

Joseph Schumacher

DIE IDENTITÄT DES KATHOLISCHEN





Joseph Schumacher

DIE IDENTITÄT DES KATHOLISCHEN



PATRIMONIUM-VERLAG 2016

IMPRESSUM



1. Auflage 2016
© PATRIMONIUM-VERLAG
In der Verlagsgruppe Mainz
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Erschienen in der Edition »PATRIMONIUM THEOLOGICUM«

PATRIMONIUM-VERLAG
Abtei Mariawald
52396 Heimbach/Eifel
www.patrimonium-verlag.de

Herstellung und Vertrieb:
Druck & Verlagshaus Mainz GmbH
Süsterfeldstraße 83
52072 Aachen

www.verlag-mainz.de

Abbildungsnachweise
»For the record: Benedict XVI on doctrinal issues and ecumenism« –
<http://4.bp.blogspot.com>

ISBN-10: 3-86417-050-8
ISBN-13: 978-3-86417-050-8

Inhalt

VORWORT	9
I. KAPITEL: EINFÜHRUNG	11
1. DAS KATHOLISCHE ZWISCHEN BEWUNDERUNG UND KRITIK	11
2. FALSCHER VORSTELLUNGEN	15
3. DAS CHRISTLICHE UND DAS KATHOLISCHE	16
4. DER VERLUST DER EINHEITSSCHAU	17
5. DER ANSPRUCH DER WAHRHEIT	18
6. DAS WESEN DES KATHOLISCHEN	20
7. DAS KATHOLISCHE ALS SYNKRETISMUS	22
8. DIE GANZHEIT DES KATHOLISCHEN	23
9. DAS KATHOLISCHE, VON AUSSEN HER BETRACHTET	25
10. DIE TENDENZ ZUM INKLUSIVEN UND ZUR ASSIMILATION	26
11. WARENHAUS-KATHOLIZISMUS, SUBJEKTIVISTISCHE VERFREMDUNG DES KATHOLISCHEN	28
12. SELBSTDARSTELLUNGEN DES KATHOLIZISMUS	30
13. DAS »PROPRIUM CATHOLICUM« UND DAS ÖKUMENISCHE GESPRÄCH	33
14. DIE VERTUSCHUNG VON ABGRÜNDEN IN DER ÖKUMENE	37
15. VERSUCH EINER SYMBOLIK	39
16. DIE EINHEIT INNERHALB DER EIGENEN KONFESSION	42

II. KAPITEL: ZEHN FORMELELEMENTE (FORMALPRINZIPIEN) DES KATHOLISCHEN	44
1. DAS EVANGELISCHE »AUT – AUT« UND DAS KATHOLISCHE »ET – ET«	44
<i>Das »sola«-Prinzip in der reformatorischen Theologie</i>	44
<i>Das katholische »sowohl – als auch« (»et – et«)</i>	46
<i>Eine »successio oppositorum« (»complexio oppositorum«)</i>	51
<i>Das Prinzip des »Deus semper maior« als verborgene Einheitskraft des Katholischen – das Analogiedenken</i>	53
<i>Unter der Wirklichkeit des Kreuzes</i>	55
2. VIER WESENSMERKMALE DER KIRCHE (»NOTAE ECCLESIAE«)	56
<i>Geschichte und Begründung</i>	56
<i>Katholizität</i>	58
<i>Einheit</i>	70
<i>Apostolizität</i>	82
<i>Heiligkeit</i>	90
3. DIE VERNUNFT IM KATHOLISCHEN GLAUBENSDENKEN	101
<i>Die reformatorische Position</i>	101
<i>Die Wahrheitskeime (»lógoi spermatikoí«)</i>	106
<i>Das Schöne und die Kunst</i>	111
<i>Vernunft und Glaube – Natur und Gnade</i>	114
4. DIE WILLENSFREIHEIT IM KATHOLISCHEN GLAUBENSDENKEN	118
<i>Wahrheit und Freiheit</i>	118
<i>Erkennen und Wollen</i>	119
<i>Ohne Freiheit kein Heil</i>	120
<i>Der »unfreie Wille«</i>	122
<i>Die Leugnung der Freiheit des Willens in der modernen Welt</i>	124
5. THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IM KATHOLISCHEN GLAUBENSDENKEN	125
<i>Vom Wissen zum Glauben</i>	125
<i>Die rechte Vernunft</i>	126
<i>Die Glaubensentscheidung</i>	130
<i>Die Glaubensgnade, das »lumen fidei«</i>	131
<i>Der Glaubensabfall</i>	133
<i>Die Glaubensgeheimnisse</i>	134
<i>Gott – Christus – Kirche</i>	135
<i>Philosophie und Theologie</i>	138

<i>Die »philosophia perennis«</i>	140
<i>»Ad mentem divi Thomae«</i>	146
<i>Die Gottesbeweise</i>	152
6. DAS PRINZIP DER SAKRAMENTALITÄT	155
<i>Die sakramentale Struktur der Kirche</i>	155
<i>Die Sakramentalien</i>	169
<i>Die Welt des Schönen</i>	173
<i>Verlängerung der Inkarnation</i>	173
7. DAS APOSTOLISCHE AMT, EINE SPEZIFISCHE AUSPRÄGUNG DES SAKRAMENTALEN PRINZIPS	175
<i>Das apostolische Amt konkret</i>	175
<i>Das allgemeine und das besondere Priestertum</i>	177
<i>Nicht »Amtskirche« und nicht »unsere« Kirche</i>	183
<i>Amt und Person</i>	186
<i>Die reformatorische Negierung der hierarchischen Struktur</i>	189
8. DAS PETRUSAMT ALS SONDERFALL DES APOSTOLISCHEN AMTES IN DER KIRCHE CHRISTI	194
<i>Die primatiale Struktur der Kirche</i>	194
<i>Das entscheidende Hindernis</i>	195
<i>Die klassischen Primats-Stellen</i>	199
<i>Fortdauer des Petrusamtes</i>	205
<i>Jurisdiktions- und Lehrvollmacht</i>	215
9. DER KATHOLISCHE KIRCHENBEGRIFF UND DAS KATHOLISCHE AMT	218
<i>Die göttlich-menschliche Wirklichkeit der Kirche</i>	218
<i>Der geheimnisvolle Leib Christi</i>	220
<i>Prolongation des Geheimnisses der Inkarnation</i>	221
<i>Die eine Kirche Christi</i>	223
<i>Zwei ekklesiologische Missverständnisse</i>	224
<i>Das »nestorianische« Kirchenbild der Reformatoren</i>	226
<i>Die Kirche – das Ursakrament</i>	227
<i>Die alleinseligmachende Kirche</i>	229
<i>Die göttliche Dignität der Kirche</i>	230
<i>Reformatorische Ekklesiologie</i>	231
<i>Verschiedene ökumenische Konzepte</i>	234
<i>Liebe zur Kirche</i>	236
<i>Die Knechtsgestalt des Göttlichen</i>	237

10. SCHRIFT UND TRADITION	239
<i>Eine Kunde aus der jenseitigen Welt</i>	239
<i>Das Buch schlechthin</i>	241
<i>Die urchristliche Verkündigung und ihre schriftliche Fixierung</i>	242
<i>Das lebendige Lehramt – die Tradition</i>	242
<i>Der geistige Sinn der Schrift</i>	243
<i>Die protestantische Position</i>	244
<i>Schrift und Tradition, die eine Offenbarung</i>	246
III. KAPITEL:	
SECHS MATERIALELEMENTE DES KATHOLISCHEN	248
1. DOGMATISCHER GLAUBE	248
2. GOTTESVEREHRUNG UND EUCHARISTIE	253
3. BUSSSAKRAMENT UND ABLASS	261
4. HEILIGENVEREHRUNG UND MARIENKULT	264
5. MÖNCHTUM UND ASKESE	268
6. ESCHATOLOGIE UND JENSEITSORIENTIERUNG	271
LITERATURVERZEICHNIS	277
I. KIRCHENVÄTER UND ALTCHRISTLICHE KIRCHENSCHRIFTSTELLER	277
II. SEKUNDÄR-LITERATUR	278
PERSONENVERZEICHNIS	287
SACHVERZEICHNIS	290

VORWORT

Das Epitheton »katholisch« hat gegenwärtig keinen guten Klang. Vielfach wird es gar als Provokation empfunden. In jedem Fall weckt es Assoziationen wie Rückständigkeit, mangelnde Liberalität, Dogmatismus, Kleinlichkeit und Engstirnigkeit. Allenthalben ersetzt man es daher durch das Adjektiv »christlich« oder »kirchlich«. So wird aus der katholischen Theologie christliche Theologie und aus dem katholischen Sozialdienst ein kirchlicher Sozialdienst. Dem entspricht es, dass viele Katholiken eine verschwommene Vorstellung haben von dem, was die Prinzipien des Katholischen sind und was der katholische Glaube lehrt. Selbst viele Theologen und Verantwortungsträger der Kirche scheinen nicht mehr zu wissen, was katholisch ist, und es auch nicht mehr wissen zu wollen. Die Kenntnis der Eigenart des Katholischen ist vor allem eine unverzichtbare Voraussetzung für eine ehrliche Ökumene, für eine Ökumene, die die Unterschiede zwischen den Konfessionen nicht nur noch als verschiedene Traditionen versteht und sie ungeachtet ihrer Nichtvereinbarkeit kritiklos nebeneinander stellt. Immerhin sind die Differenzen zwischen den Konfessionen eine wesentliche Voraussetzung des ökumenischen Dialogs, der sich erübrigen würde, wenn es keine Differenzen mehr gäbe. Der selige John Henry Newman († 1890) bemühte sich vorrangig um eine Rehabilitierung des dogmatischen Prinzips in der Kirche, die nur so ihre Identität bewahren kann.

Diesem Anliegen schließt sich die vorliegende Untersuchung an. Heute, da die Theologie mehr und mehr in einen unbestimmten Agnostizismus abgeleitet und der Glaube sich immer mehr »zu einer inhaltslosen humanen Gläubigkeit« (Leo Scheffczyk) verflüchtigt, die dann, wenn man genauer hinschaut, doch wiederum nicht so human ist, wie sie zu sein vorgibt, ist diese Form ihrer Rehabilitierung, mehr noch als im 19. Jahrhundert, eine Lebensfrage der Kirche und damit schließlich auch des Christentums. Die vorliegende Untersuchung ist aus einer Vorlesung hervorgegangen, die der Autor wiederholt an der Freiburger Universität für Hörer aller Fakultäten gehalten hat. In Form von einzelnen Artikeln ist sie in den Jahren 2006 – 2010 in der Zeitschrift »Theologisches. Ka-

tholische Monatszeitschrift« bereits im Druck erschienen. Hier wurden sie noch einmal überarbeitet und um einige wesentliche Punkte ergänzt und zur besseren Handhabung mit Registern versehen.

Joseph Schumacher

Freiburg i. Br., am 15. August 2015, dem Hochfest der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel

I. KAPITEL: Einführung

1. DAS KATHOLISCHE ZWISCHEN BEWUNDERUNG UND KRITIK

In den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts schrieb der Marburger protestantische Religionswissenschaftler Friedrich Heiler († 1970) in seinem Buch »Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung« (1923): »Die römische Kirche übt heute eine starke Anziehungskraft auf die nichtkatholische Welt aus. Die deutschen Benediktinerklöster, besonders 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 heute bereits katholische Stimmen den nahen Untergang des Protestantismus«¹. Wenn man einmal absieht von dem fragwürdigen Wort »Siegesgewissheit«, mit der der nahe »Untergang« des Protestantismus angeblich verkündet worden ist, weil hier die Religion zur Parteisache entwürdigt und profaniert wird, so muss doch festgestellt werden, dass diese Situationsbeschreibung, die für die damalige Zeit nicht ganz unzutreffend war, doch weit weg ist von der gegenwärtigen Situation der Kirche².

Bewundernd hebt zu damaliger Zeit der evangelische Theologe Adolf von Harnack († 1930), den man mit Fug und Recht als den einflussreichsten evangelischen Theologen seiner Zeit bezeichnen kann, dessen Bedeutung weit über das Gebiet der Theologie hinausging, an der katholischen Kirche ihre Internationalität hervor sowie die Tatsache, dass sie

1 Friedrich Heiler, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, 8.

2 Vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf ¹²1949 (¹1924), 13 f.

sich nicht mit den weltlichen Mächten verschwistert habe, wodurch sie den Gedanken der Selbständigkeit der Religion und der Kirche aufrecht erhalten habe³.

Immer wieder begegnet uns in der neueren Geschichte die staunende Verehrung für das Phänomen des Katholischen, für das, was wir die katholische Kirche nennen. Dabei wird die katholische Kirche als weltumspannende Gemeinschaft bewundert und mit großer Hochachtung ihre unzerstörbare Lebenskraft herausgestellt.

So schreibt etwa der englische Geschichtsschreiber Thomas Babington Macaulay († 1859) um die Mitte des 19. Jahrhunderts – fasziniert vor allem von dem Alter der katholischen Kirche – ein wenig pathetisch: »Es gibt und gab nie auf der Erde ein Werk menschlicher Staatsklugheit, welches unserer Prüfung so wert wäre wie 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 Pippin salbte ... Die Republik Venedig war der nächstälteste 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 heutigen-tags 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

3 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908, 154.

Londoner Brücke seinen Standort nimmt, um die Ruinen der Paulskirche zu zeichnen«⁴.

Aufhorchen lässt das Urteil des protestantischen Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom († 1931), der sich vor allem verdient gemacht hat um die Gründung des Weltrates der Kirchen, wenn er seinen Glaubensbrüdern erklärt: »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 (ist), ja, ich füge hinzu: vollendeter als die evangelische Frömmigkeit«⁵.

Der geistreiche jüdische Literat Willy Haas († 1973) schreibt im Jahre 1962 mit großer Bewunderung über das katholische Denken: »Das Erschütternde und Großartige am Katholizismus ... ist vor allem die unbeschreiblich evidente Art, wie er die Vielheit der Welt geistig-organisch aus der obersten Einheit wachsen lässt, den Wechsel aus der Dauer ... die ewige Bewegung aus der ewigen Ruhe«⁶.

Was man hier bewundert hat an der katholischen Kirche, das ist ihre Unvergänglichkeit, ihre Lebenskraft, ihre Universalität (also ihre Internationalität oder besser Übernationalität) und ihre innere Konsequenz. Fasziniert ist man dabei aber auch immer wieder von der inneren Geschlossenheit der Lehre der katholischen Kirche, in der sie dem Menschen einen festen Standort gibt inmitten der Entwurzelung und Zerrissenheit der Zeit. Das gilt nicht nur für das 19. Jahrhundert.

Auch in der neueren Geschichte gibt es im protestantischen Raum und überhaupt außerhalb der katholischen Kirche nicht wenige Zeugnisse der Bewunderung für die Idee des Katholischen und ihre konkrete Verwirklichung. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Katholische des Katholizismus nicht immer wieder auch scharf kritisiert worden ist von Seiten des Protestantismus und darüber hinaus. Die Bewunderung des Katholischen und der katholischen Kirche, das ist die eine Seite. Es gibt hier aber auch nicht wenig Kritik. Das ist die andere Seite. Im Blick auf die Kritik stellt der soeben zitierte Friedrich Heiler allerdings wohlwollend fest, im Protestantismus sei sie bedingt durch die mangelnde Kenntnis im Hinblick auf das, was katholisch sei. Wörtlich sagt er: »Die protestantische Polemik sieht gewöhnlich nur bestimmte Außenwände des katholischen Doms mit sei-

4 Vgl. Theodor Creizenach, Macaulay über die römisch-katholische Kirche, Frankfurt/M. 1870 (1854), 1 f; vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1949, 16 f. 18 f.

5 Nathan Söderblom, Religionsproblemet inom katolicism och protestantism I, Stockholm 1910, 4.

6 Willy Haas, Gestalten, Essays zur Literatur und Gesellschaft, Berlin 1962, 156.

nen 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 verwehrt⁷. Heiler ist indessen nicht der einzige, der die mangelhafte Kenntnis hinsichtlich des Katholischen bei Außenstehenden konstatiert. Wiederholt haben auch andere evangelische Theologen über ihre weite Verbreitung im Protestantismus geklagt, und sie gar als ein »Strukturprinzip des Protestantismus« bezeichnet. Wir können diese Feststellung heute ausweiten auf alle, die außerhalb der Kirche stehen, ja, selbst auf viele, die drinnen sind, zumindest dem Namen nach, und die vielleicht sogar Funktionen wahrnehmen in der Kirche, ehrenamtlich oder professionell. Aus der mangelhaften Kenntnis einer Sache gehen jedoch immer wieder verhängnisvolle Vorurteile hervor. In unserem Fall bestehen sie nicht selten in der Gleichgültigkeit, in der Abneigung und in der Verachtung gegenüber dem Katholischen.

Der Schriftsteller Julius Langbehn († 1907) – er konvertierte zur katholischen Kirche im Jahre 1900 – schreibt: »Es ist meine feste und tief begründete Ansicht, dass neun Zehntel der Protestanten und Ungläubigen (die überhaupt etwas wert sind), sofort katholisch würden, wenn sie das Wesen des Katholizismus kennen würden«⁸. Der isländische Schriftsteller Jón Svensson (Sveinsson) († 1944), der bekannt wurde durch die Nonni-Bücher, Kinder- und Jugendbücher, zitiert in seinem Buch »Wie Nonni das Glück fand«, einer Autobiographie, den evangelischen Pfarrer Magnussohn, der feststellt: »Es ist schwer für einen Protestanten, längere Zeit unter frommen, eifrigen Katholiken zu leben, ohne selbst katholisch zu werden«. Der Pfarrer fährt an dieser Stelle fort: »Wir dürfen nicht vergessen, dass die katholische Kirche die Mutterkirche ist und dass wir all das Gute, das wir überhaupt besitzen, von ihr bekommen haben ...«⁹.

Wenn Konvertiten über den Weg ihrer Konversion berichten, schreiben sie des Öfteren, dass sie die katholische Kirche zunächst als eine Kirche für die geistig Armen angesehen haben, die Äußerlichkeiten brauchen und sich daran festhalten. Oder sie haben die katholische Kirche zunächst als eine veraltete Form des Christentums angesehen, bis sie dann ihre innere Wahrheit und deren Kontinuität in der Geschichte wahrgenommen haben¹⁰.

7 Friedrich Heiler, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, 5.

8 Severin Lamping, *Menschen, die zur Kirche kamen*, München 1935, 16.

9 Jón Svensson, *Wie Nonni das Glück fand*, Neusäß 2011, 47.

10 Severin Lamping, *Menschen, die zur Kirche kamen*, München 1935, 24.

2. FALSCHER VORSTELLUNGEN

Nicht selten wurde die katholische Kirche mit Machtstreben, Heiligenverehrung und Jesuitismus, mit Unwissenheit, Böswilligkeit und Heuchelei identifiziert. Jesuitismus, das bedeutet Verschlagenheit und Machtstreben in der Kirche und für die Kirche auf der Basis des fragwürdigen Axioms: Der Zweck heiligt die Mittel¹¹. Immer wieder hat man Rom und der römischen Kirche Machtstreben vorgeworfen und geheime Machenschaften, Intoleranz und Unwissenheit, Böswilligkeit und Unehrllichkeit¹².

Die Unkenntnis über das Wesen des Katholischen und über die katholische Glaubenslehre kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Früher begegnete sie uns mehr außerhalb der Kirche, heute auch innerhalb ihrer, und zwar in wachsendem Maß. Auf einer niederen Ebene verbinden sich mit diesem Faktum nicht selten abstruse Gräuelmärchen über das Katholische, die unkritisch weitergegeben werden, angefangen bei der Meinung, die Katholiken beteten Maria und gar den Papst an, bis hin zu der Meinung, der Katholik könne sich den Himmel mit Geld erkaufen. Adolf von Harnack stellt in diesem Zusammenhang fest: »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«¹³.

Es ist das Anliegen dieser Untersuchung, in diese »terra incognita« tiefer einzuführen. Das soll geschehen, ohne dass die religiösen Gefühle Andersgläubiger verletzt werden, »sine ira et studio«, ohne Polemik, nüchtern und sachlich, in Demut und Ehrfurcht, in Dankbarkeit und Freude, ohne Rechthaberei, aber in der unverbrüchlichen Liebe zur Wahrheit, die als solche immer absolut ist.

Dabei ist nicht zu übersehen, dass Toleranz, recht verstanden, nur geübt werden kann im Hinblick auf Personen, nicht im Hinblick auf die Irrtümer, die sie gegebenenfalls vertreten. Tolerieren darf man nicht den

11 Nathan Söderblom, Religionsproblemet inom katolicism och protestantism I, Stockholm 1910, 4.

12 Severin Lamping, Menschen, die zur Kirche kamen, München 1935, 16.

13 Adolf von Harnack, Aus Wissenschaft und Leben II, Gießen 1911, 96 f.

Irrtum, wohl aber muss man den irrenden Menschen tolerieren. Das gebietet nicht zuletzt auch das christliche Liebesgebot. Nicht der Irrtum hat ein Daseinsrecht, wohl aber der irrende Mensch. Erinnert sei hier an den berühmt gewordenen Imperativ des Kirchenvaters Augustinus von Hippo († 430): »Hasse den Irrtum, aber liebe den Irrenden«. In Abwandlung dieses Wortes erklärt der Philosoph Jacques Maritain († 1973): »Es kommt im Leben stets darauf an, dass man ein weiches Herz und einen harten Schädel hat«. Resigniert fügt er dann hinzu: »Leider neigen die Menschen dazu, ein hartes Herz und einen weichen Schädel zu haben«¹⁴.

3. DAS CHRISTLICHE UND DAS KATHOLISCHE

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 nicht zu übersehen ist, dass hier auch der konkreten Gestalt jeweils eine Theorie zugrunde liegt¹⁵.

Von dem Kirchenvater Pacianus von Barcelona († um 392) stammt die Formel: »Christianus mihi nomen, catholicus cognomen«¹⁶. Sie besagt: Das Größere und Umfassendere ist das Christliche, das Christliche ist das, was für das Individuum der Familienname ist, während das Katholische das ist, was für das Individuum der Vorname ist. Im Vornamen wird das der Familie Zukommende individualisiert oder konkretisiert. Dabei ist zu bedenken, dass das Katholische ursprünglich noch nicht abgrenzend oder exklusiv gemeint war, dass es sich vielmehr erst später so entwickelt hat, dass es ursprünglich also lediglich im Sinne der allgemeinen Sichtbarwerdung des Christentums verstanden wurde¹⁷.

Wenn wir das Christliche definieren, verbleiben wir im Raum des Abstrakten und des Vagen oder des Formelhaften. So können wir etwa das Christliche als die Treue und Liebe Gottes beschreiben oder als das Sein für andere oder als das radikale Menschsein des Menschen oder als den

14 Jacques Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, München 1969, 89; vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1949, 26 – 28.

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

16 Pacianus von Barcelona, *Epistula* 1, 4.

17 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 36 f.

allgemeinen Appell an das soziale Engagement¹⁸. Konkrete Gestalt erhält es dann in der verfassten Glaubensgemeinschaft, die entweder katholisch oder reformatorisch oder orthodox oder orientalisch ist.

Unsere Darstellung des Katholischen ist nicht nur von platonischem Interesse. Geradezu geboten erscheint sie heute durch das ökumenische Gespräch, das immer mehr in den Vordergrund rückt. Sodann ist sie deswegen dringend notwendig, weil sich heute auch innerkirchlich ein wachsender Pluralismus etabliert, wie auch immer er sich im Einzelnen versteht oder verstanden werden muss, wie auch immer er sich faktisch darstellt und egal, welche Ursachen ihm zugrunde liegen. Dabei ist zu bedenken, dass das katholische Selbstverständnis, die katholische Identität, weithin in sich fraglich geworden ist. Zudem: Allzu viele verstehen sich heute als katholische Christen, wissen aber nicht mehr, was katholisch ist, und teilweise wollen sie es auch gar nicht mehr wissen. Wenn Friedrich Heiler vor beinahe hundert Jahren geschrieben hat: »Die wenigsten Katholiken wissen, was der Katholizismus eigentlich ist, auch die katholischen Theologen wissen es zumeist nicht«¹⁹, so dürfte das heute mehr noch seine Gültigkeit haben als zu damaliger Zeit. Der evangelische Theologe Walter von Loewenich († 1992) greift diesen Gedanken auf, wenn er im Jahre 1973 schreibt: »Man weiß nicht (auf evangelischer Seite), was eigentlich evangelisch ist ... Es scheint, dass sich nun Ähnliches im heutigen Katholizismus ereignet. Die Frage ›was ist katholisch‹ kann heute auch nicht mehr eindeutig beantwortet werden«²⁰.

4. DER VERLUST DER EINHEITSSCHAU

Ein wichtiger Rechtfertigungsgrund für unsere Beschäftigung mit der Frage nach dem »*proprium catholicum*« ist auch die Tatsache, dass heute die Einheit, die Ganzheitserfassung und die Einheitsschau des Katholischen mehr und mehr verloren zu gehen droht. Das ist nicht zuletzt bedingt durch den rationalistischen Positivismus, der heute in allen Bereichen wirksam ist, nicht nur in der Theologie. Der Blick ist hier auf die Einzeldinge fixiert, und die Erkenntnis von übergreifenden Zusammenhängen und bleibenden Strukturen wird dabei als wirklichkeitsfremde Metaphysik ausgegeben. Wir beobachten hier eine ähnliche Erscheinung,

18 Ebd., 37 f.

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

20 Walter von Loewenich, in: Hans Küng, Hrsg., *Fehlbar? Eine Bilanz*, Einsiedeln 1973, 18.

wie sie uns im Spätmittelalter im Nominalismus begegnet. Dieses Denken führt dazu, dass sich auch im Raum des Katholischen heute vielfach eine Beliebigkeit von Meinungen und Standpunkten durchsetzt, die das organische Ganze des Katholischen mehr und mehr verwischen. Das Katholische wird da zu einer äußeren Klammer, die völlig disparate und inkompatible Aussagen, widersprüchliche und heterogene Elemente miteinander verbindet. Das ist besonders verhängnisvoll angesichts der Tatsache, dass das Ganzheitsdenken wesenhaft zum Katholischen dazugehört, schon von seinem Ursprung her. Heißt doch katholisch soviel wie »umfassend«, nach außen wie auch nach innen hin. Wenn die Kirche Christi sich von Anfang an als katholisch verstanden hat, so wollte sie damit auch den Gedanken zum Ausdruck bringen, dass in ihr die ganze Heilswahrheit und die ganze Heilswirklichkeit einen Ort gefunden hat, so schwierig die Realisierung dieses Anspruchs im Einzelnen auch gewesen sein mag.

Es ist nicht leicht, »das gottgewirkte Ganze mit den begrenzten Mitteln menschlichen Denkens« zu erfassen und darzustellen. Das ist sicher. Dennoch ist das eine Aufgabe, die in der Kirche immer neu in Angriff genommen werden muss, damit das Katholische nicht zu einem »gestaltlosen Konglomerat« wird²¹.

5. DER ANSPRUCH DER WAHRHEIT

Ein Weiteres ist hier zu bedenken. Die Darstellung der Ganzheit einer Weltanschauung, einer Philosophie oder einer Religion dient auch seiner Rechtfertigung vor dem Anspruch der Wahrheit. Die Wahrheit muss sich nämlich immer als Einheit und Ganzheit darstellen, wenn sie ihren Anspruch, ihren Wahrheitsanspruch, nicht verlieren will. Eine Wahrheit, die darauf verzichtet, ihre Ganzheit aufzuweisen, wird zu einer Teil- und Halbwahrheit. Eine solche aber ist eine gefährliche Spielart der Unwahrheit²².

Notwendig ist die Darstellung des Katholischen und seines inneren Prinzips aber auch deshalb, weil der Anspruch des Katholischen als des Allumfassenden durch die große abendländische Kirchenspaltung grundsätzlich in Frage gestellt worden ist. Von den getrennten Gemeinschaften wurde das Katholische seither zu einem konfessionell begrenzten Anspruch herabgestuft, die nun ihrerseits das andersartige Verständnis

21 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 15 f.

22 Ebd., 13 – 16.

dieses Attributes durch die katholische Kirche als anmaßend empfanden. Dabei bedenkt man freilich nicht, dass der Anspruch des Katholischen als des Allumfassenden von Anfang an durch die Großkirche erhoben worden ist gegenüber Spaltungen, Sekten und Häresien bzw. gegenüber jenen Gemeinschaften, die sich von der Großkirche trennten, was ja seit eh und je der Fall gewesen ist. Bereits Klemens von Alexandrien († um 215) verwendete das Attribut »katholisch« zur Kennzeichnung der wahren Kirche im Gegensatz zu den vielen Sekten²³.

Leo Scheffczyk († 2005) schreibt: »Eine ›Katholizität‹, welche ihr einigendes Prinzip nicht zu benennen vermag, ist vor dem Vorwurf nicht gefeit, doch nur ein Konglomerat oder ein Gemenge von Einzelheiten darzustellen, dem man aber ebenso beliebig auch Zusätze begeben kann, ohne eine innere Hinzugehörigkeit oder eine Unverträglichkeit mit dem ›Kern‹ feststellen zu können, weil das Wissen um diesen Kern entschunden bzw. nicht mehr gefragt ist«²⁴.

In der Tat muss festgestellt werden: »Viele Erscheinungen in Lehre und Leben des heutigen Katholizismus entsprechen dem hier entworfenen Bilde«, das heißt: Sie sind nicht mehr und nicht weniger als ein Konglomerat oder ein Gemenge von Einzelheiten²⁵. Man experimentiert mit dem Glauben, indem man ihn verkürzt oder ihm etwas hinzufügt, ohne die Frage nach dem verbindlichen Maßstab solcher Operationen zu stellen. Die Folge ist die, dass das Katholische mehr und mehr seine Identität verliert.

Die klassische Symbolik²⁶ hat aber bereits gezeigt: Mit der Bestimmung des Einigenden und des Eigentümlichen ist auch die Notwendigkeit der Abgrenzung gegenüber dem Anderen gegeben. Deshalb wird man sich unter Umständen den Vorwurf machen lassen müssen, dass man durch die Suche nach der katholischen Identität das ökumenische Anliegen gefährdet. Eine solche Meinung setzt freilich ein bestimmtes Verständnis von Ökumene voraus, ein Verständnis, das im Grunde nicht legitim ist, wenngleich es sich heute weithin durchgesetzt hat²⁷.

23 Klemens von Alexandrien, Stromata VII, 17, 106 f, vgl. Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 21.

24 Ebd., 30.

25 Ebd.

26 Johann Adam Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Regensburg 1909, III – XII (Vorrede).

27 Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 25 – 31.

6. DAS WESEN DES KATHOLISCHEN

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 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«²⁸.

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, zusammenwächst²⁹. Eine vollkommene Kirche hat es nie gegeben, auch nicht am Anfang. Auch in der Kirche des Anfangs gab es neben viel Licht auch manche Dunkelheit.

Von daher hat sich die Kirche stets als »Ecclesia semper renovanda« verstanden. Zuletzt hat das II. Vatikanische Konzil diesen Gesichtspunkt nach-

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

29 II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 8.

drücklich hervorgehoben. Die ständige Reform ist ein Wesensmoment der Kirche. Besonders notwendig war die Reform der Kirche in jenen Zeiten, in denen sie dieses Wesensmoment aus dem Auge verlor.

Die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit ist in der Geschichte stets eine Belastung gewesen für die Kirche. Immer wieder hat sie ihre innere Glaubwürdigkeit nach außen, aber auch nach innen hin in Frage gestellt.

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, um das »*proprium catholicum*« als solches, 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 Grundgedanken der hinter den verschiedenen Elementen, hinter den zuweilen verwirrenden Bestandteilen des Katholischen sichtbar und wirksam wird³⁰.

Wir gehen dabei 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. Um beides geht es uns hier, um den Geist und den Charakter des katholischen Christentums, um seine wesentlichen Strukturen, einerseits und andererseits um die spezifischen Lehren dieser Form des Christentums.

Wir werden uns demnach Gedanken machen über die Prinzipien und die spezifischen Überzeugungen des katholischen Christentums, wodurch es sich von den anderen Christentümern unterscheidet. Dabei stehen im Vordergrund jene Formen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, denn die Reformation stellt den eigentlichen Bruch in der Geschichte des Christentums dar. Ihr gegenüber sind das morgenländische Schisma und die vielen kleineren Gruppierungen, die immer wieder im Laufe der Geschichte entstanden sind, eigentlich unbedeutend. Einerseits beschäftigen uns hier die Formelemente des Katholischen, andererseits die wesentlichen Inhalte, die spezifischen Überzeugungen des Katholischen.

Im Einzelnen geht es hier um das katholische »und«, das dem evangelischen »allein« gegenübersteht, und um die vier Wesensmerkmale des Katholischen, wie sie im Nicaeno-Constantinopolitanum ihre bleibende Gestalt gefunden haben, ferner um die positive Wertung der »*ratio*« und der Willensfreiheit und um das Verhältnis von Philosophie und Theologie im katholischen Denken, um die sakramentale oder inkarnatorische Struktur

30 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 13.

des Katholischen und um das Verhältnis von Schrift und Tradition im katholischen Denken. Endlich soll hier noch ein Blick auf die entscheidenden Inhalte des Katholischen geworfen werden, in denen sich die wesentlichen Formelemente des Katholischen konkretisieren. Da geht es dann um das Christentum als Lehre, um den Gottesdienst und die Liturgie, speziell die eucharistische Liturgie, um das Bußsakrament und den Ablass, um die Heiligenverehrung und den Marienkult, um das Mönchtum und die Askese und um die Eschatologie und die Jenseitsorientierung.

7. DAS KATHOLISCHE ALS SYNKRETISMUS

Man hat die katholische Glaubenslehre in ihrer Gesamtheit, namentlich in protestantischen Kreisen, als eine »complexio oppositorum« bezeichnet, als eine Vermengung fremder, ja, gegensätzlicher Elemente³¹. Das hat man oft kritisch eingewendet gegen die katholische Kirche. Dieser Vorwurf steht auch heute noch im Raum. Friedrich Heiler erklärt, die katholische Glaubenslehre sei die Zusammenfügung einer Fülle von kontradiktorischen, also von miteinander nicht vereinbaren Elementen, sie sei somit ein gigantischer Synkretismus. In ihr würden evangelische und unevangelische, jüdische, heidnische und primitive Auffassungen zusammengefügt, in ihr seien alle religiösen Formen miteinander vereinigt worden, in denen jemals suchende Menschen ihre religiöse Sehnsucht und ihre religiöse Hoffnung niedergelegt hätten. Von daher spricht Friedrich Heiler von dem »Riesenphänomen des Katholizismus«³². Diesen Gedanken greift Adolf von Harnack auf, wenn er die katholische Glaubenslehre als einen »Mikrokosmos der Welt der Religion« bezeichnet³³. Heiler versteht den »gigantischen Synkretismus« des Katholischen nicht als »ein bloßes Gefüge von Dogmen und Kirchengesetzen, Kultformen und frommen Übungen«, sondern als einen lebendigen Organismus, »in dessen Innerem die zartesten und feinsten religiösen Regungen sich abspielen«³⁴. Im Einzelnen bestimmt er ihn durch die folgenden Gegensatzpaare: Universalismus und Einheit, Kontinuität und Fortschritt, Toleranz und Exklusivität, Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus, Supranaturalismus und Inkarnationalismus

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

32 Ebd., 5 f. 12.

33 Adolf von Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte in: Reden und Aufsätze*, Bd. II, Berlin 1904, 170; vgl. auch Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1949, 10.

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

oder Transzendenz und Immanenz³⁵. Dabei ist er der Meinung, dass diese Antagonismen implizit enthalten sind in dem paulinischen Terminus vom Leib Christi einerseits und in der in den Evangelien dominanten Idee vom Reich Gottes andererseits. Von daher verdeutlicht er das Wesen des Katholizismus durch die beiden urchristlichen Formeln »Gottesreich auf Erden« und »mystischer Leib Christi«³⁶, rechtfertigt damit allerdings in gewisser Weise den »gigantischen Synkretismus« des Katholischen, den er jedoch im Ganzen negativ beurteilt und nicht für schriftgemäß hält.

Mit dem Synkretismus wird im Grunde die Totalität des Katholischen zurückgewiesen. Bei ihr geht es jedoch in Wirklichkeit um die Realisierung des paulinischen Imperativs »pánta dè dokimázete, tò kalòn katéche-te«, »prüfet alles, das Gute aber behaltet« (1 Thess 5, 21), und die angeblich kontradiktorischen Gegensätze erweisen sich im Einzelnen als konträre oder komplementäre Gegensätze. Es ist nicht zuletzt auch ein Anliegen dieser Darstellung, durch die Gesamtschau des Katholischen den Vorwurf der »complexio oppositorum« zu entkräften.

8. DIE GANZHEIT DES KATHOLISCHEN

In der Geschichte der katholischen Theologie hat man sich stets um den Erweis der Ganzheit der theologischen Erkenntnisse und Einsichten bemüht, besonders im 19. Jahrhundert. Unter diesem Aspekt entstand damals die sogenannte theologische Enzyklopädik als eine eigene Disziplin innerhalb der Theologie. In dem Begriff Enzyklopädik steckt der Begriff kreisförmig, wodurch bereits angedeutet wird, dass es sich hier um eine Zusammenfassung und Ganzheitsschau des theologischen Wissens handelt. Die Enzyklopädik hat eine besondere Heimat gefunden in der katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts. So vor allem bei den Theologen Johann Sebastian von Drey († 1853) und Franz Anton Staudenmaier († 1856). Johann Sebastian von Drey schrieb in den Jahren 1812 und 1813 die Abhandlung »Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems oder Vom Geist und Wesen des Katholizismus«, die allerdings erst im Jahre 1940 gedruckt wurde³⁷. Franz Anton Staudenmaier schrieb eine »Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften«³⁸ und eine Abhandlung

35 Ebd., 596.

36 Ebd., 627.

37 In: Joseph Rupert Geiselman, Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 195 – 234.

38 Franz Anton Staudenmaier, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften I, Mainz 21840.

mit dem Titel »Das Wesen der katholischen Kirche«³⁹. In dem Werk »Das Wesen der katholischen Kirche« erklärt er, gewissermaßen als Höhepunkt und Essenz seiner Überlegungen: »Katholische Kirche und Christentum ... sind und wollen nur eines, das höhere Leben der Menschheit, und zwar sowohl durch Mitteilung der göttlichen Wahrheit als auch durch Zurückführung des (Menschen-) Geschlechtes in die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit«⁴⁰.

Wird die Frage nach der Ganzheit des Katholischen im 19. Jahrhundert stärker theoretisch-wissensmäßig angegangen, so drängt sie sich uns heute eher religiös-existentiell auf. Nachdrücklich hat man unter diesem Aspekt das Ganzheitliche am Katholizismus in der jüngsten Vergangenheit und auch in der Gegenwart in Frage gestellt, wiederum freilich mit dem Hinweis darauf, dass es sich hier lediglich um ein synkretistisches System handle. Stellvertretend für viele steht hier der evangelische Theologe Rudolf Bultmann († 1976), der allerdings nicht nur das katholische Christentum unter dieses Verdikt 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«⁴¹. 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, auch im Hinblick auf wesentliche Elemente.

Ähnlich wie Bultmann das Christliche oder das Christentum von seiner Entstehung her als ein »mixtum compositum« charakterisiert, führt der protestantische Theologe Paul Althaus († 1966) das Katholische auf drei Wurzeln zurück, nämlich auf den Judaismus, den Paganismus und den Romanismus⁴². 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 assimiliert hat.

39 Ders., Das Wesen der katholischen Kirche, Freiburg 21845.

40 Ebd., VI.

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

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

9. DAS KATHOLISCHE, VON AUSSEN HER BETRACHTET

In solcher Beurteilung wird der Katholizismus nicht mehr aus der Sicht des Theologen beurteilt, sondern aus der Sicht des Religionswissenschaftlers. Der Religionswissenschaftler beurteilt die Religion von außen her. Aber was sich dem Außenstehenden als ein Konglomerat der verschiedenartigsten religiösen Elemente, als »religionsgeschichtliches Mischprodukt ohne eigentliche Originalität«⁴³ darbietet, muss das nicht auch sein, wenn man es von innen her betrachtet. Tatsächlich ist es so, dass der Schein oftmals trügt. Das gilt auch hier. Im Grunde ist der Vorwurf des Synkretismus gegenüber dem Katholischen die negative Version des Vorzugs der katholischen Weite, der inneren Universalität des Katholischen. Verständlich ist er, dieser Vorwurf, wenn man das Phänomen des Katholischen von außen her betrachtet, wenn man es aus der Sicht des Religionswissenschaftlers betrachtet.

Was man 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, dass die Assimilationskraft der Kirche von daher geradezu ein Ausdruck ihrer göttlichen Stiftung bzw. ihres geistgewirkten Ursprungs sein kann. Warum auch sollte Gott nicht natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen?

Um diesen Gedanken noch ein wenig weiterzuführen: Friedrich Heiler wertet das Katholische in seiner Gesamtheit zwar positiver, als Bultmann und Althaus es tun, hält aber fest an der Behauptung der »complexio oppositorum«. Er rühmt den Katholizismus zwar als ein »monumentales Gebilde von vollendeter Einheitlichkeit«, bezeichnet ihn aber gleichzeitig als ein »kompliziertes Gefüge verschiedener Religionsformen und Religionsstufen«⁴⁴.

Nach Heiler setzt sich die katholische Glaubens- und Lebenswelt aus sieben Grundelementen zusammen, »aus der primitiven Religion, aus dem Gesetzesdienst und der Werkgerechtigkeit, aus der juristisch-politischen Kircheninstitution, aus der rationalen Theologie, aus der Mysterienauffassung im Kult, aus dem asketisch-mystischen Vollkommenheitsstreben in der Moral und zuletzt auch aus einem Element evangelischer Religiosität mitten im gänzlich Anderen des Katholischen«⁴⁵. Er glaubt demnach,

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

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

45 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg

im Katholizismus sieben bedeutende heterogene Elemente des, wie er es nennt, »katholischen Konglomerats« namhaft machen zu können, wenn er ihn charakterisiert als primitive Volksreligion (1), als starke Gesetzesreligion (2), als politische Rechtsreligion (3), als rationale Theologenreligion (4), als esoterische Mysterienreligion (5), als evangelische Heilsreligion (6) und endlich als sublimale Mystik (7)⁴⁶. Dabei konzediert er freilich, dass diese typisierende Gliederung nur »ein künstliches Hilfsmittel ist, das dazu dient, die unendliche Mannigfaltigkeit des Lebens zu überblicken«⁴⁷. Das einigende Moment, das diese gegensätzlichen Elemente, diese »complexio oppositorum« zusammenhält, ist für Heiler in der äußeren Macht der Hierarchie, des Dogmas und der einheitlichen Liturgie zu sehen. Das Einheitsprinzip ist für ihn also ein äußeres Moment der Macht.

Dazu ist zu sagen: Zum einen entspricht das nicht dem Selbstverständnis des Katholischen, zum anderen ist es gar nicht denkbar, dass eine geistige Einheit durch äußere Macht hinreichend erklärt werden kann, zumal nicht Jahrhunderte hindurch bzw. zwei Jahrtausende hindurch. Zum anderen lässt sich im Einzelnen, wenn man genauer hinschaut, zeigen, dass die Gegensätze, die zugegebenermaßen vorhanden sind in der Kirche und in ihrer Lehre, nicht kontradiktorischer, sondern konträrer Natur sind, dass sie komplementär sind. Dadurch entsteht eine gewisse Spannung. Aber gerade sie erklärt die besondere Vitalität der katholischen Kirche und ihrer Lehre⁴⁸.

10. DIE TENDENZ ZUM INKLUSIVEN UND ZUR ASSIMILATION

Der Katholizismus verbindet zwar Gegensätze miteinander, das ist nicht zu bestreiten, aber bei diesen handelt es sich, wie gesagt, nicht um unvereinbare Gegensätze, also um kontradiktorische, sondern um konträre Gegensätze. Konträre Gegensätze begegnen uns überall im organischen Bereich, in der Sphäre des Natürlichen, sie begegnen uns überall da, wo Lebendiges ist. Durch sie entsteht zwar eine gewisse Spannung, aber gerade in der immer neuen Überwindung dieser Gegensätze, die als komplementäre Gegensätze verstanden werden müssen, entfaltet sich in der Welt des Lebendigen das Wachstum in der Gestalt der immer neuen

1977, 19 f; Friedrich Heiler, *Das Wesen des Katholizismus*, München 1920, 1 – 67; ders., *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, 161 ff.

46 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*. Aschaffenburg 1977, 12.

47 Ebd.

48 Vgl. ebd., 13 – 20.

Assimilation fremder Stoffe⁴⁹. Warum sollte Gott nicht auch natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen? De facto tut er es auch immer wieder. Uns begegnet darin die Assimilationskraft der Kirche, in der wir einen Ausdruck der göttlichen Stiftung der Kirche oder ihres geistgewirkten Ursprungs erkennen dürfen.

Faktisch ist es so, dass sich der Katholizismus im Wesentlichen als Bejahung versteht, als Bejahung aller Werte, wo immer sie sich finden. Letztlich ist das bedingt durch das Prinzip der inneren Katholizität. In ihm geht es um die Tendenz zum Inklusiven und zur Assimilation. Das katholische Denken ist zutiefst bestimmt durch die Lehre von den Wahrheitskeimen (»rationes seminales«) in den verschiedenen geistigen Systemen. In ihr entfaltet es eine starke assimilative Kraft.

Seit den Urtagen der Kirche verdanken die Abspaltungen von der Kirche ihre Existenz der Negation, der Negation oder einer partiellen Leugnung von Wahrheiten, einer subjektiven Auswahl aus dem Ganzen. Solche Gedanken haben die Kirchenväter immer wieder thematisiert. Stets konstituierten sich die Gemeinschaften, die sich von der Kirche trennten, durch eine partikuläre Leugnung und Verneinung, durch eine subjektive Auswahl. Mit Nachdruck heben die Kirchenväter die Negation als das einheitliche, als das verbindende Prinzip der Abspaltungen hervor, wie verschieden sie sich auch sonst im Einzelnen darstellen. So sagt 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«⁵⁰. Ähnlich sagt Augustinus († 430) in einer seiner Predigten: »Untereinander sind sie sich uneinig, einzig sind sie sich aber in ihrer Position gegenüber der Einheit«⁵¹.

Darauf nimmt auch der Terminus »Häresie« Bezug. In ihm ist nämlich das griechische Verbum für »herausnehmen«, »auswählen« oder »vorziehen«, das Verbum »hairéo« oder »hairéomai« enthalten. »hairéo« bedeutet »nehmen«, »ergreifen«, »hairéomai« »herausnehmen«, »auswählen«, »vorziehen«.

Das katholische Christentum steht für die ganze Wahrheit und für alles Wahre, egal, in welcher Religion es sich findet. Von daher versteht es sich als die positive Religion schlechthin.

49 Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949, 14 ff.

50 Tertullian, De praescriptione haereticorum, c. 41. »Praescriptio« bedeutet in der Rechtssprache »Prozesseinrede«. Für gewöhnlich denkt man dabei an die »Prozesseinrede der Verjährung«. Tertullian zeigt in seiner Schrift »De praescriptione haereticorum« auf, dass nicht die Häretiker den Rechtsschutz der Verjährung für sich in Anspruch nehmen können, sondern nur die katholische Kirche.

51 Augustinus, Sermo 47, 15, 27.

Die Geschichte der Kirche erweist sich, wie Karl Adam († 1966) in seiner Monographie über das Wesen des Katholizismus feststellt, als »die Geschichte des rücksichtslosen, folgestrengen, umfassenden Jasagens zur ganzen vollen Wirklichkeit der Offenbarung, zur Fülle des in Christus aufgebrochenen Gottesgeistes nach allen Weiten 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«⁵². Der Katholizismus ist, um Karl Adam noch einmal zu zitieren, »ursprüngliche Bejahung ohne Abstrich und im Vollsinn, ursprüngliche These«⁵³. Demgegenüber sind alle nichtkatholischen Bekenntnisse im Grunde »ursprünglich Antithese, ursprünglich Kampf, Widerspruch, ursprüngliches Nein«⁵⁴.

Die grundsätzliche Positivität des katholischen Denkens ist die eigentliche Quelle der Fruchtbarkeit der Kirche. Die Negation ist naturgemäß immer unfruchtbar, das Nein ist von seinem Wesen her stets unproduktiv. Ihm fehlt das Schöpferische, das Ursprüngliche. Das gilt für alle nichtkatholischen Denominationen. Zumindest entfalten sie nicht jene Fruchtbarkeit, wie sie die katholische Kirche entfaltet. Es ist die Positivität des Katholischen, die in der Vergangenheit viele Konvertiten hervorgebracht hat. Auch heute noch ist sie nicht selten wirksam bei Konversionen⁵⁵.

11. WARENHAUS-KATHOLIZISMUS, SUBJEKTIVISTISCHE VERFREMDUNG DES KATHOLISCHEN

Wenn wir hier nach dem »specificum catholicum« fragen, geht es uns um die Identität des Katholischen, die heute mannigfachen Belastungen ausgesetzt ist und mehr denn je auch gar grundsätzlich in Frage gestellt wird. Faktisch wird das Gesicht des Katholizismus in der Gegenwart mehr und mehr durch einen wachsenden Subjektivismus bestimmt, der dazu führt, dass der Einzelne sich im Hinblick auf seinen Glauben wie in einem Warenhaus nach seinem persönlichen Geschmack bedient und sich so mit der Kirche und ihrer Glaubenslehre nur noch »teilidentifiziert«. Das führt zu einem Synkretismus, der nicht selten Elemente weltanschaulicher oder religiöser Art zusammenbringt, die nicht mehr mit-

52 Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949, 20.

53 Ebd.

54 Ebd., 21.

55 Vgl. ebd.

einander kompatibel sind, der gedankenlos kontradiktorische Gegensätze nebeneinander stellt.

Der gleiche Subjektivismus bestimmt in der Gegenwart weithin auch die Glaubensverkündigung, in der Pastoral wie auch in der Mission. Da ist dann immer wieder die Rede von den Glaubenserfahrungen, die man gemacht haben will und von denen man erzählt, um die anderen daran teilhaben zu lassen. Der Missionar verkündet dann nicht mehr Christus als den Kýrios oder den Heiland der Welt, sondern er legt Zeugnis darüber ab, wie Jesus ihn geheilt hat. So brachte es unlängst der ehemalige Obere einer Missionsgesellschaft in einer Rundfunksendung zum Ausdruck⁵⁶. Der Missionar erzählt dann »nicht länger die Geschichte von Gott«, sondern er erzählt, wie diese Geschichte unwiderruflich mit seiner eigenen Geschichte »verwoben ist«⁵⁷.

Zu solchem Subjektivismus tendiert auch die Rede von der Weitergabe des Glaubens, die heute oft an die Stelle der Evangelisierung oder der Mission getreten ist. Da wird nicht mehr die »Frohe Botschaft« von der Gottesherrschaft entsprechend dem großen Missionsbefehl des Auferstandenen (Mt 28, 18 – 20) heroldhaft, das heißt verbindlich, verkündet, sondern unverbindlich über sie gesprochen⁵⁸. De facto hat man sich da von der Wahrheit und ihrem ehernen Anspruch verabschiedet und sich auf das »was macht das mit mir« zurückgezogen⁵⁹.

56 Deutschlandfunk am 6. September 2015, Sendung: Am Sonntagmorgen.

57 Ebd.

58 Die entscheidenden Aspekte des großen Missionsbefehls sind: »... machet alle Völker zu meinen Jüngern« und »... lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe« (Mt 28, 19 f). Die Unverbindlichkeit des Glaubens und der Glaubensverkündigung dürfte der entscheidende Grund dafür sein, dass die Mission der Kirche heute stagniert und dass es kaum noch Berufungen gibt zum Priester- und Ordensstand.

59 Jesus hat bestimmte Jünger bevollmächtigt und ihnen Anteil gegeben an seiner missionarischen Sendung und Aufgabe (Mk 3, 13 – 19; Mt 10, 1 – 42; Lk 6, 13). Nach einer Nacht des Gebetes hat er sie ausgewählt, »damit sie mit ihm seien« und »damit er sie sende, heroldhaft zu verkünden« (Mk 3, 14). Sie nehmen teil an seiner missionarischen Vollmacht und unterstützen ihn in seinem messianischen Wirken, weshalb sie auch Apostel (Gesandte) genannt werden. Im Namen Jesu und wie er sollen sie die Gottesherrschaft verkünden und ihre Predigt durch Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen bekräftigen (Mk 6, 7 – 13. 30 – 44; Lk 9, 1 – 6. 10 – 17; 10, 1 – 21). Vgl. Joseph Schumacher, »Wenn nur diese Hierarchie nicht wäre«. Kirchliche Hierarchie und Strukturen, in: Michael Müller, Hrsg., Plädoyer für die Kirche, Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 220 f.

12. SELBSTDARSTELLUNGEN DES KATHOLIZISMUS

Der Katholizismus zeigt heute eine gewisse Angst vor dem Anderssein. Das wird jedoch vielfach theologisch verbrämt. Verständlich ist diese Angst auf dem Hintergrund einer uniformistischen und kollektivistischen Welt, die zwar immer neu den Pluralismus beschwört, ihn im Grunde jedoch gar nicht kennt und auch gar nicht will, die den Anspruch erhebt, tolerant zu sein, in Wirklichkeit jedoch äußerst totalitär ist in ihrem Denken und auch in ihrer Praxis.

Immerhin sind Selbstdarstellungen des Katholizismus, wie wir sie noch bei Karl Adam in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts und bei Bernhard Poschmann († 1955) in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts finden, heute selten geworden⁶⁰. Stattdessen gibt es in der Gegenwart eine Reihe von Büchern, die bemüht sind, das Katholische als christlich zu erweisen⁶¹. Die Legitimität solcher Versuche soll nicht in Frage gestellt werden, dennoch ist es bezeichnend, dass man den Blick lieber zunächst auf das Christentum als auf das Katholische richtet⁶². Diese Tendenz erhält ihre Bestätigung durch die Tatsache, dass es in der Gegenwart sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite nicht wenige Bücher gibt, die dem Wesen des Christentums im weitesten Sinn gewidmet sind⁶³.

Drei Bücher seien hier genannt, die sich in neuerer Zeit allgemein mit der Eigenart des Katholischen befassen: Bernhard Scherer, *Katholische Fülle*, Würzburg 1972, Heinrich Schlier, *Ein Versuch über das Prinzip des Katholischen*, Münster 1970, und Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977. Die zwei ersteren Werke gehen ihren Gegenstand weniger grundsätzlich an. Sie sind nicht bestrebt, das Ganze der katholischen Lebenswelt verstehbar zu machen und zum Kern vorzustoßen, wie das bei dem Letzteren der Fall ist⁶⁴. Das

60 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1949; Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949.

61 Michael Schmaus, *Vom Wesen des Christentums*, Augsburg 1947; Karl Rahner, *Gegenwart des Christentums*, Freiburg 1963; ders., *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976; Walter Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972; Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968.

62 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 37 f.

63 Vgl. Norbert Scholl, *Was der christliche Glaube will. Grundelemente des christlichen Glaubens*, München 1988; Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Stuttgart 1964 (Tübingen 1959), eine Neufassung des Werkes erschien 1983 und 1993 in Freiburg i. Br.

64 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 52 f.

Werk von Leo Scheffczyk versucht, sehr tiefgründig, das Ganze der katholischen Glaubenswelt verstehbar zu machen und den Kern des katholischen Denkens freizulegen. In gewisser Weise kann man in diesem Zusammenhang auch auf den »Katholischen Erwachsenen Katechismus«⁶⁵ hinweisen und auf den Weltkatechismus⁶⁶.

Wenn heute Bücher, die sich mit dem »specificum catholicum« beschäftigen, seltener geworden sind, so hat das nicht zuletzt auch darin seinen Grund, dass man das spezifisch Katholische in der Gegenwart weithin als unwesentlich ansieht und als peripher und dass viele der Meinung sind, die Hervorhebung des spezifisch Katholischen schade der Einheit des Christentums und unterlaufe die Ökumene. Demgemäß stellt man in dem Bemühen um die Ökumene immer wieder fest, das, was uns eine, sei unendlich mehr als das, was uns trenne, und unterstellt damit, dass das Trennende unwesentlich ist, was jedoch in Wirklichkeit eben nicht zutrifft, wenn man das katholische Selbstverständnis zugrunde legt.

Wenn man heute das »specificum catholicum« vernachlässigt, wenn nicht gar verachtet, so hat das schließlich auch darin seinen Grund, dass der Terminus »katholisch« gegenwärtig einen schlechten Klang hat und bei vielen negative Assoziationen weckt. Das führt auch dazu, dass selbst die Theologie das Epitheton »katholisch« nach Möglichkeit meidet. Statt von katholischer Theologie spricht man heute im Allgemeinen von christlicher Theologie, statt von der katholischen Kirche spricht man heute lieber von der christlichen Kirche. Dabei übersieht man, dass sich die katholische Theologie in ihrem überkommenen Selbstverständnis von der christlichen Theologie unterscheidet: Während der Gegenstand der christlichen Theologie die Heilige Schrift ist, ist der Gegenstand der katholischen Theologie der Glaube der Kirche, der mehr ist als die Schrift, zumindest in formaler Hinsicht. Und von einer christlichen Kirche zu sprechen ist nicht angemessen, da im überkommenen Verständnis die Kirche eine Konkretion des Christlichen darstellt, weshalb man bestenfalls nur die verschiedenen christlichen Konfessionen als Kirchen bezeichnen kann.

Sofern man das Katholische heute partiell darstellt in der Literatur, solche Darstellungen gibt es noch häufiger, stellt man es fast ausschließlich negativ dar. Das geschieht dann unter einem Zwang »zur Anpassung und zur Selbstkritik, die manchmal schon einer Selbstverachtung nahekommt«⁶⁷. Als Beispiel für Schriften dieser Art sei hier das Werk von

65 Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 21985.

66 Katechismus der katholischen Kirche, München 1993.

67 Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 34.

Horst Herrmann genannt: »Die sieben Todsünden der Kirche«⁶⁸. Horst Herrmann war ursprünglich Professor für Kirchenrecht in Münster in Westfalen, ist dann jedoch schon bald aus der Kirche ausgetreten, seither ist er ein rühriges Mitglied der Humanistischen Union.

Darlegungen über das »*proprium catholicum*« sind jedoch nach wie vor notwendig und aktuell, denn die Kirche schuldet es der Welt, sich in ihrer inneren Konsistenz und Sinnhaftigkeit wie in ihrer äußeren Durchsichtigkeit und Transparenz zu präsentieren, auch wenn sie damit nicht immer gefällig wirken kann. Das gilt besonders angesichts der fundamentalen Glaubenskrisen und angesichts der wachsenden Negation alles Religiösen in unserer säkularen Welt. Die Kirche ist es aber auch sich selber schuldig, dass sie ihre Identität und ihre spezifische Eigenart thematisiert und sich bei aller Bejahung des Wahren und Guten in den verschiedenen christlichen Denominationen diesen gegenüber auch abgrenzt. Tut sie es nicht, kann sie nicht ernst genommen werden. Gerade darin, in dem »Ernstgenommenwerdenwollen«, bekundet sich heute eine Sorge, deren Berechtigung immer mehr hervortritt. In diesem Kontext muss gezeigt werden, dass die Kirche primär ein religiöses Anliegen hat, dass ihre übernatürliche Komponente das entscheidende Element ihres Glaubens und ihres Wirkens ist. Mit Recht stellt der US-amerikanische Soziologe Peter L. Berger (* 1929) einmal fest, eine Verlagerung des christlichen Interesses in den sozialen Prozess hinein könne nur die Selbstpreisgabe der Kirche befördern⁶⁹, ja, sie würde ihre Selbstpreisgabe bedeuten, und zwar naturnotwendig⁷⁰.

Die Zurückhaltung gegenüber dem Katholischen oder gegenüber dem Konfessionellen, wie wir sie im katholischen Raum heute beobachten, ist bei den Protestanten, im Bereich der evangelischen Theologie, unbekannt. Hier gibt es eine große Zahl von Selbstdarstellungen des eigenen konfessionellen Standpunktes. So ist etwa zu erinnern an das Werk von Werner Elert »Zur Morphologie des Luthertums«, ein Werk, in dem mit allen Mitteln des modernen philosophischen, soziologischen und theologischen Denkens versucht wird, eine Strukturanalyse und Synthese des Luthertums vorzulegen, die weit über die Symboliken des 19. Jahrhunderts wie auch über die mehr oder weniger generalisierende Konfessionskunde des 20. Jahrhunderts hinausgeht⁷¹. Andere bedeutende Werke ähnlicher

68 Horst Herrmann, *Die sieben Todsünden der Kirche*, München 1976.

69 Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg i. Br. 1991, 45 ff.

70 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 35 f.

71 Werner Elert, *Zur Morphologie des Luthertums*, 2 Bde., München 1931 f. (Nachdruck München 1958).

Art sind die Werke: Emmanuel Hirsch, Das Wesen des reformatorischen Christentums⁷², Heinrich Bornkamm, Das bleibende Recht der Reformation, Grundregeln und Grundfragen des evangelischen Glaubens⁷³, Walter Künneth, Fundamente des Glaubens⁷⁴, Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Hrsg. von Werner Jentsch, Hartmut Jetter, Manfred Kießig, Horst Reller⁷⁵. Diese Werke sind im Kontext unserer Fragestellung nicht uninteressant, ganz im Gegenteil. Zum einen sind sie im Kontext unserer Fragestellung interessant aus ökumenischen Gründen, zum anderen aus Gründen der Selbstvergewisserung des eigenen Glaubensstandpunktes. Anhand solcher Darstellungen kann man nämlich auch eine Selbstprüfung vornehmen. Zudem kann man diese Werke auch zum Prüfstein nehmen, um festzustellen, »ob man ihnen auf intellektueller Ebene wirklich etwas entgegenzusetzen hat und ob man noch aus voller intellektueller Redlichkeit katholisch ist«⁷⁶.

Auf katholischer Seite ist die Zurückhaltung gegenüber dem Konfessionellen auf jeden Fall größer als auf protestantischer Seite. Aber auch sonst zieht man es heute im katholischen Raum vor, über das Christliche anstatt über das Katholische zu reden oder zu schreiben. Man meidet das Attribut »katholisch« oder, wenn man es verwendet, verwendet man es in einem polemischen Kontext. Im soziologischen Kontext weckt es bei vielen Assoziationen von Rückständigkeit, mangelnder Liberalität, Kleinlichkeit und Engstirnigkeit.

13. DAS »PROPRIUM CATHOLICUM« UND DAS ÖKUMENISCHE GESPRÄCH

Wenn wir uns hier mit der Verwirklichung des Christentums in der katholischen Kirche, mit der katholischen Glaubenswirklichkeit, mit dem eigentümlich Katholischen, beschäftigen, beschreiben wir damit zugleich die Andersartigkeit des katholischen Christentums gegenüber den anderen christlichen Konfessionen und gegenüber den Weltanschauungen und Religionen. Hier begegnet man heute jedoch des Öfteren der Meinung, dass die Unterschiede zwischen den Konfessionen in Glaube und Kult nebensächlich und unerheblich seien. Diese Auffassung geht

72 Berlin 1963.

73 Hamburg 1963.

74 Wuppertal 1975.

75 Gütersloh 1975.

76 Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 40. 39 - 41.

aus einem Indifferentismus hervor, der sich aus der Unkenntnis des Katholischen herleitet und letztlich seine Ursache in einer schlechten oder falschen Philosophie oder in der Resignation gegenüber der Wahrheits-erkenntnis des Menschen hat.

Das »*proprium catholicum*« ist von großer Bedeutung gerade auch für das ökumenische Gespräch, wenn es ehrlich und redlich und in Verantwortung vor der Wahrheit geführt wird oder werden soll. Bereits Johann Adam Möhler († 1838), der Begründer der Symbolik im 19. Jahrhundert, wehrte sich gegen eine Vermischung der Bekenntnisse und gegen eine Verwischung der Unterschiede. Er schreibt in seiner Symbolik: »Die Ansicht, es seien keine erheblichen und ins Herz des Christentums eingreifende Unterscheidungen vorhanden, kann nur zur gegenseitigen Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewusstsein einwohnt, dass sie keine ausreichenden Gründe haben, sich zu widersprechen und es dennoch tun, müssen sich verachten«. Möhler betont, in diesem Fall halte man »eine künstlich gereizte Stimmung gegen die entgegenstehende Konfession für einen wahren Schmerz über die Verkennung der Wahrheit von Seiten der Anhänger derselben«⁷⁷. Ohne Umschweife erklärt er, die Versuchung zur Gleichmachung der Konfessionen rühre letztlich vom Schwinden des Glaubens her, und er fährt fort: »Wie jetzt geglaubt wird, glaubten auch die Heiden«. Dabei betont er, wo man nicht glaube, sei auch nicht an eine Vereinigung im Glauben zu denken, da sei lediglich an eine Vereinigung im Unglauben zu denken, diese aber brauche nicht herbeigeführt zu werden, weil sie ja schon da sei⁷⁸. Das leuchtet an sich ein, wird aber oft nicht genügend bedacht.

Man hat verschiedentlich versucht, einen Generalnenner ausfindig zu machen, auf den man den katholisch-evangelischen Gegensatz bringen kann. In der Auseinandersetzung des katholischen Philosophen und Theologen Erich Przywara († 1972) und dem evangelisch-reformierten Theologen Karl Barth († 1968) kam man dabei auf das Gegensatzpaar der »*analogia entis*« und der »*analogia fidei*«. Johann Adam Möhler sah den Generalnenner in den verschiedenen Anthropologien hüben und drüben. Andere sprachen von dem Gegensatz von Wort und Sakrament, von Rechts- und Liebeskirche, von sapientalem und existentiellem oder auch von objektivem und subjektivem Denken⁷⁹. In der Gegenwart ist man

77 Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Regensburg 1909, IX (Vorrede).

78 Ebd., IX f (Vorrede).

79 Meinolf Habitzky, *Unversöhnlicher Gegensatz zwischen katholischer und evan-*

eher geneigt, im ökumenischen Gespräch die Differenzen im Glauben zu nivellieren. Entweder sagt man, sie seien nicht mehr kirchentrennend, oder man sucht den kleinsten gemeinsamen Nenner und hält ihn mit Berufung auf das Zeitalter des Pluralismus für hinreichend im Hinblick auf eine Vereinigung der Getrennten.

Der Optimismus, dass die Einheit von Katholiken und Protestanten bereits in den wesentlichen Punkten vorhanden sei oder dass sie ziemlich leicht herbeigeführt werden könnte, wird auch durch das oberflächliche Studium der Konvergenzpapiere, die aus den offiziellen ökumenischen Gesprächen hervorgegangen sind, genährt. Es ist unbestreitbar, dass diese Papiere oftmals sehr optimistisch abgefasst sind und von daher falsche Hoffnungen nähren. So spricht etwa das Malta-Papier aus dem Jahre 1972, das unter dem Titel »Das Evangelium und die Kirchen« erarbeitet worden ist, von einem »weitgehenden Konsens in der Rechtfertigungsfrage«, der bei gewissenhafter Prüfung des Dokumentes so nicht erkennbar ist.

Ähnlich optimistisch äußert sich beinahe drei Jahrzehnte später die Gemeinsame Erklärung zur Frage der Rechtfertigung aus dem Jahre 1999. Schon bald nach diesem Datum stellt jedoch der Ökumene-Beauftragte der EKD (Evangelische Kirche Deutschlands), der bayerische Landesbischof Friedrich, fest, die Praxis der Selig- und Heiligsprechung in der katholischen Kirche verletze die Vereinbarung von Augsburg, weil sie der Aussage widerspreche, dass die Rechtfertigung allein aus Gnade erfolge⁸⁰.

In äußerst positiven Wendungen hinsichtlich der Gemeinsamkeiten in der Lehre ergehen sich auch andere Dokumente, wie z. B. das Dokument »Das Herrenmahl« aus dem Jahre 1978 oder das Dokument »Das geistliche Amt in der Kirche« aus dem Jahre 1981. Wenn man jedoch genauer hinschaut, sieht man, dass in diesen Dokumenten die bestehenden Unterschiede sauber herausgearbeitet worden sind, dass der Optimismus der Worte in der Sache weniger oder eigentlich überhaupt nicht fundiert ist.

Häufiger wird heute im Kontext der Ökumene festgestellt, die Trennung im Glauben sei in der Reformation nicht bis in die Wurzeln vorgedrungen, wenn man nicht gar behauptet, infolge des ökumenischen Gespräches gebe es heute eigentlich keine kirchentrennenden Glaubensunterschiede mehr. Da stellt sich die Frage, welche Glaubensunterschiede bestehen

gelischer Christozentrik, in: Theologisches. Katholische Monatsschrift 1988, 134.
80 Vgl. Leo Scheffczyk, »Differenzierter Konsens« und »Einheit in der Wahrheit«. Zum Ersten Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre, in: Theologisches. Katholische Monatsschrift 2000, 437 – 446; wieder abgedruckt in: Leo Scheffczyk, Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit, Siegburg 2004, 293 – 303.

und was »kirchentrennend« bedeutet. Kein Geringerer als Karl Rahner († 1984) schreibt im Jahr 1980 im Theologischen Jahrbuch, den Kirchen sei der kirchentrennende Dissens abhanden gekommen, nur wüssten es die Kirchenleitungen noch nicht, die Theologen wüssten es auf jeden Fall schon lange⁸¹. Einige Jahre später, 1983, erklärt er in dem 100. Band der »Quaestiones Disputatae« unter dem Titel »Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit«, den er zusammen mit Heinrich Fries († 1998) herausgegeben hat, es sei die Einheit der Kirche nur in den Grundwahrheiten zu erreichen, aber dieser gemeinsame Nenner genüge völlig. Das sei zwar ein theologischer Minimalismus, aber im Zeitalter des Pluralismus gehe es nicht anders⁸². Gut vier Jahrzehnte zuvor hatte Hans Küng (* 1928) in seiner Dissertation bereits erklärt, die lutherische Rechtfertigungslehre sei kein Hindernis mehr für die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit⁸³. Selbst die katholische Ablasslehre und die katholische Lehre vom Bußsakrament halten manche heute für durchaus vereinbar mit der lutherischen Rechtfertigungslehre⁸⁴.

Die Theologen streiten miteinander über die Frage, ob die eigentlichen Differenzen zwischen den Konfessionen in der Theorie gegeben sind oder in der Praxis. Die einen meinen, wir seien näher beieinander in der Theorie, die anderen meinen, die größere Nähe sei in der Praxis gegeben. Der evangelische Theologe Edmund Schlink († 1984), Konzilsbeobachter auf dem II. Vatikanischen Konzil⁸⁵ meint, im Bereich des Gebetes und im Bereich der Verkündigung über Anthropologie, Soteriologie und Ekklesiologie sei man sich schon lange einig – also praktisch –, während man sich im Bereich der dogmatischen Aussagen noch darüber streite. Der evangelische Theologe Hans Asmussen († 1968) vertritt dagegen die entgegengesetzte Meinung, wenn er feststellt, die streitenden Parteien seien sich zur Zeit der Reformation in den theologischen Formulierungen näher gewesen als im Gebet und im Frömmigkeitsleben, das gelte zum Teil auch noch heute. Beides stimmt hier irgendwie. Manchmal ist die Einigung in der Theologie leichter als in der Praxis, manchmal aber ist es auch umgekehrt. Aufs Ganze gesehen dürfte das praktische Aus-

81 Karl Rahner, in: Theologisches Jahrbuch, 1980, 453.

82 Karl Rahner, Heinrich Fries, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Quaestiones Disputatae, 100), Freiburg 1983.

83 Hans Küng, Justification. La doctrine de Karl Barth et une réflexion catholique, Dissertation am Institut Catholique de Paris, 1957: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief Karl Barths, Einsiedeln 1957.

84 Meinolf Habitzky, Unversöhnlicher Gegensatz zwischen katholischer und evangelischer Christozentrik, in: Theologisches. Katholische Monatsschrift 1988, 129 f.

85 Früher Professor für systematische Theologie in Heidelberg.

einander jedoch wohl das wichtigere Moment sein, deutet doch die Praxis besser an, was wirklich geglaubt wird und widersetzt sie sich doch eher der Schönfärberei.

Im Jahre 1530 kommt Martin Luther († 1546) in seiner »Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg«⁸⁶, als die altgläubigen Theologen manche Formulierungen der *Confessio Augustana* für als katholisch vertretbar halten, auf die Diskrepanz zwischen Theologie und Praxis zu sprechen. Da stellt er fest, alles habe sich geändert, und fragt, ob man überhaupt noch dasselbe Verständnis von Gnade, Sünde, Geist, christlichem Leben und Buße haben könne, wenn das Messopfer, das Fegfeuer, die Seelenmessen, die Heiligenverehrung, der Zölibat, die Kirchen- und Altarweihen, das Ehesakrament, das Priestertum und die Firmung, die Beichte, die Genugtuung, die Fastenzeit, das Kruzifix, der Taufstein, die Monstranz, die Bilder, die Altartücher, die Chorhemden, die Messgewänder, die Prozessionen, das Chorgebet und das Ciborium, wenn all das in Wegfall gekommen sei⁸⁷.

In der Tat kann man bei identischem Wortlaut gar Entgegengesetztes aussagen. Wenn zwei dasselbe sagen, ist es noch nicht unbedingt dasselbe. Bei Luther begegnet uns wiederholt die Feststellung »*aequivocatio est mater omnis erroris*«⁸⁸. Von Äquivokation sprechen wir, wenn wir mit ein und demselben Wort zwei verschiedene Wirklichkeiten zum Ausdruck bringen.

14. DIE VERTUSCHUNG VON ABGRÜNDEN IN DER ÖKUMENE

In der Ökumene werden oft mit schönen Worten Abgründe vertuscht. Das merkt man, sobald man tiefer bohrt. Der protestantische Soziologe Gerhard Schmidtchen (* 1925) hat darauf hingewiesen, dass die »Bewusstseinsstrukturen« von Protestanten und Katholiken außerordentlich verschieden sind. In seinem Buch »Protestanten und Katholiken«⁸⁹ und in seinem Aufsatz »Trägt die Konfession die Persönlichkeit?«⁹⁰ hat er an vielen Beispielen aufgezeigt, wie sich die Verschiedenheit der Bewusstseinsstrukturen im Lebensstil und in der Lebensauffassung bei Protestanten und Katholiken verdeutlicht. Das gilt, wie er aufzeigt, sogar

86 Hans-Ulrich Delius, Hrsg., Martin Luther Studienausgabe, Bd. IV., Leipzig 1992.

87 Meinolf Habitzky, Unversöhnlicher Gegensatz zwischen katholischer und evangelischer Christozentrik, in: Theologisches. Katholische Monatsschrift 1988, 133.

88 Ebd.

89 Gerhard Schmidtchen, Protestanten und Katholiken, Bern 1973

90 Ders., Trägt die Konfession die Persönlichkeit?, in: *Una Sancta* 30, 1975, 233–236.

noch für jene, die keinen direkten Kontakt mehr mit ihrer Kirche haben bzw. aus ihr emigriert sind. Unter anderem stellt er fest, die Protestanten seien bereitwilliger als die Katholiken, alles Mögliche zu glauben, weil sie grundsätzlich nur wenig glauben müssten, sie seien politisch unzuverlässig und sie produzierten wegen ihrer unaufhörlichen Berufung auf die Autonomie des Gewissens immer neue Überzeugungen⁹¹.

Nachdrücklich hat auch Karl Barth auf den Unterschied der Denkstile und der Denkformen der evangelischen und der katholischen Theologie hingewiesen. In seinem Buch »Die Theologie und die Kirche« stellt er fest: »Darum, weil wir so anders, aliter, sehen, sehen wir dann auch wirklich anderes, alia« und »so kommt zu dem Streit über das quale hinzu der prinzipielle Streit über das quantum«⁹². Barth möchte den Unterschied in den Sachen, also in den Lehren und in den Glaubensaussagen, bereits in die verschiedenen Denkstile und Denkformen zurückverlegen⁹³.

Den Grundstil des katholischen Denkens hat Karl Barth durch die »analogia entis« vorgebildet gesehen. Auf sie führt er alle Glaubensunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten zurück⁹⁴. Gemäß der »analogia entis« besteht eine Entsprechung zwischen Gott und der Welt, und zwar derart, dass alles Endliche in sich ein Abbild des Unendlichen trägt, weshalb der Menschegeist vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigen kann. Da gilt das Gesetz, dass der Schöpfer den Geschöpfen seinen Stempel aufprägt. In der Konsequenz dieser Grundeinstellung kommt das katholische Denken nach Karl Barth zu einer Einheitsauffassung von Gott und Welt, in der sich der Mensch Gottes bemächtigt. Barth meint, die Konsequenz des Katholischen sei von daher ein selbstherrlicher Naturalismus, ein grundsätzlicher Rationalismus. In seiner kirchlichen Dogmatik schreibt er: »Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichrist(en) und denke, dass man ihretwegen nicht katholisch werden kann«⁹⁵. Der Vorwurf des selbstherrlichen Naturalismus und des grundsätzlichen Rationalismus ist nicht nur von Karl Barth gegen den Katholizismus erhoben worden, immer wieder hat der Protestantismus ihn sich zu eigen gemacht. Die Charakterisierung des Katholischen von der »analogia entis« her hat Karl Barth später abgewandelt oder auch ergänzt, wenn er dann am katholischen Denken kri-

91 Vgl. Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 51 – 53.

92 Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche*, München 1938, 287.

93 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 57.

94 Vgl. oben S. 33.

95 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 1955, VIII.

tisiert hat, dass es immer dem Prinzip des »sowohl – als auch« folge und dass es so stets eine Theologie des »und« treibe⁹⁶. Diese Theologie des »und« oder des »sowohl als auch« hat er als die »Dialektik des Katholischen« bezeichnet. Was er meint, ist nicht die Dialektik – der Begriff ist hier nicht angemessen –, sondern die Polarität des Katholischen, denn die Gegensätzlichkeit bezieht sich im Katholischen nicht auf kontradiktorische Gegensätze, sondern auf konträre oder komplementäre. Dieses Problem wurde bereits thematisiert im Zusammenhang mit dem Synkretismus-Vorwurf⁹⁷.

Es kann hier nicht darum gehen, die Gräben zwischen den Konfessionen zu vertiefen, vielmehr muss es hier darum gehen, dass das Unaufgebare des Katholischen bewahrt wird. Der entscheidende Gesichtspunkt ist dabei die Treue zur Offenbarung Gottes, wie sie im Alten und im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden hat. Sie darf nicht einer pragmatischen Verständigung zum Opfer fallen. Es geht um den Dienst an der Wahrheit, die im Vergleich mit der Liebe den höheren Stellenwert hat, denn auch die Liebe ist wertlos, wenn sie nicht in der Wahrheit fundiert ist und im Geist der Wahrhaftigkeit gelebt wird. Dabei ist jede rechthaberische Siegesgewissheit zurückzuweisen. Diese ist im Zusammenhang mit der Religion ohnehin verfehlt. Da kann es nur Demut, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Freude geben, das Zeugnis für die Wahrheit und die Bitte an Gott, allen das Herz für die Wahrheit zu öffnen⁹⁸. Zudem ist hier zu bedenken, dass Rechthaberei immer im Formalen verbleibt – ganz abgesehen davon, dass sie immer dem zentralen Liebesgebot entgegensteht – und sich nicht oder nicht mehr grundlegend an den Realitäten orientiert.

15. VERSUCH EINER SYMBOLIK

Was hier versucht werden soll, könnte man auch mit dem Terminus »Symbolik« kennzeichnen. Die Symbolik wurde im 19. Jahrhundert als eine eigene theologische Disziplin entwickelt. Heute spricht man statt von Symbolik für gewöhnlich von Konfessionskunde. Diese Konfessionskunde, die heute einen geringen Stellenwert hat im Reigen der theologischen Disziplinen, geht davon aus, dass das Christentum sozusagen unter den Händen zerrinnt, wenn es nicht konkret bzw. konfessionell oder kirchlich gefasst wird. Bereits diese Vorgabe macht sie unpopulär. Immerhin hat auch der evangelische Theologe Helmut

96 Ebd., 252.

97 Vgl. oben S. 21 ff. und unten S. 46.

98 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 14.

Thielicke († 1986), der vor Jahrzehnten publizistisch stark hervorgetreten ist, darauf hingewiesen, dass ein »christianismus vagus« zu einem kontur- und substanzlosen Gedankengebilde wird, zu einem Sammelbegriff, der alles in sich vereinigt, von den Bibelforschern bis zum römischen Katholizismus«⁹⁹.

Die evangelische Theologie war es, die am Beginn des 19. Jahrhunderts mit der Symbolik begann. Sie wollte darin die spezifische Kirchlichkeit aus den eigenen Bekenntnisschriften erheben und lehrhaft begründen und so das Eigene auch abgrenzen gegenüber dem Spezifischen der anderen Konfessionen. Es waren nicht wenige protestantische Theologen, die im 19. Jahrhundert das Eigentümliche im Bekenntnis der Reformation herauszuarbeiten suchten. Nur drei Namen seien hier genannt für viele andere: David Friedrich Schleiermacher († 1834), Philipp Konrad Marheineke († 1846) und Ferdinand Christian Baur († 1860). In den verschiedenen protestantischen Entwürfen der Symbolik zeigte sich jedoch mehr und mehr ein Zug zum Relativismus, der weder der eigenen Konfession noch dem interkonfessionellen Anliegen dienen konnte. Diesem Mangel wollten katholische Theologen wie Johann Adam Möhler († 1838) und Franz Anton Staudenmaier († 1856) entgegenzutreten, weshalb sie ein anderes Konzept der Symbolik entwickelten. Sie wollten aber auch weniger die Details als die Grundideen hervorheben, weniger, als das in der protestantischen Symbolik der Fall war. Daher erklärt Möhler in seiner Symbolik: »Die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes müssen in ihrer gegenseitigen Verknüpfung und in ihrem organischen Zusammenhang dargestellt werden ... immer müssen die Teile eines Systems in ihrer Stellung zum Ganzen angeschaut werden und auf die Grundidee, die alles beherrscht, bezogen werden«¹⁰⁰. Für Möhler liegt das Prinzip des Gegensatzes im Vergleich der Konfessionen miteinander, besser: des Unterschiedes zwischen den Konfessionen, in der verschiedenartigen Auffassung über das Verhältnis des Menschlichen und Göttlichen, in der »Art und Weise, in der sich der gefallene Mensch mit Christus in Gemeinschaft setzen und der Früchte der Erlösung teilhaftig werden«¹⁰¹ kann. Als das entscheidende Prinzip des katholischen Systems versteht er demgemäß das »gottmenschliche Werk«, in dem sich »die göttliche und die menschliche Tätigkeit durchdringen«¹⁰². Im Gegensatz dazu sieht

99 Helmut Thielicke, *Der Glaube der Christenheit*, Göttingen 31935, 13 ff.

100 Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Regensburg 71909, 2.

101 Ebd., 26.

102 Ebd., 105.

er die Wurzel der reformatorischen Glaubensauffassung in dem Grundsatz, »dass in den wahren Christen der göttliche Geist ohne menschliche Mitwirkung«¹⁰³ eindringt. Also: Im Katholischen das Zusammenwirken von Mensch und Gott im Heilswerk, im Protestantismus das alleinige Wirken Gottes. Im einen Fall gilt das »Deus et homo«, im anderen Fall das »solus Deus«.

Franz Anton Staudenmaier akzentuiert den gleichen Gedanken etwas anders, wenn er den Grundunterschied zwischen den Konfessionen in der verschiedenartigen Auffassung von der menschlichen Freiheit sieht. Dabei stellt er nachdrücklich fest, dass die menschliche Freiheit im Protestantismus nicht vollauf gewahrt sei¹⁰⁴.

Was aus dieser grundlegenden Charakteristik, so wenig sie in dieser Form heute übernommen werden kann, weil sie das Problem zu sehr vereinfacht, für uns als beherzigenswert hervorgeht, ist die Tatsache, dass das Verständnis des eigenen Bekenntnisses wie auch das des anderen nicht anhand von Einzelheiten gewonnen werden kann, sondern aus einem konstitutiven ganzheitlichen Grund herausgefunden werden muss, aus der das Wesen des eigenen Bekenntnisses wie auch dessen Unterschiedenheit gegenüber dem Bekenntnis des anderen erst vollends verstehbar wird. Man muss also, das zeigt die Symbolik des 19. Jahrhunderts, nach dem Prinzip und dem Einheitsgrund des Ganzen fragen, wenn man etwa das Wesenseigentümliche des Katholischen oder des Protestantischen bestimmen will, »... denn das, was ein Wesen zu einem in sich geschlossenen Ganzen und zu einer anschaulichen Gestalt macht, ist eine innere Einigungskraft, welche die Teile durchdringt und belebt, so dass sie überhaupt erst Teile dieses Ganzen zu werden vermögen. Erst durch den Aufweis des letztlich Einigenden und Spezifischen vermag der Anspruch der Ganzheit legitimiert zu werden«¹⁰⁵.

Die Symboliker des 19. Jahrhunderts betonten einmütig, es sei ein Irrtum zu meinen, dass die Suche nach der eigenen Identität in der Kirche bzw. in der jeweiligen christlichen Gemeinschaft dem Anliegen der Ökumene widerspreche. Das wird heute von vielen Theologen und von manchen Verantwortungsträgern in der Kirche nicht mehr so gesehen. Die Symboliker des 19. Jahrhunderts erwarten gerade von der Bestimmung des Eigenen das Verstehenlernen des Anderen und sehen darin geradezu eine wesentliche Voraussetzung für das ökumenische Gespräch.

103 Ebd., 456.

104 Franz Anton Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums*, Gießen 1840, 686 ff.

105 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 30.

Eine Einigung der Konfessionen unter Ausschluss der Wahrheitsfrage ist weder theologisch zu rechtfertigen noch kann sie praktisch von Dauer sein. Gerade heute, da immer mehr Trennungslinien auch innerhalb der verschiedenen christlichen Gemeinschaften und Kirchen sichtbar werden, da man sich so häufig auf einen vagen Pluralismus beruft und da die Unterschiede im Verhältnis der Konfessionen zueinander nicht selten bagatellisiert oder nicht in ihrer ganzen Tragweite mehr verstanden werden, ist von daher das Bemühen, um das es uns hier geht, eine geradezu unausweichliche Forderung der Stunde.

16. DIE EINHEIT INNERHALB DER EIGENEN KONFESSION

Das Einheitsstreben, die Ökumene, muss indessen zunächst innerhalb der einzelnen Gruppierungen, die die Einheit miteinander finden wollen, realisiert werden. Es ist nämlich widerspruchsvoll und unsinnig, in sich selbst gespaltene und dissoziierte Gebilde zusammenzuschließen. Vor allen Einigungsbemühungen muss das Bemühen um die Einheit innerhalb der eigenen Konfession und Kirche stehen. Dem Ökumenismus nach außen muss der Ökumenismus nach innen vorangehen. »Nur aus der Kraft einer innerlich und geistig gefestigten Gemeinschaft kann es zu weiterausgreifenden Verbindungen und Einigungen mit anderen Gemeinschaften kommen«¹⁰⁶. Das bedingt unter Umständen die Notwendigkeit eines ökumenischen Moratoriums, gerade um der Selbstfindung der Konfessionen willen. Die Bekenntnisse müssen sich zunächst selber finden und ihre eigene Wesenheit. Wird die Eigenheit des eigenen Wesens nicht erfasst, so kann es auch nicht zu einer wesentlichen, sondern nur zu einer äußerlichen und akzidentellen Einigung kommen. Diese aber kann vor der Wahrheit nicht bestehen, da sie nur eine vorgetäuschte Einheit ist¹⁰⁷.

Will man das eigentlich Katholische herausstellen, so gibt es verschiedene Möglichkeiten des Procedere. Zum einen könnte man ausgehen vom gelebten Glauben bzw. von der gelebten Frömmigkeit. Dann würde es freilich schwerer sein, das Ganze der katholischen Lebenswelt verstehbar zu machen bzw. die entscheidende Dominante zu treffen. Dieser Weg erhielte aber auf jeden Fall seine Berechtigung aus der Bedeutung der Frömmigkeit und des gelebten Glaubens, die man stets in der Kirche und in der Theologie anerkannt hat, die ihren spezifischen Ausdruck in dem bekannten Axiom gefunden hat: Die »lex orandi« ist gleich der »lex cre-

106 Ebd., 33.

107 Ebd., 31 – 34.

dendi«. Diese Regel findet sich schon bei den Kirchenvätern und wurde in neuerer Zeit durch die Enzyklika Pius XII. »Mediator Dei« im Jahre 1947 neu ins Gedächtnis gerufen¹⁰⁸. Hier ist allerdings zu bedenken, dass die »lex orandi« nicht die einzige »lex« der katholischen Wahrheit ist, dass die »lex credendi« neben der »lex orandi« steht, ja, dass sie ihr im Grunde vorangeht, jedenfalls logisch¹⁰⁹.

Eine zweite Möglichkeit, das eigentlich Katholische herauszustellen, könnte sich so darstellen, dass man die wichtigsten Dogmen der Kirche zusammenstellt und sie in eine gewisse Ordnung bringt, um daraus dann das Grund- und Wurzeldogma zu erheben. Damit würde man jedoch nur Einblicke in das Denken des Glaubens geben und so Gefahr laufen, die Lehre und das Dogma zu verabsolutieren und den Lehrglauben als das Wesen des katholischen Christentums herauszustellen¹¹⁰. Diese Gefahr besteht heute allerdings weniger, da die Bedeutung von Lehre und Dogma in der Gegenwart eher gänzlich verkannt wird. Dennoch gilt: Der Lehrglaube darf nicht unabhängig von der gelebten Frömmigkeit betrachtet werden. Man kann oder darf den Glaubensinhalt nicht bedenken ohne zugleich auch den gelebten Vollzug des Glaubens in den Blick zu nehmen. Mit dem Inhalt der Wahrheit muss immer zugleich auch ihr Ausdruck erfasst werden¹¹¹.

108 Papst Pius XII.: Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947, I, 3.

109 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 43.

110 Ebd.

111 Ebd., 43 f.

II. KAPITEL: Zehn Formelemente (Formalprinzipien) des Katholischen

1. DAS EVANGELISCHE »AUT – AUT« UND DAS KATHOLISCHE »ET – ET«

Das »sola«-Prinzip in der reformatorischen Theologie

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. Im 19. Jahrhundert erklärte man im Protestantismus, die »Rechtfertigung aus Glauben allein« sei das Materialprinzip des reformatorischen Glaubens (Rechtfertigung aus Glauben allein und nicht aus den Werken) und die Heilige Schrift sei das Formalprinzip des reformatorischen Glaubens, die äußere Norm und die autoritative Instanz für das protestantische Glaubensleben. Demnach galt: Die Rechtfertigung aus Glauben wird normiert durch die Heilige Schrift. Bei diesen beiden Prinzipien handelt es sich jedoch schließlich um ein einziges Prinzip, wenn man bedenkt, dass die Heilige Schrift im protestantischen Verständnis nicht als objektive Norm und Autorität des Glaubens verstanden wird, dass sie vielmehr erst im Glauben selbst Autorität gewinnt, dann, wenn ein Mensch sie im Glauben als Gottes Wort hört und anerkennt. Damit wird der individuelle subjektive Glaube das letzte und einzige Prinzip des Protestantismus. Denn durch ihn erhält auch die Schrift erst ihre Wirklichkeit. Das »Sola-scriptura-Prinzip« und das »Sola-fide-Prinzip« laufen demnach 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 im Protestantismus gar nicht –, weil die Heilige Schrift in diesem Verständnis nicht eine objektive Norm ist, sofern sie ihre konkrete Interpretation durch den subjektiven Glauben des Einzelnen erhält und sofern darüber hinaus 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 Tillich¹¹² führt den Protestantismus von daher nicht zu Unrecht auf das Prinzip des »Prophetischen« zurück¹¹³, das identifiziert werden kann mit dem im Subjekt entspringenden Glauben oder mit dem »testimonium internum Spiritus Sancti« der traditionellen katholischen Theologie.

Das letzte Prinzip, das hinter dem Prinzip des »sola fide« oder der »sola fides« steht, ist somit der Subjektivismus, wie er dem Lebensgefühl des Menschen am Beginn der Neuzeit besonders konvenient ist, die Abkehr vom Objekt und die Hinkehr zum Subjekt.

Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, das entscheidende Moment im reformatorischen Christentum, wird indessen nicht konsequent durchgehalten im Protestantismus, denn würde das geschehen, dann könnte es keine evangelische Dogmatik geben. Ja, bereits die Anerkennung der großen Konzilien der ersten Jahrhunderte und die Konstituierung von Bekenntnisschriften widerspricht dem Prinzip des »sola fide«.

Wie der evangelische Denkansatz des »allein« oder der Rechtfertigung »allein aus Glauben« im Protestantismus zu verstehen ist, lässt sich in neuester Zeit besonders anschaulich bei Karl Barth († 1968), dem wohl bedeutendsten evangelischen Theologen der Gegenwart oder der jüngsten Vergangenheit, aufzeigen. In der ersten Periode, in der Zeit, in der er den Römerbrief-Kommentar veröffentlicht hat, die erste Auflage erschien im Jahre 1919 in Bern, zeigt er sich in strenger Distanz zu allem Analogie-, Polaritäts- oder Kontinuitätsdenken. Da tritt geradezu extrem das Pathos der Ausschließlichkeit hervor, des Abstandes zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer und der Diskontinuität, der sich für ihn in dem unendlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch, Gnade und Natur, Offenbarung und natürlichem Denken ausprägt. Da ist der Mensch nur noch als ein »negativum« interessant. Gott, seine Botschaft, ist alles: »sola fides«, »sola gratia« und »solus Christus«. Davon rückt Barth jedoch in der 2. Auflage seines Römerbrief-Kommentars schon ab, erst recht in seiner vielbändigen Dogmatik, wenn er faktisch dem Analogie-Denken immer mehr Raum gibt, ohne das die Theologie nun einmal nicht existieren kann, sofern sie auch Inhaltliches über den Glauben sagen will und muss. Es geht hier um den Wandel vom Formalen zum Materialen, vom Subjektiven zum Objektiven.

Der gleiche Ansatz der Rechtfertigung »sola fide«, »allein aus Glauben«, dieser rein formale und subjektive Ansatz, zeigt sich nicht nur bei Barth, sondern auch sonst in den verschiedenartigsten theologischen Sy-

112 Paul Tillich ist im Jahre 1965 in den Vereinigten Staaten gestorben, wohin er in der Zeit des Nationalsozialismus emigriert war.

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

stemem des Protestantismus. Immer wieder begegnet uns hier die Dominanz dieses Denkansatzes, wenngleich er im Grunde in keinem Fall durchgehalten werden kann.

Das »sola fide« ist vor allem auch der *cantus firmus* bei dem vielleicht einflussreichsten protestantischen Theologen der Gegenwart bzw. der unmittelbaren Vergangenheit Rudolf Bultmann († 1976), der nach seinen eigenen Worten die Rechtfertigung »allein aus dem Glauben« konsequent hat durchführen wollen auch für das Gebiet des Erkennens¹¹⁴. Anders als Barth bleibt *er* beim »Dass« der Glaubensentscheidung und gestaltet diese nicht aus in einer breiten Darstellung des »Was« dieser Glaubensentscheidung, wie das bei Karl Barth der Fall ist.

Wenn eine solche Zurückführung des Glaubens auf ein einziges Prinzip dem Katholizismus unbekannt ist, so ist der Grund dafür der, dass sich der Katholizismus als eine komplexe Wirklichkeit darstellt, als eine Wirklichkeit, die eben nicht mit einem einzigen theoretischen Prinzip gekennzeichnet werden kann¹¹⁵.

Das katholische »sowohl – als auch« (»et – et«)

Dennoch kann man das eigentümlich Katholische in Gegenüberstellung zu dem reformatorischen »sola« durch das katholische »et« beschreiben. Das katholische »et« ist zunächst nur eine Abstraktion, ein Schema. Wenn man jedoch dieses Schema inhaltlich füllt, kommt man zu bemerkenswerten Einsichten und zu einem tieferen Wesensverständnis des Katholischen. Dem evangelischen »sola fide« steht dann das katholische »Glaube *und* Sakrament« gegenüber, dem »sola scriptura« das katholische »Schrift *und* Tradition« oder »Schrift *und* Kirche«, und einem pietistischen Christentum, das nur auf die innere Erfahrung und auf die praktische Betätigung des Religiösen ausgerichtet ist, das katholische »*lex orandi und lex credendi*«. Gegenüber einem theologischen Rationalismus betont das Katholische die Grundsätze »Natur *und* Gnade« und »Glaube *und* Wissen«. Gegen ein rein idealistisches Verständnis des Christentums stellt das Katholische den Grundsatz »Geschichte *und* Idee«, gegen ein existentialistisches die These »Objektivität *und* Subjektivität«. Das katholische »und« ist dann stets das Siegel für die Komplexität und Komplementarität des Katholischen¹¹⁶.

Wenn wir Natur und Gnade durch ein »und« miteinander verbinden, so will das sagen, dass es im Christentum nicht um Natur oder Gnade

114 Rudolf Bultmann, *Kerygma und Mythos II*, Hamburg 1954, 207.

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

116 Ebd., 45 f.

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 Vernunft oder Glaube geht, sondern um die durch den Glauben erleuchtete Vernunft. Dementsprechend geht es nach katholischer Auffassung im Christentum nicht um Gesetz oder Evangelium, sondern um das vom Evangelium erfüllte Gesetz, nicht um Schrift oder Überlieferung, sondern um die Überlieferung innerhalb der Schrift, nicht um Glaube oder Werke, sondern um den Glauben, der sich durch die Werke äußert, also um die Werke als Ausdruck des Glaubens. Dementsprechend geht es im Christentum nicht um Autorität oder Freiheit, sondern um Autorität im Dienst der Freiheit, nicht um Stabilität oder Veränderung, sondern um Veränderung in der Stabilität, das heißt um die Diskontinuität in der Kontinuität. Endlich geht es dementsprechend im Christentum nicht um Einheit oder Vielfalt, sondern um Einheit in der Vielfalt oder um Vielfalt, die verhindert, dass die Einheit als Einförmigkeit verstanden wird¹¹⁷. Von großer Bedeutung ist hier freilich das richtige Verhältnis dieser beiden Momente zueinander, das rechte Gleichgewicht dieser beiden Momente¹¹⁸. In keinem Fall 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 Ausprägung und Typisierung. erinnert sei hier an die spezifischen Bewusstseinsstrukturen, die die verschiedenen Formen des Christentums prägen. Davon war bereits die Rede.

