

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Woran erkennt man die Kirche?

Eine Frage rechter Evangelisation

Die Glaubensbesinnung kennt nicht nur die Frage nach der Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi bzw. nach der Gliedschaft an der wahren Kirche, über die wir im letzten Heft (S. 321 ff.) ausführlich berichtet haben, sondern auch die Frage nach den Kennzeichen, den *notae*, der wahren Kirche. Beide Fragen werden in der Apologetik nebeneinander behandelt. Sie ergänzen sich gegenseitig besonders deshalb, weil die Frage nach den *notae* davor bewahrt, die Sichtbarkeit des Sakraments der Kirche zu vernachlässigen; denn ihre Sichtbarkeit und Einheit gehört zum Geheimnis der Menschwerdung.

Die *via notarum* hat eine sehr alte Geschichte. Sie geht zurück auf die älteste Christenheit und nicht erst auf die Polemik der Reformationszeit, die ihr eine ganz bestimmte Richtung gab, nämlich auf die hierarchische Einheit der Kirche. Es muß sogar daran erinnert werden, daß die Frage nach den sichtbaren und erkennbaren Zeichen für die Kirche Christi von Christus selbst gestellt und beantwortet worden ist. Von ihm aus gesehen ist sie sowohl eine Frage der Glaubensgewißheit wie der Evangelisation oder der Mission, aber auch eine Frage der Anfechtung: es werden falsche Messiasse auftreten und die Gläubigen irreführen, denen soll man nicht folgen (Matth. 24, 14; Luk. 21, 8). Christus hat vor Verführern gewarnt, die sich seines Namens bedienen werden, er hat aber auch sichere Kennzeichen genannt, woran seine Kirche erkennbar ist. Er wollte seinen mystischen Leib, das Zeichen seiner Auferstehung und seiner Herrschaft an der Seite des Vaters, vor den Menschen irgendwie geschichtlich faßbar machen, damit die Welt glaubt. So führt die Frage nach den Kennzeichen der Kirche zu der Frage nach Christus selbst, nach dem Geheimnis seiner Person und der untrüglichen Gemeinschaft mit ihm. Zwar ist Christus auch der Heiland der zerstreuten Seelen, vor allem aber hat er zur Durchführung seines Missionsbefehls bei allen Völkern das „erhobene Zeichen“ der Einen Kirche gesetzt, die unter dem Primat des hl. Petrus zusammengehalten wird.

Es gibt nun viele, die an der Wirksamkeit der *via notarum* zweifeln, weil sie die getrennten Christen abstößt, die hier nur hören, daß sie nicht die wahre Kirche sind. Das wissen sie inzwischen weitgehend selber, aber aus eigener Besinnung. Die Ökumenische Bewegung beweist das: der Weltrat der Kirchen betont unablässig, er sei nicht die Eine Kirche, und die einzelnen Gliedkirchen bekennen dasselbe von sich, ausgenommen die Orthodoxen. Angesichts dieser Lage haben katholische Theologen, die an der Heimholung der getrennten Christen arbeiten, eine andere Methode vorgeschlagen, von der Kirche zu reden. Sie lassen die Rede von den vier Kennzeichen zurücktreten und stellen in den getrennten Glaubensgemeinschaften sogenannte *vestigia*, Restspuren der Kirche fest, die sie bejahen, um sie dem Ganzen der Kirche zuzuführen. Sie versprechen sich von dieser apologetischen Methode einen besseren Erfolg. Die Entwicklung schien ihnen anfangs recht zu geben. Unter dem Einfluß etwa eines Yves Congar OP, der in seinem Buche „*Chrétiens désunis*“ (1937, S. 277 f.) von diesen *vestigia* schrieb, wurde die

Frage auch in dem Gespräch über die Kirche innerhalb des Weltrates erörtert, so in dem ekklesiologischen Dokument von Toronto 1950 (vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 100 f.). Aber neuerdings hat man dort diese katholische Terminologie preisgegeben, sicher nicht nur deshalb, weil andere Theologen, z. B. Jérôme Hamer OP, nachwiesen, daß der historische, auf Calvin zurückgehende Sprachgebrauch eine abschätzige Nuance habe und nur noch eine bruchstückhafte, uneigentliche Wirklichkeit der Kirche meine (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 229 f.). Jedenfalls hat die 1. Sektion der 2. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Evanston den Ausdruck *vestigia* durch „Elemente“ der Kirche ersetzt, ja sogar noch biblischer den Begriff der „Gaben Christi“ eingeführt auf Grund der Voraussetzung, daß Christus und seine Kirche voneinander untrennbar sind und diese Kirche das Persongeheimnis Christi zur Darstellung bringt. Das bedeutet, daß „die Gaben Christi nichts anderes sind als Christus selbst“ (Evanston-Dokum. S. 60 f.; vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 91).

Diesen bedeutsamen Wechsel der Terminologie hat Gustave Thils in seinem neuen Buch „*Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*“ festgestellt, ohne jedoch die christologische Intention auf die „Gaben Christi“ genauer zu beachten (Bibl. Ephemerid. Theol. Lovan., Löwen 1955, 258 S.); derselbe Thils, der in seinem älteren Buch „*Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*“ (1937) die traditionelle Methode der *via notarum* verurteilte. Daher wollen wir auf diese beiden Bücher eingehen und fragen, ob seine Vorschläge der Sache gemäß sind. Dabei wollen wir noch einmal das apologetische Werk von P. Timotheus Zapelena SJ „*De Ecclesia Christi*“ (Bd. I, S. 394 ff.) heranziehen, der gerade gegen Thils die *via notarum* mit überzeugenden, teils biblischen Gründen verteidigt; scheint doch der Gang der Ökumenischen Bewegung die Frage nach den Kennzeichen der wahren Kirche durchaus als gültig und höchst aktuell zu bestätigen, weil ja der Weltrat der Kirchen danach trachtet, die Einheit, die Katholizität und die Apostolizität der Kirche zu finden, während er das vierte Kennzeichen, die Heiligkeit, weniger beachtet.

