Der Katholizismus und seine Ideale [Schluss]

Autor(en): **Keussen, Rudolf**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **14 (1924)**

Heft 2

PDF erstellt am: **30.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-403988

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Der Katholizismus und seine Ideale.

(Fortsetzung statt Schluss.)

Es wird übersehen, dass die Denk- wie die Sprachformen zeitgeschichtlich bedingt sind, es wird vor allem übersehen, dass die Sprache dem Symbolismus verhaftet bleibt, dass sie darum einen Bedeutungsgehalt immer nur anzeigen, aber nicht zur unmittelbaren Evidenz bringen kann. Die tiefer Blickenden unter den katholischen Dogmatikern, ein Augustinus, selbst Thomas von Aquin, haben diesen Sachverhalt wohl erkannt, aber in der Durchführung ihres theologischen Denkens nicht ausgewertet. Erst John Henry Newman hat auf katholischer Seite dieses Problem in seiner Untersuchung über die Entwicklung der christlichen Lehre zum ersten Male klar gesehen, er hat erkannt, dass das Traditionsprinzip unhaltbar sei, wenn es im Sinne einer starren Identität der Lehre ausgelegt werde. „Ich bin nie jemanden begegnet," so schrieb er seinem Freunde Dr. Russell, „der die ältesten Kirchenväter gelesen und dann behauptet hätte, ein Wachstum der Lehre gebe es nicht." Seine Untersuchung enthalte demgemäss den Versuch „die Gesetze aufzustellen, nach denen der implizite Glaube explizit wird" [1]). Dem Traditionsprinzip will Newman dabei in der Art gerecht werden, dass er eine Einheit des Typus, eine Einheit der Prinzipien und der Idee für den Katholizismus behauptet, dagegen eine Anpassung seiner Lehre und Institutionen an die Bedingungen des geschichtlichen Lebens zugibt. In seiner Idee also ist der Katholizismus unveränderlich, in seiner geschichtlichen Erscheinung ist er es nicht. Hier ist er vielmehr den Gesetzen geschichtlicher Entwicklung unterworfen. — Nun ist allerdings das Problem der praktischen Glaubensorientierung vorwiegend auf die Frage geschoben, wie im Flusse des ge-

[1]) Ch. Blennerhassett, John Henry Kardinal Newman, 1904, S. 142 f.

schichtlichen Lebens die Unversehrtheit der katholischen Idee, die Stabilität der Prinzipien gewahrt werden könne. Denn zweifellos besteht doch die durch den Verlauf der Kirchengeschichte erhärtete Gefahr, dass die Entwicklung auch zur Korruption führen könne. — Hier greift Newman entschlossen auf das kirchliche Autoritätsprinzip zurück. Die Fortführung der Offenbarung muss sich desselben Mittels zu ihrer Erhaltung bedienen, das ihr einst den Weg in die Welt eröffnete. Dieses Mittel aber ist die unfehlbare Autorität der göttlichen Lehre und derer, die sie zu verkündigen haben. „Wir haben keinen Grund, anzunehmen, dass ein so grosser Unterschied in der Verfassung zwischen uns und der ersten Christengeneration ist, dass sie eine lebendige, unfehlbare Leitung hatten und wir keine.“ „Gleich wie die Schöpfung eine fortdauernde Regierung beweist, so sind die Apostel Vorläufer der Päpste.“ „Die Idee der Offenbarung begreift einen gegenwärtigen Lehrer und Führer, und zwar einen unfehlbaren in sich“ [1]). — Schliesslich finden wir die Tragfähigkeit der Beweisgedanken Newmans in die Frage zusammengezogen: „Wenn das Christentum eine soziale Religion ist, wie es gewiss ist, und wenn es auf gewissen, als göttlich anerkannten Ideen oder einem Glauben beruht . . . und wenn diese Ideen verschiedene Gesichtspunkte zu ihrer Betrachtung bieten und auf verschiedene Geister verschiedene Eindrücke machen und folglich in eine Vielfältigkeit von Entwicklungen, wahre oder falsche oder gemischte, sich teilen . . ., welcher andere Einfluss wird sodann hinreichen, diese streitigen Verhältnisse auszugleichen und sie zu schlichten als eine höchste Autorität, welche die individuellen Urteile nach einem göttlichen Rechte und einer anerkannten Weisheit ordnet und versöhnt?“ [2]).

Vielfach verwandte Gedankengänge begegnen uns in der berühmten Apologie der katholischen Glaubensprinzipien, in Möhlers Symbolik. Nur ist hier die soziologische Grundlage des Autoritätsgedankens stärker hervorgehoben. Diese ruht in der kirchlichen Gemeinschaft. Denn die Gemeinschaft bildet durch die Erziehung, durch das Leben in ihr, den sich dauernd fortpflanzenden christlichen Sinn heraus, „der nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch

---

[1]) J. H. Newman. Über die Entwicklung der christl. Lehre. Deutsch von Brühl, 1846. S. 137 und 139.

[2]) a. a. O., S. 141.

seinen Inhalt gebildet hat“ [1]). Demgemäss ist die Tradition subjektiv das in seinem Inhalt lebendige, kirchliche Bewusstsein und das aus ihm fliessende Gesamtverständnis der kirchlichen Lehre zu nennen; objektiv stellt sie sich in den äusserlichen historischen Zeugnissen über den Gesamtglauben der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch dar. — Im Zusammenhang dieser Erörterungen zieht Möhler einen ansprechenden Vergleich zwischen dem in der kirchlichen Überlieferung lebendigen Geist und dem Nationalgeist der Völker [2]). Wie dieser in allen ihren Lebensäusserungen, in Kunst und Wissenschaft, in ihrem geschichtlichen Wesen zutage tritt, so gilt gleiches auch für die Kirche und den sie beseelenden christlichen Geist. — Dieser darf metaphysisch als die Auswirkung des Geistes Christi betrachtet werden, da ja die Kirche der Leib des Herrn, „seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, ewig sich verjüngende Menschheit, seine ewige Offenbarung ist: im Ganzen ruht er ganz, dem Ganzen sind alle seine Verheissungen, alle seine Gaben hinterlassen, keinem Individuum für sich allein, nach den Zeiten der Apostel“ [3]). — Hieraus zieht nun Möhler die Konsequenz, dass im Konfliktsfalle „das Gesamtverständnis gegen das des einzelnen, das Urteil der Kirche gegen das des Individuums“ entscheidet, sowie das auch ein von Newmann zitiertes Augustinuswort bündig zum Ausdruck bringt: „securus iudicat orbis terrarum“ [4]).

