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

**Band:** 14 (1924)

**Heft:** 1

**Artikel:** Der Katholizismus und seine Ideale

**Autor:** Keussen, Rudolf

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-403984

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 04.12.2025

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

# Der Katholizismus und seine Ideale.

In einer häufig wiederholten Umschreibung des Wesens der katholischen Kirche wird diese als die „vollkommene Gesellschaft“ erklärt [1]). Dieser Erklärung liegt die Auffassung zugrunde, dass der Katholizismus als kirchliche Institution vollkommen im Aufbau wie in der Durchbildung des Gemeinschaftslebens sei. Die Kirche erscheint als die ideale Menschheit, insofern alle metaphysischen Wertbeziehungen und alle sozialen Auswirkungen, die aus diesen abzuleiten sind, in ihr verwirklicht werden. Der philosophische Realismus drängt hier auf die völlige Selbstverwirklichung der Idee in der Erscheinung. Er drängt um so mehr darauf, weil hier die Idee nicht ein abstraktes menschliches Gebilde, sondern das konkrete Leben des Absoluten selber ist oder, in kirchlich religiöser Sprache ausgedrückt, weil die Kirche sich als der mystische Leib Christi darstellt. — In der Durchführung dieses Gedankens ergeben sich jedoch bedeutende Richtungsgegensätze: er kann extensiv und intensiv gewertet werden. Extensiv dort, wo das „omnia instaurare in Christo“ im Sinn eines kirchlichen Universalismus und einer alles umfassenden Theokratie gedeutet wird, intensiv dort, wo die mystische Beschaulichkeit und eine durchgreifende Askese als die bestimmenden Werte empfunden werden, mittels deren das summum bonum der Verähnlichung mit Gott und der Seligkeit in ihm gesucht und erreicht wird. In dem einen Falle strahlt die Kraft des Absoluten auf alle Weltbeziehungen über, und diese Ausstrahlung wandelt sich in ein seelisches Erlebnis um und drückt sich symbolisch in bestimmten Worten und Handlungen aus, die die Gottesgegenwart und Gottesherrschaft auf Erden versinnbilden, in dem anderen Falle wendet sich das Individuum von der Welt ab, um im Transzendenten die Erfüllung seiner religiösen Sehnsucht zu finden. So sucht der Katholizismus das Wort des heiligen Augustinus zu erfüllen: „Deum et animam scire cupio Nihilne plus? Nihil omnino.“

---

[1]) Leo XIII. Encycl. „Immortale Dei“, d. d. 1. Nov. 1885. Ecclesia societas est genere et iure perfecta.

Zwischen Gott und der Einzelseele spielt sich also der heilsgeschichtliche Prozess ab, den die Kirche zu leiten und zu beherrschen sich zum Ziele setzt. Aber sofern es sich nicht um das Seelenleben eines Heiligen handelt, sofern nicht moralpädagogische Gründe zur Berücksichtigung der Besonderheit eines casus conscientiae nötigen, nimmt die Kirche an dem subjektiven Erlebnis dieses Prozesses, an seiner individuellen Ausgestaltung nur geringes Interesse, ihr liegt vor allem daran, dass das Individuum sich der Masse einfüge, sich der Autorität und Tradition unterordne, sich als ein dienendes Glied der Gemeinschaft fühle und ihr sich unterwerfe. Nur die umfassende Einheit hat Wert, nicht die gesonderte. Die umfassende Einheit des göttlichen Wesens und die Einheit des mystischen Körpers, als der sich die Kirche darstellt. — Die abgesonderte Einheit aber bedeutet, — und hier wiederholt das kirchliche Empfinden einen Gedanken, den schon ein alter griechischer Mythos ausgesprochen hatte[1]) — die Sünde, bedeutet auf dem Gebiete theoretischer Betrachtung die Häresie. Niemals kann die individuelle Seele Selbstzweck sein, weil sie sich nicht selbst genügen kann. Sich selbst genügen kann nur die vollkommene Gemeinschaft der Kirche, und auch sie genügt sich selbst nur, weil göttliches Leben in ihr sich auswirkt. Mit diesen Gedanken wird beides abgelehnt: die Autonomie des individuellen Subjekts und die Autonomie der menschlichen Gesellschaft, sofern sie dieser Beziehung auf das Göttliche entbehrt. — Ganz allgemein wird damit zugleich die positivistische Immanenz der Lebenswerte abgelehnt, soweit diese Werte nicht in der Natur verwurzelt sind. Die Kirche und die sittlichen und religiösen Lebenswerte, die sie umschliesst, entstammen eben der Übernatur, und diese stellt ein Reich metaphysischer Wesensbeziehungen dar, das aus dem Bereich sinnfälliger Lebensbeziehungen nicht abgeleitet werden kann. — Wo der Versuch gemacht wird, die Kräfte des Reiches Gottes — Religion und sittliches Leben — als eine Verkleidung eines so sinnfällig zu erfassenden Lebens zu begreifen, da kann naturgemäss die Religion nur als eine Projektion subjektiver Wunschtendenzen oder auch als soziale Ideologie gedacht werden. Damit aber wird dem religiösen Leben eine ihm wesenhafte Tendenz abge-

[1]) Über den Dionysosmythos und seine Ausdeutung, s. E. Rhode, Psyche, 5. Aufl., II, 116 ff.

schnitten, die Tendenz zur metaphysischen Transzendenz, ohne die es notwendig verkümmern muss. Die metaphysische Transzendenz der religiösen Lebenswerte, das bedeutet zugleich deren Objektivität, das bedeutet, dass das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist und seine eigenen Normen hat. — Auch das sittliche Leben ruht auf solcher, aus dem Ewigen stammenden Normalität. — Daher kann das Sittengesetz als der Inbegriff aller sittlichen Verpflichtungen, nicht als Selbstbestimmung des Individuums, ebensowenig wie als Selbstbestimmung der menschlichen Gesellschaft gedacht werden. Das Sittengesetz stellt eine Lebensordnung höherer Art dar, das die Bedingungen des natürlichen und geschichtlichen Lebens unter sich lässt und überwindet. Insofern bedeutet es ein Ideal, dessen Verwirklichung — von einer Ausnahme abgesehen — nie erreicht ist, aber immer gefordert wird. Die metaphysische Transzendenz dieses Ideals würde gegenüber dem Befund des geschichtlichen Lebens eine unerträgliche Spannung bedingen, wenn sie nicht durch den Gedanken der Offenbarung überwunden würde. Dadurch wird der Platonismus, der der katholischen Weltanschauung zugrunde liegt, seiner unbeweglichen Starrheit entkleidet. Das Göttliche wird damit zur stärksten Potenz des geistigen und geschichtlichen Lebens erhoben, zu einer Kraft, „selig zu machen alle, die daran glauben“.

