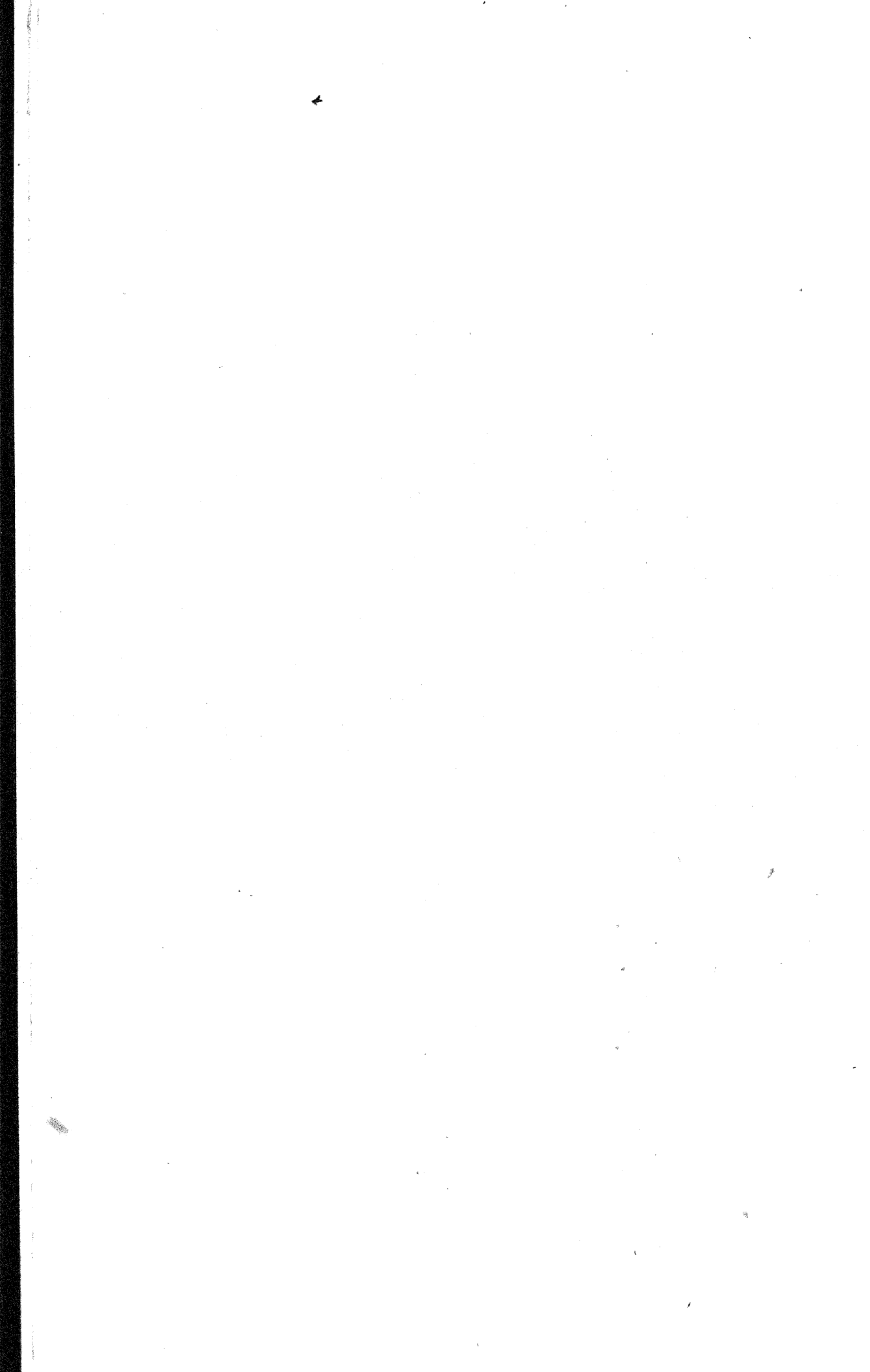


X

ROSENSTOCK / WITTIG: DAS ALTER DER KIRCHE



EUGEN ROSENSTOCK UND JOSEPH WITTIG

DAS ALTER DER KIRCHE

KAPITEL UND AKTEN

BAND I

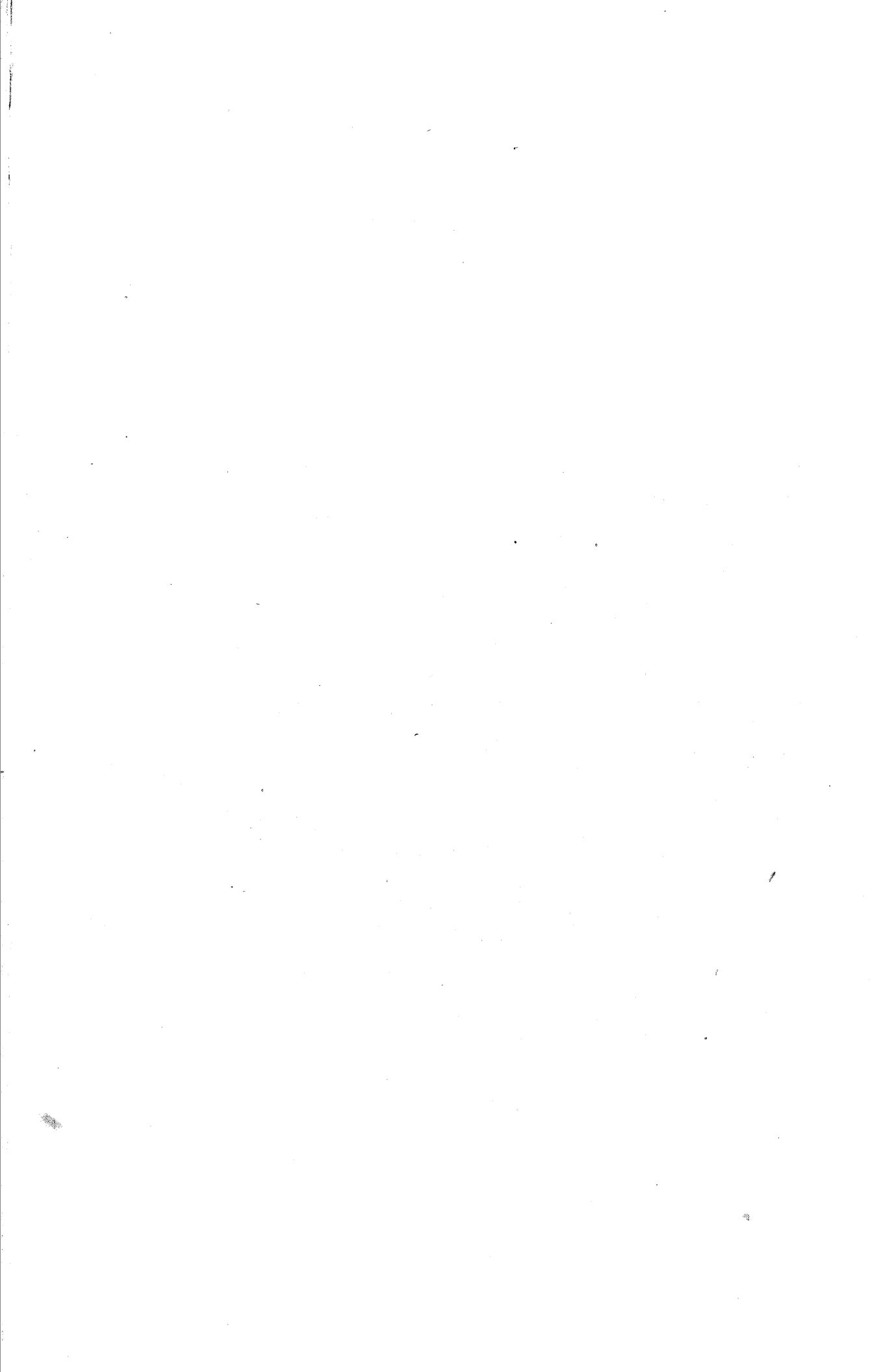
VERLAG LAMBERT SCHNEIDER · BERLIN

MCMXXVII

Gedruckt bei Jakob Hegner in Hellerau bei Dresden

7

EIN WORT DER BEIDEN HERAUSGEBER
ÜBER DIESES BUCH



VORWORT

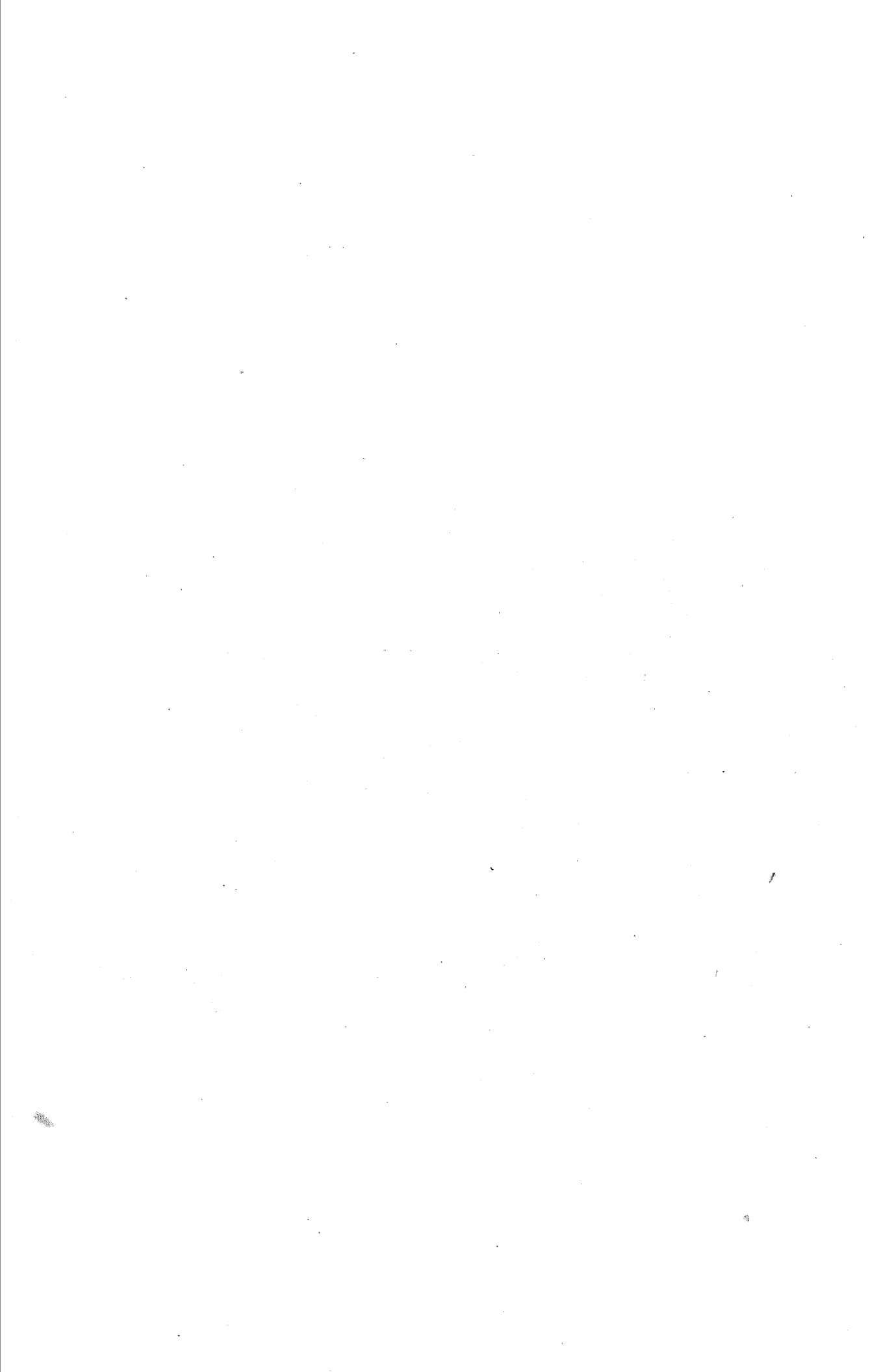
WIR HABEN BEIDE AN DEM TISCH DER KIRCHE GEGESSEN, von der wir in diesem Buche reden. Der eine kam von außen, der andere von innen; jener wurde in das Innen geladen, dieser nach außen gestellt, so daß wir sie beide von innen und außen sehen konnten. An der Tür trafen wir uns und wußten sogleich, daß wir Freunde seien, und das, was der eine von innen, der andere von außen gesehen hatte, klang zusammen in unserer Unterredung, so verschieden auch unsere Sprache war; es wurde eine Sprache. Darum mag ein Buch unsere Reden fassen. Wir haben beide in der Werkstatt der alten kirchengeschichtlichen Forschung gestanden, haben gelernt und beobachtet wie die Werkleute der alten Wissenschaft, konnten uns aber nicht zugleich mit unsern Studien in das Fach einschließen lassen; wir mußten vor das werdende Volk, weil wir erkannten, daß das Volk aus der Kirche werden wollte.

Es war unsere Sehnsucht, vor dem Volke eine volle Lehre von der Kirche zu sagen. Unsere Versuche, diese Fülle vor uns auszubreiten, bewiesen uns aber, daß wir ihnen unsere ganze Lebensarbeit weihen müssen, ehe sie uns gelingen können. Wir haben die Zeitalter der Kirche zu erfassen und in mündlicher Rede, in Büchern und Aufsätzen darzustellen versucht. Es sind Versuche geblieben, z. B. die Abhandlung »Der Selbstmord Europas« oder die kleine Schrift »Europa und die Christenheit« oder das Buch vom »Papsttum und seiner weltgeschichtlichen Entwicklung und Bedeutung«. Die Sehnsucht nach dem Ganzen ist geblieben, und aus ihr heraus haben wir uns entschlossen, einstweilen alles, was uns über Einzelkräfte des kirchlichen Werdens zum Wort geworden ist, zu veröffentlichen, hoffend, daß die Summanden eine Summa ergeben, die jene Fülle andeutet.

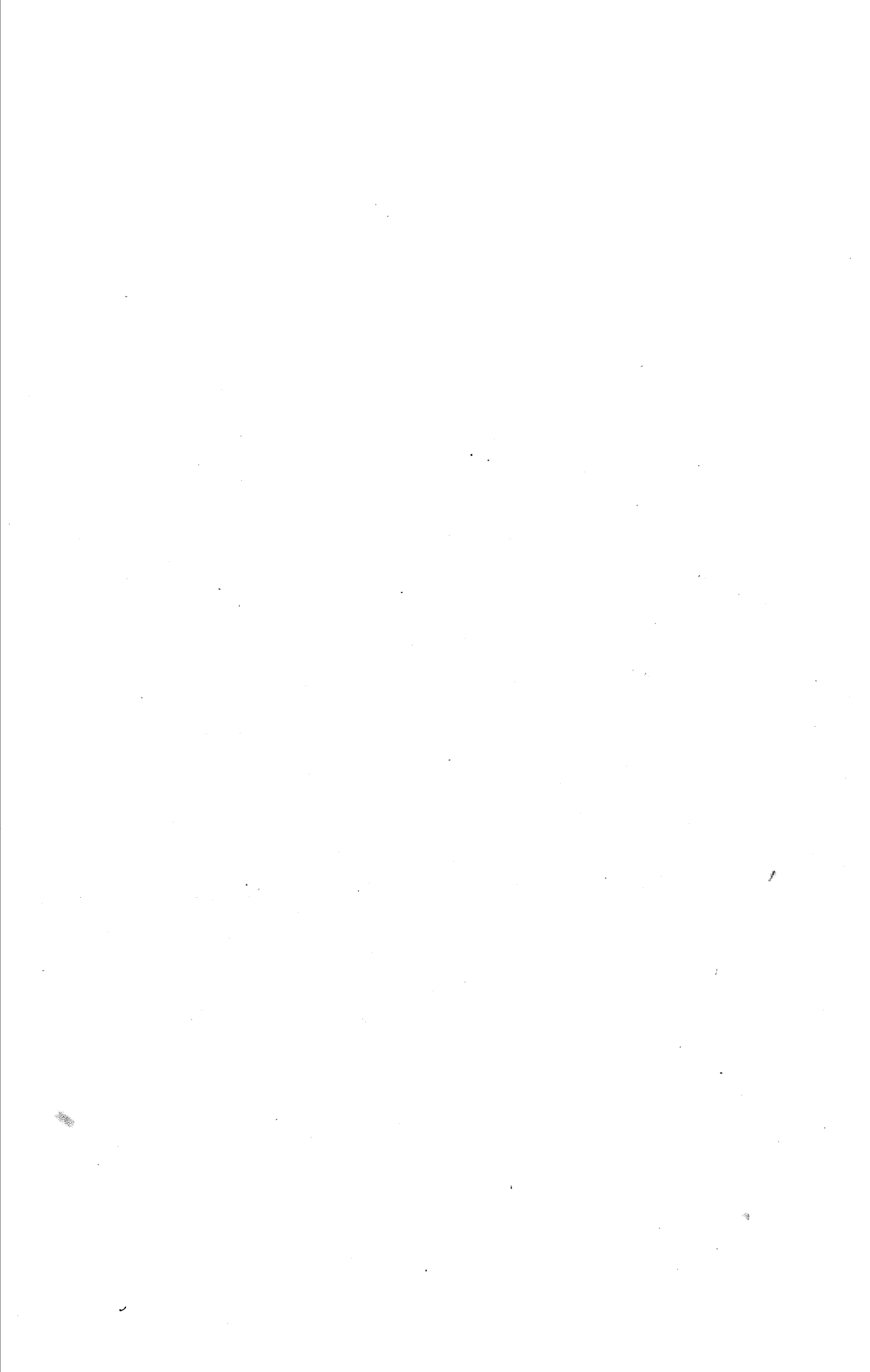
Wir können nur Kunde geben von den Gesichten und Offenbarungen, die uns geworden sind, wie sie uns geworden sind. Wir glauben beide an die Zeit als eine Kraft, die uns wie alles um uns wandelt. Die Kunde, die wir zu geben haben, ist Urkunde und als solche nicht wandelbar vom gewandelten Menschen. Wie wir uns selbst als Gewandelte sehen und die Wandlung nicht als Schutz- und Schmuckdecke über unser früheres Selbst werfen dürfen, so stehen wir unsern Urkunden wie denen einer früheren Zeit gegenüber und wollen ihre Unversehrtheit bewahren. Sie bleiben Urkunden unserer Wandlung mit der Kirche. Wir glauben auch an die heiligen Wandlungen der Kirche. Derselbe Wandel, der das Alte Testament zwang, ein Neues zu werden, ist uns sichtbar in jedem »annus acceptus« der Kirche. Alles, was in der Kirche war, ist dem Lebenden »Altes Testament«, »Alter der Kirche«, aus dem ewig ein Neues Testament, die ewige Jugend der Kirche sprießen muß. Wir meinen den Wandel nicht im Sinne geschäftiger Reformer, sondern im Sinne des Glaubens, der den Augustinus schreiben hieß: »Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet.« Wir legen dieses Buch getrost zum Alten, denn wir haben die Verheißung, daß wir von Erkenntnis zu Erkenntnis fortschreiten. Aber wir müssen es veröffentlichen, weil in ihm das Neue schlummert; es muß aufgelesen und aufgeweckt werden. Das Buch trägt nicht Kleidung und Rüstzeug der alten Wissenschaften von der Kirche, nicht das Festkleid des Theologischen Systems und nicht die Rüstung der geschichtlichen Forschung. Wir sind uns aber gewiß, daß es Wissenschaft ist. Denn nicht Kleid und Rüstzeug allein machen den Ritter. Wir ziehen nicht zum Hoffest und nicht zum Kampfe, sondern wir legen Hand an den Pflug und pflügen die Scholle um die Burg.

Während wir beide noch weit voneinander entfernt waren, das Großstadtkind vom Sohn des Ackerlandes, der Frankfurter vom Breslauer, der Jurist vom Theologen, der Forscher vom Seelsorger, der Laie vom Liturgen, wurden wir des selben Geistes und wußten, daß es keinen geistigen Privatbesitz gibt. Der eine hatte die Gedanken des anderen; fingen wir einen Prioritätsstreit an, wir könnten ihn nicht durchfechten; es käme ein dritter und vierter, der die Priorität für sich beanspruchte. Wir können für uns nur die Ehre beanspruchen, daß der eine dies, der andere jenes geschrieben hat, und bleiben beide dem Geiste schuldig, der es uns nicht zum Eigenbesitz, sondern zur Spendung gegeben hat, sowohl was wir geschrieben, wie auch was wir erlebt haben. Wenn es wahr ist, daß nur in der Polyphonie der vom Geiste Getroffenen die Wahrheit ist, so hoffen wir, daß die Zweistimmigkeit dieses Buches ein Weg dazu ist, daß sich einmal alle Stimmen in dem selben Geiste vereinigen.

Schlegel (Kreis Neurode), } März 1927.
Komburg bei Hall, }

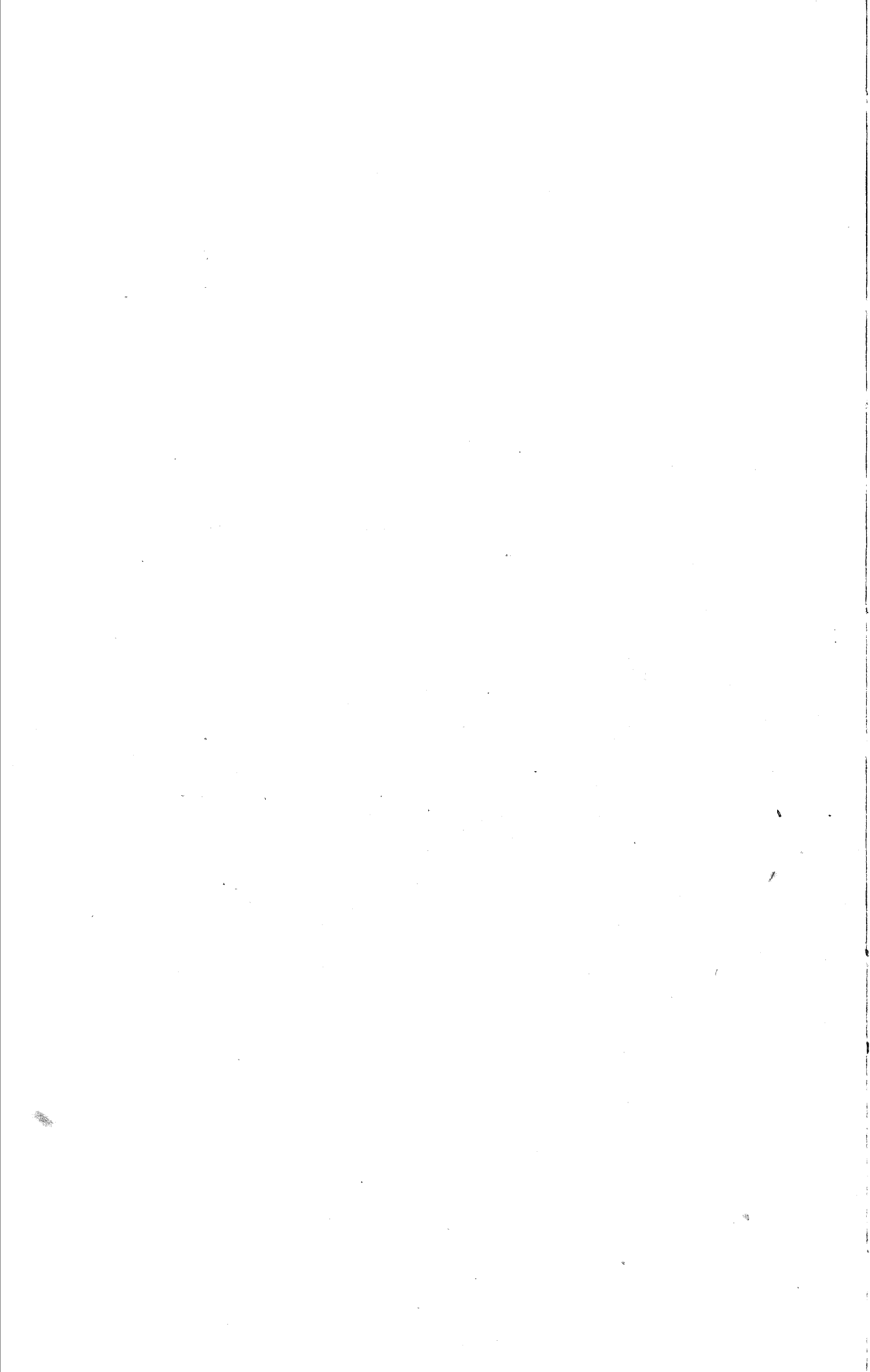


STIFTUNG



DAS HERZ DER WELT

I. VOLK UND FÜHRER — II. HAUPT UND HERZ
III. MARX UND NIETZSCHE — IV. HEILIGT DER
ZWECK DIE MITTEL? — V. DIE LEHRE VOM
GESETZ DER KIRCHE



DAS HERZ DER WELT

I. Volk und Führer

IN EINEM DER VIELEN DEUTSCHNATIONALEN ZIRKEL und Konventikel, die in den letzten Jahren dem großen Juden und großen Franzosen Gambetta die Geste der Revanche abzulauschen trachten, endete der Vorsitzende eine Aussprache, indem er geheimnisvoll die Augen schloß und wie ein blinder Seher sagte: »So laßt uns bereit sein, bis dann zur rechten Zeit der kommt, ohne den alle Vorbereitung nichts nutzt, der große Führer.« Der Ruf nach dem Führer, nach dem großen Mann, dem Diktator oder Helden durchzittert das nationalgesinnte Volk. Auf der anderen Seite sind es Genies, wie Marx oder Lassalle, die die Arbeiter an sich fesseln und immer noch einigen. Das Problem der Führung durchtönt heut die Presse und Bücher der Deutschen. Sie fühlen sich als Schafe ohne Hirten. Es ist nie anders gewesen in der Welt. Als die Raben noch um den Kyffhäuser flogen, harrete Deutschland, »die schön geschmückte Braut«, daß »ihr Kaiser sie heimführe«. Die Juden und mit ihnen die Völker haben des Königs, des Messias geharrt. Kaiser Augustus ist als der Erlöser gepriesen worden. Napoleon ist es nicht anders gegangen. Und ein Blick auf das Menschengeschlecht macht dies Gefühl verständlich. Wie sie sich spalten in Geschlecht, Lebensalter, Hautfarbe, Broterwerb, Talenten, Sprachen und Schicksalen, Nationen, möchte man daran verzweifeln, alle vom Weibe Geborenen in Einheit zu bringen und länger als einen Tag in Einheit zu erhalten.

Immer haben es die Völker daher als etwas unausdenkbar Großes empfunden, daß Führung, daß Einheit, daß Leitung in dieser zerstückelten Welt zu finden war. Was heute Führer heißt, hieß früher Gesetzgeber oder das Oberhaupt. Die Welt hat nur ein

einziges Mal diese Angst vor einem Zerfall der Welt vorübergehend verloren, damals als man auf die Reise um die Welt in achtzig Tagen stolz wurde und deshalb die Leitung dieser Welt sich in so vorgeschrittenen Zeiten als die einfachste Sache von der Welt vorstellte. Heute verschmachten die Völker und die Völkerwelt schon wieder in ihrer Angst, sich nicht einigen zu können, wieder wie einst. Sie liegt aber der ganzen Welt in den Knochen, diese Angst. Das heißt: der ganze Knochenbau der weltlichen und sozialen Ordnungen hat sich aus dieser Angst heraus gebildet und ist nur aus ihr heraus zu verstehen.

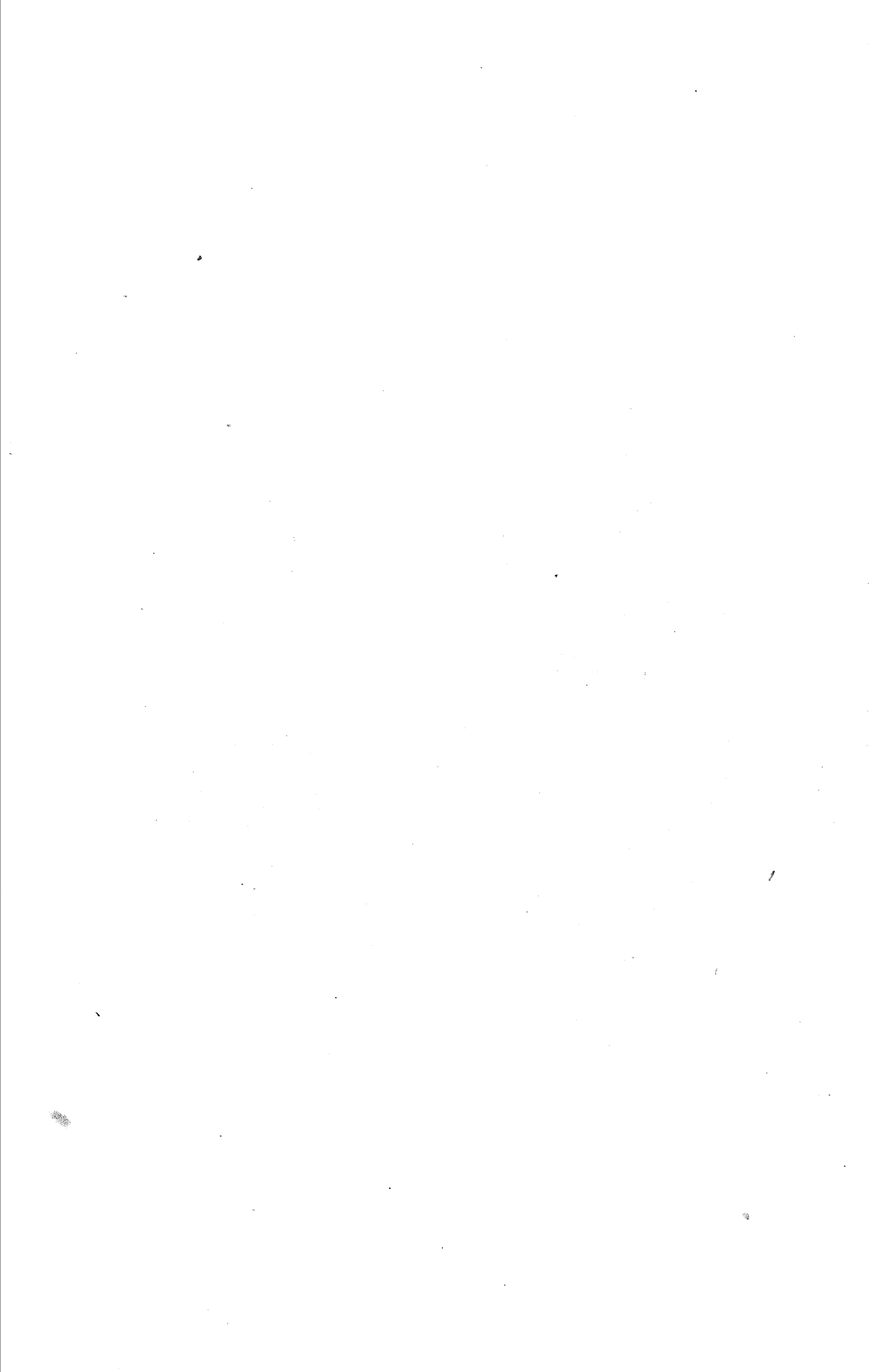
Der Gesetzgeber, das ist die große Sehnsucht der Völker gewesen. Sie wollten ein Oberhaupt. Theseus, Solon, Salomon, Alexander, Cäsar, Karl der Große sind solche Oberhäupter geworden. Die Ausbildung solcher Gesetzgeber wurde das vornehmste Anliegen der Völker. Alle Erziehungskunst hat beim Nachdenken über Fürstenerziehung angehoben.

Und die Völker haben jeden Preis bezahlt, der für diesen Zweck nötig schien: Um Führer zu erziehen, erträgt das Volk in Frankreich die ungesunde Vormachtstellung von Paris. Um Führer zu erziehen, ertrug der Engländer durch Jahrhunderte die Privilegien seines Parlaments.

Auch Künste und Wissenschaften blühen nicht am Hofe der Pharaonen oder Ludwigs XIV. — obschon das so rührend in Lesebüchern oder Kunstgeschichten steht — zwecklos wie die Lilien auf dem Felde. Sondern diese *Victoriae-regiae*-Blüten der Kultur bilden nur besonders auffallende Lösungen einer alltäglichen Notwendigkeit für jedes Oberhaupt eines Volkes. Denn jeder Gesetzgeber muß seinen Verstand und seine Sinne durch tausend Werkzeuge steigern. Er muß vieles und um vieles wissen, er muß »gebildet« sein, und die

Erscheinung des Führers und seines Amtes muß verherrlicht werden. Der Gesetzgeber muß sinnfällig in die Erscheinung treten. Beifall oder ehrfurchtsvolles Schweigen empfangen ihn, denn das Oberhaupt muß auch deutlich zu oberst stehen. Die Majestät muß größer wirken als der Wanderbursche. Auch der Gewerkschaftsbeamte fährt zweiter Klasse auf der Eisenbahn. Ein Oberhaupt, ein Fürst, ein Präsident, eine Führerschicht, ein Großer Rat von Moskau oder Zürich oder Mussolinis braucht ein Mindestmaß von Ansehen vor dem gemeinen Volke, allein schon weil er keine Zeit hat. Ihm muß Platz gemacht werden, mindestens im Eisenbahn- und Automobilverkehr, vor den »gewöhnlichen Sterblichen«.

Der Gesetzgeber ist eben, so erkennen wir, das Ungemeine und das Ungewöhnliche. Das muß so sein. Sonst könnte es ihn nicht geben. Eine wichtige Entscheidung ist ohne solches ungemaine Vermögen in wenigen Händen unmöglich. Kleine Talschaften können sich theoretisch fast vollständige Genossenschaftlichkeit leisten. Völker sind von zu vielen Gefahren innen und außen umgeben, um nicht eins vor allem verhindern zu müssen: Anarchie. Es ist ein kurzfristiges Ideal, das die Oberhäupter möglichst hemdärmlich sehen möchte. Man kann diese gewollte Schlichtheit herbeiführen, in der man dann eine »einfache« Regierung erhält. Aber sie wird alsbald unansehnlich, und man kann dann mit ihr nicht mehr »Staat machen«. In ein paar Jahren erlischt dadurch die formlos gewordene Kraft zur Einheit in größeren Volksverbänden. Autorität braucht Ansehen. Vorangehen kann nur, auf wen gehört wird. »Autorität« ist aber nichts als die Tat des Bahnbrechens, auf die sowohl gesehen wie gehört wird, Autorität ist das, was beachtet wird. Und alle »Kultur« eines Volkes wird entfaltet, alle



DAS HERZ DER WELT

I. Volk und Führer

IN EINEM DER VIELEN DEUTSCHNATIONALEN ZIRKEL und Konventikel, die in den letzten Jahren dem großen Juden und großen Franzosen Gambetta die Geste der Revanche abzulauschen trachten, endete der Vorsitzende eine Aussprache, indem er geheimnisvoll die Augen schloß und wie ein blinder Seher sagte: »So laßt uns bereit sein, bis dann zur rechten Zeit der kommt, ohne den alle Vorbereitung nichts nutzt, der große Führer.« Der Ruf nach dem Führer, nach dem großen Mann, dem Diktator oder Helden durchzittert das nationalgesinnte Volk. Auf der anderen Seite sind es Genies, wie Marx oder Lassalle, die die Arbeiter an sich fesseln und immer noch einigen. Das Problem der Führung durchtönt heut die Presse und Bücher der Deutschen. Sie fühlen sich als Schafe ohne Hirten. Es ist nie anders gewesen in der Welt. Als die Raben noch um den Kyffhäuser flogen, harrte Deutschland, »die schön geschmückte Braut«, daß »ihr Kaiser sie heimführe«. Die Juden und mit ihnen die Völker haben des Königs, des Messias geharrt. Kaiser Augustus ist als der Erlöser gepriesen worden. Napoleon ist es nicht anders gegangen. Und ein Blick auf das Menschengeschlecht macht dies Gefühl verständlich. Wie sie sich spalten in Geschlecht, Lebensalter, Hautfarbe, Broterwerb, Talenten, Sprachen und Schicksalen, Nationen, möchte man daran verzweifeln, alle vom Weibe Geborenen in Einheit zu bringen und länger als einen Tag in Einheit zu erhalten.

Immer haben es die Völker daher als etwas unausdenkbar Großes empfunden, daß Führung, daß Einheit, daß Leitung in dieser zerstückelten Welt zu finden war. Was heute Führer heißt, hieß früher Gesetzgeber oder das Oberhaupt. Die Welt hat nur ein

einziges Mal diese Angst vor einem Zerfall der Welt vorübergehend verloren, damals als man auf die Reise um die Welt in achtzig Tagen stolz wurde und deshalb die Leitung dieser Welt sich in so vorgeschrittenen Zeiten als die einfachste Sache von der Welt vorstellte. Heute verschmachten die Völker und die Völkerwelt schon wieder in ihrer Angst, sich nicht einigen zu können, wieder wie einst. Sie liegt aber der ganzen Welt in den Knochen, diese Angst. Das heißt: der ganze Knochenbau der weltlichen und sozialen Ordnungen hat sich aus dieser Angst heraus gebildet und ist nur aus ihr heraus zu verstehen.

Der Gesetzgeber, das ist die große Sehnsucht der Völker gewesen. Sie wollten ein Oberhaupt. Theseus, Solon, Salomon, Alexander, Cäsar, Karl der Große sind solche Oberhäupter geworden. Die Ausbildung solcher Gesetzgeber wurde das vornehmste Anliegen der Völker. Alle Erziehungskunst hat beim Nachdenken über Fürstenerziehung angehoben.

Und die Völker haben jeden Preis bezahlt, der für diesen Zweck nötig schien: Um Führer zu erziehen, erträgt das Volk in Frankreich die ungesunde Vormachtstellung von Paris. Um Führer zu erziehen, ertrug der Engländer durch Jahrhunderte die Privilegien seines Parlaments.

Auch Künste und Wissenschaften blühen nicht am Hofe der Pharaonen oder Ludwigs XIV. — obschon das so rührend in Lesebüchern oder Kunstgeschichten steht — zwecklos wie die Lilien auf dem Felde. Sondern diese *Victoriae-regiae*-Blüten der Kultur bilden nur besonders auffallende Lösungen einer alltäglichen Notwendigkeit für jedes Oberhaupt eines Volkes. Denn jeder Gesetzgeber muß seinen Verstand und seine Sinne durch tausend Werkzeuge steigern. Er muß vieles und um vieles wissen, er muß »gebildet« sein, und die

Erscheinung des Führers und seines Amtes muß verherrlicht werden. Der Gesetzgeber muß sinnfällig in die Erscheinung treten. Beifall oder ehrfurchtsvolles Schweigen empfangen ihn, denn das Oberhaupt muß auch deutlich zu oberst stehen. Die Majestät muß größer wirken als der Wanderbursche. Auch der Gewerkschaftsbeamte fährt zweiter Klasse auf der Eisenbahn. Ein Oberhaupt, ein Fürst, ein Präsident, eine Führerschicht, ein Großer Rat von Moskau oder Zürich oder Mussolinis braucht ein Mindestmaß von Ansehen vor dem gemeinen Volke, allein schon weil er keine Zeit hat. Ihm muß Platz gemacht werden, mindestens im Eisenbahn- und Automobilverkehr, vor den »gewöhnlichen Sterblichen«.

Der Gesetzgeber ist eben, so erkennen wir, das Ungemeine und das Ungewöhnliche. Das muß so sein. Sonst könnte es ihn nicht geben. Eine wichtige Entscheidung ist ohne solches ungemaine Vermögen in wenigen Händen unmöglich. Kleine Talschaften können sich theoretisch fast vollständige Genossenschaftlichkeit leisten. Völker sind von zu vielen Gefahren innen und außen umgeben, um nicht eins vor allem verhindern zu müssen: Anarchie. Es ist ein kurzfristiges Ideal, das die Oberhäupter möglichst hemdärmlich sehen möchte. Man kann diese gewollte Schlichtheit herbeiführen, in der man dann eine »einfache« Regierung erhält. Aber sie wird alsbald unansehnlich, und man kann dann mit ihr nicht mehr »Staat machen«. In ein paar Jahren erlischt dadurch die formlos gewordene Kraft zur Einheit in größeren Volksverbänden. Autorität braucht Ansehen. Vorangehen kann nur, auf wen gehört wird. »Autorität« ist aber nichts als die Tat des Bahnbrechens, auf die sowohl gesehen wie gehört wird, Autorität ist das, was beachtet wird. Und alle »Kultur« eines Volkes wird entfaltet, alle

Opfer und Steuern werden getragen für diesen Vorgang der Verkörperlichung, des Sichtbar- und Hörbarwerdens des körperschaftlichen Geistes, dem sich dies Volk, diese Gruppe anvertrauen will.

Aber daß wir heut in der Welt einen Autoritätsschwund ohnegleichen sehen, zeigt allerdings die Krankheit an, von der jede Autorität allezeit bedroht ist. Die körperschaftlichen, körperschaffenden Kräfte nämlich, ohne die keine Weisheit oder Gerechtigkeit des Gesetzgebers etwas wert ist — sie ist ja nur der ihm zur Verfügung gestellte Teil der Volkskraft —, drohen wie jede Verleiblichung zu erstarren. Aus dem Gesetzgeber droht immer der Machthaber sich zu entwickeln. Denn die Völker stürzen sich ihm, dem Ersehnten, zu Füßen. Er soll ja ihrer Furcht vor dem Zerfall ein Ende machen. Ungemessen fürchten die Menschen. Darum hoffen sie ebenso ungemessen, sobald ein neuer Stern aufsteigt. Das Ursprüngliche, Originelle, Überraschende von Erscheinungen wie Cromwell oder Bismarck überwältigt. Und nun gerinnen die ihnen enthusiastisch, gottgetrieben dargebotenen Kräfte, Mittel, Ehren, Güter, Anhänger und Symbole, alles, womit wir Menschen unsern Helden, Führern, Rettern überschwenglich huldigen, gerinnen zur »Macht«. Die Macht, die dem Gesetzgeber gewährt wurde, damit er das Reich der Gesetze schaffe, tritt nun hervor, Gesetze zu geben, die ihr Machtreich gegen einen neuen Enthusiasmus schützen und stützen sollen. Der Führer vermag alles durch das Vermögen der Millionen, die ihm anhängen. »Ihr seid meine Schwingen«, sagt Pyrrhus von Epirus mit einem schönen Wort zu seinen Kriegern. Der Machthaber hat diese Schwungkraft festgelegt, umgewandelt in das zum Präsens des Worts Vermögen gehörige Perfekt, das durch das Wort Macht von der Sprache bezeichnet wird. Alles, was wir Entwicklung im

Völkerleben zu nennen uns angewöhnt haben, ist immer der allmähliche Verfall irgendeines frischen Ursprungs, einer frisch hervorgetretenen Autorität. Es gibt Entwicklung in der Geschichte. Aber sie hat immer ein negatives Vorzeichen. Sie ist immer Versteinerung oder Knochenerweichung, Überhebung oder Teilung der Macht, Verfall und Mißbrauch, Erschlaffen und Zersplittern. Denn das Volk stürzt sich der neuen Auslese allzu willig anfangs zu Füßen; es schmeichelt, ob der Umschmeichelte nun Hindenburg oder Mussolini, Wilson oder König Salomon, der Alte Fritz oder Napoleon heißt.

Entwicklung macht stumpf.

Die Entwicklung preisen heißt das Gesetz der Trägheit preisen. Man kann aber nicht das Gesetz der Trägheit preisen, sondern höchstens seine Entdeckung durch den menschlichen Geist. Der Preis des Entwicklungsgedankens im 19. Jahrhundert kommt aus Entdeckerfreude. Aber entdeckt wurde ein Mangel unserer Natur: Entwicklung macht stumpf!

Die ungemessene Verehrung verdirbt beide, Volk und Führer, wenn nicht zuerst, so doch im dritten und vierten Glied. Den Machthaber verblendet sie, das Volk entnervt sie. Der Führer verliert die Ursprünglichkeit, das Volk den Gebrauch seiner eigenen Kraft. Aus Volk wird Herde, aus Menschen Masse, aus lebendigen Seelen ein entseeltes Fellachentum und die Puppe des Monarchen.

Das große Glück der Völker, daß sie Führer haben, wird so jedesmal ihr großes Unglück. Der Richter des Volkes wird nun sein Henker, der Freie wird Knecht. Die Glieder fühlen sich nicht mehr vollmenschlich. Da setzt dann die rückläufige Bewegung ein. Völker werden von Fremdherrschern wie Ägypten von den Ptolemäern verschlungen. Tyrannen werden ermor-

det. Hundert Revolutionen haben in einem Zeitraum von achtzig Jahren in Mexiko stattgefunden. Im Volk erwacht eben ein Rückschlag gegen jede Erstarrung und gegen jeden Mißbrauch der Macht. Alles rächt sich auf Erden und muß auf Heller und Pfennig zurückbezahlt werden. Die Jugend ist die geborene Trägerin der Empörung. Sie stürzt dem Reformator zu. Dadurch, daß immer die alten Sünder sterben und junger Nachwuchs einrückt, ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Die schlimmsten politischen Mißbräuche enden durch das natürlichste Heilmittel, das es in der Welt gegen alles »Menscheln« gibt: durch Aussterben und Neugeborenwerden. Tod und Geburt regenerieren das Volksleben. Aber diese natürliche Arznei hat ihre erheblichen Schattenseiten. Die Jungen sind nämlich genau so unzuverlässig und maßlos wie die Alten. Sie machen es anders, aber nicht besser. Die Söhne wollen wohl oft instinktiv das Richtige, aber sie kennen nicht wie die Väter die richtigen Wege dazu. Das Alter pflegt in der Sache unrecht zu haben, die Jugend in der Form. Und nun kann dadurch das Unrecht der Jugend gerade so himmelschreiend werden und ebenso lebensgefährlich für das Dasein der Völker. Denn die Jungen wollen oft genug ein neues Gesetz nicht deshalb, weil das alte schlecht sei, sondern weil das alte nicht ihr eigenes ist. Jugend, allein gelassen, stürzt auch das kostbare und schwer errungene Gesetz der Väter um. Sie entnervt und entwertet damit die Würde des Gesetzes und das Ansehen des Gesetzgebers. Sie zerstört also nicht nur die gerade bestehende Ordnung, sondern den Glauben an das Gesetz überhaupt. Die Jugend »ist« nicht die Zukunft, sondern Jugend kann ebensogut die Zukunft verfehlen wie erfüllen. Redet man ihr ein, die Zukunft falle ihr automatisch zu, so wird sie auch auto-

matisch die ihr bequemste Lösung einer politischen Gestaltungsfrage wählen. Und die bequemste Lösung ist jene, die dem Gesetz der Schwere, der bloßen Neigung am meisten Zugeständnisse macht. Der Glaube an automatische Entwicklung durch Zeitablauf macht echte, haltbare Weiterentwicklung unmöglich. Wer wird noch bauen, wenn das Haus nach dreißig Jahren doch wieder einstürzt? Der Zwiespalt zwischen Sohn und Vater droht also dauernd die kunstvoll aufgebaute Volksverfassung zu zerschmettern. Wir Deutsche haben mindestens drei Gewaltakte aus solchem Willen zum »Ausleben einer Generation« in den letzten sechzig Jahren erlebt: 1866 den Bruderkrieg der Deutschen durch den Kanzler der Nation um der Einheit willen. Der Glanz hielt genau ein unvererbliches Menschenalter an. 1890 den Staatsstreich des jungen Kaisers (»ich werde mein eigener Kanzler sein«) um der Macht willen. Die Macht hielt wieder ein Menschenalter. 1918 die Revolution der Achtzehnjährigen um des Lebens des Volknachwuchses willen. Die Härte aus Einheitsdrang, die Anmaßung aus Furcht vor Machtverlust und die Roheit aus Lebensdrang haben wir alle drei zu kosten bekommen. Jedesmal versagte die geistige Erbfolge zwischen Vätern und Söhnen.

II. Haupt und Herz

Das Herz des Menschen fühlt trauernd die Sinnlosigkeit dieser Ebbe und Flut. Sandburgen bauen die Völker, die nächste Flut schwemmt sie weg. Die Urinstinkte zur Einheit, zur Macht und zur Freiheit kommen abwechselnd zur Herrschaft. Die Staaten enthüllen sich als ein rechter Ausdruck für die Instinktzerissenheit und Verlorenheit des Menschengeschlechts.

Zwei natürliche Wege stehen dem Herzen zum Pro-

test offen. So wie es über den wohlgeratene[n] Gesetzgeber jubelt und ihm gern huldigt, so kann es gegen den Mißbrauch wettern. Das ist die prophetisch-radikale Verhaltensweise des Herzens. Aber all der Jubel und Grimm sind so vergänglich wie das fleischliche Menschenherz selber. Morgen ist alles wieder ebenso. So wird der zweite Weg eingeschlagen. Das Herz zieht sich enttäuscht aus der Welt zurück. Es hat eingesehen, daß die neue Macht so entarten wird wie die alte, und beugt sich in Geduld. Das werden dann »die Stillen im Lande«, die eingesehen haben, daß durch Kampf um die Macht das Rätsel nie gelöst wird. Göttlicher Zorn, stille Gottergebenheit sind beide seit Samuel und Saul und David immer wieder empfohlen und betätigt worden. Auf diesen beiden Wegen gehen dem politischen Leben jahraus jahrein die besten Herzen verloren. Und achte niemand diese Verluste gering. Selbst wenn sie zahlenmäßig klein wären — was sie nicht sind — würden sie das politische Leben entseelen. Und sie bewirken das. Sie entseelen die Politik, die ohne diese Verluste ja allmenschlich bleiben müßte, einfach durch die Abstinenz aller Herzen.

Ist das nun der Weisheit letzter Schluß? Wenn sich doch ein Weg fände, die Alten von der Macht, die Jungen von der Gesetzlosigkeit freizuhalten und den Verlust der Herzmenschen für die Politik zu verhindern? Dazu müßte ein Organ in die Welt kommen, das die Mächtigen zu ihrem Ursprung als Führer zurückruft, ohne sie an der gerechten Handhabung der Macht zu hindern. Es müßte gleicherweise dem Nachwuchs den Schild der Weisheit entgegenhalten, weil es seine Illusionen nicht teilt. Dies Organ dürfte weder für die Herrschaft noch für die Opposition Partei ergreifen. Selber müßte es Erfolg erringen unter Verzicht auf die Macht, das heißt ewig jung sein und

ewig alt zugleich, um das Antlitz des Lebens in seinen beiden Profilen des Aufstiegs und Abstiegs, des Ursprungs und der Entwicklung, den Völkern sichtbar zu machen, die jederzeit nur das eine Profil wahrnehmen wollen. Und es müßte die »stillen« und die »eifervollen« Seelen beide anziehen.

Die Völker dürften sich nie an seinen Anblick gewöhnen. Denn die Gewöhnung stumpft ab. Das Organ müßte also immer Überraschungen »in petto« haben, jedem Geschlecht in neuem Kleide kommen. Denn nur der immer neue Proteus des Lebens zwingt den erstarrenden Machthaber und die Roheit der Jugend, sich zu verwandeln; nur der Gegner lockt die Macht dazu, rechtzeitig neue Formen anzunehmen, verlockt die Jugend, rechtzeitig bestimmte Formen über sich zu nehmen. Und doch müßte es das ewig gleiche Herz der Menschheit sein, um der Einheit dieser Menschheit willen.

Wie also, wenn der Jugend und dem ganzen Volk die Gesetzgebung von vornherein als ein Kampf, als eine dramatische Auseinandersetzung vor Augen geführt würde, in der sich ein jeder entscheiden muß? Den unvermeidlichen Kampf zwischen altem Recht und neuer Gerechtigkeit, in dem keine Partei ausschließlich Sieger bleiben darf, gälte es, dem Volke handgreiflich vor Augen zu stellen. Es sollte ein Vorbild und ein Schauspiel für den Zwiespalt alles Handelns geben, damit die Leidenschaften beider Seiten geläutert würden zu reinen Kräften. Nur so kann es ein zusammenhängendes Wirken für alle Zeiten eines Volkes und für die Völker aller Zeiten einst geben statt bloßer Ebbe und Flut.

Die Geschichte hat tatsächlich diesen Ausweg gewählt. Sie hat zwischen der Gottheit der Macht und der Gottheit der Jugend, zwischen Staatseinheit und Volks-

freiheit die göttliche Vollmacht des Menschen sichtbar gemacht; diese Vollmacht bindet die Jugend an die Ordnung, die Macht an die Fülle des Lebens. Zwischen den Götzen wohnt der Gott der Lebendigen, zwischen den Gottlosen der, der das Gesetz zu erfüllen kam. Zwischen der Übermacht des Oberhauptes und der Übermacht der Triebe schlägt das Herz der Welt: Jesus stiftet die Kirche.

Das einzige, was die europäische Kultur von China, Babylon, Indien oder Ägypten unterscheidet bis heute, ist dieses Ringen zwischen Haupt und Herz, in dem der Leib Christi körperlich sichtbar jedem Machthaber entgegentritt, ohne ihn zu vernichten. Dies große Drama soll nach dem Willen seines Stifters der Welt seit jenem ersten Ostern immer neu gespielt werden. Wir sehen, der neue Proteus des Herzens, der sich den bloßen Naturgewalten im Völkerleben entgegenwirft, muß täglich überraschende Erfolge erzielen. Er muß das Leben besser meistern können als die bloßen Naturen. Er muß die nur »chronischen« Naturentwicklungen überwinden.

Nun, der erfolgreichste Mensch auf Erden ist Jesus; er hat ein Organ der Welt geschaffen, das nun 1900 Jahre währt. Damit scheint der politischen Forderung nach einer wirksamen Leistung Genüge getan. Aber gerade hier trennt sich die Leistung der Kirche von den gewöhnlichen politischen Erfolgen. Jesus' Erfolg ist zweideutig. Ist er wirklich erfolgreich gewesen? An seinem Kreuze standen doch nur ein paar Frauen, der eine Mann, Johannes, war ihm persönlich befreundet. Natürliche Sympathie fesselte Johannes an den, der am Kreuze hing. Daß der eine der Herr und der andere sein Jünger war, brauchte für seine Anwesenheit unter dem Kreuze also schwerlich erst mitzusprechen. Und weiter: Jesus ist mit Recht nach dem jü-

dischen Gesetz von den frömmsten Männern seiner Zeit als Gotteslästerer angesehen worden. Denn da Jerusalem die Gottesstadt war, so bedrohte sein Verhalten den jüdischen Bund mit der Heimsuchung durch Gott. Ein einzelner Mensch wollte Sohn sein, wo ganz Israel als Knecht Gottes sich demütigte? Er stand also als ein großer Sünder in den Augen aller Patrioten, aller Alten da. Er enttäuschte aber auch die Jugend. Judas Ischarioth hätte Nietzsches zynisches Wort aussprechen können: Wenn Jesus von Nazareth die Welt hat erlösen wollen, sollte es ihm nicht vielleicht mißlungen sein? So ergab sich für den römischen Statthalter, daß Jesus ein armer, ungefährlicher, weil gänzlich erfolgloser Mensch sei, dem weder Väter noch Söhne, weder Rechts noch Links anhing.

Eben dadurch aber kann Jesus den maßgebenden Erfolg in der Menschheitsgeschichte haben, den, der zeitlich das Maß für alle Geschichte gegeben hat. Weil er selbst den Erfolg nicht erleben wollte, weil er ihn reingehalten hat von allen Leidenschaften der eigenen Person, deshalb folgen Milliarden seinen Spuren.

Und wie er sich den Erfolg auf eine unerhörte Weise sichert: Durch den Verzicht auf den persönlichen Erfolg, so zwingt er auch seine neue Schöpfung auf eine unerhörte Weise zwischen die Mächte dieser Welt mit hinein. Zwischen dem fertigen Kulturgut und der Freiheit neuen Nachwuchses soll die Spannung ewig erhalten bleiben. Denn Jesus weiß: die Völker brauchen auch das heute gültige und wirksame Gesetz. Sie brauchen heute Frieden, Kindersegen, Ernte und Verkehr. Darum durfte kein Volksgesetz zerstört oder beseitigt werden. Sondern an sich selbst ließ er das letzte Tütelchen des Gesetzes in Erfüllung gehen. Und diese Haltung ist die seiner Kirche. Sie ist die Fülle des Gesetzes!

In getreuer Nachfolge Jesu Christi, der die Grenzen Israels gesprengt hatte, vollziehen die ersten Christen nur einen Ausstand aus der Welt des römischen Reiches. Sie treten nicht wegen Lohnerhöhung in den Streik. Sie treten nur geräuschlos aus der Ordnung der Dinge heraus. Sie wiederholen in jeder Generation das Leben Jesu, das erfolglose Leben, das zum Erfolge führt. Die Kirche nennt sich deshalb der Leib Christi, sie ist das immer wieder in lebendige Menschen Hineinfahren seiner Art, die Kirche ist die Wiederholung der »Inkarnation«. Sie ist daher nicht etwa Christus, d. h. Gott selber. Sondern sie ist der aus Gott vom Weibe gezeugte und erwählte Teil der Menschheit, ist Jesus, der mit allen Gedanken und Sinnen diesen neuen Platz des Herzens zwischen oben und unten auszufüllen trachtet.

Die Kirche ist also nie das Oben und Unten selber. Sie ist nur möglich, solange die Völker aus Kräften und Gewalten von selber leben und sich zusammenballen. Die Kirche kann eben darum niemals die Welt umfassen oder gar in sich befassen. Sie setzt die geschaffene Völkerwelt voraus. Die Welt kann nicht Kirche werden. Das ist nirgends verkündigt und wäre eine faule Träumerei. Sie ist ein Glied, wie das Herz das Glied des Menschenleibes ist, mag sein, das edelste, das maßgebende, das unentbehrlichste Glied, aber ein Glied. Die Formung dieses Organs muß nun aus den Völkern heraus geschehen. Die Bausteine für die Kirche werden Söhne aller Völker. Sie zieht aus allen Völkern Kräfte für den eigenen Aufbau heraus und bildet so ein »Völkervolk«.

Als Kräfte stehen ihr, wie wir schon wissen, in erster Linie die Herzmenschen nahe, die Stillen, Zarten und die Eiferer. Mönche und Prediger, Mystiker und Asketen sind Bausteine der Kirche durch ihre Natur. Aber

die Kirche will und kann sich nicht nur mit diesen verwandten Naturen begnügen. Sie will auch von den königlichen, richterlichen, politischen Menschen als Fleisch von ihrem Fleisch empfunden werden. Das kann sich auf doppelte Weise äußern: Herrscherliche Menschen können offiziell mit Haut und Haar nur der Kirche dienen wollen, sie erkennen, wieviel mehr es sei, Hirte zu sein als Diktator, Bischof als Fürst. Und darauf beruht die politische Überlegenheit des Klerus. Damit bekommt sozusagen die Welt Verwandte ihres Geistes innerhalb der Kirche. Die Kirche ihrerseits soll innerhalb der Welt an jedem Volk und jedem Weltkind einen Verwandten bekommen. Zu diesem Zweck müssen die Völker bekehrt und getauft werden. Ein Funke Herzwärme springt auf sie über. Durch die nie endende Kette der Völkermission kann in jeden Menschen und in jedes Volk ein Tropfen Kirche fallen; denn jedermann kann ja ein fleischliches Herz statt eines ewig steinernen oder ewig blutenden Herzens eingesetzt bekommen. Klerusnachwuchs und Heidenmission sind die Pole aller kirchlichen Aufgaben, streng genommen die einzigen Selbsterhaltungsaufgaben des göttlichen Herzens der Welt. Hier entspringt die Trennung zwischen Amtsträgern und Laien. Beides aber ist gleich nötig, Kirchenamt und Kirchenvolk, aus vorhergesehenen und unvorhergesehenen Bestandteilen gemischt. Das Amt ist der schon bekannte Bestandteil; das Verhalten des Laienvolks steht jeweils noch aus. Die Kirche ist daher immer beides, erkennbar und unerkennbar; aber immer ist sie fleischlich. Das heißt unerkennbar ist prinzipiell wenigstens nur die gerade lebende Generation. Die Vollendeten sind ja im Laufe ihres Lebens mindestens prinzipiell sichtbar geworden. Mit Menschen aber, die noch gar nicht der Schöpfung angehören, hat es die Kirche nicht zu tun.

Vor der Kritik dieses neuen Weltorgans wird nun jede bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung fragwürdig. Jedes Volk wird in seinem augenblicklichen Bestande kritisiert. Da sind es die Juden, die den als Bock in die Wüste geschickt haben, der aus dieser Wüste ein gelobtes Land macht, den geächtet haben, dessen Volk größer wird als das ihre. Da sind die Griechen, deren Logik, Rhetorik, Metaphysik und Kosmologie zuschanden wird und deren Schulen eine » Renaissance « erst erleben dürfen, nachdem sie die Herrschaft des Herzens anerkannt haben. Da ist Rom, das sein Pantheon und sein weltliches Reich verliert. So werden alle Völker Zug um Zug an ihren einheitlichen Ursprung zurückerinnert und zugleich vorwärts mitgerissen in eine neue Einheit. Schlägt doch ein edles Herz stets vorwärts und zugleich zurück. Die Bibel wird zu allen Nationen übertragen und so die Einheit der Sprache jenseits der babylonischen Sprachenverwirrung in jedes Volk verankert. Das Herz erschließt so viele verlorengegangene Welträume nach rückwärts, als es das Menschengeschlecht nach vorwärts gliedert. Völkergrenzen, Staatenverfassungen, Regierungsformen veränderten sich unausgesetzt vor dem Widerspruch, den die Völker zwischen der Sprache ihrer Häupter und der Lehre dieses Herzens und den Stimmen der eigenen Leidenschaften täglich spürten. Durch keine noch so klugen Sophismen der Gier oder der Herrschsucht ließ sich das verhindern, weil die Kirche jedes Zeitalter in unvorhergesehener Weise zur Rede stellte; ihr Ruf scholl jeweils aus der Ecke, aus der die Welt es am wenigsten erwartete. Diese tausend Wege des Widerspruchs haben sich in tausend Formen niedergeschlagen, von denen eine als Beispiel erwähnt sei. Beim Tode eines Kaisers von Österreich geleitete der Obersthofmeister die Leiche nach dem

Franziskanerkloster und bat, die apostolische Majestät als Kaiser von Österreich einzulassen. Darauf ertönte die Antwort: »Den kennen wir nicht«. Erst als nach mehrmaliger vergeblicher Bitte der Tote als »Bruder Franz« angemeldet wurde, öffnete sich die Pforte.

Die Armut der heutigen weltlichen Staatswissenschaft wird durch nichts so bezeichnet, als daß sie von dem einfachen Sinn des Dramas, das Staat und Kirche und Volk agieren, nicht Kenntnis nimmt. Neunzehnhundert Jahre wird das Drama gespielt. Der Jurist kennt immer noch nur das geltende Recht seines Staates. Die geheimnisvolle Metamorphose und Verjüngung des Rechts durch den Zwiespalt, den alles Geltende seit Jesu Protest durchzieht, ist für ihn bis heut keine wissenschaftliche Tatsache, sondern nur — vielleicht — ein Anspruch des Glaubens. Die Rechtswissenschaft kennt nur die Einrechtswelt des Erfolges, da sie dem jeweiligen Machthaber dient. Sie ist ihrem Wesen nach also bislang krasses Heidentum geblieben. Der Sinn der Kirche, die ständige Gegenbewegung des Kreuzes gegen die runden, glatten Tagesgrößen, das Geheimnis der europäischen Kultur also, ist für die Jurisprudenz noch keine Tatsache. Ein Beispiel: Tausende von Bänden Politik bis zu Treitschke und Preuß, Wilson und Lenin behandeln das Thema der Staatsformen. Sie gehen dabei mit den Begriffen Monarchie, Demokratie, Aristokratie krebzen. Es wird langatmig untersucht, welche Form die beste sei. Das alles hat aber Aristoteles mustergültig abgehandelt und Polybios schon überboten. Die Paradedepferde der antiken Politik werden heut also vorgeritten, als sei inzwischen der Blick nicht aus dem Alltag durch den Sonntag frei geworden. Was sind denn diese Formen anderes als Tagesgrößen? Man erwäge doch, was wir seit neun Jahren durchfahren haben an Formen! Wir haben seit

1914 bis 1918 eine Monarchie gehabt, von der überwältigenden Mehrheit des Volkes getragen; 1918 bis 1922 eine Demokratie, wieder anfangs von einer riesigen Majorität gewollt; seit 1922 ist eine Aristokratie am Ruder, nämlich eine Minderheit, und wieder wird dies Kabinett von rechts bis links willig ertragen. Aber weiter: alle drei Staatsformen waren Republiken! Das deutsche Kaiserreich war nach Bismarcks treffendem Wort eine Republik von zweiundzwanzig Fürsten und drei freien Städten. 1918 bis 1922 hatten wir eine Parlamentarierrepublik von Volksvertretern, augenblicklich eine Republik von Führern der deutschen Arbeit. An der meist übersehenen Tatsache übrigens, daß vor 1918 das Deutsche Reich keine Monarchie gewesen ist, scheitert ja auch jede Restauration der Monarchien. Die *respublica*, das öffentliche Leben, hat also offenbar viele Möglichkeiten. Jede Form hat ihre Zeit, in der sie und gerade sie nützlich das gemeine Wesen, das Gemeinwesen, ordnet. Werden sich Frauen streiten, ob Windeln oder Hosen oder der Schlafrock das »Einzig Wahre« sind? Aber Männer streiten sich mit ernster Miene über das Einzig Wahre, statt die Kräfte zu nehmen wie sie sind und wo sie gewachsen sind.

Für eine lebendige Rechtswissenschaft wäre nur wichtig zu wissen, daß allen diesen Formen der Pfahl der Vergänglichkeit im Fleische steckt, daß selbst, wenn eine Form in ihrer Sünden Maienblüte steht, ein Zaun gegen sie errichtet bleiben muß, damit eine andere Aussaat unversehrt in den Boden des Volkes nachgesät werden kann. Hiergegen braucht es Sicherheiten. Denn jede Form hält sich für absolut und findet ihre Schergen. Das Geheimnis der Formen, das Gesetz, wie und weshalb sich Formen wandeln müssen, muß den Kindern in den Schulen, den Männern auf den

Gassen gepredigt werden, und nicht parteiisch eine bestimmte Form. Eine Staatsbürgerkunde, die der Monarchie oder der Demokratie oder der Aristokratie und Plutokratie huldigt, ist altes Heidentum, aber meist ohne die Weisheit, die im Aristoteles steckt. Eine Volkslehre muß das Stirb und Werde alles Rechts, die Vergänglichkeit und trotz ihrer die zwingende Gewalt der Ordnung erfassen. Nur dann wird die Kraft des Herzens in die Lehre von Staat und Gesellschaft hineingeleitet. Nur dann fallen nicht die Völker, wie das Deutsche in dem letzten Jahrzehnt,
Wie Wasser von Klippe zu Klippe geschleudert
Jählings ins Ungewisse hinab.

III. Marx und Nietzsche

Doch halt, wir stellen schon neue Aufgaben dem Herzen. Aber unsere Einsicht in diese Aufgaben verdanken wir vielleicht gerade einem großen Zusammenbruch, also sichtlich einem Aussetzen dieser Herzkräfte? Man kann offenbar nicht auf diese Kräfte abonnieren. Die Kirche ist keine Lebensversicherung der Völker. Sie wagt es immer selber wieder auf Tod und Leben. Es gibt Herzkrämpfe, und manchmal setzt der Puls ganz aus. Das Herz, weil es der große Proteus ist, der Gott der Verwandlung, wird angegriffen, angegriffen von all der Weltlichkeit, in die es sich zuzeiten verwandeln muß. Die Welt wirkt tödlich auf die Kirche ein. Die Glieder versuchen immer wieder, das Herz zu unterjochen. Die Laster des Verstandes, des Bauches und der andern Glieder belasten das Herz und versuchen es zu verführen. Und Teile des Herzens erliegen dieser Verführung immer wieder. Die Kirche verweltlicht, weil die Kaiser und Könige sie als ihre Zivilverwaltung politisch ausnützen. So wird

sie in die Tagesaufgaben des politischen Oberhauptes abgedrängt. Auch sie wird ein Sodom und Gomorrha, in dem nur noch einige Gerechte den Strom des ewigen Lebens weitertragen. Sie genießt ihre Macht. Sie stößt neue Glieder, die auf persönlichen Erfolg verzichtend neue Bahnen aufschließen wollen, von sich ab. Und gegen die Macht, die bloße Macht der Kirche, muß wie gegen jede Macht protestiert werden, muß und darf nach Jesu Beispiel protestiert werden. Die Kirche als Staatsgebilde, als geistliche Fürstentümer und Kurfürstentümer, als »Pfaffengasse« an Rhein und Main, als Finanzmacht des Kapitalmarktes Europas und als Kirchenstaat Italiens ist Niederschlag der Kirche, nicht die Kirche selbst, Schlackenbildung des Herzens, nicht Herz. Der Protestantismus protestiert gegen die Weltlichkeit an der Kirche, gegen ihren Herzfehler. Aber nun, welch Unglück, bricht seither die Einheit der erkennbaren und der unerkennbaren Kirche Jahrzehnt um Jahrzehnt und Jahrhundert um Jahrhundert mehr auseinander. Der Protestant, aus Angst vor den Fehlern, der Verfettung und der Verhärtung, von denen er die Zellen des Herzens befallen glaubt, entflieht aller Sichtbarkeit der Kirche, der Katholik, aus Angst, in Ketzerei zu fallen, weicht allem Hervorbrechen neuer Zweige am Kreuzestamme überängstlich aus. Der dreifache Jubelruf über die Stiftung der Kirche: *descendit de coelis et incarnatus est et humanatus est*, wurde ihm in jenem Alltag zur bloßen »innerlichen« Freiheit des stummen Objekts der Politik, christlicher Untertan genannt. Der dreifache Jubelruf des: *qui ex patre filioque procedit*, des Herrn und Lebendigmachers, des Heiligen Geistes, wurde diesem im Alltag zur ängstlichen Formel gegenüber allem Geist. Er »organisiert« noch lieber mit alten Mitteln alter, verbrauchter Lebensstufen des

Proteus-Herz die »Massen«, als daß er unerhörte Mittel erwachsen ließe. Die *Ecclesia visibilis et invisibilis* bricht auseinander; die Staaten der Fürsten Europas wenigstens halten sich seit der Reformation zunehmend nur an die »visibilis«, die sichtbare Papstkirche, und finden sich mit ihr als mit einer unabänderlichen Größe irgendwie ab. Dabei ist der Unterschied zwischen den sogenannten katholischen und protestantischen Ländern minimal. Die Kirche hat z. B. den Streit um die Nennung Gregors VII. im Brevier und um die Jesuiten gegen den »allerchristlichsten« König zu führen gehabt. Nicht der Name katholisch oder protestantisch macht es, wenn man begreifen will, was die Völker seit vierhundert Jahren der Kirche angetan haben und antun.

Der Protest gegen die Kirche als Diesseitsmacht, als Staat und weltliche Gewalt bringt freilich die protestierenden Länder scheinbar vom Regen in die Traufe. Um nämlich erfolgreich protestieren zu können, werfen sie sich dem weltlichen Souverän notgedrungen in die Arme. Dafür, daß sie die sichtbare Kirche vertilgen wollen, müssen sie dem jeweiligen Machthaber des Volkslebens sich unterwerfen. Die Protestanten bleiben also »unsichtbar«. Sichtbar profitieren von der Reformation einzig die Fürsten. Und so fehlt dem Souverän der Gegenspieler. Der absolute Monarch verfiel deshalb in Willkürherrschaft. Ob er nun Ludwig XIV. oder August der Starke hieß, machte keinen Unterschied, das heißt ob er katholisch oder protestantisch war, in beiden Fällen widerlegt sein Despotismus die Lebendigkeit des Völkerherzens. Diese Despotie zeigt sich nun in allen Staaten, in die der Gegenspieler Kirche nicht mehr hineinwirkte, heute, wo es keine Fürsten mehr gibt, genau so wie vor dreihundert Jahren. Es ist nämlich einerlei, ob der Souverän ein Fürst, ein

Parlament oder das Volk selber ist. Die Entartung befällt sie alle ihrer Natur nach. Ja, einem Volke, das sich selbst für den Gesetzgeber erklärt («Die Gesetzgebung geht vom Volke aus»), ist fast noch schwerer zu helfen als einem Fürstentum. Die abgeschlossene Nationaldemokratie ist unheilbarer der Ichsucht ihres nationalen Denkens und Wollens und Fühlens ausgeliefert als ein nationales Königreich. Denn hier kam wenigstens durch die Fürsteninternationale des blauen Bluts noch etwas Völkerblut und Weltzeitatem in die Landesgrenzen hinein. Hingegen ein nationaldemokratischer Staat wie Frankreich, der sogar die Kirche gezwungen hat, seine von der Kirche einst verbrannte Nationalheldin zur Heiligen Johanna zu erheben, kreist nur noch in den Zwangsschienen seines bißchen, kaum ein Jahrtausend alten Nationaldaseins. Es hat sich dem Regiment der Kirche als Weltherzen völlig entzogen, dem wirksamen wenigstens. Um so unbesorgter kann Frankreich mit der Weltmacht Kirche heute »sich arrangieren«. Man arrangiert sich ja unter Eheleuten, wenn man auf beiden Seiten nichts mehr hofft noch fürchtet.

So droht also heute angesichts des Tobens der Demokratie und des Nationalismus das alte Spiel von Ebbe und Flut wieder anzuheben? Demokratie und Nationalismus sind nur Scheingegensätze: Denn sie bilden das eine die Friedens- und das andere die Kriegsförm einer rein heidnischen Welt, für die es also im Völkerleben nur ein »'rauf, 'runter, 'rauf« gibt. Wenn sie beide mit ihrem Treiben allein gelassen sich wichtig nehmen und untereinander auffressen dürften, so wäre das Werk Jesu doch noch mißlungen. Es wäre der Tod des Christentums. Der Weltkrieg würde heute mit Stumpf und Stiel seine Völker und Kulturen ausrotten. Dieser Weltbrand ist ein ungeheures Beispiel,

wie nahe jeden Augenblick der Sieg des nackten Heidentums ist: Hier verschlingt Gott Chronos, die Zeit, ihre eigenen Kinder buchstäblich. Die Geschichte von diesem Fraß des »Fortschritts« durch den »Rückschritt«, des neunzehnten Jahrhunderts durch das zwanzigste Jahrhundert, ist keine altgriechische Mythologie. Die Sage von dem Gott der Zeit, der seine Kinder frißt, besagt vielmehr dasselbe, was wir von der Gegenwart aussagen müssen: Es wird mühsam Aufgebautes rücksichtslos zu Tode entwickelt. Alles »Chronische« schmeckt nach Verfall. Alle bloße Verlängerung der Zeit in Form einer geraden Linie führt zum Zerreißen des Friedensbandes zwischen den Generationen. Läßt man die Zeitgeister naiv einander folgen, so jagen sie sich zu Tode und fressen einander auf. Die Geschichte der letzten zwei Menschenalter, die wir soeben erörtert haben, zeigt, was bei einer solchen »chronischen« und naturhaften Entwicklung herauskommt. Sie zeigt, daß die Griechen für die Welt ohne Welten-Herz recht gehabt und daß ihre Chronossage heut und ewig recht zu haben droht. Und doch fühlen wir, daß die Kirche ewiges Leben hat, daß also größere Spannungen die Völker ins gemeinsame Leben reißen müssen als das bißchen Nationalismus und Demokratie. Wenn das Kraut noch so bitter wäre, das gegen den Welttod nötig wäre, es müßte uns willkommen sein um der Rettung des Lebens, um der Einheit willen.

Ist kein solches Kraut gegen den Weltuntergang gewachsen? Vielleicht doch. Die »unsichtbaren« Einzel-seelen des protestantischen Zeitalters sind nämlich nicht alle vom Staatsabsolutismus wie das Kerzenlicht vom Hütchen erstickt worden. Sie sind doch wieder sichtbar geworden, ursprungsvergessene Seelen freilich, kirchenlose, nun aber auch gleichzeitig — das ist das

Neue gegen die Zeit von Luther bis zur Demokratie — staatenlose Protestler. Diese neue Art nennt sich Gesellschaftskritiker. Die Gesellschaft versucht, in der großen Not, der Gegenspieler der Staaten zu werden. Sie tritt als Kirchenersatz auf. An Stelle der Bußsalmen der Kirche erdröhnt seitdem — mißtönend, aber nicht weniger wuchtig — die Gesellschaftskritik. Die diesseitige, nicht nur höhere Löhne, sondern auch die Einheit der Menschheit fordernde Kritik. Es ist ein ungeheuerlicher Moment in der Weltgeschichte gewesen, als beinahe ein Jahrhundert lang die »Gesellschaft« den Zorn des Herzens dramatisieren mußte. Sie mußte es, weil die Kirche den Völkern zu sehr als Weltmacht erschien. Sie meinten, sie zu kennen als eine alte, fertige Gestalt, die von den Sorgen und Fragen der neuen Zeit ja doch nichts wisse. Und, wer will es leugnen, die Sorgen, die die Welt des 19. Jahrhunderts erzittern machten, und das Unrecht, das hier im Völkerleben geschah, lebten an der Kirche, am Kern der Kirche, vorüber. Denn sie sah auf beiden Seiten der Barrikade des Zeitgeistes, sah bei Bourgeois und Proletarier, also bei Herrschern und Beherrschten, ein und dieselbe Kirchenfeindschaft. Beide erschienen ihr pietätlos und glaubenslos. Darum war das Herz der Kirche bei den Königen und Kaisern von vor 1789, in der guten alten Zeit geblieben. Ja, es träumte nicht nur vom ancien régime, es träumte am liebsten vom Mittelalter als von seiner schönsten Zeit, obwohl doch gerade das Mittelalter die Kirche verdorben hat. Der Papst mochte gut z. B. die moderne Staatsform in Frankreich den Bischöfen empfehlen — die Millionen der Gläubigen, die sich Christen nannten und nennen, die bewußten Bekenntnischristen blickten rückwärts, waren konservativ geworden. Er mochte gut die soziale Frage mit aller Würde seines Amtes würdigen,

die Gläubigen standen ihr als Besitzende untätig gegenüber. Das Herz war alt geworden; ach es war damit das Herz der Welt nicht mehr. Ein Menschenalter lang hat der Herzschlag, der nach vorwärts schlägt, ausgesetzt. Rückwärts gewandte Sehnsucht hatte die Kirche übermannt. Kein Christentum griff als wirkliche Macht in den wirtschaftlichen Kampf zwischen dem Bürger und dem notleidenden Volk oder in den Geisteskampf zwischen dem Philister und der Seele ein. Die Seele des Christentums und die geduldige Schafherde Christi litt eine verflossene Not und war von einem vergangenen Geiste beseelt. Die Kirche schien in ihr Schneckenhaus gekrochen. Der Syllabus von 1864 gegen die Irrtümer der Zeit schien beiden Mächten des Tages: Demokratie und Sozialismus gleich unwirklich und lebensfremd.

Das hat Karl Marx und Friedrich Nietzsche zu Antichristen gemacht. Sie haben das Herz nicht mehr schlagen gehört, das Herz der Welt. Es schlug in Marx ein Herz, das die Nöte der Enterbten und Entrechteten erdrückten. So erhob er sich als ein ungeheurer Bußprediger. Und es lebte in Nietzsche eine Seele, der der Verlust der Herzhaftigkeit, das zuchtlos-breiige Leben der Massen reich wie arm das Herz zerfraß. Marx protestiert gegen die Gewalt von oben, Nietzsche gegen die Gewalt von unten. Und so haben diese beiden Herzstarken, der kalte und der glühende, den Platz des Herzens der Welt in Besitz genommen, geniale Usurpatoren des Reiches Gottes.

Eins ist ihnen zweifellos gelungen: Sie haben eben das geleistet, was in Frage stand: sie haben den Zusammenhang im Leben der Menschheit gerettet. Wenn im Weltkrieg nicht die Menschheit des neunzehnten Jahrhunderts mit Mann und Maus zugrunde gegangen ist, sondern ein Brückenbogen aus lebendigen Men-

schen mutig — wenn auch noch so fragwürdig — in die neue Zeit hinübereragt, so verdankt Europa das dem Sozialismus und Nietzsche. Nicht deshalb, weil irgend etwas am Sozialismus wissenschaftlich feststeht, sondern weil eine Masse Menschen im Sozialismus eine Zuflucht vor den Tagesmächten gefunden hatte. Der Sozialist überlebt den Weltkrieg ungebrochener und jugendfrischer als der Bürger; er überlebt ihn einfach deshalb, weil er sich in der Welt von vor dem Kriege nicht zu Hause fühlte. Hier zeigt sich der Segen der Zweiteilung in Aussaat und Frucht. Ganz Deutschland wäre heut seelisch so verkrampft und unheilbar vergiftet wie seine Nationalisten, wenn nicht die große Kritik eine Menge Volks vor dem Kriege schon aus dem stolzen Kulturdreimaster herausgepredigt hätte. Die Welt des Erfolgs muß durch eine Welt, die sich gegen jeden persönlichen Erfolg skeptisch verhält, aufgewogen werden. Denn sonst hörte die Menschheit auf, zu säen, und meinte, sie brauche nur eben immer zu ernten, brauche nur immer die Schokoladentafeln aus dem Groschenautomaten des Fortschritts einzuheimsen. Der Mensch bedarf, um frei zu werden, zweier Welten, zwischen denen er hin und her gehen und wählen kann. Es muß ein Schwert durch seine Seele gehen. Das gilt von allem, was zum ewigen Leben kommen will.

Nietzsche und Marx haben beide ihr großes Geheimnis dem Christentum entlehnt. Sie haben die große, verzichtende Geduld geübt, mit der das Herz die eigene Person unter Trümmern der Erfolglosigkeit begräbt, damit die Wirkung rein von allem Persönlichen um so stärker lebe. Der Sozialismus hat sich nicht selbst den Sieg voreilig genommen. Er hat jedes Angebot auf Teilung der Macht durch Jahrzehnte standhaft zurückgewiesen. Er hat gewartet, daß ihm der Erfolg

als Wirkung seines Ausstandes aus der Welt von selber zufalle.

Der Einsiedler von Sils Maria hat seine Zeit überlebt, weil er in ihr gar nicht vorhanden war. Er selbst sagte einmal: er frage sich oft den Sommerfrischlern des Engadin gegenüber: »Wer von uns beiden lebt nun? Ihr und ich, beide können wir unmöglich lebendig sein.« Nietzsches wie Marxens Kraft war, daß sie dem persönlichen Erfolg um des größeren Erfolges willen entsagt haben. Das macht die Praxis dieser theoretischen Antichristen trotz des Programms christlich. Und so sehen wir Usurpatoren auf dem Thron des Weltenrichters. Usurpatoren, die mit den Staaten und Völkern auch die liebende Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche zu den Toten stürzen wollen.

Was wird aus der Kirche, was wird aus denen, in deren Bewußtsein Christus eingebrannt ist? Predigt die Kirche nicht den ewigen Empörer, bekennt sie nicht den ewig Entsagenden? Hier stehen Geister auf, die entsagen nicht nur der Macht, weil sie nach ihrem Werke trachten, sie entsagen sogar dem Eigennamen. Nietzsche übertrumpft die Kirche, indem er das Inkognito seiner Wirkung auch für die Zukunft will. Zarathustra will, daß seine Schüler sich von ihm lossagen, dann erst seien sie ganz seine Jünger. Diese letzte Entsagung, dies Abwerfen des Bekenntnisses soll ausdrücklich dem Bekenntnischristentum, dem Namenschristentum den Todesstoß versetzen. Es soll nach Nietzsches Absicht jeden -»ismus«, jeden Schulzwang der Geister brechen.

Was ist von solcher Entsagung zu halten? Wie wirkt sie, wie begegnet ihr die Kirche? Es hilft nichts, die Usurpation der Antichristen muß ernst genommen, muß noch einmal ins Auge gefaßt werden, ehe wir wissen können, ob wir Christen zum Leben oder zum

Sterben durch unser allzu bequemes Bekennen und allzu häufiges Nennen verurteilt worden sind. Wir haben den Namen Gottes vielleicht allzulang für uns mißbraucht?

IV. Heiligt der Zweck die Mittel?

Genius und Masse, Übermensch und Sozialismus sind einen Atemzug der Weltgeschichte lang im Besitze einer Wahrheit gewesen, die sonst der Kirche vorbehalten ist: der Entsagung um des Weltzusammenhanges willen.

Heut umrauscht Genius und Masse der Erfolg. Es ist viel zu wenig erkannt, wie umfassend Nietzsche heut die gesamte geistige Welt aufgewühlt und ergriffen hat. Katholiken genau so wie Protestanten. Spengler hat Nietzsche universitätsfähig gemacht. Er hat ihn — was doch wirklich unmöglich erscheinen sollte — »eingebürgert«. Die akademische Welt badet heute in diesen Perspektiven. Man kann katholische Geistliche und Professoren durch Spengler zu neuem Schaffen entzückt sehen — wie es der Schreiber dieser Zeilen erlebt hat — ohne daß sie ahnen, daß der Geist des Antichristen sie so elektrisiert. 's ist eben Geist. Und in einer geistlosen Zeit wird Geist an und für sich zur Lebensrettung. Sicher ist der wahre Geist besser als der falsche. Aber wenn der Geist der Wahrheit auf seinen Lorbeeren ausruht und sich unfehlbar dünkt, so entschläft er. Und dann ist der falsche Geist hinwiederum besser als gar keiner. Denn das Leben kann ohne Geist nicht sein. Ist aus den Menschen der Geist gewichen, so sind sie tot. Und gerade so geht's Völkern und Zeiten. Der Geist war vor 1914 aus der Zeit gewichen. Einzelgeister bespiegelten sich selbst, verfangen sich in sich selbst. Talente reckten sich.

Richtungen blähten sich auf. Der große Geistesstrom hingegen war wie versickert.

Nietzsche hat klar die Folgen dieses Geistesschwundes vorher angekreuzt, bevor sie eintraten. Er hat den Zusammenbruch, auf den sich die europäische Kultur wie in einer Tortur der Spannung zubewege, klar geschaut und hat gegen ihn eine Gegenbewegung bewußt einleiten wollen. Er ist früher aufgestanden gegen die Folgen des Weltkriegs als irgendeiner. Für den Abgrund des Nichts, das dann drohe, hat er seinen Teufelstrank bereitgehalten, ein höllisches Scheidewasser des Geistes, damit doch wenigstens Ein lebendiger Geisttrank zur Stelle sei und die Geister, die sich alle nur noch im Sichtbaren Genüge taten und sich an irgend etwas Sichtbarem weideten: sei dieses Sichtbare nun die heilige Kirche oder der allmächtige Staat oder die proletarische Masse, aus ihrer Abgestorbenheit reiße. Es galt, ihnen über diese Stokkung der Weltgeschichte hinwegzuhelfen. So hat im Augenblick der Katastrophe Nietzsche in der bequemen Spenglerfassung gewirkt. »Der Untergang des Abendlandes« zündete, und gerade diese Entzündung der Geister verhindert vielleicht den sang- und klanglosen Untergang des Abendlandes. Das ganze feindliche Ausland erlag ebenso Nietzsche, und sogar ohne Vermittlung. Dank einer List der Weltgeschichte stürzte es sich aus Haß gegen die Deutschen auf diesen bösesten aller deutschen Autoren, um desto besser hassen zu können. Aber weshalb ich etwas lese, ist belanglos gegenüber der großen Tatsache, daß ich es lese! So wurde Nietzsche überall während des Krieges bekannt! Er, der Unbekannte, der Einsiedler, wird »populär«.

Und er beschwört nun den Erdgeist, den mütterlichen Geist der Landschaft, den Geist der Kultur, Luzifer,

weil Gottes Geist durch den schwarzen Flor der Kirche hindurch einen Augenblick lang nicht einzuwirken schien.

Und der Sozialismus? Auch er hat Erfolg. Das Reich ist ihm am 9. November unversehens zugefallen, eh daß er sichs versah. Und, verhehlen wir es uns doch nicht: Wie Nietzsches Genius die verdorrenden Geistigen, so rettete der Sozialismus die Massen. Millionen Proletarier, deren inneres Auge sonst erloschen wäre, hat er am Leben erhalten. Das »Klassenbewußtsein« hat aus Proletariern Menschen gemacht. Gewiß hat der Sozialismus die Gehirne mit dem schlechtesten Aufklärer des 19. Jahrhunderts verdorben. Aber er hat die Herzen gesund erhalten, hat sie menschlich bleiben gelehrt in einer unmenschlich gewordenen Zeit.

Karl Marx hat bewußt die Reize der Erde und die Teufel der Begierden heraufbeschworen, um nur mit irgend etwas fruchtbar und wirksam die Massen zu begeistern. Es ist ja der Stolz der Marxisten, daß sie mit dem Teufel gegen Gott verbündet seien. Trotzki fordert 1922 vom internationalen Proletariat, es solle statt für materielle Ziele künftig nur noch für den »Atheismus« leben und sterben! Irgendwo in Rußland ist dem Judas Ischarioth ein Denkmal errichtet worden. Die »Materie« rühmt sich in allen Tönen ihrer bloßen Natürlichkeit. Sie lobt das Böse, preist die Begierden, den Reichtum, den Genuß. Der Sozialismus ist in der Tat materialistisch.

So toll dieser Hexensabbath aussieht, darf er doch nicht mit dem ewig spukenden Genießertum anderer Zeiten verwechselt werden. Diesmal wurde er bewußt und absichtlich als Kampfposition zur Rettung von Elenden gewählt. Es ist ein alter Satz der heiligen Not: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*

(beug' ich den Himmel mir nicht, so will ich die Hölle erregen.) Falsche Mittel vor dem Richterstuhl des leidenschaftslosen Denkens können die rechten Mittel sein vor Dem, der da will, daß bestehen bleiben solle Frost und Hitze, Säen und Ernte, Tag und Nacht, vor Dem, der gesagt hat: Was ihr diesen Geringsten tun werdet, das habt ihr mir getan. Das große Erbarmen des Sozialismus ist eine Tatsache, an der keine »wissenschaftliche Widerlegung« seiner Lehre rütteln kann. Die geistige Befruchtung der Welt durch das Antichristentum ist eine Tatsache, die durch keinen Abscheu des Glaubens aus der Welt geschafft wird. Es gibt nichts so Solides in der Welt als Tatsachen.

Und wir Christen dürfen am wenigsten auf Widerlegung oder Abscheu pochen. Wir haben doch gehört, daß unsere Theorien und unsere Gefühle zergehen müssen vor der Offenbarung. Wir wissen, daß aus dem Erbarmen heraus das Unerhörte möglich wird, und daß geschrieben steht: Ist aber dieser Weg unheilig, so soll er heute geheiligt werden. Denn es soll alles geheiligt werden, alles eingefügt werden in den Bau des Hauses, zu dem Gott die Welt für seine Geschöpfe bestimmt hat. Wir glauben an eine Überwindung des Bösen, die Erlösung des Bösen, der Begierden, der Leidenschaften. Und hier hat sich das Böse in den Dienst des Lebens gestellt. Leben ist aber die Vorbedingung für die menschliche Einteilung in Gut und Böse. Wo nichts ist, da hat der Kaiser sein Recht, der Missionar seine Worte, der Glaube seinen Sinn verloren. Der Glaube der großen Usurpatoren, dieser Vergewaltiger des Himmelreiches, hat bewirkt, daß heut Menschen da sind, die noch Ohren haben zu hören, Gehirne, die noch Geist haben zu schauen, Herzen, die noch Lust haben zu schlagen. Ist uns dieser Primat der Rettung über die Vernunft nicht

altvertraut? Ist denn die ganze Kirchengeschichte etwas anderes als die Heiligung von Unheiligen dadurch, daß es jeweils der einzige gegebene und gangbare Heilsweg zur Rettung des Lebens ist?

Ist es »an sich« heilig, die Köpfe vor die Füße zu legen, den Willen zum Kettenhund fremden Willens zu machen? Nein, aber die Jesuiten haben durch die Gegenbewegung gegen die Anarchie die Kirche gerettet. Ist es »an sich« heilig, mit Feuer und Schwert die Germanen zu bekehren, pietätlos die Denkmäler ihrer nationalen Vorzeit auszurotten und mit den fränkischen Königen zu diplomatisieren? Nein, aber es ist der Heilsweg des Bonifazius und seiner Brüder in der Mission, durch die Europa ermöglicht worden ist. Ist es »an sich« heilig, die Leiber zu kasteien und in orientalischer Verzücktheit sich dem Leben zu entfremden? Nein, aber es war der Heilsweg der Einsiedler und Mönche, durch die der Glaube in Neuländer hinübergerettet werden konnte. Ist es »an sich« heilig, dem Kaiserkult entgegenzutreten, die Menschen in den Katakomben mit dem nahen Weltuntergang zu schrecken — einem Weltuntergang, der wohl gerade dadurch nicht eingetreten ist — ? Nein, aber es war der Heilsweg der Apostel, durch den das Kreuz zu den Heiden drang. Ist es »an sich« heilig, die Pharisäer zu schmähen und dem Volk nur in Gleichnissen zu reden und vor dem Untersuchungsrichter nicht auszusagen? Nein, aber es ist der Weg des Heilandes, der so ging.

Es ist jedesmal noch, wenn der Welt der Atem stockte, aus Erbarmen das Herz aufgeschlossen worden für eine neue große Pflicht. Und so ist es gekommen, daß alle weltlichen Mittel (indische Askese, ägyptische Reinheitssehnsucht, syrische Leidenschaft, jüdische Gesetzmäßigkeit, griechische Denkkraft, römisches Regiment) einschließen konnten in den Lebensbaum des Herzens.

Die Kirche hat immer, wenn es Zeit war, irgendein natürliches Gerät ergriffen und geadelt. Das macht ihren tiefen Konkretismus aus. Dort, wo die Welt nur eine ungeheure Mischung, einen Panmeixismus erblickt, erkennt der Christ eine Kette von »erwachsenen« Selbstüberwindungen des Leibes Christi. Die Kirche ist allerdings zusammengewachsen, aber aus tausend Nöten des Herzens der Welt. Aus tausend Wunden dieser Nöte ist mit Notwendigkeit Zweig um Zweig hervorgebrochen. Das Herz der Welt hat sich noch immer der Welt erbarmt. Wo dies große Erbarmen aufbricht, ist das Herz der Welt, ist Kirche. Denn dort wächst dann ein neuer Zweig der Kirche lebensvoll empor! Und so darf der bekannte Satz einmal umgekehrt werden vom Heil in der Kirche. Dann lautet er nämlich: *Extra salutem nulla ecclesia*. Nur wo Heilswege sind, da ist Kirche. Die Ordnung aller schon gebahnten Heilswege und die Anziehungskraft für alle zukünftigen: das ist die Kirche. Verbrauchte, überlebte Heilswege aber verdorren. Dann verjüngt sich die Kirche.

V. Die Lehre vom Gesetz der Kirche

Die Usurpatoren haben den fast erstorbenen Baum mächtig angeschlagen. Man hat mit tiefer Erkenntnis Nietzsches Angriffe gegen das Christentum als letzten verzweifelten aufpeitschenden Liebestrank zum Christentum in der christusfernen Geisterhölle des fin de siècle ausgedeutet. In der Tat, die Angriffe gehen diesmal uns ans Mark des Lebens. Denn sie zeihen ja die Kirche nicht mehr des Ärgernisses. Das wäre ein Beweis für das Leben der Kirche. Nein, sie setzen sich an die Stelle der Kirche, weil sie annehmen können: sie sei im Grunde endgültig tot.

Aber der Angriff ruft ins Leben. Gerade die tödliche Gefahr setzt heute neue Lebensgeister in der Kirche frei. Sie brechen dorthin auf, wo wieder, wie einst, die Welt im argen liegt: bei der Bildung des Gesetzgebers.

Heute herrscht Formlosigkeit. Die weltlichen Staatsformen erscheinen belanglos. Wahl des Volks, Thronfolge versagen beide. Hingegen ist das Recht auf Freiheit und Menschenrecht dem letzten Knecht gepredigt. Die Armen sind Wähler wie die Reichen. Jeder gleicht jedem. Als Jesus in die Welt kam, war es anders. Augustus und Tiberius regierten. Eine Welt lag in dumpfer Knechtschaft zu ihren Füßen. Die alten Volkfreiheiten waren im Verfall. Die Sklaverei war auf ihrem Höhepunkt. Der Cäsar wurde als Weltheiland begrüßt.

Damals hat Jesus den Geringsten geadelt. Er lag als »außereheliches« Kind in der Krippe zu Bethlehem. Er hat die Fischer vom See Genesareth zu Aposteln des göttlichen Geistes berufen, er hat mit den bei den Frommen verhaßten Zöllnern gegessen, er hat die Aussätzigen geheilt, die das Volksgesetz ausschloß aus dem Reiche der Lebenden. Er hat mit einem Worte Knechtsgestalt angenommen, weil in jener Welt der Knecht vergessen wurde. Denn das Vergessene allein kann in eine Welt des Verstandes und des Bewußtseins mit frischem Lebensstrom einbrechen. Nur das Vergessene hat den Reiz der Überraschung, den es braucht, wenn etwas die Welt gefangen nehmen soll.

Der Proletarier ist heute nicht der Vergessene. Der »Knecht« wird heute auch mit »Herr« angeredet. An die Rechte der Armen braucht heute wahrlich nicht erinnert zu werden. Das echte und falsche Mitleid liegt zu Haufen umher. Trotzdem ist diese Welt so krank wie einst. Das Herz leidet nicht anders heute als da-

mals unter der Vergiftung der Köpfe, der Verirrung der Sinne. Alles ist heute scheinbar getan, alles wird organisiert. Dennoch verhungert die Welt. Alles wird gepflegt; dennoch verwahrlost alles. Alles wird entdeckt. Dennoch fällt alles in Vergessenheit; das alleralleralltäglichsste, was ein Dorfknabe weiß, vergessen diese Entdeckermenschen: Wie man Frieden schließt. Denn sie wissen nur, wie man Frieden macht. Alles wird irgendwie »gemacht«. Es ist aber nichts zu machen. Das offenbar scheint die Antwort, die das Herz heute der Welt zu geben hätte. Mit Verlaub: wenn die Antwort in ihrem ganzen Doppelsinn gefaßt wird, ist sie richtig. Es darf heute nichts gemacht werden, auch und gerade von der Kirche nicht, weil schon alles gemacht wird. Aber die Kirche hat heute ein letztes, was sie aus Erbarmen geben kann: nicht Liebe, Seelsorge, Krankenpflege usw., sondern das Geheimnis ihrer selbst, die nicht gemacht wurde, sondern geschaffen. Mit den Fürsten und Monarchien sind alle naturgeborenen Formen weggespült. Als Ersatz hat man Organisationen, Republiken und Sowjets. Aber die Natur läßt sich nicht durch Berechnungen ersetzen. Dort, wo sie gestorben ist, kann nur der Geist, der lebendig macht, neue Formen schaffen. Das Geheimnis dieser Formen hütet die Kirche. Ihr eigener Leib ist geistgewirkte Form. Sie ist nicht Monarchie noch Aristokratie noch Demokratie. Sie hat Bischöfe und Priester und den Papst, alle drei. Sie ist von allem etwas. Das bedeutet die dreifache Tiara auf der Stirn des Bischofs von Rom. Sie erbt sich fort, doch ohne Erben. Sie verändert sich, doch ohne Bruch. Sie bleibt die Alte, doch ohne zu verwelken. Sie ist ein Vorbild für die Völker, wie sie selber in geistgewirkte Formen sich werden gießen müssen, um fortzudauern. Sie lehrt das langsame Gesetz des Werdens, wie Geschlechter

geduldig harren müssen, ohne vorgefaßte Form, im Glauben, bis sich die Ordnung auf sie sichtbar niedersenkt. Fast vierzig Jahre, bis zur neronischen Verfolgung trennt sich die Christenheit nicht von den Juden. Wie lange dauert es, bis man die Evangelien lesen kann, wie lange, bis die bischöfliche Folgezeit das Wirken der Apostel als feste Tradition besitzt. So langsam wächst ein Leib. Nur ganze Menschenleben, nur ganze Ketten von Generationen können eine Volkesordnung vollenden. Denn nur wo ganze Menschenleben gesät werden, können Menschenleben auferstehen. Ob z. B. Deutschland lernen wird, seine Wiedergeburt endlich statt nach Jahren nach Menschenaltern zu rechnen, hängt von dieser Predigt ab. Welche Ruhe, welcher Tiefgang, welche Umgestaltung käme allein durch eine solche Ausweitung des Tageshorizontes in unser öffentliches Leben!

Das Geheimnis der Ordnungen des Geistes wird heute an der Gestalt der Kirche sichtbar. Sie ist so weit vollendet, daß man nun mit Fingern auf sie zeigen, ihr Gesetz erahnen kann. Nicht aus Neugier, mit plumpen Händen kann das geschehen. Davor ist das Corpus Christi geschützt. Denn in die geistgewirkten Ordnungen der Kirche blickt nur hinein, wer als ihr Glied sie glaubt. Wenn Nichtchristen sogenannte Religionssoziologie treiben, so tun sie das auf einer Grundlage wie etwa der Anatom, wenn er dem Menschen gegenübertritt. Sie behandeln die Kirche als präparierbares Ding unter Dingen, als Neutrum unter vielen Neutra in der Welt. In solcher auch von Christen oft nicht durchschauten Wissenschaft ist allerdings eine ungeheure Gefahr dräuend heraufgezogen. Kirchenanatomie bedeutet Kirchentod. Denn es bedeutet Wirkungslosigkeit der Kirche. Jedes Kind Gottes steht in dieser Gefahr, eines Tages von der Welt wissenschaft-

lich verarbeitet zu werden. An diesem Tage ärgert es die Welt nicht mehr, es hat nun seinen Zoll an die Welt bezahlt, es ist ganz ins Diesseits hinein entlassen. Denn was bedeutet die wissenschaftliche Verarbeitung anders, als daß die Welt glaubt, die Gestalt der Kirche übersehen zu können? Und mit allem, was sich ganz und gar übersehen läßt, söhnt sich die Welt bereitwilligst aus. Was sich übersehen läßt, ist nämlich ungefährlich. Sobald eine Geisteskraft so ganz Geistesgestalt geworden ist, daß Geschichtszahlen, Mitgliederstatistik und räumliche Abbildungen ins Konversationslexikon eingetragen werden können, verliert sie für die Welt das Unheimliche, welches allem innerlich Lebendigen innewohnt. Steht einer erst im Katalog und auf der Musterkarte der Welt Dinge, so ist er ein Ding wie jedes andere auch. Man kann dann beherzt hinzutreten, es in die Hand nehmen und neugierig betrachten. Siehe da, es ist kein Risiko mehr dabei. Es passiert einem bei sachgemäßer Behandlung nichts. Kein Wunder, besagtes Ding ist nämlich alsdann tot! Kein Wunder also — — —! Alles Lebendige aber ist ein Wunder.

Die Tatsache, daß heute Beschäftigung mit Religion und Kirche wissenschaftlich Mode wird, zeigt also die ganze Verachtung der Welt für die Geheimnisse der Kirche. Sie hält den christlichen Glauben für ebenso bekannt wie Parsismus, Islam, Buddha und sämtliche Religionen. Sie hält ihn für bekannt, und also für — erledigt! Denn die weltliche Religionswissenschaft hat sich seiner »bemächtigt«.

Neben und statt oder außer dieser rein erkennend-betrachtenden Religionswissenschaft wird ein anderes Wissen um die Kirche forschungsbedürftig, ein Wissen, das von der Not und den Gebrechen der Völker her die Pharmaka des Völkerlebens erforscht und un-

ter diesen Heilmitteln des politischen Lebens nun die Kirche als das vornehmste entdeckt. Diese Lehre von der Kirche wäre also eine irdische Wissenschaft, die den Stoffwechsel zwischen Welt und Kirche unbefangen von der Welt her betrachtet. Sie geht aber dabei von der Vergänglichkeit, dem Todesgesetz aller Völkerwelt, aus; diese Lehre wird nicht aus der phäakischen Sicherheit eines unvergänglichen Ideentempels heraus aufgebaut, sondern soll inmitten des Todes die Heilkunde, die Medizin politischer Ordnungen zu erschließen trachten. Nicht der Geist soll erkennen, sondern der Patient gesunden. Dazu wird diese Lehre allerdings auch prüfen müssen, wie stark und wie schwach die Heilwirkungen sind, wie also dosiert werden muß, damit nicht das weltliche Gesetz des Todes immer wieder die Wirkungen des ewigen Lebens aufzuheben und zu zerstören vermag.

Es gilt, die Reihe der Gestalten zu betrachten, die in unerschöpflicher Verwandlungskraft dem Proteus der menschlichen Natur jeweils als Gegengift entgetreten sind. All die Formen, in denen das Herz der Welt gegen den Strom der Zeit geschwommen ist, müssen als solche Widerstandsformen begriffen werden. Und die gegenwärtige Gefahr der Wirkungslosigkeit der Kirche erkennen heißt das Leiden unter ihrem Weltzustand diagnostizieren. Dies alles ist keine Sache der Theologie. Denn der Forscher geht nicht vom Schicksal der Kirche, sondern von dem der Völker aus. Nur taucht in seiner Wissenschaft vom Volke und den Staaten heut endlich die Gestalt der Kirche unübersehbar auf und sprengt die aristotelischen Kategorien der politischen Formen. Die Kirche drängt sich ihm als lebendig auf. Er kommt mit der Bestandsaufnahme der rein staatlichen Elemente nicht mehr durch. Bisher ist die Politik keine Wissenschaft wie die Me-

dizin, weil sie zwar politische Anatomie, aber niemals Pharmazie studiert! Der Staat hat seine Heilkräfte nicht in sich selbst! Die Heilmittel der Politik wachsen nicht in der Politik. Die Kategorien der Staatsanatomie sind so immer zu eng. Der Staatskörper, der erkrankt, sprengt sie. Sie müssen im entscheidenden Augenblick über Bord geworfen werden, ganz so wie die Medizin immer wieder am Krankenbett alle Anatomie vergessen muß, weil ihr Patient ja gar nicht tot, sondern lebendig ist. Die Lehre von der Kirche als von dem Herzen der Welt ist ein unentbehrlicher Bestandteil einer Lehre vom Volke, die auch das Volk als lebendig und nicht als Präparat behandelt. Diese Volkswissenschaft predigt heut die Kirche nicht aus Interesse an der Kirche, sondern weil am Krankenbett der Völker alle lebendigen Wirkungen plötzlich wichtig werden. Gerade so wie der Arzt, der alle Arten Medikamente unbefangen verwendet, dem überlegen ist, der nur auf einige wenige eingeschworen ist, wird der Kirchenwissenschaftler dem üblichen Soziologen überlegen sein, weil er dessen paar politische Kategorien durch die unzähligen des Kirchenschatzes ergänzt. Ein Gran Glaube wird so mehr fruchtbare wissenschaftliche Erkenntnis als alle glaubenslosen Soziallehren zustande bringen. Und nur die Fruchtbarkeit kann den Glauben rechtfertigen. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, gilt gerade von den geistigen Prinzipien: denn »was fruchtbar ist, allein ist wahr«. Daß der Mediziner Kranke heilen will oder soll, macht die Heilkunde erst aus Zoologie zu einer Erforschung des Lebens. Daß die Kirchenlehre Völker heilen soll, macht sie aus einer voraussetzungslosen Forscherangelegenheit zur Arzneikunde unserer Zukunft.

So also stehen Welt und Kirche heut zueinander. Weil

die Welt sonst in Brei sich auflöst, weil die Völker mit ihrem »blauen Blut« am Ende sind, weil der uralte Knochenbau des Rechts erweicht ist und weil mit dem Verstand nur Turmbauten von Babel errichtet werden können, muß die Kirche in alle Sprachen der Welt hinein nun sich selber geben und lehren. Sie muß enthüllen, wie ein Baum ewigen Lebens allein wachsen kann: Aus Menschen, die sich glaubend durch Jahrtausende aus einem Geist heraus die Hände reichen. Die Kirche wird die Gesetzeslehre für die christlich gewordene Welt, die ihr noch fehlt. Denn die Liebe hat wohl das Gesetz des Alten Bundes aufgehoben. Aber es harret die Welt nun der geistgeborenen Ordnung der Welt selber. Die Kirche gibt sich selbst als großes Volkslehrbuch der losgebundenen, losgelassenen, emanzipierten Menschheit, um sie in der Zucht des Geistes zu halten. Das Herz süht sein Altern mit diesem größten Opfer.

Wo empfinden wir die Gefahr der Entformung mehr als in Deutschland? Wo stürzte der Sinn aller künstlich errechneten Formen mehr zusammen als bei uns? Sollen wir als Arbeiter der Welt Barbaren werden, eine nackte gesellschaftliche Organisation? Können nicht immer nur langsam und geduldig gelebte Menschenleben Menschenordnungen gebären? Was uns fehlt, ist jener heilige Geist der Liebe, Kraft und Zucht, der dreieinige Geist, der täglich das Buch des Lebens neu schreibt. Das Herz der Welt, das Vorbild, teilt dem Ebenbilde Gottes, teilt dem Menschengeschlechte das Geheimnis seiner Gliederung mit.

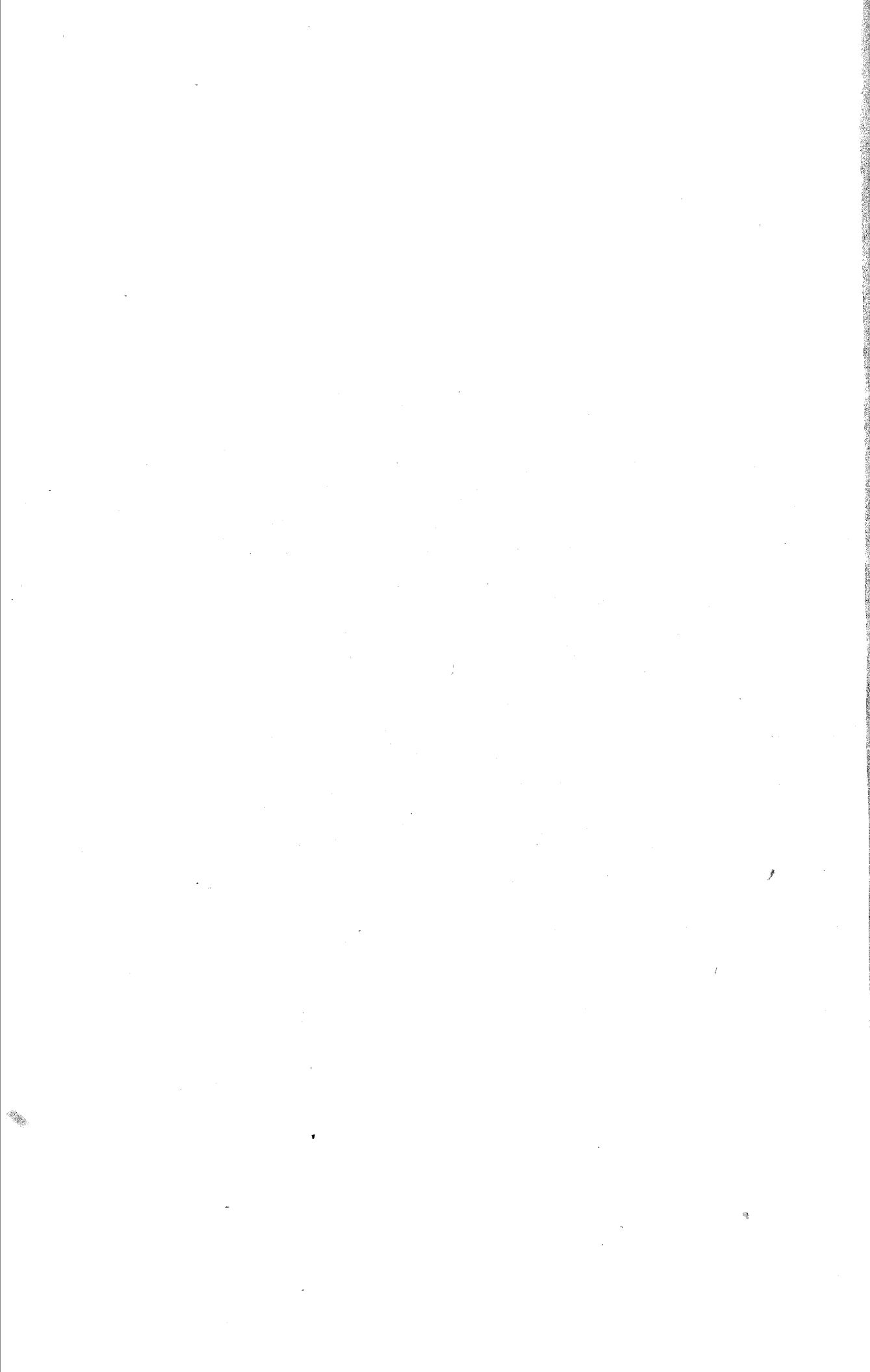
Und erleben wir nicht das große Wunder, daß in Deutschland heut zuerst die Politik des Volkes das Geheimnis der Kirche schüchtern nachzustammeln beginnt? Auf das unerhörte Beispiel des leidenden, harrenden, gläubigen Volkes, auf unsere Dienstbarkeit als

Völkervolk darf hingedeutet werden, um zu zeigen, wie heut das Gesetz, nach dem das Corpus Christi ins Fleisch gekommen ist, die Völkerwelt ergreift. Welches war die Genugtuung des Herzens der Welt, welche Kraft trug das Herz der Welt hinüber durch die Qualen des Todes zur Auferstehung? War es nicht der sündenlose Geist der Liebe, Kraft und Zucht, der ihn hindurchtrug: Der Liebe zu der Welt, die ihn ausstieß, der Kraft gegen die Welt, die ihn überwinden ließ, der Zucht, mit der er dabei die Schöpfung, so wie sie der Vater erschaffen hatte, in allem demütig als Sohn unangetastet ließ? Weder reine Liebe, noch bloße Kraft, noch straffe Zucht allein vermögen die Welt zu überwinden. Die Vereinigung dieser Drei wird auch Völker umschaffen, daß sie Gott an Kindes Statt anerkennen kann. Danach also muß sich alle »christliche« Politik einzig richten, das ist die erlösende Sprache für die Völkerwelt.

Damit wird allerdings der Zeitraum von 1870 bis 1918 zum Wendepunkt der Weltgeschichte. Die Kirche steht wieder auf. Ihr geistiges Gesetz ergreift die weltlichen Ordnungen endlich selber. Es wird lehrbar. Nicht neben der Welt steht nun die Kirche — sie öffnet sich zum ersten Male ins ganz Weltliche, ganz unbefangene Diesseits; nicht mit einzelner Seelsorge, einzelnen Liebeserweisen nur tröstet sie die Welt. Eine neue größere Pflicht erwächst ihr. In der Sprache der Welt, politisch, ökonomisch und sozial, sich, den Leib Christi, predigen zu lassen, den entzüchteten, entkräfteten, entliebten Völkern. Das Blut, das den Kitt des Leibes der Kirche bildet, das liebende, kraftvolle und in Zucht geopfert Blut fällt Tropfen um Tropfen in den unfruchtbar gewordenen Boden der Diesseitswelt, damit die Völker sich als Glieder bei gemeinsamer Arbeit zusammenfügen und verfugen lernen.

Die Kirche wird umfassender als sie je gewesen. Denn sie wird in ihrem ganzen Glanze als Ganzes angeschaut und nachgeschaffen, um in die Welt der Gesetze und des Diesseits den Geist hineinzutragen, der die Kirche schuf, den Geist der Liebe, Kraft und Zucht. Von dem Menschenvolke und seiner endlosen Entzweiung in tausend Splitter, von der Sehnsucht nach Einheit und den Gefahren der Einheitsträger, der Machthaber sind wir ausgegangen. Alles Sorgen um die Politik führt auf die Kirche. Aber alles Sorgen um die Kirche führt wieder in die Völker. »Die Völker haben dein geharrt«, singt die Kirche von ihrem Stifter. Nun harret sie wieder der Völker, daß diese lesen lernen möchten im Buche seiner Verwirklichung. Denn sie hofft, Frucht zu tragen.

DIE KIRCHE ALS SELBSTVERWIRKLICHUNG
DER CHRISTLICHEN SEELE



DIE SEELE WIRKT GEMEINSCHAFT

WENN ICH NUR DAS HÄTTE UND NUR DAS WÄRE, was ich meine Seele nenne, und wollte es sichtbar machen, so fände ich wohl kein anderes Mittel, als daß ich den Leib bildete, wie Gott ihn mir gebildet, und daß ich ihm Raum gäbe, um sich zu bewegen und das Lebendige in der Seele zu bekunden, und Zeit, um das eigentlichste Wesen der Seele als Werden, Wachsen, Entwickeln, Entfalten, Reifen von Kraft zu Kraft, von Schönheit zu Schönheit, von Seligkeit zu Seligkeit mitteilbar zu machen. Weder Sprache, noch Schrift, noch Bild würde genügen: nur das volle Menschenleben ist von allen denkbaren und wirklichen Dingen dieser Welt geeignet, ein Ausdruck der Seele zu sein.

Aber daß ich nicht zu wenig sage! Was ich meine Seele nenne, ist nicht ein Ding, das sich in sich selbst verkriecht. Es langt und greift um sich, zunächst wie ein Kindlein in der Wiege, dann wie der Jüngling auf der Wanderschaft, dann wie der Held, der alle Länder erobern will, dann wie der Heilige, der nach dem Himmel greift. Ich baue ein Haus — und meine Seele lebt darin, auch wenn ich es verlassen muß; ich schreibe ein Buch — und meine Seele lebt darin, auch wenn es ungelesen im dunkelsten Winkel der Bibliothek liegt; ich habe einen Freund — meine Seele baut sich in ihm ein Nest; ich binde dem Verwundeten mein Tüchlein um die Wunde, und der Arme wird fortan unverlierbares Eigentum meiner Seele; ich gebe dem Bettler meine Gabe, und siehe, er gehört meiner Seele. »Alles dies ist mein«, sagt die Seele. Wo immer sie lebt, wo immer sie wirkt, wirkt sie diese Meinschaft. Die Menschen haben dafür das mildere Wort »Gemeinschaft« gebildet und sagen, daß die Menschen gemeinschaftliche Wesen sind. Ohne Gemeinschaft kommt die Seele nicht zur vollen Ver-

wirklichung ihres Wesens. So sehr ist Gemeinschaft ihr Wesen, daß sie ist wie ein Wort, das ohne Hörer dahinstirbt, im Hörer aber weiterlebt.

Die Gemeinschaft von dieser Seite gesehen ist das in die Außenwelt gestellte Bild der Seele, ist die Projektion der Seele auf die Fläche der Welt. In ihr lebt die Seele das ihr zugehörige weitere und reichere Leben. In ihr wird sie weiter inkarniert und empfängt einen neuen sichtbaren Körper, der den Tod des ersten Körpers überdauert.

Körperbildung der Seele ist alles, was auf Erden geschieht. Was im Mutterleibe geschieht, ist nur ein kleines, fast unbedeutendes Vorspiel. Gemeinschaft ist nicht etwas, was nach Belieben und Willkür begründet werden kann. Sie ist vielmehr die notwendige Offenbarung der Seele, ist der notwendige Körper der Seele.

Dies alles ist schon von jenen bedacht, die über das Werden der Staaten nachgedacht haben. Im innersten Wesen des Menschen suchten und fanden sie die Wurzel der Staatenbildung. Und sie ließen sich nicht beirren von all der Willkür und Gewalt, die in der Geschichte der Staaten spielen, und achteten nicht auf jene Historiker, die in der Willkür die Mutter und in der Gewalt die nährenden Ammen der Staaten sahen. Willkür ist die Sünde gegen das natürliche Keimen, und Gewalt ist die Sünde gegen das natürliche Wachsen, auch die edelste Willkür, auch die geistigste Gewalt. Beides sind Sünden gegen die innersten Notwendigkeiten des Wesens, sei es, daß sie vorzeitiges Keimen und überschnelles Wachsen fördern, sei es, daß sie Keimen und Wachsen in fremde Formen zwingen. Gemeinschaften, die im Willen eines Einzelnen ihren ersten und einzigen Ursprung haben und nur durch irgendwelche Gewalt, Drohung oder

Verheißung, sei es auch des ewigen Lebens — entstanden sind, haben im Grunde genommen mit der Seele nichts zu tun. Sie sind ihr fremd oder gar feind, sind keine Meinschaft der Seele. Es kann sein, daß der Friede zwischen einer solchen Gemeinschaft und der Seele zustande kommt, aber die Konflikte bleiben latent.

Solche Gemeinschaften vermögen den Namen des Gründers und den Tag der Gründung geschichtlich oder legendär anzugeben. Sie haben ihre Gründungsurkunde und ihr Statut, dem sie sich unterwerfen. Austritte und Eintritte wechseln. Das Gesetz der Gemeinschaft wird nicht der dauernde Wille ihrer Glieder. Man sagt von einer solchen Gemeinschaft: »Es ist Menschenwerk.« Eine solche Gemeinschaft ist nur das Teilbild der Seele ihres Mitglieds und spiegelt nur etwas Vorübergehendes, nicht Ewiges, von der Seele wider: irgendein Interesse, irgendeine Hoffnung — oder irgend etwas Aufgezwungenes oder Angewöhntes.

Es kann aber auch eine echte, im Wesen der Seele begründete Gemeinschaft eine ähnliche Geschichte haben. Sie tritt an einem bestimmten Tage, im Zusammenhang mit einem bestimmten historischen Ereignis oder einer historischen Persönlichkeit in das Bewußtsein der Menschen und auf die Bühne der Weltgeschichte. Sie wird vielleicht gar als Wille einer bestimmten historischen Persönlichkeit geäußert. Man nennt jenen Tag den Gründungstag und diese Persönlichkeit den Stifter. Aus den ersten Lebensäußerungen der Gemeinschaft seit jenem Tage stellt man das Programm und Statut zusammen und behandelt eine solche Gemeinschaft wissenschaftlich wie eine von jenen, die als Menschenwerk erkannt sind, die »aus dem Willen des Mannes geboren sind«. Ihre echten

Mitglieder lassen sich dadurch nicht beirren. Sie erkennen die Gemeinschaft als Auswirkung und Verwirklichung ihrer Seele, sehen in ihr die Projektion ihrer Seele nach außen, kennen keinen Konflikt zwischen ihrem Erkennen und Wollen und dem Erkennen und Wollen der Gemeinschaft. Aber angelockt von den wundersamen Klängen dieser Harmonie, kommen auch viele andere und empfinden irgendeinen Gleichklang, sehen irgendein Teilbild ihrer Seele in der Gemeinschaft, finden irgend etwas, ein Interesse, eine Hoffnung ihrer eigenen Seele verwirklicht oder sich verwirklichend in der Gemeinschaft und lassen sich als deren Mitglieder einzeichnen, ohne daß das volle Wesen ihrer Seele im Leben dieser Gemeinschaft seinen Ausdruck fände. Und auch jenen Ersten, von denen dies gilt, geschieht es, daß sich ihre Seele in vorübergehenden Verdunklungen und Abirrungen ihres eigentlichen Wesens nicht mehr bewußt ist, so daß sie in der Gemeinschaft nicht mehr Abbild und Ausdruck ihrer verdunkelten und verirrtten Seele, sondern ein ihnen fremdgewordenes Bild und einen fremden Ausdruck sehen. Sie schließen sich in ihrer Not und ihrem Armgewordensein der wissenschaftlichen Behandlung jener Gemeinschaft als einer historisch »aus dem Willen des Mannes« gewordenen Gemeinschaft an, werden unglücklich und voller Konflikte, solange sie noch an ihr festhalten, und untreu und suchend, da sie eine neue Gemeinschaft suchen müssen, in der ihre anders gewordene Seele das Widerbild ihres Wesens und den Ausdruck ihres Lebens findet.

Wer nun noch trotz aller modernen Psychologie an eine Echtheit dessen, was man Seele nennt, in sich und an eine Echtheit der Seelen untereinander glaubt — das tun ja alle Menschen, die sich nicht

selber aufgeben —, der wird einsehen, daß es viele Gemeinschaften geben kann, welche Auswirkungen und Selbstverwirklichungen bestimmter Seelentätigkeiten oder Seelenzustände sind; der wird aber auch zugestehen, daß es nur eine Gemeinschaft geben kann, die das volle Leben der ganzen gesunden Seele auswirkt und zur historischen Erscheinung bringt. Sie kann vielleicht noch ungenannt, noch unerforscht und vielen noch unbewußt sein. Aber ihr tatsächliches Vorhandensein kann nicht geleugnet werden. Es suchen ja alle mit heißer Begier diese Gemeinschaft und glauben, ihr anzugehören. Es wissen auch alle, daß es töricht wäre, sie als eine unsichtbare Gemeinschaft zu bezeichnen. Denn die Seelen sind zwar unsichtbar, aber was sie wirken, muß mittelbar oder unmittelbar sichtbar werden, und alle, die jene eine große Gemeinschaft suchen oder ihr anzugehören glauben, sind sichtbar.

Nein, nicht alle suchen nach ihr. Nur jene, die das volle, über Erde und Himmel flutende Leben der Seele haben. Viele Seelen sind so arm an Leben geworden, daß sich nur noch einzelne Kräfte regen, und für diese Kräfte finden sie in kleineren Gemeinschaften die volle Auswirkung, zum Beispiel in der Gemeinschaft der Familie oder des Staates oder der Berufsgenossen; manche sogar in einem Sportverein oder Spielklub. Mit diesen können wir erst rechnen, wenn durch ein wunderbares Licht ihr schlummern- des oder totes Leben von neuem geweckt und entzündet wird. Aber alle, die das volle gesunde Leben der Seele zu besitzen meinen, sei es von Natur, sei es durch eine Erlösung oder Wiedergeburt, müssen nach jener großen Gemeinschaft suchen. Denn das Lebendige und Gesunde muß leben und das Leben in die Welt hineinsetzen und ihm Ausdruck und

Widerbild geben. Die vollebigen und gesunden Seelen müssen einen Körper bilden, der sich deutlich unterscheidet von den Krüppeln und verstreuten Gliedmaßen der ungesunden Seelen oder derer, in denen nur noch einige Nerven Lebensdienst tun.

Seit neunzehn Jahrhunderten glauben Millionen von Menschen daran, daß die Menschenseele ihr einst durch die Sünde verlorenes volles Leben und die Gesundheit ihres Wesens durch eine Wiedergeburt wiedererlangt hat oder unter gewissen Bedingungen wiedererlangen kann. Sie zählen die Jahre danach als »Jahre des Heiles«. Es ist auch kein Zweifel daran, daß damals etwas neu geworden ist in der Welt; gewiß nicht die ganze Welt auf einmal, sondern etwas in der Welt. Ich will dieses »etwas« auch gar nicht zu weit ausdehnen und verallgemeinern, um nicht in den Fehler der Panegyriker des Christentums, dieser Verblender und Enttäuscher, zu verfallen — will nur sagen: Es gab damals plötzlich Leute in der Welt, welche die Liebe predigten, und viele andere, die sie zu üben begannen; es gab Leute, die für ihre Überzeugung in den Tod gingen; es gab Heroiker der Liebe und der Wahrhaftigkeit. Das war etwas unerhört Neues. Denker, die sonst noch ganz im Alten steckenblieben, sahen es und bezeugten es staunend. Sie wußten nicht, woher es käme. Wußten wohl, daß die Philosophen neben anderen schönen Dingen auch von Liebe und Wahrhaftigkeit gesprochen hatten. Daß man jetzt aber Liebe und Wahrhaftigkeit auch tat und übte, das war ihnen ein absolut Neues. Es muß etwas Neues in die Seelen gekommen sein. Nicht etwas Nebensächliches und Zufälliges wie etwa die Erkenntnis einer Naturkraft, denn Liebe und Wahrhaftigkeit ist doch nach allgemeinem Urteil etwas Wesentliches, wenn nicht gar

das ganz Wesentliche der Seele, ihr eigentliches Leben! Und wenn da etwas unerhört Neues zutage trat, muß es sich um eine Neuschaffung der Seele handeln. Und wenn diese Neuschöpfung noch so still vor sich gegangen ist, wenn sie noch so verborgen blieb (die tätige Liebe schreibt leider keine Tagebücher und führt, wo sie noch ganz rein ist, keine Statistik und sagt es nicht einmal der linken Hand, was die rechte tut!), und wenn sie gleich von tausend anderen Dingen überschichtet ist, die man auch im Namen der Liebe und Wahrheit tat, so war sie doch da. Und mit ihr war da eine neue Gemeinschaft! Und die neugeschaffenen Seelen bekannten sich zu ihr, gehörten ihr an, bildeten sie, sahen in ihr wieder die Quelle ihrer neuen Kraft, richteten ihr Leben nach ihr, gingen ganz in ihr auf und nannten sie mit einem Namen, der uns heute vielfach widerwärtig und seelenfremd geworden ist: Ἐκκλησία, Katholische Kirche. Einer nannte sie, da er ihr Wesen von der Seele aus erfaßte, Ἀγάπη, die Liebe.

