

vereinigt und einträchtig vorgeht. Besonders auf diesem Gebiet begründet die Einheit der Katholiken ihre Stärke.

Gewissensbildung hinsichtlich des Fernsehens

Gleichzeitig ist es mehr denn je notwendig und dringend, bei den Gläubigen ein richtiges Gewissen hinsichtlich der christlichen Pflichten beim Gebrauch des Fernsehens zu bilden: ein Gewissen, das die möglichen Gefahren wahrnimmt und sich an das Urteil der geistlichen Obrigkeit hinsichtlich der Sittlichkeit der dargebotenen Fernsehsendungen hält. Mögen vor allem die Eltern und Erzieher belehrt werden, damit sie nicht über die geistigen Ruinen verlorener Unschuld weinen müssen, wenn es zu spät ist. Wir können denen gar nicht genug Lob spenden, die als wahre Apostel des Guten nach ihren Möglichkeiten Euch bei diesem wohltätigen Werk unterstützen werden.

Die Arbeit, die Euch erwartet, ehrwürdige Brüder, ist überaus groß und schwierig, was Wir nicht verheimlichen. Aber Ihr müßt Euch an dem Bewußtsein aufrichten, daß Ihr für die Bewahrung der christlichen Sittlichkeit inmitten Eurer Herde kämpft. Möge die Unbefleckte Jungfrau Euere Anstrengungen fruchtbar machen, deren mütterlichem Schutz Wir in diesem Jahre, das ihr geweiht ist,

den glücklichen Ausgang Eueres heiligen Unternehmens anvertrauen. Und wie, sozusagen mit einem glücklichen Vorzeichen, die ersten Schritte des Fernsehens hier in Rom dazu beigetragen haben, die Feierlichkeit der Eröffnung des Marianischen Jahres zu erhöhen, so könnten seine ferneren Fortschritte zum weiteren Triumph von Jesus und Maria beitragen, wenn sie über alle Geister guten Willens „das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Joh. 1, 9) noch leuchtender ausstrahlen. Mögen sie in jedes Haus, an jeden Ort, wo immer dieses Instrument hindringt, das hintragen, „was wahr, was ehrenhaft, was gerecht, was heilig, was liebenswürdig ist“. Die Sache der Kultur, der Religion und des Friedens möge daraus Nutzen ziehen, „und der Herr des Friedens wird mit euch sein“ (Phil. 4, 8. 9).

Auf daß Unsere Wünsche und Unser Gebet eine edelmütige Antwort in allen Seelen finden, erteilen Wir Euch, ehrwürdige Brüder, den Gläubigen, die Eurer Sorge anvertraut sind, und den gewissenhaften und klugen Menschen, die ihr Werk dem Fernsehen widmen, mit väterlicher Liebe den Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, 1. Januar 1954.

Pius PP. XII.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Die Kirche und „die Kirchen“

Das Sein in Christus, die Symbola und die „Vestigia Ecclesiae“

Das Fragen nach der Einheit der Kirche in den geschichtlichen Sonderungen nötigt heute die ökumenische Theologie, die Phase einer bloßen Phänomenologie der Spaltungen zu überwinden. Sie rüstet sich, die Entscheidungsfrage nach dem Sein der Einen Kirche, ihrem Christus-Sein, durchzudenken. Von diesem gottmenschlichen *Sein* unterscheidet sie die gemeinsame Teilhabe daran durch ein sehr verschiedenartiges und widerspruchsvolles menschliches *Existieren* im Glauben an den Einen Christus (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 64f.). So positiv das neue, von katholischen Theologen geförderte Fragen nach dem Sein der Kirche ist, das keine Spaltung zuläßt, wenn Einheit zum Sein der Kirche gehört, so gefährlich erscheint jede ungeduldige Festlegung auf ein Vor-Urteil, als nehme das geschichtliche Werk Christi seit der Himmelfahrt erstmalig im „Weltrat der Kirchen“ wirkliche „Gestalt und Einheit“ an; in diesem „Bund von Kirchen“, dessen Mitglieder ihr „Einssein in Christus“ als eine vielfältige, doch ungesicherte Glaubenserfahrung bekunden, von denen aber nur wenige glauben, daß das geschichtliche Werk Christi unter Beistand des Heiligen Geistes von seinen Bevollmächtigten, den Aposteln und ihren Nachfolgern, mitbegründet, aufgebaut und verbindlich fortgeführt worden ist.

Die Frage nach diesem Sein der Kirche hat nur einzelne Theologen, wie etwa Oskar Cullmann, auch Hans Asmussen oder Jean Leuba, zu der Überlegung geführt: Sollte etwa das Sein und das erlösende Wirken Christi für uns, als ein vorsorgendes und fürsorgendes Verfügen und Anordnen, seine offenbarte inkarnatorische Struktur und seine Gegenwärtigkeit vor allem in den Trägern der

apostolischen Ämter und nicht nur in einem pneumatischen Gemeindetum finden, in der Sukzession der bischöflichen Hierarchie und nicht nur in der „Sukzession der christlichen Erfahrung und des Lebens“? Teils, weil uns dieses neue Sein „von oben“ her, also jeweils von außen zukommt, teils, damit ein handlungsfähiges, geschichtsmächtiges Organ der Christusherrschaft und der Mission für die Zeitigung der Gnade geschaffen wurde, ein Organ, das ständig gegenüber den Mächten dieser Welt in geschichtlicher Entscheidung durch verantwortliche Hirten zu behaupten ist. Für das Gros der ökumenischen Theologen kommt aber das Fragen nach dem Christus-Sein der Kirche hier durchaus nicht zur Entscheidung über die Existenzberechtigung der „Kirchen“, obwohl diese — außer den Orthodoxen — von sich sagen, sie seien weder einzeln noch alle gemeinsam die Kirche im Sinne des Neuen Testaments. Ihre Bereitschaft, sich dem wiederkommenden Christus zu beugen, scheint ein Ausweichen vor dem lebendigen Hirten, der schon da ist und den Herrn im Petrusamt vertritt.