Mit diesen Gedanken sind die Voraussetzungen einer idealen Katholizität bezeichnet. Sie gründen in der Annahme eines Lebenszusammenhangs zwischen dem Göttlichen, das dadurch seiner Transzendenz enthoben wird, und der naturgebundenen, aber dennoch der Wiedergeburt im Ideal fähigen Menschheit. Vermittelt wird dieser Lebenszusammenhang durch göttliche Selbsterschliessung, die sich auf dem Wege geschichtlicher Offenbarung vollzieht. Die geschichtliche Offenbarung hinwiederum kulminiert in Christus, insofern in ihm ein Typus des Verhältnisses zwischen Gottheit und Menschheit geschaffen ist. Dieser Typus ist mehr als eine geschichtlich bedingte Erscheinung, er hat ewige Gültigkeit, weil er selbst dem Ewigen entstammt. Eben darum wird dieser Typus zum zeitlosen Vorbild für alles zeitgebundene, endliche Leben. In ihm verbindet sich die Übernatur, das Reich der Gnade, mit der Natur, die dieser Verbindung bedarf, weil sie sich nicht aus eigenen Kräften vollenden kann. Ja, der Versuch einer solchen Selbstvollendung

aus eigener Kraft, der Versuch des selbstbewussten und freien Geistes, das eigene Vermögen zu übersteigern und Gott gleich zu werden, muss notwendig mit der Erkenntnis der eigenen Ohnmacht, mit der Erfahrung der eigenen Unseligkeit das Bedürfnis helfender und beseligender Gnadenmitteilung noch verstärken: es muss also der gefallene und Gott entfremdete Mensch erst den helfenden Gott ersehnen und erfahren, damit sein Wesen sich im Ideal verkläre. In diesem Sinne gilt der Satz Möhlers: Das Göttliche musste sich zum Menschlichen herablassen, wenn das Menschliche göttlich werden sollte[1]. — Die Übertragung dieser Gedanken auf die geschichtliche Persönlichkeit Jesu, ihre Übersetzung in die Form dogmatischer Werturteile ist ein Prozess, der wenigstens ursprünglich nicht rational zu begreifen ist, sondern auf einem mystischen Erlebnis empfänglicher Seelen beruht. „Nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der in den Himmeln ist.“ (Math. 16, 17.) Dass in Jesus und durch ihn die Beziehung zu Gott in einzigartiger Stärke erlebt wurde und dass dann die metaphysische und kosmische Ausdeutung dieses Erlebnisses, wie sie schon bei Paulus und im Evangelium des Johannes vorliegt, dahin führen musste, das Leben des Erlösers seiner geschichtlichen Zufälligkeit zu entkleiden und in ihm ein allumfassendes Lebensprinzip zu erblicken, diese Tatsachen sind es gewesen, die geraden Weges zu dem Begriff der Kirche als der sichtbaren Verkörperung dieses Prinzips hinführen. Denn wie sich in Jesus der erlösende Liebeswille Gottes offenbart, so muss die Fortwirkung seines Lebens und der in ihm befassten Offenbarung in dem Bewusstsein seiner Gläubigen die geschichtliche Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit dieses Lebens aufheben und durch eine ewige Gegenwart ersetzen. Für Jesus, der bei den Seinen bleibt, bis an das Ende der Welt (Math. 28, 20) gilt auch, dass er derselbe Christus ist: gestern und heute und in Ewigkeit (Hebr. 13, 8). So konnte die Gemeinschaft, die Christi Lebensfülle in sich wirksam wusste, sich als den sichtbaren Leib ihres Herrn empfinden. Das Göttliche war eben nicht nur einmal Fleisch geworden, sondern immerwährend nahm seine Verkörperung neue Gestalt an, wo sich der Herr im Glauben und in der Liebe seiner Gemeinde bezeugte. So wurde die Kirche „für das katholische Bewusstsein

[1]) J. A. Möhler, Symbolik, 7. Aufl., 1862, S. 114.

zur permanenten Inkarnation des Göttlichen“ [1]). Sie galt „auf eine abbildlich lebendige Weise als der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Tätigkeiten sie daher ewig wiederholt und ununterbrochen fortsetzt“ [2]).

Als ein Gleichnis der ewigen Lebensfülle Christi durfte sich dieser Auffassung zufolge die Kirche fühlen. Das Ideal, das sie in ihrem eigenen Leben verwirklichen sollte, war ihr damit gewiesen. Doch die Gesichtspunkte, unter welchen sie die Angleichung an dieses Ideal zu vollziehen strebte, waren ebenso verschieden wie die geistige und sittliche Lage der Zeitalter, in welchen sich dieser Angleichungsversuch vollzog. So hat sich der Typus des Christusglaubens in der Kirche ebenso verschoben wie die Einstellung auf diesen Glauben in ihrem Leben. Allerdings ist diese Verschiebung der Typen nicht so zu verstehen, als wenn ein Typus den andern völlig verdrängt und ersetzt hätte; sie bleiben nebeneinander bestehen. Nur ihre aktuelle Wirksamkeit erweist sich zu verschiedenen Zeiten verschieden. — Doch alle diese Verschiedenheiten der geistigen Erfassung und der Lebensauswirkung ihres idealen Hintergrundes werden innerhalb der Kirche zusammengehalten durch bestimmte gleichbleibende Äusserungen ihres Glaubensbewusstseins.

Zunächst, die Kirche weiss sich als den Träger und Vermittler der in Christus vollendeten Offenbarung. Und wie in Christus sich Leben und Wahrheit gegenseitig durchdringen und er der Weg zu beiden ist, so betrachtet sich auch die Kirche als den Weg zu Wahrheit und Leben. Sie erblickt in sich das Organ der Wahrheit, weil nur durch ihre Vermittlung die Gläubigen sich in der Wahrheit vereinigen können [3]). Insofern diese Wahrheit ein Ausfluss des absoluten göttlichen Lebens ist, steht der menschliche Geist ihr gebunden gegenüber: er ist ihr unterworfen, nicht überlegen. Sie gilt als ein „unschätzbares Gut, das verehrt, bewahrt, verteidigt und übertragen werden muss, weil dessen Entbehrung als beklagens-

---

[1]) F. Heiler, Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung. München 1923, S. 619.

[2]) Möhler, a. a. O., S. 300, vgl. S. 331 f.