Es handelt sich bei dem katholischen »et« eigentlich um einen Denkansatz, nicht um eine Denkform. Denkformen haben wir in den verschiedenen theologischen Schulen. Hier aber geht es 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« führt¹¹⁹. Das katholische »und«, der für das katholische Denken so signifikante Denkansatz, liegt den verschiedenen theologischen und philosophischen Denkformen voraus¹²⁰.

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

118 Ebd.

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

120 Ebd., 59 f.

Mit dem katholischen »et« sind wir bei dem, was Karl Barth die Dialektik des Katholischen genannt hat. Angemessener wird diese Dialektik jedoch als Komplementarität oder als Polarität verstanden.

Friedrich Heiler hat das katholische »und« in seiner Monographie über den Katholizismus nachdrücklich als Ausdruck und als Ausweis des katholischen Synkretismus gebrandmarkt. Dabei hat er diese Linie gar noch weitergeführt, wenn er von »Universalismus und Einheit«, »Kontinuität und Fortschritt«, »Toleranz und Exklusivität«, »Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus« und »Supranaturalismus und Inkarnationalismus« gesprochen hat¹²¹, um die innere Widersprüchlichkeit des Katholischen mehr noch ins Licht zu rücken und anzuprangern. Die verborgene innere Einheitskraft dieses katholischen Synkretismus und das Einigungselement, das hinter den hier beschworenen angeblichen Widersprüchen liegt, hat er nicht erkannt oder auch nicht anerkennen wollen.

Nicht anders ist es bei Adolf von Harnack. Auch er spricht mit Nachdruck, negativ akzentuiert, von der »complexio oppositorum« der katholischen Lehre. Er erkennt diese »complexio« darin, dass die katholische Kirche auf der einen Seite die Kirche des Ritus, des Rechtes, der Politik, der Weltherrschaft sei, auf der anderen Seite aber jene Kirche, in der »eine höchst individuelle, zarte, sublimierte Sünden- und Gnadenempfindung und -lehre in Wirksamkeit gesetzt« werde¹²². Wörtlich sagt er: »Das Äußerlichste und das Innerlichste sollen sich verbinden (in der katholischen Kirche)«¹²³, erklärt dann allerdings, das sei nicht möglich, das sei nichts anderes als die Quadratur des Kreises.

Wenn es sich hier um kontradiktorische Gegensätze handeln würde, dann könnte es keine innere Einigungskraft hinter diesen Gegensätzen geben, dann hätten wir hier wirklich ein Nebeneinander von Unvereinbarem, einen schwebenden Synkretismus. Es gibt jedoch ein Einigungselement, das diese unterschiedlichen Elemente verbindet. Wie aber stellt sich dieses dar? Was ist die verborgene innere Einheitskraft, die das Ganze des Katholischen zusammenhält, die hinter diesem angeblichen Synkretismus liegt, hinter diesen scheinbar kontradiktorischen Gegensätzen oder Widersprüchen?

Man wird dem protestantischen Denkansatz, dem »sola fide«-Prinzip, nicht gerecht, wenn man diesen Denkansatz einfach als »protestantische Einseitigkeit« der »katholischen Fülle« gegenüberstellt. Der protestanti-

121 Friedrich Heiler, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, 555 ff.

122 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908, 162.

123 Ebd.

sche Denkansatz sieht mit seinem »allein« durchaus die Vielfalt und Vielschichtigkeit der Wirklichkeit, ihre Differenzierungen und Spannungen. »... was das evangelische Glaubensdenken damit erstrebt (mit dem »sola fide«- Prinzip), ist nichts weniger als eine ebensolche Fülle, die eben in der Reduktion, Konzentration und Verwesentlichung der immer als Gefahr empfundenen Dualität oder Vielheit besteht«¹²⁴. Der Vielheit und Vielschichtigkeit der Wirklichkeit will man in dem protestantischen Denkansatz durchaus gerecht werden, hier aber soll das in der Konzentration auf das Wesentliche geschehen. Zudem kann »diese überkonzentrierte Einheit des »allein« nur als Paradox oder als Einheit im Widerspruch erfasst werden«¹²⁵. Es zeigt sich hier, »dass der protestantische Denkansatz seine Konzentration und seine auf letzte Einheit zielende Kraft doch nur unter Einbeziehung und unter Offenlassen eines Widerspruchs gewinnt, d. h. dass er den Ausgleich zwischen den vielfältigen Elementen gerade nicht findet, sondern ihn in Worten oder als Verheißung nur postuliert und aus diesem Postulate lebt«¹²⁶. Letzten Endes muss dieses durch das Pathos des »allein« genährte Denken »trotz aller intendierten Berücksichtigung der Dualität oder Vielheit ... doch eine letzte Dissonanz und einen Zwiespalt zugeben und geradezu neu aufreißen«, nämlich »die Dissonanz zwischen dem Wort und dem Gedanken einerseits und der Wirklichkeit andererseits, die sich dem »allein« gegenüber offensichtlich versperrt«¹²⁷.

Was das protestantische »allein« meint, wird vielleicht deutlicher noch, 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 komprimiert wird«. Im Vergleich dazu »muss die katholische Denkgesetzlichkeit als vieldeutig, als kompliziert und irgendwie verschnörkelt erscheinen oder als mit unwesentlichen Ornamenten versetzt, die für das Wesen nichts austragen, sondern es eher verstellen«¹²⁸.

124 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 63.

125 Ebd., 64.

126 Ebd.

127 Ebd.

128 Ebd., 65 bzw. 64 f.

Diese Nichteindeutigkeit erkennt die reformatorische Kritik im katholischen Denken auch in der fortwährenden »Berufung auf das Geheimnis, auf das Mysterium des Glaubens, auf die letztlich im Unsagbaren ver-schwebende Einheit des »et – et«¹²⁹.

Faktisch ist von daher gesehen der Protestantismus, so überraschend das klingen mag, viel doktrinärer als der Katholizismus, muss doch das »allein« und die Notwendigkeit des »allein« im Protestantismus immer wieder ausgewiesen werden. Das »allein« und die Notwendigkeit des »allein« dürfen nicht im Geheimnis oder im mystischen Dunkel verbleiben. Das aber bedingt es, dass dem reformatorischen Denken bei allen Fragen, die es aufgreift, ein Hang zum Rationalen und zum Doktrinären eignet. Es ist bezeichnend, dass man im Protestantismus wenig vom Mysterium spricht, umso mehr aber vom Paradox, vom Paradox des Glaubens¹³⁰. Das Paradoxe versteht man dort als das »Unerwartete«, als das »gegen die allgemeine Auffassung Gerichtete«, als »Seltsames«, als »das wenig Wahrscheinliche«, das in sich jedoch »durchaus vernünftig und rational« ist¹³¹. Im Protestantismus versteht man das Paradox, das in dem Denkansatz des »allein« impliziert ist, als »ein herausforderndes, das Denken geradezu anstachelndes Moment«. Seine Eigenart besteht dort darin, dass es »das Denken des Glaubens zum immer neuen Nachweis seiner Rationalität und der Geltung des »allein«¹³² treibt. Das »allein« »kann dann nicht nur mit immer neuen und anderen Inhalten erfüllt werden« – bei Karl Barth († 1968) ist es die Offenbarung, bei Rudolf Bultmann († 1976) die Existenz, bei Dietrich Bonhoeffer († 1944) der weltliche Glaube –, es muss dann vielmehr auch »in seinem Anspruch immer neu begründet werden«. Bei Friedrich Schleiermacher († 1934) geschieht das gefühlsmäßig, bei Rudolf Bultmann existentialistisch, bei den modernen geschichtsphilosophischen Konzeptionen, etwa bei Jürgen Moltmann (* 1926) idealistisch. Das führt jedoch »zu einem Pluralismus der evangelischen Theologien, die Ernst Käsemann († 1998) durch den Hinweis auf das Wort der Apostelgeschichte illustrierte: »Siehe, die Füße derer, die deinen Mann begraben, sind vor der Tür und werden dich hinaustragen (Apg 5, 9)«¹³³.

129 Ebd., 65.

130 Vgl. Henning Schröer, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, Göttingen 1960.

131 Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 65 f.

132 Ebd., 66.

133 Ebd.: Ernst Käsemann, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1968, 37.

*Eine »successio oppositorum«
(»complexio oppositorum«)*

An dieser Stelle zeigt sich wiederum das Gesetz des Umschlags: Die Extreme berühren sich. Die Radikalität des protestantischen Denkansatzes, die Wesentlichkeit dieses Denkens, schlägt um in das andere Extrem, wenn wir nun geradezu das Gegenteil des Zuges zum Einen und Ausschließlichen, den das »allein« darstellt, beobachten können, nämlich die Willkür, die Beliebigkeit, das Experimentelle und das Spielerische, das gerade das Unwesentliche ist. Treffend hat man hier in Anspielung auf die angebliche katholische »complexio oppositorum« formelhaft von der »successio oppositorum« der evangelischen Theologie gesprochen. Wer sich des Näheren mit der protestantischen Theologie befasst, erkennt, dass das ständige Umschlagen von einem Extrem ins andere in ihr als ein Strukturmoment angesehen werden muss. Im Blick auf die neuere protestantische Theologie ist in diesem Zusammenhang an die dialektische Theologie zu erinnern, die auf die liberale Theologie gefolgt ist. Hatte die Letztere Religion und Kultur nahezu in eins gesetzt, hat die Erstere diese Bereiche wieder radikal auseinander gerissen. War die liberale Theologie eher pantheistisch, so war die dialektische eher deistisch. Das schreibt kein Geringerer als der protestantische Religionswissenschaftler Gustav Mensching († 1978)¹³⁴.

Aber auch der katholische Denkansatz, der Denkansatz des katholischen »und«, wäre gefährdet, er würde verschwinden und man könnte ihn nicht als ein echtes Grundprinzip verstehen, wenn ihm nicht ein wichtiges Merkmal hinzugefügt würde, wenn es hier kein Einigungselement gäbe, keine innere Einheitskraft, die das zusammenhält oder verbindet, was jeweils durch die Kopula »und« zusammengehalten wird¹³⁵.

Wenn man die Überzeugung hegt, dass das komplexe System des Katholischen¹³⁶, die »complexio oppositorum«, nicht einfach in der Luft hängt, dass ihm eine Grundkraft entspricht, also eine Idee, so muss man diese Idee namhaft machen, damit man sich so zum tiefsten Wesen des Katholischen vortasten kann. Diese Idee würde dann die wechselnden Erscheinungen des Katholischen in der Geschichte auf einen Nenner bringen. Erst wenn man um diese Idee weiß, kann man die Ausgestaltungen und Erscheinungen des Katholischen in der Geschichte als katholisch aufweisen, wobei sie, die Idee, dann durch die Ausformungen und

134 Gustav Mensching, *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 106 f.

135 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 66 f.

136 Der Terminus »System« wird hier nicht im Sinne menschlicher Konstruktion verwendet, sondern im Sinne eines vorgegebenen organischen Ganzen.

Erscheinungen des Katholischen wiederum stärkere Konturen erhält. Sie bestimmt und durchdringt dann aber nicht nur die Inhalte des Katholischen, sondern auch seine Baugesetze, seine gesamte Struktur- und Formwelt¹³⁷.

Immerhin: Das Formelement des »et – et« liegt allen äußeren Formen des Katholischen voraus. Es konkretisiert sich näherhin in dem Zug des Katholischen zum Universalen, in seiner Tendenz zur Anerkennung des Mysteriums, in der Mitwirkung des Menschen im Heilsprozess, in dem katholischen Prinzip des Sakramentalen und in der katholischen Objektivierung der Heilswahrheit im Dogma. Die zwei letzteren Prinzipien, das sakramentale Prinzip und das dogmatische Prinzip, beinhalten auch das Prinzip der Kirchlichkeit im katholischen Glaubensleben. Das ist im Einzelnen aufzuweisen.

Übrigens ist es nicht nur Karl Barth gewesen, der in neuerer Zeit das katholische »et« herausgestellt hat, auch andere evangelische Theologen haben dieses katholische Prinzip im Unterschied zum evangelischen Prinzip des »sola« nachdrücklich herausgestellt. So etwa Wilhelm Stählin († 1975) in seinem Buch »Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel«¹³⁸ und Hans Asmussen († 1968) in seinem Buch »Maria, die Mutter Gottes«¹³⁹.

Intensiv hat sich mit dem katholischen Denkansatz des »et« auch Hans Urs von Balthasar († 1988) beschäftigt in seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth. Von Balthasar bezeichnet von daher das katholische Glaubensdenken als ein »elliptisches Denken«. Eine Ellipse hat zwei Brennpunkte. Auf dem Bogen einer Ellipse haben alle Punkte eine bestimmte, eindeutige Beziehung zu den beiden Brennpunkten, sofern die Summe der Abstände jedes beliebigen Punktes der Kurve zu den beiden Brennpunkten immer konstant ist. Diese Konstanz beherrscht auch das katholische Glaubensdenken. Vergleicht man die Punkte auf der Ellipse mit zahlreichen Problemen, die sich in der Geschichte wie auch in der Gegenwart diesem Denken gestellt haben und immer neu stellen, so darf man sagen, »dass diese Probleme wegen der Verknüpfung mit den beiden Brennpunkten in den Lösungen nie gänzlich gegeneinander stehen, sondern miteinander verbunden bleiben. Es gibt deshalb in diesem Denken keinen einfachen Umschlag vom ›Ja‹ zum ›Nein‹, kein hartes ›Entweder – Oder‹, keine absoluten ›Umbrüche‹, dafür aber ›Kontinuität‹, ›Zusam-

137 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 47 f.

138 Wilhelm Stählin, *Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, Stuttgart 1950.

139 Hans Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1980. Vgl. Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 58.

menhang, »sanfte Übergänge, »Ineinandergreifen« der Elemente, relative Opposition«¹⁴⁰.

Man kann das katholische »et« auch zum katholischen »et – et« ausweiten, zum »sowohl als auch«. Dementsprechend kann man das evangelische »sola« dann zum »aut – aut« ausweiten, zum »entweder – oder«.

Wenn man das katholische Denken als »complexio oppositorum«, als dialektisch oder besser: als polar versteht, dann bleibt die Frage, was hier das einheitsstiftende Moment ist, was die eigentliche Kraft der »complexio« ist, die vereinheitlichende Kraft, die das »et – et« zusammenhält. Diese Frage erhält ihre besondere Bewandnis angesichts der evangelischen Befürchtung, dass das katholische »et – et« zu einer Gleichordnung und Gleichwertung der beiden Pole führt. Wenn etwa von Gott und dem Menschen die Rede ist, so befürchtet man hier, dass damit einer Gleichstellung Gottes mit der Kreatur das Wort geredet werde. Davon kann jedoch nicht die Rede sein. Wäre es so, würde dadurch in der Tat die Glaubenslehre wesentlich verwässert.

Das Prinzip des »Deus semper maior« als verborgene Einheitskraft des Katholischen – das Analogiedenken

Das Einigungsmoment, das hinter dem »et« steht, das die katholische Addition trägt, die einigende Kraft, die hier wirksam ist, sie kann nur in Gott selbst gelegen sein, nicht in der Kreatur. Des Näheren findet sie ihren Ausdruck in dem Prinzip des »Deus semper maior«. In ihm wird deutlich, dass die Glieder, die durch das »und« miteinander verbunden werden, niemals auf einer Ebene liegen. Das Prinzip des »Deus semper maior« ist das Grundgesetz der »analogia entis«. Durch die Ähnlichkeit, die gemäß der »analogia entis« zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer besteht, wird das katholische Denken innerhalb der Dialektik oder der Polarität zwischen Gott und Mensch zu einem entschiedenen, sofern man hier mit der Wahrheit ernst macht, dass Gott stets der unvergleichlich Größere ist. Allein von dieser Wahrheit her ist die Gewähr gegeben, »dass das Denken innerhalb dieser Polarität ein bestimmtes, entschiedenes und eindeutiges Denken wird«¹⁴¹.

Das IV. Laterankonzil hat im Jahre 1215 den Satz geprägt: »... inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« – »vom Schöpfer und vom Geschöpf kann

140 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 59 bzw 58 f; Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 215. 263 ff.

141 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 69 bzw. 67 – 69.

keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass nicht eine noch größere Unähnlichkeit ausgesagt werden müsste¹⁴². Dieser Satz bringt die für das katholische Denken so bezeichnende »analogia entis« in seine richtige Fassung und führt es zur Eindeutigkeit. Das heißt: Auch in der Polarität bleibt Gott überragend gegenüber dem Geschöpf.

Deshalb ist es nicht berechtigt, von einer »Bemächtigung Gottes« durch das Analogiedenken zu sprechen, wie Karl Barth es getan hat: Gott bleibt trotz der Analogie der Größere, in der ihm zukommenden Beziehung zur Welt und zum Menschen bleibt er der Unbegreifliche und der Souveräne, durch sie wird er mitnichten durch das Geschöpf entmachtet, trotz der Analogie bleibt er der Unendliche und der Absolute.

Durch das »et« wird Gott einerseits nicht entmachtet und mit dem Geschöpf auf eine Stufe gestellt, erhält aber andererseits das Geschöpf die ihm zukommende Bedeutung. Der Mensch erhält seinen Platz neben oder besser: unter dem unendlichen und absoluten Gott. Er ist nicht nichts, dennoch ist Gott alles. So wird Gottes Größe gewahrt, aber auch die Ehre des Geschöpfes, in dem sich die Ehre Gottes abbildlich widerspiegelt. Das Gegenüber von Gott und Mensch bleibt erhalten, aber das Menschliche wird klar vom Göttlichen umfasst.

Das Einigungsmoment, welches das »et« zu einem echten Grundprinzip des Katholischen macht, das Prinzip »Deus semper maior« macht deutlich, dass die Glieder, die hier durch die Kopula »und« miteinander verbunden werden, niemals auf einer Ebene liegen *und* dass das Denken innerhalb der Polarität durch die Analogie ein bestimmtes und entschiedenes wird.

Das »Deus semper maior« fügt die verschiedenen Erscheinungsformen des Katholischen zusammen, es bestimmt und durchdringt nicht nur die Inhalte des katholischen Glaubens, sondern auch die Baugesetze, die gesamte Struktur- und Formwelt des Katholischen.

In dem »Deus semper maior« erhält das unentschiedene »et – et« seinen Einheitspunkt, wird es zu einem echten Prinzip, das klar den katholischen Denkansatz wiedergibt. Für das katholische Denken gilt zwar immer das »et – et«, aber stets und in jeder Hinsicht wird der Wirklichkeit Gottes dabei der Vorrang eingeräumt, damit aber auch den Forderungen Gottes, seinem Anspruch und seinen Geboten.

Fügen wir also die Elemente Glaube und Werke, Gnade und Natur, Schrift und Tradition, Christus und Kirche, Gott und Mensch als charakteristisch für das katholische Denken zusammen, so liegt der Ton stets auf dem ersten der beiden Glieder, und zwar in einem solchen Maße, dass die Unähnlichkeit immer unendlich größer ist als die Ähnlichkeit. Man pflegt

142 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 806.

hier von der Gravitation zu dem stärkeren Pol hin zu sprechen. Für das Gebiet des Intellektuellen bedeutet das die Dominanz des Mysteriums gegenüber der Vernunft, für das Gebiet des Ethischen bedeutet das, dass die Askese als Kasteiung des Natürlichen ihre Legitimation in der Öffnung gegenüber dem Übernatürlichen erhält.

Demnach wird das analogische »et – et« als der entscheidende katholische Denkansatz erst eindeutig und konkret, wenn man den Grundsatz des »Deus semper maior« hinzufügt. In ihm gelangt die katholische Denkbe-
wegung an ein sicheres Ziel, sofern, wie gesagt, das Gegenüber zwischen Gott und Mensch dann erhalten bleibt, gleichzeitig aber das Menschliche immer vom Göttlichen umfasst wird¹⁴³.

Das katholische »et – et« ist nicht als ein unentschiedenes Hin- und Herschwanken zu verstehen, weil es »mit einem entschiedenen Einsatz verbunden ist, der immer neu für den Anspruch des Göttlichen, für das ›Deus semper maior‹ optieren muss«¹⁴⁴. Praktisch zeigt sich das in der Gravitation der Glieder der Addition zum stärkeren Pol hin, in der Gewichtsverlagerung nach dem je Höheren hin.

Unter der Wirklichkeit des Kreuzes

Seine besondere Relevanz erhält dieses Prinzip, die Polarität von Gott und Welt, die nicht harmonisch ausgeglichen ist, in der Anerkennung der Wirklichkeit und der Notwendigkeit des Martyriums in der Kirche. Das Martyrium gehört wesentlich zur christlichen Existenz, und zwar deshalb, weil das Evangelium nicht mit der Welt zusammenklingt. Das Martyrium gehört zur christlichen Existenz, im Extremfall in seinem genuinen Sinn, als Blutzeugnis, weil die Botschaft Christi »gleichsam auch quer und senkrecht zur Welt steht«¹⁴⁵. Würde das Evangelium harmonisch mit der Welt zusammenklingen, bedürfte es dieser »martyría« nicht. Gerade in der entschiedenen christlichen Forderung, das Martyrium auf sich zu nehmen, zeigt sich deutlich, dass die Polarität von Gott und Welt nicht harmonisch ausgeglichen ist und nicht harmonisch ausgeglichen werden kann und dass der Mensch hier nicht »die Gewichte je nach seinem Verständnis verschieben oder so oder so anordnen kann«¹⁴⁶.

143 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 69 f. 48 f. Vgl. auch Erich Przywara, *Deus semper maior*, 2 Bde., Wien 1964, hier speziell Bd. I, 97 f.

144 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 73.

145 Ebd., 75. 73 – 75.

146 Ebd., 76. 75 f.

Die »Güte und Wertigkeit der Schöpfung und des natürlichen Lebens« werden im katholischen Denken durchaus anerkannt, aber sie stehen nicht gleichberechtigt neben dem Göttlichen. Die beiden Werte können keinesfalls »zu einer harmonischen Synthese gebracht werden«. Deshalb muss der Gläubige im Ernstfall das Leben hingeben für Christus und für die Wahrheit Gottes. Diesen Gedanken unterstreicht das bedeutungsschwere Schriftwort: »Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen« (Mt 16, 25 par Mk 8, 34; Lk 17, 33)¹⁴⁷.

Mit Recht betont der Exeget Joseph Schmid († 1975) in seinem Matthäus-Kommentar des Regensburger Neuen Testaments, nicht »ein menschliches Missverständnis« schaffe die Märtyrer im Christentum, sondern »eine göttliche Notwendigkeit«¹⁴⁸.

Zusammenfassend ist daher zu sagen, dass der religiös-theologische Denkansatz des Katholischen »dem Gesetz der polaren Spannung des ,et – et« entspricht, »das durch die Entscheidung für die umfassende göttliche Wirklichkeit seine eindeutige Bestimmtheit, seine Festigkeit und seine Ausgewogenheit empfängt. Es ist freilich eine Ausgewogenheit, die der Gravitation, der Schwerkraft des Göttlichen zuneigt, das als Dominante erhalten bleiben muss«¹⁴⁹. Damit ist dieses Gesetz auch vor dem Vorwurf geschützt, »Ausdruck eines romantischen Alleinheitsgefühls und eines Strebens nach gefälliger Harmonisierung der Welt- und Heilswirklichkeit zu sein«¹⁵⁰. Die Harmonie, die so zustande kommt, muss durch eine Entscheidung hindurchgegangen sein, »die ethisch, aber auch denkerisch unter die Wirklichkeit des Kreuzes gestellt«¹⁵¹ ist.

2. VIER WESENSMERKMALE DER KIRCHE (»NOTAE ECCLESIAE«)

Geschichte und Begründung

Ein weiteres Formelement des Katholischen bilden nächst dem katholischen »et« oder dem katholischen »et – et« die so genannten »notae ecclesiae«. Darunter den verstehen wir jene vier Wesensmerkmale oder Wesensei-

147 Ebd., 76.

148 Josef Schmid, Das Evangelium nach Matthäus (Regensburger Neues Testament, 1), Regensburg 31956, 137; vgl. auch Hans Urs von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 14.

149 Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 77.

150 Ebd.

151 Ebd.

gentümlichkeiten, die das Nicaeno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntnis im Jahre 381 artikuliert oder formulierte, die aber in Wirklichkeit von Anfang an im Selbstverständnis der Kirche als für die Kirche grundlegend und wesentlich betrachtet wurden und daher auch später immer wieder in den Lehrdokumenten der Kirche apostrophiert worden sind, nämlich die Einheit, die Heiligkeit, die Katholizität und die Apostolizität. Dabei liegt und lag stets der Schwerpunkt auf der Katholizität. Durch die einzelnen Wesensmerkmale schimmert indessen immer wieder der grundlegende katholische Denkansatz hindurch, das katholische »et«, verbunden mit dem »Deus semper maior« – »Gott ist immer größer«.

Diese vier »notae«, Kennzeichen der Kirche Christi, greift auch das II. Vatikanische Konzil auf in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, wenn es feststellt, dass wir die Kirche Christi im Glaubensbekenntnis als die »eine, heilige, katholische und apostolische bekennen«¹⁵². Mit Nachdruck nennt sie auch Papst Paul VI. in seinem »Credo des Gottesvolkes«, das er zum Abschluss des Glaubensjahres am 30. Juni 1968 feierlich deklamiert hat.

Die vier »notae ecclesiae« sind bereits im Neuen Testament angelegt, und sie sind eng miteinander verbunden. Im Epheserbrief werden sie uns ausdrücklich bezeugt, die Apostolizität und die Katholizität in den Kapiteln 1 – 3, die Einheit und die Heiligkeit in den Kapiteln 4 – 6. Dieser Vierzahl liegt die folgende Überzeugung zugrunde: Wie Gott nur einer ist, so kann die Kirche auch nur eine sein. Als Pflanzung und Eigentum Gottes wie auch durch ihr inneres Lebensprinzip (Christus im Heiligen Geist) kann sie nur die heilige sein, mag sie auch wegen der Unvollendetheit der Gottesherrschaft in den einzelnen Gliedern vorerst die Kirche der Sünder bleiben. Sofern sie sich an alle Menschen (Mt 28, 19) richtet und alle christlichen Zeiten und wenigstens potentiell alle Völker umfasst, ist sie die katholische oder die universale Kirche. Das I. Vatikanische Konzil spricht von der potentiellen Universalität der Kirche im lokalen, im örtlichen, und im temporalen, im zeitlichen Sinne (»universalis saltem potentialiter et loco et tempore«). Sofern die Kirche einst konkretgeschichtlich durch die Apostel Jesu in die Welt eingetreten ist, kann sie nur die apostolische sein.

Die eine Kirche Gottes muss heilig sein, sie muss umfassend und mit dem apostolischen Ursprung verbunden und von ihm her normiert sein. Das bezeugen unverkennbar das Neue Testament und die gesamte Tradition des Christentums.

¹⁵² II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 8.

Die enge innere Verbundenheit und Verflochtenheit der vier Wesensmerkmale oder Kennzeichen der Kirche Christi betont ein Schreiben des Heiligen Offiziums, der früheren Glaubenskongregation, an die englischen Bischöfe aus dem Jahre 1864, wenn es feststellt, dass jedes dieser Merkmale so eng mit dem jeweils anderen verbunden ist, dass es sich von ihm nicht trennen lässt¹⁵³.

In der klassischen Fundamentaltheologie hat man die »notae ecclesiae« stark hervorgehoben, um mit ihrer Hilfe die Göttlichkeit der Kirche aufzuweisen, also den Anspruch der römischen Kirche, die wahre Kirche Christi zu sein. Man eruierte dabei diese vier Wesensmerkmale aus der Schrift und der Tradition und zeigte dann, dass sie zusammen und idealiter nur in der katholischen Kirche zu finden seien. Heute spielen sie in der fundamentaltheologischen Ekklesiologie – das heißt: in der rationalen Rechtfertigung des Anspruchs der Kirche – weithin keine Rolle mehr, und in der dogmatischen Ekklesiologie – das heißt: in der theologischen Beschreibung der Kirche – spielen sie nur noch eine untergeordnete Rolle.

Wie sehr die katholische Identität in einflussreichen Kreisen innerhalb der Kirche heute missachtet und leichtfertig zur Disposition gestellt wird, macht das Dialog-Papier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken von 1991, ein Diskussionsbeitrag der Kommission 8 »Pastorale Grundfragen«, deutlich, wenn dort die vier Wesensmerkmale der Kirche diffamiert werden, die Einheit als Uniformität, die Heiligkeit als Klerikalismus, die Katholizität als universalistisch und die Apostolizität als Zentralismus, wenn sie de facto zurückgewiesen werden und wenn die Autorität in der Kirche grundsätzlich negativ als monarchisch, hierarchisch und obrigkeitlich gebrandmarkt wird. Bezeichnend ist dabei allerdings, dass man den eigenen Machtanspruch in keiner Weise thematisiert oder in Frage stellt¹⁵⁴.

Katholizität

Das entscheidende Merkmal der vier »notae« ist die »nota« der Katholizität, obwohl sie im Rahmen der »notae«, wie sie im Nicaeno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnis aufgezählt werden, erst an dritter Stelle steht. Aber seit eh und je lag auf ihr, auf der Katholizität, der Akzent. Statt von dem Merkmal der Katholizität könnte man auch von dem Merkmal der Universalität sprechen. Universalität ist ein Synonym

153 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 2888; vgl. Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche, Regensburg 81971, 257.

154 Jeonghun Shin, Kirche als Weltforum, Zum Dialogverständnis in kirchlichen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Studien zur systematischen Theologie und Ethik), Berlin 2010, 275 – 284.

für Katholizität. Die eine Vokabel ist der griechischen Sprache entlehnt, die andere der lateinischen. Ein anderes Synonym für katholisch ist der Begriff »ökumenisch«. Auch dieser Begriff meint nichts anderes als universal oder katholisch oder das Ganze betreffend.

Im klassischen Griechisch bezeichnete man als katholisch einen philosophischen Satz, der allgemeine Anerkennung verlangte, also einen Satz, der als allgemein galt, als umfassend, als dem Ganzen gemäß, dem Ganzen entsprechend oder das Ganze betreffend.

Im Neuen Testament kommt das Wort »katholisch« nicht vor, wohl aber die Sache. In der Geschichte des Christentums oder der Kirche begegnet uns das Wort zum ersten Mal um 110 bei Ignatius von Antiochien, wenn er an die Gemeinde von Smyrna schreibt: »Dort, wo der Bischof ist, sei auch die Gemeinde, wie dort, wo Jesus Christus ist, auch die katholische Kirche ist«¹⁵⁵.

Ursprünglich wurde der Begriff »katholisch« qualitativ verstanden, nicht quantitativ. Man dachte also zunächst nicht an die Ausbreitung der Kirche über den ganzen Erdkreis. Das »holon«, das in dem Wort »katholisch« enthalten ist, meint demnach ursprünglich das Ganze, also das, was als solches allgemeine Anerkennung verlangt. Das quantitative oder geographische Verständnis von »katholisch« ist sekundär, wenngleich sich dieses Verständnis schon sehr bald im christlichen Altertum herausbildete. Das qualitative Verständnis des Begriffs »katholisch« ist also bei den Kirchenvätern das ursprüngliche. Für sie bedeutet Katholizität – zunächst jedenfalls – die Ganzheit, und zwar im Hinblick auf die Wahrheit des Glaubens wie auch im Hinblick auf jene, die diesen Glauben annehmen. Von daher unterscheiden wir die innere und die äußere Katholizität. Der qualitativen Bedeutung entspricht die innere Katholizität, der quantitativen die äußere.

Bei Ignatius von Antiochien ist noch nicht die Rede von einem quantitativen Verständnis des Begriffs »katholisch«. Was die Kirche katholisch macht, ist für ihn die Anwesenheit Christi in ihr. Aber sehr bald bildete sich dann im christlichen Altertum auch das quantitative Verständnis heraus. Dabei müssen wir sehen, dass die äußere Katholizität die notwendige Folge der inneren Katholizität ist. Denn das, was gültig ist, weil es das Ganze enthält, ist gültig für alle, und von daher ist es auch für alle bestimmt. Die qualitative Ganzheit drängt zur quantitativen Ganzheit. Die Ganzheit, die ihrerseits die Garantie der Wahrheit ist, erhebt notwendigerweise einen universalen Anspruch auch in geographischer Hinsicht und schließlich auch in temporaler Hinsicht. Denn was einmal wahr ist, ist immer wahr.

155 Ignatius von Antiochien, *Epistula ad Smyrnaeos* 8, 2.

Die innere oder die qualitative Katholizität, die die römische Kirche vor allem im Blick hat, wenn sie sich als die katholische versteht, meint im Einzelnen die Treue zum Ursprung, die in innerer Kontinuität die Fülle des Anfangs bewahrt hat, die Treue zu dem anvertrauten Gut des Glaubens oder die Rechtgläubigkeit, wobei gemäß dem Selbstverständnis der Kirche ein immer tieferes Eindringen in die geoffenbarte Wahrheit unter dem Beistand des Geistes in Rechnung zu ziehen ist. Die innere Katholizität meint die Annahme der ganzen Offenbarung in Schrift und Überlieferung, die Ablehnung jeder Verkürzung durch Herausnahme eines Teiles. Von daher steht sie auch gegen die Einengung der Verkündigung auf persönliche Lieblingsideen oder modische Vorlieben. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass man schon im ersten Jahrhundert die Rechtgläubigkeit, die Orthodoxie, an der Übereinstimmung mit dem Glauben und mit dem Bekenntnis der Kirche von Rom erkannte¹⁵⁶.

In diesem Verständnis der Katholizität zeigt sich schon in alter Zeit die Gültigkeit des katholischen »et«, des katholischen »et – et«, wie es uns im Unterschied zu oder in Abgrenzung von dem reformatorischen »allein« oder von dem reformatorischen »entweder – oder« begegnet ist. Selbstverständlich muss es immer auch das »allein« geben im katholischen Denken oder auch das »entweder – oder«, aber nur in der Abgrenzung der Offenbarung von dem, was nicht Offenbarung ist, nicht aber darf es dieses »allein« oder dieses »entweder – oder« im Innenraum der Offenbarung geben. Das war die Überzeugung der Kirche von Anfang an¹⁵⁷.

Die qualitative Katholizität der Kirche beruht auf der Bejahung der ganzen Offenbarung und ihrer Lebensfülle und auf ihrer Weitergabe in der lebendigen Überlieferung, die ihrerseits älter ist als die neutestamentlichen Schriften, ja, die neutestamentlichen Schriften haben ihren tragenden Grund in der lebendigen Überlieferung. Statt von der lebendigen Überlieferung können wir auch von dem durch den Heiligen Geist geleiteten apostolischen Lehramt der Kirche sprechen. In ihm findet alle Offenbarung ihre innere Einheit, ihren Zusammenhang und ihr letztes Verständnis.

Zum einen ist es die umfassende Bejahung der ganzen Offenbarung und ihrer Verlebendigung durch das Lehramt der Kirche, die die qualitative Katholizität der Kirche konstituiert, zum anderen ist es die Bejahung des ganzen Menschen, das Ja zur ganzen Menschennatur, zum Menschen mit Leib und Seele, wobei davon auszugehen ist, dass die Naturanlagen

156 Walter Kern, Franz-Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., Warum glauben?, Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 338 f.

157 Ebd., 339.

des Menschen ungebrochen sind, das heißt: dass sie durch die Ursünde nicht wesenhaft zerstört worden sind¹⁵⁸.

Katholisch ist demnach die umfassende Bejahung der ganzen Offenbarung und ihrer Verlebendigung durch das Lehramt der Kirche, un-katholisch ist demgegenüber etwa die Einengung der Offenbarung auf den Gedanken der Vatergüte Gottes oder auf den Gedanken der Gewissheit der Sündenvergebung oder die Einengung der Offenbarung auf die Dogmatik des Paulus, auf die Mystik des Johannes, auf den Kirchenbegriff und die Lehrautorität des Matthäus oder auf die Werkfrömmigkeit und Verdienstlehre des Jakobus und des Petrus. Katholisch meint, dass das ganze christliche Leben und Erleben so angenommen und bejaht wird, wie es von Christus her seinen Ursprung genommen hat und in der apostolischen Verkündigung tradiert worden ist¹⁵⁹.

Statt von der qualitativen Katholizität zu sprechen, können wir auch von der Katholizität der Tiefe oder vom Universalismus der Tiefe sprechen. Sehr schön tritt dieser Gedanke hervor bei dem Kirchenschriftsteller Tertullian († um 220). Diese Wirklichkeit meint Tertullian, wenn er von der »anima naturaliter christiana«¹⁶⁰ spricht. Auch im »Martyrium Polycarpi« (um 156), einige Jahrzehnte früher, ist mit der Katholizität die Ganzheit gemeint¹⁶¹. In dieser Schrift wird die katholische Kirche als jene Gemeinschaft verstanden, die im Gegensatz zu den häretischen Sekten den vollen Wahrheitsbesitz hat.

Auch der Kirchenvater Augustinus († 430) denkt bei dem Begriff des Katholischen nicht nur an die äußere Ausbreitung der Kirche, an ihre rein geographisch-extensive Universalität, an ihre vollkommene und grenzenlose Expansion, wie man des Öfteren behauptet hat. Im Gegenteil: Zunächst ist es für ihn der innere Universalismus, der die Katholizität der Kirche Christi begründet. Zunächst denkt auch er noch bei der Katholizität an die Ganzheit der Wahrheit, die nicht vereinbar ist mit einer inneren Selbstbegrenzung und mit einem elitären Standpunkt, wie ihm das etwa bei den Donatisten begegnet ist¹⁶². Er erklärt das Attribut »katholisch« als innere Ganzheit oder innere Universalität vor allem in dem Sermo III der Sermones inediti¹⁶³, in der Epistula 93 und in der Epistula 98, als äußere Universalität erklärt er das Attribut »katholisch« vor allem in seinem

158 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 181 f.

159 Ebd., 175 f.

160 Tertullian, *Adversus Judaeos* 7.

161 *Martyrium Polycarpi* 8, 1

162 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 79 – 81.

163 Augustinus, *Sermo III*, 5.

Psalmenkommentar, in dem Kommentar zu Psalm 49¹⁶⁴, in der Epistula 170, in der Epistula 199 und in der Schrift »Contra Cresconium«¹⁶⁵. Besonders häufig beschäftigt er sich mit dem Epitheton »katholisch« in seinem Kampf gegen die Donatisten. Hier verwendet er den Begriff »katholisch« ungefähr zweihundertvierzigmal. Für ihn schließt das Merkmal des Katholischen, wie Henri de Lubac († 1991) feststellt, vor allem die Absage an jeden Partikularismus in sich sowie die Sorge für alle Menschen und für den ganzen Menschen¹⁶⁶. In jedem Fall ist die Ganzheit des Katholischen für Augustinus die Garantie der Wahrheit des Katholischen.

Wichtig und instruktiv ist hinsichtlich des Verständnisses des Attributes »katholisch« in der Väterzeit auch eine bedeutsame Stelle bei Cyrill von Jerusalem († 386). Sie findet sich in seinen Katechesen, in der Katechese Nr. 18¹⁶⁷. An dieser Stelle werden die beiden Aspekte der Katholizität, die innere und die äußere Katholizität, sorgfältig erläutert.

Das Verständnis der Katholizität der Kirche als äußere Katholizität wäre zunächst nicht einmal möglich gewesen, weil ja die äußere Katholizität der Kirche am Anfang nur ein Traum hätte sein können. Hätte man in alter Zeit die Katholizität der Kirche primär als äußere oder räumliche gedacht, dann hätte man diesen Begriff damals noch nicht auf die Kirche anwenden können, die ja damals nur eine kleine Gruppe darstellte, eher ein Sekte, die zudem noch durch die Herrschenden unterdrückt und verfolgt wurde¹⁶⁸.

Festzuhalten ist, dass das Attribut »katholisch« bei den Kirchenvätern ursprünglich die qualitative Ganzheit der Kirche bezeichnet, welche die Kirchenväter letztlich christologisch erklären, wenn sie diese Ganzheit immer wieder von der Existenz Christi in der Kirche ableiten. Erst sekundär tritt sodann das Moment der äußeren Verbreitung der Kirche hervor, die geographische Katholizität¹⁶⁹.

In der inneren Katholizität ist allerdings bereits die geographische Expansion, ist bereits das »für alle«, angelegt, wie es ja auch im Missionsauftrag des Auferstandenen (Mt 28, 18 – 20) seinen verbalen Ausdruck gefunden hat. Dieser Universalismus ist bereits in der Verkündigung des historischen Jesus angelegt, wenn seine Botschaft prinzipiell allen gilt, obwohl er sich faktisch auf Israel beschränkt hat, obwohl er sich bis auf einige wenige Ausnahmen nur seinen Volksgenossen verpflichtet ge-

164 Ders., *Enarrationes in Psalmos*, 49, 3.

165 Ders., *Contra Cresconium*, IV, 61, 4.

166 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 47 f.

167 Cyrill von Jerusalem, *Catecheses* 18, 23.

168 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 21 f.

169 Ebd., 81 f.

fühlt hat. Der prinzipielle, jedoch latente Universalismus Jesu tritt erst nach seiner Auferstehung klar und deutlich hervor und wird dann später nachdrücklich von Paulus aufgegriffen und entfaltet.

Ignatius von Antiochien, der zum ersten Mal von der Katholizität der Kirche gesprochen hat, hat diese Katholizität, wie bereits festgestellt, in der Anwesenheit Christi in der Kirche gesehen. Dieser Christus aber war allen Menschen erschienen. Daraus folgte notwendig, dass die Kirche – oder das Christentum – zur Weltreligion wurde, wie es auch ausdrücklich im großen Missionsauftrag des Auferstandenen (Mt. 28, 18 - 20) thematisiert wird¹⁷⁰.

Daher ist es nicht verwunderlich, wenn die Kirchenväter schon bald der Meinung waren, die innere Katholizität müsse notwendig auch äußerlich zutage treten, sofern nicht unüberwindliche Widerstände entgegenstünden, und wenn sie schon bald in der äußeren Katholizität einen Widerschein der inneren Katholizität erkannten. In der Frühzeit des Christentums dachte man also die wesentliche Universalität der Kirche zunächst als eine qualitative Bestimmung. Dabei wurde indessen die quantitativ-geographische Universalität irgendwie mitbedacht, jedenfalls schon sehr bald. Schon sehr bald sah man in der quantitativen Katholizität einen sichtbaren Erweis der qualitativen Katholizität der Kirche¹⁷¹.

Dabei ist zu bedenken, dass es im Altertum keine Universalreligionen gegeben hat, dass in der alten Welt die Religionen immer an das Volkstum, an die Kultur und an das jeweilige Land gebunden gewesen sind, wenn man einmal von den Mysterienkulten absieht, aber diese waren ja esoterisch und somit elitär. Abgesehen von den Mysterienkulten, Religionen *sui generis*, kannte man im Altertum nur nationale Religionen, Volksreligionen¹⁷².

Angesichts dieser Tatsache musste die innere Universalität der Kirche, die schon bald in ihrer äußeren Universalität sichtbar wurde, in alter Zeit einen tiefen Eindruck auf die Menschen machen. Der äußere Durchbruch einer universalen Religion musste in diesem Kontext geradezu als ein göttliches Wunder erscheinen, als eine himmlische Bestätigung des Anspruchs dieser Religion, er musste als überzeugender Beweis für die innere Qualität des Christentums und der Kirche angesehen werden¹⁷³.

170 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 168 f.

171 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 83 f.

172 Franz König, Hrsg., *Christus und die Religionen der Erde II*, Wien 31951; Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 84.

173 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 83 f.

Vollends setzte sich die quantitative Betrachtungsweise der »nota« der Katholizität erst durch in der Gegenreformation. »Angesichts der Spaltungen der Christenheit konnte der Anspruch der Katholizität von innen her nicht mehr recht begründet und ausgewiesen werden«, weil die Ganzheit zu Recht oder zu Unrecht von beiden Seiten beansprucht wurde. »So ging die antireformatorische Polemik des Katholizismus mehr und mehr auf den äußeren Nachweis der Verbreitung der katholischen Kirche in der ganzen Welt ein, was der Protestantismus in dieser Weise für sich nicht beanspruchen konnte«¹⁷⁴. Diese Sicht der Katholizität bedingte auch – jedenfalls zum Teil, den großen Aufschwung der Missionsbewegung der Kirche im 16. Jahrhundert. Man wollte die Eindrucksmächtigkeit der katholischen Universalität noch steigern und angesichts der Verluste im Abendland durch die Ausbreitung der Kirche in Amerika, Afrika und Ostasien ihre quantitative Katholizität umso wirkungsvoller unter Beweis stellen. Dieser Beweis machte jedoch nur so lange Eindruck, bis auch die reformatorischen Gemeinschaften dazu übergingen, eine intensive Missionstätigkeit zu entfalten, wenngleich sie dabei im Allgemeinen nicht so erfolgreich waren wie die Mutterkirche. Immerhin führte die Ausbreitung des Protestantismus dazu, dass etwa Robert Bellarmin († 1621) und andere Theologen seit dem 17. Jahrhundert mit einem zeitlich sukzessiven Begriff von Universalität argumentierten. Sie sagten, der Katholizität der Kirche sei Genüge getan, wenn die Kirche »in der geschichtlichen Entwicklung immer dieselbe bleibe und im Laufe der Zeit langsam bei allen Völkern Fuß fasse«¹⁷⁵. Durch das erste Moment sah man die innere Katholizität der Kirche begründet, durch das letztere die äußere. Am Ende des 19. Jahrhunderts und am Beginn des 20. Jahrhunderts erfolgte dann vielfach eine Neubesinnung auf die qualitative Katholizität der Kirche¹⁷⁶.

John Henry Newman († 1890) spricht die innere Katholizität der Kirche an, wenn er erklärt: »Der Kirche allein ist es gelungen, Böses zu verwerfen, ohne Gutes zu opfern, und Dinge, die in allen Schulen unverträglich sind, in eins zu halten«¹⁷⁷. Da haben wir dann wieder die Ganzheit, das katholische »et«.

Angesichts der »nota« der Katholizität, speziell im Sinne der äußeren Katholizität, ist eine Nationalkirche ein Widerspruch in sich, wenngleich die Geschichte immer wieder christliche Nationalkirchen hervorgebracht hat. Von Anfang an steht die Kirche entsprechend dem Selbstverständnis des Christentums ihrem Wesen nach über allen Nationen. Deshalb kann

174 Ebd., 85.

175 Ebd., 86. 85 f.

176 Ebd.

177 Zit. nach Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949, 179.

eine Nationalkirche aus der genuinen Sicht der Kirche nur als ein Rückfall in die vorchristliche Gegebenheit der Volksreligionen verstanden werden.

Das zu betonen, ist angebracht angesichts der immer wieder hervortretenden dezentralistischen Tendenzen in der Kirche oder im Christentum und angesichts der Zersplitterung des Christentums in seiner zweitausendjährigen Geschichte. Speziell bei uns in Deutschland findet der Gedanke einer katholischen Nationalkirche vielfach wohlwollende Resonanz, scheinen gar manche Aktivitäten entschlossen in diese Richtung zu gehen. Demnach ist die Stärkung des Zentrums der Kirche ein wichtiges Gebot der Stunde. Das bedeutet eine Stärkung des Petrusprimates, von dem her die Katholizität der Kirche stets ihre entscheidende Kraft empfangen hat. Die Universalkirche bedarf des Primates, damit sie den den Universalismus bedrohenden zentrifugalen Kräften wirksam entgegen treten kann. Das müsste schon der natürlichen Vernunft einleuchten. Von daher könnte man sagen: Wenn es das Papsttum nicht schon gäbe, müsste die Kirche es heute um der Bewahrung ihrer Identität willen erfinden.

Festzuhalten ist demnach: Nicht deshalb ist die Kirche in erster Linie katholisch, weil sie eine große Zahl von Anhängern hat und gegenwärtig über die ganze Welt verbreitet ist. Sie war bereits katholisch am Morgen des Pfingsttags, als noch ein kleiner Saal ihre Mitglieder fassen konnte¹⁷⁸. Das Pfingstereignis am Beginn der Geschichte der Kirche ist mit der Herabkunft des Heiligen Geistes und dem Sprachenwunder, das man besser als ein Hörwunder verstehen sollte, gleichsam ein Vorausverweis auf die äußere Katholizität der Kirche¹⁷⁹. Die Katholizität ist nicht zunächst eine Frage der Zahl. Darum war die Kirche auch katholisch, als die Wogen des Arianismus sie zu verschlingen drohten im 4. Jahrhundert, als nach der Synode von Ariminum (359) die berühmten Worte gesprochen wurden: »Der Erdkreis seufzte auf, weil er mit Erstaunen feststellen musste, dass er arianisch geworden war« – »ingemuit totus orbis et se esse Arianum miratus est«¹⁸⁰. Und die Kirche würde auch dann katholisch bleiben, wenn sie in Zukunft immer mehr zu einer kleinen Herde zusammenschrumpfen würde. Denn die Katholizität ist schließlich ihrem Wesen nach nicht eine Sache der Geographie und der Zahlen. Zunächst betrifft sie das innere Wesen der Kirche¹⁸¹.

Dennoch ist die quantitative Katholizität ein wichtiges Argument für die fundamentaltheologische Ekklesiologie, und faktisch ist es auch ein-

178 Ebd., 66.

179 Ebd.

180 Vgl. John Henry Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre (Ausgewählte Werke, Bd. IV), Mainz 1959, 277 f.

181 Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 44 f.

drucksvoll, wenn man etwa zeigen kann, dass mehr als die Hälfte der Christenheit der römischen Kirche – zumindest namentlich – angehört oder dass etwa ein Sechstel der Gesamtbevölkerung der Erde römisch-katholisch ist, oder wenn man darauf hinweisen kann, dass die römische Kirche zahlenmäßig die größte Religionsgemeinschaft überhaupt ist.

Aus der Katholizität der Kirche, verstanden als Universalität im Sinne der Ganzheit, ergibt sich auch ihre Heilsnotwendigkeit. Zusammen mit der inneren und äußeren Katholizität der Kirche hebt das II. Vatikanische Konzil pointiert diese sich daraus ergebende Heilsnotwendigkeit der Kirche hervor. In dem Dekret »Unitatis redintegratio«, Ökumenismus-Dekret, erklärt es: Weil in der Kirche alle geoffenbarten Wahrheiten vorhanden sind, weil in ihr die ganze Fülle der göttlichen Heilsgüter vorhanden ist, deshalb kann man nur durch die Kirche »Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben«¹⁸². Gleichzeitig betont das Konzil in der Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« die quantitative Universalität der Kirche, wenn es da erklärt, die Kirche sei hingeordnet auf die Menschen aller Zeiten, Rassen und Kulturen, sie sei ihrer Natur nach nicht National- und Landeskirche, sondern Weltkirche. Das Konzil beruft sich an dieser Stelle auf den großen Missionsbefehl, wie er uns im Matthäus-Evangelium, in der Apostelgeschichte und im Markus-Evangelium überliefert wird. Im Matthäus-Evangelium heißt es: »...macht alle Völker zu meinen Jüngern« (Mt 28, 19), in der Apostelgeschichte heißt es: »...ihr sollt meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1, 8), und im Markus-Evangelium heißt es: »Geht hinaus in alle Welt und verkündet das Evangelium der gesamten Schöpfung« (Mk 16, 15). Das Konzil zitiert in diesem Zusammenhang auch den Kolosserbrief, in dem festgestellt wird, dass das Evangelium »in der ganzen Schöpfung, die unter dem Himmel ist, verkündet wurde« (Kol 1, 23), und folgert daraus, dass die Kirche »die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenfassen« muss »in der Einheit seines Geistes«¹⁸³. Natürlichlicherweise kann es hier nicht um unfruchtbare und geistlose Einheitlichkeit gehen, sondern nur um Einheit in der Vielfalt¹⁸⁴.

Das Konzil sieht den tieferen Grund für die innere und äußere Katholizität der Kirche und ihre Heilsnotwendigkeit im Geheimnis der Inkarnation und, in Verbindung damit, im allgemeinen Heilswillen Gottes oder in der Universalität des Heiles, das für alle bestimmt ist. Die Kirche ist für

182 II. Vatikanisches Konzil: Dekret über den Ökumenismus »Unitatis Redintegratio«, Art. 4.

183 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 13.

184 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln* 1943, 53 – 56.

alle bestimmt. Das ist ein wesentliches Moment, das ihr von Anfang an zukommt. Sie ist mitnichten elitär oder nur für bestimmte Gruppen von Menschen etwa zu bestimmten Zeiten gestiftet worden, sondern für alle. Das ist bereits deutlich geworden bei den zitierten Stellen, die die universale Mission der Kirche als eine Aufgabe von grundlegender Wichtigkeit hervorheben (Mk 16, 15; Mt 28, 19; Apg 1, 8 und Kol 1, 23). Diesen Schriftstellen kann man eine Reihe von weiteren hinzufügen, etwa Apg 17, 30; Rö 8, 32; 1 Tim 2, 4 ff und 1 Petr 2, 9. Apg 17, 30 heißt es: »Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, lässt jetzt den Menschen verkünden, dass überall sich alle bekehren sollen«. Rö 8, 32 heißt es: »Gott hat seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben...«. 1 Tim 2, 4 ff heißt es sinngemäß: Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Sehr eindrucksvoll kommt die Universalität des Heiles auch in der bekannten und oft zitierten Stelle des 1. Petrusbriefes zum Ausdruck. 1 Petr 2, 9, heißt es: »Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das Gott sich zum Eigentum erwählt hat, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat«.

Man könnte noch viele weitere Texte anführen in diesem Zusammenhang. Immer haben wir hier den gleichen Tenor: Das Heilswirken Gottes bezieht sich auf die ganze Welt, auf alle Menschen und alle Zeiten. Der allgemeine Heilswille Gottes, das universale Ja Gottes zum Menschen und zur Welt, gipfelt aber im Geheimnis der Menschwerdung Gottes, weshalb Christus nach dem Neuen Testament der neue, der zweite Adam ist (1 Kor 15, 45), das Haupt der Schöpfung und der Kirche (Eph 1, 22; Kol 1, 14 ff). Er ist für alle gestorben, wie der 2. Korintherbrief lapidar feststellt (2 Kor 5, 14), und er will, wie das Johannes-Evangelium betont, alle an sich ziehen (Joh 12, 32).

Weil die Kirche das Ganze umfasst, deshalb ist sie für alle gestiftet worden. In diesem Punkt sind sich im Grunde die meisten christlichen Denominationen einig, in diesem Sinne nehmen die meisten christlichen Gemeinschaften das Attribut des Katholischen für sich in Anspruch. Verschiedener Meinung sind sie dann jedoch im Hinblick auf die Frage, wie das Katholische näherhin zu verstehen ist, wie es sich zu verwirklichen und wie es sich darzustellen hat.

De facto erhebt nicht nur die römische Kirche Anspruch auf das Attribut der Katholizität. Auch andere christliche Gemeinschaften tun es, ja, die allermeisten. Das ist aus unserer Sicht zunächst erfreulich. Sie erkennen und anerkennen damit nämlich, dass die Katholizität zutiefst mit

dem Christentum verbunden ist. Diese Gemeinsamkeit bleibt allerdings rein formal, wenn man dann bei der genaueren Bestimmung dessen, was man darunter versteht, recht verschiedene Wege geht, zum Teil bis hin zur völligen Aushöhlung des Begriffs »katholisch«.

Wenn die evangelischen Theologen das Kennzeichen des Katholischen oder die Wesenseigentümlichkeit des Katholischen für die Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, in Anspruch nehmen, wenden sie sich bewusst gegen die Verwendung dieser Eigentümlichkeit im konfessionellen und apologetischen Sinn, weil, wie sie sagen, eine christliche Gemeinschaft sich nicht mit einem Attribut charakterisieren darf, das allen christlichen Gemeinschaften zukommt, mit einem Attribut, das ein Wesenselement des Christentums überhaupt ist. In der Dogmatik von Gerhard Rödding, einer modernen evangelischen Dogmatik lesen wir: »Auch zum evangelischen Bekenntnis gehört es, von Katholizität zu sprechen«¹⁸⁵. Katholizität heißt, so stellt er fest, »dass dieses Heil (das Christusheil) der ganzen Welt angeboten wird und auch einen Anspruch hat, von der ganzen Welt gehört zu werden«. Und er fährt fort: »Die Katholizität der Kirche (gemeint ist die evangelische Kirche) zeigt sich (auch) darin, dass sie ihre Lehre und ihre Ämter weitergibt, die Sakramente von Generation zu Generation verwaltet und in all dem den immer gleichen Auftrag wahrnimmt. Die reformatorischen Kirchen haben diese Kontinuität bewusst aufgenommen, indem sie zum Beispiel die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse rezipierten und in ihre Gottesdienste aufnahmen«.

Demgegenüber schreibt der protestantische Theologe Adolf von Harnack († 1930) mit einer gewissen Nostalgie im Hinblick auf die evangelische Katholizität: »(Ein Drittes,) was wir von der römischen Kirche lernen können, ist der Gedanke der Katholizität, der Zug nach einer allgemeinen und wirksamen Verbrüderung der Menschen durch das Evangelium, das Streben nach Verwirklichung des Gedankens Jesu Christi: Ein Hirt und eine Herde! Ich glaube, es aussprechen zu dürfen: Der ernste Katholik empfindet den Segen einer großen christlichen Gemeinschaft lebendiger, die Spaltung der Christenheit schmerzlicher, die Aufgabe, die allen Gläubigen gesetzt ist, gewissenhafter als wir«¹⁸⁶. In diesem Sinne kritisiert Karl Barth († 1968) nachdrücklich die angebliche Aufgabe des Anspruchs der Katholizität im Protestantismus, wenn er es eine große Gedankenlosigkeit nennt, dass die evangelische Christenheit aus Protest gegen Rom das Prädikat »katholisch« der römischen Kirche überlassen und damit etwas aufgegeben habe, das eigentlich unaufgebar sei. Diesen Gedanken

185 Gerhard Rödding, Dogmatik im Grundriß, Gütersloh 1974, 138.

186 Adolf von Harnack, Reden und Aufsätze I, Gießen 1904, 249.

greifen die evangelischen Theologen Hans Asmussen († 1968) und Wilhelm Stählin († 1975) auf, wenn sie die Meinung vertreten: Entweder ist man katholischer Christ, oder man ist kein Christ¹⁸⁷.

Der Anspruch der Katholizität im Raum des reformatorischen Christentums ist ein positives Zeichen für eine noch verbliebene Einheit, die hier allerdings arg reduziert wird durch ihre Deutung. Das gilt vor allem da, wo das Attribut der Katholizität nicht einmal mehr auf das Christentum und die Kirche bezogen wird, sondern einfach auf den Glauben als solchen, der dann allerdings nicht einmal mehr der spezifisch christliche sein muss. So stellen etwa für eine existentialistische Theologie, wie sie von dem evangelischen Theologen Fritz Buri, früher Dogmatiker in Basel († 1995), vertreten wird, Kirche und Christentum keine objektiven Größen mehr dar, so wird in einer existentialistischen Theologie jede engagierte Entscheidung als katholisch verstanden, sofern sie das »ganze Dasein des einzelnen umfasst und zugleich universal ist, weil sie in analoger Weise alle umspannt«¹⁸⁸. Da fehlt gar die Kirche und die Zurückführung des Universalen, des Katholischen, auf seinen Einheitsgrund, auf seinen konkreten Sinn sowie auf seinen eigentümlichen Ursprung.

Allgemein gilt: Halten die Christen des reformatorischen Bekenntnisses auch in der Regel und ebenso die orthodoxen Christen theoretisch an dem Attribut »katholisch« fest, wenn sie es auch oftmals innerlich entleert und ausgehöhlt haben, in der Praxis haben sie es doch der römischen Kirche überlassen¹⁸⁹, wenngleich zuweilen nicht ohne Bedauern.

Mögen die verschiedenen Gemeinschaften das Attribut auch für sich reklamieren, sie kommen nicht daran vorbei, zu konzedieren, dass die innere Ganzheit und die äußere Universalität in der größten christlichen Gruppierung, die gleichzeitig die bei weitem größte Religionsgemeinschaft ist, mit größerer Eindringmächtigkeit gegeben ist als in der eigenen Gruppierung, vor allem auch wenn sie sie im Zusammenhang mit der Einheit sehen. Das wurde und wird auch immer wieder mit Respekt und Bewunderung von Außenstehenden konstatiert.

Das Wesensmerkmal der Katholizität muss im Zusammenhang mit den Wesensmerkmalen der Einheit, der Heiligkeit und der Apostolizität gesehen werden.

187 Vgl. Hans Asmussen, *Katholische Reformation*, Stuttgart 21959; Hans Asmussen, Wilhelm Stählin, *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957.

188 Fritz Buri, *Dogmatik im Dialog*, Güterloh 1973, 40.

189 Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., *Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen*, Würzburg 1961, 334 f.

Einheit

Es ist auffallend, dass auch die Einheit der Kirche als ein bedeutsames Formelement untrennbar mit dem Selbstverständnis der Kirche verbunden ist. Immer wieder wird sie in den Schriften des Neuen Testaments apostrophiert, und von Anfang an wurde sie in den verschiedensten Glaubensbekenntnissen nachdrücklich artikuliert. Schon in alter Zeit wurde sie als Einzigkeit und Einheitlichkeit verstanden, das heißt: als numerische und als organische Einheit, als äußere und als innere Einheit. Die numerische Einheit, die äußere Einheit oder die Einzigkeit ist die »singularitas« oder die »unicitas«, die innere Einheit, die organische Einheit oder die Einheitlichkeit ist die »unitas essentialis«. Der Gegensatz zur Einzigkeit ist dann in der Anwendung auf die Kirche die Mehrheit oder die Vielzahl von Kirchen, der Gegensatz zur Einheitlichkeit, verstanden als innere Einheit und Geschlossenheit, sind dann die Abspaltungen und die Abtrennungen. Die numerische Einheit und auch die organische Einheit sind der Kirche vorgegeben, sie sind für sie jedoch nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe.

Einen Plural von Kirchen gibt es im Verständnis der Alten Kirche nur in Bezug auf die Ortskirche, die Teilkirche, in der sich die universale Kirche darstellt. Gruppierungen, die sich von der universalen Kirche trennen, können sich in diesem Verständnis nicht mehr Kirchen nennen. Heute ist der Sprachgebrauch anders geworden, wenn man all jene christlichen Gemeinschaften, die die apostolische Sukzession bewahrt haben, als Kirchen bezeichnet oder wenn man dem Terminus »Kirche« seine dogmatische Bedeutung nimmt und ihn im rein soziologischen Sinn verwendet.

Jesus vergleicht die Kirche mit einem Weinberg, mit einem Acker und mit einem Haus, das auf Felsengrund gebaut ist. Für den Fortbestand seiner Jüngerschaft betont er die Notwendigkeit der Einheit und der Geschlossenheit, wenn er etwa feststellt: »Jedes Reich, das in sich selbst gespalten ist, zerfällt, und jede Stadt und jedes Haus, das in sich selbst gespalten ist, kann nicht Bestand haben« (Mt 12, 25 parr). Und es ist seine dezidierte Absicht, »die zerstreuten Kinder Gottes« zusammenzuführen (Joh 11, 52).

Wir müssen die numerische Einheit der Kirche als so etwas wie den Kontrapunkt zu ihrer Universalität verstehen. Sie ist als Geschenk zugleich Verpflichtung, nicht anders als die innere Einheit.

Die Urkirche hat das jesuanische Anliegen, dass seine Stiftung numerisch und innerlich einheitlich ist und sein muss, sehr ernst genommen. Programmatisch verkündet sie die »singularitas« und die »unitas essentialis« der Kirche in der Apostelgeschichte, wenn es da heißt: »Sie verharrten in der Lehre der Apostel, in der brüderlichen Gemeinschaft,

im Brotbrechen und im Gebet« (Apg 2, 42) oder wenn es da heißt: »Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele« (Apg 4, 32).

In den Evangelien tritt die Sorge um die doppelte Einheit besonders im Johannes-Evangelium hervor. An zwei Stellen sei hier erinnert, an Joh 10, 16 und an das 17. Kapitel des Johannes-Evangeliums. Joh 10, 16 heißt es: »Noch andere Schafe habe ich, die nicht aus dieser Hürde sind, auch sie muss ich herbeiführen ... und es wird ein Hirt und eine Herde sein«. Es geht hier um die Einheit im Blick auf den Gegensatz von Juden und Heiden. Das 17. Kapitel des Johannes-Evangeliums hat als Ganzes die Einheit der Jesus-Jünger zum Thema.

Eine auffallende Rolle spielt die innere Einheit der Kirche und im Grunde auch die äußere Einheit innerhalb des Neuen Testaments im 1. Korintherbrief und im Epheserbrief sowie in den Pastoralbriefen, im 1. Johannesbrief und in der Apokalypse. Genau genommen ist sie jedoch das Grundthema aller neutestamentlichen Schriften, sofern sie im Wesen der Basileia-Verkündigung Jesu liegt. In seiner Basileia-Verkündigung geht es ihm ja wesentlich um die Sammlung des alttestamentlichen Gottesvolkes.

Der Evangelist Johannes sieht den Grund der Einheit der Gläubigen in der Einheit des Sohnes mit dem Vater (Joh 17, 11. 21. 23). Diese wirkt sich darin aus, dass der Sohn den »Namen« des Vaters offenbart (Joh 17, 6. 12. 26), dass er für sein Volk und für die »zerstreuten Kinder Gottes« stirbt (Joh 11, 51 f). Die in der Hingabe Jesu begründete Einheit eröffnet sich nach dem Römerbrief wie auch nach dem 1. Korintherbrief durch den Heiligen Geist, den Geist Gottes und den Geist Jesu Christi (Rö 8, 9 ff; 1 Kor 2, 10 ff; 6, 17; vgl. 2 Kor 3, 17). Im 1. Korintherbrief wird die Einheit der Kirche mit Berufung auf das Wesen des Christentums gefordert, wenn es da heißt, dass es für den Christen nur einen Gott gibt, »den Vater, von dem alle Dinge stammen«, und dass es für ihn »nur einen Herrn Jesus Christus« gibt, »durch den alle Dinge sind und von dem auch wir das Dasein haben« (1 Kor 8, 6). Die verschiedenen Ämter und Dienste fließen gemäß dem 1. Korintherbrief aus einer einzigen Quelle hervor. Daher stellt er fest: »Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist. Es gibt verschiedene Ämter, aber es ist derselbe Herr. Es gibt verschiedene Wunderkräfte, aber es ist derselbe Gott, der alles in allem wirkt« (1 Kor 12, 4 ff; Rö 12, 3 ff). Die Grundlage der inneren Verbundenheit der Christen miteinander ist die Taufe (1 Kor 12, 13), und sie erhält immer neu Nahrung und Stärkung durch die Eucharistie (1 Kor 10, 16 ff), und sie wird endlich garantiert durch die, die von Christus zu Aposteln, zu Propheten, zu Verkündigern des Evangeliums, zu Hirten und Lehrern bestimmt worden sind (Eph 4, 11 f). Der Epheserbrief ermahnt die Gläubigen nachdrücklich, die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens (Eph 4, 3).

Nach Aussage des Neuen Testaments ist es das Amt, das in erster Linie im Dienst der Einheit steht, das Amt, in dem sich der Geist in ganz spezifischer Weise kundtut. Ein bedeutsames Zeichen der Einheit ist sodann die Taufe.

Dem einen Evangelium dient vor allem das Amt, das im Neuen Testament vorwiegend im apostolischen Amt explizit wird. Wie in der Apostelgeschichte deutlich wird (Apg 6, 1 ff und 14, 23), entstehen die lokalen kirchlichen Ämter in Ausgliederung aus dem apostolischen Amt. Diese haben ihrerseits für die Einheit der lokalen Gemeinden Sorge zu tragen (Apg 20, 28 ff). Nach Gal 1 und 2 sucht Paulus auf eine ausdrückliche Offenbarung hin die Einigung mit den Altaposteln. In seinem Evangelium und in seinem Amt ist er es, der die Mitte und die Einheit der Ortskirchen seines Missionsgebietes in sich und untereinander darstellt und garantiert (1 Kor 3, 10 ff).

Er sorgt für deren Einheit im Bewusstsein seiner apostolischen Vollmacht durch Anordnungen, Briefe, Reisen und durch die Sendung von Vertretern. Nach Eph 4, 11 sind die lokalen Hirten und Lehrer in die Einheit der Dienste zum Aufbau des einen Leibes Christi mit einbezogen. Nach den Pastoralbriefen sorgt nicht nur der Apostel selbst, sondern sorgen in der Sukzession auch seine Vertreter und Nachfolger für die innere Einheit der Kirche. Im Epheserbrief wird gefordert, dass darüber hinaus alle »auf die Wahrung der Einheit des Geistes durch das Band des Friedens« bedacht sind. Weiter heißt es dann: »... ein Leib und ein Geist, wie ihr auch gerufen wurdet zu einer Hoffnung eurer Berufung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen ist und durch alle und in allen« (Eph 4, 3 – 6).

In ganz besonderer Weise wird die innere Einheit der Kirche, die sich nach außen hin darstellen soll und muss, durch den paulinischen Begriff des Leibes Christi ausgedrückt. Der katholische Exeget Heinrich Schlier († 1978) schreibt: »Dem einen Geist entspricht der jedem einzelnen Glied vorausliegende, alle Glieder umfassende, gegenseitig aufeinander verweisende und in ihrer Gemeinschaft lebendig zu bewahrende eine Leib ... der, jeweils in der Einzelgemeinde präsent, insgesamt den »neuen Menschen« (aus Juden und Heiden), die Menschheit des »letzten Adam« umfasst ... und auf das All unter einem »Haupt« zielt ...«¹⁹⁰. In diesem Zusammenhang ist auch zu erinnern an Rö 12, 4; 1 Kor 12, 14 ff; Rö 5, 12; 1 Kor 15, 21 f. 44 ff und Eph 1; 10 bzw. 4, 15 f. Die Betonung der Einheit der Gemeinde Jesu ist auch ein Grundthema in der nachapostolischen Zeit. Hier

190 Heinrich Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 53.

ist zu erinnern an Clemens von Rom¹⁹¹, an die Didache¹⁹² und an Ignatius von Antiochien¹⁹³.

Man kann also sagen, dass Jesus die Einheit gefordert und die Urkirche es als ihre besondere Sorge betrachtet hat, diese Einheit zu verwirklichen, selbstverständlich nicht in starrer Gleichmacherei und unfruchtbarer Einlinigkeit, sondern als Einheitlichkeit im Wesentlichen (Eph 4, 5; 1 Kor 10, 21; 2 Kor 6, 14 ff). Im 10. Kapitel des 1. Korintherbriefes heißt es: »Man kann nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der bösen Geister« (1 Kor 10, 21).

Gewiss gab es in der Urkirche in der Durchführung der Einheit mancherlei Schwierigkeiten, aber dadurch wurde der Grundsatz, das Prinzip der Einheit, nicht verdunkelt. An ihm hielt man fest. Die Schwierigkeiten bei der Durchführung des Prinzips der Einheit resultierten zum einen aus der Gegensätzlichkeit des Denkens bei den Judenchristen und den Heidenchristen, zum anderen aus den mannigfachen Spannungen in den homogenen Gemeinden, wie sie nun einmal der menschlichen Wirklichkeit entsprechen.

Für Irenäus von Lyon († um 202) ist die Einheit der Kirche angesichts der Unterschiede der Sprache, der Kultur und der Rasse ein bedeutsames Kriterium für ihren apostolischen Ursprung¹⁹⁴. Die Antagonismen sind für ihn Kennzeichen für den Irrtum¹⁹⁵. Irenäus schreibt: »Obwohl die Kirche in der ganzen Welt zerstreut ist, bewahrt sie doch sorgfältig ihren Glauben, wie wenn sie in einem Haus wohnte, und glaubt daran so, wie wenn sie nur ein Herz und eine Seele hätte, und predigt, lehrt und überliefert einstimmig dasselbe, wie wenn sie einen Mund hätte. Denn wenn auch die Sprachen in der Welt verschieden sind, so ist doch der Inhalt der Überlieferung ein und derselbe«¹⁹⁶. Es ist klar, dass das mehr eine Beschreibung des Ideals als der alltäglichen Realität ist.

Cyprian von Karthago († 258) und Augustinus († 430) haben über die Einheit der Kirche je eine eigene Schrift verfasst¹⁹⁷. Sie betonen sowohl die Einheit der Kirche nach außen hin, gegenüber dem Heidentum, die »singularitas«, die »unicitas«, als auch die Einheit nach innen hin, die Einheit gegenüber den häretischen und schismatischen Ge-

191 Clemens von Rom, 1 Clemens 46, 6.

192 Didache, 9, 4; 10, 5.

193 Ignatius von Antiochien, Epistula ad Magnesios 7, 1; Epistula ad Philadelphenses 4, 1.

194 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* I, 9, 5.

195 Albert Lang, *Fundamentaltheologie* II, München 41967, 159 – 163.

196 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* I, 10, 2.

197 Cyprian von Karthago: *De ecclesiae unitate*; Augustinus von Hippo: *De unitate Ecclesiae*.

meinschaften, die »unitas essentialis«. Nachdrücklich heben sie hervor, dass die Einheit die Gläubigen und ihre Hirten verpflichtet, speziell die innere Einheit. Besonders schön tritt die Bedeutung der Einheit für die Kirche hervor in der augustinischen Schrift »De unitate ecclesiae«. Der Grundtenor dieser Schrift ist der Hinweis darauf, dass gegenüber der religiösen Zerrissenheit, welche sich im Heidentum zeigt, das charakteristische Merkmal des Christentums und der Kirche die Einheit ist. Aber nicht nur gegenüber dem Heidentum, sondern auch gegenüber den häretischen und schismatischen Gemeinschaften wird die Kirche hier als die eine und einige apostrophiert. Augustinus erklärt in dieser Schrift: Wie die Einigkeit im Glauben das kennzeichnende Merkmal der wahren Kirche ist, so ist die Uneinigkeit das kennzeichnende Merkmal der Häresie. Als exemplarisch charakterisiert er hier den Weg der Donatisten, deren Trennung von der Kirche sich dadurch gerächt hat, dass sie, wie er feststellt, um ihrer Trennung willen und wegen ihrer Hinwendung zum Subjektivismus in zahlreiche Gruppierungen auseinandergefallen sind. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis des Augustinus auf die negative Einheit der Häretiker, wenn er bemerkt, diese seien zwar unter sich uneins, aber sogleich würden sie eins werden, wenn es gegen die wahre Kirche gehe. Was sie eint, ist der Protest gegen die Wahrheit. Unter sich sind sie uneins, im Protest gegen die Einheit der Kirche und in der Zerstörung dieser Einheit sind sie sich jedoch einig¹⁹⁸.

Klar und deutlich lehrt die Alte Kirche, dass es eine Vielzahl von christlichen Kirchen nicht geben kann, es sei denn, sie haben ihren Einheitspunkt in der einen Kirche Christi. Dabei deutet sich schon im 1. Jahrhundert innerhalb der Kirche die Überzeugung an, dass die einzelne Gemeinde sich nur dann Kirche nennen darf, wenn sie in der Gemeinschaft mit der Universalkirche steht. Deshalb darf es gemäß der Lehre der Kirchenväter in der Kirche keine Spaltungen und Trennungen geben, aber auch keine wie auch immer geartete Teilidentifikation sowie keine subjektive Auswahl hinsichtlich der Glaubenslehre. Die Kirchenväter verstehen die Einheit der Kirche als vorhandene und als zu schaffende Wirklichkeit, als eine wesenhaft in der Kirche grundgelegte und gleichzeitig immer neu herbeizuführende Wirklichkeit, als ontologische Aussage und als ethische Forderung. Dabei wissen sie um die mannigfachen Schwierigkeiten im Blick auf die Einheit, wie sie nun einmal dank der Ursünde aus der gefallenen Natur des Menschen hervorgehen.

198 Augustinus: »Dissentiant inter se, contra unitatem omnes consentiunt« (Sermo 47, 15, 27).

Die Einheit ist für das Neue Testament und für die Väter indessen nicht nur ein Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi, sondern auch ein Erkennungszeichen für sie. Die organische oder innere Einheit der Kirche bedingt dabei in ihrer Argumentation die äußere oder numerische Einheit. Unübersehbar ist die Überzeugung in alter Zeit, dass es nur eine Kirche geben kann und dass Einzelne oder auch Gruppen sich selber aus der Kirche ausscheiden oder unter Umständen ausgeschieden oder ausgegrenzt werden müssen. Schon im Neuen Testament finden sich Andeutungen dahingehend, dass es Grenzen der einen Kirche gegenüber denen gibt, die draußen sind, bzw. dass unter Umständen Glieder oder Gruppen aus der Einheit der Kirche ausgeschieden werden müssen, und zwar dann, wenn sie sich selbst bereits von deren Fundamenten gelöst haben¹⁹⁹. Nirgendwo rechnet das Neue Testament zudem mit der Möglichkeit mehrerer Kirchen. Neben der einen Kirche gibt es für das Neue Testament nur die Möglichkeit einer »häresis«²⁰⁰.

Grundlegend ist hier die Mahnung des 2. Johannesbriefes: »Ein jeder, der abweicht und nicht bleibt in der Lehre Christi, besitzt Gott nicht. Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, nehmt ihn nicht in das Haus auf und bietet ihm keinen Gruß« (2 Joh 9 f).

Das Einheitsprinzip der alttestamentlichen »Kirche« waren das Gesetz und die Cathedra des Mose zusammen mit dem Tempelkult und dem Hohenpriestertum. In der neutestamentlichen Kirche wird dieses Einheitsprinzip realisiert in dem dreifachen Einheitsband des »unum symbolum«, des »unum altare« und des »unus episcopus«, des einen Glaubens, des einen Kultes und der einen Leitung. Diesem dreifachen Band entsprechen das Lehramt, das Priesteramt und das Hirtenamt der Kirche. Wie die Einheit auf örtlicher Ebene durch das Bischofsamt garantiert wird, so wird sie universal durch das Amt des römischen Bischofs garantiert, ursprünglich mehr noch durch die römische Gemeinde und ihre normative Bedeutung.

Deutlich werden das dreifache Band der Einheit und die Garanten dieser Einheit bereits bei Ignatius von Antiochien († um 110) thematisiert²⁰¹.

Im »Credo des Gottesvolkes« erklärt Papst Paul VI. zum Abschluss des »Glaubensjahres« am 30. Juni 1968: »Wir glauben, daß die von Christus

199 Vgl. Mt 18, 17; Rö 16, 17; 1 Kor 5, 1 ff; 5, 9 ff; 2 Thess 3, 6. 13 f; Tit 3, 10 ; 2 Petr 2, 1; Apk 2, 14 f. 20.

200 Vgl. 1 Kor 11, 19; Gal 5, 20.

201 Josef Hasenfuß, Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie/Apologetik (Johannes Hirschmann, Hrsg., Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie III, 9), Aschaffenburg 1963, 188 - 191.

gegründete Kirche, für die Er gebetet hat, unfehlbar eine ist: im Glauben, im Kult und in der hierarchischen Gemeinschaft«²⁰².

Diese Einheitlichkeit, die hier bezeugt wird, würde indessen missverstanden, wenn sie als Einerleiheit verstanden würde. Wesentlich geht es in ihr um die Einheit des Glaubens, des Kultes und der hierarchischen Ordnung. Darüber hinaus fordert sie die Vielfalt oder macht sie diese wünschenswert. Das bringt das »Credo des Gottesvolkes« zum Ausdruck, wenn es in ihm heißt: »Die reiche Vielfalt in der Liturgie, die zu Recht bestehende Verschiedenheit im theologischen und geistlichen Erbe sowie in den eigenen Rechtsordnungen im Innern der Kirche tun ihrer Einheit keinen Abbruch, sondern fördern sie«²⁰³.

Ähnlich erklärt das II. Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: »Die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, ... erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes«²⁰⁴. Im Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die katholischen Ostkirchen heißt es dementsprechend, dass diese »Vielfalt in der Kirche keineswegs der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt«²⁰⁵.

Die Einheit der Kirche ist also nicht uniform zu verstehen, sondern als Einheit in Vielheit. Das II. Vatikanische Konzil verlangt die »Einheit in Notwendigem«²⁰⁶, plädiert darüber hinaus aber nachdrücklich für die Freiheit, wenn es erklärt: »Eine Einheit, die jede Vielfalt und legitime Entfaltung des Glaubensbewusstseins ausschließen wollte, wäre steril. Gemäß dem berühmten augustinischen Axiom stellt sich die Einheit dar als *unitas in necessariis*, als *libertas in dubiis* und als *caritas in omnibus*«²⁰⁷.

Was lebendig ist, das wandelt und entfaltet sich fortwährend. Das Lebendige, das an seiner Entfaltung behindert wird, erstarrt und stirbt ab. Auch in der Kirche darf es an der Entfaltung und an der sich daraus ergebenden

202 Papst Paul VI.: Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, Art. 26 (www.padre.at Credo).

203 Ebd.

204 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche: »Lumen Gentium«, Art. 23.

205 II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die katholischen Ostkirchen »*Orientalium Ecclesiarum*«, Art. 2.

206 II. Vatikanisches Konzil: Dekret über den Ökumenismus »*Unitatis Redintegratio*«, Art. 4.

207 II. Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et Spes*«, Art. 92.

Vielfalt nicht fehlen. Unerlässlich ist jedoch bei allem Fortschreiten das treue Festhalten an dem geoffenbarten und von den Aposteln überkommenen Glaubens- und Lebensgut. Papst Johannes Paul II. stellt in seiner Enzyklika »Redemptor hominis« vom 4. März 1979 fest, dass die Kirche trotz ihrer weltweiten Öffnung und ihres missionarischen Dynamismus »unverkürzt die ganze Wahrheit bekennt und verkündet, die ihr von Christus überliefert worden ist«²⁰⁸. In dem gleichen Schreiben erklärt der Papst: »Niemand darf ... aus der Theologie so etwas machen wie eine einfache Sammlung von eigenen persönlichen Auffassungen; sondern jeder muss darauf bedacht sein, in enger Verbindung zu bleiben mit dem Sendungsauftrag, die Wahrheit zu lehren, für die die Kirche verantwortlich ist«²⁰⁹.

Die recht verstandene Vielfalt ist geradezu ein Charakteristikum des katholischen Christentums. Sie entspricht der menschlichen Natur wie auch der Offenbarung. Der Würde und der Freiheit der Person verpflichtet sowie der Pluriformität der Offenbarung, stellt sich das katholische Einheitsprinzip als Einheit in Vielfalt dar, schreibt Michael Schmaus²¹⁰. Die Kirche besteht »de Trinitate« und »ex hominibus«, wie der französische Theologe Yves Congar feststellt²¹¹. Verfremdet würde das Prinzip der Vielfalt in der Einheit allerdings, wenn es sich als Beliebigkeit und Subjektivität etablieren würde.

In dem einen Evangelium von Jesus dem Christus begegnet uns bereits eine gewisse Vielfalt. In der Urgemeinde wird die Pluralität ganz selbstverständlich toleriert, soweit es nicht um wesentliche Fragen geht und sie nicht unvereinbare Gegensätze miteinander vereinen will. Bereits die ersten Missionare verkündeten ihre Botschaft gemäß ihrer persönlichen Eigenart und mit Rücksicht auf die Menschen, zu denen sie sprachen. Stets gab es in der Kirche auch eine legitime Vielfalt von Ausdrucksweisen der Spiritualität, der Frömmigkeit und der theologischen Schulen, wenngleich nicht jede Vielfalt toleriert werden konnte. In der Kirche herrscht seit eh und je die Überzeugung, dass in ihr die gottgegebenen Eigenarten und Werte der Völker und Kulturen sowie der einzelnen Menschen zur Ausreifung gebracht werden müssen, freilich im Rahmen der notwendigen Einheit²¹². Das tut, wie das II. Vatikanische Konzil erklärt, der Einheit keinesfalls Abbruch, sondern zeigt sie erst deutlich auf²¹³. Die Grenze der

208 Papst Johannes Paul II.: Enzyklika »Redemptor hominis« vom 4. März 1979, I, 4.

209 Ebd., IV, 19.

210 Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, München 1970, 91.

211 Yves Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV*, 1, Einsiedeln 1972, 375.

212 Hermann Lais, *Dogmatik II*, Kevelaer 1972, 68.

213 II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die katholischen Ostkirchen »*Orientalium Ecclesiarum*«, Art. 2; Dogmatische Konstitution über die Kirche: »*Lumen Gentium*«.

Vielfalt ist hier in jedem Fall das Credo, der verpflichtende Glaube der Kirche, und die Klammer, die alles zusammenhält, ist letztlich die Liebe.

Die so geartete Vielfalt in der Einheit ist als Prinzip des katholischen Christentums bereits mit dem Denkansatz des »et – et« gegeben. Dieser Denkansatz betrifft zunächst die Formen, dann aber auch die Inhalte. Das gilt für die Einheit wie für die Vielheit. Konkret tritt die Vielheit inhaltlich hervor in der Ausgestaltung des Glaubens in den verschiedenen Frömmigkeitsformen, in den vielfältigen Gestalten der Orden und ihrer je eigenen Spiritualität, in der gleichzeitigen Wertschätzung des aktiven und des kontemplativen Lebens und in den zahlreichen theologischen Schulen. Der katholische Theologe Leo Scheffczyk († 2005), der spätere Kardinal, schreibt: »Es gibt kein religiöses Phänomen, das in Bezug auf die Ausgestaltung des Glaubens so vielfältig wäre wie der Katholizismus in seinem Reichtum an religiösen Formen, in seiner Ausrichtung auf das schlichte Volk wie auf die höchsten geistigen Ansprüche, in seiner Reichhaltigkeit an verschiedenen Ordensidealen und Lebensweisen wie auch in seiner Mannigfaltigkeit an Formen sowohl des kontemplativen wie auch des aktiven Lebens«²¹⁴. Diese Vielheit hat Außenstehende oft tief beeindruckt²¹⁵. Nicht zuletzt erklärt sie sich auch aus dem Tatbestand, dass für das katholische Denken die Einigung des Übernatürlichen mit dem Natürlichen, mit der menschlichen Kultur, von grundlegender Bedeutung ist und dass die Offenbarung an die natürlichen Gegebenheiten anknüpft. Es geht hier um die Zuordnung von Natur und Gnade. Ein Grundaxiom in der katholischen Theologie lautet: »Gratia non destruit naturam, sed supponit, perficit et elevat eam« – »die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern sie unterstützt, vervollkommnet und erhebt sie«. Die Offenbarung knüpft stets an die natürlichen Gegebenheiten an. Gott nimmt die Schöpfungsordnung in der Heilsordnung in Dienst. Sein Wort und seine Gnade haben stets die natürlichen Gegebenheiten in ihrer Vielfalt zur Voraussetzung. Die Vielheit in der Naturordnung setzt sich in der Heilsordnung fort.

Weil das christliche Denken durch die Einheit und die Vielfalt geprägt ist, kann man es nicht in ein einziges System einzwängen. Nichts ist »der wahren christlichen Einheit« mehr entgegengesetzt »als der Drang nach der Vereinheitlichung«. Gemeint ist hier eine sterile Vereinheitlichung. Das geschieht immer da, wo man eine Einzelform als allgemein gültig er-

um«, Art. 13 u. Art. 23; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad Gentes«, Art. 3 u. Art. 22.

214 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 105.

215 Ebd.

klären will, wo man das pulsierende Leben in eine seiner Ausdrucksformen einzuschließen versucht²¹⁶. Der Literat Gilbert Keith Chesterton († 1936) erklärt im Hinblick auf seine Konversion, die im Jahre 1922 erfolgte, er habe in der katholischen Kirche ein Glaubensbekenntnis gefunden, das sich nicht mit einer Wahrheit begnüge, sondern nur mit der Wahrheit, die aus einer Million von Wahrheiten bestehe und doch eine sei²¹⁷. Demgegenüber weiß er, dass alle philosophischen Systeme und alle Sekten, die er kennt, sich mit einer einzigen Wahrheit zufrieden geben. Sie alle erheben zwar oftmals den Anspruch der Universalität, so erklärt er, nehmen aber in Wirklichkeit doch nur irgendetwas und wenden es auf alles an²¹⁸. Für das katholische Glaubendenken ist die Wahrheit eine. Die eine Wahrheit besteht aber aus vielen Wahrheiten, und doch ist sie die eine Wahrheit.

Die Vielfalt im katholischen Denken, die als Vielheit in der Einheit zu verstehen ist, meint nicht jenen Pluralismus, für den nicht wenige Theologen heute werben, der nichts anderes ist als ein Konglomerat von Ideen, Formen und Gestalten, die beziehungslos nebeneinander stehen, eine Zusammenfassung von heterogenen Dingen²¹⁹. Sie meint nicht einen Synkretismus, der an der Wahrheit in Wirklichkeit nicht interessiert ist, in dem man sich mit der Übernahme und Ausformung irgendwelcher christlicher Momente begnügt, ohne dabei das Wesentliche zu sehen und damit das Ganze in den Blick zu nehmen. Ein solcher Pluralismus ist hier nicht gemeint, wenngleich gerade er heute in der Theologie weithin das Feld beherrscht und dort auch immer wieder gefordert wird, auch in der Kirche. Konkret führt das dann dazu, dass man dafür plädiert, dass verschiedenen Glaubensvorstellungen in der Eucharistielehre Anerkennung finden, wie etwa der Glaube an die Realpräsenz und der Glaube an ein bloßes Gedächtnis, oder dass man mit Berufung auf die Vielheit der Theologien und auf die angebliche Vielheit der Lehren des Neuen Testaments etwa in der Ökumene die Forderung eines strengen Bekenntnisses ablehnt²²⁰. Ein solcher Synkretismus widerstreitet dem Respekt gegenüber der Wahrheit und ihrer objektiven Gegebenheit. Er macht das

216 Yves de Montcheuil, *Vérité et diversité dans l'Église*, in: Pierre Chaillet, *L'Église est une, hommage à Moehler*, Paris 1939, 252; zitiert nach Henri de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 58.

217 Gilbert Keith Chesterton, *Der Mann mit dem goldenen Schlüssel. Die Geschichte meines Lebens*, Freiburg 1952, 372 (deutsche Übersetzung der englischen Ausgabe, die mit dem Titel »Autobiography« in London 1936 erschienen ist). Neudruck 2002 im Verlag nova & vetera, Bonn.

218 Ebd.

219 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 103.

220 Ebd., 104.

Individuum oder die Gruppe zum letzten Einheitsprinzip²²¹. In seinem Subjektivismus führt er zu einer krankhaften Wucherung und zu anderen zu Zersplitterung und Auflösung²²².

Ein synkretistischer Pluralismus verfälscht das katholische Prinzip von der Vielfalt in der Einheit in der Wurzel. Man kann nicht disparate Glaubenswahrheiten zusammenbringen und kontradiktorische Gegensätze miteinander vereinbaren. Da wird die Wahrheit zum Irrtum, da wird der Irrtum zur Lüge. Und die Einheit wird da zu einem bloßen Wort. Die Einheit in der Vielfalt hat ihre Berechtigung allein im Respekt vor der Wahrheit.

Die Einheit, um die es in der Kirche geht, ist eine solche, die ihr Fundament in der Vernunft hat. Die Vernunft ist nach katholischem Verständnis das leitende Prinzip im Zueinander von Einheit und Vielfalt, die Vernunft, das heißt: der gesunde Hausverstand, und, damit verbunden, die ehernen Gültigkeit der letzten Seins- und Denkprinzipien. Auch die »ratio« ist als solche ein bedeutendes Formalelement des Katholischen, nicht anders als es die vier Wesensmerkmale der Kirche sind. Wo an ihr festgehalten wird, da können die letzten Denk- und Seinsprinzipien nicht in Frage gestellt werden, das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip, das Kausalprinzip und das Prinzip vom zureichenden Grund.

Weil die katholische Einheit sich in der Vielfalt verwirklicht, deshalb kann auch das Bemühen um die Ökumene nach katholischem Verständnis nicht eine simple Uniformität zum Ziel haben. Gefordert ist hier die Einheit im verbindlichen Glauben, also die Einheit im Wesentlichen. In diesem Rahmen gibt es dann Raum für die verschiedensten theologischen Richtungen, Frömmigkeitsformen, liturgischen Gestaltungen und rechtlichen Auffassungen, sofern sie nicht in einem kontradiktorischen Gegensatz zueinander stehen und sofern sie nicht das Wesentliche des Glaubens in Frage stellen.

Wie sehr das Wesensmerkmal der Einheit für die Kirche von grundsätzlicher Bedeutung ist, geht schon aus der Tatsache hervor, dass die Geschichte der Kirche wesentlich eine Geschichte des Kampfes um die Bewahrung der Einheit ist im Angesicht des Andrängens der Nationalismen, der Häresien und der Schismen²²³.

Getragen wird das Wesensmerkmal und Kennzeichen der Einheit der Kirche letztlich durch das Papsttum. Von daher steht diese »nota« ganz im Zeichen des Petrusamtes. Der Papst ist die sichtbare Verkörperung der Einheit der Kirche, und er trägt, schützt und erhält diese Einheit.

221 Ebd., 104 – 106.

222 Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1974, 81 f.

223 Vgl. Franz Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Freiburg 1888, 509 – 515. 539 – 542.

Das Papsttum bringt die überpersönliche Einheit aller Gläubigen zu anschaulicher Darstellung. Im Papsttum findet die Grundbestimmtheit der Kirche als eines einheitlichen Organismus ihren reinsten Ausdruck.

Als ein rationales Argument für das Papsttum hat Thomas von Aquin († 1274) in seinen zwei Hauptwerken, in der »Summa Theologiae« und in der »Summa contra gentiles«, den Gedanken entwickelt, dass die Einheit im Glauben nicht möglich ist und nicht gewahrt werden kann ohne ein höchstes Amt der Einheit, ohne einen obersten Lehrer, der in entstehenden Glaubensstreitigkeiten entscheiden kann²²⁴.

Der Papst ist nach katholischem Verständnis nicht eine charismatische Persönlichkeit, die etwa mit überirdischen Vollmachten ausgerüstet ist wie Mose oder Elia im Alten Testament oder andere bedeutende Persönlichkeiten in der Geschichte der Kirche. Er ist mehr als das, er ist »als das sichtbare Haupt die anschauliche Verkörperung der kirchlichen Einheit, jenes reale Prinzip, in dem die erlösungsbedürftige Menschheit als ganze, geschlossene Einheit Gestalt gewinnt«²²⁵. Das ist seine eigentliche Aufgabe, das ist sein Amt. Von daher muss er in Parallele zu Christus, dem zweiten Adam, und zu dem ersten Adam, dem Stammvater des Menschengeschlechtes, den Repräsentanten der erlösten und der unerlösten Menschheit, gesehen werden. Adam steht für die unerlöste Menschheit, Christus für die erlöste. Der Papst steht für alle, die in der Einheit der Kirche miteinander verbunden sind. Als Nachfolger Petri ist er von daher der sichtbare Träger und Garant der Einheit, ist er in seinem Amt jenes Prinzip, »in dem die überpersönliche Einheit des Leibes Christi für die raumzeitliche Welt anschauliche Wirklichkeit gewonnen hat«²²⁶.

Der Papst ist der sichtbare Träger und der sichtbare Garant der Einheit der Kirche. Das ist die eigentliche Bedeutung seines Amtes. Zu dieser seiner Stellung kommt seine Berufung, Fels der Kirche zu sein, noch hinzu. Es handelt sich dabei um eine spezifische Berufung, gemäß der ihm das Charisma zuteil geworden ist, wirksam die Einheit des Glaubens, der Sitte, des Rechtes und des Kultes in der Kirche zu erhalten und zu schützen²²⁷.

Was der Papst für die Gesamtkirche ist, das ist der Bischof für die Einzelgemeinde, für die Diözese, für die Partikularkirche oder die Ortskirche, nämlich die Darstellung und die Objektivierung der inneren Einheit der Kirche, »das anschaulich gemachte Füreinander der Gläubigen«²²⁸, sofern

224 Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, lib. VI, c. 76; Summa Theologiae II/II, qq. 1 u. 10.

225 Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949, 52.

226 Ebd.

227 Ebd., 52 f.

228 Ebd., 53.

er sich nicht von dem römischen Bischof trennt, praktisch oder theoretisch, sofern er mit dem römischen Bischof in Gemeinschaft steht. Mithin wird die Einheit im Glauben – allgemein gesprochen – gewahrt durch die Hierarchie, die ihrerseits gleichzeitig diese Einheit zum Ausdruck bringt. Sie wird gewahrt, die Einheit im Glauben, durch die Einheit der Hierarchie und findet ihren Ausdruck in der Einheit im Kult. Das gilt zumindest idealiter. Das ist die stete Überzeugung der Kirche: Die Einheit im Glauben findet ihren entscheidenden Ausdruck im Kult. Um es mit anderen Worten zu sagen: Das »vinculum symbolicum« wird getragen durch das »vinculum hierarchicum« und ist ausgerichtet auf das »vinculum liturgicum«. Im »vinculum liturgicum« wird das »vinculum symbolicum« zeichenhaft sichtbar. Der Gottesdienst und das Gebet sind die erste Äußerung des sich als Antwort auf die Offenbarung Gottes verstehenden Glaubens, weshalb sich der Zustand des Glaubens in besonderer Weise in der Feier der Liturgie und im Gebetsleben der Gläubigen spiegelt.

Wenn die Einheit der römischen Kirche auch heute nicht mehr so eindrucksvoll erlebt wird, wie das in der Vergangenheit der Fall war, so ist sie doch prinzipiell gegeben durch das Petrusamt und durch die Hierarchie der Kirche. Nach wie vor gilt das Selbstverständnis der Kirche, auch dann, wenn die Prinzipien verraten werden oder durch den äußeren Verfall der Institution in Vergessenheit geraten.