Die katholische Theologie von der ökumenischen Wirklichkeit bemüht sich darum, vorwiegend von ihrer traditionellen Ontologie der Gnade und der Gnadennittel her die Spaltungen der Christenheit zu durchleuchten und sie als unvollständige, verhinderte, pervertierte oder nur intentionale Zugehörigkeit zur Einheit des Mystischen Leibes Christi zu begreifen, trotz ihrer Trennung von seiner ebenso historischen wie eschatologischen Rechtsgestalt und Mitte in der Kirche des römischen Primats. Nicht mehr häufig findet man eine katholische Abart jener kirchlich verurteilten anglikanischen Branch-Theorie, die in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften Zweige einer verborgenen Einheit der Gnade sieht; so etwa, wenn die Vision aus Solowjews „Antichrist“ vom Zusammenschluß des Petrus, Paulus und Johannes, der „Führer der getrennten Gemeinschaften“, wohlmeinend

übernommen und wenn eine „*confoederatio christiana* mit dem Stuhl des hl. Petrus“ erhofft wird: so O. Karrer in der Umrahmung zu seiner sachlich außerordentlich überzeugenden, wertvollen und reich fundierten Widerlegung von Schriften Emil Brunners, Oskar Cullmanns und Hans von Campenhausens zur Petrusfrage („Um die Einheit der Christen“. Verlag Joseph Knecht, Frankfurt a. M. 1953, 228 S.). Wer solche Visionen nährt, muß aber wissen, daß er hinter protestantischen Selbsterkenntnissen zurückbleibt, wonach die Reformatoren sich mit ihren klassischen Lehren nicht einfach auf den katholisch zu verstehenden Apostel Paulus als ihren Repräsentanten berufen können (seit E. Brunners Erklärung zu Kittels Theol. Wörterbuch Beilage z. Bd. IV Lfg. 13, 1940, oft wiederholt).

„Ökumenik“?

Während also die katholische „Ökumenik“ immer klarer einer umfassenden und — mit dem dänischen Lutheraner K. E. Skydsgaard zu reden — „dramatisierten Symbolik“ zustrebt und die Frage des Seins nicht von der Wahrheit und der Überlieferung der ganzen Kirche löst, ja auch dem Phänomen der echten Spaltung im Zentrum des Glaubens wie des *Seins*, nämlich der Inkarnation, ohne Sentimentalität standhält, gibt sich die neue protestantische Wissenschaft der Ökumenik, sei es in ihrem amerikanischen Original (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 39), sei es in ihrer deutschen Kopie, als eine theologische Disziplin der *Gesinnung*: „um der einen, von allen geglaubten und bekannten, heiligen Kirche willen die Angehörigen der anderen geschichtlichen Erscheinungsform der Kirche als Mitchristen und Weggenossen anzuerkennen und damit auch die spezifische Wahrheit, die sie geschichtlich repräsentiert, gutzuheißeln. Diese Gesinnung schafft eine doppelte Bereitschaft: 1. die Bereitschaft, am anderen selbst seine eigene Grenze zu erkennen und vom anderen her in einer aufrichtigen Selbstkritik im Hinblick auf die eine heilige allgemeine Kirche des Glaubens einen Aufschluß über die Unvollkommenheit der eigenen Kirche zu gewinnen. Diese Bereitschaft macht jede Kirche in der Begegnung mit der anderen offen für die Frage: Bin ich richtig, so wie ich bin? — 2. Die Bereitschaft, dem anderen selbst eine Hilfe zur Überwindung seiner Unvollkommenheit und seines Abstandes von der echten Katholizität zu bieten und an ihn die Frage zu stellen: bist du richtig, so wie du bist? Es gehört also beides zusammen: die Bereitschaft, sich fragen und in Frage stellen zu lassen, und die Vollmacht, den anderen zu fragen und in Frage zu stellen. Die Ökumenik als Wissenschaft hätte dementsprechend die Aufgabe, in jeder einzelnen Kirche die doppelte Bereitschaft zu wecken und zu fördern, im Hinblick auf die gemeinsam geglaubte und bekannte eine heilige allgemeine Kirche Jesu Christi von der Mitkirche sich zu dieser Kirche des Glaubens hinführen zu lassen...“

So lesen wir im Schlußkapitel eines neuen Buches von Ernst Benz: „Die Ostkirche im Licht der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart“ Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1952. 421 S. Orbis Academicus III, 1). Diese nützliche Anthologie zum protestantischen Gespräch mit der Ostkirche stützt sich in ihrer theologischen Zielsetzung u. a. auf den Katholiken Franz von Baader, einen Gegner des Papsttums. Sie ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie das ökumenische Bewußtsein kritisch die „Selbstgefälligkeit der Konfessionen“ durchbricht und sie für eine neue Einheit öffnet,

etwa auf der Linie eines Solowjew. Als eine Übergangserscheinung ist diese Ökumenik wohl unentbehrlich, um die kirchlichen Sonderungen der Reformation in einen Schmelztiegel zu bringen, wo sie vielleicht, mit dem Kirchentum der Orthodoxie katholisch „angereichert“, eine neue Legierung ergeben, die sie für die Auseinandersetzung mit der Kirche Roms geeigneter macht. Inzwischen wird auch Rom in fruchtbarer Begegnung mit dem Osten sich der Fülle seiner Glaubensüberlieferung neu bewußt werden. Diese Wartezeit muß durchgestanden werden. Immerhin ist die ökumenische Auflösung und Umwandlung der Konfessionen der Kairos einer neuen katholischen Symbolik, die in dieses ökumenische Gespräch eingreift.