[3]) J. H. Newman, Über die Entwicklung der christl. Lehre (Essay on the development of Christian doctrine), deutsch von Brühl, 1846, S. 142.

werter Mangel, sein Verlust als unaussprechliches Unglück" erscheint[1]). — Auf dieser Grundlage baut sich das Apostolat, baut sich die Missionstätigkeit der Kirche auf. Die Zeugen der Wahrheit müssen verkünden, was sie gesehen und gehört haben. Diese Zeugenschaft war für die Jünger Jesu, für die Apostel insbesondere, eine unmittelbare. Doch indem ihr Zeugnis sich ausbreitete, indem es von Menschen der verschiedensten Art und Bildung angenommen wurde, indem die Hochspannung des Gefühls bald diesen, bald jenen Teil ihrer Lehre umfasste, bildete sich die Gefahr heraus, dass die Einheit des ursprünglichen Lebens in der Subjektivität verschiedener Erlebnisformen verloren ging, und dass diese Verschiedenheiten sich zu Gegensätzen vertieften, die, von starken Persönlichkeiten vertreten, dem Parteiwesen innerhalb der Kirche den Boden bereiteten. Schon in den paulinischen Briefen zeichnet sich der Schatten dieser Gefahr mit dunkeln Konturen merklich ab. Aber Paulus war weitherzig genug, über diese persönlichen Befangenheiten hinwegzuschreiten; alles andere trat ihm hinter dem einen zurück, dass Christus gepredigt wurde. — In der Tat bot sich gegenüber der drohenden Gefahr einer äusseren Zersetzung der christlichen Wahrheit eine doppelte Sicherung, einmal die innere, die sich in der Zuversicht äusserte, dass die Wahrheit sich immer wieder selbst bezeugen werde. Die lebendige Kraft, die sie in sich barg, werde, so durfte man glauben, immer wieder die Einheitsformen des Gedankens, des Willens und der Anbetung schaffen, die ihrem Wesen entsprächen. Eine andere Art der Sicherung war mehr äusserlicher Natur. Sie bildete die Zeugenschaft für die Wahrheit des Evangeliums in ein Amt um, das mit dem Nimbus der unbedingten Autorität umgeben war, die im Grunde doch nur der Wahrheit selbst zukam. Es fand hier eine Übertragung statt. Aus dem Bereich des Metaphysischen trat das Absolute in den Bereich der durch sinnliche Medien (Worte und Zeichen) sich offenbarenden geschichtlichen Erscheinung ein. Die Inkarnation war das Vorbild solcher Vermittlung. Doch hier hatte sich das Göttliche mit einer unmittelbar wirksamen Kraft selbst bezeugt. Musste nicht die Kirche die Erhaltung ihres Wahrheitsbesitzes — wenn auch nicht auf die Wiederkehr eines Prophetismus von so unbedingter Geltung — so doch allgemein auf ein Prophetentum stützen, das sich in

[1]) L. c., S. 361 und 373.

unmittelbarem persönlichen Verkehr mit der Gottheit wusste? Wäre dann nicht eine Geisteskirche entstanden, die in der Erleuchtung gotterfüllter Seelen die Gewähr der Wahrheitserkenntnis gefunden hätte? — Sie hätte damit den Weg beschritten, den etwa im Reformationszeitalter Sebastian Frank beschrieben und den nach ihm die Quäker als Führung zu ihrem Gemeinschaftswesen gewählt haben. Die Kirche hat diesen Prophetenmut nicht aufgebracht: sie war nüchterner und vorsichtiger. Sie hatte nicht das religiöse Bedürfnis einzelner zu befriedigen, sondern das Bedürfnis der Masse. Und welche Gewähr bestand hier, die Geister zu unterscheiden, wenn jeder das Recht besass, die Gewissheit seiner subjektiven religiösen Erfahrung zum Kriterium der Wahrheitserkenntnis zu erheben? Vor den Gefahren, die sich hier erhoben, schien es keinen anderen Schutz zu geben als den, die Objektivität der Offenbarung dadurch zu sichern, dass man eine alle gleichmässig zwingende Vermittlung dieser Offenbarung annahm. Wo aber war solche Vermittlung zu suchen als in der Autorität Berufener und von wem konnte diese Berufung ausgehen als von dem Gründer des Heils, das sich in der kirchlichen Gemeinschaft auswirkte, von Jesus selbst? — Somit ergab sich das Apostolat als die geradlinige Fortsetzung der Offenbarung Jesu und die Kirche wieder als die Verzweigung und Ausbreitung des Apostolates, sowie das Tertullian einmal mit schlagender Kürze formuliert hat: „Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo“[1]. Auf die Kirche übertrug man demgemäss die Autorität Gottes; in seinem Auftrag verkündigte sie ihre Lehre, und diese Autorität wuchs noch, weil hinter ihr nicht nur das Absolute mit seiner metaphysischen Tiefe stand, sondern weil sie zugleich als eine soziale, alle umgreifende Verpflichtung empfunden wurde. Sollte die göttliche Offenbarung nicht eine einzelne verlorene Tatsache in der Geschichte bleiben, so musste ihr Fortwirken durch eine lebendige Autorität dauernd wirksam gemacht werden; es mussten Organe geschaffen werden, durch die sich das Heilswerk der Offenbarung mit ungeschwächter Kraft fortsetzte und erhielt. Andernfalls wären die Geschehnisse, deren Ursprung im göttlichen Heilswillen lag, in den Fluss der geschichtlichen Bedingtheiten eingetaucht und von ihm

---

[1]) Tertullian, de praescript, c. 37.

verschlungen worden; sie wären abstrakt und unlebendig geworden; sie hätten als geschichtlich nachwirkende Erinnerung allmählich ihre seelische Zeugungskraft verloren. So aber bot sich ein lebendig fortfliessender Strom, der allen einander folgenden Generationen die gleichen Gnadenkräfte mitteilte. Die Autoritäten deckten sich hier gegenseitig, so dass für ein von diesen Gedanken bestimmtes Denken auch gegenwärtig Möhlers Formulierung zu Recht besteht: „Die Autorität der Kirche vermittelt, alles, was in der christlichen Religion auf Autorität beruht und Autorität ist, d. h. die christliche Religion selbst: so dass uns Christus selbst nur insofern Autorität bleibt, als uns die Kirche Autorität ist“ [1]). Nur auf dieser Grundlage ist auch der paradoxe, oft angeführte Satz Augustins zu verstehen: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret autoritas“ [2]). Für ihn ist eben die Unterwerfung unter die Autorität der Anfang der wahren Religion [3]).

Der Katholizismus ist also Autoritätsreligion. Er hat zwar den Gedanken der prophetischen Religion nicht gerade preisgegeben: er lebt fort in der Verehrung der Heiligen, in der Anerkennung einzelner hervorragender Gelehrter als „doctores ecclesiae“. Aber die individuelle Fassung des religiösen Lebens, der religiösen Wahrheitserkenntnis wird auch in diesen Sonderfällen als Vorbild und Norm nur insofern betrachtet, als sie sich dem kirchlichen Gemeingeist einfügt. Ja, die Bereitwilligkeit zur Unterwerfung unter die Autorität der Kirche ist auch hier Vorbedingung für die Anerkennung ihrer Heiligkeit, für die Approbation als Kirchenlehrer. — Franziskus von Assisi wie Thomas von Aquin haben, um dieses Verhältnis an ein paar Beispielen zu erläutern, ihre religiöse Lebensgestaltung wie ihr theologisches Denken ganz dem kirchlichen Autoritätsgedanken unterworfen [4]).

---

[1]) Möhler, Symbolik, S. 341, vgl. S. 395 und 417.