Sie war da, wie selbstverständlich aus dem neuen Leben der Seele hervorgewachsen, das neue Leben selber darstellend und anbietend. Sie war da, nicht nach Juristenbegriff gegründet, nicht mit kluger Berechnung organisiert. Sie wuchs aus den neuen, vollebigigen Seelen hervor und war lauter Leben. Lauter Leben, das sich verkörpern muß, um auf der Erde wirksam zu werden!

In täglicher Eucharistie, d. h. Danksagung, dachten die neugeschaffenen Seelen an Jesus Christus, der ihnen die Wiedergeburt gebracht hatte, dachten an ihn nicht bloß wie an eine Persönlichkeit, sondern wie an das Leben selber, das sie von ihm empfangen hatten, dachten an ihn nicht bloß wie an einen Heimgegangenen, sondern wie an einen ganz Nahen. Denn sie

wußten, daß er in ihnen lebe und daß sie selber sein Körper seien, seine neue Inkarnation. Und sie nannten ihre Gemeinschaft, ihre Ἐκκλησία, den »lebendigen Leib des Herrn«.

Was hatten sie für ein Verstehen von der Seele und von der Kirche und von dem Leben! Ich möchte aufhören zu schreiben, denn wer hätte heute noch dieses Verstehen, und wem nutzte ohne dieses Verstehen alles das, was ich noch von Seele und Kirche und Leben schreiben könnte! Heute, da wir nur noch juristisch und historisch, aber kaum mehr lebendig denken können, früher lebendige Gedanken nur noch historisch und juristisch darstellen, aber kaum mehr in das eigene Leben aufnehmen können!

Die Juristen und Historiker sind oft im Innersten ärgerlich darüber, daß sie in den schriftlichen Dokumenten aus der Zeit dieses ersten werdenden neuen Lebens und seiner Gemeinschaftsbildung so wenig juristisch Geprägtes, Greifbares zum Beweis oder Gegenbeweis finden. Was man damals schrieb, war gar nicht dazu angetan, um Beweise oder Gegenbeweise zu liefern, sondern nur, um das neue Leben weiterzugeben. Auf die schäbigen Bedürfnisse und die dumm-neugierigen Fragen unserer Zeit nahm damals niemand Rücksicht. Ob Christus eine Kirche gründen wollte, ob, wann und in welcher Weise er sie gegründet hat, darüber flutet das altchristliche Leben hinweg und spült ans Ufer nur diese oder jene bildhafte Bemerkung, die heute mit heißem Bemühen aufgegriffen und textkritisch erörtert wird. Dem Leben kommt es nur darauf an, zu leben und immer größer und stärker zu werden, und sich aus sich selbst heraus als Leben zu erweisen. Wir sollten nur fragen: Wo ist das Leben hin, wo fließt es weiter, wo können wir schöpfen? Wo ist der Leib des Herrn, durch dessen

Glieder das neue Leben flutet? Wo ist die Gemeinschaft, der Leib des Herrn, die Einkörperung der Seelen mit dem neuen Leben?

Ist das neue Leben wieder gestorben? Ist der Leib des Herrn wieder begraben, vielleicht ohne Hoffnung auf neue Auferstehung? Von hier aus kann ich nur noch mit jenen Lesern reden, die an das Göttliche in Jesus glauben, denn hier beginnt die Missa fidelium. Jene neugeschaffenen Seelen wußten, daß das Göttliche durch Jesus in sie hineingekommen sei und nicht mehr sterben könne auf dieser Erde. In ihrer Gemeinschaft werde es weiterleben und sterben nur in jenen, die sich von der Gemeinschaft trennen. Ich gehe in ihrer Gemeinschaft von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Geschlecht zu Geschlecht. Es wechselt das äußere Bild mit jedem Schritt, aber mit jedem Schritt treffe ich auf Menschen, die wie jene Heroen der Liebe und Wahrheit das neue »Etwas« in sich haben — die bezeugen: »Das Göttliche ist noch da«. Die Glieder sind noch warm, der Leib muß noch leben. Die alte Kirche ist noch nicht gestorben. Sie war der Leib des Herrn, sie muß es noch immer sein, wenn ihr Entwicklungsbild auch ein anderes geworden ist. Glückliche, wer nicht erst lange nach dem Strom des Lebens zu suchen braucht! Durch die eigene Seele fließt der Strom, die eigene Seele selbst ist Strom. Ich weiß nicht, wie wir dazu gekommen sind, die Kirche außerhalb der Seele zu suchen, als ob sie in irgendeinem anderen Boden wurzele als im Boden der neubelebten christlichen Seele. Wohin hat Christus seine Kirche gegründet, d. h. wohin hat Christus die Gemeinschaft getan, die seine Seele aus der Notwendigkeit ihres Wesens heraus als echte Menschenseele haben und geben, finden und bilden mußte? Er hat sie doch nicht in Aktenschränke und Bibliotheken hinein gegründet, auch nicht auf

irgendeinen geographischen Boden, auch nicht in irgendein Fluidum hinein, auch nicht in irgendwelche Gedankensphären hinein, sondern in Persönlichkeiten hinein, d. h. in Menschenseelen hinein. Er selbst sagt es topographisch genau: »Das Himmelreich ist in euch.« Aus den von ihm neugeschaffenen Seelen wächst die Kirche heraus. Indem er das neue Leben begründete, begründete er die Kirche. Mit dem neuen Leben wuchs und verbreitete sich die Kirche. Aus dem neuen Leben heraus, aus den neugeschaffenen Seelen heraus, organisierte sie sich. Wenn man von einem Akt der Kirchengründung spricht, darf man nur an solche Vorgänge aus der christlichen, d. h. zu vollem Leben neugeschaffenen Seele denken. Sonst beginge man eine Geschichtsfälschung.

Seele und Kirche haben also unmittelbar miteinander zu tun. Die Kirche ist die Verkörperung der vollchristlichen Seele. Es kann infolgedessen zwischen der Kirche und einer vollchristlichen Seele keine Zweiheit sein. Wenn ein Zwist entsteht, muß irgendein Mißverständnis vorliegen, muß irgendeine Sünde sein, die schon wieder am Voll-Leben der Seele frißt. Vor allem haben Christus, Seele und Kirche unmittelbar miteinander zu tun. Sie leben ineinander und miteinander fort. Sie entstehen auseinander, sie begründen sich gegenseitig, eines ist des anderen einziges Gesetz.

Wenn die Historiker von der Gründung der Kirche sprechen, so reden sie echt menschlich, äußerlich und oberflächlich. Sie reden davon wie von der Gründung irgendeines Vereins. Sie entlehnen dafür freilich dem Munde Christi dieses und jenes Wort und erwecken damit den Anschein, als ob auch Christus von der Kirchenstiftung nur wie von dem Bau eines Felsenhauses oder von der Gründung einer Verwaltungsorganisation geredet hätte. Es muß etwas ganz Gött-

liches und ganz Geheimnisvolles um die Errichtung der kirchlichen Gemeinschaft gewesen sein, denn Christus spricht nur in Bildern davon, ganz so, wie er auch sonst von den ganz göttlichen Dingen spricht. Ein einziges Mal verwendet er, beim Evangelisten Matthäus, eine uns geläufige Vorstellung: »Ich will meine Kirche bauen«. Das ist etwas wie ein Programm und ein Plan, etwas wie eine beabsichtigte historische Tat. Aber die drei anderen Evangelisten geben dieses Wort nicht wieder, obwohl sie doch auch den vollen Sinn seines Werkes übermitteln wollen. Sie sehen auch das Eine um sich herum aus der Lehre und dem Leben des Herrn wachsen; sie leben schon in der Gemeinschaft, die wir als apostolische Kirche erkennen. Aber sie reden nicht vom Bauen und Gründen, sie reden vom Säen und Aufkeimen, vom Wachsen und Großwerden. Wenn moderne Exegeten jene Matthäusstelle als unecht ansehen und aus dem ganzen übererdhaften Verhalten Christi schließen, daß er gar nicht daran dachte, eine Kirche zu gründen, so sind sie ganz der historischen Auffassung verfallen und haben in dieser Auffassung recht: Eine Kirchengründung nach der Auffassung der Historiker und Juristen, ein Werk »aus dem Willen des Mannes« wollte Christus nicht. Aber er wollte die Einheit derer, die an ihn glaubten, er wollte ein Hochzeitsmahl, das alle in Liebe vereinigte, er wollte ein Reich, das wie ein Senfkörnlein gesät ist und aufwächst zu einem hohen Baume, er wollte ein Haus mit vielen Wohnungen. Wir haben eines dieser Bilder herausgenommen, das Bild vom Reiche oder Staate, und haben ihm den Bildcharakter weggenommen und suchen nun das Göttliche, das Christus gestiftet, ganz und gar als Reich und Staat zu verstehen. Wir sehen die Kirche, dieses göttliche Wachstum Christi, als Reich und Staat

entstehen, stellen sie in die Reihe der übrigen Reiche und Staaten, sprechen von der Herrschaft der Kirche wie von der Herrschaft der weltlichen Staaten. Und Gott hat es zugelassen, daß die Kirche Länder gewonnen als irdischen Besitz, daß ein Kirchenstaat entstand, dessen Herrscher Gesetze gab und Kriege führte wie die anderen Herrscher der Welt. Wir wußten, daß es um diesen Herrscher etwas anderes sei als um die anderen Herrscher der Welt, und krönten ihn deshalb nicht mit der einfachen, sondern mit der dreifachen Krone. Und die Seele des mittelalterlichen christgläubigen Menschen sah auch darin die Projektion ihres eigenen Wesens. Sie stimmte freudig zu: Es war alles natürlich und legitim geworden, es war kein Zwist zwischen dem Leben der Seele und dem Leben der im Sinne des mittelalterlichen Menschen so herrlich gewordenen Kirche. Wie der Sänger des »Héliand« aus seiner schaffenden Seele heraus den Heiland zum Ritter machen mußte, so schuf die mittelalterliche Seele den Papstkönig. Denn nirgendwo anders als in der Menschenseele liegen die Kräfte und Gesetze, welche die Geschichte bilden, nicht so, als verfügte die Seele willkürlich über sie — sie ist sich ihrer oft nicht einmal bewußt —, sondern so, daß sie mit ihnen leben und wirken muß.

Christi Gemeinschaftsbildung war Tätigkeit seiner Seele, eine gewollte, aber nicht eine willkürliche Tätigkeit. Er hätte nicht etwas anderes an Stelle der Kirche aus seinem Leben herauswachsen lassen können. Gemeinschaften, welche von Philosophen ausgehen, werden »Schulen« oder »Richtungen«, die sich durch irgendeine Erkenntnis von anderen Schulen oder Richtungen unterscheiden. Ihre Anhänger wissen, daß sie nur mit der erkennenden Kraft ihrer Seele zu der Lehrgemeinschaft gehören, fühlen sich

aber im übrigen frei und fremd. Indem aber Christus nicht nur einzelne Kräfte der Seele anregte, sondern ein wesentlich neues Leben der Seele schuf oder vielmehr selber ihr Leben wurde, mußte seine Gemeinschaft zu einer solchen Fülle werden, daß eigentlich kein Name ihr Wesen bezeichnen kann. Die von ihm neugeschaffenen, »wiedergeborenen« Seelen erkannten sogleich die Gemeinschaft mit seiner Seele und untereinander. Wie sahen sie diese Gemeinschaft oder wie dachten sie sich ihre Gestaltung? Sie sahen und dachten zunächst eine in Glaube und Hoffnung und Liebe verbundene Jüngerschaft. Als sie mit dem neuen Gedanken erfüllt wurden, die ganze Welt für diese Gemeinschaft zu gewinnen, hatten sie zwei große Vorbilder — mehr als Vorbilder, nämlich erlebte Gemeinschaftsbilder, in denen ihre Seelen ganz und gar lebten: die Gottesgemeinschaft des jüdischen Volkes und das Weltreich der Römer. Es ist gar nicht anders denkbar, als daß die Stiftung Christi in diese beiden Bilder hineinwuchs, und daß sie, als sie wegen ihrer Überfülle den Rahmen sprengte, darüber hinauswuchs und zunächst, oder auch für lange Zeit noch, die Ähnlichkeit der Gestalt an sich trug, genau in dem Maße, wie die Seelen mit ihrem neuen Leben hinauswachsen über ihr früheres Leben. Woraus sich unter den gelehrten Historikern des 19. und 20. Jahrhunderts der unbegreiflich törichte Streit erhob, ob sich die katholische Kirche aus der jüdischen Synagoge oder dem römischen Imperium entwickelt habe!

Die Historiker erfassen von dem ganzen Lebensprozeß, der mit dem Namen Kirche bezeichnet werden kann, immer nur die äußeren Formen und werden darum nie recht klug aus der Kirche. Sie sehen nicht die Verwurzelung der Kirche in der Seele. Sie begreifen nicht, daß die Seelen ein neues Leben empfan-

gen haben, und führen die Kirche auf Formen des alten Lebens zurück. Sie bereiten eine Fremdheit zwischen der Seele und der Kirche. Sie stellen die Kirche als Einrichtung hin, die zwar mit gewisser Rücksicht auf die Seele, aber nicht ganz und gar aus der Seele heraus geschaffen worden ist. Sie sind mit schuld, daß die Seele in der Kirche nicht mehr sich selbst erkennt, sondern fremde Willkür, fremde Form. Diesen Fehler und diese Mitschuld teilen mit den Historikern auch die Dogmatiker und Apologeten, auch die Kirchenpolitiker, wenn sie irgendein Ziel verfolgen oder an irgendwelcher Einrichtung festhalten, die selbst eine vollchristliche Seele als außerhalb ihres neuen Lebens stehend erkennen muß.

Die Seele ist das innere Maß der Kirche. Die katholische Kirche hat dies anerkannt, indem sie den Grundsatz aufgestellt: *Suprema lex est salus animarum*. Unter *salus animarum* muß ich die durch Christus wiederhergestellte Gesundheit und Voll-Lebigkeit der Seele verstehen, nicht etwa nur das hiermit zusammenhängende, jenseitig selige Geschick der Seele. Freilich ist das neue Leben so stark und reich, daß es sich nicht im Flußbett der einzelnen Seele halten läßt, sondern ausufert. Deshalb eben braucht die Seele die Gemeinschaft, daß sie in ihr erhalte, was ihr sonst verloren ginge, und diese Gemeinschaft wird immer äußerlich-reicher sein als die Einzelseele. Darum muß ich jenen Satz vom Maß der Kirche erweitern: Die Seele mit ihrem neuen überreichen Besitz, mit dem neuen, über die Ufer flutenden Strom des ewigen Lebens, des geistigen wie des sittlichen, ist das Maß der Kirche. Die neugeschaffene Seele erkennt zum Beispiel die Wunder der Einsamkeit und der ungeteilten Gottzugehörigkeit, erkennt aber zugleich die Wunder des sakramentalen Ehelebens, der christlichen

Familie, der christlichen Geselligkeit. Sie möchte beides erfüllen und kann doch nur das eine ergreifen. Da tritt die Gemeinschaft für sie ein und erfüllt für sie den anderen Teil. Draußen am Rande der Stadt steht ein Kloster mit seinen stillen Betern und seinen unermüdlichen Predigern, die so glücklich sind, wie man auf Erden sein kann. Drinnen am Ring, mitten im lautesten Großstadtverkehr wohnt eine christliche Kaufmannsfamilie im Segen der Kirche. Welch wunderbare Gemeinschaft zwischen Kloster und Familie! Beide wirken zusammen die Wunder der christlichen Seele, verwirklichen ihre Ideale, wirken aus das neue, von Christus empfangene Leben.

Wieder kommen die Historiker und sagen: Ja gerade deshalb ist die Kirche gemacht worden, um alle Gegensätze zu einer Einheit zu verbinden, um in der *complexio oppositorum*, die von allen Seiten in die Urlehre Christi eindringen, die religiöse Universalität zu erhalten. Das ist wieder eine ihrer Unarten: Die Kirche erfüllt aus ihrem Wesen heraus einen bestimmten Zweck, also sei sie gerade für diesen Zweck künstlich geschaffen worden, natürlich von Menschen! Daß in der Geschichte viele Dinge ohne Kunst und Berechnung entstehen und dann der Menschheit große Dienste tun, so daß sie »wie dafür gemacht« aussehen, das wird vergessen, nur damit Gotteswerk für Menschenwerk ausgegeben werden kann! Abgesehen von dieser Unart enthalten folgende Zeilen aus Harnacks »Marcion« (Leipzig 1921, S. 9) ein glänzendes Beispiel für das Verhältnis von Seele und Kirche:

»Bis auf den heutigen Tag war und ist es die vornehmste Aufgabe der katholischen Kirchen (Warum der Plural? Ich weiß nur von einer katholischen Kirche!), der christlichen Religion die ganze Fülle religiösen Kapitals, vor allem die *complexio oppositorum*

und damit die beispiellose religiöse Universalität zu erhalten... Es liegt am Tage, daß dieser ganze Stoff auf keiner Stufe seiner Entwicklung ‚Privatreligion‘ sein und werden konnte. Mochte der Einzelne auch noch so hoch stehen, mochten sein Geist, sein Empfindungsleben und seine religiöse Erfahrung auch noch so tief und bildsam sein, und mochte sein lockeres Denken auch noch so viele Zumutungen ertragen, so konnte er doch immer nur Teile für sein inneres Leben aus diesem antithetischen Komplex herausgreifen. Dem Ganzen vermochte er nur Ehrfurcht und Gehorsam entgegenzubringen, und so ist es heute noch. Diese Tatsache schuf mit Notwendigkeit eine Zwischengröße als Trägerin des Ganzen. Jede höhere Religion fordert eine hypostatisierte Gemeinschaft; aber hier war sie doppelt gefordert, weil nur eine solche hier stark genug war, das Ganze zu verstehen und zu vertreten, und weil die alte Volksgemeinde Israel der neuen Entwicklung sich versagte — die Kirche. Die Kirche ist schon im apostolischen Zeitalter neben (?) Christus und über (?) die Gemeinden und die Einzelnen getreten; das ist ein Beweis ihrer aus der Sache sich ergebenden Unerläßlichkeit. Aus ihrem Reichtum leben die Einzelnen, nähren sich in verschiedener Weise von ihm und überlassen das Verständnis des Ganzen und die Verantwortung für dasselbe gehorsam der Kirche, d. h. dem neuen sich entwickelnden Stande der Berufstheologen (?)... Die sichtbare katholische Kirche ist daher keine ‚Zufallserscheinung‘ in der Entwicklung des Christentums, auch nicht ein Produkt desselben im Zusammenwirken mit der umgebenden Welt und ihren eindringenden Kräften, sondern sie war von Anfang an gefordert, wenn alle die polaren Elemente neben- und miteinander in Kraft erhalten werden sollten, welche bereits in der frühesten Ver-

kündigung dieser Religion enthalten waren. Dem ungeheuren Exponenten der christlich synkretistischen Theologie ist als Basis die Kirche untergeschoben.« Harnack schränkt sein Christentum auf die kleine Summe der von Christus ausdrücklich gelehrteten Sätze ein und nennt die schon bei den Aposteln bemerkbare Miterfassung aller altersher und anderswoher erkannten Wahrheiten, die Ergreifung »aller Wahrheit«, also die eigentliche Katholisierung der Wahrheit, mit dem nicht ganz rein klingenden Namen des »christlichen Synkretismus«. Er sieht diesen Prozeß wohl in den Seelen vor sich gehen, aber außerhalb des neuen göttlichen Lebens, das die Seelen neugeschaffen hatte, und läßt aus diesem vermeintlich christusfremden Prozeß die Kirche als Forderung entstehen. Nach ihm ist die Kirche also nicht eine Projektion der ganzen, einheitlich neugeschaffenen Seelen, sondern die Auseinandersetzung und Überbereicherung des Christuserbes mit allen möglichen Erbschaften alter Zeit und anderer Lehrer. Ihm ist das echte Erbe Christi nicht ein volles, über alle begrenzte Botschaft hinauswachsendes Leben, das sich alsogleich verbindet mit allem echten Leben, soweit es noch auf der Welt war, sondern ein abgeschlossener Schatz, den er sorgfältig hütet. Demgegenüber ist es uns Katholiken bewußt, daß Christi Botschaft — da sie nicht bloß Lehre, sondern Leben ist, möchte ich lieber sagen: Christi Bringenschaft — zwar zunächst abgegrenzt war, nach dem Maße der Tragfähigkeit seiner Jünger, daß aber sein Geist uns alles sagen wird, was wir bis jetzt noch nicht tragen können, gemäß seiner eigenen, gut überlieferten Verheißung. Sein Geist aber ist das neue Leben, das in den umgeschaffenen Seelen der Christgläubigen lebt; aus ihnen heraus offenbart er sich und verkündet er, erst mit wenig Stimmen, dann mit immer

mehr Stimmen; und wenn die Stimmen überzählich geworden sind auf der ganzen Erde, dann erklärt die Gemeinschaft der Christgläubigen durch den Mund ihres anerkannten Lehrers die neugewonnene Erkenntnis als Glaubenssatz. Weil diese Erkenntnis nicht von irgendwoher, sondern aus dem ewigen Leben der neugeschaffenen Seele kommt, das nichts anderes ist als das Leben Christi, wird sie wohl als neue Erkenntnis, aber nicht als neue Wahrheit, sondern als ewige Wahrheit, als Wahrheitsgut aus dem Wahrheitsgute Christi angenommen: *Quod semper et ubique et ab omnibus creditum est*. Die katholische Seele spricht: »Für mich ist die Erkenntnis neu, aber nicht fremd. Ich trug sie unerkannt in meinem Schatze, wie auch andere, die den gleichen Schatz gefunden. Andere haben sie früher erkannt als ich und erkennen sie klarer als ich. Nun ist sie auch mir erkannt, und es ist meine Wahrheit.« Und wieder ist die Kirche das große Projektionsbild der katholischen Seele. Das Projektionsbild auf dem weißen Linnen zeigt die Einzelheiten klarer als das kleine Diapositiv in der Einzelseele.

Es kommt nur immer darauf an, daß man das von Christus verliehene Leben recht erfaßt. Es scheint mir, als ob es viele, die sich Christen nennen, fast nur symbolisch auffaßten. Mein Gott, das ist ein Unglück! Hat die christliche Seele das Leben Christi etwa nur so weit in sich, als sie sich nach ihm richtet und den törichten Versuch macht, ihr eigenes Leben jenem göttlichen Leben anzugleichen? Oder so weit, daß sie meint und hofft, das Leben Christi werde ihr wegen solcher ehrlicher Versuche angerechnet werden? Sollte das viele Reden von der Nachfolge Christi nur diesen Sinn haben? Feierlich erklärt Christus: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«, und er deutet es an,

wie sich das Herüberfluten seines Lebens in unser Leben vollzieht: wie aus dem Weinstock in die Reben. Die alte Kirche hat diesen Prozeß mit Symbolen ausgestattet, aber nie zum bloßen Symbol gemacht. Sie glaubte an die Wirklichkeit einer neuen Lebenssubstanz in den Neugetauften. Das war ja ihre größte Freude, das war der Jubel über die Taufe, der jetzt noch aus vielen Katakombeninschriften ganz laut und hell klingt! Warum finden wir in den Kirchengeschichten so viel über andere neue Wirklichkeiten, wie zum Beispiel die der Eucharistie, und so wenig von dieser fundamentalen Neuheit, die in die Geschichte eingetreten ist und die ganze Kirchengeschichte begründet und beherrscht hat? Es scheint mir sogar, als ob auch viele Katholiken über sie im unklaren seien. Ich war schon bei vielen Tauffeiern, aber von solcher Erkenntnis und solchem Jubel bemerkte ich nichts. Ganz recht, daß man uns verachtet, da wir unser Kostbarstes nicht achten! Wir machen so heilig Ernst mit dem Worte Christi: »Dies ist mein Leib.« Wir sollten ebenso heilig Ernst machen mit dem anderen Worte: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wer an mich glaubt, wird das Leben in sich haben.«

Oder denkt man sich dieses Leben bloß als eine dünne Funktion der Seele wie etwa das vegetative Leben des Körpers? Ist nicht alles darin eingeschlossen, auch jegliches Erleben und jegliches Lieben? Ist nicht alle Wahrheit in diesem göttlichen Leben? »Ich bin die Wahrheit!«

Warum sagt der Katholik: »Was immer die Kirche, von Erkenntnis zu Erkenntnis fortschreitend, als Wahrheit verkündigen wird, trage ich schon jetzt in mir. Es ist nur noch nicht bis an die Schwellen meines menschlichen Bewußtseins vorgedrungen. Die Kirche ist das Widerbild meiner Seele, ihre Entwicklung ist Entwicklung

meiner Seele. In ihr wird alles verwirklicht, was in meiner Seele an göttlicher Wahrheit ist.«

»Das will ich nur von der Seele des Papstes glauben«, sagte mir einst ein katholischer Freund. Und er zeichnete mit diesen Worten einen Bewußtseinszustand, der infolge einer gewissen Art Demut in der katholischen Laienwelt nicht selten ist. Tatsächlich hat der Papst kein anderes Leben erhalten als das letzte Glied der hörenden Kirche. Er hat nur andere Vollmachten und Aufträge erhalten. Christus sagt zu Petrus: »Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke.« Solange unser Glaube nicht wankt, ist er derselbe wie der des Papstes: das volle Leben Christi, »der Weg, die Wahrheit und das Leben«. Wer sich den Glauben des Papstes zu eigen macht, empfängt damit nichts, aber auch gar nichts anderes, als er bei der Taufe empfangen hat, er sieht es nur jetzt entfaltet, aufgeblüht, das heißt es entfaltet sich in seiner Seele, es blüht in seiner Seele auf.

An jenem Bewußtseinszustand ist nur die leider zu selten korrigierte Vorstellung schuld, als sei nur der Papst mit dem Episkopat und allenfalls der Theologenschaft »die Kirche«. In der Seele des Papstes lebt die Kirche, aber nicht anders, als sie in unserer Seele lebt. Er hat nach seiner eigenen Lehre nur den Vorzug, daß die Kirche in seiner Seele unter garantierendem Schutze Gottes lebt, und das Amt, diese Kirche allen zu zeigen, damit die anderen Seelen kontrollieren können, ob nicht in ihnen durch irgendwelche menschliche Trübungen die Kirche verderbt sei. Er führt diesen Vorzug auf das Gebet Christi zurück und auf das bildhafte Wort Matthäus 16, 18, daß Petrus der Fels sei, auf den die Kirche gebaut ist. Und wir können aus der Geschichte nachweisen, daß sein Lehramt in den von ihm selbst gezeichneten Grenzen immer

nur solche Glaubenssätze ausgesprochen hat, die dem Glauben der übergroßen Mehrzahl der gemeinschaftstreuen christgläubigen Katholiken und der sich stets entwickelnden Lehre der Väter entsprechen, daß er also noch nie willkürlich eine neue, der katholischen Seele gänzlich fremde Lehre als Wahrheit verkündigt hat.

Die katholische Kirche ist also das Widerbild der katholischen Seele, und die katholische Seele hat das volle Leben der Kirche, obwohl sich die einzelnen Seelen durch die ihnen anvertrauten Aufgaben und Ämter unterscheiden. Doch was schreibe ich soviel darüber, da doch Paulus in unvergleichlicher und unerreichbarer Klarheit darüber geschrieben hat:

»Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus... Hat er uns doch in ihm vor Grundlegung der Welt auserwählt... und in Liebe vorausbestimmt, durch Jesus Christus ihm Kinder zu werden... Er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan..., um die Fülle der Zeiten einzurichten: alles wieder in Christus zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist... In ihm eben sind wir auch mit dem Erbe bedacht... Ein Leib und ein Geist... Einem jeden von uns aber wurde die Gnade in dem Maße verliehen, wie Christus sie geschenkt hat... Er gab die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen zum Werke des Dienstes herzurichten, zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle zur Einheit gelangen, zur vollen Mannesreife, zum Altersmaße für die Fülle Christi. Dann werden wir nicht mehr unmündig sein, vielmehr... in allen Stücken zu ihm hinwachsen, der das Haupt ist: Christus. Von ihm aus wird der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten, nach der Kraft, die dem Maße eines jeden Einzelgliedes entspricht, und so vollzieht sich das

Wachstum des Leibes zum eigenen Aufbau...« (Epheser 1 und 4.)

Gegenüber allen modernen, historischen und juristischen Darstellungen der Kirche, ihrer Entstehung, ihres Wachstums und ihres Zweckes vermeint man, hier zum ersten Male in das innerste Wesen der Kirche hineinzuschauen. Dort totes Schema und antiquierte Äußerlichkeit, hier Leben, das mit den Worten ringt, um sie zum Ausdruck des eigentlich Unsagbaren zu zwingen. Ganz deutlich wird das Wachstum der Kirche mit dem eigenen Aufbau, der Selbstverwirklichung der Seele zur Mannesreife, zur Fülle, in engste Verbindung gebracht. Die äußere Organisation, die Ämterverteilung hat ihr einziges Ziel im Mündigwerden aller, nicht damit nur die Amtsinhaber mündig werden und die anderen alle in Unmündigkeit bleiben! Tatsächlich zeigt die Kirchengeschichte aller Jahrhunderte, daß viele Seelen an Geist und Heiligkeit hinauswachsen über die Amtsträger. Die Seele des Heiligen, nicht die des Amtsträgers, findet im vollen Leben der Kirche ihre treueste Abbildung, und umgekehrt. Noch viele Jahrhunderte hindurch galt der Heilige als der eigentliche Träger des kirchlichen Lebens und seiner Kräfte und Mächte, oft auch der Vollmachten, der Amtsträger jedoch als der Verwalter.

Dem schematischen Bilde gegenüber, das wir uns heute von der werdenden Kirche machen: Gründer, Gründungsakt, Gründungstag, Organisation, Gesetzgebung, wie bei irgendwelchem weltlichen Verein oder Staat, sehen die ersten Jahrhunderte ebenso wie Paulus ein ganz anderes Bild: das Corpus Christi, Verkörperung des Geistigen, Wachstum, nicht etwas Neues, sondern etwas Ewig-Altes, schon vor der Welt Vorhandenes, wenigstens Prädestiniertes, jetzt Wiedererrich-

tetes, eine Wiederherstellung ursprünglicher Einheit, überall wirklich, wo göttliches Leben ist, eine immer bestehende Notwendigkeit der Seele, eine Selbstverständlichkeit auf der Erde, sobald das göttliche Leben auf der Erde war. Die heutige historische und juristische Auffassung der Kirche ist nur ein kleines Teilchen aus dem Vollbilde, das der katholische Glaube davon hat, an sich ganz richtig aber die Meeresfülle kaum mit einem Krüglein ausschöpfend und so ungenügend, daß viele dieses kleine Quantum Kirche kaum mehr ansehen mögen, da sie doch eine Flut suchen und den unergründlichen Ozean.

Wir haben freilich nur überraschend wenige Äußerungen über die Kirche aus der Zeit zwischen Paulus und Cyprian, also aus der Zeit, in der man sie in ihrem Wachsen und Wuchern beobachten konnte, ehe noch das feste Gerüst ihrer Organisation die Augen gänzlich auf sich lenkte (denn die Kirche ist nicht identisch mit ihrer Organisation, sie ordnet sich nur in der Organisation, ist aber etwas viel Lebensvolleres!). Die erste geschriebene Kirchengeschichte ist die Apostelgeschichte des heiligen Lukas. Sie schildert, wie der Leib des Herrn in den Himmel entrückt wurde und wie sich gleich darauf der neue Leib des Herrn, die Kirche, bildete, erfüllt von der Kraft, die wie Feuer auf die kleine Gemeinschaft »im Obergemach« des Hauses in Jerusalem herabkam, ein ungeheures Erlebnis. Dieses Feuer erfaßte noch am selben Tage »an 3000 Seelen«. Gleich am Beginn der Kirchengeschichte steht also das Wort »Seele«. Und die erste Äußerung des neuen Lebens war »Gemeinschaft«: »Alle, die nun gläubig geworden waren, hielten zusammen und hatten alles gemeinsam.« Und welches war das erste Bild, das der geschichtschreibende Beobachter für die Kirche fand? — »Ein Herz und eine

Seele«. »Die Menge der Gläubiggewordenen aber war ein Herz und eine Seele!« Die Kirche ist die Projektion der christlichen Seele auf die Fläche der historischen Wirklichkeit.

Das Bild »Seele« kommt auch einem Beobachter der Kirche im zweiten Jahrhundert, da er eben seinem Freunde Diognet zeigen will, »was das für eine Liebe ist«! Er schreibt:

»Um es kurz zu sagen: Was im Leibe die Seele ist, das sind die Christen in der Welt. Wie die Seele über alle Glieder des Leibes, so sind die Christen über die Städte der Welt verbreitet. Die Seele wohnt zwar im Leibe, stammt aber nicht aus dem Leibe; so wohnen die Christen in der Welt, sind aber nicht von der Welt. Die unsichtbare Seele ist in den sichtbaren Leib eingeschlossen; so weiß man zwar von den Christen, daß sie in der Welt sind, aber ihre Religion bleibt unsichtbar. Das Fleisch haßt und bekämpft die Seele, die ihm kein Leid antut, bloß weil es von ihr gehindert wird, seinen Lüsten zu frönen; ebenso haßt die Welt die Christen, die ihr nichts zuleide tun, nur weil sie sich ihren Lüsten widersetzen. Die Seele liebt das ihr feindselige Fleisch und die Glieder; so lieben auch die Christen ihre Hasser. Die Seele ist zwar vom Leibe umschlossen, hält aber den Leib zusammen; so werden auch die Christen von der Welt gleichsam eingekerkert, aber gerade sie halten die Welt zusammen. Unsterblich wohnt die Seele in ihrem sterblichen Gezelt; so wohnen auch die Christen im Vergänglichen, erwarten aber die Unvergänglichkeit im Himmel. Schlecht bedient mit Speise und Trank, wird die Seele vollkommener; auch die Christen nehmen, mit dem Tode bestraft, von Tag zu Tag mehr zu. In solche Stellung hat Gott sie versetzt, und sie haben nicht das Recht, sie zu verlassen.«

Man darf sich solche Stellen nicht entwerten lassen, indem man sie so liest, als hätte sie ein moderner Autor geschrieben, etwa also nur als einen geistreichen Vergleich. Der Christ des zweiten Jahrhunderts, der so schrieb, sah in der christlichen Gemeinschaft wirklich die Seele der Welt. Wer noch Seele sein wollte, der konnte es nur sein im Zusammenhang mit ihr. Sie war ja keine bloß äußere Organisation, sie war das Pneumatische, das schon vor Anbeginn der Welt war. Sie war keine willkürliche und künstliche Institution aus dem Bereich der Geschichte, sondern teilte mit Christus auch die Präexistenz, da sie eben sein Leben war. Jene Männer, die das innerste Wesen der Kirche so fein empfanden und noch im Besitz einer reicheren Diktion waren als der rein historischen und juristischen, hätten wohl gelacht über unser vieles Gerede von der Gründung der Kirche. Sie sahen nicht eine Gründung, sondern ein Sichtbarwerden. Die älteste außerbiblische christliche Predigt, die von den Syrern zur Heiligen Schrift gerechnet wurde, legt nicht den geringsten Wert darauf, zu beweisen, daß Christus die Kirche gestiftet habe, sondern tiefer greifend sagt sie:

»Ich meine, daß ihr wohl wisset, daß die Kirche der lebendige Leib Christi ist. Sagt doch die Schrift: Es machte Gott den Menschen männlich und weiblich. Das Männliche ist Christus, das Weibliche ist die Kirche. Und auch die Prophetenbücher und die Apostel (lehren), daß die Kirche nicht jetzt, sondern von jeher (von oben, von Anfang an) sei. Denn sie war πνευματική (geistig wirklich), wie auch unser Jesus, erschien aber sichtbar in den letzten Tagen (in dieser Endzeit), damit sie uns gesund mache.«

Niemals mehr verschwindet in der christlichen Literatur die Vorstellung, daß die Kirche die objektive

Vollgesundheit und Ganzheit der Seele sei. So und nicht anders ist das heute so erbärmlich abgegriffene Wort zu verstehen, daß die Kirche das »Heil der Seele« ist. Und das andere, heute wie eine widerwärtige Anmaßung klingende Wort: »Außerhalb der Kirche kein Heil«, ergibt sich als einfachste Natürlichkeit: Es gibt keine Gesundheit außerhalb der Gesundheit. Als der große Bischof Cyprian von Karthago um die Mitte des dritten Jahrhunderts jenes Wort prägte, war zwar die äußere Organisation der Kirche schon vollendet, aber man konnte noch durch das Gerüst hindurch in das Innerste schauen, viel leichter als heute.

Diese Auffassung von ihrem Wesen hat die Kirche niemals preisgegeben, auch in jenen Zeiten nicht, als der Papst selber die Stadtmauer des Feindes erkletterte, das Schwert in der geweihten Hand, ganz und gar Krieger. Unaufhörlich predigt und fordert sie, den Boden der Väter nicht zu verlassen. Klein- und armgewordene Seelen haben dagegen nicht mehr vermocht, das Ganze zu sehen, sondern nur Kleines und Armes. In kleine und arme Seelen schimmert die Kirche ein ganz erbärmliches Bild zurück. Da ist auch gar keine Hoffnung, bis wieder einmal eine neue Flut göttlichen Lebens in die Seelen strömt, und von diesen in die Kirche und von der Kirche wieder in die Seelen, sei es, daß sie hervorbricht aus der Seele eines Heiligen, sei es, daß ein Papst wieder einmal verschlossene Türen öffnet. Wir können nichts tun als warten. Das ist der Zweck alles Arbeitens und Schreibens, das Warten sehnsüchtig und inhaltsreich zu machen. Auch der Advent hat seine Schönheit und Seligkeit.

Aber dieses Wort von der Zukunft soll nicht mißverstanden werden im Sinne pessimistischer Auffassung jeglicher Gegenwart. Gibt es doch Abertausende von

Katholiken, die in der Kirche das Idealbild ihrer Seele sehen. Wo noch Unähnlichkeiten zwischen Seele und Kirche bestehen, da stellen sie tapfer ihrer Seele die Aufgabe der weiteren Verwirklichung des Idealbildes, das heißt ihrer selbst, da das Idealbild der Kirche das Idealbild der Seele ist. Sie denken gar nicht daran, von der Kirche eine Entwicklung zu den kranken Bedürfnissen der Seele hin zu verlangen. Sie freuen sich der stolzen und hohen Objektivität der Kirche. Sie wissen aber auch, daß die Kirche ganz aus der Seele herausgewachsen oder nach der Seele konstruiert ist. Darum das wunderbare Vertrauen zwischen dem Katholiken und seiner Kirche! Der Papst, den die römische Kirche wählt, den wählt sich die Seele. Sie will keine andere Wahl. Das Gesetz, das die Kirche gibt, entspricht so sehr der voll und gesund katholischen Seele, daß sie es selber geben müßte, wenn die Kirche es nicht gäbe. Den Glaubenssatz, den die Kirche ausspricht, erkennt die Seele sogleich als eigenen, wenn auch bisher unerkannten Besitz. Jubelnd freut sie sich, daß ein Stück nach dem andern aus dem verborgenen Schatz ihres inneren Lebens an das Tageslicht gebracht wird. Sie lacht über das Gerede von Dogmenzwang und Heteronomie. Das ist ihr alles Freiheit und freudige Erkenntnis, höchstens Selbstzwang, der aber immer eigentliche Freiheit ist. Und kann sie einmal nicht mit, fühlt sie einen Konflikt, dann weiß sie, daß in ihr etwas nicht gesund und nicht vollständig ist: Sie lebt in die Kirche hinein — und wird gesund, findet das Heil, das heißt die volle Verwirklichung.

Die Harmonie zwischen der katholischen Seele und Kirche ist schon oft genug betont worden. Man denkt sie sich ermöglicht einerseits durch die Fügsamkeit der Seele gegen die machtvolle Autorität der Kirche,

andererseits durch Anpassung der Kirche an die Bedürfnisse der Seele (*Suprema lex salus animarum*). Das ist richtig, aber es ist nicht das Letzte und Tiefste. Die Harmonie ist zurückzuführen auf das Auseinanderhervorwachsen, Aufeinanderzuwachsen, Ineinanderwachsen und Zusammenwachsen von Seele und Kirche. Man weiß, daß das Heil der Seele die höchste Aufgabe der Kirche ist, denkt sich aber das Heil oft als etwas, was nur von oben kommt wie etwas Fremdes und Fernes, oder als etwas, was ganz jenseitig ist. Tatsächlich ist es aber die Entwicklung zu dem gottbestimmten Vollbilde der Seele, die volle Gesundung der Seele, die eigentlich natürliche Entwicklung und Verwirklichung der Seele zu dem Ziele, für das sie von Gott geschaffen worden ist.

Man hat wohl Bedenken, die Kirche von der Seele aus zu verstehen und zu werten, die Kirche als Forderung und notwendigen Ausdruck der Seele zu bezeichnen. Man fürchtet, dabei die herrliche Objektivität der Kirche durch den Subjektivismus der Seele zu gefährden. Betrachtet man doch die Seele als den Herd des Subjektivismus, als ein Rattennest voller Subjektivitäten. Aber gibt es in der Seele nichts Objektives? Ist nicht das ganze neue Leben der christlichen Seele, Glaube, Hoffnung und Liebe, durchaus objektiv? Etwas absolut Wahres und Wirkliches? Die Grundmauern der Kirche sind in die Seelen gelegt, die stärkste in die Felsenseele Petri. Seelen arbeiten bei Tag und bei Nacht an dem Aufbau der Kirche, indem sie sich selbst aufbauen. Seelen leben in ihr, leuchten in ihr und üben in ihr gottverliehenes Amt. Seelen türmen sie hoch auf, weit hinaus über Zeit und Raum, und krönen sie mit der herrlichen Krone der *communio Sanctorum*. Die Seele des Heiligen ist vollendete Objektivität. Die Gesundheit der Seele, die *salus animarum*, ist im

Verlauf der dogmengeschichtlichen Entwicklung sehr oft als Wegmarke benutzt worden, und man hat es nie bereut. Wo die Heilige Schrift keine sichere Entscheidung bot, wo die Wage der Väterzeugnisse keinen genügenden Ausschlag nach einer bestimmten Seite zeigte, da wurde die Rücksicht auf die *salus animarum*, auf den Erlösungsglauben, führend und bestimmend. Als der christliche Glaube den eisernen Bestand der biblischen Termini überschritt und das von den Arianern als »unbiblisch« bezeichnete Wort *ὁμοούσιος* (*consubstantialis*) in das Trinitätsbekenntnis aufnahm, griff sein tapferster Verteidiger, der heilige Athanasius ohnegleichen, immer wieder zu jener Waffe, indem er sagte: Christus konnte der Menschheit nur das geben, was er hatte; er konnte die Menschheit nicht erlösen, das heißt mit dem göttlichen Leben gesund machen, wenn er selbst nicht wahrhaft aus dem Wesen des Vaters war. Da er aber die Menschheit erlöst hat, war er also *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* und *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*, aus dem Wesen des Vaters und gleichwesentlich-eins mit dem Vater! Als Apollinaris von Laodicea im Kampfe gegen die Christologie des Arius (Christus sei entwicklungsfähig gewesen) den theologischen Ausweg vorschlug, daß in Christus an Stelle des entwicklungsfähigen *νοῦς* (Geistseele, Persönlichkeitsträger) der ewig unveränderliche Logos gewesen sei, begegneten ihm die Vertreter des allgemein-kirchlichen Glaubens an die volle Menschheit in Christus mit dem gleichen Hinweis auf die volle Wiederherstellung (Erlösung, *salus*) der Seele: Christus habe nur das erlösen können, was er selbst hatte; hätte er nicht den menschlichen *νοῦς* gehabt, so hätte er auch den menschlichen *νοῦς* nicht erlösen können; nun sei aber die ganze Menschennatur erlöst worden, also müsse Christus auch die ganze Menschennatur an sich gehabt haben.

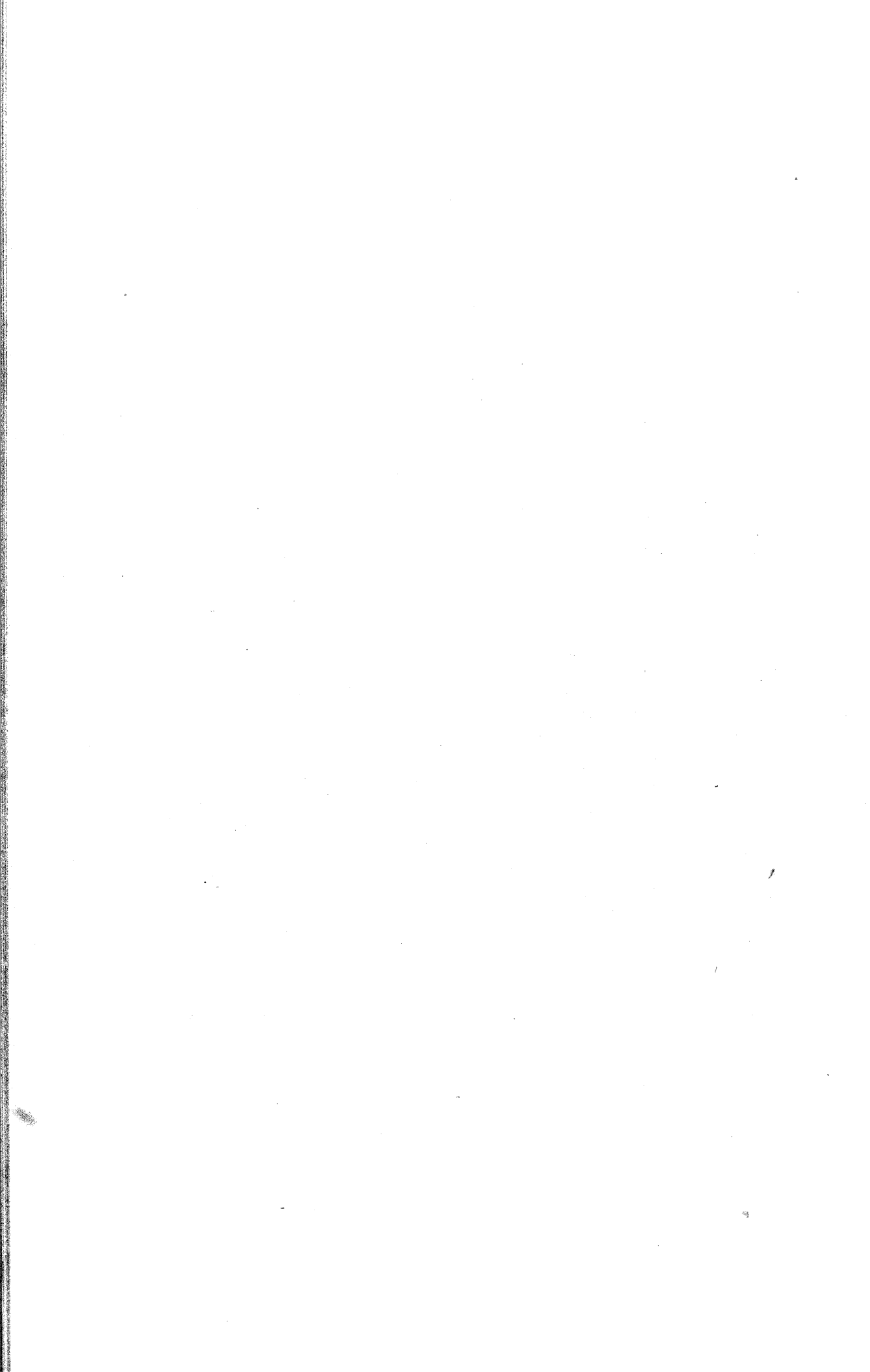
Wenn man heute solche Syllogismen aufstellt, braucht es oft nicht mehr zu sein als die Folgerung eines Dogmas aus dem anderen, einer dogmatischen Formel aus der anderen, Schulspiel. Auch in jenen altchristlichen Jahrhunderten finden sich Ansätze dazu, den Glauben für syllogistische Spielereien zu verwenden. Aber wo ein Athanasius, Hilarius, Basilius so folgern, tun sie es immer so, als sollten sie damit ihr Leben retten. Für einen solchen Syllogismus gingen sie ins Exil. Ihr Glaube war nicht bloß irgendeine Beziehung, irgendeine Regung ihrer Seele, sondern war ihr Leben. Und die griechische Mystik hat keinen Zweifel daran gelassen, daß es sich hier um wahrhaft göttliches Leben, um eine wundersame Teilnahme an der göttlichen Usie handelt (— glaubt mir, ich möchte gern für Usie das deutsche Wort »Wesen« setzen, wenn nur auch ihr dieses deutsche Wort mit der ganzen Fülle sättigen möchtet, die in dem griechischen Worte lag! —). Solche Seelen brauchten nicht aufgerufen zu werden, die wahre Kirche zu bilden und kirchliches Leben zu pflegen. Aus solchen Seelen wuchs die Kirche selbstverständlich, ohne Appell und Nachhilfe. Jene Folgerungen spielten sich nicht ab zwischen einer theologischen Formulierung und der anderen, sondern es war ein Hinabtauchen des Senkhebers in die Tiefe, des neuen Seelenlebens und ein Emportauschen mit dem neuen Befund der Glaubenserkenntnis. Es waren Folgerungen aus wahrem Erlebnis, das zwar in Schrift und Tradition tausend Beweise fand, aber keines Beweises bedurfte. So berechtigt der Argwohn ist, mit dem die katholischen Theologen dem Worte Erlebnis begegnen, hier muß ich es gebrauchen, und zwar nicht nur im Sinne eines lebendigen, ins Leben umgesetzten Glaubens, sondern im Sinne einer erkenntnisprudelnden, Glaubenserkenntnis gebenden Quelle. Mögen

die späteren Glaubensstreitigkeiten mehr oder weniger Schulstreit gewesen sein — ich weiß es nicht, da ich mich in die späteren Zeiten noch nicht genügend hineingelebt habe —, im christlichen Altertum war es nicht Schulstreit, sondern Lebenskampf, Lebensprozeß.

Und heute? Heute sind wir alten Schulstreits gründlich überdrüssig. Wir wollen Leben. Aber das Leben soll irgendwoher von außen zu uns kommen, soll sich uns als legitim erweisen, anstatt daß wir es aus uns hervorströmen lassen. Wir wollen die wahre Kirche, aber sie soll uns von außen innerlich bezwingen, daß wir an sie glauben müssen, soll ihre legitime Entstehung und Entwicklung nachweisen, anstatt daß wir uns legitim entwickeln, bis wir uns in die wahre Kirche hineinentwickelt haben. Die katholische Apologetik ist diesem krankhaften Zustande rührend weit entgegengekommen und hat bewiesen, bis der Himmel voller Beweise hing. Aber mit unerhörter Gleichgültigkeit nahm die moderne Welt diese Beweise entgegen, und kein Lebenströpflein kam aus der Wolke der Beweise. Die Konversionen, in den mittleren Jahrzehnten des abgelaufenen Jahrhunderts so wunderbar zahlreich, nahmen mit den Fortschritten der Apologetik ab. Wer noch konvertierte, hatte irgend etwas Schönes im katholischen Leben gesehen, begann irgendwie am katholischen Leben teilzunehmen, schöpfte ein Krüglein nach dem andern — und nahm, weil er die Gesundung seiner Seele merkte, schließlich den ganzen Katholizismus mit all den klug ausgedachten Beweisen in Kauf. Mit der Liebe beginnt das Leben. Christus hat mit allen seinen Worten die Kirche begründet, nicht mit einem einzigen seiner Worte. Ein einziges seiner Worte als Gründungsurkunde ausgeben, etwa Matthäus 16, 18 oder ein diesem ähnlich klin-

gendes, heißt, die Kirche von ihrer vollen Grundlage abrücken. Aber eines seiner Worte ist doch so, daß es alle seine, das neue Leben begründenden Worte zusammenschließt: »Liebet einander, wie ich euch geliebt habe.« Ehe wir nicht von dieser wahren und über jede evangelienkritischen Zweifel erhabenen Gründungsurkunde der Kirche ausgehen — auszugehen befähigt und begnadet sind, ehe nicht das neue Leben, das sich in der urchristlichen Zeit als »Liebe« offenbarte und wohl nie anders offenbaren kann, unsere Seelen wie mit einem Ruck zusammenschließt, ist gar keine Hoffnung auf Gemeinschaft, gar keine Hoffnung auf Verständigung über die weiteren Ausstrahlungen des neuen Lebens, als da ist die Erkenntnis irgendeiner einzelnen Glaubenswahrheit. Dieses neue Leben aber muß von der Quelle des Lebens gespendet werden. Es ist durchaus nicht bewiesen, daß es immer, in allen Jahrhunderten, gleich stark über die Erde flutet. Das ist ganz Gottes Sache. Vielleicht waren die letzten fünfzig Jahre eine Periode schwächeren Lebensstromes, in der »sogar die Auserwählten, wenn es möglich wäre, gefährdet« waren. An dem jeweiligen Zustand der Kirche muß man die Perioden des Lebensstromes erkennen können. Nun komme aber nicht nur der Strom, sondern das ganze Meer des göttlichen Lebens und überflute unsere Seelen, daß sie zusammenfließen in »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche«!

KIRCHE UND MENSCHHEIT



I.

IN SEINEM BEMÜHEN, DEM CHRISTENTUM EIN ENDE zu machen, hat Friedrich Nietzsche einmal die schneidende Frage gestellt: »Wenn Jesus von Nazareth die Menschheit hat erlösen wollen, sollte es ihm nicht vielleicht mißlungen sein?« So vergessen ist die Leistung des Christentums. Wo alles so gründlich vergessen ist, muß man nach allem neu fragen, Nietzsches Peitschenhieb zielt auf Jesus, dessen Vorrang er nicht ertragen konnte, wie er freimütig bekannt hat. Deshalb fragt er an dem Gebilde vorbei, das ihn gezwungen hat, von dem Erstgeborenen überhaupt Kenntnis zu nehmen. Ohne Ressentiment fragen wir besser und genauer nach dieser Schöpfung, die Nietzsche zur Empörung noch 1900 Jahre nach Christi Geburt gezwungen hat, nach dem Rätsel der *Stiftung* Jesu. Diese Frage ist scharf begrenzt. Sie verzichtet auf alle Sentimentalität und Gefühlswerte. Sie fragt nur nach der Leistung der Stiftung, die nach ihrem Stifter »Kirche«, Herrenhaus, heißt, im menschlichen Diesseits. Wissenschaftlich nennt man dies menschliche Diesseits heut den soziologischen Bereich. Für den Soziologen also ist die Kirche eine sich an die Menschheit wendende Gestalt im Diesseits.

Da ergibt sich nun sogleich Eines: Die Kirche ist innerhalb unserer Zeitrechnung die erste solche allmenschliche Institution. Nietzsches Frage enthält mithin eine Erschleichung, so als habe Jesus, da er doch »die Menschheit« soll haben erlösen wollen, eine Menschheit vorgefunden. Nur dann hätte er sich ja unmittelbar der Erlösung dieser Menschheit zuwenden können. In Wahrheit aber weiß das Selbstbewußtsein der vorchristlichen Zeit nur von dem Leben menschlicher Stämme unter vielerlei Masken und Trachten und von

dem Leben menschlicher Völker in vielerlei Ländern und Häusern. Jedes dieser Völker und jedes dieser Geschlechter will leben, und zwar will es nach Art und Raum eigenartig und eigenständig für sich leben. Gerade diese Absonderung ist das Gesetz stammhaften und volkhaften Daseins. Deshalb scheint auch heute wieder die Einheit des Menschengeschlechts nicht den schlechtesten Denkmern ein böser Traum, mit dem wir genarrt seien, ja, in den uns gerade das Christentum eingelullt habe, zum Schaden der »Edelvölker« und zum Verderb der Eigenkultur der Herrenländer. So wird uns durch diese rückwärts gewandten Propheten der Rasse bestätigt, daß in vorchristlicher Zeit die Menschheit praktisch nicht gelebt worden ist. Völker lebten damals in der Zerstreuung, »zerstoben über die ganze Erde«.

Die erste allmenschliche Gestalt Kirche wagt und unternimmt also die Propagierung der These »Menschheit«. Sie stellt ein Kriterium auf, das für »den« Menschen gelte. Den Soziologen liegt es ob, zu ermitteln, welches Kriterium sie aufstellt, wie sie es aufstellt und ob sie durch dies Kriterium eine entscheidende Wendung oder Veränderung der Völkerwelt erzielt. Den Soziologen interessiert also, abstrakt ausgedrückt, nicht die ins Jenseits weisende Erlösungsleistung der Kirche, sondern ihre diesseitige Offenbarungsrolle, wie sie sich in der Mission der Völkerwelt vollzieht. Unsere Betrachtung wird daher in dieser Welt bleiben der wirklichen Orte und Lande und Ordnungen auf Erden, mitten unter Stammesart und Völkerwirrwarr. Was bringt hier die Kirche? Was leistet sie oder was hat sie geleistet? Unbestritten und unzweideutig und vor aller Augen sichtbar und von allen nachprüfbar müßte es sein, um uns anzugehen. Wir werden dies Etwas am Schlusse vielleicht in einem Satz aussprechen können.

Aber zunächst muß die Kirche in ihrem wirklichen Beginnen und Unterfangen uns vor Augen treten. Nur wenn wir sie sehen, können ihr Kriterium, ihre entscheidende Rolle und Leistung von uns gesehen werden. Man kann immer wieder die merkwürdige Erfahrung machen, daß weder Freund noch Feind die Kirche sehen! Die einen hassen sie und die anderen lieben sie. Die einen leben in ihr und die anderen kämpfen gegen sie. Aber Liebe und Haß allein machen anscheinend noch nicht sehend.

II.

Die Kirche beginnt auf einem Grabe. Und Jerusalems Fall steht bevor. So ist sie in doppeltem Sinn die Öffnerin eines Testaments. Denn auf diese Weise beginnt sie auf dem Grabe des letzten Juden, aber auch auf dem Grabe des Tempelstaates Israel. Beides, das Jahr 33 und das Jahr 70 n. Chr., gehört zusammen. Der 9. Ab 70 wird mit dem Tod des Messias von der ersten Generation der neuen Gemeinschaft zusammen erlebt. Die Zeit beider ist — wie Herder in seiner Erklärung der Offenbarung Johannes' es sinnig erläutert hat — in eins verschmolzen. Der Kreuzestod wird nachlebt, die Zerstörung Jerusalems aber vorweggenommen. Das freiwillige Liebesopfer und die unfreiwillige Zerstörung bilden die beiden Pole einer Spannung, in der eingespannt dieses erste Geschlecht sein Leben mit neuen Augen ansieht. Es ist durch einen Tod von innen her geadelt und einem anderen von außen geweiht. Der vorhergegangene Tod ist freiwillig, unscheinbar, unverstanden, und nur der Gläubige beachtet ihn überhaupt. Der bevorstehende Tod wird erzwungen werden riesengroß, allsichtbar, aber da er noch aussteht, so würdigt auch ihn nur, wem jener erste Tod schon die Augen geöffnet hat.

Zwischen Seelenopfer und Weltuntergang lebt seitdem jeder Christ. Diese merkwürdige Spannung schließt mehr Tod und mehr Leben ein als das ungebundene, natürliche Leben. Denn durch die innere Bindung an den freiwilligen Tod tritt eine Ablösung von dem äußeren zwangsläufigen Tode ein. Die Kirche lebt so buchstäblich auf dem Grabe, mit einem lebendigen Toten in einer verwesenden, nur noch scheinlebendigen Welt.

Diese Spannung erzeugt das Gefälle, durch das die Kraft des erstgeborenen Bürgers des neuen Volkes seine Jünger Zeugen und Sendboten überströmen kann. Wer sind diese ersten Gebündigten und Herausgelösten? Nun, in einem Volke, einer Herde, die ohne lebensnahe Führung, ohne Hirten, die merken, was die Stunde geschlagen hat, geschichtslos zu werden droht — man braucht ja nur an die Instinktlosigkeit der deutschen Führung im Weltkrieg zu denken — gibt es immer noch freien Nachwuchs, der witterungsfähig ist. Diese Witterungsfähigen aus der Herde Israels nehmen die neue Seele, die aus der Vorwegnahme der Zerstörung Jerusalems aufglüht, als Apostelstamm sehnsuchtsvoll auf. Denn in ihr gewinnen sie die im politischen Bereich bereits abgestorbene Zukunftskraft, den Leitstrom und die Zugkraft für eine straffe Ausrichtung ihres anderweit nicht mehr gestrafften Lebens. Die Kraft zum Überleben, die in der neuen Seele aufbricht, erhebt sie zur Autorität der unbeseelten oder entseelten und immer mehr auch schon in dem todgeweihten Priesterstaat entgeisterten Masse. »Christus« ist die auf immer neue Geschwister übergreifende Seele Jesu. In immer neuen Brüdern entspringt seine Kraft, in das neue Jerusalem hinüberzuwechseln, der Zukunft Gottes, Gott mehr zu gehorchen als der Gegenwart der Menschen. Auch Sokrates hatte so gelebt

und war so gestorben. Das Unerhörte jetzt war aber die dem Griechen verschlossene *Stiftung*, kraft der die Überwindung des Todes durch den großen Liebenden Andere Stund um Stunde, Tag für Tag nach sich zog. Plato und Aristoteles waren entsetzt zurückgebäumt vor dem Tode des Sokrates und hatten bloße Schulen neben dem Staat errichtet. Jesus entriß Jünger und Nachfolger dem endlichen Wesen des Staates mit Haut und Haar. Jesus schuf ein unendliches Gefälle durch die Kraft, mit der er in seinen Jüngern seinen Tod und ihren Abfall überlebt hatte. Er ließ sie nicht mehr aus seinem Reich herausfallen, ob sie nun als seine Jünger sich bewährten oder als seine Abtrünnigen die unter dem Kreuz neu sich sammelnde Herde bildeten. Dadurch, daß sie sowohl als seine Jünger ein Stück seines Lebens in sich trugen, als auch in ihrer Schwachheit ein Stück der Herde blieben, konnte fortan beides: Hirt und Herde, Liebeskraft und Lebensgier in ihnen fortleben und eins ins andere stets neu überspringen und sich aneinander entzünden. Der Kreuzestod schuf die Brüder Christi und die Gefolgschaft des Herrn (Kyrios), schuf die Gemeinschaft der Heiligen und die Kirche der sündigen Menschen.

Die Verewigung dieser Kreuzessituation ist die Aufgabe der Kirche. Die Kraft, dem Tode ins Gesicht zu blicken, und die größere, mit ihm im Rücken wieder und weiter zu leben: Diese beiden in sich widerspruchsvollen Kräfte mußten zunächst als eine Macht innerhalb der Mächte der Vergänglichkeit verkörpert werden. Diese scharfumgrenzte Aufgabe ist der Kirche gestellt.

Das von der Geburt nach vorwärts drängende Geschlecht der Menschen entfaltet sich nach innen in geistigen Gemeinschaften und schließt sich nach außen gegen die Natur zu Schutz und Trutz abwehrend

zusammen. Diese Gruppen und Grüppchen sehen vor sich Furcht und Hoffnung als unbestimmte Göttinnen der Zukunft. Der Bestimmung weichen sie aus. Denn alle Ordnungen, die wir uns geben, Staat und Kultur, Gesetz und Wissenschaft, Häuser- und Eigentumsverteilung wollen ins Unendliche weitervegetieren. Sie alle drängen bloß aufs Bestehenbleiben. Ihre Natur läßt sich aussprechen etwa mit dem Satze: »Es wird schon nicht so schlimm werden. Und: Es wird schon noch ein Weilchen halten.«

So war ja auch die Meinung in Jerusalem.

Die Kraft zum Tode entspringt demgegenüber einem entschlossenen Verzicht. Das von der Geburt nach vorwärts drängende Leben wird als bestimmt und bemessen durch den Tod zu ordnen unternommen. Es sind leere Hoffnungen, daß wir am Tode vorbei auf ewiges Leben geistig — oder körperlich auf Verlängerung des Lebens — sinnen sollen. Der Glaube des Christen nimmt genau wie Jesus den Tod vorweg. Verzichtet wird auf die typische Hoffnung jedes Spießers, der weder krank sein will noch einen Friedhof sehen mag, noch ein Siechtum in seiner Nähe erträgt. Verzichtet wird aber auch auf die typische Hoffnung jedes gebildeten oder heroischen Geistes, der zwar »sich« sterben läßt, aber seine Familie, seine Nation, seine Zunft oder sein Werk für unsterblich hält. Und weil die Nation oder die Kunst oder die Rasse unsterblich sein sollen, müssen sie für fehlerlos erklärt werden. Kein Fehltritt kann zugestanden werden in ihrer Entwicklung. Denn der könnte ja zum Tode führen. Gerade wenn wir vielleicht unser Leben für Staat oder Volk oder eine Lebensaufgabe opfern, soll das, wofür wir uns opfern, vollkommen und unsterblich sein. Der Mensch will wohl dienen und Glied sein, aber nicht Glied einer sterblichen, kreatürlichen Gemein-

schaft, sondern einer unbedingten Ordnung der Dinge, wie Kunst, Wissenschaft und ähnlicher Idealwelten.

Darauf nun verzichtet die Seele, indem sie auf die Welt der Dinge verzichtet. Gerade hierin liegt ihre Kraft zur Umkehr aus dieser feinen Welt, zu der nicht zu gehören man »sich ja schämen müßte«; aus dieser Welt der Schönheit, Güte und Wahrheit, der Kallagathie wird umgekehrt, und die Seele überwindet die Scham, die diese Umkehr den meisten unmöglich macht. Die Idealwelten werden geräumt. Ja, es wird alles so schlimm werden! Die Ideale sind sterblich.

Die Kraft zum Tode umfaßt also mitnichten nur den Mut, leiblich zu sterben. Der antike Mensch starb leicht. Sondern es geht um den beinahe entgegengesetzten Mut, die Gemeinschaft in sich sterben zu lassen. Die seelische Scham widerstrebt diesem Mut. Denn sie ist der Schmerz, den jede Verletzung der Gemeinschaftsbande in uns hervorruft. Soll nun alle vergängliche Gemeinschaft aufgegeben werden, so überwältigt uns schier die Scham. Wir spüren eben den Todesschmerz der Gemeinschaft in uns; dieser Todesschmerz jener Mitgliedschaft, die unsere Liebe um eines lebensvolleren willen aufgibt, ist der Preis, den die Geburt der neuen Gemeinschaft — hier der Kirche — kostet.

Diese Kraft zur Schande, die eine solche tiefgefühlte Scham zu überwinden vermag, hat nichts mit dem zu tun, was wir Schamlosigkeit nennen. Sie hat so wenig damit zu tun wie der Mut mit der Frechheit. Mut ist das Gegenteil der Frechheit. So ist die Opferkraft das Gegenteil der Schamlosigkeit. Schamlosigkeit heißt der sinnliche und aus Sinnlichkeit haltlos sich entblößende Mensch. Jene Sterbekraft hingegen hat der seelische, glühende, der bekleidete Mensch in uns, der liebende nämlich, der die Bloßstellung dul-

det aus Liebe. Mit anderen Worten: Der Schamlose empfindet die Gemeinschaftsbande als null und nichtig. Ihn kostet es nichts, nackt dazustehen, weil der Sinnzusammenhang der geschöpflichen Ordnungen ihn nicht bindet. Hingegen die liebende Seele sehnt sich nur aus irgendeiner als sterblich durchschauten, todgeweihten oder doch unzulänglichen Ordnung in eine zum Leben berufene neue Ordnung; sie sehnt sich nach dem, was man Entbindung nennen könnte, um damit sein heiliges Maß zu bezeichnen. Alle Liebe will Leben weitertragen, indem sie unzulängliche Lebensformen zu verwandeln die Kühnheit aufbringt. Wer ist schamhafter als die liebende Braut? Aber die Kraft und die Sehnsucht zur Verwandlung, die Liebe ist stärker, und so tritt sie errötend aus der Eltern Haus hinüber in das neue Haus des Mannes, dessen Werbung ihr Herz verwandelt hat. Aber nur deshalb bringt sie die Kraft auf, dem alten Leben abzusterben, weil die Erneuerung des Lebens ruft. Auch das Elternhaus wird ja in dieser scheinbaren Preisgabe durch die Tochter in der einzigen angängigen Weise erneuert. So wird in der Taufe das Kind den leiblichen Eltern fortgenommen und entfremdet, damit sie es auf höherer Stufe, vor Gottes Angesicht, neu gewinnen können, wenn sie in diesen größeren Liebeskreis hinüberzuleben vermögen. Die Liebe rastet nicht. Sie sichert das Leben durch freiwillige Verwandlung.

Will man die Weise des Herzens kennzeichnen, so kann man die des Verstandes zum Vergleich heranziehen. Wo wir nicht lieben, wo wir äußerlich uns in die Welthändel verstrickt finden, dort wägt unser Verstand die Dinge ab. Und da der Verstand überall die Mängel und Übel wahrnimmt, so kann er nur von zwei Übeln das kleinere wählen. Die ganze Durch-

schnittspolitik, die des Verstandes, besteht daher darin, von zwei Übeln das kleinere zu wählen. Und Staatsmänner und Einzelne haben nur diesen Weg dort, wo nur der Verstand zu Wort erstattet wird, also zum Beispiel in ihrer Außenpolitik. Hier in der fremden Welt gibt es kein anderes Thermometer als das unterhalb 0 auf der Abwärtsleiter der Übel.

Die positive Seite des Thermometers darf im Verkehr mit der »Welt« nicht angewendet werden, sondern nur dort, wo man liebt, wo man also mitlebt und mitgelebt wird, dort »wo man hingehört«. Hier aber wird nicht die kleinere Größe gewählt wie bei den Übeln, sondern die größere. Das Herz wählt unter zwei Geliebten den Geliebtesten. Die kleinere Liebe, die weniger glühende, kann immer durch die glühendere – wie bei Eltern und Bräutigam – gerettet und erneuert werden, nie umgekehrt.

Die Erneuerung und der Aufbruch aus den Lebenskreisen, die dank unserer Geschäftigkeit, unseres Fleißes und unserer Tugenden, unserer Interessen und unserer Leidenschaften ja fast undurchdringlich sind, ist nur als freie Liebestat möglich. Sie verlangt die volle Kraft der einzelnen einsamen Seele, aus der natürlichen und der geistigen Gemeinschaft ihres Kulturbereichs herauszufallen. Im Kulturbereich werden wir getragen wie Blätter und Blüten eines Baumes. Die heilige Ordnung, der geistige Ideenflug, die materiellen Interessen, Staat, Religion, Arbeit bilden uns zu Gliedern der Gemeinschaft. Unsere Umwandlung aus fertigen Objekten und aus naiven Kindern der Kultur in ihre mündigen Schöpfer und Eltern bedarf also eines Exodus, einer Auswanderung. Nur der Kulturentkleidete kann die stiftende Kraft neuen Lebens in die Zeitordnung zurücktragen. Die Glieder der Kirche treten aus aller Zeitlichkeit heraus; sie müssen sich von ihr lö-

sen. Vorher können sie sie nicht wieder binden. Sie sterben nicht, um zu sterben. Sie sterben, weil sie den Ruf der Zukunft Herr werden lassen über alle Vergangenheit, weil sie an die Stelle der Kulturen, die vom Zufall geboren und vertragen werden, eine Zeitrechnung setzen müssen. Der Ausgang der Seele Jesu in die Welt begründet eine christliche Zeitrechnung. Ihr Geburtstag ist das Geburtsjahr Jesu.

Denn man glaube nicht, daß die hier geschilderten Vorgänge abstrakte Theorie darstellen. Die Kirche kommt zu kultivierten Völkern, die eingemauert in ihre Gesetze, Sprachen, Burgen und Weltanschauungen leben. Die höchst reale Funktion der Kirche des ersten Jahrtausends ist die Revolutionierung der bisherigen Festungen des Lebens. Das heilige Grab auf Golgatha wird die offene Fassung der Todesquelle (was mit einem abgestorbenen Worte »Offenbarung« heißt); und ihre Fassung, ihr Dasein zwischen den Festungen des Lebens ordnet diese alle erst und wirft sie auf ihre Teilwahrheiten zurück.

Diese Festung ist bar bezahlt worden und hat den Preis wirklich gelebter Menschenleben gekostet. Sie ist keine Fata Morgana, sondern eine Leistung und Gründung wie irgendein Stauwerk oder Bauwerk aus Stein und Eisen.

Die Kirche ist Festung, Festung der Todesüberwindung ins Leben hinein. Dazu muß sie beides in sich tragen: Tod und Leben, und zwar in dieser Umkehr der Reihenfolge. Deshalb ordnet sie den Menschen in schroffem Gegensatz zum natürlichen Jahr der Pflanzen und Tiere durch *Grab* und *Wiege* (Ostern und Weihnachten), und als drittes tritt herzu die Sinnggebung des Lebens vom Tode her (Pfingsten). Ostern, Weihnachten, Pfingsten stellen immer neu ihre Fahnen, ihre Losung und Feldgeschrei dar. Denn sie will ja

nicht »an sich« den Tod oder die Abtötung wie die Selbstmörder, Mystiker usw., sondern sie will nur den notwendigen von Gott uns Geschöpfen anerschaffenen Tod als Maßgeber des Lebens einbauen in die Kulturmenschheit, den Tod als den Lebendigmacher. Glaube ist der Hang zum Sterben in uns, Hoffnung der Hang zum Leben, Liebe aber die Torflügel zwischen diesen beiden Kammern unseres Herzens. Die Kirche steht daher nicht auf dem fanatischen Glauben, der nicht schnell genug braten, rösten, opfern, das Leben wegwerfen kann. Sie steht nicht auf der Hoffnung, die ewig wartet und bequem genug die Ideale an den fernsten Horizont vorschiebt, von wo sie bloß noch als die so beliebten wie ungefährlichen »Grenzwerte« winken. Sie steht auf dem stündlichen Wechselspiel beider Kräfte, einem Wechselspiel, das in der Kraft der zukunfthereinziehenden lebenerneuernden Liebe zwischen Sterben und Leben schwingt.

Die Kirche tritt aus der falschen scheinlebendigen Welt, die meint, man könne von der Geburt bloß »vorwärts« schreiten, heraus. Sie streikt. Sie verlangt, daß die Bauwerke des Lebens, diese geheiligten Stätten der Kultur, sich der trostlosen, unfruchtbaren Schädelstätte unterordnen. Diese »verrückte Zumutung«, daß vom Tode her das Leben auferstehen soll, verrückt buchstäblich die Tempel der Götter, die Burgen der Könige, die Agora des Philosophen und die Oikoi, die patriarchalischen Haushalte der Familienherren. Die Kirche, die von der Seele geschaffene Gefälleslage vom Tode ins Leben, stürzt diese in die Erde gegrabenen, von unten nach oben, aus dem Leben zu ewigem Dasein emporstrebenden Kulturbauten um.

Der seelische Strom prallt auf das irdische Mauerwerk der gestaltgewordenen Ordnungen des natürlichen Geisteslebens, und es kostet unendliche Zeit, unendliche

Seelenkraft, unendliche Opfer, um dies Mauerwerk zu überwinden. Die alte Kirche des ersten Jahrtausends hat zunächst nur die oberirdischen Mauern überspült und umgebrochen. Erst die Christenheit des zweiten Jahrtausends hat ihre in der Erde liegenden Grundmauern ausgegraben.

Wieder handelt es sich hier nicht um schöne Ideen, die wir deklamieren, sondern um die nüchternen Tatsachen der Kirchengeschichte.

III.

Die Kirche hat ihren Strom strömen lassen müssen an die Festungen des römischen Kaisertums, an die Mauern der jüdischen Synagoge, gegen die Säulenhallen der griechischen Akademie und die Wände der ägyptischen Haushaltverfassung. In Jerusalem ist an die Stelle der jüdischen Brandopfer im Tempel das Meßopfer der christlichen Liturgie getreten. In Rom ist an der Stelle des Kaiserkultes der Stuhl des Papstes errichtet worden. In der hellenistischen Welt ist an die Stelle der akademischen *δοξαι* das theologische *δογμα* getreten. Auf ägyptischem Boden ist die antike Wirtschaftsordnung von den Klöstern umgewandelt worden. Diese vier Gewalten der Liturgie, des Papsttums, der Theologie und der Klöster und nichts anderes sind der Inbegriff dessen, was Kirche ist. Ähnliche Gewalten gibt es allenthalben in der Welt; in Tibet gibt es den Dalai-Lama, bei den Juden Liturgie, in Indien Klöster, bei den Chinesen Dogmen. Das Geschöpf Kirche aber hat diese Gewalten übers Kreuz verknüpft, so daß sie der Offenhaltung des Grabes, theologisch: der Offenbarung des Todes dienen. Keine der vier Gewalten ist daher ohne die andere zu denken. Jede stellt eine Brechung des seelischen Stroms auf verschiedenen Gefällestufen und an verschiedenen

Ufern seines Stromlaufs dar. Es galt eben, die Festungen des Lebens zu nehmen. Allenthalben entzog ihnen das unheimliche Volk der Christen den Mörtel des Geistes, die Bausteine aus Menschen, die Ordnung aus Riten, von denen sie bisher in Gang und Kraft geblieben waren. Jedes Tempels Festordnung wurde von dem neuen Kalender der Seele (Weihnachten und Ostern und Pfingsten) überschwemmt, am gründlichsten aber und endgültigsten der Tempel in Jerusalem. Nur die Klagemauer blieb von ihm übrig.

Jede staatliche Burg wurde fragwürdig, keine aber so sehr als das römische Kapitol. Horazens Gedicht (III, 30) singt nicht umsonst von des Priesters Gang zum Kapitol, dessen Wiederkehr Roms Leben trage. Die Kirche, die aus der Schädelstätte die Angel der Welt machte, verwandelte das Kapitol in den Ziegenberg, und derselbe Burgherr, der den Lateran erbauen ließ außerhalb der sieben Hügel, hob sich auf von Rom und überließ dies Rom den Päpsten.

Die philosophische Gedankenfreiheit ward schal. Die Akademie in Athen wurde geschlossen, die neuen Bischofsschulen im Gebiet der Koine, beginnend mit Ephesus, Antiochien, Alexandria, lehrten die geschichtlich durchlebten Tatschlüsse der Seele. Denn das ist etwa die richtige Übersetzung von Dogma im Gegensatz zu den Schlüssen der Vernunftphilosophie, zu den Trugschlüssen und logischen Schlüssen der denkenden Köpfe.

Der Steuerdruck der Fiskalverfassung, die gerade aus Ägypten stammte, wurde unerträglich. Im Kloster mit seinem Abbas trat eine neue Wirtschaftsweise einer freien Genossenschaft hervor, zuerst und gerade in der ägyptischen Thebais adelt die klösterliche Arbeit.

IV.

Die alten Festungen des Lebens wurden von dem neuen Leben überflutet. Es scheint in solch zugespitztem Überblick, als sei dies ein leichter Sieg gewesen. Wer so denkt, verkennt, wie die Kraft neuen Ursprungs in der Seele wirkt. Die Seele ist ja nicht zweckhaft planend tätig. Sie verläßt vielmehr ihre Zwecke, wenn sie ursprünglich, wenn sie »naiv«, wenn sie wiedergeboren wird; sie opfert sich. Von der Frucht ihres Opfers wird sie selbst überrascht! Sie findet sich erst wieder zum taghellen Bewußtsein zurück angesichts der Gefahren, die ihr Opfer bedrohen.

Zum Beispiel hat die Seele selber keine »Theologie« nötig. Erst als der Tatschluß der Seele, sich von dem Christus ergreifen zu lassen, durch die Phantasmata der Gnosis gefährdet wurde, als an die Stelle geschehener Überwindungen des Todes gedachte Überlegheiten über den Tod (Kabbala und Neuplatonismus) traten, wurde Theologie notwendig. Als dann Kabbala und Neuplatonismus in freier Konkurrenz die dem geschehenen Aufbruch der Seelen und dem realen Kreuz und Martyrium geschichtlicher Menschen entsprungenen Erkenntnisse »auch« aus Zahlen und Syllogismen aufbauen wollten, nur ohne das Zugeständnis der seelischen Erfahrungsgrundlagen, denen doch auch sie selber die Problemstellung für ihre philosophischen Nachahmungen allein verdankten, erst da, gegen die boden- und wurzellosen Schlüsse der freien Geister verankerte die Seelenkirche ihre Schlüsse als Dogmata, Ratschlüsse Gottvaters, Tatschlüsse Gottsohns, Aufschlüsse des in der Todes- und Liebesgemeinschaft gebundenen Geistes.

Trotzdem ist das Dogma auch uranfänglich da. Jeder Christ hat die ganze Seele empfangen. Die Kirche ist

in Jesus wie in den Millionen da. So ist dem frommen Juden Jesus der erste Glaubensartikel vom Ratschluß Gottvaters voll, wirklich und bewußt, und er lehrt ihn im Vaterunser. Und mit dem Liebestode Jesu ist das zweite Dogma, der Tatschluß des Sohnes, aussprechfähig und daher schon in der ersten Seele, die nach ihm aus der geöffneten Zukunft heraus lebt, in Stephanus voll lebendig. Daher steht es Apostelgeschichte 17 zu lesen. Paulus erlebt in Stephanus' Zeugentod die Stromkraft der Seele, die aus dem geöffneten Himmel heraus in der Zeitraumwelt wirkt. In ihm tritt zu dem Wissen um den Ratschluß Gottes und den Tatschluß des Sohnes der Aufschluß des Geistes über das Geheimnis ihres Zusammenwirkens zum Aufbau der Kirche. Und so wird gerade er, Paulus, der erste Theologe genannt, weil er nun schon das ganze trinitarische Dogma im wesentlichen formulieren kann. In seinen Formulierungen des seelischen Geschehens sind bereits die Definitionen der Philosophen durch eine neue Geistesprache überboten. Das formulierte Dogma ist eben nicht Sache des Ausdenkens von Gedanken, die man begreift, sondern des Aussprechens von Tatsachen, von denen man ergriffen und umgriffen ist.

Aber der begreifende Verstand dieser ergriffenen Seelen, die natürlichen Geister der Nachfolger Christi, der Christen, mußten erst durch Jahrhunderte »umdenken« und »umbegreifen«. Denn naturhafter Geist, das ist Philosophie, war in der Alten Welt ja nicht etwa mit dem ersten Tag des Christentums verschwunden. Augustin konnte am Ende des vierten Jahrhunderts durch und durch als Philosoph aufwachsen. Durch drei bis vier Jahrhunderte dachte die Welt noch natürlich, ob schon in ihr Christen starben und lebten. Ja, der hereinbrechende Seelenstrom hat die Philosophenfestung erst noch zum äußersten Widerstand gereizt. Es gibt

kein so verphilosophiertes Jahrhundert neben dem neunzehnten als das, welches auf den Fall Jerusalems in der Nichtchristenheit gefolgt ist. Und die Nichtchristenheit überwoh ja. Sie also versuchte es mit »Weltanschauung«, mit Philosophie. Die Menschheit wich auch damals dem äußersten Mittel, solange es irgend ging, aus. Die Alte Welt zog die *stoische* selbständige Haltung des einzelnen zunächst immer noch dem Gemeinschaftsopfer der Kirche vor. Lieber ein anständiger Kerl sein, der selbst auf dem hoffnungslosen Posten des vergänglichen Lebenskampfes bis zuletzt Haltung bewahrt, als einer, der schon von weither diese Scheinhoffnungen freiwillig begräbt, um das ewige Leben zu erneuern. Als alle Illusionen entlarvt waren, wollte man »den Untergang des Abendlandes« wenigstens bewußt erleben. »Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.« Zerborsten sinkt der Weltbau, doch die Trümmer sollen auf einen treffen, der in Form bleibt, ist das Motto der römisch-griechischen Menschheit vor ihrer Bekehrung.

Auch heute wird die liebesleere Hoffnungslosigkeit des Stoikers oft mit dem Hoffnungsoffer eines Liebenden verwechselt. Es ist aber etwas anderes, in einer gottverlassenen Welt in sein stoisches Tagebuch die Hoffnungslosigkeit eines ermatteten Herzens zu schreiben (wie Marc Aurel), etwas anderes, aus übervoller Gottesgegenwart die blühenden Hoffnungen und die Ängste eines menschlichen Herzens aufzuopfern wie Polycarp.

V.

Ebenso schwierig und langwierig ist der Weg der drei anderen kirchlichen Gewalten gewesen. Auch der Felsen des Bischofsamtes trat nur Zoll um Zoll aus den Hüllen des Alltags, bis er auf dem Kapitol in der

ara coeli, dem Himmelsaltar, die alte Burg Roms erlöst hatte. Wir erkennen als ein wichtiges soziologisches Grundgesetz, daß *nur dort, wo der äußerste Widerstand geleistet wird, die vollendete Gestalt herausgeschliffen werden kann*. Das Bischofsamt tritt überall in Kraft, wo weltliche Herrschaft ist, das heißt in der Antike in jeder Stadt mit politischer Selbständigkeit. Bekanntlich hatte jede Stadt ihren Bischof oder ihre Bischöfe. So kommt es, daß noch heute Süd- und Mittel-Italien über 160 Bistümer zählen, das alte Gallien 81, gegen 15 deutsche! Der Bischof herrscht über die Seelen. Er bindet sie an den Geist der Kirche, löst sie aus der Freigeisterei ihrer Individualitäten. Er herrscht aber und soll und will herrschen wie der Vizekönig des Weltherrschers, wie der vicarius Christi. Trotzdem erfährt nur der römische Bischof jene Vollendung des Amtes, die ihn von weltlicher Herrschaft reinigt. Es gibt eine lehrreiche Stelle aus dem elften Jahrhundert bei Petrus Damiani, die den Eindruck wiedergibt, der damals von der Bistümerordnung der Weltkirche ausging: »Alle kirchlichen Würden, ob nun den Patriarchenrang (Antiochia, Aquileja, Konstantinopel) oder den Primat als Landesmetropolit (Reims, Mainz, Toledo) oder die Bischofssitze oder sonstige Kirchen, hat ein König oder Kaiser oder sonst ein reiner Mann gegründet. Roms Kirche hingegen hat nur Er allein gegründet und auf den Felsen des wachsenden Glaubens gegründet, der dem seligen Schlüsselträger das Regiment im Himmel und auf Erden übergab.« (Mg. Libelli de Lite I, 78). Dies Bild aus dem elften Jahrhundert ist genetisch falsch. Jerusalem und Korinth und auch weströmische Bistümer sind gleich geistlichen Ursprungs wie Rom und gleich ursprünglich. Auch stand im elften Jahrhundert Rom politisch nicht freier da als andere

Bischofssitze. Aber gerade weil dort die Gefahr der römischen Weltherrschaft der Kaiser am größten war, gerade deshalb ist hier das Rettende des Papstes gewachsen. Gerade nur hier mußte jene Einzigartigkeit, jene Vollkraft geistlicher Herrschaft notwendig werden, die noch heute Roms Kirche zur Hüterin von Roms Recht macht¹ und von der jene Stelle des elften Jahrhunderts uns zeugt. Daß gerade aus dem härtesten Widerstand die neue Form herausgeschliffen wird, zeigt sich wie im Papsttum so bei der Ordnung der Kirche im Kultus.

Wie leicht war es, die traditionellen Kulte Syriens oder Roms oder eines philosophischen *ἔρανος* und *διασος* zu verdrängen. Sie leisteten so viel oder so wenig Widerstand wie ein einheimischer Munizipalrat dem Bischof von Karthago oder wie der römische Provinzstatthalter dem Metropolit von Mailand. Hier war so viel Fluktuation; entwurzelte, weither gewanderte, künstlich aufgepfropfte, neu eingeführte Bräuche lebten neben alten, bodenständigen und vermischten sich mit ihnen.

Anders in Jerusalem. Nur hier bestand ein bis ins kleinste geregelter, aus der ganzen Ökumene beschickter, unverrückter und bis ins letzte von fremder Zutat reingehaltener Tempeldienst. Nur hier, wo das strengste Tempelgesetz verwirklicht war, lohnte es, anzusetzen. So tritt Jesus als Passahlamm an die Stelle des wirklichen Lamms, als Hoherpriester an die Stelle der Söhne Melchisedek. Deshalb sind die Psalmen die Gebetsordnung des Neuen Jerusalem geworden, dessen 150 Lieder jeder Priester im Laufe jeder Woche als Breviergebet durch seine Seele fluten läßt. Nur wo

¹ Vgl. Codex iuris Canonici, Einleitungskonstitution vom 27. Mai 1917: ipsum quoque Romanorum ius, insigne veteris sapientiae monumentum, quod ratio scripta est merito nuncupatum....

der eine lebendige Gott im Alten Bund sich wirklich offenbart hatte, konnte der neue Bund, die neue Veröhnung mit ihm, besiegelt werden.

Für die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie braucht es keiner weiteren Beweise dafür, daß im griechischen Denken das Denken an sich getroffen wurde, daß die Kirche hier auf den »Sitz« der Gedankenfreiheit stieß. Nur darauf ist hinzuweisen, daß Burg und Tempel in Rom und Jerusalem eine örtliche Herrschaft besaßen, die der Schule des Geistes in dieser Einheitlichkeit ihrem Wesen nach abzugehen scheint. Und dennoch hat die Rede des Paulus gerade in *Athen* ihre einzigartige Bedeutung; dennoch bedeutet die Überwindung der griechischen Freistädtischen Schulgezänke in der johanneischen Geisteshaltung gerade der Athosklösterrepublik, daß auch hier das Gesetz des stärksten Widerstandes gilt.

Für die geschichtlosen Kräfte des Raumes, für Geist und Natur gilt das Gesetz des geringsten Widerstandes. Begeisterung ergreift die willenslose Masse, Druck und Stoß dringt durch, wo der Widerstand am schwächsten ist. Überzeitliche Gestaltung hingegen wird in Flugsand und Massenflut unmöglich. Der Tod kann nur dort erfolgreich überwunden werden, wo das Leben am ehernsten und festesten und am todesnächsten gestaltet ist!

Die Liebe, die so stark ist wie der Tod, weicht nicht wie die Fallkraft der trägen Masse der schwersten Aufgabe aus. Die Liebe strömt nicht von Berg zu Tal. Sie steigt aufwärts. Die Seele ist eine Kraft, die Wasserscheiden überwindet, die vom Meere der Alltäglichkeit zu den Quellen des Gebirges emporklimmt, und der Mensch geht als Seelenträger den umgekehrten Weg als die Natur. Nur die Seele hat Erfolg, die die schwerste Aufgabe wählt. Sogenannter weltlicher Er-

folg ist daher das genaue Gegenteil der seelischen Geschichtstat. Der Seele lohnt nur das, was bisher als unmöglich, als durch den Tod verweigert gilt. Sie entsiegelt ihn. Sie tut daher in jeder Zeit die sogenannten Wunder, die in jeder Lage der Menschheit ein anderes Stück Tod überwinden. Sehen wir uns daraufhin auch die vierte Großmacht der Kirche, das Mönchtum, an.

Man hat mit einer gewissen Schadenfreude darauf hingewiesen, daß sich das Rätsel des christlichen Mönchtums aus dem unerträglichen Steuerdruck des Fiskus »sehr einfach« erkläre. Die Weltflucht war eine Flucht vor der wirtschaftlichen Arbeit. Auch den Aufstieg des Papsttums kann man ähnlich als Machtkampf um die Weltherrschaft kennzeichnen. Oder man kann die dogmatischen Streitigkeiten um das i des Nizäischen Glaubensbekenntnisses als elende sophistische Haarspaltereien betrachten. Von außen gesehen, sind diese Dinge auch nicht anders anzusehen. Und diese Betrachtungsweise hat und behält ihr Recht. Nur muß sie daneben die eigene Sinnggebung der Kirche laut werden lassen und vernehmen. Und da erscheint gerade die Umwandlung der weltlichen Wirtschaft in die klösterliche Arbeitsweise als eine in zahllosen Anläufen immer neu ertastete, schließlich doch geglückte Großtat. Von dem — angeblichen — Sozialkommunismus der Urchristenheit über die gemeinsamen Haushalte (Könobien) der ägyptischen Mönche bis zu Benedikts von Nursia Regel für Monte Cassino wird die Aufgabe immer umfassender in die Wirtschaft hinein erstreckt, immer vorsichtiger aber gleichzeitig gegen die anderen Wirkweisen der Kirche abgesteckt. Der Weg ist lang.

In der Urgemeinde der ersten Jahre ist der Kreis der Gemeinde Einer. Alle Wirksamkeiten: Liturgie, Leh-

re, Leitung und Leben vereinigen damals alle. Aber noch ist diese Urgemeinde eine der Gläubigen. Noch ist kein Erdstück, kein Kulturbereich miterlöst außer den Kindern des Menschen. Daher ist die Wirtschaft der Urchristenheit nur ein »Konsumentenkommunismus«. Ihr Brot stammt ja noch aus lauter *vorchristlichen* und *außerchristlichen* Ämtern und Ordnungen der Volksarbeit. Die Produktion steht unter dem Gesetz; nur der Verbrauch unter der Liebe des: »Sie hatten alles gemein«. Was man hat, entstammt immer der Vergangenheit. Es muß schon dasein. Das Urchristentum mit dem Sozialismus zu vergleichen, ist deshalb eine gedankenlose Phrase. Das Urchristentum ist gleichgültig gegen die Herkunft und gegen die Produktion der Güter, die man »gemein hat«. Die Gemeinde besteht ja aus »weltlosen« Seelen, die für den Weltlauf gerade die Verantwortung ablehnen, weil er verderbt ist. Dieser »Weltlauf« aber, das ist gerade Wirtschaftsordnung, Erbfolge, Eigentumsrecht und Gütererzeugung.

Die christliche Kirche wagt sich nur langsam an die Einbeziehung von Ochs und Esel, Haus und Hof, Feld und Wald heran. Gerade die Geschichte von Ananias und Saphira zeigt deutlich, daß die Seelen zuerst nur herausgehen aus ihrer bisherigen Habe und Eigentumsordnung. Die Äcker werden verkauft, und man teilt den Erlös. Paulus arbeitet als Teppichknüpfer in einem bestehenden Betrieb.

Anders das Kloster. Es ist eine Umkehrung dieses Verhaltens, wenn eine Mönchsschar Grundbesitz — zuerst eben Unland und Wüstenei! — in Besitz zu nehmen wagt. Wo niemand noch gewirtschaftet hat, wagen sie sich hin. Gott wird das Wunder tun, hier aus Steinen Brot werden zu lassen. Daß bisher unkultiviertes oder schlecht kultiviertes Land in den Kreis der

Wirtschaft neu aufgenommen wird, ist das Wunder, das die gesamte abendländische Kultur seither immer planmäßiger zu erwarten und anzuwenden gelernt hat. Weil es uns heute selbstverständlich ist, deshalb ist es an sich nicht selbstverständlich! Die Benediktiner-Regel, die in Kapitel 33 das Sondereigen der Brüder im Eremus der klösterlichen Grundherrschaft verbietet und in Kapitel 48 die Arbeit der Hände dem Gebet gleichsetzt, weil Müßiggang der Todfeind der Seele sei, hat die Seele erst mächtig über die Erde gemacht. Denn erst der, der arbeitet, obwohl er nichts hat und nichts haben wird und der dennoch arbeitend in unendlicher Erwartung lebt, hat die Arbeit in das Reich des Geistes einbezogen. Dies ist uns heute auch fast selbstverständlich, aber es ruht diese Selbstverständlichkeit auf der Mönchshaltung.

Auch bei ihr gilt es festzustellen, daß das Gesetz des stärksten Widerstandes in Kraft ist! Gerade die Einöde bringt das Brot.

Die Kirche hat so alle Kräfte der Gemeinschaft bis zur Vollkommenheit in ihre Selbstgestaltung vom Tode her eingehen lassen. Kultus, Lehre, Regiment und gemeinsames Leben sind im Festkalender, in Dogma, Papst und Kloster bis zur letzten Einzelheit und Zuspitzung ausgebildet.

VI.

Mit alledem aber ist die Kirche nur die erste Gestalt der christlichen Zeitrechnung. Diese Begrenzung ihrer Gestalt muß erfassen, wer begreifen will, was mit der christlichen Zeitrechnung angehoben hat. Den einzelnen Volksfestungen und Völkern tritt in der Kirche eine einheitliche Gestalt der Zukunft entgegen.

Alles Vorchristliche gilt nur zu seiner Zeit und an seinem Ort. Die Kirche wurzelt im Ursprung, in dem die

christliche Zeit und in dem die menschlichen Räume täglich neu aufspringen, in der Liebe, die so stark ist wie der Tod, im Mut von jenseits des Grabes aller nationalen oder individuellen Hoffnungen und Entwürfe. Die Kirchengeschichte ist bekanntlich Missions-, Ausbreitungsgeschichte. Immer noch einer Nation, noch einer gens, noch einer Polis, noch eines Tempels, einer Mythologie, eines Vaterlandes Götter werden dem lebendigen Gotte zurückgewonnen. Nicht etwa, daß die Kirche diese vielen Götter leugnete. Das tut nur der heutige platte Monotheismus der Deisten und Theisten. Sondern der Gott, der sein wird, der er sein wird, ist nur mächtiger als alle seine einzelnen Elemente (als »die Götter«, wie der 134. Psalm sagt). Gott im Raume (und das heißt Gott in der Vergangenheit): der Gott der geschaffenen, beendeten Schöpfung, der ist ja doch über jeden von uns nur zu sehr ohne Anstrengung mächtig. In diesen Raumformen verehren wir ihn gern. Die Kunst, die Wissenschaft, das Vaterland, die Familie, der Sozialismus, die Religion, Aphrodite und Juno, Mars und Psyche, Daimon und Genius — das sind alles »Elohim«, Mächte göttlicher Gewogenheit und Gewordenheit, denen wir gar zu gern dienen, weil wir wähnen, sie uns wählen zu können. »Götterlos« ist so leicht kein Mensch, weil es zu verführerisch ist, das eigene Selbst oder das eigene Talent oder den eigenen Beruf oder die eigene Familie oder die eigene Rasse oder den eigenen Staat zu vergöttern. Nein, »gottlos« sind die Menschen, weil störend, beunruhigend, unerwartet aus den selbstgewählten Göttern der vom Ende her uns Wirkende als der Gebietendste sich erhebt, weil die Götter mächtig sind, aber nur Gott lebt. Der Götterdiener kann wohl ohne den wahren Gott und insofern gottlos sein. Aber nur der Götterlose ist ein ganz armer Teufel, weil ihn so-

gar die schon geschehene Schöpfung kalt läßt. Wer den wahren Gott nicht kennt, der hat kein zukünftiges Geschehen. Wer aber die gewesenen Elohim, das heißt wer das Göttliche nicht anerkennt, der erst hat gar kein Leben. Denn erst er ist ganz undankbar und ganz unempfänglich. Und nur der Undank, der sich selbst erschaffen haben will, ist teuflisch. Nur die Undankbarkeit verstößt uns in die Hölle. So bleiben die meisten Menschen wenigstens dadurch, daß sie irgendwie und irgendwem dankbar sind, Menschen, auch wenn sie Mächten und Elohim der Vergänglichkeit opfern. Freilich sind sie Menschen nur innerhalb des geschöpflichen Bereichs, dem sie durch ihre Dankbarkeit verbunden sind, nur als Glieder einer Gemeinschaft, sozusagen mittelbar durch die Götter ihrer Gruppe, ihres Stammes, ihrer »Richtung«.

Der Durchbruch zur unmittelbaren Menschlichkeit heischt den Durchbruch in den Strom Gottes selbst, hinüber über alle schon stillgelegten Augenblicke seines Schaffens. Vor dem Tode und angesichts des Todes sind alle Götter Staub. Im Leben, innerhalb der Breite der räumlich entfalteten Welt wirken hingegen die Elohim geschäftig »der Gottheit lebendiges Kleid«. Aber alles dies Erdteilhafte soll einbezogen werden in die Heilsgeschichte vom Ende der Zeiten her. Die christliche Zeitrechnung betrachtet alle Völkergeschichte als vorläufige, vergängliche Einzelgeschichten, die erst auf die eine ewige Geschichte zuhalten und lossteuern.

Die Kirche offenbart diese Einheit dem Menschengeschlechte und den Völkern. Sie zeigt immer wieder auf dasselbe Bild. Sie ist monoton. Sie zeigt es denen, die es noch nicht gehört haben, und denen, die es wieder vergessen haben. Sie wächst in ihrem Aufgabenumfang, aber sie verändert nicht ihre Aufgabe.

Begrenzt man die Gestalt der Kirche so scharf auf diese

eine Stelle in der Wirklichkeit, daß sie vom Tode her den Mächten der Vergänglichkeit die endgültige Deutung und den letzten Maßstab entgegenhält, so wird es zu einer wissenschaftlich evidenten Tatsache, daß sie diese Aufgabe auch erfüllt hat und noch — in aller Zersplitterung — unangefochten erfüllt. Diese Aufgabe und diese Leistung bestreitet ihr im Grunde nämlich auch kein Freidenker, Atheist oder Jude, kein Nietzscheaner oder Darwinist. Nur denken sie meist nicht an diese Leistung. Sie bekämpfen anderes an der Kirche, zehren aber selber von dieser ihnen bereits so selbstverständlichen Leistung, daß sie vergessen haben, durch welche Gestalt sie in die Welt gekommen ist. Denn alle Weltanschauungen von heute, alle politischen Programme sind abgeblaßte oder entstellte christliche Theologumene; keine einzige ist ohne genau nachweisbare Offenbarungselemente, die allerdings meist reichlich willkürliche Bruchstücke darstellen. Daß aber diese Weltanschauungen alle die Welt im ganzen können anzuschauen glauben oder wähnen, dazu nehmen sie den Mut vollends nur aus dem Beispiel der Kirche, die eben buchstäblich gestreikt hat und in den Ausstand getreten ist, um für die Anschauung der Welt den archimedischen Punkt zu gewinnen, und die — im Gegensatz zu den sich weltanschauungsfähig Wähnenden —, jenen archimedischen Punkt innerhalb der Zeitrechnung für ihre Lehre festzuhalten gewußt hat. Man kann diese Leistung leicht sehr unbedeutend finden. Es genügt dazu, von den Menschen und Völkern recht hoch und groß zu denken. Im Zeitalter des Verkehrs und des Idealismus scheint es eine lächerliche Kleinigkeit, die zerstreute Menschheit unter ein Zeichen gerufen zu haben. Die wirkliche Zeitrechnung aber hat es mit so lächerlichen Kleinigkeiten zu tun. Ihr ist alles wichtig, was

aus und mit dem Menschenleben geleistet und bezahlt wird. Die Kirche kostet nicht Ideen, sondern eine ununterbrochene Kette von Seelen, die in Raum und Zeit ihren Adam, ihr Geschöpf zurücktragen als Mitwirkende an den Pflichten der Kirche, ob nur Sonntags oder Feiertags in der Gebetsgemeinschaft wie die Laien, ob im Regiment wie der Weltklerus, ob in der Lehre wie die Theologie, ob ins Leben wie die Asketen und Mönche aller Regeln und Orden. Sie kostet Zeit, Lebenszeit von Menschen, und bestimmt ihrerseits darüber, was ihnen Innen und Außen, Heimat und Fremde wird. Sie schafft also geistige Räume und Zeiten, in denen die Seele lebt, und zwar sind diese Räume und Zeiten, soweit die Seele eins ist mit der Kirche, von der Kirche her in diesen vier Gewalten vollständig verwirklicht.

Der Leser wird sich selber sagen, daß dabei der Einzelne auch indirekt oder zu Teilen von diesen Gewalten ergriffen werden mag. Man braucht nicht Mönch sein, um mönchisch zu arbeiten. Askese als geistiges Fluidum ist heute Gemeingut der christlichen Welt. Ich erinnere an das berühmte Wort Harnacks vom asketischen Mönchtum des Gelehrten auf der Reichsschulkonferenz. Immer bleibt auch dann die große Gestalt des Mönchtums die soziologische Vollgestalt, die zwar in tausend Spiegelungen, Ansätzen, Nachahmungen gleichsam auch natürlich besteht, deren ausdrückliche Fassung zu einer besonderen und endgültigen Gestalt dennoch einmal im Vollzug der Kirchengeschichte für allemal mit geleistet worden ist. Der Zeitmesser, der Chronometer muß diesen ausdrücklichen und autonomen, den selbstbewußten Vollzug einer ewigen Leistung festhalten, weil anders das Gesetz der jeweiligen Verwandlung aus einer Aufgabe der Zeitrechnung zur nächsten unverständlich bleiben

wird. Nur wenn die Zeitrechnung einmalig Zug um Zug ewige Kräfte zum Zwecke ihrer immerwährenden Fassung bildet und gestaltet, nur dann begreift sich, daß der Vollzug der Kirche, kaum geschehen, den nächsten Gestaltungsprozeß innerhalb der Zeitrechnung rufen mußte. Die Schöpfung der Kirche zieht alles andere nach sich. Dem Auftun des Grabes folgt die Eröffnung und Aufdeckung der äußeren Welt. Die Kirche bleibt. Denn als Gestalt der Zeitrechnung faßt sie Immerwährendes endgültig. Das Geistliche ist nun gefaßt. Der weltliche Staat kann nun beginnen. In jenen Jahrhunderten, wo Dogma, Kloster, Papsttum und Kultus sich vollendet hatten, beginnt seine, des Staates Gewalt ihr eigentümlich universales Leben als zweite Gestalt unserer Zeitrechnung.

Dem Jahrtausend der Kirchenschöpfung folgt darum ein Jahrtausend der weltlichen Staatenwelt, und Zug um Zug entspringt diesem zweiten Jahrtausend, kaum daß es sich vollendet, ein drittes der Gesellschaft. Wir hoffen, diesen Zug und Vollzug des Glaubens ausführlich in unseren »Gesetzen der christlichen Zeitrechnung« darstellen zu dürfen. Aber nur dem, der den Eckstein der Kirche anerkennt, erhellt sich der Bauplan der Menschheit. Die Kirche ist nicht die Menschheit. Aber die Menschheit wäre nicht ohne ihre Anfängerin und Urheberin: die Kirche. Denn die Kirche ist es, die der Seele des Menschen ihr Gesetz offenbart hat, das sie gegen alle Natur des Menschen stellt und von aller Natur trennt. Die Natur des Menschen geht wie alle Natur von Berg zu Tal. Das Wasser läuft nicht den Berg hinauf. Die Schwerkraft regiert im Reiche des Wägbaren und des Zählbaren. Hier gilt das Gesetz des geringsten Widerstandes. Alles natürliche Leben sieht zu, wie es am billigsten wegekammt. Es will mit den geringsten Unkosten sich durchwinden durch

den Tag. Die Seele verfährt in allem genau umgekehrt. Sie will nämlich Endgültiges. Sie muß sich vollenden. Sie will vollenden und ans Ende kommen. Sie will das Leben nicht leben, sondern fassen, sie will die Kräfte nicht sparen, sondern ordnen. Der natürliche Mensch probiert alles; er denkt: Es wird schon nicht so schlimm werden. Es wird's ja wohl niemand sehen. Einmal ist keinmal. Die Seele glaubt bei allem was sie tut, es sei ein für allemal. Ein für allemal hat die Kirche gezeigt, wie man den Tod überwindet. In der Natur ist nichts ein für allemal geschehen. In der Natur verrinnt das Leben. Die Kräfte rasen sich aus und verströmen. Den Menschen wurmt diese Sinnlosigkeit seiner Natur. Der Satz: »Einmal ist keinmal« droht all sein Tun zu entwerten. Es ist aber dies das Kriterium des Menschlichen, das vom Christentum aufgestellt worden ist: wie der Mensch ewig sein könne im Augenblick, wie er *ein für allemal* handeln, leben und wirken könne. Es kann das nur geschehen in jenem Schwebestand zwischen 33 und 70, in jener entsagenden Bindung an das Härteste und Lösung von dem Süßesten. Der Wunderbau der Kirche entspringt dem Satze: *ama quia durissimum est*. Das Widerstrebendste muß überwunden werden. Denn nur in ihm wird das Wesen des Widerstandes überwunden. Deshalb mußte nicht Seneca sondern Plato, nicht das Gesetz Spartas sondern das Roms, nicht die Mysterien von Eleusis, sondern die Brandopfer von Jerusalem, nicht die Wirtschaft des Sabinergebirges, sondern der Haushalt des Nillandes Ägypten überwunden werden. *Amabantur quia durissimi erant*. Sie wurden liebend ergriffen von den Nachfolgern des Herrn, und an ihnen erwuchs die »Kirche« des Herrn, weil sie als die gelungensten Vorformen die *sedes materiae*, der Sitz des natürlichen Widerstandes waren. In dieser Re-

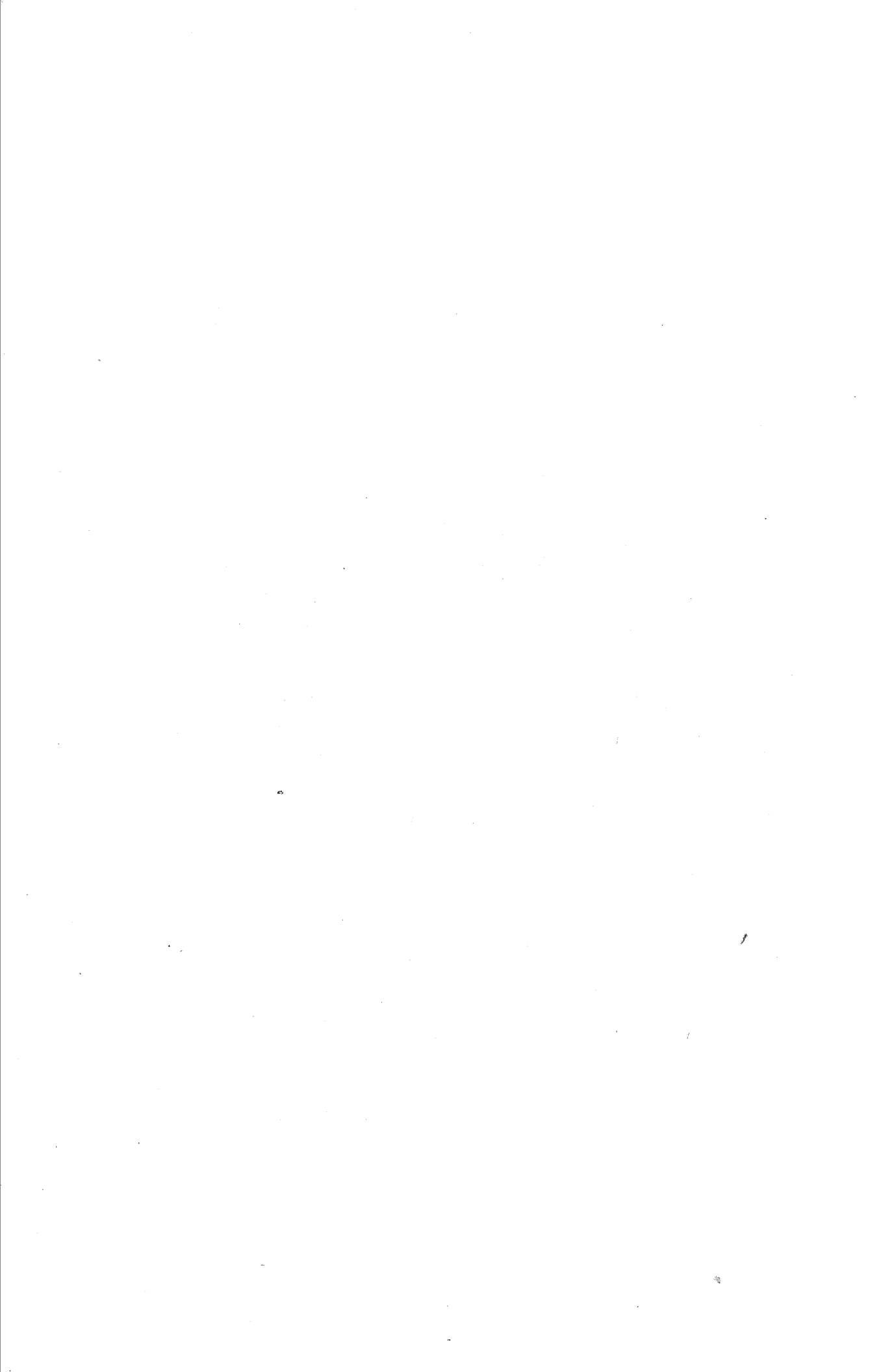
gel: ama quia durissimum est, dort zu lieben, wo es am schwersten ist, weil es nur dort lohnt, zu säen und Fuß zu fassen, ist also die Leistung der Kirche formuliert, nach der wir fragen wollten. Aus ihr entspringt die völlige Absonderung der menschlichen Seele von aller bloßen Natur. Und nur soweit diese Seele entzündet ist, sondert sich das Menschliche aus der umgebenden Natur heraus und wird auch von Feind und Freunden als Menschliches anerkannt. Wo diese Seelenkraft nicht aufbricht und durchschimmert, gilt von den einzelnen: Homo homini lupus. Der Weiße hält den Neger wie ein Tier. Wo sie nicht aufbricht, sind alle Nichtgriechen Barbaren. Wo sie noch nicht oder nicht mehr das Kriterium des menschlichen Wesens bildet, sind die Völker wie Walfisch, Hahn und Adler. Und die Habsucht für den eigenen Bereich kann dann, aber nur dann die fremden Völker wie wilde Tiere totschiagen. Wir haben ganz im Diesseits mit unserer Frage nach der Leistung der Kirche bleiben wollen, innerhalb der geschöpflichen Wirkungen, die das Einfangen des Todes durch die Grabstätte Jesu auf das Leben der Völker zurückgewirkt hat. Am Vorwegnehmen des Todes erkennen sich die Menschen im Diesseits als Menschen, als Mehr-als-Natur. Dem Diesseits selbst, und einer bloß natürlichen Menschheit hatte Friedrich Nietzsche die Leistung der Kirche zugeschrieben und auf diese Weise die Nutzlosigkeit von Jesu Wirken dartun wollen. Aber die Kirche hat das Diesseits verwandelt. Wir Heutigen sehen das Diesseits überhaupt nur in seiner von der Kirche umgewirkten, seelenhaltigen, Menschheit und Natur, Schwerkraft und Wunder trennenden Anordnung.

Darum müssen wir Friedrich Nietzsches Frage, die eingangs erwähnte, nach dem Gelingen oder Mißlingen des Unternehmens Jesu, abwandeln, und wir müssen

uns fragen: Wenn Jesus durch die Stiftung der Kirche die Mitglieder aller Völker in eine Menschheit hat hingliedern wollen, sollte es ihm nicht vielleicht gelungen sein?

IXΘΥΣ

LEBEN, LEHRE UND WIRKEN
ALS ABBILD DER DREIFALTIGKEIT



SEIT ALBERT SCHWEITZERS AUFDECKUNG DES fehlerhaften Zirkels, in dem sich die Leben-Jesu-Forschung der letzten anderthalb Jahrhunderte bewegt hat, ist der Riß zwischen der natürlichen, wissenschaftlichen Jesus-Biographie und der kirchlichen, dogmatischen Christologie offen am Tage. Denn beide Richtungen theologischer Erforschung der Frage Jesu Christi sind durch dies Buch und die ihm folgende Ausfahrt seines glaubensstarken Verfassers als schlichter Arzt an den Kongo entwaffnet. Die liberale Theologie hat die Hoffnung aufgeben müssen, mit den Mitteln ihrer Erkenntnis den Christus, nicht nur den Rabbi Jesus von Nazareth, umgreifen und erfassen zu können.¹ Auf der anderen Seite aber droht dem Christologen der Menschensohn, Mariens Sohn zu einem doketischen Gebilde zu entschwinden, an dem sich wohl etwas Göttliches ereignet, aber an dem nichts Menschliches erfaßt und demgemäß nichts Begreifliches erkannt werden kann. Die Masse des orthodoxen Kirchenvolkes sieht in der Jungfrauengeburt, der Auferstehung und der Ausgießung des Geistes handfeste, gänzlich unbegreifliche Wunder. Die Menge der irgendwie »Gebildeten« sieht in Jesus einen nur allzu begreiflichen Menschen. Die höchste Geisteskraft in uns Menschen wird weder dort noch hier mehr erregt. Denn sie entzündet sich nur an Geheimnissen, die sich enthüllen, und an Rätseln, die sich lösen lassen. Diese höchste geistige Erregung durchzittert weder Orthodoxe noch Liberale in Sachen des Leben und Sterben Jesu. Und deshalb verstummte Albert Schweitzer und ging nach Afrika, um Krankheiten zu heilen. Keine begreifende Erkenntnis, nur ergriffene aber dafür stumme Nachfolge scheint erlaubt.

¹ Ich verweise auf Bultmanns »Jesus«.

Die Parteien und eigentlich mehr noch die Methoden innerhalb jedes Theologen eigener Seele gehen unveröhnt nebeneinander her. Der Widerspruch zwischen Glauben und Wissen ist heut keiner zwischen Theologie und Philosophie, sondern er klappt innerhalb des Theologen selber, der seine Pfründe von einer dogmatischen Kirche zu Lehen trägt und sein Denken von einer voraussetzungslosen Geschichtsforschung.

Die Spannung ist gerade dadurch zu einer menschlich bedrohlichen geworden. Die erste Reaktion dagegen ist daher begreiflicherweise, ihr einfach aus dem Wege zu gehen, so wie das etwa Barths Römerbrief und ihm nach die Barthianer getan haben. Mit einem handfesten Biblizismus hat er den Kirchenglauben und die wissenschaftliche Bibelkritik beide schwachmatt zu setzen versucht, indem er — auf einem andern Brett seine Steine aufbaut. Diener der Kirche, der jemand wie Karl Barth ist, kümmern ihn nicht die Fragen der Kirche Christi; Gelehrter, der er ist, kümmert ihn nicht die Forschungsaufgabe der weltlichen Wissenschaft. Sondern in einem Augenblick der Weltgeschichte, gleichsam an der Sekunde des Kreuzes offenbart sich ihm alles. Die Vorgeschichte Jesu (das Leben Jesu also) und die Nachgeschichte Christi (die Kirchengeschichte also) werden zu wesenlosem Schutt. Senkrecht vom Himmel herab glaubt er sich angesprochen, nur unter dem Kreuz, ohne natürliche Vorgeschichte und ohne wirksame Heilgeschichte.

In diesem Balancieren auf einem Stecknadelkopf zwischen Orthodoxie und Liberalismus, zwischen Geschichtswissenschaft und Kirchentheologie, tritt eine begreifliche Reaktion auf die Überspannung der Gegensätze hervor.

Unser Versuch kann sich an dämonischer Gewalt mit jener Kreuzespredigt der Barthianer nicht entfernen

vergleichen wollen. Aber er entsteht aus der gleichen Lage.

Dieser Aufsatz will möglichst geräuschlos eine Türe öffnen, die schon nur angelehnt ist und die vielleicht aus der unerträglichen Spannung ins Freie führt.

Diesem Zweck soll schon die Überschrift dienen. Sie ist dreigeteilt. Das ist natürlich keiner Zahlenspielerlei zuliebe geschehen. Aber sie ist doch auch nicht ohne methodische Absicht gewählt. Diese Absicht ist allerdings zunächst negativer Natur. Wir versuchen, von vornherein der Unsitte der Substantivpaare (Geist und Natur, Wissen und Glauben) zu entgehen, der beliebten Mode sich über ein Zwillingsgespann zweier Begriffe zu verbreiten, die ein »und« sprachlich verbindet und die dafür gedanklich meist ein »oder« auseinanderreißt. In der Literatur für die Gebildeten herrscht die Antithese vor. Alles philosophische Denken lebt vom Spalten der Begriffe. Durch Spaltung gehen aus einer Anschauung in begrifflicher Gegenüberstellung Gegensätze hervor. Da die Theologie seit langem im Schlepptau der Philosophie segelt, so hat sie in größtem Maßstab von dieser philosophischen Grundhaltung Gebrauch gemacht.

Jesus und Christus, Leben und Lehre Jesu, Gesetz und Liebe, das sind Begriffspaare, die man in den Schulen der Wissenschaft mit Vorliebe einander entgegenstellt. Und diese Paare sind weit mehr als bloße Vokabeln innerhalb eines einzelnen Satzes. Vielmehr bewegt sich die gesamte Forschung in der Dialektik dieser Begriffe vorwärts. Und darüber hinaus ist die Lehre vom Kreuz und der Passion des Herrn einerseits, von Geburt und Leben Jesu von Nazareth andererseits in ganze Schulen und Denkrichtungen, in Glaubens- und Lebensparteien himmelweit auseinandergespalten.

Es gibt aber noch ein anderes Erfassen der Wirklichkeit im Geiste. Dies verhindert sozusagen sich selbst, in die Aufspaltung der Anschauung durch die Dialektik der Begriffe zu verfallen. Denn es will die Wirklichkeit nicht mit einem Begriffssatz überdecken wie die Schuldialektik, sondern es will sie erst einmal entdecken!

Diese Entdeckertätigkeit des Geistes ist seine höchste Vernunftanstrengung. Aber sie ist so verschollen, daß ihr Verfahren an einem entfernten Beispiel verdeutlicht werden muß.

Solange der Rechtskampf bei den germanischen Völkern die höchste Geistestätigkeit innerhalb des Stammeslebens war, solange war auch die Rechtssprache eine entdeckende, neu zufassende. Und eben deshalb bedurfte sie einer aufschließenden statt einer syllogistischen Redeweise. Die Formeln dieser Rechtssprache ließen also beispielsweise unter anderem die Zusammenfügung von drei Anschauungen, drei Vorstellungen zu einem einheitlichen Ausdruck. Allbekannt sind diese Dreiklänge aus der Achtformel, wo der Verbrecher preisgegeben wird den Vögeln in der Luft, den Tieren des Waldes und den Fischen im Wasser.

Den Scheiterhaufen kündigt der Henker mit der Formel an: Deine Haare dem Rauch, deinen Leib dem Feuer, deine Seele Gott. Gerade diese Formel scheint mir lehrreich für die völlige Verschiedenheit jener Sprechweise von der heutigen Denkweise. Wie würden wir heut formulieren? Nun wir würden uns etwas ausdenken. Ein moderner Poet würde — vielleicht! — Haare und Leib »poetisch« trennen; ein moderner Prosaist würde Leib und Seele gegenüberstellen. Aber die alte Formel spaltet nicht, wie Poet und Prosaiker heut, den Feuertod dialektisch auf, sondern sie schafft die Akte des Vorgangs dramatisch nach; bei dem zuerst

der Rauch die Haare umwogt, dann den Leib das Feuer verzehrt und schließlich die Seele zu Gott heimkehren darf. Aus mehreren Bildern also rollt sich kinematographisch ein Vorgang ab. Er wird aus diesen Bildern erschaffen, denn es fehlt der »Oberbegriff« Feuertod noch ganz dem Denker. So wenig wie ein Drama durch seine Überschrift begriffen werden kann, so wenig die fünf Akte, aus denen es besteht, logisch oder dialektisch den Oberbegriff bloß aufspalten, sondern alle müssen geschaffen werden und eigenes Leben haben, so wenig will die dreiteilige Formel eine Einheit zerlegen. Sie will eine paradoxe Einheit schaffen. Eine Fehde soll »aufgehoben, tot und ab« oder »widerrufen, vernichtet und abgetan« sein. »Tag, Zeit und Stunde« werden festgesetzt. Die Rechtsquellen — würde der abstrakte Jurist heut sagen — »zerfallen« in bleibende Satzung, in persönlichen Befehl und in Gewohnheitsrecht. Die alte Formel aber spricht vom alten Herkommen, Recht und Herrlichkeit des Landes, weil sie den Begriff der Rechtsquellen nicht kennt. Sie kann ihn also auch nicht »zerfällen«, sondern in diesen drei Akten erschafft sie ihn!

Man mag das Verfahren ein assoziatives nennen. Das Entscheidende ist immer, daß jede einzelne Assoziation auf das Ganze, das sie miterschaffen soll, zusteuert. Das Ganze steigt aus Sätzen dramatisch empor. Natürlich können diese Akte auch aus zweien oder vieren bestehen. Von dem logischen Spalten in Gegensätze unterscheidet sich dies dramatische Sprechen in Sätzen nicht durch die Zahlen drei und zwei, sondern durch die Tatsache, daß die logischen Gegensätze Bruchteile einer Einheit, Brüche von Eins, Untersätze eines Obersatzes darstellen, die Sätze und Bilder der schaffenden Sprache aber nicht Brüche, sondern selbst Einheiten sind, Farbflecke von eigener Va-

leur, deren mehrstimmiger Klang das Gesetz dieser Sätze oder Bilder oder Worte aufdeckt und offenbart. Alles Denken ist ein Nach-denken einer fertigen Welt. Jeder heutige Prosaist, der den Leib dem Henker und die Seele Gott überantworten würde, bezieht die Vorstellungen »Leib« und »Seele« aus einem Magazin, in dem alles Erdenkliche vorrätig gehalten wird. Er steht der Welt, hier der Welt der Kultur, gegenüber und setzt ihr Mosaik in tausendfältiger Variation als seinen Gegenstand neu zusammen. Der schaffende Sprecher ist hingegen der Mund einer unfertigen, in ihm Wort werdenden Welt. Er kann also in kein Magazin greifen und die etikettierten Gegenstände herausnehmen, sondern ihn greifen die Kräfte dieser Welt, die er in eins »setzen« und durch seine Sätze namhaft machen soll.

Genau so nun – und nur deshalb mußten wir die scheinbare Abschweifung begehen – wie hier im Recht die vorbegriffliche Sprache, kraft der die geistige Welt entdeckt wird, verfährt, vollzieht sich alles entdeckende Denken. Wir haben nur auf die Rechtsschöpfung zurückgegriffen, weil wir nicht zulassen können, dies Denken mit dem Beiwort poetisch abzutun. Nicht um den Luxus der Kunst handelt es sich, sondern um die geistige Entdeckung der Welt. So ist es nicht wunderbar, daß sich das schöpferische Leben des christlichen Volkes wieder derselben Ausdrucksweise hat bedienen müssen. Die Entdeckung einer neuen göttlichen Welt der Seele wird nicht durch Spaltung von Worten begriffen, sondern durch aktweises Setzen von Anschauungen erschaffen. Die trinitarische Formel von Vater Sohn und Heiliger Geist riegelt gleich an der Schwelle des Kirchenbaues das schöpferische Leben drinnen ab gegen den Einbruch des philosophischen Denkprozesses. Die drei Personen der Gottheit spotten des Be-

mühens, als Bruchteile Gottes verstanden zu werden. Immer wieder neigt der logische Verstand zu dieser Verarmung, und das Denken hat gar zu gern die drei Atemzüge des Glaubensbekenntnisses zu Untersätzen des Oberbegriffes Gott umbegreifen wollen. Der Unglaube verhöhnt ja eben deshalb die Trinität, weil er für geistige Schaffensprozesse abgestorben ist.

Das sprachliche Geheimnis der drei Personen in Einer ist aber kein anderes als das der altgermanischen Rechtsprache. Auch hier wird eine Welt nicht begriffen, sondern entdeckt; jede Person der Gottheit muß mit dem vollen Schöpfertum des Geistes unserer Seele enthüllt — die Theologen sagen: offenbart — werden, so wie die Gerichtsgemeinde des Volkes jeden rechtlichen Akt ihres Gemeinschaftslebens »öffnen« und bildhaft entrollen muß. Und dennoch weiß sich die Gemeinde in allen diesen Akten, in denen sie sich erlebt, als eine, die auf jeder Stufe des Rechtsganges ungeteilt gegenwärtig ist.

Gerade so weiß die Kirche, daß mit jedem Atemzug, mit jedem Akt des Glaubens Gott sich verwirklicht. So ist dort der kurze Dingtag eines Gaus, hier der Welttag des dreieinigen Gottes aus vollebendigen Akten zusammengedichtet, die nicht Brüche, sondern Ganzheiten sind.