Wir sehen nunmehr die Klammern, die das Traditionsprinzip mit dem kirchlichen Autoritätsgedanken verbinden. Sie bestehen einmal in dem Glauben an die Fortdauer der göttlichen Offenbarung. In ihr wurzelt die Evolution des kirchlichen Dogmas. Wohl vollzieht sich diese im Bereich der menschlichen Geschichte, aber doch nicht als ein Werk der menschlichen Geschichte. Die Dogmengeschichte versinnbildet die Einheit der dogmatischen Idee, die sich im Bereich der religionsgeschichtlichen Zufälligkeiten behauptet. Das ist der Gehalt des Traditionsprinzips: Der Sinn des Dogmas bleibt der gleiche, auch wenn seine Ausdrucksformen wechseln. Denn diese Ausdrucksformen sind naturgemäss Anpassungen an die intellek-

[1]) Möhler, Symbolik, S. 357.
[2]) a. a. O., S. 358.
[3]) a, a. O., S. 356.
[4]) Augustinus contra epist. Parmen, 103, 4, 24.

tuelle Kultur eines bestimmten Zeitalters. — Sie sind zugleich das Mittel, die Einheit der dogmatischen Idee gegenüber dieser Kultur zu wahren [1]). — Nun ergibt sich allerdings das weitere Problem: wieweit deckt der Offenbarungsgedanke mit seiner Autorität die dogmengeschichtliche Entwicklung? — Begreift er auch die dogmatische Formel unter sich, die aus den Bedürfnissen einer bestimmten Zeit entstanden ist? — Kein Zweifel, dass das altkirchliche Dogma von dieser Voraussetzung getragen wird. Die Kirche und ihre Vertretung, das allgemeine Konzil, sind Gefässe des heiligen Geistes und darum in ihren dogmatischen Entscheidungen mit dem Vorrecht der Unfehlbarkeit begabt. Zugleich aber sind diese Entscheidungen an die Tradition, das depositum fidei, gebunden. Ein im eigentlichen Sinne neues Dogma ist eine Unmöglichkeit, nur eine Vertiefung des Verständnisses des überlieferten alten, eine Abgrenzung seines Sinnes gegen die Irrtümer der Häresie. — So lauten durchgängig die Versicherungen der katholischen Theologen. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob der dogmengeschichtliche Befund diese Theorie und ihre Anwendung auf die dogmatischen Lehrformeln erträgt. Nur ihre Erkenntnisgrundlage sei noch einmal zu deutlicher Klarheit gebracht. Diese besteht in der Behauptung: Das kirchliche Dogma ist ein Ausfluss göttlicher Offenbarung, und zwar ist diese Offenbarung eine in der Kirche fortwirkende Tatsache. Das ist die metaphysische Voraussetzung für diese Theorie. Erfassbar wird die Offenbarung in der Tradition, im kirchlichen Gesamtgeist, dessen Ausdruck dann eben die dogmatische Lehrformel ist. — Die Tradition wie der kirchliche Gesamtgeist sind hiernach die geschichtlich und psychologisch greifbaren Niederschläge des religiösen Bewusstseins gegenüber der Offenbarung. Diese Niederschläge liegen im menschlichen Medium; sie können also auch ihre Autorität nicht von dieser Seite aus haben. Liegt aber

---

[1]) „Der Panzer des Dogmas ... begreift sich nur, wenn man ihn als Sicherung gegen die alte, ausserchristliche Welt versteht. Die Naturenlehre die Substanz- und Personenlehre, die Formulierungen der Gottheit und der Jungfrauengeburt sind alle nur sinnvoll gegenüber einer Welt, die Götter, Naturen, Substanzen glaubt. Einer Welt wie der unseren ist das Dogma daher insoweit entfremdet, als sie kein antikes Heidentum mehr in sich hat.“ Eugen Rosenstock, Die Welt vor dem Blicke der Kirche. Die Tat. 1923, XV, 1, S. 16.

das Verhältnis so, so kann die Autorität der dogmatischen Lehrformel nur in ihrer Beziehung auf den metaphysischen Offenbarungsgedanken gegründet sein. — Was aber bedeutet das? Soll damit gesagt sein, dass etwa die Sätze der Glaubenssymbole dictante spiritu sancto entstanden seien? Soll also die Lehre von der Verbalinspiration der hl. Schrift ihre geradlinige Fortsetzung in der Auffassung finden, dass die dogmatischen Formulierungen des kirchlichen Glaubensbewusstseins gleichfalls als Äusserungen einer göttlichen Inspiration zu gelten hätten? — Allein in dieser Form lässt sich die Inspirationslehre so wenig hier wie dort noch aufrechthalten. Es bleibt daher nur übrig, die Autorität der Symbole auf den religiösen Gehalt der von ihnen formulierten Glaubenslehren zu beschränken. Sie stellen Versuche dar, das unaussprechliche Geheimnis des Absoluten durch Bilder und Gleichnisse, durch gedankliche Hinweise für das menschliche Erkennen und Erleben fassbar zu machen, sie stellen diesen Versuch insbesondere für die Persönlichkeit Christi dar, indem sie das Leben Jesu aus der Ebene menschlicher Geschichte herausnehmen und ihm einen metaphysischen Hintergrund geben, der durch den Gedanken der Gottessohnschaft nun auch dem menschlichen Leben des Herrn seine übermenschliche Bedeutung zuerteilt. Somit sind für das kirchliche Glaubensbewusstsein beide Bilder, das menschliche und das göttliche, der Christus der Geschichte und der Christus des Glaubens, ineinander verwoben, weil nur in ihrer gegenseitigen Durchdringung ihr religiöser Gehalt und die fortdauernde Geltung dieses Gehalts für den Glauben zur Anschauung gebracht werden kann. Es ist kein Zufall, sondern im Wesen des christlichen Offenbarungsglaubens tief begründet, dass die Auseinandersetzung über das christologische Dogma die alte Kirche so tief ergriffen hat. Sie wollte sich auf diesem Wege des Gedankens versichern, dass ein unwiederholbares Erlebnis von ewigem Gehalt mit dem Leben Jesu in die menschliche Geschichte eingetreten sei. — Die Formulierung ihres Glaubens ist gewiss mit begrifflichen Hilfsmitteln erfolgt, die für uns überlebt sind, der Gehalt dieses Glaubens aber ist das katholische Ideal der Durchdringung alles Menschlichen durch das Absolute, und dieses Ideal zu vorbildlicher Anschauung gebracht und zum Lebensprinzip für alles kirchliche Gemeinschaftsleben gemacht in dem Leben Christi.