[2]) Augustinus, contra ep. Manich 3.

[3]) De utilitate eredendi, c. 9, 21.

[4]) Franciscus: „Omnes fratres sint et vivant et loquantur catholice. Si quis verro erraverit a vita catholica in dicto vel facto et non se emendaverit, a nostra fraternitate penitus expellatur.“ Reg. prima 19, b. Heiler, Der Katholizismus, S. 126. — „Alles, was ich nicht richtig gesagt habe, überlasse ich der Korrektur der römischen Kirche“ lautete noch auf dem Sterbebett die feierliche Erklärung des Thomas von Aquin, bei Heiler, a. a. O., S. 114, vgl. S. 116 ff. Jos. Ant. Endres, Thomas von Aquin, Mainz 1910, S. 95.

Allein auch das kirchliche Autoritätsprinzip ist nicht eindeutig in seinem Wesen, oder eindeutig nur, insofern es die formale Verflichtung des Gläubigen zum Ausdruck bringt, sich der Autorität der Kirche zu unterwerfen. In dieser Fassung gestaltet es sich zum „sacramentum unitatis", d. h. zur Gewissensverpflichtung, die Lebensgemeinschaft mit der Kirche unter allen Umständen aufrecht zu erhalten. So gedacht und empfunden, gewinnt das Autoritätsprinzip stärkste soziologische Kraft. Der Gemeinschaftsgedanke wird in ihm religiös vertieft, und hier liegt einer der wesentlichen Gründe, weshalb Gewissenskonflikte mit der kirchlichen Autorität von gläubigen Katholiken in der römischen Kirche so besonders schmerzhaft empfunden wurden und so oft mit der Preisgabe der eigenen Überzeugung endigten. Man glaubte sich der Lebensgemeinschaft mit Gott zu entziehen, wenn man aus dem Einheitsverbande der Kirche ausschied[1]. Man unterstellte dabei, dass die Einheit der Kirche nur durch die formale Kirchengemeinschaft mit der Hierarchie oder mit dem Papste gewährleistet werden könne. — Man löste damit beide Probleme: das Problem der Autorität wie das der kirchlichen Einheit, nur äusserlich. Man vergass, dass noch ein Heiliger des 15. Jahrhunderts, Antonius von Florenz, in seiner Summa theologica die Lehre vertreten hatte, dass die allgemeine Kirche nur durch die Gemeinschaft aller Gläubigen vertreten werde und dass die Irrtumslosigkeit ihres Glaubens auch dann erhalten bleibe, wenn nur ein einziger sie besitze, auf den dann das „ius universitatis" übergehe. Also ein einziger kann gegenüber der Masse (in die dann Konzilien und Päpste einzubeziehen wären) die Universalität der Kirche vertreten. Damit ist das Problem der Universalität, der Einheit und Autorität der Kirche in ganz anderer Fassung erkannt, als wenn man sich darauf beschränkt, es durch den Hinweis auf die universale Hierarchie und die Gehorsamsverpflichtung gegen sie zu lösen. Nicht mehr um eine formale Einheit der kirchlichen Organisation handelt es sich alsdann, die durch einen mechanisch wirkenden seelischen Druck der hierarchischen Autorität verwirklicht wird, sondern um die innere Beziehung

---

[1]) Vgl. etwa das Hirtenschreiben, durch das Hefele seine Unterwerfung unter das Unfehlbarkeitsdogma ankündigte, bei F. v. Schulte, Der Altkatholizismus, S. 230 f.

eines jeden Gläubigen auf die katholische Wahrheit, in der sich die Offenbarung des Absoluten vollzogen hat. Soweit diese Beziehung erreicht ist, soweit sie sich in seinem Denken, Empfinden und Handeln verwirklicht, erscheint der Gläubige als wahrer Katholik, nimmt er teil an der Einheit und Autorität die seinem Glauben eigen sind[1]). Die Autorität der Wahrheit und Liebe ist es, die an ihm und durch ihn in die Erscheinung tritt. Wahrheit und Liebe aber verbinden ihn mit allen, welche gleichen Glaubens sind zur Kirche, die somit nach der bekannten Umschreibung Augustins, die der Catechismus Romanus aufgenommen hat, erscheint als „populus fidelis per universum orbem dispersus"[2]). Doch die Autorität dieser Kirche gründet auf der Autorität ihrer Gläubigen oder vielmehr auf der geistigen und sittlichen Autorität des Glaubens, den sie vertreten. Der alten katholischen Kirche ist dieser auf den katholischen Glauben ihrer Gläubigen sich stützende Autoritätsbegriff noch eine praktisch wirksame Grösse gewesen. Cyprian, dem es wahrhaftig nicht an einem starken hierarchischen Selbstbewusstsein fehlte, hat trotzdem als verbindliches Gesetz den alten kirchlichen Grundsatz anerkannt, dass vom Bischof in allen kirchlichen Angelegenheiten der Klerus und das „heiligste Volk" befragt werden müsse[3]).

Wie ist es nun gekommen, dass diese ideale Würde, die dem katholischen Glaubensbewusstsein auch in seiner Verkörperung durch die Laienwelt zugeschrieben wurde, schon in den Zeiten der alten Kirche fast ausschliesslich auf die Priesterkirche übertragen wurde, wobei schon bei Ignatius von Antiochien wie bei Irenäus das Bestreben obwaltet, den Umkreis ihrer Geltung und damit das Vorrecht und die Autorität der Glaubenszeugenschaft auf die Bischofskirche und ihre Repräsentanten, die Bischöfe, zu beschränken?). — Man kann darauf

---

[1]) „Universalis Ecclesia constituitur ex collectione omnium fidelium.. Et ista Ecclesia est quae non potest errare. Unde possibile est quod tota fides remaneret in uno solo; ita quod verum est dicere, quia fides non deficit in Ecclesia, sicut ius universitatis potest residere in uno solo, ceteris peccantibus." Summa XXIII, 2, § 6, bei Friedrich, Geschichte des vatik. Konzils, II, 94. Ign. von Döllinger III, 568.

[2]) Augustin, in psalmos 149, Catech. Roman. p. I, c. 10, qu. 2.