Ist die *via notarum* überholt?

Beginnen wir mit der Kontroverse über die *notae Ecclesiae*. Es ist wohl nicht erforderlich, die bekannte Katechismuskatechismuswahrheit von den vier Kennzeichen der wahren Kirche hier zu wiederholen. Gehen wir sogleich an die spekulative Begründung der These, warum heute nur die römisch-katholische Kirche diese Merkmale aufweist. P. Zapelena erklärt (S. 471), der Begriff der *notae* müsse drei Bedingungen erfüllen: das Merkmal muß zuerst eine Eigenschaft (*proprietas*) der wahren Kirche sein, die ihr notwendig zukommt, es muß sodann äußerlich sichtbar sein oder in äußeren Taten leuchten und es muß schließlich gewissermaßen die Kirche selbst noch erkennbarer machen, als sie ist, noch deutlicher und klarer unterscheidbar. Die *notae* unterscheiden sich von den *proprietates* insofern, als nicht alle Eigenschaften der Kirche sichtbar sind, und von den *signa* oder den Motiven der Glaubwürdigkeit, weil nicht alle diese Motive auch Eigenschaften der Kirche sind. Es gibt nun das Merkmal im positiven wie im negativen

Sinne: positiv ist es, wenn es ausschließlich die wahre Kirche kennzeichnet und in den „falschen Sekten“ nicht vorgefunden wird, negativ, wenn die sichtbare Eigenschaft auch in „falschen christlichen Gemeinschaften“ vorgefunden werden kann, wie z. B. die materielle Apostolizität (ohne gültige Jurisdiktion).

Die ganze Beweiskraft der Merkmale hängt nun von der Stiftung und Verheißung Christi ab; und das ist die wahre Kirche Christi, die alle von ihm verheißenen Merkmale aufweist. Die Verwendung des Begriffs der Merkmale geht schon auf Irenäus und Cyprian zurück, dagegen ist ihre Begrenzung auf vier neueren Ursprungs und stammt aus der Kontroverse mit den Protestanten, sie zeichnet sich aber bereits im Nizäno-Konstantinopolitanum ab. Man kann die Methode anwenden, indem man für die Einheit der Kirche auch den Primat Petri und des römischen Bischofs heranzieht oder indem man darauf verzichtet, wie das einige Theologen vorschlagen. Man sollte aber bedenken, sagt Zapelena, daß in keinem kirchenamtlichen Dokument, das die Einheit der Kirche bezeugt, der Primat ausgelassen wird. Denn die Petrusverheißung Matth. 16, 16 f. ist das sinnfälligste Zeugnis Christi.

Das ist unseres Erachtens um so bedeutsamer, als die 1. Sektion der Weltkonferenz von Evanston hinsichtlich der Einheit der Kirche eine schwerwiegende, ja fatale negative Festlegung vorgenommen hat, die natürlich einer Selbstrechtfertigung des Weltrates der Kirchen dienen soll. Sie behauptet unter A: „Das Neue Testament versteht die Einheit der Kirche nicht im soziologischen Sinne“, sie liege wesensmäßig nur in Christus selbst; und unter B: „Die Kirche hat die Fülle dieser (in Christus geschenkten) Einheit niemals begriffen und verwirklicht“, sondern von vornherein durch „Uneinigkeit die offenbarte Einheit des Volkes Christi entstellt“. Weil das korporativ vor aller Welt behauptet wird, kann schon allein deshalb das katholische Zeugnis von der wahren Kirche nicht auf die via notarum verzichten zugunsten der vestigia Ecclesiae oder, wie es bei Thils und anderen noch abgeschwächt heißt: zugunsten der „valeurs chrétiennes“ (Hist. doctr. S. 185 f.), die nur sehr indirekt ein theologisch und dogmatisch relevanter Begriff sind. Beide Methoden sind erforderlich.

Der römische Standpunkt

Thils hatte nun in seinem Buch von 1937 eine Behauptung aufgestellt, die er in dem neuen Werke zwar nicht wiederholt, aber auch nicht zugunsten der via notarum widerruft (obwohl er durchaus zeigt, daß er die Argumente des Buches von Zapelena kennt), die Behauptung nämlich, daß diese traditionelle apologetische Methode, so wie sie im 20. Jahrhundert gehandhabt wird, konfus, wertlos und daher überflüssig sei. Auch stimmten die katholischen Autoren unter sich weder über die Terminologie noch über die Zahl noch über die Bedingungen noch über die Definition der einzelnen notae überein. Dazu erklärt P. Zapelena bündig: Alle Autoren stimmten darin überein, daß eine nota eine sichtbare Eigenschaft der Kirche ist, in gewisser Hinsicht erkennbarer als die Kirche selbst. Sie hätten nur verschiedene Meinung hinsichtlich der Distinktion positiver und negativer notae. Ebenso seien die heutigen Autoren bezüglich der Definition der vier notae einer Meinung und bezeugten, daß die wahre Kirche Christi durch den (ganzen) Glauben, durch das Regiment und die (sakramentale) Kommunion eine ist, daß sie

katholisch ist durch die rechtliche und tatsächliche moralische Universalität, apostolisch nach ihrem Ursprung, ihrer Lehre und der formalen wie materialen Sukzession, heilig durch aktive und passive Heiligkeit, und zwar im ausgezeichneten und heroischen Sinn. Thils habe die Position verschiedener Autoren falsch gedeutet. Im übrigen behaupte er, auf die heutigen, dem Rationalismus verfallenen Protestanten verfehle die Methode der Kennzeichen, die auf der Autorität Christi und der Heiligen Schrift gründet, jeden Eindruck, weil sie die Prämissen nicht anerkennen. Gegen dieses schon 1937 kaum noch gültige und heute nach der Entwicklung der biblischen Theologie und einem ausgedehnten Kirchenkampf gegen den totalen Staat völlig überholte Argument erklärt Zapelena: die via notarum bleibe auch heute nützlich, um die Katholiken in ihrem Glauben zu stärken, um die getrennten Orientalen zurückzurufen und schließlich um diejenigen Protestanten, die noch an der Gottheit Christi und der Autorität der Heiligen Schrift festhalten, zu überzeugen.