Wenn wir die Deutung der trinitarischen Formel nicht ganz verfehlt haben, wenn sie den Triumph der Grammatik echter Sprachschöpfung über die Logik reiner Denkbarkeit darstellen soll, so darf sie nicht tote Feststellung bleiben, sondern muß sich in die Behandlung theologischer Teilfragen sofort umsetzen, sozusagen von jedem Gläubigen weitersprechen lassen.

Und in diesem Sinne haben wir dieses Kapitel mit der alten Formel $\text{IX}\Theta\Upsilon\Sigma$ Jesus Messias Gottes Sohn der Welt Erlöser überschrieben und das erläutert mit: Le-

ben, Lehre und Wirken. Uns scheint die Beschäftigung mit Jesus Christus ernstlich Schaden zu leiden, sobald sie sich dialektisch in Dualismen wie »Jesus und Christus«, Leben und Tod, »öffentliches Auftreten und Kreuz«, aufbaut. Versuchen wir es lieber mit einer trinitarischen Formel, die nicht nur Gegensätze festzustellen zwingt, sondern die Atemzüge Gottes zu entdecken erlaubt.

Der sterile Dualismus zwischen Jesus und Christus äußert sich am krassesten in dem Schicksal, das bei dieser Zerreißung der Lehre des Heilandes zuteil geworden ist. Niemand von den verschiedenen Religionsparteien weiß genau zu sagen, ob die Lehre zum Leben Jesu oder zur Passion und Verklärung Christi hinzugehrt. Die Bergpredigt scheint vielen die Bekrönung des natürlichen Geisteslebens des Zimmermannssohnes Jesu von Nazareth. Die Abschiedsreden an die Jünger erscheinen ebenso vielen als die Offenbarung des erhöhten Christus, Kyrios. Mitten durch seine prinzipiellen, seine geistigen Äußerungen also wird der Schnitt gelegt. Einer dieser Schnitte wird so geführt, daß man zwischen dem trennt, was er seinen Jüngern, und dem, was er dem »Volke« gesagt habe. Aber bisweilen fand er ja auch im Volke echte Jüngerschaft, die er ermunterte. Des fteren waren seine Jünger geistig weder offener noch reifer als das »Volk«. Das Geheimnis des Wortgehalts seiner Rede läßt sich von den Hörern her allein nicht enträtseln noch einteilen. Die Abteilung von Leben und Lehre — wie sie üblich ist bei Frommen und Unfrommen — entspringt als notwendige Folge dem ungeklärten Gebrauch des Wortes »Leben«. Diesem Leben kann nur deshalb die Lehre entgegengesetzt werden, weil der Abwandlung des Lebens selbst in Geist nicht Rechnung getragen wird. Schon Goethes: Denn das Leben

ist die Liebe und der Liebe Leben Geist deutet darauf, daß eine andere Beziehung des Lebens auf die geistigen Äußerungen gesucht werden muß, daß es sich hier um Lebensformen, um *Metamorphosen* handelt statt um Gegenbegriffe. Goethes Vers knüpft unmittelbar an die christliche Geistlehre an. Es gehört zum Wesen gerade des ΙΧΘΥΣ, daß in ihm »Leben« und »Lehre« als Verwandlungsformen desselben Rätsels sich offenbaren.

Das Christentum setzt eine Wendung, einen Ruck im Leben des Menschen voraus, oder auch: es setzt eine solche Wendung in das Leben hinein. Es zerbricht den Oberbegriff Leben. Die Tage des Lebens hören auf, Bruchteile eines »ganzen« Lebens zu bilden, das von der Geburt bis zum Grabe gleichförmig abrolle. Das Jahr des Christen besteht nicht aus 365 Tagen, das Leben des Christen nicht aus siebzig Jahren. Der Gang des Lebens zerfällt in mehrere Schöpfungsakte. Vor der Wiedergeburt und nach der Wiedergeburt lebt der Mensch in verschiedenen Welten. Die Seele hört auf, ein addiertes Leben zu führen. Sie setzt sich in ruckweisen Stufen, in Schaffensakten durch.

Die zentrale Bedeutung der Wiedergeburt ist unbestritten. Aber sehr oft wird dieser Bruch als Werk eines Augenblicks verstanden. Die Bekehrung wird, also ein kurzes, momentanes Ereignis. Sie ist aber vielleicht ein fünf- oder zehnjähriger Prozeß! Und ferner wird die aus der Bekehrung folgende Aktteilung des Lebens nicht voll gewertet. Und doch wird durch sie die Setzung dreier, in sich selbständiger Sinnzusammenhänge notwendig: die Zeit vor der Wende, die Zeit der Wendung selber und die Zeit, die auf dem Grund der vollführten Wendung sich aufbaut, — sie verlaufen auf verschiedenen Ebenen, sie haben ihr eigenes Gesetz in sich. Sie mögen sich ineinander ver-

schlingen: Mit gewissen Linien und Fäden hängt der alte Adam fest in dem neuen. Mit gewissen Strudeln und Wirbeln tost die Bekehrungszeit schon in dem Naturkind unterirdisch herauf. Und innerhalb der Krisenzeit leuchtet schon der Goldgrund der Vita Nuova gelegentlich durch.

Aber erst recht, wenn fast regelmäßig diese Verschlingungen und Überschneidungen sich finden, erst recht dann wird es wichtig, um die Unübersetzbarkeit dieser verschiedenen Stufen des Lebens ineinander zu wissen. Sie können sich kreuzen, übereinander schichten.

— Eigentlich mischen können sie sich nie. Denn sie gehören verschiedenen Gotteskräften der Seele an.

Wir deuteten schon darauf hin, daß in dem Problem der Lehre zwischen dem Leben Jesu und der Kraft Christi ein Stück Boden unbesetzt geblieben oder höchstens als Grenzgebiet bald von jenen, bald von diesen beschlagnahmt worden sei. Zwischen dem Leben und dem Leiden mitten inne bleibt ein Etwas. Dort steht das von diesem Munde gesprochene Geistesgut, der Schatz seiner Erkenntnisse, seine geistige Schau oder alles das, was uns von Jesu Geistesleben dadurch bekannt ist, daß er es andern als Lehre mitgeteilt hat. Weil die Religionslehre von der Lehre und Predigt des Heilands spricht, wollen wir das Wort Lehre im folgenden für den Akt der geistigen Besinnung und Schau stehen lassen. Sonst wäre auch »Sinnen« eine geeignete Vokabel. Die Lehre, wessen Lehre ist es, Jesu oder Christi? In dem Verhältnis dieser Lehre rückwärts zum Leben Jesu, vorwärts zum Wirken Christi liegt der Schlüssel für unsere Sprache, die heute gelähmt ist. Diese wird aber freigesetzt, wenn sich ergibt, daß Christus nicht das gelehrt hat, was wir täglich neu aus seinem Wirken zu lernen haben!

Jesus hat nämlich, währenddem er schon öffentlich

lehrte, innerlich weitergelebt. Das unterscheidet ihn von allen Durchschnittslehrern. Der gewöhnliche Mensch lernt in der Jugend sein Sprüchlein, und wenn er dann wieder andere unter sich gekriegt hat, die zuhören müssen, so gibt er es weiter. Der ausgebildete Lehrer forscht und erkennt selbst einiges und betritt erst dann das Katheder und erstarrt dort zum Typus des Lehrenden, der selber nicht mehr lebt. Das Lehren herrscht über ihn und verdrängt das Leben. In einem gewissen Zeitpunkt bleiben wir stehen und wölben an diesem Punkte unseren Lebensbau über uns und lassen die Jüngeren uns nachrücken und an uns heranwachsen. Dazu müssen wir sie lehren, was wir erfahren haben. Das ist ein Naturgesetz und nicht einfach deshalb aus der Welt zu schaffen, weil wir dadurch starr zu werden fürchten.

Wie kann es also durch Jesus aufgehoben werden? Er will doch nicht aufheben, sondern erfüllen, was uns allen auferlegt ist? Und er ist nun, sagen wir, trotzdem nicht von einem gewissen Moment an stehen geblieben, um die anderen zu belehren, sondern hat bis zum letzten Augenblick weitergelebt, obwohl er schon öffentlich lehrte. Hinter der Lehre und Schau folgt eben noch eine Station. Und der »perfectus homo« mußte alle Stationen durchwandeln. Freilich hat er damit seine Hörer unerhört beunruhigt. Er stand nämlich immer schon an einer anderen Station, als die war, die seine Hörer an ihm wahrnahmen. Er schien ihnen noch der Zimmermannssohn, da war er schon der Lehrer. Er galt als der Rabbi, da war er schon der Prophet. Er schien ihnen noch und gerade jetzt der Prophet, da war er schon der Messias; sie nahmen ihn nun endlich für den König der Juden, da war er der Knecht Gottes. Und als sie ihn als den Knecht Gottes erkannten, da gerade war er schon der gekreuzigte

Sohn Gottes. Er hat einen Vorsprung, den er bis zu Ende lebt, und die mit ihm Lebenden kommen ihm nicht nach. Er bleibt nicht irgendwo stehen, damit die anderen aufrücken können. Und so geht diesen der Atem aus. Das kennzeichnet die sogenannten synoptischen Evangelien, daß sie noch alle nicht klar von der letzten Station aus die vorletzte durchschauen; sondern erst mit dieser Nachholungsaufgabe ringen. Jesus war auch den leiblichen Jüngern davongaloppiert. Die erste Generation der Jünger ist daher dazu verbraucht worden, die einander widersprechenden, die aufeinander blitzschnell folgenden Stationen, von denen die Welt immer nur eine gesehen und sich eingepreßt hatte, aufzurollen. Erst als das geschehen war, prägte der Evangelist Johannes sein Siegel unter dies von Mißverständnissen gereinigte Bild.

Wo wir lernen, leben wir nicht mit. Der Schüler einer Lehre bleibt im Bann der Lehre. Johannes ist der einzige Evangelist, der Jünger und mehr als Jünger dessen ist, der auch ihn gelehrt hat, und eben deshalb kann er den Geist seines Lehrers und das Leiden seines Liebenden als Eins schauen und in Eins übersetzen. Wir merken uns: das öffentliche Wirken Jesu kommt hinter seiner Lehre.

Von einer anderen Seite her wird dieser Tatbestand ergänzt. Wie verhält sich denn das Vorleben Jesu zu seiner Lehre? Von Jesu Leben wissen wir nichts oder fast nichts. Die schale Romanliteratur über »Jesus den Jüngling«, über seine Jugend oder seine Wanderjahre beweist ja nur, daß man diese Unwissenheit deutlich spürt. Sein natürliches Leben ist uns nur im Naturereignis seiner Geburt und in der Flucht seiner Eltern um seinetwillen überliefert. Mit anderen Worten, von den Erfahrungen und dem Weg dieser Natur des Menschen Jesu können wir nur wissen, was sich in seiner

Lehre, in seinen Anschauungen spiegelt. Wir sagten, selbst der leidliche Lehrer mischt in seine Lehre, was er selbst erforscht und erfahren hat. Der Geist erwächst hinter dem Leben und aus ihm. Jesu muß seine Lehre aufgegangen sein an und aus den Erlebnissen seines Vorlebens. Dies Vorleben, sein »Innenleben«, die Entwicklung und Bildung seines Lebens hat sich »jenseits« aller Außenwelt vollzogen. Wir haben dieses Jenseits einzig in Gestalt der süßen Frucht seiner Lehre. Das Himmelreich in seinem Herzen, von dem er zeugt, kennen wir nur aus diesem seinem Zeugnis; wir haben keine Vorstadien, die zeigen, wie es ihm zufiel. All dies bleibt jenseits, dies ist das Jenseits, von dem die werdenden so gerne schwärmen und die Metaphysiker so viel zusammenlügen.

Sobald Jesus hingegen auftritt, kennen wir ihn nur umgekehrt in seiner Auswirkung auf andere, seiner »Wirksamkeit« und Bewährung in der Welt. Sobald wir ihn sehen, steht er vollständig im »Diesseits«. Was wir von seinem Leben wissen, ist durchweg ein Teil seines Kreuzes. Und überall »diesseits« sich zeigend, beginnt und entfaltet sich überall der Christus in ihm. Der Rabbi Jesus lehrt, aus dem geschöpflichen in das geistige Leben hinübergehen, aber Jesus der Christ lebt umgekehrt aus dem geistigen in das wirkliche Leben hinüber! Statt eines Leben Jesu — das uns unbekannt bleibt — kennen wir in Wahrheit nur sein Christuswirken, sein Leben als berufener Sohn, seine Verwirklichung durch sein messianisches Amt. *Vom Vorleben ist nur die Lehre geblieben.* Das gesamte vegetative, natürliche Leben ist für uns aufgegangen in der Frucht des lehrenden Wortes, hinter dem sein Träger, der Träger eines Amtes wie jeder Funktionär zurücktritt. Jesu Lehre vom Gesetz und Propheten, vom Vater und vom Himmelreich ist die geläuterte

Frucht innerer Kämpfe, Erleuchtungen, Belehrungen und Erfahrungen, deren Ergebnisse seit der Jordantaufe feststehen, die also selber längst hinter ihm liegen. Die Frucht läßt zwar Keim und Blüte nicht mehr sehen, ist nur ihre Quintessenz. Aber sie zwingt uns, ihr vorauf Samen und Blüte vorauszuahnen. Zur Erkenntnis reift alles natürliche Leben, zur Weisheit. Jesus hebt also unser aller Naturgesetz nicht auf, sondern erfüllt es. Er lehrt wirklich, was er erlebt hat. Das Perfektum dieses Erlebens muß ernst genommen werden. Es ist voraufgegangen! Das Wort des Menschen kommt hinter dem Eindruck, den wir empfangen haben. Der Mensch darf und vermag nur zu lehren, was hinter ihm liegt. Die Fassung in Worte hinkt immer hinter den Ereignissen her. Das Denken des Menschen ist ja Nach-Denken! Wir können nur nachdenken über das, was vorgegangen, quod factum est. Jesus lehrt, was er als Jesus, das heißt für sich, den werdenden und damals noch ohne Verbindlichkeit für andere, als inwendiger Mensch erfahren hat. Er ist damit als Lehrer der Träger des Prophetenamtes, der Lehrer Israels, der letzte Prophet.

Hingegen lebt er, währenddem er lehrt, das Leben eines andersartigen Charakters, einer Amtsperson, die Macht und Befugnis beansprucht, andere sich zu verbinden oder abzustoßen; er ist ein Mann, der seinen Beruf entschlossen realisiert. Aber sein Beruf ist freilich nicht der, den man nach seiner Lehre vielleicht erwartet. Weil er lehrt, scheint er ein Berufslehrer. Aber die Lehre ist nur eine Voraussetzung seines Wirkens. Sein Wirken ist nicht das eines Rabbis. Sein Lehren ist also nicht das Wesen seines Amtes. Er lebt ein Amt, das zwar noch nicht »etats«-mäßig ist im Haushalt der Menschheit, das aber durchaus als Amt und Würde von ihm gestaltet und bekleidet wird.

Und so fassen ja die Evangelien auch alle sein öffentliches Wirken. Nicht was er sagt, sondern wann, wo, wem er es sagt, verrät ihrer Überzeugung nach den besonderen, jenseits der Lehre liegenden Charakter seiner Funktion. Der kleinste Zug an ihm bedeutet etwas in dem Prozeß seiner Offenbarung. Hier sind wir weder im Privatleben eines Menschen noch im Geistesleben eines Denkers. Denn wo das Leben nicht mehr spielen und unter der Hand sich wandeln kann, da ist es starre, unumkehrbare Aktion, weltlich sichtbare »Handlung« geworden. Verwirklichung ist keine Sache der Innerlichkeit mehr, sondern der Entäußerung und auf die Mitwirkung der Welt angewiesen. *Es ist ein politisches Dasein und untersteht den Gesetzen der Politik.*

Das große an diesem öffentlichen Wandel besteht denn auch aus lauter Welttatsachen, aus lauter harten objektiven Brocken: daß Johannes ihn tauft, daß die Jünger reagieren, daß Lazarus aufwacht von den Toten, daß Judas ihn verrät, daß die Römer ihn kreuzigen, daß Josef von Arimathia ihn begräbt. All das sind Aufgaben nicht für Biographen seiner Seele oder Systematiker seines Geistes, sondern für Historiker seines Schaffens und Wirkens.

Dadurch allein wird ja die Gottessohnschaft glaubhaft und glaubwürdig, daß sich die Welt in sein Leben einfügt. Alle diese Fügungen verwirklichen das Bild, das Jesus von sich und der Welt in sich trägt. Die gehorsame Mitwirkung der weltlichen Mächte alle an seiner Bahn bestätigt ihn; nichts Eigenes bleibt ihm zu tun, als diese Mächte auf sich zu ziehen. Die Welt wächst, fällt, stürzt auf ihn zu, bis sie das Kreuz auf ihn gelegt hat. Er zieht und reißt sie förmlich an sich, nur indem er ihrer harret. Schöne Weisheitslehren gab's und gibt's bei allen Völkern. Glaubhaft gemacht wird

die innere Gottesschau erst, wenn sich erweist, daß der Weise ein Recht auf so hohe Gedanken hatte. Nicht jeder Mensch hat das Recht, Helles und Hohes zu denken oder gar Kühnes und Großes auszudenken. Denken verpflichtet.

Aber niemand kann auch einfach das Leben, worüber er nachgedacht hat. Er kann nicht, wie die Welt fordert, leben, was er lehrt. Wenigstens nicht im platten Wortverstand. Sondern wir können nur weiterleben, unsere Gedanken an den Tag leben; unser Leben ist zwar durch die geistige Schau verwandelt, aber es fließt doch noch ursprünglich und überraschend weiter. Gewiß, es hat die zufällige Bahn verlassen und ist durch die Schau im Innern des Heiligtums geprägt. Es ist aus Leben zu Wirken umgeschmolzen, aus Werden zu Austun des bleibenden, unter dem Antlitz Gottes gestalteten Menschen. Es gilt, die erschaute Wahrheit zu bewähren. Aber die Lehre ist nur ein kleiner, nur der formulierbare Teil der Wahrheit, die uns in dem Tempel und Allerheiligsten unserer Lebenswiederschöpfung überwältigt hat.

Dort also hat Jesu Lehre ihre Stelle, zwischen dem Leben des ungetauften Jesus und dem Wirken des berufenen Christus. Er lehrt, was er erlebt hat. Aber hernach ereignet sich, was er gelehrt hat. Auf der einen Seite ist seine Lehre die Folge, der Erfolg; die Erfüllung seines »Vorlebens« ist seine Lehre. Diese Lehre wird aber aus Folge Grund, aus Ergebnis Vorposten, aus Endsumme Anfangsgröße seiner Lebensrechnung. Die Frucht seiner Jugend»fakten« wird der grundlegende »Faktor« seines Mannesdaseins, das auf diesem Faktor aufbaut, ihn aber zugleich wieder überwindet. Jesu Lehre zerbricht die Tafeln des Gesetzes; was anders ermöglicht nach diesem Ende ein neues Gesetz als der Anfang, den Christi Wirken bedeutet?

Jesu Lehre leitet den Christen im Leben, Christi Wirken die Kirche in der politischen Welt.

Es läßt sich einwenden: Auch das Christusleben Jesu ist doch von ihm ausgesprochen und gedeutet worden. Das ist gewiß richtig. Denn das Leben teilt sich nicht schematisch derart, daß ein Lebensabschnitt gar nichts vom Gehalt der anderen Lebensabschnitte enthielte. Jesu Erfahrungen als Christus sind in der Tat gleichfalls Wort geworden in seinen Christus-Sätzen an die Jünger, z. B. den Abschiedsreden. Aber hier läuft eben der scharfe Schnitt zwischen der Lehre für die Lernenden und der Offenbarung für die Apostel. Jesu Lehre an das Volk und die Jünger, soweit diese lernen, ist die Frucht seines Vorlebens; daher er den Schülern und Hörern von der inneren Freiheit, den Geheimnissen des Herzens, dem Himmel usw. spricht, wie ein Lehrer wollend, daß sie ihn verstehen. Die Jünger hingegen muß er mitleben lassen, obwohl er weiß, daß sie ihn *nicht* verstehen, und daß einer unter ihnen ist, der ihn verraten wird. Er braucht sie nicht als Hörer seiner Lehre, sondern als Zeugen seines Wirkens. Er beteiligt sie an den Geheimnissen des Wirkens, des Hineinsterbens eines Menschen in die Welt. Seine Worte an sie über dies für sie täglich überraschende Schicksal des Wirkenden, den sie für ihren Lehrer halten, sind nicht Lehre, sondern Belege, Bekräftigungen, Beweise, Deutungen, Auslegungen dessen, was ihnen an ihm, ihm an der Welt widerfährt, sie sind nicht Unterweisung, sondern Drama. Nur mit Hilfe seiner Worte an sie können sie ja sein *experimentum crucis* miterleben. Die Worte Christi an seine Jünger binden die Mitwirkenden an den Wirkenden, die Glieder an das Haupt. Das Wort hat hier eine andere Mission als da, wo von Mensch zu Mensch oder vom Prediger dem Volk die reine Lehre, die göttlichen Gebote gelehrt werden. Das Wort ist nicht Leh-

re, sondern Kitt und Band, aus dem ein Wirkungskreis geschaffen wird. Und in diesem Wirkungskreis gelten nun sofort all die Gesetze, von denen die »christliche Moral« angeblich nichts weiß: Herrschaft und Dienst, Amt und Härte, Einteilen und Abteilen, Schweigen und Zürnen, Befehlen und Abfallen, Sorgen und Sinnen. Dem Wirkenden ist in alle diesem nicht Sünde.

Der Wirkungskreis Christi ist durch Jesus aufgebaut worden, nachdem er mit seiner Schau und Lehre im reinen war. Alle seine Kräfte gingen nunmehr darauf, diesen Wirkungskreis auf unzerstörbare Weise zu schaffen, nicht aber, ihn zu lehren. Aus Christi Wirken und der Art, wie er seinen Wirkungskreis aufgebaut hat, ebenfalls, zur Lehre Jesu hinzu, eine Lehre zu entwickeln, das konnte erst der Jünger unternehmen, der die Lehre Jesu nicht leiblich mehr gehört hatte. Von Paulus hat man mit Recht gesagt: er habe die Lehre Jesu gelebt, gelehrt aber habe er das Leben Christi. Gemeint ist damit das, was wir das Wirken Jesu nennen, sein Wirken als Christus. Daher gehört die langanhaltende Abneigung gegen den »Theologen« Paulus mit der modernen Begeisterung für das »Leben Jesu« zusammen. Denn Paulus ist Zeuge dafür, daß uns das Vorleben Jesu nichts angeht, sondern nur seine Lehre einerseits, als Ende des Gesetzes, und sein Wirken andererseits, als Anfang einer neuen Ordnung der Dinge durch die Kirche.

Das Vorleben des Menschen, sein Dasein als naives Weltkind wird fruchtbar in seinem geistigen, in seinem geformten Ertrag als inneres Geisteslicht. Alles was Frucht trägt, ist ohne Sünde. Jugendsünden sollen geistig gesühnt werden, dann werden sie vergeben. Die Leidenschaften von Fleisch und Blut sind die unentbehrliche Speise der Erkenntnis. Und der braucht sich nicht darob zu grämen, daß er »eine Ver-

gangenheit« hat, der aus der Kraft seines Herzens sich in sie hineingestürzt hatte.

An allergeistigen Wahrheit aber ist belangreich nur ihre Rücksichtslosigkeit gegen ihren menschlichen Träger, die Reinheit ihrer Schau, die entsagende Wahrhaftigkeit und Vergeistigung ihrer Bekenner.

An allem Wirken aber ist nur belangreich das Maß von verständigem Einsatz der Kräfte, von Fleisch und Blut und stetiger Bewährung, die schickliche und fügliche Bewältigung des Materials, das man prägen soll.

Die drei Glieder gehören zusammen. Unnütz zu sagen, daß Wirken ohne Geist und ohne Herzensvergangenheit taub ist; es ist der Schein einer Frucht, wo weder Same noch Blüte war.

Es gibt Keime, die verschwendet werden, Blüten, die unverwandelbar bleiben, Früchte, die tauben Nüssen gleichen. Eine vergeudete Jugend, eine eitle Reflexion und eine hohle Betriebsamkeit ist das Los der armen Teufel, die den drei Teufelsfürsten der Sinne, des Gedankens und der Herrschaft verfallen bleiben.

Der Knabe erwacht zum Jüngling, damit seine Gefühle zu Gedanken ausgedacht werden, der Jüngling reift zum Manne, damit seine Gedanken Tat werden. Wo die Jugend ihre großartige Selbstverschwendung nicht eines Tages überwindet, wo die Akademiker selbstbewußt in Systemen und Analysen verfangen bleiben, da wird der Mann, der körperlich ja doch unaufhaltsam aus ihnen hervorwächst und der mit dem Leben unter allen Umständen und irgendwie fertig werden muß, seelisch und geistig schlecht mit ihm fertig werden. Er findet sich ja dann nicht in dem Stromkreis: Knabe — Jüngling — Mann von einem fruchtbaren Verlauf getragen, sondern er kann nur geistlos, hilflos, sinnlos arbeiten und geschäftig sein, mit einer stehengebliebenen geronnenen Weltanschauung im Kopf, mit

vergeudetem Herzen, also ohne lieben zu können, wo er wirken muß, und ohne auswirken zu können, was er einst erschaut hat. Ein solcher Mensch ist nur äußerlich erwachsen und daher ohne Vollmacht zu all den Freiheiten und Entschlüssen, die jedes Wirken verlangt.

Zum Teufel geht daher auch die tote Arbeit des Mannes, die nicht aus höchstem Leben talwärts fließt.

Hier ist die wunde Stelle unseres Daseins. Der Einzelne und das Volksganze haben den natürlichen Stationsgang des Lebens eingebüßt. Ihn zu heilen, ist der Inhalt aller Offenbarung. Denn sie will das Gesetz des Lebens nicht aufheben, sondern erfüllen.

Jesus ist wider die empfindsamen Schwärmer in die Welt gekommen. Denn ihm reift aller Gefühlsüberschwang zur Klarheit der Gottesschau. Er ist wider die Pharisäer in die Welt gekommen, denn er gibt seine klare Lehre wirkend preis. Er ist aber auch für die Sünder in die Welt gekommen. Denn er ersetzt allen gefühl- und gedankenlosen Weltbetrieb durch ein Wirken aus dem, was ihm zu schauen vergönnt war im Heiligtum. Der Sünder sucht im »Betriebe« das Leben. Der Wirkende weiß, daß der Betrieb nur Tod ist. Er *hat* gelebt. Dies Leben hat sich verklärt vor seinem Blick. Wendet er den Blick zurück ins Leben, so ist es schon nicht mehr sein Leben, was er nunmehr dort wiederfindet. Aus seinem Leben ist er ausgeschifft, auf fremdem Nachen steuert er in die Welt, das heißt in anderes Leben und das Leben der anderen Menschen zurück, um auch ihr Leben zu vollenden. Er gehorcht seinem Gott und seiner Berufung. Das Ende zieht ihn an, das ihm schon einmal in seinem Leben widerfahren ist, damals als er sich selbst entsagt hat. Dies Ende wirklich mit allen Kräften auszuwirken, ist des Mannes Teil. Beziehungslos quillt junges Leben auf,

steigt kühn auf bis zum Firmament. Hier stößt es an seine Grenzen. Bezogen auf den Stern, der über ihm aufging, bestimmt, Geschautes zu bewähren, steigt es aus dem lichten Raum des Geistes zurück in die Zeitlichkeit hinunter und hinab.

Mag dieser Weg steil oder sanft bergab führen, es ist immer ein Todespfad. Das Leben verwirkt der Mensch auf diesem Weg. Und dies Verwirken des Lebens, dies Gezogenwerden vom geschauten Ziel, dies, was Cromwell »stückweis sterben« nannte, ist kein »natürliches« Leben, sondern sein Gegenstück: berufenes Wirken. Wir können im Diesseits nicht »übernatürlich« leben, wir sind keine Götter. Aber wir können aus dem Übernatürlichen und vom Übernatürlichen her, mit dem wir im Akt der Schau und Erleuchtung, Wiedergeburt und Wandlung konfrontiert worden sind, und das heißt »berufen« wirken. Die Sprache der Theologen ist oft lahm, soweit sie nur von Natur und Übernatur redet und das geheilte Wirken der vom Göttlichen angerührten Menschen nicht als dritten Akt des Lebensdramas anspricht.

Es ist dies berufene Wirken kein »einfältig wandeln mit Deinem Gotte«, sondern ein *wieder* einfältig wandeln; es ist nicht mehr die eigene Antwort an Gott allein, sondern zugleich die Verantwortung für Gott vor den Menschen, ein Ding, wovon das bloße Leben in uns nichts weiß noch zu wissen braucht. Verantwortung für Gott vor den Menschen? Hier eben bauen sich die Gesetze des wirklichen Lebens auf, von denen die »christliche Moral« wenig weiß. Hier wurzelt die Lehre von der Autorität. Die Wirkungskreise der erwachsenen Menschheit, die ja in Menschenköpfe und Menschenherzen hineingegründet werden müssen, entnehmen ihre Autorität der göttlichen Vollmacht ihrer Stifter und Stiftenden. Aus dem »Vor-

leben« und dem Grad von dessen Herzhaftigkeit wird jedesmal die Autorität eines Wirkenden erneuert. Puppen als Amtsträger verwirken jedes Amt. Ein Amt kann lebendig bleiben, solange ein Amtsträger sein »Vorleben« einmünden läßt in seine Erkenntnis und seine Erkenntnis einmünden läßt in sein Amt, solange der Beruf so die Schale bleibt, in der sich seines Lebens Wahrheit auszuwirken und zu bewähren imstande ist.

Autorität ist wirklich Urheberschaft. Denn nichts geschieht, als daß ein Mensch sein Leben urhebt in eine Bahn, von der Erde zur Sonne und vom Firmament wieder zur Erde dergestalt, daß andere nach ihm sie auch wandeln dürfen. Wo solche Bahnen Menschen an sich, in sich, nach sich ziehen, da ist Autorität, erhobene Bahnung, da ist die *via exaltata* des Bahnbrechers wirksam.

Fast kein Mensch verfehlt ganz seines Lebens Bahn. Fast jeder kommt zu irgendeiner Wirkung auf verschiedenem Lebenswege. Nur wenn die Welt ganz und gar in Schwärmer, Pharisäer und Zöllner auseinanderbricht, wenn ein Volk nur noch aus Jugendbewegung des Gefühls, Orthodoxie des Geistes und Arbeitspolitik des Organisierens zu bestehen scheint, dann ist mehr als die beschiedene Bahn vonnöten. Denn dann reißt alle die, die solchen Teilbetrieben verfallen, das Teilstück, das Fragment des Lebens, durch das sie ihre Bahn nur noch führt, wirkungslos hinunter in die Hölle des Nichts. Die Wirkungslosigkeit z. B. ist stets Fluch der geistigen Welt. Sie bringt es nicht fertig, die Welt der Tat zur Mitwirkung zu zwingen, oder die Meuterei der Jugend beraubt heut die Wissenslehre der Hörer. Das Herz versagt sich dem Geist, zu dem es bestimmt ist. Dann versiegt der Strom, der von der Kreatur in Bethlehem zum Schauen Gottes, von der höchsten Schau in der

Wüste zum Wirken in die Schöpfung hinein einst führte. Dann bahnt Gottes Barmherzigkeit dem Menschen neue Wege. Neue Autoritäten heben sich empor. Denn neue Menschen haben den Weg des Anfängers selbst schauen dürfen. An ihnen ereignet sich wieder die Aufrichtung des Weges und seiner Stationen, der zwischen Tod und Geburt gespannt ist und zwischen Geburt und Tod drei Stationen kennt:

Leben, Lehre, Wirken.

Und in jeder dieser Stationen herrscht eine andere Ordnung und Verknüpfung. Anderes ist dem Lebenden gestattet als dem Lehrenden. Es gibt daher drei verschiedene Ethiken und Moralen. Denn der »Naive«, der bloß Lebende, gehorcht noch Gewalten, die er nicht erwählt hat; er ist frei von Verantwortung, kann irren, Umwege machen, wie es sich gebührt. Andere wirken für ihn, wie wenn Maria und Joseph um ihres Sohnes willen nach Ägypten fliehen. Er gehorcht einem fremden Gesetz. Der Lehrende gibt Beispiel. Ihm gilt daher am meisten von der »christlichen Moral« im engeren Sinne. Wer andere nachziehen will, der brauche geistige Mittel. Er kann nicht schweifend wie Faust immer strebend sich bemühen, doch auch nicht seine Tat gegen eine See von Plagen gewaltsam zwingen. Er ist an seine Grenzen gekommen, er sondert sein Selbst von der Wahrheit. So muß er auch verhältnismäßig »selbstlos« lehren. Denn die Schau gelingt nur dem Selbstvergessenen. Er ist frei zu jedem Erkenntnisziel, aber unfrei in seinen Mitteln.

Ganz anders der Wirkende. Der Wirkende vollendet und setzt durch. Er muß dem Reiz, der ihn zu neuen Zielen verführen will, entsagen und dort beharren, wo er hingestellt ist. Denn »wer fest auf dem Sinne beharrt, dem bildet die Welt sich«. Dafür darf er die

Mittel, die er braucht, selbst wählen. Wenn Verschwendung des Jünglings Ehre ist, so kargt der Mann und hält sein Gut zu Rate, da er die Stelle kennt, an die's gehört, und niemand als er ihren Einsatz bestimmen und verantworten kann.

Statt einer christlichen Moral erheben sich drei menschliche Gesetze, von denen jedes immer neu, solange wir atmen, Beachtung heischt. Denn wo wir lieben, verschwenden wir; wo wir hoffen, dort säen wir nicht nur wie der, der lehrt und gläubig seine Lehrerpflicht erfüllt, nein wo wir hoffen, da pflanzen wir und pflegen unseren eigenen Wirkungskreis als Garten und mit aller Kunst des Gärtners. In drei Ordnungen leben wir zugleich, auch wenn sich eine nach der anderen erst im Lauf des Lebens vollständig enthüllt. Die Liebesgebote lauten anders als die des Glaubens. Die der Hoffnung des Gärtners anders als die des gläubigen Sämanns. Die Ordnung des Wirkens ist die Männerordnung des öffentlichen Lebens, ist das Volksgesetz. Die lautet anders als die Lehre von Mund zu Mund im abgetrennten Gefilde der Gedanken und als die Ordnung, die hier gilt. Und anders ist der Kreis der liebenden Gemeinde jugendlich verbunden und ohne Zwang gegliedert.

Die Zeit hat eine andere Bedeutung für den Natürlichen Menschen, für den Schauenden und für den Wirkenden. Drei Zeitrechnungen muß man unterscheiden. Die Natürliche zählt nach den einzelnen Jahren, Epochen, Abschnitten des Wachstums und der Entfaltung des Selbst. Mit Recht; denn er lebt von außen nach innen, beeinflußt von den Jahreszeiten so gut wie von der Umwelt. Die Schau kennt keine Zeit. Eine Erkenntnis braucht achtzig Jahre oder eine Sekunde. Der Sinnende weiß nichts um ihre äußeren Fristen. Der Wirkende kennt nur das

Tagwerk seiner Hände, das zu vollenden er Auftrag hat. Hier bedeuten verschieden lange Zeiträume dasselbe. Eine kunstvolle Transposition von Zeiten ist sinnvoll. Jesu Kreuzestod »bedeutet« als Wirkenszeit dasselbe wie Goethes Werkhälfte. In beiden vollzieht sich, wenn auch in verschiedener Vollkommenheit, die Rückkehr des Besonnenen auf die Erde. Die Gezeiten, die der Wirkende zu seiner Vollendung braucht, sind verschieden; das Maß des natürlichen Vorlebens ist fast dasselbe für alle.

An diesem Punkte halten wir den Schlüssel in Händen zu dem gerade durch den Weltkrieg neuaufgerührten Geheimnis von der »politischen« Moral des Staatsmanns im Gegensatz zu der Moral des Privatmannes. Nicht Staat und Einzelmensch haben verschiedene Moralen, sondern der Schaffende, der Schauende und das Naturkind in uns, wohl gemerkt in jedem von uns, muß wissen, was er tut. Sobald man Staat und Individuum einander entgegenstellt, muß man den Staat zum Leviathan machen und den einzelnen zur armen Christenseele. Dann ist der Staat herausgelöst, verabsolutiert, aus aller Beseelung durch göttliches Gebot. Sobald aber statt des staatlichen Apparates der *Staatsmann* als Träger geistigen Schaffens in sein Recht eingesetzt wird, ist er niemand anders als der Mann, der vollstrecken soll, was ihm aufgetragen ist, und verwirklichen, wozu er berufen ist. Die Staatsräson, der reine Zweckverstand wird untertan der Sendung und Berufung und darf nur diese und das Maß ihrer Wahrheit auswirken. Dem Politiker ist daher sein Sterbestündlein gesetzt, er verwirkt sein Amt, dort, wo der Götzendienst, der mit dem Staat getrieben wird, alle Wirkungen des Staates heilig hält. Auch ist nur soviel *Wirksamkeit* politischer Zweckvernunft erträglich, als *Leben* und *Sinn* in Völkern und Gei-

stern zugleich am Werke sind. Die drei Ordnungen müssen alle drei gleich kräftig sein. Nur wo sie einander gegenseitig antreiben und verstärken, ist die menschlich-göttliche Dreifaltigkeit erfüllt. Die Polemik der »Realpolitiker« und Machiavellis mit den Ethosfanatikern ist so ungenießbar, weil sie das Göttliche im Menschen, jene im bloßen diktatorischen Imponieren und diese bloß in der bürgerlichen Moralhaftigkeit suchen. Deshalb mußte das Vollwunder der Dreifaltigkeit in einem Menschen Person werden, damit die Zerreißung des Menschen in einen teuflischen Riesen und einen göttlichen Zwerg, in Staat und Individuum, ein für allemal zerbräche. Wir begriffeln und begreifen immer nur die unversöhnlichen Gegensätze von Staatsräson und Privatmoral, von ethischer Theorie und politischer Praxis. Und dem Staatsmann wird es speiübel von dem Pfarrergeschwätz; die Christen verzweifeln an der Welt. Aber die Schöpfung Gottes wird lebendig erhalten, weil sie in drei einander bedingenden Ordnungen schwingt.

Deshalb ist jeder dieser Ordnungen der gleiche Ordner vorhergegangen. Und sie werden alle von Gott durchwandelt. Unsere eigene Bahn durch sie hindurch folgt nur den leuchtenden Spuren, die er in allen zurückließ.

Nur weil Gott in ihnen allen sich nicht unbezeugt gelassen hat, bringen wir Menschen den Mut auf, uns aus einer Ordnung in die andere hinüberzuwandeln, wenn die Stunde ruft; uns loszuringen aus der göttlichen Umklammerung, mit der uns jede einzelne verwahrt. Lebendige Seele ist nur, wer in jeder der drei personalen Formen doch noch dem Anruf offen bleibt, in eine der beiden andern überzugehen, falls das Gottes Wille ist. Und dies war der vollkommene Gehorsam des Erstlings, den er uns offenbart hat.

Zerbricht aber nicht der Mensch unter diesem Kreuz? Verliert er nicht so den starren Charakter, die stolze Persönlichkeit? Doch, diese beiden Naturalerscheinungen verliert er. Aber er zerbricht nicht.

Was Gott sagt, steht gestaltet vor den Menschen. Die Worte Gottes sind die Menschenbahnen, die seine Kinder wandeln, nicht die Worte nur, die ihr Mund spricht. Der wirkende Mensch wird zum Worte, das der Schöpfer ins Buch des Lebens eintragen will. Er empfängt den Namen, mit dem er nun von den Menschen gelesen, gerufen, verstanden und mißverstanden wird bis an den Jüngsten Tag.

Deshalb nur kann der Mensch einfältig wandeln, weil Gott ihm dies nicht nur nach Menschenart befohlen hat, sondern namentlich. Denn alles, was Gott sagt, sagt er durch Namen, die seine Söhne vor den Menschen tragen müssen, bis ihre Wirksamkeit erlischt. Der Name des Menschen wartet vom ersten Tage darauf, ob Gott aus diesem Leben berufenes und namentliches Leben machen will. Der Name ist Geschenk bei der Geburt, Auszeichnung, wenn der Ruf an uns ergeht, Verpflichtung für den ruferhellten Weg. Der Name verbindet Leben, Schau und Wirken zu Eines Menschen Wandel. Die Dreifaltigkeit, in der wir stehen, wird Einfalt durch den Namen, den wir führen und der uns führt. — Das Leben Jesu versagt sich dem biographischen Raisonement. Seine Lehre versagt sich den Lehrbüchern der Moral. Sein Wirken drang als Fremdkörper in die weltliche Geschichte.

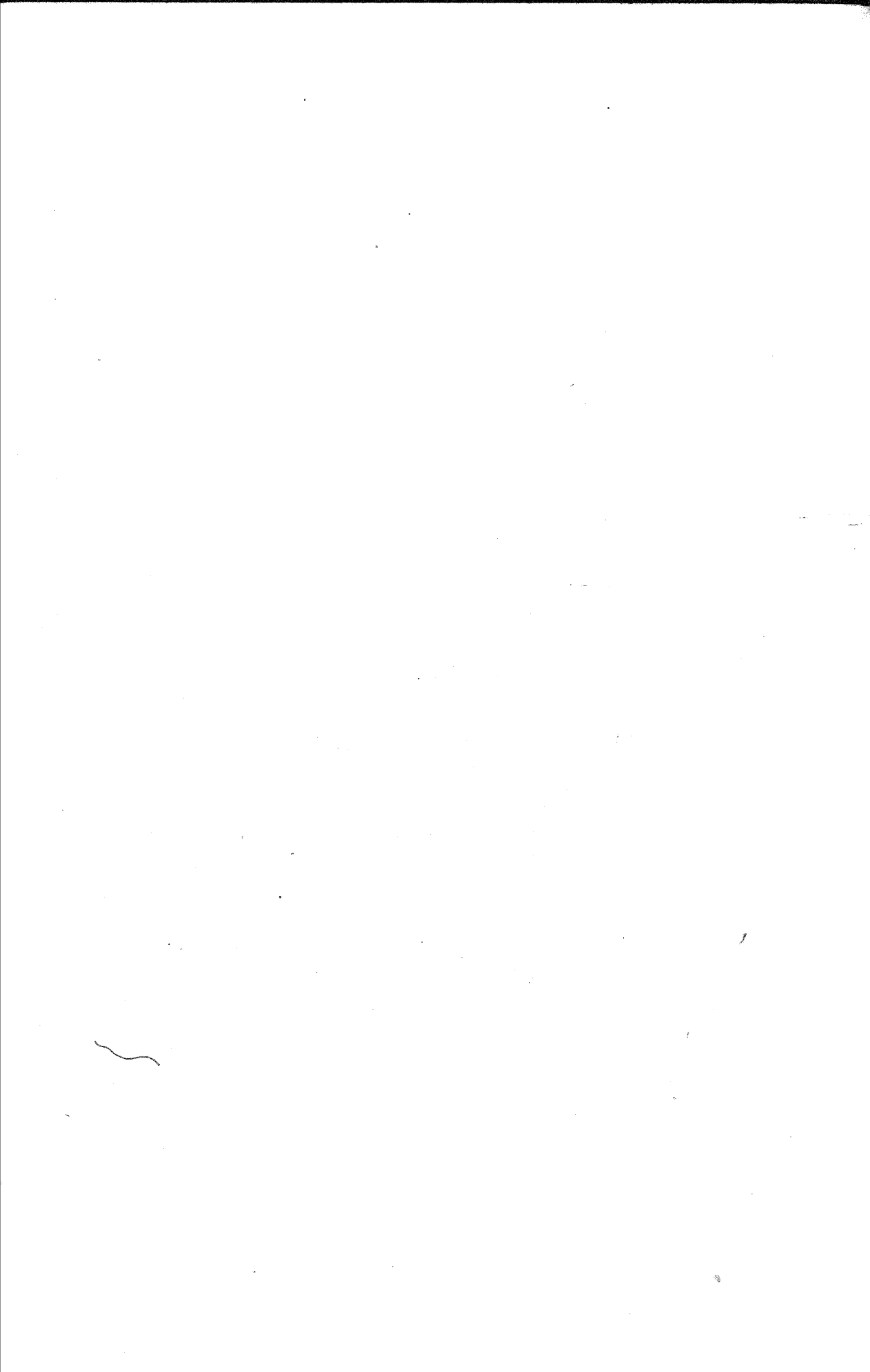
Denn seine Geschichte ragt in die Welt aus einer anderen Welt. Sein ~~Streben~~ ^{Wirk} floß aus unbegrenztem Streben; sein ~~Wirk~~ ^{Wirk} trug ganz und vollständig Frucht. Aber im Namen des Gottessohnes geschieht all dies. Und dadurch geschieht es in göttlicher Einfalt.

Wo immer wir das Buch des Lebens aufschlagen möch-

ten ohne ihn, wo uns das Leben reizt, wie's neu und unbefangen sprudelt, da fragen wir alsbald nach dem Siegel des Lebens, dem Namen, den alles menschliche Leben tragen soll. Und den wir inmitten unseres Weges vergaßen um des Lebens willen, den Anfänger unseres Glaubens, der wächst uns da, wo wir den Maßstab brachen, den Messer des Lebens, als Vollender unseres Glaubens aus allen Gestalten namentlich wieder hervor. *Lebend ist er uns vorgegangen. Lehrend hat er uns hin aufleuchtet. Wirkend hat er uns her vorgelitten.* Es dauert lange, bis die Sprachen erschlossen werden, daß sie das in eigener Melodie singen können, was durch die Ereignisse vom Himmel her in sie hineingeblasen wird. Es dauert, bis aus dem Odem Gottes die lebendige Seele wird. Luther mußte in Koburg an die Wand mit Kreide schreiben: *Christus vivit*. Das Theologenwort des *Χριστός* wird noch nicht damit übersetzt ins Deutsche, wenn es Krist geschrieben wird. *Christus vivit* kann erst übersetzt werden, nachdem die christliche Form der Lebensbahn uns in Fleisch und Blut übergegangen ist. Seitdem uns des Menschen Leben in seine großen Stationen gegliedert nach sich zieht, so daß auch unser Lauf aus Diesseits irgendwo aus dem Leben in ein Jenseits — dort das Schauen — und zurück ins Diesseits — hier das Wirken — führt, seitdem kann die Sterbebahn des Jesus von Nazareth als unseres Erlösers deutsch beschrieben werden. Statt »*Christus vivit*« heißt es: *Jesus wirkt.* Und die drei Atemzüge des göttlichen Schöpfers, Offenbarers, Erlösers spiegelt das Ebenbild des dreieinigen Gottes in Leben, Lehre und Wirken. Geschöpf des Vaters, Bruder des Sohns, Mitwirker des Reichs — das ist die Dreifaltigkeit in uns Menschen.

PETRUS UND PAULUS

Weder Plato noch Cicero konnten diesen Satz sagen, der unsere, der Geschöpfe Mitwirkung bei der Erschaffung der Schöpfung verbürgt.



PETRUS UND PAULUS

DAS FEST DER APOSTELFÜRSTEN UND DAS WEIHNACHTSFEST liegen, wie eine nicht allzu schwere Berechnung ergibt, genau ein halbes Jahr auseinander. Das Apostelfest trifft scharf in die Mitte zwischen Weihnacht und Weihnacht, das Weihnachtsfest scharf in die Mitte zwischen Apostelfest und Apostelfest; auf der Höhe des Winters dieses, auf der Höhe des Sommers jenes. Ich bin nicht ein Mann, für den der Sinn eines Dinges immer gleich an der Oberfläche des Teiches schwimmt und dem die Symbole wie Glimmerschiefer auf dem Wege glitzern, aber ich freue mich dieser Beobachtung, so genau ich auch weiß, daß es sich um ein Spiel des historischen und des kalendarrischen Zufalls handelt und daß ich zunächst gar nicht berechtigt bin, diesem Spiel einen Sinn zuzuschreiben. Muß freilich gestehen, daß ich erst heute früh gläubig gebetet habe:

»Rector potens, verax Deus,
qui temperas rerum vices,
splendore mane illuminas
et ignibus meridiem«,

worin Macht und Wahrhaftigkeit Gottes nicht durch einen Griff in das ewig Bleibende, sondern durch einen Griff in das dauernd Wechselvolle erfaßt wird, denn es heißt:

Lenker in Macht,
wahrhaftiger Gott,
der du der Dinge
Wechsel regierst,
machest leuchten
in Schimmer den Morgen,
in Feuergluten
die Mitte des Tags.

Ich muß mir darum, weil ich nicht nur beim Beten beten will, sondern auch mitten im Wechsel der Dinge und der Zeiten, das Recht vorbehalten, auch im Spiel der historischen und kalendarischen Willkür die Hand der göttlichen Macht und Wahrheit zu sehen.

Ich freue mich jener Beobachtung, weil mir auf einmal das Weihnachtsfest und das Fest der Apostelfürsten in unmittelbare Nähe zusammenrücken. Vor vielen Jahren konnte ich einmal das Fest der Apostelfürsten in der Peterskirche mitfeiern. Welcher Glanz, welcher Jubel, welche blutvolle Innigkeit! Es glaubt hoffentlich niemand mehr, daß, wenn das Römervolk so tut, bloß äußeres Getue wäre. Es ist vielleicht nicht nachhaltig, da das Südvolk den »rerum vices« viel mehr unterliegt als wir im Norden, aber es ist doch wahr, weil es wirkliches, pulsierendes Leben ist. Da können die Geigen zu Weihnacht nicht schöner gestimmt sein als an diesem Weihtag. So dachte ich mir, und da ich damals in kritikfroher Jugend war, dachte ich wohl auch: »Wie können die Menschen den Denktag zweier Menschen ebenso herrlich feiern wie den Denktag des eingeborenen Sohnes Gottes!« Aber auf dem weiten Wege hierher habe ich die Kritik verloren, und es bleibt mir nur ein fragendes Ahnen, daß es nicht recht war, was ich damals sagte, sondern daß es recht war, was ich damals sah. Nun ist das freilich schwer zu erklären, was ich meine, aber ich will es doch versuchen; vielleicht treffe ich auf dieser Wildspur meiner Gedanken eine Lichtung im Wald, die wir noch nicht gesehen haben. Ich will erst einmal keck hinschreiben: »Das Fest der Fürstapostel ist das Weihnachtsfest des Sommers.«

Es ist gewiß ein Zeichen tiefer Demut, daß wir einen energischen Trennungstrich zwischen Jesus, dem Sohne Gottes, und den Menschen, selbst den Aposteln,

machen. Wir können uns gar nicht genügen in der Sammlung und Anhäufung der Unterschiede, die da bestehen. Und der Trennungsstrich ist so stark und saftig, daß er das ganze Seitenbild des Manuskriptes beherrscht, so daß wir immer wieder auf ihn hinschauen müssen und beinahe den ganzen schönen Text der Seite übersehen. Und wenn wir auf der zweiten Seite das Verhältnis zwischen den Aposteln und ihren Nachfolgern ausdrücken wollen, machen wir wieder einen so dicken, saftigen Trennungsstrich und ebenso auf der dritten Seite zwischen diesen und uns. Aus lauter Demut, damit wir uns nur ja nicht zu nahe an Christus stellen, — und aus lauter Feigheit, weil es sich hinter den Trennungsstrichen am bequemsten wohnt. So tiefgründig jene Unterscheidungen auch philosophisch-theologisch zu rechtfertigen sind, religiös müssen sie doch überwunden werden, nicht bloß verwunden, sondern überwunden! Christus hat seine Sendung an die Apostel weitergegeben. Die Formel dafür ist nicht Ableitung, sondern Gleichung. »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch,« sprach Christus. Beide Seiten der Gleichung müssen im vollen Sinne gleich sein. Wenn auch noch so viele »Unbekannte« darin sind, so daß man sie schier nicht ausrechnen kann, so ist doch das eine gewiß, daß man die eine Seite der Gleichung immer für die andere setzen kann. Nachdem Christus die Erde verlassen hatte, waren die Apostel Christus, und zwar in keiner Weise geringer als Christus, denn sie trugen nicht nur seine Sendung, sondern auch sein Leben und seinen Geist in sich. Es hätte jede Erinnerung an Christus ausgelöscht sein können, jede Verbindung mit ihm, jeder Kanal zwischen ihm und der Erde, — die Erde hätte keinen Verlust gehabt, denn sie besaß ja alles, was Christus war, in den Aposteln, in dem neubegründe-

ten Geschlechter der Gottessöhne. Ich denke da nicht an den engen Kreis der besonders erwählten Apostel, sondern an alle, denen das Wort galt: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch«, also an alle, die das Leben und den Geist Christi in sich trugen — und tragen: die Gottesträger, auch die, deren Demut nicht einmal daran zu denken wagt, daß sie es sind, und die es doch sind. Sogar die Opfertat Christi am Kreuz hätte in ihrem einmaligen Geschehen völlig vergessen werden können, und ihr einmaliges Geschehen war ja auch »ein für alle Mal« vorüber, das eine Mal war unwiederbringlich vorbei, und doch trugen die Apostel auf ihren Händen die Opfertat Christi, immer noch in gleicher Weise stark und wirksam wie bei jenem einen Male. Auch die Form der Opfertat, wie sie eben nur dem einen Male angepaßt war, blieb unwiederbringlich in der Vergangenheit begraben, aber die Opfertat war da und schuf sich die Formen, die sie für alle Male brauchte.

So sehr dies alles beim erstmaligen Lesen oder Hören erschreckt, so findet es sich doch schon im ersten Katechismus, den wir gelernt haben. Selbstverständlich: die Lehre der Apostel war die Lehre Jesu Christi; das Opfer, das der Priester mit der Gemeinde darbringt, ist das Opfer Christi. »An Christi Statt«, »als Stellvertreter Christi« — wie oft gebrauchen wir solche Formeln, die ganz wunderbare Bekenntnisse des Glaubens wären, wenn wir sie nicht gar zu sehr als Formeln gebrauchten oder sie nur im rein juristischen Sinne nähmen, denn sie sind ebenso ernst wie jene Gleichung Christi.

Das wird sich nun anhören, als wollte ich den Hierarchen der katholischen Kirche fürs Haus reden. Das würde ich auch wollen, wenn es notwendig wäre, und ich will es, soweit es notwendig ist. Im übrigen aber

will ich es nur verstehbar machen, wie Petrus und Paulus in der Urgeschichte der Kirche wirkten. Und wenn noch ein Wollen darüber hinaus in meinem Herzen ist — ich mag es nicht leugnen —, so ist es dies: die geheimnisvolle und wunderbare Wesenhaftigkeit und Wirksamkeit eines jeden Christen an seinem Orte, in seiner Sendung, anzudeuten, daß er nämlich der Christus ist an seinem Ort und in seiner Sendung, nicht nur der scheue und in sich unbedeutende Vermittler und Überbringer von irgend etwas aus der Vergangenheit und Gestorbenheit, sondern von Geist und Leben, eben Christus, so zwar, daß, wenn es möglich wäre, die gesamte christliche Vergangenheit, Christi irdisches Leben, die apostolische Zeit, die ganze Entwicklung des Christentums, als fehlend gedacht werden könnte, der Name Christi nicht einmal genannt werden würde.

Ich habe einmal der Überführung von Märtyrer-Reliquien beigewohnt. Es waren tagelange Feiern des Volkes. Der Name des Märtyrers war in aller Munde. Der Name Christi wurde kaum genannt. Der Märtyrer war alles. Man dachte kaum daran, daß er dies »alles« von Christus hat, man dachte nur daran, daß er es hat. Der Märtyrer war diesem Christenvolke »an Christi Statt«, nicht Ersatz und Stellvertreter im gewöhnlichen, kargen Sinne dieser Worte, sondern er war das, was nach unserer herkömmlichen und vielleicht nicht genug tiefen Auffassung nur der historische Christus dem Christenvolke sein darf. Man ging zwar nicht dazu über, ihn wie Christus als Gott anzubeten, denn das verbot einfachhin die erworbene Schulung des Volkes; aber man betete überhaupt nicht an, denn die ganze Seele des Volkes war erfüllt von dem Gedächtnis des Märtyrers. Und es war, als ob dem Volke, wenn es vor solche Fragen gestellt worden wäre,

der geschichtliche Christus eben nicht genügt hätte; es brauchte den Christus »hier und jetzt«, den Martyrer als den wahren, jetzigen Nachfolger Christi, den Mann, der Christi Leben, Leiden und Sterben hier und jetzt in sich trug, so etwa, wie wir bei aller Verehrung für Papst Pius X. doch an diesem nicht genug haben; wir brauchen hier und jetzt den Papst Pius XI., denn dieser ist jetzt der Träger der Dinge, die wir brauchen.

Mit einer Selbstverständlichkeit ohnegleichen sind in der katholischen Kirche an die Stelle der den weiten Kirchenraum beherrschenden Christusbilder der Ap-siden- und Altarwände die Bilder Mariens, der zuerst von Christi Leben und Geist Erfüllten, der Apostel, Martyrer, Bekenner gerückt. Und das katholische Volk erkannte dies als durchaus berechtigt. Es war in diesem Punkte ein wahrhaftiger »*unanimis consensus ecclesiae*«. Erst seit einigen Jahrzehnten lassen sich Eiferer dagegen vernehmen. Christi Bild müsse wieder an jene erste Bildstelle der Kirche, wie es bei den Protestanten sei. Ich selbst meinte immer, das sei eine ganz berechtigte Forderung, als ich nämlich noch nicht weit genug hineinsah in das Reich des Geheimnisses »An Christi Statt«.

Auch jegliche Zeit ist ein Kirchenraum, in dem Gott die Menschen zusammenruft, um ihnen seinen Christus zu zeigen; auch jeglicher Ort und jegliche Lebensumgebung. Nur das eine Mal nur im Lande Palästina, nur innerhalb der jüdischen Kultur bot die Altarwand der Zeit das Schaubild des Jesus von Nazareth. Ein wenig später, und dann von Land zu Land, von Zeit zu Zeit standen andere da, aber mit den gleichen Lehren, dem gleichen Opfer, den gleichen Gewalten, vor allem mit dem gleichen Geheimnis, daß sie des Ewigen Vaters göttliches Leben in sich trügen und der Menschheit vermitteln könnten, mit der gleichen Kraft,

daß von ihnen das göttliche Leben ausging. Es war ein jeder der Christus seiner Zeit, seines Ortes, seiner Lebensumgebung. Um Christus zu haben, brauchte man nur ihn zu haben.

Selbst nach außen hin glich die Rolle der Apostel in der ersten Zeit sehr stark der Rolle, die Jesus von Nazareth in Palästina gespielt hatte. Sie kamen und lehrten und wirkten Wunder und besiegelten ihre Mission mit Leid und Tod, aber doch in so vielerlei Weise, daß es offenbar wurde, in wie vielfacher Form der Wesensinhalt der Sendung Christi zum geschichtlichen Bilde werden konnte. Später wurde jene äußere Ähnlichkeit zur auffallenden Ausnahme, wie zum Beispiel im geschichtlichen Bilde Polykarps des Martyrers, dieser Christusgestalt ohnegleichen, deren Christuszüge sogar die Juden erkannten.

Aber gleich die beiden ersten großen Apostel Petrus und Paulus bieten ein ganz voneinander verschiedenes Bild, nicht so sehr ihres Lebens als vielmehr ihres Typus, ihrer Lehrdarstellung. Wir Katholiken bemühen uns, in beider Lehre ein und dasselbe Evangelium Jesu Christi zu erkennen. Die anderen sprechen offen von Petrinismus und Paulinismus, nicht ganz ohne Entgegensetzung des einen wie des anderen gegen das Christentum des Jesus von Nazareth. Wenigstens in Paulus sehen sie einen Religionsstifter, für dessen Religion Jesus nur die Vorform und die Materie bereitet hatte. Sie rufen: »Weg mit Paulus!« Sie möchten an der Altarwand jener Zeit das Bild Jesu von Nazareth sehen. Wir erschrecken über die Ergebnisse ihrer Forschungen und über ihre Forderungen, und da wir uns nicht anders helfen können, erklären wir ihre Ansichten für falsch.

Sobald wir aber erkennen, daß die Mission Jesu ohne irgendeinen Vorbehalt auf die Apostel übergegangen

ist und aus den Aposteln heraus wirkte, nicht nach einem vorgezeichneten Schema, selbst nicht unbedingt nach dem Schema des göttlichen Lehrers von Nazareth, sondern ganz aus eigener Kraft, ganz nach innewohnenden Gesetzen, ohne jede Form- und Auffassungsgebundenheit, sobald wir erkennen, daß ein jeder der Christus seines Missionsbereiches war, da fallen die quälenden Bangigkeiten ab. Wir freuen uns der großen Verschiedenheiten, unter denen sich das eine Christuserbe forterbt über Zeit und Land hin, und beginnen, den Trost der Hoffnung zu spüren, daß auch unsere Zeit ihren Christus hat, ja viel mehr: auch unser Ort, unser Freundeskreis, daß in uns selber, so unähnlich wir in allem dem Gottessohne Jesus von Nazareth sind, das Wort Jesu wahr ist: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch«, sende ich euch in euer Leben hinein.

Ich erinnere mich noch gut, wie ich einst einem meiner Lehrer, die Antwort schon ahnend, die Frage stellte: »Was würde geschehen, wenn einmal die ganze Kirche zerstört, alle Bibeln verbrannt, der Papst und alle Geistlichen getötet würden? Wäre dann das Christentum zu Ende?«

Der Lehrer antwortete: »Wenn dann ein einziges getauftes Knäblein oder Mägdlein am Leben bliebe, so wäre alles Christentum in ihm, und es würde eine neue Kirche aus ihm hervorstammen, wie dereinst aus Christus.«

»Wenn aber auch dieser Junge oder das Mädel getötet würde?«

»Dann würde der Henker, der den letzten Christen tötet, in seinen brechenden Augen die christliche Wahrheit erkennen und gläubig werden.«

Seitdem weiß ich, daß ein Christ nicht nur ein letztes Glied der goldenen Christuskette ist, wertlos, wenn

die anderen Teile der Kette verloren sind, sondern immer wieder der weihnachtliche Anfang der Kette, so ganz voll echten Goldes wie die ganze Kette.

Seitdem weiß ich, daß der Christ vollberechtigter Christuserbe ist, der gegenwärtige Inhaber alles, was Christi war, eben der Christus seiner Welt. »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Gehet hinaus in alle Welt!«

Kommt da einer und spricht: »Ja das Amt, das du hast, ist wahrhaft Christuserbe, durch die apostolische Succession dessen, der es dir gegeben, verbürgt« — und macht einen mächtigen Trennungsstrich zwischen Person und Amt: Ich sei nichts von Christus, nur mein Amt sei etwas von Christus. Ach da fühle ich mich geteilt, Amt — Person, und war doch eben eine ganz lebendige Einheit!

Das hat man auch mit allen Gottesträgern von Petrus und Paulus an getan. Der anfangs ganz dünne Strich wurde immer kräftiger und schärfer, so daß manche Nachfolger der Apostel wie mit scharfem Schwert zerschnitten sind: »Das tat er als Papst — das tat er als Mensch, meinetwegen als Herrscher des Kirchenstaates«, so geht die Melodie. Und wir haben uns an diese Unterscheidung von Person und Amt so sehr gewöhnt, daß wir das Amt wie ein Handwerkszeug oder eine Uniform tragen und, wenn es sich gerade als schicklich erweist, einmal auf eine Stunde oder einen Ferientag ablegen zu dürfen meinen. Wenn es so ist, dann ist kein Christus mehr auf der Erde, dann müssen wir freilich ängstlich Evangelienkritik treiben, damit wir wenigstens den Christus der Evangelien möglichst echt erkennen. Aber es ist nicht so! Leben vom Leben Christi, also vom Leben Gottes, waren die Fürstapostel, waren alle Apostel, waren alle, die sie taufte. Und dieses Leben nahm gerne die allerverschiedensten For-

men an, teilte sich aber nicht in Amt und Person. Es geschah auch hier eine hypostatische Vereinigung: Der ganze Mensch stand da an Christi Statt, als der Christus seiner Zeit und seines Lebenskreises, wohl wissend, von wem er all das wunderbare Neue und Starke habe, aber vor allem wissend, daß er es habe und daß er es jetzt so habe, so echt, so ursprünglich, so frisch, daß man nicht mehr in Vergangenheiten danach zu suchen brauche. »Haltet euch an die Bischöfe!« rief Ignatius von Antiochien; »Halte dich an den ersten echten Christen in deiner Nähe, wenn der Bischof zu fern ist«, möchte ich, sein Wort verstehend, rufen, »dann hast du in ihm das Leben Christi, die Rebe vom Weinstock, nun selbst Weinstock geworden, das Körnlein von der Ähre, nun selbst aufgewachsen zum hohen, ährentragenden Halm, freilich den Christus in Knechtsgestalt, in Zeitgestalt.«

Das Weihnachtsfest des Sommers und der Römer und aller derer, denen Petrus oder Paulus oder beide das Evangelium und das Sakrament der Gotteskindschaft gebracht haben, ist das Fest der Fürstapostel am 29. Juni. Aber an jedem Tag ist Weihnachtsfest, an dem ein echter Christ wird. Und wie Petrus und wie Paulus der Christus ihrer fortschreitenden Zeit war, so ist der Christ, der es heute wird, der Christus der nun folgenden Zeit. Ich komme von der Sext zur Non und höre ewigen Gesang:

Der Dinge Halt und Kraft, o Gott,
selbst unverrückbar in dir bleibend,
der du des lichten Tages Zeiten
bestimmt durch Aufeinanderfolge,
schenk uns dein Licht zur Abendzeit,
daß unser Leben nie versinke,
und laß als Preis für heiliges Sterben
die ewige Glorie vor uns stehen!

UM DEN ENTWICKLUNGSGEDANKEN



UM DEN ENTWICKLUNGSGEDANKEN

MAN KANN WOHL SAGEN, DASS, WENN ES ZU EINEM Entscheidungskampfe kommt, die stärksten und unversöhnlichsten Gegner vorspringen; aber man kann auch sagen: Wenn plötzlich, auch ohne gerufen zu sein und ohne voneinander zu wissen, zwei unversöhnliche Gegner auf den Plan treten, dann liegt eine Entscheidung in der Luft; die Zeit ist so weit, daß entweder einer von den Gegnern unterliegt oder daß überhaupt ein Dritter kommt, der die Macht hat.

Das Jahr 1922 brachte auf einmal zwei Erscheinungen auf das Sehfeld des Kirchenhistorikers, zwischen denen es zwar noch nicht zur letzten Auseinandersetzung gekommen ist, die aber bis oben voll sind von gegensätzlicher Ladung. Es kommt vielleicht nicht einmal zum offenen Kampfe; sie zehren sich gegenseitig auf wie das Plus und das Minus, wenn sie in der Abrechnung mit gleichen Kräften zusammenstoßen. Um nicht Kinder zu erschrecken, nennen sie sich Bucherscheinungen, sind aber wahrhaftig Geistererscheinungen, also nicht etwa nur, wie man wieder um der größeren Harmlosigkeit willen zu sagen beliebt, Geisteserscheinungen; wie könnten die beiden auch Erscheinungen eines und desselben Geistes sein! Wir können das ganze Spiel nur dann richtig sehen, wenn wir über das Buch hinwegblicken bis zu dem Geist, der dahintersteckt und aus dem Hinterhalt des gelehrten Buches nach den Menschenseelen greift.

Heiler und Haecker heißen die menschlichen Vertreter jener vollgeladenen geistigen Gegensätze. Das Buch des einen behandelt den »Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung«,¹ das Buch des anderen ist eine mit Nachwort versehene Übersetzung von Kardinal

¹Völlige Neubearbeitung der schwedischen Vorträge über das »Wesen des Katholizismus«, München, Ernst Reinhardt, 1923. 704 S.

Newmans Essay on the Development of Christian Doctrine.¹ Man sieht den Büchertiteln die tiefe gegenseitige Feindseligkeit gar nicht ohne weiteres an, und sie brach auch noch nicht offen aus. Wenn Haecker hier, gerade vor einem Jahre, einmal gegen Heiler anrannte, so war es aus Anlaß eines dritten Buches und wegen einer unschönen Stelle Heilers, obwohl die tiefste Feindseligkeit doch ein wenig aufblitzt in den Worten: »Dies nämlich nenne ich eine intellektuelle Schiebung, weil das Bild vorgegaukelt wird, als wäre das gewaltige katholische Lehrgebäude mit seinen übernatürlichen Wahrheiten vor Trient von einzelnen Genies errichtet worden und nicht auch von Konzilien, als wäre die katholische Wahrheit und Verfassung vor Trient der Zufälligkeit menschlicher Genialität anvertraut gewesen und nicht vielmehr ebenso wie in Trient und nachher Schutz und Lenkung des Heiligen Geistes, als müßte die Kirche und ihr Zweck verfallen, wenn kein Genie mehr da ist, womit selbstverständlich nicht gesagt ist — wie sollte ich solches sagen?! —, daß seine Hilfe nicht erwünscht sei und angenommen, ja gefordert werde, wenn es im Gehorsam des Geistes bleibt.« Dieser Lanzenstoß trifft das Innerste, aber Geister sterben nicht von einem Stich ins Herz. Die Entscheidung geht anders vonstatten.

Hartnäckiger als die unaufhörlichen Glocken der Stadtkirchen Roms läutete sich einst, besonders in meiner Studienzeit, das Wort Entwicklung in mein geistiges Leben hinein. Es war mir von Haus aus ein fremdes Wort; von Natur aus ein widerwärtiges Wort. Aber ich meinte, außer den anderen vielen Pflichten die noch auf mich nehmen zu müssen, dieses

¹ John Henry Kardinal Newman, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung. Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Theodor Haecker, München, H. A. Wichmann, 1922. 464 S.

Ding in den Kreis der Kategorien meines Denkens einzureihen, immer ein wenig lustig, ihm einmal an den Hals zu gehen, in den es schier alle Gebiete des irdischen Werdens hineinschluckte. Alles sah man als Entwicklung an. Nur vom Mittagessen sagte man nicht, daß es sich entwickelt, sondern daß es gekocht wird. Eine Ungeistigkeit sondergleichen legte sich über das gesamte Werden von Welt, Mensch und Kirche. Denn in der Entwicklung, wie man sie sich dachte, hatte der freie Geist nichts zu schaffen; es »entwickelte« sich ja alles, sogar er, dem es doch eigen ist, zu wehen, wie er will, also frei auch von Entwicklungsgesetzen. Selbst in der Religionsgeschichte, in der Kirchengeschichte — alles Entwicklung!

Da wuchs zur selben Zeit — wie David im Hause seines Vaters — ein anderer Gedanke auf. Der Berliner Kirchenhistoriker Adolf Harnack begann immer deutlicher das Werden der katholischen Kirche als »synkretistisch«, das Wesen des Katholizismus als »Synkretismus« zu bezeichnen. Dieser kleine David lief zunächst dem Heere Sauls nach; die Idee des Synkretismus schien anfänglich ganz im Dienste des Entwicklungsgedankens zu stehen. Das unaufmerksame Ohr hörte das lateinische Wort *crescere* heraus und änderte den ersten Eindruck auch dann nicht, als man ihm beibrachte, daß das Wort Synkretismus zwar nicht von dem griechischen *συνεραυνύναι* (zusammenmischen), sondern vielmehr von *συνκρητίζειν* (Verbindung zweier einander widerstrebender Elemente zu bestimmten Zwecken, wie der uneinigen Kreter im Kriege) käme. Das ist alles andere als Entwicklung, das ist das Gegenteil! Da ist der Zweckgedanke herrschend; da wirkt der Geist, ein guter oder böser, die Neubildung, oder eine ganze Legion von Geistern und unter ihnen der große Geist, der sich unter der Tarnkappe Zufall ver-

birgt. Da ist Raffinement dahinter! Da geht's holterdiepolter ebenso über die Entwicklungstheorie wie über das Kausalitätsgesetz hinweg. Da ist nicht mehr dumpfe, traumhafte, langsame Auswirkung wie in der Natur; da schlägt Donner und Blitz aus den Geisteshöhen, der freie Geist wirkt; in Harnacks Dogmengeschichte freilich meist ein sehr unevangelischer, der vom fünften Jahrhundert an geradezu brutal und dumm zu werden anfängt.

Ich glaube, der Gedanke des Synkretismus ist bis heute noch nicht in seinem grellen Gegensatz zum Entwicklungsgedanken erkannt worden. Das kommt daher, daß sich das Wort Entwicklung, freilich in einem ganz anderen Sinne, als es die Entwicklungstheoretiker meinen, auch auf synkretistisches Werden anwenden läßt. »Der Bau entwickelt sich«, sagen die Menschen, die am Feierabend vorüberspazieren. Der Maurer und der Zimmermann wird eine andere Sprache reden in der Erinnerung an die tausend geistigen Akte des Überlegens und Wollens, an die tausend Bewegungen der Hände, an Stein, Ziegel, Mörtel, Träger und Gebälk, die alle wahrhaftig nicht »entwicklungsfähig« sind. Von Entwicklung scheint man tatsächlich, nach einem Ausspruch von Eugen Rosenstock, nur dort zu reden, wo man nicht mittut. Wenn man mittäte oder mitgetan hätte, und zwar mit vollem Bewußtsein, oder wenn man sich wenigstens bewußt würde, wieviel freien Geistes Anteil an dem Werden ist, würde man nie das Wort Entwicklung gebrauchen. So angesehen, ist es ein Wort der Unbeteiligten und Gedankenlosen, der Faulen und Dummen.

Heiler spricht auf den mehr als 700 Seiten seines Buches nur selten von Entwicklung. Nicht einmal das Bild vom organischen Wachstum, so nahe es dem Theologen durch das Gleichnis Jesu vom Senfkörnlein ge-

legt wird, verwendet er ernstlich zur Erklärung des Katholizismus. Ihm ist der Katholizismus, also unser Glaube und unsere Kirche, nicht geworden wie eine hohe Senfstaupe, in deren Zweigen die Vögel des Himmels wohnen, sondern eher wie ein künstlicher Christbaum, eine Weihnachtslichterpyramide. Das Holz stammt aus dem Schuppen des Evangeliums, wuchs sogar dereinst auf dem Boden des Evangeliums, beginnt auch wieder zu grünen und auszuschlagen, wenn es mit dem Evangelium in Berührung kommt, weshalb noch ganz wundersam christliche Dinge im Katholizismus vorkommen, für die Heiler nicht bloß die schönen Worte des schildernden Dichters, sondern auch die Liebe des ehrlichen Christen im Herzen hat und, unbekümmert um die Empfindlichkeit seiner jetzigen Glaubensgenossen, durch die Feder rinnen läßt. Aber »das Wesen des Katholizismus ist Synkretismus«, hatte schon Heilers alter Meister Adolf Harnack gesagt, und der Schüler rekonstruiert die ganze Werkstatt, in der diese Wunderpyramide gebaut wurde. Das Holz des Evangeliums ward in tausend Späne gespalten und grün gestrichen; Span an Span wurde gefügt, Leim und Draht mußten helfen; wie die Welt ihren Christbaum brauchte, so wurde er; aus allen religionsgeschichtlichen Schüben wurde der noch brauchbare Zierat und das notwendige religiöse Nähr- und Naschwerk herbeigeholt und an den Christbaum gehängt; es mußte alles flimmern und das liebe Gemüt befriedigen; tausend Lichtlein brannten auf; leider ließ keines seine Flamme so hoch schlagen, daß der ganze Firlefanzen verbrannt wäre; darüber der große Stern, die Idee des Katholizismus, mit den schrägen Strahlenflächen, an denen die erwärmte Luft das ganze Karussell zum Drehen brachte. Das ist Synkretismus: Auswahl des Brauchbaren aus allen Schüben und Auf-

bau einer neuen Religion aus den besten Bestandteilen der vorjährigen Weihnacht, aus Heidentum und Judentum, aus den ungezählten Kulturen und Liturgien und Lehren, die um den werdenden Christbaum wucherten wie vor dem Heiligen Abend aus Kisten und Kästen all der Reichtum an Dingen, die immer wieder erfreuen. Sogar der alte Zauberkasten wird herbeigeht: der heilige Akt der eucharistischen Wandlung wird mit ganz besonderem Fleiß und herzbelebender Anteilnahme in seine Elemente zerlegt — und siehe da, die Elemente sind alle aus dem Zauberkasten. Sogar das ehrfurchtvoll-leise Aussprechen der heiligen Wandlungsworte Christi ist echte Magierart. Man kann auch einen solchen Christbaum in schönen Worten deuten; man kann Ähnlichkeiten oder, wie man wissenschaftlich sagt, Analogien in heller Menge auffinden; man kann auch unter einem solchen Christbaum echte Weihnachten feiern. Heilers Augen leuchten wie die eines wenigstens im Traum oder in Erinnerung heimgekehrten Kindes, wenn er von all dem Köstlichen redet, das er am Katholizismus findet. Er greift sogar mit begierigen Händen danach, denn er will mit seinen Freunden einen eigenen Christbaum bauen und schmücken, einen »evangelischen Katholizismus«.

Während in der Geistesstube Heilers der Katholizismus nicht wie ein echter Christbaum, wie gottgewollte Entwicklung, wie Wachstum Christi, sondern wie ein von religiösen Genies und Massengeistern aufgebauter künstlicher Christbaum aufwuchs, immer wieder in seine Elemente zerfallend, aber auch immer wieder in Synthesenfreudigkeit zusammengerafft, um sich dann doch den von ehrlichem Schmerz belebten Tadel gefallen zu lassen, daß er kein echter Christbaum sei, sah ein anderer den Katholizismus wie eine Tanne auf

weihnachtlicher Erde emporragen, sah sie nicht wachsen, freute sich aber, in einem alten Buche zu lesen, wie sie gewachsen sei; — Theodor Haecker schenkte uns sein Übersetzungswerk: John Henry Kardinal Newman, »Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung«, nachdem er so daran gearbeitet hatte, daß er wohl oft selbst nicht wußte, ob er übersetze oder ein eigenes Buch schreibe.

Ich glaube an die Ökonomie des Geistes. Dem Buche von Heiler mußte nicht naturnotwendig, aber geistesnotwendig das Übersetzungswerk von Haecker gegenüber treten. Ich brachte meine von Heilers Buche mächtig ergriffenen und erregten Studenten erst wieder in Ordnung, als ich mit ihnen das Werk von Newman las, hatte aber wohl den Eindruck, daß sie Wert und Wirkung dieses Werkes nie ohne vorhergehende Leseung jenes Buches erfahren hätten. Und doch hatte ich keines der beiden Bücher wegen ihrer Wirkungen, sondern wegen ihrer Ursachen und Ausgänge lesen lassen, nicht wegen der Bewegung, die das Buch veranlassen kann oder soll, sondern wegen der Bewegung, durch die das Buch veranlaßt worden ist. Ich glaubte dadurch wenigstens Newman nicht unrecht zu tun, der in seiner Apologia pro vita sua folgende für den theologischen Lehrbetrieb und für die Beurteilung eines Buches gleichwichtigen Bemerkungen macht: »Es kam vor, daß ich durch die Gewalt der mir dargelegten Logik einfach irre wurde, so daß ich Schlüsse billigte, die in Wirklichkeit nicht die meinigen waren; und wenn ich diese Schlüsse aus dem Munde anderer wieder hörte, so mußte ich sie widerrufen. Weiterhin brachte ich es gelegentlich nicht über mich, andere durch gefühllose logische Folgerungen zu erschrecken und zu ärgern, die sie bis zu ihrem Tode nicht aufgeregt hätten, wenn sie nicht

gezwungen worden wären, sie anzuerkennen. Auch empfand ich die ganze Wucht des Grundsatzes des heiligen Ambrosius: *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*: Nicht in der Dialektik gefiel es Gott, sein Volk zu erlösen; — ich hatte eine große Abneigung gegen papierene Logik. Ich selbst ließ mich ebensowenig von der Logik leiten, wie jemand sagen kann, das Quecksilber im Barometer ändere das Wetter. Denken ist Sache des konkreten Wesens; nach einer Reihe von Jahren sieht man, daß man seinen geistigen Standpunkt geändert hat, weil der ganze Mensch sich bewegt; die papierene Logik ist nur die Geschichte dieser Bewegung.«¹ Eben als niedergeschriebene Geschichten solcher Bewegungen ganzer Menschen hatte ich die beiden Bücher mit meinen Schülern lesen wollen, obwohl diese auf Grund ihrer theologischen Angewöhnung immer wieder über die Ziele der Geschichte hinweg auf autoritative, mich und sie dauernd bindende Erklärungen drängten und aus dem flutenden Leben und den immer einmaligen Gaben des Geistes Gesetze und Regeln, je nach Zustimmung oder Ablehnung mit positivem oder negativem Vorzeichen, machen wollten.

Heiler schrieb sein Buch, in dem er Katholizismus und Synkretismus gleichstellt, in einer Zeit, da er merkte, daß die evangelische Religion, zu der er sich bekannte, zu dem Ideal, das er erstrebte, nicht auf dem Wege des Wachstums von innen heraus, sondern nur auf dem Wege eines mutigen Synkretismus kommen könne. Episkopat, eucharistischer Kult und was er sonst noch seinen evangelischen Glaubensgenossen wünscht, kann dort, wo es nicht gewachsen oder wo

¹ John Henry Kardinal Newman, *Apologia pro vita sua*. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen. Deutsche Übertragung aus dem Englischen von Maria Knoepfler, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1922. S. 185 f.

es bis in den Tod verkümmert ist, nur synkretistisch werden. Wie die Hoffnung auch sonst nicht bloß den Glauben, sondern auch die wissenschaftliche Einstellung stark beeinflußt, so hat sie hier Heiler, der auf synkretistische Kirchengestaltung hoffen muß, ganz scharfsichtig gemacht für jeden Schein des Synkretistischen. Er mußte schließlich den ganzen Komplex der katholischen Dinge als synkretistisch geworden ansehen.

Newman im Gegenteil befand sich zur Zeit seines Buches in starker eigener Entwicklung; wohl auch Theodor Haecker, als er das Buch übersetzte. »Sich selbst getreu bleiben und doch ein anderer werden«, scheint eben nur im Glauben an Entwicklung möglich. Newman konnte in jener Zeit gar kein anderes Buch schreiben als ein Buch über Entwicklung, und Theodor Haecker kein anderes übersetzen — er hätte ja seine deutsche Newman-Ausgabe mit einem anderen Werke Newmans beginnen können als mit diesem, dem er nur die Übersetzung des »Grammar of Assent«, der »Philosophie des Glaubens« vorausschickte, weil er darin die erkenntnis-theoretische Grundlegung des zeitlich früher geschriebenen »Essay on the Development of Christian Doctrine« sah.¹

Newman schrieb sein Buch, um mit sich selber fertig zu werden, ließ es ruhig unvollendet, als er über die Brücke, die ihm der Geist geschlagen, hinweg war, und kümmerte sich nicht viel darum, daß die letzten Pfeiler, schier von der Mitte aus, gar nicht ausgebaut waren, daß noch das Gelände fehlte für die anderen, die da meinen, einen noch festeren Halt haben zu müssen. Selbst als er nach seinem Übertritt zum Katholizismus das Buch zum zweiten Male unter »bedeutenden Umänderungen« herausgab, ließ er die

¹ Vgl. sein Nachwort, S. 452.

Brücke seines Geistes, wie sie seinem Geiste genügt hatte. Es war nur seine Bitte, »es möchte der Allbarmherzige das Werk Seiner Hände nicht verschmähen noch ihn sich selbst überlassen; — solange seine Augen noch trübe waren und seine Brust beladen und er nur das Denken verwenden konnte in den Dingen des Glaubens«.¹ Dem Leser drängt er weder das Buch noch eine einzige Schlußfolgerung auf, spricht bloß zu ihm: »Die Zeit ist kurz, die Ewigkeit ist lang. Schiebe nicht weg von dir, was du hier gefunden hast; sieh es nicht an als bloße Streitsache dieser Tage; fasse nicht gleich den Entschluß, es zu widerlegen; hülle dich nicht undurchdringlich in die Assoziationen vergangener Jahre; triff nicht die Entscheidung, daß das Wahrheit sei, was du wünschst, daß es sei, und mach dir auch nicht ein Idol aus lieb gewordenen Erwartungen. Die Zeit ist kurz, die Ewigkeit ist lang.« Auch der Übersetzer, der über Kierkegaard und Newman zum katholischen Glauben gekommen ist, spürt die Einmaligkeit der Geistestat, die in dem Buche ihre Niederschrift gefunden hat, und will dem Geiste keine Vorschriften machen, daß nun diese Brücke der Weg für alle werden müsse, hofft nur in der Form »Es könnte sein«: »Es wird zwar jede für die göttliche Wahrheit dankbare Seele ihren vollen, ungeteilten Dank der Gnade Gottes darbringen und ihr im Geist und in der Wahrheit all das Gute zuschreiben, das ihr zuteil geworden ist. Aber es kann ja doch sein, daß auf dem Wege der Vorbereitung — und in einem intellektuellen Zeitalter wie dem unseren kann das besonders leicht der Fall sein — ein Buch von relativ großer Bedeutung ist, und es ist möglich, daß es in der Kette, die den religiösen Menschen, der ja ein Gebundener ist, zur Wahrheit führt, ein notwendiges

¹ Entwicklung, S. 451.

Glied bildet, das er als frei Entscheidender übersehen oder wegwerfen kann, das aber, wenn er dies tut — menschlich gesprochen, denn bei Gott ist ja alles möglich —, das Band für immer entzweigerissen läßt« (S. 464).

Daß die Menschen das Leben erkennen und den Tod nicht mehr sehen sollen, ist der uralte Drang der Religion. Es ist aber auch die uralte Neigung des Menschengeschlechtes, das Leben nicht zu sehen, seine Hoffnungen nicht zu achten und sogar im Lebendigsten, das da ist, Vollendung, abgeschlossenes Altertum, unveränderliche Satzung, Testament und Nachlaß zu erblicken, alles Namen, die mit dem Tode zu tun haben. Immer, wenn ein Mensch Wachstum und Leben sieht, hat die Religion einen neuen Morgen. Nachdem die Christen der apostolischen Zeit und der ersten Jahrzehnte nachher ganz im Glanze des neuen, plötzlich einbrechenden, also nicht langsam entwickelten Werdens gestanden hatten —, Siehe, es ist alles neu geworden!‘ ruft einer aus —, beginnt das Neue zum heiligen Altertum zu werden, das man sorgsam vor jeder Veränderung zu bewahren versuchte. Es wächst und ändert sich trotzdem, da es Geist und Leben ist; aber nur manchmal öffnet sich ein Auge und sieht — und erschrickt, daß es doch irgendwie anders geworden ist, und ein fragender Geist sucht fertig damit zu werden. Wer nicht fertig damit wird, bäumt sich gegen das Neue auf, trennt sich von dem flutenden Leben und pflegt in kleinen Konventikeln das ‚Altertum‘, die Heilige Schrift oder die Satzungen irgendeines ehrwürdigen Mannes. Die Christen von Neucäsarea wollten keinen Brauch dulden, den nicht schon ihr Heiliger, Gregor der Wundertäter, gepflegt hätte. Basilius, der große Metropolit von Cäsarea, der vor ihnen die Einrichtung des Mönchtums rechtfertigen

wollte, vermochte ihnen doch nachzuweisen, daß sich selbst in dem wohlbehüteten Alterbe Neucäsareas neues Leben bemerkbar mache. Und er stellte den Grundsatz auf, daß sich von dem Erbe der Apostel nur ein Teil in der Heiligen Schrift, ein Teil aber in der ungeschriebenen Tradition erhalten habe. Das war einer der ersten Erklärungsversuche, von denen Newman sagt, daß irgendeine Hypothese jeder haben müsse, der sich mit dem Christentum beschäftige. Alle lebten aus dem Christentum, aber daß das Christentum selber lebt, sich bewegt, daß es, sich selber treu bleibend, von Tag zu Tag anders wird, sahen wohl die offenen Augen, aber der Mund, der es aussprechen, die Hand, die es niederschreiben sollte, und wohl auch der Geist standen noch im Banne des Abgeschlossenen, des einmaligen Testamentes, des Todes. Man fand immer neue Erklärungen: Die Arkandisziplin habe die Vorväter daran gehindert, schon in ihrer Zeit als bestehend zu bezeugen, was doch erst später das Leben aus sich hervorgetrieben. Ganz schwer konnte man sich an den Gedanken gewöhnen, daß Christus nicht gleich von Anfang alles gesagt und eingerichtet habe. Das Wort Christi vom Geiste, der alles sagen werde, was die Apostel zur Zeit noch nicht tragen könnten, schränkte man wohl in seiner Verheißungskraft auf die apostolische Zeit ein und sah in der Reichtum auf Reichtum häufenden Tätigkeit des Geistes nicht eine Lebensfunktion, sondern eine Verwaltungsfunktion, eine *Dispensatio*, eine *Oikonomia* des Heiligen Geistes. Jener Basilius, dem sich nach der Erkenntnis der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater auch die Erkenntnis der Gleichwesentlichkeit des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne aufdrängte, hielt sich für verpflichtet, auch seinerseits jene *Oikonomia* zu üben, und

schwieg darum zeitweise von der zum Bekenntnis drängenden Erkenntnis.

Der Kampf zwischen der Neigung, ein heiliges, abgeschlossenes Altertum festzustellen, und der sich immer wieder neu aufdrängenden Erkenntnis, daß der Stand der Dinge nicht mehr derselbe ist, wie er gewesen, brach ungefähr siebzig Jahre später im Geiste des Priestermonches Vinzenz von Lerin in Gallien aus, als dieser in seinen beiden Kommonitorien eine Übersicht hielt über die Lehraussprüche der Väter. Es war dies einer der Lichteinbrüche des Heiligen Geistes, dessen die theologische Wissenschaft aller Zeit dankbar gedenkt, weil er mit seinem Leuchten weit über den Horizont jener Zeit hinausflutet, eine Überraschung mitten im Alltag der Geistesgeschichte. Satzung und Bewegung, Erbe und Erwerb, Konser- vierung und Fortschritt werden miteinander erkannt wie Wurzel und Staude, von denen die eine in das dunkle Erdreich der Vergangenheit, die andere in das Licht des Tages wächst. »Wir müssen uns mit vielem Fleiß bemühen, daß wir das festhalten, was überall, was immer, was von allen — beinahe von allen, heißt es später — geglaubt worden ist, denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch«, schrieb Vinzenz von Lerin. Da brach aber die Erkenntnis über ihn herein, daß das wahrhaft Katholische kein abgeschlossenes Altertum sein könne. Darum setzt er hinzu, daß es einen Fortschritt einzelner und aller in der Kirche gebe, und zwar »intelligentia, scientia, sapientia«, aber »eodem genere, eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia«. Die abendländische Kirche unter Führung Roms richtete sich längst nach diesen Prinzipien, obwohl sie noch nie so deutlich ausgesprochen waren, und behielt sie bei. In der morgenländischen Kirche dagegen behauptete sich immer

stärker die Reaktion gegen den Fortschritt. Schon auf dem Konzil von Nicäa wollten die Morgenländer keinen außerbiblichen Ausdruck zulassen. Das Abendland brachte den außerbiblichen Ausdruck »Homo-usios« zum Siege und sprengte damit das Altertum der Bibel. Dann hieß es in leidenschaftlichem Ruf, es solle beim Nicänum bleiben; wer noch etwas dazu lehre, sei anathema. Dann wieder: Das Ephesinum und die Lehrsätze des Cyrill; wer anderes hinzulehre, sei anathema. Dann: Wie es vier Evangelien gebe und keines mehr, so solle es auch bei den vier ökumenischen Synoden bleiben, Nicäa, Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon; keine neue Synode, kein neuer Lehrsatz mehr! Aber immer wieder schützte das Abendland das Leben und das Wachstum des Geistes. Bis auch hier die Reaktion kam: »Die Bibel allein!«, »Die Bibel und die Väter!« Die römisch-katholische Kirche sollte alles aufgeben, was seit diesem heiligen Altertum an geistigem Geschehen gekommen war. Nur um solchen Preis wollten ihr die Reaktionäre treu bleiben, und da dieser Preis, der Preis des Lebens, nicht gezahlt wurde, verzichteten sie lieber auf die katholische Einheit, als daß sie verzichtet hätten auf die Abgeschlossenheit heiligen Altertums. »Nur die Bibel«, unter Verleugnung aller anderen geistigen Vergangenheit, wollten die Protestanten in Deutschland — die ältesten Väter nahmen sie noch gern hinzu —; »nur das Altertum und als Brücke herüber noch die Sukzession der Weihegewalt«, nicht die Sukzession der Wahrheit, wollten die Anglikaner. Rom aber pflegte weiter den Fortschritt der Glaubenserkenntnis, des Glaubenswissens und der Glaubensweisheit, doch wie es überzeugt war, »eodem genere, eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia«, während die anderen an dem »quod semper« hängen blieben.

Es vergingen Jahrzehnte, Jahrhunderte; die Entfernungen wurden immer größer, da die einen stehen blieben auf dem Grunde ihres Altertums, die anderen fortschritten und empörwuchsen. Niemand sah in Liebe herüber, niemand hinüber, bis die anderen doch herüberschauen mußten. Da war ihnen die römisch-katholische Kirche auf einmal das große Welt-rätsel geworden; sie forschten nach, und es dauerte nicht lange, daß sie eingestehen mußten, die römische Kirche sei das gewaltigste und doch einheitlichste Gebilde der Weltgeschichte. Was der Herr gesagt hatte: »Nachdem es gesäet ist, wächst es auf und wird größer als alle Gesträuche und treibt große Zweige«, daran mochten sie nicht denken, aber sie mußten immer wieder herüberschauen. Denn es war ein Rätsel, das so lange quält, bis es gelöst wird, wenn man nicht vorher stirbt.

In dieses geistige Geschehen hineingestellt, schrieb der anglikanische Pfarrer und Professor John Henry Newman im Januar 1840: »Die Tatsache, daß Rom zum Glauben hinzugefügt hat, steht fest, man mag sie erklären, wie man will. Und ebenso fest steht die andere Tatsache, daß wir (Anglikaner) uns von der großen Gemeinschaft der Christen in der Welt getrennt haben, wir mögen uns rechtfertigen, wie wir wollen. Beide, Rom und England, haben einen Punkt aufzuklären« (Apologia, S. 128). Damit waren die beiden Bogenkerben gefunden, zwischen denen der Geist die Sehne spannen konnte. Noch ganz überzeugt, daß die anglikanische Kirche göttliches Leben in sich trage, daß sie alter Herkunft sei, keine Unterbrechung erfahren habe und in ihrer Lehre mit der alten Kirche übereinstimme, daß sie ein Zweig der katholischen Gemeinschaft sei, erlitt Newman eine tiefe Erschütterung, als der Plan eines anglikanischen Bischofssitzes

in Jerusalem mit Jurisdiktion auch für lutherische und kalvinistische Gemeinden zur Wirklichkeit werden sollte. Er sah darin »zum mindesten« eine Verletzung der Diözesanrechte, sprach sogar von mittelbarer oder unmittelbarer Anerkennung der Häresie und unterschrieb am 11. November 1841 einen feierlichen Protest. Wenn England in Jerusalem sein könne, so dürfe auch Rom in England sein. Mit der ganzen anglikanischen Schule auf das Altertum angewiesen, horchte er gespannt auf die Stimmen des Altertums und konnte immer nur feststellen, »daß in den Vätern unendlich mehr gegen unseren gegenwärtigen Zustand der Entfremdung vom Christentum als gegen die tridentinischen Beschlüsse enthalten ist« (175). Das Studium der Geschichte des heiligen Leodes Großen zeigte ihm, »daß die wohlerwogene und schließliche Übereinstimmung der großen Gesamtheit der Kirche eine Lehrentscheidung als einen Teil der geoffenbarten Wahrheit bestätigte; mehr noch, daß der Grundsatz des Altertums nicht durchbrochen wurde, auch wenn eine Lehre erst jahrhundertlang nach der Zeit der Apostel öffentlich als geoffenbarte Wahrheit anerkannt würde« (166). Das Altertum selbst zeugte gegen den »Grundsatz des Altertums«; das Prinzip der Einheit siegte über das des »Altertums«, das in Wirklichkeit selber eine stete Überwindung des Altertums, ein stetes Hinauswachsen über kanonisiertes Altertum war. Hypothese auf Hypothese wucherte im Geiste Newmans. Hart stieß er sich an Roms Schuld, vor allem an der Marienverehrung. Aber gerade dort, wo er sich am härtesten stieß, begann er am schärfsten zu sehen (211). Und er sah, wie das Bild Mariens in seiner Verehrungswürdigkeit aus dem Altertum immer deutlicher hervortrat; ebenso aber auch die Eucharistie, an der selbst die Anglikaner, freilich in ihrem Sinne, festgehalten

hatten. Warum also diese festhalten wegen des Altertums und jene verwerfen trotz des Altertums? Er hatte wohl auch früher schon die Kontinuität der römischen Lehren beobachtet, hatte sie aber so aufgefaßt, wie in einer Familie seit Generationen dasselbe Messer gebraucht wurde: Einmal wurde das Heft erneuert, dann die Klinge, dann wieder das Heft, dann wieder die Klinge, »so daß die Identität verloren gegangen ist ohne Verlust der Kontinuität«. Was er noch wenige Jahre vorher als Hinzufügung zum Glauben bezeichnet hatte, sah er jetzt an wie das Deutlicherwerden eines aus der Ferne oder aus dem Dunkel Hervortretenden oder wie das Deutlichersehen mit geschärftem Auge. »Der ganze Zustand der blassen, matten, noch ungeformten Lehre der apostolischen Christenheit ist in Rom wie in einem Teleskop oder Vergrößerungsglas zu sehen. Die Harmonie des Ganzen ist natürlich dieselbe geblieben. Es ist also unbillig, eine römische Lehre, z. B. über die allerseligste Jungfrau, aus ihrem Zusammenhang herauszureißen. — So kam ich auf das Prinzip der Lehrentwicklung in der römischen Kirche« (214).

Für Newman war es wie eine Entdeckung. Er hält es für möglich, daß der neue Gesichtspunkt zu allen Zeiten implicite von Theologen eingenommen worden ist, weiß auch davon, daß er »von einigen hervorragenden Autoren des Kontinents wie de Maistre und Möhler« schon veranschaulicht worden ist. Aber für ihn ist es ein neues Sehen. Man begegnet heute der Meinung, daß uns erst die Biologen dieses Sehen beigebracht hätten. Allein das Hauptwerk Darwins erschien erst 18 Jahre nach diesem Lichteinbruch in den Geist Newmans. Newmans Entwicklungsbegriff hat fast nichts Biologisches an sich, auch nichts von der Hegelschen »Entwicklung«, dem »immanenten Pro-

zeß im Schoße der an die Stelle Gottes gesetzten Vernunft«, wie der Übersetzer Newmans in einem Nachwort sagt. Newman gewinnt seinen Begriff aus der Geschichte, trägt ihn also nicht in die Geschichte hinein. Er bestimmt ihn »aus einer Sphäre von machtvollen Wirklichkeiten zwar, aber von vornherein von geistigen, also auf intellektueller Basis mitruhenden Wirklichkeiten: aus der Sphäre der Ideen«, ist sich aber auch hierbei bewußt, daß es sich zweifellos um eine Hypothese handle, um einen Notbehelf, wie auch das Diktum des Vinzenz von Lerin nur ein Notbehelf gewesen sei. Bei der Durchsicht seiner Schriften merkte er, daß er schon mehrere Male auf die neue Spur gekommen war, z. B. schon 1832 in der »Geschichte der Arianer« und 1836 in den »Heimatgedanken in der Ferne«. Aber erst als er 1843 eingehender nachzudenken begann, sah er, »daß das Entwicklungsprinzip nicht bloß gewisse Tatsachen erklärte, sondern an sich eine beachtenswerte philosophische Erscheinung war, die dem ganzen Verlauf des christlichen Denkens einen bestimmten Charakter gab. Es war von den ersten Jahren der katholischen Lehrtätigkeit bis auf den heutigen Tag zu erkennen und gab dieser Lehre Einheitlichkeit und Individualität. Es war gewissermaßen ein Merkmal, das der Anglikaner nicht aufweisen konnte: Das moderne Rom war tatsächlich das alte Antiochien, Alexandrien und Konstantinopel, genau wie eine mathematische Kurve ihr eigenes Gesetz und ihre eigene Formel hat.«¹ Nichts weniger als die der Kirche zuteil gewordene Verheißung des Heiligen Geistes erkannte er in dem, was er nun als Entwicklung sehen mußte. Unter dem Lichte der neuen Erkenntnis begann er die »genauere Prüfung der Verkettung der Argumente, die den Geist von den

¹ Apologia, S. 215.

einfachen bis zu den letzten religiösen Begriffen fort-leiten«,¹ und kam zu dem Schluß, »daß es zwischen Atheismus und Katholizismus kein Mittelding in der wahren Philosophie gäbe«. Er, der wenige Jahre vorher geschrieben hatte, daß alle Logik der Welt niemanden nach Rom brächte, sah sich jetzt auf Rom zu bewegt, und von dem Buche, das er nun schrieb, kann man nur seinen eigenen Ausdruck gebrauchen, daß es »nur die Geschichte dieser Bewegung«, nicht aber vorausgehende Ursache und Führung gewesen sei. Er entfloh dem Zauberbann des kanonisierten »Altertums«, aber er nahm das Herz des Altertums mit; er fühlte sein Klopfen auf dem ganzen Wege nach Rom, und da er als Schüler der »ganz aufs Altertum angewiesenen anglikanischen Schule« eine genaue Kenntnis der Väter und des urchristlichen Zustandes mitbrachte, vermochte er gerade die Entwicklung aus dem Altertum heraus besonders scharf zu sehen.

Es war höchste Zeit, daß der Bann des Altertums gebrochen und daß das Tor geöffnet wurde zur aufrichtigen Freude an der das Altertum überwindenden, weil vollendenden »Entwicklung«. Denn selbst in der römisch-katholischen Kirche begann man sich schon dieser Freude zu verschließen und versuchte krampfhaft, alles Neugeborene nicht nur als aus dem Altertum geboren und bis in Einzelheiten entwickelt nachzuweisen. Und Newman fand das wunderbare Bild: Die Kirche eilte aus der Alten Welt davon in Hast wie die Israeliten aus Ägypten »mit ihrem noch ungesäuerten Teig, mit ihren Teigmulden unter ihren Kleidern an ihre Schultern gebunden«.² Auf allen Seiten seines Buches leuchtet seine Freude und die Freude des Übersetzers über diese Rettung vor falschen Prinzipien. »Tief eindringen in die Geschichte heißt auf-

¹ A. a. O. S. 214f. — ² Entwicklung, S. 67.

hören, ein Protestant zu sein«; die »Entwicklung« anerkennen und wollen, das ist wahre Männlichkeit, mutiges Stehen in der Wirklichkeit, alles andere nur »Stehen auf einem Bein« und »kindisches Ersatzmittel für Männlichkeit«.¹

Man kann wohl sagen, daß in äußerlicher Anknüpfung an Newman das ganze übermäßige Gerede von Entwicklung in unserer katholischen Welt von heute entstanden ist. Angesichts seiner Konversion und seiner geistigen Bedeutung haben wir gar keinen oder nur einen schwächlichen Argwohn gegen diese Einfuhr eines mechanischen Entwicklungsbegriffs aus dem geistverlassenen Zeitalter der Aufklärung groß werden lassen. Doch wie Schlinggewächs legt sich der Entwicklungsgedanke schon um seine Beine. Man merkt ihm an, daß er sich ihm entwinden möchte, obwohl er sich dies selbst nicht zugestehen mag. Aber er sagt doch selbst, daß das, was er Entwicklung nennt, nichts anderes ist als die Verheißung des Heiligen Geistes,² also doch des von allen Entwicklungsgesetzen freien Creator Spiritus! Und für eine Reihe freier Geistes-taten, Geisteseinbrüche, auch wenn sie miteinander in geistigem Zusammenhang stehen, so einzig das Wort Entwicklung mit der damit verbundenen Vorstellung einer gewissen Zwangsläufigkeit und Gesetzlichkeit gebrauchen, das war doch eine bedenkliche Sache. Es ist auch in dem ganzen Buche eine geheime Angst. Öfters rettet sich Newman in andere Analogien hinein, gebraucht das Gleichnis des Baues und des Bak-kens, verliert aber immer wieder den Halt. So oft ich das, was er von der Entwicklung einer Idee sagt, vor mir zum Bilde werden lasse, sehe ich nicht das »Et emitte coelitus lucis tuae radium«, sondern vielmehr eine Schar »armer Seelen«, halbblind, angekettet, in

¹Apologia, S. 127. — ²Apologia, S. 214.

Dunkelheiten mondsüchtig einherwandelnd, kaum zu unterscheiden von bösen, verdamnten Geistern; ringsum lauter Bangigkeit. »Die Idee«, schreibt Newman, »erhebt sich mit Notwendigkeit aus einem bestehenden Zustand der Dinge und schmeckt eine Zeitlang nach dem Boden. Ihr vitales Element muß erst sich loslösen von dem, was fremd und vorübergehend ist, und ist tätig in Anstrengungen, sich zu befreien, die kräftiger und hoffnungsvoller werden, wie ihre Jahre zunehmen. Ihre Anfänge sind nicht der Maßstab ihrer Fähigkeiten noch ihres Zieles. Zuerst weiß niemand, was sie ist oder was sie wert ist. Sie verbleibt vielleicht eine Zeitlang in Ruhe; sie probiert sozusagen ihre Glieder und prüft den Boden unter ihr und tastet nach ihrem Weg. Von Zeit zu Zeit macht sie Versuche, die fehlschlagen und die infolgedessen aufgegeben werden. Sie scheint zu schwanken, welchen Weg sie gehen soll; sie ist in der Schweben, und plötzlich schlägt sie nach einer bestimmten Richtung aus. Mit der Zeit dringt sie auf fremdes Gebiet ein; Kontroverspunkte ändern sich in ihrer Tragweite; Parteien steigen und fallen in ihrem Umkreis; Gefahren und Hoffnungen erscheinen in neuen Beziehungen, und alte Prinzipien erscheinen wieder unter neuen Formen. Sie wandelt sich mit ihnen, um dieselbe zu verbleiben. In einer höheren Welt ist es anders, aber hienieden heißt leben sich wandeln, und vollkommen sein heißt, sich oft gewandelt haben« (Entwicklung, S. 38 f.).

Unter Ausschluß der auch so genannten Entwicklungen, die aber in Wahrheit Korruptionen sind, ferner der mathematischen, physischen, materiellen Entwicklungen zählt Newman fünf Arten von Entwicklungen auf, die sich im Leben christlicher Wahrheiten beobachten lassen, und führt unter der Annahme, daß die Menschwerdung Gottes, das heißt wohl im Sinne des

heiligen Maximus Confessor, daß Gott Mensch wurde und die Menschheit zur Gottheit erhob, als Zentrallehre des Christentums aufzufassen ist, zugleich Beispiele dafür an: 1. den Episkopat, wie ihn St. Ignatius lehrt, für politische Entwicklung, 2. die Bezeichnung Theotokos (Gottesmutter) für Maria als Beispiel für logische, 3. die Bestimmung des Geburtsdatums Jesu für historische, 4. die Eucharistie für moralische, 5. das Athanasianische Glaubensbekenntnis für metaphysische Entwicklung (S. 52f.), so zwar, daß wir wohl heute das eine oder andere dieser Beispiele erst nach einiger Verwunderung an seinem Orte lassen mögen; wir würden z. B. die Eucharistie wohl zuerst lieber als Veranschaulichung kultischer Entwicklung wählen, müßten aber doch vielleicht einsehen, daß Newman tiefer sieht. Dann baut Newman seine monumentalen Thesen: Entwicklungen der Lehre sind von vornherein zu erwarten; eine unfehlbare, sich entwickelnde Autorität ist zu erwarten; die tatsächlichen, in der Geschichte sichtbar gewordenen Entwicklungen sind die (zunächst) wahrscheinliche Erfüllung dieser Erwartung; sieben Kennzeichen unterscheiden die echten Entwicklungen von Korruptionen: 1. die Erhaltung des Typus, 2. die Kontinuität der Prinzipien, 3. das Assimilationsvermögen (ein Kennzeichen, das Heiler leider gar nicht berücksichtigt hat, sonst hätte er für seinen maßlosen Synkretismus vielleicht noch eine rechte Grenze gefunden), 4. die logische Reihenfolge, 5. die Antizipation ihrer Zukunft (manche Gedanken traten schon Jahrhunderte vor ihrer eigentlichen Entwicklungszeit in überraschend vollendeter Wortform auf, z. B. die Zwei-Naturen-Lehre bei Athanasius, hundert Jahre vor dem Chalcedonense), 6. konservative Wirkung auf ihre Vergangenheit, 7. dauernde Lebenskraft. Nur einen Teil dieser Kennzeichen behan-

delt Newman in ausführlichen Kapiteln. Mitten in der Arbeit ist er am Ende und schreibt: *Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum*, und—man hört es deutlich—der Übersetzer spricht diese Worte mit ihm. Der zum ersten Male diese Worte gesprochen, der Greis Simeon, hat das Heil des Herrn in einer einzigartigen Weise gesehen. Er kam auf Antrieb des Heiligen Geistes in den Tempel, als die Eltern das Kind Jesus brachten, auf daß sie für es täten, was das Gesetz anordnet. Da nahm er das Kind in die Arme und sprach lobpreisend jene Worte. Es war ein Vorgang von rührender Schönheit, und es kann sein, daß noch heute ein Mensch, der ihn betrachtend überdenkt, seines Heiles inne wird. Aber niemand möchte versuchen, aus dem einmaligen Vorgang ein Gesetz abzuleiten. In ähnlicher Weise war auch die Heilserkenntnis Newmans ein ganz einzigartiger, einmaliger Vorgang. Er steht sogar nicht einmal in deutlichem Zusammenhang mit der bewußten und systematischen Anwendung des Entwicklungsgedankens auf Kirche und Dogma. Zu dieser kam die eigentliche Anregung erst von naturwissenschaftlicher Seite, von der Newman ganz unbeeinflusst war. Nur mit einem starken Zagen mag er den ihm nur aus dem Reiche des Denkens bekannten Entwicklungsbegriff auf die geheimnisvollen Lebensvorgänge in der christlichen Kirche und der christlichen Seele übertragen. Er handelt von ihm wie von einem bloßen Hilfsbegriff oder einem Schattenbild des eigentlichen Vorgangs, der sich gar nicht in Begriffe, viel weniger in einen einzigen Begriff fassen läßt und schon beim ersten Auffangversuch Becherand und Becherhand überstürzt und übersprudelt und den Auffangenden, wenn er nur nahe genug kommt, mit sich reißt.

Da das »Schattenbild« Entwicklung Männer wie Newman und Haecker zur katholischen Kirche geführt (vielleicht nur begleitet) hat, ist es verständlich, daß es uns katholischen Theologen wert geblieben ist. Unterdessen ist aber aus dem Entwicklungsgedanken ein »Glaube«, eine Weltanschauung geworden. Ganz offen sprach man die Meinung aus, daß er eine ebenso notwendige und unveräußerliche Kategorie unseres Verstandes sei wie der Kausalitätsgedanke. Er hat die Grenze seines Nutzens überschritten und ist Herr der Welt geworden. Seitdem ist ihm gegenüber liebevolle Pflege nicht mehr am Platze, sondern nur offene Feindseligkeit, die erst an den engen Grenzen seiner Geltung haltmachen darf. Darüber täuschen die jüngsten monographischen Abhandlungen auf katholisch-theologischer Seite noch hinweg, aber sie verstärken doch die Warnungsrufe Newmans. Sowohl Arnold Rademacher¹ wie Alois Schmitt² suchen zunächst das wilde Gedankengestrüpp Newmans zu lichten. Da werden die Begriffe und Bilder reinlich geschieden, die Gefahr modernistischen Gebrauchs des Entwicklungsgedankens vorsichtig gemieden, Offenbarung und Entwicklung gegeneinander abgegrenzt, Christbaum und Christbrot, die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig in ihrer Ausdeutbarkeit verglichen, »Fortschritt«, »Entwicklung« und »Entfaltung«, »biologische« und »ideale« Entwicklung klar auseinandergehalten, das Ganze in einem einzigen Beispiel, der Geschichte des römischen Primats, veranschaulicht. Alois Schmitt sieht insbesondere einen wesentlichen

¹ Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma: Rüstzeug der Gegenwart, herausgegeben von J. Froberger, N. F., 2. Bd., Köln, J. P. Bachem, 1914, 102 S.

² Katholizismus und Entwicklungsgedanke: Katholische Lebenswerte, 9. Bd., 1. und 2. Aufl., Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1923, 296 S.

Unterschied zwischen den Wahrheiten und Einrichtungen der Kirche. Bei den Wahrheiten könne man noch von Entwicklung reden, bei den Einrichtungen seien aber viele Neubildungen. Da genüge es, daß sie dem Geiste Christi entsprechen. Zum Entwicklungsprozeß komme der Assimilationsprozeß. Der freie Geist klopft an und verlangt, berücksichtigt zu werden. Die »Kennzeichen wahrer Entwicklung«, wie Newman sie aufstelle, seien alle nicht sicher. Darum das unfehlbare Lehramt. Immerhin klingt mir dem Entwicklungswahn der modernen Welt gegenüber der Ruf, daß der Heilige Geist die erste Triebfeder des kirchengeschichtlichen Werdens sei, zu schüchtern. Rademacher hat sich bemüht zu zeigen, inwiefern der Hilfsbegriff der Entwicklung von dem tatsächlichen Lebensprozeß des Christentums gesprengt wird. Es ist dies eine Warnung vor der ehrfurchtlosen Anwendung einer dem Bereich der geschaffenen, ungeistigen Natur entnommenen Analogie auf den Geist, letztlich auf den ungeschaffenen Heiligen Geist, und zeigt, daß Natur und Geist verschiedene Gesetze haben, deren innere Einheit über unsere Begriffe geht. Schon bei der biologischen Formung des Entwicklungsprinzips offenbart es sich, »daß es kein allgemein gültiges, apriorisches Gesetz ist, sondern durch und durch aposteriorischen Charakter hat«, und nur der auf das letzte Wagnis eingestellte Geist konnte eine erst aus der Erfahrung in sehr beschränktem Maße gewonnene Abstraktion ohne weiteres zu einem allgemeinen, das Universum umspannenden Gesetz stempeln. Dort, wo der Geist eingreift, sei es auch nur der Mensch mit seinem freien Willen, erleidet das Gesetz Aufhebungen. Jedes Heubündel und jeder Brautkranz liegt außerhalb der biologischen Entwicklungslinie. Die deutlichsten Unterschiede zwischen der biologischen und der

geistigen Entwicklung bestehen aber darin, daß sich die Entwicklung eines Organismus nach bestimmten, erfahrungsgemäß berechenbaren Gesetzen vollzieht, während sich die »Entwicklung« einer Glaubenslehre nicht vorausberechnen läßt — Vermutungen über den Weg reichen nicht bis zum Endziel —; daß die geistige Entwicklung keine bestimmten Grenzen hat — Gott hat dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen; der Geist aber hat von Gott die Bestimmung, in den Himmel zu wachsen —; daß in der geistigen Entwicklung der immanente Entwicklungstrieb viel stärker von den Entwicklungsbedingungen und Anregungen abhängig ist, so daß hier leicht ein Stillstand eintreten kann und der Prozeß nie so gleichmäßig verläuft wie im allgemeinen bei der biologischen Entwicklung.

Viel schärfer als die katholischen Apologeten geht der junge Universitätsstipendiat Hans Ording von Christiania vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus der Entwicklungstheorie zu Leibe.¹ Beim Suchen nach der Synthese von der Religion aus geleitet, findet er, daß der Entwicklungsgedanke, auch wenn er auf alle synthetischen Möglichkeiten hin untersucht wird, keine befriedigende Lösung herbeiführen kann. Er weist mit Recht darauf hin, daß nicht christliche Gläubigkeit, sondern Rationalismus den Entwicklungsgedanken in die Theologie eingeführt habe. Das Prinzip der Theologie sei Teleologie, in der allein Freiheit und Notwendigkeit die ihnen eigentümliche Verbindung finden können. Schon das Alte Testament, viel mehr noch das Christentum selbst sei von der teleologischen Geschichtsbetrachtung beherrscht. Entwicklung und Freiheit schließen sich gegenseitig aus. Mag sich Or-

¹Untersuchungen über Entwicklungslehre und Theologie. Mit Rücksicht auf die theologische Erkenntnis, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1921. 196 S.

ding auch von alten Theologen sagen lassen müssen, daß seine Arbeit noch nicht genügend ausgereift sei, so hat er doch das Verdienst, das Fenster aufgestoßen zu haben, durch das wieder frische Luft in die Arche hereinkam, und ich meine, es ist Glaubensluft, auch wenn sie aus der Richtung der Philosophie herkommt. Soweit ich weiß, hatten auch die Naturwissenschaftler schon von zweckbestimmter Entwicklung zu reden begonnen. Das ist aber nichts anderes als eine ehrenvolle Grabrede auf die ganze Entwicklungslehre. »Zweckbestimmt«, das heißt: Man sieht wieder den Creator Spiritus, den Vollender, am Werke, der allein die an sich geistlose Entwicklung nach dem Zweck bestimmen kann.

Die Umkehr, die sich innerhalb der letzten Jahre in unserem wissenschaftlichen Denken vollzogen hat, kann gar nicht deutlicher und schroffer sein. Es ist eine Umwälzung, eine große Reue der Wissenschaften, daß sie sich solange dem verführerischen Entwicklungsgedanken hingeeben haben. Es ist ja auch zum Erschrecken, wie uns der Entwicklungsgedanke verführt hat, das freie Wirken des Geistes zu vergessen und nur auf ungeistiges Geschehen zu blicken. Jetzt kommt eine Wissenschaft nach der anderen und legt die Tatsachen vor, die gegen den Entwicklungsgedanken zeugen. Der Zoologe Albert Fleischmann und der Theologe Richard Grützmacher tun sich zusammen, um in einer Reihe von Vorträgen den Geltungsbereich der Entwicklungslehre abzugrenzen und sie auf ihren Gebieten weithin abzulehnen, nicht auf Grund philosophischer oder theologischer Erörterungen, sondern auf Grund von Tatsachen.¹ Ist die Abstammungslehre, so

¹ Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft. Ein Ring gemeinverständlicher Vorlesungen für Hörer aller Abteilungen, gehalten an der Erlanger Universität im Winter 1921/22, Erlangen, A. Deichert, Leipzig, W. Scholl, 1922. 189 S.

meint Fleischmann, wirklich eine »unabweisbare Forderung der Vernunft«, so steht Vernunft gegen Erfahrung. Grützmacher durchwandert die Gebiete der Universalgeschichte, der europäischen Kulturgeschichte, des sittlichen Lebens und seiner Ideale, der Religionsgeschichte und endlich der Geschichte des Christentums und findet die Lösung in dem »mutigen Vertrauen auf eine wirklich religiöse Überwelt, die letztlich auch das gesamte innerweltliche Geschehen zielstrebig leitet«. Der Entwicklungsgedanke sei nichts weniger als ein Erzeugnis streng wissenschaftlichen Denkens, sondern vielmehr moderner Mythologie, welche Tatbestände der Wirklichkeit phantastisch umdeutet und kümmerlich ergänzt. Besonders deutlich ist das Beispiel, das ihm die Geschichte des Christentums bietet. Alt- und Neuprotestantismus sind alles andere als eine Fortentwicklung des Katholizismus. Der Altprotestantismus war und wollte sein ein völliger Bruch mit dem Katholizismus. Die ganze Geschichte des Christentums ist nicht eine gradlinige, naturnotwendige Entwicklung aus dem Evangelium heraus, sondern eine Geschichte fortwährender Auseinandersetzungen mit der unsterblichen Antike als der klarsten Ausdrucksform des beharrenden Grundwesens der menschlichen Natur überhaupt oder mindestens des geistigen Wesens des europäischen Menschen. Und der Prozeß, der vom Altprotestantismus zum Neuprotestantismus geführt hat, ist nicht eine Fortsetzung, sondern eine selbständige Wiederholung des Prozesses, der vom Urchristentum zum mittelalterlichen Katholizismus geführt hat.

Bedeutungsvoll war die Tagung für vergleichende Religionswissenschaft und neue Völkerkunde in Tilburg (Holland) im September 1922. Unter Zustimmung der Fachgenossen stellte P. Schmidt in seinem Einleitungsvortrag fest, daß seit der Löwener Tagung

von 1913 das evolutionistische Schema in bezug auf die Entwicklung von Familie und Gesellschaft völlig erschüttert sei.¹

Überall also Abwendung vom Entwicklungsgedanken im Sinne der Entwicklungstheoretiker! Aber der Gedanke ist schon stark in unsere Sprache eingegangen, daß wir zusammenhängende Tatsachenreihen wohl noch lange Zeit Entwicklungen nennen werden. Einstweilen bleibt das Wort der Ausdruck für den synthetischen Drang der Gegenwart. Von ihm werden wir ausgehen müssen, wenn wir die im Entwicklungswahn befangene Menschheit aus dem Traum der Vegetation zum lichten Tage des freien Geistes führen wollen.

Meine Schüler stellten bei der Besprechung des Newmanschen Buches sehr oft und sehr leidenschaftlich die Frage: »Was entwickelt sich denn eigentlich?« Zuerst waren sie damit zufrieden, daß sie sich vorstellten, am Anfang der Entwicklung läge z. B. das kurze »Apostolische Glaubensbekenntnis« (obwohl sie wußten, daß auch dieses, im Rohbau um 200, in der heutigen Form erst 450 fertig, schon Ergebnis einer langen »Entwicklung« ist); am einstweiligen Ende aber das Tridentinum mit allen Schwurformeln des feierlichen Doktorpromotionsaktes. Der jedesmalige Stand oder die jedesmalige Summe der christlichen Glaubenslehren, Kultformen, Verfassungsnormen sei Subjekt und Ausgangspunkt der Entwicklung. Es erkannten aber einige bald, daß diese Dinge, soweit sie nur in den Büchern ständen oder das Äußere am Kult und an der Verfassung wären, an sich tote Dinge seien, die nur durch Synkretismus, nicht aber durch Entwicklung aus immanentem Lebensprinzip wachsen könnten. Wiederum, daß die Wahrheit an sich ewig und

¹ Vgl. Friedrich Andres, Die Abwendung vom Evolutionismus in der Religionsgeschichte und in der Völkerkunde: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, 1, 1 (1924), S. 78–86.

unveränderlich sein müsse und darum gar keiner Entwicklung fähig sei. Auch daß die immer feinere Präzisierung des Lehrausdrucks nicht eigentlich Entwicklung genannt werden dürfe, sondern nur andauernde Arbeit von außen an diesen Dingen. Von innen heraus müsse sich entwickeln, was als sich entwickelnd anerkannt werden solle. Man sieht, daß all diesen Fragen eine gewisse Unsicherheit über den Ort des geistigen Geschehens zugrunde liegt. Man sucht das Mühlrad außerhalb der Mühle, in der Sphäre des idealen, objektiven Mühlrads, und sagt dann, daß es dort kein Mehl mahlen könne. Kirche und Glaube stehen mitten im Leben, nicht nur so, daß sie vom Leben umgeben wären, sondern so, daß sie in das Leben hineinleben. Sie haben gar keine andere Stätte zum Leben. Dort bewegen sie sich, greifen um sich, arbeiten, leben sie; von dorthin zeigen sie sich; von dorthin beziehen sie alle irdischen Formen und Prägungen, die dann, nach außen tretend, sichtbar, hörbar, ein Nacheinander und Zueinander darbieten, das Heiler, weil er nur dies unter Katholizismus versteht, Synkretismus nennt, Newman dagegen, weil er auf die Ursache dieser Äußerungen innersten Lebens ging, Entwicklung.

Entscheidend ist auch hier die Frage, ob einer glaubt oder nicht glaubt, ob einer an das ewige Leben und den Heiligen Geist glaubt oder nicht. Hat uns Christus nur Lehren gebracht, die sogleich tot sind, wenn sie aus dem warmen Munde kommen, oder hat er uns Leben gebracht, das sogleich wachsen und sich entwickeln muß, Leben, das nicht nur Apostelbeine und Predigerlippen bewegt, sondern alles, auch den erkennenden Menscheng Geist, die betenden Hände, den wegeweisenden Finger? Wir glauben, daß er uns Geist und Leben gebracht hat, nicht irgendwelchen Geist und irgendwelches Leben — wir glauben gleich das Höch-

ste, daß er uns das Leben Gottes und den Geist Gottes gebracht hat, nicht nur, damit sie nachahmenswert über uns schweben wie Platos Seele über seinen Jüngern, sondern damit sie ganz wahrhaftig unser Leben und unser Geist werden, wie auch der Sohn unser geworden ist, einer aus unserer Geschichte, ein wahrhaftiger Mensch — und wir Söhne!

Die geheimnisvolle Lehre von der »hypostatischen Union«, von der unzertrennlichen Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in der Hypostase und Person Jesus Christus muß ihr Licht leuchten lassen auf das Miteinander und Ineinander des göttlichen Geistes — das ist nur einer, der Heilige Geist — und des Menschengeistes in der erlösten Menschheit. Dieser, nicht irgend etwas anderes, lebt in der Kirche und im Christenmenschen; er lebt, das heißt er bewegt sich, er nimmt zu, er — man erschrecke nicht gleich — »entwickelt sich«; anders kann auch Gott in der Menschheit nicht leben als so. Das alte Kreuz der Exegeten, die Stelle bei Lukas: »Und Jesus nahm zu an Weisheit und an Alter und an Gnade bei Gott und den Menschen«, steht hier als Wegweiser an der Straße: Nach der Lehre von der Prädikatengemeinschaft darf man alles, was von Jesus ausgesagt wird, auch von Gott aussagen. Gott hatte irdisches Leben, also auch »Entwicklung«. Kein anderes Leben hat der unserer Kirche eingehauchte Geist; auch er nahm und nimmt zu an Weisheit und an Alter und an Gnade bei Gott und bei den Menschen, seitdem er eingegangen ist in das Leben des Christenvolkes, der Kirche.

In Rademachers Buche schimmert dieses Licht aus mancher Äußerung hervor. Er spricht von »treuer Mitarbeit des Menschengeistes mit dem Geiste Gottes in der theologischen Forschung« oder von »harmonischem Zusammenwirken des Geistes Gottes mit

dem Geiste des Menschen in der Enthüllung der offenbarten Wahrheit« und nennt es »ein Prinzip ungeahnten Fortschritts und einer Weiterbildung der Religion«. Aber der Heilige Geist ist selbst die Wahrheit, er enthüllt sich selbst und enthüllt sich so, daß der mit ihm eins gewordene Menscheng Geist wächst und sich entwickelt. Und manchmal scheint Rademacher nicht den Heiligen Geist, sondern irgend etwas anderes für das Lebensprinzip des sich entwickelnden Christentums zu halten; er nennt ihn nur »Leben fördernd« oder die »Entwicklung begleitend und behütend«. Ich muß sagen, das genügt mir nicht, wenn es auch vielleicht alles ist, was man als vorsichtiger Mensch sagen darf.