Nun ist allerdings das von uns gemachte Zugeständnis, dass die christologischen Formeln zeitgeschichtlich bedingt sind, dass sie bereits Auslegungen und wissenschaftliche Deutungen eines ungemein selbstsicheren Denkens sind, durch den Syllabus Lamentabili und die Encyklika Pascendi verworfen worden. Man hält also in der römischen Kirche daran fest, dass das Traditionsprinzip die Unabänderlichkeit und Unbeweglichkeit des Wortlauts in der dogmatischen Formel verlange und sucht nun die Autorität der so verstandenen Tradition durch kirchliche Zwangsmassnahmen allerengster Art zu sichern, ein Verfahren, das im Augenblick gewiss in den davon betroffenen Kreisen den gewünschten Erfolg erzielt hat, im übrigen aber das Problem genau so gelassen hat, wie es zuvor schon war. Die Frage bleibt demgemäss bestehen, ob das die allein mögliche Auslegung des katholischen Traditionsprinzips sei, wonach die Autorität des Glaubens nur durch eine gekünstelte Identität der Glaubensaussagen im Verlauf der Jahrhunderte zu sichern wäre, und wonach der Wortlaut dieser Aussagen als ihrem Sinn durchaus kongruent zu gelten hätte, oder ob wir das Recht haben, eine geschichtliche Entwicklung dieser Aussagen anzunehmen und sie zugleich als symbolische Hinweise auf unerschöpfliche metaphysische Tatsachen zu bewerten. Denn mit diesem Recht würden wir das weitergreifende Recht gewinnen, die dogmatischen Auslegungen der Tradition in ihrem Verhältnis zur Offenbarung selbst zu bewerten und diese im Sinne und mit den Denkmitteln unserer Zeit zu verstehen. Die Tradition bliebe dann in ihrem Wert bestehen, nur wäre dieser Wert dann nicht ein abschliessender und für alle Zeiten endgültiger, sondern er wäre ein relativer, d. h. ein Mittel, um sich des Sinnes zu bemächtigen, der in der Tradition und in ihren dogmatischen Formeln verborgen ist. Erst dieser Sinn wäre dann der religiöse Fundamentalwert übergeschichtlicher Art, das εἶδος des Göttlichen für die Erkenntnis, die Tradition dagegen ein Beziehungswert, der im Wandel der Begriffe und Symbole dieses Ursprüngliche und Unvergängliche dem geschichtlich orientierten Bewusstsein immer wieder gegenwärtig hält.

Die hier gegebene Auslegung des Traditionsprinzips ist frei gegenüber dem Buchstaben und der Formel, aber sie ist durchdrungen von dem Wort: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, sollen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ „Der

Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ Es ist der Versuch eines vergeistigten Katholizismus, den wahren Sinn des Traditionsprinzips gegenüber allen Veräusserlichungen, die es erfahren hat, zu bestimmen. Dieser Sinn wird nicht dadurch gefunden, dass man eine Sammlung historischer Zeugnisse über irgendeine dogmatische Frage zusammenstellt, — das ist höchstens eine Vorarbeit, die wir leisten müssen, um ihn in seiner historischen Spiegelung kenntlich zu machen; dieser Sinn wird auch nicht durch einen konziliaren Mehrheitsbeschluss oder durch eine mit kirchlichen Zensuren gesicherte Erklärung des kirchlichen Lehramtes bestimmt, als wenn Menschen ihm ihre Autorität leihen müssten, damit er verbindlich werde. — Dieser Sinn ist vielmehr ein göttliches a priori, das nicht wir feststellen, sondern das mit zwingender Macht den Menschengeist und die menschliche Geschichte bewältigt, dieser Sinn ist die Offenbarung Gottes an uns, die wir nicht aus menschlichen Bedingtheiten ableiten können, sondern verstehen müssen aus dem Logos, dem ewigen übergeschichtlichen göttlichen Geiste, aus einer unser Denken und Glauben normierenden Ideenwelt, aus einer einzigen Gottestat, an der alle menschliche Geschichte sich auszurichten und ihr Ziel zu suchen hat. Indem das katholische Traditionsprinzip diesen Sinn als das beseelende und dauernd wirksame Prinzip der Geschichte erkennt und immer wieder deutlich macht, wahrt es den Ewigkeitsgehalt der Religion.

Mit diesen Überlegungen haben wir nunmehr auch die Grundlage für die Beantwortung der Frage gewonnen, in welchem Sinne von einer Gehorsamspflicht des Individuums gegenüber dem geschichtlich überlieferten Glauben die Rede sein kann. Diese Frage mutet allerdings auf den ersten Blick seltsam an. Denn zum Gehorsam kann, so scheint es, nur der Wille, nicht aber die Erkenntnis angehalten werden. Denn die Wahrheit und dementsprechend auch die Erkenntnis, in der wir die Wahrheit für uns formen, hat ihre eigene Evidenz, die uns ursprünglich gegeben, nicht aber unserer Willkür anheimgegeben ist. Nun ist zwar das Reich der Wahrheit in Hinsicht auf seine Evidenz, mit der es uns als Erkenntnis zugänglich ist, in Stufen aufgebaut. Erfahrungserkenntnisse weisen eine andere Art von Begründung wie auch von Evidenz auf wie die apriorischen oder mathematischen Erkenntnisse, und diese wiederum eine andere