Zapelena weist auch die Behauptung zurück, daß die via notarum einem Syllogismus folge, dessen Ober- und Untersatz niemals recht bewiesen worden sei: „Christus hat seine Kirche mit bestimmten Kennzeichen ausgestattet, diese finden sich in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht und in ihr allein, also ist sie die wahre Kirche.“ Wenn ferner Thils und andere mit ihm behaupten, die vier Merkmale der Einheit, Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit fänden sich auch in anderen christlichen Gemeinschaften, besonders bei den Orientalen, vor, so hält er ihnen entgegen: „Die Abwesenheit einer sozialen Einheit bei den Ostkirchen macht es unmöglich, daß sie die wahre Katholizität besitzen. Kein katholischer Autor aber wage es, ihnen oder den Protestanten die formale Apostolizität, d. h. die legitime Sendung und Jurisdiktion, zu konzedieren“ (S. 485). Wenn schließlich gesagt werde, die notae könnten niemals einzeln, sondern nur in ihrer Gesamtheit, die ein moralisches Wunder ist, die wahre Kirche ausweisen, so beweist Zapelena das Gegenteil als richtig, allein schon von der Christusverheißung der Einheit her, die als Einheit des Regiments nur in der römisch-katholischen Kirche existiere. Es folgt sodann eine längere Auseinandersetzung mit M. Jugie vom Ostkircheninstitut in Rom, über seinen Vorschlag, die via notarum zu reformieren, um auch hier nachzuweisen, daß die überlieferte Methode, die römisch-katholische Kirche als die allein wahre Kirche nach der Verheißung Christi vorzustellen, die richtige ist und bleibt.

Was bedeuten „Elemente der Kirche“ außerhalb der Kirche?

Eine andere Frage ist freilich, ob diese Methode hilft, das berechnete Anliegen der katholischen Ökumeniker zu befriedigen, positiv jenes Maß oder jenen Rest an Kirche theologisch zu bestimmen, der sich in den getrennten Gemeinschaften vorfindet. Mit dieser Frage befaßt sich P. Zapelena nicht, der auch nur einen sehr bruchstückhaften und etwas veralteten Überblick auf die Ökumenische Bewegung gibt (I, S. 448 f.). Es geht also wohl darum, die via notarum der Apologetik nicht zu untergraben, weil die notae auf Verheißungen Christi beruhen, sondern sie zu ergänzen.

Dabei könnte man vielleicht auch jene anderen Verheißungen Christi in die Erörterung einbeziehen, die auf sei-

ten der Getrennten von jeher gegen die Großkirche vorgebracht werden: von der kleinen Herde, von der Nachfolge in einer feindlichen Welt, die Christi Anhänger verfolgen wird wie ihn selbst, und von der Ordnung des Dienstes im Gegensatz zu der Ordnung des Herrschens bei den Fürsten dieser Welt (Mark. 10, 42—45). Ebenso wenig sollte unerwähnt bleiben, daß die Einheit der Kirche im hohepriesterlichen Gebet Jesu Gegenstand des Betens ist, daß sie also, wie auch Zapelena sagt (S. 420), eine „wesentlich progressive Einheit“ ist. Schließlich kann man an der Warnung des Apostels Paulus (1 Kor. 10) nicht vorübergehen, man solle sich nicht auf die Sakramente verlassen, wenn man nicht nach ihnen existiert.

In der Tat bemühen sich in der Schule von Yves Congar OP eine ganze Reihe katholischer Ökumeniker darum, eine katholische Lehre von den *vestigia Ecclesiae* zu finden, wie das Buch von Thils in einem besonderen Kapitel des 2. Teils seiner Geschichte der Ökumenischen Bewegung zeigt. Dieses mit einem guten Register versehene Werk bringt einen verhältnismäßig kurzen und sehr brauchbaren Gesamtabriß der Ökumenischen Bewegung bis zur Weltkonferenz von Evanston, deren Ergebnisse dem Verfasser noch vor der Drucklegung zugänglich waren. Das betreffende Kapitel versucht, weitgehend in Anlehnung an die ekklesiologischen Werke von Congar und an das Buch von C.-J. Dumont OP „Les voies de l'unité chrétienne“ (1954) einen katholischen Ökumenismus zu skizzieren (S. 166 f.). Thils läßt recht optimistisch durchblicken, daß ein Wechsel in der ekklesiologischen Methode des Weltrates der Kirchen vielleicht eine Überprüfung der Haltung Roms und seiner Beteiligung an dessen Arbeiten ermöglichen könnte (S. 181 f.). Aber davon können wir hier nicht handeln, sondern nur von dem Abschnitt über die „*vestigia Ecclesiae*“ oder den Elementen der Kirche.