Newman spricht sich, wenn ich nicht etwa eine so wichtige Äußerung beim Lesen übersehen habe, über das Thema: »Der Heilige Geist und die Lehrentwicklung« nicht weiter aus. Das fehlt mir an seinem Buche. Ich glaube nämlich, daß die Gefahr besteht, durch den Entwicklungsgedanken einem gewissen Deismus zu verfallen, wenn man nicht Entwicklung und Gottesgeist in einem einzigen Atemzuge des Geistes ausspricht, sondern etwa so: Der Heilige Geist hat die Wahrheit geoffenbart oder diese und jene Verfassung gegeben oder diese und jene Kultform bestimmt und — dann hat sich alles weiterentwickelt, und wir haben es so anzunehmen, wie es sich entwickelt hat. Auch wenn hinzugesetzt wird: »Unter dem steten Beistand des Heiligen Geistes«, ist nicht alle Gefahr vorüber. Das verdirbt dem Rationalismus noch nicht alle seine Freude. Der Gläubige will den Heiligen Geist gegenwärtig haben, gegenwärtig wirkend in wahrer Wirklichkeit. »Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt. Ich will euch einen Tröster senden, den Heiligen Geist. Der wird euch alles

lehren.« Der Entwicklungsbegriff muß uns den Heiligen Geist wenigstens ebenso nahe und ebenso tätig sein lassen wie der altkirchliche Begriff der Dispensatio oder der Oikonomia des Heiligen Geistes. Eugen Rosenstock empfand die künstliche Entfernung Gottes von der gegenwärtigen Wirklichkeit sowohl, wie er meint, in der katholischen wie in der evangelischen Kirche. Die katholische habe — ein Urteil, über das ich mich in diesem Zusammenhange nicht äußern will — den Heiligen Geist in ihre Ordnungen gebannt; damit sei die Allmacht Gottes über die irdischen Bauwerke und Ordnungen hinaus verleugnet. »Das andere Mittel, Gott unter die Welt zu beugen, war, zwischen seine Offenbarung und das eigene Leben 1919 Jahre „historischer Entwicklung“ zu legen. Davon haben die Evangelischen Gebrauch gemacht. Zwischen Gottes „zweiter Schöpfung“, Christus, und ihnen selbst, den heutigen Geschöpfen Gottes, ist ein Trennungsbalken geschichtlicher „Distanz“ eingekeilt. Die Ewigkeit, die alle Geschöpfe aller Zeiten ganz nahe umschließt, ist durch den Kunstgriff zeitlicher Entfernung verleugnet. Gerade sie, die sich Vergegenwärtiger der frohen Botschaft, die sich Evangelische nennen, haben sich von der Vergangenheit gewaltsam abgetrennt.«¹

Was ist mit unserem Gerede von dem Glück der unmittelbaren Nähe der ersten Christen am Quell der Offenbarung? Indem wir so reden und die ersten Christen beneiden, glauben wir uns doch im Besitz eines entwickelteren, also vollkommeneren Christentums! Was ist das für eine geistige Verwirrung? Jede christliche Generation hat den Heiligen Geist, und damit hat sie alles. Wie er die Generation der Apostelschüler belehrte und belebte, war ebenso vollkom-

¹ Die Hochzeit des Krieges und der Revolution, Würzburg 1920, S. 277.

men, als wie er die Väter von Trient belehrte und belebte. Es gibt keine beneidenswerte Höhe der Entwicklung. Der Heilige Geist ist der Begehrenswerte. Er ist immer in Fülle und unendlich reich in seinen Vollendungen. Eine Entwicklung über ihn hinaus gibt es nicht. Aber es gibt einen ewigen Ausgang des Heiligen Geistes »vom Vater durch den Sohn«, wie die morgenländischen Väter bekannten, und »vom Vater und dem Sohne«, wie die abendländischen Väter lehrten und nach ihnen unsere katholische Kirche, eine Lehre, die zwar schon erbitterte Kämpfe hervorgerufen hat, die aber, wenn ich so sagen darf, ihre Frucht noch nicht reifen ließ am Baume des Lebens. Ich wage es auszusprechen, daß wir den zeitlichen Schatten dieses ewigen Ausganges in dem sehen, was wir mit so vieler Not nicht anders nennen können als »Entwicklung«. Da wir mit Gottes ewigem Sohne in Gnaden eins geworden sind, geht der Heilige Geist auch durch uns und von uns aus, und wir sind die gegenwärtigen Tore, durch die der Frühlingszug der »Entwicklung« in die Welt geht.

Geht Schritt für Schritt, feierlich; kann lange Zeit stillstehen, kann sich aber nie überstürzen und nie über Lücken springen, muß solche Lücken immer erst ausfüllen. Der Geist geht aus »vom Vater durch den Sohn«, »vom Vater und dem Sohne« — zu uns. Und wie Sterne aus seinem Sternenschweif blinken auf seinem Wege die feierlichen Glaubenserklärungen der Kirche. Wie weit ist er? Vom Vater durch den Sohn, vom Vater und dem Sohne zu den Menschen, von der Theologie zur Christologie, von der Christologie zur Mariologie, dem Vorspiel der Anthropologie. Nachdem in den ersten Jahrhunderten die theologischen, trinitarischen Geheimnisse und in den folgenden Jahrhunderten die christologischen, eucharistischen soweit von der Kirche

enthüllt waren, wie es der menschlichen Natur gut war, mußten die schon zwischenhindurch einmal aufgerufenen anthropologischen Geheimnisse, die Lehre vom erlösten Menschen, an die Reihe kommen. Der Geist der Ordnung begann mit dem Erstling der Erlösung, mit Maria. Sie ist die Hoffnung der Christen, nicht etwa nur deshalb, weil wir von ihrer Fürsprache die Erfüllung unserer Wünsche erwarten, sondern weil wir an ihr, zum ersten Male an einem Menschen, erfüllt sehen wollen, was wir für uns erwarten. Da mitten innen geht der Frühlingszug der »Entwicklung«. Tausende von katholischen Christen erwarten noch mariologische Dogmen. »Zur Vollendung der Ehre Marias«, sagen sie, aber es geht um mehr. Letzten Endes fragt es sich, wie steht es um unseren Leib und unsere Seele, wie steht es eigentlich um unsere Gotteskindschaft, Gottessohnschaft, um Gnade und Freiheit, um die »Vergöttlichung« der menschlichen Natur, von der schon die Väter viel Hoffnungsfrohes sagten. Newmans fünftes »Kennzeichen echter Entwicklung«, »Antizipation der Zukunft«, zeigt sich auch hier als richtig; schon im fünften Jahrhundert, im pelagianischen und semipelagianischen Gnadenstreit wurde diese Aufgabe der Zukunft antizipiert, auch später noch mehrere Male, aber es bleibt die Aufgabe der Zukunft.

Eine Zukunft hat der Weg des Geistes. Wir glauben daran und fühlen uns nicht getroffen, wenn Karl Beth sagt: »Niemand leugnet, daß das Christentum auf eine Entwicklung zurückschaut. Nicht immer jedoch wird bereitwillig zugegeben, daß es auch gegenwärtig in einem Entwicklungsprozeß stehe, der als ein notwendiger anzuerkennen und darum positiv zu werten ist.«¹

¹ Die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion. Leipzig 1913. Seite 1 f.

Nur darf man nicht, unzufrieden mit irgendwelcher früheren Entwicklung, erwarten, daß die Entwicklung in der Zukunft eine korrigierende sein werde. Sie war niemals korrigierend. Sie wird auch nicht so sein, daß die Geister, die bis jetzt schon nicht mitkonnten, dann leichter mitkönnen werden. Wer nicht auf den vierten Ast der Tanne klettern kann, kann auch nicht auf den achten klettern. Nur emporgehoben werden kann er.

Vom biologischen Entwicklungsgedanken sagt man, daß sich von diesem gedachten Aussichtspunkte ganz wunderbar tiefe und reiche Einblicke in das Leben der Natur gewinnen ließen. Dasselbe wird jeder, der gläubig die Ergebnisse der dogmengeschichtlichen Forschung erfaßt, auch von dem Gedanken der Lehrentwicklung aussagen: Er eröffnet ganz wunderbar tiefe und reiche Einblicke in das Leben des Geistes. Die Stätten, an denen sich junges Leben entwickelt, sind der unverdorbenen Menschheit immer heilig gewesen, heilig das Samenkorn, heilig der Mutterschoß. Die Seele der Sprache hat dafür den Namen Keuschheit gefunden, und die Menschheit will immer noch ernstlich, daß die Keuschheit des körperlichen Lebens gewahrt werde. Es gibt aber auch eine Keuschheit dem Leben des Geistes gegenüber. Nicht um zu entblößen und zu zerstören, darf der Mensch nach der Entwicklung des geistigen Lebens forschen, sondern nur um zu heilen oder um durch das Wunder andächtig zu werden. Das ist es, was Newmans Buch, das in die Reihe der besten Dogmengeschichten gestellt werden kann, weit über alle Dogmengeschichten hinaus erhebt. Viele Fragen stehen noch offen. Mögen sie keusche Antworten finden! Auch Rademachers Buch zeigt, daß der Weg erst in den Hauptlinien ausgesteckt ist. Trotz aller Kirchengeschichten wissen wir

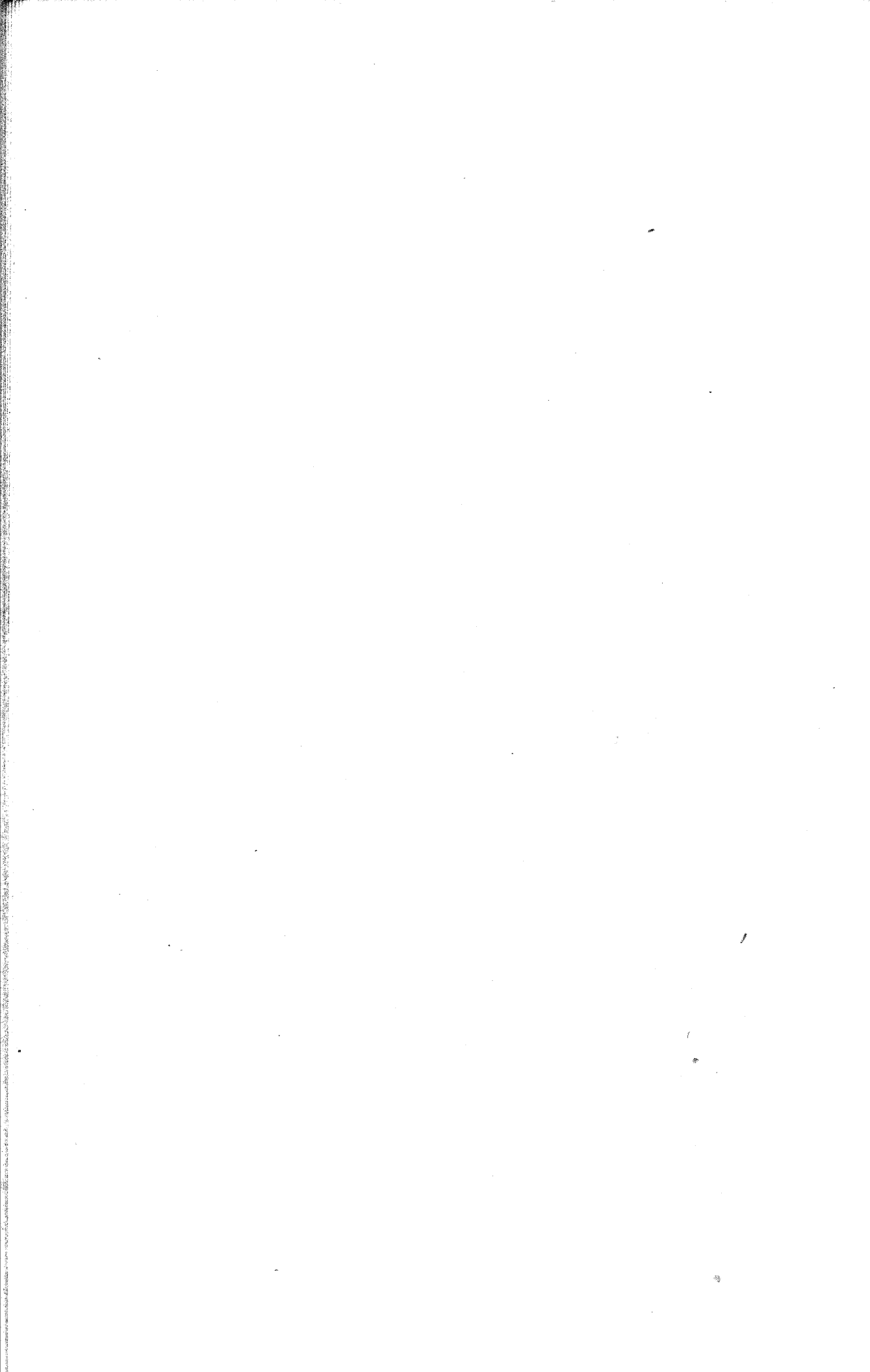
noch wenig von dem gegenseitigen Verhältnis des der Entwicklung zugrunde liegenden Lebensprinzips und den natürlichen Entwicklungsbedingungen, deren Einfluß auf das Zeitmaß der Entwicklung Rademacher sehr stark betont. Ohne Häresien geht die Entwicklung langsamer vonstatten. Dieser Befund kann kirchengeschichtlich nachgewiesen werden. Aber sind nicht die Häresien nur dann zahlreich, wenn das geistige Leben in starker Entwicklung ist? Wo man hobelt, gibt es Späne; wo man viel hobelt, gibt es viel Späne. Und ist die Spannung zwischen Häresie und dem Glauben der Gemeinschaft nicht von innerer Notwendigkeit? Auch die Häretiker wollten, wenigstens zum großen Teile, dem Geiste dienen. »Es ist notwendig, daß Häresien sind«, sagt ein alter Geistesmann. Die Blüte braucht Stempel und Blütenblätter. Die Blütenblätter läßt sie welken, rings um die ansetzende Frucht. Auch das Verhältnis zwischen dem Hochstande der Schulen und dem Entwicklungstempo verdient eine genauere Beobachtung. Bei besseren Schulen sei dieses schneller, meint Rademacher. Aber auch hier kann das Verhältnis umgekehrt sein. Es geht alles vom Geiste aus, nicht von den Schulen. Stärkere geistige Bewegung belebt die Schulen stärker. Ich wüßte nicht, daß die Schulen des christlichen Altertums als Schulen besser gewesen wären denn die theologischen Fakultäten und Lyzeen unserer Zeit; viel geringer die Zahl und die Konzentrationsmöglichkeit der Lehrer, viel ungeordneter der Lehrbetrieb, viel armseliger die Lehrmittel; und die natürlichen Qualitäten der Lehrer und Schüler nicht nachgewiesenermaßen größer. Und doch spricht man davon, daß damals die Entwicklung viel rascher vor sich ging als heute. Sehr brennend ist die Frage, ob die Entwicklung durch die nachweisbaren literarischen Fälschun-

gen und Fiktionen früherer Jahrhunderte gestört oder gefälscht — oder etwa gar gefördert worden ist.¹ Auch ob bei Einzelentwicklungen immer nur ein Samenkorn gelegt war, das dann unfehlbar aufging, den Stamm klar in die Höhe trieb, oder ob auch da wie in der Pflanzenwelt ein Überreichtum an Samen und Möglichkeiten ist, allerhand Buschwerk aufwächst, von dem dann ein kluger Heger alles Überflüssige, Schwache, Krumme wegschneidet und nur das aussichtsreichste Stämmchen stehen läßt, dieses mit aller Liebe behütend, wie z. B. der Primat Petri und seiner Nachfolger unter einer ganzen Anzahl von Primatbildungen emporwuchs, die sogar einige Jahre und Jahrzehnte lang kräftiger im Saft standen. Auch die Beobachtung der Versuche, die Entwicklung gewaltsam zurückzuschrauben oder wenigstens einzuhalten — ich denke z. B. an den Kampf morgenländischer Bischöfe gegen Leos des Großen *Epistola dogmatica ad Flavianum* — ist für unsere Zeit wichtig, weil immer wieder die Forderung gestellt wird, Rom solle seine dogmatische Entwicklung soweit zurücknehmen, daß ein gemeinsamer Boden für die Union mit den getrennten östlichen Kirchen gefunden werde. Zur Rückentwicklung hat sich der Geist noch nie zwingen lassen, so wenig wie ein Bräutigam aus Liebe zu der Braut, die nach jahrelanger Trennung zu ihm zurückkommt, noch einmal jung werden kann.

Im übrigen glaube ich weder an Synkretismus noch an Entwicklung, sondern ich glaube an den Heiligen Geist, den Herrn und den Lebendigmacher.

¹Vergl. J. Wittig, *Neue Einblicke in die Entwicklung der christlichen Religion*: Hochland 20,6 (März 1923), S. 580 — 600; siehe unten!

KIRCHLICHES WERDEN



KIRCHLICHES WERDEN

ES IST WIEDER EINE ZEIT DES KIRCHENBAUES. WIR treugewohnten Insassen der alten, römisch-katholischen Kirche meinen zwar, das wäre gar nicht nötig, sie könnten alle bei uns wohnen. Aber, wenn sie nun einmal nicht wollen, so begnügen wir uns einstweilen damit, ihnen beim Kirchenbauen zuzuschauen. Die Dogmatiker sagen: Es kann nichts Richtiges daraus werden. Die Kirchenrechtler halten das ganze Beginnen für illegal. Die Kirchengeschichtler aber wissen, daß es sich um eine wichtige Sache handelt, die für Jahrhunderte Bestand haben kann. Manche freuen sich, wenn den nichtkatholischen Christen eine große, schöne Kirche gebaut wird, und denken: Wenn sie schon nicht zu unserer Kirche gehören, dann ist es doch gut, wenn ihre eigene Kirche so eingerichtet wird, daß sie recht viel Belehrung, Tröstung, Veröhnung, Heiligung darin finden. Andere haben Sorge und sagen: Wenn sie jetzt ihre Kirche so aufbauen, daß sie die meisten Vorzüge der katholischen Kirche an sich trägt, dann werden die, welche jetzt noch vor lauter Sehnsucht den Weg zur katholischen Kirche finden, nicht mehr zu uns kommen, sondern mit der, wenn auch nur teilweisen Erfüllung ihrer Sehnsucht in der eigenen, neugebauten und neu eingerichteten Kirche zufrieden sein.

Sie wollen die neue Kirche »Hochkirche« nennen; sie sprechen und schreiben von einem »evangelischen Katholizismus«. Sie kommen immer wieder bewundernd zu dem alten Dom der römisch-katholischen Kirche, messen seine Länge und Breite, prüfen die Gründe seiner Kraft und seines Einflusses, sie wollen dies und jenes nachmachen: die Sakramentsmystik, den Opfergedanken, die Geheimbeichte, den Episkopat. Sie könnten das ja alles in unserer Kirche haben.

Aber sie finden an uns etwas, was sie nicht leiden können.

Es ist nicht der Autoritätsgedanke. Denn das wissen sie, daß eine Kirche ohne Autorität eine Herde ohne Hirt ist. Sie wollen auch eine Autorität haben: die Gesamtheit ihrer Bischöfe soll in der neuen Kirche ihre Autorität sein. Also beinahe so wie in der katholischen Kirche. Ja sie würden nicht einmal viel dagegen haben, daß einer unter den Bischöfen diese Autorität des Episkopats verkörpert. Aber unseren Papst wollen sie nicht als Verkörperung der Autorität haben. Sie haben nichts gegen seine Person, nichts gegen seine Würde. Sie wissen auch, wieviel Segen und Kraft vom Papsttum auf die katholische Christenheit ausgeht. Aber sie kommen über einige Umstände nicht hinweg. Sie denken, daß sich die Päpste selbst ihre Macht angeeignet hätten, und zwar unter kluger Ausnutzung des Autoritätsbedürfnisses der Christenheit, ferner durch allerhand politische Machenschaften, endlich durch beständige Betonung von zufällig entstandenen und willkürlich gedeuteten Überlieferungen, sowie durch Drohungen mit Bann und Ausschluß, mit Verlust der ewigen Seligkeit. Wohl kennen sie die Matthäusstelle, die wir als die göttliche Gründungsurkunde des Papsttums bezeichnen und von der wir Katholiken sagen, daß sie echt ist und auch wirklich diesen Sinn hat. Aber der Stand der außerkatholischen Evangelienkritik ist gegenwärtig so, daß diese Stelle eben nur noch für den gläubigen Katholiken ein überzeugender Beweis ist. Ferner ist das Papsttum in den Augen der neuen Kirchenerbauer sehr schwer durch seine Geschichte belastet. Das jahrhundertelange, manchmal sogar blutige Ringen um weltlichen Besitz, das bis heute dauernde theoretische Festhalten an der irdischen Herrschaft ist nicht ganz leicht vereinbar mit dem aposto-

lischen Ideal des Evangeliums und bedarf eines ziemlich umfangreichen Denkkapparates zu seiner Rechtfertigung. Die Autorität scheint diesen außenstehenden Beobachtern überspannt zu sein und die echt christliche Freiheit jedes Einzelnen, besonders aber die Freiheit des Denkens, Forschens und Lehrens zu gefährden. Dazu kommt, daß manche geschichtlich gewordenen Einrichtungen sich von außen wie ein ganz unerträglicher, überheblicher Nationalismus ansehen: Diese Bindung göttlicher Rechte an eine bestimmte irdische Stadt, an das alte Machtzentrum der Welt, diese stets fortschreitende Konzentrierung der apostolischen Vollmachten, die einst doch in aller Fülle an alle Zwölf verteilt waren, dieses Aufzwingen der einen Sprache, nicht der heiligen Sprache der Evangelien, sondern der Sprache Roms, diese Kleidervorschriften, diese nationale Übermacht der Italiener im Kardinalskollegium, der Papst selbst, seit Jahrhunderten und, wie es jetzt aussieht, für alle Jahrhunderte durchaus ein Italiener! Das alles gefällt den neuen Kirchenerbauern nicht. Und es nützt weder ihnen noch uns noch dem Reiche Gottes auf Erden, wenn wir uns damit begnügen, daß uns dieses Nichtgefallen selber nicht gefällt. Es nützt vielmehr, daß wir uns von ganzem Herzen über jede Annäherung der Außenstehenden und über jegliche Erkenntnis irgendeines Vorzugs der katholischen Kirche freuen, daß wir uns aber auch selber immer klarer werden über die eigentlichen Grundlagen der katholischen Kirchenverfassung und daß wir hier peinlichst jede falsche, ungenügende, oberflächliche Beweisführung vermeiden.

Wir Katholiken lieben unseren Heiligen Vater wie ein Stück vom eigenen Leibe und der eigenen Seele. Denn wir sind ein Leib und eine Seele mit ihm. Wir wollen ihn haben. Wir brauchen keines Beweises. Unser

gemeinsamer Wille ist unser Beweis. Wer kann von uns verlangen oder erwarten, daß wir uns anders organisieren? Wir sind der Überzeugung, daß Christus diesen Willen und diese Liebe, diese freiwillige Unterordnung unter einen obersten Hirten segnet, daß er diese Entwicklung der Kirchenverfassung durch die offensichtliche Bevorzugung Petri selber eingeleitet hat. Aus solchem Willen und aus solcher Liebe heraus überlassen wir es dem Papste vertrauensvoll, wie er seine Autorität üben und ausgestalten will. Wir empfinden das alles, was die Außenstehenden empfinden, denn wir sind zur selben Erkenntnis und zur selben Freiheit veranlagt wie sie, aber es bedeutet uns nichts gegen den Vorzug, durch den Papst einer ganz wunderbaren Einheit anzugehören, wie sie noch nie und nirgends anders auf der Welt gewesen ist. Mag die Geschichte von früheren Päpsten erzählen, was sie will, wir lassen uns in unserem Willen und unserer Liebe nicht beirren. Frühere Päpste sind nicht unsere Päpste. Jede Zeit hat den Papst, den sie verdient. Wir haben den unseren, und alle Welt weiß, daß wir seiner froh sein können.

Wir wollen und lieben das Papsttum und brauchen deshalb keines Beweises. Wir wollen und lieben es so sehr, daß wir gleich das geringste Indizium für einen Beweis ansehen. Jeder Beweis erfreut uns von Herzen. Denn wenn wir auch selbst keines Beweises bedürfen, so möchten wir doch gern anderen beweisen, was wir für eine Kraft und Kostbarkeit besitzen. Wir gehen mit riesig gutem Willen an das Beweisen heran und sind so überzeugt von der Richtigkeit unserer Beweise, daß wir wie vor einem großen Rätsel stehen und leicht auf hartnäckig bösen Willen schließen, wenn die andern nichts als bewiesen erachten, mögen wir bei der Beweisführung noch so viele Aussprü-

che aus ihren eigenen Reihen herbeigezogen haben. Vor mir liegt ein Buch, das ich vor einem Jahre mit enttäuschten Hoffnungen in meine Bücherei eingestellt habe. Das Buch hat gewiß viele katholische Leser in ihrem Glauben und in ihrer Treue zur Kirche bestärkt. Darum muß es doch ein gutes Buch sein. Wir sind so sehr an diesen Maßstab gewöhnt, daß wir andere Bücher, die nicht so zuversichtlich in ihrer Beweisführung sind oder gar neue, ihrer Natur nach beunruhigende und quälende Fragen aufwerfen oder alte erprobte Beweise umstoßen, gleich auf unseren privaten Index setzen. Wir gehen sehr darauf aus, daß sich etwas beweisen läßt, und lieben die Beweise beinahe so sehr, daß wir ihnen gegenüber unkritisch werden und daß wir die Anzweiflung oder Ablehnung eines Beweises wie eine Gefährdung der vielleicht unbeweisbaren Wahrheit empfinden. Unser Religionsunterricht besteht zum guten Teil aus Beweisführungen. Unsere katholische Literatur will immer beweisen. Das ist — menschlich gesprochen — etwas Unausstehliches und verdirbt einem die Freude an der Wahrheit, wenn der Beweis nicht ganz gut ist und wenn ehrliche Bedenken von gegnerischer Seite zu leicht beiseite geschoben oder gar als unehrlich verdächtigt werden.

Das Buch ist von dem Gymnasialprofessor Dr. theol. Emil Metzner geschrieben und behandelt »Die Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Harnacks«. ¹ Da auch die neuesten Ergebnisse und Aufstellungen der protestantischen Forschung berücksichtigt werden, bedeutet das Buch einen Fortschritt über die letzten katholischen Arbeiten hinaus, von denen hier genannt seien: Bruders, »Die Verfassung der Kir-

¹Danzig 1920.

che von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.«¹ und Batiffol-Seppelt, »Urkirche und Katholizismus«². Letzteres Werk hat — das sei hier nebenbei gesagt — seine Fortsetzung gefunden in den für die deutsche Wissenschaft noch nicht ausgewerteten Arbeiten Batiffols: »La paix Constantinienne et l'Église«³, »La siége apostolique«⁴ 359–451⁴ und »Le Catholicisme de S. Augustin«⁵. Metzner selbst nennt Bruders und Batiffol-Seppelt seine Führer und übernimmt auch die Ergebnisse ihrer Forschungen mit der einen Ausnahme, daß Bischöfe in monarchischer Stellung erst nach dem Tode der beiden Apostelfürsten nachzuweisen und daß die in den kanonischen Schriften genannten Presbyter oder Bischöfe nur als Priester aufzufassen seien. Jede Seite zeigt, daß er fleißig gearbeitet hat und daß er über ein gesundes, ruhiges Urteil verfügt. Er erhebt sich sogar zu der Auffassung: »Es ist durchaus falsch, wenn behauptet wird, wir müßten so und nicht anders schreiben, wir dürfen uns mindestens den Geschichtsquellen gegenüber ablehnend verhalten, wenn sich eine Einrichtung der katholischen Kirche aus ihnen nicht nachweisen läßt. Würde sich z. B. der monarchische Bischof für die römische Gemeinde bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts aus den Quellen nicht nachweisen lassen, so müßten wir zugeben, daß die Quellen darüber nichts berichten.« Müssen wir überhaupt so ängstlich und eigensinnig danach suchen, ob sich alles gleich historisch verkörpert hat, was die katholische Kirche im Laufe der Entwicklung als Lehre und Wille Christi erkannt hat? Wenn der Primat der Nachfolger Petri später durch jahrelange Vakanz des römischen Bischofsstuhles nicht gelitten hat, so kann seine Wahr-

¹ Mainz 1904. — ² Kempten-München 1910. — ³ Paris 1914. — ⁴ Paris 1924. — ⁵ Paris 1920.

heit nicht von der Frage abhängen, ob der erste monarchische Bischof Roms unmittelbar oder erst einige Jahre und Jahrzehnte später auf Petrus gefolgt ist. Der Übergang vom Apostolat zum monarchischen Episkopat war nach Metzner kein unmittelbarer. Bestimmte Anweisungen der Apostel, wie sich dieser Übergang vollziehen sollte, lagen nicht vor. Die Apostel anvertrauten die Weiterleitung der Kirche den von ihnen erwählten Mitarbeitern, die sich in ihrer Amtsführung, wenn man so sagen darf, im allgemeinen nach dem Vorbilde der Apostel richteten, jeder in dem Bezirk, der ihm von einem der Apostel zugewiesen war. Erst durch die Niederlassung dieser Mitarbeiter in bestimmten Städten bildete sich der monarchische Episkopat der späteren Zeit aus. Es ist keine Spur davon vorhanden, daß dies auf Grund gemeinsamer Abmachung oder obrigkeitlicher Anordnung geschehen ist. Es wurde so und ordnete sich mit der Zeit. Es ist, von Menschenseite aus gesehen, rein normales geschichtliches Werden. Daß der Geist Gottes treibend und ordnend dahinterstand, glauben wir der Kirche, die dies lehrt, von Herzen gern. Was aber dem Glauben so nahe und klar liegt, braucht deshalb nicht schon aus historischen Urkunden erweisbar zu sein.

Ich stehe dem Buche von Metzner mit einem starken, aber vielleicht nicht unberechtigten Vorurteil gegenüber. Wer über das Werden der ersten Kirche schreiben will, muß in ganz einzigartiger Weise mit dem Geiste jener Zeit, mit ihren Urkunden und Überresten vertraut sein. Er muß sich all dessen entäußern können, was ihm eine spätere Zeit gelehrt und angewöhnt hat. Er muß die Gesetze und Kräfte des Werdens, die vielverzweigten und verschlungenen Bahnen der historischen Entwicklung verstehen. Ich kann darum in solchen schweren Fragen nur alten, erprobten Histo-

rikern folgen. Wenn ein anderer kommt und aus einigen hundert Quellenzeugnissen das Bild zusammensetzt, so muß ich stets an das Spiel mit dem Ankersteinbaukasten aus meiner seligen Jugendzeit denken.

Das erste Werden ist immer vielgestaltig. Es bilden sich sogleich viele Formen, die miteinander mehr oder minder feindselig ringen oder wenigstens in stille Konkurrenz treten. Es ist ein Unterschied zwischen Werden und Machen, zwischen Meisterwerk und Fabrikat. Das Meisterwerk wird, das Fabrikat wird gemacht. Das Machen ist meist eingestaltig, das Fabrikat entsteht nach einem fertigen Modell. Das Meisterwerk entsteht aber als Sieg einer Form über viele Formen. Gotteswerke werden, Menschenwerke werden gemacht.

Darin scheint mir der tiefste Irrtum der katholischen Apologeten unserer Kirchenverfassung zu liegen, daß sie diese als etwas Gemachtes, von Christus Gemachtes zu verteidigen versuchen. Sie finden in einzelnen Worten Christi das fertige Modell. Danach sei die Kirche gemacht. Sie wissen uns zu sagen, daß Christus schon eine ganz genaue Vorstellung von der Kirche hatte, und nach dieser Vorstellung sei die Kirche geworden. Das ist der Prozeß des Machens, nicht der Prozeß des Werdens.

Die Naturwissenschaft hat uns den Unterschied des Werdens und des Gemachtwerdens deutlich gelehrt. Die Natur bringt abertausend Spermien hervor, aber ein einziges Sperma trägt den Sieg über die anderen davon, dringt in die Eizelle und wird das, was der Schöpfer will. So ist es in der Biologie. Wie ist es in der Morphologie? Ich verstehe davon nichts und möchte nur das eine sagen: Wie viele Gestalten waren schon da, ehe die Gestalt des Menschen wurde! Alle jene Gestalten sind ein deutlich sichtbarer, wenn auch un-

ermeßlich langer Weg zur Gestalt des Menschen, die bei allem Elend doch das Höchste ist, was an Gestalt geworden ist. Man wundert sich, daß Gott diese Methode gewählt, wundert sich besonders über den Überreichtum der Spermien, von denen doch nur das eine zum Ziele kommt. Und es ist wohl gar zu menschlich gesprochen, wenn man sagt, daß dies der einzig sichere Weg zur Hervorbringung des Stärksten, Schönsten, Vollkommensten sei. Uns genügt hier die Beobachtung der Tatsache.

Ich sehe noch meine Mutter, wie sie im Frühjahr Rüben pflanzte. Sie steckte eine große Anzahl Rübenkörner in das Grüblein, das sie mit dem Finger grub. Das stärkste Pflänzlein ließ sie stehen. Die anderen nahm sie heraus und gab sie den Nachbarn ab, die ihrer bedurften. Wir hatten immer die schönsten Rüben. Ich durfte einmal als Student die Mappen eines Malers durchschauen. Viele, viele Gestalten waren auf die Zeichenbogen gebannt. Dann zeigte mir der Maler das eine Bild, um dessentwillen alle jene Gestalten gezeichnet waren. In wunderbarer Schönheit prangte auf dem Bilde eine einzige Gestalt. Sie war geworden aus allen jenen vielen Gestalten. Der Maler ist gestorben, die Studienblätter in alle Winde zerstreut. Die eine Gestalt lebt und segnet mit ihrer Schönheit alle, die sie sehen. Das Bild ist ein Kunstwerk, das in echtem Werden geworden ist.

Ein Pfarrer braucht eine Marienstatue für seinen Altar. Er wendet sich an eine Kunstanstalt, die sich ehrlicher Weise Fabrik nennen darf. Diese nimmt eine fertige Form, gießt oder preßt eine sehr hart werdende Masse hinein, und auf die einfachste, handwerkmäßigste Weise von der Welt entsteht eine Marienstatue, die als Kunstwerk aus der berühmten Kunstanstalt so und so, sagen wir von München, im

nächsten Lokalblatt gepriesen wird. Es ist ein Fabrikat. Die Fabrik hat die Statue gemacht.

Das sind Beispiele genug. Sie mögen sagen, was ich nicht anders sagen kann. Wie nun die Entstehung eines solchen Fabrikates viel leichter erklärt und geschildert werden kann als die Entstehung eines Kunstwerkes, dieses Werden aus den dunkelsten Tiefen der Künstlerseele heraus, so ist es viel leichter, die Geschichte einer gemachten, einfach gegründeten Institution zu schreiben als die einer gewordenen Institution. Ein Unheil ist es aber, diese beiden Methoden zu verwechseln und dort die einfachen geschichtlichen Vorgänge des Gemachtwerdens, des Gründens nach menschlicher Weise, zu sehen und nur diese sehen zu wollen, wo es sich tatsächlich um vielfältige Erscheinungen des echten, vielgestaltigen und doch auf eine Gestalt abzielenden Werdens, des Gründens nach göttlicher Weise, handelt. Dieser unheilvollen Verwechslung scheint die katholische Geschichtschreibung in betreff des Werdens der jungen Kirche verfallen zu sein. Aber auch die nichtkatholische Geschichtschreibung ist einem nicht minder großen Unheil verfallen: Sie sieht das echte Werden, sieht die Vielgestaltigkeit des Werdens, aber nicht das Ziel der Vielgestaltigkeit. Sie bleibt an einer der Gestalten unterwegs hängen, macht sie zum Maßstabe für die anderen Gestalten, auch der Zielgestalt, bestimmt die eine Gestalt von unterwegs als die Idealgestalt und verwirft von hier aus die eigentliche Zielgestalt. Sie hält nur eines der Studienblätter für echt, weil es ihr so paßt, tadelt das endgültige Werk als Abfall von der ursprünglichen Idee und verwirft es.

Wir sollten einmal mit aller Ehrlichkeit alle Gestaltungen und Bildungen, die in den urchristlichen Jahrhunderten aus der soziologischen Veranlagung des

Christentums herauswachsen, nebeneinander darstellen. Wir sollten also nicht bloß darauf sehen, wie die römisch-katholische Kirche unmittelbar oder doch wenigstens fast unmittelbar aus der apostolischen Zeit hervorging, sondern auch darauf, ob und welche anderen Gebilde zu werden begannen. Wir sollten diese als geschichtliche Gestaltungen anerkennen und sollten aus ihnen den Weg zur Endgestaltung und den Wert dieser Endgestaltung verstehen lernen, nämlich der katholischen Kirche, die alle jene Gebilde überlebt und überragt, und von allem das Beste, Vernünftigere, Dauerndste in sich hat. Wir sehen in den urchristlichen Quellen ganz deutlich eine Anzahl solcher Bildungen. Wir sehen die Geistkirche, die Liebeskirche, die Autoritätskirche, die Schwärmerbewegung, den idealen Kommunismus, die Kollegial-, die Episkopal-, die Primatialverfassung. Ja, man sagt sogar, daß sich die Ansätze eines christlichen Kalifats beobachten lassen, nämlich in Jerusalem, wo die »Familie Jesu«, die »Nachkommen Jesu« in gewisser Weise einen Mittelpunkt der Christenheit bildeten und sogar beim Kaiser Domitian als Kronprätendenten angegeben wurden.¹ Alle diese Bildungen waren mehr oder weniger danach angetan, die Dauerinstitution des Christentums zu werden. Die Spermien begannen ihr Streben und Ringen. Wenn man jetzt denkt, daß die Christen ja aus Matth. 16, 18 (vom Bau der Kirche auf den Fels) schließen konnten, welche

¹ Wie der Prinzipat von Jerusalem durch Paulus aufgelöst und für den Prinzipat Roms Raum geschaffen wurde, sucht neuerdings K. Holl zu erklären (»Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zur Urgemeinde« in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie, 1921, Bd. 53, S. 920—947). R. Seeberg sieht in Hegesipp, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Rom kam, einen Sendboten der Kirche von Jerusalem, der die Einheit im Glauben prüfen sollte (»Zur Geschichte der Entstehung des Apostolischen Symbolums« in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 40 [1922], S. 1—41).

Endbildung im Willen Christi lag, so kann das leicht ein schlimmer Anachronismus sein. Denn wir können gar nicht wissen und nachweisen, ob diese Stelle damals allgemein genug bekannt und in dem heutigen Sinne bewußt verstanden worden ist. Auch für die anderen Bildungen lagen Äußerungen Christi und der Apostel vor, zum Teil viel deutlichere und wörtlichere. Und wenn — rein geschichtlich gesprochen — eine der anderen Bildungen zu der endgültigen Organisationsform geworden wäre — die Möglichkeit kann man nicht von vornherein bestreiten — so würden unsere Apologeten gar nicht in Verlegenheit sein.

Nur aus dem, was tatsächlich geworden ist, können wir den Willen Gottes erkennen. Und nur zurückschauend von der Höhe des tatsächlich Gewordenen können wir erkennen, daß jene Matthäusstelle, wann sie auch geschrieben sein mag, die Stiftungsurkunde der römisch-katholischen Kirche ist. Dogmatisch können wir, wenn wir wollen, die Lehre von der katholischen Kirche von jener Matthäusstelle ableiten. Historisch müssen wir jenen anderen Weg gehen. Da wird die Matthäusstelle nur ein Spiegel, mit Hilfe dessen wir die photographische Platte einstellen.

Das alles findet sich in dem Buche Metzners nicht. Metzner geht von bestimmten Äußerungen Christi und der Apostel aus und konstruiert aus ihnen heraus möglichst unmittelbar die Verfassung der Kirche und findet seine Konstruktion bestätigt in klug ausgewählten Äußerungen der urchristlichen Literatur. Das ist der leichteste Weg, zu finden, was man sucht. Man wird aber auf diese Weise nur die, welche schon daran glauben, davon überzeugen, daß es wirklich so gewesen ist.

Metzner schreibt nur für Leser, die an die Echtheit von Matthäus 16, 18 glauben. Das ist eine ganz ver-

altete wissenschaftliche Genügsamkeit. Wenn es auch der Evangelienkritik durchaus noch nicht gelungen ist, dieses Herrenwort als gefälscht oder wenigstens im Sinn verändert zu erweisen, so ist das Vertrauen zu ihr doch nicht mehr so unangetastet, daß man sie in einem Buche für die gesamte wissenschaftlich denkende Welt glattweg zur Grundlage des Aufbaues machen kann. Die wenigen Zeilen, die Metzner zu ihrer Verteidigung geschrieben hat, genügen nicht, um das Vertrauen völlig herzustellen. Metzner hätte zum mindesten die Verteidigung der Stelle von Tillmann¹ und von Sickenberger² nennen müssen. Aber auch nach diesen scharfsinnigen Verteidigungen liegt es so, daß mancher Historiker eine neutralere Stelle, wenn ihre Echtheit so vielen Bedenken begegnete, leichthin als Interpolation ansehen würde. Nur die große dogmatische Bedeutung der Matthäusstelle ruft uns ein warnendes Halt zu. Das ist gut, soll aber nicht zur allgemeinen Beruhigung, sondern zur vorsichtigeren Behandlung der Stelle dienen. Solche Stellen gibt man erst auf, wenn ihre Unechtheit klipp und klar bewiesen ist, wie es z. B. bei dem sogenannten Komma Johanneum (1. Johannis 5, 7) der Fall war.

In der Geschichte wirken unbewußte, »unterbewußte« und bewußte Kräfte. Eine bewußte Kraft kann, ehe sie als bewußte wirkte, längst als unbewußte oder unterbewußte gewirkt haben. Eine unbewußte oder unterbewußte Kraft kann früher einmal bewußt geworden, dann aber wieder aus dem Bewußtsein der Menschen verschwunden sein, ohne jedoch ihre Wirksamkeit einzustellen. Sie bleibt dann unbewußt oder wird neu entdeckt. Die in Matthäus 16, 18 bezeugte

¹ Jesus und das Papsttum, Köln 1910. — ² Eine neue Deutung der Primatstelle Matthäus 16, 18, in Theologische Revue 19, S. 1—7, vom 9. Februar 1920.

Kraft (Weissagung oder Amtsverleihung) war Christus vollbewußt, auch seinem menschlichen Wissen, nicht nur seinem göttlichen Wissen. Daß sie aber in ihrer Tragweite den Jüngern Jesu bewußt gewesen sei, verneinen selbst die katholischen Exegeten¹. Sie wirkte aber trotzdem, wie wir an der Stellung Petri in der apostolischen Zeit ziemlich deutlich erkennen können. Neben ihr wirkte, vielleicht sogar deutlicher, in derselben Richtung die Kraft der den Jüngern bewußten persönlichen Vorzüge Petri. So blieb es bis in die letzten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts: Andere Kräfte wirken viel deutlicher in der Richtung auf die Primatialkirche hin, nämlich die mannigfaltigen Notwendigkeiten der Kirche, so daß sich die Entstehung des Primats auch rein aus diesen anderen Kräften erklären und rechtfertigen läßt. Die Matthäusstelle bleibt in dieser langen Zeit ungenannt, so daß es beinahe scheint, sie sei gar nicht dagewesen oder in ganz anderem Sinne verstanden worden. Wir dürfen da bei aller Unzuverlässigkeit des *argumentum a silentio* nicht etwa sagen, daß uns eben jene Dokumente, die sich auf sie beriefen, verloren gegangen seien. Denn es ist eine eigenartige Providenz, daß bei allen Quellenverlusten doch die wesentlichen bewußten Kräfte auch ihre Dokumentation gefunden haben. Und es fehlte doch auch nicht an Gelegenheiten, in denen die Stelle hätte angerufen werden müssen, wenn man sich ihrer bewußt gewesen wäre. Das hat Schnitzer klargestellt, obwohl ihm Tillmann einen solchen Fehler im Gebrauch des *argumentum a silentio* vorwirft (S. 61 — 64). In den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts ist aber die Stelle so plötzlich da, daß die Bekämpfer des Primats meinen, sie sei in dieser Zeit gefälscht worden. Wir

¹ Tillmann a. a. O. S. 32.

dürfen nur sagen, sie ist plötzlich im Bewußtsein der Menschen aufgetaucht, und zwar in der vollen Tragweite. Man beginnt, sich auf sie zu berufen zum Nachweis kirchlicher Gewalt. Jetzt erst, nachdem die kirchlichen Notwendigkeiten schon zur Ausprägung der Primatialkirche geführt hatten! Jetzt dient sie zur Befestigung und Bekräftigung des Primats und zeigt, daß sie sich vorzüglich dazu eigne. Jetzt lehrt sie der Christenheit, daß die kirchlichen Notwendigkeiten zu einer kirchlichen Organisation geführt haben, für deren Legitimität man sich auch auf ein Wort Christi berufen könne.

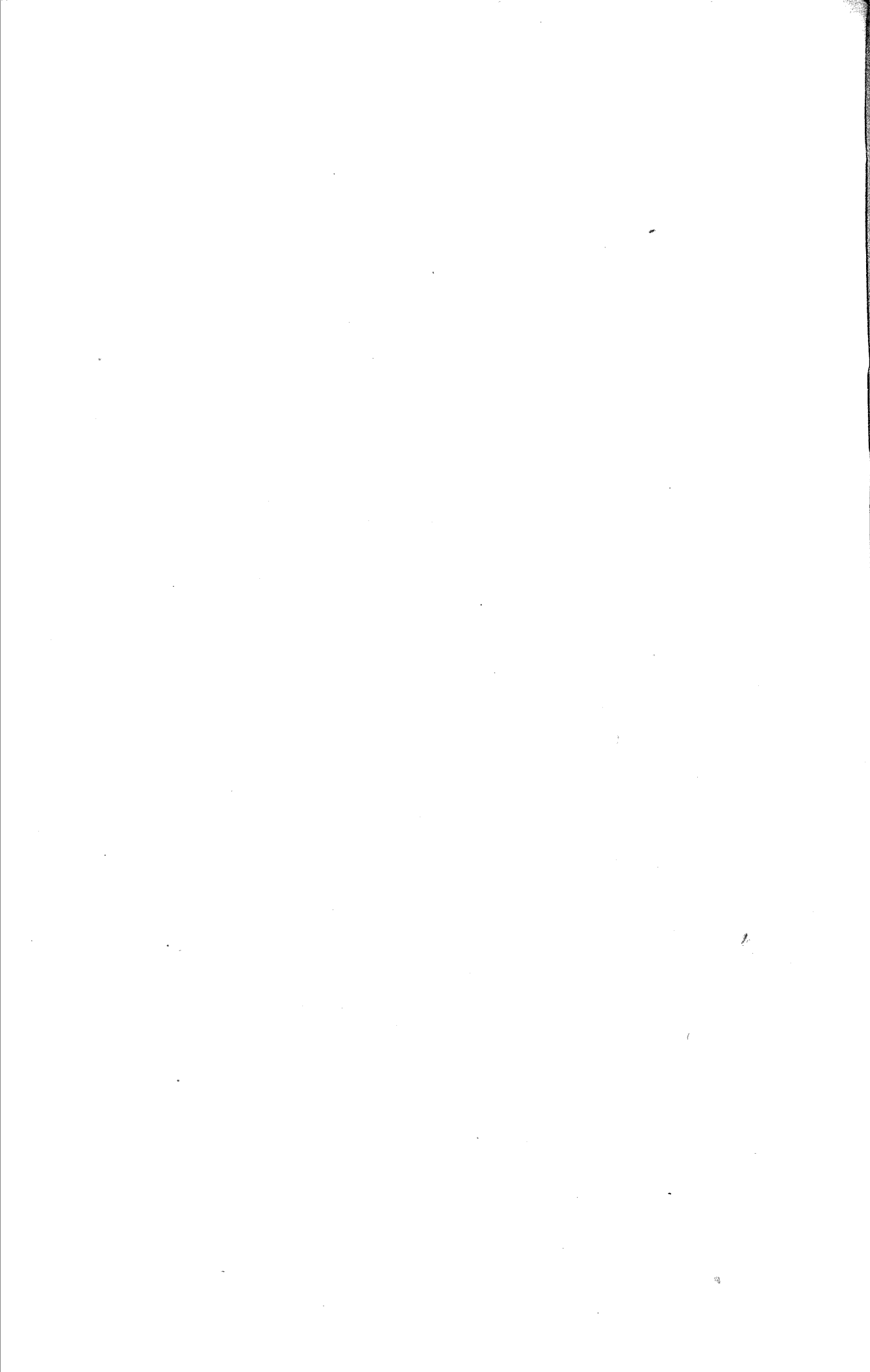
Wenn man nun reinlich zwischen dogmatischer und geschichtlicher Beweisführung scheidet, so darf das Argument, das in der dogmatischen Beweisführung an erster Stelle steht, in der geschichtlichen erst an letzter Stelle stehen, nämlich an jener Stelle, an der dieses Argument, also die Matthäusstelle, in das Bewußtsein der Menschen eintritt. Denn die Geschichte ist doch nicht das, was in Gott schon fertig und vollbewußt ist, sondern das, was in und mit den Menschen geschieht und ihnen bewußt ist.

Man kann den historischen Beweis für das legitime Werden des Papsttums auch ohne die viel inkriminierte Matthäusstelle erbringen. Man muß es, wenn man auch für jene schreiben will, die an die Matthäusstelle nicht glauben. Damit ist nicht gesagt, daß die Matthäusstelle nur das nachträgliche Produkt der historischen Entwicklung ist. Sie kann ein Produzent sein, sie ist ein Produzent nach der Beweistechnik unserer Kirche, aber ein Produzent aus der Reihe jener schaffenden Kräfte, die wie der Patriarchensegen des Alten Testaments dem übernatürlich Gläubigen, nicht aber dem rein irdisch denkenden Menschen erkennbar und verfolgbar ist. Der gewöhnliche

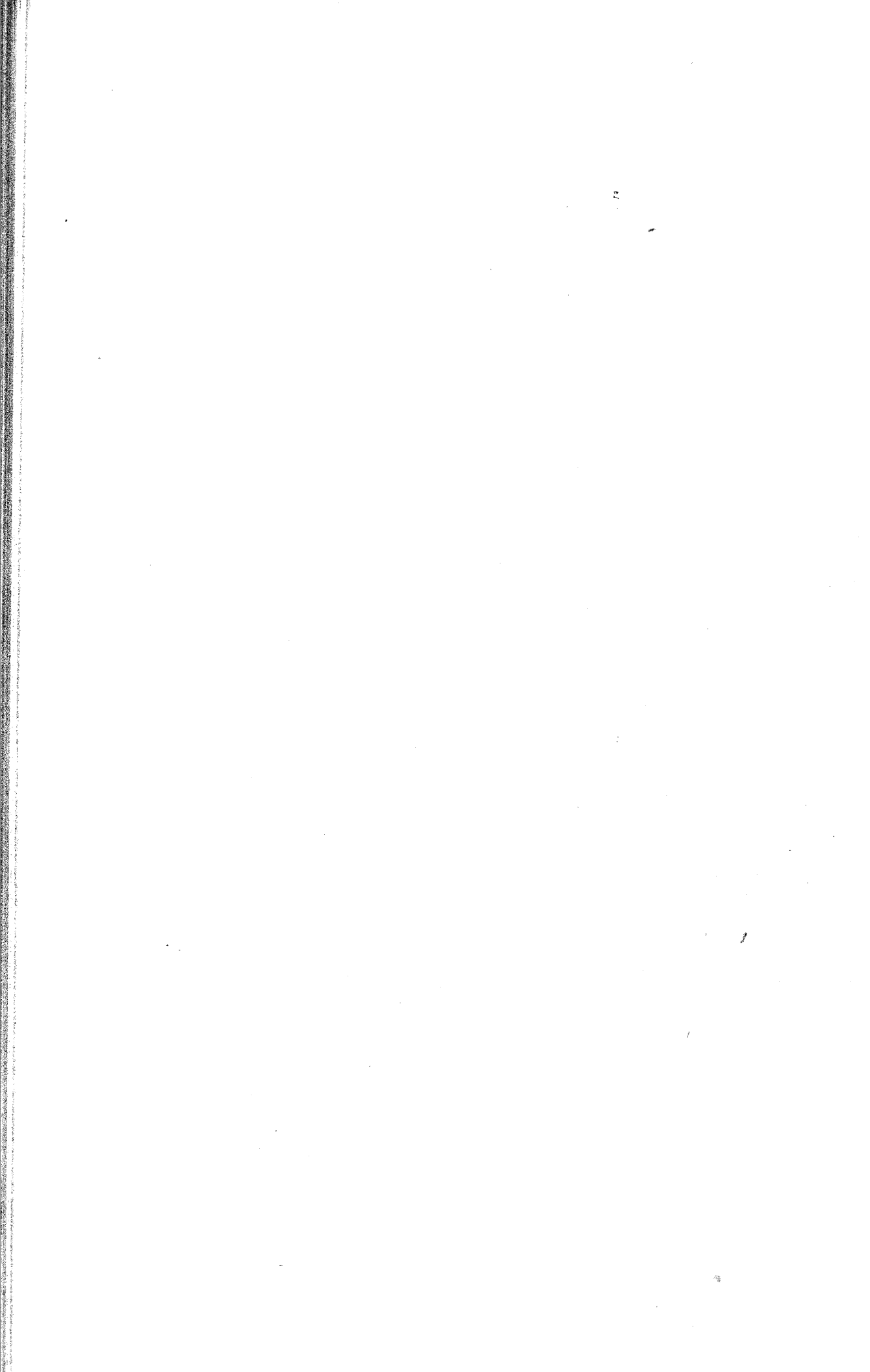
Historiker kann mit solchen Kräften erst dann rechnen, wenn ihre Wirksamkeit so stark in historische Erscheinung tritt, daß man die geschichtlichen Tatsachen ohne diese Kräfte absolut nicht mehr verstehen kann, und dann, wenn diese Kräfte von den Menschen erkannt werden, dann, wenn man sich auf sie beruft und wenn man mit dieser Berufung bestimmte Rechte formuliert, begründet und vor allem durchzusetzen versucht.

Die Geschichte zeigt, daß von allen Organisationsformen, die aus der soziologischen Veranlagung der apostolischen Christenheit hervorwuchsen, die schon in der Stellung Petri deutlich werdende Primatialverfassung siegreich und dauerhaft geblieben ist. Die neuen Kirchenerbauer wollen eine der anderen Bildungen zu neuem Leben erwecken und möglichst über die ganze Erde ausspannen. Sie wollen dabei vieles, was unter der ausgebildeten Primatialverfassung geworden ist, der von ihnen gewählten Verfassungsform einhauchen. Sie werden prüfen müssen, ob sich ihr Unterfangen mit den Gesetzen des historischen Werdens verträgt, ob es vom Strom des historischen Werdens aufgenommen wird, ob es legitimes Werden werden kann! Es sieht zunächst stark nach einem Kunststück aus. Sicher kann das historische Werden der Primatialverfassung nicht willkürlich abgebrochen werden. Das wissen die Kirchenerbauer gut genug. Darum wollen sie die Primatialverfassung der katholischen Kirche lassen und wollen diese anerkennen als eine Provinz der von ihnen geplanten großen christlichen Kirche, mit der sie die katholische Kirche sowie auch die anderen, von ihr getrennten Kirchen überbauen wollen. Aber das scheint noch weniger mit den Gesetzen des historischen Werdens vereinbar zu sein. Das Werden setzt sich im-

mer genau dort fort, wo es eben angelangt ist. Häuser kann man neben- und übereinander bauen, Bäume kann man pflanzeln und okulieren, aber schon der Menschenleib läßt sich nicht ersetzen oder in seiner Entwicklung willkürlich verändern. Der »Leib Christi« kann nur aus sich heraus wachsen und weiter werden. Die große Kirche, die sie bauen wollen, kann nur die von innen heraus größer und weiter werdende katholische Kirche sein, und den echt-evangelischen Katholizismus glauben wir schon zu haben. Sie sollen nur zu uns kommen und uns helfen, daß wir den evangelischen Katholizismus immer reiner darstellen und immer kräftiger entwickeln. Torheit, dieses Kirchenbauen außerhalb der uralten Kirche, da es nur einen Leib Christi geben kann, also eben nur eine Kirche! Grabet neben das Meer ein anderes Meer: Ihr könnet doch kein Wasser bekommen außer von dem Meere oder von dem Flusse, der eigentlich in das Meer fließen wollte! Und dann habt ihr immer noch kein Meer, sondern nur einen vielleicht ziemlich großen Teich. Wir lassen euch aus Liebe gern soviel Wasser ab, als ihr für euer Meer braucht, soviel als es fassen kann. Aber wenn ihr ein wirkliches Meer haben wollt, müsset ihr schon aufs Meer kommen, auch wenn euch manches an ihm nicht behagt!



AEDIFICABO ECCLESIAM



AEDIFICABO ECCLESIAM

WENN ICH DARÜBER RECHENSCHAFT GEBEN SOLL, in welcher Absicht, mit welchen Vorerlebnissen, Vorurteilen, Vorstellungen ich diese Zeilen zu schreiben beginne, so muß ich gestehen, daß ich nicht ausschließlich das Bestreben habe, ein rein objektives, fachmännisch historisches Bild zu zeichnen und ganz allein denen zu dienen, welche Freude an irgendwelchen neuen geschichtlichen Erkenntnissen haben. Die Kirche ist keine Antiquität, zu der man rein objektiv Stellung nehmen kann. Sie erfaßt notwendigerweise jedes gegenwärtige Seelenleben im Innersten, freundlich oder feindlich. Sie kann ihrem Wesen nach auch nicht einmal etwa eine solche Gegenwarts kraft sein, die genügend abseits liegt, so daß man sich als Unbeteiligter mit ihr rein objektiv beschäftigen könnte. Sie ist im Grunde genommen eine Äußerung, eine Selbstausswirkung und Betätigung der Seele. Es kann kein Mensch unkirchlich sein. Selbst die Kirchenfreien fühlen sich als Kirche der Kirchenfreien. Wie der Mensch staatlich sein muß, weil er ein staatliches Wesen ist, so muß er auch kirchlich sein. Man hat nur noch kein genügend neutrales Wort für dieses Wesen im Menschen. Wo aber das Wort fehlt, ist die Erkenntnis noch nicht ausgereift. Darum meinen noch manche Menschen, über Kirche und Kirchlichkeit rein objektiv, innerlich unbeteiligt, urteilen zu können.

Ich kann es nicht. Die katholische Kirche ist meine ureigenste Angelegenheit; ich bin im Innersten an ihr beteiligt; ich kann mit niemandem zusammen sein, ohne daran zu denken, wie er zu meiner Kirche, also zu mir, stehen mag; ich muß horchen und aufhorchen auf jeden Klang aus dem Innern der anderen Seele; ich muß danach verlangen, daß alle Menschen zu meiner Kirche gehören; ich müßte ja sonst

meine eigene Seele verleugnen, deren Selbstausswirkung eben meine Kirche ist.

Diese Auseinandersetzungen zwischen mir und den Menschen, die mit mir zusammen wären, verliefen meist ohne ausdrückliche Behandlung des Themas. Das hätte leicht zu Diskussionen führen können, bei denen doch meistens die größere oder geringere Redegewandtheit, also etwas ganz Unwesentliches, den Sieg entscheidet. Aber eine Frage habe ich immer gern gestellt, wenn das Gebot der Höflichkeit sie zuließ, nämlich welche konkreten Vorstellungen das Wort Kirche im ersten Augenblicke auslöse, in dem es gesprochen und aufgefaßt wird. Merkwürdig viele antworteten: »Dicke und sehr hagere Geistliche, viele Baretts mit Quasten, Kirchenfähnchen und Weihrauchfässer«. Andere sagten, daß sie immer sogleich an einen Beichtstuhl in dunkler Kirchenecke denken müssen. Manche sehen sogleich den Papst mit all seinem Schmuck und den Symbolen seiner Macht. Das gläubige Volk spielt in diesen, unwillkürlich ausgelösten Vorstellungen überhaupt keine Rolle, selbst bei Katholiken nicht, die gewöhnlich an irgendeine sakramentale Handlung oder an ein feierliches Hochamt denken. Vielleicht liegt in solchen Beobachtungen mehr als eine bloße psychologische Spielerei. Denn die ersten unwillkürlichen Vorstellungen beherrschen die Stimmung und beeinflussen die Handlungsweise stärker als das streng begriffliche, syllogistische Denken, zu dem es in den meisten Fällen gar nicht einmal kommt.

Mehrere Male begegnete ich Menschen, deren ganzes Tun und Lassen religiös beeinflußt war. Sie zeigten eine starke Neigung zur Annahme des katholischen Glaubens und mitunter eine unerklärliche Sehnsucht nach der Eucharistie. Aber sie fürchteten sich vor der Kirche und ihren unzähligen Bestimmungen. Sie such-

ten mit ganzem Herzen die Gemeinschaft der gläubigen Katholiken und gestanden auch gern zu, daß eine solche Gemeinschaft ein sichtbares Oberhaupt mit lehramtlicher und gesetzgeberischer Macht haben müsse. Aber die konkrete Erscheinung der Kirche in der Gegenwart, noch viel mehr die des Mittelalters, stieß sie ab. Es waren Menschen, die im christlichen Altertum leicht den Weg zur Kirche gefunden hätten. Ich suchte sie in den Geist des christlichen Altertums einzuführen und von hier aus das geschichtliche Verständnis für die Weiterentwicklung zu wecken. Aber das ist ein langer Weg, und sie ermüdeten. Wenn sie auch die Berechtigung jedes einzelnen Weiterschrittes der geschichtlichen Entwicklung einsahen, so erhob sich doch die Summe aller Weiterentwicklungen zu einer bedrohenden Mauer. Das Wesen der Kirche kann locken wie eine große Gnade; die konkrete Form, die historische Gestalt, kann abstoßen wie ein Ärgernis. Es käme darauf an, das Lockende zu stärken, das Abstoßende zu schwächen, aber nur durch Wachstum von innen heraus, nicht durch ausgeklügelte Reformerei, die nach den Erfahrungen älterer und neuerer Geschichte immer auf Felsen stößt.

Zu den unwillkürlichen Vorstellungen, welche Stimmung und Urteil so sehr beeinflussen, gehört in den Kreisen frommer Katholiken das ungeschichtliche Gedankenbild, daß die Kirche so, wie sie jetzt ist, mit allen Äußerlichkeiten und Einzelheiten, von Christus gegründet sei, und daß sie ohne nennenswerte Änderungen so bleiben müsse und bleiben werde bis ans Ende der Zeiten; bei den Nichtkatholiken aber, daß die katholische Kirche ein geschichtliches Erzeugnis nachchristlicher Zeit sei und den Gesetzen geschichtlicher Vergänglichkeit unterliege. Beide Vorstellungen sind immer große Versuchungen gewesen, die erstere

zur Gründung altkatholischer Sekten, die im Augenblick einer bedeutenderen Weiterentwicklung der Kirche sich weigern, an dem Fortschritt teilzunehmen, und den »alten katholischen Glauben« als etwas historisch Abgeschlossenes zu bewahren versuchen; die letztere zum hartnäckigen Fernbleiben von dem vermeintlich rein historischen Gebilde, in dem die echte Lehre Christi mit den mannigfaltigsten Elementen benachbarter Geisteskulturen in ganz wunderlichem Synkretismus vermischt sei.

In schärfstem Gegensatz zueinander stehen in der Auffassung von der Kirche die katholische Dogmatik mit ihrem Bemühen, die Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche möglichst vollzählig bis in die Zeit der Apostel zurückzuverfolgen, und die nichtkatholische Geschichtswissenschaft, welche ebenso eifrig bestrebt ist, den späteren Ursprung dieser Lehren und Einrichtungen nachzuweisen. Vermittelnd steht zwischen beiden die katholische Kirchengeschichtswissenschaft, die daran festhält, daß die Kirche in ihrer Idee, ihrem Wesen und ihrer Kraft und in ihren allerersten historischen Anfängen ein Werk Christi ist, daß aber die äußere Erscheinung der Kirche, das Bewußtwerden des Gedankens, das Offenbarwerden des göttlichen Willens zur Kirche, der Aufbau und Ausbau — oder besser: das organische Wachstum — den Gesetzen der historischen Entwicklung unterliegt, so zwar, daß auch dieses historische Werden als ein Werk oder vielmehr als Erscheinungsweise des lebenden Christus aufzufassen ist.

Die nichtkatholische Geschichtswissenschaft antwortet auf die Frage, wann die katholische Kirche entstanden sei, prompt mit Daten; sie glaubt, ein bestimmtes Jahrhundert, ja beinahe ein bestimmtes Jahrzehnt nennen zu können. Die katholische Kirchengeschichts-

wissenschaft scheint klarer einzusehen, daß weder Christus noch die Geschichte »Fertigfabrikate« lieferte, und dürfte zu sagen bereit sein: »Die katholische Kirche ist nicht entstanden, sondern immer noch im Entstehen begriffen«, etwa wie Bonsels in seiner Indienfahrt einen Inder sagen läßt: »Das Christentum ist erst in den Anfängen seiner Wirksamkeit«.

Da weitet sich die Brust, und das Herz schlägt schneller: Wir wohnen nicht in einer alten, baufälligen Ruine, sondern in den Bauhütten eines zukünftigen Baues; wir sind keine absterbende religionsgeschichtliche Erscheinung, sondern die Jugend der Zukunft!

Das »Aedificabo ecclesiam«, das die Dogmatiker als Gründungsurkunde der Kirche bezeichnen, deutet nicht auf einen einmaligen oder auf einen innerhalb kurzer Frist zu vollendenden Akt. Christus sagt nicht, wann er seine Kirche auf den Felsen bauen werde. Er, der alle Tage bis ans Ende der Welt bei uns zu sein gedenkt, war für die Erfüllung des »Aedificabo« nicht auf seine kurzfristige Erdenzeit angewiesen. Jahrhunderte, Jahrtausende standen ihm zur Verfügung. Auch wenn bis heute das Dogma vom Primate Petri noch nicht zum vollen Bewußtsein der allgemeinen Christenheit und zur feierlichen Verkündigung gekommen wäre, bliebe das Bibelwort in Wahrheit. Einmal müßte die Zeit kommen, in der auch hier »der Tröster alles lehren« würde, was Christus uns gesagt. So gut wie andere Dogmen erst spät erkannt und verkündigt wurden, hätte auch das Dogma von der Kirche Jahrhunderte brauchen können, ehe es allgemein erkannt und verkündigt wurde. Der katholische Historiker ist also vollkommen frei in dem Forschen nach der Zeit, in der die Kirche zur historischen Erscheinung wurde, und in der sie auf den Felsen Petrus gebaut wurde. Selbst die sogenannte Einsetzung des Primats mit

den Worten: »Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!« darf nicht im Sinne einer fertigen Vereinsgründung und Ernennung des Vorsitzenden verstanden werden, sondern im Sinne eines lebendigen Programmes, zu dessen geschichtlicher Verwirklichung Jahrhunderte notwendig waren. Der in der Geschichte lebende Christus hat die Kirche gebaut, hat die Kirche auf den Felsen Petrus gebaut, hat den Fischer zum Hirten gemacht. Wenn die Dogmatiker sagen: »Christus hat dies getan«, so haben sie recht. Und wenn die Historiker sagen: »Die Geschichte hat dies getan«, so haben sie nicht unrecht; sie sollten jedoch klarer erkennen, daß der wahrhaftige Logos-Christus der Wirker der Geschichte ist. Viel richtiger aber würden Dogmatiker und Historiker reden, wenn sie den Kirchenbau nicht als ein abgeschlossenes Werk der Vergangenheit, sondern als lebendigen Prozeß der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft behandeln würden.

Immerhin gibt es Jahrhunderte, in denen der Bau der Kirche so lebhaft betrieben und so wesentlich gefördert wurde, daß leicht der Eindruck entsteht, daß in diesem oder jenem Jahrhundert die katholische Kirche erst eigentlich entstanden sei. Ganz belustigend ist das Rätselraten der nichtkatholischen Geschichtsforschung, wer von den römischen Bischöfen als der erste Papst anzusprechen sei, also als das gemeinsame Oberhaupt, unter dem sich die gläubigen Katholiken zur Kirche vereinigen. Durch die Gewalt ehrlicher Wahrheitsliebe wurden die Rätselrater von einem Pontifikat zum anderen zurückgetrieben. Gregor I., Leo I., Innozenz I., das waren die drei ersten Etappen, durch welche die Forscher näher zur katholischen Ansicht gedrängt wurden. Bei Damasus I. blieb man lange Zeit zweifelnd stehen. Die noch früheren Kanones von

Sardica, welche die Gerichtshoheit der römischen Bischöfe über die Kirche überraschend deutlich aussprechen, suchte man als unecht zu erklären. Die Spuren des Primats in den Schriften des Cyprian von Karthago und des zwei Menschenalter früheren Irenäus von Lyon verwischte man durch allerhand Übersetzungs- und Deutungskünste. Mit dem vom Mittelalter ererbten und edierten altchristlichen Schrifttum schien sich einstweilen nicht mehr machen zu lassen. Seitdem aber in den letzten Jahrzehnten durch glückliche Entdeckungen, scharfsinnige Rekonstruktionen und kluge Beobachtungen das Schrifttum des zweiten Jahrhunderts und die gleichzeitigen inneren und äußeren Vorgänge in der allgemeinen Christenheit genauer bekannt geworden sind, sieht man plötzlich schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts die katholische Kirche mitten aus der allgemeinen Christenheit hervorragen und mag nicht mehr leugnen, daß der römische Bischof Viktor I. am Ausgange des zweiten Jahrhunderts ein Papst im mittelalterlichen und neuzeitlichen Sinne des Wortes war.

Adolf von Harnack, den wir Katholiken seit langem teils mit Freude und Genugtuung, teils mit unverhohlenem Mißtrauen oder nüchterner Kenntnisnahme den Weg zurück zur alten katholischen Tradition gehen sehen, hat als erster die große Bedeutung des zweiten Jahrhunderts für die Entwicklung der Christenheit zur organisierten kirchlichen Großgemeinschaft erkannt. Bisher war dieses Jahrhundert in den kirchengeschichtlichen Lehrbüchern der Katholiken nur als die Zeit der Apostolischen Väter und Apologeten, des Gnostizismus, Montanismus und der ersten trinitarischen Streitigkeiten und schließlich des Kampfes zwischen Christentum und dem seit der neronischen Verfolgung gegen das »nomen christianum« aufge-

hetzten heidnischen Volke behandelt worden. Daß es ein Jahrhundert von ebenso aufregender Größe war wie etwa das sechzehnte Jahrhundert mit seinem Luther und der tridentinischen Kirchenreform, kann man aus den vorliegenden Gesamtdarstellungen nicht erkennen. Nur die kleine Schrift von Ehrhard über die äußere und innere Entwicklung des Christentums bis Konstantin dem Großen, eine Straßburger Rektoratsrede, nennt neben den beiden schon bekannten Aufgaben des zweiten Jahrhunderts (Blutzeugnis in den Verfolgungen und Bewahrung des Glaubensgutes innerhalb der neuen Geistesströmung der hellenistischen Umgebung) noch als dritte Aufgabe die Entwicklung der moralischen Einheit der Einzelgemeinden zur Universalkirche mit ihrem Schlußstein, dem Primat Roms.¹

Soviel ist sicher, daß die kirchlichen Vorgänge des zweiten Jahrhunderts die größte Aufmerksamkeit aller derer erwecken müssen, die sich mit dem Problem der Kirche beschäftigen, sei es aus wissenschaftlichen Beweggründen, sei es, weil dieses Problem eine Frage, die Hauptfrage ihres religiösen Lebens, ihrer Gottbeziehung innerhalb oder außerhalb der Kirche geworden ist.

Was ging im zweiten Jahrhundert vor? Was hat sich so lange vor den Augen der Historiker in den mannigfaltigen, winzigen, unbeobachteten Bruchstücken des damaligen Schrifttums und im Schatten offenerer Tatsachen verborgen? Müssen wir die katholische Tradition von dem göttlichen Ursprung der katholischen Kirche aufgeben oder wesentlich revidieren?

Folgen wir zunächst den Ausführungen Harnacks! Seit

¹ A. Ehrhard, *Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin*. Straßburg 1911. S. 26—30. Vgl. J. Wittig, *Das Papsttum, seine weltgeschichtliche Entwicklung und Bedeutung*, Hamburg 1913. S. 13—18.

einem halben Jahrhundert hat Harnack der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts seine Aufmerksamkeit geschenkt. Jetzt glaubt er, daß die Frucht seiner Studien gereift sei; jetzt glaubt er zu wissen und sagen zu können, wann und wie die katholische Kirche entstanden ist: nicht als ein Werk Christi und der Apostel, sondern als eine Nachbildung der Kirche Marcions, des Predigers der Lehre vom »fremden Gott«. Marcion wird ihm der »Schlüssel, um die Mehrzahl der Probleme zu erschließen, die der Übergang der Kirche aus dem nachapostolischen in das altkatholische Zeitalter bietet«; Marcion könne man nicht beiseite lassen, wenn man die gewaltige Entwicklung, ja die Metamorphose verstehen wolle, die in die Zeit jenes Übergangs falle; »nicht nur, weil der Katholizismus gegen Marcion erbaut ist, sondern in noch höherem Grade, weil er Grundlegendes von diesem Häretiker übernommen hat«. Das Buch über Marcion, das uns der greise Gelehrte geschenkt hat, führt darum den Untertitel: »Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche«.¹

Dieser Marcion war der Sohn eines Bischofs von Sinope, der wichtigsten griechischen Handelsstadt am Südufer des Schwarzen Meeres. Wir haben nur wenige, aber sehr bezeichnende Nachrichten über die religiösen Verhältnisse dieser Stadt und des umliegenden Landes. In Sinope, sicher im Pontus, ist der Brief des Statthalters Plinius an den Kaiser Trajan geschrieben; dort also war das Christentum schon bis in die Dörfer und Gehöfte gedrungen, dort waren die christlichen Gottesdienste geordnet, die Gemeinden gut organisiert. Auch Judengemeinden waren im Pontus,

¹ Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig, Hinrich, 1921, 2. Aufl. 1924.

und aus Sinope stammte Aquila, dessen Übersetzung des Alten Testaments ein Zeugnis für das geradezu skrupulöse Festhalten am Wortlaut des Alten Testaments ist. Auch Marcion hielt am Buchstaben des Alten Testaments fest und faßte einen desto tieferen Abscheu gegen den durch keine Allegorie gemilderten krassen Wortlaut und dessen vermeintlich unausgleichbaren Gegensatz zu der Verkündigung Jesu und Pauli.

Die zweite Nachricht, die wir über Marcion haben, ist, daß er von seinem Vater exkommuniziert worden sei. Seine Gegner sagten später: weil er eine Jungfrau verführt habe. Wahrscheinlicher ist es aber, daß ernstliche Lehrunterschiede den Ausschluß aus der Gemeinde des Vaters veranlaßt haben. Denn die Reise des Gebannten nach Kleinasien macht den Eindruck einer Propagandareise. Schon damals scheint es gewesen zu sein, daß Marcion die Anerkennung des »Lehrers von Kleinasien«, Polykarps von Smyrna, suchte und von diesem die Antwort erhielt: »Ja, ich anerkenne Dich als Erstgeborenen des Satan« (das heißt als dem Satan verfallen oder als rechtmäßig exkommuniziert).

Man darf sich diesen Mann nicht als armen, schwärmerischen Vagabunden vorstellen. Auf seinem eigenen Schiffe kam er von Kleinasien nach Rom. Und von Schwärmerei trägt seine Lehre und seine Kirchen-gründung keine Spur. Noch am Ende des vierten Jahrhunderts nannte man ihn einen »doctissimus« und rechnete ihn zu den »Männern flammenden Geistes, die allein imstande seien, eine Häresie zu begründen«. Und Harnack trägt keine Bedenken, ihn als den größten Geist der ersten nachpaulinischen Jahrhunderte bis Augustin zu preisen.

Die Sonderlehre Marcions ging aus von dem paulinischen Gegensatz von Gesetz und Evangelium, alttestamentlicher Strafgerechtigkeit und rein barmherziger,

von Gerechtigkeit und Strafe nichts wissender Liebe des neutestamentlichen Erlösergottes, der die Gerechten abseits stehen läßt und nur die Sünder sucht, der dem Alten Testament völlig unbekannt und fremd war, der mit der Welt nichts zu tun hat und nicht einmal ihr Schöpfer und Regierer war, des ganz fremden Gottes, den niemand kennt außer dem Sohn, wie Christus selbst gesagt, den auch die Propheten nicht gekannt haben, noch die, welche vor Christus gekommen sind und von diesem »Räuber und Mörder« genannt werden, weil sie den falschen, »bekannten Gott« verkündeten. »Es muß ein Tag voll Lichts für Marcion gewesen sein, aber auch voll Schauderns über die Dunkelheit, die dieses Licht in der Christenheit wieder geschwärzt hat, als er erkannte, daß Christus einen ganz neuen Gott darstellt und verkündet, ferner, daß die Religion schlechthin nichts anderes ist als der hingebende Glaube an diesen Erlösergott, endlich, daß das gesamte Weltgeschehen vorher das schlechte und widerliche Drama einer Gottheit ist, die keinen höheren Wert besitzt als die Welt selbst, deren Schöpfer und Regierer sie ist.«

Schon in der vorchristlichen Religionsphilosophie gibt es einen unbekanntem Gott (immer im Singular), nicht zu verwechseln mit den »unbekannten Göttern«, die nur deshalb so genannt wurden, weil sie in der heimischen Überlieferung nicht bekannt waren. Nur im letzteren Sinne hatte bisher die Christenheit nach Paulus ihren Gott einen »unbekannten Gott« genannt. Erst für Marcion ist Christus der unbekanntem Gott in dem Sinne, daß er der Welt und allen ihren religiösen Überlieferungen bis auf die Offenbarung Christi völlig unbekannt und nur »vom Sohne« erkannt war. Daraus ergab sich für das fast krankhaft konsequente Denken und Handeln Marcions die Forderung, aus der

christlichen Überlieferung alles irgendwie Synkretistische zu entfernen, also alles, was aus dem Judentum, aus dem Alten Testament und aus der heidnischen Religionsphilosophie in die Überlieferung der Christenheit eingedrungen und mit ihr mehr oder minder gewaltsam harmonisiert worden war. Das Ideal vom »reinen Evangelium Christi« taucht hier zum ersten Male mit seiner überlieferungsfeindlichen oder wenigstens überlieferungskritischen Spitze auf. Es ist aber von vornherein zu beachten, daß die schon damals vorhandenen vier Evangelien nicht ohne weiteres mit dem Evangelium Christi gleichzusetzen sind, da auch sie nach der Meinung Marcions schon dem Prozesse des Synkretismus verfallen waren.

Harnack vermeidet es, auf die Frage einzugehen, ob es neben einem falschen, die Verkündigung Jesu verderbenden Synkretismus nicht auch einen berechtigten Synkretismus gibt. Nach den vier kanonischen Evangelien hat schon Christus einen berechtigten Synkretismus geübt, indem er seine neue Verkündigung von dem liebenden, zur Versöhnung bereiten Vatergott in mannigfache Verbindung und Beziehung zu dem Wahrheitsgehalt des alten Glaubens seines Volkes setzte, und die Apostel, selbst Paulus (nach dem Zeugnis seiner unverkürzten Briefe), und ebenso die Evangelisten haben das gleiche getan. Man denke nur an den Logosbegriff, der sich im neutestamentlichen Schrifttum wie in der jüdischen und heidnischen Religionsphilosophie findet. Harnack setzt diesen Synkretismus gleich dem katholischen Charakter der von den Aposteln überlieferten Religion, und ohne ihn von dem verderblichen Synkretismus z. B. der »syrischen Kaiser« zu unterscheiden, sagt er, daß die neue Religion »von Anfang an eine eminent synkretistische und ebendeshalb von Anfang an die katholische Reli-

gion« war. Wer immer geneigt ist, aus den katholisch klingenden Äußerungen Harnacks zu weitgehende Schlüsse zu ziehen, mag darauf achten, daß hier nicht ein Bekenntnis zum Katholizismus, sondern nur eine immerhin erfreuliche Erkenntnis des Katholizismus vorliegt. Gewöhnlich faßt man den Begriff »katholisch« so, daß man sagt, die katholische Kirche sei für alle Länder, alle Völker und alle Zeiten bestimmt. Hier erfährt er eine Vertiefung in der Richtung auf das Gesamtgebiet aller Wahrheit, weit über das Gebiet einzelner von Christus besonders ausdrücklich verkündeter Wahrheiten hinaus. Mit Marcion sympathisierend, sagt Harnack: »Dieser „Katholizismus“ war nicht im Geist des Stifters; man weiß, daß ihm alle Überlieferungen, Lehren und Formen wesentlich gleichgültig waren, wenn nur Gott erkannt, sein Wille befolgt und seinem Reiche Raum gegeben wurde.« Daß Christus auch den Geist zu senden versprochen, der alle Wahrheit lehren wird, auch die zu seiner Zeit noch unerträgliche, das ist hier nicht bedacht.

Eine ungeheure Fülle von »Aussagen über Gott und über sein inneres und äußeres Wirken, eine Vielheit von Geschichten und Lehren, von Anweisungen und Trostmitteln« auf verschiedensten, noch unausgeglichene Stufen und Höhenlagen drängte sich im Glauben der ersten christlichen Jahrzehnte zusammen und sollte erst in jahrhundertelanger Geistesarbeit ihre innere Ausgleichung und Ordnung erhalten. Eine »beispiellose religiöse Universalität« ist im katholischen Glauben. Da diese die geistige Fassungskraft des einzelnen weit überflutet, konnte der katholische Glaube nicht von einzelnen, sondern nur von der Gemeinschaft seiner Anhänger von Generation zu Generation getragen werden. Der katholische Glaube bedingte also schon durch sein Wesen die Gemeinschaft, die

Kirche. »Die Kirche«, sagt Harnack, »ist schon im apostolischen Zeitalter neben Christus und über die Gemeinden und die einzelnen getreten; das ist ein Beweis ihrer aus der Sache sich ergebenden Unerläßlichkeit... Daß aber dieser „idealen“ Kirche auf Erden auch eine reale Darstellung entsprechen müsse, diese Einsicht hat sich erst im Laufe von zwei Jahrhunderten aus den Nötigungen entwickelt, den ganzen antithetischen Komplex der christlichen Botschaft in Kraft zu erhalten und gegen Verkürzungen und Bereicherungen zu verteidigen.«

Es begann aber zugleich die Arbeit der einzelnen Geistesmänner an der Ausgleichung und Ordnung jener Vielheit und Fülle, denn jeder denkende religiöse Mensch sucht sich die dargebotene Religion in ihrer Totalität innerlich anzueignen und zur Einheit zu gestalten. Wo sich zwei Mitteilungen stießen, ließ man zwar beide in Ehrfurcht bestehen, schuf sich aber den Ausgleich durch geistige Umdeutung, für die man sich auf Paulus berufen konnte. Dieses Verfahren (allegorische Deutung) erregte in der Christenheit keinen Anstoß, galt vielmehr als tiefstes geistiges Verstehen. Wer dagegen aus jener Fülle die ihm passenden Bestandteile auswählte, um die innere Einheit zu erreichen, und die anderen Lehren und Tatsachen ausschied, wurde als »wählerisch«, das heißt als Häretiker gescholten. Wenn aber diese Häretiker aus den ausgewählten Tatsachen kein System zustande brachten, suchten sie das Fehlende zu ersetzen durch Anleihen bei fremden Mysterienspekulationen und übten dadurch einen Synkretismus, der von der Christenheit nicht anerkannt wurde. Das waren die Gnostiker. Von Anfang an war es gegeben, die »apostolische Überlieferung« als das Maß für alle diese geistigen Bemühungen aufzustellen. Es bedurfte aber einiger Jahr-

zehnte, um dieses Bewußtsein zu voller Klarheit zu wecken und Mittel zu erfinden und zu erkennen, die »apostolische Überlieferung« real darzustellen. Diese Mittel waren 1. das durch ununterbrochene Aufeinanderfolge gesicherte apostolische Amt der Bischöfe, 2. die Schöpfung der apostolischen Schriftensammlung (das heißt die Verbindung der zur Anerkennung geeigneten neutestamentlichen Schriften zu einem authentischen Buche), 3. die Bildung einer prägnanten Lehrformel, welche die wesentlichen Sätze der apostolischen Verkündigung zusammenfaßt.

Aber in den wenigen Jahrzehnten, ehe diese drei Sicherungen in Bewußtsein und Wirksamkeit traten, strömte die Flut der geistigen Bewegungen beängstigend an den ungesicherten Ufern der apostolischen Verkündigung, das heißt des von »Anfang an katholischen« Glaubens. Was sollte werden?

Nur ungern erzähle ich hier, daß ich einmal vor Katholiken, die durchaus nicht dem demütig-unwissenden Volke angehörten, über diese und ähnliche Dinge einen Vortrag hielt, nach welchem mir die Zuhörerschaft die Fragen vorlegte: Warum hat man sich damals nicht einfach an den Papst gewandt, und warum hat der damalige Papst diese Dinge nicht gesehen und durch lehramtliche Entscheidung geordnet? Gab es damals noch keinen richtigen Papst? Glauben Sie nicht an die Einsetzung des Primats durch Christus? Ich mußte mich damals auf die beruhigende Erklärung beschränken: Auch der Papst muß warten, bis seine Stunde gekommen ist; sein Amt war kein Fertigfabrikat, sondern eine keimende Kraft, welche wachsen und reifen muß. Der denkende Mensch kann seinen katholischen Glauben nur retten oder, wenn er ihn noch nicht gefunden hat, nur finden, wenn er historisch denken lernt. Dann wird er auch verstehen,

daß das Papsttum von Christus eingesetzt sein kann und doch damals noch nicht zu voller historischer Wirksamkeit gekommen war, ja, daß man nicht einmal daran dachte, eine solche Autorität anzurufen. Das sollte bald anders werden.

In dieser Zeit lebte Marcion und predigte das Evangelium vom fremden Gott, der allen menschlichen Überlieferungen unbekannt war, so daß von diesem Evangelium alles ferngehalten werden mußte, was in menschlichen Überlieferungen an Wahrheitsgehalt verborgen sein konnte, also auch die Gotteslehre des Judentums und sogar der »alttestamentliche Gott«. Das war also, im Vergleich mit dem Werden der katholischen Religion, ein ganz gegenteiliger Prozeß, in welchem die Religion Marcions wurde. Aber im Angesicht dieses Gegensatzes kam sich der Katholizismus zum volleren Bewußtsein seines Wesens, seiner Quellen, seiner Autoritäten und Bürgschaften. Es tritt in das Licht der Geschichte und wird mit Bewußtsein und einer gewissen Planmäßigkeit erfaßt, was bis dahin verborgen oder eine nur sich gelegentlich äußern-
de Kraft war.

Um das Jahr 139 kam Marcion nach Rom und trat der römischen Christengemeinde bei, der er ein Geschenk von 200.000 Sesterzen mitbrachte. Daß er aus seiner Heimatgemeinde verbannt war, muß er wohl verschwiegen haben, nicht notwendigerweise in betrügerischer Absicht, da der Bann auch noch in späteren Jahrhunderten nur im Bereiche des bannenden Bischofs galt und in fernegelegenen Kirchen gewöhnlich nicht beachtet wurde. Übrigens durfte Marcion hoffen, in Rom einen günstigeren Boden für sein Evangelium zu finden, da hier der Bruch mit der jüdischen Tradition schärfer war als in Asien. Er ist jedenfalls einer der ersten in der stattlichen Reihe morgenländi-

scher Lehrer, die im zweiten Jahrhundert nach Rom kamen und mit aller Mühe nach der Gemeinschaft mit der römischen Kirche strebten. Fühlte oder wußte er schon, daß die Gemeinschaft mit der römischen Gemeinde ausschlaggebend war oder werden sollte für die Zugehörigkeit zur großen Christenheit?

Aus dem Kampfe des heiligen Paulus gegen die Judaisten hatte Marcion geschlossen, daß die erste Lehre des heiligen Paulus ganz frei von allen Einwirkungen des Alten Testamentes sein müsse. Paulus erklärt, daß es nur ein Evangelium gebe, und daß er allein dieses ein Evangelium verkündige, wie er es auch besonders empfangen habe, während die anderen alle ein gefälschtes, judaistisches Evangelium lehrten. Es müsse also alles gefälscht sein, was als christlich gelten wolle, aber noch Zusammenhang mit dem Alten Testament habe. Selbst die Briefe Pauli müßten gefälscht sein, da sie in dem überlieferten Bestande vieles Judaistische enthielten. »Falsche Apostel«, wie Paulus sie nennt, haben diese Verfälschungen begangen. Aber auch die Urapostel seien dem reinen Evangelium Christi nicht treu geblieben, so daß Christus an ihrer Stelle den Paulus berufen mußte, um der verfälschten Predigt entgegenzuwirken. Jenes Evangelium müsse ein geschriebenes Evangelium sein und sich noch erhalten haben, und zwar unter den vier überlieferten Evangelien. Da aber Marcion zu erkennen vermeinte, daß alle diese vier Evangelien judaistische Elemente enthielten, entschloß er sich, eines von ihnen auszuwählen und von den vermeintlichen judaistischen Verderbnissen zu befreien. Er wählte das seiner Meinung nach fälschlich so genannte »Evangelium nach Lukas«, das wahrscheinlich in seiner Heimat das zuerst bekanntgewordene Evangelium war.

Nicht unter der Macht göttlichen Antriebs, sondern

mit nüchternen, wenn auch nicht richtigen philologischen Absichten und Grundsätzen begann er zunächst die zehn ihm als wesentlich echt erscheinenden Paulusbriefe und dann mit Hilfe der dabei gewonnenen Einsichten auch dieses Evangelium zu »restaurieren«, eine mühsame Arbeit, die Harnack in dem genannten Werke zu rekonstruieren versucht, wobei er einen tiefen Einblick in die Arbeitsweise Marcions gewinnt. Das eine, reine Evangelium Christi und die von Entstellung befreiten Schriften des einen, einzig getreuen Apostels sollten, zusammengefaßt, die lautere, reinchristliche Quelle des christlichen Glaubens, das Grundbuch, die Bibel der Christenheit werden und die alttestamentliche Bibel, das Buch des Weltschöpfers, des bekannten, aber falschen Gottes, ablösen.

Bisher waren, soviel wir wissen, die Schriften des Neuen Testaments noch nirgends zu einem Buche zusammengefaßt. Nur die vier Evangelien waren in einigen Gemeinden miteinander vereinigt. Harnack preist darum seinen Marcion als Erfinder der Idee, neutestamentliche Bücher zusammenzufassen und als christliche Glaubensurkunde der alttestamentlichen Bibel gegenüberzustellen. Er habe diesen Gedanken und dieses Werk »der großen Kirche siegreich aufgedrängt«, sei also mittelbar der geniale Erbauer eines der Fundamente, das sich die katholische Kirche unterbaute. Allein man hat doch den Eindruck, als sei der Kanon Marcions deutlich ein Gegenkanon, der nicht nur das alttestamentliche Buch, sondern auch den freilich noch nicht scharf umrissenen und noch nicht zum Buch gewordenen Kanon der großen Christenheit, die Gesamtheit der angeblich judaistisch verderbten neutestamentlichen Schriften ersetzen sollte, die doch schließlich auch für Marcion ein Ganzes waren, das er bekämpfte. Soviel aber kann wahr sein,

daß der Kanon Marcions der erste schriftlich festgelegte Kanon war — er ist tatsächlich der älteste erhaltene —, und daß sich die Christenheit im Kampfe gegen Marcion und sein Werk veranlaßt sah, nünmehr auch ihren in mündlicher Überlieferung gebildeten Kanon schriftlich festzulegen.

Außer seiner Bibel hat Marcion, wahrscheinlich auch noch in Rom, ein theologisches Werk mit dem Titel »Antithesen« geschrieben, das später in seiner Kirche als maßgebendes Buch, als Symbol, galt und von jedem Neueintretenden als Autorität anerkannt werden mußte. Leider läßt es sich nicht einmal mehr in den Grundzügen rekonstruieren, aber es scheint aus zwei Teilen bestanden zu haben: erstens aus historisch-dogmatischen Ausführungen (z. B. über das Verhältnis Pauli zu den Uraposteln, über die Berechtigung der neuen Bibel, über die Fälschung der Evangelien und der Apostelgeschichte); zweitens aus fortlaufenden ausgewählten Erklärungen der Gegensätzlichkeit des Alten Testaments und seines Gottes zu der Verkündigung Jesu vom fremden Gott. Marcion bespricht in diesem Werke viele Anstößigkeiten des Alten Testaments, die bis in unsere Zeit eine unversiegbare Quelle von Zweifeln an der christlichen Religion geblieben sind. Marcion beseitigt all diese Schwierigkeiten, indem er die alttestamentliche Bibel als das Werk eines minderwertigen Gottes nachzuweisen und das Christentum von all jener alttestamentlichen »Schande« zu befreien versucht.

Aber es ist durchaus nicht alles destruktive Polemik, was Marcion in seinen Antithesen schreibt. Sogar aus den zerstreuten Überresten des Buches bricht noch das Leuchten eines einziggroßen Glaubens an Christus hervor. Mit schweigender Andacht steht Marcion vor dem Evangelium Christi. Seine Antithesen be-

ginnen mit den Worten: »O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen kann, noch denken kann, noch es mit irgend etwas vergleichen kann!« Es bringt die Erlösung und macht alles neu; alles Alte ist abgetan; es ist eine Erlösung in höchster, einzigartiger Güte, anzueignen durch den Glauben an den Gekreuzigten, dessen eigentliche Lehrsätze die Seligpreisungen sind, das »edictum Christi«. Vorüber ist die Zeit des alten Gottes, des kleinlichen, ungeduldigen, kriegerischen, boshafte[n], parteiischen Schöpfergottes, dessen verfehlte Schöpfung Leib und Seele des Menschen sind; überwunden seine Gerechtigkeit: die Gerechten werden verworfen, die Sünder werden erlöst. Schlecht ist das Unmoralische und das bloß Moralische; gut ist nur, was aus dem Glauben an den Erlöser kommt. Der Erlöser ist der Gott der barmherzigen Liebe. Christus unterscheidet sich von dem Vater nur durch den Namen. Er ist unerwartet gekommen. Der Christus, den der alttestamentliche Gott durch seine Propheten geweissagt hat, ist der von den Juden erwartete irdische Messias. Der fremde Gott kam in einem Scheinleibe. Nichts trug er an sich von der schlechten Schöpfung des alten Gottes, auch nicht das Geborensein. Alles wollte er erretten, was durch die Schöpfung und das Gesetz des alten Gottes in Elend, Jammer und Tod geraten war, die Armen, Hungernden, Weinenden, Gehaßten, Geschmähten und Ausgestoßenen. Freilich müssen sie noch weiter in dem Jammer der Welt leben, aber im Glauben besitzen sie schon die Seligkeit. Der fremde Gott ist nur Erlöser, nicht Richter. Die sich nicht erlösen lassen, weil sie sich schon für gerecht dünken, versinken am Ende der Tage mit ihrem Gott in das Nichts, und der fremde Gott ist der Herr aller.

Kein anderes Gericht findet statt. Es sei schon hier darauf aufmerksam gemacht, wie auf alle diese Thesen das Symbol der römischen Kirche, das »Apostolische Glaubensbekenntnis«, mit kräftigen, klaren Antithesen antwortete.

Als Bibel und Bekenntnisbuch im Jahre 144 vollendet waren, legte sie Marcion den Presbytern der römischen Gemeinde zur Beurteilung vor. Es kam zu einer Art synodaler Verhandlung, die mit der Verurteilung der unerhörten Lehre und mit der Ausweisung Marcions endete. Auch das Geldgeschenk Marcions wurde zurückgegeben. Harnack sagt: »Es wird für immer denkwürdig bleiben, daß auf der ersten römischen Synode, von der wir wissen, ein Mann vor den Presbytern gestanden hat, der ihnen den Unterschied von Gesetz und Evangelium darlegte und ihr Christentum für ein judaistisches erklärte. Wer denkt hier nicht an Luther!«

Nun begann Marcion eine großartige Propaganda für seine Lehre, deren Erfolg den deutlichsten Beweis dafür bringt, daß eine gründliche Klärung und Weiterentwicklung der Christenheit in Lehre und Verfassung notwendig war. Schon sechs Jahre nach dem römischen Spruch erstreckte sich der Einfluß Marcions »über das ganze Menschengeschlecht«, wie Justin der Martyrer mitteilt und einige Jahrzehnte später Tertullian bestätigt. Eine große Kirche, bestehend aus geordneten und festgefühten Teilgemeinden — »die Kirche Christi« — setzte Marcion im Bewußtsein, der berufene Nachfolger des Paulus zu sein, der Christenheit, die ihn gebannt hatte, entgegen.

Die Kirche ist nach Marcion die Veranstaltung des guten Gottes, wie die Synagoge die des Welterschöpfers; sie ist heilig, sie ist die Mutter der Erlösten. Die Gottesdienste vollzogen sich in der Kirche Marcions

ähnlich wie in der großen Christenheit. Das Abendmahl wurde indes ohne Wein, also mit Wasser gefeiert. Ganz abgeändert müssen aber die Gebete dieser Kirche gewesen sein. Denn die Gebete der großen Christenheit waren ganz durchzogen von der Verehrung Gottes des Schöpfers. In der Verfassung seiner Kirche erstrebte Marcion Einfachheit und Ausgleich. Er setzte Bischöfe, Presbyter und Diakonen ein, unterschied zwischen Klerus und Laien, Getauften und Katechumenen, Männern und Frauen, aber anders als die große Christenheit: »Heute ist der eine Bischof, morgen ein anderer, heute ist einer Presbyter, morgen Laie«, sagt Tertullian. Gar keine Rolle durfte die Geschlechtlichkeit spielen. Die Ehe war verboten und über die Maßen beschimpft. Den Frauen standen alle kirchlichen Ämter offen. Beides war ein Protest gegen den Gott der Welt und des Gesetzes, dessen Speisen man fastend verachtete, dessen Leben man bereitwillig im Martyrium hingab. Auf einem neuen Grund war das christliche Leben aufgebaut. Es trug alle äußeren Zeichen größter Heiligkeit an sich. Marcion selbst galt als »sanctissimus magister«. Kein böses Wort auf seine Gegner ist aus seinem Munde und aus seiner Feder überliefert. Den Reichtum scheint er noch ungünstiger beurteilt zu haben als die große Christenheit: Der Weltschöpfer habe den Reichen Glück verheißen, Christus aber den Armen.

Der größte Unterschied zwischen seiner Kirche und der Gemeinschaft der großen Christenheit aber war, daß jene eine Schriftkirche, diese aber eine Überlieferungskirche war. Marcion baute seine Kirche auf eine bestimmt umschriebene Schrift, während die große Christenheit in dem Festhalten an der apostolischen Überlieferung geeint war, zu der freilich auch eine

ziemlich umgrenzte Anzahl von Schriften gehörte, die aber nicht von den Schriften selbst, sondern von dem fortlebenden apostolischen Lehramt der Bischöfe getragen wurde. Rühmend sagt Harnack von Marcion: »Er ist der Schöpfer der christlichen heiligen Schrift«, beachtet aber nicht, daß dies in solcher Absicht ein Abfall von Christus war, der seine Religion selbst nicht auf eine Schrift, sondern auf den lehrenden lebendigen Geist gebaut hat. Wann wird überhaupt die Einsicht kommen, daß das Lebendige tausendmal mehr wert ist als das Geschriebene mit all seinen Schwierigkeiten, Undeutbarkeiten und Zweifelsquellen!

Fünfzig Jahre lang war die marcionitische Kirche eine drohende Gefahr für den apostolischen, »von Anfang an katholischen« Glauben. Da die eheliche Fortzeugung in ihr verboten war, blieb sie zu ihrer Selbsterhaltung ganz auf die Mission angewiesen, und sie beschränkte diese Mission fast ausschließlich auf die katholischen Christen, so daß man von ihr sagt, sie sei nicht durch Bekehrung von Heiden, sondern durch Verführung der Christen groß geworden. All die Brücken, die von der katholischen Welt zur heidnischen hinüber- und von da herüberführten, hatte sie grundsätzlich abgebrochen, indem sie den Wahrheitsgehalt der heidnischen Traditionen von ihrer Verkündigung ausschloß, während die apostolisch-katholisch Gläubigen diese Brücken immer gangbarer zu machen versuchten. Aber die so auf die Katholiken beschränkte Missionstätigkeit der Marcioniten scheint eine außerordentlich lebhaft gewese zu sein. Eine ganze Anzahl von Disputationen mit hervorragenden Theologen ist uns noch überliefert.

Nach Verlauf von 200 Jahren hatte die marcionitische Bewegung im Abendlande ausgespielt. Man kennt die marcionitische Kirche nur noch aus historischen Quel-

len. Im Morgenlande dauerte sie, durch Martyrien in den großen Verfolgungszeiten bewährt und gestärkt, noch weitere hundert Jahre, bis sie sich auf die Dörfer zurückziehen mußte und verbauerte.

Als vorübergehende religions- und kirchengeschichtliche Erscheinung könnte die marcionitische Bewegung für unser religiöses Leben — und das ist doch das, was wir suchen, nicht die geschichtliche Erkenntnis, die als Selbstzweck eine der vielen Torheiten unserer Zeit ist — eigentlich gleichgültig sein, zumal das Werk Luthers und manche Richtungen im heutigen Protestantismus trotz aller überraschenden Ähnlichkeiten völlig unabhängig davon entstanden sind. Allein es läßt sich gar nicht leugnen — auch wenn man dem Harnackschen Geschichtsbilde völlig mißtrauisch und feindselig gegenübersteht —, daß Marcion und seine Kirchengründung einen ganz starken Einfluß auf die Entwicklung der katholischen Kirche ausgeübt hat, so zwar, daß man vieles an ihr nicht genügend verstehen kann, wenn man von dem Vorgang Marcions nichts weiß. Wie unsere alten Städte in ihrem Schaubilde noch heute wesentlich bestimmt sind durch die Kämpfe des frühen Mittelalters — ich denke an manchen trutzigen Turm, an manche romantische Mauer, die dem flutenden modernen Leben ein Hindernis und doch auch manchem modernen Menschen eine köstliche Augenweide sind, — so hat sich auch die Kirche wehrhaft ausgebaut und so ihr heutiges Schaubild gestaltet. Und da in allem, was sie baut, ihr Leben ist, hat sie sich nur selten und nur bei kleinen Dingen entschlossen, wieder abzubauen. So stehen die alten Türme noch und die starken Mauern, und sie erweisen sich immer wieder dienlich und immer wieder lebensnotwendig. Kommt aber einer von fernher, so erschrickt er wohl vor all dieser Waffenrüstung, bis

er es wagt, einzutreten, bis er mitten in der Stadt das Leben findet, das er gesucht.

Harnacks These lautet: »Marcion hat durch seine organisatorischen und theologischen Konzeptionen den entscheidenden Anstoß zur Schöpfung der altkatholischen Kirche (damit ist wohl gemeint, was wir unter der vortridentinischen katholischen Kirche verstehen) gegeben und das Vorbild geliefert.« Das liest sich nun wirklich so, als sei vorher entweder gar keine oder eine wesentlich andere Kirche dagewesen. Daß vorher eine Kirche da war, sagt Harnack ebenso oft, als er von der »Großkirche« spricht. Von dieser Großkirche behauptet Harnack mit Recht, daß sie keinen anderen Glauben als den apostolischen, das heißt »von Anfang an katholischen« hatte. Da aber jede Kirche nach ihrem Glauben genannt wird, war jene »Großkirche« mit ihrem »von Anfang an katholischen« Glauben eben die katholische Kirche, wie sie schon lange vor Marcion, nämlich von Ignatius von Antiochien, genannt wurde. Marcion konnte also mit seinen Konzeptionen nicht den Anstoß zur Schöpfung der katholischen Kirche geben, denn sie war doch schon geschaffen und genannt. Aber Harnack sagt auch nicht »Schöpfung der katholischen Kirche«, sondern »der altkatholischen Kirche«. Er meint damit, wenn ich ihn recht verstehe, eine bestimmte geschichtliche Erscheinungsweise, eine besondere Form oder einen besonderen Zustand der katholischen Kirche. Und da hat er recht. Im Verlaufe der Geschichte haben die Formen und die Zustände der Kirche mannigfach gewechselt, und sie werden auch noch wechseln. Und wenn es ein Wechsel zu größerer Festigkeit und Klarheit ist, soll sogar dem Häretiker gedankt sein, der den »Anstoß zur Schöpfung« der neuen, besseren Form gibt. Der historische Zustand der Kirche im ausgehen-

den zweiten Jahrhundert war tatsächlich ein bedeutend anderer als der im Beginn des zweiten Jahrhunderts.

Wie hat sich nun die »Schöpfung der altkatholischen Kirche«, das heißt der neuen Form der katholischen Großkirche, vollzogen? Die Bischöfe und Lehrer der Großkirche setzten, als der »Wolf«, wie sie Marcion nannten, in die Herde einbrach, als dieser »Mund der Gottlosigkeit« zu reden anhub und dieser »Gigant« den Kampf wider den »Schöpfer Himmels und der Erde« begann, den höchsten Eifer ein und bekämpften ihn mit einer Fülle von Gegenschriften. »Daß diese Kirche (Marcions) zu verdammen sei, darüber gab es keinen Zweifel; aber um sich ihrer zu erwehren, hat die große Christenheit alles von Marcion rezipieren müssen und rezipiert, was er geschaffen hat, mit Ausnahme des religiösen Grundgedankens. Sie selbst hat nun erst auch ein schriftliches Neues Testament hervorgebracht, sie hat in diesem Neuen Testament „Evangelium“ und „Apostolus“ auf einer Fläche verbunden (den Apostolus nach ihrer Tradition erweiternd); sie hat alsbald von Marcion gelernt, daß man die Lehre gegen ihr Zerfließen und gegen Einflüsse von außen sicherstellen müsse, indem man sie als Theologie des Neuen Testaments zu fassen habe, und sie hat ebenfalls von ihm zu lernen begonnen, daß die Soteriologie der Kosmologie überzuordnen sei.« So meint Harnack den historischen Zusammenhang, »wie es gewesen ist«, darstellen zu können. Er mag es aber nicht als durchaus unmöglich bezeichnen (wenn es ihm auch »keineswegs sicher« erscheint), daß auch ohne die marcionitische Bewegung die innere kirchliche Entwicklung so verlaufen wäre. Übrigens wäre es falsch zu denken, daß die katholische Kirche vor Marcion keinen Kanon heiliger Schriften gehabt hätte; sie hatte nur vielleicht

keinen geschriebenen, überall einheitlichen Kanon. Es läßt sich auch kaum beweisen, daß sie Evangelium und Apostolikon auf wesentlich verschiedener »Fläche« gesehen hätte. Das könnte man höchstens gefühlsmäßig erschließen. Ähnlich verhält es sich mit der »Theologie des Neuen Testaments« und mit dem Verhältnis von Soteriologie und Kosmologie. Daß im Kampfe mit Marcion das Bewußtsein von diesen Dingen kräftiger wurde oder überhaupt erst in das methodisch faßbare historische Leben trat, das haben schon Harnacks bisherige Forschungen deutlich gemacht. Und darin liegt der kirchengeschichtliche Fortschritt jener Jahrzehnte. Aber dieser Fortschritt würde wohl kaum die Schauseite der Kirche so wesentlich verändert haben, daß man von der »Schöpfung« einer neuen Form der alten Kirche reden könnte. Etwas viel Wichtigeres ging in jenen Jahrzehnten vor: Die Christenheit war bisher im wesentlichen zusammengehalten worden durch den gemeinsamen Glaubenswillen, durch die nur in kurzen Symbolen formulierte »apostolische Überlieferung«, durch die gemeinsame Verehrung großer kirchlicher Persönlichkeiten und durch Gemeinschaftserklärungen der Gemeinden und der Gläubigen untereinander, freundlich mahnende Briefe, grübende Boten, liebevolle Hilfeleistung in geistiger und leiblicher Not. Die Liebe wirkte einigend, wirkte stark genug, so daß das Recht meist unbetont, ja unbewußt bleiben konnte. »Nur die römische Gemeinde«, schreibt Harnack, »sprach und handelte auch damals schon als Gemeinde in der Richtung auf den Aufbau einer Gesamtkirche«, also schon vor Marcions Kirchengründung!

Da kam Marcion und baute mit unverkennbar praktischer Veranlagung und erfolgreichstem Missionseifer seine bald über die ganze Christenheit reichende Kirche auf eine fest umrissene Grundlage, auf eine neue

Schrifturkunde und auf einen Glauben, der so erkennbar einheitlich und durch kräftige Schlagworte leicht erfaßbar war, daß er die innere Verarbeitung jedem denkenden Menschen ermöglichte, auf eine Ethik, die mit ihrem Dualismus und Rigorismus alle praktischen Zweifel löste und ein Übermenschentum zu schaffen versprach, das schließlich doch immer die Sehnsucht eines großen Teils der Menschheit war. Kein Wunder, daß sich da alle Kräfte der Großkirche strafften und in Wirksamkeit traten, daß sich die Gläubigen besannen, zu einer anderen Kirche als der Marcions zu gehören, daß die Bischöfe dort, wo sie Marcion im Vorteil sahen, ihre eigenen Kräfte verstärkten, daß sie sich enger zusammenschlossen, und daß Rom noch viel deutlicher »in der Richtung auf den Aufbau einer (nicht nur in Gedanke, Glaube und Liebe vorhandenen, sondern auch tatsächlichen) Gesamtkirche« sprach und handelte.

Deshalb aber darf man die »alkatholische« Kirche nicht eine Gegenkirche gegen Marcions Kirche nennen. Marcions Kirche hatte den Charakter einer Antikirche, wie Harnack selbst sie gelegentlich nennt. Sowohl die Priorität wie die Originalität des marcionitischen Kirchengedankens (die Kirche als reale Universalkirche) ist keineswegs erwiesen. Harnack läßt sich von seiner »ersten Liebe«, die er Marcion gegenüber gesteht, nicht davon abhalten, wenigstens in einer Anmerkung auf die Möglichkeit hinzuweisen, daß Marcion nicht der geniale Schöpfer, sondern der Lehrling ist, der dem Meister das Geheimnis seines Werkes absieht und dann vorzeitig mit großem Geschick ausnützt: »Es ist wohl möglich, daß nicht nur eine ursprüngliche Anlage Marcion zum Kirchenorganisator großen Stils gemacht hat, sondern auch sein Aufenthalt in Rom und seine zeitweilige Zugehörigkeit zur

römischen Gemeinde. An ihrer universal-kirchlichen Sorge mag er erkannt und gelernt haben, was für die Gemeinschaft als ganze zu tun sei, und übertraf dann im Anlauf seine Lehrmeisterin an Energie und Tatkraft.« An dauerndem Erfolg übertraf er sie nicht! Und das ist doch, wenigstens im Kirchenbau, die Probe genial-schöpferischer Meisterschaft.

Aber auch wenn die römisch-katholische Kirche erst nach der marcionitischen und auf den Anstoß Marcions geschaffen worden wäre, so wäre sie noch lange kein Nachbild der marcionitischen Kirche. Denn selbst wenn sie vorher mit keinem Gedanken an die überlieferten neutestamentlichen Schriften als Ganzes gedacht und nur von dem glücklichen Erfinder Marcion diese Idee herübergenommen und auch ihrerseits nun ausgeführt hätte, so blieb sie doch, was die »Großkirche« war, nämlich eine Überlieferungskirche, und wurde keine Schriftkirche. Sie stellte jetzt den Kanon schriftlich auf, aber nicht, um von nun an ihr ganzes Wesen, Erkennen, Glauben und Leben nur auf diese Grundlage zu stellen, sondern nur als Reaktion gegen die marcionitische Verkürzung des überlieferten, als heilig geltenden Schriftenbestandes. Gerade Marcions Verfahren ausscheidender Kritik und besonders die auch von Harnack lebhaft empfohlene Abstoßung des Alten Testaments zeigt das völlige Ungenügen der Schrift für die Gründung einer dauernden Heilsanstalt für alle Völker und alle Zeiten. Schriften werden immer nur ihrer Zeit und ihrem Volke voll genügen. Für jede andere Zeit und jedes andere Volk müssen sie »neu übersetzt, neu bearbeitet« werden durch immer wieder lebendige Erklärungen. Und selbst diese Erklärungen dürfen nie zur »Γραφή«, nie zum toten Buchstaben werden. Nur ein dauernd lebendiges, aus lebendigem Geiste schöpfendes Lehramt kann das

Fundament einer lebendig wachsenden Kirche sein. Gerade deshalb stand die Christenheit in der Zeit Marcions vor einer schwierigen Frage: Wie soll sich das Weiterleben des Lehramtes vollziehen? Allzu selbstverständlich erscheint uns jetzt die Antwort: Natürlich durch die legitime Nachfolge. Aber so selbstverständlich war dies nicht. Philosophische Gedanken, Tugenden, Charismen vererben sich nicht auf Nachfolger in einer bestimmten Stellung, sondern eher auf Schüler und Jünger. So konnte es auch mit dem apostolischen Lehrgute sein. Tatsächlich übertrug sich in der Vorstellung des christlichen Volkes die Lehrautorität der Apostel nicht ausgerechnet auf den Nachfolger in der Stadt, in welcher der Apostel zufällig in den letzten Jahren seines Lebens gewirkt hatte, sondern auf seine Schüler, denn in der Generation nach den Aposteln galten die Apostelschüler als Träger der Lehrautorität, und auf Bischöfe berief man sich meist nicht deshalb, weil sie Bischöfe waren, sondern soweit sie Apostelschüler waren. Auf diesem Wege konnte es aber nicht weitergehen, obwohl man sich noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts gern auf irgendeine, wenn auch ganz mittelbare Verbindung mit den Aposteln berief. Die Jüngerschaft war nur in den allerersten Generationen das geeignete Mittel zur Vererbung der apostolischen Lehrautorität; in späteren Generationen wäre diese Autorität zerflossen. In dieser Übergangszeit wirkte Marcion und schuf ein ganz anderes Mittel, die Botschaft Christi zu bewahren, nämlich die schriftliche Urkunde des Glaubens. Dieses Mittel mußte in den ersten Augenblicken als das sicherste erscheinen: Der Buchstabe bleibt und das Buch bleibt, während die lebendigen Träger des Lehramtes dahinstarben. Da versuchte auch die Großkirche, wie gesagt, den überlieferten Kanon der neutestament-

lichen Schriften schriftlich festzulegen, sicherte aber zugleich das Weiterleben des apostolischen Lehramtes, indem sie dessen Vererbung nicht mehr an die Jüngerschaft, sondern an die Nachfolge im bischöflichen Amte knüpfte. Aus der mehr persönlichen Jüngerschaftskirche wurde die mehr amtliche Sukzessionskirche. Der Übergang vollzog sich um so leichter, als Jüngerschaft und Nachfolgerschaft vielfach zusammengefallen waren. Nur eine kurze Notiz hat sich in den Quellen über diese Vorgänge erhalten: Ein gewisser Hegesipp verfaßte, als er in Rom weilte, eine *Διαδοχή*, eine Sukzessionsliste der römischen Bischöfe. Daß dies nicht nur ein chronistischer Zeitvertreib oder eine antiquarische Liebhaberei war, so wie wir jetzt irgendeiner abseits liegenden historischen Angelegenheit aus rein wissenschaftlichem Interesse unsere Zeit und Mühe opfern, ergibt sich aus der Bedeutung, welche jetzt auf einmal die Sukzessionslisten gewinnen: Sie werden die Nachweismittel für den gegenwärtigen Besitz der apostolischen Lehre, und es spricht nichts dagegen, daß schon die erste zu diesem Zweck verfaßt worden ist. Das war die Konzeption, die sich gegen Marcions Konzeption vom »Buch als Grundlage und Einigungsmittel der Universalkirche« richtete. Sie ist in Rom entstanden. Wer weiß, in welchem Kopfe! Sie lag in der Luft Roms: in der apostolischen Tradition und brauchte nur ausgeführt zu werden. Hegesipp führte sie aus für ein Buch, das für den Orient, nicht für den Okzident, vor allem nicht bloß für den römischen Bezirk verfaßt war. Schon damals also genügte die römische Sukzession zum Nachweis des apostolischen Besitzes auch dem Orient, und ein Menschenalter später hat der aus dem Orient stammende Bischof Irenäus in dem gallischen Lyon dies ausdrücklich gesagt. Es erhebt sich also —

im geschichtlichen Bilde — auf einmal mitten aus dem allgemeinen apostolischen Lehramt der Bischöfe das Lehramt des römischen Bischofs als allein genügend zum Nachweis der apostolischen Überlieferung, auf welche die Großkirche aufgebaut war. Das »Aedificabo ecclesiam super petram« wird historische Wirklichkeit oder besser: quellenmäßig erfaßbare Wirklichkeit. Irenäus forscht schon nach dem Grunde dieser Erscheinung und gibt den Grund an: »propter potentio rem principalitatem«, ein Wort, dessen Vollsinn sich schwer in Übersetzung treffen läßt. *Principalitas* bedeutet den Zusammenhang mit den *primi* oder *principes* der Kirche, also mit den Aposteln; *potentior principalitas* heißt also: Zusammenhang mit den mächtigeren der Apostel, also mit Petrus und Paulus, die damals noch beide als »Befehlende der römischen Kirche« galten, wie aus dem Römerbriefe des Ignatius hervorgeht.

Mit dem aufwachenden und immer stärker werdenden Bewußtsein von dem Vorhandensein eines zentralen Lehramts wurde die Kirche aus einer Kirche der apostolischen Überlieferung (dies bleibend) zu einer Kirche römischer Lehrentscheidungen. Daß dieses Bewußtsein nicht in Rom »gemacht« und etwa durch Einfälschung des »aedificabo super hanc petram« begründet, sondern aus der Christenheit herausgewachsen ist, ergibt sich daraus, daß es sich gleich in der ganzen Christenheit äußerte und weniger in Worte als in Taten umgesetzt worden ist. Aus dem fernsten Osten kamen die christlichen Lehrer und Denker nach Rom und erstrebten mit größter Lebhaftigkeit die Zustimmung Roms. Cerdo, der Gnostiker, kam aus Syrien, Marcion aus dem Pontus, Polycarp, der hochbetagte »Lehrer von Kleinasien«, aus Ephesus, dann noch Montanus der Schwärmer, Theo-

dot, der Monarchianer, Praxeas, der Patripassianer, Irenäus aus Gallien, Polykrates von Ephesus, Tertullian, der afrikanische Eiferer. Alle kamen mit wichtigen Fragen ihrer Kirchen und Länder. Der römische Bischof sollte antworten, entscheiden, Gemeinschaft gewähren, Angeklagte aus der Gemeinschaft ausschließen. Das alles ohne irgendeinen vorherigen, irgendwie quellenmäßig feststellbaren, ausdrücklich erhobenen Machtanspruch Roms! Wie von selbst kam es. Christus hat es gewollt: *Aedificabo ecclesiam super petram!* Er ist der Herr der Geschichte. Die Geschichte muß sich entwickeln, wie er es will. Wie der Patriarchensegen im Alten Testamente, so sicher hat der Segen Christi über Petrus gewirkt, bald oder in den nächsten oder in den fernsten Generationen, ganz wie er es will.

Wir sehen nun deutlich im Antlitz der Kirche des zweiten Jahrhunderts die Züge der Autoritätskirche. Als am Anfang des zweiten Jahrhunderts Ignatius von Antiochien zum Tode verurteilt worden war, ließ er seine Augen, Abschied nehmend, um und um gehen, und er sah die kirchlichen Gemeinden, sah die römische Gemeinde, sah die ganze Kirche, aber er sah in ihrem Antlitz nur den Zug der Liebe, erkannte das tiefste Wesen der Kirche in der Liebe, und er nannte die einzelnen Kirchen und die Gesamtkirche, die »katholische Kirche«, wie in seinen Briefen erstmalig zu lesen ist, mit diesem Namen: »Liebe« Ἀγάπη. Es scheint, daß dieser Name nicht nur das Erzeugnis der Magnifikat-Stimmung der nahenden ewigen Verbindung mit Christus, sondern ein freilich sonst unbezeugter Gebrauchsname für die Kirche war. Denn die erste Offenbarung kirchlicher Zusammengehörigkeit war das Liebesmahl der Gemeinde und die liebende Fürsorge der Gemeinden untereinander, eben die Ἀγά-

πη. Bei den Agapen der christlichen Gemeinden war einer der Vorsitzende, wie wir auch noch an alten Katakombenbildern beobachten können, der Mann, der das Brot bricht, also der Bischof, wo ein Bischof war. Hieran klingt es nun an, wenn Ignatius die römische Kirche die »Vorsitzende der Liebe« nennt und ihr auch sonst ganz allgemein den Titel des Vorsitzes gibt. Er sah also im römischen Konvent den Bischof aller christlichen Konvente, aller Agapen, der ganzen Agape. Das wird bestätigt durch eine wenig beobachtete, aber doch sehr wichtige Stelle seines Römerbriefes: »Gedenket in euren Gebeten der Kirche von Syrien, deren Hirte an meiner Statt Gott ist – und eure Liebe.« Man darf diese Stelle nicht zerweichen lassen durch Annahme »übertragener Bedeutung«. Zart zwar, aber doch deutlich bezeugt sie das Bewußtsein, daß die »Liebe in Rom« ein Hirtenamt habe über die verwaiste Kirche selbst des fernen Antiochien.

Die unwillkürliche und deshalb erstentscheidende Vorstellung des Ignatius von der Kirche war also: Liebe, Liebesgemeinschaft unter dem Vorsitz einer Gemeinde, für die Ignatius auch die Vorstellung Liebe hat. Jetzt, da die Vorstellung der Autoritätskirche, der Lehr- und Rechtskirche, so sehr stark in uns geworden ist, fällt es uns natürlich schwer zu verstehen, wie Ignatius die Kirche so und nur so sah: als Liebe. Aber aus dieser Vorstellung heraus läßt sich der ganze zarte Zustand der jungen Kirche des beginnenden zweiten Jahrhunderts erklären. Da versteht man, daß noch nicht alle Macht und alles Recht angewendet wurde, das die Dogmatiker und Kirchenrechtler aus den Worten und Handlungen Christi erschließen. Man versteht, daß die Gemeinden nicht gleich an einen Papst appellierten, und daß der Papst nicht gleich durch machtvolle Entscheidungen eingriff, und daß er dort, wo er

eingriff, nicht im eigenen Namen, sondern im Namen der römischen Gemeinde, der »Liebe zu Rom« sprach und nicht Machtmittel des Rechtes, sondern der Liebe gebrauchte. Man lese den Brief des Papstes Klemens an die Korinther: Da spricht die Autorität der vorsitzenden Agape, aber mit keinem Worte wird ein Rechtsanspruch oder ein Machtanspruch auch nur angedeutet. Es spricht nur die Autorität der Liebe. Auch damals schon waren die Fragen gestellt, die den Marcion zu seinem scharfen Vorgehen bewegten: An welche Urkunde haben wir uns zu halten? Wie ist das Alte Testament zu bewerten? In der Stellung der Probleme war also Marcions Originalität sehr gering. Ignatius beantwortet diese Fragen ganz so, wie sie die nachmarcionische katholische Kirche beantwortet hat: Er rät der Gemeinde von Smyrna, »sich an die Propheten zu halten, ganz besonders aber an das Evangelium, in dem uns das Leiden geoffenbart und die Auferstehung klargelegt wird«. Altes Testament und Evangelium, »alles miteinander ist gut, wenn ihr in Liebe glaubet«. Er beruft sich auf die Schrift, aber er will die Schrift nicht als Grundurkunde: »da ich einige sagen hörte: Wenn ich etwas nicht in den Urkunden, im Evangelium finde, glaube ich nicht. Und als ich ihnen erwiderte, daß es geschrieben steht (also in außerevangelischen Schriften), gaben sie mir zur Antwort: dies steht ja in Frage! Mir aber ist Urkunde Jesus Christus; mir sind die unversehrten Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn begründete Glaube!« Also behandelte schon Ignatius das »Evangelium« und die außerevangelischen Schriften, das »Apostolikon« auf einer Fläche, und nicht erst Marcion, lehnt es aber ebenso wie die spätere katholische Kirche ernstlich ab, die »Schrift« zum einzigen Fundament der Christenheit zu machen,

indem er seine unversehrten Urkunden anführt. In keinem Jahrhundert war man sich klarer als im zweiten Jahrhundert, und gerade in der-Zeit, da die Kirche »Liebe« genannt wurde und noch ganz die Züge der Liebe in ihrem Antlitz trug, dessen bewußt, daß der Kirchenbau Christi nicht vollendet, sondern im Entstehen begriffen sei. Wir sind so glücklich, gerade aus dieser Zeit eine Schrift zu besitzen, die vom »Bau der Kirche« handelt, obwohl ihr Hauptzweck die Ankündigung einer neuen Bußzeit war. Es ist der »Hirt« des Hermas, von dem wir wissen, daß er der Bruder des Papstes Pius I. war.

Hermas erzählt von einer Vision, die er auf seinem Felde vor den Mauern Roms hatte: Eine Matrone erschien ihm und gab ihm ein Büchlein, das eine Zeit der Buße ankündigte. In der Nacht darauf sah er einen Jüngling, der ihn fragte:

»Was meinst du, wer die alte Frau war, von der du das Büchlein erhieltest?«

»Die Sibylle«, gab Hermas zur Antwort.

»Du irrst, die ist es nicht!«

»Wer ist es denn?«

»Die Kirche«, war die Antwort des Jünglings.

Nach oftmaligem Beten und Fasten hatte Hermas eine neue Vision. Die Kirche erschien ihm in der Gestalt der Matrone und sagte: »Du siehst etwas Großes.«

Hermas darauf: »Herrin, ich sehe gar nichts!«

Die Kirche: »Da, siehst du nicht, wie dir gegenüber ein großer Turm über den Wassern aus prächtigen Quadersteinen erbaut wird?«

Da sah Hermas, und die Kirche erklärte:

»Der Turm, den du bauen siehst, bin ich, die Kirche.«

»Warum ist der Turm über Wasser gebaut?«

»Weil euer Leben durch Wasser (der Taufe) gerettet wurde und gerettet werden wird. Der Grund des Tur-

mes ist nämlich gelegt durch das Wort des allmächtigen und verherrlichten Namens. Er wird zusammengehalten durch die unsichtbare Macht des Herrn.«
Später sieht Hermas den Turm auf einen Felsen gebaut. Aber dieser Fels ist nicht Petrus, wie jeder kirchliche Römer späterer Jahrhunderte gesagt hätte, sondern »der Sohn Gottes von Ewigkeit«. Die Matthäustelle vom Felsen ist erst dann in dem heutigen katholischen Sinne erkannt worden, als die Kirche tatsächlich im Verlauf der Geschichte auf das Lehr- und Hirtenamt der römischen Kirche aufgebaut war. Da Hermas später sagt, daß der Fels »der Sohn Gottes« ist, bedeutet »das Wort des allmächtigen und verherrlichten Namens« nichts anderes als »das Wort Gottes«, nicht etwa ein bestimmtes Wort Christi, so daß man nicht paraphrasieren darf: »Der Grund der Kirche ist gelegt durch das Wort Christi bei Matthäus 16, 18!« Damit würde man, wie es leider zum Schaden unserer theologischen Beweisführung oft geschieht, eine dogmatische Erkenntnis späterer Zeit (ich meine nicht: eine dogmatische Wahrheit, sondern die Erkenntnis einer solchen) anachronistisch in die frühere Zeit zurückverlegen.

Hermas fährt fort: »Ich fragte dann die Matrone nach der Zeit, ob schon die Vollendung da sei. Da schrie sie laut auf und rief:

„Du unverständiger Mensch! Siehst du nicht, daß an dem Turm noch gebaut wird? Erst wenn der Turm fertig dasteht, wird die Vollendung kommen.“«

Wenn auch Hermas, dessen Äußerungen über den Bau der Kirche durch seine allernächste Beziehung zur römischen Gemeinde und einem ihrer damaligen Oberhirten eine besondere Bedeutung haben, nichts sagt und also wohl auch nichts weiß von der Zentralisierung des apostolischen Amtes in Rom und der da-

durch besonders deutlich werdenden Universalität der Kirche, denkt er sich doch die Kirche als eine festgefügte Gesamtheit, nicht nur als eine lose Verbindung von Gemeinden und Gläubigen desselben Glaubens:

»Wie nun der Hirt sah, daß der Turm im Bau gar wohl gelungen war, zeigte er sich hochofrennt. Er war nämlich so gebaut, daß mich bei seinem Anblick Sehnsucht erfaßte, in ihm zu wohnen. Er war nämlich so gebaut, wie wenn er aus einem einzigen Steine und zu einem Stück zusammengefügt wäre. Es machte den Eindruck, als ob der Turm aus dem Felsen herausgehauen wäre; mir schien er aus einem Stein zu sein.«

Während später bei der ungeheuren Aktivität des Klerus und bei der immer mehr und bis zur Widerwilligkeit gesteigerten Passivität des Laientums die Vorstellung der Kirche sich immer ausschließlicher mit dem Klerus verband, so daß beinahe ein ganz besonderer Denkkakt notwendig ist, um die Laien zur Kirche hinzudenken, und daß die Laien ihre Kirche immer als etwas außerhalb und über ihnen »wenn nicht gegen sie« denken, wußte Hermas ja auch von Presbytern, aber er behandelt Presbyter und Laien als Gläubige, Steine, die zum Turmbau dienen, ohne eine untere und obere, tragende und getragene Schicht zu unterscheiden. Er handelt von den einzelnen Sorten der Bausteine, von viereckigen, weißen, in den Verband passenden, fertigen und unfertigen, weggeworfenen, zerschlagenen, rissigen, fortrollenden, ins Feuer fallenden Steinen, aber nicht von Ecksteinen, Schausteinen, Füllsteinen. Er sieht in der Kirche die kompakten, festgefüigten Massen der Gläubigen, vor allem der Laien. Die besonderen Funktionen der Geistlichen verwendet er gar nicht für das sonst sorgsam durchdachte und ausgemalte Bild.