wie die Glaubenserkenntnisse. An diesen, die für uns in diesem Zusammenhang allein zur Erörterung stehen, scheint nun allerdings der Wille insofern beteiligt, als ihre logische Evidenz mit der Evidenz wissenschaftlicher Wahrheit nicht gleichen Wertes ist. Das Wahrheitsbewusstsein bedarf hier einer Verstärkung aus anderen Quellen, und die Möglichkeit ist nicht abzuweisen, dass unter diesen Quellen Gemütsbedürfnisse und Willensneigungen eine ausschlaggebende Rolle spielen. Dementsprechend bestreiten denn auch bestimmte Religions- und Glaubenstheorien die rationale Evidenz der Glaubenserkenntnisse durchaus und führen ihre Haltung ganz auf diese irrationalen Quellen zurück. Man mag darin eine starke Übertreibung der an sich richtigen Einsicht von der logisch unzureichenden Evidenz der Glaubenserkenntnisse erblicken. Diese Einsicht selbst aber ist nicht abzuweisen: sie liegt auch der bekannten Äusserung Fichtes zugrunde, dass die Annahme einer Weltanschauung, die Entscheidung für den Dogmatismus oder den Idealismus durch den Charakter bedingt sei [1]).

Doch noch eine andere Möglichkeit steht zur Erwägung, dass nämlich die Glaubenswahrheit der suchenden Erkenntnis überhaupt nicht zugänglich ist, wofern nicht der Erkenntnissuchende durch eine Geisteshaltung anderer Art sich den Weg für ihr Verständnis freimacht. Wir dürfen, ehe wir von Schelers Begründung dieser Auffassung Kenntnis nehmen, vorab auf die Tatsache verweisen, dass der individuelle Gehalt unserer Glaubenserkenntnis zunächst aus der geschichtlichen Überlieferung hervorwächst. Dementsprechend hat diese Erkenntnis auf der ersten Stufe ihrer Annahme den Charakter des Autoritätsglaubens. Persönliche Verkündigung begründet und gewährleistet sie. Doch die personale Vermittlung stützt sich zuletzt auf den Gedanken einer weiteren Vermittlung, insofern sie sich als die mittelbare Überlieferung göttlicher Offenbarung gibt. Somit leitet diese Form des Autoritätsglaubens zuletzt zum Glauben an Gott und seine Offenbarung hinüber. Und hier würde er den Charakter einer unbedingten Verpflichtung annehmen und die Forderung einschliessen, die Vernunft dem Glauben zu unterwerfen (captivare intellectum in obsequium fidei), wenn eben die Gewissheit bestünde, dass der kirchliche Überlieferungs-

---

[1]) Werke, I, 434.

glaube nun wirklich auch durch die Autorität der göttlichen Offenbarung gedeckt werden könnte. — Dass davon nur in sehr bedingter Form gesprochen werden kann, glauben wir oben gezeigt zu haben.

Indessen die Vertreter des kirchlichen Autoritätsprinzips lehnen diese von uns geäusserten erkenntniskritischen und geschichtlichen Bedenken als „Modernismus“ ab. Sie stützen sich dabei sachlich auf den Gedanken einer fortdauernden Geltung des göttlichen Offenbarungsprinzips in der geschichtlichen Welt. Die Entfaltung dieses Gedankens ist uns bereits bei Newman und Möhler begegnet. Auf Newmans Äusserungen dürfen wir in diesem Zusammenhange noch einmal zurückgreifen, weil sie den bedeutsamen Versuch enthalten, die Gehorsamspflicht gegen die kirchliche Lehrautorität aus dem Prinzip der Offenbarung zu begründen und zugleich diese Pflicht in Parallele zu stellen mit der Gehorsamspflicht gegen das Gewissen. Newman gelangt so zu folgenden Sätzen: „Offenbarung liegt im Sichtbarwerden unsichtbarer göttlicher Macht oder: im Ersatz der Stimme des Gewissens durch die Stimme eines Gesetzgebers. Oberhoheit des Gewissens ist Wesen der natürlichen Religion; Oberhoheit eines Apostels oder eines Papstes oder einer Kirche oder der Bischöfe ist Wesen der geoffenbarten: Nimmt man diese äussere Autorität hinweg, so ist der Geist wieder notwendig an jenen inneren Führer gewiesen, den er besass, ehe Offenbarung ihm geschenkt ward. So ist, was Gewissen in der Ordnung der Natur, die Stimme der Schrift oder der Kirche oder des heiligen Stuhles (wie wir es fassen) in der Ordnung der Offenbarung.“

„Man kann allerdings einwenden, das Gewissen sei nicht unfehlbar. — Gewiss; aber dennoch ist man ihm zu jeder Zeit Gehorsam schuldig! Genau das ist das Vorrecht, das dem heiligen Stuhl zukommt: auch er ist nicht in allen Fällen unfehlbar; jenseits seines Bezirkes kann er irren — aber in allen Fällen hat er Anspruch auf unsern Gehorsam . . . Und wie der Gehorsam gegen das Gewissen — auch gegen falsch berichtetes Gewissen — auf Fortschritt unseres sittlichen Wesens hinausläuft (letztlich auch unserer Erkenntnis), so wird auch der Gehorsam gegen den kirchlichen Oberen unserem Wachstum in Erleuchtung und Heiligkeit dienen, auch wenn dieser etwas

Übertriebenes oder Unzweckmässiges befehlen oder etwas lehren würde, was ihm nicht zustände[1]).“