Zur Gliederung einer katholischen Symbolik

Will man den Gegenstand einer katholischen Symbolik im ökumenischen Zeitalter umreißen, deren Voraussetzungen wir unlängst an Hand des entsprechenden Buches von W. Niesel aufzuweisen versuchten (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 28 f.: „Lehre und Glaubenserfahrung“), so kann man sagen, daß er sich mit dem Gegenstand der protestantischen Ökumenik weitgehend deckt, soweit diese wirklich das Ganze der Kirche erfassen will. Es sind in einer Symbolik zu vergleichen die sogenannten Symbole, d. h. die Glaubenszeugnisse und Lehrentscheidungen der Kirche (zusammengefaßt im Denzinger, „*Enchiridion Symbolorum*“) mit den Lehrentscheidungen und „Bekanntnissen“ der kirchlichen Abspaltungen. Es sind aber nicht, wie es J. A. Möhler vor 125 Jahren tat, nur diese Lehren zu vergleichen, sondern es müssen auch die lebendigen Glaubenserfahrungen besonders der ökumenischen Christen herangezogen werden, die einen Teil der „Bekanntnisse“ der Konfessionen in Frage stellen (vgl. dazu: Großer Herder Bd. X bzw. Herders Bildungsbuch, Sp. 1426 ff.) Aber die Methode der Verarbeitung ist infolge anderer Maßstäbe füglich sehr verschieden. Beide, die katholische Symbolik wie die „Ökumenik“, haben es der Intention nach mit dem offenbarten Sein Gottes in Christus durch den Heiligen Geist zu tun, beide sind ihrer Natur nach trinitarisch gebunden, beide erfassen zunächst lehrhafte und kirchlich verbindliche Aussagen über das geoffenbarte Sein Gottes, beide wollen die „Einheit in Christus“ wie die Trennung als „Kirchen“ verstehen und erklären. Sie werden dabei, wie Asmussen in seinem symbolikartigen Buch „Warum noch lutherische Kirche?“ (1949) sagt, auch „verschiedene Lebendigkeiten“ feststellen. Aber die katholische Symbolik wird, von Möhler geschult, ihm jedoch in der Anordnung des Stoffes nicht folgend, ein Verfahren suchen, das die Symptome und die Ursachen der theologischen Unklarheiten oder Abweichungen unterscheidet, um ihre Wurzeln bloßzulegen und ihr Sein zu erfassen, auch und gerade dann, wenn es in einer historischen Verengung oder Einseitigkeit des katholischen Glaubensbewußtseins gründet.

Darum ist es zur Lösung der anstehenden Probleme ratsam, daß eine katholische Symbolik sich nicht nur der metaphysischen Kategorien der aristotelischen Scholastik bedient. Sie sollte auch die Personalität der Glaubenserfahrung aus Ascese und Mystik einholen, um in der Darlegung der katholischen Wahrheit den eminent personalen Charakter der Offenbarung, der Gnade, vor allem der sakramentalen Ordnung Punkt für Punkt aufzuweisen. Denn die Symbolik könnte nicht weniger als die

Dogmatik auch für Katholiken eine „existenzielle Wissenschaft“ sein: das Wort Gottes, ihr erstes Thema, ist nicht nur „Formalobjekt“ der theologischen Erkenntnis, sondern es ist ihr ursprünglich beteiligtes Subjekt, beteiligt als Sein Gottes im Menschen durch die Gnade und die personale Einwohnung des Heiligen Geistes (vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I 8, 3; 12, 4; 93, 3; auch Scheeben Dogmatik I, Nr. 15 f., 76, 82; II, Nr. 1057 ff.; III § 169; Denzinger 1790).

J. A. Möhler glaubte der Sache am besten zu dienen, wenn er im Bemühen, das innere Band der häretischen Lehren zu finden, mit der reformatorischen Lehre vom Urstand und von der Erbsünde, also mit der theologischen Anthropologie begann (für die damals leider die Dogmen von Maria noch außerhalb des Blickfeldes standen), um sodann das vermeintliche Kernstück des Gegensatzes, die Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken und nachher erst die Lehre von den Sakramenten und zuletzt die von der Kirche zu behandeln. Allein der vorgeschrittene Stand des ökumenischen Gesprächs verbietet diese Ordnung, ja erfordert ihre Umkehrung. Denn die Lehre vom Urstand und von der Rechtfertigung des in Sündhaftigkeit verbleibenden Sünders, also die Anthropologie, ist das Symptom, an welchem sich eine Minderung des Seins, ein Mangel an Gnadenwirklichkeit, ja eine Preisgabe der „fortwirkenden Inkarnation“ des Geistes Christi in seinem Leibe, der Kirche, kundtut.

