

Der Katholizismus und seine Ideale

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

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 3-4

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403992>

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.

Der Katholizismus und seine Ideale.

II.

Allein die Kirche vermittelt ihren Gläubigen den Gehalt des göttlichen Lebens nicht nur auf dem Wege der Lehre. Selbst unter der Voraussetzung, dass die Lehrformel als etwas Unbedingtes zu gelten habe, dass die kirchliche Lehrautorität das Recht habe, eine unbedingte Gehorsamsverpflichtung zu fordern, selbst bei solcher Umspannung und Verengung des religiösen Lebens kann sich die Kirche der Tatsache nicht verschliessen, dass die göttliche Offenbarung nicht auf die dogmatische Belehrung des Intellekts beschränkt sein kann. Vernunft und Geschichte reichen nicht aus, die Unmittelbarkeit der Anschauung, des lebendig erfassten Besitzes zu gewährleisten, nach dem das Bedürfnis der menschlichen Seele verlangt. Die Erdenferne des Göttlichen soll überwunden, eine wesenhafte Berührung mit ihm erreicht werden; das ist das Ziel, das die magische wie die mystische Religion in gleicher Weise ersehnen. Von beiden hat die sakramentale Religion des Katholizismus Impulse erfahren.

Religiöse Magie durchdringt dabei insbesondere den eucharistischen Kultus. Die Wiederholung einer bestimmten Formel — der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls — soll die geheimnisvolle Wirkung besitzen, die unmittelbare Vergewärtigung des Göttlichen herbeizuführen. Unter der Hülle von Brot und Wein soll Leib und Blut des Gottessohnes erscheinen. Wo dieser Vorgang als ein magisches Wunder empfunden wird, da ist der Gedanke nahegelegt, dass der vollziehende Priester die Macht habe, Gott zu binden und seine Gegenwart zu erzwingen¹⁾, da taucht die paradoxe Anschauung auf, dass ein

¹⁾ Vgl. hierzu die Charakteristik des Magiers bei G. Mehlis, Die Formen der Mystik, Logos, Bd. II, S. 248 f.

Mensch eine geradezu grenzenlose Verfügungsgewalt über die Kräfte der Ewigkeit besitze. Und diese Auffassung wiederholt sich in jener Ausdeutung der sakramentalen Binde- und Lösegewalt des Priesters, die mit der Aussprache der Lossprechungsformel die Gewähr der Sündenvergebung verknüpft sieht. Eben in dieser Verknüpfung von Wort und magischer Wirkung liegt ja der Sinn der Lehre, dass die Sakramente ex opere operato übernatürliche Wirkungen zur Folge haben ¹⁾. Den Exaltationen dieses magischen Machtbewusstseins begegnen wir in solchen Ausführungen, wie sie Heiler in seinem Buche über den Katholizismus mitteilt: Der Priester hat Gewalt „über das leblose Geschöpf und über den Schöpfer selbst, und zwar dann, wann er will. Ein Wort aus seinem Munde zwingt den Schöpfer des Weltalls und des Himmels auf die Erde herab, entkleidet ihn seiner Grösse und verbirgt ihn unter die Gestalt des Brotes. Dabei ist das nur die geringste Wirkung seines Machtwortes, dass er die Kreatur bezwingt, indem er das Wesen des Brotes vernichtet und seine Gestalten erhält. Aber wie gross ist diese Macht schon in sich? Sie kann niemand ausüben als die Schöpfermacht Gottes allein. Aber zu dieser an sich schon so grossen Wunderkraft kommt die noch grössere, dass der Priester sein Machtwort sogar an dem grössten und erhabensten Geschöpf erproben darf, an dem Menschensohn, und zwar gerade so wie am Brote, nur in umgekehrter Weise“ ²⁾. — Doch ebenso unerträglich wie diese Übersteigerung des magisch-religiösen Impulses ist der Versuch, die Paradoxie der Lehre, dass sich die Gottheit in der Eucharistie unter den sinnlichen Gestalten von Brot und Wein verberge, rationalistisch aufzulösen, wie das die Transsubstantiationslehre versucht. Denn sie will das Unbegreifliche durch das Hilfsmittel eines philosophischen Begriffs und die in ihm enthaltene Unterscheidung von Form und Akzidenz begreiflich machen, ohne damit irgendwie zum Ziel zu kommen ³⁾.

¹⁾ Siehe F. Heiler, Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, 1923, S. 228.

²⁾ F. Heiler, a. a. O., S. 226. Das Zitat ist entnommen: Karl Haggenev S. J. Im Heerbann des Priesterkönigs.

³⁾ Eine gute Kritik der Transsubstantiationslehre, verbunden mit dem Nachweis ihrer philosophischen Unzulänglichkeit bei Franz Brentano, Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Herausgegeben von A. Kastil, Leipzig, 1922, S. 125 f.