Je mehr nun im Verlauf des zweiten Jahrhunderts schwierige Fragen auftauchten, die den Klerus stärker beschäftigten als die Laien, je ausgebildeter die Gottesdienste, je umfangreicher die soziale Betätigung des Klerus wurde, je enger sich der Klerus organisierte, einen desto stärkeren Charakterzug im Antlitz der Kirche bildete der Klerus, der immer ausschließlicher das große, geschichtliche Geschehen in die Hand nahm, trug und leitete, gewiß nicht aus Machthunger, sondern weil es die Umstände so mit sich brachten und weil die Keime des kirchlichen Werdens so veranlagt waren, daß es so werden mußte. Die Kirche wurde in ihrer geschichtlichen Erscheinung (darum allein handelt es sich hier, nicht um das dogmatische Wesen der Kirche) im zweiten Jahrhundert aus der kompakten Gemeinschaft der Gläubigen zu einer geistlichen Führerschaft über die Massen der Gläubigen.

Freilich war es noch weit bis zu der Vorstellung, daß die eigentliche Kirche fern von uns, über den Mittelpunkt des Klerus, über Rom erbaut sei, und daß wir zwar zur Kirche gehören, aber nicht Kirche sind — eine Vorstellung, die leicht durch das Wort erweckt wird: *Ubi Petrus, ibi ecclesia*. Solche Vorstellungen sind ja töricht und ließen sich jederzeit leicht aus den offiziellen Erklärungen der Kirche widerlegen, aber sie beherrschen doch die Stimmung, erregen Unlust an der Kirche, verhindern das frohe Bekenntnis: »Wir sind die Kirche, und weil wir die Kirche sind, stehen wir freudig zu unseren Führern.«

Nach Marcions Auftreten gingen die Schritte der Geschichte schneller. Wir sahen schon, wie sich die römische Kirche, die in den Augen des Ignatius »Liebe« und »Vorsitzende der Liebe« war, gegenüber der von Marcion ersonnenen Grundlage einer Gesamtkirche, gegenüber der *Γραφή* Marcions, als das lebendige Fun-

dament der Kirche, als die viel angerufene Instanz des zentralisierten apostolischen Lehramtes zeigte. Schon unter Viktor I., dem »dreizehnten« Bischof von Rom, kam es so weit, daß im Anlitz der Kirche nicht mehr allein die Züge der Liebe, sondern auch die Züge unbeugsamen Willens, entscheidender, strafender, ausschließender Macht zu sehen waren. Die Kirche der Liebe schien eine Kirche des Rechts geworden zu sein. Es handelte sich um die einheitliche Feier des größten Christenfestes, des Ostertages, den die Kleinasiaten immer noch mit den Juden am 14. Nisan, die Römer aber, und mit ihnen der größte Teil der Christenheit, am Sonntag nach dem Frühlingsvollmonde begingen. Schon Polykarp von Smyrna war kurz vor seinem Martyrium unter Papst Anicet in dieser Angelegenheit nach Rom gekommen. Aber damals hatte man die Frage noch ganz entsprechend dem Charakter der Kirche als Agape »in Liebe« erledigt: Die beiden Männer, Polykarp und Anicet, blieben ihrem Landesbrauch treu, schieden aber in Liebe. Rom betonte noch nicht das Recht der Entscheidung. Man muß aber wissen, welche Anziehungskraft jüdische Gebräuche und Einrichtungen in den ersten Jahrhunderten auf die Christenheit hatten, und wie groß die Gefahr der Judaisierung des christlichen Lebens war, um den ganzen Ernst der Frage zu verstehen. Dazu kam noch, daß man dem Kampfe Marcions gegen das Judentum und für eine rein christliche Kirche nicht jede Berechtigung absprechen konnte. Eine Kirche, die ihr höchstes Fest zusammen mit den Juden feierte, hätte der marcionitischen Gegenkirche nur schwer standhalten können. Die Verantwortung Roms wuchs, je mehr es von der ganzen Christenheit nicht nur theoretisch, sondern tatsächlich als Mittelpunkt und Vermittler anerkannt und benutzt wurde. Die Aufforde-

rung Roms an die Kirche von Cäsarea, sich in der Osterfrage zu erklären, war wahrscheinlich an alle Kirchen gerichtet und somit das erste Beispiel eines Rundschreibens der römischen Kirche an die ganze, allgemein als Einheit (ἔνωσις κοινή) betrachtete Kirche. Das Schreiben war in drohendem Tone gehalten. Daß die römische Kirche Vermittlerin der Korrespondenz der einzelnen Landeskirchen war, ergibt sich aus dem Bruchstücke eines Briefes, in dem der Bischof Theophil von Cäsarea den Papst Viktor auffordert, »von unserem Briefe κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν Abschriften zu senden«. Papst Viktor promulgierte schließlich das Votum einer römischen Synode in der Osterfrage. Das war die erste Entscheidung, der erste Befehl mit klar gewollter, bindender Kraft, der von der römischen Kirche an alle Kirchen erging. Die Lage muß so gewesen sein, daß Viktor allgemeinen Gehorsam von seiten der Gesamtkirche erwarten konnte, und zwar vielleicht auf Grund seiner Berufung auf Petrus und Paulus, die in Rom gestorben sind. Die kleinasiatische Kirche fügte sich indes dem römischen Votum nicht. Viktor schloß sie darauf von der »einen Gemeinschaft« (τῆς κοινῆς ἐνώσεως) aus, wie unter einem seiner Vorgänger Marcion und unter ihm selbst Montanus, Theodot und Praxeas ausgeschlossen worden waren. Noch nicht überall in der Kirche hatte man so wie in Rom das Bewußtsein von der Zentralisierung der apostolischen Autorität in Petrus und in der Kirche, auf deren Boden Petrus und Paulus gestorben waren; nicht überall verstand man, daß sich die Kirche aus dem geschichtlichen Zustand der Liebeskirche (dies bleiben wollend) in den der Rechtskirche weiterentwickelte. Das Antwortschreiben des Führers der Kleinasiaten, des Bischofs Polykrates von Ephesus, zeigt, daß man dort noch dem Ideal der »diffusen« Lehr-

autorität huldigte: Auch in Asien (also nicht nur in Rom) seien »große Lichter« gestorben, Philipp der Apostel, seine drei Töchter (sogar diese spielt Polykrates gegen die Autoritäten Roms aus), Johannes, der auch ein das Diadem tragender Priester gewesen sei, Polykarp, Thraseas. »Was aber soll ich von Sagaris sagen?« Alle diese hätten den Tag des 14. Nisan als Ostern beobachtet, dem Evangelium gemäß, nichts übertretend, sondern der Regel des Glaubens folgend. Polykrates selber sei der achte Bischof aus seiner Familie, verkehre »mit den Brüdern der ganzen Welt« und habe »die ganze Heilige Schrift gelesen«. So begründet er seine eigene Autorität und wendet schließlich auf Papst Viktor das Wort an: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.« Diesem Mann war also der heutige katholische Sinn der Matthäusstelle vom Bau der Kirche auf den Felsen Petrus noch nicht aufgegangen. Auch Viktor hat sich, wie es scheint, nicht auf diese Stelle berufen und war sich der Möglichkeit ihrer Anwendung in der späteren Art wohl noch nicht bewußt.

Aber auch der Mann, der die Notwendigkeit der Übereinstimmung (*convenire*, vielleicht im Sinne von *recurrere*, sich belehren lassen) »aller Gläubigen überall« mit »dieser (der römischen) Kirche« erstmalig (so weit wir wissen) zu schriftlichem Ausdruck gebracht, nämlich Irenäus von Lyon, der in sehr guten Beziehungen zu Rom stand, war über das Vorgehen Viktors erschrocken. Daß die Kirche der Liebe eine Kirche der autoritativen Lehre geworden war, hat er klar begriffen. Daß sie sich aber zu einer eigentlichen Rechtsinstitution weiterentwickelte, sogar, daß sie auch in disziplinären Fragen nicht mehr die geduldig wartende Liebe, sondern das strafende, aus der Einheit der Liebe bannende und, wie er meinte, die Liebe ver-

letzende Recht walten ließ, das wollte ihm nicht in den Sinn. Vor allem nicht, daß das lebendige Lehramt und das lebendige Recht über die Entwicklungslinie der Apostel hinausgehen sollte. »Die Apostel«, so schrieb er, »haben verordnet, daß wir niemand wegen Speise, Trank, Feste, Neumonde und Sabbate richten dürfen. Woher nun die Kämpfe, woher die Schismen?« Er hielt dem Papst Viktor vor, daß auch unter den Vorfahren disziplinäre Unterschiede herrschten, nicht bloß wegen des Ostertermins, sondern auch wegen der Fastenzeit, ob sie eintägig, zweitägig oder vierzigstündig sein müsse, daß sie aber nichtsdestoweniger alle Frieden hielten und Gemeinschaft miteinander bewahrten, daß die Verschiedenheit des Fastens neben der Einheit im Glauben bestand. Und in einem Bruchstück seines Briefes, das wie eine Drohung an den Papst klingt, betont er, daß das Ausschlaggebende für die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft nichts anderes sei als die Liebe, und er läßt durchblicken, daß sogar der Bischof von Rom, wenn er nicht gut zu seinem Nächsten sei, als fern von der »Liebe des Herrn« erachtet werden müsse. Hier klingt ganz unverkennbar die ignatianische Auffassung von der Kirche als Agape, als Veranstaltung der Liebe wider, in der zwar ein Vorsitz, eine Leitung, aber keine Herrschaft und kein Gericht ist. Tatsächlich hat die römische Kirche nach Viktor den Bann zwar nicht ausdrücklich aufgehoben, aber doch unwirksam gemacht durch die Liebe: Worte des Friedens, Gaben der Milde gingen von Kirche zu Kirche, und die abwartende Liebe erlebte es doch noch, daß die Christenheit an einem Tage Ostern hielt. Aber auch das Beispiel Viktors blieb und mußte wirksam bleiben. Die diffuse Art der Autorität, auf die sich Polykrates von Ephesus berufen, dieser Hinweis auf alle möglichen Män-

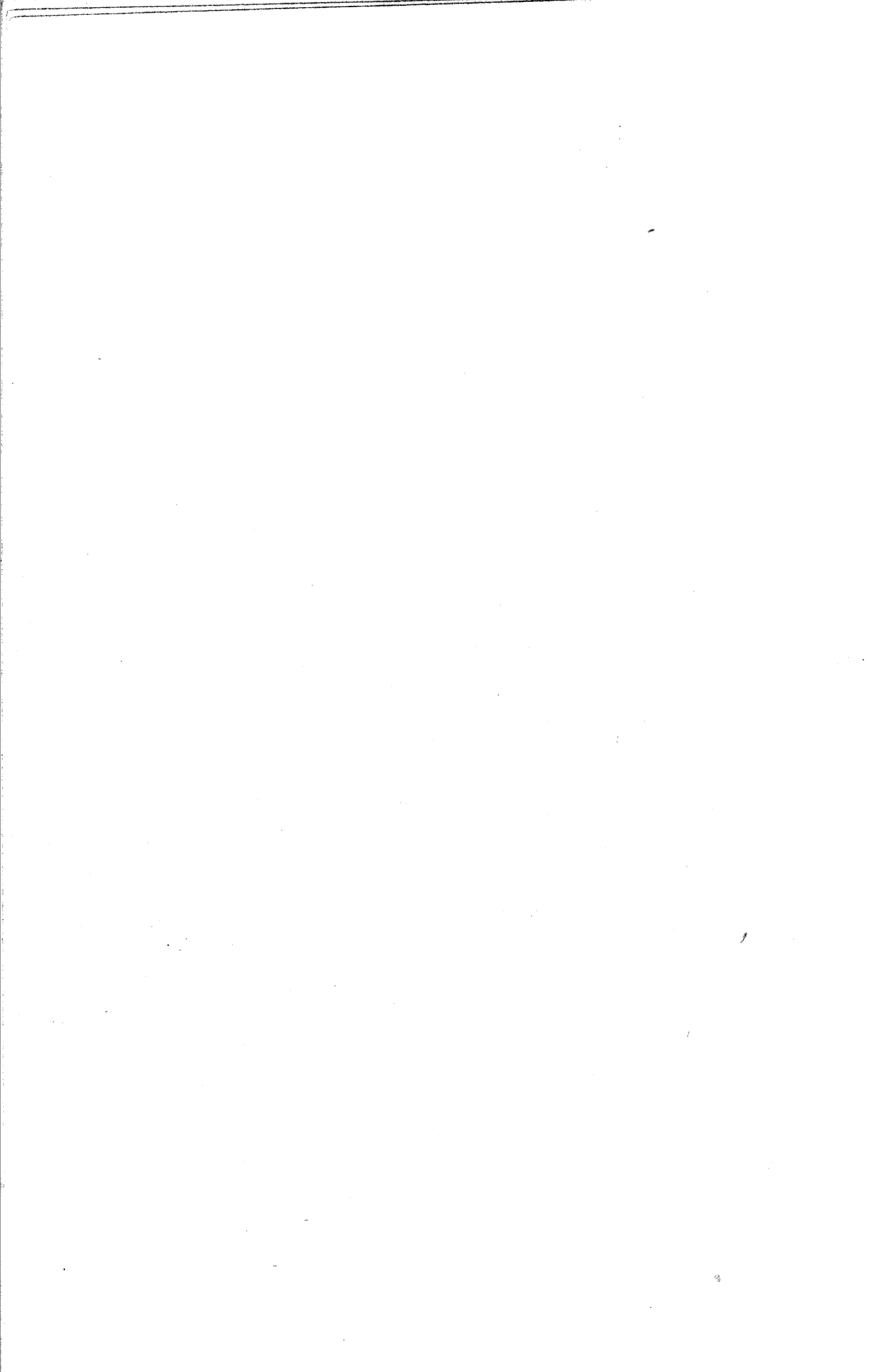
ner und Frauen, die der großen Christenheit zum Teil ganz unbekannt waren, konnte der Christenheit keine so erkennbare, vertrauenswürdige Grundlage kirchlichen Lebens bieten wie die von dem Andenken der Apostel Petrus und Paulus getragene lebendige Tradition Roms.

Der Patriarchensegen Christi über Petrus begann sich zu erfüllen; das »Aedificabo ecclesiam super hanc petram« trat aus dem unsichtbaren Reiche verborgener Wahrheiten und Kräfte immer deutlicher in die Wirklichkeit der Geschichte. Es war ein durchaus legitimes Werden. Selbst das Buch Harnacks beweist, daß sich die apostolische Kirche, die von Anfang an eine katholische gewesen sei, nicht anders entwickeln konnte. Hinter allen Rüstungen und Zuständen, Formen und Gestaltungen steht die Kirche, wie sie einst Ignatius der Märtyrer gesehen, als Agape, als »Liebe«. Sie hat sich mit allen Kräften gewehrt, eine Kirche der »Schrift« zu werden, und wurde deshalb die Kirche des lebendigen Lehramts. Nur unter tiefer Erschütterung ist sie eine Rechtsinstitution geworden und bisher in ihrem äußeren Bilde gar sehr geblieben, weil die Gläubigen ihre Liebe oft nicht anders aufnehmen wollen als in der Form des Gebotes, aber sie ist sich dessen bewußt, daß sie nur dort ganz Kirche in ihrem reinsten Wesen ist, wo sie weder des Gebotes noch der Rechtsform, weder des Gerichtes noch der Strafe bedarf. Sie ist eine Kirche des Klerus geworden, weil die Aktivität des Klerus stärker als die Passivität des Volkes das äußere Bild beherrscht; sie weiß aber, daß sie nur dort ganz Kirche ist, wo der letzte Mann des Volkes in höchster innerer Aktivität und in treuester Gemeinschaft mit seinen Brüdern den Willen des Vaters verwirklicht. Die Kirche ragt, ihrer Schauseite nach, in die moderne Welt wie

eine historische Antiquität mit den deutlich erkennbaren Spuren aller Jahrhunderte; geradezu ängstlich scheint sie alles Historische zu konservieren. Und doch ist sie als lebendige Kirche befähigt, mit jedem Tage aus dem Historischen herauszuwachsen und das Historische zu überwinden, soweit es nur Form gewesen ist. Selbst die historische Persönlichkeit Christi wird in ihr nicht konserviert (Christus selbst sagt, er müsse hingehen, damit der Geist komme). Die Kirche selbst ist die gegenwärtige Daseinsform Christi. Man kann sich die Kirche nicht lebendig genug, nicht modern (das heißt gegenwärtig) genug vorstellen, so sehr will sie im höchsten Grade nur Leben, nur Gegenwart sein. Freilich fallen die historischen Formen immer erst, wenn die Stunde da ist. Sie fallen nicht vor den Forderungen der Reformer, sie weichen nur dem lebendigen Wachstum von innen heraus. Und dieses Wachstum darf man nicht von einem Teil der Kirche verlangen, es kann nicht angeordnet werden von der Oberleitung der Kirche; es muß hervorkommen aus der Ganzheit des »Leibes Christi«: Im Herzen jedes einzelnen Christgläubigen ist der Keim dieses Wachstums, die Kirche ist eine Selbstauswirkung der Seele. Wenn erst einmal die großen Massen der modernen Menschen den Ruf hören, alles der Liebe zu opfern, um die große Gemeinschaft der Liebe herzustellen, wenn sie erst einmal der Liebe ihre Sonderart, ihren Eigenglauben, ihren Trotz gegen das fremderscheinende Wesen, ihre Feinfühligkeit, ihr durchaus Modern-sein-wollen opfern, wird aus ihrer Liebe heraus die Kirche so schön emporwachsen, wie sie es sich in ihren heiligsten Gedanken wünschen. Wie von selbst hat sich die Kirche des zweiten Jahrhunderts (des vielleicht lebendigsten von allen christlichen Jahrhunderten)

auf den Felsen Petrus gebaut; wie von selbst wird sich auch die große Kirche der Zukunft auf diesen Felsen bauen; denn es ist der Patriarchensegen Christi: »Super hanc petram aedificabo ecclesiam.«

WACHSTUM



VOM RÖMISCHEN PRIMAT

VOM RÖMISCHEN PRIMAT

IN DER MITTE DER KATHOLISCHEN WELT STEHT Rom. Aller Augen schauen dahin, aller Herzen geloben Untertanentreue und empfinden aufrichtige Liebe, wenn es heißt: »der Heilige Vater in Rom«. Ein einfacher Mensch, ein Priester, wie alle Priester sind, wird, wenn er zum Bischof von Rom gewählt ist, weit über die Menschheit emporgehoben. Der sichtbare Stellvertreter Christi trägt in seines Herzens Schrein alle Gewalt Christi, dem »alle Gewalt gegeben war im Himmel und auf Erden«. Alles fragt man ihn, alles läßt man ihn entscheiden, alles läßt man ihn segnen. Mit seinem Namen sind heute alle Dinge in der katholischen Kirche verknüpft. Seinen Namen liest man überall, sein Bild sieht man überall.

Einer, der inmitten solcher katholischer Gegenwart die Geschichte der ersten drei christlichen Jahrhunderte studierte, rief schließlich aus: »Diese Geschichte kann nicht richtig sein, denn ich finde zu wenig vom Papste darin!«

»Die Geschichte ist immer richtig«, sagte ich ihm als alter Realist, der im geschichtlichen Werden eine Offenbarung des göttlichen Wollens sieht, »Geschehen ist Werden, nicht Sein. Forste nur nach, wie das Papsttum *wird* in jenen drei Jahrhunderten, dann wirst du genug und alles vom Papsttum darin finden! Wenn du es suchst, wie es jetzt *ist*, wirst du kaum eine ganz deutliche Spur davon finden. Du suchst ja auch in keiner Blütenknospe den reifen Apfel.« Wenn man an das geschichtliche Denken gewöhnt ist, versteht man kaum mehr den Schreck und die Not eines Menschen, der mit seinem Denken immer nur im reifen Herbst der Kirche lebt und auf einmal Bäume sieht, an denen nicht die gewohnten Äpfel, sondern nur andere Dinger hängen, die ein Jahres-

zeitenkundiger Blüten, ein Geschichtskundiger Entwicklungsstadien nennt. »Es ist nicht mein Garten, denn meine Bäume tragen Äpfel und nicht Schmetterlinge. Oder — der Garten ist gefälscht. Die verdammten Historiker! Ungläubig, wie sie sind, wollen sie auch anderen vortäuschen, daß in der katholischen Kirche nicht überall und zu allen Zeiten und von allen Menschen dasselbe geglaubt, geschaut, gehalten worden wäre, was wir heute glauben, schauen und halten!« Da kommen erbauliche Historiker und schreiben Kirchengeschichten, in deren Frühling schon die Äpfel an den Bäumen hängen, — gemalte Äpfel!

Man möchte ja lachen, daß es so ist. Man möchte es abstreiten, trifft es aber immer wieder auf seinen Wegen. Besser ist es, vernünftig darüber zu reden. Es muß sich erklären lassen!

Der Professor an der Königlich Kaiserlichen Franz-Josephs-Universität in Czernowitz, Dr. August Paul Leder, wunderte sich auch, daß im Frühling der Kirche die nun weithin leuchtenden rotbackigen, wohlschmeckenden und nahrhaften Äpfel fehlten. »Man hat sie in eine geheime Maute gelegt, man hat sie in der großen Kiste der Arkandisziplin verborgen«, sagte er sich wohl anfänglich, studierte aber nun das große Geheimnis des Werdens in der Geschichte des Rechtes und kam zu dem Ergebnis: Göttliches Recht in der Kirche muß von Anfang an da sein und gelten. Aber diese Geltung zeigt sich zuerst als Sollensgeltung und erst allmählich als Seinsgeltung. Die Blüten *sollen* von Anfang an Äpfel werden, aber sie *werden* es erst, wenn die Zeit da ist. Professor Leder schrieb daraufhin acht Vorträge in Buchform, gab ihnen jedoch einen solchen Titel, daß nur der ganz erpichte Fachmann danach greifen

mag.¹ Aber es ist doch ein Buch, das für jeden suchenden Laien eine vorläufige Lösung vieler peinlicher Rätsel bedeutet. Ich will darüber in schlichter, wissenschaftlicher Weise berichten, damit niemand auf den Gedanken kommt, ich wolle anstatt der gemalten Äpfel nun gemalte Blüten an den Frühlingsbaum der Kirche hängen. Oh, die Blüten kirchlicher Rechte und Einrichtungen hatten ihre Not im Blühen, Welken und Fruchtwerden!

Leder deutet in der Einleitung seines Buches an, daß nach seiner Meinung das älteste Papsttum einen Teil der ursprünglichen Geheimverfassung der Kirche bildete und daß diese Geheimlehre fast nur in der römischen Kirche und im römischen Anhang bekannt und beachtet blieb, bis sie im vierten Jahrhundert endlich ihren Schleier lüften konnte, als die Kirchen der großen Länder ringsum nichts mehr von ihr wußten oder vielleicht nichts mehr von ihr wissen wollten. So bedenklich für die Geschichte einer kirchlichen Lehre oder Einrichtung die ernstliche Flucht in den breiten Unterstand der Arkandisziplin sein mag, so muß doch auch mit solchen Möglichkeiten gerechnet werden, und sehr verdienstlich erscheint es mir, einmal scharf zwischen dem »römischen Kreise« und der übrigen altchristlichen Welt zu scheiden und die vorhandenen Quellenzeugnisse nach dieser Scheidung zu gruppieren und zu beurteilen. Die Lehre vom Primat, in vielen von Rom kommenden und nach Rom zielenden Dokumenten des altchristlichen Lebens, im »römischen Kreise« heimisch, ist sonst von ganz sonderbarer Weltfremd-

¹ Leder, Dr. Aug. Paul, o. ö. Professor an der K. K. Franz-Josephs-Universität in Czernowitz. Acht Vorträge über das älteste Synodalrecht der päpstlichen Gerichtshoheit. Eine historisch-dogmatische Studie, zugleich ein Beitrag zur Gesellschaftslehre. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1915 (VIII, 151 S. gr. 8^o).

heit. »Das Bewußtsein von einer überbischöflichen Stellung Roms durchdringt durchaus nicht die ganze alte Kirche. Der Kreis dieses Bewußtseins ist aber größer als der Kreis des sardizensischen Rechtes; dieser ist nur der Mittelpunkt und Kern des römischen Anhangs um 343.«¹ »Dem dogmatischen Begriffe hat in diesem Punkte die tatsächliche Lebensgestaltung nicht entsprochen.«² Die hohen Prälaten der außerrömischen Länder tun wirklich oft so, als hätten sie nie etwas davon gehört. Dieser vom Standpunkt der heutigen kirchlichen Lebensgestaltung aus fast unverständlichen Erscheinung blickt der Verfasser einmal ganz frei und mutig ins Gesicht. In ihrem Lichte versteht er manches, was uns trotz der besten Arbeit rätselhaft blieb, und unter beständiger Beachtung dieser Erscheinung untersucht er die »erste öffentliche Erörterung« primatialer Vorrechte, die kirchliche Gesetzgebung der Synode von Sardika (im Jahre 343) oder, wie er es nennt, das Formalrecht von Ulpia Sardika.³

Leder ist Kirchenrechtler und beginnt darum zum Verwundern des Historikers mit der inneren Geschichte des sardizensischen Rechtes: »Rom hat das Obergericht über alle Bischöfe der Kirche und in allen Gerichtssachen der Bischöfe unter Ausschluß aller anderen Autoritäten innerhalb der Kirche und außerhalb derselben.«⁴ Nach dem lateinischen Texte der Kanones, der für das monarchisch gesinnte Abendland bestimmt war, handelt es sich bei der in Sardika festgelegten Zuständigkeit Roms um eine »wahre Appellation« an die römische Gerichtshoheit, nicht nur, wie Hinschius annahm, um eine bloße »Revi-

¹ S. 43 f. — ² S. 46. — ³ Vgl. E. Heckrodt, Die Kanones von Sardika aus der Kirchengeschichte erläutert. Bonn 1917. (Die Erläuterung der einzelnen Kanones ist gut, der Rückschluß auf die Unrechtmäßigkeit römischer Primatsbildung verfehlt.) — ⁴ S. 7.

sion«, während der griechische Text »auf das aristokratische Gefühl des morgenländischen Episkopats« Rücksicht zu nehmen scheint. Dieses Formalrecht ist bekundet worden von einer Bischofstagung, die einen ganz besonderen Charakter hat: Sie ist, obwohl sie es werden sollte, keine ökumenische Synode, denn sie war zwar aus fast allen Teilen des Reiches besucht und darum »örtlich fast allgemein«, aber es hielten sich doch weite Kreise und bedeutende Faktoren der Kirche von ihr fern. Sie war aber auch keine bloße General- oder Provinzialsynode, weil ihre Zusammensetzung aus allen Teilen des Reiches den Begriff einer solchen sprengte. Sie war eine Teilsynode mit ökumenischen Tendenzen und wurde durch die Sezession der Eusebianer eine Synode des römischen Anhangs aus fast allen Teilen des Reiches. Und dieser »Anhang des römischen Bischofs in seinem primatialen Anspruch auf richterliche Vorzugsrechte reicht nicht bloß über die ganze Kirche, weit hinein in Stadt und Land, sondern auch in hohen kirchlichen Rang, hohe theologische Bildung und persönliche Würde«. ¹ Seine Rechtsbekundung zugunsten Roms verklang freilich sonderbarerweise fast zugleich mit dem Schlußwort der Synode. Nicht einmal in der römischen Kirche wird das Formalrecht von Ulpia Sardika innerhalb der nächsten Jahrzehnte mit einem einzigen Wort genannt. Die formulierten Kanones werden erst sieben Jahrzehnte später von Papst Innozenz I. herangezogen, aber nicht als sardizensische, sondern ganz hartnäckig als nizänische. Erst Jahrhunderte später kommt man darauf, daß sie auf dem Konzil von Sardika beschlossen worden seien. Ehe uns Leder dieses Rätsel des »Anerkennungsproblems« löst, untersucht er das »gesellschaftliche We-

¹ S. 15.

sen « des sardizensisches Formalrechtes, das nach einigen älteren Kanonisten *rechterklärend*, nach anderen *rechtbegründend* gewesen sein soll. Dem Verfasser ergibt sich die »natürliche Lösung«: »Ein Teil der Konzilsversammlung von Sardika ging bei seiner Beschlußfassung vom Bestande eines Sollens aus, das auf die Neubegründung primatialer Rechte Roms gerichtet war. Das Placet dieses Konzilsteiles bedeutete eine begründende Anerkennung primatialer Rechte. Der andere Teil der Synode ging bei seiner Beschlußfassung vom Bestande eines Sollens aus, dessen Gegenstand das allgemeine Prinzip eines überpatriarchalischen Amtes Roms war. Das Placet dieses Teiles ging auf eine begründende Anerkennung bloßer Erläuterungsformen, Ausführungsvorschriften des seiner Ansicht nach bestehenden grundsätzlichen Sollens in einem primatialen Amt Roms. Allem Anschein nach war diese Richtung herrschend, und ihre Signatur wird schließlich dem Placet der Beschlüsse aufgedruckt.«¹

Warum ließ Rom trotz des römisch-katholischen Rechtsbewußtseins der herrschenden Richtung der sardizensisches Väter die Geltung des sardizensisches Rechtes fallen? »An und für sich lagen nach seinem Standpunkte nur Ausführungsbestimmungen vor, die an dem großen Grunde machtvoller göttlicher Rechtsansprüche unendlich wenig zu bedeuten hatten. Was lag daran, ob sie bestanden oder verloren gingen! Allein, was entscheidend war, diese Ausführungsbestimmungen erschienen Rom sofort als ungenügend. Rom dachte weiter. Ihm war die Beschränkung seiner Gerichtshoheit durch auswärtige Synoden nur lästig. Rom strebte nach persönlicher Rechtsprechung in solchen Kriminalprozessen. In diesem Streben

¹ S. 37.

waren die Kanones von Sardika nur hinderlich. Das Recht von Sardika war dem Untergang von allem Anfang an geweiht.«¹ Daß Rom »weiter gedacht« habe, läßt sich freilich aus den Quellen nicht erschließen. Aber es ist schon möglich. Die Befugnis zur »persönlichen« Rechtsprechung in solchen Kriminalprozessen wurde etwa 25 Jahre später von Kaiser Valentinian I. dem Papste Damasus I. zugesprochen.² Das Konzil von Sardika war also der erste mißglückte Versuch, das römische Mysterium in der ganzen Weltkirche zur tatsächlichen Wirksamkeit zu bringen, oder mit den Worten Leders, »die Kurve der Seinsgeltung« durch synodalen Spruch zur dogmatischen Höhe der »Sollensgeltung« zu führen. Diesen Gegensatz von Sollensgeltung und Seinsgeltung und Geltungskoloratur wendet Leder sehr geistreich auf die so verschiedenartige Betrachtungsweise und Stellungnahme der einzelnen christlichen Kreise zum sardizensischen Formalrechte in dem Vortrag über »die kirchliche Gruppenbedeutung« an und dehnt dabei seine Blickweite bis auf unsere Tage aus. Es sei hier nur das eine Urteil notiert: »Ganz abgesehen von der prinzipiellen Gleichgültigkeit des sardizensischen Rechtes für das katholische Dogma kann dem Katholizismus dieses Recht als wertvolles Dokument des Alters seines päpstlichen Rechtes im Gruppensinne dienen. Denn das tatsächliche Recht von Sardika kommt zwar dem dogmatischen Begriffe desselben nicht gleich, enthält aber keinen Widerspruch dagegen. Und das Bewußtsein der Konzilsväter von einem primatialen Rechte entspricht schon ziemlich gut dem Wesen des dogmatischen Begriffs in seiner äußersten Schranke.«³

¹ S. 40 f. — ² Vgl. J. Wittig, Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik. Rom 1902. S. 36 f. — ³ S. 52.

Von den letzten vier Vorträgen über die äußere Geschichte des sardizensischen Rechtes handelt der erste von den »Rätseln der Urkunde«: 1. Die Kanones tragen das Gepräge eines allgemeinen Konzils und wollen allgemeines Recht sein, während die beschließende Tagung nur ein Teilkonzil war. 2. Die Synode war interprovinziell, die Kanones dagegen weisen scharfe provinzielle Züge auf, afrikanische Form, afrikanische Materien mit illyrischem Einschlag, römisches Rechtsbewußtsein. 3. Die beiden Textgruppen der Kanones zeigen weittragende und unausgleichbar scheinende Unterschiede in Inhalt und Diktion. 4. Sie verleugnen ihren sardizensischen Ursprung von Anfang an und geben sich als nizänische Kanones aus. Diesen Rätseln suchte die Forschung beizukommen durch »Unechtheitstheorien« und »Echtheitstheorien«, die Leder im sechsten und siebenten Vortrage einer scharfen Kritik unterzieht, indem er die ganze Ungeheuerlichkeit der progressiven Fälschungskonstruktion und besonders der »Schutzfälschungstheorie« Friedrichs aufdeckt und sich im allgemeinen der auf methodische Handschriftenforschung aufgebauten Echtheitstheorie Turners anschließt. Der achte Vortrag soll endlich »die Lösung der äußeren Rätsel« bringen: Als Tagung des römischen Anhangs ist die Synode von Sardika zu beurteilen nach den Grundgedanken der schon im vierten Jahrhundert durchgebildeten römischen Doktrinen. Unter stillschweigender oder nur andeutender Berufung auf das Apostolat des römischen Bischofs glaubt die Tagung des römischen Anhangs, obwohl nur ein »Teilkonzil«, Symbol und Gesetzgebung der ersten allgemeinen Synode überprüfen und allgemeingültiges Recht schaffen zu können. Sie unterscheidet sich dadurch scharf von allen anderen altchristlichen außerrömischen Synoden und

ist die erste eigentlich römisch-katholische Synode, die ihr Recht zu allgemeingültiger Gesetzgebung nicht auf ihre ökumenische Zusammensetzung, sondern auf ihren Zusammenhang mit dem Inhaber des Primats zu gründen scheint.

Trifft dieses »vereinzelte Bild innerhalb seiner Epoche« (S. 109) wirklich zu, so hat der Verfasser das Verdienst, zur Beurteilung des vierten Jahrhunderts und zur Geschichte des römischen Katholizismus einen sehr wichtigen Beitrag geleistet zu haben. Die Bezeichnung der sardizensischen Rechtssätze als »nizänischer Kanones« geht nach seiner Meinung auf die Synode selbst zurück, welche nichts anderes tun wollte, als das nizänische Recht nach den Grundideen der römischen Theorien zu erklären und zu erweitern, wie in einem anderen Falle der Kanon 6 von Nizäa in den lateinischen Handschriften den offiziellen Zusatz erhielt: »Die römische Kirche hat immer den Primat gehabt«. Darum hielten die späteren Päpste, wie z. B. im römisch-afrikanischen Appellationsstreite, entschieden fest an dem nizänischen Charakter und Namen des sardizensischen Rechtes, das sie von seinem Ursprungs-orte ganz loslösten und mit ihrer eigenen ökumenischen Autorität deckten, so daß Nikolaus I. den bisher ganz unverstandenen Satz niederschreiben konnte, die ganze Kirche anerkenne die Kanones von Sardika. Auch die Tatsache der beiden verschiedensprachigen Textgruppen erklärt Leder aus dem römischen Charakter der Synode. Die Synode mußte ihr Recht in der »Sprache des Heiligen Stuhles« niederschreiben, aber für das griechische Sprachgebiet eine offizielle Übersetzung anfertigen, die auf den Sondercharakter und die Sonderverfassung (Metropolitanverfassung) des Orients gebührend Rücksicht nahm und darum von der lateinischen Textgruppe ganz erheblich abwich.

Eine Anzahl von Textbeilagen bringen noch genauere Ausführungen dieser Thesen, z. B. ein eingehendes Referat über »Turners manuskriptarische (!) Untersuchungen zum Echtheitsproblem« und die sehr temperamentvolle Polemik gegen die Abhandlung des G. Ritter von Hankiewicz¹, die vom Neuen Archiv² als entscheidend für die Echtheitsfrage beurteilt wird, nach Leder aber überhaupt kein Beitrag zur Echtheitsfrage, sondern nur ein mißlungener Beitrag zum Grundschriftproblem ist. Nach Hankiewicz ist der griechische Text die Grundschrift, nach Turner (früher schon Richter) der lateinische Text, nach Leder (früher schon den Ballerini) beide (lateinische Niederschrift und offizielle, synodale Übersetzung für das griechische Sprachgebiet). Die griechische Bearbeitung ist nahezu vollständig in lateinischer Rückübersetzung im Texte des Diakons Theodosius erhalten.

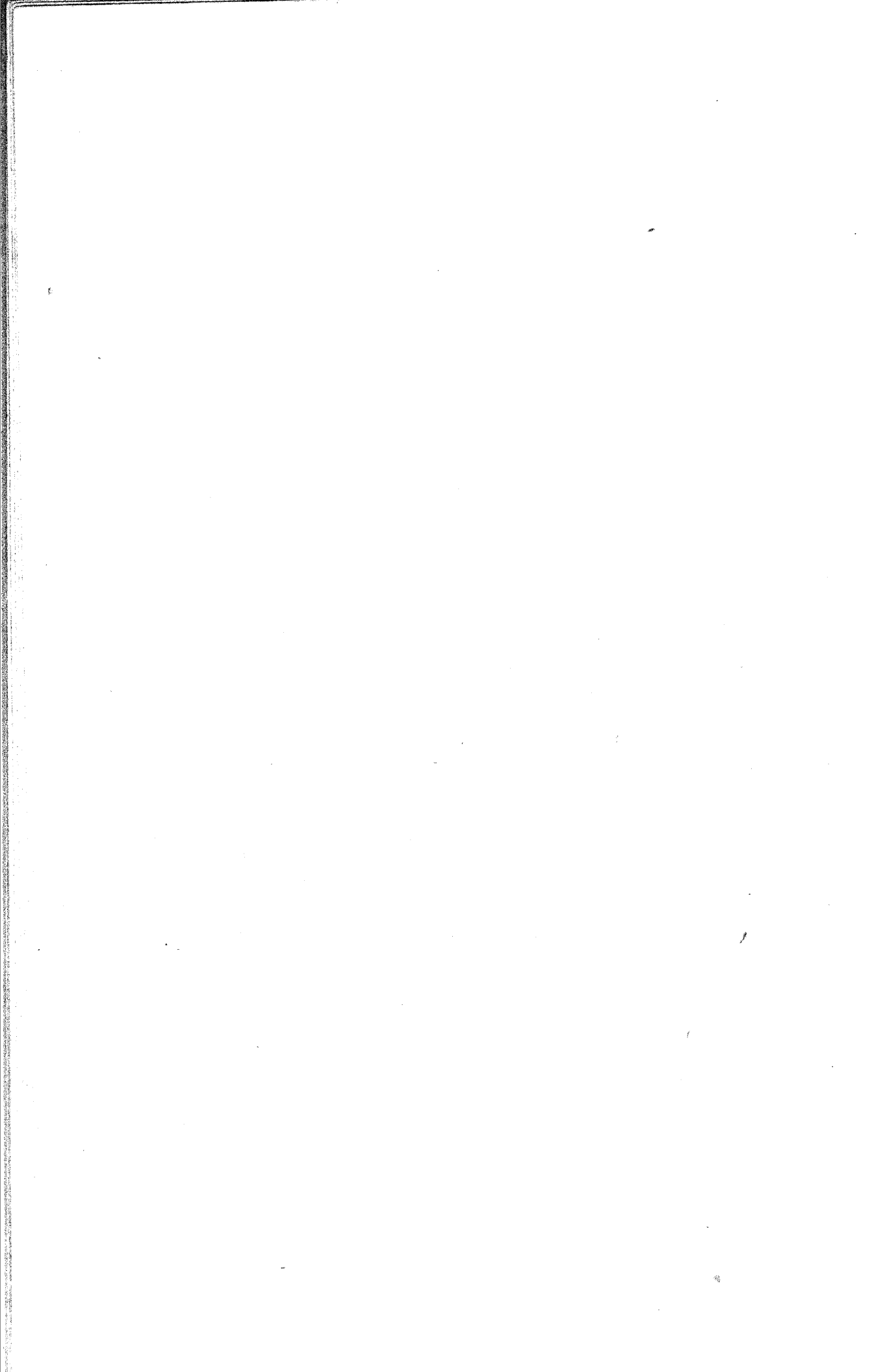
Leders Buch ist ein geistreicher Beitrag zu der Lehre vom Primat. Obgleich grundsätzlich in der Sprache und Denkweise der Kirchenrechtler geschrieben, vermag es auch dem Historiker manchen freien Ausblick auf die Geschichte des Primats zu eröffnen. Durch Herübernahme neuerer staatsrechtlicher Grundprobleme und Begriffsbildungen gibt Leder manchen wichtigen Dingen ein neues Antlitz und löst manches Rätsel, mit dem sich die Historiker erfahrungsgemäß erfolglos abgemüht haben, bis sie sich schließlich hinter die Schutzwand der Unechtheitserklärung zu flüchten begannen. In dem Vortrag über »die kirchliche Gruppenbedeutung« weist er dem katholischen Historiker den Weg, wie er bei aller Gebundenheit auf dem Gebiet der Sollensgeltung des Primats doch völlig frei sein kann in der Erforschung

¹ Zeitschrift der Savignystiftung. Kan. Abt. II. S. 44—99, 1912.—² 38, S. 733.

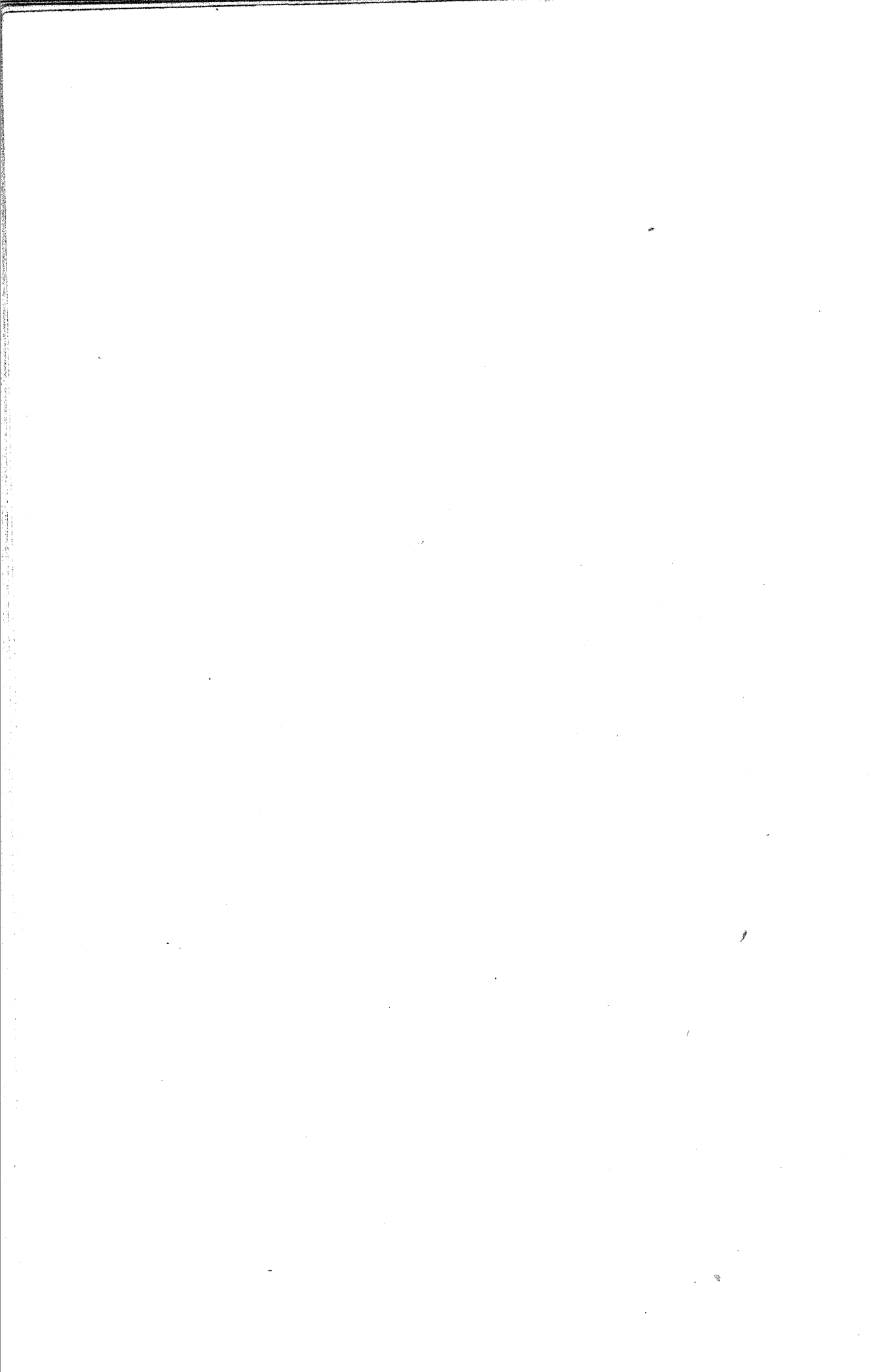
der Seinsgeltung, so daß auch der gläubige Katholik eine Geschichte des Primats oder vielmehr, wie Leder sagt, eine »primatiale Anerkennungsgeschichte« zu schreiben unbehindert ist.

Hier und da vermißt man freilich die bisherige Ausdrucksweise und auch wichtige Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Forschung. Die kirchenrechtliche Entwicklung unter den Kaisern Valentinian I. und Gratian erscheint noch in dem Bilde längst überholter Darstellungen. Das Gesetz Valentinians I. vom Jahre 368/9, dessen Wortlaut in dem römischen Konzilsschreiben von 378 erhalten ist, durfte in dem Vortrage über das Anerkennungsproblem nicht unerwähnt bleiben. Dieses außerordentlich wichtige Konzilsschreiben selbst ist öfters genannt, aber nicht genügend aus seiner historischen Umgebung heraus charakterisiert. Sein besonderer Zweck ging weit über das sardizensische Recht hinaus, denn es gipfelte in der Frage, wer den obersten Richter selbst schützen solle, wenn Anklagen gegen ihn erhoben werden¹. Leder bekennt mehrere Male, daß er eine populäre Darstellung erstrebe. Glücklicherweise wäre das Volk, das so schwere Auseinandersetzungen einigermaßen verstehen könnte! Und doch fragt es und will Antwort haben — nicht in populärer Sprache, sondern in *seiner* Sprache, in der Form persönlichen Bekenntnisses aus dem Munde naturhaft glaubwürdiger Menschen.

¹ Vgl. J. Wittig, Papst Damasus I. Rom 1902. S. 11—22. 35—43.



VON DEM KIRCHLICHEN LEBEN IM II. UND
XX. JAHRHUNDERT



VON DEM KIRCHLICHEN LEBEN

I. Das kirchliche Leben des zweiten Jahrhunderts und seine Diasporatüchtigkeit

WENN NUN EINMAL VOM KIRCHENBAUEN DIE REDE ist, so denkt man gern an den deutschen Bonifatius-Verein, dem das Kirchenbauen angeboren ist. In seiner Jugendzeit machte er es wie alle Jungen: Er spielte mit Steinbaukästen, er setzte bald da, bald dort im kirchenlosen Lande kleine und große Kirchlein, Pfarrhäuser und Schulen hin. Da er später ein reicherer Bauherr wurde, so konnte er in seiner Jugendliebhaberei fortfahren. Aber er erkannte auch, daß er ein viel größeres Werk tun müsse: nicht Kirchen bauen, sondern die Kirche bauen, die Katholiken befähigen, Kirche zu sein.

Als ich meinen Aufsatz »Aedificabo ecclesiam« geschrieben hatte, kam der junge Präses eines studentischen Bonifatius-Vereins an mich heran und bat mich, die beim Studium des zweiten christlichen Jahrhunderts erlangten Einsichten nun für den großen Kirchenbau der Gegenwart, für das Werk des Bonifatius-Vereins auszuwerten. Und, wie es nun einmal so wird, am Beginn des Wintersemesters fand ich meinen Vortrag mit dem Titel »Aus dem kirchlichen Leben des zweiten Jahrhunderts« schon angekündigt, ehe er noch ausgedacht war.

Es kamen auch nur einige Männchen und Fräulein in den großen Saal. Denn es waren zur selben Stunde einige Zentrumsversammlungen, Studententagungen, Sektionssitzungen. Mein Rednerruf ist nicht groß, und mein Thema sah zu sehr wie aus dem Nähkästchen aus. Und in den anderen Versammlungen bauten sie ja auch Kirchen, jeder die seinige. Denn der Mensch kann eigentlich gar nichts anderes tun, als an seiner Kirche zu bauen.

Nach acht Tagen erschien in der Zeitung ein kurzer Bericht über meinen Vortrag. Da merkten einige Diasporapfarrer, daß es um ihren Kirchenbau ging. Sie fragten mich und baten mich, es nun allen Katholiken zu sagen.

Die Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts scheint mit den Aufgaben des Bonifatius-Vereins wenig Beziehung zu haben. Hunderte von Jahren und Hunderte von Meilen liegen dazwischen.

Und doch kann ich eine enge Beziehung herstellen zwischen dem Bonifatius-Verein und dem zweiten Jahrhundert. Denn im zweiten Jahrhundert findet sich die schönste Schilderung eines Instrumentes, auf das es bei allen Bonifatius-Vereinssitzungen vor allem ankommt, nämlich der Sammelbüchse oder der Bonifatius-Vereinskasse. Tertullian, der originellste Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, schreibt in seiner Apologie:

»Wenn bei uns auch eine Art von Kasse vorhanden ist, so wird sie nicht etwa durch ein Aufnahmehonorar gebildet, was eine Art von Verkauf der Religion wäre, sondern jeder einzelne steuert eine mäßige Gabe bei an einem bestimmten Tage des Monats oder wann er will, wofern er will und kann; denn niemand wird dazu genötigt, sondern jeder gibt freiwillig seinen Beitrag. Das sind gleichsam die Sparpfennige der Gottseligkeit. Denn es wird nichts davon für Schmausereien und Trinkgelage oder nutzlose Freßwirtschaft ausgegeben, sondern...«

Bis zu diesem »sondern« stimmt alles wörtlich auf die Bonifatius-Kasse, und man soll Belege immer nur soweit zitieren, als sie stimmen.

Doch »Scherz beiseite, Ernst komm her!« Ich halte das Studium des ältesten Christentums für eine notwendige Vorschule des Bonifatius-Vereins und der Diaspora-

seelsorge. Das Christentum des zweiten Jahrhunderts war im eigentlichsten Sinne Diasporachristentum. Sage mir keiner: Es gibt nur ein Christentum! Liebe sich das Christentum auf seine einfachste Formel zurückführen, dann könnte dieser Satz gelten. Es gibt nur einen Christus für die Diaspora und für das geschlossen katholische Land. Ein Christus ist es, dessen Geist das christliche Altertum wie das kirchenherrliche Mittelalter belebte. Aber seine Offenbarung war anders in Jerusalem und anders in Kapernaum. Der Katholik in der geschlossen katholischen Gemeinde ist wie ein anderer Mensch gegenüber dem Katholiken in der Diasporagemeinde. Ein Mönch von Karmaldoli kann in der Seele nicht verschiedener sein von einem geistlichen Diplomaten am päpstlichen Hofe als ein Diasporakatholik von dem treuen Besucher der altehrwürdigen bischöflichen Kathedrale. In dem geschlossen katholischen Lande ist gewissermaßen die ganze Gegend katholisch. Alles ist katholisch geordnet. Das katholische Leben der ganzen Vergangenheit ist in den Boden eingesogen und wächst immer wieder aus dem Boden hervor. Überallher kommen katholische Reflexe. Ein unbewußtes katholisches Getragenwerden und Geführtwerden ist auf allen Wegen. Katholisch sein ist wie eine Selbstverständlichkeit. Da erfüllt sich an dem katholischen Menschen das Psalmwort: »Gott hat deinetwegen seinen Engeln befohlen, daß sie dich auf den Händen tragen, daß du nicht mit deinem Fuße an einen Stein stoßest.« Steine des Anstoßes werden kaum mit dem Auge gespürt, viel weniger mit dem Herzen und dem Gewissen. Man ist katholisch genug, um darüber hinwegsehen zu können.

Viel anders in der Diaspora. Da ist der Katholizismus nicht Habitus, da muß er Actus sein, wenn er

sein will. Da wird niemand in den Katholizismus hineingeboren oder durch die Eisenbahn hineingefahren, sondern er muß ihn aus sich heraus gebären, muß die katholische Gegend um sich erst schaffen oder schaffen helfen und muß gangbare Straßen, fahrbare Eisenbahnstrecken darin bauen. Er wird nicht getragen, sondern muß sich selbst halten. Fernab von der nächsten katholischen Kirche, entbehrt er oft wochen- und monatelang alle äußeren Hilfsmittel des Glaubens. Es fehlt das sichtbare Beispiel, es fehlt der wohlthätige Zwang der katholischen Sitte, es fehlt der mahnende Glockenklang, es fehlt die heimliche Heimseligkeit des Gotteshauses, das Wunder des Altars, die heilige Speise, die unter anderen Verhältnissen dies mit der irdischen Speise gemein hat, daß sie möglichst täglich genossen werden muß, wenn sie vor Schwäche und Tod bewahren soll. Es ist nur das eine da, freilich das Kostbarste und Höchste, das eine, um dessentwillen Kirche und Altar und die ganze Siebenzahl der Sakramente geschaffen sind, das eigentlich Unnennbare der katholischen Seele, das jeden Menschen, der es hat, zu Priester und Hostie, zu Kirche und Altar macht, das Lebendige, das da geboren wird in der heiligen Taufe, die heilige Dreifaltigkeit der Menschenseele: Glauben, Hoffen und Lieben. Und wie dieses eine oder diese drei, einst von Christus auf die Erde gebracht, in den ersten christlichen Jahrhunderten alles das geschaffen hat, was wir heute katholisch nennen: Organisation, Priestertum, Kirche, Altar, Sakrament, das ganze katholische Leben in der Fülle seiner Erscheinungen, wie es sich seine eigenen Gesetze und Statuten gegeben hat — oft in Anlehnung an vorhandene, erprobte menschliche Einrichtungen, aber immer aus eigenster, innerer Kraft, so muß es auch heute im Diasporamenschen, fern

von dem fertigen Werke geschichtlicher Entfaltung, fern vom katholischen Lande, immer wieder und oft von den ersten Anfängen aus diese Kraft des Werdens erweisen und aus sich heraus neue katholische Welten schaffen.

Wer zu sehr an das Fertige gewöhnt ist und nur im Fertigen katholisch leben kann, der muß als Diasporamensch untergehen. Wer alles Fertige in das Land, wo noch nicht einmal der Anfang des Werdens war, einfach importieren will, der handelt wie einer, der im Juni einen Weizenhalm ausreißt und ihn auf ein neugepflühtes Beet pflanzt.

Es machte einmal ein katholischer Christ des 20. Jahrhunderts eine geistige Reise in das zweite Jahrhundert zu den beiden Bischöfen Ignatius und Polykarp. Er war scholastisch und kanonistisch gut durchgebildet, denn er hatte in Breslau acht Semester Theologie studiert und wußte genau, was zum richtigen Katholischsein notwendig ist. Da er die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom mit gut gestempelten Papieren nachwies und auch sein Celebret in Ordnung hatte, so wurde er in die kirchliche Gemeinschaft zugelassen. Allein es ging nicht lange. Der Priester des 20. Jahrhunderts litt unendlich unter der Rückständigkeit der kirchlichen und religiösen Verhältnisse Antiochiens und Smyrnas. »Das muß anders werden!« sagte er, nahm seine dreibändige Dogmatik von Pohle, die Moraltheologie von Göpfert und den Codex iuris canonici und erbat sich von Ignatius und Polykarp eine huldvolle Audienz in ernststen innerkirchlichen Angelegenheiten. Die Audienz wurde dem Fremden in Liebe gewährt. Aber ich kann gar nicht sagen, zu was für Auseinandersetzungen es da kam. Ignatius und Polykarp, sonst so verständige und tiefgläubige Männer, verstanden und glaubten von den mitgebrachten Bü-

chern nur einige Seiten. Alles andere erschien ihnen als unerhört. Aber sie gaben dem Fremden einen Teil ihrer Diözesen, er solle es versuchen, dort die katholische Religion in der vollendeten Gestalt des 20. Jahrhunderts zu predigen und durchzusetzen, falls er es nicht für ratsamer hielte, gleich die Heimreise anzutreten und vielleicht in zwei Jahrtausenden noch einmal wiederzukommen. Der Fremde sagte sich: »Was immer und überall und allezeit als wahr gelehrt und gehalten worden ist, wird sich doch auch hic et nunc, unter den gegenwärtigen Verhältnissen, durchführen lassen.« Aber schon nach einigen Wochen vertrieben ihn die Christen. Er sei ein Pseudoapostel, ein neuer Simon Magus, ein Gnostiker, ein Montanist, kurz alles, nur kein richtiger Christ.

Als er wieder in Breslau angekommen war, da ließ es ihm keine Ruhe. Nein, dieser Ignatius und dieser Polykarp, so hoch verehrt beim ganzen katholischen Volke, sie müssen einmal selbst sehen, wie der richtige, vollendete Katholizismus aussieht. Er lud sie also zu sich ein, und sie kamen. Kamen und sahen. Wie Kinder sind beim erstmaligen Besuch des Gotteshauses, so waren sie beim Hochamt im Dom und konnten vieles, vieles gar nicht begreifen. Sie dachten an ihre schlichten eucharistischen Mahle in Antiochien und Smyrna, an die schmucklosen Versammlungssäle, an den einfachen Psalmen- und Hymnengesang der Gläubigen. Bilder und Statuen hielten sie für heidnisch. Nur die Verlesung der Epistel und des Evangeliums klang ihnen vertraut. Und an der Brechung und Austeilung des Brotes erkannten sie, daß sie in einer Gemeinde waren, die doch wenigstens irgendwie christlich sein müsse. Sehr verwundert waren sie, daß alle Gläubigen in die Kirchenhalle hineingelassen wurden und daß gar keine Bü-

Ber am Tore stehen bleiben mußten. Als man ihnen sagte, daß sich jetzt der Bußprozeß am Gitter der Beichtstühle vollzöge, meinten sie, das sei eine merkwürdige Einrichtung.

Schon am ersten Sonntag nachmittag bekamen sie Skrupel und beschlossen, sich ganz im stillen auf- und davonzumachen. Sie wollten an die See und hofften, von irgendeinem Bernsteinfischer mit in die südliche Heimat und zurück ins zweite Jahrhundert fahren zu können.

Hinter Berlin, es kann auch schon in Pommern gewesen sein, trafen sie einen Mann, der sich mit dem heiligen Kreuzzeichen bezeichnete und aus einem schwarzen Büchlein die Psalmen betete. Wohin er gehe? Er gehe in ein fernes Dorf, um dort eine Predigt zu halten und die heiligen Geheimnisse zu feiern. Auch seien drei neugeborene Kindlein zu taufen. Da wollten sie mitgehen.

In einer Scheune war die kleine Diasporagemeinde versammelt. Ehrerbietig begrüßte sie den Mann mit dem schwarzen Büchlein. Einige schlossen sich ihm gleich an und sagten, sie möchten beichten. »Ah,« sagte der greise Ignatius, »das ist wirklich ein Presbyter oder ein Episkopos!« Und als sich der Mann auf einen einfachen Rohrstuhl gesetzt hatte und die Beichtenden ihn umdrängten, meinte Polykarp: »Ja, hier geht es ganz nach der Didache, in der es heißt: Vor Gebet und Eucharistie sollst du bekennen.«

Und schier alles war wie daheim in Antiochien und Smyrna. Da fing es den beiden Bischöfen aus dem zweiten Jahrhundert auch im 20. Jahrhundert zu gefallen an. Hier wären sie gern geblieben. Freudig nickten sie bei der Predigt über das Kreuz Christi und die Erlösung der Menschen von der Sünde und hätten beinahe am Schlusse der Predigt allzu laut gerufen:

Amen, Amen, ja, ja, das ist der Glaube der Apostel. Und bei der heiligen Kommunion knieten sie vor den Priester hin und empfingen den Leib des Herrn und priesen Gott, daß sie in dem örtlich und zeitlich so fernen Germanien wahrhaftig die Kirche Christi gefunden hätten.

Diasporagemeinde ist werdende Kirche, nicht fertige Kirche, und wenn auch dort, da es nun einmal nicht anders geht, die Gesetze der fertigen Kirche zur Anwendung gebracht werden müssen, so vollzieht sich doch das innere Wachstum nach den Gesetzen der werdenden Kirche.

Das ist ein schöner, glatter Satz, aber eben darum stimmt er nicht ganz genau. Er würde stimmen, wenn die Diasporagemeinde ihr äußeres Wachstum durch die natürliche Generation erhielte und nicht vielmehr durch den Zuzug von Katholiken aus den geschlossen und fertig katholischen Gegenden. Wie mir jüngst ein sehr erfahrener Diasporageistlicher nachwies, tritt sogar das Moment der natürlichen Generation als Forterhaltungsweise der katholischen Diasporagemeinde fast ganz zurück. Die Mischehe beraube die katholische Diasporagemeinde der Forterhaltung auf diese Weise. Sehr selten seien Diasporakatholiken, deren Großeltern schon am gleichen Orte gewohnt haben. Alle anderen seien durch Zuzug zur Gemeinde gekommen und gehen ihr entweder wieder durch Abzug verloren oder dadurch, daß sie eine Mischehe eingehen, deren Abkömmlinge erfahrungsgemäß meistens schon in der dritten Generation nicht mehr zur katholischen Kirche gehören. Auch die Priester, denen die Diasporagemeinden anvertraut werden, entstammen nicht wie Ignatius und Polykarp der werdenden Kirche der Diaspora. Sie kommen aus einer Kirche mit viel weiterer und

reicherer historischer Entwicklung. Wohlvorbereitet für eine segensreiche Wirksamkeit in katholischer Heimat, sehen sie sich plötzlich vor die schwere Aufgabe gestellt, die großen und mannigfaltig durchgebildeten Grundsätze der in hoher Vollendung befindlichen katholischen Kirche auf Gegenden und Seelen der werdenden Kirche sinngemäß anzuwenden. Dabei sind sie in weitester Ausdehnung an die erlernten und fertigen Formen gebunden und haben nur in den weniger wesentlichen Dingen die Erlaubnis und Freiheit zu sinngemäßer Abänderung nach den jeweiligen Verhältnissen. Dank einem besonderen Charisma verstehen es aber viele oder erlernen es in jahrelangem seelsorglichen Bemühen, dem Werdezustand der Diasporakirche gerecht zu werden, verstehen und erlernen es um so meisterhafter, je überzeitlicher ihr eigener Glaube ist und je tiefer sie durch die Schleier der historischen Form in das Wesen des zu verkündenden Glaubens und der zu feiernden Geheimnisse hineinblicken.¹

Wie die kolonisatorische Tätigkeit der modernen Völker von dem Grade der Tropenfähigkeit, der geistigen wie der leiblichen Tropenfähigkeit abhängt, so bestimmt sich das Schicksal der Diasporakirche nach der Diasporafähigkeit der benachbarten geschlossen katholischen Bevölkerung und ihrer Priesterschaft. Mit anderen Worten: Die katholischen Menschen, die das Glück katholischer Heimat haben, müssen um der Diaspora willen Diasporamenschen werden — und die katholische Religion muß um der Diaspora willen Diasporareligion bleiben, auch wenn sie aus der Zerstreuung in die Geschlossenheit kommt.

Heute ist es noch so: Je geschlossener katholisch eine

¹ Vgl. das mit dem Bilde des altchristlichen »Guten Hirten« sinnig geschmückte Buch des Paderborner Weihbischofs H. von Hähling, Unsere Diaspora. Paderborn 1921.

Gemeinde oder ein Land ist, desto weniger diasporafähig sind seine Bewohner. Einstimmig sagen die Diasporaseelsorger, daß die Katholiken aus geschlossenen katholischen Landesteilen, wenn sie durch das Schicksal in die Diaspora geführt werden, am wenigsten standzuhalten vermögen. Das heißt also, daß die katholische Religion, wie sie in katholischen Gegenden gepredigt und geübt wird, entweder durch Überreichtum oder durch Verunselbständigung oder durch zu starke Gewöhnung an bestimmte Formen ihre Gläubigen unfähig macht, überall die Glaubenskraft zu bewahren. Wer jahrelang im warmen Bette gehalten wird, bekommt schon auf einem kurzen Gang über die Straße den Schnupfen.

Im zweiten Jahrhundert war der katholische Glaube noch nicht warm und weich gebettet. Ich will von den stets drohenden Verfolgungen nicht reden. Der Glaube selbst war noch ohne jedes Schutz- und Trutzgewand, ohne jede weltliche Legitimierung. Von Mund zu Mund hatte er sich vererbt und war natürlich den vielen Entstellungsfahren der mündlichen Überlieferung ausgesetzt, so daß es für jeden hieß: »Denke und prüfe!« Wohl waren schon die Schriften des Neuen Testaments geschrieben, aber sie waren noch nicht durch gemeinsamen Gebrauch autorisiert. Immer neue heilige Schriften, apostolische Schriften tauchten auf: Evangelien, Apostelgeschichten, Apostellehren, Apostelbriefe, Apokalypsen, viele aus der Feder häretischer Christen. Wohl hatten die größeren Gemeinden schon eine gewisse Auswahl getroffen, aber selbst diese Auswahl war an den einzelnen Kirchen noch verschieden, und es sollte ja noch zwei Jahrhunderte dauern, ehe die Kirche ein einheitliches Neues Testament hatte. Wohl suchte man damals schon den Glauben zu stützen auf die Berufung: »Es

steht geschrieben«. Man meinte damit zunächst das Alte Testament, berief sich aber mit derselben Formel auch auf Schriften, die sehr zweifelhafter Herkunft waren. Auch an die feste Säule einer unfehlbaren Autorität konnte sich damals der Glaube noch nicht anlehnen. Man berief sich auf die Apostel und auf solche, welche die Apostel noch gesehen hatten. Diesen brachte man tiefmenschliches Vertrauen entgegen und vertraute vor allem sich selbst, daß man sie richtig verstanden habe. Und erst nach und nach erkannte man, daß der Geist der Wahrheit sowohl die Niederschrift der Offenbarung wie auch die Überlieferung von Mund zu Mund vor Irrtum bewahre. Es fehlte auch noch die feste Formulierung des Glaubens in einer kurzen Bekenntnisform. Das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis sollte erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts, und zwar, wie es scheint, erst gegen Ende eine gewisse erste feste Prägung erhalten. Nur ein kurzes Bekenntnis der heiligen Dreifaltigkeit ward dem Täufling eingepreßt, und das nahm er mit ins Leben. Außerdem bildete sich bei der Feier der Eucharistie ein »Lied auf Christus«, eine Präfation, die in kurzen Worten die Lehre von der Geburt, dem Leiden, Sterben und Auferstehen Christi bekenntnismäßig zusammenfaßte. Es gab noch kein großes katholisches Weltanschauungssystem, das die abertausend Einzelwahrheiten und Einzeltatsachen der Heilsgeschichte zu einer großen logischen Einheit zusammengefaßt hätte.

Aber gerade in solcher Einfachheit beruhte die Missionskraft dieses anfänglichen Glaubens. Wer sich in einem einzigen Augenblick übernatürlicher Erkenntnis freudig zu Christus bekannte, dem streckten sich die Bruderhände entgegen, und wenn er in die entlegensten Teile des Reiches reiste, wo er niemals mehr

einen Priester sah, niemals mehr der geheimnisvollen Feier des Brodbrechens beiwohnen konnte, so blieb er Christ und entwickelte aus sich heraus die empfangene Gnadenkraft. Er hatte das einzige Dogma: »Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser«; er hatte das einzige Gesetz, das Gesetz der Liebe; er hatte die einzige Hoffnung, die Hoffnung auf die Auferstehung und das ewige Leben.

Das kirchliche Leben innerhalb der werdenden Gemeinden vollzog sich in den mannigfaltigsten Formen. Wohl besaßen einzelne Kirchen kurze schriftliche Anleitungen, von denen sich einige erhalten haben, wie zum Beispiel die »Lehre der zwölf Apostel«, die möglicherweise bis in die Zeit der Apostel hinaufreicht. Aber diese Anleitungen waren nur dort von verbindlicher Geltung, wo sie eben entstanden waren. Bei der großen Verschiedenheit der Formen konnte jeder erkennen, daß es auf die Form nicht ankommt, und daß in allen Formen ein Lebenskeim enthalten ist, der überallhin mitgenommen und allen, wirklich allen Verhältnissen angepaßt werden kann, ohne daß irgendeine bestehende Rubrik umgestoßen werden muß.

Auch die altchristliche Methode der Gemeindebildung war diasporafähiger als die neuzeitliche. Fanden sich einige Christen in einer weit abgelegenen Ortschaft zusammen, so versammelten sie sich untereinander und erbauten sich durch Lesung und Gesang. Hier und da kam auch ein Wanderlehrer oder Prophet. Die Ältesten der Gemeinde übernahmen die Führerschaft und erhielten leicht von dem Bischof der nächsten größeren Christengemeinde durch Handauflegung das apostolische Amt. Es wurde nur nach persönlicher Würdigkeit und nach der rechten Lehre gefragt, die aber nur in wenigen Glaubenssätzen be-

stand. Weder wissenschaftlich-theologische Vorbildung wurde gefordert, noch – wenigstens in der ersten Zeit – die Enthaltbarkeit von der Ehe. Ein solcher Mann wurde wie ein Vater der Christengemeinde verehrt, und das Verhältnis zwischen den Gläubigen und dem Bischof war, wie es scheint, ein viel innigeres, als es später war zwischen dem berufsmäßigen Theologen, welcher der Gemeinde von Amts wegen gesandt wurde, und der Gemeinde, deren Leitung er übernimmt, bis sich eine bessere Aussicht bietet. Durch lebhaften brieflichen Verkehr und regelmäßige Zusammenkünfte, besonders aber durch die Diözesan-, Metropolitan- und Patriarchalsynoden wurde der Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche treu und fruchtbringend gepflegt.

Aber auch der einzelne versprengte Christ war diasporafähiger. Ich möchte, wenn es nicht leicht mißverstanden werden könnte, sagen: Er brauchte die Geistlichen nicht so notwendig wie der Katholik, der heutzutage sein Verhältnis zu Gott in Ordnung halten will. Die Taufe bot die Garantie für das ewige Leben. Wer sie empfangen hatte, gehörte zum Reiche Gottes. Das kam zunächst zum Ausdruck durch die Zugehörigkeit zur sichtbaren Gemeinschaft der Christgläubigen. Solange diese Zugehörigkeit zur Kirche nicht aufgehoben wurde durch Glaubensverleugnung, Menschenmord oder Ehebruch von seiten des Gläubigen und durch ausdrücklichen Bann von seiten der Kirche, solange wußte der Gläubige, daß er gerettet und erlöst sei. Es war noch nicht ausgesprochen, daß der regelmäßige Besuch des Gottesdienstes und der regelmäßige Sakramentenempfang unbedingte Erfordernisse für die Zugehörigkeit zur Kirche seien. Durch den einfachen Glaubensakt und durch den guten Willen, nach dem Glauben zu leben, vermochte sich ein

jeder, der nicht gebannt war, in jedem Augenblicke zu rechtfertigen. Ja es ging sogar so weit, daß man zwar an die Ewigkeit der Hölle glaubte, aber für die Getauften annahm, daß keiner von ihnen, wenn er die Taufe nicht durch Abfall vernichtet hatte, der Hölle verfallen würde. Aber diese Hoffnung wurde auch schon ausdrücklich bekämpft, so von Augustinus, so daß sich allmählich der Glaube an die garantierende Kraft der Taufe verminderte. Ähnliche Garantien tauchten später in etwas sonderbarer Weise von neuem auf: Noch heute sehen viele Katholiken im treuen Tragen des Skapuliers eine gewisse Bürgschaft dafür, daß sie nicht ewig verloren gehen können; oder man erzählt, daß im Jesuitenorden die Meinung bestehe, daß ein Jesuit, solange er seinem Orden treu bleibe, vor der Verurteilung zur Höllenstrafe sicher sei. Und die Protestanten sehen heute noch im Glauben die von der Seele heiß begehrte Gewißheit der Rechtfertigung. Das sind aber alles nur Schatten jenes altchristlichen Vertrauens auf die rettende Kraft der Taufe.

Es läßt sich nun leicht verstehen, daß ein solches Vertrauen auf die Taufe und ihre entscheidende Kraft dem altchristlichen Menschen eine große Festigkeit und Ständigkeit gab. Je zahlreicher später die Vorbedingungen für die Zugehörigkeit zur Kirche und für das ewige Leben wurden, je zahlreicher also die Kirchengebote, die Verpflichtungen zum Besuch des Gottesdienstes und zum Sakramentenempfang, desto zahlreicher wurden für den gebrechlichen Willen die Möglichkeiten der Trennung von der Gemeinschaft, und desto notwendiger wurde die Nähe der Kirche und ihrer Priesterschaft. Das heißt: die Diasporafähigkeit der Gläubigen ging verloren. Der Katholik fühlt sich nur wohl im Schatten des Kirchturms. Da er in

jedem Augenblick schwer sündigen kann, muß er einen Priester in der Nähe haben, der ihm wieder die Heilsgewißheit geben kann. Draußen in der Diaspora fühlt er sich unsicher und schwach. Und hat er erst das Empfinden, daß er sich durch eine Sünde um die ewige Seligkeit gebracht hat, so versucht er es ja wohl mit dem Hilfsmittel der vollkommenen Liebesreue; es ist ihm aber gesagt worden, wie schwer dies sei, — er kommt in Unsicherheit, verliert das Vertrauen auf sich, und, wohl nicht notwendigerweise, aber doch erfahrungsgemäß, geht von da aus ein gerader Weg von Sünde zu Sünde, zu Gleichgültigkeit und allmählicher Entfremdung von der Kirche.

Aus alledem darf nicht geschlossen werden, daß sich unsere Kirche, um diasporafähig zu werden, auf den Zustand des zweiten Jahrhunderts zurückschrauben müßte. Das ist nun einmal unmöglich. Ich möchte überhaupt an die Kirche keine Forderung stellen. Sie weiß besser als ich, was sie tun soll. Aber an uns darf ich Forderungen stellen.

Ich ging von der Bonifatius-Kasse aus. Viele Mitglieder des Bonifatius-Vereins sehen in dieser milchenden Kuh das einzige Besitztum, auf das alle Sorge und Mühe konzentriert werden müsse. Und das sind immer noch nicht die schlechtesten Mitglieder. Im akademischen Bonifatius-Verein ist diese Kuh immer mager gewesen und immer mager geblieben und wird immer mager sein, weil die Studenten zu wenig Heu haben, um sie dick zu machen, und weil sie ihre Kuh für ihre eigenen religiösen Bedürfnisse beinahe notwendiger brauchen als die fernen Diasporagemeinden. Aber der akademische Bonifatius-Verein weiß auch, daß seine Aufgaben weit über diese Kasse hinausgehen. Man nennt da zuerst die eigene Festigung im Glauben, die gegenseitige Bestärkung im Glauben

besonders durch apologetische Vorträge. Ich möchte diese oder die noch darüberliegende Aufgabe in die Formel bringen: Der akademische Bonifatius-Verein hat die Aufgabe, Diasporamenschen zu bilden, seine eigenen Mitglieder und alle Menschen in seiner Reichweite zu diasporafähigen Menschen zu machen.

Aber wie soll er diese Aufgaben lösen?

Er löst sie schon seit langem, indem er versucht, durch Vorträge und Zeitschriften den katholischen Studenten überzeugungstreu zu machen. Ist einmal der Glaube richtig fest und überzeugt, nicht nur mit der Muttermilch eingesogen, vom Schulzwang eingedrillt oder nur mit Herzensgefühl ergriffen, sondern zum Charakter, zum zweiten oder vielmehr ersten Leben geworden, dann ist er auch diasporatüchtig.

Ferner vermittelt der Bonifatius-Verein den Bewohnern der geschlossenen katholischen Landschaften einen ersten Begriff von den Zuständen der Diaspora und eine erste Liebe zu der werdenden Kirche der Diaspora. Wer alle die ergreifenden Berichte gehört oder gelesen hat, wird, wenn er selbst nach der Diaspora verschlagen wird, nicht überrascht werden, sondern von vornherein seine inneren Kräfte auf die neuen Verhältnisse einstellen, oder — gebe es Gott, daß auch solche katholische Akademiker wachsen — nach kluger Prüfung seiner Wetterdichtigkeit gerade die Diaspora als Stätte seiner beruflichen Wirksamkeit wählen und sein Herz und sein Haus zu einer Missionsstätte des katholischen Glaubens machen.

Gern möchte ich Studienreisen nach der Diaspora empfehlen. Wenn man sich die Schneekoppe oder den Harz oder das Kyffhäuserdenkmal oder den Kölner Dom oder die Zigarettenfabrik von Halpaus ansieht, um sich zu bilden, warum sollte man sich nicht auch einmal die Diaspora ansehen, um sich für das

katholische Leben zu bilden? Warum sollte der Quickborner oder der katholische Wandervogel seine Laute und sein Herz immer nach dem Westen oder Süden tragen? Die Vögel fliegen auch manchmal nordwärts und bauen studienhalber ihre Nester in der Diaspora. Besonders sollten junge Priester geradezu darum bitten, einige Jahre in der Diaspora wirken zu dürfen. Ganz anders als sonst würden sie nach ihrer Rückkehr in die katholische Heimat Diasporaliebe und Diasporatüchtigkeit predigen und üben. Gegenüber dem etwas bequemen, ruhigen, sicheren Katholizismus meiner Heimat habe ich schon an der Grenze der Diaspora erstmalig erfahren, wie stark und mutig und selbständig und opferfreudig ein katholischer Mann werden kann.

Sehr wichtig erscheint mir auch folgendes: So freudig es zu begrüßen ist, wenn sich der Katholik wohl fühlt im katholischen Lande, wenn er sich gern unter die dauernde Leitung und geistliche Fürsorge der katholischen Priesterschaft stellt, wenn er sich alltäglich oder allwöchentlich am Beichtstuhl und am Tisch des Herrn Reinheit und Kraft holt, wenn er sich immer wieder erbaut und aufrichtet am Beispiel der Mitkatholiken, oder auch wenn er sich tragen läßt von dem vollen, schönen Strom des katholischen Lebens, so sollte doch jeder einzelne dafür Sorge tragen, daß er endlich einmal allein stehen und laufen lernt, ohne gleich über den nächsten Stein und in die nächste Grube zu fallen. Und er sollte es auch lernen, allein wieder aufzustehen, wenn er gefallen ist. So wahr es ist, daß es für den Katholiken kein Heil gibt, außer durch die Kirche, so ist es doch um der Diasporafähigkeit willen notwendig, daß der Katholik befähigt wird, seine Sache auch einmal allein mit dem Herrgott in Ordnung zu bringen und die Lebensverbindung mit

Christus auch einmal allein aufrechtzuerhalten. Da sind es vor allem zwei Dinge, die viel zu wenig geübt werden: der rechtfertigende Glaubensakt, den wir jetzt die vollkommene Liebesreue nennen und der in dem Herrenworte »Wer glaubt, der hat das ewige Leben« seine dogmatische Begründung hat, – und ferner die unsichtbare Vereinigung mit Christus, die wir geistliche Kommunion heißen. Beide werden gelehrt, aber sie werden nicht mit einer so starken Vertrauenswürdigkeit ausgestattet, daß sie tatsächliche Lebenskräfte werden. Ja bei dem ersteren, dem rechtfertigenden Glaubensakt der vollkommenen Liebesreue, wird sogar meist die große Schwierigkeit und eine gewisse Unsicherheit betont. Das geschieht in der guten Absicht, die letzte Entscheidung im Sakrament der Buße recht deutlich in den Vordergrund zu stellen. Aber es sollte von uns doch nicht so aufgefaßt werden, als bewirke dieser Akt doch keine zuverlässige Wiederherstellung des Gnadenzustandes. Und die geistliche Kommunion als dauernde Aufrechterhaltung und Erneuerung des durch den Empfang des Lebensbrottes geschaffenen Seelenzustandes ist nicht nur ein spärlicher Ersatz der wirklichen Kommunion, sondern eigentlich der Zweck und das Ziel der wirklichen Kommunion, ihre allerschönste und lebendigste Frucht. Wer diese beiden unsichtbaren Sakramente mit sich trägt und wahrhaftig auf sie vertraut, der kann und wird seinen Glauben lebendig erhalten, auch wenn er sein Leben lang auf der fernsten Insel des Ozeans bleiben müßte, viel mehr noch auf einem entlegenen Dorfe der Diaspora, wo doch immer wieder einmal, wenn auch selten, ein Priester hinkommt; der ist mit einem Worte diasporatüchtig.

Endlich müssen wir das soziale Element des katholischen Glaubens in uns Bonifatius-Vereinlern frisch

und stark machen. Ich denke hier nicht an die soziale Frage im technischen Sinne des Wortes und müßte wohl richtiger sagen: das soziologische Element oder die gemeindebildende Kraft. »Wo zwei oder drei in meinem Namen beieinander sind, da bin ich mitten unter ihnen«, da ist eine katholische Gemeinde, auch wenn sie noch keine politische Gemeindevertretung hat. Wenn sich in der Diaspora ein halbes Dutzend Katholiken irgendwo zusammenfinden und sie nähern sich einander nicht, sondern streben auseinander, so sind es keine richtigen Katholiken. Es fehlt ihnen das Soziologische des Glaubens; es ist ihnen nicht eingeübt worden; ihre Heimatgemeinden haben in diesem Punkt versagt. Wenn sie aber zusammenkommen und die Gemeinschaft des Glaubens durch sichtbaren Zusammenschluß beweisen, wenn sie gar miteinander beten, so können sie freilich nicht wie die kleinen Gemeinden im zweiten Jahrhundert einen aus ihrer Mitte durch den nächsten Bischof zum Priester oder Bischof weihen lassen — warum nicht, das versteht und erklärt der Kirchenrechtler —, aber was hindert sie, sich gegenseitig die geistigen Güter auszutauschen, die unsichtbaren Sakramente der Liebe und Versöhnung zu spenden, ihren Zusammenkünften gottesdienstlichen Charakter zu geben, sich einen gewissen Ritus zu schaffen. Daß sie es meist nicht tun und nicht einmal versuchen, kommt daher, daß sie nicht zu Diasporatüchtigkeit erzogen worden sind. Man schätzt in der katholischen Heimat die offiziellen Gottesdienste mit Priester, Küster und Ministranten gebührenderweise sehr hoch. Aber unter dieser Hochschätzung ist der Gedanke an den großen Wert privater Andachten und Gottesdienste fast völlig verkümmert.

Das sind einige wenige und vielleicht die unbedeu-

tendsten Beispiele und Gedanken über die Erziehung zur Diasporatüchtigkeit. Alles, was notwendig ist, liegt da in den geistigen Lagern der katholischen Kirche. Nur heraus mit den Schätzen und Kräften! In dem Diasporachristentum des zweiten Jahrhunderts sind sie fleißig gebraucht worden. Als das Christentum aber zur Geschlossenheit kam, brauchte es wieder andere Hilfsmittel, rückte bestimmte andere Lehren in den Vordergrund. Aber jene ersteren sind noch da, wenn auch ein wenig verstaubt oder unter dem Glanze der neuen Mittel verblichen. Wir können nicht mehr zurück zum zweiten Jahrhundert. Wir können und dürfen nicht wegschneiden, was sich seitdem in organischem Wachstum entwickelt hat. Aber lernen können wir immer noch von dem Christentum jener Zeit, in welcher der Glaube nicht wie eine Schnecke so langsam, sondern wie ein Sonnenstrahl so schnell über die damals bewohnte Erde ging.

II. Eine Leben-Jesu-Fälschung

In wissenschaftlichen Zeitschriften tauchte erst 1920 der Name einer Veröffentlichung auf, die schon ein Jahrzehnt lang den literarischen Markt beherrscht und von den weitesten Kreisen der gebildeten Laienwelt für eine der bedeutendsten Leistungen der wissenschaftlichen Forschung gehalten und als solche für den inneren Ausbau der geistigen und religiösen Welt unserer Zeit verwendet wurde. Da ward auf einmal überraschend deutlich, wie unverbunden und zusammenhanglos Wissenschaft und Leben geworden sind. Die Wissenschaft beginnt das Schicksal von Religion und Kirche zu teilen, Sonderwelt zu werden, die nichts von der Welt des Lebens weiß, wie sie wiederum auch dieser völlig unbekannt wird oder verächtlich erscheint.

Pseudoreligion und Pseudowissenschaft beherrschen die weite Welt des Lebens. Man verachtet die Quellen unserer Erkenntnis. Sie sind der Welt zu fern, zu dürftig, zu nüchtern, zu alt. Man beginnt schon, Chroniken mit Hilfe von geheimnisvollen Medien zu lesen und in unsere Sprache zu übersetzen, denn unsere alten Bibliotheken und Handschriftensammlungen, aus denen wir unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse zogen, sind der modernen Welt längst zum Überdruß geworden. Geheimwissen will die Welt, nicht Wissen. Sie will alles glauben, sie weigert sich nicht, das Furchtbarste zu glauben; die schrecklichsten Traum-erlebnisse nimmt sie für Wirklichkeit; die wilden Tiere an den Pforten der niederen und höheren Daseinskreise begehrt sie zu sehen und sieht sie. Die stolzesten Menschen werden demütige, alles glaubende Schüler, die weichlichsten Menschen werden Asketen, die in nervenzerrüttenden Übungen das höhere Schauen und Erkennen zu erringen versuchen. Sie fangen an, eine neue Kultur zu begründen. Dichtkunst, Malerei, Bildhauerei, Baukunst sind schon ihren Gesetzen untertan. Aus dunkelsten Gründen steigen Mächte auf. Brandfackeln leuchten auf über das ganze Land. Und wir predigen auf den Kanzeln das alte Wort Gottes für eine immer kleiner werdende Welt, lehren von den Kathedern die alten Wahrheiten und wissen nicht, daß unterdes die Welt an anderen Quellen trinkt und unseren Trank nicht mehr mag.

Das ist wohl immer so gewesen, daß die Welt mehr wissen wollte und anderes wissen wollte, als ihr von Amts wegen verkündigt wurde. Glauben und Wissenwollen, Wissen und Mehrwissenwollen können auch in einem ganz gesunden Verhältnis zueinander stehen. Jegliche Vertiefung im Glauben und jeglicher Fortschritt im Wissen beruht auf diesem gesunden Ver-

hältnis. Es kann sogar das Verhältnis des Kampfes sein, aber es darf keine Empörung sein. Wissen wollen, um nicht mehr glauben zu müssen und um den Glauben verlachen zu können, mehr wissen wollen, Geheimes wissen wollen, um nicht mehr die Verpflichtungen der alten Wahrheiten, die Mühen ihres gründlichen Studiums tragen zu müssen, das entspricht nicht den gesunden Anlagen des Menschengenies, den Gesetzen des lichten Tages mit seinem allmählichen, mühsamen Fortschritt, sondern den gesetzlosen Phantasien der Nacht und des Fiebers. Scheltet mir die Kranken nicht! Fahrt nicht auf sie los und nennt die Fiebernden nicht Lügner! Ihr sucht vielleicht auch vergeblich nach Arznei. Wartet in Liebe und Geduld, es wird vorübergehen! Aber wissen müßt ihr, um was es sich handelt! Seht, sie erwachen manchmal aus ihren Träumen; sie wollen noch Verbindung mit der Erde und mit dem Himmel; sie nennen den Namen Christi, wenn auch immer noch in Verbindung mit ihren Träumen. So war es schon einmal, daß Glauben und Wissenwollen, Pistis und Gnosis, in solchen Widerstreit gerieten. Es war im zweiten Jahrhundert nach Christus. Mit wunderlichsten Phantasien erhoben sich die Gnostiker über die einfachen überlieferten Glaubenssachen, versuchten diese zu vergeistigen, bauten System für System auf und gewannen die Geisteselite der Menschheit für sich. Und das Volk überschütteten sie mit nachgeahmten Evangelien und Apostelgeschichten; sie riefen den Namen Jesu Christi an und machten ihn zum Träger und zum Zeugen für ihre Träume. Und warum kam es so? Es fehlte damals dem Glauben noch die Glaubenswissenschaft. Mit blindem Ungestüm stillte die Menschheit das noch ungenannte und noch unbewußte Verlangen; sie fieberte danach. Nicht jene haben damals den Glauben gerettet, welche

die Gnostiker Häretiker schalten, sondern jene, die den Glauben zur Glaubenswissenschaft erhoben, die Lehrer der christlichen Schule von Alexandrien. Kaum war die christliche Glaubenswissenschaft begründet, da ebte die gnostische Hochflut ab.

Heute wissen wir noch nicht, wie die in ihrem Wesen so ähnliche Bewegung unserer Tage enden wird. Wir kennen noch nicht die Richtung und das gottgewollte Ziel des blinden Ungestüms. Wir sind darum wieder versucht, auf die anderen zu schelten, die offenbar krankhaft ergriffen sind von den Fiebern. Wir können uns noch keine größere Vollendung unseres Glaubens und Wissens denken und vermögen deshalb noch nicht einzusehen, daß zuerst bei uns Unvollkommenes vollkommen werden muß, ehe die neue Hochflut abebbt. Darum erliegen wir der Versuchung, sind erschreckt und schelten auf die gottlose, unwissenschaftliche Welt und auf die einzelnen Männer, die mit Phantasien und offenbaren Fälschungen unser Volk verwirren und betrügen.

Wir haben also ganz gewiß höhere Aufgaben als Ketzerverfolgung und Fälscherentlarvung, aber es bleibt auch unsere Pflicht, das, was wir als Lüge und Fälschung erkennen, auch Lüge und Fälschung zu nennen.

Im Dienste dieser Pflicht steht das Buch von Karl Schmidt über den Benanbrief¹. Es ist im Zorn geschrieben und trägt als Motto das Wort von Hutten: »Es wird Zeit, deiner Frechheit Maß und Ziel zu setzen.« Der Zorn hat den Verfasser gedrängt, das zaudernde Zusehen aufzugeben und ohne Rücksicht auf bedenkliche Kollegen einmal unsere enge Welt strengkritischer Wissenschaft zu verlassen und, angetan mit

¹ Der Benanbrief. Eine moderne Leben-Jesu-Fälschung des Herrn Ernst Edler von der Planitz, aufgedeckt von D. Dr. Karl Schmidt, Professor der Theologie an der Universität Berlin, unter Mitarbeit von Dr. Hermann Grapow. Leipzig, Hinrich, 1921. 95 S. gr. 8°.

ihren zuverlässigen Waffen, gegen eine Ungeheuerlichkeit in der Welt draußen zu Felde zu ziehen und den berühmten Benanbrief, der die theologische Forschung von zwei Jahrtausenden über den Haufen werfen sollte, als eine unerhört kecke Fälschung zu erweisen. Der Beweis ist gelungen. Davon werden alle überzeugt sein, die zu unserer Welt gehören, das heißt die wissenschaftlich zu denken vermögen. Ich vermute aber, daß keiner von den Theosophen, Anthroposophen und Okkultisten und nur wenige von der einmal benangläubig gewordenen Laienwelt zu derselben Überzeugung kommen werden. Es fehlt ihnen das innere Organ dafür. Sie werden sagen: »Es könnte doch sein, daß der Benanbrief echt ist.« Denn sie finden in ihm, was sie glauben wollen und was sie wissen wollen.

Letzten Endes geht es um Christus. Er soll und darf nicht Gott sein. Seine außerordentliche Erscheinung muß sich irdisch erklären lassen. Aber nicht nur dies. An Stelle seiner Lehre, die da ist wie ein gesunder und lichter Tag, soll das Geheimwissen, die »Geisteswissenschaft« treten. Und da sich dies nicht anders machen läßt, so muß seine Lehre selbst als Geheimwissenschaft gedeutet werden, die er im Heimatlande des Geheimwissens, in Ägypten, erlernt hat. Es ist nicht ganz klar, ob der Fälscher des Benanbriefes nur aus Lust zum Fabulieren seine Fabel erfunden hat oder ob er im Dienste jener Pseudowissenschaften steht. Er ist »Weltreisender«, »Kulturhistoriker«, Feuilletonschreiber, Romandichter. Er verkündet der Welt »die volle Wahrheit über den Tod des Kronprinzen Rudolf von Österreich«, entlarvt »die Lüge von Mayerling«; er ist »Wahrheitssucher«, aber einer, der mit einer ziemlichen Gewißheit und großem Glück auch die Wahrheit, und zwar die volle, zu finden vermeint. Es

ist die Wahrheit, die auch die Theosophen, Anthroposophen und Okkultisten suchen und finden. Diese werden also von Natur aus sein Publikum, auch wenn er selber etwa nicht zu ihnen gehören sollte. Und dieses Publikum ist groß, selbst innerhalb katholischer Großstadtgemeinden.

Die geistige Atmosphäre, in welcher der Benanbrief ins Kraut schießt, schildert Karl Schmidt in folgenden Worten: »Unwissenheit, Anmaßung und Unwahrhaftigkeit haben an der Wiege des Benanbriefes gestanden. Wie einst in der (römischen) Kaiserzeit die Masse mit dem Staatskultus völlig zerfallen war und deshalb planlos und wahllos ihre religiösen Bedürfnisse in den orientalischen Mysterienreligionen zu befriedigen suchte, wie einst die edelsten Geister ihre Blicke auf die Weisheit der Perser und Inder richteten und von dort die religiöse und sittliche Erneuerung ihres Volkes erwarteten, so hat auch in heutiger Zeit das Volk den Kontakt mit der Staatskirche verloren und folgt, aus Mißtrauen gegen diese Staatskirche, blindlings jedem Schwindler und Charlatan, der ihm neue Entdeckungen über Jesus verheißt; die ernster Gesinnten berauschen sich an der angeblich tiefen Kulturweisheit und Mystik des Orients. Indien und Ägypten sind wieder Trumpf. Und wer von dort geheimnisvolle Kunde bringt, kann auf gläubige Abnehmer rechnen.«

Die Parallele stimmt bis in Einzelheiten hinein. Im zweiten Jahrhundert entstanden »Leben-Jesu-Dichtungen« oder, wie man sie fachmännisch nennt, »Apokryphe Evangelien« besonders reichlich in Ägypten, und Ägypten ist jetzt noch die ergiebigste Fundstätte solcher literarischer Überreste. Wir haben ein »Agyp-terevelium« und ein in Ägypten entstandenes »Matthiasevangelium«; in Ägypten drangen überall-

her apokryphe Evangelien ein; dort wurde das antiochenische »Petrusevangelium« aufgefunden.

Auch der Benanbrief gibt sich als koptische Bearbeitung eines ursprünglich griechischen Berichtes über das Leben Jesu aus, hat aber nicht einmal den Wert eines apokryphen Evangeliums, denn er ist erst kurz vor 1910, und zwar in deutscher Ursprache geschrieben worden. Er tritt damit ein in die Reihe der modernen Schwindelliteratur über Jesus, von der Karl Schmidt noch folgende nennt: Notowitsch, Die Lücke im Leben Jesu 1894; F. Schmidt, Vor 1900 Jahren. Rückblicke auf Begebenheiten in Palästina vor 1900 Jahren, respektive »Wer war Jesus?« Oranienburg 1906; Das Leben Jesu. Enthüllungen nach bisher unbekanntem Quellen von Dr. Otomar Zar-Adusht Ha' Nish, übersetzt von David Ammann; Fr. Hartmann, The life of Jehoschua. The prophet of Nazareth, London 1909.

Der Benanbrief kam gleich als zweibändige Textausgabe mit einem zweibändigen Kommentar und einer einbändigen kulturgeschichtlichen Verarbeitung auf die Welt. Benan stellt sich als ein menschengeschichtliches Kuriosum vor. Er hatte ein langes Leben, muß schon als zweijähriges Knäblein starke religionsgeschichtliche Neigungen gehabt haben und war dann überall dabei, wo etwas Großes in der Welt passierte, nicht nur als Jesus in Ägypten Theosophie studierte, sondern auch als er gekreuzigt wurde und auferstand (Benan mit seinem Freunde waren die beiden Engel am leeren Grabe!), dann am Krankenbett des Tiberius, den er mit dem Schweißstuch Jesu heilt, bei Paulus im Kerker, gerade als Seneka zu Besuch kam, bei den Martyrien in den Gärten des Caligula und im Zirkus des Nero, bei der Eroberung Jerusalems, beim Ausbruch des Vesuvs usw. Lügen haben

kurze Beine, Benan aber hatte so lange, daß er überall rechtzeitig dabei sein konnte, um dem 20. Jahrhundert zu bezeugen, daß Jesus ein Schüler ägyptischer Geheimwissenschaft war. Den Brief schrieb er als Siebzjähriger seinem Freunde Straton, mit dem er im Amphitheater von Pompeji durch den Ausbruch des Vesuvs überrascht worden war.

Ernst Edler von der Planitz, der wegen seiner Verwandtschaft mit dem »Retter der deutschen Reformation«, Hans von der Planitz, besonderen Respekt für sich beansprucht, will den Brief von einem Münchener Ägyptologen Freiherrn von Rabenau erhalten haben, der ihn wieder von einem Fellachen des Dorfes Mît Rahîne südlich von Kairo gekauft haben soll. Die koptische Handschrift sei aber mit dem Nachlaß Rabenaus verschleudert worden, so daß sie sich der Echtheitsprüfung oder vielmehr der Existenzprüfung glücklich entziehen konnte.

Hier hakt nun Karl Schmidt sehr geschickt ein. Einen Münchener Ägyptologen Rabenau hat es nie gegeben, wohl aber einen Ägyptologen F. J. Lauth, der mit bedeutenden Sprach- und Kulturkenntnissen eine ungezügelte Phantasie verband. Aus den Büchern dieses Gelehrten lassen sich die meisten Elemente zusammenstellen, die zum Aufbau der Benankonstruktion notwendig waren. Das könnte aber nur ein Zeugnis sein für die glückliche Divinations- und Kombinationsgabe dieses Gelehrten, wenn nicht auch seine Lese- und Übersetzungsfehler in den »uralten« Benanbrief eingedrungen wären. Das rechnet nun Karl Schmidt dem Herrn von der Planitz mit nervenaufreizender Genauigkeit nach. Er spielt mit dem erhaschten Mäuslein, bis er es frißt.

Nicht ohne Geschick datiert Herr von der Planitz die Entdeckung des Benanbriefes in die sechziger Jahre.

Denn so kann er sich auf die von ihm mitverwendeten Neuentdeckungen der Ägyptologie als glänzende Bestätigungen des Benanbriefes berufen. Auch dieses Kunststück verdirbt ihm der Berliner Theologe, indem er ihm seine Quellen, auch seine Fehlerquellen, genau mit Band und Seite nennt und nun seinerseits die Entstehung des Benanbriefes in das Jahr 1910 datiert. Dabei muß man, auch wenn man noch so wenig von wissenschaftlichen Autoritäten hält, bedenken, daß Karl Schmidt in der Kenntnis des altchristlichen Schrifttums Ägyptens kaum seinesgleichen hat, zu unbedingter Sicherung aber noch einen tüchtigen Ägyptologen als Mitarbeiter und Mitzeugen herbeizieht. Vor den Augen dieser beiden Kenner hüpfet nun im Benan-
 texte eine textliche Unwahrscheinlichkeit über die andere. Die Schrift des angeblichen Grundtextes ist vokalisiert. Das entspricht ganz dem Stande der Ägyptologie zur Zeit Lauths, in der man von der völligen Vokellosigkeit der ägyptischen Schrift im allgemeinen nichts wußte und manche, jetzt als Konsonanten erkannte Laute für echte Vokalzeichen hielt. Der koptische Text soll auf einer Papyrusrolle gestanden haben. Das wäre das einzige Beispiel einer koptischen Papyrusrolle. Die ältesten koptischen Papyrushandschriften kennen nur den Kodex. Am Rande sollen sich Zeichnungen befunden haben, die Herr von der Planitz veröffentlicht. Diese stehen in Dümichen, Geographie des alten Ägypten, Berlin 1887, S. 41. Sogar dieselben Klischees sind benutzt! Sehr hübsch ist es auch, daß der Benanbrief die Veronikalegende in einer Gestalt bietet, die erst im 14. und 15. Jahrhundert in Südgallien und Deutschland auftaucht. Dem Buche von Karl Schmidt ging schon eine Zeitungspolemik zwischen Schmidt und dem »Herausgeber« des Benanbriefes voraus, die dem Buche zum

Teil als Anhang beigegeben ist. Da erfahren wir, daß Herr von der Planitz noch einen zweiten heidnischen Papyrus entdeckt hat, der in einem ägyptischen Grabe gefunden worden sei und jetzt »in einem öffentlichen Museum« Europas »jedermann zugänglich« daliege. Auch dieser Papyrus nenne »Jesus von Anu«, bestätige also ganz überraschend den Benanbrief. Sehr belustigend ist, wie der Weltreisende und Romanschreiber dem Professor Karl Schmidt die Befähigung abspricht, »in historischen Dingen ein die Mitwelt bindendes Urteil zu fällen«, da er nicht einmal über die elementarsten Dinge am Nil Bescheid wisse. Schmidt bezweifelt die Existenz des neuentdeckten Anu-Papyrus, denn im heutigen Papyrusbestande weiß er doch einigermaßen Bescheid. Und er verlangt die Vorlegung des Papyrus im Faksimile. Mit großer Geste antwortet Herr von der Planitz: »Ich werde mehr tun. Ich werde ihm und aller Welt kein Faksimile, sondern das antike Original selbst vorlegen!« Hoffentlich verschwindet es unterdessen nicht wieder aus dem öffentlichen Museum Europas, wo es Herr von der Planitz am 28. April 1919 gesehen hat!

Die Ehre beider Gegner ist stark aufs Spiel gesetzt. Es scheint, daß Herr von der Planitz die seinige nicht mehr wird retten können. Darauf kommt es auch weniger an, obwohl die Ehre eines Mitmenschen für uns alle ein hohes Gut ist. Viel wichtiger wäre es, wenn der modernen benangläubigen Welt die tiefe Beschämung ins Herz kröche, daß sie dem Truge anheimfiel, als sie dem Glauben an die Gottheit Jesu ausweichen wollte. Wer gibt ihr wieder diesen Glauben so schön und freundlich, so gewinnend und überzeugend, daß sie seiner Gnade nicht widerstehen kann?



DIE RÄTSEL DES »APOSTOLISCHEN
GLAUBENSBEKENNTNISSES«

DIE RÄTSEL DES »APOSTOLISCHEN GLAUBENSBEKENNTNISSES«

JE MEHR DIE THEOLOGISCHEN WISSENSCHAFTEN in den Ruf kommen, fern von Welt und Alltag ihre Gegenstände zu suchen und ihre Ziele zu erstreben, so daß der Bruder neben mir auf den Gedanken gekommen ist, das gehe ihn alles nichts an, desto mehr freue ich mich, daß ein Stück meiner Fachwissenschaft, nämlich der Patrologie oder Altkirchlichen Literaturgeschichte, nicht nur in jeder christlichen Stube vorhanden ist, sondern sogar von jedem christlichen Munde in guter Textüberlieferung hergesagt werden kann; die alte Frau unter mir trägt es in einen stillen Winkel des Laurentiusfriedhofes und sagt es, das Kreuz ihres Rosenkränzchens fest zwischen Daumen und Zeigefinger haltend, andächtigen Herzens her und erquickt sich daran zum ewigen Leben. Es ist das sogenannte Apostolische Symbol, das freilich so sehr Heiligtum des Sonntags und des Werktags geworden ist, daß fast niemand mehr daran denkt, wie hoch es als Quelle geschichtlicher Erkenntnis und als Glied der Weltliteratur zu werten ist. Es gehört freilich nicht zu den Kunstwerken der Sprache, die ein einzelner aus schöpferischer Seele heraus gebildet hat. Eine Gemeinschaft, die Kirche, ist die Künstlerin, die es geschaffen hat, von innen heraus getrieben von den Kräften der Wahrheit und den unbewußten Gesetzen der Formenschönheit. Es ist ein Kunstwerk in dem Sinne, wie das Kind ein Kunstwerk der Mutter ist, oder vielleicht auch in dem Sinne, wie ein im Laufe der Jahrhunderte entstandener Dom mit seinem romanischen Grundriß, seinem gotischen Gewölbebau, seinen Altären und Epitaphien aus der Renaissancezeit, seinen barocken Kapellen und Anbauten doch ein einheitliches Kunstwerk sein kann. Bis vor weni-

gen Jahren hat man sich ihm genähert wie einer Kapelle, in der man beten oder ein Kindlein taufen lassen wollte, und die Gelehrten fragten sich nur, in welcher Zeit und in welchem Lande oder gar an welchem Orte es entstanden sein könnte, entschieden sich meist für die Zeit um 100 oder 120 und für Rom; von dort sei es nach Afrika gekommen und die Grundlage aller abendländischen Symbole geworden, während das Morgenland eigene, aber dem römischen Symbole ähnliche Formeln gebildet habe. Weiter nichts oder wenigstens nicht viel. Man erkannte nur, daß es mit seiner lapidaren Tatsachensprache in so starkem Gegensatz zu den alle Heilstatsachen geistig deutenden Spekulationen der damaligen Religionsphilosophen, der »Gnostiker«, steht, daß man vermuten konnte, es sei im Kampfe gegen die Gnostiker entstanden. Man merkte auch, daß einzelne Bekenntnisworte ihre Front gegen Marcion, den »Luther des zweiten Jahrhunderts«, richten, zum Beispiel die scharfe Aneinandersetzung der Worte »Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde«, denen gegenüber die Marcioniten lehrten, daß nicht der bis auf Christus unbekannte, »fremde« und aller Erdhaftigkeit unteilhafte Vatergott Christi, sondern ein schlimmer Demiurg die Erde erschaffen habe und die Menschheit durch das ganze, verwerfenswürdige Alte Testament hindurch von jenem Gott der Liebe getrennt habe.

Da begann man in den letzten Jahren das Augenmerk schärfer auf den eigenartigen Aufbau des Symbols zu richten und sah, daß der mittlere Teil dieses Doms sich zu einem gewaltigen Querschiff erweitert, so daß das ursprüngliche Gleichgewicht, das alle Erstformungen von Gebeten und Bekenntnissen nach einem Urgesetz der Sprache in ihren einzelnen Teilen haben, durch den Mittelbau aufgehoben worden

ist. Rein gefühlsmäßig konnte man schon ahnen, daß der lange christologische Mittelteil nachträglich in ein ursprünglich gleichmäßiges Dreieinigkeitsbekenntnis eingeschoben worden sein muß, das etwa der im Gebrauch befindlichen Taufformel entsprochen hat. Es war ja überhaupt eine der größten und schwersten Aufgaben des gläubigen Nachdenkens der Urchristenheit, die gewissermaßen nebeneinander geoffenbarten Wahrheiten von der Dreieinigkeit und von der Gottheit des Jungfrauensohnes, des Gekreuzigten, des Auferstandenen, ineinanderzuweben.

Merkwürdig schnell gelang es der unverdrossenen Arbeit namentlich protestantischer Gelehrter wie Harnack, Lietzmann, Holl, R. Seeberg, Bornemann, aber auch katholischer wie Peitz und Nußbaumer, die Baugeschichte des Credo aufzuhellen und die in der altchristlichen Literatur noch vorhandenen Urformen nachzuweisen. Ziemlich genau kann man jetzt die Entwicklung des dreigliedrigen Taufbefehls zu einem fünfgliedrigen, dann neungliedrigen trinitarischen Symbol verfolgen, dem bald ein wahrscheinlich aus der Abendmahlsfeier entstandenes Christusbekenntnis zuerst *angegliedert* und dann *eingegliedert* wurde. Glückliche Funde und Entdeckungen kamen der Forschung zu Hilfe, wie besonders die erst vor wenigen Jahren bekanntgewordene »Epistola apostolorum«, ein apokryphes Sendschreiben der Apostel aus der Zeit noch vor 140, und der Nachweis von Peitz, daß der »Liber diurnus«, das Kanzleibuch oder Formelbuch Gregors des Großen, in einzelnen Bestandteilen bis in die ersten Jahrhunderte zurückreicht.

Jene »Epistola apostolorum« bietet uns nun die älteste, fünfgliedrige Gestalt des Symbols oder, wie sie selbst sagt, »das Bild unseres Glaubens an das große Christentum«:

an den Vater, den Herrscher der ganzen Welt,
 und an Jesus Christus, unsern Heiland,
 und an den Heiligen Geist, den Parakleten,
 und an die heilige Kirche,
 und an die Vergebung der Sünden.

Ganz ähnlich lautet eine Formel, die in ältester Zeit in Rom galt und vielleicht auch dort entstanden, aber nur über Ägypten auf uns gekommen ist. Sie zwingt den bereicherten Inhalt des obigen fünfgliedrigen Symbols wieder unter die Dreigliederung des Taufbefehls, gliedert aber die drei Hauptglieder wieder dreimal:

Ich glaube an Gott — den Vater — den Allmächtigen

Und an Jesus Christus — seinen eingeborenen Sohn — unsern Heiland

Und an den Heiligen Geist — die heilige Kirche — die Auferstehung des Fleisches.

Solche Formeln dienten im zweiten Jahrhundert auch als Grundlage der katechetischen Unterweisungen. Diese mußten aber, da sie auch die wichtigsten Heilstatsachen des Lebens Jesu einbeziehen sollten, den strengen Grundriß überwinden. Es bot sich ihnen von selbst eine Erweiterungsformel an, die im eucharistischen Leben entstanden war. Schon Plinius berichtet, daß die Christen bei ihrer Mahlfeier ein »Lied auf Christus« sängen. Es muß eine Art von Präfation gewesen sein. Der in sich geschlossene Text ist uns nicht überliefert. Wir finden aber noch die Keime dieses Christusbekenntnisses in den Apostelbriefen (1. Kor. 15, 3 — 8, Phil. 2, 5 — 11, 1. Tim. 3, 16 und 1. Petr. 3, 18 — 22). Bei dem engen Zusammenhang zwischen katechetischer Unterweisung und Taufbekenntnis läßt es sich verstehen, daß man nun auch das Bekenntnis erweitern mußte. Tatsächlich findet

sich das Christusbekenntnis um das Jahr 190 bei Irenäus dem trinitarischen Bekenntnis angegliedert. Der Text lautet:

An einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der geschaffen hat den Himmel und die Erde und die Meere und alles, was darinnen ist, und an einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, der Fleisch ward zu unserem Heil, und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten verkündet hat die Heilstatsachen und das Kommen und die Geburt aus einer Jungfrau und das Leiden und die Auferweckung von den Toten und die fleischliche Himmelfahrt des geliebten Sohnes Christus Jesus unseres Herrn, und seine Ankunft aus den Himmeln in der Herrlichkeit des Vaters, um alles zusammenzufassen und um aufzuerwecken jegliches Fleisch der ganzen Menschheit, damit er gerechtes Gericht an allen vollziehe.

Bei dieser Lösung konnte es nicht bleiben. So schwer durfte das dritte Glied nicht nachschleppen. Das Übergewicht mußte in die Mitte verlegt werden. Der Mittelbau verträgt immer Erhöhung und Erweiterung. Die rhythmische Kraft des jungen, schöpferischen Christentums mußte dazu drängen, das Christusbekenntnis in die Mitte des trinitarischen Symbols einzubauen. Es muß um das Jahr 200 geschehen sein, vielleicht unter dem Bischof Zephyrin (199 – 217), dem sein Gegner Hippolyt vorwarf, er habe den Glauben gefälscht, vielleicht aber doch schon etwas früher. Diese neue Form ist uns erhalten. Sie lautet:

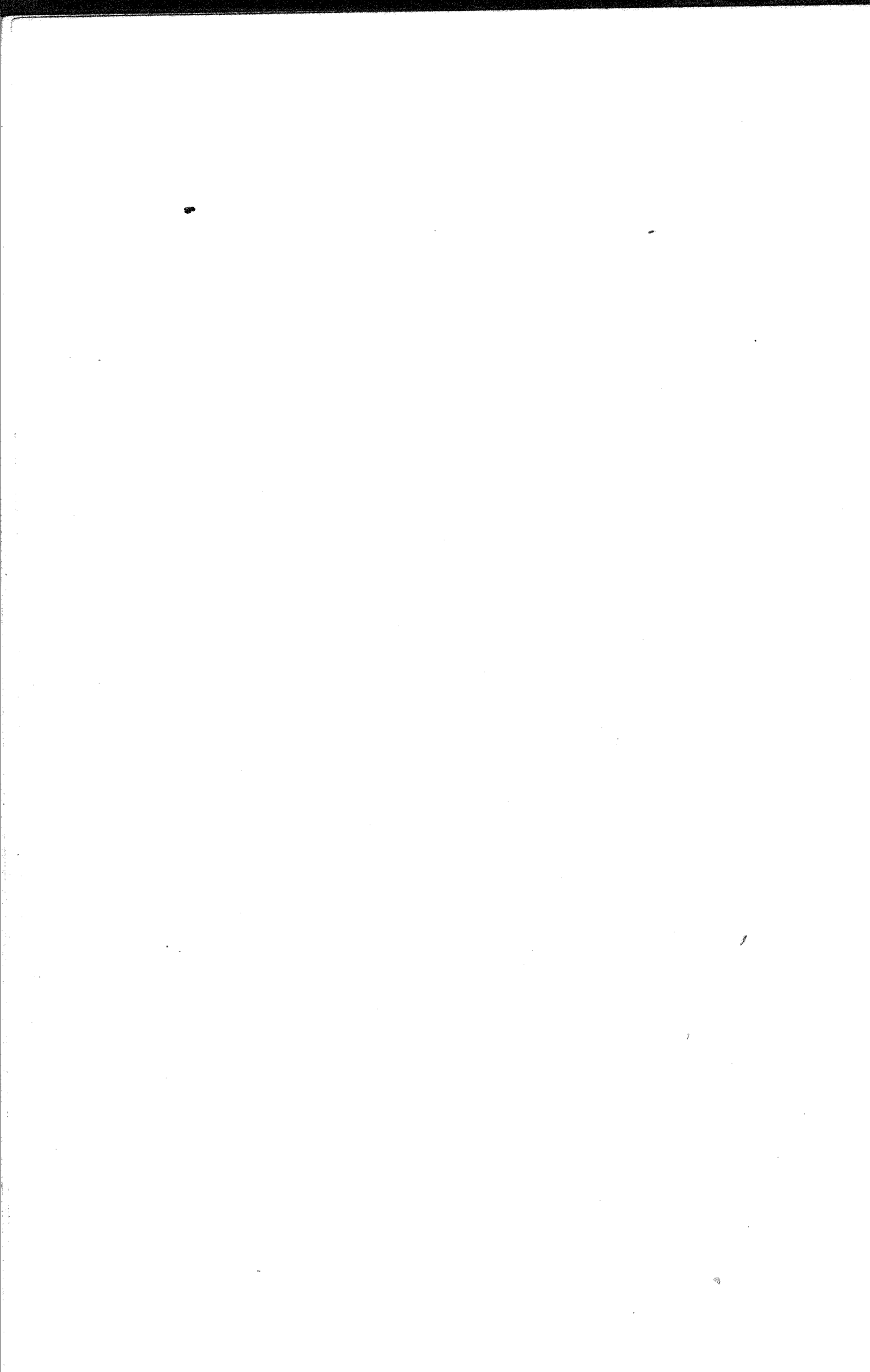
Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen.
Und an Christus Jesus, seinen eingeborenen Sohn,
unsern Herrn, der geboren ist aus dem Heiligen
Geist und der Jungfrau Maria, der unter Pontius

Pilatus gekreuzigt ward und begraben, am dritten Tag auferstand von den Toten, auffuhr in den Himmel, sitzt zur Rechten des Vaters, von wo er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten.

Und an den Heiligen Geist, die heilige Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches.

Diese Gestalt hat das Symbol noch in einem Briefe des Bischofs Marzell von Ancyra an Papst Julius I. (um 340) und in einem Kommentar des Rufin. Es waren aber wohl schon damals reichere Formen im Umlauf. Ambrosius weiß von zwölf Sentenzen des Symbols und erinnert dabei an die Zwölfzahl der Apostel. Im Anschluß daran kam später die Legende auf, die Apostel hätten einer nach dem anderen je einen Artikel geformt, während noch Rufin nur dies erzählt, daß die Apostel vor ihrer Trennung das Symbol mündlich vereinbart und dann beschlossen hätten, daß es nur mündlich weiterüberliefert werden dürfe. Den vollen Wortlaut des heutigen Apostolischen Symbols finden wir erstmalig bei Faustus von Reji in Südgallien, also erst um 450. Von den Bereicherungen, die der Wortlaut unterdes erfahren hatte, gehen aber wenigstens einige vermutlich bis ins zweite Jahrhundert, in den Kampf mit dem marcionitischen und doketischen Christentum zurück, wie die Worte »Schöpfer Himmels und der Erde« (Tertullian und Origenes haben »Schöpfer der Welt«), »gelitten« (schon bei Irenäus) und »gestorben« (in den Canones Hippolyti). Die anderen dagegen zeigen, welche Glaubensgeheimnisse unterdes kräftiger in das Bewußtsein der Christenheit getreten waren, wie die Worte: »Er stieg hinab in die Hölle«, »(heilige) katholische (Kirche)«, »Gemeinschaft der Heiligen« und »ewiges Leben«.

Diesen letzten Zusatz forderte gewiß auch das Gefühl für einen richtigen Abschluß, wenn nicht gar überhaupt die Bereicherungen gerade des dritten Hauptgliedes dem unbewußten Ausgleichstreben gegenüber dem so weit ausgebauten zweiten Hauptgliede zu verdanken sind. Denn der Geist, dem wir den Inhalt des Symbols verdanken, ist auch der Geist der Sprache und der Struktur.



CYPRIAN VON KARTHAGO
DER ALTE RHETOR UND DIE NEUE SPRACHE

CYPRIAN VON KARTHAGO

1. Im Mantel des Zauberers

ES TUT MIR IMMER SEHR LEID, DASS ICH NICHT MEHR an Zauberer glauben kann. Die Menschheit hat dadurch in meinen Augen viel verloren. Ihre Gipfel stecken nicht mehr in Wolken und Nebeln, ihre Gründe reichen nicht mehr bis zum Mittelpunkt der Erde oder gar noch sieben Meilen tiefer, wo ungefähr die Hölle anfängt; sie ist auf die Linie der Mittelmäßigkeit zusammengesunken, die man bei einiger Menschenkenntnis verstehen kann. Es ist dies zwar keine ganz einfache Linie; sie schwingt hin und her wie die Saite meiner Geige und sieht daher in der Mitte etwas breiter aus, wenn sie schwingt; sie gibt, wenn man sie an ganz bestimmten Stellen ganz leise berührt, nicht bloß die gewöhnlichen Geigentöne von sich, sondern innigsüße, himmlisch klingende Flageolettöne. Das ist aber auch alles. Es reicht immer nur vom Botenfritz bis zum Dorfschulzen, vom Ministranten bis zum Pfarrer. Es reicht immer nur soweit, als man es verstehen kann. Es ist immer nur die Geschichte von der Geburt bis zum Tode, verschieden durch die Zahl und Breite der Schwingungen. Ich sehne mich nach dem Unverstehbaren; ich sehne mich nach dem Zauberer.

Es war eine Zeit, in der die Menschheit an den Zauberer glaubte. Sie glaubte damit an ihre eigene, unverstehbare Größe. Doktor Faustus, Papst Silvester, Leonardo da Vinci, das waren einige von den Wunderbaren. Wir wissen heute, daß es große Menschen waren, soweit wir davon wissen; wir nennen sie überragende Menschen, glauben aber, sie längst in das Fanggarn der paar physikalischen, psychologischen und biologischen Gesetze eingefangen zu haben, die uns mit der Zeit bekannt geworden sind. Wir nennen

sie groß, messen aber ihre Größe mit dem Maße unseres Verstehens und machen sie damit kleiner, als wir selber sind.

Das ist es, was uns um die Zauberer gebracht hat: unser kleines, freches Wissen. Unsere Rechnungen gehen bei den größten, geheimnisvollsten Erscheinungen der Geschichte glatt auf, so daß es schier langweilig wird, die Geschichte der Menschheit zu studieren. Die Gänseblümchen und die Eichen lebten vor tausend Jahren genau so wie heute. Mir fehlt der Zauberer. Ich studierte die Geschichte des Menschengestes und hoffte, hier an die Grenze des Verstehbaren zu kommen, um vom letzten Grenzstein aus in das Unverstehbare hineinschauen zu können. Es muß doch irgendwo die unendliche Weite sein! Aber da waren vor mir schon Forscher gegangen und hatten auch das rein geistige Leben in Formeln gebracht. Lauter Käfige traf ich mit Gittern und Sprossen der Endlichkeit. Es war zum Verzagen. Sogar Sankt Augustin, der größte Geist der christlichen Zeit, saß in einem solchen Käfige, und da er mit seinen Flügelspitzen und seinem Schnabel immer wieder durch die Drähte drang, saßen ein paar junge Doktoranden daran, das Gitterwerk ein wenig enger zu flechten, und die Rezensenten sagten, sie hätten den großen Augustin unserem Verständnis bedeutend nähergebracht. Ach wenn sie uns doch lieber das Unverstehbare an Augustin gezeigt hätten, damit sich unsere Herzen weiten könnten! Nun aber stecken sie uns selber in ihre Käfige, und wir flattern dem gefangenen Geiste in jede Ecke nach.

Es mag sein, daß man die physiologischen und biologischen Gesetze des leiblichen Lebens, ja auch die psychologischen und logischen Gesetze des geistigen Lebens derart festgestellt hat, daß kein Gedanke mehr

ist an Zauber und daß alle Wundersehnsucht weichen muß. Der Scholar, der an das Fenster der hohen Burg trat, seinen Mantel breitete und durch die Lüfte nach dem fernen Land Italien flog, der ist mit meiner Jugendzeit entflohen. In Treue denk ich sein. Silvesters Turmbau, in dem manch heimliches Feuer brannte, bleibt als physikalisches Kabinett in Ehren. Der Teufel war es nicht, der ihn zusammenstieß. Alle Tätigkeiten des Geistes ordnen sich, ich gebe es zu, bestimmten Gesetzen unter, die uns im wesentlichen bekannt sein mögen. Aber alle Tätigkeit des Geistes ist nur die Äußerung seines Lebens, nicht sein Leben selber. Nur was er tut, zeigt er den Menschen, nicht aber, was er ist und was er erlebt. Und was er tut, zeigt er auch nur soweit, als er es in der körperlichen Sprache, Schrift, Gebärde und Handlung auszudrücken vermag und für gut befindet. Alles andere bleibt Geheimnis. Nicht einmal sich selbst sagt er, was er ist und was er erlebt. Behält ja doch auch der Körper manche Geheimnisse für sich. So kommt es, daß wir von unserem Geiste nicht mehr wissen als sein Dasein, seine wesentliche Verschiedenheit vom Körper und einige seiner Kräfte und Tätigkeiten. Wir wissen nicht, wie er entsteht. Wird er aus einem anderen Geiste geboren wie der Körper aus einem anderen Körper? Oder wird er aus dem Nichts herausgerufen durch die Stimme des ewigen Wortes? Hat er ein Kindesalter, Mannesalter, Greisenalter wie der Körper? Erneuert er sich, wie dieser, alle sieben Jahre? Kann er sich mit einem anderen Geiste verbinden, wie der Körper mit einem anderen Körper? Kann er sich neu erstehen sehen in seiner Nachkommenschaft? Ist er, wie der Körper, an die in einmaliger Geburt begonnene Formentwicklung gebunden, oder kann er neugeboren werden aus einem Geiste, den er liebt?

Saß in nächtlicher Stunde der alte Grübler und Forscher Nikodemus bei Jesus. Sprach Nikodemus: »Rabbi, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer, denn niemand kann diese Wunder tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.«

Antwortete Jesus: »Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht wiedergeboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen.«

Da sprach Nikodemus: »Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? Kann er etwa in seiner Mutter Schoß noch einmal eingehen und wiedergeboren werden?«

Jesus antwortete: »Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen. Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch; und was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist. Wundere dich nicht, daß ich dir sagte: Ihr müsset von neuem geboren werden! Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, von wo er kommt und wohin er geht. So ist jeder, der aus dem Geiste geboren wird.«

Wir haben es unterdes erforscht, von wo der Wind kommt, und können es für eine kurze Weile voraussagen, wohin er geht, obwohl wir selber nicht die Gewalt haben, sein Kommen und Gehen zu lenken. Woher aber der Geist kommt und wohin er geht, das haben wir noch nicht erforscht.

Und Jesus sprach zu Nikodemus: »Was wir wissen, das reden wir, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir.«

Und er redete und bezeugte, daß der Geist vom Fleische geboren ist und Fleisch ist, wenn er nur vom Fleische geboren ist, daß er aber wehen kann, woher und wohin er will; daß er wiedergeboren werden

kann aus dem Heiligen Geiste; daß er wehen und eingehen kann in das Reich Gottes.

Wir haben schon viel und oft vom Geiste gesprochen, als ob wir sein Wesen und Leben von innen und außen künnten. Dabei kannten wir nur seine Apparate, durch die er sich mit der Welt in Verbindung setzt, kannten einige seiner Tätigkeiten, aber ihn selbst kannten wir nicht. Jetzt hören wir auf einmal etwas von ihm selber, hören, daß er von Geburt aus Fleisch sei, daß er aber wiedergeboren werden könne aus göttlichem Geist, nicht mehr als Fleisch, sondern jetzt als Geist: »Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch; und was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist.«

Dies erkannte der Rhetor Arnobius in Sicca, der afrikanischen Grenzstadt gegen Nubien hin. Im Traum erkannte er es, und er eilte sogleich nach dem Erwachen zum christlichen Bischof der Stadt und bat um die Wiedergeburt der Seele. Die Seele, so sagte er, sei ihrem Wesen nach ein Mittelding zwischen Stofflichem und Göttlichem, an und für sich, oder von Natur aus sterblich, aber fähig, unsterblich zu werden. Durch die Gnade des von Christus geoffenbarten Gottes könne sie ewige Dauer gewinnen, und diese Gnade werde ihr zuteil, wenn sie, soviel an ihr liegt, den höchsten Gott zu erkennen strebe.

Und der Bischof, ganz verwundert und mißtrauisch, daß der berühmte Heidenlehrer zu ihm komme, dachte wohl an das Wort des Evangelisten Johannes: »Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, denen nämlich, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Geblüte und nicht aus dem Trieb des Mannes, sondern aus Gott geboren sind.« Aber er dachte daran, daß Arnobius bisher ein Feind der Kirche war, und wollte ihm das Sakrament der Wiedergeburt nicht erteilen. Da schrieb

Arnobius ein Buch und bekannte vor aller Welt, daß er im Christentum das ewige Leben der Seele suche.

Hier endet das Land des Verstehbaren, aber nicht das Land des Wahren. Mich wundert es, daß Arnobius nicht in der Geschichte der Menschheit als Zauberer weiterlebte. Seinem Landsmanne Cyprian, der nur wenige Jahrzehnte vor ihm gelebt, ist es so geschehen. Man erklärt sich dies freilich aus einer Verwechslung mit einem anderen Cyprian, dem von Antiochien, und ich mag es nicht leugnen, daß eine solche Verwechslung mitgespielt hat, um den ehrwürdigen Bischof von Karthago zum Zauberer zu machen. Aber die eigentliche Ursache liegt tiefer.

Wenn in der Menschheit etwas Großes geschah, das weit hinausging über die Schwingungen der Mittellinie, dann quittierte die Menschheit das Große, indem sie von einem Zauberer sprach. Als Paracelsus in Basel in der Weite und Fülle seines Geistes die Grundlagen der medizinischen Wissenschaften fand, hieß es gleich: »Paracelsus der Zauberer«. Die Zauberer sind die großen Erkennen, Entdecker und Erleber.