Apostolizität

Wenn die Einheit durch das Petrusamt und durch die Hierarchie getragen wird, so hat sie als Wesensmerkmal des Katholischen letztlich ihren Grund in dem Wesensmerkmal der Apostolizität. Wenn festgestellt wurde, dass die Katholizität als Wesensmerkmal der Kirche die Einheit in der Vielfalt bedingt, so müssen wir nun sagen, dass sie in der Apostolizität ihre Wurzel hat. Das Glaubens- und Lebensgut der Kirche erhält seine Legitimität als Offenbarung Gottes dadurch, dass es von den Aposteln überkommen und von deren legitimen Nachfolgern unter dem Beistand des Heiligen Geistes weitergegeben worden ist. Darum muss es überall und zu jeder Zeit in der Kirche anerkannt werden.

Nicht nur die Überlieferung des Glaubens hat somit ihr Fundament in ihrer Apostolizität, die ja nichts anderes meint als die innere Kontinuität der Entfaltung der Lehre, sondern auch die Einheit der Kirche, die sich speziell auf die Einheitlichkeit im Glauben, im Kult und in der Leitung bezieht.

Als Wesenseigenschaft und Wesensmerkmal der Kirche findet die Apostolizität ihren konkreten Ausdruck im apostolischen Amt bzw. in der hierarchischen Struktur der Kirche.

Die Apostolizität meint die legitime, die rechtmäßige Fortpflanzung der Lehre, des Kultes und der Verfassung der Kirche durch die apostolische Amtsnachfolge als Bürgschaft der Wahrheit. Es ist die apostolische Amtsnachfolge, die die Wahrheit der Lehre, des Kultes und der Verfassung der Kirche verbürgt. Der »nota« der Apostolizität liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Offenbarung mit der apostolischen Zeit zum Abschluss gekommen ist, dass also die apostolische Zeit maßgebend bleibt in der Kirche, und zwar für alle Zeiten, und dass im Hinblick darauf weder in der Lehre noch im Kult noch in der Verfassung innerhalb der Kirche eine wesentliche Veränderung erfolgen kann. Anders ausgedrückt: Es geht bei der Apostolizität um die absolute Treue zum apostolischen Anfang, zum apostolischen Ursprung des Christentums und der Kirche.

Die apostolische Vollmacht kann nur durch die Sendung der Apostel bzw. der von ihnen Gesandten legitimiert werden. Das ist eine grundlegende Überzeugung im Neuen Testament. Sie begegnet uns speziell im Epheserbrief, im Römerbrief, im Titusbrief, in der Apostelgeschichte und in der Apokalypse. Ihren theologischen Ort hat sie vor allem in der Auseinandersetzung mit den Häresien.

Der Epheserbrief betont nachdrücklich, dass die Kirche auf dem Fundament der Apostel und der Propheten aufgebaut ist: Eph 2, 20.

In dem Wesensmerkmal der Apostolizität geht es also um die Treue der Kirche zu ihrer Tradition und zu ihrem apostolischen Ursprung. Diese aber wird gewahrt und legitimiert durch das Amt, in dem dank der apostolischen Sukzession die Vollmacht der Apostel in der Kirche präsent bleibt. In ununterbrochener Reihenfolge wurde sie durch die Handauflegung weitergegeben und muss sie weitergegeben werden bis zum jüngsten Tag. Es ist die apostolische Sukzession, die die bleibende Präsenz der apostolischen Vollmacht in der Kirche bedingt. Durch sie sind die Sendung und die Bevollmächtigung der Apostel durch Christus – es handelt sich bei dieser Vollmacht im Grunde genommen um messianisches Vikariat – auf die heutigen Amtsträger der Kirche übergegangen.

Die Überzeugung von der konstitutiven Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Kirche Christi begegnet uns – mehr oder weniger entfaltet – an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments und auf Schritt und Tritt sodann bei den Kirchenvätern. Sie hat ihren »Sitz im Leben« vor allem in der Auseinandersetzung mit den Häresien. Eine besonders markante Stelle ist in diesem Kontext Eph 2, 20, wo gesagt wird, dass die Kirche auferbaut ist auf dem Fundament der Apostel und Propheten.

Das Glaubensgut entfaltet sich in der Kirche. Es ist nicht starr. In der Entfaltung des Glaubensgutes in der Kirche kann es jedoch keinen Bruch geben, darf es keine Anpassung an den Zeitgeist geben. Gewiss muss die

Verkündigung der Kirche Antworten geben auf die Fragen der Zeit; das kann und darf sie jedoch nur aus dem überlieferten Glaubensgut heraus. Die Entfaltung des Glaubensgutes wird indessen nicht nur durch die Fragen der Zeit vorangetrieben, hier spielen auch die Verteidigung der Glaubenslehren und ihre rationale Durchdringung eine bedeutende Rolle.

Die Kirchenväter betonten die Zurückführung der Kirche auf die apostolische Zeit mit besonderem Nachdruck in der Auseinandersetzung mit den Häresien. So erklärt Clemens von Alexandrien († vor 215), die Kirche sei vor jeder Sekte schon da, weshalb sie gegenüber der Häresie keines Beweises bedürfe. Wörtlich sagt er: »Die eine alte katholische Kirche ist die wahrhaft ursprüngliche, aus welcher die Sekten durch Neuerungen hervorgegangen sind und als Zerrbilder erscheinen«²²⁹. Augustinus († 430) erklärt sehr geistreich in der Auseinandersetzung mit den Donatisten: »Wenn vor Donatus eine Kirche bestand und die Erbschaft Christi nicht verlorengegangen war, so ist es der sicherste Weg, in der nämlichen Gewohnheit zu beharren. Wenn aber damals keine Kirche bestand, von wo leitet Donatus dann sein Auftreten her? Welchem Lande entsprang er? Von welchem Himmel fiel er?«²³⁰ Auch der Kirchenvater Hieronymus († 419 oder 420) kann hier als Zeuge herangezogen werden. Er sagt in seinem Brief an Pammachius: »Warum kommst du nach vierhundert Jahren, uns zu belehren, als hätten wir vorher nichts gewusst? Ohne deine Lehre war die Welt christlich bis auf den heutigen Tag. Kurz und offen will ich dir meine Meinung sagen: Wir müssen in jener Kirche bleiben, welche von den Aposteln gegründet wurde und bis auf den heutigen Tag währt. Wenn du aber von Christen hörst, die sich nach einem anderen Namen nennen, die Markioniten, Valentiner, Montenser oder Campiten, so sollst du wissen, dass dies nicht die Kirche Christi ist. Denn aus der Tatsache allein schon, dass sie sich erst nachher konstituierten, beweisen sie, dass sie zu jenen gehören, die der Apostel vorausgesagt hat. Und sie mögen sich nicht schmeicheln, wenn sie glauben, aus der Heiligen Schrift ihre Lehre beweisen zu können, denn auch der Teufel hat aus der Schrift bewiesen, und auf das Lesen der Schrift kommt es überhaupt nicht an, sondern auf das Verstehen. Allenfalls könnten wir euch aus der Schrift auch beweisen, dass jene, welche beschuht sind und zwei Unterkleider haben, nicht zur Kirche gehören«²³¹.

Die Apostolizität der Kirche meint die Wesensidentität der jeweils gegenwärtigen Kirche mit der Kirche der Apostel, die sich auf die Glaubensverkündigung und auf den Kult und die Sakramentenspendung be-

229 Clemens von Alexandrien, Stromata VII, 764.

230 Augustinus, De baptismo contra Donatum III, 2; vgl. ders., Contra Cresconium II, 35.

231 Hieronymus, Epistula 84, 8 (Brief an Pammachius).

zieht. Und sie ist begründet durch die apostolische Sukzession, durch die Ämternachfolge in ununterbrochener Reihenfolge auf der Grundlage der Handauflegung von Seiten der legitimen Träger des Bischofsamtes.

Mit dieser Wesensidentität und mit dieser inneren Kontinuität sind die Entfaltung und das Wachstum des Glaubensgutes indessen durchaus nicht unvereinbar. Zu allen Zeiten hat es eine legitime Dogmenentwicklung gegeben in der Kirche, die, wie gesagt, vorangetrieben wurde durch die jeweiligen Fragen der Zeit, aber auch durch die Verteidigung der Glaubenslehren und durch die immer tiefere rationale Durchdringung der Offenbarung oder des aktuellen Glaubensgutes.

Von daher ist es legitim, ja, sogar geboten, den Glauben in immer neuen Formulierungen zum Ausdruck zu bringen, damit er verstanden werden kann und damit die Menschen von ihm auch existentiell betroffen werden. Diese neuen Formulierungen dürfen allerdings nicht den Inhalt verfälschen oder neue Inhalte bringen. Die darin ausgesagten übernatürlichen Realitäten müssen immer die gleichen bleiben, wenngleich sie genauer und treffender oder tiefer formuliert und erfasst werden können, was eine Herausforderung an die Verkünder dieses Glaubens darstellt, speziell auch an die Theologen, deren Aufgabe es ja ist, den Glauben zu reflektieren, ihn positiv darzustellen und ihn spekulativ zu durchdringen.

Stets gibt es bei den Glaubenswahrheiten, den Dogmen, und ihren Formulierungen ein »über sie hinaus«, nicht jedoch ein »hinter sie zurück« oder ein »weniger« hinsichtlich ihrer Substanz. Um es mit anderen Worten zu sagen: Die Dogmen sind stets nach vorn hin offen, nicht kann man jedoch hinter sie zurückgehen.

In der »nota« der Apostolizität geht es demnach nicht um eine schlechthinnige Identität des gegenwärtigen Christentums mit dem Urchristentum, nicht um eine mechanische Identität, sondern um eine organische, die man am besten mit jener Identität vergleichen kann, die zwischen dem Samenkorn und der Pflanze besteht. Daraus folgt, dass der Glaube auch in der Zukunft noch weitere Ausgestaltungen erfahren kann.

Den Gedanken der Entfaltung des Glaubens in seiner Hinordnung auf das Denken und Empfinden der Menschen einer jeweiligen Zeit hebt Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Rundschreiben »*Quinque iam anni*« vom 8. Dezember 1970 hervor, wenn er schreibt: »Wir müssen uns entschlossen dafür einsetzen, dass die Lehre des Glaubens ihren vollen Aussageinhalt und ihre Bedeutung bewahrt, wenn sie auch in der Weise verkündet wird, die es ihr ermöglicht, den Geist und die Herzen der Menschen zu erreichen, an die sie sich richtet«.

Ein einseitiger Konservatismus ist daher genauso falsch wie ein einseitiger Progressismus. Es ist ebenso falsch, nur zurückzuschauen, wie es falsch ist, nur in die Zukunft zu blicken. Es ist falsch, ohne Aufgeschlossenheit für die jeweils durch die Zeit bedingten notwendigen Änderungen oder für die Weiterentwicklung des apostolischen Depositums stur an der apostolischen Tradition festzuhalten. Was lebendig ist, wandelt und entfaltet sich, während das Lebendige, das in seiner Entfaltung behindert wird, starr wird und abstirbt.

In der apostolischen Sukzession, die eine wirkliche Ämternachfolge darstellt, wird die geistliche Vollmacht der Apostel in ununterbrochener Reihenfolge auf immer neue Amtsträger übertragen. Das Stehen in dieser Sukzession ist die Voraussetzung für die Legitimität des apostolischen Wirkens in der Verkündigung und in der Spendung der Sakramente.

Im »Credo des Gottesvolkes« erklärt Papst Paul VI.: Die Kirche »wurde von Jesus Christus auf dem Felsen gegründet, der Petrus ist«²³², »sie ist auf die Apostel gegründet«²³³. Deshalb stellt sie sich dar als »sichtbare Gemeinschaft mit hierarchischem Aufbau wie auch als geistige Gemeinschaft eingesetzt«²³⁴ und gibt sie »im Nachfolger des heiligen Petrus und in den Bischöfen, die sich in Gemeinschaft mit ihm befinden, deren immerdar lebendiges Wort und deren Hirtengewalt durch die Jahrhunderte weiter«²³⁵.

Die Apostolizität bezieht sich zunächst auf die Legitimität der Aussendung zur Verkündigung. Wie die Vollmacht der Apostel in der Aussendung durch Jesus wurzelt, so kann alle apostolische Vollmacht nur von der Sendung durch die Apostel her legitimiert werden. Das apostolische Christentum bzw. Kirchentum ist nicht nur die klassische Form des Christentums, sondern auch seine kanonische Form, über die es kein Hinaus bzw. hinter die es kein Zurück geben kann. Dafür gibt es in der Väterzeit immer neue Belege.

Als ein bedeutsames Formelement der Kirche Christi liegt die Apostolizität letztlich in der Konsequenz der Anerkennung der Offenbarung Gottes als objektive Wahrheit und Wirklichkeit, in die der Mensch nurmehr tiefer hineinwachsen, über die er aber nicht hinausgehen kann.

Nach protestantischem Verständnis kommt der apostolischen Zeit nicht die Bedeutung dogmatischer Normativität zu. Die Reformatoren sehen in der apostolischen Zeit vielmehr nur die älteste und klassische Form des Christentums, sie wird ihrer Meinung nach jedoch überschrit-

232 Papst Paul VI.: Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, Art. 20 (www.padre.at Credo).

233 Ebd., Art. 23.

234 Ebd., Art. 20.

235 Ebd., Art. 23.

ten etwa durch das Ideal der so genannten protestantisch-paulinischen Kirche oder der orthodox-johanneischen Kirche oder des historischen Jesus. Die apostolische Zeit bietet uns in dieser Sicht nicht mehr und nicht weniger als eine räumlich und zeitlich begrenzte Erscheinungsform der Urkirche. Im protestantischen Verständnis konstatiert man eine Mehrzahl von Kirchenmodellen schon für das Urchristentum und stellt sie gar in Gegensatz zueinander. Damit geht man jedoch über die innere Kontinuität der Entfaltung des Christentums und der Kirche hinweg. Mit dieser Position rücken die Reformatoren faktisch ab von der »nota« der Apostolizität, halten jedoch verbaliter vielfach an ihr fest, interpretieren sie dann aber in einem weiteren Sinn. Schließlich fühlen sie sich doch in irgendeiner Weise dem apostolischen Erbe verpflichtet.

Anders als die Reformatoren halten die orthodoxen Christen am Apostolizitätsprinzip fest, wie die katholischen Christen, wenn auch nicht mit der gleichen Konsequenz. Immerhin vertreten auch sie das Prinzip der Apostolizität in einem engeren Sinne.

In der katholischen Kirche wurde die Apostolizität stets nicht nur als ein bedeutendes Wesensmoment der Kirche Christi angesehen, sondern auch gewissenhaft gepflegt. Ein aktuelles Beispiel für ihre konsequente apostolische Treue ist ihre dezidierte Ablehnung des Frauenpriestertums. Der entscheidende Grund für diese Ablehnung ist die Treue der Kirche zur apostolischen Überlieferung. Die Ablehnung des Frauenpriestertums gilt für die katholische Kirche als definitiv, das heißt: als im Glauben verpflichtend. Zwar ist sie nicht eine »sententia de fide definita«, aber sie ist eine »sententia de fide«, das heißt: Sie gehört zum Glaubensdepositum der Kirche im Kontext ihres ordentlichen Lehramtes. Das hat Papst Johannes Paul II. unlängst noch einmal unmissverständlich dargelegt in seinem Apostolischen Schreiben »*Ordinatio sacerdotalis*« vom 22. Mai 1994.

Die Apostolizität der Kirche, ihre innere und äußere Verbundenheit mit den Aposteln als Bedingung ihrer Legitimität, näherhin der Legitimität des Amtes in ihr, ergibt sich bereits aus ihrem überkommenen Selbstverständnis. Stets wurde sie von der Überzeugung geleitet, dass in ihr die Heilsgüter und die geistliche Vollmacht nicht von unten stammen. In allen Jahrhunderten galt für sie: Alle Vollmacht kommt der Kirche von Gott zu durch den einen Mittler Jesus Christus, der seine Apostel bevollmächtigt und ausgesandt hat und sie damit an seiner messianischen Vollmacht hat partizipieren lassen. Bei den Kirchenvätern begegnet uns im Zusammenhang mit der Legitimierung der Kirche und des Amtes in ihr immer wieder das Schema »Gott – Christus – Apostel«. Stets herrschte in der katholischen Kirche die Überzeugung, dass alle Vollmacht der Kirche von Gott her zukommt, und zwar über Christus und die Apostel, weshalb

in diesem Verständnis die Offenbarung nur in der Kontinuität der Amtsnachfolge bewahrt werden kann, die ihrerseits die Kontinuität der Lehre bewirkt. Dabei geht es zunächst um die Bewahrung der Offenbarung, die unfehlbar zu verkünden ist, sekundär dann auch um ihre Aktualisierung.

Der Gedanke der Sendung Jesu vom Vater her, die sich in den Aposteln fortsetzt, das ist ein Grundgedanke des Neuen Testaments. Joh 20, 21 heißt es: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch«. Im Lukas-Evangelium lesen wir im 10. Kapitel, Vers 16: »Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich. Wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat«.

Obwohl Paulus mit großem Nachdruck betont, dass er seine Sendung unmittelbar von Christus erhalten hat, sucht er den Anschluss an die Apostel und schöpft er dezidiert aus der Tradition, denn gemäß Gal 2, 2 will er nicht ins Leere gelaufen sein.

Hat auch bereits Clemens von Rom am Ende des 1. Jahrhunderts die Apostolizität als eine grundlegende Eigenschaft der Kirche Christi hervorgehoben, so wird sie wenig später in besonderer Weise und mit großem Nachdruck von Hegesipp († am Ende des 2. Jahrhunderts) und von Irenäus von Lyon († um 202) herausgestellt. Von dem Letzteren gilt das vor allem für seine Auseinandersetzung mit den Gnostikern. Der frühe Kirchenschriftsteller Tertullian († nach 220) schreibt: »Wir folgen der Lehre, die die Kirche von den Aposteln erhalten hat, die die Apostel von Christus erhalten haben und die Christus von Gott erhalten hat«²³⁶.

In der Treue zur apostolischen Überlieferung und in der Verbundenheit mit der apostolischen Sendung hat man von Anfang an in der Kirche, schon in der Urkirche, ein entscheidendes Kriterium für die Wahrheit der Lehre gesehen. Von daher ist die Apostolizität, zeitlich gesehen, in der Reihe der vier »notae« die erste²³⁷.

Man kann bei der Apostolizität der Kirche unterscheiden zwischen der Apostolizität dem Ursprung nach – wir sprechen dann von der »apostolicitas originis« –, der Lehre nach – wir sprechen dann von der »apostolicitas doctrinae« –, der Verfassung nach – wir sprechen dann von der »apostolicitas regiminis« – und der Sukzession nach – wir sprechen dann von der »apostolicitas successionis et missionis«. Die »apostolicitas successionis« bezeichnet man auch als »apostolicitas formalis«. Es gibt also eine vierfache Apostolizität. Sie bezieht sich auf den Ursprung, die Lehre, die Verfassung und die Amtsnachfolge. In dieser vierfachen Apostolizität ist auch die Wirkkraft der Gnade Christi in seiner Kirche begründet.

236 Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, c. 37, n. 1.

237 Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München 41967, 171 f.

Dabei kommen als Kennzeichen der Kirche Christi, als »notae«, allein die Apostolizität der Verfassung und die Apostolizität der Sukzession in Betracht. Die Apostolizität der Sukzession, das ist die apostolische Nachfolge im Amt, die durch die ununterbrochene Reihenfolge der Amtsträger auf die Apostel zurückgeht²³⁸.

Die innere Kontinuität der Glaubensverkündigung, wie sie ihren Niederschlag in der Tradition gefunden hat, ist ein bedeutsames Prinzip des Katholischen, weil es sich in der Verkündigung der Kirche doch um das Wort Gottes handelt, das in geschichtlicher Stunde an die Welt ergangen und der Kirche anvertraut ist, weil die Kirche ihren entscheidenden Existenzgrund darin hat, dieses Wort zu verkünden und zu bewahren.

Das I. Vatikanische Konzil spricht von der »doctrina fidei«, die »fideliter custodienda« und »infallibiliter declaranda« ist, die in Treue zu bewahren und unfehlbar zu verkünden ist²³⁹. Das »custodire« oder das »conservare« ist, allgemein gesprochen, ein gewichtiges Wesensmoment des Katholischen, was oft nicht genug gewürdigt worden ist und auch in der Gegenwart nicht genügend gewürdigt wird. Programmatisch ist die Mahnung des 2. Timotheusbriefes: »O Timothee, custodi depositum« – »O Timotheus, bewahre das Glaubensdepositum« (2 Tim 1, 14). Dieses Prinzip, das Prinzip des »conservare«, beschwört nachdrücklich der Märtyrerbischof Ignatius am Beginn des 2. Jahrhunderts, wenn er darin das Wesen der Apostolizität der Kirche sieht²⁴⁰.

Zu dem Bewahren gesellt sich das »declarare«, die legitime Interpretation und Vermittlung des Glaubensdepositums. Die Verantwortung gegenüber dem »depositum fidei«, die stets ganz bewusst geübt wurde in der Kirche, bewahrte sie wirksam vor dem, was der Philosoph Jacques Maritain († 1973) die »Chronolatrie« genannt hat. Er meint damit die zwanghafte Vergötzung des Augenblicks, der jeweiligen Gegenwart. Maritain erklärt, wenn man diesem Laster verfallen sei, fürchte man nichts so sehr wie das »Überholtsein«, das man geradezu als die Hölle ansehe²⁴¹. Die Wahrheit hat zwar ihre geschichtliche Seite, das ist nicht zu bestreiten, in ihrem Kern übersteigt sie jedoch die Geschichte. Die Versuchung zu der hier angesprochenen Chronolatrie dürfte gemeint sein, wenn es im 2. Timotheusbrief heißt: »Denn es wird eine Zeit kommen, da man

238 Thomas Specht, Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie, Regensburg 21924, 341 – 344.

239 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3020.

240 Ignatius von Antiochien, Epistula ad Smyrnaeos 8, 1; Epistula ad Philadelphenses 4; Epistula ad Ephesios 9, 1; 20, 2; Epistula ad Magnesios 6, 1; Epistula ad Trallianos 2, 1. Hingewiesen sei hier auch auf den 1. Clemensbrief: 44, 1 – 3.

241 Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 21 f.

die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach den eigenen Lüsten Lehrer beschafft, die den Ohren schmeicheln« (2 Tim 4, 3).

Mit der Bewahrung und der Vermittlung der Offenbarung verbindet sich die Vermittlung der Gnade, wie sie im Kult bzw. in den Sakramenten erfolgt.

Zusammenfassend ist zu sagen: Leitend ist in der Kirche die Überzeugung, dass die Offenbarung nur in der Kontinuität der Amtsnachfolge bewahrt werden kann, die ihrerseits die Kontinuität der Lehre bewirkt und den rechten Kult begründet. Es geht in der Apostolizität also um die Kontinuität in der Glaubensverkündigung und im Kult bzw. in den Sakramenten, bedingt durch das apostolische Amt oder durch die apostolische Vollmacht, die im apostolischen Amt manifest wird.

Heiligkeit

Ein viertes Wesensmerkmal der Kirche Christi ist die Heiligkeit, die »sanctitas«. Auch sie liegt in der Konsequenz des Selbstverständnisses der Kirche, sofern sie sich als die katholische, als die eine und als die apostolische versteht. In der Konsequenz dieses Selbstverständnisses manifestiert sich gleichzeitig die innere Verbindung der »nota« der Heiligkeit mit den übrigen »notae«.

Die Heiligkeit kann als ontologische, als ethische und als charismatische verstanden werden. Ontologisch verstanden ist sie das grundlegende Prädikat Gottes. Menschliche Heiligkeit kann immer nur als Abglanz der Heiligkeit Gottes verstanden werden. Gott ist der ontologisch Heilige, sofern er der Transzendente, der Erhabene, der ganz Andere ist. Bei einem Menschen können wir von ontologischer Heiligkeit reden, wenn und sofern er von Gott in der Gnade erhoben wird. Wir sprechen in diesem Sinne von der Kindschaft Gottes, von der Teilnahme am Leben Gottes, von der Annahme des Menschen durch Gott an Kindes statt oder von der heiligmachenden Gnade. Es geht hier um die gnadenhafte Erhebung der Natur des Menschen, durch die der Mensch an der ontologischen Heiligkeit Gottes partizipieren kann. Es gibt noch eine zweite Form der Teilnahme des Menschen an der ontologischen Heiligkeit Gottes. Diese wird realisiert, wenn Gott einem Menschen eine besondere Stellung verleiht. In diesem Sinne sprechen wir etwa bei dem Träger des Petrusamtes von dem »Heiligen Vater«.

Ethische Heiligkeit meint die Vollkommenheit des Handelns Gottes oder, beim Menschen, die vollkommene Übereinstimmung des Menschen in seinem Handeln mit den Weisungen Gottes. Die ethische Heiligkeit bezieht sich auf das Handeln, auf die Übereinstimmung von »agere« und

»esse« im Handeln, die bei Gott in höchstmöglicher Weise gegeben ist, beim Menschen hingegen immer nur fragmentarisch sein kann und große persönliche Anstrengungen erfordert. Bereits im Alten Testament und mehr noch im Neuen Testament begegnet uns die ethische Heiligkeit als eine Grundforderung an den Menschen.

Die charismatische Heiligkeit meint endlich die sich in außergewöhnlichen Taten manifestierende Nähe des Menschen zu Gott, konkret in der Gabe der Wunderkräfte und der Weissagung oder – allgemeiner – in der Gabe der prophetischen Rede. Während die charismatische Heiligkeit wie auch die ethische Heiligkeit äußerlich sichtbar sind, gilt das nicht von der ontologischen Heiligkeit, wengleich sie stets das Fundament der ethischen wie auch der charismatischen Heiligkeit ist. Weil die ontologische Heiligkeit nicht sichtbar ist, deshalb ist sie, für die rationale Rechtfertigung des Glaubens, für die theologische Disziplin der Fundamentaltheologie, irrelevant. Sie wendet sich ja nicht an den gläubigen, sondern an den vorgläubigen Menschen, um ihn zum Glauben zu führen.

Die Heiligkeit, verstanden als ontologische und als ethische Heiligkeit, ist im Grunde der eigentliche Kern und das zentrale Anliegen aller Religionen. Deshalb ist sie schon im natürlichen Bereich ein wichtiger Maßstab für die Wertung einer Religion. Das gilt speziell für die ethische Heiligkeit, die ja, im Unterschied zu der ontologischen, äußerlich sichtbar ist. Eine Religion, die ein hohes ethisches Niveau hat und außergewöhnliche ethische Heiligkeit bei einer großen Zahl ihrer Anhänger hervorbringt, bekundet damit einen höheren Wahrheitsgehalt. Das sagt uns schon die natürliche Vernunft.

In den Schriften des Alten und des Neuen Testaments wird die Heiligkeit immer wieder ausdrücklich thematisiert. Demnach muss die Kirche heilig sein, weil Gott der Heilige ist. Gemäß der Lehre des Alten und des Neuen Testaments muss die Kirche die ontologische und die ethische Heiligkeit Gottes widerstrahlen, vor allem die ethische Heiligkeit Gottes. In der ethischen Heiligkeit wird die ontologische nach außen hin sichtbar.

Die ethische Gesinnung und die daraus hervorgehende Tat ist auch ein zentrales Anliegen Jesu. Jesus radikalisiert das Ethos des Alten Testaments, indem er die Sünde schon in der Gesinnung beginnen lässt und die äußere Moralität eng mit der inneren verbindet. Dabei geht es ihm in erster Linie um die Reinheit der Gesinnung und um die absolute Lauterkeit des menschlichen Handelns. In der Reinheit der Gesinnung sieht er das entscheidende Vorzeichen, das allem Tun des Menschen erst seinen eigentlichen Wert verleiht. Die Forderung der ethischen Heiligkeit ist vor allem an Eph 5, 25 f festzumachen. Da heißt es: »Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben, um durch das Wasserbad mit dem Wort sie

zu heiligen und zu reinigen. Er ist es ja, der die Kirche herrlich gestalten will, ohne Flecken oder Runzeln und anderes mehr, vielmehr heilig und ohne Makel soll sie sein«. Jesus hat eine außergewöhnlich hohe ethisch-religiöse Gesinnung gefordert und alle verpflichtet, nach Vollkommenheit zu streben. Von daher gesehen ist die Heiligkeit das Grundgesetz der Kirche. Das wird deutlich, wenn Jesus sich im Hohenpriesterlichen Gebet mit den folgenden Worten an seinen Vater wendet: »Heilige sie in der Wahrheit. Dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Und für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit« (Joh 17, 17 f).

Das Ethos Jesu findet seinen prägnantesten Ausdruck im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, worin die Feindesliebe einbegriffen ist. Jesus verlangt von allen ethischen Heroismus. Darüber hinaus beruft er einige zu einem ethischen Sonderweg, den er als den Weg der Vollkommenheit bezeichnet. Für ihn sind alle Getauften zur Heiligkeit berufen. Von diesem Gedanken war die Urgemeinde fasziniert, wenngleich er für sie auch wiederum selbstverständlich war, sofern ihr klar war, dass, weil das Haupt der Kirche heilig war, es auch die Glieder sein müssten. Demgemäß heißt es im Epheserbrief: Christus wollte »sich eine herrliche Kirche bereiten, ohne Flecken, ohne Runzeln oder sonst etwas dergleichen, vielmehr so, dass sie heilig und ohne Makel sei« (Eph 5, 27)²⁴².

Es leuchtet ein: Wie das Haupt der Kirche der Heilige im absoluten Sinne ist, so sind und müssen auch die Glieder seines Leibes gänzlich von der Heiligkeit bestimmt sein. Das schließt die Sünde nicht aus, denn in der Kirche ist wesentlich das Göttliche mit dem Menschlichen verbunden. Weil die ethische Heiligkeit der Kirche nicht erzwungen wird, sondern von der freiwilligen Mitwirkung des Menschen abhängt, deshalb gibt es in ihr stets auch das Menschliche und das Sündige. Daran erinnert im Neuen Testament etwa das Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Mt 13, 24 ff) oder das Gleichnis vom Fischernetz (Mt 13, 47 f). In diesem Sinne hat Jesus für seine Kirche das Ärgernis prognostiziert (Lk 17, 1; Mt 13, 41; Mt 18, 7), ohne damit die Heiligkeit, verstanden als heroische Tugendhaftigkeit, als Ziel des sittlichen Strebens seiner Jünger in Frage zu stellen. Besonders manifest wird die gebotene Heiligkeit im Martyrium, das gemäß der Lehre Jesu grundsätzlich alle verpflichtet.

Die ersten Christen haben sich als Heilige im ontologischen Sinne verstanden und sahen darin das Fundament ihrer Verpflichtung zur ethischen Heiligkeit, sie sahen darin eine »conditio sine qua non« für das ewige Heil. Sie haben in der Atmosphäre des Heiligen gelebt, wenn sie

242 Vgl. auch 1 Kor 6, 11 und 1 Thess 4, 3.

sich als »heiliges Volk Gottes« und als »Tempel des Heiligen Geistes« (1 Kor 3, 16), als »Glieder Christi« (1 Kor 6, 15 f; 1 Kor 12, 27) und als »heilige Priesterschaft« (1 Petr 2, 5. 9) verstanden.

Zunächst verbindet sich mit dem Selbstverständnis der Kirche der Anspruch ihrer ontologischen Heiligkeit. Die Kirche verbindet ihre ontologische oder ontische Heiligkeit mit der Tatsache, dass sie sich als eine übernatürliche Realität versteht, wie das Zweite Vatikanische Konzil feststellt, aus Göttlichem und Menschlichem zusammengewachsen²⁴³. In gewisser Hinsicht identifiziert sie sich dabei mit ihrem Stifter, wenn sie sich als den fortlebenden Christus bezeichnet. Von daher beansprucht sie dann auch richterliche Vollmacht über die einzelnen Gläubigen. Im Credo des Gottesvolkes, das Papst Paul VI. zum Abschluss des Glaubensjahres am 30. Juni 1968 feierlich deklamiert hat, heißt es in Anspielung auf die ontische Heiligkeit der Kirche, die Kirche sei »mit himmlischen Gütern beschenkt« und sie lebe kein anderes Leben als das der Gnade²⁴⁴.

Aus der ontischen Heiligkeit ergibt sich der Appell zur ethischen Heiligkeit, der stets bei der Kirche so sehr im Vordergrund stand, dass man sie nicht selten des Pelagianismus und der Werkgerechtigkeit geziehen hat. Der Vorwurf der Werkgerechtigkeit wurde mit Nachdruck von den Reformatoren erhoben. Dabei hat die Kirche indessen immerhin eine große Zahl von Heiligen hervorgebracht, deren Heroismus auch dem kritischen Urteil jener standhält, die außerhalb der Kirche stehen.

Die Kirche hat die ethische Heiligkeit niemals als peripher betrachtet, sondern stets als zentral. Stets hat sie das Ideal der Heiligkeit im ethischen Sinne vorrangig verkündet und gepflegt.

In der ethischen Heiligkeit sah die Kirche – wie im Übrigen auch in der charismatischen Heiligkeit – stets eine Inkarnation der Gnade, die sie grundsätzlich als notwendig erachtete, eine Inkarnation der Gnade, die zu bezeugen und zu vermitteln sie als ihren entscheidenden Auftrag ansah. Zu allen Zeiten betrachtete sie die Förderung der Heiligkeit des Lebens der Gläubigen als Kernanliegen der Pastoral. Schon immer sah sie, allen Zeitrends zum Trotz, das Ziel der Seelsorge nicht in der Förderung des irdischen Wohls der Menschen, sondern in der Förderung der Heiligkeit des Lebens der Gläubigen.

Einerseits war es immer das Kernanliegen der Kirche, zu einem heiligmäßigen Leben aufzurufen und die Wege aufzuzeigen, die zu diesem Ziel hinführen, andererseits hat die Kirche immer alles verurteilt, was

243 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 8.

244 Papst Paul VI.: Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, Art. 20 u. Art. 22 (www.padre.at/Credo).

diesem Ziel entgegenstand. Dass das entscheidende Anliegen der Kirche die Förderung der »sanctitas vitae« der Gläubigen ist, das wurde, zumindest offiziell, zu keiner Zeit in Frage gestellt, so sehr die Kirche auch nie übersehen hat, dass das wahre zeitliche Wohl der Menschen mit zu den Aufgaben der Seelsorge, der Pastoral, dazugehört.

Darüber hinaus geht es der Kirche beständig darum, dass die Gläubigen immer tiefer erkennend in den unergründlichen Reichtum Christi eindringen, immer zuversichtlicher auf die ewigen Güter hoffen, immer besser der Liebe Gottes antworten und die Gnade und die Heiligkeit Gottes immer mehr unter den Menschen ausbreiten. Die Geschichte der Kirche zeigt, dass die Kirche das Ziel, die Menschen zur Heiligkeit zu führen, zu allen Zeiten bei einer großen Zahl ihrer Gläubigen erreicht hat. Die außergewöhnliche »sanctitas vitae« vieler ihrer Glieder ist eine lebendige Apologie für ihre Botschaft.

Im Credo des Gottesvolkes verweist Papst Paul VI. mit großer Dankbarkeit auf die Tatsache, dass das grundlegende Anliegen Jesu, sich ein »reines Volk« zu bereiten, »das ihm zu eigen ist und eifrig ist im Wirken des Guten (Tit 2, 14)«, in der Kirche immer wieder in die Tat umgesetzt wird²⁴⁵.

Die ethische Heiligkeit der Kirche, wie sie sich in nicht wenigen ihrer Glieder darstellt, wird auch von Außenstehenden immer wieder anerkannt, speziell sofern sie sich als heroische Heiligkeit präsentiert. Der evangelische Theologe Adolf von Harnack († 1930) räumt ein, dass die römische Kirche zu allen Zeiten Heilige hervorgebracht hat und noch weiterhin hervorbringt, deren Leben bestimmt ist von außerordentlichem Gottvertrauen, von ungefärbter Demut, von der unüberwindlichen Gewissheit der Erlösung und von der bedingungslosen Hingabe des Lebens im Dienste ihrer Brüder²⁴⁶. Er fügt allerdings hinzu, das sei der Fall trotz der vielen unbiblischen Züge dieser Kirche, und er meint, in diesem Faktum, in den zahlreichen Heiligen, zeige sich, dass auch das fragwürdige katholische Kirchentum die Kraft des Evangeliums nicht gänzlich zu unterdrücken vermocht habe. Uneingeschränkt negativ denkt Harnack dabei allerdings über die Verehrung der Heiligen in der katholischen Kirche, die er lapidar als »apostolisch-römischen Polytheismus« apostrophiert²⁴⁷. Ungewollt bestätigt auch der einflussreichste Denker der Aufklärung Voltaire († 1778) die Heiligkeit der Kirche, wenn er feststellt:

245 Ebd.

246 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1950, 158.

247 Ebd., 155 – 159.

»Die von der römischen Kirche getrennten Völker ahmten die christliche Nächstenliebe nur unvollkommen nach«²⁴⁸.

Gerade auch in der Zeit der Reformation hat die Kirche eine Fülle von eindrucksvollen Heiligengestalten hervorgebracht: Franziskus Xaverius († 1552), Ignatius von Loyola († 1556), Karl Borromäus († 1584), Johannes vom Kreuz († 1591), Philipp Neri († 1595), Petrus Canisius († 1597), Kamillus von Lellis († 1614), Franz von Sales († 1622), Vinzenz von Paul († 1660), Teresa von Avila († 1582) und Magdalena von Pazzi († 1607), um nur einige zu nennen. Sie alle beeindruckten jeden, der sich des Näheren mit ihnen beschäftigt, durch ihren unvergleichlichen Heroismus im Hinblick auf ihre konsequente Hingabe an Gott und an die Menschen²⁴⁹.

Mit der ethischen Heiligkeit muss sich entsprechend dem Neuen Testament die charismatische verbinden. Wunder und Zeichen gehören zur Offenbarungsgemeinde Gottes dazu vom Beginn der Geschichte der Offenbarung an. Auf Wunder und Zeichen kann die Offenbarungsgemeinde nicht verzichten. Sie liegen zum einen in der Konsequenz der Offenbarung als solcher, zum anderen beglaubigen und bestätigen sie diese. Gemäß der Verheißung Jesu werden die Jünger Zeichen und Wunder vollbringen zur Unterstützung ihrer missionarischen Arbeit. Im Markus-Evangelium heißt es: »In meinem Namen werden sie böse Geister austreiben, in neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden« (Mk 16, 17 f). Ähnlich heißt es im Johannes-Evangelium: »Wer an mich glaubt, wird die gleichen Werke tun, die ich tue, und noch größere wird er tun« (Joh 14, 12)²⁵⁰. Die Wundergabe spielt als Beweis des Geistes und der Kraft bereits in einer Reihe von Briefen des Neuen Testaments eine große Rolle²⁵¹. Zudem ist die Apostelgeschichte als solche nichts anderes als eine Geschichte der fortgesetzten Erfüllung der Verheißung Jesu, Gott werde die Verkündigung seiner Jünger durch Wunder bekräftigen²⁵².

Durch Wunder und außergewöhnliche Gnadenerweise oder Gnadengaben – wir sprechen hier auch von Charismen – erhält das Kriterium der ethischen Heiligkeit eine äußere Bezeugung von Seiten Gottes und eine besondere Bestätigung. Diese Zeichen sind zugleich ein Hinweis auf die objektive Heiligkeit, also die Göttlichkeit der durch den Glauben an

248 Voltaire, *Essay sur les moeurs et d'esprit des nations*, Bd. III, Genf 1756, 139.

249 Vgl. Franz Hettinger, *Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Freiburg i. Br. 1888, 515 - 520.

250 Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München 41967, 167 – 170.

251 1 Kor 12, 7; 14, 22; Gal 3, 2 – 5; 1 Thess 1, 5.

252 Franz Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Freiburg 1888, 519 f.

Jesus, den Sohn Gottes, begründeten Gemeinschaft. Nach 1 Kor 12 ff sind die Charismen ein untrügliches Zeugnis für den Geistbesitz der Kirche. Von Anfang an geht die Kirche davon aus, dass die ethische Heiligkeit von der charismatischen begleitet sein muss. Das gilt auch heute noch. In der Heiligenverehrung und in den Beatifikations- und in den Kanonisationsverfahren rechnet die Kirche ganz selbstverständlich mit Wundern, die auf die Fürsprache der Heiligen von Gott gewirkt werden, etwa an den Wallfahrtsorten, wenn sie diese etwa einer kritischen Analyse unterzieht. In den Beatifikationsverfahren und in den Kanonisationsverfahren kommt es jeweils nur dann zu einer Seligsprechung oder zu einer Heiligsprechung, wenn der Nachweis eines Wunders erbracht worden ist, das Gott auf die Fürsprache des betreffenden Verstorbenen gewirkt hat, dessen heroische Heiligkeit im Leben konstatiert worden ist. Das Wunder hat dann die Aufgabe, die Echtheit der heroischen Heiligkeit oder des ethischen Heroismus zu bestätigen.

Zudem ist es auch heute noch faktisch in der katholischen Kirche so, dass, wenn sich außergewöhnliche Ereignisse und Vorgänge, also Wunder, wiederholt an einem bestimmten Ort zugetragen haben, solche Orte Wallfahrtsorte werden, entweder toleriert von der Kirche oder ausdrücklich als solche anerkannt. In der Regel stehen die Wallfahrtsorte in Verbindung mit der Marienfrömmigkeit, in der Regel, aber nicht ausschließlich.

Wunder dürfen nicht mit Gebeterhörungen verwechselt werden. Von Gebeterhörungen sprechen wir, wenn uns natürliche Gaben geschenkt werden, Gaben, die nicht den gewöhnlichen Lauf der Natur sprengen, während wir von Wundern sprechen, wenn uns außergewöhnliche Gaben geschenkt werden oder wenn Gott sich durch natürlicherweise unerklärbare Vorgänge zu erkennen gibt. Nicht jede Gebeterhörnung ist ein Wunder, wohl aber sind Wunder nicht selten Gebeterhörungen.

Wenn seit eh und je die ethische und die charismatische Heiligkeit in der katholischen Kirche eine wichtige Rolle spielen, in der Wertschätzung wie auch in der Praxis, und zwar in nüchterner Souveränität, so wird das heute leicht übersehen oder auch bewusst in Frage gestellt.

In den reformatorischen Gemeinschaften sieht man in der Wertschätzung der ethischen Heiligkeit und in der großen Zahl der Heiligen in der katholischen Kirche allerdings im Allgemeinen nicht etwas Positives. Im Gegenteil. Das Heiligkeitsideal, wie es in der katholischen Kirche forciert wird, beurteilt man hier durchweg negativ. Zumindest betrachtet man es mit großer Skepsis. Auf Grund ihrer Erbsündenlehre behaupten die Reformatoren die Unfreiheit des Willens und halten alle guten Werke für nutzlos, wenn nicht gar für schädlich. Auf der einen Seite lehren sie die Unfreiheit des menschlichen Willens und die gänzliche Unfähigkeit

des Menschen, Gutes zu tun, auf der anderen Seite erklären sie alle guten Werke für nutzlos, ja, für schädlich. Für sie gibt es dann nur eine Tugend, den Glauben, und nur eine Sünde, den Unglauben. Martin Luther († 1546) erklärt kategorisch: »Keine Sünde ist mehr in der Welt, denn der Unglaube«²⁵³. Daraus erklärt sich seine Aufforderung, die so etwas wie ein geflügeltes Wort geworden ist: »Sündige kräftig, aber glaube noch kräftiger« – »pecca fortiter, sed crede fortius«²⁵⁴.

Die Rechtfertigung erfolgt für die Reformatoren allein aus dem Glauben, der seinerseits wieder reine Gnade ist. Luther stellt fest: »Sündigen müssen wir, so lange wir hier sind. Das Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, von diesem wird uns die Sünde nicht losreißen, wenn wir auch tausend Mal in einem Tage Unzucht treiben oder totschiessen«²⁵⁵. Er erklärt wiederum: »... je schändlicher du bist, je eher dir Gott die Gnade eingibt«²⁵⁶, und »... alles, was du anfängst, ist und bleibt Sünde ... du kannst nichts als sündigen ...«²⁵⁷. In diesem Verständnis sind die natürlichen Tugenden der Heiden Laster, ist der gefallene Mensch durch und durch verdorben, ist alles, was er sinnt und tut, Sünde²⁵⁸.

Diese Position veranschaulicht wiederum das reformatorische Prinzip der Subtraktion. Im reformatorischen Glauben und Denken stehen die Prinzipien »sola fides« und »sola gratia« gegen die katholischen Prinzipien »fides et opera« und »gratia et merita«, wie wir gesehen haben. Im Protestantismus gilt das Prinzip »simul peccator et iustus«, was so viel bedeutet wie, dass die Sünde von Gott in der Rechtfertigung nur zugedeckt, nicht wahrhaft vergeben wird.

Was die Unfreiheit des menschlichen Willens angeht, lehrt Luther, der Wille des Menschen sei wie ein Pferd oder wie ein Lasttier, wenn Gott auf ihm sitze, gehe es so, wie Gott es wolle, sitze aber der Teufel darauf, gehe es, wie es der Teufel wolle. So geschähen alle Dinge durch den unabänderlichen Willen Gottes, der den freien Willen des Menschen zertrümmere. Gott tue in uns das Böse wie das Gute, er mache selig ohne

253 Johannes Georg Plochmann, Hrsg., Dr. Martin Luther's Hauspostille, Bd. IV (Dr. Martin Luther's sämtliche Werke, Bd. IV, 1), Erlangen 1826, 131.

254 Brief an Melanchthon vom 1. August 1521: zit. nach Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I, Freiburg i. Br. 1939, 294; vgl. Hartmann Grisar, Luther, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1911, 158 ff (Weimarer Ausgabe 2, 372, 424).

255 Martin Luther, Epistula ad Jacobum: Johannes Aurifaber, Vol. I, Jena 1556, t. I. p. 545.

256 Johannes Georg Plochmann, Hrsg., Dr. Martin Luther's Kirchenpostille, II. Predigten über die Evangelien, Bd. IV, Erlangen 1828, 97.

257 Johann Georg Walch, Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, Jena 1740 – 1753, Bd. XI, 12.

258 Joannes Calvinus, Institutio christianae religionis, II, 3.

Verdienst und er verdamme ohne Schuld²⁵⁹. Luther erklärt: »Weil ... Gott alles in allem schafft und wirkt, schafft er notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen«²⁶⁰.

Auf der einen Seite sagt der Reformator: »Wir sind alle heilig, und verflucht sei der, welcher sich nicht einen Heiligen nennt oder rühmt. Denn, so du den Worten Christi glaubst, bist du ebenso wohl ein Heiliger als Sankt Petrus und alle andere Heilige«²⁶¹ und: »Wir Gläubige alle heißen heilig, weil Christus sich für uns geheiligt und uns seine Heiligkeit geschenkt hat, so dass also unter uns Menschen kein Unterschied ist«. Auf der anderen Seite gilt für ihn: »Alle zugleich sind wir Sünder«²⁶².

Luther lehrt, dass die guten Werke nichts beitragen zur Heiligung oder zur Beseligung, und zwar deshalb, weil Christus sonst vergeblich gestorben wäre und wir uns sonst über Gott erheben und das Faktum in Frage stellen würden, dass Gott mächtig genug sei, uns allein aus Gnade, ohne unser Zutun und ohne unsere Mitwirkung selig zu machen. In diesem Zusammenhang stellt er fest: »In diesem Glauben sind alle Werke gleich, fällt ab aller Unterschied der Werke«²⁶³. Er erklärt: »Der Teufel kann anderes nichts, denn gute Werke lehren«²⁶⁴ und: »Es ist kein größer, gefährlicher, giftiger Ärgernis, denn das äußerlich gute Leben in guten Werken und geistlichem Wandel. Das ist das rechte helle Tor und die breite Landstraße zur Verdammnis«²⁶⁵.

Der reformierte Pfarrer, Philosoph und Schriftsteller Johann Caspar Lavater († 1801) erklärt dem vielseitig gebildeten Schriftsteller Friedrich Leopold von Stolberg († 1819) mit einem Unterton von Bedauern: »Ihr habt Heilige, ich leugne es nicht, wir haben keine ...«²⁶⁶. Der Philosoph Max Scheler († 1928) beeindruckte einst den jungen Studenten Dietrich von Hildebrand († 1977) mit der Feststellung: »Die katholische Kirche bringt Heilige hervor«. Aus dieser Erkenntnis folgte für ihn damals, dass die katholische Kirche die einzig wahre Kirche sei²⁶⁷.

259 Martin Luther, *De servo arbitrio ad Erasmus*: Weimarer Ausgabe 18, 635. 750.

260 Martin Luther, Weimarer Ausgabe 18, 709.

261 Johann Georg Walch, *Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften*. Jena 1740 – 1753, Bd. XII, 1803.

262 Martin Luther, Weimarer Ausgabe Bd. 56, 268 f (Walch-Ausgabe, Bd. V, 726).

263 Johann Georg Walch, *Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften*. Jena 1740 – 1753, Bd. X, 1570.

264 Ebd., Bd. III, 1193.

265 Ebd., Bd. XI, 349.

266 David August Rosenthal, *Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, Schaffhausen 1865, Bd. I, 21.

267 <http://www.kath-info.de/hildebrand.html>

Angesichts der Dialektik Luthers bzw. angesichts der Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis bei ihm darf es nicht verwundern, wenn er im Widerspruch zu seiner Lehre den Glauben (besonders in der Vorrede zu den Briefen des Paulus) als die Mutter schildert, die notwendigerweise die Liebe und die guten Werke aus sich gebiert. Luthers Lehre von dem unfreien Willen und von der Überflüssigkeit der Werke im Prozess der Rechtfertigung führte auf jeden Fall zu einer verhängnisvollen Vernachlässigung des sittlichen Strebens bei den Neugläubigen, und nicht nur das, man betrachtete das sittliche Streben bei seinen Anhängern geradezu als suspekt. Das hat den Reformator später zu kritischen Gedanken veranlasst²⁶⁸. Bezeichnend sind in diesem Kontext Äußerungen Luthers wie etwa die folgende: »Gleichwie alle Laster sind zu Tugenden geworden, also ist es auch mit dem Geiz, dass ich keinen Fürsten, Grafen, Edelmann, Bürger, Bauern mehr weiß, der nicht geizig ist« oder: »Unter dem Papsttum waren die Leute milder und gaben gern; aber jetzt unter dem Evangelio gibt niemand mehr«²⁶⁹.

Wenn es im Protestantismus der Gegenwart oder besser im Protestantismus der unmittelbaren Vergangenheit eine Aufwertung der Heiligen gibt – und in gewisser Weise hat man schon immer die Heiligenverehrung im Protestantismus gefordert, zumindest partiell –, so verehrt man die Heiligen dort im Allgemeinen als religiöse Leitbilder, nicht als Fürsprecher, sucht man ihre freundschaftliche Nähe im Kontext der traditionellen Zuordnung der triumphierenden Kirche zur streitenden Kirche²⁷⁰.

In den orthodoxen Kirchen gibt es – anders als in den reformatorischen Gemeinschaften – zwar das Ideal der Heiligkeit, aber in defizienter Weise, sofern es sich dort nur in der Gestalt der »vita contemplativa« findet, nicht in der Gestalt der »vita activa«.

Nicht selten wird das Ideal der Heiligkeit heute – auch in der katholischen Kirche – durch eine fragwürdige Anthropozentrik und durch eine allgemeine Horizontalisierung der Botschaft des Evangeliums depotenziert, wenn an die Stelle der Ansprüche Gottes, Christi und der Kirche an den Menschen das persönliche Gewissen, die individuelle Freiheit und die eigenen Wünsche und vor allem die jeweiligen Anforderungen der Zeit treten und das objektive Fundament der übernatürlichen Offenbarung

268 Johann Georg Walch, Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften. Jena 1740 – 1753, Bd. V, 114; Bd. XIII, 8; Bd. I, 2451. 382.

269 Ebd., Bd. XIII, 1572. 1582. Vgl. Franz Hettinger, Fundamental-Theologie oder Apologetik, Freiburg i. Br. 1888, 542 f.

270 Gottfried Hoffmann, Der Ökumenismus heute. Geschichte – Kritik – Wegweisung, Aschaffenburg 1978, 97 – 99.

Gottes aufgegeben wird. Da verlagert sich dann das Interesse schließlich von dem überkommenen Ideal der Heiligkeit auf den innerweltlichen sozialen Einsatz. Diese Entwicklung steht im Kontext einer Verkürzung des Glaubens, für die, ein wenig plakativ gesagt, der Theologe Karl Rahner († 1984) steht. Das ist das eigentliche Problem seiner Theologie und jener Theologien, die an ihm orientiert sind. Diese Tendenz findet ihre Fortsetzung in der Pastoral, die das Evangelium heute weithin auf seine sozialen Implikationen verkürzt, wenn sie es nicht gar esoterisch verfremdet²⁷¹. Zwar ist es durchaus legitim, die Kirche als Dienerin der Menschheit zu verstehen – dieser Gedanke wurde auch sehr stark auf dem II. Vatikanischen Konzil akzentuiert –, dabei darf man jedoch nicht übersehen, dass der Mensch nur dann recht verstanden werden kann, wenn man ihn sieht in seiner Beziehung zu Gott, sofern dieser sein Ursprung ist und sein letztes Ziel.

In der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils »Gaudium et Spes« heißt es: Der Mensch »existiert (nämlich) nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt«²⁷². Das Dokument betont, dass der Mensch dann, wenn er Gottes Gesetz nicht anerkennt, seine Würde verliert²⁷³, dass er nur erst durch die Nachfolge Christi mehr Mensch wird²⁷⁴ und dass es seine Aufgabe ist, »sich selbst und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf Gott hinzuordnen«²⁷⁵. Und im »Credo des Gottesvolkes« bekennt Papst Paul VI., dass die Kirche sich zwar gedrängt weiß, sich stets auch um das wahre zeitliche Wohl der Menschen zu sorgen, dass sie aber zugleich die Gläubigen daran erinnert, »dass ihnen hier auf Erden keine bleibende Stätte beschieden ist«²⁷⁶. Nicht wenige neuere kirchliche Verlautbarungen bekunden klar und deutlich die Hinordnung auf Gott als das entscheidende Lebensideal des Christen.

271 Vgl. Joseph Schumacher, *Esoterik. Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen*, Saarbrücken 2012, 11 – 15. Leo Scheffczyk schreibt im Jahre 1997: Der katholische Glaube verflüchtigt »sich gegenwärtig immer mehr zu einer inhaltlosen humanen Gläubigkeit« (Strukturen katholischen Glaubensdenkens, in: Walter Brandmüller, Hrsg., *Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus*, Aachen 1997, 9).

272 II. Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et Spes«, Art. 19.

273 Ebd., Art. 41.

274 Ebd.

275 Ebd., Art. 34.

276 Papst Paul VI., *Credo des Gottesvolkes* vom 30. Juni 1968, Art. 36 (www.padre.at Credo).

Durch eine verkehrte Anthropozentrik und Horizontalisierung der christlichen Botschaft, durch eine Überbetonung des Menschlichen, wird die Heiligkeit der Kirche – ein entscheidendes Formelement des Katholischen – innerkirchlich verdunkelt. Damit wird dann auch das Streben nach der »sanctitas vitae« innerhalb der Kirche geschwächt. Diese Verdunkelung und diese Schwächung sind nicht zuletzt Teil einer Protestantisierung der katholischen Kirche, wie sie heute auf breiter Ebene zu beobachten ist.

3. DIE VERNUNFT IM KATHOLISCHEN GLAUBENSDENKEN

Die reformatorische Position

Ein weiteres Formelement des Katholischen ist die »ratio«. Es beinhaltet die Wertschätzung der Vernunft. Sie ist ein sehr bedeutendes Strukturprinzip des Katholischen. Die positive Sicht der menschlichen Vernunft ist hier, nicht anders als die positive Sicht des menschlichen Willens, bedingt durch die katholische Rechtfertigungslehre, wie sie in der Zeit der Reformation bzw. durch das Konzil von Trient mit Nachdruck herausgestellt wurde. Die katholische Rechtfertigungslehre geht davon aus, dass die Erbsünde die Natur des Menschen zwar verwundet, nicht jedoch zerstört hat²⁷⁷. Nach katholischer Auffassung ist die menschliche Natur dank der Ursünde krank und geschwächt, aber nicht wesentlich lädiert. Demgemäß ist der menschliche Intellekt kurzsichtig, nicht aber ganz und gar dem Irrtum verfallen (in metaphysischen Fragen). Daraus resultiert die Überzeugung der Kirche, dass es in den nichtchristlichen Religionen nicht ausschließlich Trug und Irrtum gibt. Anders die Reformatoren. Sie betrachten sowohl den Intellekt des Menschen als auch seinen Willen mit Misstrauen. Aufgrund ihrer Rechtfertigungslehre betonen sie, der menschliche Intellekt und auch der menschliche Wille seien durch die Ursünde nicht nur geschwächt, sondern wesentlich zerstört worden. Darum gibt es für sie in den nichtchristlichen Religionen nur Trug und Irrtum.

Dank der positiven Sicht der menschlichen Vernunft ist das katholische Denken zutiefst davon überzeugt, dass der Mensch die Wahrheit erkennen kann, auch die metaphysische Wahrheit. Das katholische Denken und Empfinden ist in dieser Hinsicht von Grund auf optimistisch. Es gehört zum Wesen des Menschen, nach der Wahrheit zu trachten – so die katholische Auffassung –, deshalb hat der Mensch auch die Fähigkeit, zur Wahrheit zu gelangen, und zwar aus eigenen Kräften. Wie der Mensch

277 Denzinger / Schönmetzer, Nr.Nr. 1521. 1555.

mit Hilfe seiner Augen sehen und mit Hilfe seiner Ohren hören kann, so kann er mit Hilfe seines Intellektes oder seiner geistigen Natur die Wahrheit erkennen. Diese seine geistige Natur ist auch durch die Ursünde nicht zerstört worden. Der Mensch ist für die Wahrheit geschaffen. Deshalb kann er sie auch erkennen, solange ihm diese Fähigkeit nicht durch irgendein Ereignis von außen her genommen worden ist²⁷⁸.

Der Schriftsteller Gilbert Keith Chesterton († 1936) - im Jahre 1922 konvertierte er zur katholischen Kirche - bringt diese Position auf den Punkt, wenn er feststellt: »Wenn man ein Katholik wird, so bedeutet das nicht, dass man aufhört zu denken, vielmehr lernt man, wie man denken muss« - »to become a Catholic is not to leave off thinking, but to learn how to think«²⁷⁹. Chesterton hat dabei jene im Blick, die meinen - dieser Feststellung begegnet man immer wieder -, der Katholik dürfe nicht denken.

Gemäß dem katholischen Denken und Empfinden gilt der Primat des Logos vor dem Ethos. Das heißt: Das Sein bzw. die Erkenntnis der Struktur des Seins ist die Voraussetzung für das richtige Handeln, »agere sequitur esse«. Durch die Erkenntnis der Wirklichkeit findet der Mensch die richtigen Normen für sein Handeln. Das Wahre ist das Gute. Und das Erkennen ist die Voraussetzung für das ethische Handeln, wobei freilich das Erkennen des Guten noch nicht seine Realisierung bedeutet.

Seit eh und je versteht sich die römische Kirche als Anwalt der menschlichen Vernunft. Das hat einen qualifizierten lehramtlichen Ausdruck gefunden auf dem I. Vatikanischen Konzil, und zwar in der Konstitution über den katholischen Glauben²⁸⁰. Das I. Vatikanische Konzil hat nur zwei dogmatische Konstitutionen verabschiedet, die genannte dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben und die Konstitution über die Kirche²⁸¹. In der Konstitution über den katholischen Glauben erklärt das Konzil es als einen Glaubenssatz, dass die Vernunft, die ihren Gesetzen treu bleibt, von ihren eigenen Prinzipien aus bis zu einem Punkt vordringen kann, an dem Gott als Urgrund und letzter Sinn aller Wirklichkeit sichtbar wird, an dem das Wissen in den Glauben, die Philosophie in die Theologie übergeht. Das Konzil hat damit die natürliche Gotteserkenntnis dogmatisiert, definiert, und ihre Leugnung als formelle Häresie bestimmt. Es wollte damit die innere Einheit von Glauben und

278 Vgl. Jacques Maritain, *Der Bauer von der Garonne*. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 101 – 104.

279 Gilbert Keith Chesterton, *The Catholic Church and Conversion*, New York 1927, 86.

280 Die Konstitution trägt den Namen »De fide catholica«, sie wird aber auch »Dei Filius« genannt.

281 »De Ecclesia Christi« oder auch »Pastor aeternus«.

Wissen unterstreichen, wie sie von den Vätern über die großen Theologen des Mittelalters bis in die Gegenwart hinein immer wieder hervorgehoben worden ist. Die Definition richtete sich damals vor allem gegen den Agnostizismus Kants, der den Fiduzialglauben Luthers philosophisch vollendet hat, weshalb man ihn mit Recht als den genuinen Interpreten der Glaubentheorie Luthers bezeichnet hat.

Schon vor dem I. Vatikanischen Konzil hatte sich die Kirche wiederholt für die Vernunft des Menschen eingesetzt, wenn sie die Fähigkeit des menschlichen Geistes, über das Erfahrungsmäßige hinaus vorzudringen, unterstrichen hatte. So hatte sie sich etwa gegen den arabischen Philosophen Averroes († 1198), gegen Luther († 1546) und auch gegen Kant († 1804) gewandt. Eigentlich hat die katholische Kirche stets eine Lanze gebrochen für die Rationalität in der Erkenntnisordnung wie auch in der Seinsordnung, nicht freilich für den Rationalismus. Eine Lanze für die Rationalität alles Geschaffenen und des Schöpfers hat auch die viel geschmähte Enzyklika »Pascendi dominici gregis« des Papstes Pius X. vom 8. September 1907 gebrochen, wenn es ihr entscheidendes Anliegen war, gegen den Positivismus, den Pragmatismus und den Phänomenalismus die transzendente, über das Erfahrungsmäßige hinausreichende Kraft der Vernunft zu schützen.

Gemäß dem katholischen Denken kann es keinen Gegensatz geben zwischen Wissen und Glauben, und zwar deshalb, weil Gott der Urheber der natürlichen wie der übernatürlichen Wirklichkeit ist.

Gerade die größten Theologen der Kirche, wie Origenes († 254), Augustinus († 430), Thomas von Aquin († 1274) und John Henry Newman († 1890), waren sehr bemüht um eine Synthese von Glauben und Wissen. Sie waren vordringlich daran interessiert, das Wissen dem Glauben dienstbar zu machen. In der Zeit der Kirchenväter brachte man die Hinordnung des Glaubens auf die Vernunft und die Hinordnung der Vernunft auf den Glauben sowie die Wertschätzung der Vernunft durch die Lehre von den »lógoi spermatikoí«, durch die Lehre von den »rationes seminales«, zum Ausdruck. Seit Justin, dem Märtyrer († 165), ist sie immer wieder von den Kirchenvätern artikuliert worden. In dieser Lehre ging es um die Wahrheitskeime in den Religionen.

Heute ist man hinsichtlich der Lehre von den »lógoi spermatikoí« nicht selten einem anderen Extrem verfallen, wenn man in den Religionen in gleicher Weise Offenbarungen Gottes sieht wie im Christentum. Dabei ist zu bedenken: Wenn alles Offenbarung Gottes ist, dann kann man schließlich auch sagen, dass nichts Offenbarung ist. Dann ist nämlich alle Philosophie schon Theologie. Wenn aber alle Philosophie schon

Theologie ist, dann kann man schließlich auch sagen: Alle Theologie ist Philosophie. Vom Christentum bleibt dann schließlich nichts mehr übrig als interessante menschliche Spekulation über Gott und die Welt. Und der Glaube wird dann zu einer mehr oder weniger vagen Vermutung hinsichtlich der Existenz einer jenseitigen Welt und vielleicht auch noch hinsichtlich ihrer Gestalt. Wenn es auch Wahres und Richtiges in den Religionen gibt, so heißt das nicht, dass sie als solche Offenbarungscharakter haben, wie man das heute immer wieder lesen kann.

Die Skepsis der Reformatoren gegenüber der Natur des Menschen, damit auch gegenüber dem menschlichen Intellekt, hat verschiedene Gesichter. Nicht zuletzt ist sie es, die im Protestantismus zur Ablehnung der rationalen Glaubensbegründung führt. Wenn es eine rationale Glaubensbegründung nicht gibt, dann ruht der Glaube rein in sich selbst. Wir sprechen dann von fideistischem Glauben. Den nicht rational fundierten Glauben bezeichnen wir als »Fiduzialglauben«.

Für Luther hatte das Erkennen im religiösen Leben keinerlei Berechtigung. Sein Fiduzialglaube richtet sich daher auch gegen die vom katholischen Dogma behauptete Möglichkeit eines Wissens von der Offenbarungstatsache. Die Autorität der Bibel ist für Luther von daher durch nichts anderes als durch eine unmittelbare, irrationale Gewissheit sanktioniert. Luther polemisiert gegen die »Hure Vernunft«, wie er sagt, gegen die Vernunft als eine »Hure des Teufels«²⁸². Ein wenig positiver ist hier Melancthon († 1560), der - aus praktischen Erwägungen - zum Begründer einer philosophischen Scholastik des Protestantismus wurde. Die religiösen Urgedanken Luthers hat später Kant zu Ende gedacht, wie die neuere Forschung festgestellt hat. Kant hat den Fiduzialglauben Luthers in seinem philosophischen Grundansatz konsequent weitergeführt²⁸³. Kant erklärt, dem erkennenden Menscheng Geist bleibe die Transzendenz (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) ewig verschlossen. Und für ihn findet der Mensch einen Zugang zur jenseitigen Welt nur als sittlich wollendes Wesen. Der protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher († 1834) hat dann im 19. Jahrhundert die kantische Form der lutherischen Gedanken in die moderne Theologie eingeführt²⁸⁴.

Stets hat man Kant seither innerhalb der protestantischen Theologie mit größtem Wohlwollen aufgenommen. Heute gilt das freilich auch weithin

282 Vgl. Martin Luther, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament: Weimarer Ausgabe Bd. 18, 159 – 164.

283 Vgl. oben S. 100.

284 Franz Xaver Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Gesammelte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie, Regensburg 1922, 433.

für die katholische Theologie, was jedoch im Grunde nicht möglich ist, was zumindest auf Kosten der katholischen Eigenart, des »*proprium catholicum*«, geht und in jedem Fall die Identität des Katholischen in Frage stellt.

Kant und Luther stehen im Grunde auf dem Boden der gleichen philosophischen Weltanschauung, während der gewissermaßen dazwischen eingeschobene Standpunkt Melanchthons, der die gereinigte Wissenschaft und das gereinigte Wort als zwei gottgegebene Wege der Wahrheitserkenntnis versteht, eine Inkonsequenz darstellt gegenüber dem Grundansatz des lutherischen Denkens²⁸⁵.

In der Abwertung der Vernunft gibt es im Übrigen bei den Reformatoren verschiedene Grade der Intensität, ohne dass dabei das grundsätzliche Misstrauen unwirksam wird. Am stärksten ist die Abwertung der Vernunft bei Luther selber. Alle Philosophie und alles Vertrauen auf die Vernunft sind nur Selbsttäuschung und Selbstgerechtigkeit für ihn. Der Glaube muss nach ihm vollends verzichten auf jede menschliche Sicherung. Die Aversion gegen die Philosophie ist bei Luther sehr viel stärker noch als bei dem Reformator Calvin († 1564). Luther erklärt beispielsweise in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16: »Ich glaube, dass ich dem Herrn diesen Gehorsam schuldig bin, wider die Philosophie zu streiten und zur Heiligen Schrift zu mahnen«²⁸⁶. Immer wieder begegnet uns bei Luther »die Brandmarkung aller philosophischen Fragestellung als einer bloßen Götzen- und Mythenfabrik, deren unerwünschte Produkte durch diejenigen der christlichen Offenbarung einfachhin überholt sind und daher abgeschafft werden müssen«²⁸⁷. Alle Philosophie und alles Vertrauen auf die Vernunft ist für ihn Selbstgerechtigkeit, und der Glaube muss nach ihm auf jede menschliche Sicherung verzichten.

Die von den Kirchenvätern immer wieder akzentuierte Lehre von den »*ló-goi spermatikoí*« spricht eine andere Sprache als die pessimistische Erbsündenlehre im Protestantismus. Die Zuordnung von Natur und Gnade, von Wissen und Glauben, ist eine unangefochtene Überzeugung in der Christenheit gewesen bis zur Zeit der Reformation. Gegen die protestantische Auffassung von der Dialektik von Natur und Gnade und für die Zuordnung von Natur und Gnade zueinander steht unter anderem das Wort des Kirchenvaters Irenäus von Lyon († um 202): »Dominus

285 Ebd., 434.

286 Martin Luther, Vorlesungen über den Römerbrief 1515/16 (nach der Übersetzung von Eduard Ellwein), München 1927, 300; vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 104.

287 Hans Urs von Balthasar, *Eschatologie, Die Theologie der letzten Dinge*, in: *Theologie heute*, München 21959, 139.

naturalia legis non dissolvit, sed extendit et implevit« – »Gott hat das Naturgesetz nicht aufgelöst, sondern ausgedehnt und erfüllt«²⁸⁸.

Die Scholastik entwickelt dann das Axiom: »Gratia non destruit naturam, sed supponit, elevat et perficit eam« – »die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern unterstützt, erhebt und vervollkommnet sie«. Das gilt auch für das Verhältnis von Wissen und Glauben. Das Wissen zerstört nicht den Glauben, sondern unterstützt, erhebt und vervollkommnet ihn.

Die Wahrheitskeime (»lógoi spermatikoí«)

Aus der Hochschätzung des Natürlichen ergibt sich auch die positive Einstellung der Kirche zu allem Wahren, Schönen und Echten in der vorchristlichen und außerchristlichen Welt. Schon immer war die Kirche der Überzeugung, dass es im Heidentum nicht bloß Abfall gibt. Die Lehre von den »lógoi spermatikoí« wurde bereits in der Väterzeit nachdrücklich vertreten. Die natürliche Wahrheitserkenntnis muss demnach in den heidnischen Philosophien sowie in den nichtchristlichen Religionen lediglich von dem abergläubischen Beiwerk getrennt werden, dann können sie zum Fundament der christlichen Wahrheit werden. So hat die Kirche schon in der Zeit der Kirchenväter Platon († 347 v. Chr.), Aristoteles († 322 v. Chr.), Plotin († 269 n. Chr.) und viele andere heidnische Philosophen gereinigt, um ihre Weisheit so dem Logos dienstbar zu machen. In diesem Geist bezeichnen die Kirchenväter Platon geradezu enthusiastisch als den Advent des Christentums, und in diesem Geist bemühen sie sich mit größter Selbstverständlichkeit um die Rezeption von allem Wahren und Echten aus der Philosophie und aus den Religionen der vor und außerchristlichen Welt. So sehr sie offen sind für die heidnische Philosophie und für die heidnischen Religionen, so sehr weisen sie die darin enthaltenen Irrtümer und den darin enthaltenen Aberglauben zurück²⁸⁹.

Mit Vorliebe unterstreichen die Kirchenväter die Ähnlichkeiten zwischen den Dogmen des Christentums und den Lehren der Philosophen. Sie haben keinerlei Hemmungen, sich in die Schule der heidnischen Denker zu begeben, obwohl sie streng sind gegenüber den hochmütigen Ansprüchen dieser Denker und voll Spott im Blick auf deren Ohnmacht, der Wahrheit auf den Grund zu kommen. So sehr sie überzeugt sind von dem teuflischen Ursprung der Götzenkulte, so wenig lassen sie sich durch die ironischen Äußerungen eines Porphyrius († um 300) oder eines Kaisers

288 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, lib. IV, c. 12, 1.

289 Vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 186 f.

Julian († 363) über die allmählich ins christliche Leben eingeführten heidnischen Bräuche beirren. Mit diesem Problem setzt sich später auch der selige John Henry Newman († 1890) auseinander, wenn er schreibt: »Man wirft uns vor, dies oder jenes finde sich schon bei den Heiden, es sei also nicht christlich. Wir möchten lieber sagen: Es findet sich im Christentum, also ist es nicht heidnisch«. Und er fügt hinzu: »Uns beunruhigt es nicht, zu erfahren, dass die Lehre von den Engeln aus Babylon stammt, uns, die wir wissen, dass diese Engel die Weihnacht besungen haben; und es stört uns auch nicht, bei Philo († 50 n. Chr.) der Vorstellung eines Mittlers zu begegnen, wenn der richtige Mittler in Wahrheit auf Golgotha gestorben ist«²⁹⁰. Er artikuliert sein Vertrauen auf die Vernunft und macht damit in genialer Weise die katholische Position geltend, wenn er schreibt: ».... Man kann in den heidnischen Philosophien und Religionen einen großen Teil dessen finden, was gemeinhin für christliche Wahrheit gehalten wird, sei es in ihren Rudimenten oder in einem bestimmten einzelnen Aspekt. So findet sich etwa eine Lehre von der Trinität sowohl im Orient wie im Abendland: und ähnlich die Zeremonie der Waschung und der Opferritus. Die Lehre vom Logos ist platonisch, die Lehre von der Menschwerdung ist indisch; die von einem Himmelreich ist jüdisch, die von den Engeln und Dämonen stammt aus der Magie; die Verbindung zwischen Sünde und Körperlichkeit ist gnostisch ... Der Glaube an die Macht der Sakramente ist pythagoräisch; die Totenehrungen stammen aus dem Polytheismus«²⁹¹. Es kommt hier nicht auf die einzelnen Beispiele an, die Newman anführt. Und man wird auch sagen können, dass er seine These von den Entlehnungen übertreibt. Entscheidend aber ist sein Anliegen, die positive Sicht der Kirche zu betonen hinsichtlich der Wahrheit, wo immer sie zu finden ist. Er bekräftigt seine Position noch einmal, wenn er erklärt: ».... Wir glauben auf Grund der Heiligen Schrift, dass vom Urbeginn an der Herr der moralischen Weltordnung über ihre ganze Oberfläche hin Samen der Wahrheit ausgestreut hat, die auf mannigfache Weise Wurzel fassten und wohl auch, wie es vorkommen mag, mitten in der Wüste Pflanzen entstehen ließen, wilde vielleicht, aber lebendige immerhin, ähnlich wie die niederen Tiere zwar keine Seele besitzen, aber dennoch Spuren eines immateriellen Prinzips tragen. So schöpfen auch die Philosophien und Religionen der Menschheit ihr Leben aus gewissen wahren Ideen, obschon sie nicht unmittelbar göttlichen Ursprungs sind. Was der Mensch

290 John Henry Newman, zitiert nach Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 253 bzw. 409.

291 Zit. nach Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 407: John Henry Newman, *Critical and Historical Essays*, 12: *Milman's Christianity*, London 1871, Bd. 2, 231 – 234.

ist unter den Tieren, das ist die Kirche unter den Schulen dieser Welt; und wie Adam einst den Tieren, die ihn umgaben, ihren Namen verlieh, so hat die Kirche von Anfang an sich rings auf der Erde umgesehen und die Lehren, die sie dort vorfand, sich gemerkt und geprüft. Begonnen hat sie mit den Chaldäern, dann nahm sie Wohnung unter den Kanaanäern, sie ist nach Ägypten hinabgestiegen, von da nach Arabien hinübergegangen, bis sie sich in ihrem eigenen Land festsetzte. In der Folge begegnete sie den Handelsleuten von Tyrus, der Weisheit des Orients, dem Reichtum von Saba. Dann wurde sie in die Gefangenschaft nach Babylon geschleppt, und schließlich durchlief sie die Schulen Griechenlands. Und überall, wo sie weilte, verfolgt oder triumphierend, überall war sie lebendiger Geist, Geist und Wort des Allerhöchsten; ›sitzend inmitten der Gelehrten, ihnen zuhörend und sie befragend‹. Was sie Richtiges sagten, nahm sie auf, ihre Irrtümer verbesserte sie, ihre Lücken füllte sie aus, ihre Ansätze ergänzte sie, ihre Vermutungen entwickelte sie und erweiterte so allmählich den Umfang und verfeinerte den Sinn ihrer Unterweisungen. Weit entfernt, ihr Credo darum in Zweifel ziehen zu müssen, weil es Ähnlichkeit hat mit fremden Theologien, gehen wir sogar so weit zu behaupten, dass ein besonderes Mittel der Vorsehung, uns göttliches Wissen zu vermitteln, dieses war, dass sie der Kirche erlaubte, es aus der gesamten Welt zu ziehen und in diesem Sinne ›die Milch der Heiden zu saugen‹ ...²⁹².

Die katholische Rechtfertigungslehre, die positiver über den Geist des Menschen und seine Vernunft denkt als die reformatorische, die weiß um die Wahrheitselemente in den Religionen, wird daher auch die Missionierung der Völker nicht als Zerstörung ihrer Religionen, sondern als deren Vollendung verstehen, als Aufrichtung, Umwandlung und Heiligung. Sie wird dabei bemüht sein, die innere Kontinuität zu wahren. Daher ist im Missionswerk der Kirche stets die Akkommodation gefordert, freilich im Rahmen des Möglichen. Die Grenze der Hereinnahme der außerbiblischen Wahrheit ist dabei die christliche, näherhin die katholische Identität.

In dieser positiven Sicht auch des Heidentums gründet der traditionelle Vorwurf des Protestantismus an die katholische Kirche, sie habe eine Fülle von heidnischen Elementen aufgenommen.

Der französische Theologe Henri de Lubac († 1991), ein genuiner Kenner der Lehre der Kirchenväter, erklärt, das Christentum habe die alte

292 Zit. nach Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 407; John Henry Newman, *Critical and Historical Essays*, 12: *Milman's Christianity*, London 1871, Bd. 2, 231 – 234.

Welt verwandelt, indem es sie aufgesogen habe²⁹³. Die Assimilation des Fremden, sofern es ein Spiegel der göttlichen Wahrheit ist, ist ein wesentliches Element des Katholischen. De Lubac zitiert Pascal († 1662), der ausruft: »Wie schön, mit den Augen des Glaubens zu betrachten, wie Darius und Cyrus, Alexander und die Römer, Pompejus und Herodes, ohne es zu wissen, für den Triumph des Evangeliums arbeiten«²⁹⁴. Irenäus von Lyon († 202) schreibt: »Dominus naturalia legis non dissolvit, sed extendit et implevit« – »Gott löste das Naturgesetz nicht auf, sondern weitete es aus und erfüllte es«²⁹⁵.

Die positive Einstellung der Kirche zu allem Natürlichen hat ihr oft den Vorwurf des Synkretismus eingetragen²⁹⁶. Dieser Vorwurf übersieht, dass das Christentum und die Kirche in alter Zeit nicht alles aufgenommen hat, was ihnen an geistigen Strömungen begegnet ist. So haben die Kirchenväter etwa erkannt, dass die Gnosis nicht mit der geoffenbarten Wahrheit zu vereinbaren war, weshalb sie diese Heilslehre zurückgewiesen und sich konsequent von ihr distanziert haben. Diese Lehre erwies sich in den Augen der Kirchenväter allein schon wegen ihres extremen Synkretismus, wegen der Vereinbarung des Unvereinbaren, als dem Christentum nicht assimilierbar.

Die Auseinandersetzung der Kirche mit der Gnosis war im christlichen Altertum nicht gerade leicht, denn die Gnosis schmeichelte der Vernunft, wenn auch einer fragwürdigen Vernunft, sie gab sich als Erkenntnis aus, und sie gewann die Herzen der Massen, deren Erwartungen sie erfüllte. Man hat es als eindrucksvolles Wunder Gottes bezeichnet, dass die Kirche in diesem unerbittlichen geistigen Kampf den Sieg davongetragen hat.

Stets hat es die Kirche abgelehnt, in pragmatischer Weise die verschiedenen Positionen zu übernehmen und nebeneinander zu stellen, wohl aber war sie stets bereit, alles Wahre anzunehmen, wo auch immer es ihr begegnete, und sich alles, was irgendwie verwendbar war, zu assimilieren. Das bedeutete jedoch nicht, dass sie die übernatürliche Wahrheit auf das menschliche Maß herabdrückte. Das Gegenteil war der Fall. Man passte den Menschen der übernatürlichen Wahrheit an und erhob ihn zum Maß dieser Wahrheit, deren Herrschaft und Gericht man ihm verkündete²⁹⁷.

Die Haltung, alles Wahre und alles, was assimilierbar ist, aufzunehmen, ist stets ein wesentliches Moment des Katholischen gewesen. Diese Aufnahme geschah oftmals *via facti*, vielfach aber auch überlegt. Unter

293 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 250.

294 Ebd.

295 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 4, 12. 1

296 Vgl. oben S. 21 ff u. S. 46.

297 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 266; vgl. 250 ff.

Umständen reinigte man dabei zuvor die Wahrheit von den mit ihr einhergehenden Irrtümern²⁹⁸.

Der Tendenz, alles, was assimilierbar ist, aufzunehmen, entspricht in der Kirche jene andere Tendenz, nichts, was nicht zum Glauben gehört, den Menschen aufzuerlegen. Auch diese Haltung ist nicht pragmatisch zu werten, sie ist vielmehr im Dogma der Kirche grundgelegt bzw. in der Eigenart des katholischen Christentums²⁹⁹.

Die radikale Aufgeschlossenheit gegenüber allem Wahren und Werthaften, ganz gleich, wo es sich findet, gehört wesentlich zum Katholischen. Das Katholische ist nicht ausgrenzend oder abgrenzend, sondern von seinem Wesen her eingrenzend. Die Fähigkeit der Kirche, alles Wahre und Echte aufzunehmen, und die Ausrichtung der Kirche auf das Wahre und Werthafte, das die Vernunft erkennt und findet, folgt aus dem Formelement des Universalismus oder der Katholizität der Kirche.

Das katholische Denken traut dem menschlichen Intellekt auch nach der Ursünde zu, dass er mit Hilfe seiner natürlichen Verstandeskkräfte wesentliche religiöse Wahrheiten erkennen kann, dass er vor allem die Wirklichkeit Gottes erreichen kann. Und dem Willen traut das katholische Denken zu, dass er prinzipiell gut handeln kann, das heißt, dass nicht alles, was der Mensch tut, böse ist und dass der Mensch nicht in allem, was er tut, sündigt.

Nach katholischer Auffassung ist die menschliche Natur ohne Zweifel krank und geschwächt, aber nicht gänzlich verdorben. Das bedeutet, dass die menschliche Vernunft kurzsichtig und schwankend ist, dass sie aber nicht ganz und gar zum Irrtum verurteilt ist, dass deshalb die Gottheit ihr nicht ganz und gar verborgen sein kann. »Der Same des göttlichen Wortes ist dem ganzen Menschengeschlecht eingeboren«, sagt der Kirchenvater Justin († um 165 n. Chr.) in seiner zweiten Apologie³⁰⁰. Das göttliche Ebenbild ist im Menschen zwar verfinstert, verschlechtert oder entstellt, aber trotzdem ist es noch immer da. Der Kirchenvater Ambrosius von Mailand († 397) schreibt: »Etsi avertis, Domine, faciem tuam a nobis, tamen signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine« – »wenn du auch, o Gott, dein Antlitz von uns abwendest, so ist dennoch das Licht deines Angesichtes in uns eingegraben«³⁰¹. »Die falschen Religionen sind« von daher, wie Henri de Lubac feststellt, »viel eher solche, die sich verirrt oder festgefahren haben, als solche, deren ursprüngliche Bewegung selbst Trug oder die in ihren

298 Ebd. 250.

299 Ebd., 255.

300 Justin, Apologia II, 8, 1.

301 Ambrosius, Enarrationes in psalmos, 43, 88.

sämtlichen Grundgedanken falsch wären«³⁰². Hinzukommt, dass die Religionen oft weniger auf verkehrten als auf kindlichen, um nicht zu sagen kindischen Vorstellungen beruhen³⁰³.

Nach katholischer Auffassung kann oder darf daher das Naturhafte im Menschen nicht abgewertet werden. Das gilt für die Leiblichkeit und für die Sinnlichkeit nicht weniger als für die geistigen Anlagen des Menschen. In der Auseinandersetzung mit den Gnostikern und Manichäern in der Alten Kirche und mit den Albigensern und Bogomilen im Mittelalter betonte die Kirche immer wieder das Recht und die Würde des menschlichen Leibes und damit auch die Würde der Ehe. Darin wurde sie noch bestärkt durch den Glauben an die Auferstehung des Fleisches, der ein integrales Moment des Credo darstellt, der als solcher noch einmal die positive Sicht des Naturhaften in der Kirche und im Christentum unterstreicht.

Das Schöne und die Kunst

In der Wertschätzung des Naturhaften gründet auch der Sinn der Kirche für alles Schöne und für die Kunst. Die Pflege der Kunst hatte seit eh und je einen bedeutenden Platz im katholischen Christentum inne, speziell die Pflege der religiösen Kunst.

Für Thomas von Aquin ist das Wahre nicht nur gut, sondern auch schön. Für ihn gilt nicht nur »ens et verum convertuntur« und »ens et bonum convertuntur«, sondern auch »ens et pulchrum convertuntur«³⁰⁴. Demgemäß ist das Vollkommene zugleich wahr, schön und gut, demgemäß ist Gott auch von unermesslicher Schönheit³⁰⁵. Die Werte sind daher in der Wurzel mit dem Schönen und Wahren verbunden. In ihnen erkennt der Katholik die »vestigia Dei«, die »Spuren Gottes«³⁰⁶.

Der Weltkatechismus stellt fest: »Weil die Schöpfung aus der göttlichen Güte hervorgegangen ist, hat sie an dieser Güte teil ... Die Kirche musste wiederholt dafür einstehen, dass die Schöpfung, einschließlich der materiellen Welt, gut ist«. Er verweist dabei auf den Schöpfungsbericht des Buches Genesis (Gen 1)³⁰⁷.

Weil die Natur im katholischen Glaubensdenken so positiv gesehen wird, deshalb wird der Mensch in ihm auch als Sinnenwesen voll und

302 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 249.

303 Ebd.

304 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II, q. 109, a.2 ad 1.

305 Thomas charakterisiert das Schöne durch die Begriffe Integrität, Harmonie und Klarheit (*Summa Theologiae* I, q. 39, a. 8 c).

306 Josef Sellmair, *Der Priester in der Welt*, Regensburg 1953, 94.

307 *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, Nr. 299.

ganz bejaht. Die Ehrfurcht vor dem Leib und vor dem Natürlichen sind sehr wesentliche Momente des katholischen Denkens. Das leitende Prinzip ist dabei die Hinführung von der irdischen Schönheit zur überirdischen Schönheit gemäß dem Axiom »per visibilia ad invisibilia«.

In dieser grundlegenden positiven Einstellung zur Schöpfung und zu allem Sichtbaren wurzelt auch die Bedeutung der Sakramente in der Kirche. Bei ihnen handelt es sich um sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes, sie bezeichnen diese Gnade nicht nur, sie bewirken sie auch. Auf Grund ihrer Herleitung von Christus her wirken sie »ex opere operato« – »aus dem gewirkten Werk« oder »aus dem vollzogenen Werk«.

Die Wertschätzung des Sichtbaren im katholischen Glaubensdenken setzt sich noch einmal fort in den Sakramentalien, deren Wirkung sich nicht von Christus herleitet, wie das bei den Sakramenten der Fall ist, sondern von dem fürbittenden Gebet der Kirche. Aber auch hier geht es um sichtbare Zeichen, die Instrumente und Träger der unsichtbaren Gnade werden, wenn etwa das Wasser oder das Salz oder das Öl oder die Nahrungsmittel gesegnet werden³⁰⁸.

Daher ist Weltflucht dem katholischen Denken in keiner Weise konform, wenngleich die Askese darin stets sehr groß geschrieben wurde und auch heute noch sehr groß geschrieben wird, jedenfalls prinzipiell. Davon wird später noch die Rede sein im Kontext der Materialelemente des Katholischen³⁰⁹. Soviel sei an dieser Stelle schon gesagt: Die Askese wird hier grundlegend missverstanden, wenn man sie als Weltflucht versteht. Der Katholik übt Askese nicht aus Verachtung gegenüber der Welt, sondern als Mittel zum Zweck, ihm geht es um das Wachsen in der Liebe zu Gott. Vom Ansatz her kommt die Weltflucht eher dem reformatorischen Christentum zu. Das katholische Christentum ist von der Wurzel her optimistisch.

Das Fundament der Wertschätzung der Vernunft im katholischen Denken und der daraus hervorgehenden Assimilationskraft ist der Naturbegriff. Denn gemäß dem katholischen Denken wird dieser vertieft und nichts weniger als zerstört. Daher kann der katholische Glaube den Menschen bejagen, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen ist. Darum ist es – nach katholischer Auffassung – Aufgabe des Menschen, seine Natur in der Gnade zu vollenden.

In der Gegenwart erscheint das katholische Vertrauen zur Vernunft allerdings stark erschüttert. Das ist ein Tribut an einen irrationalen Zeitgeist oder auch die Folge eines falsch verstandenen ökumenischen Dia-

308 Vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 220 f. 31 f.

309 Vgl. unten S. 261 ff.

logs. In diesem Kontext muss die Enzyklika »Fides et ratio« des Papstes Johannes Paul II. vom 14. September 1998 gesehen werden, wenn sie nachdrücklich die Hinordnung des natürlichen Erkennens auf das übernatürliche unterstreicht und die vielfach angefochtene Bedeutung der Vernunft für den Glauben emphatisch hervorhebt, wenn sie feststellt, dass die Kirche rational ist in ihrem Denken, nicht rationalistisch, und aufs Neue die genuin katholische Hochschätzung der »ratio« gegen alle Formen des Fideismus stellt, in der Theologie wie auch in der Philosophie.

Der Philosoph Jacques Maritain († 1973), der das »*proprium catholicum*« tief durchdacht und sich das katholische Glaubensdenken tief zu Eigen gemacht hat, spricht in diesem Zusammenhang von einer Verkümmern der Natur des »*animal rationale*«. Er erklärt: »Der Mensch steht (heute) ... im Begriff, das Vertrauen nicht nur zum philosophischen, sondern auch zum vorphilosophischen spontanen Denken zu verlieren, das als natürliche Gabe, als gesunder Menschenverstand zu seiner nötigsten Ausrüstung gehört und das sich in der Alltagssprache zugleich verbirgt und zeigt. Seien wir immer misstrauisch, wenn unter dem Vorwand, es handle sich bloß um »sprachliche Kategorien«, allgemein menschliche Grundeinsichten herabgesetzt werden ... Wenn jedermann alles das misachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit oder ein bewusstseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das, dass alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren«³¹⁰.

Maritain konstatiert in diesem Zusammenhang: »Das vorphilosophische Denken zerfällt, und dadurch gleicht der Mensch, der von seinem Wesen her dazu bestimmt wäre, seinen Verstand zu gebrauchen, einem Tier, das seine Instinkte verloren hat. Er gleicht Bienen, die nicht mehr wissen, wie sie Honig machen sollen, oder Pinguinen und Albatrossen, die keine Nester mehr bauen können«³¹¹. Der Philosoph charakterisiert diesen Zustand als »Logophobie«, als Angst vor dem Logos.

Die Angst vor dem Logos, von der Maritain spricht, findet ihren Niederschlag in einem sich ausbreitenden Fideismus, der die Verankerung der »*fides*« in der »*ratio*« ablehnt, wodurch der Glaube zu einer vagen Vermutung wird, zu einer Option, wodurch der Glaube jeden objektiven Ausweis verliert. Der Glaube wird dann zu einer inneren Erfahrung und zu einem ganz persönlichen Erlebnis. Er wird dann mehr oder gar aus-

310 Jacques Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969., 23.

311 Ebd., 25.

schließlich als Vertrauen verstanden. Dabei treten die Inhalte des Glaubens zurück, wenn sie dann überhaupt noch von Bedeutung sind.

Im katholischen Denken ist der Glaube Übernahme von Fremdeinsicht auf Grund von Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit einer Person oder in die Glaubwürdigkeit eines Zeugen. Im katholischen Verständnis ist der Glaube nicht gleich Meinen oder gleich einer irgendwie gearteten Option, hier ist der Glaube Übernahme von Fremdeinsicht. Diese gründet im Vertrauen zu einer Person, und sie hat zur Voraussetzung die Glaubwürdigkeit des Zeugen, die rational gesichert sein muss. Das Vertrauen bedarf hier der Eigeneinsicht in die Autorität des Zeugen, in sein Wissen und in seine Wahrhaftigkeit. »Wer lernen will, muss glauben«, schreibt Aristoteles³¹².

So verstanden stellt der Glaube einen Weg zur Gewinnung von Erkenntnis dar, der schon im Alltag, im natürlichen Bereich, unentbehrlich ist. Wie im Sein die Gnade oder das Übernatürliche auf der Natur aufbaut, so baut im Erkennen der Glaube auf der Vernunft auf. In solchem Verständnis ist der Glaube für das katholische Denken in einer bewiesenen Objektivität verankert, während er für das protestantische Denken letzten Endes in der Subjektivität der inneren religiösen Erfahrung oder des inneren Erlebnisses seine Wurzeln hat³¹³.

Vernunft und Glaube – Natur und Gnade

Wie es zwischen Natur und Gnade keine Trennung gibt, so kann es auch zwischen Vernunft und Glaube keine Trennung geben. Natur und Gnade sowie Erkennen und Glauben sind im Vergleich miteinander wesentlich verschieden, ohne dass sie im Alltag der Menschen voneinander getrennt sind. Durch den Glauben wird die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft überhöht, und die Vernunft schafft das Fundament für den Glauben. Die Überhöhung der Erkenntnisfähigkeit der Vernunft wird manifest in den verschiedenen theologischen Disziplinen, sofern sie den Inhalt des Glaubens deutlich machen und das »credibile« von dem »intellegibile«, das zu Glaubende von dem zu Erkennenden scheidet, also in der spekulativen Aufgabe der Theologie, die neben der positiven Aufgabe dieser Wissenschaft steht. Dabei erhält der Glaube sein Fundament in der rationalen Glaubensbegründung.

Das bedeutet, dass die Vernunft ihren Bereich hat und der Glaube den seinen, dass die Vernunft aber den Bereich des Glaubens betreten kann

312 Aristoteles, Sophistische Widerlegungen (Organon VI, 2, 2).

313 Vgl. Franz Xaver Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Gesammelte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie, Regensburg 31922, 434.

und muss, dass aber auch der Glaube den Bereich der Vernunft betreten kann und muss. Faktisch ist es so, dass die Vernunft das Fundament für den Glauben schafft und dass der Glaube die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft überhöht. Dabei hat die Theologie, wie gesagt, die doppelte Aufgabe, den Glauben positiv in seiner Inhaltlichkeit darzustellen und seine Aussagen verstehbar zu machen, soweit das möglich ist. Dabei ist sie bemüht, durch die geistige Durchdringung der Offenbarung gegebenenfalls zu neuen Glaubenserkenntnissen zu gelangen.

Nach katholischer Auffassung sind Verstand und Wille gleichermaßen beim Glaubensakt beteiligt. Der Glaube ist weder bloße Erkenntnis im Sinne des älteren Rationalismus, noch ist er eine blinde Bestätigung des Willens im Sinne des modernen Voluntarismus. Der katholische Glaubensbegriff lehnt beide Extreme ab. Von daher ist es verständlich, wenn er von beiden Seiten angegriffen wird, wenn die einen ihn als unvernünftig und die anderen ihn als intellektualistisch bezeichnen.

Der Glaube darf einerseits nicht unvernünftig sein, andererseits darf aber auch nicht zu einem reinen Erkenntnisakt degradiert werden. Dem Intellekt kommt die Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen oder des Zeugnisses zu sowie die Erkenntnis der geistigen Inhalte, die hier übermittelt werden, dem Willen die Zustimmung zu dem als glaubwürdig und glaubensverpflichtend Erkannten bzw. zu dem sich offenbarenden Gott.

Der Glaube ist stets auch eine Sache des Intellekts, sofern er die Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen voraussetzt und sofern in ihm geistige Inhalte übermittelt werden. Das zu betonen ist heute notwendiger denn je, da der protestantische Glaubensbegriff sich immer mehr auch im katholischen Raum Geltung verschafft.

Wir unterscheiden im katholischen Denken zwischen dem Glauben als Akt und dem Glauben als Inhalt, denn beim Glauben gibt es immer ein dativisches Moment und ein akkusativisches. Ich glaube einer Person, und ich glaube das, was sie mir mitteilt. Der Akt des Glaubens meint die vertrauensvolle Hinwendung zu einer Person, der Inhalt das, was diese Person mitteilt. Im religiösen Glauben werden objektive Wahrheiten oder – besser – Wirklichkeiten durch Gott mitgeteilt, die verstandesmäßig aufgenommen werden, nicht anders als jene Wahrheiten und Wirklichkeiten, welche die natürliche Vernunft erkennt³¹⁴.

Im Protestantismus wird der Glaube verkürzt auf das dativische Moment, auf die »fides qua«, und wird dadurch zum Fiduzialglauben. Fak-

314 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 83.

tisch wird er dabei reduziert auf das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und auf die Gewissheit der Sündenvergebung, die es als solche freilich nach katholischer Auffassung nicht gibt.

Nach katholischer Auffassung ebnet die Vernunft den Weg zum Glauben, baut die »fides« auf der »ratio« auf. Das findet vor allem seinen Ausdruck in der Überzeugung von der rationalen Aufweisbarkeit Gottes, die durch das I. Vatikanische Konzil gar zu einem Dogma erhoben worden ist³¹⁵. Das Konzil stellt fest, dass Gott »mit dem Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann«³¹⁶. Die natürliche Gotteserkenntnis ist die Voraussetzung für eine rationale Glaubensbegründung, ohne sie gibt es keine rationale Glaubensbegründung. Wenn ich schon nicht mit der Vernunft erkennen kann, dass Gott existiert, dann kann ich auch nicht vernünftigerweise erkennen, dass er sich geoffenbart hat. Dann aber hängt der Glaube, objektiv betrachtet, in der Luft, und wenn ich noch so viele gute Gründe dafür anführen kann.