Dem magischen Sakramentsbegriff entspricht ein gleichgearteter Begriff des Priestertums. Die wunderbaren Gnadenkräfte, die der Priester mitteilt, sind der Ausfluss einer ihm übertragenen geheimnisvollen Gewalt. Die Kraft, zu segnen und zu weihen, die Gewalt, Sünden zu vergeben und zu behalten, hebt ihn über die Zuständigkeit und das Vermögen des natürlichen Menschen weit hinaus. Seine Seele wird, wie schon Gregor von Nyssa sagt, durch eine unsichtbare Kraft in einen gehobenen Zustand versetzt (*μεταμορφωθείς πρὸς τὸ βέλτιον*)¹⁾. — Und ebenso wie die wirkende Kraft der sakramentalen Form eine unbedingte ist, so ist die Weihewalt des Priesters, einmal auf eine bestimmte Persönlichkeit übertragen, von ihr unablöslich, verleiht ihr den „character indelebilis“²⁾. Diese vulgär-katholische Ansicht, die übrigens in der Patristik durchaus nicht immer festgehalten wurde³⁾, hat erst im ausgehenden Mittelalter zugleich mit der Anzweiflung des hierarchischen Kirchenbegriffs eine starke Erschütterung erfahren. Schon Wiclif hat den Gedanken aufgegeben, dass alle Gnade durch das Priestertum vermittelt werde. Demgemäss machte er auch die Eucharistie „zu einem den leiblichen begleitenden geistlichen Genuss, wobei dem Priester nur die Auspendung, nicht das Verwandlungswunder zufiel“⁴⁾. Das Priestertum, seiner sakramentalen Gewalt entleert, wurde wesentlich auf den Missionsberuf verwiesen, und hier wiederum hängt seine Würde von der Bewährung seines Berufes, von seiner sittlichen Kraft ab. In Übereinstimmung mit Wiclif konnte darum Huss die Lehre vertreten, dass, wer sich in Todsünde befinde — die weltliche Obrigkeit, wie der Prälat und der Bischof — keine Autorität besitze⁵⁾. — Demgegenüber hat der Katholizismus schon in seiner Frühzeit, wie der Streit über die Ketzertaufe zeigt, immer wieder den Gedanken vertreten, dass der Vollzug der Sakramente und ihre Gültigkeit unabhängig sei von der sittlichen Würdigkeit des Spenders.

¹⁾ In Capt. Christi, S. 581. Migne bei J. Langen, Die Kirchenväter und das neue Testament, S. 185.

²⁾ Vgl. Augustinus, de bono coniugii, 24.

³⁾ Vgl. die Zitate aus Isidor von Pelusium, Johannes von Damascus und Hieronymus, bei Langen, a. a. O., S. 143 f.

⁴⁾ Siehe E. Troeltsch, Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen, I, 400.

⁵⁾ J. Ritter, Handbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1851, Bd. II, S. 111.

Die Motive dieser Lehre liegen klar auf der Hand. Die Gnadenwirkung des Göttlichen ist in Christus und durch ihn in der Kirche, in der Hierarchie, verkörpert. Sie ist hier gebunden an die Symbolik einer bestimmten Form, und sie bleibt erhalten, solange diese Form gewahrt wird ¹⁾. Der metaphysische Realismus, der die Idee an die Erscheinung gebunden weiss ²⁾, schreibt hier auch dem theologischen Denken die Richtung seines Verlaufs vor. Daneben wirkt als ein weiteres gedankliches Motiv in diese Auffassung das magische Machtgefühl hinein, das die Realisierung der Idee an den Gebrauch der magischen Formel knüpft und zugleich den Gebrauch dieser Formel als das Vorrecht eines magischen Standes, eben des Priestertums, betrachtet. Gegen die Ausartung des magischen Machtgefühls, die nur zu leicht mit diesem Vorrecht sich verbinden könnte, wirkt einmal die unbedingte Verpflichtung, sich nur der rituellen Formel zu bedienen, und weiter die Verpflichtung, diese Formel nur im Sinne der Kirche und in ihrem Auftrag anzuwenden (Intention). Damit wird die liturgische Weihehandlung mit dem Charakter einer Amtshandlung versehen. Als solche aber wird ihr Vollzug an bestimmte rechtliche Voraussetzungen, insbesondere an die Bedingung der Regularität des sie ausübenden Priesters geknüpft. Damit ist für die Kirche die Möglichkeit geschaffen, durch das Strafmittel der Suspension die Ausübung von liturgischen Weiheakten durch solche Priester rechtlich zu verbieten, die sie aus dogmatischen oder sittlichen Gründen ihres Amtes nicht mehr für würdig erachtet. Aber auch in diesen Fällen kann sie die Gültigkeit des magischen Weiheaktes nicht anzweifeln, wenn nur die gebotene liturgische Form bei seinem Vollzug eingehalten wurde. Sie mag diesen Vollzug als ein Sakrilegium betrachten; trotzdem steht seine Wirksamkeit *ex opere operato* fest. — Hier wird die Kirche zum Gefangenen ihres eigenen Dogmas, dessen Forderung, dass die Inkarnation des Göttlichen in der Eucharistie, dass die Mitteilung der göttlichen Gnade auch in den übrigen Sakramenten durch den Vollzug der liturgischen Formel gewährleistet werde, auch dann anerkannt werden muss, wenn dieser Vollzug aus rechtlichen Gründen für unerlaubt erachtet wird. Die Objektivität

¹⁾ „Die Mysterienliturgie ist bestimmt durch das strenge Gesetz der Form.“ Heiler, a. a. O., S. 379 f. und S. 420.