Was ist es mit diesem Cyprian, daß seine Gestalt im Mantel des Zauberers und im Rufe des Wettermachers durch die Jahrhunderte des Mittelalters ging? Es ist etwas mit ihm, denn auch der Historiker, der alles verstehen zu müssen meint und viel mehr Formeln in der Tasche trägt, als es sich für einen ursprünglichen und unmittelbaren Schauer und Beobachter ziemt, wird stutzig und macht große Augen, wenn er die Erscheinung Cyprians in der Geschichte trifft. Alle Welt weiß, wie hoch das christliche Altertum die heiligen Schriften über alles andere Schrifttum stellte. Cyprians Schriften aber finden wir in einer uralten Liste mit den heiligen Schriften zusammengestellt. Die heiligen Schriften schützte man als gött-

liches Gut. Keine Zeile durfte davon verloren gehen. Der Abschreiber mußte die Zeilen zählen und genau zusammenrechnen, und es mußte alles stimmen. Dieselbe Sorgfalt weihte man den Cyprianischen Schriften. Auch an Zahl und Art und Alter der Handschriften stehen die Cyprianischen Schriften den heiligen Schriften, wenigstens der Lateinischen Bibel, nahe. Man fragte sich und nannte Gründe und empfand doch, wenn man sie ausgesprochen, daß sie ungenügend seien. Viele Bischöfe waren, aber ihn nannte man *den* Bischof; viele Martyrer waren, aber ihn nannte man *den* Martyrer. Viele Lehrer waren, aber sie waren für ihre Länder, ihre Kirchen, ihre Zeiten; Cyprian war der Lehrer der ganzen Christenheit, der Erdenkirche, der Jahrhunderte. Er war der Vollmensch, der das große Erlebnis hatte, wiedergeboren zu sein aus Gott. Auf der Höhe seines Mannesalters hatte es ihn getroffen, mit solcher Gewalt, daß es ihn völlig umwandelte. Von sich tat er Ehre und Reichtum und sein stolzes, schönes Wort. Und das Volk sah es, das Volk umdrängte ihn, verlangte, daß er unter den Priestern säße, verlangte, daß er Bischof werde. Es stand wie ein Berg dagegen der alte Kanon, daß kein Neubekehrter die Weihe empfangen. Aber der Berg wich vor ihm; er wurde Priester, und ehe noch drei Jahre um waren, auch Bischof von Karthago und als solcher Metropolit des prokonsularischen Afrika, Primas des ganzen lateinisch redenden Afrika. Jedes Wort, das er sprach und schrieb, mehrte seine Macht. Er war wie ein Papst des Geistes in der ganzen abendländischen Kirche. Im Geiste und in der Kraft wandelte und waltete er. Weiß er, was mit ihm geschah? Konnte er es sagen? Wird sich unter seinem Wort das Geheimnis des Geistes offenbaren und enthüllen? Niemals mehr, was er auch

sagte und schrieb, wollte er die Kunst der Rede. Nur einmal noch, als Donatus, sein Freund, ihn bat, zu sagen, was geschehen sei, nur dieses eine Mal. Vergessen liegt sein wundersames Büchlein »An Donatus« in den Bibliotheken. Verzogen ist wie ein gespensterhafter Nebel das Gerücht vom Zauberer Cyprian. Die Menschheit ist beruhigt. Sie sieht den wunderbaren Mann auf der Mittellinie und erklärt sich seine Größe als eine besonders starke Schwingung. Sie ist zufrieden, die Tätigkeiten des Geistes in Denkgesetzen eingefangen zu haben, und fragt nicht mehr nach dem Woher und Wohin, nach dem Wesen, nach der Geburt und Wiedergeburt, also nach dem Eigenleben des Geistes. Das ist die Wissenschaft der Zukunft, sagt sie, oder die Wissenschaft der Phantasie. Und sie sollte doch nicht aufhören, nach dem Geiste selbst zu fragen und zu schauen und zu beobachten, ob sich der Geist nicht selber sehen lasse vom Geiste, sein Leben vom Erleben!

2. *O Cyprian!*

O Cyprian! Wie ein echter Zauberer bist du. Nicht nur, weil du sagst, daß du aus Zeichen die Zukunft vorauszuerkennen vermagst. Nicht nur, weil du sagst, daß dir die Herrschaft des Geistes gegeben ward, daß du giftigen Zaubertränklein die schädliche Kraft zu nehmen, Geplagte und Besessene zu heilen vermochtest. Nicht nur, weil du mit deinem Freunde im Geiste auf einem hohen Berge stehst und die ganze Welt zu erfassen versuchst, denn das ist echter Zauberer Art, daß sie von Höhen her der Welt geheimste Dinge durchschauen und alle Kräfte der Erde ihrem Gedanken dienstbar machen. Sondern weil du dem Geheimnis des Geistes selber auf die Spur kommst.

Dinge, die noch nicht waren, zu schaffen, hervorzurufen mit einem einzigen Wink und einem einzigen Entschluß; lebendig zu machen, was tot ist, wunderbar umzugestalten, wunderbar zu vermehren, das ist der echten Zauberer Sucht und Werk. Felsen und Bäume berühren sie, und sie schreiten wie Riesen vor ihnen her. Tische wachsen vor ihnen aus der Erde, und sie bedecken sich mit köstlicher Speise. Weiten durchwandern sie mit einem einzigen Schritt. Zerbrochenes Geschirr wird ihnen zum Kristall, rostiges Eisen zu blinkendem Gold. Du rührst den Geist an und sprichst das Zauberwort von Neuschaffung und Wiedergeburt, von neuem Leben, neuer Macht und neuer Würde.

Sprechen viele so, die nach dir gekommen sind. Spricht jedes Kaplänlein von Neuschaffung, Wiedergeburt, neuem Leben, neuer Macht und neuer Würde, von den Wundern aus der tiefen Seele. Das Sprechen davon gehört schon längst mit zu den religiösen Selbstverständlichkeiten, zu den Worten, die man hat, um eine Sonntagspredigt zusammzusetzen, zu den unentbehrlichen Bestandteilen dogmatischer Unterweisungen. Erst wird es gelernt, dann glaubt man, daß man es erlebt hat, d. h. daß es in dem eigenen Wesen zur Wirklichkeit geworden ist. Oder man glaubt es wieder nicht, wenn Zweifel kommen. Wir haben jetzt das Wissen von solchen Erlebnissen aus der Lehre, die wir gläubig erfassen, und sind uns aus diesem Grunde ihrer sicher. Du aber, o Cyprian, sagst deinem Freunde: »Vernimm, was man erfährt, bevor man es lernt. Vernimm, was man nicht im Laufe der Zeit durch anhaltendes Nachdenken erwirbt, sondern was ohne weiteres durch die Gnade zur Reife gebracht und dargeboten wird.« Du zauberst aus dem tiefen Schacht deines Lebens ein Silber, und siehe, es hat schon Ge-

präge und es steht ein Wort darauf: »Wiedergeburt«. Heute ist dieses Wort wie eine abgegriffene Münze, die seit Jahrhunderten von Hand zu Hand gegangen ist. Wir sind sie so gewöhnt, so sehr gewöhnt, daß wir ihrer gar nicht mehr achten. Wir glauben nur noch mit dem befohlenen Glauben daran, nicht mit dem Glauben, der wie ein wilder Bergbach durch die Seele fließt, nicht einmal mit dem einfachen Menschenglauben, der an die Wirklichkeit des Lebens glaubt. Wir sehen hinter dem Worte nur eine Lehre oder gar nur ein passendes Gleichnis, aber keine Wirklichkeit. Wir denken an einen, wie die Grammatiker sagen, ganz »übertragenen Sinn«. Es rührt sich nichts in uns dabei. Keine Erinnerung an irgendeinen Augenblick unseres eigenen Lebens wird wach. Keine Freude quillt auf aus tiefster Quelle.

O Cyprian, sogar dein Donatusbüchlein ist unter die vielen Bücher geraten, in denen das Wort »Wiedergeburt« wie eine Blechmünze klingt. Und es war doch ein Lebensbuch. Die Rebenlaube in deinem Garten steht lebendig vor uns, und auch der Tisch mit kargem Abendbrot, aber nicht das starke Erlebnis deines Lebens, das du gestempelt hast mit dem nunmehr schier ungültig gewordenen Stempel »Wiedergeburt«. Und doch war dein Buch ein Lebensbuch, ein Neues, Gewaltiges, Ungeheures, was du deiner Zeit zu sagen hattest. Sankt Augustin war noch davon lebendig ergriffen. Er tat dir nach und schrieb die Konfessionen, sein Gottbekenntnisbuch. Aber siehe, sogar dieses ist, obschon ein Modebuch in unserer Zeit, doch auch ins Münzenkabinett gekommen wie dein Donatusbüchlein. O Leben, das du solche Bücher schriebst, wohin bist du versunken! Du mußt noch da sein, mußt wieder einmal emporbrechen aus den Tiefen, in denen du dich verbargest!

Wir sind dahin gekommen, die Wiedergeburt als eine religiöse Redensart zu behandeln. Wo immer wir ihren Ausdruck finden, halten wir ihn für Entlehnung aus einer uns langweilig gewordenen Dogmatik, nicht für das Zeugnis eines starken, frischen Erlebnisses, für das kein besserer Ausdruck zu finden war. Lesen wir irgendwo aus irgendeiner fremden Zeit, daß ein Kind geboren ward, so regt sich in uns irgendeine, wenn auch noch so leise Teilnahme. Sogar Jesus, dessen Worte ganz Geist und ewiges Leben sind, spricht — ich kann mich darin wohl nicht irren — mit innerer Anteilnahme von der Gebälerin: »Wenn sie aber geboren hat, freut sich das Weib.« Wie kommt es, daß wir nichts von solcher Anteilnahme spüren, wenn wir hören, daß ein Geist wiedergeboren sei? Der Jubel, der aus allen Zeilen des Donatusbüchleins klingt, ist uns fast unverständlich geworden.

Es gibt Menschen, die keine Jugendzeit erlebt haben. In strenger Zucht gehalten, mußten sie vom Wickelbettlein an Sitte und Anstand der großen Menschen annehmen. Eh noch der Geist erwachte, saßen sie schon wie alte Gelehrte tief gebeugt über Schrift und Buch. Eh noch der Mund die Worte richtig bilden konnte, sprachen sie schon der Alten Klugheit nach. Kalendermäßig waren sie jung, so lange wie die anderen Menschen, aber nicht dem Erlebnis nach. Sie kennen die Schönheit der Jugend nur aus der Literatur. Sie wissen davon, aber sie werden nie davon ergriffen. Singe ihnen ein Lied vom Jungsein! Sie werden fragen: »Gibt es dies?«

Und manche Menschen sind, die durch Veranlagung ihrer Natur oder durch besonders sorgfältige Bewahrung nie die Liebe kennen lernen, die im körperlichen und naturseelischen Leben das stärkste aller Erlebnisse ist. Sie lesen es mit großen Augen in den Büchern

und können es kaum verstehen. Sie heiraten vielleicht nach Stand und Herkommen, und es geschieht ihnen wie den anderen, sie erzeugen und gebären Kinder, aber sie haben die Liebe nicht erlebt.

Diese wie jene, die ohne Liebe und die ohne Jugend, tragen, was sie über Jugend und Liebe lesen oder hören, mühsam auf ihr eigenes Leben zurück und hängen es an, wo sie es anhängen können. Aber es ist mehr eine Qual als eine Freude.

So kennen viele Menschen die Wiedergeburt nur aus Unterricht und Literatur. Es wird ihnen gesagt, daß sie wiedergeboren sind, und zwar bei der heiligen Taufe, wie jenen gesagt wird, daß sie jung gewesen sind und daß Jungsein etwas ganz Wunderbares ist. Sie machen große Augen, sprechen es nach, aber ein Schulausflug ist ihnen ein stärkeres Erlebnis als die Wiedergeburt in der Taufe. Sie sind wiedergeboren, denn, wahrhaftig, die Taufe ist die Wiedergeburt des Menschen »aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste«. Sie sind »aus Gott geboren«; die Naturwirkungen der Wiedergeburt treten ein: die Zugehörigkeit zur Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen, die Erhebung zur Gotteskindschaft, das Einwohnen Gottes, die Anwartschaft auf ewige Seligkeit; wie auch jene, die nie das Erlebnis der Liebe hatten, wenn sie nach Stand und Herkommen heiraten, ganz wie die Menschen, die aus der Liebe heraus dazu gekommen sind, Kinder erzeugen und gebären. Der Zweck wird also vielleicht erreicht, aber der Weg ist wie blind und leblos durchlaufen. Auch diese tragen, ähnlich wie jene, was sie lesen und hören, auf ihr Leben zurück, aber es ist mehr eine Mühe als eine frische Freude.

O Cyprian, so lesen viele dein Donatusbüchlein und können nicht begreifen, daß es ein ganz starkes Er-

lebnis war, das du zu erzählen versuchst. Sie denken, du habest es wohl so in einem anderen Buche gelesen und dann auf dein eigenes Leben übertragen, wie sie selber das, was du geschrieben hast, auf ihr Leben übertragen oder mühevoll in ihr eigenes Leben, in ihren eigenen Geist hineindenken, während es doch aus ihrem Geiste herausquellen müßte: »Ja, das ist es, was man erlebt, ehe man es lernt!«

Ach, wenn die Toten über das Leben reden, ist es zum Lachen, schier wie wenn ein alter Geheimrat auf Freierschaft ausgeht und von der Liebe redet oder wie wenn ein altes Mädchen, das zur rechten Zeit vergessen hat, jung zu sein, jung tut. Da die Wiedergeburt des Geistes mit diesem ihrem alten, echten Namen nicht zur begrifflichen Theologie geworden ist und der Intellekt nicht viel damit anzufangen weiß, verweist man sie in das Reich des Gefühlsmäßigen und läßt sie nur als Sinnbild manchmal aufmarschieren. Als ob es nur Begreifen und Fühlen gäbe, und nicht auch ein Leben. Was man nicht begrifflich fassen kann, darf man deshalb nicht beleidigen, indem man es als eine Gefühlssache hinstellt, immer mit der unausgesprochenen Verdächtigung, daß auf gefühlsmäßig erfaßte Dinge kein Verlaß sei. Denn es gibt ein Reich der Tatsachen, das dem begrifflichen Denken ganz unzugänglich, dem gefühlsmäßigen Denken wenigstens ahnungsweise erreichbar, dem schauenden Leben aber angelweit geöffnet ist. O Cyprian, auch dir sagt man nach, daß du die göttlichen Wahrheiten mehr gefühlsmäßig und praktisch als begrifflich erfaßt hättest. So reden die Toten über den Lebendigen, und es ist schier zum Lachen. Sie bedauern, daß du nicht die Totenstarre hast wie sie. Denn du lebst mitten in den Wahrheiten. Sie hassen schon das Wort Erleben. »Es ist ein Häretikerwort«,

so rufen sie und wissen nicht, daß es ein heiliges Wort ist, durch das du wie alle heiligen Väter die innigste und gewisseste Berührung und Umfassung der Wahrheit zum Ausdruck bringen wolltest.

Ja, ich weiß schon, warum auch lebendiggläubige Männer dem Worte »Erlebnis« argwöhnisch gegenüberstehen. Sie fürchten, daß die objektive, über alles Erleben erhabene Offenbarung durch die starke Betonung des persönlichen Erlebnisses gefährdet werde. Die Menschen, die das Wort Erlebnis aus dem alten Sprachgut der Religion hervorziehen, können leicht in Gefahr kommen, nur noch das glauben zu wollen, was sie innerlich erlebt haben, nicht aber das, was Gott durch seine Boten und zuletzt durch seinen eingeborenen Sohn geoffenbart hat und was er uns durch seine Kirche zu glauben befiehlt. Die Furcht ist berechtigt, aber was nützt sie? Es bleibt doch einmal dabei, daß jeder echte Glaube ein Lebensakt ist, nicht nur ein bloßes Fürwahrhalten. Gott hat nie seine Wahrheiten und Gebote mechanisch diktiert, so daß sie einfach als religiöse Tradition von Hand zu Hand weitergegeben werden könnten. Jede Offenbarung Gottes war ein Erlebnis der Menschen. Nicht von Buch zu Buch, nicht von Mund zu Mund, sondern von Leben zu Leben geht der wahre Weg göttlicher Wahrheit, weil diese nicht Wissenschaft ist, sondern Leben.

Wir haben vieles rein befehlsmäßig angenommen. Unser Ja war ehrlich. Bei Gott, wir wollten glauben! Es war uns aber nicht immer gegeben, daß die Verkündigung weiter drang als bis an das offene Tor unseres Willens. Sie eroberte das Tor, nicht aber die innere Stadt. Wir wurden selber Lehrer all der Dinge, die wir so gelernt und mit ehrlichem Willen angenommen hatten. Und wir fingen an zu meinen,

der Glaube sei immer so von Tor zu Tor gezogen. Wir hörten und lasen, was uns heilige Gottesmänner sagten und schrieben, nahmen es an als übermitteltes Gut, nicht aber als übermitteltes und zugleich zu wahren Erleben und Leben gewordenes Gut. Unterdessen mag auch die Ganzheit unseres Lebens vom Tor des Willens aus ergriffen und erobert worden sein. Wir wagen aber nicht, von diesem in unser Leben verwandelten Glauben zu zeugen, obwohl nur dieser siegestüchtig ist, sondern geben weiter, was wir am Tor empfangen haben.

So vererbten die Gelehrten des Mittelalters die Wissenschaft, gaben immer nur weiter, was sie empfangen hatten, ewig wiederholend die Worte der alten und »erprobten« Autoritäten. Nur die Zauberer probierten selber — und aus ihren armseligen, meist mißlungenen Versuchen, aus ihren Beobachtungen und Überraschungen erwuchs erst die rechte, fruchtbare, von Erkenntnis zu Erkenntnis schreitende Wissenschaft.

O Cyprian, du wolltest dem Donatus nur berichten, was du erlebt, bevor du es erlerntest. Wenn du nun am Throne Gottes stehst, erflehe uns wenigstens das eine, daß wir die Verkündigung aus dem Munde der wahrhaft von Gott gesandten heiligen Männer, der Apostel, der Evangelisten, der Kirchenväter, nicht mehr als rein Erlerntes, befehlsmäßig Angenommenes, sondern als Erlebtes oder durch Erleben Erlerntes annehmen, auf daß sich Leben an Leben entzünde, auf daß die Flamme über alle Zäune und Schwierigkeiten des Intellekts hinwegspringe und ihr Leuchten auch in diese dunkle, enge Kammer dringe!

3. Der neue Mensch.

Ich habe schon manchen Menschen gefragt, ob er nicht ein Heiliger werden wolle, aber nur bei Klosterschwestern ein Ja als Antwort bekommen, hier und da vielleicht auch von einem jungen Theologen. Wer sonst mit Ja antwortete, machte dazu ein Gesicht, als müsse man einem Geistlichen diese Frage mit Ja beantworten. Die übrigen aber sagten, in den Himmel wollten sie wohl kommen, aber Heilige, nein, das wollten sie nicht werden. Sie schüttelten sich geradezu, als ob ihnen etwas ganz Widernatürliches zugemutet werden sollte, etwa so, wie wenn einer Wermuttee trinken muß. Das läßt sich ganz gewiß daraus erklären, daß diesen Menschen das Bild des Heiligen unrichtig gezeichnet worden ist. Wäre ihnen von Jugend auf gesagt worden, daß der Heilige nichts andres ist als der echte und rechte Vollmensch, der durch die Erlösung in seinen ursprünglichen Zustand zurückgeführt, in seine ursprünglichen Rechte wiedereingesetzt ist, edel, stark und frei, Gott gebend, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, dann hätten alle Antworten auf Ja gelautet. Der ehrliche Mensch will nichts andres werden als Mensch, wie das ehrliche Gänseblümchen nichts andres werden will als Gänseblümchen. Jedes Ziel, das außerhalb dieser Linie liegt, wirkt eher abstoßend als anziehend, und jede Religion, deren Erziehungsziel nicht der ursprüngliche, starke, freie, frohe, selige Mensch ist, wird geradezu das Rechte und Heilige im Menschen erst verbilden müssen, ehe sie treue Anhängerschaft erwirbt.

Es will aber doch auch der ehrliche Mensch anders werden als er ist. Ein alter Handwerker freilich, den ich einmal ähnlich fragte, antwortete mir: »Ich will

bleiben, wer ich bin. Ich habe dem Herrgott gedient, so gut ich konnte; und besser werde ich es einmal auch in der Ewigkeit nicht können. In meiner Handwerkerschürze will ich vor den Herrgott treten, und ich denke, er wird mich auch dort oben nicht anders herausputzen.« Es war ein echter Heiliger, indem er ein echter Mensch war. Er brauchte nicht anders zu werden und durfte nicht anders werden wollen. Überhaupt tritt bei einer gewissen Reife des gottgläubigen Menschen neben der allmählichen Verklärung seines Wesens eine große Ruhe ein, die schon deshalb nicht als Alterserscheinung gedeutet und durch solche Deutung entwertet werden kann, weil sie sich oft schon auf der Höhe des Lebens, in der Mittagszeit, offenbart. Wo der Gottesglaube aber im Keim oder im Wachstum verkümmert oder überhaupt lebensfern geblieben ist, da träumt der Mensch den Embryotraum, eines Morgens als ein neuer Mensch zu erwachen. Und es ist dies keiner der eitlen Träume, welche die Menschen träumen. Der neue Mensch steht in der Erwartung so sicher wie der neue Morgen: Wie es ein inneres Gesetz des Körpers ist, daß er in allmählichem Wachstum Kindheit, Mannestum und Greisentum erlebt, ein Gesetz, das nur dem vorzeitigen Tode seine Herrschaft abtritt, so ist es ein inneres Gesetz des Geistes, daß er sich von Grund auf erneuern läßt. Nur ist man noch nicht zur Einmütigkeit gekommen in der Frage nach der bewirkenden Ursache dieser Erneuerung. Viele sagen, ein sorgsam gepflegter und gekräftigter Wille erreiche diese Erneuerung des ganzen Geisteslebens. Viele sind aber auch bei entgegengesetzter Haltung des Willens von der Erneuerung plötzlich überrascht worden, wie Sankt Paul auf dem Wege nach Damaskus. Die meisten erleben die Erneuerung durch treuen Umgang

mit einem anderen Geiste, dessen Leben und Kraft allmählich in ihren eigenen Geist überströmt, sei es im lebenswarmen Umgang von Mensch mit Mensch, oder von Mensch mit Gott, sei es durch Buch und Schrift. Um das Wie kümmert sich der Geist nicht, ebensowenig wie ein Kind sich kümmert, wie es denn eigentlich geworden ist. Nur die Tatsache des Neugewordenseins ist ihm sicher, wenngleich er auch dafür dem anderen oft die Beweise entzieht oder zu geben außerstande ist.

Es gibt eigentlich keine wichtigere wissenschaftliche Frage als diese. Die Wissenschaft weiß, daß sie vor allen Dingen beobachten und sammeln muß. Selbst wenn sie schon meint, gewisse Sätze und Gesetze feststellen zu können, fährt sie fort zu beobachten und zu sammeln, und sie erfährt dabei immer, daß es gut ist, das vermeintlich Festgestellte einstweilen außer Betracht zu lassen, weil es die Beobachtung und Sammlung beeinflußt und stört.

Der Beobachter und Sammler weiß, wie wertvoll jedes Einzelvorkommen der zu beobachtenden Erscheinung ist. Aber es wird ihn immer wieder an die Herde drängen, wo er das Vorkommen an vielen Fällen studieren kann. Ein solcher Herd für unsere Frage ist die Zeit des Urchristentums oder, noch genauer gesagt, die apostolische Zeit, denn die Zeit Cyprians ist schon mehr eine Zeit des Einzelvorkommens klarer, faßbarer Äußerungen über den neuen Menschen, über tatsächliches Neugewordensein.

Es ist nun freilich so, daß ein Vorkommen, sobald es in dem religiösen Kreise liegt oder für die Predigt verwendet wird, dem modernen Beobachter entwertet erscheint. Diese Psychose des modernen Menschen wird erst überwunden werden müssen, ehe die Frage nach dem neuen Menschen beantwortet werden kann

Die Menschheit darf nicht mehr erschrecken oder geisteslahm werden, wenn sie merkt, daß die Urkunden über den neuen Menschen zugleich jene Urkunden sind, die von den Predigern der Religion bis auf den Grund und bis zur Langweile ausgeschöpft erscheinen, oder gar wenn sie merkt, daß der neue Mensch ein Vorkommen auf religiösem Gebiete ist. Ihr Menschen, die ihr die Geheimnisse und Wunder eures Geistes erfahren wollet, nur tapfer hinein in die Urkunden der Religion! Ihr seid krankhaft empfindsam gegen das Religiöse, weil ihr unter der Zwangsvorstellung leidet, als wollte oder sollte das Religiöse eurem freien Menschentum irgend welche Gewalt antun. Überwindet diese Zwangsvorstellung, damit ihr dort vielleicht den Weg zum vollen, freien, ursprünglichen Menschentum findet!

»Das Alte ist vergangen; siehe, es ist alles neu geworden!« jubelt Paulus der korinthischen Gemeinde zu. »Wir wurden neu!« antwortet ihm jubelnd der Verfasser des sogenannten Barnabasbriefes.

Ich weiß nicht, ob jemals eine Bewegung das Erlebnis des Neuen so stark hatte wie die religiöse Bewegung und ob je bei einer religiösen Bewegung das Erlebnis so echt war wie anfänglich bei der christlichen. Man muß insbesondere darauf achten, ob die Neuheit ungewollt naturhaft hervorbricht, oder ob sie Kampf oder Sport ist, ob es Neusein oder Neutun ist. Denn jede Vereinfachung der Sitten kann als innere Erneuerung anempfunden oder wirklich empfunden werden. Die Christen der apostolischen Zeit und des ganzen nachapostolischen Jahrhunderts scheinen die Erneuerung so stark erfahren zu haben, daß sie sich kaum mehr wiedererkannten. Noch im Keim war die christliche Kultur, und doch sahen sie sich in einer neuen Welt. Ja sie mochten das Ding gar

nicht Welt nennen, so anders war es. Und sie nannten es Gott, in dem sie lebten, in dem sie sich bewegten, in dem ihr Sein war. »Der neue Bund«, »das neue Volk«, »der neue Tag«, »das neue Geschlecht«, »das neue Gesetz«, »der neue Gottesdienst«, das waren die Ausdrücke des christlichen Selbstbewußtseins. Selbst die Heiden konnten sich nicht dem Eindruck verschließen, daß etwas unerhört Neues vor ihnen stand. Sie fanden in der Verlegenheit, die das unaussprechliche Neue immer bereitet, kein anderes Wort als »das dritte Geschlecht« und meinten damit das eine Neue, das als Drittes neben Heide und Jude erschien. Erkenntnistiefer spricht dies Paulus in den Worten aus: »Christus hob das Gesetz der Gebote auf, um die zwei, Juden und Heiden, in sich selbst zu *einem* Neumenschen zu schaffen.«

4. Das neue Kleid, die neue Gestalt, die neue Schöpfung, das Kind

Die Tatsache des Neugewordenseins zeigte sich so deutlich, daß dafür sogleich klare und eindeutige Worte gefunden wurden. Der innere Vorgang dagegen erweckte verschiedene Vorstellungen, die sich aber nicht widersprachen, sondern vielmehr ergänzten, so zwar, daß die einen mehr den Zustand, die andern die Substanz des Geistes als Unterlage hatten. »Neubekleidung des Geistes«, »Neugestaltung des Geistes«, »Neuerschaffung des Geistes«, das sind solche Vorstellungen. Bald erscheint der Geist als selbst tätig, bald erkennt er, daß ihm etwas geschehen sei, was er nun nur noch zu bezeugen und in Freude zu erleiden hat. Deshalb sind die Zeugnisse bald Ermahnungen, die Erneuerung zu bewirken, bald ju-

belnde Bekundungen, daß die Erneuerung geschehen sei, bald dies und jenes zugleich.

»Erneuert euch«, schreibt Paulus zweimal im Briefe an die Epheser, »im Geiste und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit! Ziehet den neuen Menschen an, der da erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbilde dessen, der ihn erschaffen hat, wo nicht Heide und Jude, nicht Beschneidung oder Vorhaut, nicht Barbar und Szythe, nicht Knecht und Freier, sondern alles und in allem Christus!« Und im Römerbriefe: »Verähnlicht euch nicht dieser Welt, sondern seid neugestaltet.«

Auch der Verfasser des sogenannten Barnabasbriefes lebt noch in solchen Vorstellungen, die der vorurteilsloseren Ausdrucksfähigkeit der aus dem Judentum stammenden Christen entsprachen. Die Griechen konnten darin nicht folgen, da sie sich zu leicht an die verpönten Metamorphosen ihrer alten Mythen erinnern ließen. Darum schreibt der griechische Verfasser des »Briefes an Diognet« nur: »Geworden wie von Ursprung neuer Mensch.« Es beginnt schon die Zeit, die den frischen Wirklichkeitscharakter des Neumenschenerlebnisses immer mehr schwächt durch ihr »Gleichwie«. Heute weiß man nicht, ob man dies als Verlust oder Gewinn buchen soll. Ich neige dazu, es als Verlust zu buchen, denn ich brauche kräftige, wirklichkeitsnahe Vorstellungen. Andere auch! Denn wir sterben schier an Wirklichkeitsschwund.

»Der neue Mensch« hatte immer noch etwas Altes in sich. Der Ausdruck sagte noch nicht alles und entsprach auch nicht der von Jesus, dem Erschaffer des neuen Menschen, selbst gewählten Worte für das Ergebnis der Erneuerung. Jesus hatte frei und offen gesagt, daß die neuen Menschen bis zum Kindsein

erneuert sein müssen: »Wenn ihr euch nicht umwandelt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht eingehen in das Reich der Himmel. Dieser ist das Reich Gottes. Wer nicht annimmt das Reich Gottes wie ein Kind, der kommt nicht hinein.« Und als er sah, daß seine Jünger das Geheimnis des Reiches Gottes erkannt hatten, nannte er sie Kinder und sprach: »Ich preise dich, Vater, weil du dies verborgen hast vor den Weisen und Klugen, enthüllt aber den Kindern!«

In diesen Worten sehen bedeutende Bibelerklärer den Keim des großen Erneuerungserlebnisses. Es kann so sein, aber dann wären es nicht nur Worte gewesen, denn der Keim eines Erlebnisses, sofern es mehr ist als eine bloße Einbildung, kann nicht ein Wort sein, sondern nur eine Lebenserzeugung oder Lebensübertragung. Darum sagt Harnack, der alle hierfür in Betracht kommenden Stellen der ersten christlichen Schriften gesammelt hat, mit Recht, daß jenes Kindgewordensein immer wieder spontan empfunden und durch ähnliche Erfahrungen der religiösen Umwelt gestützt worden sei.

So sehr ist der Keim des Erlebnisses lauterer Leben geblieben, daß aus ihm keine eigentliche Lehre erwuchs, sondern immer neues Leben, Mahnungen und Bezeugungen, wenngleich wir heute, wenn wir von Kindern Gottes reden, es leicht im »übertragenen Sinne« tun und eigentlich nur welke, abgefallene Blätter in den Kranz binden oder abgegriffene Münze weitergeben. Ganz anders, kann ich mir denken, hat Petrus die Worte von den Kindern niedergeschrieben: »Verlanget als neugeborene Kinder nach der geistigen, lauterer Milch, um durch sie heranzuwachsen zum Heile.« Oder der Verfasser des Barnabasbriefes: »Christus gab uns eine andere Form, so daß wir gleichsam eine Kinderseele haben, wie

wenn er uns aufs neue geschaffen hätte . . . Das Kind wird zuerst mit Honig, dann mit Milch genährt. So werden auch wir, durch den Glauben an die Botschaft und durch das Wort lebendig gemacht, leben.«

*5. Die Gläubigen vom weißen Berge
und die Knaben des Klemens*

Das ist auch ein geheimnisvolles Buch voll Lebenszauber, das Hermas, der Bruder des römischen Bischofs Pius I., ein Seher schier wie Johannes, in der nachapostolischen Zeit geschrieben und mit dem Titel »Der Hirt« überschrieben hat. Von Bergen aus die Welt betrachten, das ist auch seine Lust. Auf einen hohen Berg Arkadiens wird der Seher entrückt. Er sieht eine weite Ebene, die von zwölf Bergen umgrenzt ist. Und auf den Bergen wohnen die Christgläubigen. Und der Seher schreibt sein neuntes Gleichnis und schreibt:

»Von dem zwölften Berge, dem weißen, sind die Gläubigen so beschaffen: Wie kleine Kinder sind sie, denen kein Unrecht im Herzen aufsteigt. Sie wußten nicht, was Bosheit ist, sondern blieben immer bei kindlichem Wesen. Ihr alle nun, die ihr sein und bleiben werdet wie die Kinder, werdet angesehener sein als die anderen. Denn alle Kinder sind hochangesehen bei Gott und die ersten bei ihm . . . Weil nun die Gläubigen von dem weißen Berge alle als unschuldig erfunden wurden, befahl der Herr des Turmes, diese vom Fuß des Berges in den Bau des Turmes zu bringen. Denn er wußte, wenn diese Steine in den Bau des Turmes kämen, würden sie glänzend weiß bleiben und keiner davon schwarz werden.«

Saß zu Alexandrien, der Stadt uralter Wissenschaft, in der ältesten Christenschule, die wir kennen, der

»Presbyteros Didaskalos« — als Lehrer ein Priester — Klemens von Alexandrien, der Vorsteher der Schule. Der schrieb ein Buch, in dem er das neue Leben ausführlich schildern wollte, so wie er es seinen Schülern im mündlichen Lehrvortrag darstellte. Er nannte das Buch nicht »Moral« und nicht »Christliche Lebenskunde«, sondern »Knabenführer«. Der Knabenführer aber war ihm Christus, den er als den Sänger des neuen Liedes pries. Und er leitete die christliche Moral nicht ab von den Zehn Geboten, auch nicht von allgemeinen Moralprinzipien, sondern von dem Gedanken: »Der Christ ein Kind«. Und er schrieb in dem Buche von des Christenstandes ewiger Jugend: »Das alte Geschlecht war verkehrt und hartherzig. Der Chor der Kinder wie das neue Volk sind weich wie das Kind.«

»Neugeboren sind die neuen Geister nach der alten Torheit. Jüngst erst sind sie vernünftig geworden, frisch aufgetaucht.«

»Einen Lebensfrühling bedeutet für uns der Name Kindesalter, weil die Wahrheit in uns nicht altert. Sie ist wie eine ewig frische Blume, bleibt sich immer gleich und wird niemals anders. Kindlein, so heißt es (Js. 66, 12, 13), da werdet ihr saugen; an den Brüsten wird man euch tragen und auf den Knien euch liebkosten. Wie einen, den seine Mutter liebte, so will ich euch trösten.

»Wir heißen nicht Kinder und Kleine mit Bezug auf das Kindliche und Unbedeutende des Unterrichts. Mit der Wiedergeburt erhalten wir sofort die Vollendung, die unser Ziel ist. Denn wir empfangen das Licht, das heißt die Gotteserkenntnis. „Ich habe euch gesagt“, heißt es, „ihr seid Götter und Kinder des Höchsten alle zumal“.«

»So ist also der Glaube und die Wiedergeburt die

Vollkommenheit im Leben. Gott wirkt nichts Schwaches. Gleichwie sein Wille eine Tat ist und diese Welt heißt, ebenso ist auch sein Wille das Heil der Menschen, und dieses heißt Kirche.«

»Wir besitzen das Vollalter, die niemals alternde Jugend. In ihr erstarken wir fort und fort zur Erkenntnis, immer jung und immer zart und immer neu. Neue Menschen müssen es sein, die am neuen Logos teilhaben. Was aber am Ewigen teilhat, das drängt in Liebe dazu, sich dem Unvergänglichen gleichzustellen«.

Gewiß, es werden, wenn es zum Thema paßt, auch heute noch ähnliche Worte gesprochen und geschrieben, werden von Rednern und Hörern gebührend ernst genommen. Aber damals waren sie Kern, heute Rinde; damals waren sie Krone und Stirnband; heute sind sie das Taschentuch der Rührung und Erbauung; damals war dies die Gotteswissenschaft, denn »Hirt« und »Knabenführer« gehörten zu den ganz wenigen Büchern, die in den Händen der Christen waren; heute gehört es auch noch zur Gotteswissenschaft, aber wir meinen doch, viel wichtigere Dinge wissen zu müssen. Ich weiß aber nicht, wie ich den Unterschied recht klar machen soll. Ich weiß nur, daß mancher sagen wird, es sei auch damals nur mit Wasser gekocht worden. Das genügt mir aber zum Nachweis, daß uns neues Leben, daß uns Kindsein, daß uns Glauben sehr vonnöten wäre. Damals war es das Wasser der Wiedergeburt, heute ist es Wasser, an dem man sich nicht einmal erfrischen kann.

6. Wiedergeburt

Als das Erlebnis des Neumenschen vertieft wurde bis auf den Grund des Kindseins, genügte nicht mehr die Erklärung des Erlebnisses als einer neuen Schöp-

fung. Neumensch wird durch Schöpfung, Kind wird durch Geburt. Und »Wiedergeburt« wurde der Zentralbegriff der Christenheit. Da nun das Reich der Himmel erschlossen war, konnte die Christenheit auf Gott hin die Mahnung befolgen: »Alles wagen!« Sie wagte das Höchste, sie glaubte an eine wahrhafte Geburt aus Gott. Es war keine willkürliche Erklärung der erlebten Kindwerdung. Christus selbst, so war heilig überliefert, hatte das neue Leben in ursächliche Verbindung mit jener Botschaft gebracht, deren Offenbarung sein Lebensziel war: »Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den Vater, erkennen!« Von ihm aus ging die Macht, das größte Wagnis des Menschengestes zu vollbringen. »Denen, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die aus Gott geboren sind.« Daß unser frommes Gefühl, Kinder Gottes zu sein, bei weitem nicht heranreicht an die Wucht des ursprünglichen Erlebnisses, ergibt sich schon daraus, daß es uns wie eine Blasphemie anmutet, wenn sich heute einer »Sohn Gottes« nennt. »Kinder«, das können wir noch ertragen. Aber »Sohn«! Dazu sind wir zu schwächlich, weichlich, scheu geworden. Kinder hat auch der Schulmeister, der Erzieher, der Pflegevater. Aber Söhne hat nur der Vater, der sein Leben weitergeben kann. Wir glauben nicht mehr an die Wirklichkeit des göttlichen Lebens in uns, halten es nur für eine Richtung unseres Lebens oder für eine besondere, allerdings sehr erstrebenswerte Art unseres Lebens, aber nicht für ein Leben, das uns wahrhaftig zu Söhnen Gottes macht. O elende Demut! O feige Ängstlichkeit, es könnte den Würden und Rechten des eingeborenen Sohnes Gottes Abtrag geschehen! Wir machen die Gabe Gottes, das Leben Gottes in uns, verächtlich, aus Angst, der Ehre Gottes zu schaden! Der Christ, der nicht voll

Freude und Stolz wahrhaftiger Sohn Gottes heißt, ist noch im Heidentum stecken geblieben. Weil er aus heidnischer Ehrfurcht den Namen nicht tragen mag, wird er auch nie sein Benehmen danach einzurichten verstehen. Er steht noch im Knechtserlebnis der Heiden und wird sich danach betragen. Er bekennt Christus, aber als neidischen Inhaber der Gottessohnschaft, nicht als den, der uns die Gottessohnschaft gebracht hat, damit wir ihrer in Wahrheit teilhaftig werden.

Gleich einem verdrossenen Propheten verkündige ich hier die heiligen Worte noch einmal dem Volke, dem ihr vollstes und tiefstes Leben weggedeutet worden ist, so daß sie sich wie leere Worte, unkräftige Gleichnisse anhören, nicht aber wie Leben, Wirklichkeit, Wahrhaftigkeit und Recht.

Schreibt Petrus: »Gepriesen sei Gott, der Vater unsers Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung, zu einem unbefleckten, unvergänglichen und unverwelklichen Erbe. Wiedergeboren seid ihr nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem, durch das Wort des lebendigen Gottes, der in Ewigkeit bleibt.«

Schreibt Jakobus: »Geboren hat er uns kraft seines Willens durch das Wahrheitswort, damit wir eine Art Erstlingsgabe seiner Kreaturen seien.«

Schreibt Paulus: »Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft erhalten, sondern den Geist der Sohnwerdung, in dem wir rufen: Vater! Eben dieser Geist bezeugt es im Verein mit unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben!«

Was die ersten Freunde Jesu in ihren Briefen schrieben, war von der menschlichen Seite her treuer Be-

richt und ehrliche Bezeugung äußerer und innerer Erlebnisse. Es sind echte Menschenbriefe. Aber wir haben ein Recht zu glauben, daß der Geist, in dem sie schrieben, der untrügliche Gottesgeist war. Denn auch dies ist ein echtes Erlebnis der Christenheit, daß Gott mit uns spricht aus den heiligen Schriften. Apostelbriefe sind Gottesbriefe. Was in ihnen von Wiedergeburt steht, ist nicht bloßer menschlicher Erklärungsversuch eines Erlebnisses, sondern göttliche Verbriefung, daß es wahrhaftig so ist. »Briefe der Wiedergeburt« können wir die des heiligen Paulus an die Römer und an die Galater und den ersten Brief des heiligen Johannes nennen.

Da steht verbrieft von Gott in Paulus: »Ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Jesus Christus, denn ihr alle, die ihr getauft seid in Christum, seid Christo einverleibt. Wenn ihr Christi seid, da seid ihr Abrahams Kinder und nach der Verheißung Erben. So seid denn Nachfolger Gottes als geliebte Kinder, wandelt als Kinder des Lichtes!«

Da steht verbrieft von Gott in Johannes: »Dies schreibe ich euch, auf daß ihr euch freuet und daß eure Freude vollkommen sei. Wenn ihr wisset, daß Gott gerecht ist, so wisset es auch, daß jeder, der Gerechtigkeit übt, aus ihm geboren ist. Sehet, welche Liebe uns der Vater geschenkt hat, daß wir Kinder Gottes heißen und es sind. Darum kennt uns die Welt nicht, weil sie ihn nicht kennt. Geliebte, wir sind nun Kinder Gottes. Es ist nur noch nicht offenbar worden, was wir sein werden. Wir wissen nur, daß wir, wann es offenbar worden, ihm ähnlich sein werden, denn wir werden sehen, wie er ist. Wer aus Gott geboren ist, der tut nicht Sünde, denn dessen Same bleibt in ihm, und er kann nicht sündig sein, weil er aus Gott geboren ist. Daran wird es offenbar, welches die Kin-

der Gottes sind und welches die des Teufels. Jeder, der nicht gerecht ist, der ist nicht aus Gott, und wer seinen Bruder nicht liebt. Geliebte, lasset uns einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott und kennt Gott. Ein jeder, der glaubt, daß Jesus ist Christus, der ist aus Gott geboren, und wer den liebt, der geboren hat, liebt auch den, der aus ihm geboren ward. Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt. Solches schreibe ich euch, auf daß ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habt, die ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt. Und wir wissen: wer aus Gott geboren ist, der ist nicht sündig. Die Geburt Gottes bewahrt ihn, und der Böse tastet ihn nicht an. Und wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns einen Sinn gegeben hat, den wahren Gott zu erkennen.«

7. *Der neue Besitz*

Ein neues Erlebnis kann man nach seiner Verursachung oder nach seinem Eindruck oder nach seiner kräftigsten Folge bezeichnen. Das Kernerlebnis der Christenheit hieß nach seiner Verursachung »Neue Schöpfung«, »Wiedergeburt«, »Geburt aus Gott«, nach seinem ersten Eindruck »der neue Mensch«, »das Kind«. Seine deutlichste Folge aber war das Bewußtsein des Geistesbesitzes oder, wie die Historiker des ersten Christentums sagen, das pneumatische Bewußtsein. Darum steht statt »Wiedergeburt« oft »Geistesgeschenk«, »Geistessalbung«, statt »neuer Mensch« und »Kind« steht »Geistesträger«, »Christusträger«, »Gottesträger«. Der Geist ist der neue Besitz. Jeder Christ, der aus dem Geiste lebte, hatte Anspruch auf den Namen Pneumatikos oder »Geistlicher«. Erst sehr spät wurde dieser Name auf ge-

weihte Inhaber kirchlicher Ämter eingeschränkt, und mit dem Namen ging der Allgemeinheit auch das Bewußtsein verloren, geistlich zu sein, Geisträger zu sein. Das ist vielleicht der größte Verlust, den das christliche Volk bei dem allmählichen Hervortreten der schon in der apostolischen Zeit keimhaft vorhandenen Kirchenämter erlitten hat. Aber es ist nicht ein Verlust, der ein Verlust bleiben muß. Vergleicht man die Religionen der Welt miteinander, so ist vielleicht das Bewußtsein, den Geist Gottes zu haben, das besonderste Merkmal des Christentums. Und das Christentum unterscheidet sich um so deutlicher von allen anderen Religionen, je lebhafter und allgemeiner jenes Bewußtsein ist. Paulus erkennt, wie Harnack sagt, Wesen und Begründung des Christenstandes darin, daß alle den Geist empfangen haben und aus ihm leben.

Man weiß, wie demütig einfache, der höheren Bildung ermangelnde Menschen in ihrem Anspruch auf Geistesbesitz sind. Als aber das Christentum kam, ergriff das selige Bewußtsein, den Geist zu besitzen, selbst die Ungebildetsten und Elendsten. Und mit dem Bewußtsein kam das Gefühl des Verpflichtetseins. Ganz merkwürdige Einsichten überkommen Leute, die kaum die Fähigkeiten hatten, einige Gedanken im Zusammenhang niederzuschreiben. Voll Jubel lassen sie aus ihrer Feder Worte fließen, die sonst nur unter Philosophen gebräuchlich waren. So sagt der in weltlicher Bildung nicht hochstehende Verfasser des Barnabasbriefes, es seien des Glaubens Beistände Furcht und Ausdauer, Langmut und Beherrschung; wenn sie standhalten, freuen sich mit ihnen Weisheit, Einsicht, Wissenschaft und Erkenntnis. Und im einfachsten und ältesten Ritus des eucharistischen Gottesdienstes, wie er sich in der »Zwölf-Apostel-

Lehre« erhalten hat, dankt die Gemeinde »für Leben und Erkenntnis durch Jesus Christus«.

Man mag noch so gering von diesen Äußerungen des christlichen Selbstbewußtseins denken, es ist doch ein kräftig ausgreifender Schritt der Menschheit dem Geistigen entgegen. Die »Wiedergeborenen« schreiten kühn und wagen.

Die Wahrheit, erst vor kurzem aus Römermund befragt, was sie sei, Fischer und Krämer, Sklaven und arme Freigelassene sind sich auf einmal bewußt, daß sie diese Wahrheit in ihrem ganzen Umfange und bis zu unsichtbaren Höhen hinauf besitzen, schlechtweg besitzen. Die Wahrheit ist ihnen der Inbegriff alles heiligen Wissens. Aber nicht nur dies! Auch die Gegenstände des Wissens kommen ganz in ihren Besitz. Gott ist die Wahrheit, und alles, was er ist, das ist die Wahrheit. Und diese Wahrheit erwirbt der Wiedergeborene, der Geistesbesitzer, im Augenblick der Wiedergeburt und des Geistesgeschenkes.

Leben, einst so spärlich fließend und zu guter Letzt versandend, jetzt strömt es von Ewigkeiten her in Ewigkeiten und ist das Leben derer, die bisher so geringen Anteil am Leben hatten. Denn sie sind lebendig gemacht in der Wiedergeburt zum ewigen Leben. Es wird einst unendlich selig sein, aber es ist schon da mit allen seinen Hoffnungen und Verheißungen. Und es ist Erkenntnis und Glückseligkeit. Vorüber ist der Tod und die Nacht der Unwissenheit und des Irrtums.

Vorüber ist die Sünde. »Jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil dessen Same in ihm bleibt. Er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.« Dieses Wort aus dem Apostelmund des Johannes, gedeckt durch die Lehre der Inspiration, beurkundet zunächst ein persönliches Erlebnis, aber es muß noch

objektive göttliche Wahrheit enthalten, nicht bloß irgendwie, sondern so, daß sie von Hörern und Lesern ohne allzu feine theologische Unterscheidung recht verstanden werden kann. Der erste Eindruck, den das Wort erzeugt, ist wohl der, daß ein aus Gott Wiedergeborener nicht sündigen kann, daß also nichts von dem, was er tut, Sünde ist. Indessen kamen Erfahrungen und Beobachtungen, die jenem ersten Eindruck widersprachen. Man behalf sich nun mit der Schlußfolgerung: Wer sündigt, ist eben nicht aus Gott geboren, also kann, wer aus Gott geboren ist, nicht sündigen. Das tiefste Geheimnis der Wiedergeburt aus Gott wird so zur Selbstverständlichkeit. Das Nichtsündigen ist nur ein Zeichen, nicht die Folge der Geburt aus Gott. Und doch wird es dem, der sich der Wiedergeburt als eines nicht nur einmaligen, sondern andauernden Erlebnisses lebendig bewußt ist, eher als eine Folge, ein Nichtsündigenkönnen erscheinen. Das neue Leben muß erst wieder erstorben sein, ehe das Sündigenkönnen von neuem eintritt. Denn daß das neue Leben wieder ersterben kann, ist sowohl dem Apostel Johannes wie allen, denen sein Wort naheging, außer Zweifel gewesen. Sonst hätte es keiner der Ermahnungen bedurft, die sich auch in ihren Schriften reichlich finden. Vom Nichtsündigenkönnen schreiben sie nur in dem Zustand und für den Zustand des Erlebnisses, nicht für den Fall, daß das neue Leben wieder erstorben ist. Sie schreiben in einer anderen Welt, als die ist, aus der heraus wir Bedenken gegen ihre Worte empfinden und äußern.

So hat Origenes, der nach jenem Klemens die alte Christenschule von Alexandrien leitete, gerade in der Unwandelbarkeit und Beständigkeit, also im Nichtsündigenkönnen, den Unterschied des christlichen

Vaterglaubens vom jüdischen gesehen. Er verweist dafür auf jenes Johanneswort, nimmt es also im Sinne des ersten Eindrucks, den es erweckt.

Alle diese Dinge sieht man nur auf einer gewissen Höhe der Begeisterung. Hier unten bei uns streifen die Nebelschwaden der Furcht und der Vorsicht. Wir sehen noch das unbeleuchtete Dunkel der Sünde und wissen nur, daß über den Wolken die Sonne ist. Es gibt Leute, die den für einen Narren halten, der ihnen erzählt, er sei auf dem Berge gewesen und habe Wolken und Gewitter *unter* sich gesehen.

Ich glaube, es war Paulus, der auf dem Berge stand. Von seiner Höhe schrieb er das Wort: »Es ist nichts Verdammliches in denen, die in Christus Jesus sind, denn das Gesetz des Geistes, des Lebens in Christus Jesus hat mich frei gemacht vom Gesetze der Sünde und des Todes.«

Und von dieser Höhe herab hat Paulus für den neuen Besitz der aus Gott Wiedergeborenen das wunderbare Wort geprägt: »Die Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes.«

Er sah unter sich die Lande der Schöpfung im Leid und in Verweslichkeit; er horchte und horchte. Und dann schrieb er: »In Sehnsucht harret die Schöpfung auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes. Denn der Hinfälligkeit ist die Schöpfung unterworfen, aber in der Hoffnung, daß auch sie frei werde von dem Joch der Verweslichkeit bei der Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes.«

Es leuchtet der Glaube auf, daß das neue Leben der Wiedergeborenen überströme und die ganze Kreatur erfasse und auch ihr die Herrlichkeit der Freiheit bringe. »Die Gerechten werden auf verklärter Erde wohnen«, so geht es in Glaube und Hoffnung schier durch alle Schriften der alten, heiligen Väter.

8. *Andere Namen und Tiefen*

»Durch ihn, der uns geschaffen zu einem neuen Menschen, haben wir Zutritt zum Vater. Also seid ihr nicht mehr Fremdlinge und Ankömmlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.« So schreibt Paulus an die Epheser. Ein Wuchern von neuen Namen! Alle wollen das eine Unsagbare sagen. Manche sind wieder ganz verklungen, manche sind zu Formeln geworden, manche werden dem Menschen in den Stunden der Gottesnähe so lebendig, als hörte er sie zum ersten Male. »Freunde«, »Verwandte«, »Hausgenossen« Gottes oder Christi, »Brüder Christi«, das waren Namen, die bald verklungen. Jener Arnobius, der über Nacht Christ geworden war und ein Buch zur Verteidigung des Christentums schrieb, noch ehe er das Quellbuch der christlichen Religion, das Neue Testament, gelesen hatte, stand unter dem Eindruck, daß die Christen vor allem Freunde Christi seien, und schrieb von *amicitiae Christi*, wenn er den Stand der Christen meinte. Auch die beiden alexandrinischen Christenlehrer verbanden mit dem Gedanken der Kindschaft Gottes den der Bruderschaft und Freundschaft mit Christus. Origenes hört aus dem Munde Christi: »Durch die Wiedergeburt in mir habt ihr den Geist der Sohnwerdung empfangen, damit ihr seiet Söhne Gottes, Brüder aber von mir.«

An Stelle des Ausdruckes »Wiedergeburt« findet sich häufig das Wort *Hyiothesia*, das heißt Annahme an Sohnes Statt. Dieses Wort sagt lange nicht soviel wie jenes. Es weiß nur von Übertragung der Rechte und vielleicht auch der Liebe, aber nicht des Lebens, wenigstens solange man es in seiner juristischen Bedeutung von Adoption nimmt. Es ist aber wohl zu merken, daß auch das Verhältnis des Vaters zu seinem

eingeborenen Sohne mit *Hyiothesia* bezeichnet wurde, und zwar nicht erst von den häretischen Adoptianern. Das Wort muß also in lebensvollerer Bedeutung als in der rein juristischen gefaßt worden sein. Da aber der juristische Sinn sehr aufdringlich war, gestattete die werdende Dogmatik nicht mehr seine Anwendung auf Christus. Es blieb für das Verhältnis Gottes zum neuen Menschen beibehalten und wurde mitschuldig daran, daß von diesem Verhältnis, das ganz und gar Lebensübertragung und Lebensverbindung war, nur noch die juristische Seite richtig sichtbar blieb. Sagt heute einer: »Ich bin ein Sohn Gottes«, da antwortet ihm der ganze Chor: »Ja, aber bloß Adoptivsohn«. Und doch bekommt der Adoptivsohn nur die Sohnesrechte, nicht aber das Sohnesleben vom Vater. Der Christ aber hat das Sohnesleben vom Vater. Der Adoptianismus in bezug auf Christus ist eine sehr schlimme Häresie; der Adoptianismus in bezug auf den Christen ist aber eine sehr schlimme Orthodoxie. Denn der Christ ist mehr als bloßer Adoptivsohn Gottes. Auf dem Umwege über die rein juristische Bedeutung dieses Wortes »Adoptivsohn« ist der Glaube an die Geburt aus Gott und an die wahre Gotteskindschaft stark rationalisiert worden. Nur falche Demut und juristisches Christentum sind an ihm emporgewachsen, das wahre Christentum, der Glaube an das Leben des Vaters in uns, ist an ihm verkümmert. Aber noch am Ende des zweiten Jahrhunderts findet sich ein Schriftsteller, Irenäus, der Bischof von Lyon, bei dem die Adoptionsvorstellung noch ganz nahe an den Gedanken der realen Sohnschaft heranreichte, obwohl damals schon viel von der ursprünglichen Fülle verloren gegangen war, vor allem das Bewußtsein der von Paulus gepredigten »herrlichen Freiheit der Kinder Gottes«.

Sehr bemerkenswert in der nachapostolischen, ja in der ganzen altchristlichen Zeit ist das Schwanken in der Stellung des Christenzieles zum Menschentum des Wiedergeborenen. Liegt das Ziel auf der Linie des Menschentums oder steht es hoch darüber? Im Grunde genommen, hängen alle christologischen Streitigkeiten mit dieser Frage zusammen, nur daß sie, auf Christus eingeschränkt, lautet: Ist Christus Vollmensch geblieben, oder ist er wieder ganz in die Gottheit aufgegangen, so daß er schließlich nur noch die göttliche Natur hatte, wie die Monophysiten lehrten, oder wenigstens nur noch den göttlichen Willen oder die göttliche Wirkweise hatte, wie die Monotheliten lehrten? Das Wort Menschentum verlor zeitweise in manchen christlichen Kreisen über Gebühr an Achtung. »Niemand will ich nach den Menschen leben«, schrieb Ignatius von Antiochien an die Römer. Jeder weiß, daß dieses Wort recht verstanden werden muß. Aber die eingebildeten gnostischen Christen, auch der zu ihnen abgefallene Tatian, wußten nur Verächtliches vom Menschlichen zu sagen, und sie haben eine böse Tradition geschaffen. Doch die Menschengesundheit der Christenheit ließ sich wenigstens nicht für alle Zeiten durch jenen alles vergeistigenden und verflüchtigenden Hochmut schädigen. Das Wort Augustins: »O daß sich die Menschen als Menschen erkannten!« war vor ihm schon da und wird auch nach ihm nicht ganz ausgerottet werden können. Derselbe Ignatius, der niemals »nach den Menschen leben« wollte, erhoffte von seinem religiösen Wege, daß er ihn zum Menschsein führe: »Laßt mich reines Licht schauen! Dort angekommen, werde ich Mensch sein.« Und Origenes prägte im Anschluß an Ezechiel den Ausdruck: »Menschenmensch«: »All wir Menschen sind als Menschen geboren, aber nicht

alle sind wir Menschenmenschen. Dieser oder jener ist nicht Menschenmensch, sondern Menschenvieh, Menschenschlange, Menschenhengst! Wenn wir gut und mild sind, verdoppeln wir den Namen Mensch, so daß in uns nicht nur der bloße Mensch, sondern der Menschenmensch ist. Wenn der innere Mensch nach dem Bild des Schöpfers bleibt, dann wird geboren der Mensch und wird solcherart nach dem äußeren und dem inneren Menschen zweimal: Menschmensch.«

Von diesen Prägungen sind nur der »innere Mensch« und der »gute Mensch« bis auf unsere Zeit geblieben. Schon das heidnische Altertum unterschied den »inneren Menschen« vom »äußeren Menschen«. Paulus nahm den »inneren Menschen« in sein werktätliches Sprachgut auf und stellte ihm gegenüber den äußeren, verfallenden Menschen und »das Fleisch«. Der »innere Mensch« erneuere sich von Tag zu Tag. Auch »der gute Mensch« erinnert an Zielsetzungen des klassischen Altertums, besonders an den »schönen, guten Menschen« der Griechen. »Guter Mensch« kann nach der altchristlichen Auffassung nur der Christ sein. Trotz allem Protest der modernen Auffassung von »Guten« und »Bösen« verblieb bis heute, wenn auch nicht immer ausgesprochen, im katholischen Volke ein letzter Rest von der Empfindung, daß nur der Christ »guter Mensch« sein könne. Immer wehrt sich etwas im Gemüt des Katholiken, wenn auch ganz verhohlen, dagegen, daß ein nichtchristlicher Mensch ein »guter Mensch« sein könne. Und wer es sagt, tut, als ob er etwas Neues und Eigenartiges sage und damit gegen eine veraltete Auffassung protestiere.

In beiden Briefen an Timotheus prägt der heilige Paulus den Ausdruck »Mensch Gottes«, im ersten

für Timotheus selbst, im zweiten für alle Christen: »Damit der Mensch Gottes vollkommen werde und geschickt zu jedem Werke«. Dieser Ausdruck wurde lebhaft und freudig aufgegriffen. Nach dem Zeugnis des Bischofs Dionysius von Alexandrien, eines Zeitgenossen Cyprians, nannten sich die Christen mit diesem Namen. Augustin schreibt in seinen Bekenntnissen von Ambrosius: »Es nahm mich väterlich auf jener Mensch Gottes.« Und in der ganzen irisch-keltischen Kirche, die auch sonst außerordentlich viel altchristliches Gut über die Schwelle des Mittelalters trug, blieb der Name »Mensch Gottes« die gewöhnliche Benennung der Christen.

Über die Linie reinen, ursprünglichen, gottzugehörigen Menschentums hinaus hätte leicht das Wort Jesu dringen können: »In der Auferstehung werden sie sein wie Engel im Himmel.« Aber erst das Mittelalter kennt den »doctor angelicus«, die beginnende Neuzeit den »Engel im Fleisch«, Aloysius. Und es reicht nicht allzu tief in die Zeiten zurück, daß man sich bei dem Tode eines Kindes mit dem Gedanken tröstet, nun einen Engel im Himmel zu haben.

Das frühchristliche Selbstbewußtsein schritt über diese Stufe hinweg. »Viele Christus« sieht Origenes in den Missionaren, die das Evangelium über die Grenzen der griechischen Kultur hinaus verkünden. Und Methodius sagt in seiner Schrift vom »Gastmahl der Jungfrauen«, es müsse jeder Gläubige durch Teilnahme an Christus als Christus geboren werden. Auch diese Vorstellung von der Christuswerdung des Wiedergeborenen geht auf Paulus zurück, der die Galater antreibt, »bis daß Christus gestaltet werde in euch«. Sie ist von den Mystikern des Mittelalters wieder aufgenommen und von unserem Angelus Silesius in die volkstümliche Form gebracht worden:

»Wär Christus tausendmal in Bethlehem geboren
 Und nicht in dir, du wärest doch ewiglich verloren.«
 Aber auch hiermit hatte der Wagemut des christlichen Wiedergeburtgedankens noch nicht seine höchste Leistung erreicht. Die höchste Leistung war erst die Vorstellung von der Gottwerdung des Menschen. Dieses Wort, für unsere gegenwärtige Geistesnüchternheit so unausstehlich, daß wir dabei geneigt sind, an kuriose Vorkommnisse in Irrenhäusern zu denken, hat eine ernste Verwurzelung im Glaubensgrunde. Johannes deutet geheimnisvoll eine Hoffnung an, von der er nur sagen will, was er sicher weiß: »Jetzt sind wir Kinder Gottes. Was wir aber dereinst sein werden, das ist noch nicht offenbar. Wir wissen jedoch, daß wir ihm, Gott, ähnlich sein werden.« Weiter schon dringt der zweite Petrusbrief vor: »Durch Christus hat uns Gott übergroße und kostbare Verheißungen geschenkt, damit ihr durch diese der göttlichen Natur teilhaftig werdet.«

Leider wurde der Gedanke der Gottwerdung des Menschen von den häretischen Gnostikern derart überbetont, daß die große Gemeinschaft der Christen gegen diesen Gedanken argwöhnisch wurde. »Sie überschreiten«, so tadelt der Bischof Irenäus, »die Grenzen des menschlichen Geschlechts, und, ehe sie rechte Menschen werden, wollten sie schon ähnlich sein dem göttlichen Schöpfer und keinen Unterschied zwischen dem ungeschaffenen Gott und dem nun geschaffenen Menschen anerkennen.«

Aber sowohl die Harmlosigkeit des christlichen Gemütes wie auch der Tiefblick gelehrter Theologen haben doch immer wieder den überschönen Gedanken zum Leben erweckt. Der römische Prophet und Seher Hermas spricht im Hirtenbuch zu seiner christlichen Herrin: »Habe ich dich nicht immer wie eine

Göttin geliebt?« Und der gelehrte Hippolyt, der ein Jahrhundert später in Rom lebte, spricht an drei Stellen seiner Werke, soweit sie sich erhalten haben, vom Gottwerden des Menschen: »Wenn unsterblich der Mensch geworden ist, dann wird er auch Gott sein.« Die christlichen Gnostiker rücken nur so weit von den häretischen Gnostikern ab, als sie die Gottwerdung nicht für einen gegenwärtigen Umwandlungsvorgang, sondern für eine zukünftige, zu erwartende Werdung halten. Für sie ist die Gottwerdung die Vollendung des Vollmenschentums, nicht die Vernichtung des von den häretischen Gnostikern verachteten Menschlichen. Klemens von Alexandrien glaubt freilich auch an eine gegenwärtige Gottwerdung, während Irenäus von Lyon mit aller Klarheit sagt: »Nicht von Anfang an sind wir Götter geworden, sondern zuerst Menschen, dann endlich Götter.« Die Weite des griechischen Gottesbegriffes, oder besser Theosbegriffes, erlaubte den christlichen Schriftstellern solche Äußerungen. Unser Gottesbegriff ist enger und korrekter. Das ist ein Vorteil, aber mit ihm ist der Nachteil verbunden, daß wir unfähig geworden sind, solche Glaubenshoffnungen in Worte zu kleiden. Sie mußten unausgesprochen bleiben und versanken für viele in Vergessenheit.

9. Historikerschmerzen und Wichtigeres

Wahrlich, ein ganzer Herd von Erscheinungen, Formen, Vorstellungen, Erlebnissen, die alle wichtig sind für die Biologie des Menschengeistes, hat sich in der Handvoll Bücher und Briefe aus den ersten christlichen Jahrhunderten gefunden, wohl der größte und üppigste aller derartigen Herde. »Woher, woher?« schreit der Historiker, der sich nicht denken kann,

daß der Herrgott manchmal übers Land geht und eine Handvoll Wundersamen austreut. »Es muß aus irgendeiner oder mehreren der älteren Religionen und Mysterien stammen!« schreit der Historiker, denn so etwas kann doch nicht vom Himmel fallen. Der alte Weise unter den Historikern, Adolf Harnack, der auch nicht für das Vomhimmelfallen ist, aber auch das wilde Quellensuchen der Religionshistoriker nicht besonders gut leiden kann, gebietet Ruhe. Nicht die Religionsgeschichte sei die Quelle, sondern das Alte Testament in der Übersetzung der Septuaginta, so zwar, wie sie von den jüdischen Hellenisten und dann von den Hellenisten überhaupt verstanden worden ist. Man könne auch nicht davon reden, daß es sich allmählich entwickelt habe, denn es ist fast alles auf einmal da. Und es sei durchaus nicht etwa eine einfache Weitergabe religiöser oder literarischer Überkommenheit, sondern es sei alles »spontan erlebt«. Die Triebkraft komme aus der Sache selbst. Es steckte auch niemand dahinter, der eine neue Lehre schaffen wollte. Ganz absichtslos ist gesagt, was geschah. Genügende und ungenügende Ausdrücke, reiche und arme, werden durcheinander gebraucht, oft in der ganzen Sinnenwirklichkeit, oft durch ein Gleichwie gemildert. So schreiben Menschen, die nicht Wissenschaft, sondern Leben im Herzen haben. Manches ist aufgegangen, manches ist im Keim stecken geblieben, manches in pädagogischem Interesse zurückgeschnitten worden, manches ist auf bestimmten Beeten als Gottespflanzung gepflegt, sonst aber als Wildwuchs und Unkraut seinem Schicksal überlassen oder ausgejätet worden.

Fast der ganze Umfang der erörterten Erscheinungen, Namen, Ausdrücke, Kräfte, Erlebnisse ist irgendwie von der Kirche bewahrt worden. Wollte man die

Kirche schelten, daß sie auch nur den kleinsten Teil davon preisgegeben hätte, sie zöge es triumphierend vor und spräche: »Hier ist es!« Damit ist nicht gesagt, daß es unvermindert und ungeschwächt im Bewußtsein und Erleben des Volkes geblieben wäre. Es gibt Zeiten, in denen keiner jener Namen und Ausdrücke in Gebrauch war. Keiner der sogenannten »apostolischen Väter« hat, soweit wir nach den erhaltenen Schriften urteilen können, von »Wiedergeburt« oder »Geburt aus Gott« gesprochen. Das Wort von der »herrlichen Freiheit der Kinder Gottes« scheint als Erlebnis auf Paulus beschränkt geblieben zu sein. Wenn es später einmal gebraucht wurde, erscheint es mehr als Dekoration, als Schmuck des Gedankens und der Rede. Ernst nahm man es nur als Gefahr. Aber in der kirchlichen Deutung ist es da. Auch von den strengsten und bindendsten Geboten der Kirche kann man sagen, daß sie frei machen. Sehr lehrreich ist die Beobachtung Harnacks, daß sich bei den Gnostikern und Marcioniten kein Wort von Wiedergeburt findet. Diese hatten dafür den Ausdruck »Loskauf«, der sich, vielleicht über Gebühr, auch im katholischen Wortschatz eingenistet hat. Ich selber sah eine Zeitlang die Lehre von der Erlösung fast nur im Lichtschein dieses Wortes. Die Gnostiker und Marcioniten wußten nichts von einer gänzlichen Erneuerung oder von einer Lebendigmachung und Vergöttlichung des Geistes, sondern nur vom angeblichen Gottsein des Geistes, von seiner Stammeszugehörigkeit zu Gott. Sie sprachen nur von »Erleuchtung« des Geistes, der keiner anderen Erlösung bedürfe, als daß er über sich selbst belehrt und aufgeklärt werde.

Gerade an solchem Gegenbeispiel erkennt man, daß die Kirche die Substanz der ursprünglichen Wieder-

geburtsvorstellung treu aufbewahrt hat. Wie von selbst aber verknüpft sich diese Vorstellung mit dem einen Sakrament der Taufe. Das Tauferlebnis, dieses heilige Eintauchen in die Flut des neuen Lebens unter dem äußeren, sichtbaren Zeichen des Eintauchens in Wasserfluten, umfaßte derartig alle inneren Vorgänge der Christwerdung, daß es alle Gedanken des Neuwerdens an sich zog. Schon im Galaterbriefe bringt Paulus die Erinnerungen an Taufe und Sohnwerdung einander ganz nahe: »Ihr alle seid Söhne Gottes. Denn alle, die Ihr getauft seid in Christus, seid Christus einverleibt.« Noch näher stehen im Titusbrieft Erbeseinsetzung und Taufbad: »Er hat nicht wegen der Werke der Gerechtigkeit, der jüdischen Gesetzmäßigkeit, die wir etwa getan hätten, sondern nach seiner Erbarmung uns selig gemacht durch das Bad der Wiedergeburt und der Geisteserneuerung . . . auf daß wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, Erben werden des ewigen Lebens.«

Diese gegenseitige Annäherung des inneren Wiedergeburtserlebnisses und des äußeren Zeichens, oder vielmehr die Aufsaugung des über das ganze irdische und überirdische Leben ausgebreiteten, jeden Augenblick von neuem erfahrbaren Erlebnisses von dem einen Tag, der einen Stunde des Taufsakramentes, vollzog sich sehr rasch. Schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts sieht Justin, der Apologet und Martyrer, ein Philosoph ohne gleichen, den Wiedergeburtsvorgang so ausschließlich in der Taufe, als ob nicht das ganze Christentum in der Fülle seines Inhalts und in der Dauer durch das ganze Leben, sondern dieses eine Sakrament, dieses einmalige Geschehnis das Wiedergeburtserlebnis wäre. In seiner ersten Verteidigungsschrift schreibt er:

»Wir wollen darlegen, wie wir, neugeschaffen durch

Christus, uns Gott geweiht haben. Alle, die zur Überzeugung gekommen sind und glauben, werden von uns hingeführt, wo Wasser ist, und werden in jener Art und Weise, in der auch wir selbst wiedergeboren sind, wiedergeboren: Im Namen Gottes, des Vaters und Herrn aller Dinge, und unseres Heilandes Jesu Christi und des Heiligen Geistes empfangen sie das Bad im Wasser. Denn Christus hat eben auch gesagt: „Wenn ihr nicht wiedergeboren seid, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“ Daß es aber eine Unmöglichkeit ist, daß die einmal Geborenen wieder in die Leiber der Mütter eingehen, ist jedermann einleuchtend. Darum haben wir von den Aposteln übernommen: Weil wir in unserer ersten Geburt nach einem notwendigen Gesetz der Natur gezeugt wurden, so wird, damit wir Kinder freier Wahl und Erkenntnis würden, im Wasser über den, der aus freiem Willen wiedergeboren zu werden verlangt, der Name Gottes, des Vaters und Herrn aller Dinge angerufen. Dieses Taufbad wird auch Erleuchtung genannt. Auch im Namen Jesu Christi und des Heiligen Geistes wird der, welcher erleuchtet wird, abgewaschen.«

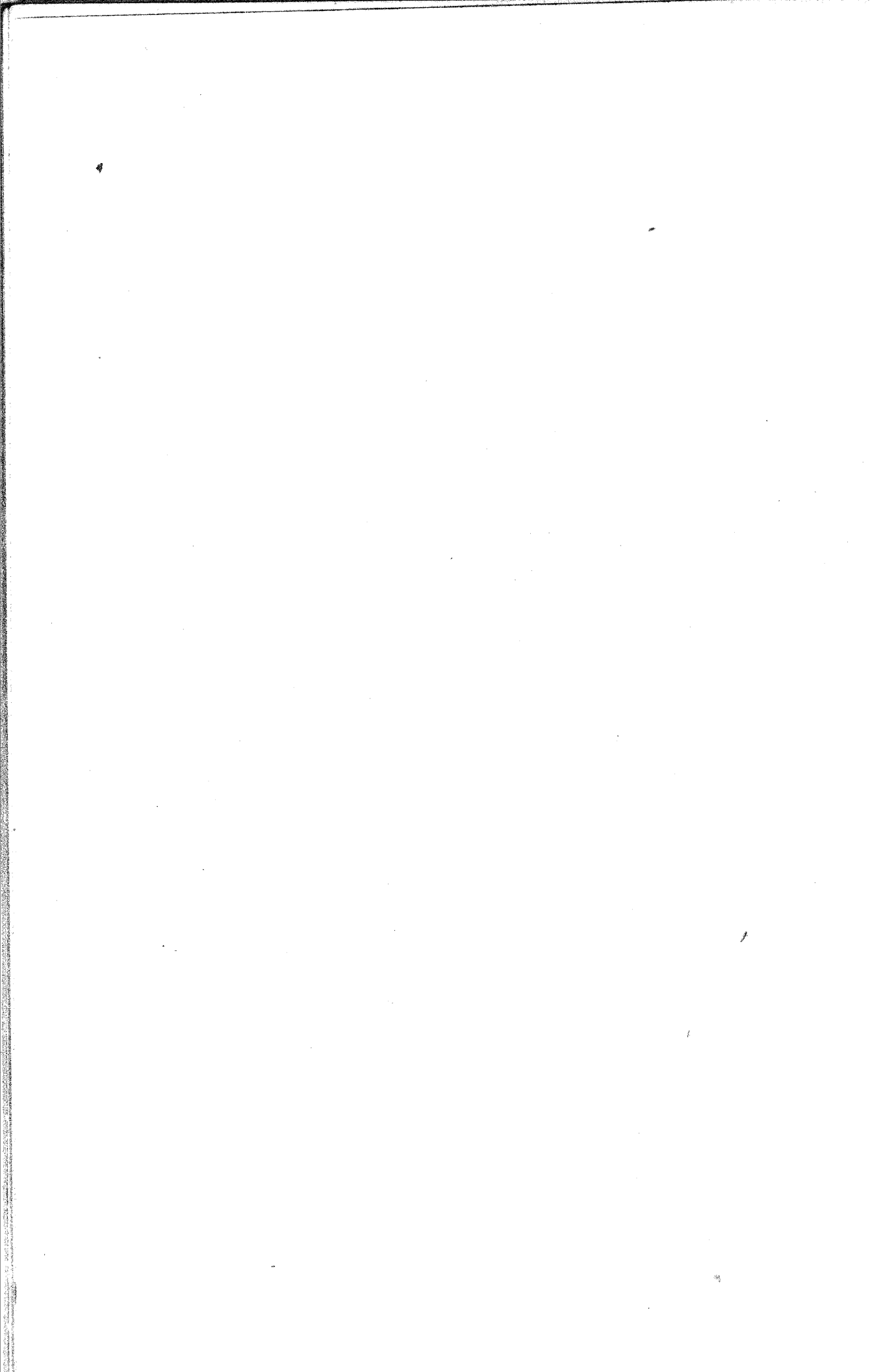
Da schon in jener Zeit die Kindertaufe allgemein üblich war, versank für die von christlichen Eltern abstammenden Menschen das Wiedergeborterlebnis in das dunkle Unbewußtsein des noch nicht erwachten Geistes und wurde wie ein Nachterlebnis, an das man sich auch beim Erwachen nicht mehr erinnern kann, von dem man nichts freudig erzählen und berichten kann. Nur jene Männer, die wie Cyprian und Arnobius und, wohlgemerkt, die meisten großen Geistesmänner der ersten Jahrhunderte nicht als Kinder, sondern als Jünglinge oder reife Menschen das Wiedergeborterlebnis hatten, fühlten sich gedrängt, davon freudig zu berichten.

Man könnte glauben, die einfache Folge solcher Beobachtung hätte sein sollen, daß die Taufe erst dann gespendet werde, wenn der Geist zum Bewußtsein erwacht wäre. Denn die Kirche liebt das helle Bewußtsein von den Geschehnissen des Göttlichen im Menschen. Aber über der Hochschätzung des hellen Bewußtseins von einem Geschehen steht ihr das Geschehen selbst, auch wenn es sich ohne das Bewußtsein des Menschen vollzieht, an dem es geschieht. Sie erhebt das Werk Gottes über das Bewußtsein des Menschen, sie bekennt sich zum »opus operatum« und bringt die von Gott ausgehenden Geschehnisse nicht in Abhängigkeit von den Zuständen des Menschen. Aber sie liebt trotzdem das helle Bewußtsein und verlangt von ihren Mitgliedern, daß sie beim Erwachen des Bewußtseins das unbewußt Geschehene bewußt erneuern. Seit langem fordert sie zur bewußten, inneren Erneuerung des einst unbewußt unter dem »äußeren Zeichen« eingetretenen Taufferlebnisses auf. Man findet dafür die Formel: »Erneuerung des Taufgelübdes« und ist wohl versucht, nur an die Wiederholung und Aneignung der vom Taufpaten abgegebenen Versprechungen zu denken. Aber dazu gehört auch der von den Taufpaten geäußerte Willensakt: »Ja, ich will getauft werden«, das heißt »Ja, ich will wiedergeboren werden im heiligen Geiste Gottes«. Und die Kirche beabsichtigt damit nicht eine formelhafte Erneuerung, auch nicht bloß eine Kräftigung des Willens in der Erinnerung an früheres Vorkommnis, sondern dieses Vorkommnis selbst mit seiner ganzen Kraft, in seiner ganzen Weite, mit seinem ganzen Leben, eine wirkliche Taufe, wenn auch ohne das äußere sichtbare Zeichen, das als Zeichen der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft nur einmal notwendig ist und wegen seines unverlösch-

lichen Charakters nur einmal gesetzt werden kann Die Wiedergeburt des menschlichen Geistes aus dem Geiste Gottes ist an das Zeichen geknüpft und bleibt mit dem Zeichen behaftet, aber sie ist nicht in das Zeichen gebannt. Sie ist immer da, kann immer in Wirklichkeit treten. Es ist eine geheimnisvolle Taufe, die immerdar gesendet und empfangen wird, ein stetes Eingetauchtsein in das Leben Gottes in den Geist Gottes, in ewige Wahrheit, ewiges, kräftiges, tatvolles, helläugiges Leben, eine Wiedergeburt, die kein fertiges Geborensein, sondern ein immer höheres, immer göttlicheres Geborenwerden bewirkt. Der Geist, aus dem wir neugeboren werden, trägt nicht immer Autorisation an sich. Er weht, wo er will. Er ist der Geist eines Freundes: Ich erneuere mich im Geiste des Freundes und bin erneuert im göttlichen Geiste. Er ist der Geist eines schlichten Lehrers: Die Schüler leben sich in ihn hinein, denken zunächst nur an den Lehrer und sind doch erneuert im Heiligen Geiste. Er ist der Geist eines Buches: Ich lese das Buch und lebe ganz wunderbar auf, kann kaum glauben, daß ein Buch soviel neues Leben werden lassen kann. Es ist die Taufe im göttlichen Geiste. Ich lasse mich fortreißen vom Geiste einer Bewegung; das Alte, Schwere, Faule weicht von mir; ich weiß, daß ich ein neuer Mensch geworden bin. Wer kann sagen, ob auch dies die Wiedergeburt aus Gott ist? Wer kann dies überhaupt in jedem einzelnen Falle sagen? Der Apostel schreibt das seelenkundige Wort: »Der Geist bezeugt es im Verein mit unserem Geiste.« Sobald wir neues Leben in uns spüren und feststellen können, dürfen wir an den Lebensschöpfer und Lebendigmacher denken. Die Kirche, die uns lebenswarmen, erdhaften, aber auf Gott hinschauenden Menschen immer eine Mutter sein will,

war stets gegen eine zu starke Spiritualisierung und Sublimierung der göttlichen Tatsächlichkeiten. Sie will, daß wir etwas zu leben haben, und weiß, daß wir von Dingen nicht leben können, die in unerreichbare Reiche hinaufgedacht und hinaufgepredigt werden. Unter uns ist auch der Geist Gottes, der »Lebendigmacher«. Unsere Schuld ist es, wenn wir ihn aus unserer Wirklichkeit wieder hinausspiritualisieren.

Credo in Spiritum Sanctum,
Dominum et vivificantem.



HIERONYMUS
ÜBER DIE ANFÄNGE KATHOLISCHER
KULTUR

HIERONYMUS

» O Wüste, frühlingsduftig von Blumen Christi!
O Einsamkeit, in der die Steine geboren werden,
aus denen die Stadt des großen Königs erbaut
ist!«
St. Hieronymus.

IN MEINER HEIMAT, VOR DEN FENSTERN MEINER kleinen Stube, in der ich diese Zeilen schreibe, steht ein Berg und auf seiner Höhe, über frühlingshoffenden Feldern, über roten Sandsteinbrüchen, über Dorngestrüpp und Buschwerk eine Kapelle und eine Einsiedelei daneben. Frater Felix, der glückliche Einsiedler in weißem Bart, legt das Büchlein beiseite, in dem die Psalmen stehen und manch anderes gottinniges Stück aus der Heiligen Schrift. Er schaut zum Kruzifixus an der Wand und dann an den Säger: Es ist Zeit zum Abendläuten. Hinterm Altar der schmerzreich gebeugten Mutter des gekreuzigten Erlösers ist der Strang zum Aveglöcklein. Siehe, nun hebt ein Singen und Klingen an, und eine Stunde weit im Umkreis geht's durch alle Menschenseelen: Ave Maria! Die Barmherzigen Schwestern unten im Dorfe falten die Hände. Die Leute im Dorfe haben oft nicht Zeit, den ganzen Angelus zu beten. Aber ihre Seele muß doch beten und muß sich für einige Minuten zu lichterem, freudigerem, trostreicherem Höhen erheben. Manche Sorge tritt zurück, mancher Zank wird still, manche Leidenschaft besinnt sich. Es geht eine Kraft durch die Seelen und wirkt in ihnen, wirkt noch nicht alles, aber sie wirkt.

Katholische Kultur!

Wer hat mir meine Heimat so verschönt und so vergeistigt, daß sie wie ein Gottesland ist? Wie eine Civitas Dei! Ich muß an St. Hieronymus denken, den Einsiedler der syrischen Wüste, den Mönch von Bethlehem. In seinen Schriften fand ich viel aus den Jugend-

tagen der katholischen Kultur. Laßt mich von ihm erzählen an diesem Feierabend! Es war ein heiliges Feuer, das in der Wüste aufbrannte, das widerleuchtete von den glänzenden Dächern Roms, das über Berge und Täler, über Flüsse und Meere sternengleich schimmerte bis an die Grenzen der Erde.

1. Der ersehnte Tau

Wie kein anderer gehörte Hieronymus, der gelehrte Freund des Papstes Damasus, schon bei Lebzeiten der ganzen katholischen Welt an. Nach den äußersten Grenzen der damals bekannten Erde gingen seine Briefe und seine Schriften. Eine Sehnsucht nach seinem Wort war überall im Abendland und Morgenland so groß, wie einst die Sehnsucht nach Apostelbriefen war. Um 399 sandte ein gewisser Lucinius aus dem fernen Spanien sechs Schnellschreiber nach Bethlehem, wo Hieronymus lebte, um zuverlässige Abschriften sämtlicher Werke des Hieronymus zu erhalten. Selbst als schon Augustins Name von der Bewunderung der Christen weit übers Meer getragen wurde, schrieb der Spanier Orosius, das ganze Abendland harre auf das Wort des Mönches von Bethlehem wie das trockene Vlies auf den Tau des Himmels.

Zweimal zwar hat Hieronymus Rom, wie es scheint, gleich einem Fliehenden verlassen, das erstemal, weil Rom von ihm, das zweitemal, weil er von Rom zuviel verlangte; aber er trug seine Liebe zu Rom überall mit sich, und die römische Kirche hat es ihm nie vergessen, daß er einer der begeistertsten Verkündiger ihrer Macht und Herrlichkeit und einer der treuesten Freunde ihrer damaligen Bischöfe war, selbst schon ausersehen, ihr Oberhirt zu werden, wenn er nicht durch seinen strengen Tadel einen Teil des römischen

Klerus zu tief verletzt hätte. »Er ging nach Bethlehem«, sagt Benedikt XV. in dem feierlichen Rundschreiben, mit dem er die ganze katholische Welt zur festlichen Begehung des 1500-Jahr-Gedächtnisses des Mönchs von Bethlehem aufrief, »aber aus jenen ferneren Einsamkeiten strömte viel reicherer Segen auf den katholischen Namen, als wenn er in Rom, der Hauptstadt der Welt, sein Leben verbracht hätte.« Als der 30. September, der Gedächtnistag, kam, zeigte sich die Dankbarkeit der römischen Kirche in wochenlangen Feiern. Glockenmund und Menschenmund verkündeten laut, daß ein Großer in dem stillen Grabe von St. Maria Maggiore in Rom ruhe, der »Doctor maximus«, wie ihn Benedikt XV. nennt.

2. Hieronymus wandert ins Museum

Außerhalb Roms ist heute der Name und die Gestalt des Hieronymus nicht mehr so volkstümlich wie noch vor wenigen Jahrhunderten. In allen Bibliotheken standen einst seine Werke, mächtige Folianten; seine Briefe waren eine Lieblingslesung aller lateinkundigen Katholiken; man hatte Freude an der unverfälschten Ehrlichkeit seiner Schreibweise, an seinem Latein, das so schön ist, daß ihn die Sprachwissenschaftler den »Urahn der Humanisten« nannten. Die Romantik seines Lebens fesselte jung und alt. Der Mönch fand bei ihm alles, was ihn für die Strenghheiten seines Lebens begeistern konnte. Der Gelehrte sah in ihm den Meister, den größten Polyhistor des christlichen Altertums. Und selbst die Frauen fanden bei ihm, was der Frauen ist. Hat doch keiner von allen Vätern der Kirche so klug geschrieben über das Herz der Frauen, keiner so zart über Frauentugend und Jungfräulichkeit, so ernst und heilig über die Erziehung der weiblichen

Jugend. Er verschmähte es nicht, die Frauen als Schülerinnen um sich zu scharen und sie in das Verständnis der Schrift einzuführen, den edelsten von ihnen seine gelehrten Bücher zu widmen, so daß Papst Benedikt XV. recht daran tat, als er vor einigen Wochen die römischen Frauen aufforderte, im Geiste des heiligen Hieronymus wieder das Gottesbuch der Bibel in die Hand zu nehmen und zu lesen und insbesondere die Schriften des Neuen Testaments in allen katholischen Familien zu verbreiten.

Abertausend Bildwerke, Gemälde und Stiche schmückten einst die Altäre, Kirchenwände, Klostergänge, Mönchszellen und Gelehrtenstuben. Nach dem geistigen Bedarf der Beschauer stellten sie den heiligen Hieronymus dar als Einsiedler, der sich in dunkler Höhle kasteit, als bibellesenden Mönch, als bücherschreibenden Gelehrten in behaglicher altdeutscher Stube mit Butzenscheiben und viel Sonnenschein, die harten Reiseschuhe unter der Bank, an den Füßen aber weiche, warme Pantoffeln, alles sommernachmittagsstill in ihm und um ihn, so daß sein Spitz ein tiefes Mittagsschläfchen hält und auch der große Löwe auf der Diele nur noch denken kann: »Soll ich einschlafen oder soll ich nicht?« Verstaubt hängt der Kardinalshut an der Wand, zur Erinnerung daran, daß es zwar damals noch keine Kardinäle gab, daß aber Hieronymus bei Papst Damasus die Dienste eines Kardinalstaatssekretärs übte. Auf vielen Bildwerken des Mittelalters und der Barockzeit tritt er uns in der vollen Kardinalstracht entgegen. So lernen ihn jetzt die meisten Menschen kennen, wenn sie nicht gar zu achtlos an den vier goldenen Kirchenlehrern vorübergehen, welche Chorschraken und Kanzeln schmücken. Die abertausend Bilder des heiligen Hieronymus sind jetzt zum größten Teil in den Museen untergebracht,

mit ihnen ein großes Stück alter katholischer Kultur. Die Gebildeten wissen von ihm nur noch etwa, daß er die Bibel ins Lateinische übersetzt hat. Das Volk kennt ihn gar nicht mehr. Es gibt zuviel andere Bücher und Bilder. Die katholische Hauskultur muß sich vor der modernen Kultur mehr und mehr bis ins Schlafzimmer zurückziehen. Und dorthin paßt ein Hieronymusbild doch nicht.

3. »Vollkatholisch«

Als Luther in einer seiner Tischreden das Wort sprach: »Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin als Hieronymo, denn er schreibet nur von Fasten, Jungfrauschaft usw.«, hat er eine Stimmung geschaffen, die von seinen Anhängern treu gepflegt wurde, die aber auch allmählich der alten Liebe und Verehrung des Hieronymus in katholischen Kreisen, soweit sie ihn noch kennen, Abbruch getan. Man ist überall bemüht, ihm seine Fehler genau nachzurechnen. Nun darf man freilich nicht von der historischen Wissenschaft verlangen, daß sie das Bild des alten, tapferen Kämpfers von Bethlehem mit der ganzen Pracht und Abgeklärtheit alten Kirchengoldes malt, wie es Papst Benedikt mit Recht in dem feierlichen Rundschreiben tut. Aber man darf auch nicht den Maßstab eines überverfeinerten modernen Sittlichkeitsempfindens (oder richtiger: moderner Poliertheit) an den Mann legen, der von Natur aus zu Kampf und Streit veranlagt war. Hat er doch gegen seine eigene leidenschaftliche Natur so ehrlich und hart gekämpft, daß er um dieses Ringens willen die Bewunderung eines jeden verdient, der die Heiligkeit so schwer erkämpfen muß wie Hieronymus und erkämpfen mag wie Hieronymus. Übrigens hat Hieronymus niemals

Ehre und Anerkennung außerhalb der katholischen Kirche gesucht. Noch als Greis schrieb er die unbändig trotzigsten Worte nieder: »Ich will nur kurz antworten, ich habe niemals die Häretiker geschont und habe es mit allem Fleiß betrieben, daß die Feinde der Kirche auch meine Feinde werden.« Und seinem milder gesinnten einstigen Jugendfreund schrieb er: »In einem Punkte kann ich Dir nicht zustimmen, daß ich die Häretiker schonen soll, damit ich mich so als katholisch erweise!« Das sind solche Äußerungen, von denen ich meine, daß man sie nicht nach dem Maßstabe unseres in langem Kampf und langem Leid verfeinerten Toleranzbegriffes messen, sondern nur beurteilen darf aus jener Zeit heraus, in welcher es galt, kecke Angriffe auch keck zurückzuschlagen. Es ist der alte Johannesgeist, der dem Häretiker den Gruß verweigert und der doch keinen Zweifel daran läßt, daß er bereit sei, ihm alle Liebe und Barmherzigkeit zu erweisen, wenn er dessen bedürfte.

Ein Zeitgenosse des Hieronymus, Sulpicius Severus, der durch seine Weltchronik und seine Martinsbücher bekannt ist, nennt Hieronymus einen »vir maxime catholicus«, einen vollkatholischen Mann. Wenn man nun an der Hand der Biographie von Grützmacher allen seinen Fehlern und Schwächen, seinen kleinen und großen Bosheiten und Eitelkeiten nachgeht, kommt man in Versuchung zu sagen: »Das soll katholisch sein!« Aber diese Methode ist falsch. Man muß den ganzen, vollen, reißenden Strom dieses Lebens beobachten, dieses rastlose Suchen und Wandern, dieses demütige Lernen und dieses frohe Können, dieses Forschen und Arbeiten bei Tag und bei Nacht, dieses heldenmütige Ringen um Tugend und Reinheit mitten im Feuerbrand leidenschaftlicher Natur, dieses unermüdliche Kämpfen für Kirche und Wahrheit,

diese bitteren Leiden und Schmerzen, unter denen sich endlich die Reife vollzog. Das ist vollkatholisch, dieses Wuchern mit allen Talenten und Kräften, die der Herr gegeben, dieses grundehrliche Wollen im Dienste Christi und seiner Kirche.

4. *In heidnischen Schulen*

Im Jahre 354 kam der junge Gutsbesitzerssohn Hieronymus mit seinem Freunde Bonosus nach Rom. Ohne Heimweh scheint er seiner Vaterstadt Stridon in Dalmatien Valet gesagt zu haben. Er nennt sie eine »Heimat voll bäurischer Roheit, wo der Bauch Gott ist, wo der Heiligste der Reichste ist«. Und als er später einmal auf einen schlechten Geistlichen seiner Heimat zu sprechen kam, sagte er, das sei »der rechte Deckel für diesen Topf« gewesen. Vierundzwanzig Jahre später wurde das Land von den Barbarenhorden heimgesucht. »Nur Himmel und Erde, wildes Dornestrüpp und das Dickicht finstrer Wälder blieb übrig«, so daß man erst Ende vorigen Jahrhunderts mit Hilfe eines neu aufgefundenen Terminationsteines die geographische Lage Stridons wieder feststellen konnte; und auch da noch nicht mit Sicherheit.

In Rom, in der Schule des berühmten Grammatikers Donatus und dann bei einem unbekanntem Rhetor, wurde Hieronymus mit allen Künsten und Schlichen der Dialektik und der verlogenen Rhetorik bekannt gemacht. Noch im hohen Alter träumte er davon, wie er seine Proberede hielt, zierlich frisiert und gescheitelt, umwallt von der schönen Toga virilis, und wie er nach seiner effektvollen, pathetischen Deklamation vom Professor streng kritisiert wurde. Seine Lehrer erfüllten ihn mit einer geradezu leidenschaftlichen Liebe zu den Klassikern. Nur einmal versuchte er

später von dieser Liebe loszukommen, als er nämlich in einem Traumgesicht von einem Engel darob getadelt und mit einer tüchtigen Tracht Prügel bedacht wurde. Aber diese Engelprügel hielten nur zwei Jahrzehnte an. Er sah ein, daß selbst für junge Mönche das Studium der Klassiker unentbehrlich sei.

Wir wissen nicht, wie Hieronymus in all dem Heidentum der römischen Schulen dazu kam, daß er sich in Rom die heilige Taufe spenden ließ. Sie bedeutete für ihn nicht ein Erlebnis wie später für Augustin. Viel sittliche Kraft hatte er aus der Heimat nicht mitgebracht. Seine Erziehung hatten die vornehmen verweltlichten Eltern in die Hände der Sklaven gegeben, und Hieronymus selbst sagt, daß diese ihr Vergnügen darin fanden, den heranwachsenden Burschen und Mädchen Kupplerdienste zu leisten. Religiöses Erlebnis wurden ihm in Rom nur die Besuche der Katakomben an den Sonntagnachmittagen. Alle Schauer des Todes und des Gerichtes umwehten ihn in solchen Stunden. Aber sie vermochten ihn nicht von innen heraus umzuwandeln. Wie ein Schatten lagen die römischen Verfehlungen auf seinem ganzen Leben. Und es ist ein herber Schmerz in den Zeilen, in denen er jene Verfehlungen bekennt: »Es ist etwas anderes, Verlorenes zu suchen, als nie Verlorenes zu besitzen.« Und dieser herbe Schmerz machte gerade aus einem solchen Manne einen Apostel des jungfräulichen Lebens: »Ich preise die Jungfräulichkeit himmelhoch, nicht weil ich sie besitze, sondern weil ich bewundere, was ich nicht mehr habe.«

5. Bei den Einsiedlern von Trier

Hieronymus verrät mit keinem Worte, warum er um das Jahr 370 mit seinem Freunde Bonosus die Stadt Rom verließ. Er ging nicht etwa, um andere Schulen

und Lehrer aufzusuchen, er ging an die damals noch im Rufe der Barbarei stehenden Ufer des Rheins und der Mosel. War es eine Flucht? Am wenigsten wahrscheinlich ist es, daß es eine Erholungs- oder Studienreise gewesen wäre. Wir wissen nur, was Hieronymus auf dieser Reise fand, dürfen aber daraus nicht schließen, daß dies zu suchen sein Sinn gewesen sei. Sein Weg ging über Mainz und Worms, wohl auch über Amiens, Reims, Speier und Straßburg. Er sah diese Städte noch im Zeichen römischer Kultur, kurz vor dem Eroberungszuge der Franken. Eine Zeitlang hielt er sich in Trier auf. Dort traf er die ersten Einsiedlerkolonien unseres Heimatlandes, deren Gründung man wohl mit Recht auf die Zeit der Trierer Verbannung des heiligen Athanasius von Alexandrien (335 — 37) oder wenigstens auf das Antoniusbuch des Athanasius zurückführt, — dieses Zauberbuch, das später den Ausschlag gab bei der Bekehrung des heiligen Augustin und das in den Händen der Mönche von Trier nachgewiesenermaßen ganz seltsame Kraft ausübte, weltfrohe Menschen mit einem Schlage in den Bann des christlichen Mönchsgedankens verstrickte. Wir wissen keine Einzelheiten über die Vorgänge in den Seelen der beiden Freunde. Aber schon im nächsten Jahre hatte sich Bonosus auf einer kleinen Insel vor der Küste Dalmatiens eine Einsiedelei gebaut, in romantischer Einsamkeit, mitten im Felsengeklüft, wo kein Grashalm grünte, wo kein Strauch erquickenden Schatten spendete. Dort hatte er sich niedergelassen und las die heiligen Schriften und redete mit Gott und sah, wie Johannes auf Patmos, wunderbare Dinge. Hieronymus aber traf in Aquileja einen anderen seiner römischen Freunde, Rufin, der gleichfalls Rom verlassen hatte und nun in seiner Vaterstadt einem Kreise heiliger Männer und Frauen angehörte. In diesem

Kreise von Gottesfreunden, denen auch der Bischof von Aquileja nahestand, verweilte Hieronymus etwa zwei Jahre. Dann faßte er mit mehreren von ihnen den Plan, in die alte Heimat des Mönchtums, nach dem Orient, zu ziehen und in der Wüste Chalcis bei Antiochien eine Einsiedelei zu bauen.

6. Auf der Fahrt nach dem Morgenlande

Tod, Krankheit und Eigenwilligkeit verminderten die fromme Reisegesellschaft unterwegs, bis Hieronymus als der einzige Getreue des ursprünglichen Planes allein nach Antiochien kam, auch er schwer erkrankt, so daß er einige Zeit in Antiochien bleiben mußte. Zu seinem Segen, wie fortan alles zu seinem Segen wurde, wenn auch unter Kampf und Leid! In Antiochien lehrte damals der große Bibelerklärer Apollinaris, ein Mann von strenger, kritischer Methode, damals noch als treuer Streiter für den nizänischen Glauben hochangesehen, später freilich wegen irriger Doktrinen verworfen. Ihn hörte Hieronymus, und daß er selber der große Schriftausleger wurde, verdankte er ihm. Das Abendland war damals noch ganz befangen in der alexandrinischen Schriftauslegung, die den Wort-sinn der Bibel vernachlässigte und in den kleinsten und nebensächlichsten Angaben der Bibel, besonders in den Zahlenangaben, die tiefsten Geheimnisse Gottes verborgen glaubte und aufzuspüren versuchte. Hieronymus sollte berufen sein, dem Abendlande die streng wissenschaftliche Methode der Bibelforschung, wie sie schon seit einem Jahrhundert in Antiochien gepflegt wurde, zu übermitteln, ohne die wundersame Sinnigkeit der alexandrinischen Art zu zerstören. Antiochien war also eine wichtige Station seiner geistigen Entwicklung.

Als aber die Nachricht kam, daß sein Freund Rufin schon bei dem seligen Einsiedler Makarius in den nitrischen Bergen südlich von Alexandrien weile, riß sich Hieronymus von Antiochien los und wanderte in die Wüste Chalcis am Ostrande Syriens, wo das Land der Sarazenen begann.

7. In der Wüste Chalcis

Was traf er dort für merkwürdige Gesellen! Einsiedler, die so sehr der Welt entsagt hatten, daß sie sogar das Wasser nicht als Waschmittel benutzen wollten: schon jahrelang hatte weder Kamm noch Schere ihr langsträhniges, wildes Haar berührt; Bußketten umklirrten die mageren Körper. Wohl war mancher darunter, der sich hier und da einen fetten Bissen zu verschaffen wußte; wohl fand man beim Tode des einen, daß er Krösusschätze zusammengespart hatte; und auch die innere Heiligkeit hatte bei manchem große Löcher und Lücken. Hieronymus selbst erzählt dies alles. Aber er erkannte doch die tiefverborgene Kraft, die in diesen Männern wirkte, und mit aller Aufrichtigkeit lernte er dieses Leben lieben und pries es als Leben der Engel.

8. An den Quellen der Romantik

Dort wurde Hieronymus, dessen Bedeutung man meist zu einseitig auf dem bibelwissenschaftlichen Gebiete herausstellt, zu einem der ersten Meister der katholischen Erzählungskunst. Die Lust zum Fabulieren war immer in ihm. Dort fand sie den Quell eigenartigster Romantik. Und wenn es eine der schwersten Aufgaben der katholischen Kultur war, die von heidnischen Geschichten übervolle Phantasie der Menschen jener Tage in eine christliche Phantasie umzu-

gestalten, so fand sie in Hieronymus einen gottbegnadeten Helfer. Die Mönchsgeschichten, die er später schrieb, reihen sich dem Antoniusbuch des heiligen Athanasius würdig an und verdienen auch heute noch nicht das Schicksal der katholischen Bücher, nämlich ungelesen zu bleiben.

9. Werdeprozeß katholischer Kultur

Katholische Kultur bedeutet nie Nachahmung einer vorhandenen, wenn auch noch so glänzenden Kultur, auch nie ein Abhängigwerden von den Forderungen einer solchen Kultur, sondern das Gegenteil: Befreiung der eigenen Persönlichkeit von den Ketten äußerlicher Kultur und Neuschaffung, immer wieder Jungwerden innerlichster Kulturkräfte, Wiedergeburt, neues Leben. Hieronymus hat diesen Werdeprozeß einer neuen katholischen Kultur mit aller Ehrlichkeit durchgemacht. Wie jene Einsiedler wurde er ein Mann ohne alle äußere Kultur. Er lebte ihr Leben, er kasteite sich so, daß er bis auf die Knochen abgezehrt war und seine Haut sich dunkel färbte wie die eines Negers. Mit aller Gewalt wollte er das alte Leben niederzwingen und die unselige Leidenschaftlichkeit seiner römischen Jahre wieder gutmachen. Freilich erntete er zuerst einen völligen Mißerfolg: Seine Nerven wurden so zerrüttet, daß er der wilden Phantasie nicht mehr Herr wurde. Er mußte erfahren, daß einseitige körperliche Zucht den Geist nicht heilen, sondern nur verbilden kann. Aber er fand bald den rechten Weg, indem er das Leben der Abtötung mit dem Leben der Wissenschaft zu verknüpfen begann. Er schuf den Typus des gelehrten Mönches. Wohl war dieser Gedanke, daß die Wissenschaft dem Mönche wesensnotwendig sei, schon vor ihm gedacht, aber

Hieronymus hat ihm in eigener Person die volkstümlichste Ausprägung gegeben und die Welt vor einem rohen, ungeistigen Mönchtum bewahrt, vor dem sie, wenn es trotzdem einmal groß wurde, erschrecken und zittern mußte.

»O Wüste, frühlingsduftig von Blumen Christi, o Einsamkeit, in der die Steine geboren werden, aus denen die Stadt des großen Königs erbaut ist,« so preist er sein Einsiedlerglück in prophetischer Erkenntnis, daß auf dem steinigen Boden der Einsiedlerwüste der neue Gottesstaat, die katholische Weltkultur, auferbaut werde.

10. Der Herold Roms

Es war dem heiligen Hieronymus nicht bestimmt, Einsiedler der Wüste zu bleiben. Im nahen Antiochien standen zwei katholische Bischöfe einander gegenüber, Melitius, ein Morgenländer, Paulinus, ein Abendländer, jener mit der fortgeschrittenen Theologie des heiligen Basilius des Großen, dieser mit der ungenügenden alten Terminologie der Abendländer. Hieronymus stellte sich auf seiten Paulins und versuchte in mehreren Briefen, den Bischof von Rom, Papst Damasus I., zu bewegen, sich auf die Seite des Abendländers Paulin zu stellen und die neue Terminologie der Gegenpartei abzulehnen.

Diese Briefe an Papst Damasus mit ihrer starken Betonung der Vorrangstellung und der lehramtlichen Macht Roms haben den heiligen Hieronymus in die Reihe der ersten und lautesten Verkünder der Lehre vom Primat und von der Unfehlbarkeit der Bischöfe von Rom gestellt und ihm den Titel des »vir maxime catholicus« nicht nur für den Bereich des kulturellen katholischen Lebens, sondern auch auf dem Ge-

bierte der katholischen Glaubensbezeugung gesichert:
»Ich halte es für nötig, den von des Apostels Mund
gepriesenen Glauben Roms und den Stuhl Petri zu
befragen.«

»Ihr seid das Licht der Welt, ihr seid das Salz der
Erde, ihr die goldenen und silbernen Gefäße.«

Das sind Äußerungen aus dem ersten dieser Briefe.
Es kommt dem Verfasser wohl selbst das Bedenken,
daß seine Worte falsch aufgefaßt werden könnten,
als wollte er sich in Rom beliebt machen. Er schreibt
darum:

»Fort mit jeder Begierde, dem römischen Oberhirten-
amte gefallen zu wollen! Ich spreche bloß mit dem
Nachfolger des Fischers, dem Schüler des Kreuzes.
Ich folge keinem als Erstem, nur Christus allein. Nur
deshalb will ich in Kirchengemeinschaft mit Deiner
Heiligkeit, das heißt mit dem Stuhle Petri bleiben.
Ich weiß, daß auf diesen Felsen die Kirche gegrün-
det ist. Wer nicht in der Arche Noah ist, wird bei
der Sündflut zugrunde gehen!«

So klar, so vollkatholisch hatte bis dahin niemand
Macht und Ehre der Kirche Roms ausgesprochen,
selbst kein Römer.

Papst Damasus ließ sich von Hieronymus nur auf
eine kurze Zeit gegen die Bischöfe um Melitius und
Basilius einnehmen. Es kamen ernste, würdige Briefe
des wahrhaft königlichen Metropolitens Basilius an
Damasus und das Abendland, und unter ihrem Ein-
druck erklärte die abendländische Kirche ihre Ge-
meinschaft mit den heldenmütigen Streitern im Osten,
indem sie versuchte, die neue, klarere Termino-
logie der Griechen auch in den lateinischen Sprach-
bereich aufzunehmen.

Aber auch den Eifer und die Treue des Hieronymus
belohnte Papst Damasus und wußte seine im Orient

gesammelten Erfahrungen im Interesse der Kirche auszunutzen, indem er ihn einige Jahre später nach Rom berief, als Berater in den orientalischen Angelegenheiten und als Helfer bei der Abfassung kirchlicher Schreiben.

II. Heilig, demütig und beredt in Rom

Inzwischen hatte Paulin von Antiochien seinen eifrigen Parteigenossen zum Priester geweiht. Hieronymus hatte aber bezeichnenderweise die Bedingung gestellt, daß er Mönch bleiben dürfe, das heißt daß er nicht für die Seelsorge verwendet werde. Als trotz seiner Briefe in Antiochien die melitianische Partei die Anerkennung des Abendlandes und Morgenlandes fand, litt es ihn nicht mehr dort; er zog nach Konstantinopel. Aber als »vir maxime catholicus« erfüllte er auch sein Versprechen, daß er sich der Entscheidung des Papstes unbedingt unterwerfen wolle. Das erkennt man daraus, daß er in Konstantinopel in enge Beziehung zu Gregor von Nazianz, einem Anhänger des Melitius, trat und unter dessen Leitung das Studium der Heiligen Schrift betrieb. Im Jahre 382 kam er nach Rom.

In Rom konnte er sich mit Ehren sehen lassen. Treffliche und für seine Zeit mustergültige wissenschaftliche Arbeiten hatte er im Orient geleistet, Erklärungen biblischer Schriften, Übersetzungen griechischer Väterwerke. Das Griechische hatte er in Antiochien mit glänzendem Erfolge gelernt, ja in Chalcis war er zu einem »vir trilinguis« geworden, indem er unter Aufwendung eisernen Fleißes bei einem alten Juden nächtlicherweise hebräischen Unterricht nahm. Eine eigene Abhandlung über die Seraphimvision des Jsaia hatte er dem Papste Damasus gewid-

met. Aber die überraschendste Tat war es doch gewesen, daß er die Weltchronik des Eusebius ins Lateinische übersetzte und bis zum Jahre 374 fortführte. Damit bot er dem christlichen Abendlande ein für jene Zeit vortreffliches Hilfsmittel für historische Studien aller Art.

Der einst Rom verlassen hatte, nicht eben mit gutem Gewissen und tadellosem Rufe, vielleicht fluchtartig, kehrte wieder als angesehener Mann, gesegnet von ernster Arbeit. »Ich wurde heilig genannt, demütig und beredt«, sagt er selber von dem Eindruck, den er in Rom machte. Papst Damasus schenkte ihm sein ganzes Vertrauen.

12. Am Aufbau der neuen Kultur

Es war die Zeit, in der an Stelle der geistig und politisch besiegtten heidnischen Kultur eine neue Kultur treten mußte. Tempel sanken dahin, christliche Basiliken erhoben sich. Christliche Dichter gingen daran, biblische Stoffe in Verse zu setzen, um der neuen Jugend Ersatz für die Werke der heidnischen Dichter zu bieten. Die Väter des vierten Jahrhunderts hatten alle bis auf wenige die Dichtkunst gepflegt und jene Absicht mehrfach ausdrücklich geäußert. Papst Damasus selbst dichtete, und er zeigte auch sonst deutlich, daß er die Notwendigkeit einsah, die geistigen Werte, die das Heidentum dem Volke vermittelt hatte, in christliche umzuwerten. Die Götter waren nicht mehr, die trotz ihrer Unwahrhaftigkeit dem immer hilfsbedürftigen Herzen des Volkes mancherlei Trost geboten. Damasus wies das christliche Volk auf seine Fürbitter und Heroen hin, suchte die Gräber der Martyrer auf, schmückte sie mit Marmortafeln und Inschriften, die immer wieder von der helfenden

Macht der Martyrer redeten. Den heiligen Hieronymus drängte er zunächst, auch weiterhin die literarischen Schätze der griechischen Kirche durch Übersetzungen dem Abendlande zugänglich zu machen. Unterdes reifte der Plan, das Grundbuch der katholischen Kultur, die Bibel, der lateinischen Welt in einer Gestalt darzubieten, die dem Sprachgeschmack der gebildeten Kreise und dem Bedürfnis der Theologen nach einem zuverlässigen lateinischen Texte besser entspräche als die verschiedenen alten lateinischen Übersetzungen mit ihren stark voneinander abweichenden Lesarten.

13. Die Bibelübersetzung

Das war ein Riesenwerk für einen einzelnen Mann. Hieronymus begnügte sich nicht mit einer oberflächlichen Überarbeitung der vorhandenen Übersetzungen, sondern erfaßte seine Arbeit mit einer Wissenschaftlichkeit, die für das vierte Jahrhundert geradezu eine Überraschung bedeutet. Damasus starb ein Jahr nach Beginn der Arbeit, aber Hieronymus blieb seiner Aufgabe getreu. Immer wieder begann er von neuem, wenn ihm bessere Textgrundlagen vor Gesicht kamen. Dreimal zum Beispiel bearbeitete er das Psalterium. Und er ließ nicht locker, auch wenn ihm größere Teile der fertigen Arbeit gestohlen wurden oder wenn die Theologen seine Arbeit als Fälschung der Bibel ablehnten. Er machte in diesem Falle nur seinem Herzen durch einige kräftige Schimpfworte Luft über die »zweibeinigen Esel, die für Posaunenlärm ein besseres Verständnis hätten als für den Klang der Harfe« — und arbeitete weiter. Manchmal freilich befahl ihn die nervöse Hast; an einem einzigen Tage wollte er das Buch Tobias, in einer einzigen Nacht

das Buch Judith fertig haben, und er hatte es fertig, aber wie! Daß er indes bei dieser Geschwindigkeit auch vortreffliche Arbeit leisten konnte, zeigt seine Überarbeitung der salomonischen Schriften, die er in drei Tagen vollendete.

Nach etwa zweiundzwanzig Jahren war das Werk bis auf eine damals noch nicht allgemein anerkannte Gruppe von fünf Büchern des Alten Testaments vollendet. Es konnte sich nur langsam durchsetzen, und erst vom siebenten Jahrhundert an wurde es allgemein gebraucht. Aber seitdem ist in der lateinischen Kirche der Name des Hieronymus unlöslich mit der Heiligen Schrift verbunden. In seiner Sprache verkündet die Kirche das Gotteswort.

14. Der Apostel der Jungfräulichkeit

Den größten Teil der Arbeit an der Bibel leistete Hieronymus nicht in Rom, sondern in Palästina. In Rom konnte er sich nur so lange halten, als Damasus lebte, den er als den »jungfräulichen Lehrer der jungfräulichen Kirche« preist. Daß er fortmußte, hängt damit zusammen, daß er die Heilige Schrift nicht nur in die Sprache der Römer, sondern auch in das Leben der Römer übersetzen wollte und dabei wohl einige Übersetzungsfehler beging.

Bei dem hohen Ansehen, das der aus der fernen Wüste kommende gelehrte Mönch anfänglich in Rom genoß, war es natürlich, daß sich alle ernstlich strebenden Männer und Frauen um ihn scharten. Die aszetische Bewegung, die Begeisterung für das jungfräuliche Leben, die einst von dem nach Rom geflüchteten Schüler ägyptischer Mönche, von dem Heldenbischof Athanasius von Alexandrien, in Rom erweckt und unter Papst Liberius treu gepflegt wor-

den war, erwachte zu neuem Leben. Die Jungfräulichkeit wurde als das höchste Ziel und als der letzte Zweck der Schöpfung gepriesen. Die Ehe sei nur dazu da, um Jungfrauen zu erzeugen. Sie sei nur der Rosenstock, die Jungfrauen aber seien die Rosen, die mit ihrer Schönheit und ihrem Duft die Erde wieder zum Paradiese machen. Edle Frauen mit ihren Töchtern schlossen sich an Hieronymus an, lernten von ihm die Liebe zur Heiligen Schrift und zu ihren idealsten Forderungen. Auch Männer nahen sich ihm, Söhne vornehmster Familien. Papst Damasus förderte diese Bewegung, wohl im Angedenken an seine eigene jungfräuliche Schwester. Und des Papstes autoritätsvoller Schutz war notwendig, denn es fehlte nicht an großer Gegnerschaft. Der Laie Helvidius machte sich, wie später Jovinian und Vigilantius, zum Wortführer dieser Gegnerschaft. Es mangelte ihm allerdings an der genügenden Gelehrsamkeit und an schriftstellerischer Gewandtheit, so daß es dem federgewohnten Hieronymus nicht schwer war, ihn mit Schimpf und Schande abzutun. Aber auch ein Teil des römischen Klerus war gegen Hieronymus aufgebracht: Weltgeistliche, die wie Stutzer umhergingen in duftenden Kleidern, gekräuselten Haaren, engen und netten Schuhen, einen blitzenden Ring am Finger, Typen einer falschen katholischen Weltkultur; Mönche, die nicht in einem Klosterverbande lebten, sondern in affektierter Aszese privatisierten, in auffallend lumpiger Kleidung, weiten Ärmeln, grobem Mantel und schlotternden Schuhen durch die Straßen zogen, in der Woche fasteten und an Festtagen sich bis zum Erbrechen vollaßen. Dazu kam, daß eine Jüngerin des heiligen Hieronymus infolge übertriebener Abtötung, wie man sagte, dahinstarb. Eine Woge von allgemeinem Unmut ging über den Prediger des Ide-

als der Abtötung. Hieronymus suchte sich der Angreifer auf gerichtlichem Wege zu erwehren, beschloß aber bald, das undankbare Rom für immer zu verlassen und im Orient bleibenden Wohnsitz zu suchen.

15. Wieder im Morgenlande

Eine große Schar von Heiligen begleitete den heiligen Hieronymus, als er unter den Flüchen des Pöbels die Stadt verließ, zum Hafen. Sein Bruder Paulinian und ein Freund fuhren mit ihm. Auch einige seiner Jüngerinnen rüsteten sich zur Fahrt ins Morgenland, und als sie dort waren, lockten sie gar süß, daß andere nachkämen: »Hier ist alles ländlich. Nur Psalmengesang unterbricht die beständige Stille. Wohin Du Dich wendest, da singt der Landmann am Pfluge sein Halleluja, der schweißtriefende Schnitter erholt sich an Psalmenmelodien, und der Winzer, wenn er mit dem Messer den Weinstock beschneidet, singt dabei ein Loblied Davids. Das sind die Gesänge, dies die Liebeslieder, die man hierzulande zu hören bekommt, dies der Flötenton der Hirten« . . . »Oh, wann wird die Zeit kommen, da uns ein atemloser Bote die Nachricht bringt, unsere Marcella sei am Gestade von Palästina gelandet! Alle Chöre der Mönche und Scharen der Jungfrauen werden in Freudenjubiläum ausbrechen.«

16. Der Weise von Bethlehem

Drei Jahre wohnte Hieronymus mit seiner kleinen Genossenschaft in einer armseligen Herberge zu Bethlehem, bis die Klosterzellen fertig gebaut waren. Es kam eine Zeit fleißigen und fruchtbaren Schaffens. Ein Werk nach dem anderen, zunächst auf bibelwissenschaftlichem Gebiete, floß aus der geschwinden Feder. Der große Plan, eine Kirchengeschichte in ein-

zelen Lebensbildern zu schreiben, kam zwar nicht zur Ausführung. Dagegen gedieh ein anderer: das Geistesleben der christlichen Kirche in der Form eines ausführlichen Schriftstellerkatalogs darzustellen, um der heidnischen Welt zu zeigen, daß sich das Christentum mit dem Heidentum auch an geistiger Fruchtbarkeit messen könne. Die erste christliche Literaturgeschichte kam ans Licht und blieb tausend Jahre lang trotz all ihrer Fehler und Oberflächlichkeiten unerreicht und bis heute ein unentbehrliches Quellenwerk für die christliche Geistesgeschichte.

Mit seinen römischen Freunden blieb Hieronymus in lebhafter Beziehung. Zu den alten kamen neue, und nicht nur in Rom, nicht nur in Italien, sondern auch in Spanien und Gallien und zuletzt auch in den Gebieten jenseits der Grenzen des alten Römerreichs. Das ging dem heiligen Hieronymus besonders nahe, als die gotischen Geistlichen Sunja und Frithila von ihm Auskünfte über seine Psalmenübersetzung erbaten. Erfreut über das erste Erwachen wissenschaftlichen Sinnes unter den Barbaren, schrieb er:

»Wer hätte geglaubt, daß die barbarische Zunge der Goten nach dem hebräischen Grundtext fragen, daß selbst Germanen nach den Aussprüchen des Heiligen Geistes forschen würden!«

Und als zwei vornehme Frauen aus dem nördlichsten Gallien, Hedibia und Algasia, an ihn um textkritische Aufklärungen schrieben, war es ihm, als wäre die Königin von Saba gekommen, um die Weisheit Salomons zu genießen.

17. Der alte Streiter

Mitten in friedlicher Klostereinsamkeit blieb Hieronymus der alte Streiter und bewahrheitete durch sich selber seinen Ausspruch: »Den Himmel über sich,

aber nicht das Herz in sich ändert, wer über das weite Meer fährt«.

Nicht Grützmachers selbstgerechter Beurteilung, sondern Bardenhewers maßvoller Charakteristik entnehme ich die Worte:

»Wiewohl auf hohem Kothurn einherschreitend, kann Hieronymus vorübergehend in die Niederungen der Menschlichkeit hinabsteigen. Er zeigt sich mitunter etwas eitel und selbstgefällig, reizbar und empfindlich in eigener Sache und frostig-kalt oder auch beißend-scharf gegenüber den Leistungen anderer; er ist nicht ganz frei von jenen Auswüchsen, wie sie an das Bewußtsein eigener Überlegenheit sich anzuheften pflegen und wie sie besonders häufig das Bild großer Gelehrten umrahmen sollen. Selbst einen Mann wie Ambrosius nennt Hieronymus gelegentlich eine „häßliche Krähe, welche sich mit fremden Federn schmückt“, oder einen „lautkrächzenden Raben, welcher gar sehr lachen muß über die Farben aller anderen Vögel, während er doch selbst ganz finster ist“ — Grillen und Launen des Augenblicks, mit denen er keineswegs auf das Recht verzichten will, denselben Ambrosius auch wieder mit den volltönendsten Worten der Anerkennung zu überhäufen.«

Dieser Anlage fiel auch die Jugendfreundschaft mit Rufin von Aquileja zum Opfer, die auf der gleich lebhaften Begeisterung beider Männer für die Ideale des aszetischen und wissenschaftlichen Lebens begründet war. Auch Rufin hatte eine abendländische Mönchskolonie, ein Männer- und ein Frauenkloster auf dem Ölberge, eingerichtet, und ebenso wie Hieronymus die christliche Wissenschaft im Geiste ihres Altmeisters Origenes von Alexandrien gepflegt. Jetzt erhob sich eine mächtige Gegnerschaft gegen diesen Origenes und verlangte auf Grundeiniger von seinen spekulativ-theo-

logischen Aufstellungen seine kirchliche Verurteilung. Auch die beiden Freunde teilten nicht die Irrtümer des verehrten Meisters, schätzten aber seine Verdienste um die christliche Wissenschaft sehr hoch. Rufin war auch jetzt zu keinem Verdikt zu bewegen. Aber Hieronymus konnte es nicht ertragen, daß ihn Rufin in einem Übersetzungswerke unter den Verehrern des Origenes nannte. Daran schloß sich ein sehr erbitterter Streit, in dem das größte Recht, aber nicht die größte Liebe auf seiten des Hieronymus stand.

Glücklicher endete ein theologischer Streit mit dem heiligen Augustin über das zweite Kapitel des Galaterbriefes. Der Streit wurde verschärft durch allerhand böse Zufälligkeiten in der Übermittlung der Briefe Augustins. Am wehesten tat es dem heiligen Hieronymus, daß Augustin seine Bibelübersetzung nicht in kirchlichen Gebrauch nehmen wollte, weil sich das Volk an vielen neuen Wendungen stieß. Aber der herzlichen Liebenswürdigkeit, der demütigen Bescheidenheit und der vornehmen Ritterlichkeit des jüngeren Augustin gelang es, den Löwen von Bethlehem auszusöhnen, so daß sich dieser in dem bald ausbrechenden pelagianischen Streit über Natur und Gnade dem tiefer blickenden Geiste des Jüngeren unterordnete.

18. Der erste Kampf um die katholische Kultur

Bei all diesem Streit handelte es sich nur um innerkirchliche Fragen, zum Teil nur um Gelehrtenzank, und man braucht seine Meinung nicht zu verleugnen, daß es besser gewesen wäre, wenn sie mit der Ritterlichkeit Augustins und nicht mit der leidenschaftlichen Heftigkeit und Empfindlichkeit des Hieronymus ausgefochten worden wären. Um anderes handelte es sich aber bei dem Streit mit Vigilantius. Da

ging es um die Eigenart der werdenden katholischen Kultur, um vieles von dem, was wir heute als Sondergut der katholischen Kultur ansehen, nachdem durch die Reformation der Begriff der katholischen Kultur von dem einer »nichtkatholischen, aber doch christlichen« Kultur geschieden worden ist. Es ging um das Mönchtum, dessen Bedeutung als Kulturfaktor damals nur geahnt, bald aber allgemein offenbar wurde, um die Jungfräulichkeit des katholischen Priestertums, um die Heiligenverehrung und den Reliquienkult, die im katholischen Glaubensleben unlöslich verankert sind und dem Bilde des Katholizismus seinen Charakter geben. Nicht ganz mit Unrecht wird Vigilantius, der gegen diese Dinge anrannte, der Luther des fünften Jahrhunderts genannt.

Hieronymus hatte diesen Mann schon persönlich kennen gelernt. Es war ein Priester aus Gallien. Mit einem Empfehlungsschreiben des Dichterbischofs Paulin von Nola war er zu Hieronymus nach Bethlehem gekommen, aber schon damals mit ihm zusammengeraten. Nun verdächtigte er den Hieronymus des Origenismus und bekämpfte in einer Reihe von Traktaten Mönchtum, Priesterzölibat, Heiligenverehrung und Reliquienkult, und zwar, wie schon der christliche Literaturhistoriker Gennadius zugestand, mit ehrlichem Eifer für die Reinheit des christlichen Glaubens. Er hatte auf seinen Reisen zu viele Auswüchse des Heiligenkultes und des Mönchwesens gesehen, um ruhig bleiben zu können. Aber Hieronymus fühlte sich in seiner innersten Liebe getroffen und erließ, als er von diesen Reformschriften die erste Kunde erhielt, ein Sendschreiben und dann, als er in die Traktate Einsicht genommen, eine Streitschrift gegen Vigilantius. In dieser überflutet sein leidenschaftlicher Eifer noch einmal alle Grenzen ob-

jektiver Kampfweise und ergeht sich in einer Fülle persönlicher Schmähungen. Aber er hatte auch klarer als irgendein anderer die Größe der Gefahr erkannt. Der höhere Klerus von Aquitanien stand zum Teil schon auf seiten des Vigilantius, durch dessen Lehren das große Werk des heiligen Athanasius, Basilius des Großen, Hieronymus und Damasus untergraben wurde. Hieronymus erreichte, wie wir aus zufälligen Quellenangaben erraten können, daß Vigilantius in Gallien unmöglich wurde und nach Spanien ging. Der Einfall der Vandalen in Südgallien tat wohl noch ein übriges, um zu verhindern, daß Vigilantius tatsächlich ein Luther des fünften Jahrhunderts wurde.