Personalität und Gnade

Diese Aussage scheint erstaunlich, da fast alle ökumenischen Theologen, besonders auch die heute in Deutschland führenden Lutheraner wie Althaus, Asmussen, Schlink, Vogel, darin übereinstimmen, daß die eigentliche Entfremdung zur römisch-katholischen Kirche in einem „radikal anderen Verständnis der Gnade“ zu suchen ist: ökumenische Christen verstehen unter Gnade in erster Linie oder gar ausschließlich Gottes gnädige Gesinnung. Diese fordert eine personale Erwidern des Menschen durch die Hingabe des Herzens, weil sie sich wesentlich in der Begegnung mit dem lebendigen Wort des Evangeliums, auch dem sakramentalen Wort, ereignet und nicht so sehr leibhaft und körperschaftlich gegenwärtig ist. Die „geschaffene Gnade“ wird seit Luther weitgehend verkannt und abgelehnt, weil man die Ganzheit des Menschen in seinem reflektierten Bewußtsein gegeben sieht, während doch die „geschaffene Gnade“ den ganzen Menschen auch außerhalb seines Personenzentrums bis in den Leib erfaßt und wandelt. Dem katholischen Gnadverständnis, das vorwiegend ontologisch-metaphysisch denkt (vgl. etwa die äußerste Kürze, mit der Diekamp II, S. 420 — 10. Aufl. — die Gnade als Gottes Liebe erwähnt, um dann den Traktat mehr oder weniger auf die Gnadengaben zu beschränken), wird deswegen ein Mangel an Gnade, d. h. mangelndes Verständnis für das Walten des Heiligen Geistes in den Gläubigen vorgehalten, ja Verkehrung der Gnadensbotschaft des Evangeliums in juridischen Judaismus und magischen Paganismus (z. B. Althaus, Die christliche Wahrheit I, 277 f.; auch Asmussen a.a.O. S. 78).

Soweit dieser Vorwurf nicht vulgäre Randerscheinungen des Katholischen meint, ist er nur erklärlich aus einer theologischen Akzentverschiebung, die im Verständnis der Trinität vor sich gegangen ist. Das vermutete schon Asmussen bei der Analyse des Artikels I der Augsburgerischen Konfession (a.a.O. S. 37), das haben Paul Schütz und

Wilhelm Stählin nachgewiesen, und dafür sprechen mancherlei andere Zeugnisse lutherischer Theologen. Nicht umsonst hielt Melanchthon es in seinem Loci eigentlich für unnötig, auf diesen Artikel überhaupt einzugehen. In der Tat bestätigt die reformatorische Theologie, daß das gottmenschliche Erlösungswerk Christi als alleiniges Werk Gottes begriffen wird, was schon damit beginnt, daß Luther in seinen Psalmenkommentaren das Fiat der hl. Jungfrau als einen zwar schlechthin gnadenvollen aber doch freien Akt des erlösten Menschen übersehen hat, um einseitig die humiliatio und annihilatio Mariens zu betonen (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 139 und 288 f.). Das hat naturgemäß wiederum zur Folge, daß die Fortsetzung des Erlösungswerkes Christi nach der Himmelfahrt ausschließlich dem Heiligen Geist zugeschrieben wird, ohne seinen mitwirkenden Organen, den Dienern Christi, den Aposteln und ihren Nachfolgern, als konstitutiver Ordnung der personalen Gemeinschaft der Kirche, besonderes Gewicht beizulegen, u. a. deshalb, weil Christus in seiner Menschheit um die priesterlich-messianische Rechtsvollmacht verkürzt und zu einem bloßen Tröster gemacht worden ist.

Man kann darüber streiten, was zeitlich früher anzusetzen ist: die verzweifelte Anthropologie mit ihrer Vernunft- und Willensfeindschaft, die unkirchliche Gottunmittelbarkeit des sola scriptura, Luthers Sündenlehre oder seine verzeichnete Christologie, sein Gnadenspiritualismus mit dem Gegensatz von „Gesetz und Evangelium“, das seinsentfremdete Schulerbe des Nominalismus oder — um das Existenzial-Biographische nicht zu vergessen — seine Flucht aus der konkreten Verantwortung des römischen Priesters und Doktors mit der darin liegenden Verleugnung des Seins Christi, das ihn im Sakrament des Ordo besonders beschlagnahmt hat. In jedem Falle bleibt der dogmatische Kernpunkt das Verständnis der Inkarnation, der Seinsfülle des Wortes Gottes. In jedem Falle hat die überlieferte Gliederung der katholischen Dogmatik das entscheidende Problem sofort im Griff, wenn sie mit der Lehre vom Worte Gottes beginnt, dessen Verkündigung der Kirche anvertraut ist. Dem sollte eine Symbolik folgen; sie ist dann auch ökumenisch.

„Incarnatio continua“ als Inkorporation

Aber die Heilige Schrift wird solange als Glaubensquelle von der Kirche, ihrer Tradition und Glaubenserfahrung isoliert, als sie nicht im Lichte des Dogmas von der Menschwerdung des Logos gesehen wird. „Das Verständnis der Menschwerdung entscheidet über die Lehre von der Kirche“, sagt Edmund Schlink in seiner „Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften“ (2. Aufl. 1947 S. 268) und stimmt darin sachlich mit Möhler überein (Symbolik S. 336), bzw. er sagt, der Unterschied von „Gesetz und Evangelium“ bestimmt alle übrigen Lehrstücke (a.a.O. S. 197). Mit gleichem Recht gilt: die Lehre vom Worte Gottes als dem Wort der Kirche zeigt das rechte Verständnis der Menschwerdung Jesu Christi.

Es ist ein Verdienst der musterhaften Auseinandersetzung von Charles Journet, Fribourg, mit dem Petrusbuch von Oskar Cullmann, daß er seiner Einzelkritik einen interessanten fundamentaltheologischen Aufriß vorausschickt, der den grundsätzlichen Unterschied erklären und einsichtig machen soll („Primauté de Pierre“ Alsatia, Paris 1953, 153 S.). Auch Journet hält mit Lubac und Congar die Frage der Inkarnation für die entscheidende Frage.