²⁾ Siehe diese Untersuchung, Heft 1, 1924, S. 1.

des sakramentalen Weiheaktes in seiner Wirkung gilt als ein so unbedingter religiöser Fundamentalwert, dass selbst der rechtliche Missbrauch dieses Aktes seine Wirkung als solche nicht aufheben kann¹⁾. Gerade diese Komplikation lässt mit eindringlicher Gewalt den Gedanken hervortreten, dass die Kirche nicht frei über das sakramentale Mysterium verfügt, sondern nur seine Verwalterin ist, ferner dass die sakramentale Formel von bedingungsloser Wirksamkeit ist, weil ihre Autorität und Kraft aus dem Willen Christi, somit des göttlich Absoluten, stammen soll.

Auf dieser Grundlage eröffnet sich ein Weg, dessen Verfolgung den sakramentalen Gedanken, den Gedanken des eucharistischen Wunders, vertieft. Er führt zu der Anerkennung, dass die Sakramente vor allem Mysterien der Gnade sind und dass ihr Ziel die Verwirklichung der göttlichen Heilsökonomie, die Erlösung des Menschen, ist. So wenig aber der Mensch seine Erlösung aus eigener Kraft verwirklichen kann, so wenig vermag er es, von sich aus die Sakramente in Wirksamkeit zu setzen. Er kann immer nur der Spender der Gaben sein, die Gott gibt. Die Decke, womit der Wille des Magiers, womit priesterliche Aufdringlichkeit dieses Verhältnis zu verhüllen drohten, wird nun zurückgezogen. Das Erlebnis des Mystikers, dessen sakramentale Gnadenerfahrung nur die Überschattung des eigenen Willens und Wesens durch das beseligende Gotteswunder bezeugen kann, tritt in den Vordergrund. Bestimmend wirkt hier auf das Gefühl die unio mystica mit dem erlösenden Gott, mit Christus als dem Offenbarer der göttlichen Liebe. Von dieser Mystik des Herrenmahls, die den Gläubigen mit Christus vereinigt und seines ewigen Lebens teilhaft macht, geben schon das Evangelium des Johannes und die paulinischen Briefe Kunde. „Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der hat ewiges Leben . . . Denn mein Fleisch ist wahrhaftige Speise, und mein Blut ist wahrhaftiger Trank. Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, bleibt in mir und ich in ihm.“ (Joh. 6, 54—56.) „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi?“ (I. Kor., 10, 16.) „So oft ihr demnach dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis dass er kommt.“ (I. Kor. 11, 26.)

¹⁾ Vgl. die Ausführungen an gleicher Stelle, S. 18.

Ein Gedanke tritt in diesen neutestamentlichen Schriftstellen vor allem hervor: Das mystische Herrenmahl bedeutet die Verkündigung, die Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi. Die Heilsgeschichte tritt aus ihrer zeitlichen Befangenheit heraus; sie entfaltet ihre ewige Dynamik¹⁾. Ein immerwährendes Opfer ist die Selbsthingabe Christi am Kreuz. Darum kann auch das mystische Opfer der Eucharistie es nicht erneuern, sondern nur darstellen. Die ewige Gültigkeit der göttlichen Liebestat, ihr unerschöpflicher Wert für die Menschheit soll demgemäss durch das Mysterium dieser heiligen Feier dauernd in das Bewusstsein der Gläubigen gehoben werden. — Mehr noch, genau so wie der Opfertod Christi aus der Kategorie der historischen Geschehnisse herausgenommen und in die Ewigkeit projiziert wird, genau so wird das durch eine symbolische Handlung vollzogene Nacherlebnis dieser Tat aus dem Zusammenhang vergänglicher seelischer Gehalte herausgenommen und in eine Speise der Unsterblichkeit (*immortalitatis alimonia*) verwandelt²⁾. Zeit und Ewigkeit sind hier ineinander verschlungen. Der Mensch seiner Vergänglichkeit und seiner Sünde entladen, tritt in dieser *communio mystica* in Gemeinschaft mit dem ewigen Gott. Brot und Wein verlieren ihren Sinn als irdische Speise, und in ihnen verkörpert sich das *verbum incarnatum*. Die Handlungen, die mit ihnen vollzogen werden, — das Brechen des Brotes, das Vergiessen des Weines — vergegenwärtigen den Gedanken, dass die göttliche Liebe in ihrer irdischen Gestalt leiden, dass sie als solche zerbrochen werden müsse, damit ihr ewiges Wesen im Geiste triumphieren kann. Die Passionsmystik ist hier auf das engste mit der Sakramentsmystik verbunden. Eine ungeheuerliche Paradoxie, eine völlig irrationale Tatsache, wird hier von der frommen Seele unter tiefstem Erschauern als Wirklichkeit erlebt, dass nämlich das Absolute in einer sinnlich bedeutungslosen Gestalt sich dem Menschen darbieten könne „*adoro te devote latens deitas*“ (Thomas von Aquin)³⁾; — so dann dass der sinnlich und psychisch gebundene Mensch die Grenzen seiner Menschlichkeit überschreiten und durch eine symbolische Handlung sich in das metaphysisch-transzendente Reich des Absoluten versetzen könne. Wenn irgendwo, so wird

¹⁾ Siehe Heiler, a. a. O., S. 394.

²⁾ a. a. O., S. 398 f.