[3]) H. Koch, Tertullian und Cyprian als religiöse Persönlichkeiten, Internat. kirchl. Zeitschrift, 1920, S. 56 f. — Ebendort der Nachweis für Tertullian, S. 48 f., vgl. auch Heiler, a. a. O., S. 283.

verweisen, dass das allgemeine Bedürfnis der Masse nach Führerschaft sich auch hier geltend gemacht habe und dass für eine geistige Macht, wie es die Kirche war, dieses Bedürfnis sich schon darum steigern musste, weil die Geisteswelt, die sie erschloss, gegenüber dem natürlichen Lebensstand von vornherein den Anspruch des Übernatürlichen und Autoritativen erhob. Dieser Anspruch aber verdichtete sich zu dem Begriff der Sendung. Durch ihn wird die Idee, welche die Kirche vertritt, ihre Heilswahrheit gewissermassen inkorporiert. Ein bestimmtes Amt wird ihr Träger, wird mit dem „charisma veritatis" begabt[1]). Den Amtsinhabern fällt die autoritative Leitung der Kirche zu. Sie erscheinen als ihre bevorrechteten Organe. Die Massenpädagogik, welche die Kirche zu leisten hatte, liess keine andere Wahl: man glaubte die christliche Wahrheit nicht mehr sich selbst überlassen zu können, man musste sie also durch ihre rechtlich befugten Organe schützen. Denn die Wahrheit der gläubigen Subjektivität der Individuen anheimgeben, das würde bedeutet haben, sie ebensovielen Möglichkeiten der Missdeutung und Zersetzung auszuliefern. Hier liegen die Antriebe, die gegen den chaotischen Individualismus den Formgedanken des hierarchischen Aufbaus, gegen die willkürliche und eigenmächtige Ausgestaltung des Glaubenslebens das Formalprinzip der regula fidei, der Tradition, betonen liessen. Auf dieser Grundlage ist die altkirchliche Episkopalkirche entstanden. Kein Zweifel, dass für ihre Gliederung, für die Durchführung ihrer Verwaltungspraxis das rechtlich und administrativ so durchorganisierte römische Staatswesen das Vorbild geboten hat. Wie dieses die ungefüge Masse der verschiedensten Nationen, die ihm eingegliedert waren, politisch und rechtlich durch eine gleichmässig organisierte Verwaltung verband, wie diese Verwaltung durch die Tradition eines allgemein angewandten, technisch vollendet durchgebildeten Rechts erleichtert wurde, so hat die Kirche das religiöse Chaos der ausgehenden Antike überwunden durch ihre gleichmässige hierarchische Organisation und durch die Umbildung der Glaubenswahrheit in die Einheitsform der Glaubensregel und des Glaubensgesetzes.

---

[1]) „Presbyteris oboedire oportet, his qui successionem hebent ab apostolis . . , qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum . . . acceperunt." Irenaeus adv. Haer. IV, 26, 2, bei Heiler, a. a., O., S. 282.

Die Kirche bildete sich also zu einem geistlichen Rechtsstaat um mit dem Ziel einer religiösen Erziehung und Disziplinierung der Massen. Im Sinne dieser Umbildung wurde ihr inneres Leben der Norm des Gesetzlichen unterworfen. Der Glaube wurde nun ebenso als eine gesetzliche Verpflichtung aufgefasst wie das Sittengesetz. Demgemäss nahm man auch an, dass die Glaubens- und Sittengesetze von Christus der Kirche — wie die charakteristische Wendung lautet — „zur Verwaltung" anvertraut worden seien. Diese Verwaltung aber bildete ein fortlaufendes Amt, dessen Fortdauer für die Erhaltung der Offenbarung genau so notwendig war wie der göttliche Wille für die Erhaltung seiner Schöpfung. Die Kirche ist die übernatürliche Vollendung der Schöpfung [1]), und zwar auf dem Wege einer geistlich-rechtlichen Organisation der Menschheit. Denn nur durch eine solche konnte das Heilswerk Christi Dauer erlangen. — Das ungefähr sind die Vordersätze, aus welchen sich der von Sohm formulierte Schlusssatz ergiebt: „Die Kirche Christi ist eine rechtlich verfasste Organisation; das Leben der Christenheit mit Gott ist durch das katholische Kirchenrecht geregelt" [2]). Denn der geistliche Staat hat genau so wie der weltliche sein Recht. Der Eintritt in die geistliche Rechtsgemeinschaft, wie er durch die Taufe vollzogen wird, legt darum Verpflichtungen auf und begründet vor allem die Unmöglichkeit, sich von der Gemeinschaft der Kirche wieder zu lösen [3]). Ihre Glaubenslehren werden als Glaubensgesetze betrachtet, denen gegenüber die Gläubigen die unbedingte Pflicht der Unterwerfung haben [4]). Die Abweichung von der kirchlichen Glaubenslehre wird darum nicht nur als religiöse Verfehlung, als Sünde, sondern zugleich als soziales Vergehen behandelt, das, wie Thomas von Aquin ausführt, mit der Geldfälschung auf eine Stufe zu stellen sei [5]). — Auch die Beichte erscheint hiernach wesentlich als ein Bekenntnis von Gesetzesübertretungen, und der Priester,

---

[1]) So formuliert auch Michelis Katholische Dogmatik, 1881, S. 255, obwohl er im übrigen von der juristischen Ausdeutung des Kirchenbegriffs weit entfernt ist.

[2]) Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1912, S. 13 f., bei Heiler, S. 276.

[3]) Möhler, Symbolik, S. 335.

[4]) Tertullian de praescr. haer 11, vgl. auch die Formulierung der Glaubenspflicht Codex iur. can., Can. 1323, bei Heiler, S. 239.

[5]) Summa theol., II, 2, qu. 11, a. 3.

der sie entgegennimmt, in der Funktion eines Richters, der im Auftrage Gottes Gerechtigkeit zu üben hat[1]). Insofern sich an dieses Recht des weiteren das Recht der Exkommunikation anfügt, steht auch hier die bedrohliche Folge im Hintergrund, dass die kirchliche Rechtsstrafe an dem allgemeinen Charakter des Rechts und der Rechtsstrafe, der Statuierung eines Zwangsaktes, teilnahm. Diese Folge musste sofort wirksam werden, sobald man dem Gedanken Raum gab, dass die Überwältigung der natürlichen Welt durch die Gnadenmittel der Kirche durch ebensolche Machtmittel sichergestellt werden müsse, deren sich der Staat zur Erhaltung der Rechtsordnung bediene. Schon Augustinus hat diesen Gedanken, wenn auch erst nach anfänglichem Zögern, vertreten[2]). Allerdings hat er dabei nicht an eine gewaltsame Ausbreitung des christlichen Glaubens gedacht, wohl aber an einen Einsatz der staatlichen Machtmittel zu dem Zweck, die Einheit der Kirche und ihres Glaubens zu wahren. Im wesentlichen ist auch die mittelalterliche Kirche auf diesem Standpunkt stehen geblieben, d. h. sie hat die Anwendung weltlicher Gewaltmittel nur als einen Akt der Notwehr, um ihre Selbsterhaltung zu sichern, betrachten wollen. Ein religiöses Selbstbestimmungsrecht, eine Freiheit der Glaubensüberzeugung, gab es demgemäss nur ausserhalb, nicht innerhalb der Kirche. Ihre Begründung fand diese Beschränkung einmal in der unbedingten Autorität, welche die kirchliche Hierarchie bei der Überwachung des Glaubens für sich beanspruchte, sodann in der Auffassung der Kirche als einer Rechtsgemeinschaft, die nun auch den Glauben als ein unter Umständen mit gewaltsamen Mitteln zu schützendes Rechtsgut betrachtete. — Zu diesen Gründen gesellte sich noch ein weiteres, wesentlich seelsorgerliches Motiv hinzu, das in dem Satze „extra ecclesiam nulla salus“ befasst ist. Schon Origenes hat ihn ausgesprochen, Cyprian ihn nachdrucksvoll wiederholt und Augustin ihm eine noch schroffere Formulierung gegeben[3]). Er ist seither in der

---

[1]) F. Heiler, a. a. O., S. 254 ff.