Eine katholische und eine ökumenische Voraussetzung

Obwohl man in Evanston, wie bereits gesagt, den Ausdruck *vestigia* verlassen und durch den Begriff der „Gaben Christi“ ersetzt hat, folgt Thils diesem Methodenwechsel nicht, der sich von katholischer Terminologie bewußt entfernt. Er bleibt vielmehr bei der ausgesprochen katholischen Fragestellung, d. h., er setzt voraus eine von Christus als vollkommene Gesellschaft gestiftete Kirche, die im Glauben wie in der hierarchischen Ordnung einheitlich ist und Christus selbständig gegenübersteht. Von dieser dogmatisch gefestigten Position aus fragt er nach den Elementen oder Restspuren *dieser* Kirche bei den Getrennten. Dabei argumentiert er ebenso katholisch wie logisch: wenn die getrennten Christen die Theorie der *vestigia Ecclesiae* anerkennen könnten, so würden sie ganz von selber danach verlangen, diese ihre Elemente zur „Substanz der vollkommenen Kirche“ zurückzuführen.

So erreicht Thils aber die eigentümliche Fragestellung der ökumenischen Christen nicht. Denn diese suchen als Protestanten zuerst und zuletzt die Kennzeichen der „Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus selbst“ und halten sie für wesentlicher als die Kennzeichen einer Institution Kirche, deren geschichtliche Einheit sie verleugnen. Man gelangt auf diese Weise auch nicht, in engstem Zusammenhang mit der *via notarum*, zu der anderen dogmatisch wichtigen Frage, wie jene „Gaben Christi“: Taufe, Heilige Schrift, Heiliger Geist, Ämter und charismatische Dienste sowie die zerbrochene Gemeinschaft des Abendmahls noch im eigentlichen Sinne Gaben Christi sein können, wenn

große Verheißungen für seine Kirche bewußt unbeachtet bleiben, und wenn diese „Elemente“ der Kirche durch einen fremden Geist gehalten werden.

Thils will offenbar nicht zwischen der bewährten und unaufgebbaren *via notarum* und den Versuchen nach einer Definition der „christlichen Werte“ bei den getrennten Christen einen systematischen Zusammenhang herstellen. Er kennzeichnet in Übereinstimmung mit Dumont die *vestigia Ecclesiae* folgendermaßen: „Man könnte die ganze, unsichtbare und sichtbare Wirklichkeit betrachten, die die wahre Kirche konstituiert, und ‚Elemente‘ der Kirche alles das nennen, was der Kirche wesentlich eigen ist. In diesem Falle gäbe es unsichtbare Elemente der Kirche, wie die Gegenwart des Heiligen Geistes, und sichtbare Elemente der Kirche, wie die ununterbrochene apostolische Sukzession. Nichts schließt a priori diese Art zu denken und zu sprechen aus.“ Ein „Element der Kirche“ enthält demnach „irgend etwas Wesentliches der wahren Kirche Christi“ (S. 188). Es komme nur darauf an, im einzelnen zu bestimmen, was dieses Wesentliche ist. Mit dem von ihm zitierten P. Dumont zu reden: „Wie getrennt sie auch immer von der Kirche sein mögen, so bewahren die verschiedenen Konfessionen in verschiedenen Teilen und verschiedener Weise irgend etwas von den Wirklichkeiten, die der Kirche eigen sind“ (S. 189). Thils verdeutlicht das Problem durch die von Congar getroffene Unterscheidung der Kirche nach den beiden Aspekten: a) Gemeinschaft in der Gnade und b) die Ganzheit der Gnadenmittel, d. h. Kirche als Institution. „So kann man dort, wo irgendein kirchliches Gnadenmittel anwesend ist, von einem *vestigium* der Kirche sprechen, ich würde lieber sagen: Element der Kirche.“

Sind die getrennten Gemeinschaften „irgend etwas von der römisch-katholischen Kirche“?

Da es also Elemente der Kirche gibt, könne man mit Dumont sagen, „daß die von der römischen Gemeinschaft getrennten Konfessionen irgend etwas von dem besitzen, was in seiner wesentlichen Vollendung in der römischen Kirche existiert, wodurch sie die Kirche Christi ist. Man kann sogar weitergehen und sagen, daß diese Konfessionen in einem gewissen Sinn (und noch einmal: mit verschiedenem Titel und Grad) irgend etwas von dieser Kirche als Kirche Christi sind“ (zitiert aus Dumont, ebd., S. 126). Dieser Satz wird an der gültigen Taufe belegt, die jeden Christen zum Glied der römisch-katholischen Kirche macht; wobei noch nichts darüber ausgesagt ist, ob die getrennte Gemeinschaft als solche, die gültige Taufen vollzieht, wie manche meinen, wegen ihrer *vestigia* irgendwie zum mystischen Leibe der Kirche gehört. Für diese Frage wird noch keine Lösung vorgeschlagen. Es werden allerdings Hoffnungen auf die Formeln von Evanston gesetzt, ohne zu beachten, daß gerade das Dokument der 1. Sektion eine sehr deutliche Tendenz zeigt, aus dem Zirkel des Fragens nach den Elementen der schon vorhandenen Einheit der Kirche herauszuführen und von der Person Christi her eine künftige Einheit zu suchen.

Infolgedessen scheinen die von Thils vorgetragenen Versuche, eine ganz neue „pastorale“ Ekklesiologie zu schaffen, und dabei mit Charles Journet von individuellen Konversionen abzusehen, statt dessen aber eine Reinkorporation jener getrennten Elemente in die vollkommene römische Kirche zu erdenken, nicht mehr ganz auf dem laufenden der ökumenischen Entwicklung zu sein.