Als Maxime seines eigenen Handelns hat Newman das hier ausgesprochene Prinzip im Verlauf seiner religiösen Entwicklung befolgt. Er konnte daher bei seinem Übertritt zur römischen Kirche dem Bischof Wiseman schreiben: er wolle dem Papst gehorchen, wie er seinem Bischof in der anglikanischen Kirche gehorcht habe. — Aber eben diese Erklärung lässt die Grenzen des formalen Gehorsamsprinzips bei ihm erkennen. Denn nicht um eine fortlaufende Linie handelt es sich für ihn in der Befolgung dieses Prinzips, sondern um einen Bruch, der ihm den weiteren kirchlichen Gehorsam gegen den anglikanischen Bischof zur Unmöglichkeit machte, und dieser Bruch war aus einer veränderten Erkenntnis- und Gewissenslage erwachsen. Damit aber wird deutlich, dass das Gewissen auch bei Newman den Primat gegenüber dem kirchlichen Autoritätsprinzip behauptet hat. Man wird dem entgegenhalten, dass für Newman diese Lage in dem Augenblick eine andere geworden sei, wo er sich der wahren kirchlichen Autorität und dem unfehlbaren Papste unterworfen habe; denn damit habe er die Gewähr einer allem Zweifel entrückten Leitung des Gewissens durch die kirchliche Autorität gewonnen. — Allein die persönliche Lage, in der sich Newman nach seinem Übertritt geborgen fühlte, bedeutet etwas anderes als ein Prinzip. Und dieses Prinzip der Suprematie des Gewissens hat Newman als römischer Katholik noch festgehalten. Auf das Gesetz des Gewissens, auf seine Heiligkeit wollte er die Autorität des Papstes in der Theorie und seine Macht in der Praxis begründet wissen. „Die Verteidigung des moralischen Gesetzes und des Gewissens ist seine raison d'être.“ Würde er (Newman) aufgefordert, der Religion bei einem Trinkspruch zu gedenken, so würde er zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst trinken[2]). Damit ist deutlich genug gesagt, dass die Oberhoheit der kirchlichen Autorität ihre Grenze an den Forderungen des Gewissens findet; ja unter ausdrücklicher Zustimmung führt Newman eine Äusserung des Kardinals Jakobatius

---

[1]) J. H. Newman, Über die Entwicklung der christl. Lehre, S. 138 f. Vorstehende Übersetzung ist entnommen den Auszügen aus Newmans Werken von Przywava und Karrer unter dem Titel Christentum, Freiburg 1922, Bd. 2, S. 49 f.

[2]) Ch. Blennerhasset, John Henry Kardinal Newman, S. 222—224.

an, dass man im Konfliktsfalle sich nicht dem Urteil und der Weisung des Papstes anpassen dürfe, sondern dem eigenen privaten Gewissen folgen müsse[1]). Somit bleibt für alle Fälle der Satz des vierten Laterankonzils bestehen „Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam“ [2]).

Kann unter solchen Voraussetzungen die Unterordnung des eigenen Urteils, der persönlichen Überzeugung unter die Autorität der lehrenden Kirche überhaupt noch gefordert werden? — Jedenfalls nur dann, wenn das Gewissen eine solche Unterordnung, ein solches sacrifizio dell' intelletto notwendig macht. — Aber lässt sich eine solche Notwendigkeit begründen, lässt sie sich sittlich und religiös rechtfertigen? Lässt es sich rechtfertigen, dass um der religiösen Lebensgemeinschaft oder um der Liebe willen intellektuelle Werte zurückgestellt oder aufgegeben werden? — Unter den Philosophen der Gegenwart hat M. Scheler mit nachdrücklichster Entschiedenheit diese Frage bejaht. Er begründet diese Bejahung in seiner Untersuchung „über die Probleme der Religion“ [3]) in gedrängter Zusammenfassung mit folgenden Sätzen: „Erkenntnis und Wahrheit, die einen möglichen Gott personaler Seinsform betreffen, können wesensgesetzlich nicht durch spontane Akte vom Menschen erdacht werden, sondern müssen von *Gott* gegeben werden. Keine leibfreie geistige Person kann qua Person auch nur in ihrem Dasein, erst recht in ihrem besonderen Wesen erkannt werden, es sei denn, sie „offenbare“ sich *frei* dem Menschen. Kein allgütiger personaler Gott kann aber Offenbarung unterlassen. Also muss auch der „ursprünglich Heilige“ ... ausschliesslich kraft seiner heiligen Person selbst, absolute Glaubens- und Heils‚autorität‘ sein“ [4]). „Darum sind die vom Heiligen gelehrten Wahrheiten nicht nur in dem Sinne absolut, wie es alle Wahrheiten qua Wahrheiten sind ...; sie sind vielmehr absolut in einem zwiefach gesteigerten Sinne. Sie sind auch absolute Wahrheiten über das absolute Sein und zweitens „die“ Wahr-

---

[1]) Newman, Offener Brief an den Herzog von Norfolk. Deutsch., 1875, S. 86.

[2]) A. a. O., S. 71, vgl. auch meine Studie über Newman, S. A., 1902, S. 142 f.

[3]) Aufgenommen in den Sammelband „Vom Ewigen im Menschen“, Leipzig 1921, S. 279—723.

[4]) Scheler, a. a. O., S. 697.

heit (über Gott), d. h. die *totale, vollendete, unvermehrbare und unverminderbare* Wahrheit. Alle „Entwicklung“ kann also nur betreffen die Entwicklung des *Eindringens* in diese erkannte, d. h. im Menschenkreise gegebene, Wahrheitstotalität — nicht mehr eine Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschenkreise überhaupt. Darum muss auch die geistige Glaubensannahme dieser Wahrheit auf einer frei autonomen Selbstunterwerfung der Vernunft beruhen . . . Drittens . . . liegt es im Wesen dieser Erkenntnis und Wahrheit, dass sie *allen* zuteil werden *könne* — unabhängig von Volkstum, Bildungsstufe etc. Das besagt aber, dass es im Wesen eines ursprünglich Heiligen selbst gelegen sein müsste, eine solche Veranstaltung zu treffen, dass die höchsten Glaubensgüter durch diese Veranstaltung kraft seiner Autorität und ihrer rechtmässigen Übertragung erhalten und verwaltet werden, allen zugänglich seien und allen zugewendet werden . . . Wollte Gott *allen* — schlechthin — über *eine* Sache, — die dem Menschen notwendigste —, nämlich über sein eigenes Wesen und das Endziel des Menschen und aller Dinge aus Liebe Erkenntnis zuwenden — und er musste wesensgesetzlich so wollen, sofern er Person und zugleich allgütig ist —, allen, unabhängig von ihren Begabungsformen und ihrer besonderen Lage in Menschheit und Gesellschaft . . . und sollte diese Erkenntnis absolut in dem oben bezeichneten Sinne sein: Musste dann der ursprünglich Heilige, dem Gott „sich“ selbst, d. h. sein Selbst gab, nicht auch eine Veranstaltung treffen, diese Erkenntnis so zu formulieren und zu bewahren und auszuspenden für alle mögliche Folgezeit, dass sie unverletzlich durch alle Geistesströmungen der Geschichte und durch alle Anmassungen der Vernunft partikularer Kreise, z. B. der Gebildeten, der Gelehrten hindurch gerettet werde? Die Unfehlbarkeit einer allumfassenden „Kirche“ qua Kirche in Heilsdingen ist also eine Folge davon, dass nicht primär eine *Allweisheit*, nicht primär eine *Allmacht*, nicht primär eine gerechte Ordnung, sondern eine personhafte Alliebe zu allen Menschen im Zentrum der Dinge und im Regimente der Welt gedacht ist und gedacht werden muss . . . Wer nicht *absolut* glaubt, der glaubt auch nicht an das *absolute* Sein. Wer nicht an die Idee der allumfassenden Heilsanstalt und ihren dauernden Wahrheitsbesitz glaubt, der glaubt auch nicht ernsthaft an die *Allgüte Gottes*. Wer seine Religion nicht für die absolut wahre hält, sondern