19. Herbstliche Reife

So streitbar der Mönch von Bethlehem auch bis in seine letzten Lebensjahre war, muß man doch sagen, daß sein Leben in ganz einziger Weise in der Freundschaft und Liebe seine Kraft fand. Wir treffen ihn nie ohne Freunde. Im brieflichen und persönlichen Verkehr mit edlen Männern und Frauen offenbarte er die ganze Zartheit und Innigkeit und Freudigkeit seiner Seele. Und Freundesleid und Freundesgrab waren die Stationen, an denen sein eigenes Leben zum Heimgang rüstete. Kein Freund aber hatte ihm so nahegestanden wie seine Jüngerin Paula, die Vorsteherin des Frauenklosters in Bethlehem, und ihre Tochter Eustochium. Als Paula am 26. Januar 404 starb, ward er von tiefstem Schmerz getroffen. Er selbst schrieb ihr die Grabschrift, die einzigen poetischen Zeilen, die wir aus seiner Feder besitzen:

»Schaust du das Grabmal dir an,
so eng in den Felsen gehauen,
Paulas Asyl ist es. Sie wohnt nun im
Reiche des Himmels,

Bruder, Verwandte und Rom,
 und Heimat und Reichtum und Kinder
 hat sie verlassen und ruht
 nun in bethlehemitischer Grotte.
 War deine Höhle doch hier, o Erlöser!
 Hier nahten aus Osten
 Weise mit mystischen Gaben,
 die dar sie reichten dir, Gottesmensch.«

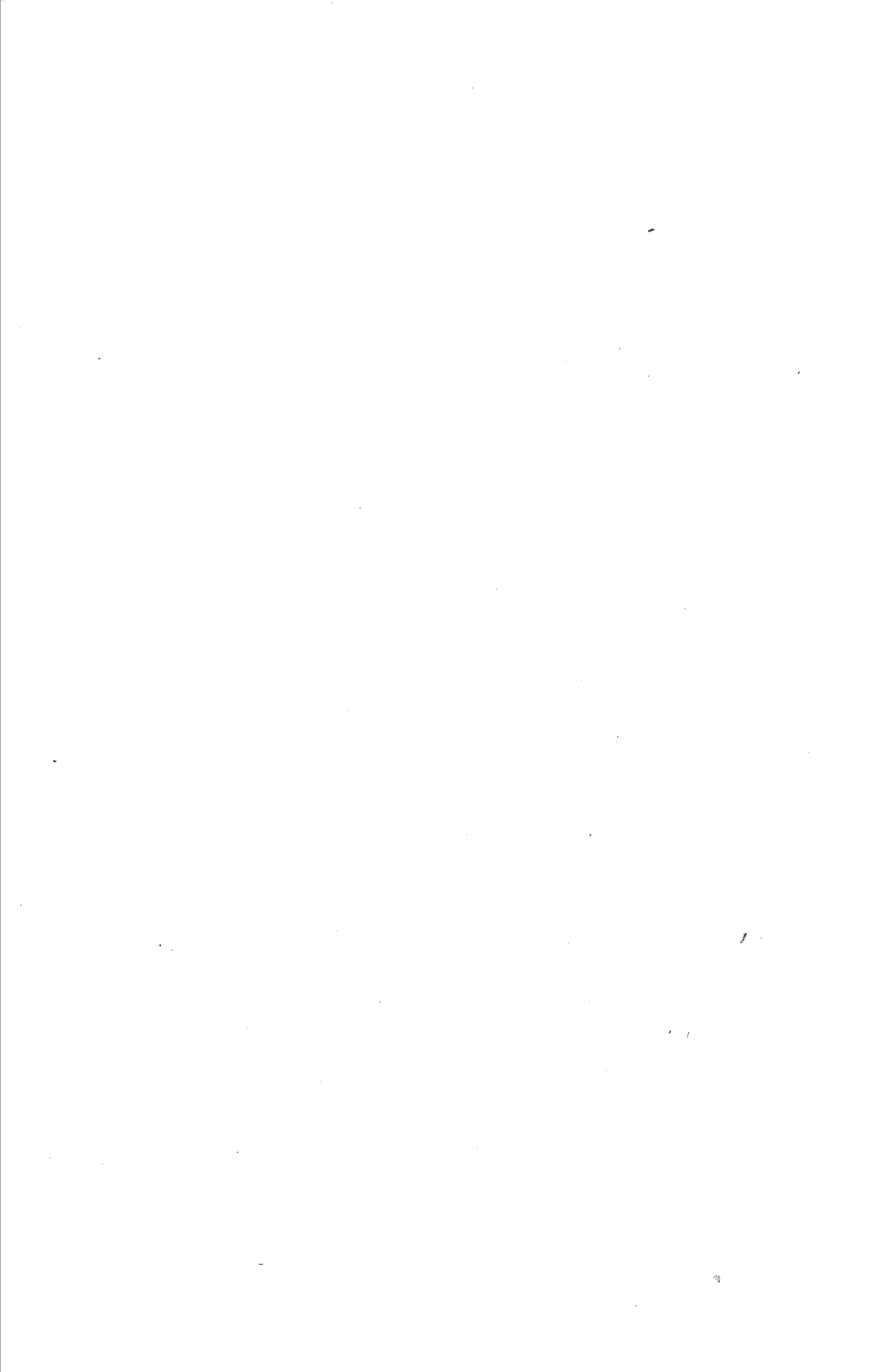
Paula scheint der klösterlichen Niederlassung eine wahre Mutter gewesen zu sein. Solange sie lebte, war keine Not. Kaum ist sie gestorben, da beginnen die Nahrungssorgen und Schulden. Hieronymus schreibt seine Bibelkommentare, um die Wohltäter des Klosters von neuem anzuregen. Aber es geht nicht mehr gut. Nach Paulas Tode rückte auch die Barbarengefahr unheimlich nahe an die stillen Einsiedeleien. Die isaurischen Völker verwüsteten schon 406 Phönizien und Galiläa. Bethlehem und Jerusalem zitterten. Eine Hungersnot brach aus, und der schwer erkrankte Hieronymus wußte nicht mehr, wie er seine zahlreichen Mönche und Nonnen ernähren sollte. Dazu kamen furchtbare Nachrichten aus Rom. Alarich hatte die Stadt eingenommen. »O schrecklich,« so klagt Hieronymus, »der Erdkreis geht zugrunde! Die hochberühmte Stadt, das Haupt des römischen Reiches, ist von Feuersbrunst verheert. In Staub und Asche sind die heiligen Kirchen zerfallen. Wir leben wie Menschen, die für morgen zum Sterben bestimmt sind!« In diesem Elend kamen auch mehrere Menschen um, die dem Hieronymus sehr lieb waren, so Marcella, die Gattin des Pamachius, und dieser selbst. Von Keulen und Geißeln niedergeschlagen, hatte Marcella mit ihrem blutenden Körper und ihren flehentlichen Bitten die Unschuld ihrer Tochter vor Vergewaltigung geschützt. Das alles vernahm Hieronymus.

Aus diesem ungeheueren Schmerz rissen den gebrochenen Mann neue Sorgen und Schmerzen. Hunderte von Flüchtlingen klopfen an seine Pforte. Ein Raubzug arabischer Sarazenen überflutete sein Kloster, so daß er nur mit genauer Not sein Leben durch Flucht retten konnte.

Während seines letzten Kampfes, den er gemeinsam mit dem großen Augustin gegen die pelagianische Häresie führte — auch in diesem Kampfe wurde das Kloster überfallen und eine Anzahl der Gefährten erschlagen —, starb ihm auch die Tochter Paulas, die treue Eustochium, die er seit ihrer Kindheit behütet und geleitet hatte. Nach ihrem Verluste war ihm das Leben nichts mehr wert. In einem Schreiben an Augustin sagt er, daß er mitunter gegen alles teilnahmslos sei. Und am 30. September 420 legte er sich zur ewigen Ruhe nieder, nachdem er fast das achtzigste Lebensjahr erreicht hatte.

20. *Eine kurze Grabrede*

St. Hieronymus war eine wilde Kraft, die der katholische Glaube in seinen Dienst gezwungen hat, ein Christophorus, der das göttliche Kind über die Flut des Lebens getragen hat. Alles, was katholisch ist, hat er mit unermüdlichem Eifer gepflegt, schrankenlose Hingabe an Christus, begeisterte Liebe zu Maria, heilige Wissenschaft, heilige Einsamkeit, Weltentsagung und Jungfräulichkeit. Aus den Steinen der Wüste hat er die Stadt Gottes aufgebaut.



FÄLSCHUNGEN UND FIKTIONEN

FÄLSCHUNGEN UND FIKTIONEN

I. Das Evangelium Chamberlains

VOR EINIGEN JAHREN KAMEN ZWEI BÜCHER IN meine Bibliothek, die zunächst einander ganz fremd zu sein schienen und auch mir im Innersten fremd bleiben wollten, obwohl ich sie auf alle Ferienfahrten mitnahm und voll Begier, etwas von ihnen zu lernen, die Betrachtungen des einen über Religion und Christentum und die streng fachwissenschaftlichen Mitteilungen und Untersuchungen des anderen über eine neuentdeckte Schrift des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts immer wieder von Anfang bis Ende las. Tiefe Ehrfurcht vor Gott und der Wahrheit fand ich in beiden. Damit war die erste Verbindung gegeben. Schließlich einigten sich beide in der Frage an mich: Ist die Entwicklung der christlichen Religion eine legitime? Beide sprechen von »pia fraus«, meinen damit aber nicht einen gewöhnlichen Betrug in frommer Absicht, sondern einen geschichtsnotwendigen Prozeß, der von dem einen in philosophisch-großzügiger Verallgemeinerung, von dem anderen in philologisch-gewissenhafter Behandlung eines Einzelalles dargestellt wird. Es sind die Bücher von Houston Stewart Chamberlain, *Mensch und Gott*,¹ und von Karl Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des zweiten Jahrhunderts*.²

Vielleicht ist es ein Unrecht gegen diese beiden Bücher, daß ich nur jene eine Frage aus ihnen heraushöre und alles andere, was sie sagen, dieser einen Frage unterordne, alles andere nur als Spiel und Arbeit des Geistes betrachte, dieses eine aber als den Lebenskampf des Geistes. Aber es sei einmal offen

¹ Verlag von F. Bruckmann A.-G. München 1921. — ² Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 3. Reihe, 13. Band, Leipzig bei Hinrichs 1919.

gesagt, daß ein großes Mißtrauen gegen die Legitimität der Lehrentwicklung unserer Kirche unser ganzes Volk ergriffen hat, soweit es denken und fragen gelernt hat. Es wird zurückgehalten, es drängt sich nur in Nikodemusnächten auf die Lippen, wenn kein anderer zuhört als nur der vertraute Freund; es wird durch ein kluges Wort besänftigt, es wird zerdrückt durch tapfere Treugesinnung gegen die Kirche, aber es lebt immer wieder auf. Es ist nicht nur eine Not unter den Menschen, die in Seminar und Universität, wie man sagt, »den kindlichen Glauben verloren haben«. Auf einsamster Bergstraße ging ich mit Menschen, die unter ihr litten, mitten in einem Lande, dem der Glaube an Christus und sein heiliges Evangelium noch tägliches Erlebnis ist. Es beginnt eine Flucht vor dem entfaltetem Glauben zu dem unentfalteten, heilig verschlossenen. Man verachtet die Rose, als wäre sie eine Papierblume, und wartet glaubend bei der Knospe. Es beginnt eine Flucht aus den Kirchen, in denen der katholische Glaube gepredigt wird, wie ihn die Theologen der vielen Jahrhunderte aus dem Samenkorn des Evangeliums großgezogen haben, eine Flucht in die kleinen Gemeinschaften, die weiter nichts für sich haben als die Hoffnung derer, die sich getäuscht fühlen und von nun an wieder in der einfachen, unentwickelten Sprache der Evangelien reden und glauben wollen. Da nutzt kein Beweis; da ist alle pädagogische Rücksicht, an die man die Prediger der christlichen Lehre dem Volke gegenüber immer wieder zu binden versucht, nur von Schaden, weil sie den Eindruck der Unehrlichkeit und Unwahrhaftigkeit nur noch verstärkt. Da nutzt nur noch die einfachste Wahrheit und die allertreueste Liebe, ohne Rücksicht auf irgendwelche Dinge, die dem glaubenwollenden Herzen

außerhalb und fern geworden sind. Da kann ein offenes, freies Zugeständnis alles retten, ein unverstandener Beweisgang und eine berechnete Klugheit aber alles zerstören.

Diese Menschen rufen nach einem Apostel, der ihnen die Lehre des Heils bringe, nicht wie sie nach der religiösen Sehnsucht anderer Jahrhunderte und anderer Länder geprägt ward, sondern in solcher Einfachheit und Unmittelbarkeit, wie der Gottessohn wieder zu ihnen reden würde. Komme aber keiner mit berechneter Volkstümlichkeit oder mit berechneter Anpassung an den Geschmack der Gebildeten! Er würde als Redner verherrlicht, aber als Lügner verworfen werden. Es komme nur einer, der nichts anderes hat als Wahrheit und Wahrhaftigkeit, diese aber so stark, daß sie ihn zum Bekenntnis zwingen.

Der Philosoph Chamberlain bildet sich nicht ein, solch ein Apostel zu sein. Er glaubt, alt genug zu sein, um eine gewisse Zuständigkeit zu haben, über die Begriffe Gott und Mensch zu reden. Daraus ist ein Bekenntnisbuch geworden, in dem er sich selber einige der beseligendsten Herzenerfahrungen durch Gestaltung vergegenwärtigen will. Folgen wir seinem Gedankengange!

Die Begriffe Mensch und Gott, beide Gedankengestaltungen, die der Menscheng Geist geschaffen hat und die eine erstaunliche Menge von Verschiedenheiten in sich zusammenfassen, hängen eng zusammen. Steigt die Vorstellung von der Menschenwürde, so wird zugleich die Vorstellung von Gott eine würdigere. Geht die Menschenwürde verloren, so geht auch Gott verloren. Sobald der Mensch sich von den anderen Dingen unterscheidet, muß er Gott denken und in ihm den Anker auswerfen, um sich in ihm weiter vorwärts zu bewegen. Gott ist also der erste

echte Menschengedanke, muß aber über dem Menschengedanken stehen, muß unbegreiflich sein, so wie die ersten Lehrer der Kirche mit aller Klarheit lehren, bis die fortschreitende Entwicklung der Theologie die Begriffe vermehrt und damit die Unbegreiflichkeit mindert, die von den Mystikern im Gegensatz zu dem »Rationalismus der Scholastik« immer wieder von neuem gelehrt und von Kant zu einer moralischen Pflicht gestempelt wird. Alles Begreifenwollen hat uns von Gott entfernt. Aber der erste, ursprüngliche und notwendige Gedanke muß in jedem Menschen leben, der sich als Mensch erkennt: Gott ist das Wesen über dem Menschen, das gute Wesen, der Vater im Himmel, der bei bösen Gedanken und Taten freundlich streng mahnt und bei guten hilft und stützt. »Dieser Gott ist mir seit früher Jugend stets gegenwärtig; immer war mir zumute, als stünde ich auf seinem offenen Handteller und könnte darum, was auch geschehe, nie in den Abgrund stürzen.« Er ist zu unterscheiden von dem allseitig begreifbaren Wüstengott der Juden, der uns von Kindesbeinen an unsere Vorstellung von Gott vergiftet hat. Die Dreieinigkeit ist ein wahrheitsträchtiges Symbol, ihre Erkenntnis ist »altarisches Gut«, durch Schulformulierung »verdorben«.

Mit fast gleicher Denknöwendigkeit, wie die Begriffe Mensch und Gott geworden sind, taucht zwischen ihnen auf die Gedankengestalt des Mittlers oder vielleicht zunächst die einer vermittelnden Handlung. Wege der Vermittlung waren Mystik, Magie und Glaube, aber selbst der höchste von ihnen, der Weg des Glaubens, zeigte nichts als leere Bilder, solange nicht der wahre Mittler auf Erden erschienen war.

Der Mittler kam: Jesus von Nazareth. Ein Wahnwitz ist es, seine Geschichtlichkeit zu leugnen. Zwar be-

sitzen wir in den Evangelien nicht ein Geschichtswerk in dem Sinne, den wir heute diesem Worte beilegen. Aber keinem noch so begabten wissenschaftlich vorgebildeten Geschichtsforscher wäre es möglich gewesen, ein Buch zu schaffen, das an Inhalt und weltumspannender Wirkungsgewalt dem Buche auch nur von ferne gleichgekommen wäre, das wir besitzen. Die Vorsehung konnte kein passenderes Gefäß für die Mitteilungen finden, auf die es hier ankam. Jede Annäherung an protokollarische Genauigkeit hätte die wirkliche Wahrheit entstellt und ihres pulsierenden Inhalts beraubt. Hier kommt es auf Raum, auf Luft, auf Resonanz an; jede Absichtlichkeit, jedes menschliche Weiseseinwollen hätte alles ausgelöscht. Kein Mensch ist mehr berufen, das »Leben Jesu« zu schreiben; alle Versuche, dies zu tun, sind als fehlgeschlagen zu beurteilen; die Evangelien sind und bleiben ein unerreichbares göttliches Wunderwerk.

Sie lassen uns immer wieder neu erleben die Persönlichkeit Jesu. Da Jesus in Bildern redete, ist seine Ausdrucksweise unmittelbar allen Völkern und Zeiten verständlich. Was er sagt, ist wie geschaut, nicht wie gedacht. Darum vermag er Erkenntnisse zu vermitteln, die das logische Denken übertreffen; er vermag zwischen dem Menschen und dem Unbegreiflichen zu vermitteln. Seine ganze Botschaft besteht aus zwei reinen Gottesgedanken: »Gott ist unser Vater« und »Gottes Reich ist gegenwärtig«. Werden diese zwei Gedankengestalten aus ihrer Stellung im Mittelpunkt verrückt oder gar uns ganz entrückt, so geraten alle übrigen Lehren des Heilands in einen schiefen Augenwinkel. Eine solche Verrückung bedeutet die Verlegung der Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses in den Mittelpunkt der Lehre Jesu.

Chamberlain leugnet die innerste Wahrheit dieses Geheimnisses nicht, nennt es aber nicht die Lehre Christi. Die betreffenden Stellen der Evangelien seien ursprünglich anders gelesen worden.

Auch die Offenbarung einzigartiger Sohnschaft stand nicht im Mittelpunkt der Lehre Jesu. Jesus will vielmehr die Sohnschaft allen Menschen geben, die an den Vater glauben.

In seinen Mitteilungen über Gott beschränkt sich Jesus fast ausschließlich auf das Bild »Vater« und deutet höchstens einige im Vaterbegriff eingeschlossene Eigenschaften an: Güte, Barmherzigkeit, Fürsorge. Alles, was wir sonst über Gott aussagen, was wir ihm an Vollkommenheiten beilegen, beschränkt ihn in Wirklichkeit und zieht ihn zu uns Menschen herab, indem es ihn in die Grenzmauern unseres Verstandes einschließt.

In der Erkenntnis des »Vaters« besteht das neue Leben, das neue Reich. Es ist Gegenwärtiges, nicht Zukünftiges. Es umgibt uns heute schon. »Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tode ins Leben gelangt« (Mt. 5, 24). Chamberlain weist auf kleine Wortverschiebungen hin, die dem Theologen und Prediger so leicht passieren und doch so gefährlich sind.

Jesus macht wenig Wesens von der Sünde. Erst bei Paulus beginnt die Atmosphäre der Sünde, der Sündenvergebung und der Erlösung von Sündenschuld. In der Folge nahm die Sünde einen zunehmend breiteren Raum in der Gedankenwelt der christlichen Kirche ein, bis dann schließlich »durch Augustin das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit die ausschließliche negative Grundstimmung der Christenheit geworden ist« (Harnack, Dogmengeschichte⁴ 1,

71). Auch was Jesus von dem Gegenteil der Sünde, vom guten Werke, sagt, kann leicht zu nahe an den Mittelpunkt seiner Lehre verschoben werden. »Ihr richtet nach dem Fleische, ich richte niemand« (Joh. 8, 15). Chamberlain denkt bei dieser Stelle an Kants Wort: »Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter („nach dem Fleische“) bezogen werden.« Unsere landläufige Auffassung der »Sünde« als einer gegebenen und leicht zu beurteilenden Tatsache wird durch das Wort Christi wie durch das Echo des Philosophen über den Haufen geworfen.

Die Berichte der Evangelien über Jesus zeichnen seine wahre Gestalt, wie ihn die Evangelisten sahen und glaubten. Sie sahen in ihm den von Israel erwarteten Messias; sie sahen die Weissagungen der Propheten an ihm erfüllt. Mit ihrem Glauben wächst ihre Mitteilung und mindert sich die Naivität der schlichten Beobachtung, nicht aber ihre Wahrhaftigkeit. Das Wachstum des Glaubens läßt sich weiter beobachten auf den Apostelwegen Pauli und Johannes'. Bis Johannes reicht das Vertrauen Chamberlains, selbst wenn er meint, es in Einzelheiten beschränken zu müssen. Er sieht in allem die reine Widerspiegelung der Erscheinung Jesu Christi auf Erden: bei den drei ersten Evangelisten unmittelbarer und naiver, bei Paulus und Johannes wurzeltiefer und glutvoller, bei allen aber wahr und rein, bei allen mit einem Höchstmaß an unbewußt gestaltender Kraft der Eingebung.

Nun aber beginnt der andere Ton: Der erste Schritt zur Kirche ist für Chamberlain die erste Entfernung von der Religion Jesu. Den Aposteln und Evange-

listen gestattet er, daß sie uns berichten, was sie glaubend sahen und vernahmen. Jetzt, da die Kirche beginnt, glaubend zu lesen und weiterzugeben, spricht er von Entfernung, Irrung, Irreführung. Aber hier frage ich schon gleich: Handelt es sich nicht auch jetzt noch um das »Unbegreifliche«, das nur vom Glauben erfaßt und beschrieben werden kann? Wer für die Zeit der Evangelisten so schön vom Glauben reden kann: — daß er getreuer und reiner das Unbegreifliche widerspiegeln kann als die ausgebildetste Methodik der Geschichtschreibung —, der sollte dem Glauben nicht hundert Schritt weiter die Gefahr dieser Methodik auferlegen! Wenn der Glaube zu Zeiten des Johannes und Jesus den »Heiligen Gottes« und einige Jahrzehnte später den Christus, den Messias, sah, so ist dies eine Änderung der Blickrichtung, des Schaubildes, nicht aber des Blickes; und wenn er das Gesehene verkündet, so ist dies eine Erweiterung der Verkündigung, nicht aber eine Untreue gegen das eigene Wesen des Glaubens. Der Glaube ist souverän. Er leuchtet, wie er will. Und sein Wille ist göttliche Notwendigkeit.

Es läßt sich nun beobachten, wie Chamberlain Schritt für Schritt von seinem in der Betrachtung der Evangelien gewonnenen Begriff des Glaubens abweicht. Zuerst läßt er statt seiner »geschichtliche Notwendigkeit« wirksam sein, ist aber noch geneigt, sie eine »gottgewollte« zu nennen. Eine solche gottgewollte Notwendigkeit steht noch sehr nahe dem souveränen Glauben, denn Gottes Willen ist einer. Aber noch im selben Satze heißt es, daß jene »geschichtliche Notwendigkeit« vielleicht eine nur durch menschliche Beschränktheit bedingte sein kann. Und bald, bald vermag er sich die Weiterentwicklung nur noch als Werk nicht nur der Beschränktheit, sondern der

abgefeimten Klugheit der von Standes wegen betrügerischen Priesterklasse zu erklären, bis er endlich selbst wieder den beseligenden Glauben an den Vater und an das Gottesreich findet und die Zeit zur Bildung einer neuen Gemeinschaft gekommen glaubt. Diese neue Gemeinschaft wird sich wieder zu Gottesdiensten versammeln. Richard Wagners Spiele werden solche Gottesdienste sein. In ihnen ist der entscheidende Schritt zur Vermählung der Kunst mit der Religion getan; in ihnen ist der Preis der Erlösung, in ihnen Glauben, Gnade, Liebe, Hoffen, Entsagen, Aufopfern.

Es mag mir erspart sein, zu allen Einzelheiten Stellung zu nehmen. Ich erinnere mich an den Besuch einer Wagneroper, an die Ergriffenheit aller in dem weiten, festlichen Raum. Mein Glaube jubelte auf: Die Geheimnisse Gottes sah ich in dem Spiel in wunderbarer Schönheit und Klarheit. »Das ist ein Gottesdienst derer, die der Kirche fremd geworden sind«, dachte ich. »Das ist eine Gnade Gottes für die Heimatlosen.« Aber es war mir, als müßten alle, wenn sie empfänden wie ich, nun in großen Scharen zum Dome wallen, um im Hochamt die Wirklichkeit zu finden nach dem Spiel.

Nein, von Einzelheiten kann ich nicht reden. Viele Worte Chamberlains sind mir tief zu Herzen gegangen, viele muß ich aus rein fachwissenschaftlichen Gründen ablehnen. Chamberlains Buch ist ein Bekenntnis, und rein aus diesem Grunde bin ich ihm dankbar — und erwidere es mit meinem Bekenntnis: Alles Klare und Beseligende, was Chamberlain von seinem Glauben an den »Vater« und an das »Gottesreich« sagt, war mir schon Glaubensbesitz seit früher Jugend, und ich verdanke es nicht irgendwelchem kirchenfernen Suchen, sondern eben gerade — der

katholischen Kirche. Dieser positive Besitz ist mir nicht zuschanden geworden durch die »negative Grundstimmung der Christenheit«, durch das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit, weil die katholische Kirche so reich ist, daß sie jeden Verlust mit neuem Gewinn ersetzt. In der katholischen Kirche ist der Sünder, wenn er Buße getan hat, seelisch reicher als der Unschuldige und Gerechte, wenn etwa noch welche wären, die sich dafür hielten.

Es ist immer eine heikle Sache, die katholische Kirche von außen zu schildern. Einer, der sich wie Chamberlain des Unbegreiflichen bewußt geworden ist und ausdrücklich sagt, daß es hier auf Raum, auf Luft, auf Resonanz ankommt, also auf das Geheimnisvollste in Architektur, Malerei und Musik, der sollte die katholische Kirche nicht nach einigen Gebrechlichkeiten beurteilen. Wer hat das Unbegreifliche in verhülltem Kelch getragen von den Tagen des wurzeltiefen und glutvollen Johannes bis zu den beseligenden Erkenntnissen Chamberlains? Die Mystiker haben aus diesem Kelche reinen Wein getrunken. Chamberlain weiß es. Er frage sie: »Wer reichte euch diesen Kelch?« Und nach der Antwort besinne er sich noch einmal, was er schreiben soll! Er schreibt: »So verfährt die Kirche, die angebliche Hüterin der Heiligen Schrift, sie, die denjenigen, der an der unmittelbaren göttlichen Eingebung jedes Wortes des Neuen Testaments zweifelt, in den Bann tut: Sie selber greift unbedenklich in den Text hinein und scheut sich nicht, sogar dem Heiland erfundene Aussprüche in den Mund zu legen, auf welche sie dann ihre Zwangslehren und die beherrschende Stellung der Priesterschaft gründet!... Für uns ist es von entscheidender Wichtigkeit, derartige Tatsachen in ihrer Bedeutung zu erfassen; denn sie wiederholen sich

Schritt für Schritt — wurde doch schon von ältesten und besonders heiligen Kirchenvätern die „pia fraus“, der „fromme Betrug“, unverhohlen angeraten... Die Kirche bekundete immer einen geradezu erstaunlichen Grad von weltlicher Klugheit und Menschenkenntnis; immer richteten sich ihre Beschlüsse nach dem Geschmack und den Bedürfnissen der großen Mehrzahl der mäßig Begabten; dadurch gewann sie die Welt.«

Was ist das für eine Verkennung, was für eine grobe, rein äußerliche Auffassung der historischen Vorgänge! Weiß Chamberlain nicht, daß die historischen Geschehnisse nicht allein und nicht ganz und gar auf menschliche Willkür zurückzuführen sind, daß vielmehr das von ihm erkannte »Unbegreifliche« wirksam ist? Wenn nun die Kirche das alles, was uns heute so verwerflich erscheint (wenn es so war!), aus der Macht des »Unbegreiflichen« heraus, aus ihrem Glauben heraus getan hat! Würde Chamberlain dann in dieser Weise richten mögen — er, der das Wort Kants von dem Verborgensein der Moralität der Handlungen aus seiner Feder fließen läßt? Er urteilt »nach dem Fleische«, »nach dem empirischen Charakter«, und sagt doch selbst, daß dies ein falsches Urteil ist.

So kommt es, daß ich ihm in vielem recht geben und doch im ganzen widersprechen muß. Ich selbst bin Priester jener Kirche, gewiß nicht besser als alle anderen, auch nicht viel dümmer. Ich wehre mich dagegen, daß alles, was ich aus dem Glauben heraus gesagt und getan habe, auf Rechnung meiner Klugheit gesetzt wird. Der Glaube aber, der sogar unabhängig ist von seinem eigenen Träger, unterwirft sich keiner fremden Verantwortung. Ich selbst kann mit meinem Glauben nicht rechten. Er ist mein Herr, nicht bloß mein Freund und gar nicht mein Diener. Wenn

ich ihn zu menschlicher Klugheit gebrauchen will, gebraucht er meine menschliche Klugheit und tut, was er will; und dies kann mitunter dasselbe sein wie das, was ich will.

Das Unbegreifliche des Glaubens, das Unbegreifliche seiner Wirksamkeit, seine souveräne Unabhängigkeit – sogar von der Heiligen Schrift, viel mehr noch von jedem sittlichen Kanon geschichtlichen Werdens –, dies alles hat Chamberlain außer acht gelassen bei seiner »psychologischen Einsicht« in das Wesen des kirchlichen Priestertums (nicht nur des katholischen!). Sein Urteil bleibt mir aber wertvoll, weil ich erkenne, daß das große Mißtrauen gegen die Kirche aus gleicher Urteilsweise hervorgewachsen ist. Er schreibt:

»Ein jeder Beruf drückt dem Manne, der ihm lebenslänglich hingegeben ist, einen besonderen Stempel auf, teilt ihm bestimmt geartete Kraft und zugleich bestimmte Beschränkungen mit, flößt ihm gute Eigenschaften und auch schlechte ein. Bei keinem Beruf fällt das mehr in die Augen als bei dem geistlichen, der sich dermaßen tief in das ganze Wesen einzuprägen pflegt, daß man einen Priester oder Pastor auch verkleidet sofort erkennt. Kein Beruf hat so viele Helden und Heilige hervorgebracht wie der geistliche; edelgeartete Männer werden durch ihn gleichsam aus der Zeitlichkeit losgelöst und wirken schon hier auf Erden sub specie aeternitatis – unter dem Zeichen der Ewigkeit. Die Summe von Selbstaufopferung, von Hingebung in Werken der Barmherzigkeit, die tagtäglich seit 2000 Jahren in Gehorsam gegen die Gebote des Christenheilslands dargebracht wird, läßt sich gar nicht ermessen... Beklagenswert ist es, daß gar manche Menschen hiervon keine Ahnung zu haben scheinen und daher ungerecht über den geistlichen Stand urteilen, woraus des weiteren sich die Unfähig-

keit ergibt, diese eine Quelle des mächtigen Einflusses jenes Standes richtig in Anschlag zu bringen. Leider aber übt dieser Beruf auf minder edelbegabte Gemüter einen weniger günstigen Einfluß aus: er erzieht sie zu Heuchlern und zu Machtgierigen; es ist nicht nötig, dies hier näher auszuführen, ein jeder wird durch Geschichte und Erfahrung hinreichend belehrt sein. Dasjenige, worauf ich die Aufmerksamkeit lenken möchte, liegt tiefer und erfordert daher feinere Beobachtung: Dieser Beruf, der sich in den Dienst der höchsten Wahrheit zu stellen unternimmt, beeinflußt alle, sowohl die edel wie die unedel Beantlagten, in einer Richtung, die den Sinn für reine Wahrfähigkeit mehr oder weniger trübt. An dieser Tatsache läßt sich nichts ändern; es handelt sich um unentrinnbare Notwendigkeiten des Menschengemütes. Ich wüßte mehrere Ursachen zu nennen, die hier am Werke sein mögen: erstens die unwahre (?) Grundannahme, daß die Kirche eine Schöpfung Gottes, nicht der Menschen sei; zweitens die Zwangslage, lebenslänglich Glaubenssätze bekennen, vertreten und lehren zu müssen, die alle Vernunft übersteigen und folglich, wohl betrachtet, bar jeder (?) Faßbarkeit sind; drittens die Verpflichtung, in Hunderten von Fragen sich andauernd selber zu überreden, man sei von den Dingen überzeugt, von denen man in Wirklichkeit nicht überzeugt ist, sondern bestenfalls sich gern überzeugen möchte... Für das Gewissen mag es da manche Ausreden geben, wie zum Beispiel die Unsicherheit aller Textfragen, ferner der mehr als tausendjährige Gebrauch, auch die Scheu davor, den Laien zu beunruhigen, und namentlich der sehnsuchtsvolle Wunsch, es möchte — den erdrückenden (?) Gegenbeweisen zum Trotz — dennoch stimmen, was alles jeden Geistlichen, selbst bei einem von Haus aus aufrichtigen

Gemüte, in eine schiefe Lage der Wahrhaftigkeit gegenüber bringt... Was ich fühlbar machen möchte, ist, daß in alle Dinge, die von der Kirche ausgehen, von den größten bis zu den kleinsten, ein Beisatz von *pia fraus* sich einzumischen pflegt. Das erschwert Angriff sowie Verständigung ungemein.«

Von den Evangelien hatte Chamberlain geschrieben, daß die Vorsehung kein besseres Gefäß hätte finden können für die Mitteilungen, auf die es hier ankam. Sollte das Finderglück der Vorsehung zu Ende gewesen sein, als es galt, die Evangelien auch jenen Völkern weiter zu übermitteln, für die sie zunächst nicht geschrieben waren und die sie auch noch nicht lesen konnten? Hier ist der Glaube an Gottes Vorsehung auf einmal zu Ende. Wer ermöglicht es dann dem kritischen Philosophen, heute überhaupt noch die Evangelien zu lesen? Sogar jene Texte hat ihm die Kirche in irgendwelchen ihrer Klöster aufbewahrt, auf Grund derer er jetzt die »verderbten« kirchlichen Texte revidieren kann. Tatsächlich war die Kirche und ihre Geistlichkeit nach dem Urteil aller ernstesten Historiker das geeignetste Instrument, »das die Vorsehung finden konnte«, um die Verkündigung Jesu über die tollen Zeiten des Untergangs der Alten Welt hinweg zu den neuen Völkern zu retten. Es ist auch in keinem einzigen Falle nachweisbar, daß die Kirche absichtlich oder sogar »unbedenklich« irgendeine Stelle im Evangelium geändert hätte. Starke Veränderungen haben einzelne Häretiker vorgenommen, wie zum Beispiel Marcion und Tatian, und von diesen Veränderungen sind manche auch in jene Texte eingedrungen, welche bei den Lesungen in katholischen Kirchen gebraucht wurden. Es spricht nichts dagegen — was die Kirche auch ausdrücklich gesagt hat —, daß die Kirche bei Textverschiedenheiten, die

nicht gleich durch die heutige ausgebildete Textkritik beglichen werden konnten, sich immer für jenen Text entschieden hat, von dem sie wußte, daß er ihrem Glauben entsprach. Der kirchliche Glaube, nicht berechnende Klugheit, hat nicht bloß den Kanon geschaffen, das heißt bestimmt, welche Bücher überhaupt zur Heiligen Schrift gehören, sondern er war auch der große Textrezensent der Heiligen Schrift. Hier von *pia fraus* reden, heißt den Glauben schmähen, heißt nicht an den Glauben glauben, nicht an seine Souveränität über Schrift und Kirche glauben. Schrift und Kirche machen nicht den Glauben, sondern sind Produkte des Glaubens, den Christus als neuen Lebensodem dem Plasma der Menschheit eingehaucht hat.

Ob und wie weit der in steter Entfaltung befindliche kirchliche Glaube und die mündliche Überlieferung auf die ursprünglichste Textgestalt der heiligen Schriften zurückgewirkt und eingewirkt haben, läßt sich im einzelnen noch nicht genau sagen. Es ist denkbar und wird von der Kirche zugestanden werden, sobald es genügend sicher festgestellt ist. Es könnte sich nur um die Zeit vor dem Jahre 200 handeln, da uns von da an die Textgeschichte so weit bekannt ist, daß wir für die Folgezeit jene Frage für wesentliche Punkte verneinen können.

Für die Zeit vor 200 ist aber noch die schärfste und verständigste Beobachtung erforderlich. Daß die göttliche Offenbarung mit der letzten Schrift des letzten Apostels abgeschlossen sei, war damals noch keineswegs allgemein bewußt. Noch bis in die mittleren Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts lebten Lehrer, die als Apostel, Evangelisten und Propheten bezeichnet und verehrt wurden. Einzelne ihrer Schriften wurden von einigen Kirchen den heiligen Schriften

gleichgestellt und zugerechnet. Von Mund zu Mund gingen Worte Jesu, die von den Evangelisten nicht aufgezeichnet waren. Was wäre es für ein Unrecht gewesen, wenn sie einer oder der andere seinem eigenen Evangelienexemplar beigeschrieben hätte? Noch Justin der Martyrer und Philosoph († 166) nennt die Evangelien »Denkwürdigkeiten«, die also einer Bereicherung aus dem Schatz des überlieferten Wissens um Jesus und die Apostel keineswegs sicher verschlossen waren. Der ganze tatsächliche Besitz der Gemeinden an Lehre, Liturgie und Recht galt als echtes, unverdorbenes Erbe der Apostel. Ohne *pia fraus*, aus redlichstem Glauben heraus, konnten Schriften über diese Dinge als Apostellehre, Apostelunterricht bezeichnet werden. Daß man später meinte, die Apostel selbst hätten sie verfaßt, tat weder den Aposteln noch dem Glauben noch den beschriebenen Dingen Eintrag, ja nicht einmal unserer angebeteten historischen Akribie. Es war ein Keimen und Wachsen und Wuchern aus dem Glauben heraus, so voll frischen Lebens, daß es einem ordentlich an die Nerven geht, wenn eine vertrocknete Gelehrtenhand dort jäten will.

Der Glaube der Gemeinde ist aus Apostelmund. Das war eine so lebendige Überzeugung des Urchristentums, daß manche Männer ohne Bedenken die einzelnen Sätze dieses Glaubens in den Mund der Apostel legten und sie im Namen der Apostel niederschrieben, als hätten es die Apostel selbst getan. War das Fälschung, war das zum mindesten Fiktion — *pia fraus*? Oder war es nur eine der uns unbegreiflichen Funktionen des Glaubens?

Es fallen mir hier einige Vorgänge aus dem frühen Mittelalter ein, die eine solche Funktion des Glaubens einigermaßen verständlich machen können. Es

sind Funktionen des Rechts, die auch der Kirche als Fälschung oder Fiktion angekreidet werden und es nach dem »empirischen Charakter« — aber nur nach diesem — auch sind: Deutsche Klöster hatten durch Schenkung und Kauf große Ländereien erworben. Urkunden darüber waren nicht ausgestellt worden oder waren verloren gegangen. Nun sollten alle Ländereien, deren rechtliche Erwerbung nicht urkundlich nachgewiesen werden konnte, vom Reiche eingezogen werden. Da gingen die Mönche flugs an die Arbeit und stellten solche Urkunden her. Sie taten dies mit einer Geschicklichkeit, die wir heute noch bewundern. Waren sie Fälscher? Sie fälschten nicht das Recht, sondern schützten es, indem sie ihm die unrechtmäßig verlangte geschriebene Autorität schufen. Ähnlich war es, als die fränkischen Bischöfe alte bischöfliche Sonderrechte, zum Beispiel daß alle bischöflichen Rechtssachen vor das Forum des Papstes gehören, gegen ihre Bestreiter zu verteidigen hatten. Der Hinweis auf unvordenkliches Herkommen war nicht schlagkräftig. Sie mußten, wenn sie heiliges Recht erfolgreich schützen wollten, eine Antwort geben auf die Frage: »Wo steht es geschrieben?« Da begann eine heimliche Arbeit in ihren Kanzleien, und bald konnten sie eine ganze Sammlung von päpstlichen Briefen aus wunderbar alter Zeit vorlegen, in denen es eben richtig »geschrieben stand«. Waren sie Fälscher? Sie haben nicht das Recht gefälscht, denn das Recht war legitim entstanden. Sie haben neue Beweise geschaffen, die insoweit gute Beweise waren, als sie damals überzeugten. Das Recht verlangte damals solches Vorgehen und trieb die Menschen dazu. Denn auch das Recht ist ein Tyrann, ist souverän wie der Glaube. Zu ähnlichem Vorgehen hat der Glaube seine Bekenner und Verteidiger schon

im christlichen Altertum öfters gedrängt. Wir nehmen meistens an, daß nur Häretiker diesem Drange gefolgt seien. Sie wollten, was sie glaubten, durchaus zum allgemeinen Glauben machen. Auch sie stießen auf die Frage: »Wo steht es geschrieben?« Da schufen sie geschriebene Autoritäten. Diesen geschichtlichen Vorgängen verdanken wir eine große Masse unechter Vaterschriften. Ein Mystiker, der vielleicht wirklich Dionysius hieß, erkannte den Einklang der neuplatonischen und der christlichen Mystik. Sein Glaube war wunderbar reich geworden, sein Schauen überselig. Wenn nun aber dieser Glaube, der den einen Mann ergriffen hatte, auch die ganze Kirche ergreifen wollte, mußte die Frage beantwortet werden: »Wo steht es geschrieben?« Es stand nicht so geschrieben in den heiligen Schriften, und auch bei den Vätern stand nicht alles geschrieben. Aber der Mystiker war überzeugt, daß schon Paulus und seine Schüler hätten so schreiben können. Darum schrieb er so einige Bücher, als hätte sie Dionysius von Athen, der »Areopagite«, geschrieben. War er ein Fälscher? Er fälschte nicht den christlichen Glauben, denn die ganze Christenheit freute sich über seine Bücher und fand in ihnen ihren unverfälschten Glauben. Er hatte seinem Glauben nur eine geschriebene Autorität unterbreitet, die für jene Zeit vollauf genügte. Wohl über tausend Jahre bewährte sich diese Autorität. Denn die Bücher hatten nicht nur diese äußere Autorität, sondern sie hatten die innere Autorität des Glaubens. Es ist bekannt, wie stark sie mit dieser äußeren und inneren Autorität unsere deutsche Mystik beeinflußt haben. Niemand würde wünschen, daß diese Bücher ungeschrieben geblieben wären.

Wie hat sich die Kirche zu dieser eigentümlichen

Funktion des Glaubens gestellt? Sie hatte nicht die Mittel, die Herkunft der künstlich geschaffenen Autoritäten zu erkennen. Sie ist keine philologische Kommission. Sie sah nur auf den Glauben, und soweit sie ihn als ihren eigenen Glauben erkannte, begrüßte sie ihn. Aber sie berief sich doch auf die fingierte Autorität, nahm also teil am Fälscherwerk! Ja — nach dem »empirischen Charakter«. Tatsächlich berief sie sich auf die innere Autorität jener Bücher, auf die Autorität des darin lebenden Glaubens.

Der Glaube bleibt unabhängig von seinen Beweisen. Mag er falsch oder richtig bewiesen werden, er nimmt weder teil an der Falschheit noch an der Richtigkeit der Beweise. Denn in seinem inneren Wesen steht er über allen Beweisen. Er kann äußerlich leiden unter falschen Beweisen, innerlich bleibt er davon unberührt.

Man kann nun sagen: Es war doch etwas Unrechtes um diese künstlich geschaffenen Autoritäten. Aber besser wird man fragen: War nicht etwa die Ursache dieser Erscheinung etwas Unrechtes, nämlich die Frage: »Wo steht es geschrieben?« Unrecht mag es von den Mönchen gewesen sein, daß sie jene Kauf- oder Schenkungsurkunden herstellten. Aber zugrunde lag das sichere Unrecht des Reiches, daß es altes Eigentumsrecht abhängig machte von dem zufälligen Vorhandensein einer Urkunde. So liegt das Grundunrecht in unserer Angelegenheit darin, daß man den Glauben durchaus bewiesen haben will, und zwar nicht allein aus seinen inneren Leuchten, sondern aus seinen Projektionen auf die Fläche des Geschriebenen. Die Frage: »Wo steht dies geschrieben?« oder »Wie läßt sich dies beweisen?« darf nur eine ganz demütige Dienerin und Apostolin des Glaubens sein, nie aber seine Richterin. Das ist sie aber geworden

schon in den Tagen Christi, und ist es geblieben bis auf unsere Tage — zum Schaden unserer reinen Erkenntnis der souveränen Unabhängigkeit unseres Glaubens von irgendeinem irdischen oder irdisch gewordenen Worte und Beweise.

Es ist nicht falsch, daß die Kirche bis zu einem gewissen Grade auf jene Frage eingeht. Selbst Christus wies sie nicht immer zurück, aber er leitete seine Apostel schon an, zu glauben ohne Beweise. »Selig, die nicht sehen und doch glauben.« Daß wir dieses Wort so wenig beachten, daß wir keine Fortschritte auf diesem Wege über den Apostel Thomas hinaus gemacht haben, das ist der Grund für all das Elend der unzureichenden Beweise und der ganzen die, nach ihrem »empirischen Charakter« als solche beurteilt, das tödliche Mißtrauen unserer Zeit gegen die Kirche und ihre Priesterschaft verschuldet hat. Aus Bekenntnis und Verkündigung, den einzig würdigen Äußerungen unseres Glaubens, ist eine krankhafte Beweissucht geworden, die andere nicht zu gewinnen vermag, statt dessen aber unseren eigenen Glauben schmälert, indem sie ihn auf das Beweisbare oder wenigstens auf das irgendwie Beweisbare einengt. Das ist das Sterben des Glaubens.

II. Die neuentdeckte Epistola apostolorum

Alle diese Dinge muß man wohl erwogen haben, um die neuentdeckte Schrift des zweiten Jahrhunderts, die uns Karl Schmidt in einer vorzüglichen Ausgabe zugänglich gemacht hat, recht beurteilen und in der eigenen Seele richtig einordnen zu können. Umgekehrt gewinnt man durch diese Schrift überraschend neue Einblicke in die Wirkungsart jener eigenartigen Funktion des Glaubens, und zwar schon für die Zeit,

in welcher das Christentum eben die Schwelle des apostolischen Zeitalters überschritten hatte. Schon damals hatte der Glaube den Zauberschlüssel *Γέγραπται*, »Es steht geschrieben«, so notwendig, um eingelassen zu werden, daß wie von selbst neue geschriebene Autoritäten, Offenbarungen, apostolische Bücher entstanden, in denen es eben »geschrieben stand«, was für die Gemeinde der Glaube war.

Karl Schmidt hat dem Texte eine Sorgfalt gewidmet, als wäre es einer der kostbarsten und heiligsten Texte. Satz für Satz, Wort für Wort hat er philologisch und theologisch durchbetrachtet und nach allen Seiten besehen, gewissenhaft — ich möchte sogar sagen fromm, wie es ein beschaulicher Mönch mit Bibeltexten tut. Es genügt ihm, daß es eine Schrift ist aus den ersten Jahrzehnten unseres Glaubens, um ihr alles anzutun, was man einer Schrift an Liebe und Mühe antun kann — zwei Jahrzehnte lang. So arbeiten Philologen und Theologen, nach Chamberlain die Verderber der Religion Jesu, im Dienste der Glaubenswahrheit! Demgegenüber scheint die Methode Chamberlains unendlich leichtfertig. Aber ich sehe ein, daß hier zweierlei Maß notwendig ist. Ich will es mit den Philosophen nicht verderben.

Will mich auch nicht lange mit den textlichen Fragen aufhalten.¹ Durch Übersetzer und Abschreiber ist der Text an vielen Stellen verdorben und macht in der überlieferten Gestalt einen ziemlich naiven Eindruck, als sei er »irgendein Apokryphon«, aus irgendeiner mystizistischen Schusterwerkstatt hervorgegangen, klingt fast wie die »Himmelsbriefe«. Aber man merkt doch bald, daß ein ganz kluger, aber auch tiefgläubiger griechischer Theologe dahinter steckt. Karl Schmidt

¹ Einen kurzen Bericht darüber bietet Rauschen-Wittig, Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterchriften, Freiburg 1921, S. 32 f. (neue Auflage 1925).

meint, daß der Text kurz vor dem Jahre 180 geschrieben sei. Aber genauere Beobachtungen haben ergeben, daß er schon vor 148, also ziemlich nahe am apostolischen Zeitalter, verfaßt sein muß.¹ Es ist die Zeit, in der die vier Evangelien zwar schon zu einem »Buch« zusammengefaßt, aber noch nicht als Bundesbuch der Christenheit (Neues Testament) erkannt und noch nicht als solches dem Bundesbuche Israels (dem Alten Testament) gegenübergestellt waren², oder vielmehr die Zeit, in der die ersten Anzeichen einer solchen Auffassung der Evangelien und der Apostelbriefe bemerkbar sind, da die fortschreitende Trennung des neuen Gottesvolkes von Israel ein neues Bundesbuch notwendig machte. Die neuentdeckte Schrift verrät gleich am Anfange, daß sie wohl dieses »Buch« sein will. Es muß also irgendwelche Hoffnung bestanden haben, daß sie wirklich dieses Buch, das Neue Testament, werden könnte. Ich gebe hier kleine Teile im Wortlaut wieder, weil doch nur wenige Menschen das dicke, gelehrte Werk von Karl Schmidt in die Hand nehmen werden. Die Schrift beginnt:

»Das Buch (Testament; in der Nachschrift Buch des Bundes genannt), welches Jesus Christus seinen Jüngern offenbart hat und wie Jesus Christus das Buch wegen (in Sachen) des Kollegiums der Apostel, der Jünger Jesu Christi, das Buch für alle, offenbart hat. Simon und Cérinth, die falschen Apostel, über diejenigen es geschrieben ward, damit sich niemand ihnen anhängen, denn es ist in ihnen eine List, mit welcher sie die Menschen zum Untergang bringen. Das Buch ist geschrieben worden, damit ihr standhaft seiet, nicht wanket, nicht in Verwirrung kommet, nicht von

¹ Vgl. Cladder, *Theologische Revue* 1919, Sp. 452 f. — ² Vgl. Hochland, Juni 1921, S. 265, 267 oder in diesem Buche den Aufsatz *Aedificabo ecclesiam*.

dem Worte des Evangeliums abweicht, das ihr gehört habt. Wie wir gehört, im Gedächtnis behalten und für alle Welt aufgezeichnet haben. Wir empfehlen euch unsere Söhne und Töchter in Freude, im Namen Gottes, des Vaters, des Herrschers der Welt, und Jesu Christi. Die Gnade mehre sich über euch!«

»Johannes, Thomas, Petrus, Andreas, Jakobus, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Nathanael, Judas Zelotes und Kephas, wir schreiben an die Kirchen des Ostens und Westens, Nordens und Südens; indem wir euch verkünden und mitteilen, was unseren Herrn Jesum Christum betrifft, wie wir geschrieben haben, wie wir ihn hörten und berührten, nachdem er von den Toten auferstanden war, und wie er uns Großartiges, Erstaunliches und Wirkliches offenbart hat.«

Für das Bundesbuch ist die Form eines »Briefes der Apostel« gewählt. Das in Wien aufgefundene Blatt einer lateinischen Übersetzung des Buches trägt auch das Wort *Epistola*. Darum nennen manche die Schrift »*Epistola Apostolorum*«. Beobachtenswert ist es, daß an der Spitze der auch sonst eigenartigen Apostelliste nicht Petrus steht, sondern Johannes. In dem nun folgenden Abriß des Lebens Jesu nach den vier Evangelien (aber unter auffallenden Abänderungen) ist am Anfange ganz ersichtlich der Prolog des Johannes-evangeliums über die Präexistenz des Gottessohnes nachgeahmt. Eingefügt ist ein christologisches, angehängt ist ein trinitarisches Bekenntnis:

»Gott der Herr, der Sohn Gottes, wir glauben, daß er das fleischgewordene Wort ist, in Mariens, der heiligen Jungfrau, Leib getragen, vom Heiligen Geist, nicht aber durch fleischliche Lust, sondern durch den Willen Gottes erzeugt, in Bethlehem eingewickelt und offenbart, erzogen und reif geworden, indem wir es sahen.« (Darauf folgt die Erzählung eines apokry-

phen Evangeliums: »Und als derjenige, der ihn lehrte, ihm sagte: Sprich Alpha, da antwortete er und sprach: Du sage mir zuerst, was Beta ist.« Die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel, die auf andere Weise die göttliche Frühreife des Knaben darstellt, ist hier gar nicht angedeutet. Dann werden die hauptsächlichsten Wundertaten Jesu, zuerst die Hochzeit zu Kana, berichtet. Unvermittelt folgt das trinitarische Bekenntnis):

»Dies ist das Symbol unseres Glaubens an das große Christentum und dies: An den Vater, den Herrscher des Weltalls, und an Jesum Christum, unsern Erlöser, an den Heiligen Geist, den Paraklet, an die heilige Kirche und an die Vergebung der Sünden.«

Aus diesen beiden »getrennten« Bekenntnisformen ist erst ein halbes Jahrhundert später die Urform unseres »Apostolischen Glaubensbekenntnisses« zusammengefügt worden (wahrscheinlich unter Papst Zephyrin, 198/9 – 217). Sie waren echte Naturgewächse des ersten kirchlichen Glaubens und blieben es auch nach ihrem Zusammenwachsen, hatten ihr Recht und ihre Wahrheit in sich, waren wahrscheinlich geformt worden bei Eucharistie und Taufe, und jetzt kommt einer, der diese souveränen Prägungen unter das menschliche Gesetz des *Γέγραπται* stellt. Er macht eine »heilige Schrift« und treibt die freien, legitimen Kinder des Glaubens hinein, damit er oder, wie er sich einbildete, die Kirche nach ihm eine Berufungsinstanz haben könne: »Es steht geschrieben« oder »Die Apostel haben das Bekenntnis geschrieben«. Sein Glaube hat ihn dazu getrieben, sein Wunsch, dem an sich auf Erden heimatlosen und rechtlosen Glauben eine erste irdische Schutzrüstung, eine erste Rechtsurkunde zu geben. Glaubte er selbst, daß die Apostel solches geschrieben hätten und daß er nicht

Neuerer, sondern Erneuerer sei? Ich möchte, so eigentümlich dies auch aufgenommen werden könnte, diese Frage bejahen. Denn ich habe es erfahren, daß die Psyche des gläubigen Menschen, nicht nur des beschränkten, sondern eines sehr klugen, derartig beschaffen sein kann. »Das wird schon so geschrieben gestanden haben, das muß ja so geschrieben gewesen sein! Die Schrift ist uns nur verloren gegangen.« So widerlegte ein sehr kluger und verehrenswerter Pfarrer meine Zweifel gegen das Γέγραπται. Ist aber weder böse Absicht noch zufällige Beschränktheit eine ausreichende Erklärung derartiger Vorkommnisse, so muß der Glaube diese unbegreifliche Funktion zu eigen haben. Wer mag mit ihm rechten? Er ist eine souveräne Macht. Wir lachen jetzt über den Zauber des Γέγραπται, machen uns aber vor der Zukunft auf andere Weise lächerlich, indem wir vom Glauben sogar die Legitimierung durch weltliche Wissenschaft und durch Kulturerfolge, ja sogar durch politische und wirtschaftliche Fähigkeit (Inferiorität der Katholiken als Beweismittel gegen den Glauben) erwarten und verlangen. Den Glauben so zu haben, daß er all dieser Mittelchen irdischen Ausweises nicht mehr bedarf, das allein ist seiner würdig.

Nach dem Trinitarischen Bekenntnis und einer Ermahnung zur Festigkeit und Treue kommt der Verfasser noch einmal auf Cerinth und Simon, die gekommen seien, um die Welt zu durchwandern, und gibt dann unter Kombination der vier Evangelien, aber unter öfterer Abweichung von ihnen, einen Bericht über Tod und Auferstehung Christi. Schon hier betont er, daß Christus dem Fleische nach auferstanden sei, was die damalige »Glaubensphilosophie« der Gnostiker leugnete. Man sieht deutlich, daß ihm die Berichte der Evangelien nicht genügten, um die Fülle

seines Glaubens zu fassen, und daß er einen apologetisch fähigeren Bericht für notwendig hielt. Nicht nur Thomas, sondern auch Petrus und Andreas legen die Hände in Jesu Wundmale und prüfen die Fußspur. »Denn es steht im Propheten geschrieben: Die Erscheinung eines Gespenstes hat keine Fußspur auf der Erde.« »Wir aber haben ihn befühlt, damit wir wahrhaftig erkannten, ob er im Fleisch, und wir fielen auf unser Antlitz, indem wir bekannten unsere Sünden, daß wir ungläubig gewesen. Da sprach der Herr, unser Erlöser: Erhebet euch, und ich werde euch enthüllen das, was oberhalb des Himmels, und das, was im Himmel, und eure Ruhe, die im Himmelreich. Denn mein Vater hat mir die Macht gegeben, euch hinaufzuführen und die, welche an mich glauben.« Da zeigt der Mann, daß er nicht das Leben im Glauben, das Gotteskindsein auf Erden als Himmelreich empfand. An Stelle der Freude, im Himmelreich zu sein, war die von vielen Bedingungen abhängige Hoffnung getreten, »einmal in den Himmel zu kommen«. Nun nimmt der Brief die literarische Form einer Apokalypse an: »Was er aber offenbart hat, war dies.« Ich will hier nur einige dieser Offenbarungen herausheben. Nicht bei allen erkennen wir gleich den Zweck, so zum Beispiel bei der ersten: Christus sei, angetan mit der Weisheit und Kraft des Vaters, in Gestalt eines Engels unbemerkt an den Engeln und Erzengeln vorbei durch die Ämter, Herrschaften und Fürsten hindurchgeschritten, dann in der Gestalt Gabriels der Jungfrau Maria erschienen. »Ihr Herz nahm auf, sie glaubte und lachte. Darauf ging ich, das Wort, in sie hinein und ward Fleisch. Ich war also mein eigener Bote, und in der Gestalt eines Engels tat ich so. So pflege ich zu tun. Darauf ging ich zu meinem Vater zurück.«

Fast unvermittelt fährt nun der Auferstandene fort: »Ihr aber feiert den Gedenktag meines Todes.« Hier will der Verfasser wieder etwas durch ein *Γέγραπται* festlegen. Es begann damals der Osterstreit der Kleinasiaten mit der übrigen Kirche. In diesem Streite handelte es sich nicht nur um den Termin des Ostertages, sondern auch um den Charakter des Festes: Die Kleinasiaten feierten den Todestag des Herrn, die übrige Kirche den Auferstehungstag. Unwillkürlich wird man dabei an den Streit zwischen Katholiken und Protestanten um die Feier des Karfreitags erinnert. Jene Worte klingen wie die Einsetzung des kleinasiatischen Osterfestes. Sie werden verbunden mit der Weissagung von der Gefangennahme Petri, bei dessen Befreiung der Engel Gabriel tätig ist. Der Name Gabriels ist die Verbindung zwischen jener sonderbaren ersten und dieser zweiten Offenbarung. Die erste hat also nur den Zweck, zu zeigen, daß in dem rettenden Gabriel Christus selbst verborgen war: »So pflege ich zu tun.« Der kleinasiatische Ostertag ist hiernach durch eine rettende Tat Christi geweiht. Um diesen Ostertag handelt es sich dem Verfasser also ganz besonders. Denn die Jünger fragen noch, ob sie wirklich den Trank des Passah wiederum vollbringen sollen. Der Herr bejaht diese Frage: »Ja, bis ich vom Vater mit meinen Wunden (mit den meinetwegen Getöteten) zurückkehre.«

An diese Ankündigung der Wiederkunft knüpfen die Jünger, sich an die Annahme der Gabrielsgestalt erinnernd, die Fragen, in welcher Gestalt es Christo bestimmt sei, wiederzukommen, und wann er wiederkommen werde. In der Antwort legt sich Christus nach dem koptischen Texte auf das Jahr 150, nach dem äthiopischen Texte auf das Jahr 180 fest (woraus sich ergibt, daß die Urvorlage der äthiopischen

Übersetzung zwischen 150 und 180 entstanden ist; sie hat die Zahl geändert, da sie sich durch die Wirklichkeit als falsch herausgestellt hatte). Ehe der Auferstandene die Frage nach der Gestalt, die er bei der Wiederkehr haben werde, endgültig beantwortet, gibt er noch eine ganze Anzahl von Aufklärungen (über seine Ähnlichkeit mit dem Vater, über Erlösung, Liebesgebot, Himmelreich, Gemeindefriede), auf die es dem Verfasser auch sehr anzukommen scheint. Dann endlich formt er die Hauptantwort so, wie sie sich am besten im Kampfe gegen den alles spiritualisierenden Gnostizismus verwenden ließ: »Ich habe euer Fleisch angezogen, in dem ich geboren, gekreuzigt, begraben und auferstanden bin durch meinen Vater, der im Himmel, damit erfüllet werde die Prophezeiung des Propheten David über meinen Tod und meine Auferstehung... Denn ich habe ja durch die Propheten gesprochen.« Das ist alles Abwehr gegen die Bestrebungen jener Zeit, Altes Testament und Prophetie zu verwerfen, die Wirksamkeit Christi auf seine irdische Lebensdauer einzuschränken, das heißt die Präexistenz Christi zu leugnen, die körperliche Auferstehung zu verwerfen. Die vorhandenen Evangelien und apostolischen Schriften boten insbesondere nicht genügend Beweismaterial für die Lehre von der allgemeinen Auferstehung im Fleische. Die Großgemeinschaft der Christenheit hatte aber den Glauben an diese Lehre, also hatten die Apostel diese Lehre gepredigt, also durfte der Verfasser die Apostel so schreiben lassen. So etwa war wohl die unbewußte Schlußfolgerung des Verfassers. Sein Glaube war der Diktator und diktierte. Daß er alles dies mit berechnender Klugheit (fraus) getan hätte, kann man nicht annehmen, wenn man das naturwüchsige Durcheinander seiner Ausführungen beobachtet.

Der Auferstandene spricht: »Wahrlich ich sage euch: Wie der Vater mich von den Toten erweckt hat, so werdet auch ihr im Fleische auferstehen.«

Darauf sagen die Apostel: »Großartig ist das, was du uns hoffen läßt und sagst.« Und er antwortet: »Glaubet, daß alles, was ich euch sage, geschehen wird!«

Darauf die Apostel: »Ja, o Herr.«

Sie wollen aber noch viele Einzelheiten über die Auferstehung wissen, und der Auferstandene freut sich ihrer Fragen.

Eine dieser Fragen, deren Beantwortung der Verfasser in den Mund Christi legt, ist die, ob der Glaube genügt, um der Verheißungen Christi teilhaftig zu werden, also eigentlich die Frage nach der Souveränität des Glaubens über den menschlichen Willen, eine bis jetzt noch ungelöste Frage, von deren Beantwortung doch unser ganzes Erziehungswesen abhängt. Der erste Gnadenstreit spielt sich ab! Die Pädagogen unserer Zeit werden sich einmütig auf die Seite des Verfassers der neu entdeckten Schrift stellen, da der Glaube an die entscheidende Macht des Willens nie mit einem so lebhaften und selbstsicheren Ja beantwortet wurde wie in unserer Zeit. Das Urchristentum bis auf die Zeit des Pelagius hielt sich an das Wort Pauli, daß Gott alles in allen wirkt, und daß der Mensch nichts hat, was er nicht empfangen. Man wußte, daß alle Aktivität im Glauben beschlossen sei, und daß der empfangene Glaube aus sich selbst heraus tatenreich und werkfruchtbar ist. Man war fern der törichten Formulierung, daß der Glaube ohne Werke genüge, denn das ist kein Glaube. Die Solafides-Theorie des christlichen Altertums hatte den Sinn: der Glaube allein bringt die Werke des Vaters hervor. Der Glaube, nicht das armselige menschliche Wollen, ist der Produzent des Lebens, des Wirkens.

Der gute Wille dient ihm wie ein verstehender Knecht. Die dem Verfasser bekannten heiligen Schriften predigten ganz einmütig diese Auffassung, und zwar ohne genügende Abwehr der in ihr liegenden Gefahr eines quietistischen Determinismus und Fatalismus. Nach dieser Richtung hin mußten also die heiligen Schriften ergänzt werden. Deshalb tritt in dem neuen Bundesbuche zur Predigt des Glaubens in aller Schärfe die Predigt der Willensentscheidung. Sünde und Gericht und Strafe, die in den Evangelien überstrahlt sind von der erlösenden Kraft des Glaubens, von der verzeihenden Barmherzigkeit des Vaters, von der wunderbaren Liebe Christi zu den Sündern, von der Treue der Sünder gegen Christus, erscheinen hier wieder unter dem kalten, scharfen Lichte der absoluten Willensfreiheit. Wenn man von einer »ausschließlich negativen Grundstimmung« der mittelalterlichen Christenheit (siehe oben S. 406) sprechen könnte, oder das, was an diesem Worte richtig ist, bis an seine Quellen zurückführen wollte, so fände man in der Epistola Apostolorum ein ergiebiges Forschungsgebiet: Hier ist einer der Anfänge! Der Glaube erklärt auf einmal sein Ungenügen: die Abhängigkeit seines Wirkens von der Willenstat. Richtig wäre es gewesen, wenn der Verfasser geschrieben hätte: »Der Glaube ist in seinem Wesen Willenstat, aktiv, die Werke des Vaters vollbringend, die Gebote erfüllend. Wer die Werke des Vaters nicht tut und Christi Gebot nicht erfüllt, der zeigt, daß sein Glaube nicht der Glaube ist; sein Ende ist dem Verderben bestimmt.« So wollte er wohl schreiben, aber er schrieb:

»Wer aber an mich glauben wird und trotz seines Glaubens in meinem Namen mein Gebot nicht befolgt, dem wird das zu gar keinem Nutzen. Umsonst hatte er das bevorzugt, was ihm vorzüglich erschien.

Sein Ende ist dem Verderben bestimmt, der Strafe und dem großen Weh, denn er hat mein Gebot übertreten . . .«

Und wir sagten ihm: »O Herr, werden denn die Gläubigen den Ungläubigen gleich?«

Und er sagte uns: »Wenn sie in meinem Namen glaubend, den Sündern gleich handeln, so haben sie getan, als ob sie gar nicht glaubten« . . .

Und wir fragten ihn: »O Herr, wird dies allen geschehen?«

Er erwiderte uns: »Wie? Wird denn ein gerechtes Gericht den Sündern und den Gerechten zuteil werden?«

Wir sagten ihm: »Wird man dir an jenem Tage nicht sagen: Du hast die Gerechtigkeit und die Sünde geleitet (gewollt?), die Finsternis und das Licht, das Böse und das Gute unterschieden?«

Darauf sprach er: »Ich werde ihnen antworten, indem ich sage: Dem Adam wurde die Gewalt gegeben zu wählen, was er wollte, und er wählte das Licht und streckte seine Hände aus, nahm es, verließ die Finsternis und entfernte sich von ihr. Ebenso hat jeder Mensch die Macht, an das Licht zu glauben, das ist an das Leben des Vaters, der mich gesandt hat. Und wer an mich geglaubt hat, wird das Leben gewinnen, wenn er das Werk des Lichtes getan hat. Wenn er aber nicht geglaubt hat, daß es Licht geworden ist, und weilt im Dunkeln, so ist er weder imstande, etwas zu seiner Rechtfertigung vorzubringen, noch kann er das Gesicht emporrichten und den Sohn, der ich bin, anschauen . . . Nun sehet, wie jeder die Macht hat zu leben und zu glauben.«

Der Verfasser der Epistola öffnet also weit die Tore zur mittelalterlichen Sünden- und Gerichtstheologie, aber es ist wohl zu merken, daß die von ihm gelehrt Wilensfreiheit nicht nur nicht eine schrankenlose, son-

dem sogar eine sehr engbegrenzte ist: Der Mensch kann wählen zwischen Licht und Finsternis, Glaube und Unglaube; er hat also nur die Verantwortung für diese Wahl, nicht die unbeschränkte, drückende Verantwortung für eine jegliche Handlung, sondern wie weit er sie im Glauben oder im Unglauben getan. Besonders deutlich wird das Wesen und Wollen des merkwürdigen Buches in der Paulusfrage. Das Verhältnis Pauli zu den Uraposteln, diese eigenartige Berufung, dieses selbständige Wirken des Nachapostels war der ersten Kirche ein großes Problem. Die apostolische Kirche konnte nur das annehmen, was in legitimer Sukzession von den »Zwölfen« herkam. Das Apostolat Pauli wurde darum in manchen Kreisen abgelehnt. Der griechische Theologe, der die Epistola Apostolorum geschaffen hat, bringt alles in Ordnung. Da er den Paulus nicht zum Urapostel machen kann, stellt er ihn in legitime Sukzession von den Uraposteln. Er wird ihnen von Christus offiziell angekündigt; er wird von ihnen geweiht und beauftragt:

»Und sieh, ihr werdet einem Manne begegnen, dessen Name ist Saul, was bedeutet Paul. Er ist Jude, dem Gesetz gemäß beschnitten. Und er wird meine Stimme vom Himmel mit Schrecken, Furcht und Zittern vernehmen. Und seine Augen werden erblindet und durch eure Hand mit dem Zeichen des Kreuzes beschattet werden. Tut ihr ihm alles, was ich euch tat: Übertraget es den anderen . . ., werdet ihnen zu Führern, und alles was ich euch sagte und ihr über mich schriebet, erzählet ihnen, nämlich daß ich das Wort des Vaters bin und der Vater in mir ist. So sollt ihr auch jenem Manne sein, wie es euch gebühret. Belehret und erinnert ihn an das, was in der Schrift über mich gesprochen und erfüllt worden ist, und er wird nachher den Völkern zum Heil.«

Auch kleinere Unstimmigkeiten zwischen dem Wort des Evangeliums und der tatsächlichen Entwicklung sucht der kluge Theologe auszugleichen. Man gebrauchte damals schon die Anreden Lehrer, Meister, Vater als Titel, obwohl Christus im Evangelium dies untersagt. Da gibt der Theologe, der die Unterscheidung von Rat und Gebot noch nicht kannte, den Aposteln folgende Worte in den Mund:

»O Herr, warest du es denn nicht, der gesagt hat: Nennt niemand auf Erden Vater und Meister, denn nur einer ist euer Vater und euer Lehrer, nämlich der im Himmel? Jetzt sagt du, daß wir gleich dir vielen Kindern zu Vätern werden sollen und Lehrern und Aposteln!«

Und er antwortete und sprach zu uns: »Ihr habt richtig gesprochen. Wahrlich, ich sage euch: Alle, die auf euch hörten und an mich glaubten, werden das Licht des Kreuzes (Taufe?) empfangen, und durch mich werdet ihr Väter und Meister werden . . . Väter werdet ihr genannt werden, weil ihr ihnen liebevoll und barmherzig die Dinge des Himmelreichs offenbart habt und daß sie von meiner Hand die Taufe des Lebens und die Vergebung der Sünden empfangen werden . . .«

Ich fragte jüngst daraufhin zur Probe einen alten geistlichen Herrn, der nicht nur die Gebote, sondern auch die Räte des Evangeliums einhielt, ob er es nicht für ungehorsam gegen den Befehl oder Rat Christi hielte, wenn er sich von den Klosterschwestern »geistlicher Vater« anreden ließ. Er gab mir schier die gleiche Antwort: »Ich lasse mich nicht Vater nennen, aber ich bin es doch eben durch väterliche Leitung und durch die Sakramentenspendung.« Und er war überzeugt, daß dies ganz nach dem Sinne Christi sei. Es handelt sich auch hier nicht um eine Fäl-

schung (weder in gemeiner, noch in frommer Absicht), sondern um ein pädagogisches Hilfsmittel. Es mußte »geschrieben stehen«!

Ein kaum lösbares Rätsel ist es, warum in der Epistola die Parabel von den klugen und den törichten Jungfrauen sehr ausführlich und fragenreich behandelt wird (in drei Kapiteln des äthiopischen Textes!). Einige Kapitel vorher hatten die Apostel schon ihrer Trauer um die verlorenen Sünder Ausdruck gegeben und gefragt, ob denn niemand den Herrn für sie anflehe. Dieses Motiv kehrt hier wieder. Die Apostel sagen: »O Herr, deiner Herrlichkeit geziemt es, auch den törichten Schwestern Gnade angedeihen zu lassen.« Der Herr schneidet ihnen aber die Rede ab: »Dies ist nicht eure Sache, sondern desjenigen, der mich gesandt hat, und ich stimme mit ihm überein.« Einigen Aufschluß geben vielleicht die Namen der Jungfrauen: Die wachenden Jungfrauen heißen Glaube, Liebe, Gnade, Friede und Hoffnung, die schlafenden Jungfrauen aber Wissen (Gnosis), Einsicht, Gehorsam, Langmut und Mitgefühl. Waren jene fünf die Tugenden der Glaubenden (Katholiken), diese fünf aber die Tugenden der Wissenden (Gnostiker), dann hätten die drei Kapitel den Zweck, den Gnostikern aus dem Munde Jesu das Schicksal der schlafenden Jungfrauen androhen zu lassen. Aber abgesehen davon, bieten die gewählten Namen eine sehr feine und lehrreiche Wertbemessung der genannten Tugenden. Die Religion des Verfassers wollte sein: Glaube, Liebe, Gnade, Friede und Hoffnung gegenüber einer Religion des Wissens, der Einsicht, des Gehorsams, der Langmut und des Mitgefühls. Wir mischen ja diese zehn Tugenden noch tüchtig durcheinander und gewinnen daraus unseren Katholizismus. Deshalb klingt uns jene Un-

terscheidung sehr willkürlich. Aber ich glaube, es kommt einmal die Zeit, die eine solche Unterscheidung und Gegenüberstellung besser versteht als wir!

Nur schweren Herzens kann ich mich enthalten, den Gedanken dieses Glaubensdichters weiter nachzugehen. Glaubensdichter sind immer auch Glaubenszeugen gewesen. Ich weiß, daß es die Theologen überraschte, als Karl Schmidt nachwies, daß der Verfasser der Epistola nicht etwa irgendeiner verirrtten Sekte, sondern der katholischen Kirche angehörte und offenbar in ihrem Dienste schreiben wollte. Da er nach der vulgären Auffassung ein Fälscher ist, hätten wir ihn gern den Gnostikern überlassen, die ja eine ganze Masse von apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefen und Offenbarungen fabriziert haben. Aber er kämpft ja gerade gegen die Gnosis! Freilich ist hier und da Sprache und Gedanke gnostizistisch beeinflußt und gefärbt. Aber das ist meist das Schicksal der Kämpfer, daß sie voneinander abfärben, bis dann schließlich der Unterschied in der Farbe nicht mehr gar zu groß ist. Wir müssen schon damit rechnen, daß auch in unserer Kirche, und zwar schon in den ersten Zeiten, solche »Fälschungen« oder Dichtungen — ich glaube, gezeigt zu haben, daß es sich um etwas Tieferes handelt — entstanden sind. Karl Schmidt geht freilich viel zu weit, wenn er das Werk des einzelnen — auch wenn er, wie es scheint, Bischof war — gleich in Bausch und Bogen der katholischen Großkirche zur Verantwortung anrechnet. Die katholische Kirche hat es nicht in ihren Bücherbestand aufgenommen. Kein Kirchenschriftsteller beruft sich darauf. Wohl war es, nach den nachweisbaren Übersetzungen zu schließen, in alle Kernländer der katholischen Kirche gedrungen und infolgedessen ganz natürlich nicht ohne Einfluß auf

die Glaubensvorstellungen einzelner Übersetzer, Abschreiber und Leser geblieben. Ja die katholische Kirche hat sogar wenigstens in einem Falle, den Verfasser einer ähnlichen Schrift, der apokryphen Paulusgeschichte, mit der Absetzung vom Priesteramte bestraft, obwohl er sich darauf berief, daß er nur aus Liebe zum heiligen Paulus so gehandelt habe. Aber der Verfasser der Epistola hatte denselben Glauben, der auch uns anweist, die Berichte der Evangelien nach seinen Gesetzen und in seinem Lichte zu lesen, zu deuten und zu predigen. Er wählt eine Form, die heute im amtlichen Leben nicht mehr statthaft ist: Er projiziert seinen Glauben in das geschichtliche Werden und schildert dies dann, wie er es in seinem Glauben sieht. Dadurch unterscheidet er sich gar nicht einmal so sehr von uns kritischen Modernen, denn auch wir schreiben, wenn wir ehrlich sind, eben immer nur so, wie wir glauben und wie wir sehen. Wir wählen nur meist eine andere Form, vielleicht die der kritischen Untersuchung oder Abhandlung, wie etwa Karl Schmidt und Harnack, vielleicht die des philosophischen Essays, wie etwa Chamberlain in dem oben besprochenen Buche. Sogar die Evangelisten konnten nicht anders schreiben, als wie sie glaubten und sahen. Nur hatten sie nach der Lehre der Kirche ein durch göttliche Inspiration erleuchtetes Glauben und Schauen. Die Abschreiber, Übersetzer und Harmonisierer der Evangelien schrieben ab, wie sie im Glauben lasen, übersetzten, wie ihnen der Glaube die Worte der anderen Sprache eingab, harmonisierten nach der Harmonie ihres Glaubens. Sie konnten gar nicht anders. Nur stand ihre Arbeit an dem Gottesbuche nach der Lehre der Kirche unter dem besonderen, erleuchtenden Schutze Gottes. Was die gläubigen Schreiber in den ersten christlichen Jahr-

hundertten schrieben, abschrieben, übersetzten, harmonisierten und kommentierten, war nicht das zeitliche Buch, das im Augenblick der Bearbeitung so und so viele Jahre alt war, sondern es war das Dokument des ihnen gegenwärtigen, lebendigen Glaubens und sprach nichts anderes, als die Sprache des Glaubens.

Heute sind wir freilich sehr ungehalten und empfindlich, wenn nun die Abschrift nicht ganz genau der Urschrift entspricht, — wenn der unterdes entfaltete Glaube die Übersetzung beeinflußt hat, wenn die historischen Vorgänge nach den Idealen des Glaubens und nicht nach der Wirklichkeit gezeichnet sind. Das kommt daher, daß wir nicht nach dem Glauben suchen, sondern nach seiner einmaligen historischen Offenbarung und Erscheinung, nach einer einzelnen Lesart. Was der Glaube einmal so im Vorübergehen auf der Erde verloren hat, ein Fetzelein von seinem Gewande, eine Fußspur im Sande, das suchen wir und wollen weiter nichts, und wir suchen es auch nur, weil es auf der Erde ist. Denn wir sind doch eben wissenschaftlich. Unterdes ist der Glaube machtvoll und majestätisch weitergeschritten; die Gläubigen eilen ihm nach, sehen ihn in steter Gegenwartigkeit, immer neu, immer lebendig.

Jene Männer suchten gläubig nach dem Glauben; alles andere war ihnen gründlich gleichgültig. In die Geschichte sahen sie nur deshalb hinein, um in ihr den Glauben zu finden, und zwar in seinem ganzen Reichtum und in seiner ganzen entfalteten Schönheit. Sahen sie nur eine Spur, so sahen sie doch gleich den ganzen Glauben über dieser Spur, trugen immer wieder die lebendige Gegenwart in die tote Vergangenheit und machten sie dadurch ganz wunderbar lebendig.

Wir sollten nicht tadeln und des Trugs bezichtigen, auch wenn wir froh sind unserer anderen Aufgabe: die irdischen Projektionen des Glaubens, geschichtliche Tatsachen und Dokumente, nach den Forderungen der Objektivität, wie wir sie als Menschen dieser Erde verstehen, zu erforschen. Wir können dabei gläubig sein wie jene Männer. Wir dürfen nur unseren Glauben nicht abhängig sein lassen von Schrift und Geschichte, nicht so abhängig, daß er der Autorisation von Schrift und Geschichte bedürfte, um in uns zu leuchten und uns zu Inwohnern der übergeschichtlichen Welt zu machen. Solange wir freilich die Souveränität des Glaubens nicht erkennen, werden wir, ob gläubig oder ungläubig, die historischen Tatsachen »fälschen« und färben, der eine im Dienste des Glaubens, der andere im Dienste des Unglaubens. Einstweilen stehen wir, ob katholisch oder protestantisch, ob gläubig oder ungläubig, mit unserem Beweisenwollen noch ziemlich auf derselben Stufe wie der Verfasser der Epistola Apostolorum; wir haben nur das »literarische Genus« geändert. Glücklicherweise läßt sich die souveräne Macht des Unbegreiflichen weiter nicht stören durch unsere Bemühungen, sondern wirkt weiter und schlägt an die Gestade der Menschheit, bald Ebbe, bald Flut, ganz nach ihren innersten Gesetzen, und wirkt dort am stärksten, wo sie am wenigsten bewiesen ist. Ihre Wirkungsweise ist aber nicht Verstand, sondern ist Liebe.

KONSTANTIN UND BONIFATIUS

KONSTANTIN UND BONIFATIUS

IN ZUFÄLLIGKEITEN OFFENBAREN SICH OFT TIEFE Geheimnisse. Durch das zufällige Zusammentreffen zweier kirchlicher Feste haben sich schon manchem Prediger ganz neue Einblicke in das Thema des einen Festes geöffnet, das er durch seine Rede verherrlichen sollte. Wieviel inniger, tiefer, plastischer wird zum Beispiel das Bild der Verkündigung Mariens, wenn mit dem Feste der Verkündigung die Erinnerungsfeier Mariens Schmerzen zusammentrifft! Um einen hohen Berg in seiner ganzen Schönheit zu sehen; muß man oft auf einen anderen Berg steigen.

Die Offenbarungskraft der Zufälligkeiten habe ich beobachten können, als ich in einem studentischen Bonifatiusverein einen Vortrag über Konstantin den Großen halten sollte. Bonifatius und Konstantin, durch Charakter, Lebensstellung, Lebenszeit und Wirkungskreis voneinander grundverschieden, durch vier Jahrhunderte voneinander getrennt, verdienen doch einmal in einem Atemzuge genannt, an einem Tage gefeiert zu werden. In einer Arbeit und einem Kampf stehen Mönch und Kaiser nebeneinander. Ein Verdienst teilen sie.

Lassen wir uns zu dieser Erkenntnis durch das Tor einer sehr zeitgemäßen Frage führen, welche von Bischof Keppler von Rottenburg gestellt¹ und von Professor Hugo Koch mit besonderer Lebhaftigkeit aufgenommen worden ist²: »*Warum freuten sich nicht alle Christen über das Konstantin-Jubiläum dieses Jahres und warum erinnerten sich nicht alle Christen gern daran, daß Konstantin der Große vor 1600 Jahren in seinem Mailänder Erlasse dem bis zum Jahre 312 vom römischen Staate geächteten und verfolgten Christentum gesetzliche Anerkennung gewährte?*«

¹ Rede zur Rottenburger Konstantinsfeier. — ² Das Konstantinische Staatskirchentum und sein Auflösungsprozeß in der Gegenwart. Ein Vortrag (Das Neue Jahrhundert. Wochenschrift. V [XIII] Nr. 45).

Bischof Keppler verwundert sich darüber, daß »die moderne Menschheit auf einmal ihr gerühmter historischer Sinn, ihre Freude an Jubiläen, ihre Begeisterung für Freiheit und Persönlichkeit verlassen habe«, und dies gerade bei einer Gelegenheit, in der es sich um die christliche Religion und Kirche handelt. Es sei doch »Pflicht aller Christen, sich zu freuen über diesen Sieg des Christentums, Pflicht aller, die auf Freiheit, Menschenwürde, Recht der Persönlichkeit halten, sich zu freuen darüber, daß vor 1600 Jahren diese hohen Güter und Werte triumphierten über römische und heidnische Tyrannei, über Cäsarenwahnsinn«.

Dieser auffallend kühlen Zurückhaltung begegnet man auch, wenn es sich um die große Persönlichkeit und um die kirchlichen und religiösen Verdienste des »Apostels Deutschlands«, des heiligen Bonifatius, handelt. Bonifatius hat unserem deutschen Vaterlande alles geopfert, seine heißgeliebte angelsächsische Heimat, die ihm angebotenen kirchlichen Ehrenstellungen, die ganze Kraft seines Lebens und die ganze Liebe seines Herzens. Und doch freut sich seiner in tiefster Seele doch nur der katholische Teil unseres Volkes. Aber in diesem Falle sind die Gründe für die Zurückhaltung des anderen Volksteiles schon in weiteren Kreisen bekannt. Seit B. Ebrard in mehreren Büchern den Nachweis versucht hat, daß vor Bonifatius in Iroschottland und auf einem großen Teile des westlichen Europa eine romfreie Kirche bestand, daß in diesem kolumbanischen oder fälschlich so genannten »kuldeïschen Kirchenideal« die Reformatiionskirche »die beweiskräftige Instanz für die historische Vollberechtigung ihrer Trennung von Rom« sehen kann¹, und daß Bonifatius durch seine enge

¹ Die kuldeïsche Kirche des sechsten, siebenten und achten Jahrhunderts (in Niedners Zeitschrift für historische Theologie. 1827).

Verbindung mit Rom der Zerstörer dieses Kirchentums auf dem Festlande war¹, kann die Abneigung gegen den großen Missionär nicht mehr sterben, obwohl hervorragende protestantische Historiker offen ihre Ansicht aussprachen, daß die Veröffentlichung Ebrards »allen Forderungen der Methode, der Kritik, der Sorgfalt und der historischen Wahrhaftigkeit ins Gesicht schlage«.² Denn immer noch hält man den Zustand der deutschen Kirche vor Bonifatius für etwas, über dessen Vernichtung man sich nicht von Herzen freuen kann. Wie ein Ausdruck der Sehnsucht nach diesem vernichteten Zustande klingt, was A. Werner in seinem maßvollen Artikel über Bonifatius in der Realencyklopädie für protestantische Religion und Kirche schreibt: »Das Volk begriff im Westen so wenig wie im Osten, daß ein verheirateter Priester oder Bischof untüchtig zum Kirchendienst oder daß die Ordination Bedingung für die Wirksamkeit religiöser Handlungen sei und einen „Character indelebilis“ habe. Auch das schien dem Volke unheimlich, daß die Gültigkeit der Taufe von dem Exorcismus, der Abrenuntiation, der trinitarischen Formel und der Anwendung des Kreuzzeichens abhängig sein sollte. Niemand hatte je daran Anstoß genommen, daß ein Bischof Waffen trug, zur Jagd ging und mit in den Krieg zog. Aber geradezu unerträglich fand man die neuen Ehegesetze, welche die im Frankenlande gebräuchliche Verwandtenehe verboten und die kirchliche Trauung forderten, ebenso wie die Häufung der Festtage, das Verbot von Pferdefleisch und

¹ Bonifatius, der Zerstörer des kolumbanischen Kirchentums auf dem Festland. 1882. — ² Vgl. Die Rezension von Karl Müller in der Deutschen Literaturzeitung 1882. — Am besten ist die Frage behandelt in dem Aufsatz von F. X. Funk, Zur Geschichte der altbritischen Kirche (Historisches Jahrbuch 1883. S. 5 — 44; abgedruckt in Funks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. I. Paderborn 1897. S. 421 — 459).

anderen Nationalgerichten, *kurz diese ganze gesetzliche Bevormundung des häuslichen und öffentlichen Lebens.*« Deshalb nennt Werner das Werk des heiligen Bonifatius nur eine »sogenannte kirchliche Reform«.

Das also verdarb dem lieberfüllten Apostel Deutschlands die Liebe eines großen Teiles unseres Volkes, daß er als *Apostel des vollen, konsequenten Katholizismus* in Deutschland wirkte, daß er das deutsche Volk mit einem festen Bande der Liebe und Ehrfurcht an den Felsen Petri knüpfte, von dem sich ein gutes Drittel des Volkes bis heute nicht loßreißen konnte und mochte, und daß er katholische Sitte und Disziplin in die allzu urwüchsig-nationale, aber keineswegs grundsätzlich romfreie deutsche Kirche einführte. Also weil er ganz der Unsere war, deshalb bleiben wir ganz allein in der Freude an ihm. Ebenso wenig, wie wir die Eigenart der bonifatianischen Mission bedauern können, ebensowenig können sich die anderen darüber freuen.

Das scheint nun auch der Grund zu sein, daß sich Konstantin der Große bei der Erinnerungsfeier seiner Befreiungstat mit einer Auswahl der Festteilnehmer begnügen mußte. Ich möchte dafür den Beweis zu erbringen suchen. Das ist ja von vornherein klar, daß ich den Kaiser Konstantin nicht in allen Beziehungen auf gleiche Höhe stellen kann wie den heiligen Bonifatius. Mit Bonifatius möchte ich freudig durch dick und dünn gehen, ja ich würde sogar seine Fehler gern teilen. Dagegen bin ich doch froh, daß mich Gott vor dem Schicksal bewahrt hat, wie Konstantin Kind und Frau nach dem Gesetze hinrichten, einen einstigen Bundesgenossen nach Kriegrecht und Kriegspflicht töten zu müssen, mit gar zu mächtiger Hand in Glaubensstreitigkeiten einzugrei-

fen, einen Bekämpfer der Gottheit Christi wie Arius wieder zu Ehren zu bringen und erst am Ende des Lebens und noch dazu von einem Arianer die köstlichen Gnaden der heiligen Taufe zu erhalten. Aber das sind alles Nebensachen, für die in einem weiten christlichen Herzen gewissenhafte Rechtfertigung und aufrichtige Verzeihung leicht Platz finden. Die Hauptsache ist, *daß er durch seine Regierung nicht ein konfessionsloses, unkirchliches, unkatholisches Christentum, sondern den vollen, schweren katholischen Gedanken und die naturgemäße, gottgewollte, wenn auch nicht schmerzlose, nicht immer friedreiche Entwicklung der katholischen Kirche, das heißt des einheitlichen Christentums, zu fördern bemüht war, soweit man sich damals des katholischen Gedankens bewußt sein konnte.*

Daß Konstantin der Große aus diesem Grunde von einem Teile des christlichen Volkes verworfen wird, dem er durch seine Mailänder Gesetzgebung staatliche Anerkennung und volle Glaubensfreiheit verschaffte, geht aus Kundgebungen von Männern hervor, welche dem katholischen Gedanken entweder unfreundlich gesinnt wurden oder ihn wenigstens wesentlich anders fassen als wir. Schreibt doch Professor Hugo Koch über die Verwunderung des Bischofs Keppler:

»Diese Verwunderung des ehemaligen akademischen Lehrers ist aber ganz und gar unangebracht. Denn die „moderne Menschheit“ hat eben „geschichtlichen Sinn“ genug, um nicht fasziniert am Jahre 313 hängen zu bleiben, sondern noch etwas weiter zu denken und sich zu sagen, daß derselbe Konstantin auch der Begründer eines Staatskirchentums wurde, in dem „Freiheit, Menschenwürde, Recht der Persönlichkeit“ ebenso zu kurz kamen, wie die Religion Jesu Christi

selbst in ihrem tiefsten Grunde, daß diese „hohen Güter und Werte“ über „römische und heidnische Tyrannei, über Cäsarenwahnsinn“ nur triumphierten, um nachher einer neuen römischen Tyrannei, einem neuen Cäsarenwahn zum Opfer zu fallen. Kaum waren seit dem Edikt von Mailand 70 Jahre vergangen, da floß bereits das erste Ketzerblut. Die katholische Kirche war allein berechtigte Staatskirche geworden; wer ihren Dogmen und Satzungen sich nicht beugte, ging der bürgerlichen Rechte verlustig... Es ist eine traurige Tatsache, daß der christliche Staat in den Ketzer- und Hexenprozessen auf Befehl (?) der Kirche mindestens ebensoviel, wahrscheinlich aber mehr Christenblut vergossen hat, als der heidnische Staat vor Konstantin.«

Das sind ungeheure Anklagen gegen Kaiser Konstantin und gegen die Kirche. Der Erlaß von Mailand sei zwar ohne Zweifel eine Befreiungstat gewesen, aber darauf sei auf dem Fuße gefolgt die neue unfreimachende Tyrannei des Staatskirchentums im Orient und des Kirchenstaatstums und später der Landeskirche im Occident, die Entrechtung der Religion Jesu Christi in ihrem tiefsten Grunde, das strömende Blut von zahlreichen Christen, die Verurteilung der Lehre von der Gewissensfreiheit, welche Gregor XVI. als absurde und irrige Lehre oder vielmehr als Wahnwitz erkläre.¹ Arm in Arm mit einer solche Grundsätze verkündigenden Hierarchie könne die moderne Menschheit kein Jubiläum feiern.

In dieser über das ganze Kirchendach lodernden Anklage können wir hier nur den antikonstantinischen Zunder schärfer beobachten. Koch meint, die moderne Menschheit müsse Konstantin verwerfen, weil er

¹ Genau sagt Gregor XVI. in dem Rundschreiben »Mirari vos« vom 15. VIII. 1832: »jene absurde und irrige Lehre oder vielmehr der Wahnwitz, daß jeder Gewissensfreiheit haben müsse...«

besondere Beziehungen zur katholischen Kirche, ihrer *tatsächlichen* Entwicklung und ihrer von Koch mißbilligten Form habe, *weil er nicht ein modernistisches Kirchentum, nicht Trennung von Kirche und Staat, sondern engste Verbindung von Kirche und Staat gewollt und gefördert habe.*

Die Schlußfolgerung ist sicher berechtigt: Wer sich nicht an der katholischen Kirche, wie sie heute ist und wie sie tatsächlich geworden ist, irgendwie freuen kann, der kann sich auch an Konstantin nicht freuen. Freuen kann sich an ihm, so möchten wir die Schlußfolgerung ergänzen, nur wer die Entwicklung der Kirche im allgemeinen als eine naturgemäße, gottgewollte ansieht, wer noch den Mut hat, einzutreten für die vergangenen Lebensperioden der Kirche, wer nicht Lust hat, die Zeit vom vierten Jahrhundert bis zum Erwachen der modernen Zeit zu verleugnen, als total verfehlt auszuradiieren oder »im Namen des Christentums zu bereuen«.

Konstantin muß also etwas echt und voll Katholisches an sich getragen haben, daß nur Katholiken an ihm Freude haben können.

Was ist dies nun? Ist es dasselbe, an dem die übrige moderne Menschheit so großen Anstoß nimmt? Die Begründung eines Staatskirchentums, die Förderung der Entwicklung zum Kirchenstaatstum? Oder gar, wie Hugo Koch seine Anklagen weit über die Zündstelle hinauslodern läßt, die Verkürzung der Religion Jesu Christi in der Tiefe oder gar das Blut derer, die den Inquisitions- und Hexenprozessen zum Opfer gefallen sind? Oder ist es nur die Befreiungstat von Mailand?

Die Befreiungstat von Mailand *als Ende der staatlichen Unterdrückung* des Christentums wird, wie wir gehört haben, auch von der modernen Menschheit

in ihrer Bedeutung anerkannt, kann darum nicht der Grund der spezifisch-katholischen Freude an Konstantin sein. Sie bedeutet auch nicht nur das Ende der staatlichen Unterdrückung des Christentums, sondern vor allem nach ihrer positiven Seite hin die Eröffnung des staatlichen Bereichs für die Mission des Christentums, die *Ermöglichung der Christianisierung des heidnischen Staatsgedankens*.

Das war ein Ereignis von außerordentlicher Bedeutung. Nur wer den katholischen Gedanken in seiner ganzen Tiefe erfaßt, kann es hoch genug einschätzen. Katholisch heißt ja nicht nur »über die ganze Erde«, wenn dies auch die wörtliche Übersetzung ist. Alles umfassend, *alles durchdringend*, das ist katholisches Christentum. Sauerteig sein, das heißt katholisch sein, nicht nur »Streusel«, mit dem man den Kuchen überdeckt. Kein Winkel auf Erden, keine Höhe und Tiefe, keine Menschenseele darf grundsätzlich ausgeschlossen sein von der Mission der Kirche. Selbst der Hund auf der Straße sollte fühlen, ob das Christentum an diesem Orte eingekehrt ist. Nichts mehr sollte ganz von Christus unberührt, ganz neutral sein auf dieser Welt, selbst das bißchen Essen, Trinken und Schlafen nicht. »Alles im Namen Jesu Christi!« Da ist es doch ganz klar, daß das Christentum die höheren Tätigkeiten und Institutionen der Menschheit nicht unberücksichtigt, nicht neutral oder gar heidnisch lassen darf. Da nun das staatenbildende Element nach altem Spruch und ewig junger Erfahrung zum Wesen des »Ζῶον πολιτικόν«, des Menschen, gehört, muß auch der Staatsgedanke in das Sonnenlicht des Christentums gestellt werden. Der *Staatsgedanke*, der am Rade der Weltgeschichte oft am kräftigsten dreht, der im römischen Altertum mit dem Namen Majestät geehrt wurde, der dem Men-

schen das Vaterland gibt, für den die besten Söhne des Volkes ihr Leben einsetzen, dieser Bruder des Gottesreichsgedanken, *mußte ein christlicher Gedanke werden, mochte es kommen, wie es wollte, und muß ein christlicher Gedanke bleiben, solange das Christentum, wie es ja von Geburt aus ist, katholisch bleibt, alles umfassend, alles durchdringend.*

Dieses volle Christentum, diesen vollen Katholizismus machte Konstantin zu seinem Tatbekenntnis, als er bald nach der staatlichen Anerkennung des Christentums damit begann, im Christentum praktisch die einzige Rettung des römischen Staates zu sehen und Staat und Christentum in engsten Zusammenhang zu bringen. König und Bischof zugleich wäre er am liebsten gewesen, ja er nannte sich sogar gern »Bischof«, um der Intensivität seines Gedankens an die Durchdringung des Staates mit dem Christentum zum Ausdruck zu bringen; »*Bischof der Außenstehenden*«, oder „des äußeren Lebens“¹, um zugleich zu zeigen, daß er *grundsätzlich* nicht gesonnen war, in die Amtssphäre der Bischöfe unbefugte Eingriffe zu wagen. Jetzt war die Grundlage der Welteinheit geschaffen. Sie war für Konstantin, wie er einmal andeutete, das Glück seiner Tage, die Ruhe seiner Nächte. Die Kirche jubelte. Seit Jahrhunderten hatte sie schmerzlich gelitten unter der feindlichen Zweiheit von Staat und Christentum, und seit vielen Jahrzehnten hatte sie gekämpft gegen die Zweiheitstheorien der dualistischen Weltanschauungssysteme, besonders gegen den Manichäismus, der, wie wir besonders aus neuentdeckten Quellen erschließen können, nahe daran war, die herrschende Weltreligion zu werden. Ein Reich der Finsternis sei und ein Reich des Lichtes,

¹ τῶν ἐκτὸς ἐπίσκοπος (Eusebius, Vita Constantini 4, 24; vgl. dazu E. Ch. Babut in Revue critique 68 [1909], S. 362—364).

so hatten die Gnostiker und die Manichäer verkündigt. Ein ewiger, unversönlicher Gegensatz sei zwischen beiden. Es sei Aufgabe der Religion, die in das Reich der Finsternis gesunkenen Lichtfunken durch Erkenntnis und durch Entsagung aus ihrer Gefangenschaft zu befreien und in das heimatliche Lichtreich zurückzuführen. Mit einer solchen Erlösungstheorie konnte sich die Kirche nicht zufrieden geben. Sie haßt die bleibende Zweiheit. Sind ihr doch selbst Himmel und Hölle nur die Funktionen der *einen* göttlichen Eigenschaft, der Gerechtigkeit Gottes. Darum galt es ihr wie ein selbstverständliches, lang ersehntes, aber sicher erhofftes Resultat der göttlichen Führung, als aus der feindlichen Zweiheit von Staat und Kirche durch Konstantin die grundsätzlich friedliche Einheit geschaffen wurde.

Freilich, es ist jeder inkarnierte, das heißt in die Wirklichkeit umgesetzte Gedanke einmal Kind in kindhafter Unverständigkeit, und einmal Jüngling in wildem Sturme, und einmal Mann in voller Reife, und einmal Greis am Grenzpfahl ewiger Vollendung. Und bei dem Gedanken an die Einheit der Welt, an die Einheit von Kirche und Staat dauern die ersten Lebensperioden unerwartet lange. Im Osten verfiel er, schon ein wenig unter Konstantin, besonders aber unter Justinian im sechsten Jahrhundert dem Elend des Staatskirchentums, das heißt die Kaiser gebärdeten sich wie Päpste des Ostreiches; im Westen erlangten die Päpste eine Art Weltherrschaft und einen eigenen Staat, und das Christentum litt unsagbar unter der weltlichen Politik der Päpste, unter der Sorge für Kaiserkronen und Königsthronen, unter der Verbindung des geistlichen Richterspruches mit dem staatlichen Strafverfahren und seinen Bluturteilen. *Dadurch verlor der Gedanke selbst an Sympathie, aber*

nicht an Berechtigung, und unter den wildesten Stürmen, noch auf der Höhe des Mittelalters, verkündigte ihn der Papst Bonifatius VIII. feierlichst in der Bulle »Unam sanctam«, indem er das Bibelwort anführte: »Eine einzige ist meine Taube, meine vollkommene, eine einzige die Tochter ihrer Mutter, die Auserwählte ihrer Gebärerin.« Wer die eine göttliche Gewalt in zwei Gewalten (Kirche und Staat) teilen wolle, so fügt er geistreich hinzu, sei wie die Manichäer, welche zwei Prinzipien annehmen.

Wir dürfen uns der ersten praktischen Verwirklichung dieses Einheitsgedankens freuen, auch wenn er bis heute nicht in die Jahre der Reife gekommen ist und gerade in unserer Zeit eine Periode großer Ungeklärtheit durchmachen muß, so daß Hugo Koch sagt: »Der Patient hat schon viel durchgemacht und schon viele Mixturen verordnet bekommen. So sind jetzt viele Ärzte der Meinung, man solle sein unheilbares Siechtum abkürzen und ihm zur Euthanasie verhelfen.« »Trennung von Kirche und Staat!« »Freie Kirche im freien Staate!« So heißt es seit vielen Jahrzehnten. Aber die Kirche bleibt mit der ihr angeborenen zähen Treue dem urchristlichen Gedanken treu. Wohl zieht die Kirche »eine solche Trennung doch unter Umständen einer unerträglichen Bevormundung und Knechtung« von seiten des Staates vor, wie es die Kenner der kirchlichen Verhältnisse in den Vereinigten Staaten Nordamerikas wissen, und sie geht nicht zugrunde, wenn sie einmal auf dieses Missionsfeld verzichten muß. Aber grundsätzlich erklärt sie den Satz als irrig, daß die Kirche vom Staate und der Staat von der Kirche zu trennen sei (Vgl. den Syllabus Pius' IX.) Nicht aus Eigennutz und Eigensinn bleibt die Kirche fest. Sie würde viel herrlicher erblühen, viel leichter arbeiten, viel weniger Not und Schande auf sich nehmen müs-

sen, wenn sie in allen Staaten getrennt vom Staate, frei im Staate leben könnte wie in Nordamerika. Aber sie darf ihren Grundsatz nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben, denn *die Lehre vom christlichen Staate gehört einmal zum vollen Katholizismus.*

Wenn einmal eine Lehre zur Fülle des Lebens gehört, so wird die Fülle des Lebens nicht nur für die Lehre, sondern auch *für ihre Folgen* eintreten. Sowohl die Lehre wie ihre Folgen werden an der Entwicklung und Ausprägung der Lebensfülle mittätig sein. So hat die Lehre vom christlichen Staate ganz erstaunliche Wirkungen gehabt auf das Christentum. Das besondere, heute zum Teil verlöschte Gepräge der mittelalterlichen katholischen Kirche ist nicht zum geringsten das Werk der Lehre vom christlichen Staate.

Schon unter Konstantin zeigte sich das Wirken dieser Lehre. Allen diesen Wirkungen sind die protestantischen Forscher nachgegangen. Und überall fanden sie mißbilligend konsequentes Staatskirchentum im Leben des ersten christlichen Kaisers. Und sie erinnerten sich daran, daß ein Schriftsteller der Kirche schon am Ende des zweiten Jahrhunderts gesagt hatte, es könne eigentlich kein Christ Kaiser werden: »Auch die Kaiser würden christusgläubig geworden sein, wenn die Welt ohne Kaiser sein könnte, oder wenn auch Christen Kaiser sein könnten.« Selbst der maßvoll urteilende *Theodor Zahn* sieht in den meisten Regierungshandlungen des Kaisers für Kirche und Religion lauter Unchristliches. Er fühlt sich gezwungen, von der »Lüge konstantinischer Kirchenpolitik« zu reden. »Das Prinzip«, so sagt er, »ist durchaus verkehrt; und der Kirche hat es mehr geschadet als dem Staate. Es hat einmal auf alles, was Kirche heißt, den unauslöschlichen Verdacht gewälzt, als bezwecke die Kirche wesentlich etwas anderes, als den Menschen durch das

Evangelium den Glauben und im Glauben die Freiheit der Kinder Gottes zu bringen. Es hat ferner die Kirche selbst verführt, statt der ihr eigentümlichen Mittel der Wirksamkeit diejenigen zu gebrauchen, welche Konstantin ihr mit der nötigen Gebrauchsanweisung geschenkt hat. Es hat endlich den Staat verführt, mit seinen unangemessenen Mitteln das innere Leben und die Gestaltung der Kirche beeinflussen zu wollen, weil nur ein seinen Zwecken angepaßtes Christentum ihm nützlich schien. Die Kirche sowohl wie der Staat sind diesen Versuchungen vielfach erlegen. So war es bei der Schließung des Bundes zwischen Staat und Kirche; so scheint es bleiben zu sollen, bis Gott das Band löst.«¹

Beweise für diese Anklagen, soweit sie sich auf die Regierungszeit Konstantins erstrecken, sind *wieder Tatsachen, in denen die katholische Christenheit nicht einen Grund zur Klage, sondern einen Grund zu hoher Freude fand*. Es muß sich also auch hier wieder um spezifisch Katholisches handeln, da die Katholiken immer mehr allein gelassen werden in der Freude daran.

Es ist zuerst das *Konzil von Nicaea*, diese ehrwürdige Versammlung von 300 Bischöfen, von denen gar mancher an seinem Körper noch die Wundmale aus der Zeit der Verfolgungen trug. Was ist an dieser Versammlung zu tadeln? Theodor Zahn tadelt den Beweggrund ihrer Berufung, tadelt sie überhaupt als Mittel, einen noch nicht ausgereiften Kampf vorzeitig zu schlichten, tadelt sie, weil in der großen Bekenntnisfrage eine Minderheit siegte, »welche die größere Entschlossenheit und theologische Konsequenz und darum vorläufig die kaiserliche Gunst auf ihrer Seite hatte«, tadelt sie endlich, weil sie den Streit doch

¹ Konstantin der Große und die Kirche (Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche. 3. Aufl. Leipzig 1908. S. 209—237). S. 237.

nicht aus der Welt geschafft hat. Alles dies seien Folgen des konstantinischen Staatskirchentums.

Nein, es waren Folgen des echt katholischen Gedankens Konstantins, daß die christliche Kirche eins sein müsse, um in der Lage zu sein, ihre weltgeschichtlichen Aufgaben und im besonderen die Verchristlichung des bisher heidnischen Staates erfüllen zu können. Frühere Streitigkeiten hatten sich keineswegs langsam ausgereift und ausgeheilt, sondern hatten entweder zum Ausschluß großer kirchlicher Provinzen geführt oder waren versenkt worden in der Not einer neuen blutigen Verfolgung. Jetzt, in der Friedenszeit, mußte sich eine allgemeine Versammlung der Bischöfe am meisten empfehlen als das aussichtsreichste Mittel zum Frieden. Es läßt sich nicht leugnen, daß des Kaisers Ansehen viel zum Siege des »nicäischen Glaubens« beigetragen hat, aber es läßt sich auch nicht beweisen, daß es ausschlaggebend war. Die abendländische Lehre, das Taufbekenntnis der römischen Kirche mit ihrem Glauben an die Einheit des Wesens zwischen Gottvater und seinem Sohne kam zum Siege, wie ja das Abendland und insbesondere die römische Kirche in allen Streitigkeiten des Altertums nach allem Zwist doch immer das entscheidende Wort sprach. Das ist unsere Freude, da wir uns noch immer der Lehrautorität dieser Kirche fügen. Wohl kam es nach dem Spruch von Nicäa noch nicht zum Frieden. Aber in diesen zum Teil gräßlichen Streitigkeiten wurde doch der in Nicäa verkündete Glaube tief durchdacht, wissenschaftlich begründet und durchleuchtet. »Die Wissenschaft schloß einen Bund mit der Theologie«, so schreibt Harnack von jenen Tagen. Das Dreigestirn der Kappadozier leuchtete auf und zeigte die rechte Richtung in das wunderbare Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit. Wie

sich ohne Konstantins Eingreifen der Kampf gestaltet hätte, das könnten wir freilich nur sagen, wenn wir die »scientia futuribilium« besäßen. Aber es liegen doch Gründe genug für die Befürchtung vor, daß es ohne das Konzil von Nicäa schon damals zu einer Trennung der morgenländischen von der abendländischen Kirche gekommen wäre.

Einen sehr ernsten Beweis für die Verkehrtheit der konstantinischen Kirchenpolitik findet Theodor Zahn in der Tatsache, daß es nach der staatlichen Anerkennung der Kirche *keinen Platz mehr für die wirklich ernsten und konsequenten Anhänger des Evangeliums in der Kirche* gab. In ungezählten Scharen hätten sie die Welt verlassen und die Einöden Ägyptens und Palästinas aufgesucht. »Wunderbare Ironie der Geschichte,« so schreibt er, »solange die Welt eine ehrlich heidnische war, konnte der ernsteste Christ in ihr leben. Im schlimmsten Falle blieb ihm immer noch die Möglichkeit, für seinen Glauben zu sterben. Als die Welt christlichen Anstrich erhielt, trieb es wahrlich nicht die unwürdigsten Glieder der christlichen Gesellschaft zeitweise oder für immer in die Wüste hinaus, um dort die Freiheit zu finden, die aus der siegreichen Kirche verschwunden zusein schien.«¹ Daß die beiden Tatsachen, konstantinische Kirchenpolitik und Blüte des altchristlichen Mönchtums, *zeitlich* zusammenhängen, steht sicher. Daß sie *ursächlich* zusammenhängen, so wie es sich Theodor Zahn denkt, wird für einzelne Fälle nicht geleugnet, aber auch für die große Mehrzahl der Fälle nicht erwiesen werden können. Ein anderer ursächlicher Zusammenhang scheint vielmehr zu bestehen: In zahlreichen Christen der alten Zeit lebte ein starker Hang zu außerordentlicher Liebe zu Jesus Christus. Diese

¹ Skizzen. S. 235.

Kraft konnte sich in den Verfolgungszeiten ausleben in der Bereitschaft zum Martyrium und in der steten Bekennterschaft. Da kam der Friede. Aber die Herzen blieben kampfesmutig und leidensfroh. Immer bereit, alles zu verlassen und in den Tod zu gehen, verließen sie jetzt Heimat und Reichtum und ergaben sich dem Martyrium der Einsamkeit und Abtötung. So war es auch in den kurzen Friedenszeiten *vor* Konstantin und *ohne* konstantinische Kirchenpolitik. Hatte die Leidenszeit der katholischen Kirche das Martyrium geschenkt, so schenkte ihr die Friedenszeit das Mönchtum. *Die Christusliebe hat zum Martyrium und zum Mönchtum geführt, und die historischen Quellen geben gar niemandem Anlaß, aus den Einsiedeleien und Kolonien und Klöstern der Mönche Steine auf die konstantinische Kirchenpolitik zu werfen.* Das Mönchtum ist weder eine theoretische, noch eine praktische Mißbilligung und Verwerfung des Weltchristentums, auch nicht die Begründung einer neuen Zweiheit, sondern es ist eine bevorzugte, aber nicht alleinberechtigte Lebensäußerung des *einen* vollen katholischen Gedankens, die Christianisierung und Segnung der Einöden und wilden Berge und verborgenen Täler, wie das Weltchristentum die Segnung der bevölkerten Erde ist.

Schließlich muß man sagen: Wenn auch jene herzlich zu bedauern sind, die über alle Lächer und Schäden im Fußboden des christlichen Staatsgedankens stolpern, so ist es doch der Boden, über den die katholische Kirche ein ganzes Jahrtausend gegangen ist und auf dem sie Halt gefunden hat in den Stürmen der Zeit. *Es ist der Boden, auf dem die bedeutendsten Männer der katholischen Kirche ihre Wirksamkeit ausgeübt haben.* Wie wäre die Tätigkeit des heiligen Bonifatius denkbar ohne den christlichen Staats-

gedanken der ersten Karolinger? Was wäre aus dem Werke des missionierenden Mönches geworden, wenn es nicht von einem missionierenden Könige fortgesetzt und von einem missionierenden Kaiser zu einer gewissen Vollendung geführt worden wäre?

Bonifatius und Konstantin stehen also wirklich in *einer* Gedankenreihe. Ihre Gedanken, Entschlüsse und Taten greifen aber noch viel unmittelbarer ineinander: Daß Konstantin und Bonifatius aus demselben Winkel der Erde in das große historische Geschehen eintraten, ist ja reiner Zufall. Das Heimatland des Missionärs hatte im Jahre 306 den jungen Konstantin an der Seite seines Vaters kämpfen sehen und nach dem Tode des Vaters im Juli dieses Jahres den tapferen Kämpfer als seinen Beherrscher verehrt, denn die Armee rief in York den herrlichen Kaisersohn zum Kaiser aus, dem Spanien, Gallien und Britannien untertänig sein sollten, also auch die Länder der bonifatianischen Mission. Von da zog der neue Kaiser, der von seinem Vater den Glauben an *einen* hohen edlen, sonnengleichen Gott geerbt hatte, nach Rom gegen Maxentius, den Anhänger der alten Vielgötterei. Nach dem glänzenden Siege an der milvischen Brücke wurde Rom, die Bischofsstadt Petri, die erste von allen Städten der Erde, in der das Kreuz Christi, oder vielleicht richtiger der Name Christi in der Form des konstantinischen Monogramms, triumphierend auf einem öffentlichen Denkmal leuchtete.

Aber nachdem Konstantin im Abendlande den Bund mit der Kirche geschlossen hatte, wählte er nicht das Abendland zu seinem ersten Lande und nicht Rom zu seiner Residenz. Er wurde nicht abendländischer Kaiser im Sinne eines Karls des Großen. Arbeit genug wäre für ihn im Abendlande gewesen. Hier hätte er seinen Bund mit der Kirche in einzigartiger Weise

auswirken können. In den Ländern seines Vaters herrschte eine neiderregende Glaubenseinheit in den christlichen Gemeinden. Wie angeboren war den Abendländern der Sinn für eine ruhige Entwicklung der Kirchenlehre und die Fähigkeit zu starkem disziplinärem Zusammenschluß. Allein dieser Westen mitsamt Italien und Rom war für einen weitschauenden Herrscher jener Zeit doch nur der Rand der Welt.¹ Konstantin konnte an diesem Rande nicht kleben bleiben. Er war lange genug im Osten gewesen, um zu erkennen, daß die Riesenländer des Ostens mit ihrer blühenden Kultur das bedeutendste Arbeitsfeld der Menschheit waren und den Kaiser der Welt in ihre Nähe forderten. Wir Katholiken, einmütig geschart um Rom, sind zu leicht geneigt, in der abendländischen Geschichte die Weltgeschichte, in der abendländischen Welt die Welt überhaupt zu sehen und mit der Christianisierung der abendländischen Menschheit zufrieden zu sein, und die missionseifrigen Zeitgenossen klagen mit Recht, daß der abendländische Handel ökumenischer sei als der abendländische Glaube. Konstantin wollte in der Mitte der zur Christianisierung bestimmten Welt residieren, und darum gab er die Residenz der alten römischen Kaiser auf und wandte sich nach dem Osten und gründete die *neue Kaiserstadt Konstantinopel*, die erste Stadt, die von Geburt christlich war, die einzige Stadt, die nicht teilnahm an dem allgemeinen Untergange der antiken Welt, sondern mächtig emporstrebte als Feste der neuen christlichen Zeit². Freilich hatte die Verlegung der Residenz in den Osten

¹ Vgl. J. Strzygowski, Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst. (Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. Hgg. v. F. J. Dölger. Frbg. 1913. S. 363—376). S. 364. —² Vgl. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften. I. Konstantinopel (324—450). Leipzig 1913. S. 173 f.

noch mannigfaltige andere Motive, aber sie war doch *ein tapferer Versuch, mit dem katholischen, ökumenischen Charakter des Christentums vollen Ernst zu machen*. Der Versuch gelang insoweit, als man sagen kann, daß die eine Kirche niemals einen so großen Teil der bekannten Erde mit ihrer Lehre und Liebe und ihrem erzieherischen Ernst betreute als in den Jahrhunderten nach Konstantin.

Leider wurde das Werk zersplittert durch die großen Häresien der nachkonstantinischen Zeit und zerstört oder wenigstens bis in unsere Zeit suspendiert durch die Eroberungen des Islams und durch das morgenländische Schisma. Es war nicht nach dem Willen Gottes, daß es in ruhiger, ununterbrochener Entwicklung bis zur Vollendung geführt werde. *Das katholische Christentum wurde auf das kleine Gebiet des europäischen Abendlandes eingeschränkt und selbst da noch jahrhundertlang um Spanien beraubt. Gerade die Länder, welche Konstantin verlassen hatte, wurden jetzt die Hauptländer des Christentums und die Schauplätze des welthistorischen Geschehens. Bonifatius, der Apostel der Deutschen, der stille Gründer der mittelalterlichen, römisch-germanischen Christuskultur, schreitet über die Bühne.*

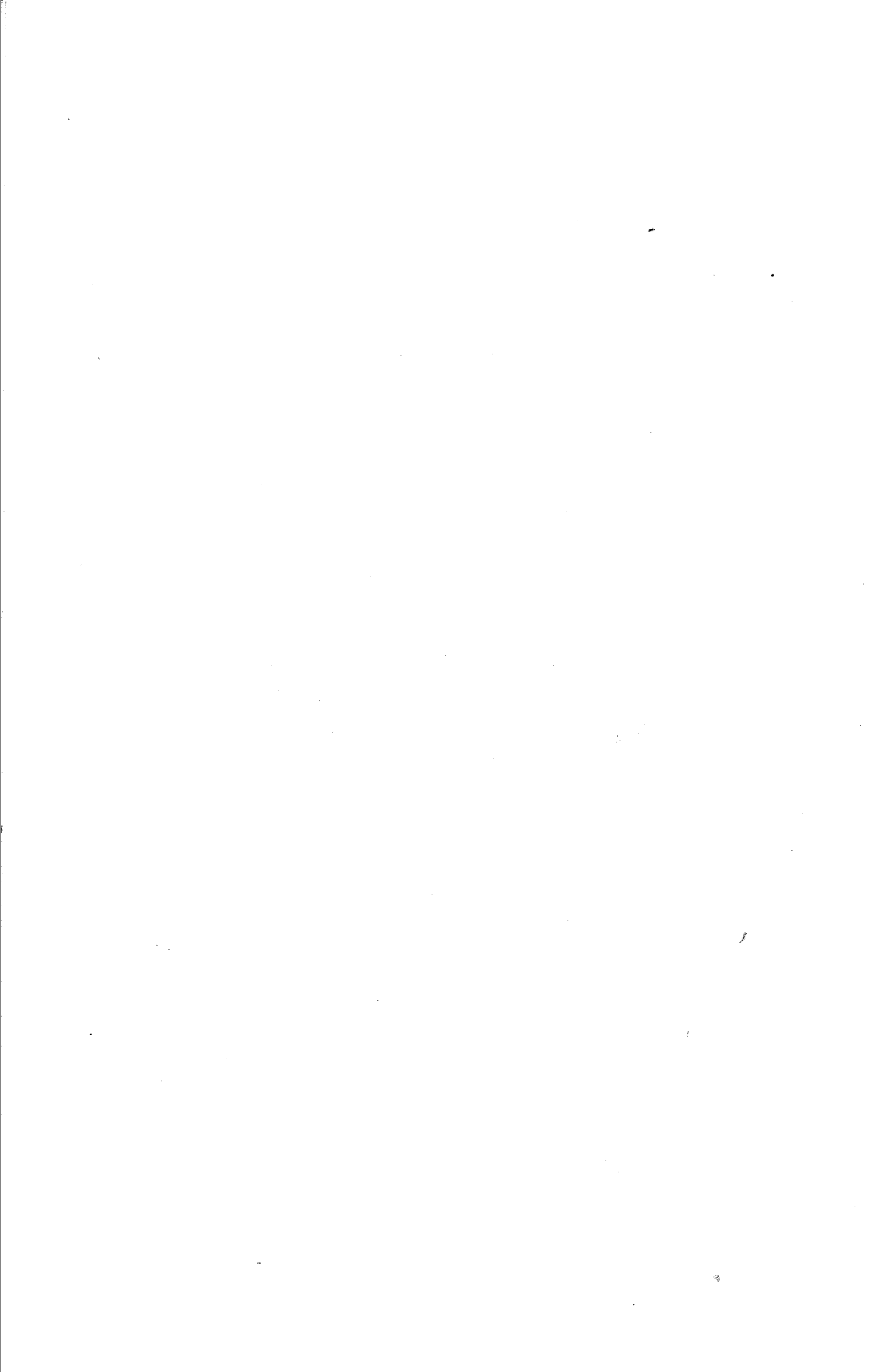
Kaum war Konstantin aus Rom fortgegangen, da begannen sich die römischen Bischöfe des verlassenen Abendlandes anzunehmen. Sie wurden reich und mächtig, so daß auch die Heiden bewundernd von ihnen sprachen. Die Sicherheit ihrer Glaubensentscheidungen, ihr konservatives Bekenntum lenkten die Augen der ganzen Welt auf sie. Sogar die Barbaren fühlten Ehrfurcht vor ihnen. Sie wurden die Schützer der abendländischen Kultur. Rom wurde bald ihre eigene Stadt, weil sie allein noch imstande waren, Rom zu verteidigen, zu ernähren und zu er-

halten. Sie trugen das Christentum nach dem Norden zu einem Volke, das die Mutterliebe der römischen Kirche nie vergaß und das die Verbindung mit Rom und dem Papsttum als das solideste Fundament des Christentums ansah. Und einer aus diesem Volke war Bonifatius, der Schmied der römisch-katholischen Einheit des mittelalterlichen Abendlandes. Von Rom holte er sich Segen und Auftrag für seine Mission, nach Rom schrieb er seine rührend-papsttreuen Briefe, im Auftrage Roms organisierte er die deutsche Kirche. Wohl erlebte er es nicht, daß der deutsche König Karl aus den Händen des Papstes die Kaiserkrone empfing, aber dieses Ereignis liegt doch noch in der Richtung seines Lebens und seines Wirkens. Man begann sich zu erzählen, daß Kaiser Konstantin selbst dem römischen Bischofe das ganze Abendland und das abendländische Kaisertum geschenkt habe. Die langsame historische Entwicklung wurde durch die Legende zu einer Tat Konstantins des Großen. *Die Aufgabe, der sich Konstantin um größerer Ziele willen entziehen mußte, die Begründung einer mittelalterlichen römisch-germanischen Christuskultur, wurde von Bonifatius durchgeführt.*

Seit langen Zeiten ist das Mittelalter begraben. Die römisch-deutsche Kaiserkrone schmückt kein kaiserliches Haupt mehr. Andere Kaiserkronen sind geschmiedet worden und verfielen nach wenigen Jahrzehnten ihrem Schicksal. Das Christentum wartet auf neue Aufgaben. Dort, wo Bonifatius gewirkt hat, er steht und erstarkt wieder ein konstantinisches Wunschbild, die Gewinnung des fernen Ostens für das Gottesreich. Wie wird der Name dessen lauten, der die alte Suspension des konstantinischen Werkes wieder aufheben kann?

DIE FURT DER FRANKEN UND DAS SCHISMA

I. DIE FRANKEN UND BYZANZ – II. DER GLAUBE DER FRANKEN – III. DIE KAROLINGISCHE KIRCHENRE-FORM – IV. DER PRIESTERKÖNIG – V. DAS KONZIL VON FRANKFURT 794 – VI. DER EISERNE KARL – VII. DIE FURT DER FRANKEN UND NICAËA – VIII. DAS FRANKENREICH ODER »EUROPA« – IX. KÖNIGSKA-PELLE UND KAISERKONZIL – X. DER KAISERNAME SEIT 800 – XI. AACHENS SIEG IM FILIOQUE-STREIT – XII. DER KAISER IN DER KIRCHE – NACHWEISE



DIE FURT DER FRANKEN UND DAS SCHISMA

SEIT DEM WELTKRIEG GIBT ES KEINEN RÖMISCH-katholischen und keinen griechisch-katholischen Kaiser mehr. Wien und Moskau sind Republiken. Auch der junge Rivale Wiens, Berlin, ist ohne deutsch-preußisches Kaisertum.

Nicht nur die Weltgeschichte hat sich damit verändert, sondern auch und vielleicht noch stärker die der Kirche. Die Kirche ist seit einem Jahrtausend auf das Doppelkaisertum angelegt und durch das Doppelkaisertum bestimmt. Seit 800 gibt es zwei voneinander unabhängige christliche Kaiser. Denn in diesem Jahre wird Karl der Große vom Papst in Rom gekrönt, ohne daß deshalb das Kaisertum der Romäer in Byzanz erlischt.

Weil aber im Untergang der Kaiserthrone heut die kirchliche Deutung jenes Dualismus wichtig wird, sei sie im folgenden versucht. Aus ortsgeschichtlichen Einzelforschungen heraus, von denen ich ausgegangen bin, wurde ich Schritt für Schritt zu der kirchlichen und religiösen Fragestellung genötigt, um zum Verständnis jenes Vorganges zu gelangen.

I. Die Franken und Byzanz

Am Ausgang des achten Jahrhunderts liegt Rom an der Grenze zwischen Ost und West. Es liegt an der Peripherie des fränkischen Reichs, dessen Schwerpunkt zwischen Paris und Worms oszilliert. Wenige Stunden südlich Roms herrscht griechischer Geist, griechische Sprache. Kampanien, Apulien, Kalabrien und Sizilien sind byzantinisch. Griechisch ist die Urkundensprache bis ins dreizehnte Jahrhundert, in dem zuerst die Päpste hier festen Fuß fassen. Ja dies alte Großgriechenland wird überhaupt nicht von dem

Namen Italiens mit gedeckt. So wie im Altertum die Lombardei als jenseits des Apennin »Gallien diesseits der Alpen« hieß und also nicht zu Italien zählte, so hat sich nun das Verhältnis auf der apenninischen Halbinsel umgekehrt. Für die Franken und ihre Nachfolger wird Italien das Land vom Südfuß der Alpen bis an die Südgrenze des päpstlichen Einflusses in Mittelitalien. Das »Königreich beider Sizilien« gilt *nicht* als Italien!

Rom liegt an der Grenze zweier Kulturbereiche. Gerade in dem Jahrhundert, das uns hier angeht, dem achten, sind mehr Griechen und Syrer als Italer zu Päpsten emporgestiegen. Rom kennt nur einen Kaiser im achten Jahrhundert, den, der in Neu-Rom über die Romäer herrscht und nach dem es seine Urkunden datiert. Er ist der Nachfolger der Konzilskaiser, vor allem Konstantins, der seinen Namen in den Akten des entscheidenden ersten Konzils von Nicaea 325 verewigt hat. Durch sein Patronat der Konzilien ist der Kaiser zum Kirchenamt geworden. Der Kaisergott, an dessen Kult die Märtyrer verblutet waren, ist ähnlich wie Apoll und Aphrodite als »Heiliger Kaiser« in den Organismus der Kirche hinübergewandelt worden. Ein Blick auf byzantinische Kaiserdarstellungen zeigt, daß der Gottkaiser auf dem Goldgrund der Kirche als ihr Heiliger und Gesandter Gottes verklärt fortexistiert. (Vgl. hierzu den Schlußabschnitt.) Dieser Kaiser ist im achten Jahrhundert der einzige christliche Herrscher, der das Diadem, die Krone, trägt. Fremd ist dieser Brauch den Germanenkönigen. Noch hat dieser Kaiser politische Macht auf der apenninischen Halbinsel; im Nordosten ist sein Name so wenig verklungen wie im Süden. Der Papst weiß es nicht anders, als daß er für Lehrentscheidungen von Konzilien mit Byzanz rechnen muß. Daher sendet

er 787 Legaten nach Nicaea und billigt die dortige Beschlußfassung über die Bilderverehrung als ökumenische. Es war ein Sieg der römischen Tradition, den der Papst davontrug.¹ Hatte doch durch das ganze achte Jahrhundert der Osten vor der Frage gestanden, ob er sich durch das Bilderverbot eine Erleichterung im Kampf gegen den Islam verschaffen solle. Im Osten spielt ja durch die vor dem Altar aufgerichtete große Bilderwand die menschliche Gestalt in der Liturgie eine außerordentliche Rolle. Man hat fein bemerkt, diese Wand errichte im Osten eine ähnliche Distanz zum Geheimnis des Allerheiligsten, wie im Westen es die lateinische Sprache tue. Mohammed nun verwirft mit den Juden jedes Bild. Es war ein naheliegender Gedanke, der mohammedanischen Bildfeindlichkeit entgegenzukommen und so das Reich zu retten; aber es wäre doch wohl ein Verrat der Kirche an Caesar aus Politik gewesen. So ist denn auch Byzanz nach vorübergehender Preisgabe der Bilder lieber machtlos als heterodox geworden; und der Papst mochte es als einen Triumph des Glaubens buchen, daß es 787 mit der Kaiserin Irene zur Einigung kam, durch die der Bildersturm ad acta gelegt werden konnte. Für den Osten bedeutete das Nicaeanum von 787 eine Entscheidung von welthistorischer Größe, mindestens besiegelte es sie. Man machte Allah keine Konzessionen, man blieb in der Tradition des Gründers von Konstantinopel. Das letzte Wort des Konzils war daher der Ruf an die beiden Herrscher: ewiges Gedächtnis dem neuen Konstantin und der neuen Helena.²

Wie mußte es den Papst überraschen, daß dieser Erfolg ihm zugleich zur furchtbaren Gefahr sich wandeln sollte! Eine förmliche Revolution entsteht. Wie war solche Unbotmäßigkeit möglich?

Ein neues Nicaeanum legt absichtlich schon durch den ehrwürdigen Namen Autorität auf¹ allen, die in dem ersten Nicaeanum die Rettung der Kirche vor Ketzerei und Zerfall zu sehen gewohnt waren. Mußten nicht alle Christen, die voll Stolz den echten katholischen Glauben unbefleckt von der arianischen Ketzerei bekannten, auf dies Zauberwort Nicaea, auf Beschlüsse, die Papst und Kaiser in Nicaea gefaßt, willig eingehen? Wer aber hatte stolzer und bewußter das arianische Christentum von sich gewiesen und sich der römisch-katholischen Kirche eingegliedert als die Franken?