Aber seine Distinktion erscheint uns nicht erschöpfend, wonach die katholische Sicht von der Kirche „ontologisch“ sei und die Kontinuität des Erlösungswerkes Christi in Raum und Zeit anerkenne, während die protestantische Sicht das einmalige Ereignis des Heils nur „mnemisch“, gedächtnismäßig in symbolischen Zeichen erfasse. Denn auch nach Thomas von Aquin sind intentionale Beziehungen auf das Heil ontologisch zu erklären. Es bedürfte noch einer feineren Ausarbeitung der kritischen Begriffe. Und doch ist die These von Journet nahe an der Wahrheit, wenn er den katholischen „Spiritualismus der Verwandlung“ unterscheidet von dem reformatorischen „Spiritualismus der désincarnation, der Trennung von Geist und Leib“ (S. 48).

Die Menschwerdung mit Kreuz und Auferstehung, die die zweite Person der Trinität konstituiert, war von jeher die kritische Dogmengruppe der Kirche. Es wäre wohl in jedem Zeitalter notwendig, dieses Dogma nicht nur formell zu überliefern und liturgisch vorzutragen (das tun zur Not selbst die Antitrinitarier im „Weltrat der Kirchen“ und die Spiritualisten unter den Lehrern der Lutherischen Kirche: vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 476 „Auferstehung und Trinität“), sondern es jeweils nach der erforderlichen Richtung auszulegen und zu befestigen. Wird eine katholische Symbolik von Lutheranern zu diesem Fundament zurückgeführt, so geschieht das nicht minder von seiten der vorherrschenden Tendenzen der ökumenischen Bewegung „für Glaube und Kirchenverfassung“ (Faith and Order): sie sucht die „organische Einheit“ der Kirche, der sich das Luthertum seit der Weltkirchenkonferenz von Lausanne (1927) mit Hilfe des Artikel VII der Augsburgischen Konfession widersetzt (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 350 f. und 508 f.), denn ihm ist die nur für menschlich gehaltene Ordnung der Kirche nicht so heilsnotwendig wie die Viva Vox Evangelii. Aber die urkatholische These, daß die Kirche die Fortsetzung der Inkarnation ist, lebt in der Ökumene auf. Einst schrieb Möhler, die Kirche sei „der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben“ (a.a.O. S. 333). Scheeben wandte diese Idee auf die Eucharistie an, die er „die reale und universale Fortführung und Erweiterung des Mysteriums der Inkarnation“ nennt (Mysterien ed. Höfer S. 399 f.). Orthodoxe Theologen lehren: „Die Inkarnation wird in der Kirche vervollständigt“ (Florowsky, Amsterdam I, S. 52). In diesen Chor gehört der Lutheraner A. Vilmar, der vor hundert Jahren schrieb: „Die Kirche ist die Fortsetzung des Daseins Christi. Sie ist eine Expansion seiner Person und wahrhaftige Gegenwart seines Seins“ (Dogm. II, 283), eine These, die der Lutheraner Cullmann abwandelt (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 511). Dennoch war es erstaunlich, daß gerade der Fragebogen der amerikanischen Theologenkommission für die Weltkirchenkonferenz von Lund als Frage 4 enthielt: ob man die Kirche auch als Fortsetzung der Inkarnation und nicht nur als freiwilligen Zusammenschluß der Gläubigen verstehe, was von einem Lutheraner mit Vorbehalt, aber von dem Kongregationalisten W. Horton selbstverständlich bejaht wurde (The Nature of the Church, 1952 S. 254 f.). So ist es kein Wunder, wenn das 2. Kapitel der Dokumente von Lund über „Christus und seine Kirche“ sagt: die Kirche setzt zwischen der ersten und zweiten Ankunft

Christi sein Erlösungswerk fort, da „Christus niemals ohne seine Kirche und die Kirche niemals ohne Christus ist“, dessen Herrschaft über die Mächte sie darzustellen hat. Freilich hat hier für unsere Vorstellung der Begriff Kirche einen ideenhaften oder gar fiktiven Charakter, wie man ihn so häufig in der ökumenischen Literatur antrifft: es gehört ihm keine konkrete und personal verantwortete soziologische Größe zu. Eine Symbolik hätte den hier vorliegenden Seinsverfall zu verzeichnen, den Ausfall an „vestigia ecclesiae“ festzustellen. Sie kann nicht mehr darauf verzichten, das Mysterium der Inkarnation nächst der Lehre vom Worte Gottes an die zweite Stelle ihrer Vergleiche zu rücken. Zögernden Lutheranern würde sie das Eingehen auf das Problem erleichtern, wenn sie mit Scheeben die paulinische Lehre von der sakramentalen Inkorporation in den Leib Christi (1 Kor. 10) einführte und dadurch den grundsätzlichen Unterschied von der Einmaligkeit und Einzigkeit des „incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine“ klarstellte. Sie würde das Problem noch verdeutlichen, wenn sie mit neuen exegetischen Entdeckungen gerade protestantischer Theologen diese Inkorporation, im Sinne des Neuen Testaments wie nach Analogie alttestamentlicher Vorstellungen von der Kampfordnung des wandernden Volkes Gottes, als einen liturgischen Rechtsakt deutlich machte, der die leibhafte und körperschaftliche Ausbreitung des eschatologischen Gottesrechtes in die Welt hinein vollzieht und die Herrschaft des Widersachers zurückdrängt, und zwar im Modus der Zeit, die eine besondere Seite der Menschwerdung des Logos ist, aber nicht immer gebührend gewürdigt wird.