Die Vernunft ebnet den Weg zum Glauben in zweifacher Weise. Zum einen, indem sie die Existenz Gottes und dessen grundlegende Eigenschaften aufzeigt und in Verbindung damit einige weitere Wahrheiten der sogenannten »praeambula fidei«, wie die Existenz einer objektiven Wahrheit, die Realität der geistigen Person, die Unsterblichkeit der Geistseele, die Objektivität von Gut und Böse, die Absolutheit der Wahrheit, die objektive metaphysische Erkenntnisfähigkeit des Menschen, seine Willensfreiheit, seine sittliche Verantwortlichkeit und die Objektivität der sittlichen Normen, zum anderen, indem sie die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung bzw. des Anspruchs der Kirche, die authentische Interpretin der Offenbarung Gottes zu sein, darlegt, wobei die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit nicht mit der Glaubenszustimmung verwechselt werden darf. Es geht hier darum, dass die »recta ratio« die Vernunftgemäßheit des Glaubens darlegt, indem die Tatsache der Offenbarung aufzeigt und den sich offenbarenden Gott in den Blick bringt.

Die Erkenntnis Gottes und die Glaubenszustimmung zu seiner Offenbarung, das sind verschiedene Dinge. Aber die Erkenntnis Gottes, die natürliche Gotteserkenntnis, ist die Voraussetzung für eine rationale Glaubensbegründung. Davon geht bereits das Alte wie auch das Neue Testament aus und widerlegt damit die intellektuelle Skepsis der Reformatoren.

Dabei darf man allerdings nicht der Meinung sein, in der vernünftigen Glaubensbegründung werde eine mathematische Gewissheit erreicht. Im

315 Zumindest handelt es sich hier um eine katholische Wahrheit, die nach den Prinzipien der katholischen Erkenntnislehre irreversibel ist, nicht anders als die Wahrheit der Dogmen.

316 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3026.

Bereich der Philosophie und der Theologie (und überhaupt in den Geisteswissenschaften) gibt es nur die freie Gewissheit, die trotz aller logischen Schlüssigkeit die Zustimmung nicht erzwingt, wie das bei allen Formen der mathematischen Gewissheit und der Gewissheit in den Naturwissenschaften der Fall ist. Wir müssen unterscheiden zwischen der notwendigen Gewissheit und der freien Gewissheit, zwischen der »certitudo necessaria« und der »certitudo libera«. In den Geisteswissenschaften und in der Theologie ist deshalb nur eine freie Gewissheit zu erreichen, weil die Wahrheiten oder die Wirklichkeiten, um die es hier geht, schwieriger und gegebenenfalls existentieller Natur sind, das heißt: weil sie unter Umständen die ganze Person betreffen. Bei der Erkenntnis solcher Wahrheiten spielen außer dem Intellekt das Ethos und der Affekt eine bedeutende Rolle.

Überall wo es um die »certitudo libera« geht, spielen das affektive Erleben und das moralische Verhalten eine nicht unbedeutende Rolle im Erkenntnisprozess. Das gilt auch für die Gottesbeweise und noch einmal – in anderer Weise – für die rationale Glaubensbegründung. Ist jemand hinsichtlich der Anerkennung der Existenz Gottes psychisch blockiert oder moralisch in einer solchen Verfassung, dass er nicht will, dass Gott existiert, dass er die Existenz Gottes nicht bejahen kann, oder leugnet er die Verantwortlichkeit des Menschen oder gar seine Freiheit, kann er intellektuell auch mit Hilfe der Gottesbeweise nicht zur Existenz Gottes vordringen. Dann vermag die objektive Gewissheit der natürlichen Gotteserkenntnis keine subjektive Gewissheit im erkennenden Subjekt hervorzubringen und auch nicht die Gewissheit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Dabei ist zu berücksichtigen, dass eine objektive Gewissheit subjektiv nicht auch als eine solche erlebt werden muss. Erkennen und erleben oder erfahren, das sind verschiedene Kategorien.

Angesichts dieser Zusammenhänge wird die rationale Gotteserkenntnis zu einer freien sittlichen Tat – das dürfen wir nicht übersehen –, wenn auch nicht in dem Maße, wie die Glaubensentscheidung, die sich ja nicht auf den Gott der Philosophen, sondern auf den Gott der Offenbarung richtet³¹⁷. Die Situation ist hier jeweils eine andere, sofern die Gottesbeweise ein Wissen, ein Wissen in freier Gewissheit, begründen, während die rationale Glaubensrechtfertigung den Glauben begründet. Die Existenz des Gottes der Philosophen kann ich wissen, an den sich offenbarenden Gott aber kann ich nur glauben. Dieser Glaube muss dann allerdings ein vernünftiges Fundament haben.

Die Vernunft ist deshalb auf den Glauben hingeeordnet, weil die Natur auf das Übernatürliche hingeeordnet ist, weil letzten Endes Gott der Ur-

317 Vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 88 – 90.

heber der natürlichen wie auch der übernatürlichen Ordnung ist. Daher kann es auch keine Widersprüche geben zwischen Wissen und Glauben, denn Gott ist, so könnte man sagen, identisch mit dem Widerspruchsprinzip, er ist gewissermaßen identisch mit den obersten Seins- und Denkprinzipien. Die logische Struktur der Wirklichkeit ist ein Abglanz der logischen Struktur Gottes, wenn man hier überhaupt von »Struktur« reden darf. Auf jeden Fall ist es so, dass alles, was notwendig ist und nicht anders oder nicht nicht sein kann, in der Notwendigkeit Gottes gründet.

Im katholischen Denken ist die rationale Vorbereitung des Glaubensaktes von größter Bedeutung. Wird die Philosophie als Weg zum Glauben verstanden, findet man den Gott der Offenbarung im Gott der Philosophen.

Unvereinbar ist die jüdisch-christliche Offenbarung mit einem erkenntnistheoretischen, mit einem metaphysischen oder mit einem moralischen Relativismus, ebenso mit einer materialistischen, mit einer immanentistischen und mit einer subjektivistischen Weltansicht, wie immer diese Richtungen sich im Einzelnen auch darstellen mögen. Unvereinbar ist sie schließlich auch mit der Weltanschauung des Agnostizismus, der zwar nicht die Transzendenz definitiv verneint, sie aber doch als eine Frage bezeichnet, die wir nicht lösen können³¹⁸.

4. DIE WILLENSFREIHEIT IM KATHOLISCHEN GLAUBENSDENKEN

Wahrheit und Freiheit

Der Wertschätzung der Erkenntnis und des menschlichen Intellektes und seiner Fähigkeit, die Wahrheit als solche zu erkennen, auf die hin er ausgerichtet ist, entspricht im katholischen Denken die Wertschätzung des Willens, der auf das Gute hin ausgerichtet ist – das »bonum« ist das »verum« – und seiner Betätigung in Freiheit und Verantwortung³¹⁹. Die katholische Kirche und die ihr zugeordnete Theologie sind nicht nur ein Hort der Vernunft, der gereinigten Vernunft, sie sind auch ein Hort der Freiheit des Menschen, jener Freiheit, die in seiner Verantwortlichkeit gegenüber dem Guten wurzelt, das schließlich mit der Wahrheit identisch ist. Letztlich gilt diese Freiheit dem »summum verum« und dem »summum bonum«. Die katholische Kirche und die ihr zugeordnete Theologie

318 Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes, Regensburg 1968, 91 f.

319 Siehe oben S. 108 f.

widersetzen sich der Auflösung der Wahrheitserkenntnis des Menschen wie auch der Auflösung seiner Freiheit, der die Erkenntnis der Wahrheit zugrunde liegt, die ihrerseits identisch ist mit dem Guten. Das eine wie das andere setzt der Mensch unreflektiert voraus. Markant erklärt die Enzyklika »Fides et ratio« des Papstes Johannes Paul II.: »Wahrheit und Freiheit verbinden sich miteinander, oder sie gehen gemeinsam elend zugrunde«³²⁰. Die Enzyklika betont nachdrücklich, dass die Freiheit des Menschen ihren Sinn und folglich ihre Wahrheit findet, indem sie sich selbst, in Übereinstimmung mit der Natur der menschlichen Person, auf ihr eigenes Ziel ausrichtet. Sie weist darauf hin, dass die Freiheit folglich untrennbar an die Wahrheit des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen gebunden ist und vor allem in der Liebe zu Gott und zum Nächsten besteht³²¹. Die Enzyklika stellt schließlich fest, dass der Glaube die Freiheit beschützt, wie er seinerseits die Vernunft nicht zerstört, und dass der Mensch, wenn ihm die Wahrheit genommen wurde, entweder zu einem zerstörerischen Machtwillen getrieben wird, welcher die Freiheit anderer unterdrückt, oder in die Verzweiflung der Einsamkeit. Wörtlich heißt es da: »Wenn man dem Menschen einmal die Wahrheit genommen hat, ist die Behauptung, ihn befreien zu wollen, reine Illusion«³²².

Der freie Wille des Menschen ist seinem Wesen der Transzendenz zugeordnet, sofern der Mensch durch ihn dem Ursache-Wirkung-Gesetz der sichtbaren Welt entzogen ist. Die menschliche Freiheit legt in ihrer Geheimnishaftigkeit Zeugnis ab für die spezifische Verwandtschaft des Menschen mit seinem Schöpfer, sofern der Mensch dank seiner Geistseele in der Transzendenz beheimatet ist.

Erkennen und Wollen

Der Intellekt und der Wille, der freie Wille, bilden die entscheidenden Momente des menschlichen Geistes. Sie gehören zusammen und bedingen einander, wie Wahrheit und Freiheit zusammengehören und einander bedingen. Erkennen und Wollen sind die beiden Grundweisen geistiger Betätigung. Die Freiheit des Menschen beruht auf vernünftigen Gründen, die das Wollen und Handeln des Menschen bestimmen³²³. Für Thomas von Aquin († 1274) gilt: »... ubicumque intellectus, est liberum arbitrium« -

320 Papst Johannes Paul II.: Enzyklika »Fides et ratio« vom 14. September 1998, Nr. 90.

321 Ebd., Nr.Nr. 13. 15. 23.

322 Ebd., Nr. 90.

323 Robert Spaemann, Hirnforschung und christliches Menschenbild. Eine hermeneutische Auseinandersetzung, Vortrag auf der Tagung der Diözese Augsburg

»wo immer geistige Erkenntnis ist, da ist auch freier Wille«³²⁴. Er macht darauf aufmerksam, dass die einem Willensakt vorgegebene Form das jeweils vom Verstand Erkannte ist³²⁵. Wie es ohne den Intellekt keine freien Entscheidungen gibt, so gibt es sie auch nicht ohne das Bewusstsein³²⁶.

Der allgemeine Lehrer stellt fest, dass der Mensch umso unabhängiger und freier ist, je mehr sein Wollen von der Vernunft bestimmt ist und dass er seine Freiheit in dem Maß verliert, in dem er sich in seinem Wollen von der Vernunft entfernt, weshalb erst der Tugendhafte und Gerechte in Wahrheit frei ist³²⁷, denn, so betont der »Doctor universalis« der Kirche, »Freiheit zum Guten ist mehr Freiheit als Freiheit zum Schlechten«³²⁸.

Der menschliche Wille ist »das Vermögen des Menschen ... geistig erkannte Werte zu bejahen oder zu erstreben«³²⁹. Der Grundakt des Wollens ist die Bejahung eines Wertes oder die Liebe. In der Liebe bejaht der Mensch in Freiheit einen Wert. Immer ist der Gegenstand des Willens ein Wert oder das Gute als solches³³⁰.

Papst Benedikt XVI., ein unermüdlicher Anwalt der Freiheit, erklärt im Rahmen einer Mittwochsaudienz: »Die Geschichte der Moderne und die tägliche Erfahrung lehren, dass die Freiheit nur dann zur Errichtung einer menschlichen Zivilisation beitragen kann, wenn sie mit der Wahrheit versöhnt sind«. Eine Freiheit, die nicht mehr an die Wahrheit gebunden ist, wird »auf tragische Weise zum Prinzip der Zerstörung der inneren Harmonie des Menschen«. Der Papst beschließt diese Gedanken mit der Feststellung: Nur wer sich dem Wort Gottes öffnet, kann wahrhaftig frei sein³³¹.

Ohne Freiheit kein Heil

Nach christlicher Auffassung kann der Mensch das Heil nur finden, wenn er sich Gott in Freiheit zuwendet. Das Formelement der Freiheit verbindet sich hier mit dem Formelement der Toleranz, das nicht weniger grundlegend ist für das Christentum als das Formelement der Freiheit,

»Ich und Gott ein Hirngespinnst! Revolutioniert die Hirnforschung wirklich das christliche Menschenbild?«, in: Die Tagespost vom 17. Februar 2009.

324 Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 59, a. 3.

325 Ebd., I/II, q. 4; a. 4 ad 2.

326 Walter Brugger, Hrsg., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 51953, 379.

327 Thomas von Aquin, Summa Theologiae I/II q. 94, a. 3 c; q. 96, 5 c; vgl. Albert Zimmermann, Thomas lesen (legenda 2), Stuttgart 2000, 213.

328 Thomas von Aquin, II. Sent., d. 25, c. 1, 5 ad 2

329 Walter Brugger, Hrsg., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 51953, 379.

330 Ebd.

331 Internet: Kath.net Mittwochsaudienz am 7. Juli 2010.

speziell für das katholische Christentum. Es geht hier um die spezifische Würde des Menschen. Die Toleranz gilt dem sich irrenden Menschen, nicht dem Irrtum. De facto verbirgt sich indessen nicht selten hinter dem Anspruch von Freiheitlichkeit und Toleranz eine totalitäre Gesinnung und eine totalitäre Praxis. Sie widersprechen dann allerdings dem Grundkonzept des Katholischen.

Das Christentum ist freiheitlich von seiner Wurzel her. Die Schwertmission stellt das Christentum gleichsam auf den Kopf. Darauf verweist auch mit Nachdruck die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit, wenn sie feststellt, dass die Verkündigung des Evangeliums keinen Zwang zulässt, dass sie auf das Zeugnis und die Leuchtkraft der Wahrheit setzt, dass der Respekt vor der Freiheit des Menschen gleichsam das Grundgesetz des Christentums ist, dem sich in besonderer Weise die katholische Kirche verpflichtet weiß³³².

Der Glaube ist von seinem Wesen her ein freier Akt, ein »assensus intellectus a voluntate imperatus«³³³. Der selige John Henry Newman († 1890) erklärt: »We believe because we love« - »wir glauben, weil wir lieben«³³⁴. Nur als freier Akt ist der Glaube verdienstlich. In ihm verbindet sich freilich die kreatürliche Freiheit mit der göttlichen Gnade. Die oft behauptete Unvereinbarkeit der Gnade und der menschlichen Freiheit ist nur eine scheinbare.

Das Christentum ist die Religion der Liebe. Liebe aber setzt immer Freiheit voraus. Wie man nicht zum Glauben zwingen kann, so kann man auch nicht zur Liebe zwingen.

Die tiefste Begründung für die Freiheit des Menschen folgt aus dem Wesen Gottes: Gott ist die Liebe. Und im Hauptgebot fordert Gott die liebende Hingabe des Geschöpfes an seinen Schöpfer. Das erfahren wir in der Offenbarung des Neuen Testaments. Die liebende Hingabe des Geschöpfes an seinen Schöpfer aber ist nur möglich im Raum der Freiheit. Darum musste Gott schon im Blick auf die Schöpfungsordnung und die Heils- und Erlösungsordnung dem Menschen notwendigerweise die Freiheit schenken.

Die Größe der menschlichen Freiheit unterstreicht nicht zuletzt die Lehre vom Gericht und von der Möglichkeit der ewigen Verwerfung durch Gott, die man jedoch in der Geschichte des Glaubens immer wieder in Frage gestellt hat, speziell in der jüngsten Vergangenheit und in der

332 II. Vatikanisches Konzil: Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae“, Art. 11 f.

333 Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, II. Teil, § 38.

334 John Henry Newman, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens (Ausgewählte Werke, Bd. VI), Mainz 1964, 177. 309.

Gegenwart. Die Sprache der Heiligen Schrift ist hier indessen eindeutig. »Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden«, heißt es am Ende des Markus-Evangeliums (Mk 16, 16). Man könnte hier eine Reihe von weiteren dem entsprechenden Jesus-Worten anführen. Nicht weniger eindeutig ist die Lehre der Kirche in den Jahrhunderten in diesem Punkt.

Als Grundkategorie des katholischen Denkens tritt die Freiheit nicht zuletzt auch in der zentralen Stellung des Bußsakramentes hervor, wie später noch zu zeigen sein wird³³⁵. Ihre höchste Aufgipfelung erfährt sie im Martyrium, in der freien Hingabe des Lebens für die Wahrheit. Der Dichter Reinhold Schneider († 1958) erklärt: »Die höchste Freiheit des Menschen ist die: sich zu opfern«³³⁶. Das Martyrium wurde bereits an anderer Stelle als Wesensmoment des Christentums, speziell des katholischen Christentums, charakterisiert³³⁷. Im katholischen Denken ist der Märtyrer der Heilige *kat' exochen*. Nicht zuletzt ist es die Glaubensüberzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe, die den Stellenwert unterstreicht, den die katholische Kirche der Freiheit des Menschen zuerkennt³³⁸.

Der »unfreie Wille«

Während im katholischen Glaubensdenken die Freiheit des Menschen als ein bedeutendes Formelement verstanden wird, wird sie von den reformatorischen Gemeinschaften als solche in Frage gestellt. Martin Luther († 1546) hat eigens eine Schrift über den unfreien Willen verfasst. Für ihn hat die Ursünde nicht nur die Vernunft des Menschen in der Wurzel zerstört, sondern auch den freien Willen³³⁹.

Im Kontext einer Reihe von Thesen anlässlich der Promotion des Franz Günther aus Nordhausen stellt Luther am 4. September 1517 fest: »Falsch ist, dass der Mensch sich frei entscheiden kann für eines von zwei entgegengesetzten Dingen, ja, er ist überhaupt nicht frei, sondern gefangen ... Es ist die Natur auf eine natürliche und unvermeidbare Weise böse

335 Vgl. unten S. 254 f.

336 Babette Stadie, Hrsg., Die Macht der Wahrheit. Reinhold Schneiders »Gedankwort zum 20. Juli« in Reaktionen von Hinterbliebenen des Widerstandes, Berlin 2008, 78.

337 Vgl. oben S. 54.

338 Nach Friedrich Nietzsche († 1900) erweist sich der Mensch in der Fähigkeit, ein ihn bindendes Versprechen zu geben, als »Herr des freien Willens«. Die Fähigkeit des Menschen, ein ihn bindendes Versprechen zu geben, ist für Nietzsche dessen höchste Auszeichnung (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Zweite Abhandlung: »Schuld«, »Schlechtes Gewissen« und Verwandtes, 2).

339 Vgl. oben S. 39. 45 f. 94 f

und verderbt³⁴⁰. Gut ein halbes Jahr später präsentiert er am 25. April 1518 im Rahmen der Heidelberger Disputation die These: »Der freie Wille« ist »nach dem Sündenfall ... eine reine Titelangelegenheit (ein bloßes Wort): während er tut, was an ihm selber ist, tut er Todsünde ... frei ist er nur zum Bösen ...«³⁴¹.

Die Reformatoren gehen davon aus, dass der Intellekt und der Wille des Menschen nicht nur verwundet wurden durch die Ursünde, sondern in ihrer Natur zerstört wurden. Der reformatorischen Lehre von der Ursünde und ihren Folgen setzt das Konzil von Trient das »vulneratus in naturalibus«³⁴² als die überkommene Lehre der Mutterkirche entgegen. Dem entspricht die Feststellung des II. Konzils von Orange (529), der Mensch sei gemäß seiner Seele und seines Leibes durch die Ursünde »in deterius commutatus«³⁴³. Die Natur des Menschen wurde nicht zerstört durch die Ursünde, wohl aber wurde sie geschwächt oder verwundet. Geschwächt oder verwundet wurde der Intellekt, geschwächt oder verwundet wurde aber auch der Wille³⁴⁴. Das Konzil von Trient erklärt im Jahre 1547, der freie Wille des Menschen sei durch die Sünde Adams nicht verloren gegangen und nicht ausgelöscht worden³⁴⁵. Die Verwundung der Natur des Menschen darf nicht mit den Reformatoren als völlige Verderbnis der »natura humana« aufgefasst werden. »Der Mensch behält im Zustand der Erbsünde die Fähigkeit, natürliche religiöse Wahrheiten zu erkennen und natürliche sittlich gute Handlungen zu verrichten«³⁴⁶.

Weil wir nicht die Skepsis der Reformatoren gegenüber der Vernunft und ihrer Erkenntniskraft teilen, deshalb können wir in der Theologie nicht oder besser: dürfen wir in der Theologie eigentlich nicht von Paradoxie und Dialektik sprechen, deshalb sprechen wir in der katholischen Theologie traditionellerweise von »Polarität« und »Analektik«. Für die Vernunft kann es keine Widersprüche und keine kontradiktorischen Gegensätze geben. Und die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung ruht auf der Naturordnung, auf der Schöpfungsordnung, auf. Die Natur- oder die Schöpfungsordnung ist hingeordnet auf die Heils- und Erlösungsordnung. Gott ist der Schöpfer beider Ordnungen.

Die Paradoxie ist keine Kategorie der katholischen Theologie. Auch die Kategorie der Dialektik, von der so oft in der reformatorischen Theologie

340 Gottfried Fitzer, Was Luther wirklich sagte, Wien 1968, 27 bzw. 26 f.

341 Ebd., 30.

342 Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 21954, 131.

343 Denzinger / Schönmetzer Nr 371.

344 Ebd., Nr.Nr. 1511. 1512. 1521; vgl. Nr.Nr. 3004. 3026

345 Denzinger / Schönmetzer Nr. 1555.

346 Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 21954, 131 bzw. 130 f..

die Rede ist, ist unangemessen für die Offenbarung und für die Theologie - nach katholischem Verständnis. Entsprechend der Lehre von der »analogia entis« sprechen wir hier von Analektik. Und das, was gegensätzlich oder dialektisch erscheint, ist polar zu qualifizieren oder komplementär.

Die Leugnung der Freiheit des Willens in der modernen Welt

Der Reformator Luther leugnet die Freiheit des Willens im Hinblick auf das übernatürliche Heil des Menschen, heute werden die Freiheit und die Verantwortung des Menschen vielfach gänzlich gelehnet und im Kontext einer materialistischen Deutung von Welt und Mensch als Selbsttäuschung erklärt. Wolf Singer, Direktor am Max-Planck-Institut für Hirnforschung in Frankfurt schreibt: »All unser Denken und Tun ist mit dem Ablauf neuronaler Prozesse zu erklären. Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden«³⁴⁷.

Darüber hinaus wird die Freiheit in der modernen Gesellschaft weiterhin im Namen der Freiheit zerstört. Das besorgt die schrankenlose Freiheit, die Willkürfreiheit, wie sie die gegenwärtig dominante Ideologie der Moderne, das New Age, der Traum von einem neuen Zeitalter, dem »Zeitalter des Wassermannes«, propagiert. Da, wo die Freiheit zur Willkürfreiheit wird, wird sie zur extremen Unfreiheit: Die permissive Sexualität führt zur Sucht, die Freiheit zur Euthanasie wird zum Zwang zur Euthanasie. Das ist nicht anders bei der Abtreibung.

Den Leugnern der Willensfreiheit ist die Tatsache entgegenzuhalten, dass die Täter sich verteidigen, indem sie bei Verbrechen selber Objekte gewesen sein wollen. Zudem begegnet uns immer wieder die merkwürdige Tendenz des Menschen, sich als Objekt zu verstehen, weil er schuldfrei sein will, nicht prinzipiell, aber im jeweils konkreten Fall. Immer wieder beharrt der schuldig Gewordene darauf, dass es die anderen gewesen sind, die schuldig geworden sind, oder einfach die äußeren Verhältnisse. Und: Wenn wir etwas falsch gemacht haben, unterscheiden wir sehr wohl zwischen schuldhaft und unverschuldet. – Die Freiheit des Menschen ist das Fundament der Rechtsordnung, die lebenswichtig ist für die Gesellschaft.

Wer dem menschlichen Willen Notwendigkeit zuspricht, hebt alle Grundsätze der Moralphilosophie auf und macht die Moral von Grund auf gegenstandslos. Wir erwägen das Für und Wider einer Entscheidung. Das wäre unsinnig, wenn wir determiniert wären. Unsinnig wäre es aber auch, von Ermahnung zu sprechen, von Vorschrift, von Strafe, Lob und

347 Wolf Singer, Keiner kann anders als er ist, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10. Juni 2015; vgl. ders., Verschaltungen legen uns fest, in: Christian Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit, Frankfurt/M. 2004, 30.

Tadel, wenn der Mensch nicht frei wäre³⁴⁸. Es ist unsinnig, die Freiheit der Entscheidung zu bestreiten, so unsinnig wie wenn man behaupten würde, es gebe keine Bewegung, um damit die Naturphilosophie ihrer Grundlage zu berauben³⁴⁹.

5. THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IM KATHOLISCHEN GLAUBENS DENKEN

Vom Wissen zum Glauben

Der Glaube der Kirche baut auf der Philosophie auf, auf der richtigen Philosophie, auf der Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Der Aufbau der Theologie bzw. des Glaubens auf der Philosophie und auf grundlegenden philosophischen Erkenntnissen ist wiederholt ausdrücklich zum Dogma erhoben worden. So erklärt beispielsweise das I. Vatikanische Konzil, das die Prinzipien der Fundamentaltheologie, jener theologischen Disziplin, der die rationale Rechtfertigung des Glaubens obliegt, kodifiziert hat: »*Recta ratio fidei fundamenta demonstrat*« – »die rechte Vernunft zeigt die Fundamente des Glaubens auf«³⁵⁰. Gemeint sind hier die vernünftigen Fundamente des Glaubens. Eine Philosophie, die etwa die Freiheit des Willens, die Absolutheit der Wahrheit und die Transzendenz der menschlichen Erkenntnis leugnet, ist von vornherein nicht vereinbar mit dem christlichen Glauben³⁵¹.

Auch das II. Vatikanische Konzil hebt die philosophischen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung hervor und betont, dass es sich hier um Wahrheiten handelt, die mit dem Licht der natürlichen Vernunft erkannt werden können, und zwar mit Sicherheit. So heißt es in der Pastoralkonstitution »*Gaudium et Spes*«: »Die Vernunft ist nämlich nicht nur auf die bloßen Erscheinungen eingeeengt, sondern vermag intelligibel Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen, wenn sie auch infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt ist«³⁵². An einer anderen Stelle heißt es in dem nämlichen Dokument: »Wenn er (der Mensch) daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trü-

348 Vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6.

349 Albert Zimmermann, *Thomas lesen (legenda 2)*, Stuttgart-Bad Cannstadt 2000, 204.

350 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3019; vgl. auch Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 91 – 94.

351 Vgl. oben S. 113 f und unten S. 141 f.

352 II. Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et Spes*«, Art. 15.

gerischen Einbildung, die bloß von physischen und soziologischen Bedingungen herrührt, erreicht er vielmehr im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit«³⁵³. Hier ist auch zu erinnern an die Texte des Konzils über die Objektivität der sittlichen Normen, über Gut und Böse und über das Gewissen, die sich in der gleichen Konstitution finden³⁵⁴.

Die rechte Vernunft

Es ist die rechte Vernunft, die den Weg zum Glauben ebnet³⁵⁵. Das tut sie in doppelter Weise: Zum einen, indem sie die Existenz Gottes und die grundlegenden Eigenschaften Gottes darlegt und, damit verbunden, einige weitere Wahrheiten der so genannten »praeambula fidei«³⁵⁶, zum anderen, indem sie die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung oder des Anspruchs der Kirche darlegt, Gottes authentische Botin zu sein, und zwar im exklusiven Sinne. Dabei darf die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit dieser Fakten nicht mit der Glaubenszustimmung verwechselt werden, die als solche eine moralische Entscheidung ist. Es geht hier darum, dass die »recta ratio« die Vernunftgemäßheit des Glaubens aufzeigt, dass sie dem Menschen den sich offenbarenden Gott in den Blick bringt sowie die Tatsache, dass Gott sich geoffenbart hat und dass er diese seine Offenbarung der Kirche anvertraut hat.

Es geht hier darum, dass rational gesichert wird, dass es einen Gott gibt, dass der Mensch ein verantwortliches Wesen ist und dass er eine unsterbliche Seele hat, dass es eine objektive Wahrheit gibt und dass der Mensch sie erkennen kann. Das sind anthropologische und metaphysische Wahrheiten, die dem menschlichen Intellekt nicht an sich unzugänglich sind. Die Tatsache der erfolgten Offenbarung und ihrer authentischen Weitergabe durch die Kirche vermitteln uns dann die Geschichte der Offenbarung und die Geschichte ihrer Vermittlung in der Kirche, die Gott mit Glaubwürdigkeitskriterien ausgestattet hat, mit inneren und äußeren Glaubwürdigkeitskriterien.

Im einen Fall wird Wissen begründet, im anderen Fall Glaube. Im einen wie im anderen Fall muss aber eine sichere Erkenntnis erzielt werden können - so die Überzeugung der Kirche -, eine sichere Erkenntnis im Sinne einer freien Gewissheit. Eine bloße Wahrscheinlichkeit reicht - nach katholischer Auffassung - nicht aus, um die Glaubwürdigkeit der Verkündigung der Kirche genügend zu stützen und zu untermauern. Das

353 Ebd., Art. 14.

354 Ebd., Art. 12 u. Art. 25.

355 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3019.

356 Vgl. oben S. 113 und oben 141 f.

bedeutet nicht, dass der Einzelne dabei mit psychologischer Notwendigkeit zur Zustimmung gezwungen wird, so dass er nicht anders kann, als seine Zustimmung zu geben. Eine objektive Gewissheit und das subjektive Erlebnis dieser Gewissheit sind nicht das Gleiche. Es kann etwas sehr wohl objektiv gewiss sein, ohne dass seine Gewissheit subjektiv allen einleuchtet. Um die objektive Wahrheit einer Wirklichkeit einzusehen, bedarf es indessen nicht nur der intellektuellen Fähigkeiten und der intellektuellen Einsicht. Hier spielen auch das Ethos und der Affekt eine wichtige Rolle, das Wollen und das Streben des Menschen, umso mehr, je existentieller die Wahrheiten oder die Wirklichkeiten sind, um die es geht. Die Erkenntnis der Wahrheit kann durch subjektive Interessen, durch eine unmoralische Lebensführung und durch affektive Blockaden beeinträchtigt oder gar verhindert werden³⁵⁷.

Im Hinblick auf die ethischen und affektiven Voraussetzungen des Glaubensaktes hat man im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Glaubensverkündigung nicht zu Unrecht von der gebieterischen Notwendigkeit einer »praeconversio«, einer »Vorbekehrung«, gesprochen.

Thomas von Aquin († 1274) bezeichnet die Verblendung des Geistes als die erstgeborene Tochter der »immunditia luxuriae«. Diese »immunditia luxuriae« bezeichnet ein ausschweifendes Leben, die »fornicatio« in der Sprache der Scholastik, die »porneía« in der Sprache der Bibel, die Unkeuschheit oder die Unzucht. Andererseits erklärt Thomas, es sei die Tugend der Keuschheit, die den Menschen am meisten bereit mache für die »contemplatio«, für die Beschauung³⁵⁸. Für Thomas gilt, dass die Tugend der Klugheit mehr als andere Tugenden verfälscht und verdorben wird durch die Unzucht³⁵⁹, dass das, was der Tugend der Klugheit widerstreitet, zumeist aus der ungeordneten Sexualität hervorgeht und dass die Unkeuschheit jene Blindheit des Geistes gebiert, die den Sinn für die Güter des Geistes nahezu völlig paralysiert³⁶⁰. Die »porneía« darf hier freilich nicht in unangemessener Weise verabsolutiert werden, denn es gibt noch andere bedeutende Hindernisse für die Erkenntnis der Wahrheit. Solche sind die Unwahrhaftigkeit, der Stolz, das Vorurteil, die Bequemlichkeit und die Resignation. Nicht selten hängen diese Fehlhaltungen jedoch wiederum irgendwie mit der »incontinentia« oder mit der »porneía« zusammen.

Was uns den Weg zur Erkenntnis der Wahrheit erschwert, das ist nicht zuletzt auch die Tatsache, dass wir stets allzu sehr geneigt sind, nur das als wahr gelten zu lassen, was unseren Interessen entspricht.

357 Vgl. oben S. 114.

358 Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 8 a. 4 ad 1.

359 Ebd., II/II q. 153 a. 5 ad 1.

360 Ebd., II/II q. 15 a. 3.

Je subtiler eine Erkenntnis ist und je mehr sie subjektiv fordernd ist - das gilt in einem eminenten Sinn für die metaphysischen und die religiösen Wirklichkeiten -, um so mehr ist ihre Erkenntnis von der subjektiven Geisteshaltung des Erkennenden abhängig. Darauf hat auch der Philosoph Peter Wust († 1940) in seinem Werk »Ungewissheit und Wagnis« nachdrücklich aufmerksam gemacht³⁶¹.

Die entfernte Vorbedingung für den Offenbarungsglauben ist also die Erkenntnis des Daseins Gottes und einer Reihe weiterer metaphysischer bzw. anthropologischer Gegebenheiten. Diese Erkenntnis enthält bereits das Moment der Freiheit der Zustimmung. Das gilt in einem höheren Maß für die nähere Vorbedingung für den Offenbarungsglauben, für eine vernünftige Glaubenzustimmung, nämlich für die Zustimmung zu der Tatsache, dass Gott sich tatsächlich geoffenbart hat und dass die Kirche die authentische Sachwalterin dieser seiner Offenbarung ist. In weit höherem Maße gilt das endlich für die Glaubensentscheidung selber, die dann nicht aus der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, sondern aus dem »pius credulitatis affectus« Gott gegenüber hervorgeht. »Credulitas« bedeutet Glaubensbereitschaft. Der Mensch gibt die Zustimmung des Glaubens nämlich, wie das I. Vatikanische Konzil es ausdrückt, »propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest« - »wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der nicht getäuscht werden und der nicht täuschen kann«³⁶². Gott selber ist es also letztlich, der den Glaubenden zur Glaubensbereitschaft anregt.

Wenn der Wille und der Affekt eine bedeutende Rolle spielen bei der natürlichen Gotteserkenntnis, so gilt das in höherem Maße für die Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung und ihrer Vermittlung durch die Kirche. Das hat seinen Grund darin, dass es in der Offenbarung um übernatürliche Wirklichkeiten geht, die in sich unbegreiflich sind, um übernatürliche Mysterien, die als solche differenzierter sind als die Existenz Gottes und die grundlegenden Aussagen über das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen, und dass von der Offenbarung her potenzierte sittliche Forderungen an den Menschen gestellt werden, dass Gott also in der übernatürlichen Offenbarung höhere Ansprüche an den Menschen stellt als in der Naturordnung.

Bei der Feststellung der Tatsache der an die Menschheit ergangenen Offenbarung und ihrer Vermittlung durch die Kirche handelt es sich zunächst um geschichtliche Gegebenheiten. Sie können nur aufgezeigt werden durch den Aufweis von Zeichen, die äußerlich oder innerlich mit der

361 Peter Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1940; vgl. auch Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 85 – 87.

362 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3008.

Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments und mit der Kirche als der Sachwalterin dieser Offenbarung verbunden sind, durch den Aufweis von Zeichen, die darauf hinweisen, dass es sich bei dem Anspruch der konkreten Offenbarung und bei dem Anspruch der Kirche nicht um menschliche Fiktion handelt, dass hier vielmehr die natürlichen Kategorien der menschlichen Geistesgeschichte gesprengt werden. Das ist sehr viel schwieriger und komplizierter, als mit Hilfe des Kausalprinzips von der Kontingenz der Welt auf die notwendige »causa prima« und deren wichtigste »Eigenschaften« zu schließen oder als mit Hilfe des gleichen Prinzips von den geistigen Tätigkeiten des Menschen auf dessen Geistseele zu schließen.

Allein, die Zustimmung zur Glaubwürdigkeit des Anspruchs der konkreten Offenbarung, Kunde von Gott zu sein, sowie des Anspruchs der Kirche, die Offenbarung Gottes authentisch zu verkünden, ist noch nicht der Glaubensakt. Die Erkenntnis einer Pflicht und ihre Ausführung sind verschiedene Dinge. Wenn ich etwa einsehe, dass zu studieren nützlich ist, habe ich mich damit noch nicht für das Studieren entschieden. Zwischen dem Wissen und der willentlichen Entscheidung klafft oft ein tiefer Abgrund. Tugend ist nicht Wissen. Da wir aber im Allgemeinen die Inkonsequenz als desavouierend betrachten, hier die Inkonsequenz bei der Glaubensentscheidung, neigen wir dazu, das Zögern des Willens hinter intellektuellen Bedenken, hinter Zweifeln an der Glaubwürdigkeit des Glaubens und an der daraus resultierenden Glaubenspflicht zu verbergen, damit wir nicht unser Versagen eingestehen müssen. Die rationalen Argumente, die hier vorgetragen werden, sind nicht selten Vorwände. Das gilt auch in anderen Zusammenhängen.

Das Ziel der rationalen Glaubensbegründung, nämlich das »iudicium credibilitatis«, das Urteil über die Glaubwürdigkeit, und das »iudicium credentitatis«, das Urteil über die Glaubspflichtigkeit, sie sind noch nicht der »actus fidei«, der Glaubensakt. Diese Urteile sind nur eine Vorbedingung für den Glaubensakt. Wir dürfen die »conditio«, die Bedingung des Glaubensaktes nicht mit dem Glaubensakt selbst und seiner »causa«, seiner Ursache, verwechseln. Das »iudicium credibilitatis« ist das Urteil über die Glaubwürdigkeit, das »iudicium credentitatis« ist das Urteil über die Glaubspflichtigkeit, über die Verpflichtung zum Glauben angesichts der Glaubwürdigkeit der Glaubensvorlage. Die Glaubspflichtigkeit folgt aus der Glaubwürdigkeit. Wenn ich erkannt habe, dass ein Mensch die Wahrheit sagt, so bin ich moralisch verpflichtet, ihm Glauben zu schenken. Das gilt erst recht, wenn Gott selber der Menschheit eine Botschaft übergeben hat.

Wenn die Vorbedingungen des Glaubensaktes gegeben sind, die ihrerseits starke intellektuelle Momente enthalten, nicht nur, aber vor allem,

wie sich gezeigt hat, dann ist der Glaubensakt selber wesentlich ein Willensakt, dann ist er grundsätzlich ethischer Natur und darum verdienstlich. Der Grund der Glaubenszustimmung ist dann nicht die Erkenntnis der Existenz Gottes und jener anderen natürlichen Gegebenheiten, die dem Glauben vorauslaufen, auch nicht die erkannte Glaubwürdigkeit des Anspruchs der Offenbarung und des Anspruchs der Kirche, sondern Gott selber, der in das geistige Blickfeld des Menschen getreten ist.

Die Glaubensentscheidung

Die Geschichte der Konversionen zeigt, dass nicht selten die Überzeugung von der Wahrheit des Glaubens schon lange vorhanden ist, ehe der Mut aufgebracht wird, die Glaubensentscheidung als solche zu fällen. Darüber schreibt auch Augustinus († 430) im 8. Buch seiner »Bekenntnisse«, wenn er uns dort einen Blick tun lässt in das Drama des Widerstreites zwischen seiner Erkenntnis der Wahrheit des christlichen Glaubens und der Schwäche seines Willens hinsichtlich der Zustimmung zu ihr.

Faktisch sieht das jedoch so aus, dass der Einzelne sich angesichts der Unentschiedenheit des Willens hinter Zweifeln an der Glaubwürdigkeit und an der Glaubenspflicht zu verstecken sucht, wie bereits festgestellt wurde, dass er sich vor allem hinter Zweifeln an der Wahrheit des Glaubens versteckt³⁶³.

Seinem innersten Wesen nach ist der Glaube ein Akt gehorsamer Unterwerfung unter Gott, ein Akt der Huldigung Gottes und der Hingabe an ihn, des unbedingten Vertrauens zu ihm, der Anerkennung der absoluten Majestät und Herrschaft Gottes. Dadurch wird der Glaubensakt zum grundlegenden Akt aller Formen und Gestalten der Gottesverehrung. In diesem Faktum gründen die einzigartige ethische Qualität des Glaubensaktes und seine unvergleichliche Verdienstlichkeit.

Es entspricht nicht dem katholischen Glaubensdenken, wenn man den Glaubensakt als ein »sacrificium intellectus« qualifiziert, wie es faktisch oftmals geschieht, als ob der Glaubende gegen die Vernunft glauben müsste. Keinesfalls schwört der Glaubende der Vernunft ab. Im katholischen Verständnis spielen die Vernunft und das Erkennen eine wesentliche Rolle in der Vorbereitung des Glaubensaktes, wie sich gezeigt hat. Zudem werden sie benötigt für das Verstehen des Glaubens, wobei das Verstehen freilich nicht als Selektionsprinzip verstanden werden darf, wie es gerade heute faktisch nicht selten geschieht³⁶⁴.

363 Vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 89 – 91.

364 Ebd., 91 f.

So wenig wie man den Glaubensakt als ein »sacrificium intellectus« qualifizieren kann, kann man ihn in katholischer Perspektive als Wagnis kennzeichnen, wenngleich auch das häufig geschehen ist und immer wieder geschieht. Der Glaubensakt ruht im Erkennen, in der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Zeugen oder der Zeugen. Und letztlich richtet er sich auf Gott, der weder getäuscht werden noch täuschen kann.

Die Glaubensgnade, das »lumen fidei«

Wenn man den Glauben im katholischen Verständnis von außen her betrachtet, stößt man dabei auf jene Kräfte des menschlichen Geistes, die wir als Verstand und Wille bezeichnen. Betrachtet man den Glauben jedoch von innen her, kommt noch ein drittes Element hinzu. Das ist die Gnade. Sie ist gar das entscheidende Element, sofern der Glaube wesentlich als übernatürlicher Akt zu verstehen ist. Allein, die Gnade hebt die Natur nicht auf, sie setzt sie vielmehr voraus und vervollkommnet sie. In organischer Weise wirkt sie daher zusammen mit dem Verstand und dem Willen. Das I. Vatikanische Konzil hat den Glauben als »eine übernatürliche Tugend« charakterisiert, »durch welche wir mit Anregung und Unterstützung der Gnade Gottes das von ihm Geoffenbarte für wahr halten, nicht wegen der mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der offenbarten Lehre, sondern wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der weder getäuscht werden noch selber täuschen kann«³⁶⁵.

Fachterminologisch wird die Glaubensgnade als »lumen fidei«, als Glaubenslicht, bezeichnet. Der Erfahrung ist sie nicht zugänglich, sie kann nur geglaubt werden. Als übernatürliche Wirklichkeit ist sie nur dem Glauben zugänglich. Sie liegt damit auf einer anderen Ebene als die natürlichen Komponenten, die den Glaubensakt konstituieren.

Von innen her betrachtet ist der Glaube also ein übernatürlicher Akt und als solcher wesentlich ein Werk der Gnade. Gnadenhaft ist der Glaube, sofern Gott »durch eine unmittelbare innere Einwirkung auf die Seele den Glauben« hervorruft und »seine unerschütterliche Gewissheit« bewirkt³⁶⁶. Hier ist zu erinnern an Mt 16, 17: »... nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart« und an Eph 2, 8: »... durch die Gnade seid ihr gerettet« und an Joh 6, 44: »... niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht«. Die Glaubensgnade wirkt jedoch in organischer Verbindung mit den natürlichen Seelenkräften, und

365 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3008.

366 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 92.

trotz des Wirkens der Gnade bleibt die Freiwilligkeit der Hingabe des Menschen in der Glaubensentscheidung bestehen.

Die Glaubensgnade muss zum einen die dem Glauben im Wege stehenden natürlichen Hemmnisse beseitigen, wie sie etwa in der Schwäche der Vernunft oder in einer verkehrten Willensrichtung gegeben sind – in dieser Hinsicht wird sie schon tätig bei der natürlichen Gotteserkenntnis und bei den anderen philosophischen Fragen, die das Fundament der Offenbarung und der Theologie bilden, obwohl hier grundsätzlich die Kräfte der Vernunft und des Willens ausreichen –, zum anderen – das ist eigentlich das Wesentliche der Glaubensgnade – hebt sie die Seelenkräfte aus dem Bereich der Natur in die übernatürliche Sphäre empor, macht sie den natürlichen Glaubensakt zu einem übernatürlichen und ruft sie die übernatürliche Gewissheit im Glauben hervor. Man hat sie von daher mit dem Auge des Menschen verglichen: Wie man ohne das Auge nicht sehen kann, so kann man ohne die Glaubensgnade nicht im übernatürlichen Sinn glauben³⁶⁷.

Die Glaubensgnade arbeitet in engster Verbindung nicht nur mit dem Verstand und dem Willen, sondern auch mit dem Affekt. Affektive Dispositionen oder Hindernisse sind seelische Einstellungen, die durch Erfahrungen und Begegnungen mit der Welt und mit den Menschen bedingt sind, vor allem in der Phase der frühen Kindheit. Sie wirken über das Unbewusste und entziehen sich weithin dem Zugriff der »ratio«. Unter Umständen entstehen auf diesem Wege Blockaden, die gegebenenfalls gar pathologischer Natur sind und nur durch eine psychotherapeutische Behandlung behoben werden können. Gerade in diesem Bereich findet indessen die Glaubensgnade, die sich als ein »subjektives Wirkungsprinzip« darstellt, ein breites Feld, sofern die subjektiven Momente der Glaubensentscheidung hier von zentraler Bedeutung sind³⁶⁸.

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass das Wirken des Glaubenslichtes nicht davon abhängig ist, dass der Glaubensakt von frommen Gefühlen begleitet ist. Die Gnade ist nicht notwendigerweise erfahrbar. Sie kann erfahren werden von dem schon Gläubigen, wenn auch nur mittelbar, aber sie muss es nicht. Auch »im Zustand größter geistiger Trockenheit« kann sie ihre volle Kraft entfalten. »Es kommt nur darauf an, dass sie den Glauben tatsächlich erzeugt und ihm unerschütterliche Festigkeit verleiht«³⁶⁹.

367 Vgl. ebd., 94 bzw. 93 f.

368 Ebd., 96 und 95 f.

369 Ebd., 93.

Der Glaubensabfall

Aus dem Gnadencharakter des Glaubens und aus der durch diesen Gnadencharakter bewirkten übernatürlichen Gewissheit im Glaubenden erklärt sich die Position der Kirche hinsichtlich der Beurteilung des positiven Glaubenszweifels und des Abfalls vom Glauben, die nicht immer bereitwillige Zustimmung gefunden hat. Das I. Vatikanische Konzil erklärt, dass »diejenigen, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, niemals einen gerechten Grund haben, ihren Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen«³⁷⁰.

Man hat dagegen eingewandt, dass der kirchlich Glaubende doch unter Umständen zu Überzeugungen kommen kann, die sich mit dem Glauben der Kirche nicht vertragen, und gefragt, ob er dann verpflichtet sein kann, gegen seine Überzeugung zu glauben. Diese Frage ist eindeutig mit »nein« zu beantworten. Denn niemand kann und darf gegen seine Überzeugung glauben. Gegen seine Überzeugung zu glauben, das ist niemals zu rechtfertigen.

Die Feststellung des Konzils meint jedoch zum einen, dass dem Katholiken stets objektiv vollgültige Gründe für die Wahrheit seines Glaubens zur Verfügung stehen, und zum anderen, dass die Glaubensgnade so wirkt, dass der Mensch, solange die Gnade da ist, notwendig in der einmal erkannten Wahrheit verharrt. Eine Erschütterung der Glaubensgewissheit kann von daher nur dann eintreten, wenn die Gnade nicht mehr vorhanden ist. Nach der Überzeugung der Kirche entzieht Gott jedoch keinem diese Gnade ohne dessen persönliche Schuld. Das betont auch das Konzil. Gott verlässt keinen, der nicht zuvor ihn verlassen hat. Wirkt der Gläubige mit der Glaubensgnade mit, bemüht er sich, das Geschenk des Glaubens zu bewahren, bringt er den Glauben nicht leichtsinnig in Gefahr und bemüht er sich mit dem notwendigen sittlichen Ernst, über eventuell sich ergebende Glaubensschwierigkeiten hinwegzukommen, macht die Gnade einen Abfall vom Glauben unmöglich. Erfolgt dieser dennoch, dann liegt die moralische Schuld eines solchen Abfalls nicht in der Lossagung vom Glauben, die hier letztlich nur eine Konsequenz aus der verlorenen Glaubensüberzeugung ist und dann sogar als Pflicht innerer Wahrhaftigkeit gefordert ist, dann liegt die moralische Schuld vielmehr weiter zurück, nämlich in der mangelnden Pflege der Glaubensgnade und in dem leichtfertigen Aufs-Spiel-Setzen dieser Gnade. Das genaue Maß der Schuld ist in einem solchen Fall allerdings letztlich nur von Gott her festzustellen. Im Extremfall kann, auch nach der Überzeugung

370 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3014.

des Konzils, ein solcher Fall gar völlig unverschuldet sein, etwa wenn der religiöse Unterricht sehr mangelhaft oder das Ärgernis auf Seiten der Glaubensverkünder außergewöhnlich groß war oder wenn die glaubensfeindlichen Einflüsse ungewöhnlich stark waren. Hier ist aber auch zu berücksichtigen, dass der Glaube in einem solchen Fall möglicherweise nicht richtig vorhanden gewesen ist. Ausnahmefälle dieser Art können freilich unter Umständen auch einmal zur Regel werden, etwa in Zeiten eines ungewöhnlichen äußeren und inneren Verfalls des christlichen Glaubens und der kirchlichen Institution.

Man muss die Feststellung des I. Vatikanischen Konzils, dass diejenigen, die einmal den Glauben angenommen haben, niemals einen gerechten Grund haben, ihn zu ändern oder ihn in Zweifel zu ziehen oder ihn wieder abzulegen, im Zusammenhang mit dem Gnadencharakter des Glaubens sehen. Letztlich geht es in dieser Feststellung um die Bedeutung der Verantwortung des Gläubigen im Hinblick auf die Pflege des Glaubenslebens³⁷¹.

Die Glaubensgeheimnisse

Die Weise, wie die katholische Kirche das Verhältnis von Glauben und Wissen versteht, wird von den einen als Rationalismus bezeichnet, von den anderen als institutionalisierte Unvernunft geschmäht. Rationalistisch nennt man diese katholische Position, sofern in ihr der Glaube in der Vernunft fundiert ist, sofern in ihr der Vernunft vor, mit und nach dem Glauben ihr Recht zuerkannt wird. Für unvernünftig hält man sie, sofern in ihr der Glaube in seinem eigentlichen Wesen, formal wie inhaltlich, als übernatürlich qualifiziert wird, sofern in ihr an dem übernatürlichen Charakter der Glaubensgeheimnisse festgehalten wird, sofern in ihr festgehalten wird, dass die Glaubensgeheimnisse ihrer Natur nach die Vernunft übersteigen³⁷².

Tatsächlich übersteigt der Glaube die Vernunft. Das heißt jedoch nicht, dass er widervernünftig ist. Im katholischen Verständnis ist der Glaube rational, nicht jedoch rationalistisch. In diesem Denken ist der Glaubensakt ein freier Akt des Willens, darf er nicht fideistisch qualifiziert werden, weil er ein rationales Fundament hat. Für den, der fideistisch glaubt, übersteigt nicht nur der Glaube die Vernunft – darin kann man ihm im Horizont des Katholischen durchaus folgen –, sondern für ihn ist die Ver-

371 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 97 f.

372 Franz Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Freiburg 1888, 512.

nunft auch nicht in der Lage, sich Rechenschaft zu geben über den Weg zum Glauben³⁷³.

Gegen die katholische Zuordnung von Wissen und Vernunft wird nicht selten deshalb polemisiert, weil man die katholische Position nicht genau kennt. Daher wirft man ihr immer wieder vor, sie sei rationalistisch und würdige den Glauben nicht in angemessener Weise als Geschenk Gottes und als ethische Entscheidung, sie verkürze den Glauben auf eine Philosophie und mache ihn zum Resultat der Tätigkeit des menschlichen Verstandes.

Im katholischen Denken kann die »ratio« dem Menschen die Glaubensentscheidung nicht ersparen, kann sie ihm aber die Glaubwürdigkeit des Glaubens aufzeigen und die Glaubensentscheidung vor der Vernunft rechtfertigen. Diese Aufgabe muss sie aber auch leisten. Sodann kann und muss sie dem Glaubenden helfen, den Glauben denkerisch zu durchdringen, soweit das möglich ist.

Wenn es die Zuordnung von Wissen und Glauben, wie sie in der katholischen Kirche vertreten wird, nicht gibt, dann fällt die Sonderstellung des Christentums, dann kann man aber auch nicht mehr an der Einzigartigkeit des Christentums im Vergleich mit den verschiedenen Religionen festhalten. Dann kann es aber auch nicht mehr eine Verpflichtung zum Glauben auf Leben und Tod geben, wie sie wiederholt in den Evangelien artikuliert wird. Erinnert sei hier nur an das 16. Kapitel des Markus-Evangeliums, in dem der auferstandene Christus den elf Jüngern erklärt: »Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden, wer nicht glaubt, wird verdammt werden« (Mk 16, 16).

Gott – Christus – Kirche

Eine spezifische Anwendung dieser Sicht des Glaubens haben wir in der theologischen Disziplin der Fundamentaltheologie, welche die profanen Wissenschaften und die Philosophie mit den verschiedenen theologischen Disziplinen verbindet. Sie ist als solche eine Anwendung des Vernunftprinzips und seiner grundlegenden Bedeutung im katholischen Denken. Gemäß ihrem Selbstverständnis entfaltet sie sich in den drei Traktaten der »*Demonstratio religiosa*«, der »*Demonstratio christiana*« und der »*Demonstratio catholica*«. Dabei wird der unmittelbare Gegenstand der Rechtfertigung des Glaubens der Kirche immer mehr eingegrenzt. Zunächst geht es um Gott und die Religionen, dann um Christus und das

373 Jaques Maritain, *Der Bauer von der Garonne*. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 151.

Christentum und endlich um die römische Kirche und um ihr Verhältnis zu den verschiedenen christlichen Denominationen. Die katholische Glaubensgewissheit gründet demnach in jenen drei Momenten, die wir durch die Stichworte Gott, Christus und Kirche charakterisieren können. Dabei muss man allerdings unterscheiden zwischen dem systematischen Weg des Glaubens und dem konkreten Weg des Gläubigen. Letzterer beginnt nämlich bei der Kirche und führt über Christus zu Gott. Da steht dann die Kirche am Anfang und Gott am Ende. Sachlich ist es jedoch genau umgekehrt. Da steht Gott am Anfang und die Kirche am Ende.

Mit anderen Worten: In der Regel kommt der Mensch zum Glauben an den Gott der Offenbarung auf dem Weg über die Offenbarungsgemeinde, die Kirche, und die konkrete Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments, wenn man hier einmal von der Gnade absieht. Die Rechtfertigung dieses Glaubens muss jedoch bei dem Ziel dieses Weges, bei Gott, beginnen, weil Gott in der Ordnung des Seins, im »ordo essendi«, das »primum«, das Erste, ist, weil der Weg des Heiles objektiv bei Gott, bei dem Gott der Offenbarung, beginnt. Darum muss zunächst die Existenz Gottes sichergestellt werden auf dem Weg des natürlichen Erkennens, und darum müssen mit ihr, mit der Sicherstellung der Existenz Gottes, zunächst die grundlegenden Eigenschaften Gottes und einige weitere metaphysische und anthropologische Gegebenheiten sichergestellt werden. Dann geht es um die Offenbarung, die dieser Gott der Menschheit geschenkt hat, um die Offenbarung in formaler und materialer Hinsicht, und endlich um die Kirche Christi, die sich als Sachwalterin der Offenbarung Gottes versteht³⁷⁴.

Der I. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt daher Gott und die Offenbarung. Vielfach wird er überschrieben: »Theorie der Glaubwürdigkeits-erkenntnis der übernatürlichen Offenbarung«. Im Zentrum stehen hier Gott und seine Offenbarung. Die Offenbarung wird hier in formaler Hinsicht behandelt, weshalb es hier um das Wesen der Offenbarung geht, um ihre Möglichkeit, um ihre Angemessenheit, um ihre Erkennbarkeit und um die Kriterien ihrer Glaubwürdigkeit – wir sprechen hier allgemein von den Wundern –, sowie um den Widerspruch zu ihnen. Die Gottesfrage wird hier als philosophische Vorfrage nur subsidiär behandelt, da sie, streng genommen, in die Philosophie gehört.

Der II. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt die Offenbarung materialiter, wie sie uns im Alten und im Neuen Testament begegnet. Verbleibt der I. Traktat in dieser Hinsicht im Formalen, geht es im II. Traktat um inhaltliche Kriterien der Offenbarung Gottes, um die Zei-

374 Vgl. oben S. 113 und 141 f.

chen der Göttlichkeit an der konkret-geschichtlichen Offenbarung, um die Außergewöhnlichkeit der Religion des Alten Testaments und der Religion des Christentums, um das Alte und das Neue Testament, sofern uns darin ein rätselhaftes Phänomen innerhalb der menschlichen Geistesgeschichte begegnet.

Der III. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt die Vermittlung der Offenbarung, wie sie uns in der katholischen Kirche begegnet. Es geht hier um die Zeichen der Göttlichkeit an der konkreten katholischen Kirche, um die Außergewöhnlichkeit dieser Kirche, sofern sie sich unübersehbar als ein rätselhaftes Phänomen der Geistesgeschichte der Menschheit darstellt. Im Einzelnen wird in diesem Traktat die Entfaltung der Kirche behandelt und wird so die innere Kontinuität der gegenwärtigen Kirche im Vergleich mit ihrem Anfang dargestellt und werden die besonderen Beglaubigungszeichen aufgezeigt, mit denen Gott die Kirche in der Geschichte und in der Gegenwart ausgezeichnet hat, die erkennbar sind für den, der sich vorurteilsfrei mit ihr beschäftigt. Das gilt trotz aller Fragwürdigkeiten und trotz aller Menschlichkeiten, die nun einmal zur Kirche dazugehören und die sie immer wieder entstellen und gar zum Gegenteil von dem machen, was sie eigentlich ist.

Dabei geht man davon aus, dass das Christentum und die Kirche in ihrer Eigenart dargestellt werden können als Phänomene der Geschichte, die nicht ihresgleichen haben, als rätselhafte Gegebenheiten der menschlichen Geistesgeschichte, die so nicht erklärbar sind aus dieser ihrer Geschichte und die nicht als menschliche Gebilde, als Produkte menschlicher Phantasie, greiflich gemacht werden können.

Während es im I. Traktat der Fundamentaltheologie um Gott und um die Offenbarung in formaler Hinsicht geht, geht es im II. und III. Traktat um die Offenbarung in materialer Hinsicht, näherhin um die Besonderheit des Christentums und der Kirche und um die Glaubwürdigkeit des Absolutheitsanspruchs des Christentums und der Kirche. Im II. Traktat geht es dabei um die Außergewöhnlichkeit des Christentums und im III. Traktat um die Außergewöhnlichkeit der Kirche. In beiden Fällen wird die Außergewöhnlichkeit fest gemacht an den Zeichen der Göttlichkeit, soweit sie rational erkennbar sind.

Um sich von solchen Gegebenheiten zu distanzieren oder um den Weg vom Erkennen zum Glauben zu desavouieren, zitiert man heute gern das Wort des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand († 397) »Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum« – »nicht in der vernünftigen Erkenntnis (oder im geistigen Disput) wollte Gott seinem Volk das Heil bringen«, von dem der selige John Henry Newman († 1890) bekennt, dass er einstmals die »ganze Wucht« dieses Wortes

existentiell empfunden habe³⁷⁵. Mit dem Hinweis auf das zitierte Ambrosius-Wort möchte man klarstellen, dass das Christentum Leben ist und nicht Theorie, dass der Mensch Gott im Christentum begegnet und begegnen möchte, dass das Christentum in erster Linie Vertrauen und Liebe beinhaltet³⁷⁶. Dem ist zuzustimmen, sofern man die Begegnung des Menschen mit Gott als eine mittelbare versteht. Man darf dabei aber die rationale Grundlegung der christlichen Religion und des Glaubens der Kirche nicht in Frage stellen, eben weil der Mensch Gott nicht unmittelbar begegnet und begegnen kann. Diese rationale Grundlegung ist selbstverständlich gerade auch für Newman notwendig, der sie selber in vielen seiner Schriften nachdrücklich vertreten und dargestellt hat und der damit ganz in der Tradition des katholischen Denkens steht.

Man muss eben unterscheiden zwischen dem Christentum als Praxis, damit ist das Leben des Glaubens gemeint, und der Theologie als Reflexion, damit ist die Theorie des Glaubens gemeint. Die Praxis, das Glaubensleben, ist das »primum«, die Theologie, die Theorie, ist das »secundum«. Aber die Praxis und die Theologie gehören zusammen. Das Eine hat nicht Bestand ohne das Andere. Dennoch kann der Glaube eher auf die Theologie verzichten als die Theologie auf den gelebten Glauben.

Philosophie und Theologie

Der Glaube darf nicht zur Philosophie werden, die Philosophie darf aber auch nicht zum Glauben werden. Im ersteren Fall kämen wir damit zum Rationalismus oder zum Naturalismus, im letzteren zum Supranaturalismus, der sich dann jedoch schon bald als Naturalismus oder als Rationalismus entpuppen würde. Wenn alle metaphysische Erkenntnis übernatürlich ist, wenn es hier nur noch das Übernatürliche gibt, dann wird damit das Übernatürliche natürlich, womit wir wieder beim Naturalismus angekommen sind. Man darf also weder die Theologie naturalisieren noch die Philosophie zu einer Glaubenswissenschaft machen.

Gemäß dem katholischen Denken sind Philosophie und Religion nicht identisch im Sinne der Kongruenz, sie fallen also nicht zusammen, sie stehen aber auch nicht völlig beziehungslos nebeneinander. Es besteht hier vielmehr eine partielle Identität und ein Fundierungsverhältnis.

375 John Henry Newman, *Apologia pro vita sua* (Ausgewählte Werke, Bd. I), Mainz 1951, 200; vgl. Ambrosius von Mailand, *De fide ad Gratianum I*, 5, 42: Ambrosius zitiert an dieser Stelle Mt 1, 21: »... denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen«.

376 Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 50.

Der Glaube ruht auf dem Wissen, er hat das Wissen zum Fundament. Die Theologie bedient sich der Philosophie in der Rechtfertigung des Glaubens und in seiner geistigen Durchdringung. Letzteres geschieht im spekulativen Teil der Theologie. Die zentrale theologische Disziplin der Dogmatik hat die positive Aufgabe, den Glauben darzustellen, und die spekulative Aufgabe, ihn geistig zu durchdringen. Das Letztere tut sie, indem sie das »intelligibile«, das Verstehbare, von dem »credibile«, dem rein Mysterienhaften, scheidet. In diesem Sinne muss man das scholastische Axiom »philosophia ancilla est theologiae« verstehen³⁷⁷.

Identifiziert wird die Religion bzw. die Theologie mit der Philosophie stets in den gnostischen Systemen. Diese sind zahlreich in der Geschichte, angefangen vom Manichäismus im christlichen Altertum bis hin zur Theosophie und zur Anthroposophie und zum »New Age« in neuerer Zeit. Die Identifizierung der Religion bzw. der Theologie mit der Philosophie begegnet uns indessen nicht nur in den gnostischen Systemen der Geschichte, sie begegnet uns auch in einer Reihe von philosophischen Systemen, die man zwar nicht direkt der Gnosis zuzuzählen pflegt, die jedoch faktisch abhängig sind von den gnostischen Systemen, wenn sie nicht gar im Grunde doch als Ausprägungen der Gnosis verstanden werden müssen. Hier ist in alter Zeit an den Neuplatonismus, in der neueren Zeit an die Philosophie Hegels zu erinnern. Bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel († 1831) und bei vielen anderen, die in seinen Spuren wandeln, ist die Religion nichts anderes als eine niedere Form des philosophischen Erkennens.

Eine Identifikation der Philosophie oder der Metaphysik mit der Religion erfolgt im Fideismus und im Traditionalismus des 19. Jahrhunderts sowie in den verschiedenen Formen des Fideismus der Gegenwart, wenn darin alle metaphysische Erkenntnis auf religiöse Offenbarung und Überlieferung zurückgeführt wird oder wenn – im gegenwärtigen Fideismus – eine Begründung der »fides« als nicht möglich angesehen wird.

Beziehungslos stehen die philosophischen Systeme und der Glaube einander gegenüber, wo immer die Philosophie sich auf die Deutung der Erfahrungswelt beschränkt und man ihr die Möglichkeit abspricht, Erkenntnisse über eine erfahrungsjenseitige Wirklichkeit zu gewinnen, wie das im Agnostizismus Kants († 1804) und im Empirismus Humes († 1776) der Fall ist sowie im modernen Positivismus.

Die Meinung, dass Religion und Vernunft nichts miteinander zu tun haben, dass sie grundverschiedene Dinge sind, ist heute weithin herrschend geworden. Auch innerkirchlich und innertheologisch ist sie beinahe schon zu einer »sententia communis« geworden. In mannigfachen Variationen

377 Vgl. oben S. 112 f.

wird diese Meinung heute vertreten und propagiert. Man weist dann darauf hin, dass gerade religiöse Menschen den Glauben und das Erkennen als gegensätzlich und das Christentum als alogisch empfunden hätten, wie etwa Paulus, Luther († 1546) Pascal († 1662), Tertullian († nach 220), Sören Kierkegaard († 1855), Karl Barth († 1968) und viele andere³⁷⁸. Zutreffend ist das zweifellos für Luther und für Karl Barth, zumindest für den frühen Karl Barth, nicht zutreffend ist das jedoch mit Sicherheit für Pascal und Tertullian. Das gilt zum Teil auch für Kierkegaard. Im protestantischen Raum ist das Auseinanderrücken von Glauben und Wissen in der Tat sehr verbreitet und auch immer gewesen. Das dialektische Denken hat hier eine lange Tradition dank der spezifischen Gestalt der Rechtfertigungslehre Luthers. Aber auch von Paulus kann man durchaus nicht sagen, dass er grundsätzlich die Vernunft verachtet hat. Das wird vor allem deutlich in den ersten beiden Kapiteln des Römerbriefes, wo er geradezu eine Lanze bricht für die natürliche Theologie³⁷⁹.

In besonders charakteristischer Weise wurde die Meinung, Religion und Vernunft hätten nichts miteinander zu tun, am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts in der Gestalt des sogenannten Modernismus und später, in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, mit Nachdruck durch den Philosophen Max Scheler († 1928) vertreten. Dieser schreibt: »Nichts ist vielleicht heute – wo sonst die religiösen Stellungnahmen so tief auseinandergehen wie nur je – einheitlicher und sicherer angenommen von allen, die sich mit Religion verständnisvoll beschäftigen, als dies: dass Religion einen von Philosophie und Metaphysik grund- und wesensverschiedenen Ursprung im Menschengest hat, dass die Stifter der Religionen – die großen homines religiosi völlig andere menschliche Geistestypen gewesen sind denn Metaphysiker und Philosophen; dass ferner ihre großen historischen Umbildungen niemals und nirgends erfolgt sind kraft einer neuen Metaphysik, sondern auf grundverschiedene Weise«³⁸⁰.

Die »philosophia perennis«

Die katholische Zuordnung von Philosophie und Theologie hat die Annahme einer »philosophia perennis« zur Grundlage, jener Philosophie, die sich wie ein roter Faden durch die zweieinhalbtausendjährige Geschichte der Philosophie des Abendlandes hindurchzieht. Ihre Annahme ist heute seltener geworden, obwohl man sich der Logik dieser Philosophie, die

378 Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Sturz und Werden*, Leipzig 1937, 42 f.

379 Ebd.

380 Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, 327.

man auch als Philosophie des gesunden Menschenverstandes bezeichnen kann, eigentlich nicht entziehen kann. An ihre Stelle sind heute weithin jene Philosophien getreten, die ihren Ausgang bei Immanuel Kant³⁸¹ oder bei Ge-org Friedrich Wilhelm Hegel nehmen³⁸². Der Kantianismus hat von Anfang an breite Zustimmung gefunden im Protestantismus. Heute findet er sie freilich auch bei der Majorität der katholischen Theologen, mehr oder weniger, worauf letzten Endes deren häufige Dissense mit dem Lehramt der Kirche zurückzuführen sein dürften. Eine nicht geringe Rolle spielt indessen auch der Hegelianismus bei den protestantischen Theologen wie auch bei den katholischen, formaliter und materialiter.

Des Öfteren lesen wir in der Gegenwart bei katholischen Autoren, man könne die katholische Kirche nicht ausschließlich mit einer bestimmten Philosophie verknüpfen³⁸³, wie man sie auch nicht mit einer bestimmten Theologie verknüpfen könne³⁸⁴. Das ist zunächst richtig. Tatsächlich kann man in der Theologie auch andere Philosophien verwenden als die überkommene »*philosophia perennis*«, aber die anderen Philosophien eignen sich für die Theologie nur in dem Maße, in dem sie der Wahrheit entsprechen. Das gilt *mutatis mutandis* auch für die Theologien. Falsche Philosophien können indessen geistreich sein, aber damit werden sie nicht wahr. Das gilt nicht weniger für falsche Theologien. Nicht alle Philosophien und Theologien sind wahr, vor allem sind sie nicht in allem wahr, was sie vertreten. Gerade das aber wird, wenn man sagt, man könne auch andere Philosophien und Theologien verwenden, um Theologie zu treiben, um die Theologie zu begründen und spekulativ zu durchdringen, nicht selten übersehen.

De facto setzt man heute vielfach voraus, dass alle Philosophien oder auch alle Theologien der Wahrheit entsprechen, auch wenn sie einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind. Dabei herrscht häufig – mehr oder weniger reflex – die Meinung, das Widerspruchsprinzip habe seine Gültigkeit verloren, was dann allerdings ein totales geistiges Chaos zur Folge haben muss.

Explizit werden solche Gedanken heute im New Age vertreten und bei Theologen, die sich ihm und seinem Denken verpflichtet fühlen, deren Zahl größer ist, als wir oft bedenken. Die Zahl der Theologen, die sich im Schatten des New Age bewegen, ist nicht gering, auch wenn diese sich

381 Agnostizismus, Positivismus.

382 Idealismus, Marxismus, Materialismus.

383 Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben, Eine Bestandsaufnahme, Bd. II: Die Kirche. Christliche Existenz, Graz 1982, 501 (Bd I: Menschliche Existenz. Gott, Jesus Christus).

384 Ebd.

selber oftmals keine Rechenschaft darüber geben und wenn die Kirche, der ja die Theologie verpflichtet ist, keine Notiz davon nimmt oder auch die Augen davor verschließt. In besonders charakteristischer Weise war das New Age-Denken bei dem im Jahre 1990 verstorbenen Jesuiten Hugo Enomyia-Lasalle ausgeprägt. In dessen Buch »Wohin geht der Mensch?« heißt es wörtlich: »Es gibt nicht nur eine Wahrheit, diese Annahme ist schon im Ansatz falsch«³⁸⁵. In dem gleichen Buch erklärt der Autor zustimmend, die Philosophie habe heute weithin das unüberwindlich scheinende Widerspruchsprinzip überwunden³⁸⁶. Dem entspricht die Feststellung des Buches, die »philosophia perennis« sei früher richtig gewesen, heute nicht mehr³⁸⁷.

Dieses Denken hat Schule gemacht. Nicht wenige sind heute der Meinung, dass es nicht nur eine Wahrheit gibt oder dass wir die Wahrheit nicht erkennen können.

Hält man am Widerspruchsprinzip und an den übrigen obersten Denkprinzipien fest, sofern sie nicht nur Denkprinzipien, sondern auch Seinsprinzipien sind, kann man nicht alle Philosophien und Theologien für gleich wahr halten. Dann gibt es nur eine Wahrheit und dann kann das, was früher wahr gewesen ist, heute nicht falsch sein. Dann muss man indessen zugeben, dass der »philosophia perennis« ein Höchstmaß von Wahrheit zukommt.

Das entscheidende Problem dieser Philosophie, der »philosophia perennis«, ist die Gottesfrage. Seit Platon († 347 v. Chr.) und eigentlich schon früher, schon bei den Vorsokratikern, ist das Gottesproblem beherrschend in der Philosophie, selbst wenn die Gottesfrage negativ beantwortet wird.

Platon versetzt die Ideen in das Reich des Göttlichen. Für Aristoteles († 322 v. Chr.) ist der erste unbewegte Bewegter, der Ursprung alles Seienden, Gott. Auch die Spätantike versteht die Philosophie ausgesprochen theologisch. Verständlicherweise ist das Gottesproblem auch in der Philosophie des christlichen Mittelalters zentral gewesen. So kann Augustinus († 430) in seinem Werk »De civitate Dei« sagen: »Der wahre Philosoph ist der Liebhaber Gottes«³⁸⁸. Nach Thomas von Aquin ist die ganze Philosophie »auf die Erkenntnis Gottes hingeordnet«³⁸⁹.

Nicht viel anders ist es in der Philosophie der Neuzeit, die oft fälschlicherweise einseitig als die Zeit des Vertrauens auf die bloß menschli-

385 Hugo Enomyia-Lasalle, *Wohin geht der Mensch?*, Zürich 1981, 129.

386 Ebd., 127.

387 Ebd., 89.

388 Augustinus, *De civitate Dei libri XII*, Hrsg. von B. Dombart, Bd. I, Leipzig 31908, 320.

389 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles lib. I, c. 4.*

che Vernunft verstanden worden ist. René Descartes († 1650) versichert sich Gottes als des Garanten der Wahrheit, um im radikalen Zweifel die Gewissheit wiederzufinden. Für Baruch Spinoza († 1677) gibt es »nichts außer Gott«, gibt es »in Wahrheit nichts außer Gott«. Gottfried Wilhelm Leibniz († 1716) deutet alle Dinge als »Ausblitzungen der Gottheit«³⁹⁰. Selbst Jean Jacques Rousseau († 1778) und Voltaire († 1778) haben sich an Gottesbeweisen versucht. Für Kant ist die Frage nach Gott mit Vorrang unter den »unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft« zu sehen³⁹¹, wenngleich er ihn nicht mit der reinen Vernunft zu entdecken vermag. Deutlich bringt der deutsche Idealismus das theologische Wesen der Philosophie zum Ausdruck. Für Johann Gottlieb Fichte († 1814) ist die Philosophie Gottes- oder Wissenschaftslehre³⁹². Für Friedrich Wilhelm Schelling († 1854) ist sie eine »fortgehende Erweisung Gottes«³⁹³. Georg Friedrich Wilhelm Hegel erklärt: Gott ist »der eine und einzige Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie ist daher Theologie«³⁹⁴.

In den modernen philosophischen Entwürfen scheint sich das Bild ein wenig zu ändern. Dennoch gibt es auch da solche, die das Maß für alles Denken und Sein in dem suchen, das dem Endlichen enthoben ist. So ist für den früheren Basler Philosophen Karl Jaspers († 1969) die Transzendenz, der er auch den Namen Gott gibt, das Maß für alles Denken und Sein³⁹⁵.

Es zeigt sich, dass die Frage nach Gott durchweg aufs Engste mit dem Philosophieren verbunden ist, dass der Philosoph im Grunde gar nicht absehen kann von der Gottesfrage³⁹⁶. Das leuchtet aber auch dem ein, der vorurteilsfrei nachdenkt. Philosophieren bedeutet Fragen. Nun wird aber

390 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Nr. 47, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. VI, Berlin 1885 (Neudruck Hildesheim 1965, photomechanischer Nachdruck), 614.

391 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 7, in: Immanuel Kant, *Werke in VI Bänden*, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. II, Darmstadt 1956, 49.

392 Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre* (ersch. 1812), in: Johann Gottfried Fichte, *Nachgelassene Werke* (Hrsg. von I. H. Fichte), Bd. III, Bonn 1835, 30.

393 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von K. F. H. Schelling, Abt. I, Bd. VII, Stuttgart / Augsburg 1860, 424.

394 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil I: *Der Begriff der Religion*, in: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1925, 30.

395 Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1963, 31, 129 u. ö.

396 *Zum Ganzen*: Wilhelm Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, in: Jörg Salaquarda, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, 27 f.

in allen Wissenschaften gefragt. Im Unterschied zu diesem Fragen wird in der Philosophie radikal gefragt. In den einzelnen Wissenschaften fragt man partiell, in der Philosophie fragt man universal. Im Unterschied zu den Einzelwissenschaften ist die Philosophie Universalwissenschaft.

Der Philosophie ist das radikale Fragen zugeordnet, »das aus der Erfahrung der Fraglichkeit als der eigenen Wirklichkeit erwächst und im Grundentschluss eigens ergriffen ist«³⁹⁷. Wenngleich jede Philosophie, die die von der Offenbarung vorausgesetzten Vernunftwahrheiten nicht leugnet, mit der christlichen Offenbarung vereinbar ist, so müssen der Glaube der Kirche und die Theologie doch jenen Philosophien den Vorzug geben, die über diese fundamentalen Wahrheiten hinaus der Fülle des Seienden mehr gerecht werden und die tiefer in das Mysterium der Person eindringen³⁹⁸. Ihnen ist deswegen der Vorzug zu geben, weil sie geeigneter sind für die Erklärung der Offenbarung Gottes und des Glaubens der Kirche und für das Verständnis der Glaubensmysterien. Das ist der Grund, weshalb die Kirche die eine Philosophie der anderen vorzieht, auch wenn sie beide die fundamentalen Wahrheiten, die von der christlichen Offenbarung vorausgesetzt werden, annehmen. Von daher wird man kaum daran vorbeikommen, dass man anerkennt, dass der Glaube der Kirche und die katholische Theologie die »philosophia perennis« zur Voraussetzung haben, wenngleich gerade das in neuerer Zeit immer wieder in Frage gestellt worden ist. Räumt man allen Philosophien die gleichen Chancen ein in der Theologie, führt das notwendig dazu, dass man dem Widerspruchsprinzip seine uneingeschränkte Gültigkeit streitig macht.

Es ist eben so, dass der Wahrheitsgehalt der verschiedenen Philosophien verschieden ist und dass jene Philosophie, die auf Platon und Aristoteles aufbaut und in der Scholastik weitergeführt wurde, einen größeren Wahrheitsgehalt hat, als andere Philosophien ihn haben. In dieser Philosophie begegnet uns die »philosophia perennis« in letzter Vollendung. Seit den Anfängen der griechischen Philosophie entfaltet sie sich kontinuierlich weiter, und sie legitimiert sich darüber hinaus vor dem natürlichen Hausverstand.

Der Dominikanertheologe Reginald Garrigou-Lagrange († 1964) schreibt in seinem Buch »Le sens commun« lapidar, die »philosophia perennis« sei die »Verlängerung des gesunden Menschenverstandes«³⁹⁹. Er bemerkt in diesem Zusammenhang, die Unterscheidungen von Geist und

397 Wilhelm Weischedel, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, in: Jörg Salaquarda, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971, 41.

398 Vgl. oben S. 137.

399 Reginald Garrigou-Lagrange, Le sens commun, Paris 1922, 283.

Körper, von Gott und Welt, von Substanz und Akzidenz etc., Unterscheidungen, die dem gesunden Menschenverstand selbstverständlich seien, würden erst dem kritischen Menschegeist zum Problem. Löse der philosophische Verstand die diesbezüglichen Fragen nicht im Sinne des gesunden Menschenverstandes, zerstöre er die Grundlagen seines Denkens und des menschlichen Lebens überhaupt, damit zerstöre er dann aber auch die natürlichen Voraussetzungen für die übernatürliche Offenbarung. Die übernatürliche Offenbarung werde aber umgekehrt wieder bei allen, die den Glauben annähmen, dafür sorgen, dass die Unnatürlichkeiten des modernen Denkens vermieden würden und dass Verstand und Herz des Menschen gesund blieben⁴⁰⁰.

Die entscheidenden Erkenntnisse der »philosophia perennis« betreffen die Erkenntnislehre, die Anthropologie, die Metaphysik und die Ethik. In der »philosophia perennis« geht es vor allem um die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis durch den menschlichen Geist (Erkenntnislehre), um die Personalität des Menschen und um seine unsterbliche Geistseele (Anthropologie), um die Freiheit des Menschen und um seine ethische Verantwortlichkeit sowie um das Bestehen objektiver Maximen für sein Handeln (Ethik) und endlich um die letzten Seinsprinzipien, um die Existenz Gottes und um seine wichtigsten Eigenschaften (Metaphysik). Der Grundstock der Wahrheiten, die zur »philosophia perennis« gehören, lässt sich somit auf vier Gruppen von Fundamentalerkenntnissen zurückführen, auf die Fundamentalerkenntnisse einer objektivistischen Erkenntnislehre, einer personalistischen Anthropologie, einer perfektionistischen Ethik und einer theistisch-teleologischen Metaphysik⁴⁰¹.

Nach dem Würzburger Theologen Hermann Schell († 1906) gehört zur »philosophia perennis« vor allem das Zutrauen zur Vernunft oder das Vertrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes und eine streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis⁴⁰². Schell weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Anerkennung der »philosophia perennis« in diesem Sinne die Grundvoraussetzung für die Möglichkeit einer rationalen Begründung des Christentums darstellt. In der reinen Form sind, wie er bemerkt, die Wahrheiten der »philosophia perennis« in der aristotelisch-thomisti-

400 Vgl. auch Heinrich Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie*, Freiburg 1940, 235 f.

401 Hans Pfeil, *Einführung in die Philosophie. Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur*, Aschaffenburg 41975, 91 f.

402 Hermann Schell, *Apologie des Christentums I: Religion und Offenbarung*, Paderborn 1901 (31907), XIII.

schen Philosophie gegeben, und das letzte Prinzip der »philosophia perennis« ist, wie er feststellt, ein metaphysischer Intellektualismus⁴⁰³.

»*Ad mentem divi Thomae*«

Eine Sonderstellung kommt innerhalb der »philosophia perennis« der Philosophie des Thomas von Aquin († 1274) zu. Diese Philosophie wurde bis in die Gegenwart hinein in lehramtlichen Verlautbarungen der Kirche immer wieder mit besonderer Wertschätzung bedacht und für das Studium der Theologie dezidiert verpflichtend gemacht. Dabei wies man nachdrücklich darauf hin, dass sich die Philosophie des Thomas von Aquin schließlich wie keine andere durch ihre innere Geschlossenheit empfehle.

Wenn sich die Kirche in ihren Lehraussagen wiederholt für die Philosophie des Thomas von Aquin entschieden hat – in älterer und in neuerer Zeit –, will sie sich damit zunächst für die »philosophia perennis« aussprechen. Diese sieht sie beispielhaft realisiert in der Philosophie dieses Philosophen. Zugleich bekundet sie damit aber die Überzeugung, dass die Philosophie dieses Philosophen die tiefste überhaupt ist und dass sie in ihrer Wahrheit jeder anderen überlegen ist, dass sie von daher in idealer Weise der Offenbarung entspricht. Auch die Philosophie des Augustinus († 430) ist der Offenbarung angemessen, zweifellos, ebenso die des Anselm von Canterbury († 1109) und des Bonaventura († 1274) und vieler anderer. Auch diese Theologen stehen schließlich im Strom der »philosophia perennis«. Aber im Unterschied zu ihren Systemen ist das System des Thomas von Aquin in sich geschlossener, weshalb es eher vor philosophischen Abenteuern schützt und weniger Ansatzpunkte für Irrwege bietet, wie der Philosoph Dietrich von Hildebrand († 1977) vor Jahrzehnten festgestellt hat. Daher ist die Philosophie des Thomas von Aquin prinzipiell günstiger vom Standpunkt des Lehrens aus, ist die Philosophie, die sich von Augustinus herleitet, demgegenüber, vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet, in gewisser Weise vorteilhafter für die Theologie, etwa in ihrer Offenheit für neue Erkenntnisse, jedoch, vom pädagogischen Standpunkt aus betrachtet, weniger vorteilhaft, weil sie nicht, wie bereits festgestellt wurde, ohne Gefahren ist⁴⁰⁴.

403 In diesem Zusammenhang sei empfehlend hingewiesen auf die kleine Schrift von Balduin Schwarz »Ewige Philosophie«, die mit dem Untertitel »Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte« im Jahre 2000 in einer Neuauflage in Siegburg in der Reihe »Quaestiones non disputatae« als Band III im Druck erschienen ist. In erster Auflage ist diese Schrift bereits im Jahre 1937 erschienen.

404 Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 95 f.

Zu keiner Zeit hat die Kirche alle Philosophien für gleichwertig erachtet. Noch weniger hat sie je alle Philosophien zurückgewiesen. Bestimmte Philosophien hat sie sich zu Eigen gemacht, andere hat sie nicht beachtet, wieder andere hat sie dezidiert verurteilt. Es ist in diesem Zusammenhang auch zu unterscheiden zwischen der grundsätzlichen Verwendung einer bestimmten Philosophie und ihrer Verwendung ad hoc.

Es ist bezeichnend, dass die Kirche im Altertum nicht die griechischen Philosophien des Sophismus, des Skeptizismus, des Epikureismus oder des Stoizismus aufgenommen hat, wohl aber die Philosophie Platons, die ihrerseits einen außergewöhnlich großen Einfluss auf die Kirchenväter ausgeübt hat. Die Philosophie Platons hat die Kirche in alter Zeit deshalb aufgenommen, weil sie erkannte, dass in ihr die entscheidenden, von der Offenbarung vorausgesetzten Wahrheiten entweder explizit enthalten waren oder implizit. Analog dazu hat sie sich später im Mittelalter die aristotelische Philosophie zu Eigen gemacht, wenn auch nur zögernd, zögernd deshalb, weil sie sich dabei gleichzeitig von der averroistischen Version dieser Philosophie distanzieren musste⁴⁰⁵. Die aristotelisch-thomistische Philosophie konnte sich zunächst nur schwerlich durchsetzen im 13. Jahrhundert, weil sie am Anfang durch eine Reihe von kirchlichen Lehrentscheidungen untersagt wurde, eben deshalb, weil man die averroistische Missdeutung des Aristoteles, den lateinischen Averroismus, fürchtete⁴⁰⁶.

Wenn man heute eine neue Philosophie in der Kirche oder für die Theologie fordert oder etablieren möchte, ist grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden. Aber diese ist nur dann verwendbar, wenn sie ein Höchstmaß an Wahrheit aufweist und wenn sie eine innere Affinität zur Offenbarung hat. Das aber muss konkret aufgezeigt werden. Unbrauchbar für die Theologie sind von vornherein all jene Philosophien, die die fundamentalen natürlichen Wahrheiten leugnen, wie sie in der »*philosophia perennis*« verankert sind. Allein, sofern eine Philosophie wahr ist und die Wirklichkeit recht versteht und deutet, gehört sie im Grunde schon zur »*philosophia perennis*«. Zuweilen wird es so sein, dass man neue Philosophien als Ergänzung zu der überkommenen »*philosophia perennis*« fordert oder auch legitimerweise verwendet, um in Einzelfällen unbefriedigende und schwache Begründungen zu stützen oder zu ergänzen oder um ad hoc eine spezifische Frage besser beleuchten zu können⁴⁰⁷. Wichtiger als die konkrete Philosophie, derer sich die Theologie im Einzelfall bedient, ist in jedem

405 Ebd., 96 f.

406 Vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 264 f.

407 Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 98.

Fall ihre Verpflichtung zur bleibenden philosophischen Reflexion über die natürlichen Voraussetzungen der Offenbarung und zum Verstehen des Glaubens mit Hilfe des philosophischen Instrumentariums⁴⁰⁸.

Dabei ist die Einbeziehung der Gegenwartsphilosophie schon deshalb eine Notwendigkeit für die Theologie, weil sie sich immer auch dem Denken der Gegenwart verständlich machen und sich mit ihm auseinandersetzen muss. Daher obliegt es ihr grundsätzlich, sich auch auf das philosophische Denken der jeweiligen Gegenwart einzulassen und sich hier nach entsprechenden philosophischen Vermittlungsgestalten ihres Denkens umzusehen, allerdings nicht ohne zu bedenken, dass nicht alle Philosophien geeignet sind für dieses Bemühen. Nicht geeignet für eine solche Vermittlungsleistung ist von vornherein eine Philosophie, die die Existenz von nichtmateriellem Sein leugnet oder nur Zufall und Notwendigkeit anerkennt. Ihr wird die Theologie freilich mit philosophischen Gründen widersprechen müssen. Unter Umständen kann eine solche Philosophie ihr aber auch als Negativfolie dienen. Einen besonderen Bezug zur Theologie haben indessen jene Philosophien, die die »praeambula fidei« bejahen und mit der Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit auch Gott zum Thema machen⁴⁰⁹.

Faktisch bedient sich das Lehramt der Kirche bei der begrifflichen Fassung seiner Lehrgedanken noch heute im Wesentlichen der aristotelisch-thomistischen Philosophie, findet damit allerdings häufiger nicht die Zustimmung der Theologie⁴¹⁰, die sich nicht selten eher anderen Philosophien zuwendet und die Hilfe anderer Philosophien in Anspruch nimmt.

Wenn sich das Lehramt der Kirche in den letzten 150 Jahren immer wieder für Thomas von Aquin und seine Philosophie ausgesprochen und hinsichtlich des theologischen Unterrichtes für eine Philosophie »secundum divum Thomam« entschieden hat, denkt es damit nicht an eine sklavische Imitation dieser Philosophie, sondern an eine Weiterbildung und Weiterführung. Mit Recht schreibt der Theologe Max Seckler (* 1927): »Es kann nicht darum gehen, die Entwicklung und das Denken bei Thomas aufhören zu lassen. Er (Thomas) ist ein Leuchtturm, aber keine Grenze. Wo versucht wird, sein System und seine Lehre zum ›non plus ultra‹ zu machen, wird er zur beengenden und einschnürenden Grenze. ›Doctor communis‹ kann er deshalb nicht mehr primär in dem sein, was er uns in einzelnen Inhalten zu sagen hat, sondern vielmehr wegen der

408 Leo Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 291.

409 Ludger Honnefelder, Hrsg., *Philosophische Propädeutik I: Sprache und Erkenntnis*, Paderborn 1994, 43. Siehe auch oben S. 113 und S. 141 f.

410 Vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 264 f.

Geistesart, in der er Theologie getrieben hat⁴¹¹. In diesem Sinne äußert sich auch Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika »Fides et ratio«, wenn er Thomas von Aquin als den Lehrmeister des Denkens und als Vorbild dafür apostrophiert, »wie Theologie richtig betrieben werden soll«⁴¹². Insgesamt sind es 30 lehramtliche Äußerungen, die sich seit dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert in diesem Sinne geäußert haben.

In der Enzyklika »Pascendi dominici gregis« des Papstes Pius X. vom 8. September 1907 heißt es, um noch auf weitere Äußerungen des Lehramtes hinzuweisen: »Wenn wir die Beibehaltung der scholastischen Philosophie vorschreiben, so ist vor allem die gemeint, welche der heilige Thomas gelehrt hat; was hierüber von unserem Vorgänger bestimmt wurde, das, so wollen Wir, soll alles in Kraft bleiben, und, soweit nötig, erneuern und bestätigen Wir und befehlen, dass es von allen genau befolgt werde ... Die Lehrer wollen daran festhalten, dass man besonders in metaphysischen Fragen nie ohne großen Schaden vom Aquinaten abweicht«⁴¹³. Der gleiche Gedanke ist leitend in dem »Motu proprio« »Doctoris Angelici« des genannten Papstes vom 29. Juni 1914, in der Enzyklika »Studiorum ducem« vom 29. Juni 1923 und in der Enzyklika »Divini illius magistri« vom 31. Dezember 1929 des Papstes Pius XI. und in der Enzyklika »Humani generis« des Papstes Pius XII. vom 12. August 1950. Bemerkenswert sind hier aber auch der so genannte Syllabus des Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864 und die Enzyklika »Aeterni Patris« des Papstes Leo XIII. vom 4. August 1879. In neuester Zeit wurden diese Gedanken noch einmal zusammengefasst und nachdrücklich hervorgehoben in der Instruktion »Sapientia christiana« vom 29. April 1979 und zuletzt wieder in der Enzyklika »Fides et ratio« vom 14. September 1998.

All diesen Lehräußerungen liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Preisgabe der aristotelisch-thomistischen Philosophie die Zerstörung des intellektuellen Fundamentes des Glaubens bedeutet und dass diese Philosophie erst die wissenschaftliche Hinführung zum Glauben der Kirche und die wissenschaftliche Darstellung dieses Glaubens ermöglicht. Dem wird man weithin zustimmen müssen. Wie will man etwa das Geheimnis der Eucharistie hinreichend erklären und sichern ohne die Lehre von der Transsubstantiation, der die aristotelisch-scholastische Lehre von der Substanz und den Akzidentien zugrunde liegt? Wenn das Lehramt sich der Sprache der aristotelisch-thomistischen Philosophie bedient,

411 Max Seckler, Thomas von Aquin und die Theologie, in: Theologische Quartalschrift 156, 1976, 7.

412 Papst Johannes Paul II, Enzyklika »Fides et ratio« vom 14. September 1998, Nr. 43.

413 Vgl Dokumentation Denzinger / Schönmetzer, Nr.Nr. 3475 – 3500.

will sie diese Philosophie nicht definieren, will sie sie jedoch als bewährte Grundlage der Theologie proponieren und auf sie verpflichten, solange man kein besseres philosophisches Instrumentarium gefunden hat, damit der Glaube und die Theologie nicht in subjektiven Spekulationen zerrinnen. Die Kirche schreibt die aristotelisch-scholastische Philosophie vor für die Darstellung und die geistige Durchdringung des Glaubens, weil sie sich bewährt hat und so weit sie sich bewährt hat. Sie tut das in erster Linie formaliter, nicht materialiter. In jedem Fall müssen sich gemäß der Intention der Kirche alle neuen Versuche der Darstellung des Glaubens und seiner geistigen Durchdringung an der klassischen Fundierung und Darstellung des Glaubens auf der Grundlage der aristotelisch-thomistischen Philosophie orientieren.

Wo immer man innerkirchlich polemisiert gegen die Scholastik, gegen die Scholastik als solche, nicht gegen bestimmte Ausprägungen der Scholastik, oder auch – umfassender – gegen eine »philosophia perennis«, da verzichtet man im Grunde auf eine rationale Begründung des christlichen Glaubens bzw. des Glaubens der Kirche, auch wenn man sich keine Rechenschaft darüber gibt, da plädiert man für eine unmittelbare Wahrnehmung der religiösen Dinge und des Göttlichen und verlegt das Religiöse rein in das Gefühl und in das Erlebnismäßige, ohne nach der diesem zugrunde liegenden Realität zu fragen. Da tritt die Kategorie der Erfahrung in das Zentrum der Theologie und der Glaubensreflexion. Nicht selten beruft man sich dann dabei auf die Mystik, die zwar stets von einem erfahrungsmäßigen Wahrnehmen der Gegenwart Gottes gesprochen hat, die aber in der Geschichte des Christentums und der Kirche nie an die Stelle einer rationalen Theologie getreten ist und diese nie als eine analytische Wissenschaft abgelehnt oder desavouiert hat.

Das will sagen: Verzichtet man auf die »philosophia perennis«, speziell auf die aristotelisch-scholastische Philosophie, verliert die Theologie ihr intellektuelles Fundament, schwimmt sie in subjektiven Spekulationen oder in allgemeinen Anmutungen, wird sie nicht selten zu einem Schwelgen in Gefühlen. Was die »philosophia perennis« der Theologie garantiert, das ist vor allem die Wissenschaftlichkeit ihrer Aussagen oder ihre Objektivität.

In extremer und zugleich charakteristischer Weise tritt die subjektive Gestalt der Theologie im Gefolge des Verzichtes auf die »philosophia perennis« oder auf eine Wesensphilosophie etwa hervor, wenn ein recht bekannter evangelischer systematischer Theologe auf die Frage, ob Gott denn auch extramental existiere, die Antwort gibt: Das weiß ich nicht. Das interessiert mich aber auch nicht. Was ich aber weiß, das ist die Tat-

sache, dass der Gedanke »Gott« in mir real ist. Und darauf kommt es mir an. Mehr kann ich ohnehin nicht wissen⁴¹⁴.

Wenn heute die Rede von der Erfahrung auch in der katholischen Theologie die Rede von der Erkenntnis und dem Erkennen weithin verdrängt, ist das ein Indiz für eine weitgehende Abwendung der Theologie von der »philosophia perennis«. Zugleich aber ist das auch eine Folge dieser Abwendung. Man reflektiert dann nicht mehr über die übernatürlichen Realitäten, weil einem diese letztlich gleichgültig sind oder weil man die Metaphysik als solche für eine Grenzüberschreitung des menschlichen Intellektes hält. Man fragt dann bei den Glaubenswahrheiten nicht mehr nach der ihnen zugrunde liegenden Realität, sondern nur noch nach dem, was das Subjekt dabei erfährt und was das für das Subjekt bedeutet. In wachsendem Maße ist man weniger an der Sache interessiert, richtet man das Interesse allein auf das, was das Subjekt erlebt. Tatsächlich verfolgt einen die Betonung der Kategorie der Erfahrung heute bis in die Übersetzungen der liturgischen Texte hinein, wenn da häufig das, was früher mit Erkenntnis übersetzt wurde, heute mit Erfahrung übersetzt wird. Dabei macht man sich indessen nicht klar, dass eine unmittelbare Erfahrung Gottes die Transzendenz Gottes übersieht und dass sie dem auch nicht helfen kann, der nun einmal keine religiösen Erfahrungen macht. Eine unmittelbare Erfahrung der übernatürlichen Realitäten, die ja der Gegenstand des Glaubens sind, ist nicht möglich, und die Glaubenserfahrungen, die ja innerweltliche Erfahrungen sind, lassen, sofern sie als solche erlebt werden, den Glaubenden ohnehin nicht selten im Stich, selbst wenn er noch so intensiv glaubt.

Wenn man in diesem Kontext auf das berühmte Wort Pascals († 1662) hinweist »Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt, das erfährt man in tausend Fällen«⁴¹⁵, reißt man dieses Wort aus seinem Zusammenhang und sieht nicht, dass es hier um das Faktum geht, dass das Reden über den Gott der Philosophen und die Begegnung mit dem Gott der Offenbarung im Gebet zwei verschiedene Dinge sind und dass das Reden mit Gott wichtiger ist als das Reden über ihn und über seine Offenbarung. Das Gebet und die religiöse Praxis sind das Erste, die Theologie aber ist das Zweite. Sie muss aber zu dem Ersten hinzukommen, damit es nicht verloren geht oder zumindest in seiner Reinheit bewahrt werden kann.