Man möchte den getrennten Gemeinschaften am liebsten sogar das Verfahren der Abschwörung von Irrtümern ersparen. Aber dann müßten sie doch wohl jene eigentümliche konfessionelle Lebendigkeit aufgeben, die sie aus ihrer besonderen, wie sie sagen, Christuserfahrung schöpfen, zumal wenn diese Erfahrung — wie es doch der Fall ist — die katholische Wahrheit von der Einen Kirche unter dem römischen Primat ausschließt. Liegen hier nicht auf katholischer Seite Illusionen vor, die erst bereinigt werden sollten? Muß man nicht den völlig verschiedenen ekklesiologischen Ansatz der maßgebenden evangelischen Gruppen des Weltrates bei einem Christus, der nur Erlöser, aber nicht Gesetzgeber ist, erst verstehen lernen? Dieser Ansatz hängt aufs engste mit ihrem so völlig verschiedenen Verständnis der Inkarnation, der Gnade und des Heiligen Geistes zusammen, so daß wir die Möglichkeit einer „echten“ und unüberwindlichen Spaltung der Christenheit nicht außer acht lassen sollten.

Katholische Elemente in protestantischer Lehre

Um die wahre Kirche für Irrende erkennbar zu machen, wird auch ein dritter Weg versucht. Man geht hier nicht aus von den äußeren Merkzeichen der Kirche und fragt auch nicht, welche Restspuren und Elemente dieser Kirche in den getrennten Gemeinschaften noch bewahrt werden, um diese Gemeinschaften selbst zur Rückkehr zu führen, sondern man legt vorsichtiger die Summe der katholischen Wahrheit zugrunde, man wählt die katholischen Grund Lehren, um daran festzustellen, was von diesen Lehren in die Reformation eingegangen ist und welche Zusätze ihren katholischen Charakter verdorben haben, so daß man sie gewissermaßen wieder läutern müßte. Auch dieser Weg kann von Nutzen sein, wenn er die *via notarum*, die das Forschen immer bei der geschichtlichen Gestalt der Kirche hält, nicht verachtet, und wenn man das Herz der protestantischen Spiritualität sucht. Diese Methode, durch theologische Analyse protestantischer Grund Lehren den Weg zur Kirche zu bahnen, hat der bekannte französische Konvertit (früher lutherischer Pfarrer) P. Louis Bouyer vom Oratorium in Paris in einem Buch vorgelegt, das ein ganz persönliches Bekenntnis darstellt: „Du Protestantisme à l'Eglise“ (Unam Sanctam Nr. 27. Ed. du Cerf, Paris 1954. 250 S.). Ein auszeichnendes Vorwort von Guy de Broglie SJ begrüßt den Professor der Theologie am Institut Catholique. Das Buch wird auf viele einen faszinierenden Reiz üben. Es entfaltet zunächst in sechs Kapiteln „die positiven Prinzipien der Reformation“, um dann ihre negativen Prinzipien aufzuzeigen, die jene positiven — und katholischen — Elemente der Lehre und des Glaubens in Gefangenschaft halten. Die Analyse umfaßt das lutherische *sola gratia*, dann die kalvinistische Souveränität Gottes und das *soli Deo gloria* und schließlich die Rechtfertigung durch den Glauben in personaler Begegnung sowie die alleinige Autorität der Bibel.

Der Grundgedanke ist folgender: die positiven Prinzipien der Reformation zeigen, „daß das Wesentliche des Protestantismus nicht in irgendeiner Negation liegt, sondern in bestimmten großen positiven christlichen Bejahungen“. Diese muß man sowohl in den Lehren der Reformatoren wie auch vor allem in dem gelebten Glauben ihrer kirchlichen Gründungen im Verlauf der Geschichte ermitteln. Das geschieht im ersten Teil des Buches im einzelnen und wirkt in der gebotenen Auswahl fast überzeugend. Dabei erweist sich, „daß die protestantischen

Prinzipien nicht nur authentische und ganz wesentliche Prinzipien des Christentums sind, die aus der Offenbarung folgen, sondern daß sie auch von der katholischen Tradition nicht allein vor, sondern auch nach der Reformation getragen und bestätigt werden“, so daß gerade die häufigen protestantischen Erweckungen sich durch einen Rückgang auf die katholischen Prinzipien der Reformation auszeichnen (S. 207 f.). Aber immer wieder steckt in dieser protestantischen Vitalität das negative Element, das die katholische Wahrheit angreift. Bouyer führt es wesentlich auf den spätmittelalterlichen Nominalismus zurück, eine an sich bekannte These. Neu und originell ist ihre Durchführung. Tatsächlich, so sagt er, ist keiner der verurteilten Irrtümer des Protestantismus seine Erfindung: „Die forensische Rechtfertigung, der in Subjektivität eingeschlossene Glaube, der rein negative Transzendentalismus (Gott jenseits der Vernunft und der Moral . . .), die Autorität der Heiligen Schrift mit dem einfachen Gegensatz zur Autorität der Kirche, das sind ebenso viele Thesen der nominalistischen Theologie, die bis dahin der Verurteilung entgangen waren, weil sie das Spiel einer Schuldialektik nicht überschritten“ (S. 208). Diese gewisse Vereinfachung der geschichtlichen Wirklichkeit führt Bouyer zu der These, daß sich in den protestantischen Erweckungen gleichsam eine integrale Treue zum katholischen Glauben bekundet. Von hier aus müsse man „die Versöhnung der protestantischen Bewegung mit der Kirche in einer gereiften Reformation“ suchen (210), der Bewegung, wohl gemerkt, wie Bouyer sicher nicht ohne Absicht schreibt. Liegt darin nicht schon ein Trugschluß? Ist diese „Bewegung“ nicht auf ihre Weise „Kirche“, will sie es nicht sein, und zwar ganz anders als Rom? Bouyer entwickelt seine merkwürdige These keineswegs in apologetischer Abstraktheit. Er breitet so lebensvoll, wie es eben nur ein Konvertit kann, für seine katholischen Leser Einzelheiten der protestantischen Geschichte aus. So wird das Buch zweifellos in die ausgebreitete katholische Unkenntnis über das Glaubensleben der Protestanten manches gute Licht bringen.