[2]) Epist. 93, n. 17, s. meine Betrachtungen über das Verhältnis der christl. Ethik zu Staat und Kultur, II. Internat. kirchl. Zeitschrift, 1915, S. 267 f.

[3]) S. die Zitate für Origenes und Augustinus bei Heiler a. a. O., S. 89 und S. 99, für Cyprian s. Epist. 73, 21, de unitate c. 14, vgl. H. Koch, Kirche und Auserwählung beim hl. Cyprian, Internat. kirchl. Zeitschrift, 1922, S. 44 ff.

römischen Kirche zu einer Formel geworden, durch die man die Ausschliesslichkeit des dogmatischen Wahrheitsanspruchs, durch die man ebenso die ausschliessliche Rechtmässigkeit und Objektivität der eigenen kirchlichen Heilsvermittlung auf den schärfsten Ausdruck gebracht hat. Trotzdem hat man die letzte intransigente Folgerung aus dieser Formel, wiewohl sie das Florentiner Konzil 1439 schon gezogen hat [1]), nicht festgehalten. Hiernach wird also die Möglichkeit offen gelassen, dass bei „unverschuldetem Irrtum" Heiden und Nichtkatholiken selig werden könnten. Die Formel erscheint demgemäss mehr als eine Sperr- und Warnungstafel für die Gläubigen der eigenen Kirche, denn als eine Herausforderung für die Bekenner anderer Religions- und Glaubensformen.

Trotzdem lässt sich nicht verkennen, dass hinter dieser Formel sich ein expansiver Wille, der Wille zur Weltherrschaft der Kirche, verbirgt. So hat denn auch die päpstliche Theokratie des Mittelalters auf der Höhe ihrer Machtentfaltung diese Formel für ihre Zwecke ausgenützt und es für eine Bedingung des Heils für jegliche Kreatur erklärt, dem römischen Oberpriester unterworfen zu sein [2]). Fast untrennbar verwischen sich hier die politischen und religiösen Ansprüche. Ihrer Bestimmung nach wird ja die Menschheit mit der Christenheit gleich gesetzt. Diese erscheint als ein von Gott selbst gegründetes und geleitetes, einheitliches Gemeinwesen, als ein mystischer und doch zugleich auch wieder als ein durch eine äussere Rechtsordnung befasster Körper, dessen Doppelnatur schon in den Bezeichnungen, die ihm beigelegt werden, zutage tritt. Denn er wird ebensowohl als „ecclesia universalis" wie als „res publica generis humani" bezeichnet [3]). — Diesem Doppelcharakter entspricht nun auch die Tatsache, dass für die mittelalterliche Auffassung der Papst sowohl als „Haupt der ganzen Kirche" wie auch als Herrscher über alle Reiche der Erde angesehen wurde. Der dualistische Gegensatz des geistlichen und weltlichen Prinzips in der Welt schien nur dadurch überwunden werden zu können, dass man ihm einen Ausgleich in einem geistlichen Weltherrscheramt verschaffte. Wie Schöpfung und Erlösung,

---

[1]) „Nullos intra Ecclesiam non existentes . . . aeternae vitae fieri posse participes", s. Heiler a. a. O., S. 316 und 614.

[2]) In dem bekannten Schlusssatz der Bulle „Unam sanctam".

[3]) Vgl. hierzu O. Gierke, Genossenschaftsrecht III, 517, vgl. 520 und 540.

die natürliche und übernatürliche Welt, auf ein einheitliches Prinzip zurückgeführt werden, so soll auch die sichtbare Leitung der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung in eine Hand gelegt werden. Denn sonst droht dem religiösen Empfinden die Einheit des Weltregiments gefährdet. Nimmt doch in der Reihenfolge der Ordnungswerte naturgemäss der theokratische den höchsten Rang ein, dementsprechend aber auch die Repräsentation dieses Wertes: das geistliche Weltherrscheramt. Ihm erwächst demgemäss die ideale Aufgabe, die Autorität der religiösen und sittlichen Werte einer Welt zu vermitteln, die ohne diese Führung nicht fähig sein würde, sich im Sinne dieser Werte zu organisieren. Denn, den Individuen geht diese Fähigkeit schon darum ab, weil die Religion zwar von der Masse getragen, doch nicht von ihr gefunden wird. Letzteres gilt höchstens für die niederen Formen des religiösen Lebens, die man als Naturreligion zu charakterisieren pflegt. Alle höhere Religion dagegen ist prophetische, ist Offenbarungs- und Autoritätsreligion. Als solche tritt auch der Katholizismus den von ihm beherrschten Völkern entgegen. Er unterwirft sich nicht nur den ganzen Bereich des religiösen und sittlichen Lebens, sondern fordert auch die Bestimmung des Rechtslebens und der Politik, die Durchdringung des Kulturlebens durch das Ethos seiner Ideale. — Wird nun wiederum im Sinne des römischen Katholizismus die Vertretung dieser Forderung und damit der religiösen Autorität in der europäischen Welt dem Papsttum, als dem Organ der kirchlichen Einheit, überantwortet, so ist der Gedanke leicht verständlich, dass es als die allein gültige Vertretung der öffentlichen Wahrheit des Abendlandes zu gelten habe. Dann rechtfertigt sich auch die von de Maistre und anderen im Anschluss an das mittelalterliche Vorbild aufgestellte Behauptung, dass es wie in Glaubens- und Sittenfragen, so auch in Fragen der Völkergerechtigkeit eine letzte inappellable Instanz geben müsse. Dann ist auch die Folgerung nur die Erprobung einer so gefassten kirchlichen Gesinnung, dass die gesamte katholische Publizistik für eine autoritative Entscheidung des Papstes in internationalen Fragen der Völkergerechtigkeit eintreten müsse. Die pax Romana erscheint dann eben als die höchste Entfaltung der positiven Souveränität [1]). — So taucht denn das mittelalterlich gefasste Reichs-

[1]) Alois Dempf, Der grössere Gallikanismus, Hochland, 1922/23, IX, S. 243 f.