Die »philosophia perennis« lehrt uns, dass alles, was existent ist, rational ist, wobei auch die Intuition im Grunde rationales Erkennen ist, wenn

414 Diese Äußerung machte der reformierte schweizerische Theologe Heinrich Ott († 2013) im Gespräch mit dem Verfasser dieser Studie.

415 Blaise Pascal, *Pensées*, Frgt. 277: Ewald Wasmuth, Blaise Pascal. Über die Religion und einige andere Gegenstände (*Pensées*), Heidelberg 61963.

auch in diffuser Weise. Alles, was ist, ist rational strukturiert nach der Lehre der »philosophia perennis«, weil es seine Existenz durch das Denken des Schöpfers erhält, durch die Vernunft Gottes. Die »philosophia perennis« lehrt uns, dass alle Dinge ihr Dasein und ihr Sosein der Urvernunft Gottes verdanken. Das erklärt auch die Tatsache, dass der Mensch die Dinge erkennen kann. Grundsätzlich kann er alle Wirklichkeit erkennen und analysieren, weil er an der Urvernunft Gottes partizipiert, weil die Vernunft des Menschen ein Abbild der Urvernunft Gottes ist.

Die rationale Struktur der Welt wird in der Gegenwart durch einen häufig anzutreffenden Anti-Intellektualismus geleugnet, und von daher wird nicht selten Misstrauen gesät gegen die menschliche Vernunft. Dieser Anti-Intellektualismus leugnet auf der einen Seite die rationale Struktur unserer Welt, und auf der anderen Seite behauptet er die Eigenart und die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Bereiche, etwa des ästhetischen, des ethischen und des religiösen Bereichs, und erklärt, diese verschiedenen Bereiche seien nicht durch die rationale Struktur des Geschaffenen miteinander verbunden. Demgegenüber ist festzustellen: Diese Bereiche haben eine gewisse Eigenständigkeit, in der Tat, aber sie sind auch miteinander verbunden, und zwar eben durch die »ratio«. Gewiss gibt es viele Bereiche, in denen man sich mit der Intuition orientiert. Das ist jedoch kein Argument gegen die rationale Struktur der Welt, da die Intuition nicht anders erklärt werden kann denn als diffuses rationales Erkennen, wie bereits festgestellt wurde⁴¹⁶.

Die Gottesbeweise

Die Leugnung der rationalen Struktur der Welt durch den modernen Anti-Intellektualismus und sein Misstrauen gegenüber der menschlichen Vernunft sind, psychologisch betrachtet, das Produkt eines extremen oder überspitzten Rationalismus, der, bedingt durch die Dominanz der Naturwissenschaften, bisher die Herrschaft innehatte und sie teilweise auch in der Gegenwart noch innehat, der in diesem seinem Anti-Intellektualismus jedoch gewissermaßen einen Gegenschlag erfährt.

Was er konkret bedeutet, dieser Anti-Intellektualismus, lässt sich gut aufzeigen an der Kritik, die er an den klassischen Gottesbeweisen übt. Im Grunde ist es so, dass alle Versuche, die klassischen Gottesbeweise ab absurdum zu führen – das geschieht heute außerhalb der Kirche wie auch innerhalb ihrer –, in diesem Anti-Intellektualismus fundiert oder wenigstens von ihm inspiriert sind. Der überkommenen philosophischen Posi-

416 Siehe oben S. 110.

tion von der rationalen Aufweisbarkeit Gottes tritt er vor allem mit der Unlösbarkeit der Frage entgegen: Unde malum? Woher das Übel? Das Theodizee-Problem ist letztlich unlösbar, jedenfalls für unser Denken. Damit sei aber, so sagt der Anti-Intellektualismus, der rationale Aufweis der Existenz Gottes aus der Welt nicht möglich. Solange das Theodizee-Problem nicht rational gelöst sei, sei das Dasein Gottes nicht rational sichergestellt und könne es rational nicht sichergestellt werden.

Der moderne Anti-Intellektualismus bemüht sich dann allerdings auch im Einzelnen, die verschiedenen Gottesbeweise, die die allgemeine und notwendige Geltung des Prinzips der Kausalität zur Voraussetzung haben, als nicht überzeugend darzustellen.

Der so genannte Kontingenzbeweis stellt sich folgendermaßen dar: Der Obersatz lautet: Alles Seiende muss einen zureichenden Grund haben, der entweder in diesem Seienden selbst oder in einem anderen Seienden liegt. Der Untersatz lautet: Die Welt hat (als Ganze) ihren Daseinsgrund nicht in sich selbst, weshalb wir sie als kontingent bezeichnen. Der Schlusssatz lautet dann: Also hat die Welt den Grund ihres Seins in einem anderen Seienden, das notwendig ist (das also nicht kontingent ist), in einem anderen Seienden, das sich selbst begründet, das also ein »ens a se« ist.

Gegenüber dieser Beweisführung stellt der moderne Anti-Intellektualismus den Satz vom zureichenden Grund als eines der letzten Seins- und Wirkprinzipien in Frage oder negiert ihn gar, wenn er erklärt, schon der Obersatz sei hier falsch, er sei ein Postulat, denn es stehe durchaus nicht fest, dass alles Seiende einen zureichenden Grund haben müsse. Und was den Untersatz angehe, sei dieser eine Behauptung, die sich keineswegs rational sicherstellen lasse. Die Feststellung, die Welt habe ihren Daseinsgrund nicht in sich selbst, sei eine reine Behauptung. Wenn man sich die Welt auch wegdenken könne ohne logischen Widerspruch, so könne daraus nicht die Seinskontingenz dieser Welt gefolgert werden, denn es sei ja möglich, dass diese Denkmöglichkeit bedingt sei durch die Beschränktheit des menschlichen Erkennens. Von daher sei die Welt unter Umständen also doch absolut und möglicherweise erscheine sie uns nur als kontingent, derweil sie in Wirklichkeit notwendig sei. Zum Schlusssatz des Kontingenzbeweises stellt die Kritik des Anti-Intellektualismus endlich fest, selbst wenn ein »ens a se« feststehe, folge daraus nicht die Wirklichkeit des persönlichen Gottes als der höchsten Wertfülle und als des höchsten Gutes, denn aus dem bloßen Dasein folge nicht sein Wertsein, Seinsvollkommenheit sei neutral gegenüber Wertfülle.

Zu dieser Kritik sei nur Folgendes gesagt: Wenn man die rationale Logik aufgibt, kann man schließlich alles behaupten und auch alles negie-

ren. Die Gültigkeit der letzten Denk- und Seinsprinzipien wird in jeder Gestalt des Denkens und Argumentierens vorausgesetzt, auch wenn man sie verbaliter leugnet. Im Übrigen gilt: Unsere Evidenzen bleiben evident, auch wenn wir sie in Frage stellen. Die Behauptung der Beschränktheit unseres Erkennens verstößt gegen unser praktisches Verhalten im Alltag, gegen die Selbstverständlichkeit, mit der wir von der Möglichkeit unseres Verstandes, die absolute Wahrheit zu erkennen, ausgehen. Schließlich ist es auch evident, dass die höchste Seinsvollkommenheit gleichzeitig die höchste Wertfülle darstellt.

Nicht nur gegen den kausalen Gottesbeweis, den Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt, wendet sich der moderne Anti-Intellektualismus. Auch den teleologischen Gottesbeweis, der auf dem Kontingenzbeweis aufruht, lässt er nicht gelten, wenn er feststellt, das Unzweckmäßige, das Unharmonische, das Hässliche und das Unvollkommene in der Welt hielten sich im Vergleich mit dem Zweckmäßigen, dem Harmonischen, dem Schönen und dem Vollkommenen die Waage, oder wenn er gar erklärt, es sei schon vermessen, zu behaupten, das Eine trete mehr hervor als das Andere, im Übrigen aber weise gerade das Christentum als Erlösungsreligion immer wieder hin auf das Elend und die Sünde in der Welt.

Als Antwort auf diese Argumentation sei nur erinnert an das Wort von Charles Darwin († 1882): Wenn ich an das Auge des Menschen denke, so kann ich in der Nacht nicht schlafen⁴¹⁷. Im Übrigen gilt: Die Unzweckmäßigkeit begegnet uns in der Welt immer dort, wo der freie Wille des Menschen ins Spiel kommt⁴¹⁸.

Wenn die Wertschätzung der Vernunft und das Vertrauen auf sie in der Gegenwart auch im Christentum und in der Kirche und in der Theologie mehr und mehr erschüttert worden sind, erklärt sich das als Tribut an den Zeitgeist, als falsch verstandenes *Aggiornamento* oder einfach als Kapitulation vor dem Zeitgeist oder auch als die Folge eines falsch verstandenen ökumenischen Dialogs. Das aber ist im Grunde ein krankhafter Zustand. Der Philosoph Jacques Maritain († 1973) schreibt: »Wenn jedermann alles das missachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit oder ein bewusstseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das,

417 Der Satz konnte nicht verifiziert werden, ist jedoch ein bedeutendes Argument gegen eine Welterklärung ohne den Schöpfungsgedanken, gegen eine rein innerweltliche Evolution.

418 Vgl. zum Ganzen vgl. auch Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 46 – 48.

dass alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren«⁴¹⁹. In dieser Situation ist der Mensch nach Meinung des Philosophen besonders anfällig für Ideologien, braucht er doch irgendeinen Ersatz, um leben zu können.

6. DAS PRINZIP DER SAKRAMENTALITÄT

Die sakramentale Struktur der Kirche

Während das Gebet ein spontaner Ausdruck jeder Art von Frömmigkeit ist und uns als eine selbstverständliche Übung in jeder Religion begegnet, ist der Gebrauch der Sakramente und der Sakramentalien ein besonderes Kennzeichen der katholischen Frömmigkeit.

Die Sakramente haben jeweils zwei Aspekte, zum einen die Gottesverehrung, zum anderen die Begnadigung oder die Heiligung des Menschen. Ihr eigentliches Wesen liegt in der Verknüpfung der Heilsgnade mit einem äußeren Symbol⁴²⁰.

Wenn wir von der sakramentalen Struktur der Kirche sprechen, müssen wir sehen, dass diese im Grunde nichts anderes ist als die folgerichtige Weiterführung der Idee der sichtbaren Kirche und der sichtbaren Erlösung der Menschheit durch den menschgewordenen Gottessohn. In der sakramentalen Struktur der Kirche begegnet uns demnach die Verlängerung des Geheimnisses der Inkarnation, des Geheimnisses der Menschwerdung, des messianischen Wirkens, der Passion und des Kreuzestodes der zweiten Person des ewigen Gottes. Dem Ursakrament der Menschheit Christi entspricht das Ursakrament der Kirche. Dieses Ursakrament aber wirkt sich aus in sieben Einzelsakramenten. Zu ihnen findet nur der den rechten Zugang, der den rechten Zugang zur Inkarnation des göttlichen Logos findet oder gefunden hat.

Wir sprechen von dem Prinzip der Sakramentalität als einem weiteren bedeutenden Formelement des Katholischen. Es meint – paradox ausgedrückt – die Sichtbarkeit des Unsichtbaren: Die sichtbare Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn erhält ihre Fortsetzung in der sichtbaren Kirche, die sich schließlich in den sieben Sakramenten entfaltet, die sich ihrerseits als sichtbare Zeichen des Heiles darstellen.

Nachdrücklich hebt das II. Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution den Gedanken hervor, dass die sakramentale Struktur des Heiles im Geheimnis der Inkarnation gründet und dass die Menschheit Jesu, die

419 Jacques Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, München 1969, 23. Vgl. oben S.113 und S. 141 f.

420 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 196.

hypostatisch mit der göttlichen Natur des Logos vereinigt war, sich als das Instrument unseres Heiles darstellt⁴²¹.

Es ist der Glaube der Kirche, dass alle Gnade und folglich auch die Gnade, welche die Sakramente vermitteln, in der Passion Christi ihren Ursprung haben. Die Kirchenväter beschreiben die Seitenwunde des Gekreuzigten als die Quelle, aus der die Sakramente der Kirche hervorfleßen. Sie verstehen die Kirche als das Ursakrament und begreifen die Sakramente im Einzelnen von diesem Ursakrament her⁴²².

Unter einem Sakrament verstehen wir die Verleiblichung eines übernatürlichen Geheimnisses, oder, allgemeiner ausgedrückt, die Manifestation des sich den Menschen zuwendenden Gottes. Dabei wird die Gnade im Sakrament zeichenhaft dargestellt und zugleich vermittelt.

Wir zählen sieben Sakramente. Unter ihnen nehmen die Sakramente der Eucharistie und der Buße eine Sonderstellung ein. Sie sind die Sakramente des christlichen Lebens, weil sie im Unterschied zu den übrigen Sakramenten wiederholt empfangen werden bzw. weil in ihrem mehr oder weniger häufigen Empfang sich in spezifischer Weise die Frömmigkeit des katholischen Christen konkretisiert: »Ich gehe zu den Sakramenten«, sagt man. Das bedeutet: »Ich gehe zur Beichte und zur Kommunion«. Die Eucharistie und das Bußsakrament sind also die Sakramente schlechthin, so kann man es ausdrücken. Dabei geht das Bußsakrament als Sakrament der Entsündigung dem Sakrament der Eucharistie voraus, nicht in jedem Einzelfall, aber grundsätzlich⁴²³.

Im Sakrament der Eucharistie oder im Sakrament des Altares spiegelt sich die Grundidee der Kirche am leuchtendsten wider, sofern es, mehr noch als die anderen Sakramente, die Eingliederung der Gläubigen in Christus und in die Kirche zum Inhalt hat. Es geht hier um die urchristliche Zentralidee vom unzertrennlichen Verbundensein des Christen mit Christus, von dem dauernden und permanenten Sein des Christusgläubigen in Christus, es geht hier um die Wahrheit von der Eingliederung des Gläubigen in Christus, die das ganze Neue Testament beherrscht, vornehmlich die Evangelien⁴²⁴.

Die Sakramente verwirklichen, erneuern und stärken nicht nur die Gemeinschaft mit Christus, sie verwirklichen, erneuern und stärken auch die Gemeinschaft mit der Kirche. In den Sakramenten werden die Gläubigen durch die Kirche mit dem erhöhten Herrn verbunden. Die Vereinigung

421 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«, Art. 5.

422 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 196 – 199.

423 Ebd., 199.

424 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 31 f.

mit der Gemeinschaft der Kirche bewirkt die Vereinigung mit Christus, der Gläubige vereinigt sich mit Christus, indem er sich mit der Kirche vereinigt. Darin wird die soziale Struktur des Heiles deutlich, die von grundlegender Bedeutung ist im Christentum, speziell im katholischen Christentum. Die Vereinigung mit der Kirche bewirkt die Vereinigung mit Christus, die Vereinigung mit Christus aber bewirkt die Vereinigung mit Gott. Gemäß dem katholischen Glaubensdenken erfolgt die Vereinigung mit Gott durch die Menschheit Christi. So geschieht es »via ordinaria«.

Wie die Offenbarung und die Erlösung grundsätzlich nicht individueller Natur sind, so stellt auch die Gnade, die durch die Sakramente vermittelt wird, im katholischen Glaubensdenken nicht eine private Beziehung her zwischen der Seele und Gott oder zwischen der Seele und Christus, sondern immer empfängt der Christ die Gnade Gottes als Glied der Kirche. In diesem Sinne erklärt Matthias Joseph Scheeben († 1888), das Geheimnis der Kausalität der Sakramente beruhe nicht so sehr auf der übernatürlichen Wirksamkeit sinnenhafter Riten oder Zeichen wie auf dem Dasein einer Gesellschaft, die unter den Erscheinungsformen einer menschlichen Einrichtung göttliche Wirklichkeit berge⁴²⁵. »Alle Sakramente sind wesentlich ›Sakramente in der Kirche‹; in ihr allein bringen sie demnach auch ihre volle Wirkung hervor, denn in ihr allein, ›der Gesellschaft des Geistes‹, nimmt man gemeinhin an der Gabe des Geistes teil«. So sagt es der französische Jesuitentheologe Henri de Lubac († 1991)⁴²⁶.

Das Prinzip der Sakramentalität meint, dass das Sichtbare, das Greifbare, das Begrenzte und das Historische wirklicher oder möglicher Träger der göttlichen Gegenwart ist. Gemäß dem Prinzip der Sakramentalität begegnen wir dem unsichtbaren Gott in der Kirche in materiellen Realitäten und durch diese. So geschieht es normalerweise. Die Notwendigkeit, die hier besteht ist eine »necessitas praecepti«, nicht eine »necessitas medii«. Das heißt: Gott kann seine Gnaden auch an den Sakramenten vorbei vermitteln, und er tut das auch, aber eben nicht in der Regel.

Nach dem Willen Gottes enthalten, spiegeln und verkörpern in der konkreten Heilsordnung geschaffene Realitäten die Gegenwart Gottes und bringen sie zur Wirkung. Sie bringen die Gegenwart Gottes zur Wirkung für die, die sich dieser Realitäten bedienen. Das Sakrament bezeichnet nicht nur die Gnade, sondern es bewirkt sie auch. Die Sakramente bewirken die Gnade, die sie bezeichnen⁴²⁷.

425 Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, § 77 (Josef Höfer, Hrsg., Matthias Joseph Scheeben, *Gesammelte Werke* Bd. II, Freiburg 1958, 442 ff).

426 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 74.

427 Richard P. McBrien, *Was Katholiken glauben, Eine Bestandsaufnahme*, Bd. II: Die

»Das große Sakrament unserer Begegnung mit Gott und von Gottes Begegnung mit uns, ist Jesus Christus. Die Kirche wiederum ist das Sakrament unserer Begegnung mit Christus und von Christi Begegnung mit uns«⁴²⁸. Die einzelnen Sakramente sind dann jeweils unter einem anderen Aspekt »Zeichen und Werkzeuge, durch die diese Begegnung mit Gott durch Christus in der Kirche ausgedrückt und feierlich begangen wird und für die Herrlichkeit Gottes und die Erlösung der Menschen zur Wirksamkeit gelangt«⁴²⁹.

Aus dem Prinzip der Sakramentalität ergibt sich das Prinzip der Vermittlung. Gemäß dem katholischen Glaubensdenken ist das Heil vermitteltes Heil, jedenfalls »via ordinaria«. Von dieser katholischen Grundüberzeugung haben sich die Reformatoren am Beginn der Neuzeit prinzipiell losgesagt, wie sie sich damals auch von dem überkommenen sakramentalen Prinzip losgesagt haben. Die Welt der Gnade ist im katholischen Glaubensdenken eine vermittelte Welt. Vermittelt wird sie durch Christus, durch die Kirche und durch die Sakramente⁴³⁰, zunächst auf jeden Fall. Die Gottunmittelbarkeit, es gibt sie im Christentum, aber sie ist nicht die Regel.

Augustinus († 430) erklärt das Wesen des Sakramentes im Blick auf die Taufe in seinem Johannes-Kommentar, wenn er feststellt: »Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser anderes als eben Wasser? Es tritt das Wort zum Element, und es wird zum Sakrament ...« (»accedit verbum ad elementum et fit sacramentum«). Für Augustinus ist das Sakrament so etwas wie ein sichtbares Wort (»tamquam visibile verbum«)⁴³¹.

Sakramente sind geschaffene Wirklichkeiten, die Gottes Gegenwart enthalten und zur Wirkung bringen. Von daher kann man die Instrumente des Heiles oder der Heilsgnade auch als Realsymbole bezeichnen. Symbole haben nur eine Zeichenfunktion, Realsymbole aber bewirken auch, was sie bezeichnen. Als solche sind sie analogielos. Deshalb bedürfen sie eines angemessenen Raumes und einer angemessenen Atmosphäre, einer klaren Abgrenzung gegenüber dem Profanen. Im christlichen Altertum kam das nicht zuletzt zum Ausdruck durch die Arkandisziplin, in der man das Heilige gleichsam mit einem schützenden Mantel umgab.

Wenn hier von der feiernden Gemeinschaft die Rede ist, so ist darin der Gedanke enthalten, dass bei diesem Geschehen die Beliebigkeit des

Kirche. Christliche Existenz, Graz 1982, 505 (Bd I: Menschliche Existenz, Gott, Jesus Christus).

428 Ebd.

429 Ebd.

430 Ebd.

431 Augustinus, In Joannis Evangelium, tr. 80, n. 3.

Ortes und auch des Verhaltens ausgeschlossen ist. Ein Geschehen von solcher Dignität und Würde kann einfach nicht überall und nicht ganz gleich wo stattfinden noch auch vor irgendeiner zufälligen Ansammlung gleichgültiger Menschen. Es fordert in jedem Fall den gegen das Trivial-Alltägliche abgegrenzten Raum und vor allem die Gemeinschaft der gläubig Anbetenden⁴³². Unter diesem Aspekt wird die Fragwürdigkeit der Übertragung von eucharististischen Gottesdiensten etwa im Fernsehen deutlich. Die Kirche wäre konsequenter und sie täte gut daran, wenn sie sich dem gegenüber verschließen würde. Vielleicht sollte sie sich mit der akustischen Übertragung begnügen.

Als Realsymbole sind die Sakramente nicht Gnadenzeichen, die erst durch den subjektiven Glauben des Empfängers oder auch des Spenders ihre Wirksamkeit empfangen⁴³³. Als Werkzeuge der Erlösermacht Jesu sichern sie vielmehr die Gegenwart des Heiligen durch sich selbst, durch ihren objektiven Vollzug. Dabei gilt, dass der Katholik »im Sakramentsempfang der Gegenwart der göttlichen Liebe so gewiss« ist »wie das Kind der Liebe seiner Mutter« gewiss ist⁴³⁴. Ein wichtiges Axiom der Sakramentenlehre der Kirche lautet: »Sacramenta non implentur, dum creduntur, sed dum fiunt« –»die Sakramente finden nicht ihre Erfüllung, während sie geglaubt werden, sondern während sie vollzogen werden«. Man kann es auch so sagen: Nicht dadurch kommt ein Sakrament zustande, dass man daran glaubt, sondern dadurch, dass man es vollzieht⁴³⁵.

Die Sakramente der Kirche wirken »ex opere operato«, in ihnen wird die sakramentale Gnade durch den objektiven Vollzug des sakramentalen Zeichens gewirkt, nicht durch die persönlichen sittlich-religiösen Bemühungen des Empfängers des Sakramentes und erst recht nicht durch das konkrete Tun des Spenders. Sie wirken also nicht »ex opere operantis«, die Sakramente, ob man nun unter dem »operans« den Spender versteht oder den Empfänger. Das Entscheidende ist bei den Sakramenten der Vollzug des Aktes. Er ist es, der die übernatürliche Gnade hervorbringt. Das dispensiert freilich den Empfänger nicht davon, sich die im sakramentalen Akt objektiv dargebotene Gnade subjektiv anzueignen, etwa durch Akte des Glaubens, der Buße und der Reue. Darauf kann im Grenzfall, bei der Taufe des unmündigen Kindes, verzichtet werden, normalerweise gehört aber das subjektive Bemühen des Empfängers dazu. Dieses ist dann jedoch nicht die

432 Josef Pieper, Nicht Wort, sondern Realität: Das Sakrament des Brotes, in: Josef Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, Aufsätze und Reden, München 1974, 68 f.

433 Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949, 220 f.

434 Ebd., 221.

435 Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg 21954, 380 f.

»causa efficiens«, die Wirkursache, der sakramentalen Gnade, sondern ihre »causa dispositiva«, ihre dispositive Ursache. Analoges gilt für die subjektiven Akte des Spenders. Auch der Spender muss sich bemühen, innerlich und äußerlich dem Akt, dem Vorgang der Spendung des Sakramentes, gerecht zu werden. Das verlangt schon die Pietät, aber auch das pastorale Gewissen, wenngleich davon nicht die objektive Gnadenwirkung des Sakramentes abhängig ist. Die subjektiven Akte des Empfängers wie auch des Spenders des Sakramentes bedingen also den würdigen Empfang des Sakramentes, und sein würdiger Vollzug bedingt die subjektive Aneignung der objektiv gewirkten Gnade durch den Empfänger des Sakramentes.

Durch das Prinzip des »opus operatum« wird nicht zuletzt das Faktum unterstrichen, dass gemäß dem Glauben der Kirche der eigentliche Spender der Sakramente in der Kirche Christus selber ist und dass der Spender des Sakramentes nur instrumentaliter von Christus in Dienst genommen wird⁴³⁶.

Wenn der protestantische Theologe Friedrich Heiler († 1967) die katholische Lehre vom »opus operatum« abgelehnt und als Magie bezeichnet hat⁴³⁷, hat er sie missverstanden, sofern er nicht bedacht hat, dass das Sakrament nicht gelöst werden darf von seiner eigentlichen Wurzel, eben von seiner »causa principalis«, von Christus. Löst man das Sakrament von ihm, wird es tatsächlich zu einem heiligen Zauber, zu einem magischen Zeichen. Nach katholischem Verständnis ist das Sakrament nicht auf sich selbst gestellt, hat es seinen ganzen Sinn und seinen ganzen Bestand nur in und durch Christus, ist es nichts anderes als die »causa instrumentalis«, die Instrumentalursache, des Gnadenspenders Christus⁴³⁸. Christus ist die »causa principalis« oder die »causa efficiens« des Sakramentes, und das Sakrament ist die »causa instrumentalis«, durch die Christus die Gnade bewirkt. Die sichtbare und die unsichtbare Ebene werden hier – gemäß dem katholischen Sakramentenverständnis – nicht miteinander vermischt. Das ist anders in der Magie. In ihr bemächtigt sich der Magier der übersinnlichen Welt durch bestimmte Zeichen und Praktiken, spricht er sich so übersinnliche Kräfte zu.

Wenn wir sagen, die Sakramente wirken »ex opere operato«, so findet in diesem »ex opere operato« zum einen das Unpersönliche der Heilungsvermittlung einen sprechenden Ausdruck, zum anderen wird damit aber auch die Ungeschuldetheit der Gnade unterstrichen sowie die Tatsache, dass Christus die entscheidende Schlüsselstellung im Heilsprozess zukommt, Christus, sofern er »alles in allem« ist.

436 Ebd., 393 – 399.

437 Friedrich Heiler, *Das Wesen des Katholizismus*, München 1920, 20 – 23.

438 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 37 – 39.

In jahrhundertelangen Kämpfen verteidigte die Kirche diese Position zunächst gegen die Montanisten, die Novatianer und die Donatisten, später gegen die Waldenser, die Albigenser und die Hussiten und schließlich gegen die Reformatoren.

Besonders thematisiert wurde die Frage der Objektivität der Sakramente auch in der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Donatismus, in dem es um das Problem der unwürdigen Spender der Sakramente geht. Der Kirchenvater Augustinus († 430) bemerkt in diesem Zusammenhang, dass es bei den Sakramenten keine menschlichen »mediatores« gibt, dass die Sakramente »durch sich heilig sind, nicht durch die Menschen« (»sacramenta per se sancta, non per homines«)⁴³⁹.

Wenn die Objektivität der Sakramente, das »opus operatum«, immer wieder in Zweifel gezogen wurde, hat das seinen Grund darin, dass der Protest gegen alles Objektive stets eine große Rolle spielt bei den Menschen. Er ist ein Erbe der Ursünde und geht aus dem ungeordneten Autonomiestreben des Menschen hervor. Die Subjektivität ist eine permanente Versuchung für den erbsündigen Menschen. Die Überwindung der Subjektivität und die Hinwendung zur Objektivität ist indessen ein bedeutendes katholisches Anliegen. Dieses Anliegen wird durch das sakramentale Prinzip unterstrichen. Durch den unpersönlichen Charakter der Sakramente werden durch sie alle menschlichen Zwischenautoritäten ausgeschieden. Der unpersönliche Charakter der Sakramente gewährleistet den freien Lebensaustausch zwischen Christus, dem Haupt der Kirche, und seinen Gliedern⁴⁴⁰.

Es entspricht der Objektivität des Sakramentes, wenn die Kirche für den Spender des Sakramentes die »intentio faciendi quod facit ecclesia«, »die Intention, zu tun, was die Kirche tut«, als Gültigkeitsbedingung des Sakramentes versteht und auch immer verstanden hat. Hat der Spender nicht die Intention, zu tun, was die Kirche tut, kommt das Sakrament nicht zustande. Diese Intention wird abgelesen an dem ordnungsgemäßen Vollzug des Ritus. Die Gültigkeit des Sakramentes hängt somit nicht am Glauben des Spenders. Ihre Bedingung ist von daher weit gefasst und vor allem objektiv. Dabei müssen wir wohl unterscheiden zwischen Gültigkeit und Würdigkeit. Die gültige Spendung eines Sakramentes ist noch nicht eine würdige⁴⁴¹.

Das Göttliche wird greifbare Wirklichkeit durch die Sakramente. So wird etwa im Messopfer nicht nur symbolisch an das Kreuzesopfer Christi erinnert, sondern dieses tritt in ihm »nach seinem überzeitlichen Wirk-

439 Augustinus, De baptismo, lib. I, cap. 21, n. 29; Epistula 89, 5.

440 Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949, 40.

441 Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg 21954, 395 – 397.

lichkeitsgehalt in die unmittelbare Gegenwart⁴⁴². Dabei werden der Raum und die Zeit überschritten. »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 Gemeinde⁴⁴³.

Das Sakrament schafft objektive Realität. Das geschieht in ihm nicht magisch oder durch sprachloses Tun. Es ist vielmehr so, dass das gesprochene Wort dabei von wesentlicher Bedeutung ist, was jedoch nicht heißt, dass das Wesen des Sakramentes im Wort besteht. Das Entscheidende und das Unterscheidende des sakramentlichen Wortes ist, dass, indem es gesagt wird, eben das geschieht, wovon es spricht. In der liturgischen Mysterienfeier der Eucharistie geschieht etwas, das in allen menschlichen Kulturen vorausgeahnt und ersehnt worden ist und sehr häufig auch darin präfiguriert ist, nämlich die wahrhaftige Präsenz Gottes unter den Menschen, genauer gesagt, die leibhaftige Anwesenheit des menschengewordenen göttlichen Logos und seines Opfertodes inmitten der feiernden Gemeinschaft. Papst Leo der Große († 461) erklärt in diesem Sinne: »Was an Christus sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen⁴⁴⁴.

In den Sakramenten ist das Göttliche dem Schauenden, dem Gläubigen gegenwärtig, wird der Empfangende des Göttlichen teilhaftig. Aber wie im Geheimnis der Inkarnation die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche Natur, zwar auf das Innigste miteinander verbunden, aber nicht vermischt oder ineinander geschlossen sind, so bleibt auch im Sakrament das göttliche Geheimnis bei aller Verbindung mit seiner sinnhaften Darstellung letztlich von dieser getrennt. Das Konzil von Chalcedon (451) sagt von Christus, dass in ihm die göttliche und die menschliche Natur ungetrennt und ungeteilt miteinander verbunden sind, dass sie aber dennoch unvermischt und unverwandelt bleiben. Die beiden Elemente werden zwar miteinander verbunden, aber sie verlieren nicht ihre Identität⁴⁴⁵. Bei aller Verbindung mit seiner sinnhaften Darstellung bleibt im Sakrament das göttliche Geheimnis letztlich von dieser sinnhaften Darstellung seiner selbst getrennt. Das Unsichtbare geht hier nicht im Sichtbaren auf. Das sinnhaft Wahrnehmbare, das Sichtbare ist das Instrument des Unsichtbaren, es ist jedoch nicht mit diesem identisch. Im sakramentalen Geschehen bleibt die Unterscheidung zwischen dem Zeichen und der Sache, in ihm geht das Übernatürliche nicht

442 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 221.

443 Ebd.

444 Leo der Große, *Sermo* 74, 2.

445 Die entscheidenden Adverbien, die das Konzil verwendet, lauten »inconfuse«, »immutabiliter«, »indivise«, »inseparabiliter« (Denzinger / Schönmetzer, Nr. 302).

auf im Natürlichen. Das Sinnenhafte offenbart und vergegenwärtigt in ihm das Nicht-Sinnenhafte, das seinerseits jedoch den Charakter des Geheimnisses bewahrt. Das unterscheidet den christlichen Kult grundsätzlich vom heidnischen Kult, vom Fetischismus, von der Magie.

Die Sakramente und der Kult der Kirche stellen nach katholischem Verständnis eines der beiden Grundgeheimnisse des Christentums dar, das Grundgeheimnis der Inkarnation. Nur von daher werden sie recht verstanden. Die beiden Grundgeheimnisse des Christentums sind das Geheimnis des trinitarischen Gottes und das Geheimnis der Menschwerdung Gottes.

Die Reformatoren verkannten das sakramentale Prinzip und verloren es, wenn sie dem Subjekt den Vorrang im Heilsgeschehen zuerkannten. Mit ihm verloren sie auch das inkarnatorische Prinzip. In der Verteidigung des sakramentalen Prinzips konnte sich die Kirche gegenüber den Reformatoren auf jene Situation des ersten Korintherbriefes berufen, in der Paulus sich gegen jene Gläubige wendet, die sich an charismatische Einzelpersonlichkeiten angeschlossen und eine Petrus-, eine Paulus- und eine Apollo-Partei gebildet haben, und kategorisch erklärt: »Was ist denn Apollos, und was ist Paulus? Helfer, durch die ihr zum Glauben gekommen seid ... einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, und das ist Jesus Christus« (1 Kor 3, 5 – 11).

In ihrer Abwendung von dem sakramentalen Prinzip sind die Reformatoren von abgründiger Skepsis gegenüber der Vergegenständlichung des göttlichen Geschehens bestimmt. Daraus ergibt sich ihre tiefe Abneigung gegenüber jeder liturgischen Entfaltung der Glaubensmysterien. Diese ihre Abneigung richtet sich gar auch gegen die religiösen Bilder, gegen die Andachtsbilder und überhaupt gegen jede künstlerische Darstellung der Glaubenswahrheiten bis hin zur ästhetischen Ausgestaltung der gottesdienstlichen Räume. Wo immer der Protestantismus dem Katholizismus vorwirft, er neige zum Götzendienst oder er treibe Götzendienst, da ist letztlich das katholische Prinzip der Sakramentalität gemeint, ausgesprochen oder unausgesprochen. Mit diesem Vorwurf verbinden sich in der protestantischen Kritik gern die Vorwürfe der Selbstgerechtigkeit, der Kreaturvergötzung und des Aberglaubens, Vorwürfe, die sich nicht weniger als Kritik am katholischen Sakramentalitätsprinzip darstellen.

An die Stelle des katholischen Sakramentalitätsprinzips und des Inkarnationsprinzips tritt im Protestantismus der Spiritualismus. Während das Grundprinzip des katholischen Christentums die Menschwerdung Gottes ist, ist das Grundprinzip des Protestantismus die Abstraktion, in der jede objektive Fassbarkeit der Glaubenswirklichkeiten aufgelöst wird. Die Loslösung des Heiligen Geistes und der Gnade von allen greifbaren

Formen begegnet uns im reformierten Protestantismus nicht anders als im lutherischen, ja, im reformierten Protestantismus ist sie in gewisser Weise konsequenter noch als im lutherischen. Nur so glaubt man der Alleinwirksamkeit Gottes und der Nichtigkeit des Kreatürlichen gerecht werden zu können.

Paradigmatisch ist hier die protestantische Abendmahlslehre. In ihr hat sich der Spiritualismus der Reformatoren besonders deutlich ausgeprägt, deutlicher freilich noch bei Calvin († 1564) als bei Luther († 1546). Luther spricht immerhin noch von der Realpräsenz. Er versteht sie allerdings nicht als Transsubstantiation, sondern als Konsubstantiation, womit er sagen will, dass das Brot in der Abendmahlsfeier nicht verwandelt wird, dass Christus aber gegenwärtig wird unter dem Brot und mit dem Brot. Calvin negiert demgegenüber eine Realpräsenz Christi im Abendmahl und lässt nur noch eine dynamische Präsenz gelten, eine Gegenwart der Kraft nach oder dem Geiste nach⁴⁴⁶.

Vorgebildet ist die Opposition der Reformatoren gegen das katholische Prinzip der Sakramentalität im Ockhamismus. Bei dem Franziskanertheologen Wilhelm von Ockham († 1350) wird das ontologische Moment der Sakramente geleugnet, wenn er die Sakramente nicht mehr als Werkzeuge der Gnade versteht, sondern nur noch als ihre Bedingung. Programmatisch wird diese Leugnung bei den Reformatoren. Sie leugnen jedoch nicht nur das ontologische Moment der Sakramente, sondern auch das ontologische Moment der Rechtfertigung des Menschen. In ihrem Eifer für die Unverfügbarkeit Gottes sehen sie die Sakramente im Kontext ihres dem Ockhamismus entlehnten voluntaristischen Gottesbildes als rein äußerliche Verfügung an. Dieses Gottesbild hat heute mehr Chancen als das katholische, das in der »*philosophia perennis*« gründet, wie überhaupt der Protestantismus in der Moderne vielen plausibler erscheint als der Katholizismus.

Für die Protestanten sind die Sakramente nicht mehr Werkzeuge der Gnade, sondern, sofern sie für sie überhaupt noch als existent angesehen werden können, Bedingungen der Gnade. Das entscheidende Moment der Rechtfertigung ist im reformatorischen Denken der Glaube, nicht mehr das Sakrament. Damit werden die Sakramente letztlich überflüssig, werden sie im Grunde zu äußeren Akten, zu Handlungen, die keinen anderen Sinn haben, als den, dass sie die Gnade oder die Rechtfertigung erklären, dass sie das sichtbar machen und zum Ausdruck bringen, was bereits geschehen ist⁴⁴⁷.

446 Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 88 f.

447 Ebd., 17.

Schon in seiner Vorlesung zum Hebräerbrief hatte Luther im Sommersemester des Jahres 1517 seine neue Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente zum Ausdruck gebracht, wenn er darin erklärt hatte, dass nicht eigentlich das Sakrament den Menschen rechtfertige, sondern der Glaube an das Sakrament⁴⁴⁸. Der Glaube des Menschen tritt hier also an die Stelle der Sache des Sakramentes, das subjektive Geschehen verdrängt hier das objektive Geschehen.

Es ist konsequent, wenn Luther im Hinblick auf das Bußsakrament in seinen Resolutionen zu seinen Ablassthesen erklärt, der Sünder werde der Lossprechung nur durch den Glauben an diese teilhaftig und man würde das Vertrauen des Sünders zu sich selbst an die Stelle seines Vertrauens zu Christus setzen, wenn man die Reue zur Voraussetzung der Vergebung machen würde. Wörtlich erklärt er: »Es mag um deine Reue und dein Leid beschaffen sein, wie es will, so viel hast du, so viel du glaubst«⁴⁴⁹. An einer anderen Stelle stellt er fest: »... die Sünde bliebe, wenn der Sünder nicht glaubte, dass ihm vergeben wäre«⁴⁵⁰. Die priesterliche Absolution bedeutet somit nichts anderes, als die Erklärung der Vergebung, die durch Gott erfolgt ist⁴⁵¹. Entscheidend ist für Luther in diesem Zusammenhang, dass der Sünder nicht zweifelt an seiner Vergebung.

Damit aber ist im Grunde weder der Priester von Bedeutung noch die Kirche noch die Reue noch die Genugtuung. Das heißt: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird allem menschlichen Hinzutun und aller sakramentalen Vermittlung entzogen, der Kernpunkt ist dann allein das Vertrauen auf das Wort der Vergebung durch Christus. Für Luther geben von daher in der Beziehung des Menschen zu Gott weder die Sakramente noch irgendwelche anderen menschlichen Voraussetzungen Sicherheit und Gewissheit. Sicherheit und Gewissheit gibt es für ihn nur durch den nackten und sich seiner Leere ganz und gar bewussten Glauben an das Verheißungswort Christi⁴⁵².

Diese Erkenntnis wird Luther zur letzten Gewissheit in dem berühmten Turmerlebnis, das nach den neuesten Forschungen in das Jahr 1518 oder 1519 fällt. Konkret wird sie ihm zuteil im Blick auf den Vers des Römerbriefes: »Der Gerechte lebt aus dem Glauben« (Rö 1, 17). Im Tur-

448 Ernst Bizer, *Fides ex auditu*, Neukirchen-Moers 1954, 62. 67; vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 21.

449 Martin Luther, Weimarer Ausgabe 1, 594, 4 f.

450 Ebd., 543, 23 f.

451 Ebd., 545, 1 f.

452 Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 21 f.

merlebnis wird dem Reformator klar, dass der barmherzige Gott den Menschen allein durch den Glauben rechtfertigt, durch den Glauben, der als solcher wiederum ein Geschenk Gottes ist⁴⁵³.

Der Glaube ist das entscheidende Medium der Gnade für die Reformatoren, er tritt für sie, wie gesagt, an die Stelle des Sakramentes. Und die Sakramente werden für sie zu äußeren Akten, die die Gnade erklären. Sie haben dann keine andere Aufgabe mehr als die, dass sie das sichtbar machen und zum Ausdruck bringen, was bereits geschehen ist. Auf diese Weise werden sie entwertet und letztlich überflüssig. Zugleich mit der Entwertung der Sakramente erfolgt dann jedoch eine Entwertung des Prinzips der Vermittlung der Gnade und damit auch eine Entwertung des Amtes. Mit dem Prinzip der Vermittlung des Heiles, wie es seine spezifische Gestalt im kirchlichen Amt findet, geht dann schließlich auch das Prinzip der Gemeinschaftlichkeit des Heiles verloren. Die zwei letztgenannten Prinzipien stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Prinzip der Sakramentalität und sind wie dieses grundlegend für die Eigenart des Katholischen.

Nach katholischer Auffassung hat Gott sich der Menschheit so nahe gebracht, dass er »durch irdische, greifbare Vermittlung gegenwärtig ist (in ihr)«⁴⁵⁴. Diese Gegenwart Gottes ist an das Amt gebunden, durch das der Geist Gottes den Menschen auf dem Weg der Sakramente und der Sakramentalien immer neu mitgeteilt wird. Das darf indessen nicht als anmaßendes Verfügen über Gott in Frage gestellt werden, es muss vielmehr als »das Eingehen auf das große Erbarmen des fleischgewordenen Gottessohnes« verstanden werden⁴⁵⁵.

Das bedeutet nicht, dass die Gnade materialisiert oder verstofflicht wird im katholischen Verständnis, wie man des Öfteren gesagt hat. Wäre das der Fall, würde sie monophysitisch verstanden. Zwar bewirkt das sakramentale Zeichen die Gnade, instrumentaliter, aber es wird nicht mit der Gnade identisch. Der Vorwurf, im katholischen Prinzip der Sakramentalität werde die Gnade monophysitisch verstanden, ist mitnichten berechtigt, eher könnte man sagen, dass uns im Protestantismus ein nestorianisches Verständnis der Gnade begegnet, wenn die Gnade zu einem je und je sich Ereignenden gemacht wird. Nach katholischem Verständnis erscheint die Gnade im Fleisch, im Greifbaren und Sichtbaren, »nicht, um den Charakter einer personalen Begegnung mit Christus zu verlie-

453 Vgl. Hubert Jedin, Luthers Turnerlebnis in neuer Sicht, in: *Catholica* 12, 1959, 131.

454 Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 78.

455 Ebd.

ren, sondern um das Umfassende und nahezu Unentrinnbare der göttlichen Liebe zu erweisen⁴⁵⁶.

Das Sakrament oder das Prinzip der Sakramentalität unterstreicht also im katholischen Verständnis nicht nur die Sichtbarkeit des Heiles, seine Vermittlungsstruktur und die Bedeutung des Amtes als einer objektiven Gegebenheit, sondern auch die soziale Struktur des Heiles⁴⁵⁷. Im Prinzip der Sakramentalität wird demnach nicht zuletzt auch das für das Katholische sehr bedeutsame Moment der Gemeinschaft sichtbar.

Gemäß dem Willen Gottes ist das Heil gemeinschaftlich strukturiert. Dieses Faktum tritt im Alten Testament hervor in dem zentralen Begriff des Gottesvolkes, im Neuen Testament in dem Begriff der Kirche, die sich da als das neue Gottesvolk versteht. In der Geschichte des Heiles ist die Begegnung des Menschen mit Gott stets gemeinschaftlich geformt, in der Verkündigung wie in der Gnadenvermittlung. Selbst da, wo sie sich höchst persönlich und individuell gestaltet, ist sie letztlich doch gemeinschaftlich bestimmt, sofern hier erst die Gemeinschaft die individuelle Begegnung ermöglicht: Die Bibel ist das Buch der Kirche. Und die Sakramente werden durch die Amtsträger der Kirche gespendet, die sich selber die Sakramente nicht spenden können, sondern, wenn man einmal von dem Sakrament der Eucharistie in der Feier der heiligen Messe absieht, sich spenden lassen müssen. Es zeigt sich hier, dass Gott in der Geschichte des Heiles gemäß dem Axiom »gratia supponit naturam«, »die Gnade baut auf der Natur auf«, an die soziale Wesenskomponente des Menschen anknüpft.

Die soziale Struktur des Heiles bedingt auch die zentrale Bedeutung der Kirche im katholischen Christentum. Die Gemeinschaft der Kirche ist für das katholische Verständnis ein Vorgeschmack oder eine Vorschau jener vollendeten Gemeinschaft, die der Gegenstand der eschatologischen Hoffnung der Christen ist⁴⁵⁸.

In diesem Sinne leiten die Sakramente ihre Wirksamkeit von der Kirche her, und zugleich wird ihnen diese Kraft mit Rücksicht auf die Kirche anvertraut⁴⁵⁹.

Das kann man sehr schön aufzeigen, wenn man die einzelnen Sakramente des Näheren in Augenschein nimmt. Besonders deutlich wird das beim Bußsakrament, sofern die Versöhnung des Sünders mit der Kirche

456 Ebd.

457 Vgl. oben S. 97 f und S. 153, unten S. 173 ff. und S. 208 f.

458 Richard P. Mc Brien, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme II, Graz 1982, 505 f.

459 Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 76.

zum Zeichen seiner Versöhnung mit Gott wird, sowie bei der Eucharistie, wenn dieses Sakrament immer neu die Eingliederung in die Kirche bewirkt, wie die Kirchenväter immer wieder feststellen. Stets dachte man bei dem physischen Leib Christi auch an den mystischen Leib Christi. Hrabanus Maurus († 856) schreibt in seinem Werk »De clericorum institutione«: »Wir müssen seinen Leib und sein Blut zu uns nehmen, um in ihm zu bleiben und seines Leibes Glieder zu sein ... Denn wie sich das, was wir essen und trinken, in uns selbst verwandelt, so werden wir in den Leib Christi verwandelt, wenn wir in Gehorsam und Frömmigkeit trinken«⁴⁶⁰. Henri de Lubac († 1991) resumiert: »Zwischen dem Geheimnis der ›realen Gegenwart‹ und dem des ›mystischen Leibes‹ bestand für die Väter eine innerste Identität«⁴⁶¹.

Das Gemeinschaftsprinzip kommt im katholischen Verständnis des Christentums auch darin zum Ausdruck, dass sich, wie gesagt, niemand ein Sakrament selber spenden kann, wenngleich die Begegnung mit Gott im Sakrament höchst individuell ist. Die Begegnung des Menschen mit Gott im Sakrament ist zwar höchst individuell, aber immer ist es die Gemeinschaft, die diese Begegnung ermöglicht. Daraus folgt, dass kollektive Sakramente im katholischen Verständnis ein Unding sind, wie etwa eine kollektive Lossprechung. Sie sind unkatholisch und im Kontext des Katholischen unmöglich. In der Geschichte des christlichen Glaubens wären sie eine absolute Novität. Die so genannte Generalabsolution kann nur als Ausnahme gelten. Zudem ist sie als sakramentale Absolution defizitär, was darin zum Ausdruck kommt, dass nach der Generalabsolution, wenn eine schwere Sünde vorgelegen hat, die Verpflichtung zur Beichte besteht, zum erneuten Empfang des Bußsakramentes, und zur Nennung dieser Sünde in der Anklage.

Der soziale Charakter der Sakramente kommt noch einmal darin zum Ausdruck, dass in den Sakramenten die Verbindung mit Christus und Gott in der Verbindung und durch die Verbindung mit der Kirche bewirkt wird. So bewirkt etwa im Bußsakrament die Versöhnung mit der Kirche die Versöhnung mit Gott, so bewirkt in der Eucharistie die Gemeinschaft mit der Kirche, dem mystischen Leib Christi, die sakramentale Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus und mit Gott⁴⁶².

Kategorisch leugnet Luther († 1546) die soziale Struktur des Heiles, die kirchlich-sakramentale Vermittlung des Heiles, wenn er erklärt: »Deswegen macht dich weder das Sakrament noch der Priester, sondern der Glaube an das Wort Christi durch den Priester und sein Amt gerecht.

460 Hrabanus Maurus, *De clericorum institutione*: *Patrologia Latina* Bd. 107, 317 f.

461 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 89.

462 Vgl. unten S. 248 – 250 u. S. 255.

Was hast du dich darum zu bekümmern, wenn der Herr auch gleich durch einen Esel oder Eselin redet, wenn du nur sein Wort hörst, dass du darauf hoffen und daran glauben kannst«⁴⁶³.

Die überkommene soziale Struktur des Heiles wird bei den Reformatoren gänzlich auf das Individuum hin verkürzt. Gemeinschaft und Institution haben hier nur noch subsidiäre Bedeutung. Demgegenüber sind die Gemeinschaft und die Institution im katholischen Verständnis in der konkreten Heilsordnung eine »conditio sine qua non« des Heiles, jedenfalls gemäß der »via ordinaria«.

Die Sakramentalien

Zu den Sakramenten, die als Zeichen und wirkräftige Symbole zutiefst dem Bedürfnis des den Sinnen verhafteten Menschen entsprechen, kommen nach katholischer Lehre und in der katholischen Glaubenspraxis noch viele weitere Zeichen, Handlungen und Gegenstände hinzu, Weihungen, Segnungen und Beschwörungen, die dem Gläubigen auf sinnenfällige Weise die Zuwendung Gottes erwirken. Hierher gehört auch die Verehrung der Reliquien. In Analogie zu den Sakramenten bezeichnet man diese Gegenstände, Zeichen und Handlungen als Sakramentalien. Nicht anders als die Sakramente wirken sie Gnade, aber im Unterschied zu ihnen tun sie das nicht »ex opere operato«, nicht durch die vollzogene Handlung, sondern »ex opere operantis«, durch das Gebet dessen, der die Handlung vollzieht oder sich des Zeichens bedient, sowie durch das Gebet der Kirche und der Heiligen. Die gnadenwirkende Kraft dieser Zeichen gründet in der Fürbitte der Kirche und der Heiligen und in der Bitte dessen, der sich ihrer im Glauben bedient.

In den Sakramentalien konkretisiert sich das Gebet der Kirche, nicht das Gebet Christi oder besser: das Wirken Christi. Das ist deshalb so, weil sie nicht Christus zum Urheber haben, sondern die Kirche. In ihnen wirkt Christus nicht unmittelbar, sondern mittelbar, durch seine Kirche und durch seine Heiligen. Das Gebet der Kirche wie auch das Gebet der Heiligen erhält aber seine besondere Wirksamkeit aus der Nähe, in der die Heiligen und die Kirche zu Christus stehen. Auf eine kurze Formel gebracht, könnte man sagen: Die Sakramente sind Werkzeuge Christi, die Sakramentalien hingegen sind Werkzeuge der Kirche und der Heiligen.

Die Bezeichnung dieser sekundären Zeichen geht zurück auf die Frühcholastik, ihre Sache reicht jedoch zurück in die apostolische Zeit. Dem Wortsinn nach sind die Sakramentalien kleine Sakramente. Sie stehen in-

463 Martin Luther, Weimarer Ausgabe 1, 595, 33 ff.

dessen nicht im Zentrum der katholischen Frömmigkeit, wie das bei den Sakramenten der Fall ist. Sie haben ihren Platz eher an der Peripherie. Das gilt theoretisch, faktisch ist das jedoch oft anders. Der exzessive Gebrauch der Sakramentalien bietet dem oberflächlichen Betrachter zuweilen ein falsches Bild von der katholischen Frömmigkeit. Hier ist etwa an die Wallfahrtsfrömmigkeit zu erinnern, die an sich legitim ist, faktisch aber nicht selten mit magischen Praktiken und oftmals, gerade heute, auch stark mit esoterischem Gedankengut verbunden wird, was allerdings auch sonst nicht selten bestimmend ist für die gegenwärtige Pastoral⁴⁶⁴.

Die Sakramentalien ziehen gleichsam das Sakramentsprinzip weiter aus. Sie erinnern aber auch daran - stärker noch als die Sakramente -, dass nach katholischem Verständnis die Schöpfung von der Erlösung in Dienst genommen wird und dass nach dem Willen Gottes die Schöpfung in den Dienst der Erlösung gestellt werden soll. Sie unterstreichen die positive Wertung der Schöpfung im katholischen Christentum, stärker noch als die Sakramente. Zudem heben sie aufs Neue die Bedeutung der Kirche für das Heil des Einzelnen hervor. Nicht zuletzt drückt sich in ihnen die Erkenntnis aus, dass die profane Welt zwar eine Versuchung ist für den Menschen, dass er sich ihr zuwendet und sich von Gott abwendet, dass sie ihm andererseits aber auch Wegweiser und Hilfe auf dem Weg zu Gott ist. Wir unterscheiden die ungeordnete Hinwendung zur Welt und die geordnete, die ungeordnete Hinwendung zur Kreatur und die geordnete. In der ungeordneten Hinwendung zur Welt und zur Kreatur wendet sich der Mensch von Gott ab, in der geordneten wendet er sich ihm zu, sofern er in ihr die Ordnung bejaht, die Gott seiner Schöpfung gegeben hat.

Die Sakramentalien vermitteln helfende Gnaden durch das Gebet der Kirche und der Heiligen in einer besonderen Situation oder auch ganz im Allgemeinen. Ihr Wesen liegt in der Hervorbringung und in der Vermittlung der helfenden Gnade. Es geht in den Sakramentalien nicht um die Vertiefung der heiligmachenden Gnade, erst recht nicht um ihre Wiederherstellung, sondern um übernatürliche Hilfe im Blick auf die Vertiefung der heiligmachenden Gnade oder auf ihre Wiederherstellung⁴⁶⁵.

In den Sakramentalien wird die ganze Schöpfung in das sichtbare Heil einbezogen, wenn die Produkte der Natur oder vom Menschen geschaffene Gegenstände in ihnen gesegnet oder geweiht werden, damit sie den Gläubigen eine Hilfe sein können auf ihrem Weg zu Gott. Das Sichtbare wird aber auch zu einer besonderen Quelle des Segens in der Verehrung der Andachtsbilder und der Reliquien.

464 Vgl. auch Joseph Schumacher, *Esoertik. Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen*, Saarbrücken 2012, 11 – 15.

465 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 228 – 231.

Die Sakramentalien vermitteln den Gläubigen aber nicht nur übernatürliche Gnaden, sie sind auch psychologisch bedeutsam. Der Mensch ist ein sinnenhaftes Wesen.

Mehr noch als die Sakramente waren und sind die Sakramentalien auch heute noch der reformatorischen Christenheit ein besonderer Stein des Anstoßes. Im Protestantismus sieht man in dieser Gestalt der Frömmigkeit im Allgemeinen materialistische Frömmigkeit und Aberglauben, Magie und Zauberei, eine Verfehlung gerade auch gegen das 2. Gebot des Dekalogs. Berechtigt ist solche Kritik, sofern man die Auswüchse dieser Frömmigkeitsgestalt in den Blick nimmt.

Es ist einzuräumen, dass im katholischen Christentum die Gefahr des Abgleitens in die Magie größer ist als in den anderen christlichen Gruppierungen, weil in ihm die Sakramente und die sakramentale Struktur des religiösen Lebens eine entscheidende Rolle spielen. Darauf spielt Johann Wolfgang von Goethe († 1832) an, wenn er das katholische Christentum als die magische Form des Christentums bezeichnet⁴⁶⁶. Nicht berechtigt ist die Kritik an der katholischen Frömmigkeitsgestalt in diesem Zusammenhang jedoch, wenn man mit ihr auch den guten Gebrauch der Sakramente und der Sakramentalien als unchristlich oder als gegen das Evangelium gerichtet anprangert. In dem Fall geht die Kritik von einem Spiritualismus aus, der weder durch die Schrift noch durch die natürliche Vernunft gerechtfertigt ist, sofern er nicht der inkarnatorischen Struktur des Heiles gerecht wird und die leibseelische Beschaffenheit des Menschen nicht beachtet⁴⁶⁷.

Als Antwort auf die reformatorische Kritik an den Sakramentalien hat das Konzil von Trient definitorisch festgestellt, dass sich die spezifische Wirkung der Sakramentalien aus der Fürbitte der Kirche und der Heiligen herleitet, bei den gesegneten und geweihten Gegenständen wie auch bei den Reliquien und bei den Bildern⁴⁶⁸.

Wird der Gebrauch der Sakramentalien recht verstanden, sind die Sakramentalien nichts anderes als Mittel zur Verinnerlichung der Glaubenspraxis, stehen sie im Dienst einer verinnerlichten Frömmigkeit, wengleich zuzugeben ist, dass sie faktisch bisweilen zur Veräußerlichung des religiösen Tuns führen oder auch nur dazu beitragen. Dass das nicht ge-

466 Joseph Schumacher, *Esoterik. Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen*, Saarbrücken 2012, 61 f.

467 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 228 – 231.

468 Denzinger / Schönmetzer, Nr.Nr, 1821 – 1825; vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 231 f.

schieht, darum muss sich die Glaubensverkündigung bemühen sowie die religiöse Führung der Gläubigen in der »cura animarum«.

Es ist aufschlussreich in diesem Zusammenhang, dass die katholische Kirche einerseits den äußeren Kultformen einen großen Spielraum zu-erkennt, andererseits aber anerkanntermaßen die Heimat einer im rein geistigen Leben sich vollziehenden Mystik ist, und zwar mehr als die anderen christlichen Gruppierungen. An dieser Stelle begegnet uns wiederum das Gesetz der Polarität, das sich grundsätzlich als ein bedeutendes Strukturgesetz des Katholischen darstellt⁴⁶⁹.

Die Sakramentalien sind Hilfsmittel im Dienste der Frömmigkeit, sie sind jedoch im Unterschied zu den Sakramenten nicht zum Heil notwendig, weshalb der Katholik nicht verpflichtet ist, von ihnen Gebrauch zu machen. Verständlicherweise fällt es den Konvertiten oft schwer, sich mit dieser Gestalt des Katholischen anzufreunden. Davon berichtet unter anderen auch der Konvertit John Henry Newman († 1890) und bringt damit zum Ausdruck, was viele Konvertiten bewegt⁴⁷⁰. Hier gilt indessen: Der Katholik ist nicht gehalten, sich auf seinem Weg zum Heil dieser Möglichkeiten oder Hilfen zu bedienen. Er würde sich jedoch verfehlen, wenn er sie prinzipiell ablehnen oder gar hochmütig verachten würde⁴⁷¹.

In den Sakramenten und in den Sakramentalien wird das Heilige, das Göttliche, anschaulich, ohne seine Geheimnishaftigkeit zu verlieren. Sie vergegenwärtigen es zeichenhaft, in sinnhaften Formen, und machen es wirksam in der Welt. Die Sakramente und die Sakramentalien bilden den Kult der Kirche, in dem primär das Gemüt des Menschen angesprochen wird, wie andererseits durch den Begriff oder durch die Theologie primär der Intellekt angesprochen wird. Es entspricht der Eigenart des Katholischen, dass das Heilige der Vernunft erschlossen wird, aber das ist noch nicht alles. Neben der Theologie steht der Kult, die Liturgie. In ihr erhält das Heilige eine sichtbare Gestalt, damit auch den tieferen Bedürfnissen des religiösen Menschen entsprochen wird, der eben nicht nur Intellekt ist⁴⁷². So wichtig der Intellekt ist, in ihm erschöpft sich noch nicht die Natur des Menschen. Neben ihm stehen die Grundkräfte des Willens und des Affektes.

469 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 232 f.

470 John Henry Newman, *Apologia pro vita sua* (Ausgewählte Werke, Bd. I), Mainz 1951, 125 f; ders. *Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens* (Ausgewählte Werke, Bd. II/III), Mainz 1957, 92.

471 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 232.

472 Vgl. Johann Sebastian Drey, *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems oder: Vom Geist und Wesen des Katholizismus* (Nachgelassene Schriften, Bd. 4) Tübingen 2013, 218.

Die Welt des Schönen

Die katholische Wertschätzung des Kultes und der kultischen Formen setzt sich fort in der Wertschätzung der religiösen Kunst durch die Kirche. Nach katholischer Auffassung ist die Kirche, der Versammlungsraum der Gläubigen, das Haus Gottes. Das zum Ausdruck zu bringen, darum geht es der Kirche, seitdem sie Gotteshäuser errichten konnte. Aus diesem Bestreben heraus hat sie in ihrer Geschichte immer neue Formen des Kirchbaus entwickelt. Die Sorge um die künstlerische Gestaltung der Kirchen, architektonisch, aber auch hinsichtlich ihrer inneren Ausstattung, gibt es zwar auch in anderen Formen des Christentums, aber dort eher nur in Ansätzen. In ihnen gibt es das jedenfalls nicht in einer so ausgeprägten Weise, wie das im Katholizismus der Fall ist, oder es findet sich dieses Bemühen in ihnen in geistiger Abhängigkeit von der katholischen Kirche.

Die Wertschätzung des Schönen, des Ästhetischen, ist ein weiteres bedeutendes Formprinzip des Katholischen, das gleichsam aus dem sakramentalen Prinzip erwächst und eine neue Gestalt dieses Prinzips darstellt. Zunächst hat es seinen Ort im Kult der Kirche, in dem sich das Göttliche oder das Heilige als das Schöne darstellt, um so den Affekt und das Gemüt und auch den Willen des Menschen zu bewegen. Programmatisch setzt sich das dann fort in der religiösen Kunst, die einerseits ganz im Dienst des Kultes steht, in der sich andererseits aber der Kult in einer anderen Dimension prolongiert. Der Theologe Johann Sebastian von Drey († 1853) nennt das Schöne die dritte der drei Offenbarungsformen des Göttlichen, sofern das Göttliche sich der Vernunft als die ewige Wahrheit, dem Willen als die ewige Güte und dem Affekt als die ewige Schönheit darstellt⁴⁷³. Diese drei Weisen des Menschseins oder der Existenz des Geistes begegnen uns faktisch als ein Ineinander, bleiben dabei jedoch wesentlich voneinander unterschieden. Ihnen entsprechen das Denken, das Wollen und das Fühlen, wobei Fühlen hier (selbstverständlich) im geistigen Sinne zu verstehen ist. Im katholischen Christentum werden diese drei Grundkräfte des Menschen in gleicher Weise angesprochen, jedenfalls prinzipiell.

Verlängerung der Inkarnation

Im pastoralen Wirken der Kirche, in ihrer Verkündigung, in ihrem Kult, in der Liturgie, und in ihrem Leitungsdienst wird das sakramentale Prinzip sichtbar, wenn die Kirche hier einen besonderen Autoritätsanspruch

⁴⁷³ Ebd., 220. Nach Thomas von Aquin sind die drei Grundkräfte des menschlichen Geistes der Intellekt, der Wille und der Affekt (Summa Theologiae I, q. 16, a. 1 c; q. 82, a. 3 c; ders., De veritate q. 22, a. 11 ad 4).

erhebt und sich dabei auf das Schriftwort beruft: »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). Gemäß ihrem Glauben repräsentiert die Kirche in ihrem dreifachen Wirken Christus selber. Das heißt: Hinter dem Amtsträger, der verkündet und mahnt, der den Gottesdienst feiert mit der Gemeinde und den Leitungsdienst in ihr verrichtet, steht Christus, weshalb der Verkündigung und der Mahnung, der Feier des Gottesdienstes und der Leitung der Kirche durch den Amtsträger ein einzigartiger Stellenwert zukommt. Hier konkretisiert sich aufs Neue das inkarnatorische Prinzip und mit ihm das sakramentale Prinzip.

Das Wirken der Kirche erfolgt in Vollmacht – nicht in Macht, das wäre Missbrauch –, in der Vollmacht Christi. Das gilt in ganz besonderer Weise für die Verkündigung, weshalb es nicht sachgemäß ist, wenn die Kirche Angebote macht, wie das heute vielfach in Verkennung des »*proprium catholicum*« geschieht. In der Vollmacht Christi hat die Kirche heroldhaft das Evangelium zu verkünden (Mk 3, 14), in der Autorität Christi. Das meint das griechische Verbum »*keryssein*«, das hier Verwendung findet.

Weil der Amtsträger Christus repräsentiert, kommt es bei der Verkündigung des Evangeliums letztlich nicht auf die Rhetorik des Verkünders an oder auf die Tiefe seiner Gedanken, sondern auf das, was Christus tut, auf dessen gnadenhaftes Wirken im Verkünder wie im Hörer. Auch die Verkündigung und die »*exhortatio*« müssen im Wirken des Amtsträgers als sakramentale Vorgänge verstanden werden.

Das Wirken der Kirche in Vollmacht artikuliert somit einen spezifischen Aspekt des Sakramentalitätsprinzips bzw. des Inkarnationsprinzips der Kirche. Verbürgt wird diese Vollmacht durch die apostolische Sukzession, wodurch ein unmittelbarer räumlicher und zeitlicher Zusammenhang der gegenwärtigen Amtsträger mit Christus und den Aposteln begründet wird⁴⁷⁴.

Diese katholische Grundposition hat seit einigen Jahren eine besondere Brisanz erhalten in der Frage der Laienpredigt im Rahmen der Feier der Eucharistie. Der Amtsträger repräsentiert Christus. Wann immer er die Sakramente spendet oder das Wort Gottes verkündet oder die anderen Dienste der Kirche vollzieht, so ist es im Grunde Christus, der verkündet und den jeweiligen Dienst vollzieht. Stets hat das Wirken des Amtsträgers sakramentalen Charakter. Das gilt speziell für seinen Dienst der Verkündigung. Genau dieses Faktum bzw. diese geheimnisvolle übernatürliche Wirklichkeit wird im Allgemeinen in der Diskussion um die Laienpredigt

474 Johann Auer, *Die Kirche - Das allgemeine Heilssakrament* (Johann Auer, Joseph Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. VIII), Regensburg 1983, 177 – 185.

übersehen. Wo immer ein Amtsträger das Wort Gottes verkündet, da ist es Christus, der verkündet. Deshalb unterscheidet sich auch etwa die Predigt des Papstes nicht wesentlich von der Predigt des letzten Dorfkaplans. Der Grundansatz lautet: »Christus est, qui evangelizat«, vorausgesetzt freilich, dass dabei die Wahrheit des Glaubens nicht entstellt wird. Gerade in der absoluten Treue zur apostolischen Lehrverkündigung und in ihrer Immunität gegenüber dem Zeitgeist bei aller Flexibilität um ihrer Botschaft und um der Menschen willen, die diese Botschaft erreichen soll, bekennt sich die Kirche in letzter Konsequenz zu der ihr vorgegebenen Christozentrik. Der oberste Grundsatz in der Verkündigung der Kirche ist die Treue zum Überkommenen. Der entscheidende Auftrag der Kirche ist die Bewahrung des Glaubensdepositums. »Bewahre das Gut, das dir anvertraut ist, durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt«, heißt es im 2. Timotheusbrief (2 Tim 1, 14), und im 1. Timotheusbrief heißt es: »... achte auf dich und auf die Lehre und halte daran fest« (1 Tim 4, 16) und »... du mögest deinen Auftrag ohne Flecken und Tadel bewahren bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus« (1 Tim 6, 14) und »... so bewahre das dir anvertraute Gut, Timotheus« (1 Tim 6, 20). Gemäß dem Titusbrief muss der Presbyter imstande sein, »in der gesunden Lehre zu unterweisen und die Gegner zu überführen« (Tit 1, 9). Darüber hinaus ist das Bewahren des Glaubensgutes in innerer Kontinuität und die Verantwortung der Amtsträger ein Grundthema der beiden Timotheusbriefe. Aber auch in den übrigen Schriften des Neuen Testaments tritt das »fidem servare« immer wieder hervor. Eine besonders markante Stelle haben wir in diesem Zusammenhang im Hebräerbrief, wenn es da heißt: »Lasst euch nicht wegreißen (von dem überlieferten Glauben) durch allerlei fremdartige Lehren« (Hebr 13, 9). Nach der Überzeugung der Kirche steht hinter ihrem Wirken im Lehramt, im Priesteramt und im Hirtenamt Christus selber, der *Kýrios*⁴⁷⁵.

7. DAS APOSTOLISCHE AMT, EINE SPEZIFISCHE AUSPRÄGUNG DES SAKRAMENTALEN PRINZIPS

Das apostolische Amt konkret

Im apostolischen Amt konkretisiert sich das sakramentale Prinzip in spezifischer Weise. In ihm findet es eine bedeutsame Ausprägung. Gemäß dem katholischen Glauben hat Christus der Kirche ihre Organisation, ihre Verfassung, gegeben, wenn nicht direkt, so doch indirekt. Die

475 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 35 – 37.

Grundlage dieser Verfassung ist das apostolische Amt. Die Träger dieses Amtes sind die Bischöfe, die hinsichtlich der Rechtmäßigkeit dieses ihres Amtes hingeordnet sind auf den Bischof von Rom oder auf den Träger des Petrusamtes. An der apostolischen Vollmacht der Bischöfe partizipieren die Priester und – wenn auch in weit geringerer Weise – die Diakone. Die Anerkennung dieser Verfassung als »iuris divini«, als göttlichen Rechtes, ist die Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Kirche.

Gemäß dem bellarminischen Kirchenbegriff – Robert Bellarmin, einer der ersten Priester der Gesellschaft Jesu, starb im Jahre 1621 – beinhaltet die Zugehörigkeit zur Kirche außer der Anerkennung der Verfassung der Kirche die Anerkennung ihres Glaubens und ihres Kultes. Demgemäß spricht Bellarmin von dem dreifachen Band des Glaubens, der Liturgie und der Hierarchie, von dem »vinculum fidei«, dem »vinculum liturgiae« und dem »vinculum hierarchiae«⁴⁷⁶.

Das apostolische Amt begründet in der Kirche zwei Stände, den Stand der Priester und den Stand der Laien. Demgemäß sprechen wir von dem Amtspriestertum und von dem allgemeinen Priestertum. Die Heraushebung des Priestertums als eines besonderen Standes in der Kirche oder die Heraushebung des Standes der Amtsträger, also die Differenzierung zwischen Klerus und Laien, ist ein bedeutendes Wesensmerkmal der katholischen Kirche. Es gehört zum katholischen Glauben, dass es kraft göttlichen Rechtes zwei Stände in der Kirche gibt, eben den Stand der Laien und den Stand der Priester, dem auf je verschiedene Weise die »episkopoi« und die »diákonoi« zugeordnet sind. Der Stand der Priester hat gemäß dem Glauben der Kirche besondere göttliche Vollmachten. Er hat den Glauben zu bewahren und zu verkünden, die Erlösungsgnaden zu vermitteln und die Menschen zur Beobachtung der göttlichen Gebote anzuhalten.

Das Amt ist in der Kirche nicht eine Funktion, sondern eine seinshaftige Wirklichkeit, eine übernatürliche Realität, ein Glaubensmysterium. Es wächst nicht aus dem Volk heraus, es wird vielmehr begründet durch die Vollmacht, die ihm von Christus her zuteil wird. Von seinem Wesen her bedeutet es »repraesentatio Christi«. Der Amtsträger ist der Stellvertreter des Kýrios, des auferstandenen Christus. Der Stellvertreter vergegenwärtigt Christus, das Haupt der Kirche. In ihm konkretisiert sich die göttliche Autorisation der Kirche, weshalb der Begriff der Kirche und der Begriff des Amtes aufs Engste zusammengehören. Daher wird man kein Verständnis mehr haben für die eigenartige und einzigartige Bedeutung des apostolischen Amtes, wo immer man die göttliche Autorität der Kirche aufgibt. Wo immer das geschieht, da wird man im kirchlichen Amt

476 Vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 55.

nichts anderes mehr sehen können als Anmaßung und als Infragestellung der Souveränität Gottes und Christi.

Das katholische Amtsverständnis wird im Tiefsten erst verständlich von der Wirklichkeit der Menschwerdung des Gottessohnes her, nicht anders als das katholische Kirchenverständnis. Auch ihm liegt die Inkarnation des göttlichen Logos zugrunde. Die Kirche partizipiert, wie die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils »Lumen Gentium« feststellt, an der gottmenschlichen Realität des menschengewordenen Logos⁴⁷⁷. Die Kirche versteht sich als den fortlebenden Christus, als das Organ, durch das der menschengewordene Gottessohn sein Werk in sichtbarer Weise fortsetzt in der Geschichte bis zu seiner Wiederkunft. Die Kirche lebt in der Überzeugung, dass die Offenbarung dank ihrer lebendigen Autorität, dank der lebendigen Autorität der Kirche, in der Geschichte fruchtbar bleibt bis zum Jüngsten Tag.

Im Mysterium des Amtes begegnet uns aufs Neue das Grundgesetz der Heilsgeschichte, das Gesetz der Sichtbarmachung, der Veranschaulichung des Heiles. Der sichtbaren Erlösung entspricht die sichtbare Vermittlung der Erlösung. Diese sichtbare Vermittlung der Erlösung aber setzt eine sichtbare Institution voraus.

Wie die objektive Erlösungstat in sichtbaren Vorgängen erfolgt ist, so ist nach katholischer Auffassung bei der subjektiven Erlösung des Einzelnen die Gnade an sinnenhafte und wirkkräftige Symbole geknüpft, die den geheimnisvollen Vorgang der Begnadigung veranschaulichen, die die unmittelbare Berührung mit der Gottheit zum Ausdruck bringen und sie bewirken. Die sichtbaren Gnadennittel verweisen aber auf eine sichtbare Institution, der die Vollmacht zur Gnadenspendung anvertraut ist, und sie haben diese zur Voraussetzung⁴⁷⁸.

Das apostolische Amt konkretisiert mit dem sakramentalen Prinzip das Inkarnationsprinzip in der Kirche, sofern sich die Kirche als aus Göttlichem und Menschlichem zusammengesetzt versteht, wie es in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils heißt⁴⁷⁹.

Das allgemeine und das besondere Priestertum

Das Verhältnis der beiden Stände in der Kirche, das Verhältnis von Priestern und Laien, kann nicht pragmatisch als etwas bloß geschicht-

477 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 8.

478 Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 55 – 58.

479 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 8.

lich Gewordenes interpretiert werden, erst recht nicht als Ergebnis der Unterdrückung, der Ausbeutung der Laien durch die Amtsträger oder als Ergebnis angemaßter Herrschaft, wie es der frühere brasilianische Franziskanerpater Leonardo Boff (* 1938) darstellt, der sich als Befreiungstheologe einen Namen gemacht hat⁴⁸⁰. Er versteht das in der Kirche bestehende Verhältnis von Priestern und Laien als das Relikt eines noch nicht ganz überwundenen Unterdrückungsverhältnisses, weshalb er in Anlehnung an die marxistische Idee des Klassenkampfes eine Expropriation der Expropriateure erreichen will, in der die Laien den Priestern das Sakramenten-Monopol entreißen sollen.

Die Autorität des Amtes in der Kirche darf nicht pragmatisch verstanden werden. Sie ruht in seinshaften Gegebenheiten, die freilich übernatürlicher Art sind, weshalb diese Autorität in ihrem Wesen unveränderbar ist.

Es wäre abwegig, das hierarchische Konzept der Kirche durch ein emanzipatorisches ersetzen zu wollen. Damit würde man sich vom Glauben der Kirche entfernen und die Verbindlichkeit der göttlichen Offenbarung leugnen. Gewiss kann man auch vernünftige Gründe angeben für das hierarchische Konzept der Kirche, letzten Endes ist es aber nicht rational deduzierbar, da es in einer positiven Anordnung Gottes bzw. in der Heilsgeschichte gründet, die Gott so und nicht anders gewollt hat.

Entgegen einer in der Gegenwart immer wieder von den Theologen geäußerten Meinung ist das apostolische Amt der Kirche und seine Gegenwart im dreigestuften Ordo der Kirche glaubensverbindlich. Es begründet die hierarchische Struktur der Kirche, die sich aus der Offenbarung Gottes herleitet.

Im Kontext der zwei Stände oder im Kontext der Hierarchie der Kirche unterscheiden wir das allgemeine Priestertum und das Amtspriestertum. In beiden Fällen handelt es sich um ein Priestertum im abgeleiteten Sinne, denn im neutestamentlichen Gottesvolk gibt es zunächst nur einen einzigen Priester, nämlich Christus, der in der Hingabe seines Lebens am Kreuz alle Opfer der Vorzeit überboten und zur Vollendung geführt hat. Es entspricht aber der inkarnatorischen und der sakramentalen Struktur der Kirche, wenn das unsichtbare Priestertum Christi sich sichtbarer Werkzeuge bedient, um in sichtbaren Gnadenzeichen den Segen des Kreuzesopfers auszuschöpfen und zu vermitteln. So war es von Anfang an. Schon in der Urkirche bediente sich die Gnade Christi, wo immer sie in die Sichtbarkeit eintrat, etwa in der Feier der Eucharistie und in der Vergebung der Sünden, bestimmter Personen als werkzeuglicher Ursachen. Diese wurden schon bald als »presbyteroi«, als Älteste, oder

480 Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30. Juni 1992.

als »epískopoi«, als Aufseher, bezeichnet. Bevollmächtigt wurden sie zu ihrem Dienst durch Handauflegung und Gebet. In ihnen sollte das Fortwirken Christi auf Erden manifest sein. Das sich in der Urkirche bildende Amtspriestertum ist von Anfang an wesentlich auf das Priestertum Christi hingeeordnet. Das gilt allerdings nicht weniger für das allgemeine Priestertum, das aus der Taufe und der Firmung resultiert.

Durch das Amtspriestertum wird dokumentiert, dass nicht der Mensch, sondern Gott den Weg des Heiles bestimmt, dass die neue übernatürliche Seinsordnung nicht von unten, sondern von oben her ihre Gestalt empfängt.

Beide Formen des Priestertums, das amtliche wie auch das allgemeine, haben ihr Zentrum, wie gesagt, in Christus, und beide Formen des Priestertums stellen das Priestertum Christi abbildlich dar. Sie sind bedingt durch eine je verschiedene Eingliederung in Christus. Im einen Fall erfolgt diese durch die Taufe und die Firmung, im anderen Fall durch die Priesterweihe, durch den Ordo. Das bedeutet, dass die Zuordnung der beiden Formen des Priestertums zu Christus, die als eine objektive Zuordnung zu verstehen ist, jeweils verschieden ist. Sie findet ihren Ausdruck in den entsprechenden Prägemaßen, die die drei genannten Sakramente vermitteln. Wir sprechen hier von dem »character indelebilis« oder von dem unauslöschlichen Merkmal. Thomas von Aquin († 1274) erklärt: »... sacramentales characteres nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae« – »die sakramentalen Prägemaße sind nichts anderes als gewisse Weisen der Teilnahme am Priestertum Christi, die von Christus selbst abgeleitet sind«⁴⁸¹.

Neben der rein persönlichen, sittlich-religiösen Bezogenheit des Christen zu Christus, wie sie im Glauben und im Leben in der Gnade ihren Ausdruck findet, gibt es die sakramentale Eingliederung des Christen in Christus, die wir als außerpersönliche sachliche Bezogenheit des Christen zu Christus verstehen müssen, die ihn unabhängig von seinem subjektiven Glaubens- und Gnadenleben diesem Christus für immer weihet und einverleibt. Durch sie wird die kultische Grundlage geschaffen, auf der sich die persönliche Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus entfalten kann. Nicht nur im Ordo, auch in der Taufe und in der Firmung erfolgt eine solche sakramentale Eingliederung in Christus, eine objektive Bezogenheit auf Christus, die dauernd ist und deshalb den »character indelebilis« aufprägt. Ihr muss das entsprechende subjektiv persönliche Verhalten folgen. Immer gilt, dass der Christ das werden muss, was er ist. Jene sakramentale Eingliederung, die in den drei Stufen des Ordo erfolgt,

481 Thomas von Aquin, Summa Theologiae III, q. 63, a. 3.

vermittelt die Fähigkeit und die Vollmacht, die Erlösungsgnaden Christi im weitesten Umfang und qualifiziert auszuteilen, und zwar durch das Wort und durch das Sakrament, wobei das Wort hier bis zu einem gewissen Grad noch einmal sakramentalen Charakter hat. Im Ordo wird der Amtsträger in spezifischer Weise unlösbar mit Christus verbunden, erhält er gewissermaßen eine neue Existenz, wird er ein »alter Christus«, ein »anderer Christus«, zunächst nicht zu seiner persönlichen Heiligung, sondern zur Heiligung derer, für die er geweiht wurde. Diese, objektiv betrachtet, höhere Form der sakramentalen Eingliederung in Christus macht die persönliche Heiligung des Amtsträgers um so dringlicher, sie stellt höhere sittliche und religiöse Ansprüche an ihn, was freilich, gerade heute, nicht immer genügend beachtet wird.

Die allgemeine Eingliederung in Christus, die durch die Taufe und die Firmung erfolgt, bedeutet die Eingliederung in die Heilsgemeinde und die Befähigung, an den Heilsmysterien zu partizipieren. Sie vermittelt einen eingeschränkten Kreis von priesterlichen Vollmachten und ist im Kult stärker passiv, stärker, nicht ausschließlich. Vor allem ist sie nicht so umfassend, und sie schafft keinen eigenen Stand von Dienern des Leibes Christi. Dennoch stellt auch sie bestimmte moralische und religiöse Ansprüche an das Subjekt, sofern es in seinem Verhalten das darstellen muss, was es im Heilsmysterium geworden ist. Die persönliche sittlich-religiöse Bezogenheit zu Christus, um die es hier geht, folgt als Aufgabe aus beiden Formen der objektiven Eingliederung in Christus, sie folgt hier jedoch mit je verschiedener Dringlichkeit. In jedem Fall wird darin der Indikativ des Seins zum Imperativ des Sollens⁴⁸².

Im katholischen Denken unterscheidet sich das mit der Taufe und mit der Firmung verliehene Priestertum in spezifischer Weise von dem Weihepriestertum. In der Taufe wird der Mensch der profanen Welt entzogen und für den Vollzug jener Kulthandlungen geweiht, die den Status des Getauften bestimmen. Diese Weihe erfährt eine Steigerung durch die Firmung, sofern sie in ihr eine Vertiefung erhält und sofern in ihr die besondere Berufung zum Apostolat hinzukommt. Die Magna Charta des allgemeinen Priestertums findet sich im ersten Petrusbrief, wenn es da heißt: »Ihr aber seid ein auserlesenes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein Volk, dazu bestimmt, dass es ihm zu Eigen sei. Ihr sollt die Wundertaten dessen verkünden, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat ...« (1 Petr 2, 9).

482 Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949, 146 – 150.

Das allgemeine Priestertum begründet die solidarische Gemeinschaft aller im Beten, im Glauben und im Lieben, es weihet für den Vollzug der allgemeinen Kulthandlungen sowie für die Verwirklichung der apostolischen Berufung im Alltag. Es tritt vor allem hervor in der Feier der Liturgie, die sich nach außen hin nicht anders darstellt denn als Gebets- und Glaubensgemeinschaft⁴⁸³.

Die Gemeinschaft des Betens und Glaubens vollendet sich indessen in der Gemeinschaft der Liebe, die in der übernatürlichen Blutsverwandtschaft gipfelt, die bedingt ist durch das Haupt der Kirche. Sie meint vor allem das Verantwortungsgefühl aller füreinander und den treuen Dienst am jeweils anderen. Nichts ist dem Leib Christi wesensfremder, nichts verkehrt sein eigentliches Wesen mehr als die mangelnde solidarische Liebe. Wo diese nicht herrscht, da fehlt das spezifische Schwergewicht des christlichen Wesens. Das Dogma, der Kult, die Verfassung und das Recht, das Lehramt, das Priesteramt und das Hirtenamt der Kirche, all das kommt nur dann zu seiner eigentlichen Bestimmung, wenn es ein Wachstum in der Liebe bewirkt⁴⁸⁴.

Das II. Vatikanische Konzil hebt hervor, dass die beiden Stände in der Kirche »iuris divini«, göttlichen Rechtes, sind, und betont nachdrücklich die gemeinsame Würde dieser Stände, bedingt durch den gleichen Glauben und die gleiche Berufung zur Heiligkeit⁴⁸⁵. Es stellt fest: »Wenn auch einige nach dem Willen Christi als Lehrer, als Ausspender der Geheimnisse Christi und als Hirten für die anderen eingesetzt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi«⁴⁸⁶. Also gleich ist die Würde, die aus der Taufe und der Firmung resultiert, verschieden sind die Dienste. Und grundlegend sind die Sakramente, die das allgemeine Priestertum begründen.

Das Dekret über das Laienapostolat beschreibt die verschiedenen Aufgaben der beiden Stände in folgender Weise: »Es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung. Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde von Christus die Aufgabe übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Die Laien hingegen, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi Anteil erhalten haben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Teil an der Sendung des ganzen Volkes

483 Ebd., 150 f.

484 Ebd., 163.

485 II. Vatikanische Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 32.

486 Ebd.

Gottes. Durch ihr Bemühen um die Evangelisierung und Heiligung der Menschen und um die Durchdringung und Vervollkommnung der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums üben sie tatsächlich ein Apostolat aus. So soll ihr Tun in dieser Ordnung offen Zeugnis ablegen für Christus und dem Heil der Menschen dienen. Da es aber dem Stand der Laien eigen ist, inmitten der Welt und der weltlichen Aufgaben zu leben, sind sie von Gott berufen, vom Geist Christi beseelt, nach Art des Sauerteigs ihr Apostolat in der Welt auszuüben«⁴⁸⁷.

Die einen lehren, heiligen und leiten, die anderen partizipieren daran und dienen der Evangelisierung und der Heiligung der Welt sowie der Durchdringung und der Vervollkommnung der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums. Den Laien obliegt es, das Reich Gottes in der Verwaltung der zeitlichen Dinge zu suchen. Indem sie da ihre Aufgaben im Geist des Evangeliums erfüllen, heiligen sie die Welt analog dem Sauerteig, der den Teig, mit dem er vermischt wird, durchsäuert, und stehen so im Dienst ihrer persönlichen Heiligkeit. Auf diese Weise finden sie selber, was sie der Welt und den Menschen bringen. Während die Amtsträger der äußeren Struktur, der Statik des mystischen Leibes Christi dienen, dienen die Laien seiner inneren Dynamik und seiner inneren Entfaltung. Dabei ist es eine entscheidende Aufgabe der Amtsträger, die Dienste der Laien zu fördern und voranzutreiben.

Es ist hier zu beachten, dass die Heiligen im Vergleich mit den Amtsträgern die größere Bedeutung haben für die Kirche, da die Heiligkeit das eigentliche Ziel auch der apostolischen Vollmacht ist, die Heiligkeit derer, die zum allgemeinen Priestertum berufen sind, sowie die Heiligkeit der Amtsträger selber. Alle sollen heilig werden nach dem Willen Gottes. Als Repräsentant Christi muss der Amtsträger jedoch in erhöhtem Maß bemüht sein, sein Leben dem Leben Christi anzugleichen und die Heiligkeit, der er in seinem Amt dienen soll, für seine Person zu verwirklichen. Im alten Codex Iuris Canonici heißt es: »Clerici debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in exemplum excellere« – »die Kleriker müssen ein inneres und äußeres Leben in größerer Heiligkeit als die Laien führen und sie in der Tugend und im rechten Handeln im Beispiel zu übertreffen« (Can. 124). Ähnlich heißt es im neuen Codex von 1983, vielleicht ein wenig blasser: »In vita sua ducenda ad sanctitatem persequendam peculiari ratione tenentur clerici, quippe qui ... dispensatores sint mysteriorum Dei in servitium Eius populi« – »die Kleriker sind gehalten, in ihrer Lebensführung in besonderer Weise zur

487 II. Vatikanisches Konzil, Dekret über das Laienapostolat »Apostolicam Actuositatem«, Art. 2.

Heiligkeit zu gelangen, da sie ... die Ausspender der Mysterien Gottes (der Sakramente) im Dienst seines Volkes sind« (Can. 276 § 1).

Hier gilt die wichtige Unterscheidung zwischen der objektiven Berufung und ihrer subjektiven Entsprechung. Das Werkzeug, das nicht bemüht ist, das subjektiv zu werden, was es objektiv ist, zählt vor Gott weniger als das letzte Glied des Gottesvolkes, das sich im Rahmen seiner Möglichkeiten ehrlich und aufrichtig bemüht, mit der Gnade Gottes das Heil zu erlangen. Das Instrument, das nicht bestrebt ist, seiner Berufung zu entsprechen – freilich mit der Gnade Gottes –, wird zum einen zum Ärgernis im Gottesvolk und verliert zum anderen das Heil, in dessen Dienst es steht⁴⁸⁸. Augustinus († 430) spricht mit Nachdruck von der »sarcina responsabilitas praepositorum in ecclesia«, von der »Last der Verantwortung der Vorsteher in der Kirche«⁴⁸⁹, und bezeugt damit seine persönliche existentielle Erfahrung.

Aus dem Gesagten darf man nun nicht folgern, dass die Aufgaben, die den Einzelnen in der Kirche zukommen, allesamt auf einer Ebene liegen. Sind auch alle Organe des menschlichen Leibes wichtig für das Ganze, so gibt es doch, wenn wir sie miteinander vergleichen, eine Rangordnung unter ihnen, gibt es doch Organe, auf die man unter Umständen verzichten kann, und solche, die für den Organismus lebensnotwendig sind. So hat etwa der Geist des Menschen einen höheren Rang als sein Fuß. Auch bei den Sinnesorganen gibt es eine Rangordnung, bedingt durch deren größere oder geringere Subtilität. So ist etwa das Gehör wichtiger als das Sehvermögen des Menschen. Entsprechendes gilt auch für den mystischen Leib Christi. Allein, vor Gott gilt die Gesinnung des Einzelnen und gelten die Taten, die daraus hervorgehen. Hier ist an das Jesus-Wort zu erinnern: »Wer unter euch der Größte sein will, der sei der Diener aller« (Mt 23, 11).

Nicht »Amtskirche« und nicht »unsere« Kirche

Man vertritt ein Zerrbild des Katholischen, wenn man die Kirche mit den Amtsträgern, mit dem Papst und den Bischöfen, identifiziert oder gar von einer »Amtskirche« spricht, die man dann ausdrücklich oder unausgesprochen einer Kirche der Gläubigen gegenüberstellt. Zwar gibt es keine Kirche ohne die Amtsträger, aber es gibt sie auch nicht ohne die Gläubigen, die nicht Amtsträger sind. Der Amtsträger hat sein Amt nicht

488 Vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos, 126, 2: »Darum ist der Platz der Bischöfe erhöht ... und über diesen erhöhten Platz wird eine gefährliche Rechen-schaft gefordert ... «.

489 Augustinus, Sermo 46, 1 f.

für sich, sondern für die anderen. Zudem ist auch er zunächst einmal ein Gläubiger und als solcher im Hinblick auf sein persönliches Heil auf die Amtsträger der Kirche angewiesen, in denen Christus präsent bleibt und in denen diese Präsenz immerfort aktualisiert wird. Amtsträger ist man nicht primär, sondern sekundär. Augustinus erklärt: »Mit euch bin ich Christ, für euch bin ich Bischof«⁴⁹⁰.

Der Begriff »Amtskirche«, ein theologischer Unbegriff, ist demagogisch. Vielfach ist er zum Kampfruf einer Theologie geworden, die sich ihrer Würde und ihrer Verantwortung nicht mehr bewusst ist.

Alle Gewalt oder besser alle Vollmacht wird in der Kirche im Namen Christi ausgeübt. Christus ist es, der in seiner Kirche und durch sie das Heil der Menschen wirkt. Die Kirche baut sich von oben nach unten auf. Jede Art von Volkssouveränität ist ihr fremd. Daher kann ihre Verfassung nicht demokratisch sein. Als Institution sui generis kann sie grundsätzlich nicht mit den Staatsformen verglichen werden. Sie kann demokratische Elemente übernehmen, solche gab es auch zu allen Zeiten in ihr, aber die ihr vorgegebene Struktur ist irreversibel vertikal. Diese Gegebenheit bringt der Kirchenschriftsteller Tertullian († nach 220) prägnant zum Ausdruck, wenn er in seiner Schrift »De praescriptione haereticorum« feststellt: »... Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo« – »die Kirche ist von den Aposteln, die Apostel sind von Christus, und Christus ist von Gott«⁴⁹¹. Das heißt: Die Kirche steht in der Autorität der Apostel, die Apostel stehen in der Autorität Christi, und Christus steht in der Autorität Gottes. Diese Wirklichkeit findet einen adäquaten Ausdruck in dem Terminus »Hierarchie«, der zunächst soviel bedeutet wie heiliger Anfang. Das griechische Wort »archê« begegnet uns in der Bedeutung von »Anfang« und »Herrschaft«. Es kann aber auch die Bedeutung von »Amt«, »Statthalterschaft« und »Obrigkeit« haben.

Das Amt kann in der Kirche Christi nur richtig verstanden werden, wenn man es als Stellvertretung versteht. In der Kirche bedarf es von daher keiner demokratischen Kontrollorgane. Was sie trägt, ist das Vertrauen auf die ethische und religiöse Verantwortung der Amtsträger.

Das Prinzip der Stellvertretung und der die Stellvertretung begründenden Sendung ist bereits im Neuen Testament grundgelegt. Es hat jedoch tiefe Wurzeln im Alten Testament. Im Neuen Testament findet es einen sprechenden Ausdruck in dem zentralen Terminus »Apostel«. Im Blick auf die Apostel sagt Christus: »Wer euch hört, der hört mich, und

490 »Wo mich schreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil« (Augustinus, Sermo 340, 1).

491 Tertullian, De praescriptione haereticorum, 37.

wer euch verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat« (Lk 10, 16; Mt 10, 40). Die Apostel bestellten da, wo sie neue Gemeinden gründeten, Gemeindeleiter, die an ihre Stelle treten sollten, das taten sie im Zeichen der Handauflegung. Nicht selten waren es die Erstbekehrten, die sie so zu Vorstehern einsetzten. Ihnen oblag es, anstelle der Apostel, der ersten Missionare, die Herde Gottes zu weiden, wie es im ersten Petrusbrief heißt: »Weidet die euch anvertraute Herde Gottes« (1 Petr 5, 2). Die Einsetzung von Stellvertretern durch die Apostel wird mit großem Nachdruck durch die Pastoralbriefe bezeugt⁴⁹². Von ihr erfahren wir aber auch in anderen Schriften des Neuen Testaments.

Zu keiner Zeit waren die Gemeinden die Träger oder das Subjekt der apostolischen Vollmacht, immer waren es die von den Aposteln eingesetzten Vorsteher, die auch Presbyter (Älteste) oder Episkopen (Aufseher) genannt wurden. Sie traten an die Stelle der Apostel, gründeten neue Gemeinden, sammelten die neu entstehenden Gemeinden um sich und gaben die Vollmacht, die sie empfangen hatten, an sie weiter, das aber taten sie wiederum im Zeichen der Handauflegung⁴⁹³. Zwar konnten die Gemeinden ihr Votum abgeben bei der Frage, wer die Sendungsgewalt oder die apostolische Vollmacht erhalten sollte. Aber die Vollmacht selber war ausschließlich eine apostolische, sie konnte allein von denen übertragen werden, die sie selber besaßen. Das bezeugt die ganze altchristliche Literatur. Besonders anschaulich wird dieser Gedanke im ersten Klemensbrief entwickelt, der etwa 10 Jahre vor dem Ende des 1. Jahrhunderts entstanden ist.

Die apostolische Vollmacht, die bis heute in der Kirche Christi von Bischof zu Bischof weitergegeben wird, ist in ihrem innersten Wesen nichts anderes als die messianische Vollmacht Jesu, wie auch das Apostelsein nicht anders zu verstehen ist denn als messianisches Vikariat. Das heißt: In der apostolischen Sukzession bleibt die Vollmacht Jesu in der Kirche gegenwärtig. Deshalb ist Christus die »causa principalis« aller kirchlichen Tätigkeiten, deshalb kann der Amtsträger in der Kirche immer nur die »causa instrumentalis« sein für das Wirken Christi. Das menschliche Ich, das Persönliche, die Individualität des Amtsträgers tritt darum zurück, besser vielleicht: Sie muss darum zurücktreten, wenn der Amtsträger die Liturgie feiert und die Sakramente spendet. »Das Amt ist wesentlich ›ministerium Christi‹, das heißt: ein Dienst, der allein im Namen und Auftrag Christi vollzogen wird und ausschließlich von der Autorität Christi her seine Bedeutung hat«⁴⁹⁴.

492 Tit 1, 5; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; Apg 20, 28

493 Vgl. oben S. 174 f und unten S. 232.

494 Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949, 34.

Der Amtsbegriff der Kirche ist die Konsequenz ihrer Grundüberzeugung, dass sie innerlich von Christus und dem Heiligen Geist durchwirkt ist. Im Amtsbegriff wird deutlich, dass es in der Kirche im Grunde nur eine einzige Autorität gibt, nämlich die Autorität dessen, der die Kirche gestiftet hat und den die Kirche wesenhaft darstellt. Dieses Amtsverständnis sichert dem Christen die Freiheit und bewahrt den Gläubigen vor der Tyrannei menschlicher Willkür. In dieser Perspektive schützt und garantiert das Amt letzten Endes den unmittelbaren Kontakt und den unmittelbaren Lebensaustausch zwischen dem Haupt der Kirche und ihren Gliedern. Hier gilt das, was bereits im Zusammenhang mit dem »opus operatum« der Sakramente gesagt wurde⁴⁹⁵. Wie die Sakramente objektiv sind, so ist es auch das Amt, sowohl in seiner Entstehung als auch in seinem Werden und in seinem Wirken. Dementsprechend muss es auch ausgeübt oder verwaltet werden. In seinem innersten Wesen ist es, wie gesagt, Stellvertretung, weil es seine Vollmacht und seine Bedeutung allein durch Christus erhält. Diesen Gedanken unterstreicht das Nachtragskapitel des Johannes-Evangeliums, das 21. Kapitel, wenn der Auferstandene Petrus dort den Auftrag erteilt: »Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!« Petrus soll nicht seine eigenen Schafe weiden, sondern die Schafe Christi. Seine Hirtengewalt ist eine Gewalt an Christi Statt. Das gilt für die Amtsträger in der Kirche in allen Jahrhunderten.