Aber der scharfe Widerspruch, den das Buch schon im reformierten Lager Frankreichs gefunden hat („Réforme“, 18. September 1954), ein Widerspruch, der ganz gewiß auch von lutherischen Theologen kommen wird, sobald sie das Buch in die Hand nehmen, muß uns doch zur Vorsicht mahnen. Es könnte wohl sein, daß der persönliche Weg Bouyers, der so ähnlich unseres Wissens der Weg auch anderer gläubiger Protestanten zur Kirche ist, keineswegs eine dogmatisch gültige und für die notwendig zu erneuernden Unterscheidungslehren brauchbare ökumenische Pastoral vorbereitet.

Ist das lutherische „sola gratia“ katholisch?

Es sei hier nur ein Zentralproblem herausgegriffen: die Gnade allein. Da zeigt bereits der Aufbau des Buches, daß die beiden charakteristischen Lebenszüge des lutherischen Glaubens, nämlich Gnade und Rechtfertigungsglaube, auffallend weit voneinander an drei verschiedenen Stellen behandelt werden. Das 2. Kapitel über „Das Heil aus Gnade“ und das 5. Kapitel über die Rechtfertigung durch den Glauben sind getrennt durch zwei andere Kapitel über den reformierten Gottesgedanken. Diese Trennung würde jeder lutherische Theologe auf das ernsteste beanstanden. Man lese nur einmal dazu den Aufsatz von Ernst Wolf, Göttingen, „Sola Gratia?“ nach,

der jetzt in der Sammlung seiner „Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem“ unter dem Titel „Peregrinatio“ abgedruckt ist (Chr. Kaiser-Verlag, München 1954, 358 S.). Wolf unterstreicht hier, ausdrücklich gegen katholische Theologen wie K. Adam, M. Schmaus, J. Pascher und andere gewandt, daß das lutherische „allein aus Gnaden“ erst durch das untrennbar dazugehörnde „durch den Glauben allein“ verständlich wird, weil nur so jede Mitwirkung des eigenständigen Menschen mit der Gnade ausgeschlossen sei (S. 113 ff.).

Was nun den quellenmäßigen Nachweis bei Bouyer betrifft, wonach das lutherische *sola gratia* nichts anderes besage als die Gnadenlehre des Konzils von Orange (529), deren *Canones* einzeln zitiert werden (S. 50f.), so genügt es nicht, nur ein Stück aus der frühen Schrift Luthers über „die Freiheit eines Christenmenschen“ und aus dem späteren „Großen Katechismus“ vorzulegen. Eine solche Analyse der Doktrin, die ein „katholisches Element“ aus der Verbindung mit seinen protestantischen Vitaminen löst, kann nicht glücklich enden. Muß doch der Verfasser selber an einer dritten Stelle, hundert Seiten später, bei den negativen Prinzipien feststellen, daß nach lutherischer Gnadenlehre der Rechtfertigungsglaube nicht verwandelt (S. 148 f.), jedenfalls nicht im Sinne des ontologischen Gnadenverständnisses der katholischen Lehre.

Eine solche Analyse der lutherischen Lehrformeln geht an der Tatsache vorbei, daß der Lutheraner sich in seiner besonderen Spiritualität, die ganz anders als die katholische ist, erlöst fühlt, sogar mehr erlöst als der Katholik, der nun mit seiner Anfangsgnade vernünftig und moralisch seine Seligkeit erringen muß, und dabei immerfort um neue aktuelle Gnaden beten, und der bis zum letzten Stündlein ungewiß bleibt, ob er auch die Gnade der Beharrung bis ans Ende empfängt. Ein wesentlicher Zug dieses lutherischen Erlösungsbewußtseins, als gerechtfertigter Sünder vor dem Angesicht Gottes zu leben, eben „die Freiheit eines Christenmenschen“, liegt in der andersartigen Christusvorstellung. Für Lutheraner ist Christus nur Erlöser, dem man vertraut, und nicht auch Gesetzgeber, dem man zu gehorchen hat (Denz. 831) und der seinen Heilswillen in der Stiftung der Kirche als vollkommener Gesellschaft inkarniert, indem er dieser Kirche alle seine Vollmachten überträgt, damit sie die Welt zum Heil führt. Hätte Bouyer in seine Analyse den Kirchenbegriff einbezogen, mindestens aber den fundamentalen Unterschied zwischen „Gesetz und Evangelium“, so würde sein Bild sich verändern. Dieses Versäumnis wird man ihm weder auf katholischer noch auf lutherischer Seite auf die Dauer danken.

Um bei der Analyse der Lehre die positiven, wahren und darum katholischen Elemente der gläubigen Protestanten zu finden, so aber, daß sie sich wenigstens verstanden fühlen, wird man hinter die formulierten Doktrinen der Reformation zurückfragen müssen nach dem zugrundeliegenden Glaubensverständnis, das damals nicht ausdrücklich zur Diskussion stand. Man hat heute im Lande der Reformation über diese Frage intensiv beraten und gedacht. Daß bisher niemand auf eine Patentlösung verfallen ist, zeigt die Schwere des Unternehmens. Aber soviel darf man doch wohl sagen: die katholische Bearbeitung der Frage nach den „Elementen der Kirche“ bei den getrennten Christen konzentriert sich auf zwei Hauptprobleme. Das erste ist am Kontroversgespräch mit Karl Barth und

Emil Brunner deutlich geworden. Wir erkennen den wichtigsten Unterschied, ehe man noch in einzelne Unterscheidungslehren eintritt, in dem Verständnis der Offenbarung als „Wort Gottes“, das nicht als Summe objektiver Wahrheiten vorliegt. Vielmehr ist Christus selbst die Wahrheit in Person, sie „geschieht“ in der Verkündigung und ist hier schon heilswirkend, indem sie in der Seele den Glauben und damit die Rechtfertigungsgnade schafft, ehe ein Sakrament das Heil vermittelt. „Wahrheit als personale Begegnung“: das ist an sich durchaus nicht unkatholisch, aber im Katholischen ist es nicht das Fundament, sondern das Fundament des Glaubens, der für wahr hält, ist eine objektive Offenbarung und sind die Gnadenmittel, die die Kirche verwaltet.