³⁾ Siehe a. a. O., S. 528 f.

durch die katholische Sakramentsmystik die Behauptung Rudolf Ottos als Wahrheit erwiesen, dass uns die Religion ein Gut vermittelt, das sich in seinem Wesen weder rationell erklären, noch auch durch sittliche Kategorien ausschliesslich und vollständig verdeutlichen lässt¹⁾. In der eucharistischen Mystik entfalten sich zweifellos religiöse Urgefühle, wie sie in verwandter Art schon in der magisch-primitiven Religiosität in die Erscheinung treten. Nur dass diese ursprünglich rohe Gefühlswelt, die in irgendeinem Objekt voll ahnungsvoller Scheu die Gegenwart des Göttlichen erlebt, im katholischen Sakramentsglauben idealisiert und durch tiefste metaphysische und sittliche Bezüge bereichert ist.

Metaphysisch stützt sich dieser Glaube auf die Annahme, dass das Göttliche allgemein sinnlicher Zeichen bedürfe, um sich dem Geiste des Menschen zu offenbaren. Kein Sinngelt, der nicht durch ein Wortzeichen, ein Bild, eine ihn andeutende Gebärde erschlossen würde. Kein Wert, wie unabhängig er auch in seinem Wesen von der Sinnenwelt sei, der sich nicht durch ein sinnlich gegenständliches oder zuständliches Zeichen dem werterfassenden Gefühl kundgibt. Auf dieser Grundlage lässt sich allein die Inkarnationslehre, die katholische Sakramentsmystik begreifen²⁾. Auch die Religion des Geistes ist in die geschichtliche Welt, in die Welt zeitlich-sinnlicher Beziehungen, hineingestellt und kann sich in ihr nur durch leibhafte Persönlichkeiten offenbaren. Auch die Ideen bedürfen der Verkörperung, der Darstellung im Symbol, damit ihr fortdauerndes Leben dem Geiste gewiss werde. Da nun aber die Christusidee, die Verkörperung des Göttlichen in der Menschheit, nur einmal in der Geschichte dargestellt werden kann — denn das Absolute kann sich nicht wiederholen —, so kann das Fortleben dieser Idee nur in einem Symbol zum Ausdruck kommen; dieses Symbol versinnbildet für jeden, der es empfängt, die Einheit mit dem Herrn. Zugleich hebt es die religiöse Isolierung, die sich etwa auf den Gedanken zurückziehen möchte, dass damit nur dem einzelnen die persönliche Heilsgewissheit gewährleistet werde, durch den Gemeinschaftscharakter des eucharistischen Kultus

¹⁾ Vgl. die Ausführungen bei R. Otto, *Das Heilige*, 5. Aufl., S. 5, 31, 41, 45, 157.

²⁾ Vgl. hierzu die Erläuterung zum Catechismus Romanus von Möhler, *Symbolik*, S. 254.

auf. „Weil es ein Brot ist, so sind wir viele ein Leib, weil wir alle an dem einen Brote Anteil haben.“ (I. Kor., 10, 17.) Hier wie allerwärts wird durch den katholischen Sakramentskultus der Gedanke zum Ausdruck gebracht, dass die Kirche das „*corpus Christi mysticum*“, die „Einheit der Gläubigen in den Sakramenten“, bedeute¹⁾. Dass alles religiöse Leben sich an Gott entzünde und zu ihm hinführe, das bildet also das Grunderlebnis für dieses die Einheit der ganzen Kirche versinnbildende Sakrament²⁾. — Doch diese Gottes- und Christusgemeinschaft ist entsprechend dem Wesen des christlichen Gottesbegriffs nicht denkbar ohne eine völlige Umstellung auch des sittlichen Lebens. Darum beginnt die eucharistische Feier mit dem gemeinsamen Sündenbekenntnis des Priesters und der Gemeinde. Darum ist die Weihe der Opfertgaben eine sinnbildliche Handlung, in der die Gemeinde die Selbsthingabe jedes einzelnen in ihr zur Darstellung bringt. Die Worte aus der Nachfolge Christi werden für den Mystiker, der die selige Gotteinigung erfahren will, zur immer wieder erneuten Forderung „*offer te mihi et da te totum pro Deo et erit accepta oblatio*“³⁾. Darum ergeht vor der Austeilung der Kommunion in den altchristlichen Liturgien der Ruf an die Gläubigen „das Heilige den Heiligen!“⁴⁾. — Darum geht der Gemeinschaftsgedanke wie ein bestimmendes Leitmotiv durch den eucharistischen Kultus hindurch: er ist gemeinschaftliche Aufopferung an Gott, Einigung in Gott, Beseligung durch Gott.

Die theo- und christozentrische Lebensbindung ist aber nicht nur der katholischen Sakramentslehre eigen, sie ist ebenso auch das Prinzip der katholischen Ethik. Insbesondere hat der Apostel Paulus die christozentrische Auffassung zu einem lebensvollen Bilde gestaltet. „Wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle einzelnen Glieder aber, soviele ihrer sind, zusammen einen Leib bilden, so ist es auch mit Christus. Denn in einem Geiste sind wir alle zu einem Leibe getauft worden . . . Ihr seid Christi Leib und Glieder, jedes an seinem Teil“⁵⁾. Da aber Christus in

¹⁾ Ludw. Hänsel, Katholischer Indifferentismus. Hochland. 1922/23. Heft 9, S. 272.