nur für die relativ vollkommenste (bisheriger Geschichte), kann auch nicht glauben, es sei das, woran er geglaubt, *ein* Gott und ein personaler Gott usw. Einheit und Einigkeit, Allgütigkeit und absolute Autorität der Kirche (schon als Wesensidee von Kirche) sind also wesensgesetzliche Merkmale der Idee „Kirche", als der Kirche *eines* persönlichen allgütigen Gottes [1])."

„Die Akte im Geiste des Menschen, auf die sich das Sein von Autorität gründet, ja in denen Autorität sich konstituiert, sind Liebe und Vertrauen, und zwar einsichtig gegründetes Vertrauen auf die höhere und tiefere Einsicht der Autorität, vermöge deren *innerer schau- und fühlbarer Würde.* Diese „Würde" besitzt sie nicht durch die individuell persönlichen Qualitäten ihrer „Verwalter", sondern vermöge ihres Ursprungs als Stiftung, und damit all ihrer Ämter durch den Heiligen Gottes." — Das absolute Vertrauen, das ihm als der fleischgewordenen Wahrheit entgegengebracht wird, wird „auf seine sichtbare Stiftung übertragen, deren unsichtbares Oberhaupt er bleibt und in der er auf mystische Weise gegenwärtig ist". So allein wird es verständlich und gerechtfertigt, „dass diese und nur diese unter allen möglichen Autoritäten auch das höchste und in strengstem Sinne vollkommenste und edelste Opfer fordern darf, das ein Mensch opfern kann: das freie Opfer seines individuellen Verstandes, das sog. sacrifizio dell' intelletto [2])."

Dieses Opfer ist weder schimpflich noch ein notwendiges Übel; es ist vielmehr „eine freie, ja fröhliche Dahingabe von etwas, das man gerade als hohen und positiven Wert empfindet." Dabei werde eine eminente Hochschätzung eben dieser individuellen Vernunft als das „lumen naturale", des natürlichen, in jede Seele einstrahlenden Gotteslichtes, ein reines und starkes Besitzgefühl an ihr und ein tiefes Vertrauen auf ihre Kraft. Auch soll der Aktus der Unterwerfung „nicht bloss ausdrücken eine Überordnung des Ganzen der Kirche über das Individuum. Denn gerade das Individuum, die individuelle Person und Seele adelt sich selbst in diesem Opfer ihres höchsten vernünftigen Teiles am meisten. Die Erhaltung der Einheit des Glaubens ist nur eine Folge, nicht der subjektive Zweck dieses edlen Tuns." — Es handelt sich ferner bei diesem Opfer um „eine systema-

---

[1]) A. a. O., S. 698—701.

[2]) S. 702—703.

tische, d. h. nicht den einzelnen Vernunftakt ad hoc, sondern die Vernunft als Ganzes treffende freie, selbst noch auf Grund der Weltautonomie der Vernunft vollzogene Unterordnungsbereitschaft des Willens unter die Autorität, unter ihren Anspruch der Interpretation und Fixierung der höchsten Glaubens- und Sittenregeln im Sinne ihres Stifters. Und diese autonome und freie Unterordnungs- und Gehorsamsbereitschaft ruht wieder auf der selbst noch *vernunftgemässen* Überzeugung, dass nur ein *Miteinander* der religiös-kirchlichen Gemeinschaft (auf Grund des Primates der Wechselliebe all ihrer Kinder in Gott vor der rationalen Erkenntnis Gottes) und dass nur durch freie Anerkennung der kirchlichen Stiftung als einer solidarischen Heilsanstalt von Erkenntnis göttlicher Dinge überhaupt zu gewinnen sei.“ — Endlich werden dabei nicht untergeordnet und geopfert die objektiven idealen Prinzipien und Formen und Ideen der Vernunft — im Sinne des sachlich-idealen, das Sein aller Dinge durchformenden λόγος, sondern es wird untergeordnet das subjektive, menschliche, irrtumsfähige Vermögen, sich dieses λόγος zu versichern [1]).