Das Bewusstsein, im Namen Christi und in seiner Kraft zu lehren und zu entscheiden, ist besonders stark ausgeprägt bei dem Apostel Paulus.

Der Kirchenvater Augustinus schreibt: »Christus est, qui docet. Cathedram in caelo 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« – »Christus ist es, der lehrt. Seine Lehrkanzel hat er im Himmel, seine Schüler hat er auf der Erde und seine Schüler sind sein mystischer Leib. Das Haupt belehrt seine Glieder, die Zunge spricht zu den Füßen ihres Leibes. Christus ist es, der lehrt: hören wir, fürchten wir und handeln wir«⁴⁹⁶.

Amt und Person

Das katholische Amtsverständnis gebietet es, streng zu unterscheiden zwischen der Person und dem Amt. Diese Unterscheidung, die uns im Allgemeinen nicht gerade leicht fällt, ist letztlich wiederum ein Ausdruck der Objektivität, die das A und O der katholischen Welt- und Glaubenssicht

495 Vgl. oben S. 156.

496 Augustinus, De disciplina Christiana 14, 15.

ist. Sie erhält eine besondere Relevanz angesichts des liturgischen Gepräges, mit dem man den Amtsträger in der Kirche, speziell auch den Papst, umgibt, angesichts der Pracht, des Aufwandes und der Fülle der Zeremonien, die den feierlichen Gottesdienst der Kirche prägen. Es ist verfehlt und zeugt von mangelndem Verständnis, wenn man hier geringschätzig von einem Relikt des byzantinischen und des römischen Hofzeremoniells spricht oder von einer anachronistischen Überhöhung der Amtsträger selber, wie es nicht selten geschieht. Es geht hier nicht um die Person, sondern um das Amt. Der äußere Glanz, in dem sich die Kirche darstellt, speziell auch in ihren Amtsträgern, ist ein Ausdruck der dankbaren Freude des Volkes Gottes angesichts der gnädigen Zuwendung Gottes zu den Menschen, wie sie in der Kirche Gestalt angenommen hat, die sich seit eh und je als das Abbild des himmlischen Jerusalems verstanden hat. Es ist der mystische Leib Christi, der hier geehrt wird, das innerste Geheimnis der Kirche⁴⁹⁷.

Hinsichtlich der Ausübung des Amtes ist das Beispiel Christi verpflichtend für den Träger des Amtes, der unter uns war, »wie einer, der dient« (Lk 22, 27). Das kirchliche Amt muss im Geist des Dienstes versehen werden. Aus der Liebe geboren, muss es in Liebe verwaltet werden. Stets verstand man es als ein »ministerium«, jedenfalls prinzipiell. Der Kirchenvater Augustinus charakterisiert das Amt als Diakonie der Liebe⁴⁹⁸. Papst Gregor der Große († 604) nannte sich »servus servorum Dei« – »Knecht aller Knechte Gottes«. Bis heute benutzen die Päpste diese Formel als demütige Selbstbezeichnung. Idealerweise ist sie der Maßstab für alle Amtsträger in der Kirche.

Die Weise der Ausübung des kirchlichen Amtes verpflichtet seinen Träger im Gewissen, und zwar zutiefst. Er zieht sich das strenge Gericht Gottes zu, wenn er sein Amt in den Dienst der eigenen Bereicherung, der Befriedigung persönlicher Habsucht oder anderer Leidenschaften, stellt und sich so am Leibe Christi versündigt, den Leib Christi gleichsam vergewaltigt. Die rechte Ausübung des Amtes ist für ihn eine genuine Frage des Heiles.

Die Forderung der selbstlosen Liebe und der Demut in der Ausübung des Amtes verbietet indessen mitnichten jede Über- und Unterordnung in der Kirche Christi, wie man bisweilen zu zeigen versucht hat. Auf das Neue Testament kann man sich dabei nicht berufen. In der Jüngerge-

497 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 53 f.

498 Von den Amtsträgern sagt Augustinus einmal: »... praesunt, non ut praesint, sed ut prosint« – »... sie stehen an der Spitze, nicht, damit sie an der Spitze stehen, sondern damit sie der Gemeinde zum Nutzen sind« (Contra Faustum Manichaeum 22, 56). An einer anderen Stelle erklärt er: »... sic praest fratribus (sc. minister in Ecclesia), ut eorum servum se esse meminerit« – »... so steht der Amtsträger der Kirche den Brüdern vor, dass er sich erinnert, dass er ihr Diener ist« (Contra epistolam Parmeniani 3, 3, 16).

meinde Jesu gibt es Unter- und Überordnung. Jesus stellt sich selbst über seine Jünger und fordert, dass diese sich ihm unterordnen, bezeichnet sich aber gleichzeitig als Vorbild dienender Bruderliebe. Seine überragende Würde sieht er keineswegs im Gegensatz zu seinem Bruderdienst. In seiner Jüngergemeinde redet er durchaus nicht einer allgemeinen Nivellierung das Wort, wie man zuweilen mit Berufung auf den Jüngerstreit und die Stellungnahme Jesu dazu (Mk 10, 35 – 44) gesagt hat, speziell in protestantischen Kreisen. Im Anschluss an diesen Streit ruft Jesus die Jünger zusammen und erklärt ihnen: »Ihr wisst, die als Herrscher der Völker gelten, knechten sie, und ihre Großen lassen sie ihre Macht fühlen. Nicht so gilt es unter euch, vielmehr wer unter euch groß werden will, der sei euer Diener und wer unter euch der Erste sein will, der sei der Knecht aller« (Mk 10, 42 – 44). Jesus lehnt hier nicht jede Obrigkeit und jede Autorität innerhalb seiner Gemeinde ab, sondern nur jene Gewalt, deren Wesen Brutalität und Vergewaltigung ist. Was er hier ablehnt, das ist die rücksichtslose Gewaltherrschaft, wie sie von den zeitgenössischen Monarchen geübt wurde. Für diese Deutung spricht die Lukas-Parallele zu dieser Stelle, an der das Markus-Logion »wer unter euch groß werden will, der sei euer Diener und wer unter euch der Erste sein will, der sei der Knecht aller« die folgende Fassung erhält: »Der Größte unter euch soll sich halten wie der Geringste, und wer an der Spitze steht, wie der, der Dienst tut« (Lk 22, 24 – 26). Da setzt Jesus offenbar voraus, dass es in seiner Jüngergemeinde »Größte« geben soll und solche, die »an der Spitze stehen⁴⁹⁹. Die Verschiedenheit der Dienste in der Urkirche kommt in besonders eindrucksvoller Weise zum Ausdruck in der Entfaltung des Bildes vom Leib im 12 Kapitel des ersten Korintherbriefes.

Von Anfang an gehört das Amt, ontologisch qualifiziert, wesentlich zur Gemeinde Christi, seit ihren Anfängen stellt sich die Kirche Christi mithin als hierarchisch verfasst dar. Dieses Faktum hebt Ignatius von Antiochien († um 110) – wir zählen ihn zu den Apostolischen Vätern wiederholt hervor in seinen Briefen⁵⁰⁰. So schreibt er an die Gläubigen der Gemeinde von Tralles in Kleinasien: »Wo der Bischof, da ist die Kirche, ohne ihn gibt es keine Kirche«⁵⁰¹. In der Perspektive der Gegenwart dürfen wir hier das Wort »Bischof« durch den Terminus »Priester« ersetzen, sofern die Ortskirche heute ihre konkrete Gestalt in der Pfarrgemeinde findet.

In seinem Brief an die Magnesier schreibt der gleiche Ignatius von Antiochien: »Wie der Herr nichts tat ohne den Vater, so sollt auch ihr nichts

499 Vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 54 – 56.

500 Ignatius von Antiochien, *Ad Trallianos*, 2; ders., *Ad Smyrnaeos*, 8.

501 Ders., *Ad Trallianos*, 3.

tun ohne den Bischof und ohne die Priester«⁵⁰². Der Kirchenvater Irenäus von Lyon († um 202) erklärt in seiner Schrift »Adversus Haereses«: »Das wahre Wissen ist die Lehre der Apostel und der überkommene Status der Kirche in der ganzen Welt und die Prägung des Leibes Christi gemäß der Abfolge der Bischöfe, wodurch sie die Kirche überlieferten, wie sie an jedem Ort ist«⁵⁰³. Die Zusammengehörigkeit von Gläubigen und Hirten in der Kirche hebt auch der Kirchenvater Cyprian († 258) hervor, wenn er schreibt: »Jene sind die Kirche, das Volk Gottes, das mit dem Priester verbunden ist, und die Herde, die ihrem Hirten anhängt; von daher musst du wissen, dass der Bischof in der Kirche und dass die Kirche im Bischof ist«⁵⁰⁴.

Die reformatorische Negierung der hierarchischen Struktur

Die hierarchische Struktur der Kirche Christi findet indessen nicht den Beifall der reformatorischen Christen. Martin Luther († 1546) weist sie schroff zurück und hält sie für einen perfiden Abfall vom Evangelium. Und er erklärt, alle seien Priester und Laien. In seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« von 1520 schreibt er: »Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer ... und doch alle gleich geweihte Priester und Bischöfe«⁵⁰⁵, und stellt fest: »Denn was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, dass es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei, obwohl es nicht einem jeden ziemt, solches Amt tatsächlich auszuüben ..., denn was allen gemeinsam ist, kann niemand ohne den Willen und Befehl der Gemeinde Willen an sich nehmen«⁵⁰⁶. Aus seiner einseitigen Hervorhebung des allgemeinen Priestertums folgert Luther die Kompetenz der weltlichen Obrigkeit auch im Bereich der Kirche. So bemerkt er in der soeben zitierten Schrift: »Weil denn nun die weltliche Gewalt – gleichermaßen wie wir – getauft ist und denselben Glauben und dasselbe Evangelium hat, so müssen wir sie Priester und Bischöfe sein lassen und ihr Amt als ein Amt zählen, das der christlichen Gemeinde gehört und nützlich ist ..., dieweil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und

502 Ders, *Ad Magnesios*, 4.

503 »Agnitio vera est Apostolorum doctrina et antiquus ecclesiae status in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt« (Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 33, 8).

504 »Illi sunt ecclesia, plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens; unde scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo (Cyprian, Ep. 59 ad Florentinos).

505 Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520): Weimarer Ausgabe 6, 409, 5 ff.

506 Ebd., 408, 11 ff.

die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unverhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischöfe oder Priester, Mönche, Nonnen oder was es ist«⁵⁰⁷. Als Luther die Habgier des Adels hinsichtlich der frei werdenden Stiftungen und Klöster und hinsichtlich des Kirchengutes erkannte, wandte er sich von 1525 an immer mehr an seinen Landesherrn. Der Kurfürst sollte nun die Rolle eines »Notbischofs« übernehmen. Aber es erging ihm hier wie dem Zauberlehrling in der gleichnamigen Ballade von Johann Wolfgang von Goethe († 1832). Die Geister, die er gerufen hatte, wurde er nicht mehr los. Jahrhunderte hindurch wurde nun aus der Freiheit des Christen und dem Priestertum aller Gläubigen die Bevormundung durch die weltliche Obrigkeit, was schwerwiegende Folgen hatte für die Entchristlichung weiter Teile des neugläubigen Bürgertums und vor allem auch der Arbeiterschaft. Der Widerspruch gegen die bestehende Ordnung und gegen die weltliche Gewalt führte schon bald zur Entfremdung von der Kirche, die allzu sehr in diese Ordnung verweben war⁵⁰⁸.

Auch Johannes Calvin († 1564) verwarf das Amt in der Kirche, er verwarf die bestehenden Ämter, mehr noch als Luther es getan hatte. In seinem pragmatischen Kirchenverständnis setzte er jedoch neue Ämter an ihre Stelle⁵⁰⁹. Trotz der stärkeren Betonung der Ämter im reformierten Protestantismus und trotz der stärkeren Hervorhebung des Ordnungs- und Einheitsgefüges der Kirche, begegnen uns im reformierten Protestantismus größeres Misstrauen gegenüber dem katholischen Amtsverständnis und seinen ontologischen Wurzeln und eine betontere Abneigung gegen die katholische Kirche, sofern sie hierarchisch aufgebaut und geordnet ist, als im lutherischen Protestantismus. Bei den Calvinern ist die innere Distanz zur katholischen Kirche merklich größer als bei den Lutheranern. Bei den Lutheranern ist der antirömische Affekt bei weitem nicht so groß wie bei den Calvinern, obwohl die Lutheraner die Amtsstruktur der Kirche stärker vernachlässigen als die Calviner. Der Grund dafür ist der: Im Luthertum steht die Furcht vor der Menschenvergötzung weit weniger im Vordergrund als bei den Calvinern. Das zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass die Lutheraner neuerdings die Bezeichnung »Bischof« verwenden, was bei den Reformierten nicht denkbar wäre. Daher kann man vielleicht sagen, dass das Luthertum trotz seines – aus katholischer Sicht – falschen Amtsbegriffs oder trotz seines falschen Amtsverständnisses ein richtiges Amtsgefühl hat, wenigstens in

507 Ebd., 408, 8 ff und 409, 16 f.

508 Vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 79 bzw. 74 – 79.

509 Ebd., 83.

Ansätzen⁵¹⁰. Während Luther in der Ablehnung des Amtes und der Hierarchie stärker bestimmt war von der Sorge um die Materialisierung der Gnade, um das Verfügen des Menschen über Gott und um die Fesselung des freien göttlichen Geistes an menschliche Institutionen, war Calvin in seinem Protest gegen das Amtsverständnis der Kirche, der Mutterkirche, vor allem von der Sorge um die Vergötzung des Menschen bestimmt⁵¹¹.

Einig sind sich Calvin und Luther und alle Reformatoren jedoch darin, dass sie das Amt nicht ontologisch, sondern funktional verstehen, dass es für sie von daher keine echte Unter- und Überordnung in der Gemeinde Jesu geben kann und dass es die Gemeinde ist, die das Amt verleiht, die es deshalb auch wieder entziehen kann. Das Amtsverständnis der Reformatoren – der Lutheraner wie der Calviner – lässt sich demnach in drei Sätzen zusammenfassen: 1. Alle Christen sind gleich, es gibt keine wirkliche Über- und Unterordnung durch das Amt. 2. Nur um der Ordnung willen überträgt die Gemeinde das Amt an Einzelne, es überträgt damit an den Einzelnen das, was allen zukommt, weshalb das Amt immer nur als eine Funktion verstanden werden darf. 3. Das auf diese Weise übertragene Amt haftet nicht an der Person und kann ihr jederzeit wieder entzogen werden, und zwar durch die Gemeinde, die es übertragen hat.

Diese Auffassung hat jedoch keinerlei Anhalt im Neuen Testament. Klar widerspricht sie der Lehre des Epheserbriefes, aber auch des 1. Korintherbriefes. Im Epheserbrief heißt es, dass die Einheit der Kirche durch die Verschiedenheit der Ämter nicht gefährdet, sondern durch sie erst verwirklicht wird (Eph 4, 1 – 16), dass die Stufung der Ämter nicht die Einheit erschwert, sondern ihr dient (Eph 4, 7 – 16), dass die Amtsgnade nicht allen in gleichem Maße zugeteilt wurde und dass der erhöhte Christus selbst das Maß der Amtsgnade bestimmt hat, dass also er die Stufe bestimmt hat, auf der einer in seinem Dienst innerhalb der Kirche steht (Eph 4, 7). Unmissverständlich ist hier die Rede von den Trägern bestimmter Ämter. Dabei wird eindeutig ein Unterschied gemacht zwischen den Gliedern der Kirche im Allgemeinen und den Trägern der Amtsgnade. Unter den Letzteren gibt es dann wiederum Abstufungen. Der leitende Gedanke ist im Epheserbrief der, dass die Ämter und ihre hierarchische Verschiedenheit auf Christus zurückgehen, dass Christus es ist, der den Einzelnen die Amtsgnade zugeteilt hat, und zwar in verschiedenem Maße (Eph 4, 7 – 12), sofern er die einen zu Aposteln machte, die anderen zu Propheten, wieder andere zu Glaubensboten, zu Hirten und zu Lehrern. Schon diese wenigen Aussagen zeigen, dass sich eine rei-

510 Ebd.

511 Ebd., 75 f.

ne Geistkirche nicht auf Christus berufen kann. Ähnliche Gedanken werden auch im 12. Kapitel des 1. Korintherbriefes entfaltet. Im Epheserbrief wird uns überdies klar gemacht, dass das Amt um der Gläubigen willen da ist (Eph 4, 11), um des Aufbaus des Leibes Christi willen (Eph 4, 12).

Nach der Lehre des Neuen Testaments gibt es letztlich deshalb Amtsträger in der Kirche, weil gemäß der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung im Geheimnis der Inkarnation Irdisches zum Träger von Göttlichem geworden ist und weil demgemäß nach dem Willen Gottes das Heil dazu bestimmt ist, die ganze sichtbare Welt zu ergreifen. Im Amt soll das Heil objektiviert werden, soll es objektive Gestalt erhalten. Durch die Objektivität des Amtes wird das Heil objektiviert, ja, soll es objektiviert werden.

Die alltägliche Erfahrung zeigt, dass da, wo es kein Amt in diesem Sinne gibt, wo also das Charisma an die Stelle des Amtes tritt, jene Menschenvergötzung und jener Personenkult, denen man durch die Relativierung und durch die Funktionalisierung des Amtes entgehen will, erst recht um sich greifen. Gerade in den charismatischen Gemeinschaften nimmt der Kult einzelner Personen nicht selten groteske Formen an. Wo das Amt beargwöhnt wird als Menschenvergötzung, da greift die Menschenvergötzung also erst recht um sich. Demnach wird bei näherem Hinsehen mit dem Verzicht auf das Amt die Ehre Christi und Gottes erst recht in Frage gestellt.

Zudem ist – auch das bezeugt uns die alltägliche Erfahrung – die Freiheit des Einzelnen in einer charismatischen Kirche oder in einer solchen, die das Amt nur als Funktion kennt, im Grunde weit weniger gut aufgehoben als in einer hierarchischen, die vom Amt geprägt ist. Das zeigt uns der Weg der Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, das zeigen uns heute aber auch manche Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche. Mit dem Zurücktreten des Objektiven und dem Hervortreten des Subjektiven steigt das Ansehen einzelner Funktionäre, treten immer mehr einzelne Charismatiker hervor.

Infolge der Ablehnung des Amtes hat sich bei den Reformatoren der Schwerpunkt von den Amtsträgern weithin auf die Prediger und die Professoren verlagert. Heute gilt das allerdings mehr und mehr auch für die katholische Kirche. Es zeigt sich indessen – nüchtern betrachtet –, dass das reformatorische Anliegen der Freiheit des Menschen vom Menschen und der Bindung des Gläubigen an Christus, wie gesagt, eher in einer hierarchischen Kirche erreicht wird und gewahrt bleibt als in einer charismatischen, dass dieses Anliegen in einer hierarchischen Kirche zumindest besser gewahrt bleibt als in einer charismatischen oder dort, wo das besondere Priestertum durch das allgemeine Priestertum ersetzt worden ist.

Und ein Lehramt der Amtsträger dürfte sich nicht so leicht als Willkür und Knechtung der Gläubigen erweisen wie ein Lehramt der Professoren. Zudem dürfte das Erstere auch angenehmer sein für den Gläubigen als das Letztere.

In ökumenischen Kreisen hat man neuerdings des Öfteren erklärt, die protestantische Sicht des Amtes sei nur ein Protest gegen den äußeren Verfall des kirchlichen Amtes zur Zeit der Reformation gewesen, Luther sei nicht gegen das Amt als solches gewesen, er sei nur gegen die konkrete Ausübung des Amtes in der Kirche gewesen. Dass dem nicht so ist, geht daraus hervor, dass die Reformatoren auch dann nicht von ihrem Protest gegen das Amt abließen, als die Mutterkirche im Gefolge des Konzils von Trient zu einer echten inneren und äußeren Reform gekommen war und sich das kirchliche Amt sichtlich regenerierte. Demnach sind in Wirklichkeit die geschichtlichen Verfallserscheinungen der Kirche für die Reformatoren der Anlass für die Realisierung einer anderen Konzeption von Kirche gewesen. Diese neue Konzeption konnte sich dann umso leichter ausbreiten, als durch die Missstände in der Mutterkirche das Misstrauen gegen sie und gegen ihre Amtsträger ins Unermessliche gewachsen war. Die Ablehnung des Amtes durch die Reformatoren zeigt ein grundlegend neues Verständnis von Kirche an. Mit diesem neuen Verständnis wird aus dem Bemühen um eine Reform der Kirche die Reformation.

Zunächst erklärt sich die negative Wertung des Amtes durch die Reformatoren aus dem erschreckenden spätmittelalterlichen Zustand des Amtes oder der kirchlichen Ämter⁵¹². Das ist keine Frage. Mit Recht empört sich Calvin, wenn er in seiner »*Institutio christianae religionis*« schreibt: »Das weitaus Widersinnigste ist aber dies, dass man Knaben von kaum zehn Jahren mit Bewilligung des Papstes zu Bischöfen gemacht hat«⁵¹³ und: »Selbst wenn Rom einst das Haupt der Kirchen gewesen sein mag, so ist es doch heute nicht wert, zu ihrem kleinsten Zehen gerechnet zu werden«⁵¹⁴. Allein, der skandalöse Zustand der Kirche wurde auch in der Mutterkirche und auch in Rom registriert, schon lange vor dem Tridentinum. Bereits Papst Hadrian VI. (1522 – 1523) sah sich veranlasst, den Nuntius Chieregati im Jahre 1522 auf dem Reichstag zu Nürnberg ein umfassendes Schulbekenntnis ablegen zu lassen, wenn er ihm erklärte: »Du sollst (dort) sagen, dass Wir unumwunden anerkennen, dass Gott diese Verfolgung der Kirche zugelassen hat wegen der Sünden der Menschen und vornehmlich der Priester und Prälaten; denn es ist sicher, dass der Arm Gottes nicht

512 Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 74.

513 Johannes Calvin, *Institutio christianae religionis*, Buch IV, Kap. 5, Abschn.1.

514 Ebd., Kap. 7, Abschn. 29.

verkürzt ist, dass er uns retten könnte, dass aber die Sünde uns von ihm getrennt hat und ihn hindert, uns zu hören. Die Schrift lehrt uns, dass die Fehler des Volkes ihre Quellen in den Fehlern des Klerus haben... Wir wissen, dass sogar auf dem Heiligen Stuhl seit einer Reihe von Jahren viele Gräueltaten begangen worden sind, so dass alles zum Ärgernis geworden ist. Darum braucht man sich nicht (darüber) zu wundern, dass die Krankheit vom Haupt zu den Gliedern übergegangen ist. Wir alle, Prälaten und Geistliche, haben uns von den Wegen der Gerechtigkeit abgekehrt. Darum müssen wir Gott die Ehre geben und uns vor ihm verdammen; jeder von uns muss prüfen, worin er gefallen ist. Folglich kannst du in Unserem Namen versprechen, dass Wir unsere Mühe daran wenden (wollen), die römische Kirche zu verbessern, von der vielleicht alles Übel gekommen ist. Von ihr wird die Heilung ausgehen, wie auch von ihr die Krankheit gekommen ist ...«⁵¹⁵. Die Zustände waren verheerend und der Protest war wohl begründet. Aber aus dem Protest gegen das konkrete Amt wurde dann ein Protest gegen das Amt überhaupt. Mit der Ablehnung des »abusus«, des Missbrauchs, verband sich nun die Ablehnung auch des »usus«, des guten Gebrauchs. Damit aber war die Einheit der abendländischen Christenheit dahin. Das ist kein Triumph, das ist eine absolute Tragödie.

8. DAS PETRUSAMT ALS SONDERFALL DES APOSTOLISCHEN AMTES IN DER KIRCHE CHRISTI

Die primatiale Struktur der Kirche

Das apostolische Sendungsbewusstsein der Apostel oder die apostolische Struktur der Jesus-Gemeinde, die bereits in der Zeit des historischen Jesus hervortritt, erhält ihre besondere Färbung durch den Petrusprimat, durch die Sonderstellung einer bestimmten Person im Kreise der Zwölf. Wie die bischöfliche Struktur der Kirche ihre Wurzel in der Auswahl und Aussendung der Zwölf hat, so hat die primatiale oder päpstliche Struktur der Kirche ihr Fundament im Vorrang des Petrus. Die primatiale Struktur der Kirche offenbart wiederum in spezifischer Weise das sakramentale Prinzip der Kirche Christi.

⁵¹⁵ Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Serie, Hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Gotha 1893 ff, Bd. 3, S. 391 ff. Zitiert nach: *Catholica* 15, 1961, 90 f. Diese Zustandsbeschreibung scheint in gewisser Weise auch für die gegenwärtige Kirche zu gelten. Damals waren die Missstände oben und unten, heute sind sie mehr unten, aber dabei umso ärger. So kommt es, wenn der Glaube schwach und das Salz schal wird, wenn die Kirche innerlich erstarrt und veräußerlicht.

Dieser Vorrang des Petrus ist in den Evangelien grundgelegt und dauert im Petrusamt der Kirche oder im Papsttum fort. Das Petrusamt steht im Dienst der Einheit und Einzigkeit der Kirche. Die eine Kirche wird am Petrusamt erkannt, und das Petrusamt hat in dieser Kirche die Aufgabe, ihre innere Einheit zu bewirken und zu garantieren. Im Petrusamt manifestieren sich die Einheit und Einzigkeit als wesentliche Attribute der Kirche Christi. Es ist nicht dem Evangelium gemäß, wenn sich mehrere voneinander unabhängige und getrennte Gemeinschaften auf Christus zurückführen wollen, wie das etwa in der Zweigtheorie des 19. Jahrhunderts (Branch-Theorie) geschehen ist, die heute vielfach das ökumenische Klima bestimmt, damit das Anliegen der Ökumene jedoch desavouiert, jedenfalls im katholischen Verständnis. Nur jene Kirche kann legitimerweise den Anspruch erheben, die Kirche Christi zu sein, in der sich der Primat des Petrus kontinuierlich durchgehalten hat.

Die Bedeutung des Papsttums für die Kirche Christi erhält eine besondere Relevanz durch die unheilige Allianz, in der sich heute der Kirche fern stehende Medienleute oftmals mit Kirchenfunktionären und Verbandskatholiken verbinden, zuweilen auch Theologen und ganze theologische Fakultäten, um sich auf das Papsttum der Kirche im Allgemeinen und auf den Träger des Petrusamtes im Besonderen einzuschließen. In besonders eklatanter Weise geschah das im Januar und im Februar des Jahres 2009 im Anschluss an die Bemühungen des Papstes Benedikt XVI. um die Pius-Bruderschaft⁵¹⁶. Sofern es sich bei solchen Ausbrüchen nicht um eine Strategie handelt, erklären diese sich aus einer gewissen Ignoranz, die einerseits aus einem gebrochenen Glauben hervorgeht, ihn andererseits aber auch hervorbringt. In dieser geschichtlichen Stunde tritt die Papstkritik in der säkularen Öffentlichkeit und auch innerhalb der Kirche zurück. Alles spricht jedoch dafür, dass das nicht von Dauer ist.

Das entscheidende Hindernis

Das Petrusamt ist ein Sonderfall des apostolischen Amtes in der Kirche. Es ist ein wesentliches Element der Kirche Christi, das sich im ökumenischen Gespräch geradezu als entscheidendes Hindernis für eine Eini-

516 Hingewiesen sei an dieser Stelle auf die beinahe zeitgleich erfolgte Ernennung des Pfarrers Dr. Wagner zum Weihbischof in Linz/Österreich durch Rom, die dann unter dem Druck kirchendistanzierter und wenig vorbildlicher Kleriker im Verein mit den Massenmedien wieder zurückgenommen wurde, wobei auch die Österreichische Bischofskonferenz eine nicht gerade ehrenhafte Rolle gespielt hat. Pfarrer Dr. Wagner wurde de facto zum Verzicht auf das Amt gezwungen, bevor er es angetreten hatte.

gung erweist⁵¹⁷. Mit dem Papsttum kommt man immer wieder zu dem entscheidenden Kontroverspunkt, wenngleich das Papsttum materialiter nicht zu den zentralen Glaubenswahrheiten gehört. Seine Bedeutung liegt vor allem im Formalen. Während man bei den anderen traditionellen Divergenzen, wie sie sich in den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften finden, leichter die noch bestehenden Unterschiede frisieren kann, steht man beim Petrusamt vor einem unübersteigbaren Hindernis, weshalb man in neuerer Zeit des Öfteren eine Umformung dieses Amtes gefordert hat, eine Neugestaltung, die ganz am Evangelium ausgerichtet sei. Damit meint man die Ersetzung des Jurisdiktionsprimates und des Lehrprimates, wie sie durch das Erste Vatikanische Konzil als definitive Glaubenswahrheiten verkündet wurden⁵¹⁸, durch einen so genannten Liebesprimat, der dann faktisch auf die Stellung des Papstes als eines »primus inter pares« hinauslaufen würde. Selbst katholische Theologen sprechen heute mit Blick auf die Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils gern von einem »Betriebsunfall der Kirchengeschichte«. Immer häufiger kann man in der Gegenwart lesen, das Papsttum müsse durchaus nicht für alle Zeiten jene Gestalt haben, in der es sich uns heute darbiete. Man übersieht dabei, bewusst oder unbewusst, dass der Lehrprimat und der Jurisdiktionsprimat des Papstes dogmatisch fixiert und daher irreversibel sind. Der Liebesprimat, der hier gefordert wird, hat zwar seine Berechtigung, aber er kann – im katholischen Selbstverständnis – nicht an die Stelle des rechtlichen Primates treten, da dieser in der Gestalt des Lehrprimates und des Jurisdiktionsprimates auf Grund der Schrift sowie auf Grund der verbindlichen Überlieferung der Kirche göttlichen Rechtes ist und daher vom Glauben her geboten ist.

Das Problem ist hier nicht die Sonderstellung des Petrus in den Evangelien – diese wird heute auch von den Reformatoren im Allgemeinen anerkannt –, sondern die Fortdauer dieser seiner Sonderstellung über seinen individuellen Tod hinaus. Von ihr ist explizit nicht die Rede in den Schriften des Neuen Testaments, dennoch ergibt sie sich aus dem Kontext des Wirkens Jesu, aus den Jesusworten, die die Sonderstellung des Petrus bezeugen, und nicht zuletzt aus dem tieferen Sinn des Petrusamtes. Zudem ist es nicht möglich, die Verkündigung Jesu und sein

517 Kein Geringerer als Hans Urs von Balthasar († 1988) erinnert an das Wort Luthers »Das eine bewahrt mir nach meinem Tod, den Hass gegenüber dem römischen Bischof« - »Hoc unum me mortuo servate, odium in pontificem Romanum« (Hans Urs von Balthasar. Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?, Einsiedeln 21989, 16), das subkutan weiterwirkt, nicht nur in den Gemeinschaften der Reformation.

518 Vgl. Denzinger / Schönmetzer, Nr.Nr. 3050 – 3075.

Wirken auf den Augenblick zu begrenzen. Die Verkündigung und das Wirken Jesu haben nicht nur Bedeutung für seine unmittelbaren Hörer. Was Jesus gesagt und getan hat, gilt bis zu seiner Wiederkunft. Davon ist er überzeugt, nicht weniger sind davon aber auch seine Jünger überzeugt. Nicht von ungefähr verwendet Jesus, wenn er dem Petrus eine Sonderstellung im Kreis der Zwölf zuerkennt, feierliche Worte. Das gilt vor allem für die markante Petrus-Stelle »Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Tore der Unterwelt⁵¹⁹ werden sie nicht überwältigen, dir gebe ich die Schlüssel des Himmelreiches ...« (Mt 16, 18 – 20)⁵²⁰.

Bereits die Wortstatistik in den Evangelien weist eindeutig auf die Sonderstellung des Petrus hin. In den Evangelien begegnet uns sein Name einhundertvierzehnmal, in der Apostelgeschichte siebenundfünfzigmal. Demgegenüber kommt der Name des Johannes in den Evangelien achtunddreißigmal vor und in der Apostelgeschichte achtmal. Zudem ist Petrus stets der Erste in den Apostellisten, und wiederholt tritt er auf als Wortführer der Zwölf. Sein aramäischer Name ist Symeon (Apg 15, 14; 2 Petr 1, 1), Simon ist die gräzisierte Form dieses Namens (Mk 1, 16). Er wird als der Sohn des Jonas (Mt 16, 17) oder des Johannes (Joh 1, 42; 21, 15) bezeichnet. Er ist der Bruder des Andreas und stammt mit diesem und Philippus aus dem hellenistisch beeinflussten Bethsaida (Joh 1, 44). Er war verheiratet (Mk 1, 29 f; 1 Kor 9, 5) und lebte seit seiner Verheiratung wahrscheinlich in Kapharnaum (Mk 1, 21. 29). Am See Genesareth übte er den Beruf des Fischers aus (Mk 1, 16). Nach Joh 1, 35 – 43 gehörte er bereits zur Jüngerschaft Johannes des Täufers. Im Johannes-Evangelium er nicht der Erstberufene, wie das bei den Synoptikern der Fall ist, bei Johannes sind die Erstberufenen Andreas und ein ungenannter Jünger, bei dem es sich offenbar um den Jünger handelt, an dem der Verfasser des Johannesevangeliums ein spezielles Interesse hat, um den Lieblingsjünger Jesu. Hier führt Andreas seinen Bruder Simon zu Jesus (Joh 1, 41 f). Nach Mk 1, 16 – 20 und Mt 4, 18 – 22 ist Simon jedoch der Erstberufene, und zwar zusammen mit seinem Bruder Andreas. Für diese Version spricht die Stelle Lk 5, 1 – 11, möglicherweise aber auch die Protophanie, die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus, wie sie durch Lk 24, 34 bezeugt wird. Für sie spricht nicht zuletzt auch das Faktum, dass Petrus in allen Apostellisten den ersten Platz einnimmt.

519 Die »portae inferi«.

520 Vgl. Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 19 – 30, ders., *Das Wandelbare und das Bleibende im Petrusamt*, in: Hans Pfeil, Hrsg., *Unwandelbares im Wandel der Zeit. 19 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben*, Aschaffenburg 1975, 225 – 233.

Zusammen mit den Zebedaiden Jakobus und Johannes wird Petrus des Öfteren von Jesus bevorzugt. Dabei hat er noch einmal den Vorrang vor den beiden anderen⁵²¹. Als einziger erhält er einen besonderen Namen, das heißt: auch die Zebedäus-Söhne erhalten nach Markus einen besonderen Namen⁵²², bei ihnen setzt sich dieser jedoch nicht durch, bei ihnen wird er nicht zu einem Eigennamen. Anders ist das bei Petrus. Bei ihm tritt der neue Name schon bald an die Stelle seines alten Namens, bei ihm wird der Beiname zum Eigennamen.

Gemäß den Evangelien geht der Name Petrus bzw. Kepha auf Jesus selber zurück (Mt 16, 18; Mk 3, 16; Joh 1, 42). Offenkundig handelt es sich hier um einen Titel, der eine ganz spezifische Aufgabe beinhaltet. Dazu kommt, dass der Name Petrus unverkennbar eine zentrale Bedeutung in den Schriften des Neuen Testaments hat. Diese beiden Gründe, die zentrale Bedeutung dieses Namens und die spezielle Aufgabe, die dieser Name andeutet, sind wichtige Argumente für die Tatsache, dass der Name nicht auf die Gemeinde zurückgeht, sondern auf Jesus selbst.

Schon der Wortsinn des neuen Namens, den Petrus erhält, spricht dafür, dass ihm eine heilsgeschichtliche Stellung zukommt, nicht nur ad hoc, sondern für die Kirche. Der neue Name verdrängt den alten völlig, zunächst in der aramäischen Version, Kepha (gräzisiert Kephas), aber schon bald in der griechischen Version. Dabei ist es auffallend, dass weder das Wort Kepha noch das Wort Petros zur Zeit Jesu als Eigenname verwendet wird. Mit dem neuen Namen wurde in der Urgemeinde das Programm bejaht, für das dieser Name stand, zumal man wusste, dass dieser neue Name auf Jesus selber zurückging.

Namensänderungen sind im Alten Testament, aber auch im Neuen Testament nicht ungewöhnlich. Sie bedeuten dort die Übertragung einer besonderen Aufgabe oder eine spezielle Berufung. So erhalten im Alten Testament Abraham und Jakob einen neuen Namen⁵²³, so erhält Joseph im Neuen Testament durch einen Engel den Auftrag, dem Kind, das Maria gebären wird, den Namen Jesus zu geben, weil es »sein Volk von seinen Sünden erlösen« wird⁵²⁴. Der Name hat im semitischen Verständnis eine andere Bedeutung als bei uns. Dort steht der Name für die Person,

521 Mk 5, 37: Offenbarung messianischer Herrlichkeit bei der Auferweckung der Tochter des Jairus; Mk 9, 2.5: Verklärung auf dem Berge; Lk 22, 8: Bereitung des Passah-Mahles durch Petrus und Johannes; Mk 14, 33: Ölberg-Angst.

522 Mk 3, 17. Es ist schon bezeichnend, dass davon nur bei Markus die Rede ist, nicht bei Lukas und Matthäus.

523 Gen 17, 5 (Abraham); Gen 32, 29 (Jakob).

524 Mt 1, 21.

deutet er eine besondere Aufgabe oder eine besondere Berufung seines Trägers an⁵²⁵.

Häufiger ist Petrus der Sprecher der Zwölf, so bei der Verklärung Jesu (Mk 9, 5), bei der Frage nach dem Lohn für die Nachfolge (Mk 10, 28), bei der Frage nach der Häufigkeit der Vergebung (Mt 18, 21), bei der Leidensvorhersage (Mk 8, 32) und am Beginn der Fußwaschung (Joh 13, 6). Bei der Tempelsteuer wendet man sich an Petrus, den man offenbar als den Wortführer der Zwölf ansieht (Mt 17, 24 – 27). Markant heißen die Zwölf bei Markus und bei Lukas »Petrus und die Seinen« (Mk 1, 36; Lk 9, 32).

Rückhaltlos bekennt Petrus sich zum Messiastum Jesu. Das geht etwa aus Joh 6, 68 hervor, wenn er nach dem Abfall der Juden in der Synagoge von Kapharnaum erklärt: »Herr, zu wem sollen wir fortgehen, du hast Worte ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes!« Dabei ist er von besonderer Bekenntnisbereitschaft. Diese hat die Überlieferung festgehalten, wenn es bei den Synoptikern heißt, er habe mit Jesus in den Tod gehen wollen, woraufhin Jesus ihm entgegengehalten habe, er werde ihn dreimal verleugnen (Mk 14, 29 – 31; Mt 26, 33 f; Lk 22, 33 f). Der johanneische Nachtrag, Kapitel 21 des Johannes-Evangeliums, lässt Petrus dann diese seine Verleugnung durch ein dreimaliges Liebesbekenntnis korrigieren (Joh 21, 15 – 17). Die besagte Szene aus der Passionsgeschichte (Mk 14, 29 – 31) bezeugt nicht nur die außergewöhnliche Bekenntnisbereitschaft des Petrus, sondern auch sein überstarkes Selbstbewusstsein. Andererseits hat er für das Leiden und Sterben Jesu kein Verständnis, was deutlich wird, wenn er so negativ auf die offene Leidensansage Jesu reagiert, dass er den Zorn Jesu erregt (Mk 8, 32 parr).

Die klassischen Primats-Stellen

Drei bedeutsame Petrus-Stellen finden sich in den Evangelien, die Stellen Lk 22, 31 f, Joh 21, 15 – 17 und Mt 16, 18 – 20. Man pflegt sie als klassische Primatsstellen zu bezeichnen. Die Lukas-Stelle lautet: »Simon, Simon, der Satan hat verlangt, euch wie Weizen zu sieben, ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht wanke, du aber, wenn du einst bekehrt sein wirst, stärke deine Brüder« (Lk 22, 31 f). Die Johannes-Stelle, die dem Nachtragskapitel des Johannes-Evangeliums angehört, besteht in der dreimaligen Frage Jesu an Petrus: »Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich« und in der dreimaligen Aufforderung Jesu: »Weide meine Schafe« (Joh 21, 15 – 17). Die Matthäus-Stelle lautet: »... und ich sage

⁵²⁵ Vgl. Josef Hasenfuß, *Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie/Apologetik* (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, III. Reihe: Wissen und Glauben, Bd. 9), Aschaffenburg 1963, 145 f.

dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein« (Mt 16, 18 – 20).

Die Lukas-Stelle (Lk 22, 31 f), liest sich wie eine Paraphrase zu der Matthäus-Stelle (Mt 16, 18 – 20). Das Stärken, von dem in ihr die Rede ist, erinnert an die Berufung des Petrus zum Felsenamt, an seine Berufung zum Felsen des neuen Gottesvolkes (Mt 16, 18). Bei Lukas heißt es: »... du aber, wenn du einst bekehrt sein wirst, stärke deine Brüder« (Lk 22, 32). Man könnte auch übersetzen: »... du aber kehre um und bestärke deine Brüder«. Es geht hier darum, dass Petrus dem jungen Christenglauben in besonderer Weise Halt und Stütze sein soll. Der Lukas-Evangelist scheint um das Felsenamt des Petrus zu wissen. In der Apostelgeschichte begegnet uns das Stärken, von dem in der Lukas-Stelle (Lk 22, 32) die Rede ist, des Öfteren, vor allem im Sinne der Missionspredigt. Außer Petrus erhalten allerdings auch andere diese Aufgabe. Wenn sie aber in einer so feierlichen und besonderen Weise von Petrus ausgesagt wird, wie das hier geschieht, so bedeutet das, dass er nach dem Willen Jesu führend sein soll in der Missionstätigkeit, wie das faktisch in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte klar zum Ausdruck kommt, wenn dort Petrus und seine Tätigkeit als Missionar eindeutig im Mittelpunkt stehen: Apg 1 – 15.

In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, dass Lukas in seinen Schriften allgemein ein auffallend positives Bild von dem Apostel Petrus bringt. Es dürfte auch kein Zufall sein, wenn dieser als Letzter von den Zwölf im Evangelium des Lukas mit seinem Namen genannt wird (Lk 24, 34) und wiederum als Erster in der Apostelgeschichte (Apg, 1, 13. 15). Wenn für Lukas die Zwölf die Brücke zwischen dem historischen Jesus und der Kirche sind, dann spielt Petrus dabei die führende Rolle für ihn⁵²⁶.

Die Johannes-Stelle schildert uns die dreifache an Petrus gerichtete Frage des Auferstandenen am See von Tiberias. Dreimal fragt Jesus: »Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?« und dreimal quittiert Jesus die bejahende Antwort des Petrus mit dem Imperativ »weide meine Schafe« (Joh, 15 – 17). Er verwendet dabei ein Bild aus dem Bereich des Hirten und der Herde und erinnert damit an Joh 10, wo er sich selber als den guten Hirten bezeichnet. Der gute Hirt nährt, das heißt: er predigt und lehrt, und er beschützt vor dem Wolf, also vor den Irrlehren. Der dreifache Befehl Jesu an Petrus, seine Schafe zu weiden, schließt eine ge-

526 Vgl. Raymond E. Brown, Paul J. Achtemeier, Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung, Stuttgart 1976 110 – 113.

wisse Autorität über die Schafe in sich – im Alten Testament wird der König als Hirt beschrieben. Damit erhält Petrus seelsorgliche Autorität. Das Fundament dieser Autorität ist seine Liebe zu Jesus. Der missionarische Menschenfischer hat somit auch seelsorgliche Autorität, das heißt: er trägt Verantwortung für die Glaubenden. Noch stärker tritt diese seine Verantwortung dann in der Matthäus-Stelle (Mt 16, 18 – 20) in den Bildern vom Binden und Lösen und von der Schlüsselgewalt hervor.

Zu beachten ist in der Johannes-Perikope, dass die Schafe Petrus nicht übereignet werden, dass es die Schafe Jesu sind, die er weiden soll. Das will sagen, dass seine seelsorgliche Autorität abhängig ist von dem, dem die Schafe gehören. Der Befehl, diese Schafe zu weiden, ist hier in besonderer Weise an Petrus gerichtet. Aber die seelsorgliche Autorität, die Petrus hier übertragen wird, das »Hirtsein«, kommt, wie wir an vielen anderen Stellen des Neuen Testaments erfahren, auch anderen zu, dem Petrus jedoch wiederum offenkundig in einer besonderen Weise.

Nicht nur an dieser Stelle bezeugt das Johannes-Evangelium die Tatsache, die uns ganz allgemein auch bei den Synoptikern begegnet, dass man die Geschichte Jesu nicht erzählen kann, ohne dabei von Simon zu sprechen. Dem kann sich offenkundig auch die johanneische Gemeinde nicht entziehen, die sonst dem Lieblingsjünger eine besondere Bedeutung beimisst. Sie stellt ihn, den Lieblingsjünger, zwar nicht an die Stelle des Petrus, wohl aber stellt sie ihn neben diesen und gibt ihm den Vorrang in der Liebe.

Die feierliche Übertragung des Hirtenamtes an Petrus im 21. Kapitel des Johannes-Evangeliums kann nur recht verstanden werden, wenn man sieht, dass hier Petrus ein besonderes Hirtenamt übertragen wird, ein Amt, das ihn der ganzen Herde gegenüberstellt. Sieht man das nicht, so beachtet man weder die Sprache noch den Kontext dieser Stelle. Wenn Petrus hier der ganzen Herde gegenübergestellt wird, tritt er damit irgendwie an die Stelle Jesu selber, weshalb das Hirtenamt, das ihm an dieser Stelle übertragen wird, nicht das gleiche Hirtenamt sein kann, das auch andere innehaben. Wenn es auch noch andere Hirten in der Jesus-Gemeinde gibt, so muss Petrus jedoch ein Hirt von ganz besonderer Art sein: Er wird ausdrücklich und in feierlicher Form von Jesus beauftragt, die Herde Jesu zu weiden, und tritt von daher gemäß dem Willen des ihn Beauftragenden irgendwie an dessen Stelle, wird also in spezifischer Weise dessen Stellvertreter. Daraus würde dann folgen, dass, wer immer am Hirtenamt Jesu teilnehmen will, dieses nur tun kann in der Gemeinschaft mit Petrus und in der Unterordnung unter ihn und unter seine Leitung.

Unsere Johannes-Stelle bezeugt eindeutig den Vorrang, den Jesus Petrus übertragen hat, wenngleich dieser Vorrang hier noch wenig entwikk-

kelt ist, aber immerhin ist er auf eine weitere Entwicklung hin offen. Dabei wird schon an dieser Stelle klar, dass der Vorrang des Petrus im Dienst der Einheit der Jesus-Gemeinde steht und dass er keinen anderen Sinn hat, als eben diese Einheit zu ermöglichen und zu garantieren.

Die entscheidende Primatsstelle der Evangelien ist indessen die Matthäus-Stelle Mt 16, 18 – 20. Hier geht es um drei Dinge, um die Fundamentfunktion des Petrus im Zusammenhang mit der Namengebung (1), um die Übergabe der Schlüssel (2) und um die Binde- und Lösegewalt (3).

Bei den Kirchenvätern und noch bei den mittelalterlichen Theologen wurde dieser Stelle im Zusammenhang mit der Begründung der Autorität des Papstes auffallend wenig Bedeutung beigemessen. Das gilt noch für Thomas von Aquin († 1274). Ganz im Gegensatz dazu steht sie in den letzten Jahrhunderten im Mittelpunkt der Theologie über das Papsttum. Seit dem Beginn der Neuzeit nimmt sie bei der Begründung des Petrusprimates den ersten Platz ein, seit dem 16. Jahrhundert steht sie in riesigen goldenen Lettern auf der Innenwand der Kuppel von St. Peter in Rom, dem Wahrzeichen des *Orbis catholicus*.

Petrus wird an dieser Stelle mit Bezug auf seinen neuen Namen der Fels der Kirche genannt, welche dank seiner Felsenqualität die Tore des Hades oder die Torwächter der Unterwelt nicht werden überwältigen können. Die Tore des Hades sind unbezwinglich, weil sie nicht mehr geöffnet werden, die Torwächter der Unterwelt sind unbarmherzig, weil sie ihre Beute nicht mehr herausgeben.

Es folgt dann das Bild von der Schlüsselübergabe. Dieses deutet hin auf den autoritativen Dienst des Petrus am Wort und auf seinen autoritativen Leitungsdienst. Das Gleiche gilt für das darauf folgende Bild vom Binden und Lösen. Es unterstreicht das Bild von der Schlüsselübergabe. Beide Bilder sind typisch semitisch. Binden und Lösen bedeutet im rabbinischen Sprachgebrauch autoritatives, vor Gott gültiges Verbieten und Erlauben, vor Gott gültiges richterliches Entscheiden und Verfügen, und zwar im Hinblick auf die Disziplin und auf die Lehre. Ähnlich ist die Vorstellung bei dem Bild von der Schlüsselübertragung: Der Träger der Schlüsselgewalt in der Jesus-Jüngerschaft ist somit der Hausvogt der Kirche, der autoritativ über alle Bereiche der Kirche zu wachen hat. Die Vollmachten, die hier dem Petrus übertragen werden, werden auch anderen Jüngern übertragen, die Binde- und Lösegewalt explizit (Mt 18, 18), die Schlüsselgewalt implizit. Was allen zuteil wird, wird hier aber dem Petrus wiederum in besonderer Weise zuteil, und zwar im Hinblick auf die Einheit der Jesus-Gemeinde. Was ihm allein zukommt, im Unterschied zu den anderen Männern des Zwölferkreises, das ist somit die Übertragung der

Schlüsselgewalt und der Binde- und Lösegewalt in einer besonderen Weise. Diese besondere Weise findet ihren Ausdruck darin, dass dem Petrus in den Worten Jesu das Felsenamt exklusiv übertragen wird, sofern er um der Einheit der Kirche willen das Fundament der Kirche sein soll⁵²⁷.

Auffallend ist, dass die Übertragung der Felsenaufgabe an Simon in außergewöhnlich feierlichen Worten erfolgt, die als solche schon nahe legen, dass man hier an die Übertragung eines Amtes zu denken hat, dass man hier nicht einfach an die Berufung einer einzelnen Person zu denken hat und nicht an einen rein charismatischen Vorzug für Simon, sondern an eine amtliche Bestellung dieses Simon, die von Dauer sein soll. Zudem hat seine Felsenaufgabe auch nur dann einen Sinn, wenn sie auch den kommenden Generationen geschenkt wird. Petrus erhält also die Leitungsvollmacht in der »ekklêsía« Jesu in amtlicher Bestellung und das nicht nur in seiner Person, und er erhält dieses Amt auf Dauer. Für ein bleibendes Amt spricht in diesem Zusammenhang auch das Bild von den Toren der Unterwelt, die die Kirche nicht überwältigen werden (Mt 16, 18). Aber auch die Bilder von den Schlüsseln des Himmelreiches und vom Binden und Lösen, die den Jüngern Jesu von ihrem Alltag her recht vertraut waren, nicht weniger als das Bild von den Toren der Unterwelt ihnen vertraut war, sprechen für ein bleibendes Amt, wenigstens sprechen sie für ein Amt im eigentlichen Sinne⁵²⁸.

Den drei genannten Petrus-Stellen könnte man noch eine vierte anfügen, sie findet sich bei Lukas im Zusammenhang mit der Perikope über den reichen Fischfang: Lk 5, 1 – 10, die in der Aufforderung Jesu an Petrus kulminiert: »Fürchte dich nicht, von nun an wirst du Menschenfischer sein« (Lk 5, 10). Diese Lukas-Stelle unterstreicht noch einmal die Aussagen der drei anderen.

Die Aufgabe des Bindens und Lösens, die aus der Schlüsselgewalt sich ergebende Aufgabe, die Aufgabe des Bestärkens und die Aufgabe des Weidens der Schafe, all diese Aufgaben sind zwar den Begriffen und Bildern nach verschieden, sie stimmen jedoch in der Sache überein, mehr oder weniger. Petrus erscheint hier in Stellvertretung Jesu als das äußere Prinzip des Bestandes, der Erhaltung und der Einheit der Jesus-Gemeinde. Den

527 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 105 f.

528 Der evangelische Exeget Johannes Ringger schreibt: »Anders scheint mir das Bild vom Felsen nicht verstehbar zu sein, wie dann auch das nachfolgende von den Schlüsseln, wo in der zweifellos vorliegenden, auch sonst im NT anklingenden alttestamentlichen Bezugsstelle (Is 22, 22) ja just von einer Amtsübertragung die Rede ist« (Johannes Ringger, *Petrus der Fels*, in: *Begegnung der Christen*, Hrsg. von Maximilian Roesle und Otto Karrer, Stuttgart 21960, 310); vgl. auch Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 106 – 108.

anderen Aposteln kommen diese Aufgaben ebenfalls zu, Petrus kommen sie jedoch in spezifischer Weise zu. Was alle Apostel erhalten, erhält Petrus in besonderer Weise, und zwar ausdrücklich. Dabei wird nur er berufen, der Fels der »ekklêsía« zu sein. Gerade auch im Licht dieser Berufung (Mt 16, 18), wird deutlich, dass ihm die Verwirklichung der apostolischen Vollmacht in anderer Weise zukommt als den anderen, nämlich in der Weise eines letzten, zusammenfassenden und vereinheitlichenden Prinzips. Er steht somit als der »Hausverwalter« der »ekklêsía« in besonderer Weise in der Nachfolge des Messias, der seinerseits der »Hausherr« bleibt. Hier haben wir das in nuce, was später das I. Vatikanische Konzil als die »plenitudo potestatis« des römischen Pontifex bezeichnet⁵²⁹.

Was die Bilder, die uns in den verschiedenen Primats-Stellen begegnen, bei all ihrer Verschiedenheit in der Akzentuierung eint, das ist das in ihnen hervortretende Prinzip der Stellvertretung des Messias in der Gestalt der apostolischen Vollmacht, die dem Petrus in der Weise der letzten Zusammenfassung und Vereinheitlichung zuerkannt wird. Die dem Messias selbst zukommende Sendung erfährt in bestimmten Menschen eine zeichenhafte Fortsetzung; der Messias will Stellvertreter und Nachfolger haben und bestimmte Personen an seiner messianischen Sendung partizipieren lassen, in der Person des Petrus aber soll diese »participatio« nach seinem Willen ihre Kulmination erfahren⁵³⁰.

Das ist freilich für reformatorisches Denken, das in besonderer Weise mit der Einmaligkeit und mit der Einzigkeit der Heilssendung Ernst machen möchte, eine Vorstellung, die schwerlich anzunehmen ist⁵³¹. Die Reformatoren lehnen jede Form von Heilsmittlung oder Stellvertretung ab. Damit verwerfen sie allerdings das inkarnatorische Prinzip, jenes Prinzip, das uns in der Geschichte des Heiles als ein Grundgesetz begegnet, das bereits in der Schöpfung vorgebildet ist.

Von jeher waren die Primats-Stellen der Evangelien für den Protestantismus, zumindest für weite Teile des Protestantismus, eine Crux, speziell die Matthäus-Stelle Mt 16, 18 f. Schon immer hat man hier die Primats-Stellen der Evangelien durch eine künstliche Exegese heruntergespielt oder minimalisiert, oder man hat versucht, bei ihrer Erklärung von der Person des Petrus abzulenken. Sehr verbreitet ist in der protestantischen Theologie der Bezug des Felsenwortes auf den Glauben des Petrus. Diese

529 Denzinger / Schönmetzer, Nr.Nr. 3059 – 3064.

530 Vgl. Leo Scheffczyk, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971, 19 – 30; ders., Das Wandelbare und das Bleibende im Petrusamt, in: Hans Pfeil, Hrsg., Unwandelbares im Wandel der Zeit. 19 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben, Aschaffenburg 1975, 225 – 233.

531 Leo Scheffczyk, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971, 30.

Position wird in der Regel auch in den nicht mit Rom vereinigten Ostkirchen vertreten. Vor allem aber hat man im Protestantismus die Fortdauer des Petrusamtes in Frage gestellt, wie bereits betont wurde. Der protestantische Exeget Oscar Cullmann († 1999) erklärt, die Nachfolge des Petrus sei nicht das Papsttum, sondern die Heilige Schrift. Sie sei heute der Fels, auf dem die Kirche erbaut sei, sie sei der fixierte Apostolat, sie enthalte das einmalige Zeugnis der Apostel, sie sei heute die Trägerin aller Prärogativen des Petrus⁵³².

Fortdauer des Petrusamtes

Wird auch über die Fortdauer des Petrusamtes über den Tod des Petrus hinaus in den Evangelien ausdrücklich nichts gesagt, so ergibt sie sich doch aus dem tieferen Sinn dieses Amtes, wenn man denn die Primatsworte der Evangelien im Sinne einer Amtsübertragung zu verstehen bereit ist. Geht es in diesem Amt doch um die Einheit der Jesus-Gemeinde. Das Petrusamt ist seinem Sinn nach in erster Linie ein Amt der Einheit. Petrus soll die Einheit der Jesus-Jüngerschaft bewirken und erhalten. Das ist eine Aufgabe, die umso wichtiger wird und die umso notwendiger ist, je größer die Jesus-Gemeinde wird. Wenn die Einheitsfunktion, der eigentliche Sinn des Petrusamtes bzw. der Sonderstellung des Petrus, schon für die erste Generation, also am Anfang, notwendig war in den Augen Jesu, um wie viel mehr war sie dann später notwendig, als die Gemeinde zur Weltkirche geworden war.

Die Fortdauer des Petrusamtes hängt eng zusammen mit der Fortdauer des apostolischen Amtes. Was für das Petrusamt gilt, das gilt auch allgemein für das Amt der Apostel. Wie die Fortdauer des Petrusamtes aus dem Wesen des Petrusamtes folgt, so folgt die Fortdauer des apostolischen Amtes aus dem Wesen des apostolischen Amtes .

In dem Augenblick, in dem die Gemeinde Jesu zahlenmäßig wächst und die Mission weltweite Ausmaße annimmt, wird das Amt erst recht notwendig, das Amt des Petrus wie auch das Amt der Zwölf. De facto enthält weder die Bevollmächtigung des Petrus (Mt 16, 18 f) noch die der Apostel (Mt 18, 18) auch nur die Andeutung einer Beschränkung auf die Gründungszeit der Kirche. Die im Fall der Zwölf wie im Fall des Petrus angesprochenen Bevollmächtigungen sind immer notwendig, und zwar in wachsendem Maße. Wenn die nicht mit Rom vereinigten Ostkirchen das etwa für die Zwölf akzeptieren, nicht aber für Petrus, ist das nicht konsequent.

532 Oscar Cullmann, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theoretische Petrusproblem, Zürich 1960, 257. 233.

Der große Missionsbefehl Jesu (Mt 28, 18 – 20) bezieht sich auf alle Völker und Zeiten und verheißt den Aposteln den Beistand des Sendenden »bis an das Ende der Welt«. Zudem ist die Bezeichnung der Apostel als »Licht der Welt« (Mt 5, 14) und als »Salz der Erde« (Mt 5, 13) nur sinnvoll, wenn es immer Träger der apostolischen Sendung gibt, die ihrerseits nicht anders verstanden werden kann denn als messianisches Vikariat.

Die besondere Stellung der Apostel und des Petrus ist einmalig und unwiederholbar, ihr Apostelsein kann nicht übertragen werden, wohl aber ihre apostolische Vollmacht. Zudem impliziert schon der natürliche Sinn der Bilder, die Jesus gebraucht, um die Vorrangstellung des Petrus auszudrücken, die wesentliche Unentbehrlichkeit dieser seiner Stellung für die Kirche.

Auch ist hier zu bedenken, dass eine einmalige Fundamentsetzung überflüssig gewesen wäre, denn dann hätte das Felssein Jesu, des Ecksteins (Mt 21, 42; Mk 12, 10; Lk 20, 17; Apg 4, 11; 1 Petr 2, 7), genügt. Petrus ist ohnehin der Fels in Abhängigkeit von dem eigentlichen Felsen, von dem eigentlichen Fundament der Kirche. Für eine zeitlich begrenzte Fundamentsetzung hätte das Fundament Jesus genügt. Wird aber diese Aufgabe übertragen, dann beginnt ein Prozess, der irgendwie weitergehen muss, schon deshalb, weil die Kirche nicht statisch als ein totes Gebäude, als ein starres, unveränderliches Gebilde verstanden werden kann, sondern als ein lebendiger Organismus verstanden werden muss. Die Kirche Christi ist eine wachsende Gemeinschaft. Deshalb können ihr Bestand und ihr Zusammenhalt nur durch eine fortwirkende Felsenfunktion gewährleistet werden.

Ganz gleich, ob wir das Bild vom Felsenfundament oder von der Binde- und Lösegewalt oder vom Stärken der Brüder oder vom Hirten nehmen, diese Bilder sind nur sinnvoll, wenn sie nicht nur auf die Anfangszeit der Kirche abzielen. Ein Gebäude kann nie ohne Fundament und eine Herde kann nie ohne einen Hirten sein. Und die einheitsstiftende Funktion des Petrus in der Jesus-Gemeinde kann nur dann gewährleistet sein, wenn sein Amt nicht mit dem Tod erlischt⁵³³.

Wiederholt begegnet uns bei den Kirchenvätern der Gedanke, dass die werkzeugliche und zugleich sichtbare Ursache der Einheit der Kirche die Hierarchie sei, dass innerhalb der Hierarchie jedoch vor allem der Primat für sie stehe⁵³⁴. Bezeichnend ist hier der folgende Satz des Kirchenvaters Hieronymus († 419): »Deshalb wurde von den Zwölf einer ausgewählt, damit, nachdem dieser als Haupt eingesetzt war, die Gelegenheit der Spaltung abgewendet werde«⁵³⁵.

533 Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 22 – 30; 34 – 45.

534 Cyprian, *De unitate ecclesiae*, cc. 4 – 6; Pacian, *Epistula* 3, 11.

535 Hieronymus, *Adversus Jovianum* I, 14.

Die Übergabe des Felsenamtes an Petrus ist in einem gewissen Sinn ein Vorgang der Sukzession, bevollmächtigte Nachfolge Jesu in seiner messianischen Aufgabe, ein abgeleitetes messianisches Amt, ein spezifisches messianisches Vikariat. Wenn Petrus nach Jesu Tod das Gottesvolk führen soll, so ist das eine Fortführung des Auftrags des Messias, erhält er in spezifischer Weise Anteil an der Vollmacht Jesu.

Es ist nicht einsichtig, dass Jesus etwa nur für die relativ kurze Zeit des Lebens der Jünger ein abgeleitetes messianisches Amt eingesetzt hätte, es aber für die weitere Zukunft der Kirche nicht hätte bestehen lassen wollen. Lässt man ein Sukzessionsprinzip einmal gelten, nimmt man es einmal in Anspruch, sieht man darin nicht grundsätzlich eine Gefährdung der alleinigen Führung der Kirche durch den Heiligen Geist, dann kann man es auch für die spätere Zeit nicht mehr in Frage stellen. Wieso sollte ein messianisches Vikariat, wenn es am Anfang für die Erstzeugen Geltung hatte, nach dem Tod der Apostel diese Geltung nicht mehr haben?

Die Kirche der Urzeit ist keine andere als die der späteren Zeit. Die Gegenwart und Wirkweise des Herrn der Kirche kann zu keiner Zeit eine wesentlich andere sein als in der Kirche des Anfangs. Die anfängliche Struktur muss auch später maßgebend sein, da die Kirche nur so dieselbe bleiben und ihre Kontinuität bewahren kann. Setzte der Herr der Kirche in der Urzeit einen der Zwölf als Fels und Schlüsselträger ein und berief er ihn in ein spezifisches messianisches Vikariat, so kann dieses nicht auf die kurze Lebenszeit des Petrus beschränkt gewesen sein, so muss es vielmehr für die Struktur der Kirche als solche bestimmt gewesen sein. Es wäre verwunderlich, wenn die Kirche der Urzeit ein messianisches Vikariat im Sinne des Primates gehabt hätte, obwohl sie es in dieser Zeit noch am ehesten hätte entbehren können angesichts der Existenz anderer Apostel und angesichts ihrer geringen Ausdehnung, es dann aber später, in der Zeit des Wachstums und der Ausbreitung der Kirche, verloren hätte. In jedem Fall war dieses Amt in späterer Zeit, in der keine Augen- und Ohrenzeugen mehr lebten, notwendiger noch als in der Gründerzeit⁵³⁶.

Das Neue Testament hat noch nicht die konkrete Erfüllung der Strukturelemente, die vollkommene Form, die ausgeprägte Gestalt des Petrusamtes. Im Neuen Testament ist nur die Idee dieses Amtes zu erkennen, noch nicht seine vollendete Verwirklichung. Das zu verlangen, wäre ungeschichtlich gedacht. Auch hier gilt das Gesetz der evolutiven Entfaltung, das auch sonst bestimmend ist für die Offenbarung Gottes⁵³⁷.

536 Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 41 – 45.

537 Ebd., 49.

Geschichtlich zeigt sich, dass die Bischöfe der römischen Gemeinde stets davon überzeugt waren, dass sie eine besondere Verantwortung für die Universalkirche hätten. Tatsächlich machten sie diese von Anfang an immer wieder geltend. Und stets wurde sie de facto anerkannt, wenngleich sie zuweilen verbal bestritten wurde. Dabei führten die römischen Bischöfe ihre Verantwortung für die Universalkirche schon immer auf Petrus zurück, der, wie sie immer wieder betonten, in Rom den Märtyrertod erlitten hatte. Während sie sich anfänglich auf das Faktum des Märtyrertodes des Petrus in Rom beriefen, beriefen sie sich später darauf, dass sie Nachfolger des Petrus seien, um endlich – im 4. Jahrhundert – zur Rechtfertigung ihres Anspruches auf die klassische Primats-Stelle Mt 16, 18 f zu verweisen. Der besondere Anspruch der römischen Bischöfe verdichtete sich also mehr und mehr auf die Überzeugung hin, dass sie Nachfolger des heiligen Petrus seien. Dabei ist es bemerkenswert, dass uns diese Überzeugung in keiner anderen Gemeinde der alten Christenheit begegnet.

Anfänglich machten die Bischöfe der römischen Gemeinde nur zögernd Gebrauch von ihrer Verantwortung für die universale Kirche, zunächst mehr passiv, weniger aktiv. Es ist jedoch nicht zu bestreiten, dass man sich im Ringen um die Orthodoxie schon in ältester Zeit an der Lehre der Kirche von Rom ausrichtete. Dafür haben wir sehr frühe Zeugnisse. Und von Anfang an hielt man die Gemeinschaft mit der römischen Kirche und die Übereinstimmung mit dem Glauben dieser Kirche für eine Grundforderung in den Teilkirchen. Dabei galt zunächst die Überzeugung, dass es die Gemeinschaft mit der römischen Gemeinde sei, die die Orthodoxie garantiere, aber schon bald war es die Gemeinschaft mit dem Leiter der römischen Gemeinde, von der man das Bleiben in der wahren Lehre abhängig wusste.

Bedeutsame Dokumente und Vorgänge hinsichtlich der Entfaltung des Petrusprimates sind in den ersten drei Jahrhunderten der erste Clemensbrief am Ende des ersten Jahrhunderts, der Osterfeststreit um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, der sich über Jahrzehnte hinzog, und der Donatistenstreit im dritten Jahrhundert, in dem es um die Frage der Gültigkeit der außerhalb der Kirche gespendeten Taufe ging. In diesen Dokumenten und Vorgängen wird uns das wiederholte autoritative Eingreifen der römischen Bischöfe bezeugt. Zudem herrschte schon in den ersten drei Jahrhunderten ein reger Briefwechsel der Christen mit Rom. Man richtete Anfragen dorthin in Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten. Selbst Häretiker bemühten sich in Rom um die Anerkennung oder Billigung ihrer Positionen. Und immer wieder suchten die Bischöfe in Rom Unterstützung und Schutz, wenn ihre Rechte und ihre Stellung bedroht wurden⁵³⁸.

538 Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 49 – 53.

Der Rechtsprimat der Päpste entwickelte sich auf der Grundlage ihrer Lehrhoheit. Das ist bedeutsam. Der Rechtsprimat der Päpste steht im Dienst der Lehre. Von großer Bedeutung ist in dieser Entwicklung die Anrufung des römischen Bischofs durch die afrikanische Kirche im pelagianischen Streit. Damals schrieb Papst Innozenz I. († 417) der afrikanischen Kirche: »Ihr habt in der Untersuchung der Angelegenheiten Gottes die Beispiele der alten Überlieferung bewahrt sowie die Kraft unseres Glaubens in wahrer Vernunft Einsicht gefestigt, da ihr der Meinung wart, dass eure Sache unserem Urteil vorgelegt werden sollte, wohl wissend, was dem Apostolischen Sitz gebührt. Von ihm ist ja jede Bischofschaft (der Episkopat) überhaupt und die ganze Autorität, die sich an diesen Namen knüpft, ausgegangen«⁵³⁹. Mit Bezugnahme auf eben diese Entscheidung des Innozenz erklärt Augustinus († 430) in einer Predigt: »Es sind nun vom apostolischen Stuhl Erlasse gekommen, die Sache ist erledigt«⁵⁴⁰.

Was die Entfaltung des Petrusprimates in den ersten Jahrhunderten förderte, das war der Kampf um die Reinerhaltung des Glaubens. Dabei wurde die Sonderstellung des römischen Bischofs von diesem zunächst weniger für sich reklamiert, sie wurde ihm mehr noch von außen her angetragen.

Allein, in der Durchsetzung des Primatsanspruchs durch Rom gab es nicht wenige Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen, vor allem im Osten⁵⁴¹. Dabei wurde der Anspruch jedoch stets festgehalten, auch dann, wenn seine praktische Durchsetzung gänzlich unrealistisch erscheinen musste.

Unter Papst Leo dem Großen († 461) zeigt es sich, wie die rechtlich-primatiale Stellung des Papstes in der Kirche auch in den weltlich-politischen Bereich hineinwirkte. Das führte in den folgenden Jahrhunderten zur weltpolitischen Ausformung des Petrusamtes. Dadurch wurde die Macht dieses Amtes ungemein gestärkt, seine innere Substanz jedoch mehr und mehr geschwächt.

Es ist unverkennbar, dass die praktische Ausübung des Anspruchs der römischen Bischöfe im ersten Jahrtausend anders erfolgte als im zweiten Jahrtausend, speziell im Mittelalter, weniger monarchisch und weniger absolut. Ein nicht unbiblisches Synodal- und Kollegialsystem bot im ersten Jahrtausend weithin ein gewisses Gegengewicht gegen den Primat. Nach dem ersten Jahrtausend verschob sich dann die Balance zwischen dem Primats- und dem Synodalprinzip zu Gunsten einer vorzugsweisen monarchischen Ausübung des Primates. Mehr und mehr verstand man nun die

539 Papst Innozenz I, Epistula 30, 1 (Denzinger / Schönmetzer, Nr. 217).

540 Augustinus, Sermo 130, 131: »Roma locuta, causa finita«.

541 Verwiesen sei hier vor allem auf die Päpste Leo den Großen († 461) und Gregor den Großen († 604).

Kirche als absolute Monarchie, in Fortsetzung und Erfüllung des Imperium Romanum und der religiösen Idee des augustinischen Gottesstaates. Im ausgehenden Mittelalter, im 15. Jahrhundert, führte das den Konziliarismus herauf, speziell angesichts des bedenklichen Verfalls des Papsttums.

In der durch das Konzil von Trient eingeleiteten Reform erhielt das niedergesunkene und verweltlichte Papsttum der Renaissance neue geistliche Autorität, die sich in der nachtridentinischen Zeit wieder stark zentralisierend äußerte. Der Zug zur Integration und zur Zentralisierung wurde in der Gegenreformation gefördert durch die Auseinandersetzung mit den Folgen der Reformation und in der Aufklärung durch die Auseinandersetzung mit den zentrifugalen Kräften der Säkularisierung. Nur ein starkes Papsttum konnte die Angriffe gegen die Kirche und den Glauben von drinnen und von draußen neutralisieren⁵⁴².

Die Kirche der Gegenwart, die heute hinsichtlich ihres Fortbestandes größeren Gefahren ausgesetzt ist als in der Zeit der Reformation und der Aufklärung, kann daraus lernen. Wo immer sie sich in einer Krisensituation befindet, da wird die Dezentralisierung zu einer tödlichen Gefahr für sie. Die Gunst des internationalen Status der Kirche und ihrer zentralen Leitung – das gilt auch in gewisser Weise für die Souveränität des kleinen Vatikanstaates – haben im vergangenen Jahrhundert die nationalsozialistische Diktatur in Deutschland und die kommunistischen Diktaturen in den östlichen Ländern Europas existentiell deutlich gemacht. Noch heute erfahren sie nicht wenige Katholiken in den Ländern, in denen das Christentum verfolgt wird.

Den Höhepunkt der Zentralisierung der Kirche, jener Entwicklung, die durch die Reformation und die Aufklärung angestoßen und gefördert wurde, bildete das Erste Vatikanische Konzil mit seiner Definition des Lehrprimates und des Jurisdiktionsprimates des Papstes. Damit wurden keine neuen Wahrheiten zu Dogmen erhoben. Schon immer waren diese Wahrheiten in der Tradition festgehalten worden. Das Zweite Vatikanische Konzil milderte den Zentralismus, wenn es den Gedanken der Kollegialität der Bischöfe untereinander und mit dem Papst hervorhob und die Bischöfe auf sie verpflichtete⁵⁴³.

Die Ausformung des Papsttums zum rechtlichen Universalepiskopat erhielt zwar ihren Anstoß durch die Sorge um die unverfälschte Wahrheit der Lehre, aber sie muss auch im Zusammenhang mit der weltlich-machtpolitischen Gestalt des Papsttums gesehen werden. Daran entzündete sich die Frage nach der Legitimität der Entwicklung des biblischen Petrusamtes

542 Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 49 – 60.

543 Ebd., 60.

besonders stark, außerkirchlich, aber auch innerkirchlich. Mehr und mehr wirkte sich hier jedoch die Vorstellung aus, dass geistliche und weltliche Macht nicht völlig voneinander getrennt werden könnten. Infolge der Eingriffe in den politischen Bereich glich sich das Papsttum mehr und mehr einer weltlichen Macht an, in seiner Form und in seinem Ausdruck. Das musste verheerende Folgen haben für die Glaubensverkündigung und für den Heilsauftrag der Kirche. Zudem lenkten die politischen Tätigkeiten und die damit verbundenen Händel die Päpste ab von dem geistlichen Auftrag ihres Amtes, und das Papsttum geriet so in Rivalität zum Kaisertum und in die Auseinandersetzung mit diesem und mit den aufstrebenden Nationalstaaten, wodurch ein ständiger Konflikt heraufbeschworen wurde, in dem sich dann die beiden Gewalten in Jahrhunderten gegenseitig aufrieben⁵⁴⁴.

Von besonders weittragender Bedeutung war die Verdunklung des biblisch-kirchlichen Petrusamtes durch die Renaissance-Päpste. Ihr Verhalten war nicht zuletzt auch eine Folge des inneren Verfalls des Papsttums, wie er im 14. und 15. Jahrhundert hervorgetreten ist. In jedem Fall verfremdeten die Renaissance-Päpste die Idee des Papsttums nachhaltig und legten der Kirche eine Hypothek auf, an der sie auch heute noch schwer zu tragen hat⁵⁴⁵.

Die weltlich-politische Ausformung des Papsttums ging nach der Reformation noch eine Zeitlang weiter, wenngleich in stark reduzierter Form. Zum Abschluss kam sie erst durch das Ende des Kirchenstaates im Jahre 1870. Für die Kirche und für das Papsttum war das ein ungeheurer Segen⁵⁴⁶.

Es wäre jedoch ungeschichtlich, wollte man den Bund von »Sacerdotium« und »Imperium« als totale Verirrung brandmarken. Er war irgendwie zeitbedingt. Zu seiner Zeit hatte er eine gewisse Berechtigung. In gewisser Weise war er erzwungen durch historische und geistesgeschichtliche Konstellationen sowie durch die politischen Verhältnisse. Eine Trennung von religiöser und politischer Macht war in der alten Christenheit wie im Mittelalter, sowohl im Abendland als auch in Byzanz, unvorstellbar. Bei aller Transzendenz nahm die Kirche teil an der geschichtlichen Situationsenge. Dem konnte sie sich nicht entziehen⁵⁴⁷.

Was sich durchhielt durch die Geschichte hindurch und sich als beständig erwies, das ist das besondere Verantwortungsbewusstsein der römischen Bischöfe für die ganze Kirche. Unübersehbar entsteht schon in den ersten Jahrhunderten das Bild von dem römischen Bischof als dem zweiten Steuermann der Kirche nach Christus, dem die »cathedra Chri-

544 Ebd., 60 – 63.

545 Ebd., 63 f.

546 Ebd., 64.

547 Ebd., 65.

sti« anvertraut ist, weshalb ihm alle Brüder gehorchen sollen⁵⁴⁸. Eine »petruslose« oder »romfreie« Kirche hat es seit den Tagen der Urkirche niemals gegeben. Von Anfang an hat man die Gemeinschaft mit der römischen Kirche und die Übereinstimmung mit ihrem Glauben als Bedingung für die Katholizität angesehen. Seit der ältesten Zeit, seit den Tagen des Clemens von Rom und des Ignatius von Antiochien⁵⁴⁹, war die römische Kirche sich ihres Vorrangs bewusst, war sie sich dessen bewusst, dass sie die »ecclesia principalis« sei, mehr oder weniger, und zwar im Hinblick auf das Dogma und die Moral wie auch im Hinblick auf den Kult und die Disziplin. Unübersehbar ist hier das Zeugnis der beiden Clemensbriefe und der sieben Ignatiusbriefe⁵⁵⁰.

Nach katholischer Auffassung ist zwar die Leitung der Gesamtkirche unabdingbar an die Sukzession des Petrus gebunden, nicht aber an den römischen Bischofsstuhl. Wenn der Primat seit dem ersten Jahrhundert mit Rom verbunden ist, ist dieser Tatbestand nur ein faktischer, nicht ein wesenhafter oder prinzipieller. Gott hat nicht den immerwährenden Bestand der römischen Gemeinde garantiert, wohl aber den immerwährenden Bestand des Petrusamtes. Weil es hier auf die Sukzession des Petrus ankommt, deshalb könnte der Primat verlegt werden, etwa wenn die römische Gemeinde aus irgendwelchen Gründen zu existieren aufhörte. Aber auch pragmatische Gründe könnten die Verlegung des Petrusamtes rechtfertigen. Darum hängt auch der Primat des römischen Bischofs nicht notwendig an dem Aufenthalt des Petrus in Rom, wenngleich dieser faktisch ein positives und wertvolles Argument ist für die primatiale Stellung Roms bzw. des römischen Bischofsstuhls.

Studiert man des Näheren die Geschichte der Päpste, so fällt auf, dass sie in der Mehrheit ihr Amt im Geist der Demut und der Hingabe und mit großem Verantwortungsbewusstsein verwaltet haben und dass sie dabei durchweg von einem außergewöhnlichen sittlichen Ernst getragen waren. Aufs Ganze gesehen sind es nur wenige Päpste gewesen, die ihr hohes Amt missbraucht haben. Solche begegnen uns vor allem im 10. Jahrhundert, im so genannten »saeculum obscurum«, und am Beginn des 16. Jahrhunderts, in der Renaissancezeit, wie bereits erwähnt. Die fragwürdigen Papstgestalten haben die Aufgaben des Papsttums in ihr Gegenteil verkehrt. An dem Ärgernis, das sie gegeben haben, trägt die Kirche heute noch. Noch heute weist man auf sie hin, wo immer man das Papsttum in Frage stellen oder sich von ihm distanzieren möchte.

548 Ebd., 66 f. 70.

549 Am Ende des 1. Jahrhunderts und am Beginn des 2. Jahrhunderts.

550 Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949 (11924), 107 f.

Gerechterweise muss man hier jedoch unterscheiden zwischen dem Amt und seinen Trägern. Wir zählen den gegenwärtigen Papst Franziskus als den 269. Nachfolger des heiligen Petrus. Unter den 269 Päpsten gibt es 27 Märtyrer, insgesamt mindestens 78 Heilige⁵⁵¹.

Das Petrusamt ist ein Sonderfall des Amtes in der Kirche. In ihm konkretisiert sich am eindeutigsten und sinnvollsten das Faktum, dass das geistliche Amt zum Wesensbestand der Kirche gehört. Dieses aber wird stets ein Stein des Anstoßes sein, weil der Mensch immer gern auf seine Autonomie pocht und weil seine Erwartung eher auf eine charismatische oder pneumatische Kirche geht denn auf eine rechtlich strukturierte. Vielfach ist man auch geneigt, das Amt in der Kirche als einen überflüssigen Umweg zu Gott, als eine Bevormundung Gottes oder des Menschen zu verstehen. Das geistliche Amt ist jedoch ein wesentliches Element der Offenbarung Gottes. Grundgelegt ist es, wie gezeigt wurde, in der Sendung der Apostel, in der sich die Sendung Jesu durch Gott fortsetzt. Jedes Amt in der Kirche fließt aus der Sendung der Apostel hervor, und die Kategorie der Stellvertretung ist eine Grundkategorie der Offenbarung, wie sie faktisch ergangen ist⁵⁵².

In der apostolischen Sukzession geht es nicht um die Autorität der späteren menschlichen Amtsträger, sondern um die Autorität und Sendung Jesu selbst, die nach dem Willen Gottes in den menschlichen Amtsträgern zeichenhaft lebendig erhalten werden soll. Das Amt hat somit einen quasi-sakramentalen Charakter. Es manifestiert die inkarnatorische Struktur des Heiles. Nicht zuletzt dient es der Hervorhebung der Souveränität Gottes im Heilsgeschehen, einer Souveränität allerdings, die sichtbar an menschliche Ordnungen und Gestalten anknüpft, die so dem Menschen in seiner Geschichtlichkeit und Leibhaftigkeit begegnen will. Der Terminus »Hierarchie«, der die amtliche Struktur der Kirche Christi zum Ausdruck bringt, ist in erster Linie eine Anspielung auf den heiligen Anfang dieser Kirche.

Das geistliche Amt weist uns darauf hin, dass das Heil mittlerisch ist, dass es uns in der faktischen Heils- und Erlösungsordnung als vermitteltes Heil begegnet. Das gilt bereits für das Alte Testament. Das muss nicht so sein, aber faktisch ist es so. Nach dem Willen Gottes ist der Heilsvorgang kein rein individuelles subjektives Geschehen, bei dem zuletzt jeder sich selber Priester, Hirt und Lehrer sein könnte und die sichtbare Mittlerrolle Christi nicht mehr in Erscheinung träte, sondern ein objektives Geschehen auf dem Fundament der Repräsentation und der Stellvertretung.

551 Vgl. ebd., 57.

552 Vgl. 1 Clemens 42.

Das Prinzip der Stellvertretung und des vermittelten Heiles begegnet uns bereits im Geheimnis der Inkarnation. Wer das Amt und das vermittelte Heil ablehnt, müsste daher konsequenterweise auch das Inkarnationsgeheimnis und mit ihm jede Form von Heilungsvermittlung ablehnen, er müsste in Jesus von Nazareth nur einen Propheten sehen und nur noch Gott und die unmittelbare Verbindung des Menschen mit ihm gelten lassen. In der Tat zeichnen sich heute Tendenzen zur Überwindung der hier vorliegenden Inkonsequenz ab, wenn man mit der Leugnung des Amtes in der Kirche auch zur Preisgabe des Inkarnationsgeheimnisses, zur Leugnung der Mittlerstellung der zweiten Person der Trinität und zur Aufgabe der historischen Erscheinung Jesu und des geschichtlichen Christusereignisses in der Welt kommt, zunächst faktisch, dann auch theoretisch. Wenn Jesus von Nazareth nur noch ein gewöhnlicher Mensch ist, dann werden de facto das Amt und das vermittelte Heil von ihrem Ursprung her untergraben.

Das eigentliche Skandalon im Autoritätsanspruch des Amtes liegt nicht in diesem selbst, sondern in seinem Missbrauch. Dem kann man nur begegnen durch das stete Bemühen um die pneumatische Ausübung des kirchlichen Amtes, um seine Ausübung in der rechten Gesinnung, im Geiste Jesu.

Das Petrusamt ist als solches tief eingebettet in der amtlich verfassten Kirche und organisch verwurzelt im Amt der Apostel, dem eigentlichen und grundlegenden Amt in der Kirche, das sich in seiner Fülle in den Bischöfen fortsetzt. Alles, was das Petrusamt bringt, ist irgendwie schon im apostolischen Amt der Kirche als einer zeichenhaften Fortsetzung der Sendung Christi angelegt. Von daher macht es dessen Wesen urbildlich in besonderer Weise manifest. Wird im Apostelamt allgemein die mittlerische Struktur des Heiles sichtbar, so im Petrusamt das mittlerische Haupt-Sein Jesu⁵⁵³.

Dabei leitet sich die spezifische Aufgabe und Wirksamkeit des Papstes von seiner Hirten- und Lehrvollmacht her. Sie geht nicht aus dem Wesen dieser Vollmacht hervor – der Papst kann nichts anderes lehren als die Bischöfe, und er hat als Hirt nur Anteil an der einen und selbigen Hirtenvollmacht Christi –, sondern aus ihrem Umfang: Der Papst übt die Hirten- und Lehrvollmacht über die ganze Kirche aus, die Bischöfe nur über ihre jeweilige Teilkirche. Der Sinn dieser auf das Ganze gehenden Vollmacht liegt in der Einigungs- und Einheitsfunktion ihres Trägers.

Aus dieser Aufgabe ergeben sich der Universalepiskopat und der Lehrprimat in der spezifischen Form der Infallibilität. Dabei ist die Wahrheit

553 Leo Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 69 – 77.

der Lehre das Fundament, der Weg und das Ziel der Einheit. Der Universalepiskopat wurzelt im Lehrprimat, geschichtlich und vom Wesen des Petrusamtes her. Von Anfang an verstanden sich die römische Gemeinde und der römische Bischof von der Einigungs- und Einheitsfunktion her, wie im Vorausgehenden gezeigt wurde. Stets hat sich das Papsttum als Dienst der Einheit verstanden, auch wenn dieser Dienstcharakter manchmal durch menschliches Herrschaftsgebaren oder Machtstreben verdunkelt wurde. Allein, die Versuchung der Macht gehört nun einmal zum Menschsein des Menschen dazu.

Jurisdiktions- und Lehrvollmacht

Die Einigungsaufgabe des Petrusamtes ist nicht rein formal und äußerlich auf die Erhaltung einer intakten äußeren Organisation gerichtet, sondern auf Christus, den Offenbarer und Lehrer der Wahrheit. Dadurch wird die Verbindung zwischen der Jurisdiktion und der Lehrvollmacht des Papstes deutlich sowie seine spezifische Prerogative der Infallibilität oder der Irrtumslosigkeit⁵⁵⁴.

Die Reformatoren wandten sich in erster Linie gegen das Papsttum. Ihr Protest richtete sich primär gegen die Kirche als Papstkirche, und zwar von Anfang an. Martin Luther († 1546) war voll des Misstrauens gegenüber dem Papsttum, zunächst gegenüber seinem konkreten Vertreter, dann aber schon bald auch gegenüber dem Papsttum als solchem. Wiederholt hat er den Papst als den Antichrist bezeichnet. Zum ersten Mal begegnet uns diese Charakterisierung des Papstes bei ihm im Dezember des Jahres 1518, in unmittelbarer Nachbarschaft des Turmerlebnisses⁵⁵⁵. Aus der späteren Datierung des Turmerlebnisses ziehen manche den Schluss, dass nicht das Erlebnis des gnädigen Gottes das »punctum mathematicum« in der Entwicklung Luthers zum Reformator gewesen sei, sondern sein wachsendes Misstrauen gegenüber der Kirche, gegenüber der sichtbaren Kirche, und gegenüber ihrer Autorität, wie sie speziell im Papsttum hervortrat.

Allein, die Herabminderung der päpstlichen Autorität und der massive Protest gegen sie sind nicht ganz neu bei den Reformatoren. Vorgebildet wurden sie bei dem Franziskaner-Minoriten Wilhelm von Ockham und in jener philosophischen Richtung, die wir den Nominalismus nennen⁵⁵⁶.

554 Ebd. 77 – 82. Besser ist es, hier von Irrtumslosigkeit zu sprechen als von Unfehlbarkeit, da dieser Terminus weniger belastet und weniger missverständlich ist.

555 Martin Luther, Brief an W. Linck vom 18. Dezember 1518: Weimarer Ausgabe 1, 270, 12.

556 Wilhelm von Ockham, geboren um 1285 in Ockham in der Grafschaft Surrey

Nicht nur im Hinblick auf die negative Sicht des Papsttums sind Wilhelm von Ockham und die Nominalisten als Repräsentanten der Spätscholastik geistige Vorläufer der Reformation, auch im Hinblick auf die Lehre der Reformatoren von der Rechtfertigung sowie im Hinblick auf deren Sakramentenlehre und deren Gotteslehre. Ockham und die Nominalisten dachten antiinstitutionell, und sie behielten die Irrtumslosigkeit allein der Schrift vor. Nach Ockham ist weder der Papst irrtumslos, noch sind es die Konzilien nach ihm. Irrtumslos ist für ihn allein die Heilige Schrift. Sein Vertrauen gilt nicht mehr dem kirchlichen Lehramt, er setzt lediglich auf die Heilige Schrift. Mit Nachdruck erklärt er auch, ein häretischer Papst könne von den katholischen Fürsten abgesetzt werden. Die Erniedrigung der päpstlichen Autorität ging bei ihm, wie später bei den Reformatoren, Hand in Hand mit der Erhöhung der weltlichen Macht. Von daher wird es auch verständlich, wenn Luther den christlichen Adel auffordert, für die Besserung der Christenheit einzutreten. Bei Wilhelm von Ockham begegnet uns bereits der spiritualistische Kirchenbegriff der Reformatoren und deren mangelhaftes Verständnis für das inkarnatorische Prinzip in der konkreten Geschichte des Heiles⁵⁵⁷.

Die Haltung des Misstrauens gegenüber dem Papsttum ist bis heute charakteristisch für alle Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, im reformierten Christentum, aber auch im Luthertum, obwohl vieles an äußerer Polemik in der Gegenwart der Vergangenheit angehört. Geblieben ist die grundlegende Ablehnung des Papsttums um der Reinheit des christlichen Glaubens willen. Anfreunden kann man sich in diesem Milieu gegebenenfalls mit einem Petrusamt, das sich rein pragmatisch legitimiert, was nicht zuletzt ein positives Ergebnis der Ökumene ist. Das entscheidende Problem ist für die Reformatoren, dass sie mit der Anerkennung eines dogmatischen und von Christus gestifteten Petrusamtes die protestantische Identität aufs Spiel setzen würden.

Der nach außen hin auf jeden Fall moderater gewordene reformatorische Protest gegen die Papstkirche findet heute seinen Ausdruck vor allem in der Ablehnung typisch katholischer Bräuche oder in der Ablehnung solcher Bräuche, die man traditionellerweise als typisch katholisch ansieht, wenn man es etwa ablehnt zu knien, sich zu bekreuzigen oder zu

in England, gestorben 1347 in München, Philosoph, Theologe, Staatstheoretiker und Kirchenpolitiker, begann seine akademische Lehrtätigkeit 1317 in Oxford, wechselte von dort 1320 an das Studienhaus der Franziskaner in London, wurde dann aber bald der Häresie angeklagt und verfeindete sich in dem Armutsstreit mit dem Papst, der ihn exkommunizierte.

557 Vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus. Wesen und Werden*, Essen 21965, 16 – 18.

fasten oder den Kindern den Namen Maria zu geben, was in der reformatorischen Tradition nur sehr selten vorkommt⁵⁵⁸.

Hier ist auch an das Gebet in der lateinischen Sprache zu erinnern. Der Verfasser dieser Studie betete eine Zeitlang häufiger die Vesper mit einem bewusst evangelischen Christen, der ein humanistisches Gymnasium besucht und einige Semester evangelische Theologie studiert hatte. Am Anfang konnte er ihn dafür gewinnen, die besagte Hore in lateinischer Sprache zu beten, wie er es gewohnt war. Aber schon bald protestierte der Protestant vehement gegen das Latein und machte das Gebet in deutscher Sprache zur »conditio sine qua non«, ohne dass er seinem Gastgeber dafür eine Begründung angeben konnte.

Trotz der prinzipiellen Ablehnung des Papsttums hat es bei den reformatorischen Christen immer wieder Einzelne gegeben, die Sympathien für das Papsttum bekundet und sehr positiv über es geurteilt haben. So äußert sich etwa der niederländische Protestant Hugo Grotius († 1645) – er wurde vor allem bekannt durch sein groß angelegtes Werk »De veritate religionis christianae« – sehr positiv über das Papsttum, wenn er einmal feststellt: »Ohne Primatialgewalt in der Kirche ist kein Ende der Kontroversen«. Wie weit er das pragmatisch versteht, sei dahingestellt. Immerhin lesen wir bei ihm an einer anderen Stelle: »Da ich von Jugend auf in der Heiligen Schrift unterwiesen wurde und solche Lehrer gehabt habe, die in der Heiligen Schrift nicht einig gewesen sind, habe ich leicht Christi Willen erkannt, dass alle, die von ihm genannt und durch ihn selig werden wollen, unter sich eins seien, nicht im Herzen allein, sondern auch in der sichtbaren Gemeinschaft«⁵⁵⁹. Oftmals haben Konvertiten einen wesentlichen Anstoß zu ihrer Konversion durch das Papsttum erhalten. Der ehemalige anglikanische Theologe John Henry Newman († 1890) ist einer von vielen, die das bezeugen.

Wenn die Ablehnung des Papsttums in der Gegenwart eine Ausweitung erfahren hat über die Grenzen der Reformatoren hinaus, nicht nur bei jenen, die das Christentum als solches ablehnen, sondern auch bei vielen, die nominell noch innerhalb der Kirche sind, darf man daraus vielleicht den Schluss ziehen, dass das Papsttum die eigentliche Stärke der Kirche darstellt, das entscheidende Bollwerk gegen die innere Aushöhlung des Christentums.

Innerhalb der Christenheit begegnen nicht nur die Reformatoren dem Papsttum mit großem Misstrauen, auch bei den orthodoxen Kirchen ist das

558 Ebd., 24.

559 Hugo Grotius, *Votum pro pace Ecclesiae*, Dit VII (*Opera theologica*, t. IV [Ed. Basileae 1732], p. 658). Der Basler Ausgabe der *Opera theologica* geht im Jahre 1679 eine Ausgabe der theologischen Werke des Autors in Amsterdam voraus.

Misstrauen gegenüber dem Papsttum groß. Die Ablehnung des Papsttums ist bei ihnen der eigentliche Grund ihrer Existenz, mehr noch als das bei den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften der Fall ist.

Der heilige Thomas Morus († 1535), der für die Treue zum Papsttum das Martyrium erlitten hat, hat einmal erklärt, es gebe »keinen Feind des Christentums ... der nicht den Heiligen Stuhl gründlich« hasse »und keinen Feind Roms, der nicht früher oder später auch an der christlichen Religion zum Verräter« werde⁵⁶⁰. Die Aussage mag ein wenig polemisch klingen, der katholische Christ wird sich ihrem Wahrheitsgehalt jedoch nicht entziehen können.

9. DER KATHOLISCHE KIRCHENBEGRIFF UND DAS KATHOLISCHE AMT

Die göttlich-menschliche Wirklichkeit der Kirche

Ein bedeutendes Formelement des Katholischen begegnet uns gerade auch im katholischen Kirchenbegriff. Wie sich das sakramentale Prinzip in der katholischen Kirche im apostolischen Amt ausprägt, so führt das Formelement des apostolischen Amtes organisch zu jenem Kirchenbegriff, wie er der römischen Kirche zu Eigen ist und in ihr tiefe Wurzeln geschlagen hat. Mit anderen Worten: Aus dem Formelement des apostolischen Amtes erwächst das Formelement des katholischen Kirchenbegriffs, wie das Formelement des Sakramentalen sich in das Formelement des apostolischen Amtes hinein verlängert. Im katholischen Kirchenbegriff verdichtet sich somit das katholische Amtsprinzip.

Gemäß der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils »Lumen Gentium« versteht sich die katholische Kirche als »eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst«⁵⁶¹. Das will sagen, dass die Kirche über einen göttlichen Wesenskern verfügt, über göttliche Wahrheit, über göttliches Leben und über göttliche Ordnungs- und Heilkräfte, dass sie in ihrem tiefsten Wesen eine übernatürliche Realität ist und dass sich hinter ihrer äußeren soziologischen Gestalt ihr übernatürliches Wesen verbirgt. Sie ist also wesenhaft mehr als das, was an ihr sichtbar ist. Hinter ihrem äußeren Erscheinungsbild verbirgt sich ihr eigentliches Wesen. Die soziologische Gegebenheit »Kirche« ist nicht das Ganze, sie ist nur ein Teil jener »kom-

560 Thomas Morus, *Responsio ad Lutherum*, c. 10.

561 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 8.

plexen Wirklichkeit« Kirche, von der die Konstitution »Lumen Gentium« spricht, eben das »menschliche Element« der Kirche Christi. Unter diesem Aspekt ist es die entscheidende Aufgabe der Kirche, ihre äußere unvollkommene menschliche Form auf ihren vollkommenen göttlichen Kern hin transparent zu machen.

Ihrem Wesen nach ist die Kirche also mehr als das, was an ihr sichtbar ist, ist sie mehr als ein Zusammenschluss der Gläubigen, ist sie als übernatürliche Realität ein Glaubensgeheimnis und als solches bereits vor ihrer äußeren Manifestation existent. In Artikel 12 und 13 beschreibt die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils »Lumen Gentium« die Kirche als eine »sichtbare, mit hierarchischen Organen versehene Gemeinschaft«⁵⁶², die »im Nachfolger des heiligen Petrus und in den Bischöfen, die sich in Gemeinschaft mit ihm befinden, das immerdar lebendige Wort der Apostel und ihre Hirten Gewalt durch die Jahrhunderte« weitergibt⁵⁶³, der die Aufgabe zukommt, »jene Wahrheit zu bewahren, zu lehren, auszulegen und zu verkünden, die Gott in verhüllter Weise durch die Propheten und in ihrer ganzen Fülle durch den Herrn Jesus den Menschen geoffenbart hat«⁵⁶⁴, der Gott »in ihrer Gesamtheit und in ihrem Haupt das Charisma der Unfehlbarkeit verliehen hat, damit es ihr gelingt, ihre Aufgaben in Treue zu erfüllen«⁵⁶⁵.