gottesideal eines um die päpstliche Souveränität gescharten Erdkreises am Horizont einer sittlich, rechtlich und politisch zerrütteten Welt wieder auf. In diesem Ideal glaubt man das Heilmittel für die Schäden der Zeit gefunden zu haben. — Allein, wieviel Verführerisches dieser Gedanke einer durch die Kirche darzustellenden Gottesherrschaft auf Erden auch haben mag, so fängt das Problem dieser Herrschaft in demselben Augenblicke an bedenklich zu werden, in dem man es ernst nimmt. Mit Idealen allein lässt sich keine Politik machen. Die Fragwürdigkeit beginnt auch für den idealen Willen gerade dann, wenn er vor die Verwicklungen einer rechtlich, wirtschaftlich, politisch undurchsichtigen Lage gestellt ist. Die Überwältigung des Objekts durch die Idee ist gerade in diesem Falle nicht allein von dem guten Willen, sondern auch von der Begabung abhängig, die den Ansatzpunkt zu finden weiss, bei dem eingesetzt werden muss, um die Welt in der Richtung des Guten zu bewegen. Die sittliche Problematik der ganzen Lage wächst noch, wenn man erwägt, dass die rivalisierenden, politischen und rechtlichen Kräfte keineswegs nach einer sittlichen Entscheidung, sondern in erster Linie nach einer Entscheidung verlangen, die ganz andersartige Interessen befriedigen soll. Jesu abweisendes Wort: „Wer hat mich zum Richter oder Erbschlichter über euch gemacht?“ sollte doch auch wohl diejenigen bedenklich machen, ihre religiöse Autorität zur Entscheidung politischer Rechtsfragen in Geltung zu setzen, die sich als Stellvertreter Christi auf Erden fühlen. — Indessen, dieses Bedenken streift mehr die praktische Möglichkeit und Durchführbarkeit des durch die Kirche zu verwirklichenden theokratischen Gedankens, als dass es das Recht dieses Gedankens selbst angriffe. Aber eben gegen dieses Recht selbst erheben sich eine Reihe schwerwiegender Bedenken. Zunächst, soweit eine Theokratie Recht schaffen will, wird sie unter den Verhältnissen des irdischen Daseins der Gewalt nicht entbehren können. Eine Theokratie, die nur moralische Autorität sein wollte, müsste auf alle Herrschaftsansprüche verzichten, sofern diese Ansprüche auf die Anwendung von Gewalt zu ihrer Durchsetzung zurückgreifen müssten. Gerade diesen Verzicht hat Jesus seinen Jüngern zugemutet. Er hat es als Kennzeichen seiner Jüngerschaft hingestellt, dass man weder gross noch der Erste sein wolle, sondern sich bereit finde zu jeglichem

Dienst für andere bis zur Hingabe des eigenen Lebens. Hiernach erscheint auch das Königtum Christi „nur in der göttlichen Ironie gegen das irdische Königtum, die seinem Leiden eingewebt ist“ [1]).

Auch „der ernste religiöse Wille nach einer idealen Theokratie“, wie er in den bedeutendsten der mittelalterlichen Päpste zweifellos lebendig war [2]), findet demgemäss für seine Ziele in der Religion Christi keinen Boden. Denn dieser Wille will herrschen; das Reich Gottes versinnlicht sich in einem Reiche dieser Welt. Dadurch aber wird die Kirche mit dem ganzen Schwergewicht politischer und rechtlicher Machtbeziehungen belastet, die sie ihrem höchsten Berufe, Gott im Geiste und in der Wahrheit zu dienen, entfremden müssen. Indem die Kirche in die irdischen Machtkämpfe hineingezogen wird, verliert sie notwendig ihre religiöse Bestimmung aus den Augen und wird selbst von der verderblichen Gier nach Macht angesteckt, jener Gier, in der sich nach Burckhardts Charakteristik ein an sich Böses offenbart [3]). So begegnet uns denn hier in der geschichtlichen Auswirkung des theokratischen Prinzips nur zu oft ein ursprünglich guter Wille, der im Machtstreben sich selbst verliert und dann das Böse schafft.

Allein gerade die Beobachtung dieser Folgen, die sich an das kirchliche Autoritäts- und Machtbedürfnis anknüpfen, zwingt uns, das Problem der Autorität der Kirche einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Wir kommen ihm am sichersten dadurch nahe, dass wir den Begriff der Autorität einer Untersuchung in Hinsicht auf seinen Wesensgehalt unterziehen. Allgemein erweist sich der Autoritätsbegriff als ein Wertbegriff, dem die Beziehung beigegeben ist, das er für jeden Geltung beansprucht, der zu ihm in ein bewusstes Verhältnis tritt. Die Begründung dieser Geltung kann zunächst ganz formal in der Allgemeinheit erblickt werden, die dem Geltungsanspruch eigen ist. In diesem Sinne verbürgt etwa die logisch allgemeine Verbindlichkeit der Vernunftwahrheiten ihre Autorität. Es fehlt indessen viel, dass die Autorität in jedem Falle sich logisch

---

[1]) F. Michelis, Dogmatik, S. 299.

[2]) F. Heiler, Der Katholizismus, S. 541

[3]) J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, 4. Aufl., S. 96, vgl. S. 140, mit Beziehung auf die politisierte Kirche. Die These findet sich auch bei F. Chr. Schlosser, von dem sie Burckhardt übernommen hat.

allgemein verbindlich zu rechtfertigen vermöchte. Was ihr an logischer Kraft abgeht, das muss in vielen Fällen durch die soziale Allgemeinheit ihrer Geltung ersetzt werden. Die Autorität der Gesetze gründet sich z. B. erst wesentlich auf den Charakter ihrer sozial allgemeinen Verpflichtung. Doch auch diese Verpflichtung würde sich gegenüber einer sozial, psychisch und moralisch differenzierten Masse schwerlich durchzusetzen vermögen, wenn nicht hinter ihr das Schwergewicht einer überlegenen Macht stünde. Die formale Verbindlichkeit, die wir der Autorität des Rechtes zusprechen, wird demgemäss erst durch den materiellen Druck der Gewalt realisiert. Doch auch hiermit ist der Wesensgehalt des Autoritätsbegriffs noch keineswegs erschöpft. Eine Autorität, die sich nur auf den Druck überlegener Machtmittel stützen wollte, verbraucht sich schnell; sie wird fragwürdig, sobald nach dem Recht der Anwendung dieser Machtmittel gefragt wird. Denn nun hat die Autorität nicht nur den Gebrauch dieser Mittel, sondern zugleich sich selbst zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung kann letzten Endes nur in einer Beziehung auf sittliche und religiöse Werte gefunden werden. Auf dieser Beziehung beruht die mittelalterliche Unterscheidung zwischen dem positiven und dem Naturrecht, wobei dieses als „das Rechte im Recht“ erscheint[1]) und den Verwaltern des positiven Rechts die Aufgabe gestellt wird, dem von ihnen geschaffenen Recht die notwendige Sanktion durch seine Ableitung aus dem Naturrecht zu geben. Die Autorität des Staates und der staatlichen Organe baut sich auf dieser Grundlage auf. Denn nur sofern sie Repräsentanten sittlicher und religiöser Ideen sind, verpflichten ihre Weisungen und Gesetze im Gewissen zum Gehorsam. — Auf der gleichen Grundlage will nun die Kirche die Autorität ihrer Hierarchie, ihrer Lehre, ihrer Disziplin und ihres Kultus sichern. Sie unterscheidet zwischen Amt und Amtsträger, sie gibt unter Umständen gewisse Aussenstellungen preis oder fordert wenigstens für sie nur eine bedingte Anerkennung, um mit um so grösserer Entschiedenheit die Autorität all der Einrichtungen und Lehren zu vertreten, die ihr als Sicherungen bestimmter religiöser und sittlicher Fundamentalwerte gelten. Die Komplikationen, die sich hier ergeben können, werden weiter unten noch zur Sprache kommen.