Mit Absicht habe ich die Lehre Schelers hier möglichst in wörtlichen Auszügen mitgeteilt, ehe ich kritisch zu ihr Stellung nehme. Ich hebe nun zunächst die Sätze hervor, in welchen ich mit Scheler einig zu gehen glaube: Offenbarung ist nicht ein Entwicklungsmoment menschlicher Geistesgeschichte, sondern uns gegeben, und zwar durch Vermittlung prophetischer Naturen, abschliessend gegeben im Sinne des christlichen Glaubens durch Jesus als den homo religiosus schlechthin, in welchem wir darum Gottes wesenhafte Offenbarung in der Liebe erfassen. Auswirkung und zugleich Mittel zur Bewahrung dieser Offenbarung ist die Kirche. Denn ihr Ziel ist: Das Heilsgut der göttlichen Offenbarung allen ihren Gliedern mitzuteilen und in allen lebendig zu erhalten. Ein Mittel zur Erreichung dieses Zieles — nicht das einzige — ist die Lehre. Sie bedeutet zugleich die Übertragung der offenbarten Heilsidee in den intellektuellen Prozess, durch den sich die Menschheit aller dinglichen Gegebenheiten und ihrer Gesetze, aller Werte und der in ihnen gesetzten Aufgaben zu

---

[1]) A. a. O., S. 703 ff., besonders 706 f. — Zu vergleichen sind noch die Ausführungen in dem Aufsatz „Vom Wesen der Philosophie“, S. 71—77.

bemächtigen sucht. Insofern ist die Kirchenlehre das Ergebnis eines geistesgeschichtlichen Prozesses, in dem immer wieder nach vertiefter Erkenntnis des Offenbarungsgehaltes gesucht wird. — Kann nun aber die Kirche als „Heilsanstalt", kann die Kirchenlehre als Darstellung der göttlichen Offenbarung absolute Autorität für sich beanspruchen? — Scheler bejaht, wie die vorstehenden Ausführungen deutlich machen, diese Frage unbedingt. Der Glaube an die Allgüte Gottes schliesst für ihn den Glauben an die absolute Autorität der Kirche ein; das Vertrauen, das wir Christus als dem Heiligen Gottes, als der fleischgewordenen Wahrheit entgegenbringen, muss — so behauptet er — auf seine sichtbare Stiftung übertragen werden. — Indessen kann, so will mir scheinen, die Allgüte Gottes für uns nur in der persönlichen Wesenheit des „Heiligen", niemals aber in einer sichtbaren Institution in die Erscheinung treten. Wie wäre es auch sonst zu erklären, dass die geschichtliche Kirche die Idee der Allgüte so sehr verläugnen und sich gegenüber den Ketzern als eine harte und grausame Mutter erweisen konnte! Inquisition und Ketzerverbrennung sind gewiss schwerwiegende Beweisgründe gegen den Gedanken, dass die Kirche in ihrer geschichtlichen Erscheinung den göttlichen Liebeswillen an der Menschheit immer zur Auswirkung gebracht habe und darum die gleiche Autorität beanspruchen könne wie dieser. Dieser Gedanke scheint mir vielmehr letzten Endes auf eine Profanation des Göttlichen hinauszulaufen. Die ideale Aufgabe der Kirche verwandelt sich für die hier charakterisierte Auffassung in ein Amt, das als solches die Würde und Autorität des Heiligen besitzen soll, den es vertritt. Aber eine solche Stellvertretung wäre nur dann sinnvoll, wenn die Gewähr bestünde, dass der Geist Jesu in seinem Stellvertreter in der Fülle seines religiösen und sittlichen Gehalts lebendig wäre. Sofern das nicht der Fall ist, kann die Autorität des Amtsgedankens nur noch als eine juridische aufrecht erhalten werden. Mit einer solchen mag man sich unter menschlichen Verhältnissen abfinden können. Aber man beschwere die Gewissen nicht mit der Zumutung, darin die Autorität Gottes und Christi versinnbildet zu sehen.

Und nicht anders ist es mit der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche. Auch für diese würde nur dann eine Gewähr bestehen, wenn wir gewiss sein könnten, dass das kirchliche

„Lehramt“ nicht nur seinem idealen Berufe nach, sondern auch in seiner geschichtlichen Erscheinung durchaus als Organ des heiligen Geistes betrachtet werden könnte, wenn seine Manifestationen unzweideutig als Offenbarungen des göttlichen Logos zu gelten hätten, und wenn die Möglichkeit einer Grenzüberschreitung in der Ausübung dieses Amtes gegenüber dem Forschungsbereich der menschlichen Vernunft ausgeschlossen wäre. Dann andernfalls wäre ja die sinngemässe Anwendung des Lehramtes dauernd dem Zweifel ausgesetzt und wo möglich der theologischen Kontroverse die Entscheidung darüber überlassen, was als unfehlbare Lehrentscheidung zu gelten hätte und was nicht. Wird aber trotz solcher Bedenken auf der unfehlbaren Autorität des kirchlichen Lehramtes bestanden, so wird wiederum dem Amte ein formal juridisches Recht beigelegt an Stelle einer idealen Aufgabe, wie sie etwa Anselm von Canterbury in dem Satze zum Ausdruck bringt: „fides quaerens intellectum“. Die Formalität dieses Rechts wird nur schlecht verhüllt, wenn das vatikanische Konzil Gott zum Bürgen dieses Rechtes macht und dementsprechend Unterwerfung unter die kirchliche Lehrautorität fordert „non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest“. Das bedeutet nichts anderes als die bedingungslose Opferung des Intellekts unter eine geistige Zwangsgewalt. [1]) Wohl wird diese Gewalt Gott selbst beigelegt, der Unterwerfung unter die von ihm offenbarte Wahrheit fordert. Aber worauf gründet sich die Gewissheit, dass im gegebenen Falle eine göttliche Offenbarung vorliege? — Auf die Zusicherung der kirchlichen Autorität, und diese soll wiederum gedeckt sein durch den Glauben, Organ der göttlichen Offenbarung zu sein. Der Zirkel des kirchlich befangenen Denkens ist hier offenbar. — Wir können ihm nur dann entgehen, wenn wir den letzten Entscheidungsgrund für die Annahme einer Glaubenswahrheit nicht in dem Diktat der kirchlichen Autorität, sondern in dem Verhältnis des Intellekts zur göttlichen Wahrheit erblicken. Die Kirche mag zur Wahrheit hinführen — in dieser Wegweisung liegt, wie wir gezeigt haben, der unersetzliche Wert der kirchlichen Tradition — aber die Überzeugungskraft der

[1]) Vgl. Heinr. Scholz, Religionsphilosophie, 2. Aufl., 1922, S. 184 f.