Zum einen verhüllt die sichtbare Wirklichkeit der Kirche deren unsichtbares Wesen, und zum anderen zeigt sie es an. Wie das Geheimnis der Inkarnation in der Verbindung der göttlichen Natur des Logos, der zweiten Person des dreifaltigen Gottes, mit einer menschlichen Natur besteht, so ist auch das geschichtliche Leben der Kirche, die Kirche als solche, von einem göttlichen und von einem menschlichen Element bestimmt. Dabei ist das göttliche Element das Unwandelbare der Kirche, das menschliche das Wandelbare, ist das göttliche Element der Kirche das Übergeschichtliche, das menschliche das Geschichtliche. Das Erstere ist keiner substantiellen Veränderung unterworfen, ist dabei aber eingebettet in das Menschliche, das wandelbar ist und dem Wechsel der Zeiten und der Kulturen unterliegt.

Diese Sicht der Kirche wird von den reformatorischen Gemeinschaften mitnichten geteilt, wohl jedoch – bis zu einem gewissen Grad – von den altorientalischen und den orthodoxen Kirchen. Unvollziehbar ist für den reformatorischen Christen die Vorstellung, dass sich die Kirche als Glaubensgeheimnis, als eine übernatürliche Realität, darstellt. Für den katholischen Christen ist diese Gegebenheit indessen ein wesentliches

562 Ebd., Art. 12.

563 Ebd., Art. 13.

564 Ebd.

565 Ebd.

Formelement der Kirche Christi. Der katholische Christ versteht die Kirche als den fortlebenden Christus in der Welt, weshalb er sie als seine Mutter respektiert und gar liebt.

Hier zeigt sich jedoch seit geraumer Zeit ein Wandel, sofern sich heute im katholischen Raum de facto mehr und mehr die reformatorische Sicht der Kirche durchsetzt.

Eingedenk dieses Tatbestandes hat die Außerordentliche Bischofssynode in Rom im Jahre 1985 mit Berufung auf die Dogmatische Konstitution »Lumen Gentium« nachdrücklich darauf hingewiesen, dass es notwendig sei, die Kirche wieder als ein »Mysterium« zu entdecken und zu verstehen, als eine Gegebenheit von Gott her. Sie sei zwar auch eine innerweltliche Gegebenheit, aber darin erschöpfe sie sich nicht. In ihrem menschlich-göttlichen Charakter sei sie das Ergebnis des Handelns Gottes in der Welt oder besser: des Handelns Gottes in der Geschichte des Heiles⁵⁶⁶.

Im Blick auf ihren Mysteriencharakter versteht sich die katholische Kirche als die keimhafte Darstellung der »basileía toû Theoû«, des Reiches Gottes oder der Gottesherrschaft, die der Kern der Predigt Jesu gewesen ist, versteht sie sich in nuce als jenes Reich, das Jesus im Neuen Testament im Anschluss an die Prophetie Daniels, Dan 7, 9 – 28, zum entscheidenden Thema seiner Verkündigung gemacht hat. Von dieser »basileía toû Theoû« sagt Jesus, dass sie wie ein Senfkorn heranwächst und wie ein Sauerteig die Welt durchdringt (Mt 13, 25 ff), dass sie wie ein Acker Weizen und Unkraut in sich birgt (Mt 13, 31 ff / Lk 13, 18 ff).

Von daher ist die Kirche der Einbruch des Übernatürlichen in diese unsere Welt, der entscheidende Einbruch, verlängert sie das Geheimnis der Inkarnation in die Geschichte hinein und perpetuiert es in gewisser Weise.

Der geheimnisvolle Leib Christi

Diese Wirklichkeit spricht der Apostel Paulus an, wenn er in Anlehnung an hellenistische Formeln die Kirche im 1. Korintherbrief als den Leib Christi bezeichnet (1 Kor 12, 27). Der Kolosserbrief und der Epheserbrief greifen diesen Gedanken auf (Kol 1, 18. 24; Eph 1, 22; 4, 12). Es geht hier – bei dem Gedanken vom Leibe Christi – um die organische Verbindung, die zwischen Christus und der Kirche besteht, zwischen Christus und seiner Kirche, es geht hier um die organische Wesensverbindung der Kirche mit Christus, ähnlich wie das bei dem Begriff der »basileía« der Fall ist. Im 1. Korintherbrief erklärt Paulus: »Wir sind durch einen Geist

⁵⁶⁶ Vgl. Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofs-Synode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt II A, 3; vgl. II. Vaticanum: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 2.

alle zu einem Leib getauft, ob wir nun Juden oder Griechen, Knechte oder Freie sind, und wir sind alle mit einem Geist getränkt« (1 Kor 12, 13). Das eigentliche Ich der Kirche ist daher Christus, der die Kirche mit seiner Kraft durchwirkt. Das wollen der Kolosser- und der Epheserbrief zum Ausdruck bringen, wenn sie Christus als das Haupt dieses Leibes bezeichnen. So wenig wie das Haupt und der Leib voneinander getrennt werden können, so wenig kann Christus von der Kirche getrennt werden. Gerade in der Wesensbestimmung der Kirche von der »basileía« und vom Leib Christi her wird ihr übernatürlicher Charakter besonders deutlich.

Die organische Wesensverbindung der Kirche mit Christus ist seit eh und je ein entscheidendes Element im Selbstverständnis der römischen Kirche und ihrer Verkündigung gewesen. Nicht selten stand dieser Gedanke geradezu im Brennpunkt der Lehre von der Kirche, so bei Augustinus im 5. Jahrhundert, bei Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert und bei Johann Adam Möhler im 19. Jahrhundert, um nur einige bedeutende Ekklesiologen zu nennen.

In klassischer Weise hat Augustinus die mystische Einheit der Kirche mit Christus zum Ausdruck gebracht, wenn er im Hinblick auf Christus und die Kirche von dem »unum corpus« spricht, von der »una caro«, von dem »unus homo«, von dem »unus Christus« oder von dem »totus Christus«.

Prolongation des Geheimnisses der Inkarnation

In der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche ist das Göttliche objektiviert, inkarniert. Das ist ein Grunddogma der Ekklesiologie, der Lehre von der Kirche. In der Gemeinschaft der Kirche ist der Geist Christi lebendig und wirksam. Dabei darf die Kirche nicht als eine Vielheit von Einzelindividuen verstanden werden, nicht als Summe ihrer Glieder, muss sie vielmehr verstanden werden als die Einheit der Gläubigen, als die über den einzelnen Gläubigen stehende Gemeinschaft. Entsteht sie doch nicht erst durch den freiwilligen Zusammenschluss der Gläubigen, ist sie doch vielmehr eine Entität, die ihrer Wesenheit nach schon vor jedem einzelnen Glied dieser Kirche existent ist. Es handelt sich bei der Kirche um eine überpersönliche Wesenheit, um eine übergreifende Einheit. Die Kirche ist vor Petrus und Paulus, Jakobus und Johannes. In ihrer Ganzheit, als organische Einheit, ist sie eine göttliche Setzung, ist sie gleichsam durch das Geheimnis der Inkarnation mit der Menschheit Christi mitgesetzt. Im Geheimnis der Menschwerdung wurde sie bereits als organische Gemeinschaft begründet. Der mystische Leib Christi entstand schon mit seinem realen physischen Leib. Die Kirche wurde nicht erst, als Petrus und Johannes gläubig wurden.

Sie war bereits da, objektiv, als der göttliche Logos die menschliche Natur annahm. Die Inkarnation ist somit schon die Grundlegung jener Gemeinschaft oder jener Institution, die wir Kirche nennen. Ihre Geburtsstunde ist das Geheimnis der Menschwerdung Gottes. In diesem Sinne ist sie die Verlängerung der Menschheit Christi.

Als der mystische Leib Christi ist die Kirche in einer einzigartigen und ausschließlichen Weise mit dem erhöhten Herrn, dem *Kýrios*, verbunden⁵⁶⁷. Dieser ist das Haupt der Kirche. Wie das Haupt nicht vom Leib getrennt werden und dennoch lebendig bleiben kann, so können sich auch nicht die Glieder des Leibes selbständig machen und fern vom Leib lebendig bleiben. Die Rebe kann nur solange Frucht bringen, als sie mit dem Weinstock verbunden ist (Joh 15, 4).

Also: Die Kirche entsteht nicht durch die Gläubigen, sie ist nicht eine Schöpfung der sich im Glauben zusammenschließenden Christen – das ist die Auffassung der Reformatoren –, sondern sie ist eine überpersönliche und übergreifende Einheit. Darum geht es in ihr nicht einfach nur um das Miteinander von Individuen, die den gleichen Glauben haben, sondern es objektiviert sich in ihr darüber hinaus der Geist Christi.

Die Kirche ist somit auch nicht nur deshalb sichtbar, weil ihre einzelnen Glieder sichtbar sind, sondern ihre Sichtbarkeit liegt vor der Sichtbarkeit der einzelnen Glieder. Das ergibt sich letztlich aus dem Geheimnis der Inkarnation. Und ein Zweites folgt aus ihm, nämlich die organische Struktur dieser Einheit, die durch die verschiedenen Ämter und Aufgaben und Funktionen, durch die verschiedenen Glieder und Organe gebildet wird, die ihrerseits der Ausgestaltung der Wesensform des Leibes Christi dienen. Diesen Gedanken thematisiert der Apostel Paulus, wenn er im 12. Kapitel des ersten Korintherbriefes im Blick auf den »Leib Christi« feststellt: »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 dieser doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obschon ihrer viele sind, eins sind, so auch Christus« (1 Kor 12, 4 ff). Der Apostel Paulus will damit sagen, dass die Gemeinschaft, um die es hier geht, wesensnotwendig eine differenzierte ist, dass sie wie der Leib in einer Vielheit organischer Funktionen zusammenwirkt, dass sich in ihr der eine Geist Jesu in der Einheit der Fülle bewährt.

An dieser Stelle wird noch nicht berücksichtigt, dass es Gaben gibt, die zum Seinsbestand der Kirche gehören und von ihr nicht wegzudenken sind – das sind jene Ämter, die »*iuris divini*« sind –, und solche, die aus

567 Vgl. Eph 1, 22 f; 1 Kor 10, 17; 12, 12. 27; Rö 12, 4.

der Überfülle des christlichen Lebens geboren wurden und nicht Träger, sondern Zeichen und Ausdruck des inneren Lebens der Kirche sind, wie die Gabe der Prophetie, die Gabe des Wunderwirkens oder die Sprachengabe. Immerhin wird hier bereits festgestellt, dass der Leib Christi ein organischer Leib ist, dass er wesenhaft in einer Vielheit von Aufgaben zusammenwirkt und dass diese Vielheit durch den einen Geist Christi zur inneren Einheit verbunden wird, dass also die Kirche Einheit in der Fülle ist und Fülle in der Einheit⁵⁶⁸.

Der Gedanke einer nur geistigen, einer unsichtbaren Kirche, ist dem katholischen Glaubensdenken fremd. Aus katholischer Sicht wird darin die faktische Heilsgeschichte nicht ernst genommen, die durch das Geheimnis der Inkarnation ihre Prägung erhält, wird darin aber auch der Mensch nicht ernst genommen in seiner Totalität, sofern er sich als Compositum aus Materie und Geist versteht. Der Mensch besteht aus Leib und Seele, Gott bildete ihn, wie die Schrift sagt, aus dem Lehm der Erde und hauchte ihm seinen Odem ein, das heißt: er verband in ihm die Immanenz mit der Transzendenz (Gen 2, 7). Die so geartete Natur des Menschen ist in Analogie zum Geheimnis der Inkarnation zu sehen, sie unterstreicht dieses und überhöht es.

Die eine Kirche Christi

Für das Neue Testament gibt es nur eine Kirche, die eine Kirche Jesu Christi. Wo immer von Kirchen die Rede ist im Neuen Testament, ist die Vielzahl der Ortsgemeinden oder besser: die Vielzahl der Partikularkirchen gemeint, etwa die Kirche von Rom, die Kirche von Korinth und die Kirche von Philippi. Die dem zugrunde liegende Überzeugung ist die, dass die eine Kirche an verschiedenen Orten präsent ist oder repräsentiert wird, ohne dass dadurch das Ganze der Kirche oder ohne dass dadurch die Kirche im Ganzen in mehrere Teile aufgelöst würde⁵⁶⁹.

Legitimerweise können wir demnach nur von der Kirche Christi sprechen. Diese gibt es nicht im Plural. Es gibt nicht eine Kirche Christi, weder im Sinne des unbestimmten Artikels noch im numerischen Sinne.

Auf Grund des katholischen Kirchenverständnisses ist es daher eigentlich nicht zulässig, das Wort Kirche mit dem Possessivpronomen der 1. Person des Plurals zu verbinden und von unserer Kirche zu sprechen, wie

568 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 43 - 50.

569 Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., *Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen*, Würzburg 1961, 334 f.

es häufiger geschieht. Davon war bereits die Rede⁵⁷⁰. Eine solche Rede-weise relativiert, wie bereits festgestellt wurde, den Anspruch der katholischen Kirche, und sie widerspricht dem Grundkonzept des Katholischen. Zudem ist sie unbiblich, denn die Schrift kennt nur »die Kirche Christi« oder »die Kirche Gottes«. Letztlich geht die Rede von unserer Kirche aus einem heute modischen Relativismus hervor, in dem der dogmatische Kirchenbegriff soziologisch verflüchtigt wird. Legitimerweise kann der Katholik nur dann von »unserer Kirche« sprechen, wenn er das Wort »Kirche« soziologisch verwendet, als Synonym für religiöse oder christliche Gemeinschaft. Das müsste er dann jedoch deutlich machen, damit nicht der Eindruck entsteht, die verschiedenen religiösen oder christlichen Gemeinschaften stünden gleichberechtigt nebeneinander.

In der so genannten »Branch-Theorie«, der Zweigtheorie, des 19. Jahrhunderts, die heute faktisch weithin bestimmend ist in der Ökumene, nicht nur bei den reformatorischen Gemeinschaften, versteht man die verschiedenen christlichen Denominationen als Zweige eines Baums, ad- diert man die Konfessionen als legitime Varianten des einen Christen- tums oder der einen »christlichen Kirche«, wobei schon der Terminus »christliche Kirche« als Synonym für das Christentum theologisch nicht vertretbar ist⁵⁷¹.

Zwei ekklesiologische Missverständnisse

Es gibt zwei einander entgegengesetzte Missverständnisse im Kirchen- begriff, die man im Anschluss an die Christologie als das monophysiti- sche und als das nestorianische Missverständnis bezeichnen kann. An die Christologie erinnert bereits die Definition der Kirche als »realitas com- plexa«, als komplexe Wirklichkeit, die aus Göttlichem und Menschlichem zusammenwächst, wie die Dogmatische Konstitution »Lumen Gentium« des II. Vatikanischen Konzils feststellt⁵⁷². Zudem verstehen wir die Kirche als den fortlebenden Christus oder als seinen mystischen Leib⁵⁷³. In Ana- logie zur Christologie kann man von daher von einer monophysitischen und von einer nestorianischen Ekklesiologie sprechen.

In der Christologie versteht man unter dem Monophysitismus jene altchristliche Irrlehre, die die zwei Naturen in Christus so eng zusam- menrückte, dass die menschliche Natur in ihm faktisch von der götlli-

570 Vgl. oben S. 179 ff.

571 S. oben S. 190.

572 Zweites Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium, Nr. 8; vgl oben S. 23, S. 50 und S. 213.

573 Vgl. Rö 12, 4 – 6; 1 Kor 12, 12 – 27; Eph 1, 22 f; Kol 1, 18.

chen aufgesogen wurde, während die nestorianische Irrlehre damals die zwei Naturen in Christus so weit auseinanderrückte, dass sie nur noch unverbunden nebeneinander standen⁵⁷⁴. Das Konzil von Chalcedon verwendet im Jahre 451 dafür die Bilder von dem »Tropfen im Ozean« – das ist der Monophysitismus – und von dem »Götterbild im Tempel« – das ist der Nestorianismus. Im einen Fall steht der Tropfen für die menschliche, der Ozean für die göttliche Natur, im anderen Fall steht das Götterbild für die menschliche Natur, der Tempel hingegen für die göttliche. Das Konzil von Chalcedon definiert die rechtgläubige Position, wenn es feststellt, dass die zwei Naturen »unvermischt und unverwandelt« und »ungetrennt und ungeteilt« miteinander verbunden sind. Damit will es sagen, dass die göttliche und die menschliche Natur Jesu auch in der Verbindung miteinander im Geheimnis der Inkarnation zwei Naturen geblieben sind und ohne Vermischung und Verwandlung ihre jeweilige Eigenart bewahrt haben. Dabei sind die Termini »unvermischt und unverwandelt« gegen den Monophysitismus gerichtet, die Termini »ungetrennt und ungeteilt« gegen den Nestorianismus⁵⁷⁵.

Monophysitisch ist der Kirchenbegriff demnach, wenn nur auf die göttliche Seite der Kirche gesehen wird und ihre äußere menschliche Seite verschwindet, wenn also die Vorläufigkeit der Kirche nicht mehr gesehen wird. Nestorianisch ist der Kirchenbegriff, wenn man nur noch die menschliche Seite im Blick hat, wenn man die Kirche nur noch als soziologische Gegebenheit versteht, wenn also ihr göttliches Wesen verschwindet. Wie in der hypostatischen Union die beiden Naturen unvermischt und unverwandelt, aber auch ungetrennt und ungeteilt miteinander verbunden sind und verbunden bleiben und dabei ihre jeweilige Eigenart bewahren, so gilt das auch für die göttliche und die menschliche Seite der Kirche.

Die größere Versuchung der Ekklesiologie ist heute die nestorianische, die Versuchung, das tiefere übernatürliche Wesen der Kirche zu verkürzen, die Kirche auf ihre naturale Wirklichkeit, auf ihr sichtbare Seite zu reduzieren. Das ist hier nicht anders als in der Christologie. Auch da ist der Nestorianismus heute im Vergleich mit dem Monophysitismus die größere Versuchung, eben die Reduktion Jesu auf einen reinen Menschen, der

574 Vgl. Das Götterbild im Tempel (nestorianisch) und der Tropfen im Ozean (monophysitisch).

575 Vgl. Denzinger / Schönmetzer, Nr. 302: »...inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter...«. Die christologische Position des Nestorianismus könnte man in Analogie zu Gegebenheiten in den Naturwissenschaften als physikalisches Gemenge der zwei Naturen bezeichnen, jene des Monophysitismus als deren chemische Verbindung. Das christologische Dogma geht dann auf Distanz zu der einen wie zu der anderen Position.

irgendwie vom Geist Gottes erfüllt war. In der Vergangenheit war es eher umgekehrt, sowohl in der Christologie als auch in der Ekklesiologie⁵⁷⁶.

Wird die Kirche nestorianisch verkürzt, so bleibt von ihr nur noch eine soziologische Gegebenheit übrig, ein Verein, von Menschen gegründet, ein pragmatischer Zusammenschluss zur Erreichung bestimmter Ziele, ein Verein zur Unterstützung seiner Mitglieder im Glauben und im christlichen Leben. Die Kirche hat dann lediglich subsidiäre Bedeutung für die Christus-Gläubigen. Wird die Kirche hingegen monophysitisch verkürzt, verschwindet die menschliche Seite der Kirche, wird die Kirche tendenziell (zumindest tendenziell) mit Christus gleichgesetzt, dessen geheimnisvoller Leib sie ihrem innersten Wesen nach ist und der in ihr fortlebt. Diese Sicht birgt die Tendenz in sich, den Pilgercharakter der Kirche und ihre Vorläufigkeit nicht mehr zu sehen oder sie gar zu »vergötzen«. Im einen wie im anderen Fall gerät das Geheimnis der aus Göttlichem und Menschlichem zusammengewachsenen Kirche aus dem Blick, wird das richtige Selbstverständnis der Kirche verdunkelt.

Auf diese zwei möglichen Missverständnisse im Kirchenbegriff hat mit Nachdruck auch das Schreiben der Glaubenskongregation über »Die Kirche als *Communio*« an den Episkopat der »*Ecclesia universalis*« vom Februar 1992 hingewiesen.

Das »nestorianische« Kirchenbild der Reformatoren

Das nestorianische Kirchenbild ist im Grunde das Kirchenbild der Reformatoren. Die Reformatoren suchen nämlich die eigentliche Kirche hinter der Kirche, jenseits aller Wahrnehmbarkeit, in der unsichtbaren Gemeinschaft der Gerechtfertigten, und verstehen die sichtbare Kirche als eine nur menschliche Gegebenheit. Die sichtbare Kirche hat hier eigentlich keine wesentliche Relevanz, auf sie könnte man unter Umständen auch verzichten. Um im Bilde zu sprechen: Im Nestorianismus ist die sichtbare Kirche das Götterbild, die wahre unsichtbare Kirche ist der Tempel. Die Beziehung zwischen dem Götterbild und dem Tempel ist eine rein äußerliche.

Der bedeutende Ökumeniker Johann Adam Möhler († 1838) beschwört das nestorianische Missverständnis der Kirche, wenn er im Jahre 1834 in einem Brief an die Gräfin Stolberg schreibt: »Indem er (der Protestantismus) nämlich in der sichtbaren, aller mystischen Attribute beraubten Kirche kaum noch mehr als ein Weltliches erkannte, musste er notwendig dazu gelangen, sie der Vormundschaft des Staates zu überlas-

576 Vgl. Hermann Lais, *Dogmatik I*, Kevelaer 1965, 171 – 175.

sen, während sich das religiöse Leben in eine unsichtbare Kirche zu retten suchte, die sich ihrerseits zu einem abstrakten Ideal verflüchtigte⁵⁷⁷.

Häufiger begegnet uns heute in theologischen Publikationen die Auffassung, die Christenheit und die Kirche seien als solche identisch. Damit übernimmt man die protestantische Ekklesiologie, gemäß der die Kirche als die unsichtbare Gemeinschaft der Erlösten oder der Gerechtfertigten verstanden wird. Da macht man sich den spiritualistischen Kirchenbegriff der Reformatoren zu Eigen. Oftmals geschieht das sicherlich, ohne dass man sich Rechenschaft darüber gibt, denn begriffliche Unklarheit ist ein spezifisches Gravamen der gegenwärtigen Theologie.

Von Anfang an haben die Reformatoren die Kirche Christi nicht als eine äußerlich wahrnehmbare, durch unveränderliche Strukturen gekennzeichnete Gemeinschaft von Christus-Gläubigen verstanden, die gemäß dem Willen ihres Stifters durch das apostolische Amt und das Petrusamt bleibend geprägt ist. Im Gegenteil: In der sichtbaren Kirche haben sie, enttäuscht durch deren Vertreter, nicht mehr und nicht weniger gesehen als einen pragmatischen Zusammenschluss der Christus-Gläubigen, der keineswegs von dogmatischer Relevanz ist und in dem es kein »ius divinum«, kein göttliches Recht, gibt. Der Protest der Reformatoren richtete sich vor allem gegen die hierarchische Kirche und da wiederum in erster Linie gegen das Papsttum, in dem die sichtbare Kirche Christi ihre Kulmination erfährt.

Die Kirche – das Ursakrament

Nach katholischem Verständnis ist die Kirche das entscheidende Mittel des Heiles, »necessitate praecepti« freilich, das heißt: gemäß dem Willen ihres Stifters, nicht »necessitate medii«. Von daher versteht sich die Kirche als das Ursakrament, aus dem die sieben Sakramente hervorfliessen.

Auch in solcher Konkretion ist das katholische Kirchenverständnis dem reformatorischen Denken nicht zugänglich, das in seinem Spiritualismus ohnehin die sakramentale oder inkarnatorische Struktur des Heiles, wie sie dem Neuen Testament und dem beständigen Glauben der Kirche entspricht, nicht zu realisieren vermag.

Im katholischen Verständnis ist die sichtbare Kirche gemäß dem Willen ihres Stifters das entscheidende Mittel des Heiles. Kein evangelischer Theologe würde so sprechen. Würde er so sprechen, würde er seine evangelische Identität aufgeben. Denn für den Protestanten gibt es kein

⁵⁷⁷ Johann Adam Möhler, Brief an die Gräfin Stolberg vom 24. Juni 1834, in: Johann Adam Möhler, Gesammelte Aktenstücke und Briefe, Bd. I, München 1928, 292 – 296, hier: 294.

vermitteltes Heil. Selbst in Christus ist es für ihn Gott, der das Werk der Erlösung vollbringt, und zwar »humanitate Christi non cooperante«, ohne dass die Menschheit Christi dabei mitwirkt, wie Martin Luther († 1546) ausdrücklich feststellt in seinem großen Galaterkommentar⁵⁷⁸. Wir würden dagegen die Feststellung des altchristlichen Kirchenschriftstellers Tertullian († um 230) halten, der die Menschheit Christi als den Angelpunkt oder als das entscheidende Instrument unserer Erlösung bezeichnet: »... caro cardo salutis«⁵⁷⁹. Mit dieser Feststellung argumentierte Tertullian einst gegen die falsche Gnosis, die spiritualistisch dachte, nicht anders als 1500 Jahre später die Reformatoren, und die das Geheimnis der Inkarnation des göttlichen Logos nicht ernst nahm.

Selbst in Christus vollbringt in der Sicht des reformatorischen Christentums Gott das Werk der Erlösung, ohne die Mitwirkung der Menschheit Christi. Ekklesiologisch gewendet heißt das: Gott vollbringt das Werk der Erlösung »ecclesia visibili non cooperante«, ohne die Mitwirkung der sichtbaren Kirche oder ohne die Mitwirkung der Sakramente, »signis visibilibus non cooperantibus«. Die Sakramente sind nicht Instrumente des Wirkens Gottes, sie sind vielmehr die Bedingung seines Wirkens, wenn sie nicht gar nur das Wirken Gottes erklären und veranschaulichen.

Um noch einmal Martin Luther zu zitieren: Nach evangelischem Verständnis sind die Menschheit Christi, die sichtbare Kirche wie auch die Sakramente Larven, in sich nichtige Elemente, in denen Gott sein Wirken verhüllt. Somit sind sie nicht mehr als Bedingungen für das Wirken Gottes oder als Erklärungen dieses Wirkens, nicht jedoch Instrumente in der Hand Gottes⁵⁸⁰.

In protestantischer Sicht ist also weder die Menschheit Christi heilschaft, noch ist es die Kirche, noch sind es die Sakramente. Für die Reformatoren gibt es keinerlei Vermittlung des Heiles, weder durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes noch durch die Kirche noch durch die Sakramente. Für sie gilt das Prinzip der Gottunmittelbarkeit in letzter Konsequenz, das Prinzip des »solus Deus«.

So wie Christus im katholischen Verständnis als das Sakrament Gottes verstanden werden kann, so ist die Kirche im katholischen Verständnis das Sakrament Christi. Die Kirche repräsentiert Christus, den Mensch gewordenen Logos, in der ganzen ursprünglichen Kraft des Wortes, sofern sie uns seine wahrhaftige Gegenwart schenkt. Henri de Lubac (†

578 Martin Luther, Vorlesungen zum Galaterbrief: Weimarer Ausgabe 57, 5 – 108; vgl auch ders., Auslegung des Magnificat: Weimarer Ausgabe 7, 546 – 601.

579 »... adeo caro salutis est cardo« (Tertullian, De carnis resurrectione VIII, 6 f. 27 f.).

580 Martin Luther, Vorlesungen zum Galaterbrief: Weimarer Ausgabe 57, 5 – 108; vgl auch ders., Auslegung des Magnificat: Weimarer Ausgabe 7, 546 – 601.

1991) stellt demnach fest: »Sie (die Kirche) setzt nicht nur sein Werk, sondern darüber hinaus ihn selber fort, in einem unvergleichlich wirklicheren Sinne als je eine menschliche Einrichtung ihren Gründer fortzusetzen vermochte«⁵⁸¹.

Nach katholischem Verständnis kann man Christus nicht haben ohne seine Kirche. Das hat in neuerer Zeit die historisch-kritische Methode der Bibelerklärung wieder ins Bewusstsein gehoben und bestätigt, wenn sie uns lehrt, dass wir zum geschichtlichen Jesus nur gelangen durch die Glaubenszeugnisse der Kirche, weil die Evangelien nicht Reportagen des Lebens und des Wirkens Jesu sind, sondern der Niederschlag der urchristlichen Verkündigung, weil sie die geschichtlichen Daten des Lebens und Wirkens Jesu im Lichte des Osterglaubens der ersten Christen bzw. im Lichte des Glaubens der österlichen Urgemeinde überliefern. – Wenn wir sagen, dass man im katholischen Verständnis Christus nicht ohne die Kirche haben kann, so gilt das zunächst für die Gnadenordnung, dann aber sekundär auch für die Verkündigung.

Auch die Offenbarung kann der Christ im katholischen Verständnis nicht ohne die Kirche haben. Gemäß dem katholischen Glaubensdenken gibt es für den Einzelnen keinen unmittelbaren Zugang zur Offenbarung. Es ist ein wesentliches Moment des katholischen Christseins, dass der Einzelne die Offenbarung mittelbar empfängt, durch die Kirche bzw. durch den in der Kirche lebendig wirkenden verklärten Christus. An die Stelle des protestantischen »testimonium Spiritus Sancti« tritt im katholischen Glaubensdenken das Lehramt der Kirche. Hier geht es demnach nicht um den »Spiritus Sanctus privatus«, sondern um den »Spiritus Sanctus publicus«, so könnte man sagen⁵⁸².

Die alleinseligmachende Kirche

Der Katholik versteht die Kirche als den Leib Christi und als das Reich Gottes auf Erden, als das Reich Gottes auf Erden »in nuce«. So stellen wir fest. Daraus resultiert die besondere Sicht von Dogma, Kult, Verfassung und Gemeinschaftsleben im katholischen Glauben. Das ist ein erstes grundlegend kennzeichnendes Merkmal des katholischen Kirchenverständnisses, ein zweites ist der Universalismus dieses Kirchenverständnisses. Demnach kann und muss die Kirche Christi stets Volks- und Völkerkirche sein. Hinzu kommt dann noch der Anspruch der Kirche, die allein seligmachende Kirche zu sein.

581 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 68.

582 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 62 – 71.

»Extra Ecclesiam nulla salus« – »außerhalb der Kirche gibt es kein Heil«. So lesen wir bei dem Kirchenvater Cyprian von Karthago († 258)⁵⁸³. An diesem Axiom kann eine legitime Ökumene nicht vorbeigehen. In ihm konkretisiert sich der Absolutheitsanspruch der Kirche, der nach wie vor zum Glauben der Kirche gehört, nicht anders als der Absolutheitsanspruch des Christentums. Das Axiom muss allerdings recht verstanden oder von Missverständnissen befreit werden. Es gilt nämlich als Sachprinzip, nicht als Personprinzip⁵⁸⁴, und es besagt, dass die Kirche der entscheidende Heilsweg ist, dass alle, die gerettet werden, wenn sie gerettet werden und sofern sie gerettet werden, durch die Kirche Christi gerettet werden, die in der römischen Kirche subsistiert, wie das II. Vatikanische Konzil es ausdrückt, die in der römischen Kirche verwirklicht ist, in keiner anderen christlichen Gemeinschaft, wenngleich die anderen christlichen Gemeinschaften mehr oder weniger Elemente der Kirche Christi enthalten können⁵⁸⁵.

Der Kirchenvater Augustinus spricht in seinen Psalmenerklärungen von der »ecclesia deorsum« und grenzt die gegenwärtige Kirche damit von der vollendeten Kirche ab, von der »ecclesia sursum«, von der Herrlichkeitskirche, nach der wir nur Ausschau halten können⁵⁸⁶.

Die göttliche Dignität der Kirche

Nach katholischem Verständnis ist die Kirche grundsätzlich von göttlicher Dignität, das gilt auch für die irdische Kirche, für die äußere Darstellung der Kirche Christi, die sich uns in ihrer Ganzheit als komplexe Realität darbietet⁵⁸⁷.

Es ist bezeichnend, wenn die reformatorischen Christen diesen Anspruch als ein besonderes Ärgernis verstehen. Der evangelische Theologe Adolf von Harnack († 1930) erklärt in seinem Buch über die Entstehung des Christentums, der Anspruch der katholischen Kirche auf göttliche Dignität, auch in ihrer äußeren Darstellung, gehe nicht nur völlig vorbei am Evangelium und entstelle es nicht nur, sondern er verkehre es auch

583 Cyprian, Epistula 73, 21. Stärker noch formuliert der Kirchenvater Origenes († um 250) diesen Gedanken, wenn er erklärt: »Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat; extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur; si quis foras exierit, mortis suae fit reus« (Origenes, Homilia 3, 5).

584 Heinrich Fries, Art. Kirche, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. II, München 21974, 465.

585 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 8.

586 Augustinus, Enarrationes in Psalmos, 137, 4.

587 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 8.

geradezu in sein Gegenteil. Während Jesus gesagt habe, sein Reich sei nicht von dieser Welt, habe sich die Kirche als irdisches Reich aufgerichtet in dieser Welt. Damit trete hier an die Stelle Gottes ein irdisches Institut. Als äußere Institution habe die Kirche nichts mit dem Evangelium zu tun, ja widerspreche sie ihm grundsätzlich. Harnack meint, eine solche Vermischung des Göttlichen mit dem Weltlichen, des Innerlichsten mit dem Politischen, wie sie da geschehe, sei ein großer Schaden, weil so die Gewissen geknechtet würden und die Religion um ihren Ernst gebracht werde. Wenn so ein irdisches Institut an die Stelle Gottes trete, sei das menschliche Selbstgerechtigkeit, Selbstüberhebung des Menschen, der sich neben Gott stelle oder ihn gar verdränge. Das Kirchenverständnis der Reformatoren unterscheidet sich wesentlich von dem katholischen. Es ist dem katholischen Kirchenverständnis diametral entgegengesetzt. Das macht solche Kritik noch einmal überdeutlich.

Von Harnack stellt fest, dank der Vermischung des Göttlichen mit dem Weltlichen und dadurch dass man der Kirche göttliche Dignität zuerkannt habe, habe die katholische Kirche zwar ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber dem Staat aufrechterhalten können – anders als die reformatorischen Gemeinschaften –, der Preis dafür sei jedoch die Untreue gegenüber der eigenen Sendung und damit der innere Abfall von Gott⁵⁸⁸.

Reformatorsche Ekklesiologie

Die Darstellung des Unsichtbaren durch das Sichtbare bezeichnet man im Raum des evangelischen Christentums gern als Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, um sie zu disqualifizieren. Das evangelische Kirchenverständnis trennt das Göttliche vom Menschlichen. Das wird deutlich, wenn nach evangelischer Auffassung die eigentliche Kirche unsichtbar ist, sofern sie durch die unsichtbare Gemeinschaft der Gerechtfertigten gebildet wird. Nach katholischem Verständnis ist die Kirche demgegenüber wesenhaft sichtbar, genauer gesagt: sichtbar und unsichtbar zugleich, sofern sie die sichtbare Darstellung der unsichtbaren Glaubenswirklichkeit der Kirche Christi ist.

Gustav Mensching illustriert die protestantische Ekklesiologie, wenn er die Kirche Christi als eine unsichtbare Universalkirche versteht und die sichtbaren Kirchen als Teiiglieder dieser (unsichtbaren) Universalkirche auffasst. Für diese so verstandene Universalkirche nimmt er dann jedoch – im Widerspruch zu vielen seiner evangelischen Glaubensgenossen – das Attribut »katholisch« in Anspruch, allerdings nicht nur für sie,

588 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908, 162 – 165.

sondern auch für die evangelische Christenheit allgemein, wenn er sie als partielle Katholizität innerhalb der universellen Katholizität erklärt⁵⁸⁹.

Charakteristisch ist in diesem Kontext die Abneigung Luthers gegen das Wort »Kirche« und seine Vorliebe für das Wort »Gemeinde«. In seiner nominalistischen Sicht der Kirche hatte er keinen Sinn für die Kirche als den Leib Christi, für die universale Kirche als übernatürliches Mysterium, für eine Kirche, die mehr ist als die Summe der einzelnen Gläubigen.

Für den Nominalismus, der Luther geprägt hat, gibt es nur Einzelercheinungen und keine eigentliche Verbindung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, des Göttlichen mit dem Menschlichen. Der Nominalismus ist atomisierend in seinem Denken. Eine Kirche, die mehr ist als die Summe der einzelnen Glieder ist auch für den Nominalismus nicht denkbar. Schon Ockham hatte statt von der Kirche, statt von der »ecclesia universalis«, zu sprechen, grundsätzlich von der »congregatio fidelium« gesprochen.

Darum spricht auch Luther, sprechen auch die Reformatoren, lieber von Gemeinde als von Kirche. Gleichzeitig, vielleicht besser: gegenläufig dazu, verstehen Luther und die reformatorischen Christen die Kirche mit dem Nominalismus als eine unsichtbare Gemeinschaft und ersetzen dann das Wort Kirche gern durch das Wort »Gemeinde« oder durch die Wortverbindung »Gemeinschaft der Heiligen«⁵⁹⁰.

In dieser Grundposition ist die Zersplitterung in einzelne Landes- und Territorialkirchen vorprogrammiert, vor allem wenn man die Verwerfung der kirchlichen Autorität und die Proklamierung des allgemeinen Priestertums noch hinzunimmt.

Die Konzeption von Kirche, wie der Reformator Calvin († 1564) sie entwickelt, unterscheidet sich von der lutherischen dadurch, dass Calvin über das Predigtamt hinaus die Kirchenzucht stark betont, weshalb er die vier Ämter der Pastoren, der Doktoren, der Laienältesten und der Laiendiakone kreiert und deren Funktion bis ins Detail ausarbeitet. Für ihn ist die heilbringende Lehre Christi die Seele der Kirche, und ihre Zucht steht an der Stelle der Sehnen. Also: Die Seele der Kirche ist die heilbringende Lehre, ihre Sehnen, das, was sie zusammenhält, ist die Zucht. Diese, die Zucht, soll bewirken, dass die Glieder des Leibes, jedes an seinem Platz, miteinander verbunden leben⁵⁹¹.

Durch die Hervorhebung des Ordnungselementes erfasst Calvin etwas von dem öffentlich-rechtlichen Charakter der Kirche. Dennoch ist er damit weit entfernt von der katholischen Konzeption. Calvin sieht in der

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

590 Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 16.

591 Vgl. Johannes Calvin, *Institutiones christianae*, Buch IV, Kap. 12, 1.

Struktur der Kirche und in der Autorität ihrer Amtsträger im Grunde nichts anderes als eine Forderung der Zweckmäßigkeit.

Wenn wir sagen »die Kirche ist der Leib Christi, in irdischer Greifbarkeit und Wirklichkeit« oder »die Amtsträger sind Träger des Geistes«, so ist das für Calvin ein nicht vollziehbarer Gedanke, so ist das geradezu absurd für ihn. Mit solchem Denken und Glauben wird für ihn die Distanz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, die Distanz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf verwischt, wird das Christentum für ihn somit von Grund auf verfälscht. Calvin verteidigt seine Position mit dem Axiom »finitum non capax infiniti« – »es ist nicht möglich, dass sich das Endliche mit dem Unendlichen verbindet«.

Calvin wendet sich auch gegen den katholischen Gedanken, dass die Kirche nicht nur die Summe der Gläubigen ist, dass sie vielmehr schon vor dem einzelnen Gläubigen ist. Schon angesichts seiner Lehre von der Prädestination kann Calvin keinen Sensus haben für die Universalität der Kirche. In der sichtbaren Struktur der Kirche mit ihren Ämtern sieht er lediglich eine zweckmäßige Verfügung Gottes für das Heil der Erwählten. Dabei bleibt ihm das Geheimnis der Inkarnation verborgen⁵⁹².

Das reformierte Christentum Calvins sieht in der Schrift in erster Linie die Darlegung des heiligen Willens Gottes. Die Schrift ist für Calvin primär die göttliche Norm der Lebensordnung, und das Christentum ist für ihn primär Moral. Damit hängt es zusammen, dass Calvin der Entfaltung und Entwicklung der Schrift in der Kirche bei weitem weniger Raum gibt als Luther und dass er alles, was seiner Meinung nach nicht ausdrücklich in der Schrift angeordnet ist, in rigorosem Eifer für den Willen Gottes und in abgründigem Misstrauen gegen die Übung der katholischen Kirche ausmerzt, wie beispielsweise Bilder, Kruzifixe, Orgeln, liturgische Gewänder, und jede Art von liturgischer Entfaltung im Gottesdienst. Demgegenüber war Luther unbekümmerter in Fragen der Lebens- und Frömmigkeitsgestaltung, duldsamer gegenüber mancher katholischer Praxis, weshalb er auch die Bilderstürme ablehnte. Zeitlebens soll Luther den Brauch nicht aufgegeben haben, sich zu bekreuzigen⁵⁹³. Der Calvinismus ist indessen angesichts der strengen Ablehnung all dessen, was nicht direkt und ausdrücklich in der Heiligen Schrift gesagt ist, im Luthertum angelegt, und – ganz allgemein – stellt er sich als das konsequentere Luthertum dar.

Kein Geringerer als Karl Adam († 1966) hat bereits vor Jahrzehnten darauf hingewiesen, dass dem »los von der Kirche« im 16. Jahrhundert mit innerer Notwendigkeit das »los von Christus« im 18. Jahrhundert (in

592 Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 81 f.

593 Ebd., 89.

der beginnenden Aufklärung) und das »los von Gott« im 19. Jahrhundert (im weiteren Verlauf der Aufklärung) folgte. Der reformatorische Subjektivismus löste, nachdem er sich einmal etabliert hatte, eine Lawine aus, die alles mit sich riss. So wurde schrittweise aus dem im Absoluten verankerten und in Gott geborgenen Menschen der auf sich selbst gestellte Mensch, der autonome Mensch. Mit der kirchlichen Gemeinschaft verlor der Mensch der Reformation im Grunde Gott und auch die menschliche Gemeinschaft. Die Vereinzelung und die Gemeinschaftsunfähigkeit des Menschen sind charakteristisch für den Atheismus⁵⁹⁴. Stets hat der Atheismus den Verlust der Gemeinschaft zur Voraussetzung, und stets führt er tiefer in die Isolation hinein. Wenn der Mensch Gott verliert, verliert er auch den Menschen. Der emanzipierte Mensch, der auf sich selbst zurückgeworfen ist, wird naturnotwendig einsam, das heißt: Er wird unglücklich – die Einsamkeit ist der Inbegriff des Unglücklichseins.

Verschiedene ökumenische Konzepte

Für das reformatorische Verständnis ist die Konkretisierung des Christlichen im Kirchlichen durch die Offenbarung in keiner Weise festgelegt, ist sie also grundsätzlich frei bleibend. Genau das ist gemeint, wenn wir sagen: Die reformatorischen Christen vertreten ein spiritualistisches Christentum, sie haben einen spiritualistischen Kirchenbegriff.

Deshalb weiß man im reformatorischen Denken die eine Kirche Christi mit den verschiedenen Konfessionen durchaus zu vereinbaren, deshalb sieht man hier in der äußeren Spaltung im Grunde nicht einmal ein wirkliches Problem. Das leuchtet ein: Wenn die eigentliche Kirche Christi in der unsichtbaren Gemeinde der durch Christus Gerechtfertigten besteht, dann können die verschiedenen Konfessionen die tiefere Einheit der Kirche nicht tangieren. Deshalb brauchte man aus protestantischer Sicht, wäre man konsequent, im Grunde keine Ökumene mehr, bzw. deshalb geht es hier in der Ökumene lediglich darum, an möglichst vielen Stellen zu kooperieren, um so die innere Einheit der Gerechtfertigten auch äußerlich möglichst oft sichtbar zu machen. Aber davon hängt dann im Grund nicht viel ab. Demgegenüber ist die Kirche Christi nach katholischer Auffassung wesentlich sichtbar, ist von daher das Ziel der Ökumene die äußere Einheit der Kirche Christi als Voraussetzung ihrer inneren Einheit. Demnach kann das Ziel der Ökumene nur dann erreicht werden, wenn alle Christen das katholische Konzept der Ökumene annehmen

594 Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 121949, 17 – 20 .

und sich in der »Una Sancta« zusammenfinden⁵⁹⁵. Es ist unehrlich, das zu verschweigen.

Mit anderen Worten: Nach katholischer Auffassung ist die Kirche, anders als nach evangelischer Auffassung, wesentlich sichtbar und ist die wesentliche Form der Kirche, die wesentliche äußere Form der Kirche, »iuris divini«, göttlichen Rechtes. Im evangelischen wie im katholischen Verständnis geht die Ökumene aus von einer bereits bestehenden Einheit. Im einen Fall – im protestantischen Verständnis – ist diese Einheit unsichtbar gegeben und muss sie nur äußerlich sichtbar gemacht werden, wovon freilich im evangelischen Verständnis nicht viel abhängt, im anderen Fall – im katholischen Verständnis – müssen die verschiedenen Konfessionen der »Una Sancta« eingefügt werden, der »Una Sancta«, die wesentlich bereits in der katholischen Kirche, und zwar in ihrer äußeren und inneren Gestalt gegeben ist. Dabei ist die Auffassung leitend, dass durch die Einfügung der verschiedenen Konfessionen in die »Una Sancta« die Einheit deutlicher und überzeugender wird und dass sie ein bedeutendes Anliegen des Stifters der Kirche ist.

In reformatorischen Kirchenverständnis betont man mit großem Nachdruck die Vielfalt und die Polarität des Christlichen. Diese Vielfalt und Polarität ist allerdings auch ein wesentliches Moment des Katholischen. Im katholischen Glaubensverständnis wird sie jedoch zusammengehalten und muss sie zusammengehalten werden durch die innere Einheit, wie sie im Protestantismus nicht gegeben ist, weshalb sich hier die Vielfalt und die Polarität als eine Zusammenfügung von unvereinbaren Gegensätzen oder von heterogenen Elementen darstellt. Katholisch verstanden muss die Vielfalt des Christlichen von der Einheit getragen werden. Das katholische Verständnis von Pluralität hält daran fest, dass kontradiktorische Gegensätze und Widersprüche die Vielfalt in der Einheit zerstören⁵⁹⁶. Diese Position wird allerdings seit geraumer Zeit durch viele Theologen hüben und drüben verwässert. Das muss man sehen.

Nimmt man die verbindliche Lehre in den Blick, dann sind die Differenzen im Verständnis der Kirche in der katholischen und in der reformatorischen Christenheit derartig gravierend, dass sie sich, wenn man sie denn wirklich ernst nimmt, im ökumenischen Dialog als schier unüberwindlich erweisen. De facto handelt es sich hier weithin um kon-

595 Die »Una Sancta«, das ist die Kirche Christi. Das ergibt sich unmissverständlich aus dem wiederholt zitierten Artikel 8 der dogmatischen Konstitution »Lumen Gentium«: »Ecclesia Christi ... subsistit in Ecclesia catholica ...«.

596 Vgl. Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 334 – 338.

tradiktorische Gegensätze. Diese aber kann man vernünftigerweise nicht miteinander »versöhnen«, es sei denn um den Preis der Aufgabe der eigenen Identität oder gar der Vernunft.

Liebe zur Kirche

Für den Katholiken ergibt sich aus seinem grundlegenden Verständnis der Kirche die Forderung, dass er seine Kirche liebt, die Forderung des – so sagte man früher gern – »sentire cum ecclesia«. Die Forderung, die Kirche zu lieben, das »sentire cum ecclesia« zu üben, ist für einen jeden Protestanten und für die reformatorischen Gemeinschaften allgemein gänzlich unverständlich. Das ist klar. Denn sieht man die Kirche rein als eine soziologische Gegebenheit oder versteht man sie als die unsichtbare Gemeinschaft der Gerechtfertigten, so ist die Haltung der Liebe ihr gegenüber absurd. Einen Verein kann man nicht lieben, bestenfalls kann man ihn wertschätzen. Lieben kann ich jedoch wohl ein Glaubensgeheimnis, lieben kann ich die Wahrheit, lieben kann ich den Leib Christi, den fortlebenden Christus.

Die Liebe zur Kirche darf nicht als Absage an ihre Reform verstanden werden, sie darf nicht verstanden werden als reformfeindliche Statik, als blinde Bestätigung des »status quo«. Für den Katholiken gilt trotz seiner Liebe zur Kirche und trotz seines »sentire cum ecclesia« das Axiom »ecclesia semper reformanda« – »die Kirche bedarf immerfort der Reform«. Das war aber im Grunde schon immer eine Selbstverständlichkeit. Das eine wie das Andere ist nicht neu, wobei das Eine heute gern verächtlich betrachtet wird, während das Andere heute gern als neu verkauft wird.

Gerade die Höherführung der Kirche setzt die Liebe voraus. Das ist hier nicht anders als in der Beziehung zu einem Menschen. Höher führen kann ich ihn nicht in der hochmütigen Distanz des Besserwissenden, sondern allein in der Liebe, die den anderen so liebt, wie er ist, mit seinen Schwächen, Fehlern und Unzulänglichkeiten. Erst solche Liebe umgreift auch die latenten Möglichkeiten des geliebten Wesens, das, was es werden kann, die geheimen Kräfte, die in ihm schlummern, die aktiviert werden müssen. Erst eine solche Liebe macht auch sehend. Wir sagen gern: Liebe macht blind. Das ist nicht die rechte Liebe. Hier ist jene Liebe gemeint, die sehend macht, die nur im Affekt ihren Ort hat, die den Intellekt nicht erreicht.

Eine Reform der Kirche ist demgemäß nicht von jenen zu erwarten, die sich kritisch von der Kirche distanzieren oder gar draußen stehen, theoretisch oder faktisch oder theoretisch und faktisch, oder ihre Liebe gar nur mit Worten deklamieren, sondern von denen, die drinnen sind, die wirklich selbstlos sind, die sich voll identifizieren mit der Kirche, die

die Kirche zunächst annehmen, wie sie ist, mit all ihren Makeln und Runzeln, um sie dann höher zu führen⁵⁹⁷.

Hier zeigt sich die Fehlorientierung von Erzbischof Marcel Lefebvre († 1991) und seinen Getreuen. Sie wollen die Kirche reformieren. Das ist legitim, ja, das ist lobenswert. Aber sie wollen das nicht von drinnen. Das ist unkatholisch und zugleich utopisch.

Der Katholik versteht die Kirche als seine Mutter. Das ist die eigentliche Gestalt seiner Liebe zur Kirche. Diese Haltung fordern bereits die Kirchenväter. Die Kirche als seine Mutter zu verstehen, das ist für den Protestanten unrealisierbar, nicht anders als der Gedanke des »sentire cum ecclesia«. Die Vorstellung von der Kirche als Mutter der Gläubigen und als Objekt ihrer Liebe gründet letztlich in der Überzeugung, dass die Kirche der mystische Leib Christi ist, ein gottmenschliches Mysterium, dass die Kirche in ihrem tiefsten Wesen eine geheimnisvolle übernatürliche Wirklichkeit ist. Gregor von Nyssa († 394) erklärt: »Wenn einer die Kirche ansieht, sieht er in Wahrheit Christus an«⁵⁹⁸. Die Kirche ist die »inchoatio vitae aeternae«⁵⁹⁹, weil sie der verborgene Christus in dieser Welt und das vollendete Reich Gottes in nuce ist⁶⁰⁰. Für den Katholiken ist die Kirche von göttlicher Dignität⁶⁰¹.

Die Knechtsgestalt des Göttlichen

Allein, trotz ihrer göttlichen Dignität ist die Kirche etwas Unfertiges, etwas Unvollkommenes, nicht nur im Sinne der »ecclesia semper renovanda« oder »reformanda«, auch wesensmäßig ist sie unfertig und unvollkommen. Ihre wesensmäßige Unvollkommenheit ist dadurch bedingt, dass sich das Christentum als übernatürliche Offenbarungsreligion darstellt, in der sich das Absolute verzeitlicht und das Göttliche in menschliche Formen eingeht. »Das Göttliche, das Vollkommene kann uns Sterblichen wesensmäßig nur in unzureichenden menschlichen Vorstellungen und Begriffen vermittelt werden«, schreibt Karl Adam⁶⁰². Dabei erscheint »die übernatürliche Wirklichkeit ... nicht in ihrem nackten Ansichsein, sondern tritt in die besondere Zeit herein und damit in

597 Vgl. auch Joseph Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, 19 f.

598 Gregor von Nyssa, *In Cantica canticorum*, hom. 13.

599 Thomas von Aquin bezeichnet die Gemeinschaft mit dem leidenden und sterbenden Christus als »inchoatio vitae aeternae«, als den Beginn des ewigen Lebens (vgl. *Summa Theologiae* II/II q. 180, a. 5 c).

600 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 65 f.

601 Vgl. oben S. 224.

602 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 252 bzw. 250–252.

zeitgeschichtliche Formen«⁶⁰³. Darin erfährt das Göttliche eine Erniedrigung, eine Entäußerung, wie sie das göttliche Wort selbst, der göttliche Logos, in seiner Menschwerdung erfahren hat (Phil 2, 7)⁶⁰⁴.

Das Göttliche, das Absolute, kann uns wesensgemäß nur in unzureichenden menschlichen Vorstellungen und Begriffen vermittelt werden. Das ist das Eine. Dazu kommt ein Zweites, nämlich die Tatsache, dass jene Organe, die uns den Glauben vermitteln, begrenzte Menschen sind, Menschen, die begrenzt sind durch ihre Zeit und durch ihre Individualität. Deshalb erscheint uns die übernatürliche Wirklichkeit stets in zeitgeschichtlich und individuell begrenzten Formen. Es sind nicht nur die Schranken der Zeit, die die göttliche Offenbarung einengen, sondern es ist auch die jeweilige Individualität des Einzelnen, seines Temperamentes, seines Intellektes, seines Willenslebens, der Enge seines Blickes und der Beschränktheit seines Urteils. Dadurch wird die Offenbarung verdunkelt, durch die epochale und durch die individuelle Situationsenge derer, die sie vermitteln. Mehr noch verdunkelt wird die Offenbarung durch die Sünde, durch das Laster und durch die sittliche Verderbtheit. Im Blick darauf sagt der selige John Henry Newman einmal: »Immerdar ist die Kirche am Kränkeln und siecht in Schwäche. Immerdar am Leibe tragend das Sterben des Herrn, damit auch das Leben Jesu an ihrem Leibe offenbar werde«⁶⁰⁵.

Wegen der Verzeitlichung des Absoluten in der Kirche und wegen der epochalen und individuellen Situationsenge derer, die die Botschaft verkünden, verschwindet das Ewige immer wieder so sehr unter der Hülle des Zeitlichen, dass es uns zum Ärgernis wird, dass wir existenziell darunter leiden. Die Verdunkelung des Göttlichen durch die Gesetze der Immanenz und durch das Menschliche in der Kirche, durch die epochale und die individuelle Begrenztheit des Menschen sowie durch das moralische Versagen, durch die Sünde der Gläubigen und vor allem der Verantwortlichen in der Kirche, das ist eine schwere Hypothek, die die Kirche zu allen Zeiten mit sich trägt. In manchen Epochen ist diese Hypothek freilich schwerer, in anderen ist sie weniger schwer. Die Kirche steht immer in der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit. »Die Offenbarung Gottes ist an Menschliches, das Unbedingte an Bedingtes geknüpft, das Unaussprechliche, das ganz Andere kleidet sich in sichtbare Formen und Zeichen«⁶⁰⁶. Zudem ist die Offenbarung intellektuell und ethisch begrenzten Menschen anvertraut⁶⁰⁷. Das sind Gegebenheiten, die wir nicht immer genügend im Blick haben.

603 Ebd., 253.

604 Ebd.

605 Zit. nach Karl Adam, ebd., 256; vgl. auch ebd., 252 – 256.

606 Ebd., 250.

607 Ebd., 252 – 254.

10. SCHRIFT UND TRADITION

Eine Kunde aus der jenseitigen Welt

Für den Protestanten gibt es nicht nur keine verpflichtende äußere Form der Kirche, sondern auch keine kirchliche Autorität, jedenfalls nicht im eigentlichen Sinne. Die Autorität der Kirche und das Zeugnis ihrer Amtsträger haben im Protestantismus im Grunde alle Bedeutung verloren. Autorität kommt in ihm allein der Schrift zu, deren Sinn dem Einzelnen gemäß der Auffassung der Reformatoren direkt durch den Heiligen Geist erschlossen wird. Demnach gelten hier nur noch die Schrift und das innere Zeugnis des Heiligen Geistes. Je und je wird dem Einzelnen die Wahrheit der Schrift durch den Heiligen Geist enthüllt⁶⁰⁸. Martin Luther entfaltet seine Lehre von der Deutlichkeit und Klarheit der Schrift und von dem »testimonium Spiritus Sancti« im Gegensatz zum Anspruch der katholischen Kirche, in ihrem Lehramt die entscheidende, vom Geist Gottes geleitete Auslegungsinanz der Schrift zu haben. Er erklärt: »Die Heilige Schrift ist ihr eigener Interpret« und vertraut auf das unmittelbare Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen⁶⁰⁹.

An diesem Punkt nun werden wir konfrontiert mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition, einem weiteren Formelement des Katholischen.

Zunächst ist hier festzuhalten, dass nach katholischem Verständnis die authentische Interpretation der Schrift durch den Glauben der Kirche erfolgt, wie er sich im Lehramt der Kirche artikuliert. Es ist also die glaubensverpflichtende Tradition, die das richtige Verständnis der heiligen Schriften verbürgt.

Das Christentum versteht sich nicht als Spekulation des Menschen über Gott und die jenseitige Welt, sondern als Kunde aus der jenseitigen Welt. Es versteht sich nicht als das, was man heute gern als Vision bezeichnet. Das Christentum will nicht ein großer Gedanke sein, eine geniale Idee, eine Lebens- und Weltanschauung, die aus dem menschlichen Geist hervorgegangen ist⁶¹⁰, es versteht sich vielmehr als eine aus geschichtlichen Ereignissen hervorgehende Kunde von Gott, worin Gott sich dem Menschen erschließt, um mit ihm in Gemeinschaft zu treten.

In der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments teilt sich der Gott der Philosophen, der Gott, den der Mensch mit Hilfe seiner na-

608 Vgl. oben S. 223.

609 Artin Luther, Weimarer Ausgabe 7, 97, 23.

610 Johannes L. Dankelman, Christsein in dieser Zeit. Lebensanschauung der modernen Katholiken, Bd. 1: Der Glaube an Gott, Freiburg 1964, 41 f.

türlichen Vernunft erkennen kann, und zwar im Hinblick auf seine Existenz und auf seine wichtigsten Eigenschaften, dieser Gott der Philosophen teilt sich in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments dem Menschen mit und tritt somit aus seiner Verborgenheit hervor. Das Ziel dieser Offenbarung ist nicht Erkenntnis oder Information, sondern Kommunikation. In der Offenbarung geht es um die Kommunikation Gottes mit dem Menschen. Das Christentum ist darum zuerst Gottesverehrung, also Kult und Gebet. Wo der Mensch Gott verehrt, da findet er das Heil. Zur Gottesverehrung gehört allerdings das Ethos, die Erfüllung der Gebote Gottes. Ohne sie ist die Gottesverehrung nicht wahrhaftig. Der Glaube muss das Handeln bestimmen.

Das Christentum erhebt den Anspruch, exklusiv Offenbarung Gottes zu sein, das heißt: exklusiv zusammen mit dem Judentum, der Religion des Alten Testaments. Aus dem Anspruch des Christentums, zusammen mit der jüdischen Religion auf der wirklichen Offenbarung Gottes aufgebaut zu sein, folgt sein Absolutheitsanspruch. Dieser ist ein inneres Wesenselement des Christentums, an ihm hängt die Identität des Christentums und natürlich auch die Identität des Katholischen. Würde das Christentum den Absolutheitsanspruch aufgeben, gäbe es sich selber auf. Das hat im Jahre 2000 noch einmal nachdrücklich die vielfach auch innerkirchlich angefochtene Erklärung der Römischen Glaubenskongregation »Dominus Iesus« aufgezeigt⁶¹¹.

Das Christentum nimmt seinen Ausgang von Gott her, es schaut zurück auf die Geschichte Gottes mit dem Menschen, die ihren Niederschlag in bestimmten Urkunden gefunden hat, die göttlichen Ursprungs sind, ebenso wie die Geschichte Gottes mit seinem Volk und diese Geschichte in einer gewissen Hinsicht zum Abschluss bringen.

Die heiligen Schriften sind nicht Gottesoffenbarung, sie enthalten sie. Nicht alles ist Offenbarung in den heiligen Schriften, nicht jede Einzelheit darin enthält eine Offenbarung, die Glauben verlangt, ungeachtet der Tatsache, dass alles inspiriert ist in ihnen. Wenn alles inspiriert ist in den heiligen Schriften, bedeutet das jedoch nicht, dass alles darin Ausgesagte die Wahrheitsgarantie Gottes hat. Diese gilt nur für die entscheidenden religiösen Aussagen der heiligen Schriften, für das, was Gott

611 Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung über die Einzigkeit und die Heiluniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 »Dominus Iesus«. Das Dokument handelt in seinem ersten Teil von dem Absolutheitsanspruch des Christentums, in seinem zweiten Teil handelt es von dem Absolutheitsanspruch der Kirche. Vgl.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominusiesus_ge.html

darin den Menschen zu ihrem Heil mitteilen wollte. Daraus folgt, dass Gott nicht die Wahrheit etwa der naturwissenschaftlichen, der weltbildlichen, der geographischen und der historischen Aussagen der heiligen Schriften verbürgt⁶¹².

Das Buch schlechthin

Die Offenbarung Gottes begegnet uns zunächst in der Heiligen Schrift oder in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Die Heilige Schrift bezeichnet man im Allgemeinen als die Bibel, zu deutsch: das Buch. Sie ist das Buch schlechthin, die Bibel. Im Christentum kommt ihr eine einzigartige Autorität zu. Diese bejahen alle christlichen Denominationen, ohne Ausnahme. Hinsichtlich der grundlegenden Autorität der Bibel sind sich alle christlichen Gruppierungen einig. Da gibt es keine Differenzen. Differenzen gibt es jedoch bei der Frage nach dem Verständnis dieser Autorität und bei der Frage nach ihrer Handhabung.

Man glaubt nicht an die Bibel, sondern an die darin enthaltene Offenbarung Gottes, an das darin enthaltene Christuszeugnis. Auch darin sind sich die verschiedenen christlichen Konfessionen prinzipiell einig⁶¹³.

Schon innerhalb der ersten Generation des Christentums, ja, schon im Neuen Testament selber empfand man es indessen als Schwierigkeit, die Bibel recht zu verstehen oder sie richtig zu deuten. Im 2. Petrusbrief begegnet uns ein Hinweis darauf, dass die Paulusbriefe der Erklärung bedürfen, wenn der Verfasser dieses Briefes feststellt: »... in seinen Briefen (in den Briefen »unseres lieben Bruders Paulus von Tarsus«) ist manches schwer verständlich« (2 Petr 3, 16). Das ist exemplarisch. Die Bibel bedarf der Erklärung, das weiß man von Anfang an. Aber wie soll sie geschehen, diese Erklärung? Die Antwort ist einfach und plausibel. Gemäß 2 Petr 1, 16 – 21 darf das Wort Gottes nicht eigenmächtig ausgelegt werden, sondern nur entsprechend dem Willen Gottes. Was nun dieser Wille Gottes ist, das lehrt uns die apostolische Tradition. Allein im Blick auf sie wird die Heilige Schrift in jenem Geist ausgelegt, in dem sie abgefasst worden ist. Darauf aber kommt es an⁶¹⁴.

612 Joseph Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung* (Freiburger theologische Studien, Bd. 114), Freiburg i. Br. 1979, 46.

613 Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 29.

614 Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979, 67 f.; vgl. Walter Kern, Franz Joseph Niemann, *Theologische Erkenntnislehre* (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, 68 f.

Die urchristliche Verkündigung und ihre schriftliche Fixierung

Die Kirche bestand, bevor es das Neue Testament gab. Die lebendige Verkündigung der Botschaft Jesu ging der schriftlichen Fixierung dieser Botschaft voraus. Allmählich, in Jahrzehnten, entstanden dann die Schriften des Neuen Testaments. Es entstanden aber auch andere Schriften, in denen die apostolische Predigt ihren Niederschlag fand. Die Kirche war es, die dann bestimmte, welche Schriften als von Gott eingegeben angesehen werden mussten und welche Schriften beim Gottesdienst vorgelesen werden durften und somit als Richtschnur für den Glauben und für das christliche Handeln gelten konnten. Das Verzeichnis dieser von der Kirche anerkannten Schriften nannte man den Kanon. Das Wort »Kanon« steht für unser deutsches Wort »Richtschnur«. Seit dem 4. Jahrhundert liegt der Kanon endgültig vor. In seiner Endgestalt ist er das Ergebnis einer lehramtlichen Entscheidung der Kirche. Es ist somit die sichtbare Kirche, die Kirche Christi, die die Authentizität der apostolischen Verkündigung und die Authentizität ihrer Fixierung in den heiligen Schriften verbürgt. Der Kirchenvater Augustinus († 430) erklärt von daher: »Ich würde dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegen würde«⁶¹⁵.

Das lebendige Lehramt – die Tradition

Katholische Christen lesen von daher die Bibel »im Raum ihrer Kirche, nicht isoliert von Erfahrung und Weisheit der Väter, sie erleben sie aus einer zweitausendjährigen Perspektive, die sich auf dem Weg der katholischen Christenheit öffnet«⁶¹⁶.

Die Vieldeutigkeit der Schrift wird durch die Überlieferung der Kirche bzw. durch das lebendige Lehramt zur Eindeutigkeit des Verstehens geführt. Der entscheidende Auslegungsschlüssel der Schrift ist dabei der Glaube der Kirche.

Das II. Vatikanische Konzil erklärt: »Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil

615 Augustinus, *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 5, 6.

616 Ulrich Wickert, *Maria und die Einheit der Kirche*, in: *Quatember (Zeitschrift)* 40, 1976 (Kassel), 16.

es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft«⁶¹⁷.

Der geistige Sinn der Schrift

An verschiedenen Stellen des Neuen Testaments wird klar und deutlich gesagt, dass die heiligen Schriften einen über den grammatikalischen Sinn hinausgehenden geistigen oder geistlichen Sinn haben, einen Sinn, den der Heilige Geist bei der Abfassung der Schriften dem Hagiographen absichtlich nicht explizit eingegeben hat. Ihn enthüllt Gott selber im Laufe der Geschichte in seiner Kirche. Damit wird der Dienst am Wort in der Kirche, mithin auch in der Exegese, mehr als nur Dienst des toten Buchstabens, wird er zum Dienst des lebendigen Gottes⁶¹⁸. Stets herrschte die Meinung in der Kirche, dass nicht nur das explizit Offenbarte die Norm des Glaubens sei. Die Unterscheidung zwischen buchstäblichem und geistigem Sinn prägt die katholische Theologie über fast zwei Jahrtausende hin⁶¹⁹.

Schon die Vernunft legt ein solches Verständnis und eine solche Erklärung der heiligen Schriften nahe. Weil sie von Gott eingegeben sind, weil sie die Offenbarung Gottes enthalten, deshalb ist davon auszugehen, dass ist die stete Überzeugung in der Kirche, dass in ihnen Tieferes gemeint ist als das, was dem bloßen Wortlaut entspricht, dass im Literalsinn und hinter ihm unter Umständen noch ein tieferer Sinn verborgen ist, der von den Wörtern und Sätzen, Bildern und Umschreibungen gewissermaßen verhüllt wird. Dieser tiefere Sinn betrifft zum einen das einschliessweise in den Schriftworten Enthaltene, zum anderen den geistigen Sinn der Schrift im eigentlichen Sinn. Man spricht deshalb von dem »sensus plenior«, dem volleren Sinn, und von dem mystisch-geistigen, von dem typisch-mystisch-geistigen, von dem typischen, dem allegorischen, parabolischen oder symbolischen Sinn.

Den Literalsinn nennt man auch den Wortsinn und den geistigen Sinn den Real- oder Sachsinn. Ist der Wortsinn historisch, grammatikalisch, explizit oder implizit und unmittelbar, so ist der Sachsinn geistig und mittelbar.

In der Entfaltung der Erklärung der heiligen Schriften konnte man sich darauf berufen, dass schon im natürlichen Bereich ein Text mehr

617 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«, Art. 10.

618 Vgl. Wunibald Grüninger, *Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel*, Würzburg 1963, 148 f.

619 Rudolf Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn*, Einsiedeln 1998, 54 f.

besagen kann als ein Autor sich dabei zu denken vermag. Um wie viel mehr galt das dann für die biblischen Texte, die den Hagiographen und Gott zum Autor hatten.

In solchem Verständnis der heiligen Schriften ging man davon aus, dass Gott in seiner Selbstbekundung nicht nur Wörter, sondern auch Menschen und handelnde Personen sowie stumme Dinge in Dienst genommen hat, um sich dem Menschen mitzuteilen⁶²⁰.

Die Exegese entfaltet ihre Aussagen im Kontext des Glaubens der Kirche. So sollte es jedenfalls sein. Es ist die Kirche, die dem Exegeten das Material seiner Forschung an die Hand gibt. Durch sie nimmt der Exeget die Schrift als Gottesoffenbarung entgegen. Sie ist der Niederschlag des Glaubens des Gottesvolkes. Das gilt für das Neue Testament wie für das Alte. So entspricht es dem Selbstverständnis der Väterexegese, der Exegese der Kirchenväter. Diese aber ist in gewisser Weise exemplarisch.

Die protestantische Position

Anders denken die Reformatoren über die Heilige Schrift. Martin Luther weist in diesem Zusammenhang die Tradition und die Lehrautorität der Kirche kategorisch zurück. Das Lehramt der Kirche stellt er auf eine Stufe mit der Schwarmgeisterei. Lehramt und Papsttum sind nichts anderes für ihn als Schwärmertum. Aus ihnen gehen seiner Meinung nach eine immer größere Loslösung vom Schriftwort und eine immer gefährlichere Verwirrung hervor. Wörtlich heißt es bei ihm: »Papatus simpliciter est merus entusiasmus« – »das Papsttum ist einfach reiner Enthusiasmus«⁶²¹.

Luther konstatiert, die Schrift sei »durch sich selbst ganz gewiss, ganz leicht, ganz offen«, sie erkläre sich selbst, sie sei die Beweiserin, die Richter, die Erleuchterin für alles und für alle«⁶²². Für Luther gilt: »Scriptura sacra sui ipsius interpres« – »die Heilige Schrift legt sich selber aus (sie ist ihr eigener Interpret)«⁶²³. Darauf wurde bereits verwiesen⁶²⁴. – Die Geschichte hat diese Behauptung indessen schmerzlich widerlegt.

Faktisch hat Luther auch sehr bald erkennen müssen, welche Konsequenzen seine Subjektivität zeitigte. 1525 schrieb er in einem Brief an die

620 Wunibald Grüninger, *Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel*, Würzburg 1963, 146 – 148.

621 Isaak August Dorner, *Geschichte der protestantischen Theologie*, München 1867, 238.

622 Martin Luther, *Weimarer Ausgabe* 7, 97, 23 f.

623 Ebd.

624 Vgl. oben S. 233.

Christen in Antwerpen: »Es sind so viele Sekten und Glauben als Köpfe. Dieser will keine Taufe haben, jener leugnet das Sakrament, jener setzt noch eine Welt zwischen dieser und dem Jüngsten Tag. Etliche lehren, Christus sei nicht Gott, etliche sagen dies, etliche das ... Kein Rülze ist jetzt so grob, wenn ihm etwas träumt oder dunket, so muss der Heilige Geist es ihm eingegeben haben und will er ein Prophet sein«⁶²⁵.

Das Problem, das die protestantische Sicht der Schrift aufgibt, ist die Verschiedenheit der Deutung der Schrift in der Geschichte. Durch sie werden nämlich Widersprüche in den Heiligen Geist hineingetragen.

In der Konsequenz seines Grundansatzes kritisiert Luther nicht nur das Lehramt der Kirche, sondern auch die apostolische Autorität der Schrift, wenn er verschiedenen Schriften des Neuen Testaments den Vorrang gibt, wie etwa dem Römerbrief, dem Galaterbrief und dem Johannesevangelium, oder wenn er die drei synoptischen Evangelien, den Hebräerbrief, den Judasbrief und den zweiten Petrusbrief geringer bewertet und die Apokalypse und den Jakobusbrief völlig ablehnt, wenn er also einzelnen Schriften des Neuen Testaments eine höhere Autorität zuerkennt und anderen wiederum eine geringere. Hat diese Kritik auch keinen Eingang gefunden in die offiziellen lutherischen Bekenntnisschriften, so ist sie doch heute noch relevant in der evangelischen Theologie. Das wird deutlich, wenn sie vom Kanon im Kanon spricht und diesen diskutiert.

Der Maßstab der Kritik der apostolischen Autorität ist für Luther seine existentielle Christuserfahrung, sein Erlebnis der rechtfertigenden Gnade Christi, also der Christus, wie er, Luther, ihn subjektiv versteht⁶²⁶. Das heißt: Mit der verschiedenen Wertung der einzelnen Schriften des Neuen Testaments tritt für Luther selber seine eigene existentielle Christuserfahrung als entscheidende Autorität an die Stelle der Autorität der Schrift. Konsequenter verlängert er damit das subjektive Schriftprinzip. Die entscheidende Autorität ist dann nicht mehr die Schrift, sondern die subjektive Erfahrung des Theologen.

Damit wird aber jede Gewissheit im Sinne einer objektiven Gesichertheit verlassen. Sicherheit bietet dann weder die Autorität der Apostel noch der Kanon noch das Lehramt noch das Dogma der Kirche. So wollte es Luther. Der Christ sollte das Ereignis des reinen Glaubens ohne alle Sicherungen, ohne jede Verdinglichung, ohne jede Verobjektivierung oder Vergegenständlichung vollziehen. Allein im abstrakten Vertrauen auf Gott sollte er den Sprung ins Ungesicherte vollziehen, eine Tendenz, die dann später bei Rudolf Bultmann († 1976) in ganz auffällender Wei-

625 Ebd., 18, 547, 29 ff.; vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 86.

626 Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen 21965, 86.

se extremisiert wird, wenn er das »je-personale Christusverhältnis zum Maßstab« erhebt oder einfach die existentielle Gottbegegnung bzw. die persönliche Gottunmittelbarkeit⁶²⁷.

Rudolf Bultmann hat mit seinem Entmythologisierungsprogramm den Christusglauben völlig abgelöst von der Frage nach dem historischen Jesus⁶²⁸. Damit hat er aber jede Objektivität der Offenbarung aufgegeben. Ja, die Aufgabe jeder Objektivität der Offenbarung ist bei ihm geradezu zum Programm geworden. Er besteht darauf, dass der Glaube ganz auf sich selbst stehen muss, ohne jede Begründung, weil er nur so reiner Glaube sein kann.

Bei einer dermaßen einseitigen Hervorhebung der Schrift ist schließlich alle Kritik an der Bibel einerseits wie auch alle Apologie im Blick auf ihre Echtheit und ihre historische Zuverlässigkeit andererseits gleichgültig. Alle Sicherung des Glaubens wird damit suspekt, ja, sie wird geradezu zum Ausdruck des Unglaubens. So sagt etwa der dänische Philosoph Sören Kierkegaard (1813 – 1855) – man hat ihn als den lutherischen Antilutheraner bezeichnet –: »... wenn er (der Glaubende) es (das Christentum) kraft eines Beweises annähme, wäre er im Begriff, den Glauben aufzugeben. Käme es jemals so weit, dann würde der Glaubende immer ein Teil Schuld haben, sofern er dazu selbst eingeladen und begonnen hat, dem Unglauben den Sieg in die Hände zu spielen dadurch, dass er selbst beweisen wollte«⁶²⁹.

Schrift und Tradition, die eine Offenbarung

Die Schrift gilt als normativ im Christentum, und zwar allgemein, das gilt auch für das katholische Verständnis des Christentums. Dem widerstreitet nicht das Faktum, dass die katholische Kirche gleichzeitig am Prinzip der Tradition festhält, denn dieses steht nicht neben der Schrift. Schrift und Tradition stehen nach katholischem Verständnis nicht auf einer Ebene, es gibt nicht zwei Quellen der Offenbarung – gegen diese Auffassung hat sich das II. Vatikanische Konzil ausdrücklich verwahrt –, im Traditionsprinzip geht es vielmehr um die normative Interpretation der Schrift, die kraft des Beistandes des Heiligen Geistes in der Kirche erfolgt, der ebendieser Kirche verheißen ist. Diesen Sachverhalt kann man am besten so ausdrücken: Nach katholischem Verständnis enthält

627 Ebd., 87.

628 Ebd., 87.

629 Sören Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, 1. Band, 1. Teil, Kap. 1, § 1 (Gesammelte Werke, Bd. XVI, 1, Hrsg. von Hans Martin Junghans), Regensburg 1957, 26 (Die Heilige Schrift).

die Schrift die Offenbarung de facto und recht verstanden materialiter, während die Tradition sie formaliter enthält, das heißt: hinsichtlich ihrer rechten Interpretation⁶³⁰. Dabei gilt, dass wir »die Tradition, den lebendigen Glauben der Toten, vom Traditionalismus, dem toten Glauben der Lebendigen«⁶³¹ unterscheiden. Dabei ist festzuhalten, dass die Offenbarung nicht den Größen Schrift und Überlieferung nachgeordnet ist, dass sie vielmehr als Sprechen und Handeln Gottes allen geschichtlichen Fassungen dieses Sprechens und Handelns vorausliegt, dass sie »die eine Quelle« ist, »die Schrift und Überlieferung speist«⁶³².

Nachdrücklich hebt das II. Vatikanische Konzil die Priorität der Schrift gegenüber dem Lehramt und der Tradition hervor. Es betont die dienende Funktion des Lehramtes gegenüber der Heiligen Schrift und fordert die biblische Orientierung der gesamten Theologie. Das gilt freilich vor dem Hintergrund der Mahnung des Konzils von Trient »... niemand soll es wagen, in Sachen des Glaubens und der Sitte, die zum Aufbau der christlichen Lehre gehören, die Heilige Schrift im Vertrauen auf eigene Klugheit nach seinem eigenen Sinn zu drehen, gegen den Sinn, den die heilige Mutter, die Kirche, hielt und hält – ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der Heiligen Schriften zu – und niemand soll es wagen, die Heilige Schrift gegen die einstimmige Auffassung der Väter auszulegen, auch wenn eine solche Auslegung niemals zur Veröffentlichung bestimmt wäre«⁶³³.

Das Tridentinum erklärt die kirchliche Tradition als Norm der Schriftinterpretation, das I. Vatikanische Konzil spezifiziert diese Bestimmung auf das kirchliche Lehramt hin, wenn es erklärt, dass das Lehramt Schrift und Tradition verbindlich auslegt und dass die Theologie und die Verkündigung sich nach den Entscheidungen des Lehramtes zu richten haben⁶³⁴.

630 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«, Art. 9; vgl. Joseph Schumacher, *Theologische Erkenntnislehre. Den Glauben der Kirche erkennen und verstehen*, Aachen 2013, 360 – 366. Die Heimat »ungeschriebener apostolischer Einzelüberlieferungen« ist die heterodoxe Gnosis. Nachdem der neutestamentliche Schriftkanon ausgebildet worden war, galt der Glaube der Kirche oder die »regula fidei« als Auslegungsprinzip des Alten und des Neuen Testaments, wie zuvor die neutestamentlichen Schriften als Auslegungsprinzip des Alten Testaments angesehen worden waren, der christologischen Auslegung des Alten Testaments (Joseph Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln / Opladen 1966, 20).

631 George Weigel, *Die Wahrheit. Lehre und Streitfragen der Kirche von heute*, Augsburg 2010, 57.

632 Joseph Ratzinger, *Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis«* (1962), in: *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 2* (2009), 37

633 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1507.

634 Ebd., Nr. 3007.

III. KAPITEL: Sechs Materialelemente des Katholischen

Wichtiger als die Materialelemente sind die Formalelemente des Katholischen, die Prinzipien, welche die spezifische Gestalt des Katholischen bedingen. Spezifische Inhalte des Katholischen sind grundgelegt in der Form des katholischen Denkens. Auf sie soll an dieser Stelle wenigstens kurz eingegangen werden, wenngleich es reizvoll wäre, auch sie einer eingehenden Analyse zu unterziehen.

1. DOGMATISCHER GLAUBE

Zunächst ist das Christentum Leben, Kommunikation Gottes mit den Menschen und Kommunikation des Menschen mit Gott und schließlich auch mit den Menschen. Dabei versteht sich das Christentum von Anfang an in erster Linie als Vollzug des Glaubens oder als Weg (Apg 22, 4). Das gilt nicht weniger für die Kirche Christi. Als Glaube oder als Vollzug des Glaubens ist das Christentum primär ein Weg, sekundär eine Lehre. Der Glaube oder der Vollzug des Glaubens, der Weg, wird notwendig zur Lehre. Nur als Lehre kann das Christentum verkündet werden. Der christliche Glaube ist somit seiner Natur nach hingeeordnet auf lehrhafte Formulierungen oder auf Dogmen⁶³⁵.

Des Öfteren hat man von einem dogmenlosen Christentum gesprochen oder dieses gar gefordert, besonders in neuerer Zeit. Ein solches ist jedoch widersprüchlich. Es ist so etwas wie ein hölzernes Eisen. Das Dogma gehört so sehr zum Glauben der Kirche wie das Geheimnis der Inkarnation. Das Dogma der Kirche stellt sich im Grunde dar als eine »Elongatur des Christuseignisses«⁶³⁶, als Konkretion des Inkarnationsgeheimnisses.

Dogmenfeindlich war im 19. Jahrhundert die unter Schleiermachers († 1834) Einfluss in weite Kreise des Protestantismus eingedrungene Gefühlsreligion oder auch die Erlebnisreligion, für die vor allem der pro-

635 Charakteristischerweise versteht man in der Alten Kirche und das ganze Mittelalter hindurch unter Dogma den »die Schrift erschließenden und auslegenden Glauben der Kirche« (Joseph Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln / Opladen 1966, 20).

636 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 187.

testantische Theologe Albrecht Ritschl († 1889) steht. Dogmenfeindlich sind aber auch jene Formen des Christentums, die als rein praktisches Christentum firmieren, wie sie uns immer wieder seit der Reformation in jeweils neuer Akzentuierung begegnen. Das sind geistige Strömungen, die in der Gegenwart erneut großen Einfluss gewonnen haben, heute auch in der katholischen Kirche. Nicht zuletzt werden sie gefördert durch die ökumenische Ungeduld. Es ist das Dogma, das den ökumenischen Dialog mühsam macht und vorzeigbare Ergebnisse verhindert. Dagegen steht die Tendenz, heute in der Ökumene Gemeinsamkeit zu suchen um den Preis des Glaubens im Detail. Zu erinnern ist hier an die Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen über die Rechtfertigungslehre, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde.

Vor der Unterzeichnung dieses Vertragswerkes, das schon 1997 erstellt worden war, erging die kategorische Aufforderung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, man müsse dieses Papier nun endlich ratifizieren. Das sagte er damals ungeachtet des Widerspruchs einzelner evangelischer Landeskirchen und einer relativ großen Zahl von Theologen, eines Widerspruchs, der bis heute nicht verstummt ist. Der Widerspruch auf Seiten der katholischen Theologen war geringer als der auf Seiten der protestantischen, aber auch da gab es Widerspruch. Auf katholischer Seite konzentrierte er sich um die Gestalt des damaligen Münchener Theologen Leo Scheffczyk († 2005). Die Tatsache, dass der Widerspruch auf Seiten der katholischen Theologen geringer war als auf Seiten der protestantischen, ist bezeichnend.

Die immer wieder in der Geschichte des Christentums auftauchende Tendenz, ein dogmenfreies Christentum als eine höhere Form des Christentums oder auch als seine einzig authentische Form zu erklären, verstößt schon gegen die Gesetze der Logik. Der Glaube muss, sofern er nicht auf die »fides qua« verkürzt wird, lehrhaft formuliert werden und somit die Gestalt des Dogmas annehmen.

Neuerdings wird die These, ein dogmenfreies Christentum sei eine höhere Form oder die einzig authentische Form des Christentums, mit großem Nachdruck im New Age vertreten. Diese These hat heute, allgemein gesehen, mehr Plausibilität als je zuvor, entspricht sie doch der genuinen Erwartung allzu vieler. Wer will schon dogmatische Präzision? Obschon, wenn man genauer hinschaut, auch das New Age seine Dogmen hat, die einfach unantastbar sind. Auch die modernen Massenphilosophien sind sehr wohl dogmatisch fixiert.

Tatsächlich wird die gegenwärtige Ökumene nicht selten von der Misachtung der Dogmatik oder von der Unfähigkeit oder dem Unwillen

bestimmt, theologisch klar zu denken und klar zu formulieren. Weithin verliert sie sich im Pragmatismus. Wichtiger als der Glaube ist da oft der äußere Erfolg. Das gilt nicht weniger für die Pastoral. Auch sie ist beinahe in der Regel nur noch vom Gefühl bestimmt. Währenddessen ist die Moral, die aus dem Dogma folgt, extrem permissiv und ohne jedes objektive Fundament. Auch das gilt für die Ökumene nicht weniger als für die Pastoral.

Es ist nicht untypisch, wenn eine Seelsorge-Einheit im Internet damit wirbt, dass das Seelsorge-Team sich gemeinsam mit den Menschen auf den Weg machen will, um »die Liebe zu Jesus Christus und die Lust am Glauben zu wecken und zu leben«⁶³⁷. Da schwimmt alles. Da wird auch die Konfession oder die Religion zu einer reinen Geschmacksfrage. De facto gewinnen die Team-Leute jedoch entgegen ihrer Erwartung das Vertrauen einer nur sehr geringen Minorität. Das Bild der Seelsorge ist heute, von wenigen Ausnahmen abgesehen, desolat.

Viele sagen sich heute: Wenn überhaupt Religion oder Christentum, dann am besten dogmenfrei. Dann kann man die Religion oder das Christentum für alles in Anspruch nehmen, dann kann man alles hineininterpretieren, dann hat man gegebenenfalls religiöse Begriffe und vor allem auch religiöse Gefühle, wie man es wünscht, dann kann man sich gar mit diesen religiösen Begriffen und Gefühlen noch als Christ verstehen, und das in letzter Unverbindlichkeit.

Also: Sofern das Christentum Wahrheit ist, ist es auch Lehre und Dogma⁶³⁸. Nur als Lehre kann das Christentum vermittelt, nur in der Gestalt der Lehre kann es aber auch rational fundiert und in seinem Anspruch vor der Vernunft ausgewiesen werden. Die rationale Begründung ist ein wichtiges Moment am Glauben. Das wissen im Grunde alle Christen, auch wenn sie nicht davon sprechen oder sich gar dezidiert dagegen wenden. Das ist einfach mit der »conditio humana« gegeben. Der Mensch ist ein »animal rationale«. Er muss sein Verhalten vor der Vernunft rechtfertigen, auch sein religiöses Verhalten, das ist eigentlich selbstverständlich. Würde jemand ohne eine rationale Begründung glauben, wenn auch nur im weitesten Sinne, wäre das nicht nur gegen die Vernunft, wäre das gar auch unmoralisch, wäre das gar auch eine Verfehlung gegen das Sittengesetz.

Auch wenn man das rationale Fundament des Glaubens in der Theorie negiert oder die rationale Glaubensbegründung für nicht möglich hält, faktisch hat der Glaube immer seine Gründe, zunächst seine rationalen Gründe, wobei rational hier im weitesten Sinne zu verstehen ist. Das gilt

637 Es handelt sich hier um die Seelsorge-Einheit March-Gottenheim in der Erzdiözese Freiburg; http://www.se-gottenheim.de/html/team_2015.html

638 Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg i. Br. 11931, 907 f.

auch für den Protestantismus mit seiner angestammten Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft. Der Kirchenvater Augustinus († 430) stellt in diesem Kontext fest: »Nemo crederet, nisi videret esse credendum«⁶³⁹.

Gerade heute ist die Glaubensbegründung ein Gebot der Stunde, weil die Skepsis gegenüber dem Christentum und gegenüber der Religion überhaupt nicht nur natürlicherweise wächst, sondern auch bewusst geschürt wird. Vor allem stellt man heute die philosophischen Voraussetzungen des christlichen Glaubens in Frage, die Existenz Gottes oder die Existenz der Transzendenz und die Partizipation des Menschen an der Transzendenz durch seine Geistseele. Konkret bedeutet das die Leugnung der Willensfreiheit des Menschen sowie seiner objektiven Erkenntnisfähigkeit oder der objektiven Gültigkeit der letzten Denkprinzipien des Menschen, der Leugnung, dass die letzten Denkprinzipien auch Seinsprinzipien sind⁶⁴⁰.

Im Jahre 2009 stellt das Nachrichtenmagazin »Der Spiegel« missbilligend fest, Papst Benedikt XVI. denke und handle dogmatisch⁶⁴¹. Wiederholt hatte Papst Benedikt die Diktatur des Relativismus angeprangert. Der Relativismus ist hier ein anderes Wort für Liberalismus. Die Absage an den Relativismus war so etwas wie ein Leitmotiv im Wirken dieses Papstes. Für die Massenmedien war das Grund genug, ihn zu verunglimpfen und immer neue Kampagnen gegen ihn zu inszenieren.

In einer Predigt vor den Kardinälen erklärt Papst Benedikt XVI. als Kardinaldekan am 18. April 2005 am Beginn des Konklaves: »Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich ›vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-Hertreiben-Lassen‹, als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt«⁶⁴².

Der selige John Henry Newman – man hat ihn als Kirchenvater des 19. Jahrhunderts apostrophiert – kämpft schon in seiner anglikanischen Zeit angesichts des sich in der Kirche von England ausbreitenden Liberalismus für die Erneuerung des dogmatischen Prinzips in seiner Kirche. Dorthin gelangt er durch die Lektüre der Kirchenväter, die er seit dem Jahre 1828 intensiv studiert. Aus dieser seiner Beschäftigung mit

639 Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 2, n. 5; vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II, q. 1, a. 4, ad 1.

640 Vgl. oben S. 113 und S. 141 f.

641 *Der Spiegel* vom 2. Februar 2009, Nr. 6, S. 45.

642 *Der Anfang*. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen, April/Mai 2005, Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 168), 14. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE_168.pdf

den Kirchenvätern geht im Jahre 1832 die »Oxford-Bewegung« hervor, eine Reformbewegung innerhalb der Anglikanischen Kirche. Mit seinem Einsatz für das dogmatische Prinzip verbindet Newman den Einsatz für das sakramentale Prinzip, das in engerer Beziehung zum dogmatischen Prinzip und auch zum inkarnatorischen Prinzip steht.

Das dogmatische Prinzip ist nicht ein Formalelement, sondern ein Material-element des Katholischen. Bei ihm handelt er sich, wie bereits festgestellt wurde, um die Objektivierung der Heilswahrheit im Dogma⁶⁴³.

Das Dogma war bestimmend für das religiöse Leben Newmans seit seiner ersten Bekehrung im Jahre 1816. So bekennt er in seiner Autobiographie⁶⁴⁴. Treffend kennzeichnet er den Liberalismus einmal als eine Station auf halbem Weg zwischen Rom und dem Atheismus. Die entscheidenden Heilmittel gegen den Liberalismus sind für ihn das dogmatische Prinzip und das sakramentale Prinzip⁶⁴⁵. Zunächst denkt er dabei noch an eine Reform der Anglikanischen Kirche. Aber im Rückgriff auf die Urkirche erkennt er, dass seiner angestammten Kirche die Kontinuität fehlte, dass sie im Rückgang auf die Quellen und auf den Ursprung nicht bestehen konnte. Später erklärt er im Blick auf diese Situation: »Mein Bollwerk war das Altertum«⁶⁴⁶.

Was das Gewissen »in der Geschichte eines individuellen Geistes« ist, das ist für Newman das dogmatische Prinzip in der Geschichte des Christentums gewesen⁶⁴⁷. Er erklärt: »In dem einen wie in dem anderen Falle vollzieht sich da aus einem Prinzip heraus die schrittweise Ausformung einer führenden Macht«⁶⁴⁸.

Der Newman-Forscher Nicolas Theis († 1985) schreibt unter diesem Aspekt: »Wenn wir in der heutigen Zeit, wo alles wankt und weicht und sogar der dogmatische Untergrund des Christenglaubens in Frage gestellt wird, wo wir uns fragen, was Religion eigentlich ist und wie sie noch gelebt werden kann, wenn wir einen großen Denker und eindrucksvollen

643 Vgl. oben S. 50.

644 In seiner Autobiographie schreibt Newman: »Von meinem fünfzehnten Lebensjahr an war das Dogma das Fundamentalprinzip meiner Religion; eine andere Religion kenne ich nicht ... Religion als bloßes Gefühl ist für mich Traum und Blendwerk. Man könnte ebenso gut von Kindesliebe ohne Eltern sprechen als von Frömmigkeit ohne die Tatsache eines höchsten Wesens« (John Henry Newman, *Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugung* [Ausgewählte Werke, I], Mainz 1951, 71).

645 Ebd., 72.

646 Ebd., 141; vgl. John Henry Newman, *Die Kirche I, Übertragung und Einführung* von Otto Karrer, Einsiedeln 1945, 72.

647 John Henry Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Ausgewählte Werke, VIII), Mainz 1969, 312.

648 Ebd.

Charakter, eine gewinnende Persönlichkeit als überzeugten Christen ins Fenster stellen wollen, dann dürfte es John Henry Newman sein«⁶⁴⁹.

Die Ernennung zum Kardinal war für den neunundsiebzigjährigen Newman ein willkommener Anlass, seine Überzeugung zu bekräftigen, dass die Kirche dringender denn je Streiter nötig habe, die den Kampf gegen den religiösen Liberalismus aufnahmen, da es sich bei diesem um einen Irrtum handle, der die ganze Welt in seine Fallstricke ziehe⁶⁵⁰. Wörtlich erklärt er in seiner Rede anlässlich seiner Ernennung zum Kardinal am 12. Mai 1879: »... ich freue mich, es zu sagen: gegen ein großes Zeitübel habe ich von Anfang an angekämpft: seit dreißig, vierzig, fünfzig Jahren habe ich nach meinen besten Kräften den Geist des Liberalismus im Religiösen abgewehrt. Nie waren der heiligen Kirche Vorkämpfer gegen ihn dringender nötig als heute, da er wie ein Netz der Versuchung über die ganze Welt hin verbreitet ist ... Liberalismus im Religiösen ist die Lehre, dass es keine bestimmte Wahrheit im Religiösen gebe, sondern dass ein Bekenntnis so gut wie ein anderes sei ... Die Offenbarungsreligion sei nicht Wahrheit, sondern Sache des Gefühls und Geschmacks, nicht objektive Tatsache, nicht wunderbar. Es sei das Recht jedes Einzelnen, sie gerade das sagen zu lassen, was seine Vorstellungskraft beeindruckt«⁶⁵¹. Die Modernität dieses Theologen und seiner Theologie ist unverkennbar.

2. GOTTESVEREHRUNG UND EUCHARISTIE

Ein weiteres charakteristisches inhaltliches Element des Katholischen begegnet uns in der Bedeutung, die man in der katholischen Kirche dem Gottesdienst und der Liturgie beimisst, währenddessen man gleichzeitig der Anbetung und der Kontemplation größte Wertschätzung entgegenbringt⁶⁵². Wir dürfen darin eine Konkretion des sakramentalen Prinzips

649 Nicolas Theis, John Henry Newman in unserer Zeit, Nürnberg 1972, 108.

650 Hermann Geißler, Kardinal John Henry Newman – Streiter für die Wahrheit wider den Zeitgeist, in: Die Tagespost vom 26. Juni 2004.

651 Kardinal John Henry Newman – Rede bei der Ernennung zum Kardinal am 12. Mai 1879 (Biglietto-Rede): John Henry Newman, Summe christlichen Denkens. Auswahl und Einleitung von Walter Lipgens (Herder-Bücherei, 221), Freiburg i. Br. 1965, 169.

652 Die Anbetung und die Kontemplation haben ihren primären Ort in der Liturgie der Kirche. Das persönliche Gebet bereitet die Liturgie vor und ermöglicht den rechten Mitvollzug mit ihr, und die Liturgie befruchtet und nährt das persönliche Gebet (Theodor Maas-Ewerd, Anbetung mit Geist und Sinnen in der Liturgie der Kirche, in: Walter Brandmüller, Hrsg., Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus, Aachen 1997, 142 f).

sehen. Wie sehr die Feier der Liturgie und der Gottesdienst das Herz der Kirche Christi sind, wird unterstrichen durch das Faktum, dass namhafte Autoren die Krise der Kirche in der Gegenwart weithin auf die Krise der Liturgie zurückführen⁶⁵³. Die zentrale Bedeutung des Gottesdienstes und der Liturgie hängt aufs Engste mit dem gottmenschlichen Geheimnis der Kirche und mit dem Geheimnis der hypostatischen Union zusammen⁶⁵⁴. »In der Liturgie ... vollzieht sich«, so stellt die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils fest, »das Werk unserer Erlösung«⁶⁵⁵. In der Regel des heiligen Benedikt von Nursia († 547 n. Chr.), des Vaters des abendländischen Mönchtums, heißt es konsequenterweise: »Operi divino nihil praeponatur« – »nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden«⁶⁵⁶. So entspricht es in jedem Fall der Tradition des Katholischen. Damit hängt wiederum die große Bedeutung der Heiligenverehrung und des Marienkultes in der katholischen Kirche zusammen, welche die Reformatoren als gegen die Ehre Gottes gerichtet ansehen und noch heute so beurteilen, jedenfalls offiziell.