Christus Legislator

Das andere Hauptproblem, an das hier des öfteren erinnert wurde, ist das Verständnis der Person Jesu Christi, und zwar sowohl seiner hypostatischen Union wie auch seines Charakters als Haupt der Kirche. Hier wiederum ist es ein Lehrstück, das in der Dogmatik erst am Ende der Lehre von der Erlösung bzw. vom Erlöser behandelt wird. Unter den 40 Paragraphen, die Diekamp Band II dem Erlöser widmet, ist es der § 39 von Christus dem König und Gesetzgeber; bei Schmaus Band II ist es der eine § 162, der sehr knapp und gedämpft und mit einem Zitat aus Robert Grosches berühmtem Aufsatz „Pilgernde Kirche“ schon fast in einer „*theologia crucis*“ endet. Daß der Erlöser auf Grund der hypostatischen Union auch die Fülle der Gewalt innehat, sollte schon am Anfang einer Christologie dargelegt werden. Diese fundamentale Unterscheidungslehre, die auch im Rechtfertigungsdekret des Tridentinum (can. 21) scheinbar am Rand steht, hat Papst Pius XI. 1925 durch die Enzyklika *Quas primas* über die Einsetzung des Christkönigsfestes in den Mittelpunkt der katholischen Verkündigung gerückt: Christus ist auferstanden, um die Gerechtigkeit zu bringen! Christus ist als Erlöser auch Gesetzgeber für die Kirche wie für die Völker. Das Zeugnis Pius' XI. wartet darauf, daß es in die Bearbeitung der Frage: „Woran erkennt man die Kirche?“ aufgenommen wird. Es geht hüben wie drüben um die Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus, mit dem ganzen Christus!

Fassen wir zusammen: Eine missionarische Apologetik kann nicht die traditionelle *via notarum* entbehren, besonders nicht das Zeugnis von der Einheit und der Apostolizität der Kirche, und zwar deshalb nicht, weil Christus diese *notae* offenbart hat und weil sie uns davor bewahren, den mystischen Leib Christi ungeschichtlich zu verstehen (worüber unser Bericht über „Die Zugehörigkeit zur Kirche“ im letzten Heft ausführlich handelte). Die sichtbare Einheit der Kirche in der Geschichte ist eine Frucht der Inkarnation. Die *via notarum* bedarf aber der Ergänzung durch das Aufspüren der *vestigia Ecclesiae* bei den getrennten Christen. Sie muß sich nur hüten, bei dieser Suche ausschließlich den institutionellen Kirchenbegriff zugrunde zu legen, und zum christologischen Fundament vorstoßen, zu den „Gaben Christi“. Das gilt auch von der dritten Methode, die nach den Grundlehren der getrennten Christen fragt: sie muß auf den Kern der Christuserfahrung zurückgehen und hier die Wahrheit vom Irrtum scheiden bzw. zeigen, wieweit die positive Christuserfahrung der anderen auch die katholische Wirklichkeit erfüllt.

Kehrten wir nach diesen Folgerungen zurück zur Enzyklika Pius' XII. über den Mystischen Leib Christi, von der diese beiden Berichte ausgingen, so würde sich zeigen, daß dieses Lehrschreiben bereits eine christologische Entfaltung der Lehre der Kirche gibt und daß es sowohl die Frage nach der Zugehörigkeit der Kirche wie auch die Frage nach ihren Kennzeichen auf eine neue Weise beantwortet, die in eine heimholende Apologetik noch nicht recht eingegangen ist.

Wie sie Priester wurden

In einigen Wochen wird der Benziger-Verlag ein Buch vorlegen, in dem 621 Theologen über ihren Weg zum Priestertum Auskunft geben. 33 von ihnen sind noch Ordensnovizen, 487 stehen im theologischen Studium, 101 sind bereits seit einiger Zeit oder seit vielen Jahren Priester. 322 gehören zum Weltklerus, 299 zu verschiedenen Orden. 425 stammen aus der Schweiz, 196 aus Frankreich, Österreich und Deutschland. Sie alle haben auf eine Umfrage in 85 Punkten geantwortet, die ihnen in der Form einer wissenschaftlichen Enquete von Jakob Crottogini unter Mitverantwortung des Pädagogischen Institutes der Katholischen Universität Fribourg und unter Mitarbeit von 17 Seminar- und Ordensoberen vorgelegt wurde und die nun in dem Buch über „Wesen und Krise des Priesterberufes“ ausgewertet ist. Die befragten Theologen und Geistlichen nahmen die Anfrage bereitwillig auf, obwohl sie die Intimsphäre berührte. Nur wenige lehnten sie grundsätzlich ab. Im ganzen schrieben 52, sie könnten den Fragebogen nicht beantworten, aber 42 von ihnen begründeten das mit Mangel an Zeit. Deshalb kann man vermuten, daß auch die 177 Befragten, die gar keine Antwort gaben, in der Mehrzahl aus demselben Grunde schwiegen. Wenn aber 621 von 850 zur Stellungnahme aufgeforderten Kleriker sich äußerten, darf man daraus wohl folgern, daß die Geistlichkeit aufgeschlossen und auch demütig genug ist, sich einer erfahrungswissenschaftlichen Untersuchung der priesterlichen Berufsgrundlagen zu unterwerfen. Im Zusammenhang mit der soziographischen Darstellung in der Beilage dieses Heftes wird, wie wir hoffen, auch die Berichterstattung über diese Untersuchung nicht als indiskret empfunden werden.