²⁾ „*Eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticae unitatis.*“ Thomas v. Aquin. Summa theol., III, q. 83, a. 4, ad 3.

³⁾ *Imitatio Christi*, IV, 8, 1 f., bei Heiler, S. 527.

⁴⁾ τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, siehe Heiler, S. 532.

⁵⁾ I. Kor., 12, 12 f., 27, cf. Eph. 4, 12, 16, u. Röm. 12, 4.

seinem Wesen und in seiner Sendung als die Offenbarung der göttlichen Liebe gilt, so bedeutet die organische Verbundenheit mit ihm eine ebensolche Verbundenheit mit der göttlichen Liebe. Daher werden im Evangelium die beiden Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe einander gleichgestellt. Das eine wird im anderen erfüllt. „Da der obwaltende Gottesgedanke nicht der einer ruhenden, die Seelen in sich aufnehmenden Seligkeit, sondern der eines schaffenden Willens ist, so müssen die in Gott Geeinigten, vom Willen oder der Gesinnung Gottes erfüllt, den Liebeswillen Gottes betätigen¹⁾.“ Der metaphysische Lebensgrund, den wir in Gott erkennen, bindet und einigt alles Leben, und wie dieser göttliche Lebensgrund selbst Wille ist, so zieht er auch als höchstes Gut den Lebenswillen aller endlichen Wesen auf sich. Aber diese Anziehung verzehrt sich nun nicht selbst im Genuss des höchsten Gutes. Das ist unmöglich, weil dieses Gut unendlich und unverzehrbar ist, ja es weckt, indem es genossen wird, immer neue Liebeskräfte²⁾. Und für diese liegen neue Aufgaben bereit, insofern die Gottesliebe sich notwendig der Welt und dem Leben zukehren muss. Daraus ergibt sich dann die Formel Augustins: *Amor Dei et invicem in Deo*. Gerade aus dem Zentrum der Gottesliebe entspringt der christlichen Ethik die Hauptforderung und Hauptbestimmung der Bruderliebe³⁾.

Auf dieser religiösen Grundlage ruht nun auch der katholische Gemeinschaftsgedanke und das Prinzip des Solidarismus, wie man es neuerdings mit Vorliebe genannt hat⁴⁾. Vielleicht wird die Bedeutung dieses Prinzips am schärfsten durch eine negative Formulierung zum Ausdruck gebracht. Die christliche

¹⁾ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, I, S. 40.

²⁾ Augustinus, Epist. 192, 1, Die christliche Liebe „redditur, cum impenditur . . . imo etiam cum redditur ab homine, crescit in homine; et tanto maior acquiritur, quanto pluribus redditur“, l. c. 192, 2, „non ergo sic impenditur charitas ut pecunia . . . pecunia cum recipitur, accedit cui datur sed recedit a quo datur: charitas vero non solum apud eum crescit, qui hanc ab eo quem diligit, exigit, etiamsi non recipit; sed etiam ille a quo eam recipit, tunc incipit habere, cum reddit.“

³⁾ Troeltsch, Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter S. 87 f., „omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter Deum Augustin, de doct. christiana, I, 27.

⁴⁾ Vgl. hierzu M. Scheler, Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. Vom Ewigen im Menschen, I, 15 f.

Gemeinschaft überlässt niemanden sich selbst; sie beruht durchaus auf dem Miteinanderleben, -sorgen, -lieben aller, welche sich durch das Gemeinschaftsprinzip der Gottes- und Christusliebe untereinander verbunden fühlen. Hieraus ergibt sich des weiteren, dass die Verwahrlosung des einzelnen als gemeinsame Schuld empfunden wird. Es ergibt sich die Verpflichtung, die sittlichen Schäden der Gemeinschaft, an der sich alle mitbeteiligt fühlen, gemeinsam zu überwinden und auszumerzen. „Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“ Aus diesem Empfinden erwächst dann weiter der Gedanke der gegenseitigen Fürbitte, insbesondere auch der Fürbitte für die Verstorbenen. Auch diese sollen sich von der Liebe der Lebenden noch getragen wissen. Auf dieser Grundlage baut die Lehre vom stellvertretenden Opfer, von den Verdiensten der Heiligen, vom thesaurus supererogatorius auf. Was die Schwachen nicht leisten können, das fällt als besondere Aufgabe den Starken zu. Es gibt eine heroische Opferbereitschaft, die über die normale sittliche Leistungsfähigkeit weit hinausführt; sie bedeutet für die sonst unbewegliche und stumpfe Masse nicht nur ein unerreichbares Vorbild, sondern auch den Anreiz zu einem seelischen Aufschwung, dessen sie sonst nicht fähig wäre. Darin liegt das Verdienst der Heiligen; sie vermehren durch ihr eindruckvolles Wollen und Handeln das sittliche und religiöse Reservoir, aus dem die Kirche lebt. Die Tiefe dieses Gedankens geht allerdings in dem Augenblick wieder verloren, wo die Masse in der Form des Ablasses zur bequemen Nutzniesserin des thesaurus supererogatorius gemacht wird. Dieser erscheint wie ein dingliches Gut, auf das die Gläubigen die Hypothek ihrer sittlichen Schuld gegen äusserst billige Zinsen eintragen lassen können. Dass der Ernst der persönlichen Heiligung dadurch auf das tiefste geschädigt wird, liegt auf der Hand, ganz abgesehen davon, dass auch die Geschichte der Frömmigkeit in ihren vulgären Erscheinungen immer wieder diese Gefahr des Ablasses bestätigt¹⁾.