Wahrheit kann nur in ihr selbst ruhen, in der Evidenz, die der in ihr waltende göttliche Logos ihr verleiht. Niemals kann die kirchliche Gemeinschaft oder Autorität mir das Recht dieser persönlichen Einsichtnahme abnehmen, niemals mir die Pflicht bestreiten, auf dieser letzten Wahrheitsevidenz zu bestehen. Denn mit ihr steht und fällt nicht nur „das subjektive, menschliche, irrtumsfähige Vermögen, sich des Logos zu versichern" — mit ihr steht und fällt mein geistiges Selbst, soweit dieses sich gründet auf die Überzeugung, dass Gott sich mir im intellektuellen Gewissen offenbare. Eine solche Abwürgung des Gewissens, das wäre kein religiös zu rechtfertigendes Opfer mehr, das wäre geistiger Selbstmord und zugleich Vernichtung einer mir wesentlichen Gnadenbeziehung zu Gott.

Trotzdem möchten wir Schelers Verteidigung des „sacrificio dell' intelletto" nicht unbedingt ablehnen. Sie deutet auf eine Geisteshaltung hin, die sich in bestimmten Erkenntnis, wie auch in gewissen praktischen Lebenslagen wohl rechtfertigen lässt. — Zunächst: Es gibt Glaubenswahrheiten von wesenhafter Bedeutung, die für uns intellektuell undurchdringlich sind. Hier mag die Einsicht in die Grenzen der menschlichen Vernunft zugleich die Demut vor dem unerforschlichen Geheimnis des Göttlichen bestärken. Diese Einsicht ist in der menschlichen Erkenntnislage überhaupt begründet, in der Unmöglichkeit mit unseren Mitteln das Unendliche zu begreifen. Aus diesem Empfinden heraus ist etwa die Äusserung Goethes zu verstehen, dass die Menschen, wenn sie von der Grösse Gottes durchdrungen wären, verstummen würden und ihn „vor Verehrung nicht nennen mögen [1])." — Diese Ehrfurcht, die der menschlichen Vernunft und Sprache schweigende Unterwerfung gebietet, kann zur sittlich gebotenen Haltung im religiösen Erkenntnis- und Erfahrungsbereich auch dann werden, wenn die Reife der persönlichen Einsicht, wenn die individuelle Lebenstiefe nicht ausreicht, um bestimmte religiöse Erkenntnisse zu erfassen. Hier kann in der Tat die kirchliche Tradition und Autorität gegenüber einer vordringlichen und oberflächlichen Vernunft das Recht überlegener Weisheit besitzen. Aber gerade in Konfliktsfällen sollte sich dann die Überlegenheit der Au-

[1]) Gespräche mit Soret., 31. Dezbr. 1823, Goethes Selbstzeugnisse zur Religion, von Y. Vogel, 2. Aufl, S. 27.

torität darin bewähren, dass sie nicht mit Zensuren und Strafmassnahmen eine Unterwerfung des irrenden Gewissens zu erreichen sucht, sondern durch die Kraft des göttlichen Geistes und der göttlichen Liebe. — Endlich kann auch eine Zurückstellung der eigenen, ihrer Überlegenheit sich bewussten Einsicht aus Schonung für die Schwachen im Glauben und in der Erkenntnis erfolgen. Allerdings wird es sich dann nicht um eine Unterwerfung, sondern um eine Zurückhaltung der besseren Erkenntnis gegenüber solchen handeln, die für ihr Verständnis noch nicht reif sind. Hier lässt der sittliche Takt eine weitgehende Verschiedenheit in der Mitteilung der Wahrheitserkenntnis zu, von der herben Zurückhaltung „man soll seine Perlen nicht vor die Säue werfen“ bis zu dem wohl durchdachten Versuch des Erziehers, seinen Zögling in Stufen zur Wahrheit hinaufzuführen. — Im ganzen bleibt für alle hier besprochenen Fälle die sittliche Forderung bestehen, dass sowohl die Selbstbescheidung wie die Zurückhaltung des eigenen Urteils und der Vernunft niemals zu ihrer bewussten Verleugnung führen darf. Denn wenn auch das Paradox und der Satz Tertullians „credo quia absurdum“ den Glauben gelegentlich als ein Wagnis der Erkenntnis richtig charakterisieren, so bleibt doch für das Gewissen die letzte Wegweisung in allen Schwierigkeiten der Satz des Römerbriefes: „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde.“

Welche abschliessenden Folgerungen ergeben sich nun aus diesen Darlegungen für das Verhältnis der kirchlichen Autorität zur individuellen Vernunft und zum Gewissen der Einzelnen? — Die Kirche hat das Recht und die Pflicht, ihre Glieder zu erziehen, indem sie den Weg zum Absoluten in den uns erreichbaren göttlichen Wesensentfaltungen weist. Bei diesem Erziehungswerke ruht ihre Autorität darauf, dass sie hinter ihren Überlieferungen, Lehren, Weisungen, Handlungen, Symbolen, religiöse Fundamentalwerte weiss, die sie ihren Gläubigen vermittelt. Aber sie selbst gibt nicht diese Fundamentalwerte, sondern die göttliche Wahrheit, Liebe und Gnade, die in ihr wirken. — Dementsprechend ist auch nicht die Kirche unfehlbar, sondern die göttliche Wahrheit; sie besitzt diese nicht, sondern sie weist nur darauf hin. Sie ist auch nicht heilig im Vollsinn des Wortes; denn in diesem eignet Heiligkeit nur dem göttlichen Leben und Willen. Aber sie strebt nach

Heiligkeit und sie stellt Nachbilder des „Heiligen“ vor uns hin. — Göttliches Leben wirkt in sie hinein, aber sie ist nicht das göttliche Leben. Sobald sich die Kirche in die Rangstellung des Absoluten vordrängen will, bringt sie dieses in die Gefahr einer Entwertung. Sie belastet es mit geschichtlich unzulänglichen Vermittlungsversuchen, wie das die Dogmen- und Sittengeschichte, die Geschichte des Kultus nur zu deutlich zeigen. — Aus dieser Begrenzung ihres geschichtlichen Lebens ergibt sich notwendig auch die Begrenzung ihrer Autorität. Sie kann im Leben und Erkennen den Weg zu Gott vermitteln; aber sie kann nicht Gott im Gewissen ersetzen.

Konstanz. Rudolf Keussen.

(Schluss folgt.)