Der Weltkatechismus nennt das »opus divinum« eine »Begegnung zwischen Christus und der Kirche«⁶⁵⁷. Die Liturgie der Kirche ist ein Abbild der himmlischen Liturgie. In ihr wird der Abstieg Gottes immer wieder zu unserem Aufstieg. Das II. Vatikanische Konzil stellt in diesem Zusammenhang fest: »In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes (Apg 21, 2). In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit (Phil 3, 20)«⁶⁵⁸. Die Liturgie steht in engster Verbindung mit der Heiligenverehrung. An fast allen Tagen des Jahres wird in

653 Vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927 – 1977)*, München 1998, 174.

654 Theodor Maas-Ewerd, *Anbetung mit Geist und Sinnen in der Liturgie der Kirche*, in: Walter Brandmüller, Hrsg., *Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus*, Aachen 1997, 128 f.

655 II. Vatikanisches Konzil: *Dogmatische Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«*, Art. 2.

656 *Regula Benedicti*, cap. 43.

657 *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, Nr. 1097.

658 II. Vatikanisches Konzil: *Dogmatische Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«*, Art. 8.

der eucharistischen Liturgie wie auch im Stundengebet, in der »Liturgia Horarum«, das Gedächtnis eines Heiligen begangen.

Die Liturgie der Kirche ist, wie das Konzil feststellt, »zugleich göttlich und menschlich, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet, in der Welt zugegen und doch unterwegs, und zwar so, dass dabei das Menschliche auf das Göttliche hingebunden und ihm untergeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen (Hebr 13, 14)«⁶⁵⁹. Als Feier der Kirche und ihres Glaubens unterliegt die Liturgie nicht der Verfügungsgewalt des Liturgen oder derjenigen, die an dieser Feier partizipieren, was heute oftmals nicht genügend beachtet wird⁶⁶⁰. Hier manifestiert sich bei den Verantwortlichen, wenn man einmal von der verbreiteten Gleichgültigkeit gegenüber den Normen der Kirche absieht, nicht selten ein protestantisches Verständnis des »opus divinum«.

Die Wertschätzung des Gottesdienstes und der Liturgie kulminiert in der zentralen Stellung, die man in der katholischen Kirche der Feier der Eucharistie zuerkennt und mit ihr der Feier der übrigen Sakramente, speziell des Bußsakramentes, der »zweiten mühsamen Taufe«. Das Bußsakrament steht in engster Beziehung zur Eucharistie. Wenn in der Pastoral die Rede ist von den Sakramenten, sind damit die Eucharistie und das Bußsakrament gemeint⁶⁶¹.

»Ecclesia de Eucharistia vivit« – »die Kirche lebt von der Eucharistie«, so beginnt die letzte Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. aus dem Jahre 2003. »Die Eucharistie umfasst das Ganze der Erlösung und der Kirche gleichsam in einem Brennpunkt«⁶⁶². Das II. Vatikanum nennt sie die Quelle und den Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens⁶⁶³. Pseudo-Dionysius

659 Ebd., Art. 2.

660 Theodor Maas-Ewerd, Anbetung mit Geist und Sinnen in der Liturgie der Kirche, in: Walter Brandmüller, Hrsg., Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus, Aachen 1997, 126 f. Theodor Maas-Ewerd: »Liturgie ist ... nicht zu verstehen und zu werten als Angelegenheit privat oder willkürlich agierender wirklicher oder vermeintlicher Spezialisten, nicht als Angelegenheit einer bestimmten Gruppe, nicht als Sache in einer einzelnen Gemeinde, sondern sie ist zu würdigen als »Feier der Kirche« und ihres Glaubens ...« (127).

661 Vgl. oben S. 152.

662 Anton Ziegenaus, Eucharistie – Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, in: Walter Brandmüller, Hrsg., Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus, Aachen 1997, 203: »In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur« – »in diesem Sakrament ist das ganze Geheimnis unseres Heiles beschlossen« (Thomas von Aquin, Summa theologiae III, q. 79, a. 1).

663 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 11.

Areopagita kennzeichnet sie um 500 als »das Sakrament der Sakramente«, als das »Ziel und die Vollendung aller Sakramente«⁶⁶⁴. Thomas von Aquin († 1274) bezeichnet sie als das »sacramentum potissimum«, als das wichtigste oder vorzüglichste Sakrament⁶⁶⁵, mit Recht, denn sie enthält, wie das II. Vatikanische Konzil lehrt, »das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle, nämlich Christus selbst«⁶⁶⁶, den vom Tod Auferstandenen. Für Thomas von Aquin ist die Feier der Eucharistie »gleichsam die Vollendung des geistlichen Lebens und das Ziel aller Sakramente«⁶⁶⁷. Schon in ältester Zeit feierte man die Auferstehung Jesu am ersten Wochentag, dem Herrentag, in der Gestalt der Eucharistie und bezeichnete von daher die Christen gern als die »dominicanos«, als jene, die »nach dem Herrentag leben«⁶⁶⁸. Der französische Schriftsteller Paul Claudel († 1955) spricht von der Eucharistie als dem »Inbegriff des Katholizismus«, als dem unendlich feinen und gewichtigen Punkt, »in dem er (der Katholizismus) sich zusammenfassen lässt«⁶⁶⁹. Es ist von daher konsequent, wenn die tägliche Feier oder die tägliche Mitfeier der heiligen Messe als Ideal katholischer Frömmigkeit gilt und wenn sie in der katholischen Frömmigkeit beinahe als konstitutiv angesehen wird für die »vita spiritualis«⁶⁷⁰. Das II. Vatikanische Konzil erklärt: »Im Geheimnis dieses eucharistischen Opfers, dessen Darbringung die vornehmliche Aufgabe des Priesters ist, wird beständig das Werk unserer Erlösung vollzogen; darum wird seine tägliche Feier dringend empfohlen; sie ist auch dann, wenn keine Gläubigen dabei sein können, ein Akt Christi und der Kirche«⁶⁷¹.

In Frontstellung gegen verschiedene theologische Deutungen der Eucharistie, wie sie in neuerer Zeit in der Kirche hervorgetreten sind, erklärt Papst Paul VI. im Credo des Gottesvolkes: »Es muss festgehalten werden, dass Brot und Wein in ihrer eigentlichen Wirklichkeit, unabhängig von

664 Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 3. Auf diese Stellen bezieht sich Thomas von Aquin in seinem Sentenzenkommentar (IV Sent. d. 24, c. 2, 1, 2) bzw. in seiner *Summa Theologiae* (III, q. 63, a. 6).

665 Ebd., q. 65, a. 3.

666 II. Vatikanisches Konzil: Dekret über Dienst und Leben der Priester »*Presbyterorum Ordinis*«, Art. 5.

667 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III, q. 73, a. 3 c.

668 Anton Ziegenaus, *Eucharistie – Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens*, in: Walter Brandmüller, Hrsg., *Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus*, Aachen 1997, 189.

669 Paul Claudel, *André Gide, Zweifel und Glaube* (Deutscher Taschenbuch Verlag, 277), München 1965, 226.

670 An dieser Stelle sei auch hingewiesen auf die Canones 902 und 904 des *Codex Iuris Canonici* (1983).

671 II. Vatikanisches Konzil: Dekret über Dienst und Leben der Priester »*Presbyterorum Ordinis*«, Art. 13.

unserem Denken, nach der Konsekration zu bestehen aufgehört haben, so dass nunmehr der anbetungswürdige Leib und das (anbetungswürdige) Blut des Herrn Jesus unter den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig sind. So hat es der Herr selbst gewollt, um sich uns zur Speise zu geben und uns einzugliedern in die Einheit seines mystischen Leibes. Die eine, unteilbare Daseinsweise des verklärten Herrn Jesus Christus im Himmel wird dadurch keineswegs vervielfältigt, sie wird nur durch das Sakrament an den vielen Orten der Erde, wo das Messopfer dargebracht wird, vergegenwärtigt. Diese Gegenwart bleibt nach abgeschlossener Opferfeier im heiligsten Sakrament, das im Tabernakel aufbewahrt wird und gleichsam die lebendige Herzmitte unserer Kirchen bildet, fortbestehen. Darum ist es uns eine heilige Pflicht, das fleischgewordene ewige Wort, das unsere Augen nicht erblicken können und das, ohne den Himmel zu verlassen, unter uns gegenwärtig geworden ist, in der heiligen Hostie, die unsere Augen schauen können, zu verehren und anzubeten⁶⁷².

Entgegen der Klarstellung, wie sie Papst Paul VI. hier vorgenommen hat, wird die heilige Eucharistie auch gegenwärtig in der Theologie wie auch in der Verkündigung in mannigfacher Weise uminterpretiert und weithin schließlich zu einem bloßen Symbol herabgestuft. Damit verbindet sich eine Entsakralisierung und Abwertung des Sakramentes, wie sie bisher in der Kirchengeschichte nicht bekannt geworden ist. De facto ist vielerorts aus dem Messopfer ein symbolträchtiges Gemeinschaftsmahl geworden. Die Realpräsenz wird vielfach geleugnet, implizit oder auch explizit. Die liturgischen Vorschriften werden sehr oft nicht mehr oder nur noch teilweise beachtet, und die überlieferte eucharistische Frömmigkeit gehört in nicht wenigen Fällen der Vergangenheit an⁶⁷³. Da wird die Mitte des katholischen Glaubens und des kirchlichen Lebens ein Opfer eines vom Rationalismus und vom Positivismus geprägten Zeitgeistes. Nicht zuletzt ist hier auch der pragmatische Wahrheitsbegriff von Bedeutung, der prägend ist für das moderne säkulare Denken.

Das Priestertum der Kirche Christi versteht sich primär von der Feier der Eucharistie her, die in der Kirche als Opfer und als Mahl verstanden wird, als Opfer in der Gestalt des Mahles. Konstitutiv ist dabei die Realpräsenz. Schon bei den Kirchenvätern ist die Eucharistie, wie neuere Forschungen

672 Papst Paul VI.: Credo des Gottesvolkes vom 30. Juni 1968, Art. 32 – 34; <http://www.padre.at/credo.htm> ; Übersetzung nach Ferdinand Holböck, Das Allerheiligste und die Heiligen. Eucharistische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte, Stein a. Rh.1979, 30 f.

673 Vgl. Ferdinand Holböck, Das Allerheiligste und die Heiligen. Eucharistische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte, Stein a. Rh.1979, 9 f.

ergeben haben, »ganz vom Opfergedanken her bestimmt«⁶⁷⁴. Kategorisch erklärt Thomas von Aquin: »Ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur« – »das Sakrament der Priesterweihe ist hingeordnet auf das Sakrament des Herrenmahles«⁶⁷⁵, und »Sacerdotes ad hoc consecrantur, ut sacramentum corporis Christi conficiant« – »Priester werden dazu geweiht, dass sie das Sakrament des Leibes Christi vollziehen«⁶⁷⁶, und »Sacerdos habet duos actus: unum principalem, scilicet consecrare verum corpus Christi; alium secundarium, scilicet praeparare populum ad susceptionem huius sacramenti« – »das Tun des Priesters ist zweifach: ein eigentliches und erstliches, nämlich die Konsekration des wahren Leibes Christi; und ein anderes, nachgeordnetes, nämlich die Bereitung des Volkes für den Empfang dieses Sakramentes«⁶⁷⁷. Das katholische Priestertum versteht sich als Teilnahme am Priestertum Christi, das, wie der Weltkatechismus feststellt, durch das Amtspriestertum gegenwärtig gemacht wird, »ohne dass dadurch der Einzigkeit des Priestertums Christi Abbruch getan würde«⁶⁷⁸. Gemäß dem Glauben der Kirche repräsentiert der geweihte Priester des Neuen Bundes den einzigen Hohenpriester Christus und handelt in seiner Person. Um an dieser Stelle Thomas von Aquin noch einmal zu zitieren: »Christus autem est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius, sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur« – »Christus ist der Quell allen Priestertums: der Priester des Gesetzes hat ihn vorgebildet, der Priester des Neuen Gesetzes aber wirkt an seiner Statt«⁶⁷⁹.

Zusammen mit dem Sakrament der Priesterweihe bildet die Eucharistie das Zentrum und das Ziel allen kirchlichen Tuns. So sollte es sein. Gerade die gegenwärtige Wirklichkeit stellt sich indessen anders dar, speziell in den deutschsprachigen Diözesen.

Während das Sakrament der Eucharistie und mit ihm das Sakrament der Priesterweihe das Zentrum und das Ziel allen kirchlichen Tuns darstellen, sind die übrigen fünf Sakramente auf die Eucharistie hingeordnet, sofern sie entweder auf die Eucharistie vorbereiten oder zu ihr hinführen, wie das bei den Sakramenten der Taufe, der Firmung und der Buße der Fall ist, oder ein Ausfluss dieses Sakramentes sind, wie das bei

674 Michael Fiedrowicz, *Priestertum und Kirchenväter - Quellentexte zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Föhren-Linden (Carthusianus-Verlag) 2013, 98.

675 Thomas von Aquin, *IV Sent. d. 24, c. 2, 1, 2.*

676 Ders., *Summa Theologiae III, q. 67, a. 2.*

677 Ders., *IV Sent. d. 24, c. 3, 2, 1.*

678 *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993. Nr. 1545. Im Folgenden spricht der Katechismus von zwei Weisen der Partizipation an dem einzigen Priestertum Christi (Nr. 1546).

679 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae III, q. 22, a. 4.*

den Sakramenten der Ehe und der Krankensalbung der Fall ist⁶⁸⁰. Darüber hinaus leben alle Sakramente aus dem Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi, das in der Eucharistie dankbar begangen und kultisch gefeiert und gegenwärtig gesetzt wird⁶⁸¹.

Ein wesentlicher Aspekt der Eucharistie ist die Anbetung. In der Feier der Eucharistie vollzieht sich gemäß dem Glauben der Kirche die kultische Feier der Erlösung. Als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers ist sie etwas völlig anderes als das Abendmahl. Aus dem Glauben an die Transsubstantiation von Brot und Wein und der daraus hervorgehenden Realpräsenz Christi im Sakrament der Eucharistie folgt die eucharistische Anbetung als zentrale Weise der Gottesverehrung und des eucharistischen Kultes.

Bereits die Kirchenväter weisen darauf hin, dass der eigentliche Gegenstand der Anbetung die eucharistischen Gestalten sind⁶⁸². Sie, die Anbetung, ist der entscheidende Ausdruck der Anerkennung der Größe Gottes durch den Menschen. Sie beinhaltet rückhaltlose Bejahung und völlige Hingabe des ganzen Menschen an das Geheimnis Gottes. Mit Bedauern konstatiert der renommierte protestantische Theologe Adolf von Harnack († 1930), dass es im Raum des Protestantismus weder die Anbetung noch das Bußsakrament gibt⁶⁸³. Noch heute gibt es in der katholischen Kirche eine Reihe von Ordensgemeinschaften, die sich ausschließlich der eucharistischen Anbetung widmen. Der protestantische Religionswissenschaftler Friedrich Heiler († 1967) hat die Anbetung der eucharistischen Gestalten in der katholischen Kirche anerkennend als »eine der verborgenen, unversiegbaren Quellen der katholischen Frömmigkeit«⁶⁸⁴ bezeichnet. In diesem Zusammenhang hat er, nicht weniger anerkennend, die Christusmystik in der katholischen Kirche hervorgehoben, die sich aus der zentralen Stellung der Eucharistie in der katholischen Frömmigkeit ergebe. Wörtlich sagt er: »Der häufige Sakramentsempfang verleiht der katholischen Frömmigkeit eine zarte, mystische Gottinnigkeit, er bedingt eine dauernde und enge persönliche Beziehung der Einzelseele zu Christus. Die Kommunion ist der Höhepunkt der katholischen Fröm-

680 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 11. Auch andere Konzilstexte sprechen von dem inneren Bezug der Sakramente zu dem zentralen Sakrament der Eucharistie.

681 Vgl. Anton Ziegenaus, Eucharistie – Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, in: Walter Brandmüller, Hrsg., Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus, Aachen 1997, 183.

682 Ebd., 199.

683 Adolf von Harnack, Reden und Aufsätze II, Gießen 1904, 249 – 284.

684 Friedrich Heiler, Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1920, 325; vgl. Bernhard Poschmann, Die katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 227.

migkeit, in ihr erlangt das katholische Gebetsleben jene Tiefe, Wärme und Kraft, welche nur der kennt, der sie selbst erlebt hat«⁶⁸⁵.

Heiler weist darauf hin, dass das katholischen Gottesdienstleben ganz allgemein »reicher und wärmer« ist als das evangelische, das sich, wie er feststellt, nicht nur in der Liturgie, sondern auch außerhalb derselben zeigt⁶⁸⁶. Er stellt fest: »Die katholischen Kirchen sind wahre Gebetsstätten, wo die Gläubigen nicht nur während des Gottesdienstes und einige Augenblicke vor und nachher beten, sondern zu jeder Tageszeit«⁶⁸⁷. Dabei zitiert er einen evangelischen Prediger, der die Frage gestellt hat: »Warum ist die katholische Kirche so stark und mächtig?« und darauf geantwortet hat: »Weil sie so stark und unermüdlich im Gebet ist«⁶⁸⁸.

Mit großem Einfühlungsvermögen bezeichnet Heiler das katholische Frömmigkeitsleben als »warm, tief und reich«, weil es »von den unsichtbaren Quelladern der gottinnigen Mystik« durchströmt werde. Er konstatiert, »das verborgene mystische Gotterleben der großen Heiligen« durchdringe und beseele »das ganze Kulte Leben der katholischen Kirche«⁶⁸⁹. Der Glanz des mystischen Gebetslebens im Katholizismus erscheint ihm so hell, dass durch ihn, wie er feststellt, alle dunklen Seiten dieser Religion überstrahlt werden. Er bezeichnet schließlich dieses Gebetsleben als »die großartigste Apologie des Katholizismus«⁶⁹⁰.

Die Bedeutung des Gottesdienstes und der Liturgie, speziell der eucharistischen Liturgie, ist in den altorientalischen Kirchen wie auch in den orthodoxen Kirchen im Allgemeinen prinzipiell nicht geringer als in der römischen Kirche. Anders ist das jedoch in der Regel in den reformatorischen Gemeinschaften. In gewisser Weise kann man das Abendmahl, wie es dort gefeiert wird, mit der Eucharistie vergleichen. Schaut man jedoch genauer hin, erkennt man hier indessen sehr tief greifende Unterschiede. Zudem ist die Verbindung des sonntäglichen Gottesdienstes mit dem Abendmahl in den reformatorischen Gemeinden noch heute die Ausnahme, wenngleich hier eine Aufwertung des Abendmahls in den letzten Jahrzehnten unverkennbar ist. Im Allgemeinen behauptet auch heute noch die feierliche Rezitation des Vaterunsers die Stelle des Abendmahls.

685 Friedrich Heiler, Das Wesen des Katholizismus. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden, München 1920, 110.

686 Ebd., 111.

687 Ebd.

688 Ebd., 112.

689 Ebd.

690 Ebd., 87.

3. BUSSSAKRAMENT UND ABLASS

Im Bußsakrament, das gänzlich auf die Eucharistie hingeorndet ist, mehr noch als die anderen Sakramente, wenn man einmal von dem Sakrament der Priesterweihe absieht, begegnet uns wiederum in signifikanter Weise die mittlerische Struktur des Heiles, wie sie schon dem Christentum als solchem zu Eigen ist, sich in letzter Konsequenz jedoch als Verlängerung des inkarnatorischen Prinzips im katholischen Christentum durchgehalten hat. Die Lossprechungsgewalt ist »Grundbestand der kirchlichen Gewalt«⁶⁹¹.

Thomas von Aquin erklärt: »... paenitentia praeparat hominem ad Eucharistiam« – »das Bußsakrament bereitet den Menschen auf die Eucharistie vor«⁶⁹². Dabei betont er, dass das Bußsakrament den Menschen nicht »ex necessitate«, mit Notwendigkeit, für das Herrenmahl bereitet, sondern »per accidens«, zufällig, denn »si aliquis esset sine peccato mortali, non indigeret paenitentiam ad sumptinem Eucharistiae« – »... wenn jemand ohne Todsünde wäre, bedürfte er nicht des Bußsakramentes zum Empfang des Herrenmahles«⁶⁹³. Im Bußsakrament wird die katholische Grundüberzeugung konkret, dass die Versöhnung mit Gott nicht unabhängig von der Versöhnung mit der Kirche erfolgt, dass sie normalerweise mit der Versöhnung mit der Kirche verbunden ist und verbunden sein muss. Nach Thomas von Aquin vollendet sich das Sakrament der Buße »im Dienst des Priesters, der bindet und löst«⁶⁹⁴.

Seit den Tagen der Urkirche gilt die Sünde nicht nur als eine Verfehlung gegen Gott, sondern auch als eine Verfehlung gegen die kirchliche Gemeinschaft. Das Bußsakrament entlarvt den Individualismus und den Subjektivismus der Reformatoren als Verlust eines wesentlichen Aspektes des Christentums. In ihm leuchtet der Urgrund der Menschwerdung Gottes, die wir als das Ursakrament verstehen, die »humanitas Salvatoris«, noch am klarsten auf⁶⁹⁵. In der Versöhnung mit Gott wird die Sünde nicht zugedeckt, vielmehr wird sie getilgt. Gott rechtfertigt den Sünder nicht, sofern er gerecht ist, sondern sofern er gerecht macht.

691 Theodor Schnitzler, Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung, Freiburg i. Br. 1982, 133; vgl. oben S. 119.

692 Thomas von Aquin, Summa Theologiae III, q. 65, a. 2.

693 Ebd., a. 2.

694 Ebd., q. 86, a. 2.

695 Theodor Schnitzler, Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung, Freiburg i. Br. 1982, 140.

Der englische Schriftsteller Chesterton (+ 1936) antwortet auf die Frage, warum er katholisch geworden sei: »Um meine Sünden loszuwerden«⁶⁹⁶. Der Wunsch, für seine Sünden Vergebung zu erlangen, setzt allerdings die Anerkennung der Wirklichkeit der Sünde voraus. Chesterton ist nicht der einzige Konvertit, der in erster Linie um des Bußsakramentes willen den Weg zur katholischen Kirche gefunden hat.

Friedrich Heiler bedauert den Verlust des Bußsakramentes in den Gemeinschaften der Reformation, betont dabei aber, dass dieser Verlust nur ein faktischer sei. Immerhin habe Luther die Beichte »ein trefflich, köstlich und tröstlich Ding« genannt und sie immer wieder geübt, er habe sie gepriesen und empfohlen⁶⁹⁷. Heiler versteht das Sakrament allerdings mehr als ein Mittel der Seelenführung und der persönlichen Seelsorge, wodurch in der katholischen Kirche ein gewaltiger sittlicher Einfluss »auf die geistig Unselbständigen und Schwachen« ausgeübt werde und »den innerlich reifen und mündigen Frommen Segen und Kraft« gespendet werde⁶⁹⁸. Er erklärt: »Man muss selbst den Segen der Beichte erfahren haben, um den Wert dieser Institution würdigen zu können«⁶⁹⁹.

Zum Bußsakrament gehört der Ablass bzw. die Ablass-Lehre der Kirche. Sie führt die Lehre vom Bußsakrament gewissermaßen weiter. Der Ablass ist ein besonderer göttlicher Gnadenakt, der sich nach der im Bußsakrament gewährten Vergebung vollzieht⁷⁰⁰. In ihm geht es um den Nachlass von Sündenstrafen, deren Sünden bereits von Gott verziehen wurden. In ihm artikuliert sich die »Communio sanctorum«, die Gemeinschaft der Heiligen, in spezifischer Weise. Darauf verweist die Apostolische Konstitution »Indulgentiarum doctrina« vom 1. Januar 1967 mit Nachdruck⁷⁰¹.

Stets ist der Ablass an gewisse Bedingungen geknüpft. Zu ihnen gehört in jedem Fall der Empfang der Sakramente der Buße und der Eucharistie. Gewinnen wir einen Ablass für uns persönlich, werden uns die Gnaden des »Thesaurus Ecclesiae«, des Kirchenschatzes, zuteil, in dem die überfließenden Verdienste der Heiligen präsent sind, und werden uns zeitliche Sündenstrafen erlassen, im Fall des vollkommenen Ablasses alle zeitlichen Sündenstrafen.

696 Vgl. <http://www.glaubenswahrheit.org/predigten/reihen/199403/19940710/>

697 Friedrich Heiler, *Das Wesen des Katholizismus*. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden, München 1920, 105.

698 Ebd., 103.

699 Ebd.

700 Nikolas Paulus, Thomas Lentes, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 Bde., Paderborn 2000.

701 http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_constitutions/documents/hf_pvi_apc_01011967_indulgentiarum-doctrina.html

Der Ablass kann auch den Armen Seelen im Fegefeuer zugewendet werden. Dann schenkt ihnen der vollkommene Ablass die volle Erlösung, der Teilablass Erleichterung in ihrem Leiden und Abkürzung ihrer Leiden. In diesem Fall helfen die Glieder der streitenden und der triumphierenden Kirche den Gliedern der leidenden Kirche vor dem Hintergrund des »Thesaurus Ecclesiae«, des »Kirchenschatzes«. Das neue Rechtsbuch der Kirche verwendet diesen Ausdruck nicht mehr, es spricht stattdessen vom Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen⁷⁰². An der Unterscheidung zwischen dem Teilablass und dem vollkommenen Ablass hält das neue Rechtsbuch fest⁷⁰³. Wer den Ablass betet, tritt in die geistige Gütergemeinschaft der Heiligen ein. »Der Ablass verweist auf die Gemeinschaft der Heiligen, auf das Geheimnis der Stellvertretung, auf das Gebet als Weg zum Einswerden mit Christus und mit seiner Gesinnung«⁷⁰⁴. Immer geht es im Ablass letztlich um die Zuwendung von Liebe innerhalb der »Communio sanctorum«⁷⁰⁵.

Die Kirche hält fest am Ablass, obwohl er nicht selten Missverständnissen ausgesetzt war und auch heute noch ist. Das tut sie nicht zuletzt auch deshalb, weil der Ablass ganz im Kontext der Sichtbarkeit des Heiles steht und weil er letztlich eine Verlängerung des Geheimnisses der Inkarnation und eine Konkretisierung des Prinzips der Sakramentalität darstellt.

Letztlich ist der Ablass ein Ausdruck der Solidarität der Gemeinschaft der Kirche mit ihren Gliedern, speziell mit ihren schwachen Gliedern. Es liegt ihm das Glaubensbewusstsein zugrunde, dass jede einzelne Sünde ihre Folgen hat und dass die Gemeinschaft der Kirche dem Einzelnen, der gesündigt hat, helfen kann, mit diesen Folgen fertig zu werden. Durch diese Folgen ist sie nicht zuletzt selber mitbetroffen. Wie im Bußsakrament die Vergebung der Sünden durch die Kirche die Vergebung Gottes nach sich zieht, so zieht im Ablass der Nachlass der zeitlichen Sündenstrafen im Rechtsbereich der Kirche ihren Nachlass vor Gott nach sich.

Angesichts der vielfältigen Reserven gegenüber dem Ablass erregte die Verkündigung des vollkommenen Ablasses zum Weltjugendtag 2005 Aufsehen⁷⁰⁶. Die Kirche bekundet damit indessen, dass der Ablass ein bedeutsames Element der katholischen Glaubenspraxis ist. Darum wurde er-

702 Codex Iuris Canonici (1983), Can. 992.

703 Ebd., Can. 994. Den Teilablass bezeichnete man früher auch als unvollkommenen Ablass.

704 Joseph Ratzinger, Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr, Freiburg 1997, 100.

705 Joseph Overrath, Credo Sanctorum communionem – Eine theologische Besinnung über den Ablass, in: Katholische Bildung 3, 1986, 162.

706 http://www.nwzonline.de/politik/papst-gewaehrt-glaeubigen-vollstaendigen-ablass_a_6,1,3668622131.html

neut ein vollkommener Ablass zum Paulus-Jahr 2008/2009 gewährt. In dem entsprechenden Dekret heißt es: »Allen und jedem einzelnen Christgläubigen, die wirklich bußfertig, durch das Bußsakrament gereinigt und durch die heilige Kommunion gestärkt, in frommer Gesinnung die päpstliche Basilika des heiligen Paulus an der »Via Ostiensis« besuchen und nach Meinung des Papstes beten, wird der vollkommene Ablass der zeitlichen Sündenstrafen gewährt und erteilt ...«⁷⁰⁷. Später wurden die Bedingungen für die Gewinnung dieses Ablasses teilweise gelockert, um möglichst vielen die Gewinnung des Ablasses zu ermöglichen. Das zeigt wiederum, dass der Kirche an der Ablass-Frömmigkeit gelegen ist und dass diese für das Glaubensdenken der Kirche nicht unwesentlich oder gar peripher ist.

4. HEILIGENVEREHRUNG UND MARIENKULT

Der Hintergrund der Heiligenverehrung ist die umfassende Gemeinschaft der Heiligen, die wir im Credo bekennen. Karl Adam schreibt: »Mag ... 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 durch die nestorianischen Kämpfe geförderten 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 Liebesgebotes keimhaft verborgen«⁷⁰⁸.

Die Heiligen und auch die Engel werden nicht angebetet, sondern verehrt und um ihre Fürbitte und um ihre Zuwendung gebeten. Das Fundament der Heiligenverehrung in der katholischen Glaubenspraxis ist der urchristliche Märtyrerkult, der sich schon bald auf die Apostel und Propheten ausweitete. Wir verehren die Engel und Heiligen um der Gemeinschaft willen, welche die streitende Kirche mit der triumphierenden verbindet. Letztlich verehren wir sie, »weil uns in ihnen Gott begegnet«⁷⁰⁹. Wo aber Gott ist, da ist unsere Hilfe.

Es ist eine fundamentale Wahrheit des katholischen Glaubens, dass die Engel und Heiligen »das große Werk unserer Erlösung mit ihrer sorgen-

707 http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_doc_20080510_san-paolo_ge.html; <http://www.paulusjahr.info/15.html>

708 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 121949, 141.

709 Ebd., 140 bzw. 139 f.

den Liebe ... begleiten und durch ihr ›Dazwischentreten‹ (intercessione) unsere Bitte um Hilfe zu einer gemeinsamen Bitte des ganzen Leibes Christi ... steigern«⁷¹⁰. Weil der Gottmensch uns die Erlösung vermittelt, deswegen gibt es keine Hilfe für uns, »ohne dass mit dem erlösenden Haupt nicht auch die Glieder in ihrer Weise mitwirkten«⁷¹¹. Die Kirche »kann nicht ihres Hauptes gedenken, ohne nicht auch seine heiligen Glieder zu nennen«⁷¹².

Im Heiligenkult verehrt der katholische Christ nicht nur den Heiligen wegen seines heiligmäßigen Lebens, in ihm verehrt er auch Gott, dem der Heilige dieses sein heiligmäßiges Leben verdankt. Der katholische Christ weiß, dass es letzten Endes die Heiligkeit Gottes ist, die im Leben der Heiligen Gestalt angenommen hat. Letztlich ist es das gottmenschliche Geheimnis Christi, das der katholische Christ in den Heiligen verehrt, sofern in ihnen dieses Geheimnis eine anschauliche und exemplarische Form angenommen hat⁷¹³. – In den orthodoxen Kirchen spielt sie eine große Rolle, die Heiligenverehrung, die Gemeinschaften der Reformation lehnen sie indessen ab. Sie sehen darin einen Verstoß gegen das erste Gebot des Dekalogs, gemäß dem Gott allein die Ehre gebührt: »Soli Deo gloria« – »Gott allein gilt die Ehre«.

Der Katholik versteht die recht geübte Heiligenverehrung als ein Hilfsmittel zu der einzig Gott vorbehaltenen Verehrung der Anbetung, wenngleich man vor den Möglichkeiten ihrer Entartung die Augen nicht verschließen darf⁷¹⁴. Der Katholik verehrt die Heiligen, weil sie Freunde Gottes sind und weil Gott selbst sie verherrlicht hat und verherrlicht. Das II. Vatikanische Konzil betont, dass die Heiligen dadurch, dass sie inniger mit Christus vereint sind, die ganze Kirche stärker in der Heiligkeit festigen, die Würde des Gottesdienstes erhöhen und vielfältig zum weiteren Aufbau der Kirche beitragen, dass sie, »in die Heimat aufgenommen und dem Herrn gegenwärtig«, nicht aufhören, »durch ihn, mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen, indem sie die Verdienste darbringen, die sie durch Christus auf Erden erworben haben ... da sie in allem dem Herrn dienen und für seinen Leib, die Kirche, in ihrem Fleisch ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehlt«⁷¹⁵. Der Katholik verehrt die Heiligen, weil sie Christus auslegen, weil sich in ihnen zeigt,

710 Ebd., 140 f.

711 Ebd., 141.

712 Ebd., 142.

713 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 329.

714 Ebd., 328 – 330.

715 II. Vatikanisches Konzil: *Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«*, Art. 49.

was Leben aus der Nachfolge Christi heißt. Vor allem weiß er, dass die Heiligen ihn tiefer einführen in das Mysterium der Kirche, dass er in ihnen das Mysterium der Kirche immer neu entdeckt⁷¹⁶.

Innerhalb der Heiligenverehrung nimmt Maria, die Mutter Jesu, einen besonderen Platz ein. Thomas von Aquin schreibt: »Cum igitur Beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriae, sed solum veneratio dulciae; eminentius tamen quam ceteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei« – »Da die selige Jungfrau bloße geistbegabte Kreatur ist, gebührt ihr nicht Anbetung, sondern nur Verehrung, jedoch eine höhere Verehrung als den übrigen Geschöpfen, weil sie die Mutter Gottes ist«⁷¹⁷. Ihre Sonderstellung in der Gemeinschaft der Heiligen begründet der »universale Lehrer« mit den folgenden Worten: »Beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae: ita quod eum, qui est plenus omni gratia, in se reciperet et eum pariendo quodammodo gratiam ad omnes derivaret« – »Die selige Jungfrau Maria hat eine solche Fülle der Gnade besessen, dass sie dem Urheber der Gnade am nächsten sei, so dass sie ihn, der voll aller Gnade ist, in sich empfangen und, ihn gebärend, die Gnade sozusagen auf alle überleiten könne«⁷¹⁸.

Gemäß dem katholischen Glauben gehört Maria, das Urbild der Kirche, in die Mitte des Glaubens hinein, in die Mitte des Geheimnisses Christi und der Kirche⁷¹⁹. Die Marienlehre ist nicht peripher, vielmehr ist sie »eine herausragende Ausformung des katholischen Glaubens«⁷²⁰. Das gilt nicht weniger für die Heiligenverehrung allgemein, wengleich da in einem etwas anderen Sinn, sofern die konkrete Heiligenverehrung nicht jeden Katholiken bindet. In Maria erhält die Verleiblichung des Heils, ein Grundanliegen des katholischen Glaubens, eine bleibende Gestalt. Maria »ist die stärkste, letzte Garantie für die Konkretion des Göttlichen im Geschöpflichen, des Übernatürlichen im Natürlichen«⁷²¹. Es gibt »keine Wahrheit, die dem Geheimnis des trinitarischen Lebens und Handelns Gottes, dem übernatürlichen Komplex von dreifaltigem Gott, Erlösung und Gnade näherstünde als die marianische Wahrheit«, weshalb »ihre Stellung in der Theologie wie in der Frömmigkeit mit keiner Position eines Apostels oder eines Heiligen zu vergleichen ist, denn kein Apostel

716 Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 61.

717 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III, q. 25, a. 5.

718 Ebd., q. 27, a. 5 ad 1.

719 II. Vatikanisches Konzil: *Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«*, Art. 52 – Art. 69.

720 Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 271.

721 Ebd., 273 bzw. 272 f.

und kein Heiliger besitzt als Einzelner und als Person eine seinsmäßige Stellung und Bedeutung in der Heilsordnung⁷²².

Seit dem 8. Jahrhundert wird Maria in der abendländischen Liturgie als »die Überwinderin aller Häresien« angerufen⁷²³. Der Kirchenvater Cyrill von Alexandrien († 444) nennt Maria das »Szepter der Rechtgläubigkeit«⁷²⁴.

Die Marienwahrheit hängt eng mit der Christuswahrheit zusammen. Das Christusgeheimnis wird entleert, wo ihm die Stütze und die Konkretion des Mariengeheimnisses genommen wird. Mit der Mariengestalt verliert die Christusgestalt in den verschiedenen Denominationen des Christentums ihre Konturen, mehr oder weniger. Nicht überall herrscht die Logik. In gewisser Weise kann man sagen, dass Maria gar den Glauben an die metaphysische Gottessohnschaft Jesu verbürgt⁷²⁵. Wenn Jesus von Nazareth heute für viele Theologen und Gläubige auch innerhalb der katholischen Kirche nur noch ein gewöhnlicher Mensch ist, so geht diese Verflachung des Christentums Hand in Hand mit dem Schwinden des Marienglaubens und der Marienverehrung. Erinnerung sei hier an John Henry Newman. Er schreibt: »Wenn wir Europa überblicken, werden wir merken, gerade jene Nationen und Länder haben im großen ganzen ihren Glauben an die Gottheit Christi verloren, die die Verehrung seiner Mutter aufgegeben haben, und andererseits haben jene, die in ihrer Verehrung an vorderster Stelle gestanden haben, ihre Rechtgläubigkeit beibehalten«⁷²⁶. Newman fährt dann fort: »In der katholischen Kirche hat sich Maria nicht als Rivalin, sondern als Dienerin ihres Sohnes erwiesen«⁷²⁷. Das geflügelte Wort »Wer die Mutter nicht ehrt, der ehrt auch nicht den Sohn«, hat sich nicht als ganz falsch erwiesen.

Das II. Vatikanische Konzil kennzeichnet die Verbindung Mariens mit der Kirche nachdrücklich als ein charakteristisches Moment des katholischen Glaubens und der katholischen Frömmigkeit⁷²⁸. Es stellt fest: »Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewisser-

722 Ebd., 273 f.

723 Anton Ziegenaus, Art. Häresie, in: Remigius Bäumer, Leo Scheffczyk, Hrsg., *Marienlexikon*, Bd. III, St. Ottilien 1991, 68.

724 Cyrill von Alexandrien, *Homiliae diversae*, hom. 4.

725 John Henry Newman weist wiederholt darauf hin, »dass es nicht die religiösen Gemeinschaften mit einer betonten Marienverehrung sind, die aufgehört haben, den Sohn Mariens anzubeten, sondern gerade die Gemeinschaften, die auf die Verehrung der Mutter verzichtet haben«: Über die Entwicklung der Glaubenslehre (*Ausgewählte Werke*, Bd. VIII), Mainz 1969, 367.

726 Ders., *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre* (*Ausgewählte Werke*, Bd. IV), Mainz 1959, 64 f.

727 Ebd., 65.

728 Leo Scheffczyk, *Kursänderung des Glaubens. Theologische Bilanz zum Fall Küng*, Stein a. Rh. 1980, 69.

maßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider«⁷²⁹. Und wie Michael Schmaus († 1993) betont, laufen in der Mariologie »fast alle theologischen Linien zusammen, die christologische, die ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische«, ist die Mariologie der »Schnittpunkt der wichtigsten theologischen Aussagen«⁷³⁰.

Darum ist die Marienfrömmigkeit auch seit eh und je ein integrales Moment der »vita spiritualis« in der Kirche Christi, zusammen mit der eucharistischen Frömmigkeit und der Wertschätzung des Petrusamtes. De facto haben die meisten Heiligen sich durch eine dezidierte Verehrung der Mutter Jesu ausgezeichnet. Einfühlsam erklärt Kardinal Leo Scheffczyk: Es ist die Marienverehrung, die der Kirche ihre »mystische Tiefe und die Symbolkraft ihrer weiblich-magdlichen Existenz«⁷³¹ verleiht.

5. MÖNCHTUM UND ASKESE

Ein »specificum catholicum« seiner inhaltlichen Seite nach, ein bedeutendes Materialelement des Katholischen, ist auch das Mönchtum und – allgemeiner gefasst – die Askese. Für das katholische Glaubensleben ist die Askese, die ihrerseits das Fundament des Mönchtums und des gottgeweihten Lebens im Ordensstand ist, von grundlegender Bedeutung. Sie ist geradezu konstitutiv für das Katholische und verleiht ihm seine innere Dynamik. In der Askese geht es um die Einübung in die Nachfolge Christi. In ihr übt der Katholik die in den Evangelien gebotene Selbstverleugnung, in ihr nimmt er sein Kreuz auf sich und folgt er dem die Sünde der Welt sühnenden göttlichen Erlöser nach⁷³². Ehern ist das Jesus-Wort: »Wer sein Kreuz nicht trägt und mir nicht nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein« (Lk 14, 27). Hier ist zu beachten, dass wir schon in den Evangelien drei Formen der Jüngerschaft begegnen⁷³³.

Die Abtötung und die Kasteiung sind in der Askese ein Vorletztes. In erster Linie sollen sie nicht »den Körper züchtigen im Sinne des Strafens, sondern des Besserns und Befreiens«, sie sollen »ihm zu seiner ursprünglichen Stellung und Fähigkeit wieder verhelfen«, sie sollen »ihn befreien

729 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 65.

730 Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik V: Mariologie*, München 1955, 7.

731 Leo Scheffczyk, *Kursänderung des Glaubens. Theologische Bilanz zum Fall Küng*, Stein a. Rh. 1980, 70.

732 Vgl. Mt 16, 24; Mk 8, 34; Lk 9, 23; vgl. oben S. 110.

733 Joseph Schumacher, *Die Frau in den Religionen. Fragmente einer Kulturgeschichte der Frau*, Aachen 2015, 296.

von Ketten und Hemmnissen, von Störungen und Widersprüchen«, sie sollen »ihn heilen und erlösen«⁷³⁴.

Die Selbstüberwindung ist nicht Selbstzweck, ihr Ziel ist die Heiligkeit des Lebens, zu der alle Jünger Jesu berufen sind. Es geht in ihr um die Wiederherstellung der Harmonie der niederen und der höheren Kräfte, es geht darum, dass den höheren Kräften wieder der Primat verschafft wird und dass sie ihn behalten⁷³⁵. Die Askese »soll der christlichen und menschlichen Bildung dienen als ihre wertvollste, unentbehrlichste Hilfe«⁷³⁶. Erst das Opfer ermöglicht die Weltüberwindung des Christen und verbürgt die durch die Ursünde geschwächte innere Freiheit. Schon im natürlichen Leben gilt, dass Liebe und Freude Opfer und Verzicht zur Voraussetzung haben.

Der Christ weiß im Glauben, dass durch die Ursünde eine Spaltung »in die geschöpfliche Ganzheit hineingetragen« worden ist, dass durch sie »die Harmonie von Leib und Seele, von Geist und Körper, von Natur und Übernatur im Leben des paradiesischen Menschen« abgelöst wurde⁷³⁷.

Der Katholik versteht die Askese als »einen königlichen Weg«, sofern er in ihr sein Eigensein auf Gott hin entfaltet und die Vollendung seiner selbst findet und so zur wahren Freiheit gelangt. Der Apostel Paulus spricht von dem »bonum certamen« des Christen, von dem guten Kampf (2 Tim 4, 7). Im Galaterbrief erklärt er: »Die Jesus Christus angehören, haben ihr Fleisch mitsamt seinen Leidenschaften und Gelüsten gekreuzigt« (Gal 5, 24), im 1. Korintherbrief bemerkt er: »Ich züchtige meinen Leib und bringe ihn in Dienstbarkeit, damit ich, nachdem ich anderen gepredigt habe, nicht selber verworfen werde (1 Kor 9, 27), und im Philipperbrief ermahnt er die Gläubigen: »Wirkt euer Heil mit Furcht und Zittern« (Phil 2, 12)⁷³⁸. Das II. Vatikanische Konzil erklärt: »Der einzelne Mensch muss beständig kämpfen um seine Entscheidung für das Gute, und nur mit großer Anstrengung kann er in sich mit Gottes Hilfe seine eigene innere Einheit erreichen«⁷³⁹.

Alle Getauften sind ohne Ausnahme zur »Askese, zum Streben nach christlicher Vollkommenheit und ihrer ständig fortschreitenden Einübung ... verpflichtet«⁷⁴⁰, wenngleich jenen hier eine besondere Ver-

734 Josef Sellmair, *Der Priester in der Welt*, Regensburg 61953, 207.

735 Ebd., 212.

736 Ebd., 213.

737 Ebd., 204.

738 Ebd., 202 – 220.

739 II. Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et Spes«, Art. 37.

740 Karl Hörmann, Hrsg., Art. Askese, in: *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1969, 52.

pflichtung zukommt, die den Weg der evangelischen Räte gewählt haben. In gewisser Weise gilt das auch für jene, die durch die Priesterweihe in spezifischer Weise Christus verähnlicht wurden, die als Amtsträger Christus, das Haupt der Kirche, repräsentieren.

Die Reformatoren sehen in dem Stellenwert, der der Askese und dem Vollkommenheitsstreben im katholischen Denken und Handeln zuerkannt wird, eine Infragestellung des Prinzips der »sola gratia« und fragwürdige Werkgerechtigkeit. Gemäß dem katholischen Glauben bewirkt Gott die Rechtfertigung des Sünders jedoch nicht allein, begründet die Rechtfertigung nicht nur eine neue Relation des Menschen zu Gott, begründet der Mensch sein Heil vielmehr in Kooperation mit Gott⁷⁴¹.

Adolf von Harnack gibt die reformatorische Position wieder, wenn er erklärt: »Da Fasten und Askese Gott gegenüber ohne Wert sind, da sie auch den Mitmenschen nichts nützen ... ist es am geratensten, an der Stelle zu bleiben da Gott einen hingestellt hat⁷⁴². Nach Luther sind »alle Stände ... Obrigkeit, Ehestand ... bis herab zu den Knechten und Mägden ... gottgewollte und deshalb wahrhaft geistliche Stände ... in denen man Gott dienen« soll, weshalb »eine treue Magd« höher steht »als ein kontemplierender Mönch«⁷⁴³.

Auf dem Fundament der Alleinwirksamkeit Gottes lehren die Reformatoren die absolute Heilsgewissheit auf Grund des Glaubens und die Rechtfertigung als eine neue Relation des Menschen zu Gott. Für sie ist »der das Heil wirkende Glaube ... wesentlich nichts anderes als die absolut sichere Überzeugung von der eigenen Begnadigung«⁷⁴⁴. Nach reformatorischer Auffassung besteht die Rechtfertigung des Menschen in dem Glauben, dass Gott ihm um der Verdienste Christi willen die Sünden nicht anrechnet. Erschreckt durch den Gedanken an das Gericht, klammert er sich an die göttliche Barmherzigkeit, um der persönlichen Erlösung gewiss zu sein⁷⁴⁵. Adolf von Harnack nennt die Heilsgewissheit das »Hauptstück Luthers«, und er erklärt, an keiner Stelle lasse sich der Gegensatz der protestantischen Frömmigkeit zur katholischen deutlicher erkennen

741 Bernhard Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 43: »Die Lebensgemeinschaft mit Christus kann ... nicht verwirklicht werden ohne aktives Mitsein des Menschen ... Wer teilnimmt am göttlichen Leben, muss dieses Leben seinerseits auch betätigen .. Das übernatürliche Leben vollzieht sich in einer ständigen wechselseitigen Durchdringung des Gnadenswirkens Gottes und des asketischen Strebens des Menschen ...«

742 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1950, 166.

743 Ebd., 167.

744 Bernhard Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 121.

745 Ebd., 41 f.

als hier⁷⁴⁶. Dieser Heilsgewissheit fehlt indessen die objektive Grundlage. In ihr wird das subjektive Bewusstsein mit der objektiven Wirklichkeit verwechselt. Damit wird die Religion auf eine subjektivistische Grundlage gestellt⁷⁴⁷. Diese Position hat heute weithin auch in der katholischen Kirche Fuß gefasst bei Theologen wie auch bei Gläubigen. Sie steht im Kontext der Meinung vieler, dass das evangelische Christentum die bessere oder die authentischere Gestalt des Christentums sei. Allerdings, wenn das Heil gewiss ist, dann verliert nicht nur die Askese ihr Fundament, sondern jede moralische Anstrengung.

Nur wenige Klöster und Ordensgemeinschaften überlebten die Reformation. Evangelische Ordensgemeinschaften, die karitativ ausgerichtet waren, wurden neu gegründet im 19. Jahrhundert. Eine teilweise Wiederbelebung des Mönchtums im evangelischen Christentum blieb dem 20. Jahrhundert vorbehalten. Hier begegnet uns auch ein neues Verständnis für die Askese und für das beschauliche Leben. Ein Problem bleibt indessen die tiefere Begründung dieser Lebensform, sofern man sie nicht mit der Diakonie oder der Caritas verbindet.

6. ESCHATOLOGIE UND JENSEITSORIENTIERUNG

Ein letztes bedeutsames inhaltliches Moment des Katholischen, das hier zu Wort kommen soll, ist die zentrale Stellung der Eschatologie im katholischen Leben und die konsequente Ausrichtung des Lebens auf das Jenseits gemäß dem Schriftwort »Wenn ihr mit Christus auferstanden seid, dann suchet, was droben ist« (Kol 3, 1). Von Anfang an weiß sich die Kirche auf das Ende der Geschichte hin ausgerichtet, auf die eschatologische Vollendung der Welt bzw. auf das endgültige Hervortreten der Königsherrschaft Gottes und auf das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes. Eine neue transzendente Welt wird an die Stelle dieser unserer immanenten Welt treten. Von Außenstehenden, aber heute auch von solchen die drinnen sind, wurde die Haltung der konsequenten Ausrichtung des Lebens auf das Jenseits nicht selten als Weltflucht charakterisiert. Dieser Vorwurf ist nicht berechtigt, wenn man sie in den Kontext der katholischen Glaubentheorie und der katholischen Glaubenspraxis stellt. Angesichts der konsequenten Ausrichtung der Kirche auf die eschato-

746 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, Freiburg 1890, 845.

747 Bernhard Poschmann, Die katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 122. Während die moderne liberale Theologie dieses Konzept durchgehalten und generalisiert hat, hat die orthodox-protestantische Theologie hier starke Einschränkungen machen müssen im Sinne der katholischen Position (ebd.).

logische Vollendung der Welt, wird den Katholiken auch immer wieder vorgehalten, sie seien lebensfremd und nähmen das irdische Leben nicht ernst genug, konkret, sie seien weniger bildungswillig als die Protestanten und betrachteten das Ordensleben als Ideal des christlichen Lebens.

Mit der konsequenten Ausrichtung des Lebens auf das Jenseits hängen der Bußgeist und die Bußgesinnung zusammen, welche der katholischen Frömmigkeit eine gewisse Strenge verleihen. Der Weg zur Vollendung führt entsprechend der katholischen Frömmigkeit über das Kreuz. Der Katholik realisiert das Christenleben als Nachfolge des Gekreuzigten. Selbstverleugnung und Askese, verstanden als Opfer und Entsagung, sind wesentliche Momente des Vollkommenheitsstrebens, dem alle Gläubigen verpflichtet sind, wie gezeigt wurde⁷⁴⁸. Die *via purgativa* ist die erste Stufe des mystischen Weges. Das Ewige hat den Vorrang vor dem Zeitlichen. Das Sinnliche muss dem Geistigen untergeordnet werden. Hier gilt allerdings, dass »die Verwirklichung des höheren Strebens« immer auch »mit einer entsprechenden Freude höherer Art verbunden«⁷⁴⁹ ist. Auf's Ganze gesehen ist die katholische Version des Christentums heller und optimistischer.

Die Lehre von den Letzten Dingen wird heute im theologischen Unterricht auch im Raum des Katholischen und folglich auch in der Verkündigung des Glaubens vernachlässigt. Sie konkurriert mit dem Traum von der Welteinheitsreligion und vom Welteinheitsstaat, einem wesentlichen Element des New Age, sowie mit der Ideologie des Wassermann-Zeitalters, welches das Zeitalter der Fische ablösen soll. Die Eschatologie, einst ein bedeutender Traktat im katholischen Lehrgebäude, tritt heute sichtlich in den Hintergrund und verflüchtigt sich hinsichtlich seiner früheren dogmatisch begrifflichen Klarheit. Zudem hat die Hoffnung auf die transzendente Vollendung des Einzelnen und der gesamten Schöpfung heute weithin eine Transposition ins Diesseits erfahren.

In gewissen kirchlichen Kreisen gehört es heute zum guten Ton, dass man sich über die Seelenmessen mokiert. Dabei stellt man befriedigt fest, diese würden heute kaum noch bestellt. Nicht selten klammert man heute auch das Fegefeuer, das Purgatorium, aus und macht so die Feier des Messopfers und das Gebet für die Verstorbenen sowie die Gewinnung von Ablässen und Leiden und gute Werke für die Seelen der Verstorbenen gegenstandslos.

Von Fegefeuer kann freilich auch dann keine Rede mehr sein, wenn man die Meinung vertritt, die Seele würde im Tod mit dem Leib mitsterben und es erfolge dann im Tod die Auferstehung, die dann freilich nicht

748 Vgl. oben S. 262 f.

749 Bernhard Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 202 bzw. 201 f.

mehr als Auferstehung verstanden werden kann, sondern als Neuschöpfung verstanden werden muss.

Dass hier eine völlig neue Eschatologie verkündigt wird, erkennen wir, wenn in diesem Kontext auch die Lehre von der Hölle und von der ewigen Verwerfung nicht mehr festgehalten wird. Da werden die »Letzten Dinge des Menschen«: Tod, Gericht, Himmel, Hölle, eigentlich nicht mehr im Licht der Offenbarung Gottes und des Glaubens der Kirche verstanden. Es ist bezeichnend, dass in der neugestalteten »Liturgia horarum« das tägliche Totengedächtnis am Ende einer jeden Gebetshore: »Die Seelen der Gläubigen mögen durch die Barmherzigkeit Gottes ruhen in Frieden«, weggefallen ist⁷⁵⁰. Dem korrespondiert der Wegfall des Begriffs der Seele in der Toten-Liturgie. Diese »Neuinterpretation« dürfte nicht zuletzt bedingt sein durch einen falschen Ökumenismus.

Die dogmatische Konstitution »Lumen Gentium« des II. Vatikanischen Konzils spricht demgegenüber von den Seelen, »die aus diesem Erdenleben geschieden sind und im Jenseits gereinigt werden«⁷⁵¹ und stellt fest, dass es »den ehrwürdigen Glauben unserer Vorfahren an die lebendige Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern, die in der himmlischen Herrlichkeit sind oder nach dem Tod noch gereinigt werden«⁷⁵² mit großer Ehrfurcht übernimmt.

Im Credo des Gottesvolkes bekennt Papst Paul VI. am 30. Juni 1968: »Wir glauben, dass die Seelen aller, die in der Gnade Christi sterben, sei es, dass sie noch im Reinigungsort (Fegfeuer) geläutert werden müssen oder dass sie Jesus im Augenblick, da sie ihren Leib verlassen, in das Paradies aufnimmt, wie Er es mit dem guten Schächer am Kreuz getan hat, das Volk Gottes bilden nach dem Tod, der am Tag der Auferstehung, da die Seelen mit ihren Leibern wieder vereinigt werden, endgültig besiegt wird«⁷⁵³.

Der Weltkatechismus erklärt: »Jeder Mensch empfängt im Moment des Todes in seiner unsterblichen Seele die ewige Vergeltung. Dies geschieht in einem besonderen Gericht, dass sein Leben auf Christus bezieht – entweder durch eine Läuterung hindurch oder indem er unmittelbar in die himmlische Seligkeit eintritt oder indem er sich selbst sogleich für immer verdammt«⁷⁵⁴.

750 Ferdinand Holböck, Fegfeuer. Leiden, Freuden und Freunde der armen Seelen, Stein a. Rh 31980 (11977), 9 f.

751 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 49.

752 Ebd., Art. 51; vgl. Ferdinand Holböck, Fegfeuer. Leiden, Freuden und Freunde der armen Seelen, Stein a. Rh. 31980, 17.

753 Papst Paul VI.: Credo des Gottesvolkes (1968), Art. 38; <http://www.padre.at/credo.htm>

754 Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1022.

Die Lehre vom Fegefeuer liegt in der Konsequenz der Glaubensüberzeugung, dass Gott die Sünden bestraft und dass er Genugtuung verlangt für die Sünden, das heißt: die Abbüßung der nach der Vergebung der Sündenschuld und der ewigen Strafe noch zurückbleibenden zeitlichen Sündenstrafen⁷⁵⁵. Der Kirchenvater Augustinus († 430) erklärt: »Jede Sünde, sie mag klein oder groß sein, muss notwendig bestraft werden, entweder von dem sie büßenden Menschen oder von dem sie ahndenden Gott«⁷⁵⁶. So entspricht es der Logik des Glaubens. Allgemein betonen die Kirchenväter mit Nachdruck, »dass die hier nicht abgetragene Strafschuld eine noch viel schmerzlichere Sühne im Jenseits zur Folge hat«⁷⁵⁷. John Henry Newman weist darauf hin, dass die Seele bei der Begegnung mit dem heiligen Gott selbst das Verlangen nach Läuterung empfindet⁷⁵⁸.

»Der Glaube an eine jenseitige Läuterung ruht auf drei gedanklichen Pfeilern«, so bemerkt Anton Ziegenaus, »... Da ist einmal die Heiligkeit Gottes zu nennen, mit dem kein Unheiliger in Gemeinschaft treten kann ... Ferner ist der Mensch zur Heiligkeit berufen ... Stehen somit die Berufung des Menschen und die Heiligkeit Gottes fest, so zeigt doch – drittens – die Erfahrung, dass viele Menschen, die gläubig und guten Willens waren, zwar nicht in der Todsünde gestorben sind, aber doch bis zum Lebensende, in den Versuchungen wankelmütig und dem Irdischen verfallen, immer wieder leichte Sünden begangen haben«⁷⁵⁹.

Die Lehre vom Fegefeuer ist fundamental für den katholischen Glauben. Entgegen der Lehre der Reformatoren stellt das Konzil von Trient (1563) fest: »Es gibt ein Fegefeuer« und »die Seelen werden nach ihrem Tod durch Läuterungsstrafen gereinigt«⁷⁶⁰. Die Schriftstellen, worauf sich das Lehramt der Kirche hier beruft, sind eindeutig. Die allermeisten Menschen würden nie in den Himmel kommen, wenn es nicht eine Läuterung gäbe im Jenseits. Das Gebet für die Seelen der Verstorbenen und die Darbringung des eucharistischen Opfers für sie ist seit den Tagen der Urkirche charakteristisch für die katholische Frömmigkeit. Erinnert sei hier an den Aufruf des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus († 407): »Zögern wir nicht, den Verstorbenen Hilfe zu bringen und unsere Gebete

755 Vgl. Nicholas Wiseman, Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche, Zweite Abteilung, Aus dem Englischen übersetzt von Daniel Haneberg, Regensburg 1838, 137.

756 Augustinus, Enarrationes in Psalmos, 58, 1, 13.

757 Bernhard Poschmann, Die katholische Frömmigkeit, Würzburg 1947, 206.

758 John Henry Newman, Verses on Various Occasions, London 1880, 366 f.

759 Anton Ziegenaus, Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie (Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Bd. VII), Aachen 1996, 156.

760 Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1820. Nr. 1580. Nr. 1753; vgl. auch Nr. 1304 – Nr. 1306 (Konzil von Florenz).

für sie aufzuopfern«⁷⁶¹. Dabei ist das Fegefeuer recht verstanden ein Geheimnis der Gnade und ein Feuer der göttlichen Barmherzigkeit.

Im Übrigen gilt: »Der Glaube an die Tatsache und die Notwendigkeit einer Läuterung nach dem Tod ist nicht nur katholisches ›Sondergut‹. Er gehört zum gemeinsamen Erbe der ungetrennten Christenheit des ersten Jahrtausends ... In anderem Zusammenhang begegnet der Läuterungsgedanke bei den vielen Reinkarnationsmodellen der fernöstlichen Religionen, der Philosophie ... und westlichen Anthroposophien«⁷⁶². Wir dürfen nicht vergessen, dass die Reformatoren 1500 Jahre katholisch gewesen sind.

Weithin rechtfertigt heute ein absoluter Heilsoptimismus das Leben ohne jede Religion und ohne jede Moral, wenn gegenwärtig die Hölle, die den Christen gemeinsam ist mit den Juden und Moslems, immer wieder als »sadistische Vorstellung von Gott«⁷⁶³ zurückgewiesen wird. Auch das charakterisiert die Eschatologie der Gegenwart, ihren Zusammenbruch. Während im orthodoxen Protestantismus immerhin noch der Glaube an den Erlöser und an die Erlösung die Voraussetzung für die Rettung vor der Verdammnis ist⁷⁶⁴, gilt heute weithin, auch im katholischen Christentum, dass der »barmherzige« Gott auch die annimmt, die sich ihm nicht öffnen, dass er auch für sie den Himmel bereithält. Im Grunde ist das ein Ausdruck des völligen Unglaubens. Der nächste Schritt ist hier die dezidierte Negierung des Jenseits und Gottes überhaupt.

Gemäß der Botschaft des Neuen Testaments ist der Mensch zwischen Heil und Unheil gestellt. Wenn er sich endgültig für das Böse entschieden hat, muss er mit einer endgültigen Vergeltung rechnen. Wiederholt ist im Neuen Testament die Rede vom Gericht und von der endgültigen Scheidung zwischen Geretteten und Nichtgeretteten, besonders in den Gerichtsreden Jesu (Mt 25, 31 – 46; Mk 13, 1 – 33; Lk 21, 1 – 36). Über dreißigmal warnt Jesus in den Evangelien den unbußfertigen Sünder vor der Hölle, viel öfter als das im ganzen Alten Testament der Fall ist. Diese Warnungen werden heute durch nicht wenige Theologen und Verkünder des Evangeliums in der Kirche Christi nicht mehr beachtet, so wenig wie die Mahnung zur Umkehr und vieles andere mehr. Das findet seine Erklärung in der wachsenden Tendenz, die göttliche Offenbarung zu

761 Johannes Chrysostomus, In epistulam primam ad Corinthios, hom. 41, 5; vgl. Anton Ziegenaus, Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie (Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Bd. VII), Aachen 1996, 156 – 161.

762 Ebd., 169.

763 <http://www.kath.net/news/51711>; vgl. Wilfried Joest, Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 147.

764 Siehe oben S. 113. 160 ff.

missachten oder sie nicht mehr in ihrer Eigenart zu würdigen und dem Zeitgeist die Ehre zu geben.

Demgegenüber schärft das II. Vatikanische Konzil die Möglichkeit der ewigen Verdammnis als eine genuin katholische Lehre ein, wenn es erklärt: »... wir müssen nach der Mahnung des Herrn standhaft wachen, damit wir am Ende unseres einmaligen Erdenlebens ... den Gesegneten zugezählt zu werden verdienen und nicht wie böse und faule Knechte ins ewige Feuer weichen müssen, in die Finsternis draußen, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird. Denn bevor wir mit Christus herrschen können, werden wir alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit ein jeder Rechenschaft ablege über das, was er in seinem leiblichen Leben getan hat, Gutes oder Böses«⁷⁶⁵. Papst Johannes Paul II. bestätigt diese Lehre, wenn er feststellt: »Jenseits der geheimnisvollen Pforten des Todes zeichnet sich eine Ewigkeit der Freude in der Gemeinschaft mit Gott oder der Strafe in der Ferne von ihm ab«⁷⁶⁶. Der Tod Jesu zielt nicht auf einen »Heilsautomatismus«. Und mit der Existenz des Teufels ist die Realität einer Verdammung prinzipiell anerkannt⁷⁶⁷.

Lapidar erklärt der Weltkatechismus: »Die Lehre der Kirche sagt, dass es eine Hölle gibt und dass sie ewig dauert. Die Seelen derer, die im Stand der Todsünde sterben, kommen sogleich nach dem Tod in die Unterwelt, wo sie die Qualen der Hölle erleiden, ›das ewige Feuer‹«⁷⁶⁸. Der Katechismus erinnert dabei an das Gebet des 1. Hochgebetes der heiligen Messe: »Nimm dieses Opfer deiner Diener und deiner ganzen Gemeinde ... rette uns vor dem ewigen Verderben und nimm uns auf ...«⁷⁶⁹.

Die Lehre von der Hölle erinnert uns an die Abgründe des Bösen. Der amerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger schreibt im Hinblick auf die Gräueltaten der Nationalsozialisten: »Taten, die zum Himmel schreien, schreien auch nach der Hölle«. Er fügt hinzu: »Die Weigerung, in diesem Falle zu verdammen, und zwar absolut, wäre nicht nur ein ... Beweis für falsch verstandene Gerechtigkeit, sondern etwas viel Schlimmeres: eine verhängnisvolle Verletzung der Humanitas«⁷⁷⁰.

765 II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Art. 48.

766 Papst Johannes Paul II: Apostolisches Schreiben »Reconciliatio et Paenitentia« vom 2. Dezember 1984, Nr. 26.

767 Anton Ziegenaus, Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie (Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Bd. VIII), Aachen 1996, 213.

768 Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1035.

769 Ebd., Nr. 1037.

770 Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg i. Br. 1991, 101 bzw. 100

LITERATURVERZEICHNIS

I. KIRCHENVÄTER UND ALTCHRISTLICHE KIRCHENSCHRIFTSTELLER

- Ambrosius, Enarrationes in 12 Psalmos davidicos.
Augustinus, Contra Cresconium Donatistam.
Augustinus, Contra epistulam Parmeniani.
Augustinus, Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti.
Augustinus, De baptismo.
Augustinus, De civitate Dei.
Augustinus, De disciplina christiana.
Augustinus, De praedestinatione sanctorum
Augustinus, Enarrationes in Psalmos.
Augustinus, Epistulae.
Augustinus, In Joannis Evangelium tractatus.
Augustinus, Sermones.
Clemens von Rom, Brief an die Korinther
Clemens von Alexandrien, Stromata.
Cyprian, De unitate ecclesiae.
Cyprian, Epistulae.
Cyrill von Jerusalem, Catecheses.
Cyrill von Alexandrien, Homiliae diversae
Didache
Gregor von Nyssa, In Canticum canticorum homiliae.
Hieronymus, Adversus Jovianum.
Hieronymus, Epistulae.
Ignatius von Antiochien, Epistula ad Trallianos.
Ignatius von Antiochien, Epistula ad Magnesios
Ignatius von Antiochien, Epistula ad Philadelphenses
Innozenz I (Papa), Epistulae.
Irenäus von Lyon, Adversus haereses.
Justin, Apologia II.
Johannes Chrysostomus, In epistulam ad Corinthios.
Pacianus von Barcelona, Epistulae.
Rhabanus Maurus, De clericorum institutione.
Tertullian, De praescriptione haereticorum.

II. SEKUNDÄR-LITERATUR

- Adam, Karl, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf ¹²1949 (¹1924).
- Althaus, Paul, *Die christliche Wahrheit I, Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1947/48.
- Asmussen, Hans, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1980.
- Asmussen, Hans, *Katholische Reformation*, Stuttgart ²1959.
- Asmussen, Hans / Stählin, Wilhelm, *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957.
- Auer, Johann, *Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament* (Johann Auer, Joseph Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. VIII), Regensburg 1983
- Balthasar, Hans Urs von, *Eschatologie. Die Theologie der letzten Dinge*, in: *Theologie heute*, München ²1959.
- Balthasar, Hans Urs von, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966.
- Balthasar, Hans Urs von, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Einsiedeln ²1989.
- Barth, Karl, *Die Theologie und die Kirche*, München 1938.
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 1955.
- Berger, Peter L., *Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg i. Br. 1991.
- Bornkamm, Heinrich, *Das bleibende Recht der Reformation. Grundregeln und Grundfragen des evangelischen Glaubens*, Hamburg 1963.
- Brandmüller, Walter, Hrsg., *Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus*, Aachen 1997.
- Brown, Raymond E., Achtemeier, Paul J., *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976.
- Brugger, Walter, Hrsg., *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. ⁵1953.
- Bultmann, Rudolf, *Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.
- Buri, Fritz, *Dogmatik im Dialog*, Gütersloh 1973.
- Calvin, Johannes, *Institution christianae religionis* (1559).
- Chesterton, Gilbert Keith, *The Catholic Church and Conversion*, New York 1927.
- Chesterton, Gilbert Keith, *Der Mann mit dem goldenen Schlüssel. Die Geschichte meines Lebens*, Freiburg i. Br. 1952.
- Claudel, Paul / Gide, André, *Zweifel und Glaube* (Deutscher Taschenbuch Verlag, 277), München 1965.
- Congar, Yves, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV, 1*, Einsiedeln 1972.
- Creizenach, Theodor, *Macaulay über die römisch-katholische Kirche*, Frankfurt/M. 21870 (11854).
- Cullmann, Oscar, *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theoretische Petrusproblem*, Zürich ²1960.
- Dankelman, Johannes L., *Christsein in dieser Zeit. Lebensanschauung der modernen Katholiken*, Bd. I: *Der Glaube an Gott*, Freiburg i. Br. 1964.

- Delius, Hans-Ulrich, Hrsg., Martin Luther Studienausgabe, Bd. IV., Leipzig 1992.
- Denzinger, Henricus, Schönmetzer, Adolfus, Enchiridion symbolorum, definitio-
num et declaratio-num de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br.³²1963: Denzinger / Schönmetzer.
- Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Serie, Hrsg. durch die Historische Kommissi-
on bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Gotha 1893 ff: Bd. III.
- Dorner, Isaak August, Geschichte der protestantischen Theologie, München
1867.
- Drey, Johann Sebastian von, Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensys-
tems oder: Vom Geist und Wesen des Katholizismus, Mainz 1940.
- Drey, Johann Sebastian von, Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensys-
tems oder: Vom Geist und Wesen des Katholizismus (Nachgelassene Schrif-
ten, Bd. 4) Tübingen 2013.
- Ebeling, Gerhard, Das Wesen des christlichen Glaubens, München 1964 (Tübin-
gen¹1959).
- Elert, Werner, Zur Morphologie des Luthertums, 2 Bde., München 1931 (Nach-
druck München 1958).
- Enomiya-Lasalle, Hugo, Wohin geht der Mensch?, Zürich 1981.
- Evangelischer Erwachsenen-katechismus, Hrsg. von Werner Jentsch, Hartmut
Jetter, Manfred Kießig, Horst Reller, Gütersloh 1975.
- Fichte, Johann Gottlieb, Das System der Sittenlehre (1812), in: Johann Gottlieb
Fichte, Nachgelassene Werke (Hrsg. von I. H. Fichte), Bd. III, Bonn 1835.
- Fiedrowicz, Michael, Priestertum und Kirchenväter – Quellentexte zur Theolo-
gie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Fohren-Linden (Carthusia-
nus-Verlag) 2013.
- Fitzler, Gottfried, Was Luther wirklich sagte, Wien 1968
- Fries, Heinrich, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. II, München
²1974.
- Garrigou-Lagrange, Reginald, Le sens commun, Paris 1922.
- Geiselman, Joseph Rupert, Geist des Christentums und des Katholizismus,
Mainz 1940.
- Geißler, Hermann, Kardinal John Henry Newman – Streiter für die Wahr-heit
wider den Zeitgeist, in: Die Tagespost vom 26. Juni 2004.
- Geyer, Christian, Hirnforschung und Willensfreiheit, Frankfurt/M 2004.
- Grotius, Hugo, Votum pro pace Ecclesiae (Opera theologica, t. IV), Basileae 1732.
- Grisar, Hartmann, Luther, Freiburg i. Br. 1911 / 1912.
- Grüniger, Wunibald, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel, Würzburg 1863.
- Habitzky, Meinolf, Unversöhnlicher Gegensatz zwischen katholischer und evan-
gelischer Christozentrik, in: Theologisches 1988.
- Harnack, Adolf von, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1908.
- Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, Freiburg i. Br. 1890.
- Harnack, Adolf von, Aus Wissenschaft und Leben II, Gießen 1911.
- Hasenfuß, Josef, Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie/Apologetik (Jo-

- hannes Hirschmann, Hrsg., *Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie* III, 9), Aschaffenburg 1963.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil I: Der Begriff der Religion*, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1925.
- Heiler, Friedrich, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923.
- Herrmann, Horst, *Die sieben Todsünden der Kirche*, München 1976.
- Hettinger, Franz, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Freiburg 1888.
- Hildebrand, Dietrich von, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968.
- Hirsch, Emmanuel, *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, Berlin 1963.
- Hoffmann, Gottfried, *Der Ökumenismus heute. Geschichte – Kritik – Wegweisung*, Aschaffenburg 1978.
- Holböck, Ferdinand, *Fegfeuer. Leiden, Freuden und Freunde der armen Seelen*, Stein a. Rh. ³1980 (¹1977).
- Holböck, Ferdinand, *Das Allerheiligste und die Heiligen. Eucharistische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, Stein a. Rh. 1979.
- Honnfelder, Ludger, Hrsg., *Philosophische Propädeutik I: Sprache und Erkenntnis*, Paderborn 1994.
- Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube*, München 1963.
- Jedin, Hubert, *Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht* in: *Catholica* 1959.
- Jeonghun Shin, *Kirche als Weltforum, Zum Dialogverständnis in kirchlichen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Studien zur systematischen Theologie und Ethik)*, Berlin 2010.
- Joest, Wilfried, *Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977.
- Käsemann, Ernst, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus. Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen ³1968.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft: Immanuel Kant (Werke in VI Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. II)*, Darmstadt 1956.
- Kasper, Walter, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972.
- Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993.
- Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer ²1985.
- Kern, Walter, Schierse, Franz Joseph, Stachel, Günter, Hrsg., *Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen*, Würzburg 1961.
- Kern, Walter, Niemann, Franz Joseph, *Theologische Erkenntnislehre (Leifaden Theologie, 4I)*, Düsseldorf 1981.
- Kiefl, Franz Xaver, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Gesam-*

- melte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie, Regensburg³1922.
- Kierkegaard, Sören, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, I. Bd. (Gesammelte Werke, Bd. XVI, 2, hrsg. von Hans Martin Junghans), Regensburg 1957.
- König, Franz, Hrsg., Christus und die Religionen der Erde II, Wien³1951.
- Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche »Dominus Jesus« vom 6. August 2000.
- Küng, Hans, Justification. La doctrine de Karl Barth et une réflexion catholique, Dissertation am Institut Catholique de Paris 1957: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief Karl Barths, Einsiedeln 1957.
- Künne, Walter, Fundamente des Glaubens, Wuppertal 1975.
- Lais, Hermann, Dogmatik II, Kevelaer 1972.
- Lamping, Severin, Menschen, die zur Kirche kamen, München 1935.
- Lang, Albert, Fundamentaltheologie II, München⁴1967.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Monadologie (Gottfried Wilhelm Leibniz, Die philosophischen Schriften, Hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. VI, Berlin 1885, Neudruck Hildesheim 1965, photomechanischer Nachdruck).
- Loewenich, Walter von, in: Hans Küng, Hrsg., Fehlbar? Eine Bilanz, Einsiedeln 1973.
- Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I, Freiburg i. Br. 1939.
- Lubac, Henri de, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943.
- Lubac, Henri de, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974.
- Luther, Martin, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883–1929.
- Luther, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation (1520), Weimarer Ausgabe, Bd. VI.
- Luther, Martin, Auslegung des Magnificat: Weimarer Ausgabe, Bd. VII.
- Luther, Martin, De servo arbitrio ad Erasmum (1525): Weimarer Ausgabe, Bd. XVIII.
- Luther, Martin, Vorlesungen zum Galaterbrief: Weimarer Ausgabe, Bd. LVII.
- Luther, Martin, Epistula ad Jacobum: Johannes Aurifaber, Vol. I, Jena 1556.
- Luther, Martin, Vorlesungen über den Römerbrief 1515/16 (nach der Übersetzung von Eduard Ellwein), München 1927.
- Malta-Papier: Das Evangelium und die Kirchen (1972).
- Maritain, Jacques, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969.
- McBrien, Richard P., Was Katholiken glauben, Eine Bestandsaufnahme, Bd. I: Menschliche Existenz. Gott, Jesus Christus, Bd. II: Die Kirche. Christliche Existenz, Graz 1982.

- Mensching, Gustav, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937.
- Möhler, Johann Adam, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Regensburg 1909.
- Möhler, Johann Adam, *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, Bd. I, München 1928.
- Montcheuil, Yves de, *Vérité et diversité dans l'Église*, in: Pierre Chaillot, *L'Église est une, hommage à Moehler*, Paris 1939.
- Neuner, Josef, Roos, Heinrich, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1954.
- Newman, John Henry, *Critical and Historical Essays*, Vol. II, London 1871.
- Newman, John Henry, *Verses on Various Occasions*, London 1880.
- Newman, John Henry, *Die Kirche I, Übertragung und Einführung von Otto Karer*, Einsiedeln 1945.
- Newman, John Henry, *Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugung (Ausgewählte Werke, Bd. I)*, Mainz 1951.
- Newman, John Henry, *Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens (Ausgewählte Werke, Bd. II/III)*, Mainz 1957.
- Newman, John Henry, *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre (Ausgewählte Werke, Bd. IV)*, Mainz 1959.
- Newman, John Henry, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens (Ausgewählte Werke, Bd. VI)*, Mainz 1964.
- Newman, John Henry, *Summe christlichen Denkens. Auswahl und Einleitung von Walter Lipgens (Herder-Bücherei, 221)*, Freiburg i. Br. 1965.
- Newman, John Henry, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre (Ausgewählte Werke, Bd. VIII)*, Mainz 1969.
- Niebecker, Heinrich, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie*, Freiburg 1940.
- Ott, Ludwig, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1954.
- Overrath, Joseph, *Credo Sanctorum communionem – Eine theologische Besinnung über den Ablass*, in: *Katholische Bildung* 3, 1986.
- Papst Johannes Paul II., *Enzyklika »Redemptor hominis«* vom 4. März 1979.
- Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben »Reconciliatio et Paenitentia«* vom 2. Dezember 1984.
- Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben »Ordinatio sacerdotalis«* vom 22. Mai 1994.
- Papst Johannes Paul II., *Enzyklika »Fides et ratio«* vom 14. September 1998.
- Papst Leo XIII., *Enzyklika »Aeterni Patris«* vom 4. August 1879.
- Papst Paul VI., *Credo des Gottesvolkes* vom 30. Juni 1968.
- Papst Pius IX., *Syllabus* vom 8. Dezember 1864.
- Papst Pius X., *Enzyklika »Pascendi dominici gregis«* vom 8. September 1907.

- Papst Pius XI., Enzyklika »Studiorum ducem« vom 29. Juni 1923.
- Papst Pius XI., Enzyklika »Divini illius magistri« vom 31. Dezember 1929.
- Papst Pius XII., Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947.
- Papst Pius XII., Enzyklika »Humani generis« vom 12. August 1950.
- Paulus, Nikolas, Thomas Lentes. Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 3 Bde., Paderborn 2000.
- Pfeil, Hans, Einführung in die Philosophie. Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur, Aschaffenburg ⁴1975.
- Pieper, Josef, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. Aufsätze und Reden, München 1974.
- Plochmann, Johannes Georg, Hrsg., Dr. Martin Luther's Hauspostille, Bd. IV (Dr. Martin Luther's sämtliche Werke, Bd. IV, 1), Erlangen 1826.
- Plochmann, Johannes Georg, Hrsg., Dr. Martin Luther's Kirchenpostille, II. Predigten über die Evangelien, 4 Bde., Erlangen 1828.
- Poschmann, Bernhard, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949.
- Przywara, Erich, Deus semper maior, 2 Bde., Wien 1964.
- Rademacher, Arnold, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg i. Br. ¹1937, 907 f.
- Rahner, Karl, Gegenwart des Christentums, Freiburg i. Br. 1963.
- Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1966.
- Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976.
- Rahner, Karl, Fries, Heinrich, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg 1983 (Quaestiones Disputatae, 100).
- Ranke-Heinemann, Uta, Der Protestantismus, Wesen und Werden, Essen ²1965.
- Ratzinger, Joseph, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Köln /Opladen 1966.
- Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, München 1968.
- Ratzinger, Joseph, Dogma und Verkündigung, München 1973.
- Ratzinger, Joseph, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985.
- Ratzinger, Joseph, Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927–1977), München 1998.
- Ratzinger, Joseph, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: Mitteilungen, Institut Papst Benedikt XVI., 2009.
- Regula Benedicti.
- Ringer, J., Petrus der Fels, in: Begegnung der Christen, Hrsg. von Roesle, Maximilian und Karrer, Otto, Stuttgart ²1960.
- Rödning, Gerhard, Dogmatik im Grundriß, Gütersloh 1974.
- Scheeben, Matthias Joseph, Die Mysterien des Christentums (Höfer, Josef, Hrsg., Matthias Joseph Scheeben, Gesammelte Werke, Bd. II), Freiburg i. Br. 1958.

- Scheeben, Matthias Joseph, Handbuch der katholischen Dogmatik I: Theologische Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 1873.
- Scheffczyk, Leo, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971.
- Scheffczyk, Leo, Das Wandelbare und das Bleibende im Petrusamt, in: Pfeil, Hans, Hrsg., Unwandelbares im Wandel der Zeit. 19 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben, Aschaffenburg 1975.
- Scheffczyk, Leo, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977.
- Scheffczyk, Leo, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979.
- Scheffczyk, Leo, Kursänderung des Glaubens. Theologische Bilanz zum Fall Küng, Stein a. Rh. 1980.
- Scheler, Max, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921.
- Schell, Hermann, Apologie des Christentums I: Religion und Offenbarung, Paderborn 1901 (³1907).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Stuttgarter Privatvorlesungen, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sämtliche Werke, Hrsg. von K. F. H. Schelling, Abt. I, Bd. VII, Stuttgart / Augsburg 1860.
- Schlier, Heinrich, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg i. Br. 1978.
- Schmaus, Michael, Vom Wesen des Christentums, Augsburg 1947.
- Schmaus Michael, Katholische Dogmatik V: Mariologie, München 1955.
- Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche, 2 Bde., München 1970.
- Schmid, Josef, Das Evangelium nach Matthäus (Regensburger Neues Testament I), Regensburg ³1956.
- Schmidtchen, Gerhard, Protestanten und Katholiken, Bern 1973.
- Schmidtchen, Gerhard, Prägt die Konfession die Persönlichkeit?, in: Una Sancta 1975.
- Schnitzler, Theodor, Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung, Freiburg i. Br. 1982.
- Scholl, Norbert, Was der christliche Glaube will. Grundelemente des christlichen Glaubens, München 1988.
- Schröer, Henning, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, Göttingen 1960.
- Schumacher, Joseph, Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes (Freiburger theologische Studien, 114), Freiburg i. Br. 1979.
- Schumacher, Joseph, »Wenn nur diese Hierarchie nicht wäre«. Kirchliche Hierarchie und Strukturen, in: Michael Müller, Hrsg., Plädoyer für die Kirche, Urteile über Vorurteile, Aachen ⁴1992.
- Schumacher, Joseph, Esoterik – Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Saarbrücken 22012 (Paderborn ¹1994).
- Schumacher, Joseph, Theologische Erkenntnislehre. Den Glauben der Kirche erkennen und verstehen, Aachen 2013.
- Schwarz, Balduin, Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte (Quaestiones non disputatae, 3), Siegburg 2000 (Leipzig ¹1937).

- Seckler, Max, Thomas von Aquin und die Theologie, in: Theologische Quartalschrift 1976.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen, April/Mai 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 168).
- Sellmair, Josef, Der Priester in der Welt, Regensburg ⁶1953.
- Singer, Wolf, Keiner kann anders als er ist, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10. Juni 2015.
- Singer, Wolf, Verschaltungen legen uns fest, in: Christian Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit, Frankfurt/M. 2014.
- Stadie, Babette, Hrsg., Die Macht der Wahrheit. Reinhold Schneiders »Gedenkwort zum 20. Juli« in Reaktionen von Hinterbliebenen des Widerstandes, Berlin 2008.
- Stählin, Wilhelm, Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel, Stuttgart 1950.
- Staudenmaier, Franz Anton, Das Wesen der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 21845.
- Staudenmaier, Franz Anton, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften I, Mainz 21840.
- Stuhlmacher, Peter, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1979.
- Theis, Nicolas, John Henry Newman in unserer Zeit, Nürnberg 1972.
- Thielicke, Helmut, Der Glaube der Christenheit, Göttingen ³1935.
- Thomas von Aquin, Summa Theologiae.
- Thomas von Aquin, Summa contra gentiles.
- Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate.
- Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar.
- Tillich, Paul, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (Gesammelte Werke, VII), Stuttgart 1962.
- II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«.
- II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«.
- II. Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et Spes«.
- II. Vatikanisches Konzil: Dekret über das Laienapostolat »Apostolicam Actuositatem«.
- II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe »Christus Dominus«
- II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die katholischen Ostkirchen »Orientalium Ecclesiarum«.
- II. Vatikanisches Konzil: Dekret über Dienst und Leben der Priester »Presbyterorum Ordinis«.

- II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad Gen-tes«.
- II. Vatikanisches Konzil: Dekret über den Ökumenismus »Unitatis Redintegratio«.
- Voderholzer, Rudolf, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, Einsiedeln 1998.
- Voltaire, Francois-Marie Arouet de, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations III, Genf 1756.
- Walch, Johann Georg, Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, Jena 1740–1753.
- Weigel, George, Die Wahrheit. Lehre und Streitfragen der Kirche von heute, Augsburg 2010, 57.
- Weischedel, Wilhelm, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, in: Jörg Salaquarda, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971.
- Wickert, Ulrich, Maria und die Einheit der Kirche, in: Quatember 1976.
- Wiseman, Nicholas, Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche, Aus dem Englischen übersetzt von Daniel Haneberg, Regensburg 1838.
- Wust, Peter, Ungewissheit und Wagnis, München ²1940.
- Ziegenaus, Anton, Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie (Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Bd. VIII), Aachen 1996.
- Ziegenaus, Anton, Eucharistie – Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, in: Brandmüller, Walter, Hrsg., Das eigentlich Katholische. Profil und Identität. Grenzen des Pluralismus, Aachen 1997.
- Zimmermann, Albert, Thomas lesen (legenda 2), Stuttgart 2000.

PERSONENVERZEICHNIS

A

Adam, Karl 11, 13, 16, 21–22, 27–28,
30, 39, 61, 63–64, 81, 106, 112,
147–148, 156, 159–162, 175,
180, 185, 187–188, 203, 212,
223, 229, 233–234, 237–238,
264

Althaus, Paul 24, 25

Ambrosius von Mailand 110, 139

Anselm von Canterbury 147

Aristoteles 106, 115, 143, 145, 148

Asmussen, Hans 36, 52, 69

Augustinus von Hippo 16, 73

B

Balthasar, Hans Urs von 52–53, 56,
105, 198

Barth, Karl 34, 36, 38, 45–46, 48, 50,
52–54, 68, 141

Baur, Ferdinand Christian 40

Bellarmin, Robert 64, 177

Berger, Peter L. 32, 279

Boff, Leonardo 180

Bonaventura 147

Bornkamm, Heinrich 33

Bultmann, Rudolf 24–25, 46, 50, 248

Buri, Fritz 69

C

Calvin, Johannes 105, 165, 193, 196,
235–236

Chesterton, Gilbert Keith 79, 102, 265

Claudel, Paul 259

Clemens von Alexandrien 84

Clemens von Rom 73, 88, 214

Congar, Yves 77

Cullmann, Oscar 207

Cyprian von Karthago 73, 232

Cyrrill von Alexandrien 270

Cyrrill von Jerusalem 62

D

Darwin, Charles 156

Descartes, René 144

Drey, Johann Sebastian von 23,
174–175

E

Elert, Werner 32

Enomiya-Lasalle, Hugo 143

F

Fichte, Johann Gottlieb 144

Franziskus Xaverius 95

Franz von Sales 95

Fries, Heinrich 36, 233

G

Garrigou-Lagrange, Réginald 146

Gregor der Große 190

Gregor von Nyssa 240

Grotius, Hugo 220

H

Harnack, Adolf von 11–12, 15, 22, 48,
68, 94, 233–234, 262, 273–274

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 140,
142, 144

Heiler, Friedrich 11, 13–14, 17, 22,
25–26, 48, 161–162, 262–263,
265

Herrmann, Horst 32
Hieronymus, Sophronius Eusebius 84,
209
Hildebrand, Dietrich von 98, 119, 126,
148–149
Hirsch, Emmanuel 33

I

Ignatius von Antiochien 59, 63, 73, 75,
89, 191, 214
Ignatius von Loyola 95
Irenäus von Lyon 73, 88, 105–106,
109, 191

J

Jaspers, Karl 145
Jentsch, Werner 33
Jetter, Hartmut 33
Johannes Chrysostomus 277–278
Johannes vom Kreuz 95
Justin der Märtyrer 103, 110

K

Kamillus von Lellis 95
Kant, Immanuel 103–105, 142, 144
Karl Borromäus 95
Käsemann, Ernst 50
Kierkegaard, Sören 141, 249
Kießig, Manfred 33
Küng, Hans 17, 36, 270–271
Künneht, Walter 33

L

Langbehn, Julius 14
Leibniz, Wilhelm Gottfried 144
Loewenich, Walter von 17
Luther, Martin 37, 97–98, 103–105,
123–125, 141, 165–167, 170,
192–193, 195, 218–219, 230–
231, 235–236, 242, 247–248,
265, 273

M

Macaulay, Thomas Babington 12–13
Magdalena von Pazzi 95
Marheineke, Philipp Konrad 40
Maritain, Jacques 16, 89, 102, 114,
136, 156
Mensching, Gustav 20, 51, 139, 141,
156, 234
Möhler, Johann Adam 19, 34, 40, 224,
229
Moltmann, Jürgen 50

N

Newman, John Henry 9, 64–65, 103,
107–108, 122, 139, 174, 220,
241, 254–256, 270, 277

P

Pacianus von Barcelona 16
Papst Benedikt XVI. 121, 250, 254
Papst Franziskus 215
Papst Johannes Paul II. 77, 87, 120,
150, 279
Papst Leo der Große 164
Papst Leo XIII. 149
Papst Paul VI. 57, 75–76, 85–86,
93–94, 100, 259–260, 276
Papst Pius IX. 149
Papst Pius X. 103, 149
Papst Pius XI. 149
Papst Pius XII. 43, 149
Pascal, Blaise 109, 140, 151
Paulus von Tarsus 61, 63, 72, 88, 99,
140, 163, 186, 220–222, 241,
264, 269
Petrus 61, 86, 95, 98, 164, 189,
197–211, 215, 222, 224
Petrus Canisius 95
Philipp Neri 95
Platon 106, 143, 145
Poschmann, Bernhard 30, 116, 118,
129, 131–132, 135, 157, 172–

174, 179–180, 262, 273–275,
277

Przywara, Erich 34, 55

R

Rahner, Karl 30, 36, 100

Reller, Horst 33, 282

Rhabanus Maurus 169

Ritschl, Albrecht 252

Rödding, Gerhard 68

Rousseau, Jean Jacques 143

S

Scheeben, Matthias Joseph 122,
158–159

Scheffczyk, Leo 9, 16, 18–19, 25–26,
30–33, 35, 38, 41, 43, 46–47,
49–53, 55–56, 61–63, 78–80,
100, 149, 199, 207, 209–211,
213, 217, 251–252, 268–271,
278–279

Scheler, Max 98, 141–142

Schell, Hermann 147

Schelling, Friedrich Wilhelm 144

Scherer, Bernhard 30

Schleiermacher, David Friedrich 40,
50, 104

Schlier, Heinrich 30, 72

Schlink, Edmund 36

Schmaus, Michael 30, 77, 271

Schmid, Josef 56

Schmidtchen, Gerhard 37

Seckler, Max 150

Singer, Wolf 125

Söderblom, Nathan 13, 15

Spinoza, Baruch 144

Stählin, Wilhelm 52, 69

Staudenmaier, Franz Anton 23, 40–41

T

Teresa von Avila 95

Tertullian 27, 61, 88, 141, 187, 231

Theis, Nicolas 255–256

Thomas von Aquin 81, 103, 112, 120–
121, 126, 128, 144, 147–150,
175, 182, 204, 224, 240, 254,
258–259, 261, 264, 269

Tillich, Paul 45

V

Vinzenz von Paul 95

Voltaire, François-Marie Arouet de
94–95, 144

W

Wilhelm von Ockham 166, 218–219

Wust, Peter 129

Z

Ziegenaus, Anton 258–259, 262, 270,
277–279

SACHVERZEICHNIS

A

Abläss 22, 262–265, 283
Affekt 117, 127–128, 132, 173, 190,
196, 236, 279
Analektik 123–124
Analogiedenken 53–54
Anbetung 253–255, 260, 266–267
Anti-Intellektualismus 152–154
Apostolizität 57–58, 69, 82–90
Arkandisziplin 158
Askese 22, 55, 112, 269–273
Atheismus 234, 252

B

Bibel 104, 127, 167, 241–242, 246
Bibelerklärung 229
Bischof 59, 81–82, 176, 184–185,
188–190, 196, 211, 215
Bußsakrament 22, 36, 156, 165,
167–168, 255, 260, 262–265

C

Charismatiker 192
charismatische 81, 90–91, 95–96, 163,
213
Christologie 224–226

D

Dialektik 39, 48, 53, 99, 105, 123
Dogma 43, 52, 104, 110, 116, 125, 181,
212, 225, 229, 245, 248–250,
252, 267, 284

E

Ekklesiologie 36, 58, 65, 221, 224–227,
231

Enzyklika 43, 77, 103, 113, 119, 149,
255, 283–284

Episkopen, Episkopoi 176, 179, 185

Erbsünde 96, 101, 105, 123

Eschatologie 22, 105, 272–277, 279,
287

Esoterik 100, 171, 286

Eucharistie 71, 149, 156, 162, 167–
168, 174, 178, 253, 255–257,
259–263, 287

F

Fegefeuer 264, 273–276

Felsenamt 200, 203

Fiduzialglaube 104

G

Gericht 109, 121, 187, 271, 274, 276

Glaubensakt 115, 129–132, 134

Glaubensentscheidung 46, 117,
128–130, 132, 135

Glaubensgeheimnisse 134, 269

Gnosis 109, 139, 228, 247

Gotteserkenntnis 102, 116–117, 128,
132

H

Harmonie 56, 111, 120, 270

Heiligenverehrung 13, 15, 22, 37, 96,
99, 254, 265–267

Heilsnotwendigkeit der Kirche 66

Heilsordnung 78, 157, 169, 268

Heils- und Erlösungsordnung 121,
123, 192, 213

Hingabe 71, 94–95, 121–122, 130,
132, 178, 212, 260

I

Ideologie 124, 273
Inkarnation 66, 93, 155, 162–163, 173,
177, 192, 214, 219–223, 225,
228, 233, 248, 264
Inkarnationalismus 22, 48
inkarnatorisch 21, 163, 171, 174, 178,
204, 213, 216, 227, 252, 262
Intellekt 101, 104, 110, 115, 117, 119–
120, 123, 126, 172–173, 236
Intuition 151–152

J

Jenseitsorientierung 22, 272

K

Kanon 242, 245
Kirchenbegriff 61, 176, 216, 218,
224–227, 234
Kreuzesopfer 161

L

Laienapostolat 181–182
Laienpredigt 174
Läuterung 274–276
Lehramt 60–61, 75, 133, 141, 148–
149, 175, 181, 193, 216, 229,
239, 242, 244–245, 247, 275
Leib Christi 23, 168, 181, 183, 187,
220–223, 229, 232–233,
236–237
Liberalismus 251–253
Literalsinn 243
Liturgie 11, 22, 26, 76, 82, 156, 172–
173, 176, 181, 185, 253–255,
261, 268, 274, 286

M

Magie 107, 160, 163, 171
Malta-Papier 35, 282
Marienverehrung 265, 268–269
Martyrium 55, 61, 92, 122, 218

messianisch 83, 87, 155, 185, 204,
206–207

Metaphysik 17, 139–140, 145, 151
Mönchtum 22, 269
monophysitisch 166, 225–226
Mutterkirche 14, 64, 123, 191, 193

N

Nationalkirche 64–65
nestorianisch 166, 224–226, 265
New Age 124, 139, 141–142, 249, 273

O

Ökumene 9, 19, 31, 35, 37, 41–42,
79–80, 195, 216, 224, 230,
234–235, 249–250
orthodoxe Kirche 69, 87, 99, 217, 219,
261, 266
Orthodoxie 60, 208

P

Paradoxie 123
Personalismus 22, 48
Petrusamt 80, 82, 194–197, 204–208,
210, 213–214, 216, 227, 285
Presbyter 175, 185
Priester 29, 111, 165, 168, 176, 178,
188–190, 193, 213, 256, 259,
270, 286–287
Priesteramt 75, 175, 181
Priestertum 37, 176–182, 190, 192,
257, 259, 280

R

Rationalismus 38, 46, 103, 115, 134,
138, 152, 257
Rechtfertigung 18, 35–36, 44–46, 58,
91, 97, 99, 125, 135–136, 139,
164, 208, 216, 271, 282
Religionsfreiheit 121
Reliquien 169–171

S

Sakramentalien 112, 155, 166,
169–172
Schöpfungsordnung 78, 121, 123
Schwarmgeisterei 244
Selbstüberwindung 270
Selbstverleugnung 269, 273
Sexualität 124, 127
sola fides 45, 97
sola gratia 45, 97, 271
solus Christus 45
solus Deus 41, 228
Spiritualismus 163–164, 171, 227
Subjektivismus 28–29, 45, 74, 80, 234,
262
Sukzession 70, 72, 83, 85–86, 88–89,
174, 185, 207, 212–213
Supranaturalismus 22, 48, 138

T

Toleranz 15, 22, 48, 120–121
Tradition 22, 46–47, 54, 57–58, 83, 86,
88–89, 138, 140, 210, 217, 239,
241–242, 244, 246–247, 254
Transzendenz 23, 32, 104, 118–119,
125, 143, 151, 211, 223, 251,
277, 279
Trient 101, 123, 171, 193, 210, 247,
275

U

Überlieferung 47, 60, 73, 82, 87–88,
139, 196, 199, 209, 242, 247
Universalepiskopat 210, 214–215
Universalismus 22, 48, 61–63, 65, 110,
229
Ursünde 61, 74, 101–102, 110,
122–123, 161, 270

V

Väterexegese 244

Verantwortung 34, 89, 118, 124, 134,
175, 183–184, 201, 208
Vikariat 83, 185, 206–207
Volk Gottes 67, 71, 93–94, 137–138,
180, 189, 198, 240, 274

W

Wille 97, 101, 115, 119–120, 122–123,
128, 131, 154, 173, 241
Willensfreiheit 286s, 21, 116, 118, 124,
251, 280