Weiter führt der Gedanke einer Wertabstufung der sittlichen und religiösen Leistung die katholische Lehre zur Stufenethik, der Gedanke eines Austauschs der sittlichen Leistungen im sittlich-religiösen Gemeinschaftskörper der Kirche zur starken

¹⁾ Vgl. Heiler, S. 272.

Betonung der Standesethik, zugleich aber auch zu der Anerkennung, wie sehr die verschiedenen Stände einander bedürfen. Schon das neue Testament enthält klar ersichtliche Ansätze zur Stufenethik. Jesus selbst spricht schon von den Grossen und den Kleinen im Himmelreich, und er stellt über die sittlichen Normalverpflichtungen hinaus besondere Anforderungen an den heroischen Willen¹⁾. Die alexandrinischen Theologen haben unter dem Einfluss ihrer gnostischen Lebenseinstellung und in Anknüpfung an die stoische Unterscheidung einer fortgeschrittenen und einer vollkommenen Moral auch für die Christen die Unterscheidung von Pneumatikern und Psychikern durchgeführt und nur den Pneumatikern das Prinzip der geistigen Vollkommenheit, die *λογικὴ γνώσις* zugesprochen²⁾. Aus der Gnosis ist in besonderem Masse die Forderung einer Abkehr von der sinnlichen und vergänglichen Welt, die Askese, hervorgewachsen. Im Mönchtum hat dann das Prinzip der Askese seine eindrucksvollste Darstellung gefunden, oft genug mit dem ausgesprochenen Wertakzent, dass das mönchische Leben mit seiner Befolgung der evangelischen Räte die höchste Stufe der christlichen Sittlichkeit bedeute³⁾. Denn der Mönch ist der homo religiosus schlechthin, und als solcher widmet er sein ganzes Leben der Verehrung Gottes, indem er sich von den Geschäften der Welt zurückzieht⁴⁾. Allein diese Wertschätzung hat auch in der römischen Kirche im allgemeinen keinen ausschliessenden Charakter angenommen, so dass die mönchische Standesethik die höchste erreichbare Form christlicher Lebensgestaltung überhaupt bezeichnete. Vielmehr dürfte Grabmann mit der Behauptung recht haben, dass die Askese des Mönchs nur ein besonders vorzügliches Mittel auf dem Wege zur Vollkommenheit bedeutet, keineswegs aber selbst schon die Vollkommenheit bedingt⁵⁾.

¹⁾ Math. 11, 11. Mark. 9, 52. Math. 19, 22.

²⁾ Troeltsch, Soziallehren I, 105, Anmerkung.

³⁾ So formuliert besonders Harnack die katholische Auffassung: „Der wahre Mönch ist der wahre, vollkommenste Christ.“ Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. Reden und Aufsätze, Bd. I, S. 83 f.

⁴⁾ Thomas v. Aquin. S. th. II, 2, q. 186, a. 5 ad 1.

⁵⁾ M. Grabmann, Das christliche Lebensideal nach Thomas, Histor. polit. Blätter, 1906, S. 99. „Das allgemeine Ideal ist die Gottes- und Nächstenliebe, aber verschieden sind die Mittel. Die Askese ist ein besonders vorzügliches Mittel, nur accidentaliter besteht die Vollkommenheit aus den evangelischen Räten.“

Die Vollkommenheit des christlichen Lebens besteht auch nach den Definitionen der thomistischen Ethik in der Liebe ¹⁾. Daher besteht auch das Endziel des Religiösen, des Mönchs, in der Liebe ²⁾. Aber dieses höchste Ziel ist auch für die Laiensittlichkeit gebotene Pflicht und ein in den menschlichen Grenzen erreichbares Ideal. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist die auch von der römischen Kirche vollzogene Kanonisation von Laien zu denken ³⁾.

Nun ist allerdings die Tatsache schwerlich zu leugnen, dass das psychologische Gesetz der Umbildung des Mittels in einen Selbstzweck auch in weitem Umfang die Neigung zur Askese beherrscht. Wer in ihr die *medicina mentis* erblickt, durch welche die Heiligung des sittlichen Lebens und das religiöse Endziel der Gottesliebe erreicht werden soll, der bedient sich eines gefährlichen Mittels. Denn die Tendenz, sich selbst zu überwerten und demgemäss aus einem möglichen und bedeutsamen Mittel sich zum *einzigsten* Mittel zu erklären, auf dem das Ideal der Heiligkeit verwirklicht werden kann, scheint die Askese nur sehr zu beherrschen, die Tendenz ferner, auf Grund dieser Selbstwertung sich praktisch zu übersteigern. Es gibt zu denken, dass selbst ein Franz von Assisi sich am Ende seines Lebens die Übertreibung der leiblichen Askese als Schuld anrechnete ⁴⁾. Es gibt Akrobatenkunststücke in der Askese, die zwar die Heiligenlegende mit bewundernder Anerkennung erwähnt, die jedoch nur mehr als pathologische Ausdrucksformen der Gottes- und Nächstenliebe gewürdigt werden können ⁵⁾. — Auf der anderen Seite muss zugestanden werden, dass die Askese ein einzigartiges Mittel darstellt, den unbedingten Wert des religiösen Lebens und die Forderung, dass für diesen Wert alle anderen Güter geopfert werden müssen, in Erinnerung zu bringen. Durch die Askese hat der Katholizismus den Gedanken wachgehalten, dass das Christentum eine heldische Religion ist,

¹⁾ Summa theol. II, 2 q, 184, a. 2, „perfectio vitae christianae in charitate consistit.“, cf. I. c. a. 1, q. 186, a. 3.