Die Zeitigung der Gnade in der Zeit der Kirche

Bekanntlich hält der Protestantismus der katholischen Dogmatik vor, sie mache unter dem Einfluß griechischen Denkens aus der Offenbarung ein System zeitloser Wahrheiten und verdecke damit ihren heilsgeschichtlichen Vollzug. Der Vorwurf trifft nicht die gottmenschliche Wirklichkeit der Kirche, die mehr ist als ihre Theologie. Denn die hierarchische Kirche ist gerade das Organ für die Zeitigung der Gnade, d. h. für die Entfaltung der Fülle Christi, der das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende der Erlösung ist. Diese Entfaltung ist ein Prozeß geschichtlicher Entscheidungen. Durch die Menschwerdung rollt Gott unsere Zeit auf, aber er nimmt sie auch in Dienst, um die Erlösung an allen Völkern durchzuführen (vgl. etwa Jean Daniélou, Le Mystère de l'Historie, 1953, S. 194). Die verantwortlichen Träger dieses Hineintragens der Gnade in die Zeit des Menschen, ihrer Bezeugung und Betätigung gegenüber den Mächten dieser Welt, sind die Mitglieder der Hierarchie. Ihre geschichtliche Aufgabe ist darum mehr als treues Bewahren und Weitergeben der apostolischen Tradition, mehr als nur eine „Aktualisierung“ des einmaligen Apostolats bzw. des Primats, wie man gegenüber den Vorbehalten Cullmanns erklärt hat: hier wird noch im Zeitschema der Liturgie gedacht, wonach das Sakrament uns „mit Christus gleichzeitig“ mache, der uns in seine „eschatologische Existenz“ aufnimmt. Die zeitigende Funktion, die den „Haushaltern der Mysterien Gottes“ zukommt, ist auch mit der gefallenen menschlichen Natur gegeben. Dazu gehört: die zur öffentlichen Mitverantwortung mit dem aufgefahrenen Christus berufenen hervorragenden Glieder des Leibes Christi sollen die übernatürliche aber fleischgewordene Einheit

unter sich und damit die Kontinuität und Katholizität der Kirche durch das Band der Liebe und durch das Recht bewahren. Sie sollen den ständigen Versuchungen der Welt, das Corpus Christi in seinen bevollmächtigten Repräsentanten zu spalten, mit allen erforderlichen Mitteln widerstehen. Sie müssen also auch das Recht der Kirche gegen frommen Enthusiasmus wie gegen bigotte Machthaber entfalten: nicht um über die Gnade zu verfügen, wie Protestanten meinen, sondern um die Unverfügbarkeit der Gnade durch menschliche Willkür zu wahren und sie jeder Seele offen zu halten. Und sie haben die apostolische Lehre in dogmatischen Setzungen gegen die immer neuen Versuche des menschlichen Geistes, sie sich anzugleichen, als die Eine Offenbarung unfehlbar zu bewahren, damit der Glaube nicht durch Widersprüche genarrt und fehlgeleitet wird.

Wenn die Hierarchie so ihres Amtes waltet, erhält sie die missionarische Kraft der Kirche und vollzieht im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit die Entmächtigung der „Fürstentümer und Gewalten“, die Entgötzung und Entdämonisierung einer Welt, die sich in ihrer eigenmächtigen Zeitlichkeit der Sucht und Sorge verkrampft. Das geschieht nicht nur durch das Wort, sondern durch ihr Dasein als Väter der Christenheit, oft auch durch die Hingabe des Leibes. Wer das Zeugnis der katholischen Hierarchie im Osten nicht versteht — 4 Kardinäle, 32 Erzbischöfe, 117 Bischöfe und 32 Präfekten oder Administratoren sind bereits Opfer des Kommunismus geworden —, der begreift heute vielleicht die Sendung eines Winfried Bonifatius, der sein bischöfliches Charisma auf die Vollmacht des römischen Papstes stützte und aus der Mitte des Leibes Christi die Kirche im Frankenreich freikämpfte vom Verfall an die Mächte, so daß das Evangelium nach Deutschland kam. Das ist mehr als „Aktualisierung“ des Apostolats und des Primats: es ist ein neuer geschichtlicher Akt der Hirtenverantwortung mit neuen geschichtlichen, d. h. inkarnatorischen Folgen, eine Ausbreitung der Auferstehungswirklichkeit in die Zeit hinein, die immer bereit ist, das Todesurteil des Pilatus zu vollstrecken.

Ausbruch aus der Geschichte der Kirche

Bei dieser Sicht liegt es am Tage, daß die Ablehnung des geschichtlichen Episkopats und der hierarchischen Struktur der Kirche eine Entgeschichtlichung der Offenbarung bedeutet, einen Ausbruchsversuch aus der Heilsgeschichte in die Abstraktion einer theologischen Doktrin von Kirche, ja vieler Doktrinen. Es kennzeichnet die Ahnungslosigkeit über den hier geschehenen Verlust der wirklichen Kirche, wenn z. B. der reformierte Theologe W. Niesel in seiner Symbolik zur Lehre der Orthodoxie von der Kirche die orthodoxen Theologen fragt, ob „ihr Verständnis der Kirche die Ereignisse der Weihnacht und der Pfingsten nicht in einen geschichtlichen Prozeß verwandelt und auflöst. Müßte nicht viel sorgfältiger zwischen dem fleischgewordenen Logos und der Kirche als seinem Leibe unterschieden werden? Bleibt der Heilige Geist wirklich die dritte Person der Trinität, wenn er in dieser Weise in das sakramentale Leben der Kirche eingeht?“ (115). So fragt, wer aus dem Heiligen Geist in Analogie zum humanistischen Geist ein Abstraktum macht.