In einer ausführlichen Einleitung schildert und rechtfertigt der Verfasser Anlage und Durchführung seiner Umfrage, die in allen Einzelheiten den Anforderungen heutiger Wissenschaft an eine Felduntersuchung entspricht. Er verweist zu allen wesentlichen methodischen Entscheidungen, die zu treffen waren, und auch bei seinen Schlußfolgerungen jeweils auf die neueste Literatur und stellt sich damit der Kritik. Selbstverständlich beschäftigt er sich auch mit dem wichtigsten Einwand: der Frage, ob denn die Berufung zum Priestertum überhaupt psychologisch und soziologisch erforscht werden könne, da sie doch durch Gottes Gnade ergeht. Für diese Frage ist das Ergebnis der berühmten Kontroverse zwischen L. Brancherau (*De la vocation sacerdotale*, Paris 1896) und J. Lahitton (*La vocation sacerdotale*, Paris 1909) von Bedeutung. Im Sinne Lahittons entschied der Heilige Stuhl (Dekret vom 26. 6. 1912 — AAS IV [1912] 485) und bestätigte Pius XI. in der Enzyklika *Ad catholici sacerdotii* (Freiburg 1936, 67): Der echte Priesterberuf „zeigt sich . . . weniger in einem Gefühl des Herzens oder in einer spürbaren Neigung der Seele . . . sondern viel-

mehr in der rechten Absicht des Priesteramtskandidaten im Verein mit all den körperlichen, geistigen und sittlichen Anlagen, die ihn für diesen Stand geeignet machen“. Alle diese Momente aber sind grundsätzlich erfahrbar. Crottogini wird recht haben, wenn er schreibt: „Wie jedes Berufes eigentlicher Ursprung liegt auch der des Priesterberufes im ewigen Erwählungsakt Gottes.“ „Geht nun (also) die Schaffung der Befähigung zum Priesterberuf einzig auf den berufenden Gott zurück, so ist das (andererseits) nicht im selben Ausmaß für die Erkenntnis der Berufung und den Entschluß der Fall.“ Hier öffnet sich dem empirischen Forscher der Raum freier menschlicher Mitwirkung und Entscheidung. Wenn die Kirche für sich in Anspruch nimmt, diese zu beurteilen, dann kann einer unter der Führung des kirchlichen Lehramtes forschenden Wissenschaft kein Vorwurf gemacht werden, wenn sie versucht, den Raum, in dem sich die menschliche Stellungnahme zur göttlichen Berufung abspielt, zu belichten.

Es sind denn auch schon einige empirische Untersuchungen dieser Art vorgenommen worden, jedoch bisher noch keine unter so gründlichen Voraussetzungen. F. Boulard hat 1950 und der Portugiese J. Nabais hat 1953 soziologische Erhebungen über den Priesternachwuchs veröffentlicht; doch beschränken sich beide auf äußere Gegebenheiten und auf nur einen Teil von ihnen. So fragen auch die übrigen bekannten Untersuchungen meist nur nach der Herkunft und dem Bildungsgang der Kandidaten. Deshalb erschöpft sich das Wissen um die natürlichen Voraussetzungen des Priesterberufes bisher in einigen wenigen Tatsachen, wie etwa, daß die Stadt heute einen manchmal günstigeren Boden bietet als das Land, daß die kinderreiche Familie auch hierin fruchtbarer ist als die kinderarme, daß bescheidene wirtschaftliche Verhältnisse den gegebenen Beruf fördern, während Reichtum und Armut ihn hindern. Diese Annahmen werden durch die Studie von Crottogini exakt bestätigt, aber sie werden um eine Fülle anderer Bestätigungen vermehrt, wenn auch meist so, daß man in Zahlen und Aussagen das wiederfindet, was man geahnt hat. Aber manche Ahnungen bekommen durch diese Enquete ein derart massives Gewicht, daß man dem Rezensenten der „Schweizerischen Kirchenzeitung“ zustimmt, wenn er schreibt: „Diese Tatsache einmal in konkreten, nachweisbaren Fakten sichtbar gemacht zu haben, ist ein erstes Plus dieser Arbeit. So kann sie, fast möchte man sagen, müßte sie ein eindruckliches Lese- und Lernbuch für alle werden, denen die Erziehung und Ausbildung des Klerus überbunden ist. Manch bedrückende Aussage steht in diesem Buch . . .“ (Jhg. 123, Nr. 12, 24. März 1955). Aussagen, die übrigens keineswegs nur die Seminaroberen interessieren, sondern die jeden Bischof, Pfarrer und Religionslehrer, ja jeden Priester und fast ebenso jeden Vater und jede Mutter angehen. Crottogini behandelt im ersten Teil seines Buches die äußeren, im zweiten Teil die inneren Faktoren des werdenden Priesterberufes und im dritten Teil das Ineinanderverwirken beider.

Die äußeren Faktoren des Berufs

Die Frage nach den Familienverhältnissen ergab zunächst, daß immer weniger Theologen vom Lande stammen. In der Schweiz waren es noch rund 50%, im übrigen Gebiet der Enquete nur mehr 36,3%. Der Anteil der Akademikersöhne ist bei den Theologen weit geringer als bei den übrigen Studenten: in der Schweiz 5,2% gegen