²⁾ Siehe die Zitate bei Heiler, a. a. O., S. 441.

³⁾ Troeltsch, a. a. O., S. 234.

⁴⁾ Er sah ein, dass er viel gegen seinen Bruder, den Körper, gesündigt habe (*multum peccatum in fratrem corpus*), zitiert bei H. Thode, Franz v. Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, 2. Aufl. 1904. S. 40.

⁵⁾ Ein Beispiel dieser Art bei J. Langen, Zur christl. Kulturgeschichte. Rev. internat. de Théol. 1897, S. 265.

welche gegenüber einer kulturseligen Welt die Transzendenz des Göttlichen zu wahren und mit Einsatz der ganzen Persönlichkeit zu behaupten hat. Eine Besinnung auf die alt-katholischen Ideale hat darum auch in der anglikanischen Kirche zur Wiederbelebung des Mönchtums geführt. Aus verwandten Empfindungen heraus hat auch Harnack, wenn auch nicht die Neuerweckung des mönchischen Genossenschaftslebens, so doch die Einstellung von Freiwilligen, die jeden andern Beruf fahren lassen und auf die Welt verzichten, um sich ganz dem Dienst des Nächsten zu widmen, für die protestantischen Kirchen gefordert¹⁾.

Doch, was auch immer Mönchtum und Askese im Dienste der Gottes- und Nächstenliebe leisten mögen, der Vorzug ihrer Leistungen gründet sich nicht auf die eigentümliche Form ihrer Sittlichkeit, sondern auf die Gesinnung, die als beseelendes Prinzip hinter dieser Form steht. Diese Gesinnung kann sich aber auch in andern Lebens- und Sittlichkeitsformen offenbaren. Denn im Zentrum der katholischen Ethik steht die Gottesliebe, nicht als ein Antrieb zur Weltentfremdung, zu einer sich selbst geniessenden Seligkeitsempfindung, sondern als organisches Gemeinschaftsprinzip, das durch die Ordnung der Liebe eine innere Verbundenheit aller bewirkt. Das Gemeinschaftsprinzip bedeutet einmal eine objektive Ordnung, einen Aufbau des Lebens und der Lebensgestaltung, dem die verschiedenen Berufe und Stände, dem auch die Individuen mit ihren verschiedenen Anlagen und Leistungen zu dienen haben; dieses Prinzip schliesst sodann ein subjektives Ethos, die im Willen, im Berufs-, im Gemeinschaftsbewusstsein vollzogene Anerkennung dieser göttlichen Lebensordnung, ein. Es gibt keine Form menschlichen Gemeinschaftslebens, für die nicht ein sittlich-religiöses Ethos dieser Art bestände. Staat und Wirtschaft mögen in rücksichtsloser Verweltlichung, vermöge einer durchaus positivistischen Lebenseinstellung dieses Ethos übersehen, es hat trotz allem Geltung für sie und besteht als ideale Forderung ihnen gegenüber zu Recht. Dieses Ethos aber als Gesinnung lebendig zu erhalten und zu pflegen, ist eine der dringlichsten, aber auch gefährlichsten Aufgaben der Kirche. Denn die Pflicht, die Politik der Staaten und Völker den Wertmassstäben der christlichen

¹⁾ Harnack, Wesen des Christentums. Akad. Ausgabe. S. 181.

Ethik zu unterwerfen, gleichsam als die Beraterin ihres Gewissens zu dienen, kann nur zu leicht dazu führen, die ihr gewiesenen Grenzen zu überschreiten und selbst Politik zu treiben. Sie soll sich darum des augustinischen Wortes erinnern, dass man die weltlichen Güter nur gebrauchen, nicht aber geniessen dürfe¹⁾, und so soll sie ihr gutes Gewissen nicht verlieren, indem sie selbst Interessenpolitik treibt, die auf den Genuss weltlicher Güter gerichtet ist oder auch im Dienste einer solchen Politik sich missbrauchen lässt. Für die Kirche kann es nur ein Ziel geben, auf das alles Gemeinschaftsleben gerichtet werden soll: die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, und dieses Reich bedeutet: Gerechtigkeit, Friede, Freude im heiligen Geist. Nur als Gesinnungsmacht kann dieses Gottesreich bestehen und nicht anders. Sobald die Kirche diese ideale Gottes Herrschaft in eine Weltmacht mit weltlichen Zielen verwandelt, fällt sie von ihrem eigenen Ideal ab und lässt den Priester an Gottes Statt auf dieser Erde herrschen.