Matthias Scheeben hat im 2. Hauptstück seiner Dogmatik von der „objektiven Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung im allgemeinen, oder Wesen und Organismus der apostolischen Lehrverkündigung“ den funda-

mental und formellen Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus im Protest der Reformation gegen „die lebendige Wirksamkeit des Wortes Gottes“ gesehen: die Ablehnung eines lebendigen menschlichen Mediums der Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung sei eine Flucht aus der geschichtlichen Offenbarung in die Tröstung privater Gewissen. So könnte das einmal in der Zeit gesprochene Wort Gottes nicht „fort und fort durch lebendige, eigens dazu berufene und befähigte Gesandte Gottes der Menschheit vorgeführt werden“ (Nr. 65). Der katholische Begriff von dem „lebendigen Organ der Verkündigung der Offenbarung“ erhalte dem Wort Gottes die Lebendigkeit und Katholizität (Nr. 90). Scheeben nennt „die Organe der Lehre nicht mehr bloß Boten und Botschafter Gottes, sondern zugleich Organe und Stellvertreter seiner geistigen Vaterschaft“ (Nr. 82). Die apostolische Autorität vergegenwärtigt also die Personalität der Gottesoffenbarung!

Damit will Scheeben sagen: der Protest gegen das apostolische Organ der Verkündigung hat die protestantischen Sonderungen der vollen Teilhabe am geschichtlichen Sein des Leibes Christi beraubt, der ganzen Kirche in Raum und Zeit und in der Tiefe ihrer Ewigkeit, er hat sie in die Fesseln individueller theologischer Doktrinen gelegt, die hernach in ein „Bekenntnis“ als „verbindliche Schriftauslegung der Kirche“ umgedeutet wurden. Wie wenig die 1530 zu Augsburg versammelte reformatorische Partei der Reichsstände „die Kirche“ war oder sein wollte, ist heute jedem ökumenischen Theologen ebenso einsichtig wie Asmussen (a. a. O. S. 27 f.). Hat die Ökumenische Bewegung und ihre Theologie nicht Scheebens Urteil bestätigt? War nicht die Geschichte des Protestantismus bis zum ökumenischen Aufbruch weitgehend eine Geschichte partikulärer Untertänigkeit unter politische und weltanschauliche Mächte, denen die Welt preisgegeben wurde? Unser „Sein in Christus“ wie unser Einssein in Ihm ist vorgegeben in dem aktiven Sein Christi für uns und dann erst in den Symbola. Das gottmenschliche Sein Christi in seiner Kirche ist aber auch durch bestimmte „Vestigia“ ausgewiesen, vor allem durch die aus der Mitte der Kirche berufenen, vom Heiligen Geist geleiteten Vollstrecker seines Willens in dem von ihnen abgesteckten und verteidigten sakramentalen Raum, durch die apostolische Hierarchie.

Seinsverlust durch theologische Doktrin

Dieser Ansatz zur Gliederung des dogmatischen Teiles einer katholischen Symbolik zeigt, in welcher Frage der Kardinalunterschied wurzelt und gipfelt. Schon van de Pol hatte in seinem Werk „Das Dilemma der Christen“ vor die Frage geführt (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 7, S. 282 f.). Er hatte eine Analyse der „Wirklichkeit“ des katholischen und des reformierten Glaubens begonnen, aber den Unterschied im Verständnis der Gnade gesucht, die hier als „Wort“ und dort als „mystisch-ontische Realität“ gegeben sei. Er hatte nicht das Sakrament des Ordo oder das Lehramt, das apostolische Organ der Gnadenübermittlung in die Prüfung einbezogen. Welchen Vorzug ein solcher Ausgangspunkt hätte, will dieser Bericht erweisen. Er mag auch einen ersten Begriff davon geben, warum eine Ontologie des Heils nicht bei der Feststellung stehen bleiben kann: die Reformation habe zwar wichtige Elemente der katholischen Wirklichkeit verleugnet und verworfen, das bedeute aber nicht, daß ein Reformierter

der Wirklichkeit der Gnade beraubt ist, die ihm nach katholischer Lehre durch die Taufe und das Wort Gottes übermittelt wird (ebenda S. 284).

Eine katholische Symbolik müßte deutlich machen, welche Einbuße das mit der Taufe empfangene „Sein in Christus“ erleidet, wenn die Ganzheit der Kirche als personale, hierarchische Körperschaft, die mit dem ihr anvertrauten Sakrament der Einheit den Ausweis der Liebe und des Gehorsams fordert, zugunsten einer theologischen Doktrin preisgegeben wird, einer Doktrin, hinter welcher auch noch politische Mächte stehen. Man dürfte wohl von der verbleibenden „Einheit der Gnade“ nur reden, wenn gleichzeitig die Pervertierung dieser Einheit dargestellt wird. Wer das redliche Bemühen von Helmut Thielicke um eine „Theologische Ethik“ für das öffentliche Leben studiert, erfährt, welche verheerenden Folgen die haeretische Urstandslehre vom Verlust der Gottebenbildlichkeit durch die Sünde bis in den Bereich der politischen und wirtschaftlichen Mächte ausgeübt hat. Er sagt, die reformatorische Rechtfertigungslehre könne zur Aufhebung der Personalität des Menschen führen, weil sie die im gefallen Menschen verbleibende ontische Qualität der Imago nicht anerkennt (vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 416f.). Das ist aber letzten Endes die Folge der Preisgabe der apostolischen Lehrautorität. Da hilft es nichts: es muß von einem Seinsverlust gesprochen werden, der auf einen Verlust an Gnade zurückgeht. Dieser kann nicht allein durch eine synodale Korrektur der lutherischen Bekenntnisschriften mit Hilfe der neutestamentlichen Exegese behoben werden, wie das Schlink in seinem Werk zu glauben scheint, oder durch eine Vertiefung der persönlichen Frömmigkeit. Das Sein Christi in den Gläubigen durch den Heiligen Geist bedarf einer gültigen Entsprechung zu dem Sein Christi in der Kirche: dieses wird nicht durch „katholische“ Intentionen in Theologie und Liturgie und eine katholischere Lehre von der Kirche ersetzt, obwohl derartige Bemühungen von Lutheranern eine gewisse Seinsverhaftung bezeugen.