---

[1]) F. Kern, Humana civilitas, Eine Danteuntersuchung, 1913, S. 24.

Der kirchliche Autoritätsgedanke wird durch das Prinzip der formalen Allgemeinheit vor allem in dem katholischen Traditionsbegriff bestimmt. Denn dieser beruft sich ja zu seiner eigenen Sicherung auf den „unanimis consensus patrum“ [1]). Er will nach der berühmten Definition des Vinzentius von Lerin als wahrhaft und im eigentlichen Sinne katholisch nur gelten lassen „was überall, immer und von allen geglaubt worden ist“ [2]). Die Frage ist nur, ob dieses Prinzip eine starre und unbewegliche Einheit der dogmatischen Lehrform und des in ihr niedergelegten depositum fidei der Kirche für alle Zeiten fordert. Schon Vinzentius selbst hat diese Frage, wenn auch nur in wenigen gehaltvollen Sätzen, erörtert: er will einen Fortschritt (profectus), aber keine Wandlung (permutatio) des Glaubens zulassen, eine geschichtlich begreifliche Erweiterung und Vertiefung des Glaubensverständnisses, wobei jedoch das Dogma selbst, sein Sinn und seine Meinung, nicht geändert werden soll. Ändert sich doch auch die Persönlichkeit in den physischen Wandlungsprozessen, die der Körper während seines Lebens durchmacht, nicht. Wir sind dieselben in unserem Wesen, in unserer Natur, als Jünglinge wie als Greise [3]). — So richtig indessen die von Vinzentius angegebene Unterscheidung zwischen dem Sinn des Dogmas und seinem geschichtlich bedingten Verständnis auch ist, so sind mit ihr die hier vorliegenden Schwierigkeiten längst noch nicht überwunden. Denn worin, so müssen wir fragen, liegt der einheitliche Sinn des Dogmas? — Etwa in seinem substantiellen Gehalt, in seiner Idee? — Aber diese Idee muss doch irgendwie verkörpert, in eine Form gebracht sein, um für uns erkennbar zu werden. Und ergibt sich nicht dann, dass die Einheit der Form allein die Gewähr für die Einheit auch der Idee bietet? — Die Einheit der Form aber führt uns auf die Bewältigung des dogmatischen Gedankens durch die Sprache, und hier setzen die theologischen Bemühungen um den Wortsinn des Dogmas ein, die nur aus dieser Voraussetzung zu verstehen, ja, es muss sogleich

---

[1]) Professio fidei Tridentinae a Pio IV . . . praescripta.

[2]) Vincentius v. Lerin. Comm. 2.

[3]) L. c. 28, wo die Erläuterung: „Ad profectum pertinet, ut in semet ipsa una quaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur“; ferner c. 29, wo der Vergleich der Entwicklung der Religion mit der ratio corporum gezogen wird.

hinzugefügt werden, zu entschuldigen sind. Denn der Wortgläubigkeit der Orthodoxie liegt als letztes Motiv der Gedanke zugrunde, dass die kirchliche Formel allein als der angemessene Ausdruck der Heilstatsachen zu betrachten sei, dass diese Formel wie eine Inkarnation der Offenbarung in der menschlichen Sprache zu gelten habe. Auf das sprachliche Symbol wird demgemäss auch die Autorität des göttlichen Offenbarungswillens übertragen: in ihm findet er seinen durch alle Zeiten fortwirkenden Ausdruck. Aus diesem Grunde bemerkt z. B. F. W. Foerster, dass die kirchlichen Dogmen über die Person Christi „nicht als veraltete Starrheiten, sondern als die innige und allein würdige Sprache des christlichen Mysteriums und der christlichen Gewissheit" zu erfassen seien [1]). Der Zweck ihrer autoritativen Tradition bestehe, so glaubt er, „gerade darin, der subjektiven Fälschung und Verkleinerung des Bildes Christi entgegenzuwirken und den erhabenen, geheimnisvollen, übermenschlichen Christus zu bewahren, wie ihn die grossen Persönlichkeiten der Kirche aus hohem Schauen und reifer Menschenerkenntnis heraus übereinstimmend erfasst und bekannt haben". — Nun mag gewiss nicht verkannt werden, dass ein wesentlicher und moralisch gewiss auch bedeutungsvoller Grund für die Wertschätzung des von der Kirche geschützten Traditionsglaubens in dem Wunsche beschlossen liegt, die Objektivität der dogmatischen Lehre und ihres metaphysischen Gehalts zu sichern. Allein für diese Sicherung werden nun die dogmatischen Erkenntnismittel einer bestimmten Zeit, einer abgegrenzten kirchlichen Epoche in der Form eingesetzt, dass sie die bestimmende Norm für jede Weiterbildung des Verständnisses zu bilden haben. Sie erhalten auf diesem Wege ein Vorrecht, das bei einer vertieften Erfassung des katholischen Traditionsprinzips keineswegs aufrecht zu erhalten ist. Foerster meint zwar, dass dieses Vorrecht der überlieferten dogmatischen Formeln schon darum nicht angegriffen werden dürfe, weil die individualistische Lösung des Modernen von der Stimme der Tradition durchaus nicht „demokratisch" sei, weil damit „die Oligarchie der Lebenden" zur alleingültigen Autorität erhoben, das „Stimmrecht der Vergangenheit„ dagegen

---

[1]) F. W. Foerster, Autorität und Freiheit, 1910, S. 72.

[2]) F. Heiler, Der Katholizismus, S. 589.

als belanglos ausgeschaltet werde [1]). Allein diese Bemerkung lässt sich nur zu leicht umkehren: Der kirchliche Traditionalismus lässt das Stimmrecht der Vergangenheit so ausschliesslich gelten dass ihm gegenüber die Stimme der Lebenden auf die mechanische Wiederholung ihrer überlieferten Formeln beschränkt wird. — Es wird von den Vertretern dieses uniformen Traditionsprinzips verkannt, dass die dogmatische Idee, wenn auch in sich einheitlich, ein lebendiges Prinzip ist, das bei seinem Eintritt in die geistige Struktur verschiedener Zeitalter notwendig sich ihrem Denken, ihrer Sprache anpassen muss.

---

[1]) Foerster, a. a. O., S. 100.

*Konstanz.* Rudolf Keussen.

(Schluss folgt.)