Schliesslich gilt auch für die Kirche, dass ihre Ideale Aufgaben bezeichnen, die ins Unendliche führen, und da wir hienieden den Weg ins Unendliche nie zu Ende gehen, so findet auch die Kirche ihre Ideale in der Erscheinung nie restlos verwirklicht. Wohl aber muss sie, um ihr ideales Daseinsrecht in dieser Welt zu behaupten, unablässig auf die Verwirklichung ihrer Ideale dringen. Denn nur, indem sie Gottes Offenbarung in der Welt lebendig erhält, kann sie ihren Anspruch, Organ dieser Offenbarung zu sein, rechtfertigen. So bleibt denn das wesentliche Ideal des Katholizismus dieses: Die Lebensgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen auf dem Wege geschichtlicher Offenbarung und des Traditionsglaubens sicherzustellen, diese Lebensgemeinschaft ferner zu bewahren im Mysterium des sakramentalen Erlebnisses und einer die sittliche Gemeinschaft in der Gottesliebe begründenden, die ganze Breite des Lebens umfassenden Ethik. Unter dieser Voraussetzung können wir die Gedankengänge, die wir unsere Leser geführt haben, in die folgenden Sätze zusammenfassen:

1. Der Katholizismus ist Offenbarungsreligion, gebunden an die Geschichte Jesu als des Mittlers zwischen Gott und den

¹⁾ Augustinus, de doctr. christ., I, 4, „utendum est hoc mundo, non fruendum“, vgl. dazu die Ausführungen bei Verweyen, Die Philosophie des Mittelalters, S. 44.

Menschen. Als der Christus des Glaubens lebt Jesus in der Kirche fort und in ihm die Fülle religiöser Lebenswahrheit.

2. Der Katholizismus ist Autoritätsreligion, weil ihm die Gemeinschaft mit der Kirche Bedingung für die Bewahrung des religiösen Lebens ist. Denn nur in den Gläubigen lebt der Glaube. Allerdings ist es die Evidenz und die Kraft dieses Glaubens oder genauer noch des objektiven Glaubensgehaltes, auf den sich die Autorität der Gläubigen und somit auch der Glaubensgemeinschaft der Kirche gründet. — Ein Missverständnis des katholischen Autoritätsgedankens ist dagegen seine Umbildung in die Form einer rechtlichen Legitimation, welche die Kirche als geistlicher Rechtsstaat zu erteilen hat. Die Folge davon ist, dass konziliare Majoritätsbeschlüsse ipso facto ein unter die Sanktion des heiligen Geistes gestelltes Glaubensrecht schaffen, und dass schliesslich sogar die Aufforderung ergeht, die Glaubenswerte der Kirche mit staatlichen Zwangsmitteln in ihrem Bestande zu sichern.

3. Der Katholizismus ist Traditionsreligion, weil er weiss, dass der ewige Gehalt der göttlichen Offenbarung uns nur in den geschichtlich vermittelten Ausdrucksformen der kirchlichen Vergangenheit zugänglich ist: aus ihnen ist er immer neu zu erheben und den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend zu wirksamer Gestaltung zu bringen.

4. Als Autoritäts- wie als Traditionsreligion stellt der Katholizismus die stärkste geistige und sittliche Erziehungsmacht in der Geschichte dar; die Autorität der kirchlichen Erziehung wurzelt zuletzt nur in den religiösen und sittlichen Fundamentalwerten, die durch ihre Vermittlung für die religiöse Erkenntnis wie für das sittliche Gemeinschaftsleben in Wirksamkeit gesetzt werden.

5. Der Katholizismus ist Gegenwartsreligion, insofern für ihn die religiöse Offenbarung und die in ihr sich vollziehende göttliche Gnadenmitteilung nicht ein geschichtlich abgelaufener, unwiederholbarer Prozess, sondern eine durch alle Geschichte und in allen Seelen fortwirkende Heilstatsache ist. Die Fortwirkung gründet sich auf die metaphysischen Bezüge des „corpus Christi mysticum“ zu dem ewigen Leben, das uns in Christus geschenkt ist; ihre Vergegenwärtigung vollzieht sich in den sakramentalen Symbolen, insbesondere in der Eucharistie.

6. Die theo- und christozentrische Lebensbindung vollzieht der Katholizismus vor allem in seiner Ethik. Sie ist Gemeinschaft stiftend durch ihr Prinzip, die Gottesliebe. Sie ist Stufeneethik mit heroischer Aufgipfelung, wie Askese und Mönchtum zeigen. Doch stellen diese nicht schon als besondere Sittlichkeitsform oder als Stand die höchste Wertstufe dar, die vielmehr allein von der Bewährung der Gottes- und Nächstenliebe abhängig ist. Diese Ethik ist endlich universal und zur Solidarität verpflichtend, indem sie alle Berufe und Stände in den gemeinsamen und sich gegenseitig ergänzenden Dienst am Gottesreiche hineinstellt. Sie hat die Aufgabe, eine ideale Theokratie zu begründen, muss sich aber in der Erfüllung dieser Aufgabe dauernd davor hüten, an die Stelle der ewigen Normen menschlich politische Zweckmassnahmen, an die Stelle Gottes die Priesterherrschaft zu setzen.

Konstanz.

Rudolf KEUSSEN.