Wer sich auf dieses Feld begibt, muß aber den evangelischen Freunden zugestehen, daß im katholischen Raum ein analoges, wenn auch nicht so bedrohliches Phänomen der Seinsverdunkelung durch Doktrinen vorliegt. Die Geschichte der Theologie weiß davon genug, man denke nur an die Meßopferlehre des ausgehenden Mittelalters oder der Reformationszeit oder an die kanonistische Lehre von der Kirche oder an die rationalistische Lehre vom Glauben eines J. Kleutgen. Letztere ist neuerdings von Wilhelm Bartz, Trier, zurechtgerückt worden („Das Problem des Glaubens“, Paulinus-Verlag Trier); und auch das Schrifttum von Franz Xaver Arnold hat sie überwunden („Dienst am Glauben“ und „Theologie der Seelsorge“). Die volle Wahrheit der katholischen Kirche ist nicht immer in den Doktrinen ihrer Theologen gegenwärtig, und das Glaubensbewußtsein hat zuweilen darunter zu leiden. Aber theologische Erkenntnis ist den Schwächen menschlichen Erkennens überhaupt ausgesetzt, sie ist in ihrem Vollzug kreatürlich und muß sich immer neu am Geiste Gottes messen lassen. Sie bedarf ständig neuer Erleuchtungen aus der Heiligkeit der Kirche und neuer Eingriffe des lebendigen Lehramtes, dessen Bedeutung herauszuarbeiten die vornehmste Aufgabe einer katholischen Symbolik sein wird. Ein Jahrhundert großer Erfahrungen haben wir vor Möhler voraus.

Zum Abschluß unseres Berichtes über Gordons Einleitung in die alttestamentliche Zeitgeschichte (vgl. ds. Jhg. S. 33 u. 130) sei noch seine Behandlung der religiösen Ideen des AT dargestellt.

Schöpfung und Sündenfall

Als religiöses Gedankengut aus grauer Vorzeit muß das angesehen werden, was Gen. 1—11 berichtet, besonders das „Epos“ von der Schöpfung und von der Sintflut (S. 297), und andererseits vor allem der Bericht der ältesten sumerisch-babylonischen Epen über Gott und Schöpfung, Gott und Mensch, Unsterblichkeit und Tod, Sünde und Gericht. Auf die ägyptischen Texte geht Gordon nicht ein. Selbst wenn man annimmt, daß verschiedene Stücke der biblischen Urgeschichte im Priesterkodex überarbeitet wurden, ist ihr Grundstock doch nicht dort erst erfunden worden, sondern er enthält älteste Überlieferung. Und was die babylonischen Mythen von der Schöpfung und von Gilgamesch betrifft, so sind sie sicherlich sumerischen, wenn nicht gar vorsumerischen Ursprungs (S. 31, 32).

Die Schöpfungsberichte Babylons und der Bibel sind radikal verschieden (S. 37). Den beiden biblischen Schöpfungsberichten ist der strenge Monotheismus wesentlich, dem ersten dazu der Gedanke der Schöpfung der Urmaterie aus dem Nichts. Der sumerisch-babylonische Schöpfungsmythos kennt dagegen eine ganze Götterwelt, die zum Teil erst erschaffen wird; die Welt aber entsteht aus dem vorhandenen Chaos, personifiziert in der als weibliche Gottheit gedachten Tiamat. Wie bei allen heidnischen Schöpfungsmythen handelt es sich hier also strenggenommen nicht um Welterschöpfung, sondern um Weltgestaltung, um Überführung des Chaos zum Kosmos, wie in der Bibel im Sechstageswerk. Wesentlich ist dem biblischen Schöpfungsbericht ferner die göttliche Sechstageswoche mit dem siebenten Tage als Ruhetag, dem auf babylonischer Seite die rein äußere Ähnlichkeit entspricht, daß das dortige Schöpfungsepos auf sieben Tafeln steht. Daraus entsteht in Israel und nur in Israel die siebentägige Woche mit dem Sabbatgebot, der Sabbatzyklus von sieben Jahren und die sieben Sabbatzyklen mit dem Jubiläumjahr (S. 22).

Mit dem Bericht über die Erschaffung von Mann und Frau geht die Bibel dann auf die grundlegenden Fragen nach dem Verhältnis von Mensch und Gemeinschaft ein. In den babylonischen Mythen taucht eine solche Fragestellung erst im Gilgameschepon auf, wo Engidu aus der Gemeinschaft mit den Tieren zu der der Menschen findet, aber nicht auf dem Wege eines rein geistigen Prozesses wie Adam. Die Paradies- und Sündenfallgeschichte lehrt nach Gordon, daß der Mensch gegen Gottes Willen das eine von den zwei Vorrechten oder Charakteristiken Gottes erhalten habe: die Erkenntnis; daß er aber durch Gott davon abgehalten worden sei, sich auch das andere zu verschaffen, die Unsterblichkeit, die den Menschen ganz zum Gott gemacht hätte. Diese Erklärung steht und fällt mit der Deutung des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böses. Ist „Gut und Böses“ nur Antonymon für „alles“, oder ist es eine Umschreibung für das Sein im Guten mit der Fähigkeit bzw. Unfähigkeit zum Bösen und umgekehrt (hebr. *jada'* ist mehr als nur theoretisches Wissen, es ist geistiges Besitzen)? Die Gottesidee und der Zusammenhang, auch mit den folgenden Kapiteln, verbieten die erste Auffassung. Gott enthielt doch dem Menschen nicht jegliche Er-