Aber vierhundertfünfzig Jahre sind eine lange Zeit. Die katholischen Franken sind mitnichten durch die Wiederholung der aus geheiligtem Altertum stammenden Namen Nicaea, Kaiser, Papst zu beschwören. Schon damals hat es nicht gegeben, wovon Romantik so gern träumt, daß die Zeit stillestanden hätte. Die Franken meutern. Die herkömmliche Kirchenverfassung der Großkirche versagt vor ihnen. Sie sind katholisch: sie sind römisch-katholisch. Aber sie verabscheuen den Kaiser der Romäer. Sie wollen nichts gemeinsam haben mit dem klassischen Altertum weder der heidnischen noch der christlichen Caesaren². Der im Konzilspatronat verchristlichte Kaiserkult ist daher für sie kein Stück eigener Natur, das durch die Gnade verklärt werden könnte. Es ist ein fremdes Element, aus einer anderen, ausdrücklich nicht rezipierten Welt³.

Die Franken hatten nämlich römisch-katholisch werden können, weil zur Zeit ihrer Bekehrung kein Caesar mehr in Alt-Rom saß. Für alle anderen Festlandsgermanen war der Arianismus die näherliegende christliche Bekenntnisform gewesen. Denn diese andern Stämme hatten noch kaiserliche Macht im Alt-Rom

vor sich gesehen und deshalb Rom gemieden. Für die Franken ist vom ersten Tage ihrer christlichen Existenz an in Alt-Rom nur der Nachfolger des heiligen Petrus, der Papst, zu finden. Ihm haben die Kaiser Rom eingeräumt. An Rom interessiert den Franken daher nur das Papsttum. Leo I., Gregor I. und ihre Nachfolger sind für die Franken maßgebend, die sie *statt* römische Päpste lieber „*apostolicus*“, „*universalis*“ nennen. Die Legenden, die Canones und der Kult der Kirche, die Gebeine der Heiligen werden aus dem italienischen Boden ins Frankenland geholt. Was Wunder, daß auch von dem vorgregorianischen und vorbenedektinischen Rom nur das kirchliche interessiert, vom Caesarischen hingegen abgesehen wird? Das Caesarische ist ausgewandert nach Neu-Rom. Gut so, daß das geschehen ist. Denn dies heidnische Rom sieht dem verfluchten Babylon zum Verwechseln ähnlich¹. Gott sei Dank, nun hat man das Römische ohne Zusatz und Zutat, das Apostolisch-Katholische nämlich ohne das Politisch-Romäische Element. Die Apostelgräber, die Johannesbasilika, das Kirchliche Leben interessieren den Franken in Rom, nicht das Forum noch die christlichen noch die heidnischen Caesaren, mindestens nicht entfernt so als die Märtyrer und Bischöfe Roms (Kolumban MG. Epp. III, 174). Denn auf die weltliche, politische Herrschaft ist der Franke selber stolz². Politik aber ist ihm der Krieg. Und im Kriege weicht der Franke niemandem. Sichtbar hat Gott die eigenen Waffen gesegnet. Einst hatten die ersten Merowinger das römische Gallien und die anderen germanischen Stämme unterworfen. Jetzt und schon damals schienen diese *res Dei gestae per Francos*, Gottes Großtaten durch sein auserwähltes fränkisches Volk, die unmittelbare Folge des Bündnisses der Franken mit dem kirchlichen Rom. »Christus

lebe«, erscholl als der naive fränkisch-katholische Heilsruf des Kriegsvolkes. Das achte Jahrhundert aber hatte den Taten des sechsten Ebenbürtiges an die Seite zu stellen. Dem großen Angriff des Islam auf beiden Flügeln des alten Römerreiches hatte zwar auch Byzanz heldenhaft getrotzt. Aber der fränkische Sieg im Westen 732 stellte diese Verteidigung Konstantinopels durch das griechische Feuer 718 noch in Schatten. Denn in den Tagen von Poitiers wurde das Heer der Muslim durch Karl Martell in offener Feldschlacht vernichtend geschlagen.

Schon die Aufgabe des fränkischen Heeres war hier eine betont römisch-katholische. Es war nicht nur der eigene christliche Glaube, sondern der Bestand des Christentums in Gefahr gewesen. Denn Musas großer Plan war dahin gegangen, auf beiden Flügeln die Christenheit anzugreifen, um den Sieg durch die Einnahme Roms, des christlichen Zentrums, zu krönen. (Nebenbei sieht man hieraus, daß auch dem Islam Rom als Zentrum zwischen Germanen und Griechen erschien.) Die Franken werden also die Retter der in Rom verankerten Kirche.

Zu dieser neuen Aufgabe des Glaubenskrieges — die den Christen von außen durch den Islam hier aufgedrängt wird und der Christenheit der Antike ferngelegen hatte — gesellt sich aber im achten Jahrhundert ein innerer Verfassungsumschwung im Frankenreich selbst. Dieser Umschwung wirkt gleichfalls in der Richtung, die fränkischen Herrscher aus Nutznießern der kirchlichen Einrichtungen zu ihren Fortbildern und verantwortlichen Trägern zu machen. Und diese innere Umbildung ist es, die über die Zukunft der Kirche entschieden hat. Eine geistliche Aufgabe ist es, die von den fränkischen Königen im Rahmen der Kirche ergriffen wird, um ihre eigene Herr-

schaft zu begründen. Staatliche Notwendigkeit treibt sie dazu. Dieses innere Hineinwachsen der Franken in eine Verantwortung für die innere Kirchenverfassung macht den germanischen Westen aus einem passiven Erben zu einem aktiven Erneuerer der Kirche. Rom aber als Hüterin der kirchlichen Kontinuität geriet durch diesen fränkischen Aktivismus in Glaubenssachen zwischen zwei Feuer. Und nur die ungeheuerste Anstrengung Roms hat es vermocht, die hieraus drohenden Schäden zwar nicht zu verhüten, aber doch so abzumildern, daß die Christenheit sich trotzdem heut noch und heut wieder als Glaubenseinheit wissen kann. Ein Blick auf die inneren fränkischen Verhältnisse ist notwendig, um das zu verdeutlichen.

II. Der Glaube der Franken

Die arianische Ketzerei hatte in den germanischen Königreichen, die ihr anhängen, auch verfassungsrechtlich bedeutsame Folgen gehabt. Die alte kirchliche Hierarchie, die mit der Rangordnung der antiken Städte untrennbar verknüpft war, zersetzte sich. Im arianischen Germanenstaat fanden die Bischöfe ihre krönende Spitze am Königshof. Die Hofgeistlichkeit wurde hier ausschlaggebend für das geistliche Leben des einzelnen Stammesreiches, bei Westgoten, Burgundern, Vandalen und so weiter. Die überall fortwirkenden Reste der katholisch gebliebenen Elemente pflegten demgegenüber die altkirchliche Ordnung der Dinge, kraft deren die Stadtbischöfe Träger und Hüter des kirchlichen Lebens blieben. Dies führte also zu einer Spaltung und damit zu einer Schwächung des kirchlichen Lebens. Die Katholiken waren zu schwach, um mehr zu tun, als das Erbe zu bewah-

ren. Die arianischen Kirchen waren zu beschränkt und zu entwurzelt, um das christliche Glaubenserbe in katholischer, allgemeingültiger Weise fortzuentwickeln.

Die fränkischen Gebiete waren dieser Zersetzung entgangen. Hier blieb die gallische Provinzialkirche dieselbe Einheit, die sie vor der fränkischen Eroberung gebildet hatte. Hier fehlte dafür aber auch das geistig anfeuernde Element in der Zeit von 500 — 700, das bei den Katholiken unter arianischer Herrschaft der leidende Widerstand bedeutete; mag dieser auch leicht zur Verhärtung und zum Reaktionseifer führen — wie man das so oft in der Diaspora sieht — so gibt er doch Kraft. Es fehlte aber in Gallien andererseits auch jener landeskirchliche Zeitgeist, der eine weltliche Zentralgewalt antreibt; eine solche Autorität, die sich auch für das kirchliche Wesen Verantwortung beimißt, steht unter geistigen Triebkräften, die zum Verdorren des eigentümlich kirchlichen Lebens führen.

Die fränkischen Gebiete wichen so einige Jahrhunderte lang der Entscheidung aus. Unter der fränkischen Herrschaft lebte sich sozusagen das altkirchliche Leben der gallischen Kirchenprovinz ohne Hast zu Ende.

König und Volk, beide fanden andere Kräfte, um in dieser Zeit sich geistig zu versorgen. Die Merowinger waren nämlich in der bevorzugten Lage, ihre Autorität nicht nur auf den militärischen und kirchlichen Rang gründen zu müssen. Denn wenngleich sie durch kriegerische Taten das Reich groß gemacht hatten, wurzelte ihre Herrschaft doch außerdem noch in der heidnischen Vorzeit ihres Stammes. Sie waren ja auch nach der *heidnischen* Überlieferung göttlicher Herkunft. Ihr Stammesvater war blutsmäßig Göttersamen entsprungen. Wenn selbst sein herabgekommener Epi-

gone noch am Anfang des achten Jahrhunderts auf dem Ochsenwagen durchs Land fuhr, so lebte in diesem Brauch altes, heidnisches Zeremoniell fort, das für jedermann den unbedingten religiösen Vorrang dieses Geschlechts vor jeder anderen Sippe bezeugte. Die Merowinger sind *geborene* Frankenkönige und außer Wettbewerb für alle erst in der christlichen Zeit emporkommenden Geschlechter. Mochten die Herzöge der Teilstämme auch recht viele christliche Heilige in ihre Ahnentafel hineinzubringen trachten, Göttersöhne wie Merows Enkel waren sie nicht. Die Greuel im fränkischen Königshause zu den Zeiten Brunhildes und Fredegundes beruhen gerade auf dieser fraglosen Überlegenheit des merowingischen Götterblutes über den gesamten Adel des Stammes.

Das Volk aber fand seinen täglichen und gegenwärtigen Trost nicht in der hierarchisch geordneten Kirche. Das merowingische Königtum hatte zwar in das rechtsrheinische Gebiet ein Netz von Gaukirchen, dem heiligen Martin von Tours, dem vornehmsten gallischen Heiligen, geweiht, vorgetrieben. Diese Kirchen waren für weite Gebiete die vorgeschriebenen Tauf- und Begräbnismittelpunkte, und zugleich königliche Verwaltungs- und Steuerhebestellen. Aber die notwendige Ergänzung dieser kahlen Organisation brachte die Unternehmungslust der sogenannten Schottenmönche¹. Sie sind im wahren Sinne des Worts die Unternehmer der Zeit wie Jahrhunderte später die feudalen Städtegründer. Das sechste, siebente und achte Jahrhundert gelten als die dunkelsten Zeiten für den pragmatischen Geschichtsforscher. Jedoch unerschöpflich sind sie für den Hagiographen, den Legendenforscher. Man spricht gern vom »Wuchern« der mündlichen und schriftlichen Legende um diese Glaubensboten herum. Aber diese

Metapher beschreibt auch gut das hundertfältige, regellose Treiben und Sprossen monastischer Unternehmungen in dieser Zeit. Der das Land durchwandernde Mönch, der Klausner und Einsiedler, der sich in die Einöde wagt, wo die wilden Tiere ihm dienen müssen, der unbekannte Fremdling, der den Urwald beherrscht entzaubert und die Dämonen in Berg und Wasser nicht fürchtet — sie sind die Helden dieser Zeit. Iren vor allem sind es, die das Christentum in das später deutsche Gebiet tragen; Fridolin, Columban, Kilian, Gallus, Pirmin sind ja noch heute lebendige Namen aus dieser Zeit. In unseren fränkischen Jahrhunderten wird das deutsche Dorf und die deutsche Grundherrschaft organisiert; zahllose Siedlungen müssen damals entstanden sein durch Auflassung des bis dahin nach alter Tradition rings um die Siedlungen liegenden ungenutzten Unlandgürtels, der »Mark« oder des Eremus. Der Mönch lehrte den christlichen Frieden zwischen den Sippsiedlungen in höchst praktischer Weise, indem er die kriegerischer Abwehr entsprungenen Waldgürtel niederzulegen und wirtschaftlich zu nutzen wagte¹. Der gesamte Adel folgte begreiflicherweise diesem Beispiel der geistlichen Wundermänner, das neue Einkünfte erschloß. Wenn im 19. Jahrhundert so viele Stadtbefestigungen aufgelassen und in Parkanlagen verwandelt worden sind, weil der Feind nicht vor jeder Stadt, sondern nur noch an den Staatsgrenzen erwartet wurde, so kann man an diesem Vorgang sich verdeutlichen, was die Legendenheiligen der fränkischen Zeit für die bäuerliche Siedlung unternommen und durchgeführt haben: Der christliche Glaube, die Bekehrung zu dem Einen Gott des Friedens bedeutete praktisch, daß ein bis dahin für unerläßlich gehaltenes Tribut an Ziu, den Kriegsgott, Schritt für Schritt

entfallen durfte: der Tribut, den man ihm durch die Pflege der Mark als Festungsglaciis um jede Niederlassung dargebracht hatte. Der germanische Siedler war Bauer und Krieger in einer Person gewesen, ungeteilt Mann und Sippegenos, unter Vorrang des Kampfes nach außen (Primat der auswärtigen Politik). Nun bringt das Unternehmertum der Mönche und Heiligen eine Wirtschaftsverfassung, die den Mann spezialisiert. Die einjährige Wirtschaftsweise, mit extensiver Kultur, weicht der dreijährigen Epoche mittels der sogenannten Dreifelderwirtschaft. Der Missionar lehrt also längere Friedensepochen glauben; er lehrt, aus dem kurzatmigen Wechsel von Sippefehde und Sippearbeit die Einheit der dörflichen Wirtschaft als eines durchgehenden Friedensbetriebes auf weite Sicht auszusondern. Der Mann und Sippegenos wird erst im Lauf dieser Jahrhunderte zum *Bauern*. Auch das Wort Bauer stammt erst aus dieser Zeit wahrscheinlich. Es verdankt sein Werden dem Kleriker. Der damals geschlossene Bund zwischen Kleriker und Bauern wirkt noch heut nach. Beide gehören so untrennbar zusammen. Sie sind in ihrer polaren Verbindung die maßgebenden Typen dieser klerikalen Zeit, Typen, wie sie im feudalen Zeitalter Ritter und Handwerker oder unter der kapitalistischen Wirtschaftsordnung Bürger und Arbeiter geworden sind. Allemal entspringen diese Paare aus den neuen Unternehmungsformen, die in einem verstärkten Glauben an die *Dauer des Friedens* wurzeln. Gebet und Arbeit, ora et labora, gehören eben aufs engste zusammen, und nur die Geist und Materie zerreiBende jüngste Vergangenheit hat uns dieses selbstverständliche Wissen um die seelische Einheit der Kultur, auch unserer Kultur geraubt. Glauben und Wirtschaft gehören zueinander, weil es kein Wirtschaften ohne Glau-

ben und Vertrauen auf Zusammenhänge gibt. Es ist die zu Kulturleistungen ausgewertete Friedensbotschaft, die den Mönch mit einer den heutigen Leser der Legende »naiv« oder unbegreiflich anmutenden Autorität begabt. Er zeigt durch sein Beispiel, daß der wilde Wald, der Sumpf, das Gebirge mit all den Unholden und Raubtieren nicht gottverhängt sind. Der Klausner, der ohne zu organisieren im Waldesdickicht einsam haust, ist dabei nur der moralische Schrittmacher und Pionier des organisierenden Klosters. Der Einsiedler, der in unseren Märchen fortlebt, ist mitnichten nur ein Büber. Er ist ein Ermutiger, ein Herold des Friedensreiches. Er glaubt an das Unmögliche, daran, daß Bär und Wolf ihn nicht fressen, sondern ihn verschonen, ja ihm Nahrung bringen werden. Seine cella ist die Keimzelle neuer Gesellschaftsordnung. Was er dem Wirtschaftsleben des klerikalen Zeitalters leistet, darf man vergleichen der moralischen Kraft, die im Feudalismus für Ritter und Handwerker vom wandernden Steinmetz ausgeht, der an den Bau und die Vollendung des gotischen Domes über Jahrhunderte hinweg glaubt. Beide Ordnungen, gerade weil sie wirtschaftliche Neuordnungen sind, brauchen den entsagenden Geistesmann, damit ein Stück Vertrauen körperliche Gestalt gewinnen kann unter den mißtrauisch streitenden Sippen und Völkern der Menschen. Sein Hineinglauben des Friedens in ein Teilreich des Teufels, des Unfriedens, der Unordnung gliedert dies in eine harmonische Erdlandschaft.

Und nicht in der Einzahl wird vom Volke solch Tun benötigt. Hunderte und Tausende sind es, von denen die Heiligenlisten jener Zeit zu berichten wissen. Die Wissenschaft hat ja zahllose Mißverständnisse und Umdeutungen in diesem Schrifttum ermittelt. Aber

darin gerade spiegelt sich der Eindruck der Unererschöpflichkeit und Erscheinungsfülle dieser Charaktere auf die Zeitgenossen. Und wie viele mögen verschollen sein! —

Dieser unübersehbaren Schar also wuchs jene Autorität zu, die allein dauert, die Autorität, die ein durch Liebe, Dank und Staunen vor Opfer, Beschenkung und Verwandlung der Welt besiegtes Herz zollt. Die Stämme des Frankenreichs empfangen die seelische Wärme des Christentums von diesen, ihre weltliche Arbeit erlösenden und befriedigenden Wundermännern. Demgegenüber ist der von den Bischofskirchen getragene Kultus eine scheu und angstvollempfangene obrigkeitliche Waltung. Und nicht nur das. Sie ist ganz nüchtern obrigkeitliche Verwaltung, so wie wir Heutigen dies Wort gebrauchen. Tauf- und Begräbniszwang verleiht kontrollierende, statistische Gewaltmittel dem Kirchherrn. Das geistliche Rügegericht in der Form der kirchlichen Sendgerichte legt Bußen auf für jedes zivile Delikt und ist eine rein gesetzliche Anstalt, eine das Stammesrecht ergänzende Straf-Justiz und Sittenpolizei. Man braucht nur Wasserschlebens oder Schmitz' fränkische Bußordnungen zu lesen: das ist rein gesetzliche Sittenpolizei primitivster Art. Dieser Episkopalkirche fehlt also alles Erwärmende und Gnadenvolle. Die getauften Stämme werden hier sehr autoritär, sehr handgreiflich von oben in den zehn Geboten des Alten Bundes unterwiesen. Schon diese praktisch einigermaßen zu Ehren zu bringen, ist die Aufgabe eines Jahrtausends, vor allem aber: diese Aufgabe macht aus der Kirche die Zivilverwaltung und Polizei des Zeitalters. Die Kirche ist Kanzlei- Finanz-, und Kultusbehörde und Ministerium des Innern, des Handels und Gewerbes, der Gasthäuser und Krankenhäuser und so fort. Dies alles

ist Sache der Bischofs-Kirche, die also hier romanische Kulturbringerin ist. Dem Heiligen aber steht das *Heldische* damals als zweite Lebensmacht gegenüber. Blutrache, Krieg und alle freie Mannestat, wie zum Beispiel auch die Gewinnung der Weiber zur Ehe, kurz das heldische Leben der Stämme geht derweil in seiner besonderen Überlieferung und in seinen Gleisen weiter.

Damit ist also die reguläre, ordentliche Kirche in der Mitte zwischen Heldenleben und Heiligenleben der Zeit, in ihrer Verfassung sich fristend von der Römerzeit her und in den stadtlosen Gebieten des Ostens und unter den neuen Siedlungsverhältnissen mehr eine Ruine der Vergangenheit als eine Stütze der Zukunft. Wer sich auf diese Kirche stützen müßte, dem würde sie im Volk gegen die Helden einerseits, die Heiligen andererseits nichts helfen können. Dieser Kirchenrumpf selber bedurfte der Stütze und Erneuerung.

III. Die Karolingische Kirchenreform

Und doch kam der Augenblick, wo sich jemand notwendig auf sie stützen und berufen mußte, und in diesem Augenblick mußte eben wegen seiner eigenen Bedürftigkeit dieser jemand gegen die wuchernden Heiligen diese offizielle Kirche stärken und erneuern. Der zur Stützung seiner eigenen Stütze Herausgeforderte war der die Merowinger ablösende arnulfingische Herrscherstamm, dem Karl Martell, der Arabersieger, angehört. Die Arnulfinger sind nach der herrschenden Ansicht nicht einmal Angehörige des vornehmsten Stammes der Franken, des salischen. So haben sie nicht teil an der Heldensage dieses Stammes, geschweige denn an dem Göttermythos des merowin-gischen Königtums. Generalfeldmarschälle dieses Kö-

nigtums sind sie, und durch heiligmäßige Familienglieder und Klostergründer dem damals adelnden Tun verbunden. Aber mit kriegerischer Kraft und heiligem Wandel bleiben sie doch bloß die Ersten unter ihresgleichen. In allen Stämmen ist ein solcher heldischer Adel vorhanden, und es wimmelt von Heiligen. Auf Heldentum und Heiligkeit läßt sich daher keine wesentlich über Stamm und Einzelpersonlichkeit erhobene Gewalt gründen. Die Merowinger hatten diese grundsätzliche Überlegenheit besessen. Den arnulfingischen Hausmeiern fehlt sie. Wie werden nun aus den arnulfingischen *primi inter pares* die karolingischen Könige und Kaiser? Wo findet Karl Martell gegen Helden und Heilige in ihrer verwirrenden Fülle die zentrale Überlegenheit? Wie wird der nur militärische Sieger auch der moralische Sieger über das angestammte Königtum und die andern fränkischen Herzöge in Bayern und Schwaben?

Dies ist die Antwort: Karl Martell begnügt sich nicht länger damit, die Kirche in seinem Reich die Rolle der gallischen Provinzialkirche weiterspielen zu lassen. Er macht sie zu einem lebendigen Gliede Roms. Bonifatius, sein Missionar, ist der erste nicht-italische Bischof, der dem Papst in Rom den Gehorsamseid leistet. Karl Martell nimmt den Kampf gegen die Unordnung auf, die die vielen Heiligen in der Bischofsverfassung angerichtet haben. Die Bischöfe, die es den Wandermönchen gleichtaten und, etwa im Gefolge des Herzogs, als Weihbischöfe ohne festen Sitz umherzogen, werden beseitigt. Gibt es in Germanien keine altrömischen Munizipien, um den Bischof zu verwurzeln, so fügt man ein Kloster und eine Kathedrale zusammen, um die geistlichen Helfer, die ein Bischof braucht, ihm zu stellen. Riesige Landschaften — nicht Einzelstädte — werden von diesen neuen

Bischofssitzen aus regiert. Fast alle werden der neuen Metropolis für die Länder rechts des Rheins, für Germanien, werden Mainz unterstellt. Auch Prag ist so später zum Suffragan von Mainz geworden. Denn die bonifatianische Bistumsreform hat keine nationalen Tendenzen, sondern will einer wirklichen Episkopatsverfassung in dem bisher nur durch die Heiligen und Mönche missionierten städtelosen Ostteil des Reichs Eingang verschaffen. Im Worte »Münster« (= monasterium) lebt noch heut die damals geschehene Verwertung des Klosters für die Zwecke eines Kathedralsitzes fort. Man muß nämlich der Kathedrale eine Kongregation von Mönchen begeben, um Schule, Schreibkunst, Gebetsdienst usw. sicherzustellen. Gleich die erste von angelsächsischer Seite gegründete Kathedrale, Utrecht, wird so als Münster angelegt¹. Bisweilen war es eine alte Volksburg, öfters ein schon volkreicher Markt, der durch die Hinzufügung des »Münsters« nun Standfestigkeit auch als Zivilverwaltungsmittelpunkt erhielt.

Zu dieser Reinigungsarbeit bedurfte Karl der stärksten zentralen Autorität, die zur Verfügung stand. Innerfränkisch ließ sich dies nicht wagen. Daher das Bündnis mit Rom, das seinerseits den Zerschmetterer des Islams zu fördern alle Ursache hatte.

Diese Bistümer werden meist auf den Namen des Erlösers selbst oder seiner Mutter geweiht. Der fränkische König nimmt damit den Kampf gegen die Zügellosigkeit der täglich wachsenden Zahl der lokalen Heiligenkulte auf. Ein schroffer Zentralismus kennzeichnet die karolingische Kirchenpolitik in der Frage der *Patrozinien*, der Heiligen, auf die Kirchen geweiht werden. Es soll im Himmel die Rangordnung betont werden, damit auf Erden Ordnung werde². Die neuere Forschung hat diese Vorgänge zwar stark

beachtet¹, aber den dabei waltenden Dualismus weniger betont. Es sind aber die königliche Politik und das Herkommen wie zwei Schichten, die sich bei diesem Vorgehen übereinander schieben. Die bewußte Absicht geht überall dahin, die königlichen Kirchen den Himmelsobersten zu weihen und die übrigen Heiligen nur in ihrem Gefolge einzulassen in das Patrozinium². Diese Eintönigkeit der Rangliste führt also dazu, eine neue Kirche dem Salvator Christus, Maria, den Erzengeln, Aposteln, Evangelisten, Märtyrern und allen Heiligen bis hin zu dem, dessen Reliquien die Kirche besaß, zu weihen. Aber das Volk und der mündliche Sprachgebrauch will die Kirchen natürlich unterscheiden und nennt sie daher nach dem Heiligen, dessen Reliquie sich in der einzelnen Kirche befindet³. An Karls des Großen eigentlicher Residenz, bei Aachen, ist die Durchsetzung des Namens Marienkapelle haften geblieben, nicht nur trotz der Reliquien des heiligen Stephanus, die sich dort von Anfang an befinden, sondern auch trotzdem sie Karl offiziell dem Salvator *und* Maria geweiht haben dürfte⁴. Das von seinem Vater Pippin mit errichtete berühmte Kloster Lauresham bei Worms, Lorsch, wird alsbald nicht nach Peter und Paul, den römischen Aposteln, auf die es geweiht ist, sondern nach dem heiligen Nazarius genannt, dessen Gebeine man feierlich hatte kommen lassen. Die Fälle lassen sich beliebig vermehren. Zwei weitere Beispiele muß ich hier noch aufführen, weil sie uns dem Ziel unserer Untersuchung unmittelbar näher führen und auch noch nicht hervorgezogen worden sind. Als Aachen durch den Vertrag zu Mersen dem Westreich endgültig verloren gegangen war, entschloß sich Karl der Kahle, ein eigenes »Aachen« in Compendium zu errichten⁵. Mit großem Schwulst wird dieses Stift in der

Pfalz Compiègne in viel größerem Stil als Aachen — dies soll eben überboten werden — geweiht und dotiert. Der Papst muß seinen Segen geben. Die Weihe erfolgt an die allerseligste Jungfrau Maria und alle Heiligen secundum ordinem. Aber wenn hierin Karl der Kahle die Haustradition wahrte, so hat das doch nicht gehindert, daß schon ein Menschenalter danach die Krönungskapelle in Compiègne Corneliusstift heißt, wegen ihrer Reliquien. Und als Corneliuskapelle ist sie durch die Jahrhunderte gegangen. Das zum Schutz Westfranciens gegründete Kloster Attigny aber wird schon 916 »zu Ehren« der Walpurgis gegründet. Und allenthalben heißen die Heiligen, deren Reliquien man hat, Hausherren oder Haushalter. Die Kirche heißt kurzab »Haus des Heiligen X«.

Noch genauer können wir dies Ineinander der offiziellen und der populären Titulatur an dem Ort verfolgen, dessen Schicksal uns hier besonders angeht und deshalb unserem Aufsatz seinen Namen geliehen hat: an Frankfurt.

Der Dom in Frankfurt am Main ist die Kirche, in dem die römischen Könige später gewählt worden sind, und hat schon im Jahre 855 die Erhebung eines Neffen Ludwigs des Deutschen zum fränkischen Teilkönige erlebt. Wir vergleichen unwillkürlich Aachen und Compiègne. Aber zunächst muß Schutt weggeräumt werden, den die Wirtschaftsgeschichte darüber geschüttet hat. Es heißt nämlich dieser Frankfurter Dom bis auf den heutigen Tag Bartholomäuskirche. Der heilige Apostel dieses Namens hat — man weiß es von der Pariser Bluthochzeit her — seinen Tag am 24. August. Wirtschaftshistoriker haben nun behauptet, man habe diesen Kirchenpatron sich ausgesucht, weil er — für die berühmten Messen Frankfurts, die nun einmal in den August fielen, der rechte Kalendermann gewesen sei! Denn es

sei doch Tatsache, daß im neunten Jahrhundert die Kirche in Frankfurt noch Salvatorskapelle geheißen habe, während im dreizehnten der Name Bartholomäuskirche schon im Schwunge sei.

Ein köstliches Beispiel mißverständener materialistischer Geschichtsauffassung.

Wie aber liegen die Dinge in Wahrheit? Karls des Kahlen Gründung der Kapelle in Compiègne, die wir schon besprochen haben, folgt zeitlich und ahmt sachlich nach dem Beispiel, das ihm Ludwig der Deutsche in ähnlicher Lage fünfundzwanzig Jahre früher gegeben hatte. Zu Ludwigs des Deutschen Reich gehörte von 843 bis 870 Aachen nicht, weil es in Lothars Zwischenreich, in Lotharingen, lag. Und so hat Ludwig der Deutsche in Frankfurt gebaut und am 1. September 852 feierlich die neuerbaute Kapelle von Frankfurt auf den Namen des Erlösers (= Salvator), der heiligen Jungfrau und aller Heiligen geweiht. Wir besitzen noch die offizielle Intitulatio oder Weihinschrift (M. G. SS. XV, 1284). Wahrscheinlich ist auch für diesen Anlaß im benachbarten Lorsch eine besondere Litanei angefertigt worden (noch heut in Frankfurt), eine Bestellung, die auch die große Feierlichkeit des Vorgangs bezeugt.

Der karolingische Teilkönig unterstellte also den geistlichen Mittelpunkt seines königlichen Wirkens unmittelbar dem Erlöser und nennt die Kirche nach diesem, in Wahrung der Tradition von Großvater und Urgroßvater. Aber zu jeder Kirchengründung braucht man Reliquien. Da fügt es sich, daß der größte Reliquienhändler der Zeit, der Italiener Felix, in der Lage ist, dem König eine Apostelreliquie anzubieten. Eine Apostelreliquie — man denke an das Fehlen von Apostelspuren im fränkischen Reich, um zu ermessen, was für eine Perspektive sich hier dem König

eines von keinem Apostel besuchten Landes auftrat. Wir besitzen nun, wie gesagt, noch den Brief, der die Erregung am Königshof über diesen Glücksfall spiegelt.¹ Der Bischof von Freising übermittelt seinem Diözesanklerus die Weisung eines Fastens für den Reichsklerus, damit durch solche asketische Übung an den Tag kommen könne, ob die Reliquien echt seien, ob nämlich Felix dem König wirklich des Heiligen Bartholomäus Gebeine zuführe. Denn Bartholomäus ist der Apostel, um den es sich handelt. Seine Gebeine waren vierzig Jahre zuvor von den Sarazenen von den Liparischen Inseln aufs Festland geflüchtet worden.²

So also kommt es, daß der Frankfurter Dom vom ersten Tage an *nebeneinander* Salvatorskapelle und Bartholomäuskirche hat heißen können. Die puristische Tendenz und der natürliche Hang der Zeit durchwirken eben einen und denselben Vorgang alle beide. Aber gerade das Durchhalten der Tendenz selbst im Falle eines Apostels zeigt die Strenge dieses Purismus, der auch bei den — auf Maria meist — geweihten neuen Bischofssitzen der karolingischen Zeit am Werke ist.

Je mehr aber der Zentralismus im Himmel des römisch-katholischen Glaubens von diesen Frankenkönigen betont wird, desto mehr muß auch das Gallisch-Provinzielle hinter dem Römischen zurücktreten. Die königliche Gewalt strebt aus dem Rahmen der gallischen Provinzialkirche heraus. Dieser Ablauf spiegelt u. a. den Wandel im Gebrauch des Wortes Cappa, Cappella. Die Cappa, das Mantelstück des gallischen Provinzheiligen Martinus, war das Heiltum der Merowinger. Auf Martin, so sagten wir schon, wurden die Gaukirchen in den eroberten Gebieten geweiht. Man kann nun aus Dasein oder Verfall solcher Gaukirchen ge-

radezu chronologische Schlüsse ziehen, etwa hinsichtlich der Organisierung des Frankfurter Gebietes. Denn — die Karolinger gründen keine Martinskirchen mehr. Christus, Maria, Petrus und Paulus unmittelbar sollen ihr Königtum verklären. Was man karolingische Renaissance nennen darf, fängt geistig mit diesem puristischen Rückgriff aufs Romchristliche an, ein Rückgriff, der den traditionellen Merowingerzeiten fernlag. Was wird nun dabei aus der Martinsverehrung? Als Hausmeier des Königs, die seine Schlachten schlagen, nehmen die Arnulfinger das Heiltum des Reiches, eben die Cappa mit ins Feld, und sie sind gewohnt, die Militärgeistlichkeit, die das Heiltum versorgt, als *capella* zu bezeichnen. So ist der uns allen heut geläufige Begriff der Kapelle zuerst — noch z. B. in Karls *capitulare de villis* — ein Personenbegriff. Kapelle sind die den obersten Kriegsherrn auf seinen Zügen begleitenden Geistlichen. Als nun dieser oberste Kriegsherr nicht mehr der Hausmeier, sondern selber der König ist, verblaßt die Beziehung der *capella* zu Martin ganz. Kapelle heißt nun die *Königsgeistlichkeit*, d. h. der den neuen König umgebende und begleitende Stab von Klerikern. Nicht Funktionen in Feldzug und Schlacht, sondern im Königsdienst schlechthin werden nun diesem Stabe übertragen. Die Kapelle wird zum Gegenstück des weltlichen Hofstaates, des Pfalzgrafen und der Heerführer; sie wird im Sinne der Aufgaben, die damals der Kirche oblagen, *die zivile Zentralverwaltung* des neuen Königtums der Arnulfinger.

In dieser flottanten Heerkönigsgeistlichkeit haben wir ein Gebilde, das der arianischen Hofgeistlichkeit der älteren Germanenreiche auf römischem Boden zweifelt ähnlich sieht. Denn die Kapelle erscheint als Zentralinstanz, die den mit Roms Hilfe ja soeben reorganisierten und wurzelfest gemachten Bischofs-

sitzen nun doch wieder übergeordnet und entrückt ist. Die Kapelle wird die Pflanzstätte des Episkopats, aber auch der Äbte in den königlichen Klöstern, im Frankenreich. Die Kapelle ist der Sitz des vom König geleiteten Kirchenregiments. Diese Königsgeistlichkeit hat nichts mit Rom zu tun, sie ist daheim in den Pfalzen des Königs. Wie wird sie sich mit dem *Katholisch-hierarchischen* Ehrgeiz der karolingischen Herrscher in Einklang bringen lassen?

In dieser Königsgeistlichkeit lag der Gefahrpunkt für die Freiheit der Kirche. Mochten die Früchte der neuen, dem Archicapellan unterstellten theologischen Schule noch so edel sein, da Alcuin, auch als er ihre Vorschule in Tours leitete, dauernd auf sie einwirkte¹; wenn der Königshof der oberste Gesetzgeber für die inhaltliche und formale Bildung und für die Rekrutierung des Reichsklerus wurde, dann sank der Papst herab zu einem Bischof an der Peripherie des Reiches, der auch nicht mehr sein Amt unabhängig vom Befehl des Königs erwarb.

Dann bedeutete gerade der Rückgriff der Karolinger auf das römische Kirchenerbe nur einen Auslaageprozeß, bei dem der Glanz der römischen Kirche eben gut genug war, die weltliche Herrschaft der neuen Könige zu verklären. Gerade je besser die Kapelle geistig arbeitete, desto stärker mußte diese Gefahr werden². Denn alle Schule und Lehre hat eine lawinenartige Wirkung im Laufe der Zeit, wenn sie — wie hier der Fall war — die entscheidenden Leute schulen und lehren darf. Und noch um 850 zählte der »Discipulat des seligen Alcuin« den Schülerkreis durch das ganze Reich (SS. XIII, 514).

Und konnte man bei den Franken mehr Verständnis für die *Freiheit* der Kirche vom Staat erwarten als bei den Arianern? Mußte von ihnen nicht erst die

Zivilisation im buchstäblichen Sinne, als bürgerlicher Frieden im Gegensatz zum Krieg, entdeckt werden, so wie der Westgote Athaulf, der Ostgote Theoderich sie hatten entdecken müssen, ehe sie die Trennung von Caesar und Gott, von Staat und Kirche würden fassen können?¹

Diese Doppelung der Volksordnung in Staat und Kirche ist einem kriegerischen Stammesvolk zunächst ein unverständlicher Luxus. Die vor- und außerchristlichen Völker kannten und kennen nur eine Einheit ihrer Ordnung. Die Verjüngungskraft, die in der Spaltung der Lebensordnung durch die Kirche geschaffen worden ist, stand für die Franken weit zurück hinter der praktischen Ausbeutung des weltlich-römischen Kulturerbes, das von der Kirche betreut wurde. So sehr sie mit der neurömischen, byzantinischen Staatspolitik rivalisierten und an dem italienischen Rom nur das kirchlich-katholische zu verehren glaubten, so standen doch für sie sehr viel zivilisatorische Hülsen und Züge dieser Romkirche im Vordergrund des Interesses. Und um so hemmungsloser suchten sie gerade dies weltliche Kostüm zu benützen, je unbefangener sie es für spezifisch kirchlich hielten. Wir haben schon der wirtschaftlichen Leistung der Klöster, der Verwaltung und Sittenpolizei durch den Weltklerus gedacht. Besondere Erwähnung verdient aber noch, daß unter den Karolingern auch die Hofkanzlei nicht mehr von einem römisch-literarisch geschulten Laien, dem Referendarius, versehen werden kann oder soll — in dem deutschsprechenden Ostteil gab es solche Laien wohl nicht mehr. Deshalb muß sie nun reorganisiert und in die Hände von Geistlichen gelegt werden. Dies geschieht erst jetzt, im karolingischen Zeitalter! Die Kanzlei wird daher nunmehr für eine geraume Zeit Bestandteil der capella. Über-

all führt der König die Parallele zwischen Klerus — Zivil, Laien — Heeresgewalt durch. Er schaltet Bischöfe oder Äbte mit Grafen jeweils zusammen, um diese Paare als seine Vollkommissare durchs Reich entsenden zu können zu jeder erdenklichen politischen Aufgabe. Diese Herrenboten sind die wirksamsten Glieder seiner Exekutive. Kritisch muß diese »Zivilisierung« des kirchlichen Lebens an einem Punkte werden: für die Lehre und Theologie. Die Reinheit der Lehre einer das Weltreich der Caesaren überwindenden Kirche der Menschheit ist in schlechten Händen bei einer mit Seelsorge kaum befaßten bloßen Ziviladministration. Kommt es also zu Glaubensstreitigkeiten und werden gar dogmatische Entscheidungen notwendig, so wird dieser mächtigen Maschinerie der praktischen Reichskirche das tiefere theologische Fundament und Bedürfnis fehlen. Sie wird dann um so gefährlicher in ihrer Ungeistigkeit, je mehr sie dazu neigt, sich mit der *römischen* Kirche gleichzusetzen. Diese Staatskirchengefahr wird durch die natürliche Machterweiterung der fränkischen Glaubenssieger verstärkt. Der Weg nach Rom wird frei mit der Einverleibung des Langobardenreiches in die fränkische Herrschaft im Jahre 774. Nun erst liegt Rom ausschließlich an der Grenze der Franken und Griechen. Im Ringen mit Byzanz hatte das die Freiheit der Kirche bedeutet. Wie wird es die neue Gefahr bestehen?

IV. Der Priesterkönig

Vollständig wird dies Bild aber erst, wenn die Person des Frankenkönigs selber in diesen kirchlich-zivilen, römisch-katholischen Kirchenbau eingeordnet wird. Indem wir diese Einordnung vornehmen, wird die Distanz des fränkischen Königs zum Romkaiser erst

deutlich. Es wird auch deutlich, daß die Kaiserkrone nur bedingt auf dem Wege dieses Königtums lag. Karl Martell und Pipin sind siegreiche Feldherren. Wie die Feldgeistlichkeit der Capella nun auch daheim zu regieren anfängt, so will der Hausmeier seine Wal- tung daheim vergeistlichen. Was die Götter seinem Geschlecht nicht gegeben, soll Gott seiner Person durch seinen Statthalter auf Erden, den Bischof von Rom, zuwenden: die Weihe, die ihn aus einem pri- mus inter pares in der Qualität verändern und zu et- was anderem, Höherem machen könnte als die ande- ren Großen. Pipin läßt sich zum Könige mit heiligem Öle salben. Den Merowingern war diese Zeremonie nie zu Sinn gekommen. Das Chrisma, das Pipin vom Papst empfängt, macht ihn zum Priesterkönig. Es ist Davids Salbung zum König Israels, angelsächsi- schem und westgotischem Vorbild nachgebildet. Der König wird also selbst geistlich. Er tritt ein in die Hierarchie der Kirche als ein Glied des Klerus. Der König wird — oberster Zivilherr, der er ja ist — ganz folgerecht selbst der erste Kleriker seines Klerus. Die jüdische Theokratie wird erneuert. Die Vorstellung wird in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts sichtlich gepflegt. Die Franken sind das neue aus- erwählte Volk. König Karl läßt sich im Kreise der capella von Alcuin und seinen Freunden David nennen. Es ist das mehr als Spielerei¹. Diese sogenannte karo- lingische Renaissance schafft wirklich aus dem Schutt der christlichen Vorzeit ein Stück Antike wieder ins Leben. Nur liegt unserem Renaissancealter nicht gerade nahe, was damals Gegenstand der Wieder- geburt ist: der jüdische Gesetzeskönig. Den Franken ist es ganz lebendig, daß die Vorzeit der Kirche das Königreich Israel ist; weder Hellas noch Rom sind für sie notwendige Vorhallen des Christentums. Aber Is-

rael ist's. Hier ist ja der Sohn Isais zum legitimen Königtum gegen Saul aufgestiegen.

Diese Legitimierung ist jetzt notwendig. Als Karl in seinem Titel gleich bei seinem Regierungsantritt den für Bischöfe üblichen Zusatz »von Gottes Gnaden« aufnahm, den neuen, seitdem so oft wichtig gewordenen, da kämpfte er, wie sein Vater¹, gegen das »Von der Götter Blut« der Merowinger damit an. Die Front seines Gottesgnadentums steht nicht gegen die Untertanen, sondern gegen die Merowinger. Noch 768 war die neue Dynastie gefährdet, wie eine berühmte Aufzeichnung aus St. Denis zeigt.² Und von 737 — 743 hatten Karl Martell und seine Söhne zwar schon ohne merowingischen König regiert, aber doch noch so, daß damals »der dynastische Gedanke« an die Merowinger »auf dem Thron saß« (Schubert).³ Es ist eine große praktische Not in diesen Jahren, so daß der fränkische Emissär Eberswind v. Niederaltaich das Gesetz für die Bayern auf einen merowingischen König vor der Hausmeierära, auf Dagobert, zurückdatieren muß⁴; König Pipin bezeichnet bald den Merowinger Chilperich, bald seine Hausmeier-Ahnen als seine Vorgänger. Und so unangenehm ist dies Schwanken, daß einmal der Hausmeier von ihm kurzweg zum König gemacht wird.⁵

Hier helfen die Päpste. Alter und Neuer Bund werden in ihren Briefen volle Gegenwart. Da schreibt der Apostel Petrus selbst seinen berühmten Brief (Codex Carolinus Nr. 10). Und Papst Stephan III. nennt Karl und Karlmann 769/770 vollkommene Christen und einen heiligen Stamm und das königliche Priestertum, weil Ihr mit heiligem Oel gesalbt seid. Paul I. hatte 757 Pipin als neuen Moses und David angeredet und die Franken als das von dem Gotte Israels gesegnete heilige Volk der Verheißung (Codex Carolinus

11 und 14), öfters aber heißen nicht die Franken, sondern die Kirche Christi selber das auserwählte Volk, in dem der neue David regiert! Dies scheint uns charakteristisch. Die Kirche bekommt von 751 bis 794 in steigendem Maße eine Verfassung, als sei sie das alte Israel! Denn sie bekommt einen Oberhirten in dem neuen Gesalbten des Herrn (Codex Car. 6, 13, 16, 33, 36, 44). Das davidische Königtum will der fränkische Herrscher neu leben, das ist die Gerechtigkeit seines christlichen Amtes; und sein klerikales Amt innerhalb der Kirche bringt so den Alten Bund verklärt zurück in den Neuen. Die jüdische Theokratie liefert der neuen Dynastie die moralische Bekleidung. Das Jüdische als Element der kirchlichen Überlieferung wird restauriert. Die Franken fühlen sich eben nicht in jene »Weltgeschichte« eingeordnet, die von Babel und Ägypten nach Hellas und Rom führt — so stellt sich der Humanist meist ihren Ehrgeiz vor; gar nichts wollen sie vielmehr von diesen *Weltreichen* wissen. Sie fühlen sich eingeordnet in die *Kirchengeschichte*; in die Heilsgeschichte Gottes. Und ihre Renaissance soll das völkische Vorspiel des christlichen Dramas, den jüdischen Gottesstaat, wieder lebendig machen. Ihr Reich soll eben durch die Auserwähltheit wie einst das jüdische nicht von dieser vergänglichen »Welt« sein. Indem dies Reich vielmehr berufene Erneuerung eines Stückes der Heilsgeschichte ist, gewinnt es ja Anteil an der Unvergänglichkeit der christlichen Offenbarung. Das heidnische Altertum ist damit ausgeschaltet. Alcuin ändert in der aus Rom 790 gesandten Karfreitagsliturgie das Gebet für das Römerreich in ein solches für das Reich der Christen um.¹ Der fränkische Heereskönig wird außerdem Priesterkönig. Der Stamm springt direkt hinüber in die Kirche und hinein in die Kirchengeschichte.

Dieses Zeitalter verbindet also den einen auserwählten fränkischen *Stamm* nur mit der Römischen *Kirche*; das ist etwas ganz anderes, als was die früheren Jahrhunderte gesehen hatten, in denen sich die vielen germanischen Stämme mit dem Römischen *Reich* eingelassen hatten. Es ist daher ein glücklicher Ausdruck der Historie, dem germanisch-römischen Zeitalter bis 500 die fränkisch-romanische gegenüberzustellen, wenn man nur unter Romanisch das kirchlich verarbeitete und verklärte Romtum begreift. Karls Neigung ging auf die Vermählung von Stammes- und Kirche. Unbefangen konnte der neue David Augustins Buch vom Gottesstaat zu seiner Erbauung lesen. Denn die weltliche Romherrschaft, die Augustin dem Gottesstaat gegenüberstellt, setzt Karl nicht fort und fühlt sich an ihr *unbeteiligt*, er, der Erneuerer des Alten Bundes.¹ »Da ich weiß«, kann Alcuin ihm schreiben (Brief 198 von 799), »daß Eurer ruhmvollen Macht Erhabenheit nicht das Chaldäerflammen verfallene Jerusalem regiert, sondern des ewigen Friedens *Civitas*, die Christi Blut erkaufte hat, *leitet* und *lenkt*, die Stadt des Psalmisten, ... den Berg Zion, die Stadt des Großen Königs, so eile ich, *dieser Civitas kleinstes* Glied, Euch zu schreiben.« Das ganze Pathos dieser fränkischen Renaissance des Priesterkönigtums hat sich auf dem Konzil von Frankfurt Gestalt gegeben. Diese Kirchenversammlung fand im Jahre 794 — also sechs Jahre vor der Kaiserkrönung — statt. Man muß also das Konzil ohne das spätere Kaisertum auffassen, hingegen die Kaiserkrönung darf man nur auf dem Hintergrund dieses Konzils sehen. Es ist freilich dem Nachgeborenen natürlicher, die Dinge umgekehrt zu ordnen. Und deshalb ist über Karls Kaisertum und über das Schisma so viel Legendarisches im Umlauf. In Frankfurt

Es gibt manche Stunde,
in der man
sehr schnell wächst.

Joseph Wittig

Stiftungsverlag GmbH., Potsdam - A 979/58/DDR III-18-177

794 also ist es zu jener Krisis gekommen, von der wir oben sagten, sie werde ausbrechen müssen, sobald die fränkische Reichskirche und die erneuerte Königs-Capella über die Administration hinausgreifend für Theologie und Dogma eingesetzt werden sollte. Der verkappte Arianismus — Arianismus als Verfassungsform des Einzelstaates — des Frankenreiches müsse dann um so gefährlicher werden, je römisch-katholischer er sich werde gebärden können. Der Frankenkönig wäre dann »sozusagen Papst geworden«.¹

V. Das Konzil von Frankfurt 794

Der theologische Punkt, an dem die Krisis aufflammte, war der, an den die königliche Gewalt um des Gleichnisses zwischen Himmel und Erde willen innerlich gebunden war. Die Reinfegung des Kirchenbodens von der Spreu der zuchtlos wuchernden Heiligen war ein persönliches Anliegen des Herrschers. Die Rückkehr zur Zucht der monarchischen Hierarchie im Himmel war ein Kampf um die straffe Unterordnung in der Reichskirche, wie sie gewiß auch zugleich ein Kampf gegen gefährlichen Aberglauben war. Der Hang zu örtlicher Absplitterung des Kultischen war beidem gleich abträglich: dem Gehorsam gegen den Priesterkönig wie einer gereinigten Gottesverehrung. Je weniger tief die Bekehrung des Volkes ging — je mehr es neben dem König die Häuptlinge, der Stammesadel und die Reichen allein gewesen waren, die am Eintritt in die Kirche Interesse hatten — und über diesen Tatbestand herrscht heute kein Zweifel — desto mehr spiegeln die kirchlichen Verhältnisse auch politische Machtfragen. So konnte es geschehen, daß der große Sieg des Papstes über die Bilderstürmer auf dem dritten niceaischen

Konzil 787 zwar im Osten die Tradition gerettet hat, aber im Westen mit einer heftigen Auflehnung von König und Königsgeistlichen beantwortet worden ist. Die Jahre, die auf 787 folgten, müssen als die Jahre angesehen werden, in denen die capella geistig ihrem Höhepunkt zustrebte. Eben die Auflehnung gegen eine Bedrohung der karolingischen Kirchenreform war es, die an der Tafelrunde Davids die Geister zu Höchstleistungen antrieb. Diese Hoftheologen fühlten sich aufgerufen, einen theologischen Kampf gegen Nicaea zu organisieren. Es ist die erste originale Theologenleistung der fränkischen Reichskirche, die da erwächst. Schon dieser Durchbruch ins eigene geistige Schaffen beweist, wie unerträglich dem König eine Herrschaft über die Kirche schien, die auf Papst und Kaiser ruhte. Hatte man doch durch die Renaissance des Alten Bundes und des jüdischen Gottesstaats eben die Bänder zwischen dem weltlich-kaiserlichen und dem päpstlich-kaiserlichen Rom zerschneiden zu können geglaubt. Der Neue Bund der römischen Kirche hatte dafür mit der fränkischen Dynastie der Glaubensstreiter unlöslich verkettet werden sollen. Indessen dieser Versuch, die Römerwelt aus der Romkirche durch die Heiligkeit des Auserwählten Volkes zu verdrängen, hatte auf die Verhandlungsformen in Nicaea keinen Einfluß gehabt. Die Kirche hatte sich hier zu ihren Sätzen noch in den altkirchlichen Formen durchgerungen.

Der Königsklerus erhielt den Auftrag, dies neue Konzil von Nicaea aus der Welt zu schaffen; vernichtet und zerstört sollte es werden. Der fränkische Hof weigerte sich mithin, eine Lehrentscheidung der römischen Kirche aufzunehmen, an der nicht der Priesterkönig, sondern der römische Caesar mitgewirkt hatte. Der fränkische Klerus weigerte sich infolge-

dessen, eine Lehrentscheidung von Papst und ökumenischem Konzil anzuerkennen! —

Man zog alle Konsequenzen. Man stampfte eine karolingische Gottesgelahrtheit aus der Erde. »Auf Befehl«, dürfen wir sagen, bricht am Frankenhof jenes intensive Studieren und Forschen los, das für eine Reihe von Jahrzehnten eine fränkische Theologie aufbaut, die von den libri Carolini bis zu der berühmten Fälschung der pseudoisidorischen Dekretalen reicht. Die Kapelle Karls wird das Zentrum theologischer Arbeit, weit fruchtbarer als Rom.

Man hat oft gesagt, daß in Rom nichts wachse. Die Unfruchtbarkeit Roms ist sprichwörtlich. Was ist damit gemeint bei dem Reichtum römischer Überlieferung und der Mannigfaltigkeit seiner Gestalten? Nun, in Rom gerinnt eben alles zur Gestalt. Der Römer erträgt keine Introspektion des Geistes im Neblig-Formlosen, im Embryonalen. Rom trägt nur, was festgehalten werden kann, was *vollwirklich* ist, »wie es denn selten in der Geschichte der theologisch dogmatischen Entfaltung des Systems der Kirchenlehre die geistige Führung gehabt hat«.¹

So muß denn das Keimen und Wachsen anderswo geschehen. Oder aber, wenn solche Keimstätten des Lebens — und Brutstätten der Häresien — ausbleiben, dann wird überhaupt nichts wachsen. Dann muß das Leben verdorren und austrocknen.

Rom kann nicht Saat und Ernte, beides zugleich, für sich beanspruchen. Rom erntet, aber es sät nicht. Wird dies Gesetz verletzt, erkrankt die Kirche.

So ist aber auch die Lage im kirchlichen Leben des achten Jahrhunderts kritisch. Und deshalb muß man an dies Gesetz denken, um dem jugendlichen Aufbruch der fränkischen Theologenschule gerecht zu werden. Die Spannung Frankenhof — Rom, seit dem

Jahre 797 auch örtlich fixiert als Spannung Aachener Kapelle — Rom, ist eine Spannung zwischen Saat und Ernte — wie sie später zwischen Paris und Rom so erfolgreich sich ausgebildet hat. Paris beerbt nur Aachen.

Und das karolingische Geistesleben hat Frucht getragen, aber die Frucht war vergiftet, und so muß man hinzusetzen: nur zu sehr hat sie sich ausgewirkt, eben bis zum Schisma. Die Ursache dieser Verunreinigung war ja in der Wurzel jener Pflanzung mitgegeben. Denn die Stätte der Saat ist nur dann reine Geistespflanzstätte, wenn sie machtlos bleibt. Die Werdezeiten des Geistes müssen noch unwirklich, das heißt sie müssen irdisch ohnmächtig sein, um gerade dadurch kraftvoll ihren himmlischen Ursprung zu bewähren. In Karls Aachen herrschte unbedingt ein regeres und fruchtbareres Geistesleben als im gleichzeitigen Rom.¹ Aber es war nicht — machtlos! Vom ersten Augenblick an wurde es verunreinigt durch die theokratische Stellung des Herrschers. Eine anstößige Schrift etwa des Bischofs von Turin wurde im Palaste vor Bischöfen und Optimaten zu Aachen zur Verurteilung angezeigt.² Es handelt sich auch inhaltlich in Aachen um »Kapellentheologie«. Schon die Namen der beiden großen Werke »Karls Bücher« und der Dekretalen der Zeit Hinkmars zeigen ihren Zweckcharakter. Mit der Scholastik hat dies Tun noch nichts gemein. Die *Liturgie* nämlich gibt allen theologischen und rechtlichen Diskussionen die Richtung. An ihr entzündeten sich Adoptianismus und Filioque-Streit, aber auch die antibyzantinische Richtung der Politik schlägt sich in der Liturgie nieder.³

So kommt auf die Seite der Kapelle Recht und Unrecht zugleich, lebendiger Same und giftige Keime in eigenartiger Mischung. Dem entspricht der Aus-

gang. Von 787 bis zu Karls Tode wird das Papsttum ringen um die Entmischung beider Elemente. Dem Geist der Kapelle muß es nachgeben. Denn Rom hat keinen »Geist« in diesem Sinne und ist nicht dazu da, Geist zu haben. Aber erst als die fränkische Einheitsmonarchie zertrümmert ist, als politisch also die fränkische Theologie nicht mehr so belastet ist wie unter dem Großen Karl, kann Rom das geistige Erbe unter seinem großen Papst Nicolaus antreten. Und selbst dann wird Aachen Rom nicht nur geistig befruchtet haben. Sondern Aachen wird Rom in die Ferse stechen. Denn es war Aachen nicht um den Geist der Wahrheit, sondern auch um die Macht zu tun gewesen.

Nun zum Verlauf des Konzils in Frankfurt! In den neunziger Jahren des achten Jahrhunderts dürfte die Theologie die Leidenschaft des karolingischen Hofes gebildet haben — so etwa wie Anatomie die des Hofes Karls II. von England. Es ist in dieser Luft zwischen 787 und 794 das gelehrte Werk der libri Carolini entstanden.¹ Hier wird die rechte Lehre von den Heiligen und von den Bildern der Heiligen dargelegt; trotzdem der Papst Karls Einwände Punkt für Punkt zurückgewiesen hat, wird das Werk auf genau dieselben Einwände aufgebaut. Zwei Umstände wirken wohl mit, um den Standpunkt der Ostkirche gründlich mißverstehen und behaupten zu können. Der eine ist ein rein tatsächlicher: Die Bilderwand, die in jeder griechischen Kirche hochragt, fehlt ja im Ritus der fränkischen Liturgie.² Daher fehlt jener Grad in der Betonung der Bilder, der allein die Hefigkeit der Bilderfrage für den Osten verständlich macht. Den zweiten Umstand verdanken Karls Theologen der in der Stadt Rom herrschenden Unkultur. Sie legen nämlich die Beschlüsse der »falschen Syn-

ode« in der vom Papst übersandten fehlerhaften Übersetzung zugrunde. Dadurch wird der Gegner zum Bilderanbeter, das heißt er wird so schlimm wie man ihn braucht, um ihn moralisch zu zerschmettern. Über die oder den Verfasser des Buchs ist viel gestritten und geforscht worden. Aber darüber dürfen wir das Bezeichnendste an ihnen nicht vergessen, daß sie selber als »Karls Werk«, Opus Caroli, auftreten, und daß Karl selbst in der Vorrede erklärt, ihm sei »die Lenkung der Mutter Kirche in den Stürmen der Zeit von Gott anvertraut«.

In jahrelanger zäher Arbeit — mitten unter Feldzügen gegen den Osten — muß diese geistige Mobilmachung gegen Nicaea erfolgt sein. Und man war nicht gesonnen, etwa nur durch dies geistiges Mittel den Papst zum Feldzug zu bestimmen. Der Papst selber hatte ja versagt. Er selber mußte also mitüberwunden werden. Man wollte daher auch die Schlacht selbst schlagen. Man zog aus als die mächtige Westkirche gegen die Reste Ost-Roms wie einst das Israel des Westjordan gegen die zweieinhalb Stämme im Ostjordanland.

Dieser Hinweis auf Josua Kapitel 22 ist offenbar als Höhepunkt der von Karl selbst gesprochenen Vorrede zu »Karls Büchern« gemeint. Denn damit ist Ost-Rom zur hoffnungslosen Minorität erklärt, gegen die der Hauptstock des Volkes Israel, das heißt der Kirche, unter Karls Führung einen Vernichtungskrieg führen werde, falls sie sich nicht besser erklärt. Als Teile des neuen Israel werden Orient und Okzident hier im großen gegeneinandergestellt, *als Teile der Kirche*, und zwar von verschiedenem Gewicht, nicht als Hälften des römischen Reiches, wenn die Vorrede droht: »So soll den ungelehrten, oder vielmehr unbewehrten vom Orient einherkommenden Feind vom Okzident

her durch uns mit Gottes Gunst die Lehre der Heiligen Väter zerschmettern¹.« Und noch schärfer stellt man die Griechen der katholischen Kirche gegenüber, wobei dann der Orient über Bord gehen mag (II, 11).

Wie nun wählte man den äußeren Rahmen, um Nicaea II. aus den Tadeln der Kirchengeschichte, um seine Beschlüsse aus den Canones der Väter zu tilgen? Von langer Hand ist das Frankfurter Konzil vorbereitet worden, auf dem die fränkische Reichskirche ihre geistige Mündigkeit zu proklamieren gedachte. So ist auch die Tagesordnung nicht einseitig nur der Ostfrage gewidmet worden, sondern man erstrebt bewußt ein Konzil der Weltkirche. Man verbindet also mit der Bekämpfung der griechischen Beschlüsse auch die Beratung einer westkirchlichen Streitfrage.

Als zweiter Punkt ist auf die Konzilstagesordnung gesetzt worden die spanisch-südfranzösische Lehre der Adoptianer. Auch hier dürfen wir uns nicht in das Theologische verlieren, sondern müssen uns auf den soziologischen Hintergrund dieses Streits beschränken. In der sogenannten mozarabischen Liturgie in Spanien hatten sich gewisse Formeln erhalten, die das »Er hat uns zu Gottes Söhnen gemacht« stark betonten. An diese Formeln hatte sich im Streit mit fränkischen Missionsboten eine Lehre geknüpft, die theologisch unzulänglich formuliert war. Mit ungeheurem Ernst, mit großer Gelehrsamkeit begegnete man dieser Gefahr von seiten der capella. Die jahrzehntelange Bekämpfung der Adoptianer stellt der Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der Aachener Herren ein schönes Zeugnis aus. War auch in diesem Kampf die Wahrheit keineswegs nur auf ihrer Seite², so haben sie doch ihren Sieg wohl verdient. Der Sieg über die Spanier bedeutete aber für Karl, daß seine Autorität

über ein weiteres Land erhöht wurde. Kein Wunder, daß die Franken seine Herrschaft eine »europäische« nennen. (Unten Abschnitt VIII.)

Uns hilft das mit größter Förmlichkeit und Umständlichkeit durchgekämpfte Verfahren Karls und seiner neuen Theologen gegen die Adoptianer das mächtige Pathos nachfühlen, von dem der Kirchentag des Jahres 794 getragen war.

Es ging bei solcher Doppelfront gegen die Adoptianer und gegen Byzanz um die geistige Herrschaft in der *ganzen* Kirche! Der Papst — es war derselbe, der 787 Nicaea begrüßt und dessen Absetzung man an Karls Hof wohl deshalb besprochen hatte!¹ — mußte wohl oder übel eine Vertretung nach Frankfurt abordnen, so daß trotz seines persönlichen Fernbleibens auch von seiner Seite das Konzil eine Art Anerkennung erfuhr. Und so konnte Karl, vor dem Thron stehend, als König der Franken den Lehren der falschen Synode von Nicaea die rechten Lehren in eigener Person urteilend und entscheidend entgegenstellen!

Das Konzil wird aus Gallien, Germanien, Italien — der Patriarch von Aquileja, der Erzbischof von Mailand und päpstliche Gesandte sind anwesend — aus Spanien und Britannien beschickt². Der bischofsarme Westen hat trotzdem die Zahl von Nicaea nicht erreicht. Daher haben die Libri Carolini über die 306 Bischöfe in Nicaea vorsichtshalber gehöhnt. Sie sagen weiter: eine universale Synode, die neuert, ist keine. Hingegen ist eine Synode aus einigen Provinzen, die orthodox verfährt — universal. Die Stelle ist stilistisch ein Meisterstück, indem für Frankfurt das Prädikat „universale“ implicite errungen wird³. Und so nennen die Franken tatsächlich dies ihr Konzil universal!

Aber damit ist nur die Bischofsversammlung von Nicaea übertrumpft, noch nicht die Rolle des Kaisers.

Da leisten die Adoptianer Vorspann. Sie haben sich an den König gewandt, »den Gottes Rechte zum Heile der ganzen katholischen Kirche lange erhalten möge«.¹ Sie wollen *seine persönliche*, nicht die Meinung der Bischöfe hören.² Für sie ist Karl der Herrscher des mächtigen »regnum regnorum Austriae«, also der »König der Könige im Ostreich«. »Er solle sich nur hüten, daß Alcuin ihn nicht verdirbt wie den Kaiser Konstantin Arius, dessen Ketzerei nicht nur Westgotien, sondern Libyen, Orient und Okzident« vergiftet hat. (Brief 182 S. 302 f. Epistolae IV.) Für den Spanier regiert also Karl wie ein Kaiser im Osten! Und so ist Karls Schiedsamt innerhalb des Konzils, innerhalb der Kirche scharf herausgestellt. Der Vorgang hat auch seine theoretische Formulierung gefunden in der berühmten Stelle, in der Karl für sich auch die volle Innenleitung der Kirche beansprucht hat. Als zwei Jahre nach Frankfurt ein neuer Papst in Rom regierte, sandte der König einen Gesandten, um die Römer erneut zu vereidigen, und schrieb dem Papst: »Unser Amt ist es, mit Gottes Hilfe *außen* die Kirche vor Heiden und Ungläubigen mit Waffengewalt zu schützen und *innen* durch Anerkennung des katholischen Glaubens zu sichern. Euer Amt, Heiligster Vater, ist, mit zu Gott erhobenen Händen unsere Feldzüge zu unterstützen.«³ Alcuin verdeutlicht das, wenn er an Karl schreibt, der König wende eben so viel Mühe wie auf die äußeren Kriege darauf, innen die Kirchen Christi von den Lehren der Schlechten zu reinigen und zu schützen. »*Mit diesen beiden Schwertern hat Eure Erhabenheit für die linke und die rechte Hand Gottes Gewalt bewaffnet.*« (Brief 171 von 799.) Und er bittet ihn kurz vor der Kaiserkrönung, sein christliches Reich tapfer nach außen zu erweitern, aber auch die Wahrheit des apostolischen Glaubens zu hüten, zu lehren und aus-

zubreiten. (Brief 202.) Gleich stark leuchten für Alcuin in Karl »die königliche Macht« und die »führende priesterliche Lehrabsicht« hervor. Das Wort Alcuins ist noch stärker: Karl habe die Prerogative des Lehrwillens! (Brief 171.)

Und diese Lehre belehrt auch den Papst! Mehr als ein dutzendmal tadeln und widerlegen »Karls Bücher« Stellen aus dem Brief Hadrians an die Kaiserin Irene (Hefele Conc. Geschichte III², 708 ff.), wie ja Karl auch fordert, Hadrian solle die Teilnehmer an dem Konzil von Nicaea als Ketzer exkommunizieren!

Noch ein letztes Hindernis war 794 zu besiegen. Es mag uns klein erscheinen. Und doch zeigt es die eigentliche Schwierigkeit der Franken: Sie sind Parvenüs ohne den Glanz uralter Namen. Nicaea aber ist seit Konstantin umwittert von Ehrfurcht.

In einem der längsten Kapitel der Libri Carolini (IV, 13) wird über den Namen der Nicaeanischen Synode von 787 gehandelt: Es liege nichts daran, daß sie den hochberühmten Namen trage. Ihr Namenszauber wird mit allem erdenklichen Scharfsinn gebrochen. Die Reichsanalen verschwiegen ihn sogar. Und wie konnte das anders sein in jener Zeit der Namengebung, der Namensschöpfung, wo man etwa ein Dorf bei Frankfurt nach dem aus der Klosterhaft auf das Konzil herbeigeholten Herzog Tassilo mit einem sonst nie verwendeten benannte.

Die Metropolis Nicaea gab schwer zu denken. Aber um die Art zu verstehen, wie man diese Bedenken auflöste, um die Richtung des fränkischen Königtums vor 800 zu begreifen, muß man auch noch die weltlichen Hintergründe des Frankfurter Tages aufrollen. Dieser Tag zeigt nämlich seinen vollen Glanz erst bei einer Betrachtung von Karls weltlicher Herrschaft.

VI. Der Eiserne Karl

Bis hierher haben wir nur von seiner kirchlichen und theologischen Arbeit gesprochen. Aber in der Wirklichkeit läßt sie sich von seinem kriegerischen und kolonisations-schaffen nicht trennen. Wir bemerkten das schon anläßlich der Eroberung des Langobardenreiches. Karl regiert in einer zweiten Welt, die nicht lesen noch schreiben kann, auf die also seine Erscheinung auch in geistlicher Hinsicht anders wirkte als auf den Kreis der Gelehrten, die in ihn die Heiligen Könige des Alten Bundes hineinsahen. Nicht der heilige, sondern der heldische Karl stand den fränkischen Grafen und Herren und den beherrschenden Stämmen vor Augen. Karl der Held neben dem priesterlichen Karl trägt seine Züge auch in das Konzil hinein, der Feldherr, der Städtegründer und Organisator, der mündlich regierende Volkskönig, der Fürst, der seine Dynastie gewalttätig aus den Stämmen herausrückt, indem er seinen Töchtern das Heiraten in fremde Sippen verbietet und sie zur Ehelosigkeit zwingt.

Von einigen Zügen aus Karls weltlicher Herrschaft, wie sie sich am Rhein und Main auswirkte, muß des halb noch die Rede sein.

Karls Herrscherzeit (768 — 814) zerfällt äußerlich in zwei Abschnitte durch die Erbauung der Aachener Kapelle. Denn seitdem Einhard diesen Bau Ende der neunziger Jahre vollendet hat, wird der König seßhaft und mit ihm sein Hof. Und unsere Phantasie denkt sich ihn meist dort in Aachen. Auch treten in dieser zweiten Regierungshälfte die theokratischen Züge in den Vordergrund, teils durch die ja fast ausschließlich klerikalen Quellen, vor allem aber dadurch, daß wir ihn ja in Aachen seit 800 als Kaiser walten sehen.

Die erste Regierungshälfte hat einen anderen Stil. Im Jahre 794, mit dem wir es ja besonders zu tun haben, war Karl eben noch nicht Kaiser! Und in dem Vierteljahrhundert, das er bis dahin regiert hatte, weilte er überaus häufig in Worms und in dem Gebiet um Worms. Vom Kloster Lorsch, das der Vater Pipin mitgegründet hatte, ist schon gesprochen worden. Karl selbst, der unermüdliche Feldherr, hat in Worms das Ausfalltor nach Süden gegen die Langobarden, nach Osten gegen Bayern, nach Nordosten gegen die Sachsen gefunden. Er war militärisch *cardo regni*, der Angelpunkt seiner Herrschaft. Und sein Wirken in Worms hat nun die Phantasie mächtig entzündet. Auf Karls, des Nordfranken, Wirken in diesem südfränkischen Bezirk muß ein Teil der Nibelungensage zurückgehen. Denn Karl allein ist es, von dem wir nachweisen können, daß er die verschollene Kunde vom Burgunderreiche neu belebt hat. Das Burgundische Recht und damit die Könige der Burgunder Gunther, Giselher, Gibich beschäftigen seine Regierung dauernd. Er und sein Kreis haben im Odenwald die Stätten des Burgundhartes, des Lintbrunnens bezeichnet, neben denen ein *Francônodal* steht. Hildebrand und Nibelung heißen seine nächsten Verwandten; Hagen, Roland, Rüdiger, Wiking seine Grafen, alles Namen, die den Namen der Heldensagen verblüffend gleichen.¹ Das *Heer* der Franken tritt oft hervor, an das mancher Papstbrief gerichtet ist, und für das hier in Rheinfranken eine besondere Fürbitte im Pontifikale nachweisbar ist.² Wenn im Taunus der Name Brunhildenstein urkundlich bezeugt ist in einer allerdings zweifelhaften Quelle von 812, spätestens aber 1043, so wird jeder, der von der Ginnheimer Höhe bei Frankfurt einmal den flutenden Goldbrand gesehen hat, in den der Taunus bei

Sonnenuntergang gehüllt wird, an die Waberlohe denken, so einzigartig ist das Schauspiel.¹ Hier am Main hat auch noch jeder Ort weit draußen seinen »Rosengarten«, weil noch die römische Friedhöfs-tradition in Namen und Platz nachwirkte.² Man denke an die Sage vom Wormser Rosengarten. Worauf es bei alledem ankommt, ist dies: wir dringen hier hinter den Heiligenschein in die heldisch-epische Sphäre der ersten Regierungszeit Karls ein. Das Wesen einer solchen Herrschaft ist Mündlichkeit. Das epische Leben der Stammeszeit aber hat sein besonderes Verhältnis zum Wort. Man hat längst erkannt, daß diese Zeit uns am deutlichsten in ihren *Namen* wird. Die Namengebung ist einer mündlichen Zeit der dringendste geistige Schaffensprozeß. Daher uns die Namen von Menschen und Orten diese Waltung Karls in ihren Mitteln und Zielen erkennen lassen, weil sie mehr bedeuten als heutzutage, wo wir von der schöpferischen Leistung jener Epoche in dieser Hinsicht zehren. Neben die karolingischen Namen treten dann als zweite Quelle zur Ahnung jener heldisch-mündlichen Welt Bauten und Anlagen Karls, um die wir wissen.

Namen und Anlagen lassen uns aber auch wirklich erkennen, wie jenes Alter die *eigenen* Aufgaben und Ziele sah. Karl ist ein mächtiger Namengeber. Zunächst fällt auf, daß er die Namen seines Trier-Aache-ner Heimatgebietes in den rechtsrheinischen Osten verpflanzt. Corvey tritt neben Corbie, das deutsche Cassel, gegründet als Königshof an der Heerstraße von Worms nach Sachsen, empfängt den Namen des saalfränkischen, in Flandern gelegenen Ortes. Das berühmteste Beispiel dieser Art ist Herstelle an der Weser. Die populäre Meinung hat oft die »Stelle«, wo Karls »Heer« übergang, in diesen Namen hineinsehen wollen; das lehrt uns, wie sich hier sowenig

wie bei Tassiloheim Karls Prägung hat durchsetzen können. Aber er gab an die Weser den vornehmsten Heimatnamen, damit die sächsische Erde durch ihn zu fränkischem Gebiet geweiht werde. Diese Weihe soll durch die Verpflanzung des Namens Heristall des karolingischen Stammsitzes Heristall, heut Herbetal an der deutsch-belgischen Grenze, besiegelt werden. Die Namengebung war aber damals, weil sie so umfassend war, auch eine flüssige. Was wir heut im Zeitalter papierner Erstarrung fast für unmöglich halten, war damals häufig und ist urkundlich viel bezeugt: daß die Orte schnell ihren Namen wechseln. Tassiloheim wird später Windeck. Das ist nicht etwa ein Einzelfall; sondern eine königliche Schenkung, ein neues Siedlungsunternehmen — und ein neuer Name! Gerade weil dieses Jahrhundert schöpferisch ist in der Ortsnamengebung und ihr Bedeutung beilegt, ist es auch beweglich zum Umschaffen.

Ebenso lehrreich nun wie die Namen der einzelnen Orte sind die Namengruppen, die sich aufzeigen lassen.¹ Denn sie zeigen ein genaues Spiegelbild der fränkischen Herrschaft. Wir hatten sie schon als Herrschaft eines Stammes über Stämme charakterisiert. Karl läßt ja die Sonderrechte aller von seinem Reich gebundenen Stämme aufzeichnen oder sammeln. Nun werden aber diese Stämme, über die er herrscht, auch durcheinander geführt und durcheinandergewürfelt. Da gibt es Sachsenberg und Frankenhausen, Thüringheim und Langobardenheim (das heutige Lampertheim bei Worms). Nicht eine einzelne Siedlung also wird angelegt, sondern Stammesortschaften werden in Gruppen zusammengeordnet, z. B. gehört ein Mühlenheim gewöhnlich als ergänzender Ort zu einem solchen Ortskranz. Aus einem solchen Mühlenheim bei Frankfurt macht fünf Jahre nach Karls Tode sein

treuer Einhard das heutige Seligenstadt am Main. Auch dies ein Beispiel für den schöpferischen Namenwechsel. Und nun zu Frankfurt selbst.

VII. Die Furt der Franken und Nicaea

Mitten in einer solchen Gruppe karolingischer Gründungen: Tassiloheim, Mühlenheim (= Seligenstadt), Thüringheim (heut Dörnigheim) liegt das aus Goethes »Götz« allbekannte *Sachsenhausen*. Wir wissen von diesem Ort zweierlei: er war in römischer Zeit wahrscheinlich wichtiger als die Niederlassung am Nordufer. Denn nur in ihm lassen sich Rücksichten auf die römische Brücke noch in dem heutigen Straßennetz nachweisen. Andererseits muß dieses Ortes *Name* auf Karls Sachsenkolonien zurückgehen. Karl hat also hier Thüringer und Sachsen angesiedelt. Diese Ansiedlung muß ferner vor die erst zu 804 bezeugten Sachsenverpflanzungen fallen¹. Gegen Sachsenhausen über, wie Goethe sagen würde, liegt nun Frankônovurt. Wissen wir etwas über seine Geschichte? Sein Name ist nie vor 794 urkundlich bezeugt. Wohnstätte ist es aber seit der Römerzeit ununterbrochen gewesen. Schon Barbarossas Oheim Otto von Freising (Taten Friedrichs I, 43) deutet die Sage an, eine Hindin habe Karl dem Großen und seinem Heere den Weg durch den Fluß gezeigt, als er gen Sachsen rücken wollte, und dieser Entdeckung der Furt zu militärischem Zweck verdanke der Ort den Namen.

Die Wissenschaft hat nun hier wie anderwärts zunächst diese Sage mit Stumpf und Stiel ausrotten wollen und daher jeden Anteil Karls an einer Gründung des ja schon römischen und merowingischen Frankfurts in Abrede gestellt.

Aber weder mit dem Glauben der Sage noch dem ihn

widerlegenden Unglauben der Wissenschaft dürfen wir uns zufrieden geben. Als Siedlung mag Berlin immer zwischen Schöneberg und Pankow liegen und gelegen haben. Als Markt, als Stadt, als Residenz, als Hauptstadt, als Reichshauptstadt schwingt es jedesmal in andere Räume und Verbindungen hinein denn als Dorf zwischen zwei anderen Dörfern. Und dies Hinüberschwingen in andere Horizonte ist die wirkliche Geschichte eines Ortes.

Frankfurts Rang kann nicht alt sein. Noch 754 geht die öffentliche Handelsstraße flußaufwärts nur bis Hochheim und dann von Mainz direkt nach der römischen Wetterauhauptstadt Nida, wie die Überführung der Leiche des Bonifatius zeigt. Ferner muß nicht nur die römische Brücke, auch die Erinnerung an sie muß bei der Namengebung auf »Furt« vernichtet gewesen sein, selbst wenn die Meinung derer recht hätte, die Furt und Römerbrücke an derselben Stelle suchen.¹ Eine Martinskirche, also wohl eine merowingische Gaukirche, lag flußabwärts am Südufer westlich bei Schwanheim.

Die Siedlung Frankfurt, auf einer Maininsel am Nordufer des Hauptarms gelegen, war mithin weder kirchlich noch verkehrsmäßig ausgezeichnet, solange wie in der Merowingerzeit die alten Civitates Roms die Gauen noch etwas bedeuteten. Frankfurt aber — darin der karolingischen Pfalz Ulm ähnlich — liegt im Schnittpunkt von fünf Gauen.

Hingegen seit Karl ist Frankfurt der Verwaltungsvorort des großen »rheinfränkischen« königlichen Pfalz- und Waldgebietes. Dabei ist beides charakteristisch: der Umfang dieses Gebiets wie die Lage Frankfurts zu ihm. Es ist eine große und reiche Domänenprovinz, der Karls »Actor« mit dem Sitz in Frankfurt vorsteht. Sie umfaßt die Domänen Ingelheim, Tribur usw. bis

nach Kaiserslautern, Worms und dem Wasgenwald, also das Gebiet (mit Alzey, Tronje und Worms), das uns als Schauplatz der Wahrung des Heerkönigs in der ersten Regierungshälfte schon entgegentrat. Ist es nicht seltsam, daß der Domänendirektor an der Nordostecke sitzt, dort, wo der alte römische Limes lief, da doch im Südwesten Karls häufige Residenz Worms, die Bischofsstadt, liegt?

Die Ursache für diese Bezirksbildung ist indessen erkennbar. Und ihre Erkenntnis hilft uns noch besser, Frankfurts fränkische Periode nach rückwärts und vorwärts klar abzugrenzen: es hat nämlich die Lage Frankfurts unter Karl geopolitisch den entgegengesetzten Sinn als in der Römerzeit oder als in Mittelalter und Neuzeit. In der Römerzeit weist sie nordwärts auf die civitas Nida — Heddernheim hin. Seit den Staufern ist Frankfurt die Südwestecke des wetterauischen Städtevierecks, es bildet nämlich mit den Städten Friedberg und Wetzlar — beide nordwärts gelegen — und mit dem östlichen Gelnhausen eine Einheit.

In der uns angehenden Frankenzeit aber ist es der am Nordufer des Mains liegende Verwaltungssitz für das südlich des Mains, ja auch westlich des Rheins sich breitende reiche rheinfränkische Gebiet.

Ursache dieser Regelung kann doch wohl nur die militärische Notwendigkeit gewesen sein. Diese aber spricht laut zugunsten solcher Ordnung. Denn wenn man von Worms nach Sachsen rücken wollte, wie Karl tat, so mußte man am Nordufer des Mains die Hilfsmittel aufstapeln; um den Heereszug zu sichern, mußte man das Flußhindernis hinter sich bringen. Es galt, die Lieferungen aus den königlichen fiscis, die südlich des Hindernisses lagen, von vornherein möglichst weit vorzuschieben auf der sächsischen Heerstraße.

Vor den Feldzügen, die von Worms nach Sachsen führten (über die fränkische Heerstraße Frankfurt-Kassel), hatte Frankfurt mithin keine Bedeutung für die Heeresverwaltung. Mit diesen Feldzügen und für diese Feldzüge wird es Etappenhauptort¹. In diesem Sinne ist Frankfurt ein Gebilde der heldischen Königszeit Karls des Großen. Und als der Vertrag von Verdun bei der Dreiteilung des Reichs Rheinfranken dem Ostreich läßt »propter vini copiam«, wie der Chronist halb ernst halb schalkhaft sagt, da mag man daran mit eine Wirkung dieser Verwaltungsgliederung des Frankfurter Bezirks finden. Denn diese hat Karls Herrschaft nachweislich überdauert.

Die Hauptortstellung Frankfurts trotz seiner Lage am Nordufer und seine Herrschaft über den Südwesten bis zu den Vogesen sind nur aus den Bedingungen des karolingischen Zeitalters begreiflich.

Wir können aber diese Rangerhöhung sogar mit Wahrscheinlichkeit datieren. 791 lebt Karl zum letztenmal in seinem Leben in dem bis dahin so bevorzugten Worms. Damals brennt die dortige Pfalz ab² und wird nicht wieder aufgebaut.³ Nur ein einzigesmal hat Karl Worms als Marschquartier wiedergesehen,⁴ nie mehr dort residiert. Aber vom Januar bis Herbst 794 residiert Karl zum erstenmal in Frankfurt! Seitdem sind der Wormser Fiskus und die vorher gewiß einst ihm zugehörigen linksrheinischen Domänen Frankfurt unterstellt. Frankfurt ersetzt also Worms!⁵ Nun sind in allen diesen Jahren politisch und kirchlich bestimmte Pläne verfolgt worden, die diese Verlegung erklären. Die Verbindung von Rhein und Donau beschäftigt Karl in all diesen und gerade in diesen Jahren. Immer wieder ist er selbst den Main auf- und abwärts zu Schiff gezogen. Sein großer Main-Donau-Kanal-Versuch krönt diese Politik. Für all dies lag Frankfurt

natürlich besser als Worms. Aber auch das Konzil ist mindestens seit 790 vorbereitet worden. Die Planmäßigkeit erhellt wohl auch daraus, daß man 794 in Frankfurt sofort ein örtliches Archiv angelegt hat, das seitdem bestehen blieb.¹

Frankfurts bleibende Bedeutung geht also auf eine bewußte Schöpfung Karls des Großen zurück. Man wird annehmen dürfen, daß der Entschluß schon 791 nach dem Wormser Brand gefaßt worden ist.

Wenden wir uns nach dieser Aufdeckung des *Ranges* Frankfurts seinem *Namen* zu, so nähern wir uns damit dem Abschluß unserer Untersuchung und zugleich ihrer Lösung.

Auf den ersten Blick scheint der Name nichts mit dem Rang zu tun zu haben. Denn der Name gehört in eine ganze Gruppe von Ortsnamen am Main hinein. An sich begegnen Orte mit »Furt« im Namen nicht eben oft. Nur am Main liegen sie gehäuft, wenn auch in ansehnlichen Abständen. Jeder kennt Ochsenfurt und Schweinfurt. Wie ist nun das Verhältnis dieser Tierfurten zu der der Franken? Sicheres läßt sich darüber naturgemäß nicht ausmachen. Aber nur zwei Möglichkeiten kommen anscheinend in Betracht. Der Name Frankfurt kann gleich alt sein mit denen der anderen Furtorte. Dann sind diese absichtliche Verkleinerungen und Abschwächungen der stolzen Franken-Furt. Die andere Möglichkeit wird durch die Sage und die Wahl des fränkischen Namens nahegelegt. Es kann in dieser Sage die Erinnerung an eine Namensumtaufe durch Karl stecken. Wie häufig dergleichen unter ihm vorkam, ist genügend von uns betont worden.² Das hieße also, es habe Frankfurt in jener Tierfurtenreihe als Hirschfurt oder Damfurt (= Hindenfurt) dargestanden.³ Und Karl habe diesem Ort, als er ihn zum Etappenhauptort seines fränkischen Heeres er

hob, die stolze Benennung verliehen. So hätte allerdings die Hindin den Franken den Weg gezeigt! Diese Vermutung wird gestützt durch den kaum anzweifelbaren Zusammenhang des Namens Frankfurt mit Sachsenhausen, Thüringheim und Tassiloheim. Denn nun kann die Umtaufe von Hirz- oder Damfurt in Frankenfurt zeitlich dicht heranrücken an das Jahr 794 und zusammengehen mit der Anlage der anderen Stammessiedlungen. Ein weiteres Argument für diesen Vorgang möchte ich darin sehen, daß nirgends sonst, wie Edward Schröder sagt, ein Ort innerhalb des Stammesgebietes selbst den eigenen Stammesnamen in sich aufgenommen hat. Bei einer so hochpolitischen Umtaufe hingegen, bei der man den Rang des Ortes erhöhen, zugleich aber an die alten Furtbezeichnungen anknüpfen wollte, wäre diese außergewöhnliche Bildung verständlich.

Diese Erwägungen reichen zu einer unumstößlichen Beweisführung nicht aus; sie zeigen aber, daß zu einer Rückverlegung des Namens Frankfurt vor Karls Zeitalter der Anlaß fehlt, daß vielmehr wichtige Tatsachen gegen eine solche sprechen.

Und nun sind wir gerüstet, noch einmal zum Konzil von 794 an der Furt der Franken — volltönend Frankôno Vurt genannt — zurückzukehren.

Als Heereshauptort war Frankfurt so ausgestattet, daß die Aufnahme und Verpflegung der Konzilsgäste keine Schwierigkeiten bereiten konnte. Andererseits hören wir von irgend einer geistlichen oder kirchlichen Weihe oder Rolle dieses Platzes nichts, da die Konzilsakten ihn nur als besuchten Ort in der Diözese Mainz beschreiben. Und man kann annehmen, daß eine kirchliche Anstalt dort in diesem Zusammenhang erwähnt worden wäre. Die Kirche des Heilands (Salvatoris) und des heiligen Bartholomäus ist eben erst die Folge des Konzils

von Frankfurt. Das Konzil hat über Frankfurts Zukunft entschieden. Für Ludwig den Frommen ist Frankfurt schon der zweite Platz des Reiches, an den er sich 814 unmittelbar von Aachen aus begibt.

Wie kam man nun dazu, diese Heeresstätte des Kriegsherrn Karl auszulesen zur Stätte des kirchlichen Konzils? An dieser Stelle vereinigen sich die verschiedenen Wege, die wir den Leser haben führen müssen.

Wir fassen zusammen:

Nicaea — dieser Name breitet einen Glorienschein auch über das dort gehaltene Konzil. Er verfängt aber nicht bei dem Frankenkönig, der seine Kirche und den römischen Papst von den Romäern in Byzanz trennen will. Seine Franken sind das auserwählte Volk, nicht die Römer. Dieses Königs weltliche Herrschaft aber hat in ihrer Organisation des zentralen Gebiets von Worms bis zum Main einem einzigen Ort auf fränkischer Erde den fränkischen Namen eingefügt. Karls Hoftheologen wollen dem falschen Nicaea ein echtes, eigenes, fränkisches entgegenstellen. In die amtliche Lehre der Kirche sollen die fränkischen Beschlüsse aufgenommen werden. Auf den ersten Blick soll dieser Sieg der *libri Carolini* über Byzanz, soll die neue theologische Ära sichtbar werden.

Und siehe: Die Stätte des Konzils trägt seinen Sinn und sein Ziel im Namen. Die Akten aber tragen ihn dadurch an der Stirn. *An der Furt der Franken*, »Franconofurd, latine vadus Francorum« (Conc. II, 163), hat Karl der Kirche das Gesetz gegeben.

Ein neuer Name also stellt sich neben die Altheilige Nicaea und Rom; der einzige Ort, der im fränkischen Gebiet Karls Absicht namentlich aussprechen konnte, weil er allein die Frankonen nennt, wird auch gewählt zu dieser Kundgebung.

Das wird kein Zufall sein.

Wir wissen nicht, ob Frankonofurt erst 794 seinen Namen erhalten hat. Fest steht nur, daß es vorher nicht genannt wird. Aber kirchengeschichtlich hat sein Name Epoche machen sollen. Der weltliche Frankename fordert hier, als kirchengeschichtliches Symbol vernommen zu werden in Orient und Okzident. Die Verteidiger des Christenglaubens gegen den Islam sind auch die berufenen Theologen des Glaubens geworden. Schwertkönig und Priesterkönig in Karls Person sind damit für diesen Augenblick ununterscheidbar eines. Der Kaiser soll in der christlichen Kirche nichts zu suchen haben. Der gesalbte Frankenkönig hat ihn verdrängt. Das kaiserliche Byzanz verliert seinen geistlichen Rang als Schirmherrin der Einheit in der Kirche, der Kaiser den seinen als Nachfolger Konstantins. Der Konzilsbericht der italienischen Bischöfe proklamiert Karl zum christlichen Weltherrscher. Zusammengefaßt wird Karls Stellung am Schluß in dem machtvollen Zuruf: *Sit Rex et Sacerdos! Sit omnium christianorum moderantissimus gubernator!* (Conc. II, 142).

Das ist die Bedeutung des Konzils von Frankfurt. Wir haben eingangs gesagt, wir wollten das Schisma nicht theologisch begründen, sondern seine vergänglichsten, weltlichen Ursachen zeigen. Hier treten sie zutage: *Dem Bruch zwischen dem Papst von Rom und dem Patriarchen von Konstantinopel geht ein Hinausdrängen des griechischen Kaisers aus der konziliaren Beschlußfassung durch den Frankenkönig voraus.*

Darin liegt schon die Entscheidung über das Schisma. Denn die Mitwirkung, ja der Vorsitz des Kaisers auf den Konzilien war seit Konstantin üblich. *Die Tradition der Kirche geriet also ins Wanken, indem ihre Glaubensentscheidungen jetzt im Zusammenwirken des Papstes mit einem Nicht-Caesar und Nicht-Römer*

zustande kommen sollten. Das Wort Schisma steht nicht umsonst drohend in den libri Carolini, trotz des *Papstes* Freude an Nicaea. Karl hat von Schisma gesprochen im Hinblick auf Nicaea!¹ Einst, 595, hatte Papst Gregor I. den Gebrauch des Titels »Universalis« durch den Patriarchen von Konstantinopel als Grund zum Schisma genannt.² Jetzt, 790, droht der Frankenkönig, der Gebrauch dieses Wortes universalis durch Byzanz beschwöre das Schisma herauf, dem Papst aber drängt er den Beinamen »universalis« auf!³

Die altchristlichen Hauptkonzilien bis dahin kennen ein Zusammenwirken der Kirchen und des Kaisers. Sie sind nicht »reine« Kirchenversammlungen. Dadurch wird der Vorstoß von Frankonofurt in seiner Bedeutung unterstrichen. Für das Schisma darf man vielleicht sagen, daß der Zusammenstoß der beiden weltlichen Gewalten in ihrer Konzilsrolle das Schisma schon bedeutet hat. Denn hier trat eine kirchliche Verfassungs»spaltung« zutage. Blieb sie, so mußte der Patriarch dem Kaiser über kurz oder lang folgen. Denn auf ihn kam dann nur automatisch die zwischen den Konzilsschutzherren gefallene Entscheidung zurück. Wenn *sein* Kaiser nicht mehr am Konzil beteiligt war, so war damit für den Patriarchen von Neu-Rom die Kirchenverfassung geändert.

VIII. Das Frankenreich oder »Europa«

Die Wucht der Änderung hat man auch in Frankien schon vor 800 empfunden. Die Rolle des fränkischen Königs in der Kirche, die den Papst in die Grenzen einer einzigen politischen Herrschaft hineinzubannen trachtete, drängte nach neuen Namen. Das Unbedingte fehlte dem Wort: Franken und Frankien, jenes Unbedingte, das im Worte Rom lag. Wollte man Rom

einkreisen, Neurom-Byzanz überwinden, so mußte man einen Rom überfassenden Begriff für die fränkische Herrschaft einführen. »König der Könige des Ostens« hieß Karl den Spaniern. Aus Gallien führt die Erweiterung des Reiches durch Karls Siege donauabwärts bis nach Ungarn, nördlich bis gegen die Oder, im Süden nach Istrien und Dalmatien. Diese »Ostung«, die weder im fränkischen noch im langobardischen Titel mitklang, diese Neuorientierung verlangte nach einem Namen. Der Name Francia verengert sich aber gerade damals auf ein Teilgebiet des Reichs!¹ Dafür läßt sich von etwa 760 an eine Ausdrucksweise verfolgen, die das Frankenreich zu *Europa* erweitern will! Meines Erachtens ist nur die faszinierende Wirkung des Jahres 800 daran schuld, daß die Gewalt dieses Versuches kaum gewürdigt worden ist.²

Und doch ist er um so auffallender, als er sich nur aus einer bestimmten Stelle einer Heiligenvita herzuleiten scheint wie Krusch wahrscheinlich gemacht hat.³ In deren Vorlage war von der Verwüstung ganz Europas durch die Hunnen die Rede, also Europa in rein geographischem Sinne gebraucht, so wie der heilige Columban gern in rhetorischer Verzierung Papst Gregor »die Blüte Europens« nannte.⁴ Aber in dieser Vita heißt es schon von Pipin, er habe »über die meisten Länder und Civitates geherrscht, die in Europa liegen«. Cathulf schreibt ein oder zwei Jahrzehnte später 775 Karl das regnum Europae zu.⁵ Der Ausdruck wird im neunten Jahrhundert von den Päpsten im Kampf gegen Byzanz benutzt⁶ und auch die Pseudoisidorianer greifen ihn auf.⁷ Schon daraus erkennt man seinen programmatischen Charakter. Karolingisch gesonnene Schriftsteller des neunten Jahrhunderts, wie Theodulf von Orléans und Ermoldus Nigellius, Hra-

banus Maurus und Ermanarich von Passau, gebrauchen ihn mit besonderem Nachdrucke,¹ um Karls Gesamtherrschaft als Kaiser »über die katholische in *Europa* bestehende Kirche« zu beschreiben, wie Ansgar von Bremen († 865) sich auffallend genug ausdrückt (MG. SS. II, 381). In der kurzen Schrift des Mönches von St. Gallen wird Karls Reich viermal so bezeichnet.² Einmal heißt sein Adel »Frankiens oder Europens« (II cap. 8). »Ganz Europa« baut Karls Rheinbrücke bei Mainz.

Und der »Sächsische Dichter« gibt uns auch an, weshalb Europa besser für Karls Reich paßt als Römisch: »Nimm dazu alle die Völker Europas, die er unterworfen, *von denen die Römer nicht einmal den Namen wußten!*« (Buch V, v. 651/2. MG. Poetae IV, 70).

Dieser so lange und so mächtig nachwirkende Gebrauch verweist zugleich Byzanz nach Asien, (wie Aeneas von Paris 868 schreibt MG. Epp. IV. 171)!

Er hatte also besonderen Wert vor der Kaiserkrönung, als man eine Rom mit umfassende Reichskirchenherrschaft Karls zu behaupten gedachte. Und so finden wir unmittelbar vor der Kaiserkrönung das Wort im Jahre 799 verwendet, um den Besuch des Papstes von Rom bei Karl, dem Herrscher Europas, in Paderborn zu schildern. Das an Karls Hof entstandene hochoffizielle Gedicht baut Rom und die Herrschaft über Rom in Karls Europa ein! Es nennt Karl *Rex Carolus caput orbis amor populique decusque / Europae venerandus apex, pater optimus heros, / Augustus; sed et urbe potens, ubi Roma secunda / Flore novo, ingenti magna consurgit ad alta* (MG. Poetae I, 368 v. 92 ff.). Karl ist (v. 169) Europas ragender Leuchtturm. Dieser Vers ist mit vielen nach Art jener Poesie aus Venantius Fortunatus abgeschrieben. Aber hatte dieser Martin v. Tours „*Gallica pharus*“ ge-

nannt, so heißt es nun *Europae*. Ist es nicht bezeichnend, daß dies Gedicht auf den großen Karl gerade eines auf den merowingisch-gallischen Patron umarbeitet und steigert? Es ist wirklich etwas Neues an die Stelle Galliens getreten, das Martin verkörpert hatte, eine von Karl verkörperte neue Einheit der europäischen Welt! Um jeden Zweifel auszuschließen, wiederholt der Hofjournalist am Ende: in Paderborn seien »*Rex, pater Europe, et summus Leo pastor in orbe*« zusammengetroffen (v. 504 S. 379).

Aus dem antiken orbis Romanus ist der orbis Europe und die Päpste sind Metropolitane »Europas« und seines Königs, des dominus terrae (Conc. II, 130), geworden.¹ Der Papst hält seine Synoden auf Weisung König Karls (Conc. II, 221), und die Wahl eines neuen Papstes muß vom fränkischen König, als Herrn des imperium urbis Romae, bestätigt werden.²

IX. Königskapelle und Kaiserkonzil

Das Konzil an der Frankenfurt hatte Karls europäische Macht scheinbar nur verstärken können. Aber nur scheinbar. Ludo Moritz Hartmann und andere haben darauf hingewiesen, wie sehr Karl wenn auch als letzter und größter in die Reihe der großen Völkerwanderungshäuptlinge hineingehört. Eben als heldische Schöpfung hat das Reich des gewaltigen Kriegskönigs wenig Bestand gehabt und haben können. Wie wenig »institutionell« er sein persönliches Walten fassen mochte, zeigt seine Reichsteilung von 806. Wenn es nach Karl gegangen wäre, so hätte sein Reich schon damals eine Dreiteilung erfahren, fast der gleich, die 843 eingetreten ist (Capit. I, 126 Nr. 45)! So wenig »staatlich« dachte er.

Er hat auch Nicaea II nicht aus der Zahl der ökume-

nischen Synoden bleibend beseitigen können. Und er hat eine dem Wesen seiner Königsgewalt fremde Fundierung seiner fränkischen Herrschaft im Kaisertitel sich von den Stimmen in der Kirche aufdrängen lassen. Die Geister umgekehrt, die er gerufen hatte, um seine Stellung als Leiter der Kirche zu kräftigen, hat er zu selbständigem Leben erweckt. Der Umschlag kam schnell. Vorweg zwei Symptome:

Die Libri Carolini, also »das Werk Karls«, hatten den Bilderstreit aufgerollt. 825 ergeht über den gleichen Gegenstand ein »Libellus Synodalis« des Konzils von Paris.

»Sit Rex et Sacerdos!« rufen die Bischöfe 794. Gerade dies Wort wird zum Ärgernis, gegen das die Geister angehen. »Ihr wißt recht gut, daß der, der allein mit Recht „*et rex et sacerdos*“ hat werden können (das heißt Christus), die Kirche so geordnet hat, daß bischöfliche Autorität und königliche Gewalt sie leiten«, muß sich sein Enkel 844 sagen lassen (Capit. II, 114). Und zuerst ist 829 diese Einheit des Rex et sacerdos in einer großen Kundgebung des gesamten Episkopates in Stücke gebrochen, dem König das Sacerdotium abgesprochen worden.

Das waren natürlich keine theoretischen Antithesen für die Zeitgenossen, keine geistvolle Debatte über die damit zum erstenmal auftretende »Zweischwerterlehre« im allgemeinen, sondern man wußte damals genau die besonderen Forderungen, um die es ging. Bezeichnenderweise sind diese Forderungen nicht in erster Linie inhaltlich-materielle Rechtssätze, sondern es geht wie immer bei den großen Rechtskämpfen um *die Formen der Rechtsverwirklichung* im Reich. Die Kirchendiktatur des Kapellenkönigs wird als unerträglich empfunden. Wenn bei den Westgoten Konzil war, so entfernte sich der König nach der Er-

öffnung, und sogar sein »Tomus«, seine Thronrede, wurde in seiner Abwesenheit verlesen. Auch die Merowinger hatten kein Stimmrecht auf der Synode geübt.¹

Dies Recht auf Alleinberatung und Alleinentscheidung ist daher eines der Rechte, das bald im Kampf gegen den Rex et Sacerdos in Frage stand (Concilia II, 697 Z. 26/27).

Der Westgotenkönig Wamba, auch ein »Gesalbter des Herrn«,² hatte versucht, seine »Militärkirche«, die *ecclesia pretoriensis* bei Toledo, von der aus er in den Krieg zog, in der aber auch die großen Nationalkonzilien stattfanden, zum Bistumssitz, ihren *primicerius*, der das Heer zu segnen hatte, zum Bischof erheben zu lassen.³ Die spanische Synode hatte diesen Versuch scharf zurückgewiesen.⁴ Und doch war er etwas viel Bescheideneres, als was im Karolingischen Reich durch die Kapelle rechtens war. Bei den Franken bestand nicht ein bestimmter örtlicher Mittelpunkt des Heeres — der doch immerhin dem bischöflich-lokalen System entsprochen hätte —, sondern ein wandernder Stab von Königgeistlichen, nur dem König verantwortlich, überallhin verfügbar, entscheidend für die Gesetzgebung, in ständiger Verbindung mit Heer und Adel.

War der König »et sacerdos«, so hieß das praktisch, daß seine *sacerdotes*, seine *capellani*, am Episkopat vorbei regieren durften und konnten.

Karls Kapellenleiter Angilram von Metz und Hildebold von Köln erhielten beide das Pallium des Erzbischofs, ohne daß sie doch Metropolen waren und ohne in ihrem Sprengel zu residieren. Nach Angilrams Tod blieb das Metzzer Bistum einfach über 25 Jahre (SS. XIII, 306) verwaist. Ob daraus und aus anderen Anzeichen ein Schwanken erschlossen werden darf, wie die alsbald in Angriff genommene Aachener Ka-

pelle, als »ecclesia pretoriensis« der Frankenkönige, kirchlich einzuordnen sein werde, muß hier offen bleiben. Eines ist sicher: Der Metropolitanverband wurde von Karl eben wegen des Kapellenregiments nicht ernst genommen.¹

Alles dies mußte desto augenfälliger werden, je häufiger die Kapelle sich auf die Kanones der alten Kirche bei ihren Maßnahmen selber berief.

Karls Regierung war ein Ausnahmezustand, der das Volk mannigfach bedrückt hat. Er hat jede Gelegenheit ergreifen müssen, sein Regiment, das vom typischen Ausnahmeamt der »Kommissare« sich fristete, zu fundieren. Die uns erhaltenen Berichte über die immer neuen Vereidigungen und ihre Begründung sprechen eine beredte Sprache.² Karl hat während seiner ganzen Regierung Verstärkung seiner Auctoritas gebraucht und gesucht. Die ungeheuren Erfolge hatten auch ungeheure Spannungen und *Schwierigkeiten* zur Folge. So hat man schleunig nach dem Kaisertum alle Untertanen neu schwören lassen und hat eingeschärft, die Eide seien nicht nur für die Lebenszeit Karls verbindlich!

Unseres Erachtens hat Karl mit der Frankfurter Synode notgedrungen selbst die Geister beschworen, die der Heerkönigdiktatur in der Kirche ein Ende bereiten mußten. Durch ihn selbst wurde damit zu der nicht ausreichenden Autorität der Capella eine neue Autorität, die synodale, eingesetzt. Weil aber die Synode ihre Geltung einer völlig andersartigen Wurzel verdankt als die Capella, so trat ein unversöhnlicher Dualismus hervor. Karl hat das Wachsen der Synoden, das Schwinden der Capella in deutlich bestimmbareren Etappen gefördert und fördern müssen, *weil er die Synode brauchte*.

Die Übertragung des Kaisernamens durch den Papst

hat dabei keine Rolle gespielt, wohl aber die Aufnahme dieses Titels an und für sich, wie wir noch zeigen werden. Eine nichtfränkische, eine geistige »Volkes Stimme« erringt im Kaisernamen den Sieg über die Capella, die nur von den Schwertern des exercitus Francorum autorisiert war.

Drei Daten bezeichnen die Etappen unter Karl selbst: 789, 794 und 802: Was die Capella verliert, gewinnt die Reichssynode. Was aber die Synode gewinnt, fällt ihr sozusagen auf einem Umweg zu, weil Karl sie zu mehr als zu einer fränkischen, weil er gerade sie zu einer universalen Kirchensynode, zur Stimme des Volkes Gottes, das er regiert, zu erhöhen trachtet.

Eine kurze Erläuterung der drei Daten begründe diese Thesen. Die ersten zwanzig Jahre Karls sind zwar von eifriger Kulturarbeit Karls und seiner Räte erfüllt, aber von bedeutenden Synoden hören wir nichts. Sämtliche Synoden fanden überdies im Heerlager statt.

Der Synode von Frankfurt geht wohl nur eine einzige, die dogmatisch Stellung nimmt, voraus, aber auch sie tagt schon fünf Jahre nach Nicaea, nämlich 792 in Regensburg.

Aber schon zwei Jahre nach Nicaea, 789, war der eigentliche Grundstein der großen und wahren deutschen »Reformation« (Binterim) des »Rex et sacerdos« gelegt worden; eine allgemeine Ermahnung war von König und Kapelle (*una cum sacerdotibus et consiliariis nostris*) ausgegangen, »die Karl wohl besonders in den Augen der Zeit als den prädicator auf dem Thron erscheinen ließ« (v. Schubert). Wie der heilige König Josias will Karl sein Volk zu Gott zurückführen.

Die Ermahnung besteht aus 82 Kapiteln. Die ersten 60 richten sich an die Bischöfe. Hier ist alles auf die alten Konzilsbeschlüsse gebaut. Der König mutet ih-

nen keine Kapellenbefehle zu. Die ökumenischen sechs Konzilien liefern den meisten Text, Nicaea, Chalcedon, Sardica usw. Der Schluß dieses gründlich zugreifenden Teils macht uns aufhorchen: »Eure Prudenz weiß, wie schrecklichem Anathem verfällt, wer es wagt, gegen die Sätze der ökumenischen Konzilien zu verstoßen.« (Capit. I, 57.) Ein König spricht so zu Bischöfen!

»An alle« folgen 22 Abschnitte; diese neueren sind ohne konziliare Tradition; daher werden sie statt von rückwärts von vorwärts mit dem Hinweis auf das Jüngste Gericht eingeschärft (I, 62).

Materiell ist dieser Erlaß ein den Konzilsbeschlüssen gleichgeordnetes Königsgesetz für die Kirche.

Formell glaubt Karl also mit dem diktatorischen Kapellenregiment Alte und Neue Canones auferlegen zu können.¹ *Er selbst untersteht eben dem Recht, das er gibt, nicht.* In der Ehe, in seiner Sippe, in Hof und Reich, hat Karl wohl alle erdenklichen Canones übertreten.

Und doch wird 789 zwar nicht die Capella als kirchliches Kabinett Karls geschwächt, aber doch eine Konzession an die Eigenständigkeit der Kirche gemacht. Mit diesem Jahre verschwindet nämlich aus den Reichsannalen das Wort Synodus für den weltlichen Reichstag. — Bis dahin wird es unbedenklich in diesem Sinn verwendet,² seitdem nicht ein einziges Mal. Einem späteren Bearbeiter ist diese bis 789 übliche Verwendung bereits so ärgerlich und unbegreiflich gewesen, daß er das Wort auch an allen Stellen vor 789 nachträglich ausmerzt.³

Man unterschätze nicht die Bedeutung dieser Scheidung zwischen Heer und Zivilisten. Sie war offenbar die Vorbedingung für die mächtige Wiedergeburt des Synodengedankens.

Erwähnenswert ist auch, daß, während Karl 789 die *admonitio generalis* als neuer Josias erläßt, er selber 786 einen seiner Kapellane nach England hinüberschickte, um dort den Legaten des Papstes bei der Abhaltung zweier Synoden zu unterstützen. Auf diesen Synoden, an denen Alkuin teilgenommen hat, ließ der Legat gleichfalls die *Canones* der sechs ökumenischen Konzilien einschärfen. Aber auf beiden haben die Erzbischöfe *vor* den Königen unterschrieben! (M. G. Epistolae IV, Nr. 3 S. 21, 27, 28.)

Man erkennt auch daran, daß Karls Stellung in der Kirche eine außerordentliche, irreguläre war. Unmittelbar nach Erlaß der großen Verordnung von 787 dürften die Akten von Nicaea eingetroffen sein. Die Anerkennung der Autorität dieses neuen Konzils und seines lebenden Kaiserpraeses hieß für Karl, als David, als Josias abdanken. Die eigene Berufung auf die ökumenischen Konzilien erwies sich plötzlich als schwere Gefahr.

»Karls Bücher« bezeugen, wie hoch die Leidenschaften gingen. Der eigenen Gewalt, der Leitungsgewalt des Königs und seiner Kapelle in der Kirche drohte eine Demütigung, weil sie ja als Fortsetzerin der Konzilien, aber diktatorisch ohne Konzil aufgetreten war.

Nun braucht man gegen den Feind draußen die Synode im Innern! Auch innere Gründe haben sicher mitgewirkt. Karls Regiment litt wie jede Diktatur unter dem Mangel spontaner Mitarbeit. Schon der Erlaß von 789 bittet »auch Euch um Predigt etwaiger weiterer Punkte, die ihr für nötig haltet«. Aber in erster Linie drängt die äußere Lage.

So wird aus Josias der Karl des Konzils an der Frankfurter, von dem wir erzählt haben. Politisch stellt dies »universale« Konzil einen Schachzug der Not,

keinen Übermut oder Luxus, dar. Karl hat, wie man wohl zitieren darf, *das Recht der Synoden »mit in die Pfanne werfen müssen, um das kirchliche Ausland abzuschrecken, sich an der fränkischen Omelette die Finger zu verbrennen«*. Aber er hat das nur mit Hilfe wahrhaft demagogischer Fanfaren vermocht. Er hat sich eben damit der byzantinischen Gottähnlichkeit begeben. Man liest in den libri Carolini: »So groß ist der Abstand zwischen Apostel und Kaiser wie zwischen Heilig und Sünder.« (IV, 20.) Und »sagt man von den Kaisern, sie seien durch den Heiligen Geist vollkommen, so ist zu erwidern: alle wahrhaft Christgläubigen haben den Heiligen Geist« (IV, 20). Wer sich mit solchen Sätzen an die kirchliche Öffentlichkeit wendet und wie Karl alles daransetzt, diese Öffentlichkeit durch umfassenden Ausbau des Schulwesens in schnellstem Tempo zu erweitern, der wird damit auf die Bahn eines Regiments mit geistigen Mitteln gezwungen. So kommt es, daß 794 die Furt der Franken in gewissem Sinne nur mündlich, parlamentarisch und persönlich den Verwaltungsakt von 789 wiederholt: von den 48 nicht rein personellen oder dogmatischen Beschlüssen des Konzils wiederholen nämlich volle 41 die 789 vom König und seinen Räten bereits schriftlich hinausgesandten Weisungen und Ausführungsverordnungen. Die Rechtsätze sind also dieselben; aber die Rechtssetzung ist eine andere.

Das wird unterstrichen durch einige weitere Symptome. Einer der wenigen originellen Canones von Frankfurt schützt die bischöfliche Autorität gegen die Königskapelle! Diese — das war nach der Struktur der fränkischen Kirche selbstverständlich — hatte mit allen Priestern des Reiches direkt verhandelt und damit das bischöfliche Gericht lahmgelegt. Karl wil-

ligt darein, daß die Zentrale den direkten Verkehr unterläßt (Kanon 38), wenn das Verfahren schon schwebt!¹ Auch zwei weitere Canones dürften den Bischöfen und Äbten entgegenkommen, weil sie an Stelle der Königsboten treten sollen (47 und 12; dazu Capit. I, 63 Nr. 2). Eine weitere Bestimmung ändert den Instanzenzug Bischof, Metropolit, König (so in 6) für einen Sonderfall in: Bischof, universale concilium (44). Jener erste Instanzenzug stand übrigens damals noch auf dem Papier. Denn die Metropoliten hatten nichts zu sagen über ihre Suffraganen; teils fehlten sie ganz. Erst seit 794 bis zu Karls Tode ist das System der Erzsprengel durchgeführt worden — auch dies also ist wahrscheinlich durch jenen Kanon 6 zuerst in Frankfurt erörtert und in Bewegung gebracht worden. Die Lage wird auch durch das Verhalten gegen Alkuin erläutert. Bonifatius war allein durch den Papst und Karl Martell in die fränkische Kirche eingegliedert worden. Karl benutzt (Kanon 56) die Frankfurter Versammlung, um in einer parlamentarischen Form für seinen Alkuin die Aufnahme in die Gebetsgemeinschaft der auf der Synode vereinten Reichskirche zu erwirken.

Ferner hatte Karl bis 791 zum Kanzler den Bischof Angilram von Metz, und der Papst hatte Angilrams Abwesenheit von Metz zugestimmt. Dieselbe Lizenz hatte Karl sich vom Papst für Angilrams Nachfolger Hildebold von Köln wiederholen lassen, aber die Frankfurter Synode, deren Kanon VII die Residenzpflicht der Bischöfe neu einschärft, wird von Karl »depreciert«, auch ihrerseits, also zu der päpstlichen Erlaubnis hierzu — dem König seinen Minister weiter freizugeben.

Anscheinend eine Formalität. Und doch, in einem Aktenstück, in dem die Konzilsbeschlüsse als Befehle

des Königs zusammengefaßt sind, hat dies einzige »deprecatus est« (Kanon 55) einen besonderen Ton auch uns mitzuteilen. Karl appelliert an die öffentliche Meinung. Diese öffentliche Meinung aber stabilisiert sich im Konzil.

Aber das Konzil von Frankfurt bedeutet noch mehr. Mit ihm beginnt eine erste Aufrichtung zivilistischer, außermilitärischer Verfassung. Dies ist bisher nie gewürdigt worden. Wohl hat man beobachtet, daß »die Karolinger die merowingische Sonderung von Reichstag und Konzil nicht übernommen« hatten. »Der Reichstag konnte zugleich Konzil sein« (Brunner). Aber bis 794 war die Basis jedes Reichstags eine Heeresversammlung. Auch die Geistlichen rücken ja mit ins Feld. Und so ist selbst das Ressort der Kirche nur das einer Heereskirche, wird selbst der Klerus von der Kapelle des Generalissimus, von der Heerkönigs-Geistlichkeit also geleitet. Das zivile Element der Verwaltung bleibt mithin eingefügt dem Rahmen einer Heeresverfassung. Auch die Königs-Synode teilt die Abhängigkeit. Sie tritt immer bis 794 im Heerlager zusammen. *Die Synode von Frankfurt ist die erste, die außerhalb einer Heeresversammlung zusammengetreten ist.* Sie ist, wie Seyfarth nachwies, die erste unabhängig vom Heer tagende reichsständische Versammlung, d. h. der erste nur zivilen Aufgaben gewidmete und eben deshalb in rein zivilen Formen abgehaltene Reichstag. Das was die Antike und Moderne als Trennung von Militär und Zivil kennen, wird 794 als Trennung von Heeresversammlung und Synode entdeckt. Die »Kirchliche« Form bedeutet damals die Form der Zivilverwaltung. Frankfurt bringt also eine Verfassungneuerung. Die Karl durch Nicaea II. aufgedrungene Konkurrenz mit Byzanz erzwingt hier eine erste, dem Heeres-

königtum der Hausmeier bis dahin unbekannte Aussonderung des zivilen Regiments; auf dem Umweg über den Versuch eines ökonomischen Kirchenkonzils setzt sich eine Umbildung der fränkischen Regierungsorgane durch. Um der kirchlichen Aussenpolitik willen wird die Unterordnung aller Organe unter die Heeresverfassung preisgegeben. Karl bequemt sich zu einem „Konziliarismus“, weil sein Heer in dem kirchlichen Wettstreit mit Byzanz nicht den gleichen überzeugenden Maßstab abgibt wie bis dahin im Reichsinnern.

Der nächste Schritt fällt ins Jahr 802. Karl beruft nach Aachen ein *universales Konzil*, wie die offiziellen Lorschener Annalen berichten. Nun er Kaiser ist, dürfen auch seine Reichsliteraten die fränkische Synode mit dem so lang umworbenen Ausdruck krönen. Der damals gern so genannte »Codex Canonum«, das ist das aus Rom an Karl gesandte Gesetzbuch der Kirche¹, wird in Aachen offiziell von Karl als Kirchengesetz durchgebracht. Jeder kann sich also nun darauf berufen, nicht nur der Hof. Aber auch in den Formen sucht dies universale Konzil sich an die alten ökumenischen Konzilien anzupassen. Die Bischöfe, auch die Metropolen sitzen nach dem Weihealter, wie sich aus einer Bemerkung zum Jahre 813 (Concilia II, 248) ergibt. So war es nämlich schon in Nicaea und Sardica gewesen², aber bei den Franken früher nicht üblich.³

Die Bischöfe bilden eine erste Kammer, in der die kirchlichen Canones durchgesprochen werden, die Äbte und Mönche eine zweite für die Klosterregeln. Die Herzöge und Grafen aber hat Karl gleichzeitig einberufen für Stammesrecht und Königsrecht. Kirche und regnum werden versorgt. Noch herrscht Karl in beiden unumschränkt. Er bestimmt bei den

Bischöfen und Äbten ebenso wie bei den Großen, aber es gibt jetzt neben dem Heerkönig den »rex in synodo« und eine neue eigne Messe für ihn (537¹)!

813 schreitet Karl zu einer großen Neuerung: Fünf gleichzeitige Synoden in Tours, Chalons, Mainz, Reims und Arles treten zusammen, die Formen des Aachener Konzils von 802 beobachtend, auch die Teilung in drei ‚Turmae‘ (Bischöfe, Äbte, Grafen, conc. II, 259 f.). In diesen fünf Provinzialständen der Kirche werden die Beschlüsse vorbereitet, die Karl in Aachen zu ratifizieren sich vorbehält. »Als Lenker der heiligen Kirche, der die Lämmer Christi erquickt und das christliche Volk mehrt und die Seelen aus dem Rachen des Ungeheuers reißt und an den Busen der Mutter Kirche zurückruft und zu den Freuden des Paradieses alle einlädt«, wird von ihnen (nicht etwa der Papst) sondern Karl gepriesen (conc. II, 259). Nach Art der »Prisci imperatores« berufe Karl diese Konzilien (II, 254)! Aber kein einziges dieser Konzilien bezeichnet trotz häufiger Nennung des Wortes »Kaiser« Karl als »Römischen Kaiser«. Der Christianissimus imperator ist eben das Kompromiß im Frankenreich.

Diese fünf Vorparlamente zeigen aber doch, daß die Meinung der Kirche eben die öffentliche Meinung darstellt, mit deren Hilfe man regieren möchte, obwohl sie natürlich ohne moderne Öffentlichkeit tagen.¹

Unter dem Sohn Ludwig erweitert man Schritt für Schritt das Recht zur Beschlußfassung (schon 817 conc. II, 401) ja zur eigenen Initiative, z. B. 816 und 822.² 829 werden wieder wie 813 vier Synoden gehalten. Agobard erzählt, die Leute hätten gar nicht geglaubt, daß Synoden ohne Papst und Kaiser sollten etwas zu sagen haben. Man sieht, wie neu diese Reichs-

stände wirken¹! Aber schon bald ist die Sprache verwandelt. »Nicht nur zu unserem, *sondern auch zu des Herrschers* und seines Volkes Heil« (concordia II, 608) wünschen die in Paris Versammelten beizutragen und: »Dies sind weitere Kapitel, deren Erfüllung wir dringend von Eurer Frömmigkeit *heischen*.« (p. 673.) Vor allem: Der Herrscher wird von der Priesterseite auf die Königsseite verwiesen. Das Pathos einer neuen konstitutionellen Verfassungssprache wird laut.² Der Leib Christi und die ökumenische Kirche bestehen aus einer geistlichen und einer weltlichen Hälfte (610). Die priesterliche sei wichtiger als die königliche. Erst komme das Priesteramt, von dem deshalb Buch I der Beschlüsse handelt, dann folgt das Königsamt in einem zweiten Buch, das dem König einen Spiegel seiner Pflichten vorhält. Damit ist der nächste Schritt vorbereitet: Die Synode als Ludwigs Richterin! Diese Rolle kann sie freilich allein nicht durchführen; sie ist es diesmal, 833, die (wie Karl 794!) den Papst einbeziehen muß; denn nicht die fränkische Reichskirche, nur die *ökumenische* Kirche kann dies wagen. Gerade so war das Konzil von 794 ja nicht nur als Reichskonzil, sondern als *Kirchenkonzil* gedacht! Ein fränkischer Bischof, Agobard, hat dem schwankenden Papst Gregor IV. 833 im Heerlager den *berühmt gewordenen* Satz diktiert, den die fränkische Synodalpartei gegen die Partei der Königsgeistlichkeit brauchte, der aber schon 829 in Paris aufklingt: Höher steht das Regiment der Seelen, das priesterliche, als das herrscherliche, das zeitlich ist.³

Und das Organ der Königsmacht in der Kirche, die Kapelle, ist, allseitig angegriffen, nun bereits so fragwürdig geworden in seiner geistigen Fundierung, daß man das unentbehrliche Gebilde mindestens theoretisch in der neuen Welt des Codex canonum veran-

kern muß. Der Leiter der fränkischen Kapelle wird daher, um sein Amt zu retten und zu rechtfertigen, als – Bevollmächtigter des römischen Papstes am Königshof »konstruiert«!¹ – Damit ist die Herkunft der Kirchenmacht des zweiten Frankenkönigtums aus dem exercitus Francorum preisgegeben. Ihr Zusammenbruch ist die Folge.

Als 853 Papst Leo jedem Streiter des Frankenheeres individuell ohne Vermittlung des Königs in einem Brief die ewige Seligkeit verheißt, dem ersten Brief dieser Art, der existiert,² da hat in ihm der katholische Episkopat den unmittelbaren Zutritt zu der Kerntruppe gefunden, auf der sich die Heereskirche Karls aufgebaut hatte. Der Exercitus Francorum war nun zersprengt, der mittels der Kapelle die Herrschaft des austrasischen Generalfeldmarschallsgeschlechts über die Kirche mit ihrer Unverantwortlichkeit des Herrschers in Ehe, Sippe, Hof und Reich ermöglicht hatte.

X. Der Kaisername von 800

Wir sind von der Bedeutung von Karls Herrschaft für die Kirche ausgegangen. Bei dieser Fragestellung bekommt nun auch seine Krönung zum Kaiser der Römer in der Peterskirche ein sehr anderes Gesicht. Man weiß es längst, daß ihm die Krönung »nicht ein Dorf« eingebracht hat.³ Aber innerkirchlich wurde etwas Großes erreicht. Der wurde Kaiser, der auch schon kaiserlich waltete; die innerkirchliche Legitimität wurde geschaffen. Das fränkische Hausmeiertum hatte Papst Zacharias in das Königsamt umgewandelt. Leo III. hat das innerkirchliche Hausmeiertum Karls legalisiert.

Die Überlieferung ist einmütig darin, daß Karl den Namen Kaiser nicht gemocht hat. Nicht nur Einhard

meldet das. Auch die Annalen sagen, er habe es nicht abschlagen wollen (*non denegavit*). Nicht gegen die Zeremonie oder die Mitwirkung des Papstes richteten sich also *seine* Bedenken. Es ist recht ungeschichtlich, dergleichen Sorgen in das Jahr 800 hineinzutragen, wie das von protestantischer Seite noch heute gern geschieht. Das Krönen erhob den Papst nicht über den Patriarchen von Konstantinopel. Karls Abneigung ging gegen den Römischen Kaisernamen.¹ Alle Quellen unterstreichen auch, daß die Annahme des Namens — nicht die Krönung — das Wesentliche an dem Vorgang gewesen ist.² Die Einheit in der Kirche schien Karl gefährdet durch das Doppelkaisertum. »Wie von einem Wartturm« — schreibt er später nach Byzanz — habe er Ausschau gehalten nach Boten aus Byzanz (Epp. IV, 547), die den Frieden zwischen den beiden Kaisern und damit die Einheit und den Frieden von Gottes heiliger, katholischer und unbefleckter Kirche, die sich über den ganzen Erdkreis erstreckt, bringen sollten (ebenda 556).

Seine Eingliederung in den alten Bau der Kirche als Kaiser mußte gerade das gefährden, woran ihm ernsthaft gelegen war. Der *Rex et sacerdos* hatte im *imperium Europae* eine viel legitimere Stellung als ein zweiter Kaiser der Römer. Der Anstoß lag in dem Kaiser *der Römer*; die Römerabneigung war eben doch echt. Wenn Karl, wie Einhard betont, *nach* der Kaiserkrönung Gesetzgeber der Stämme, Grammatiker der Volkssprache usw. wird, so soll doch das heidnisch römische Element ausgeschlossen bleiben. Am Beispiel der Monatsnamen Karls kann man das gut sehen. Gerade an den heidnischen Göttern in den römischen Monatsnamen stoßen sich die *libri Carolini*!³ — Man hat diese Stelle nie herangezogen. Aber in der Tat sind die von Karl dem ihm bekann-

ten Angelsachsen-Kalender sehr frei und eigen nachgebildeten Monatsnamen religiös einwandfrei und zwei sogar christlich gefärbt. Auch die Winde werden so streng entgöttert. Desgleichen im Recht soll nur die Kirche den beherrschten Stämmen die Einheit bringen, wie es Agobard von Lyon in seiner leidenschaftlichen Schrift gegen das burgundische Stammesrecht, das auch Karl schon zu verbessern hatte, beredt ausspricht. Ein Gott, Eine Kirche, Ein König, Ein Gesetz (Migne 104, 111).

Wer aber hatte ein Interesse am Kaisernamen? Die Männer der Kirche; in erster Linie die Italiener, die noch vor kurzem hatten fürchten müssen, Karl werde einen Franken zum Bischof von Rom machen; aber sicher auch viele fränkische Kirchenmänner. Vor allen Dingen aber war, wie Ranke schon betont hat, das Amt des Papstes in den Wirren Roms dieser Verstärkung dringend bedürftig! Und noch eins. *Immer war der Papst Untertan eines Romkaisers gewesen.* Noch Karls Lieblingspapst Hadrian hatte als Untertan nach Byzanz geschrieben. *Ich finde nirgends heute ausgesprochen, daß der Papst es war, der durch seinen von Karl geforderten und erreichten Eintritt in den fränkischen Untertanenverband eine Rangverminderung erlitten hatte.* Und doch sagte er sich von einer fundamentalen Tradition los, wenn er eines Königs Untertan blieb. *Der Papst* mußte also das Kaisertum in den neuen Reichsverband mit hinüberziehen wollen! Durch das ganze achte Jahrhundert hindurch hat man in Rom dieselben Vorgänge anders zu deuten und zu steuern versucht, als die Karolinger sie auffaßten. Von Bonifaz an war die fränkische und die römische Ansicht der Dinge unversöhnt nebeneinander her gegangen. Wir haben bisher absichtlich nur von der fränkischen gesprochen. Es gibt aber ihr gegenüber

eine römische, die oft genug von anderer Seite dargestellt worden ist.¹ Schon am Anfang des achten Jahrhunderts hatten die Römer ihrer *res publica* einen Kaiser setzen wollen, weil Byzanz versägte. Bonifatius galt dem Papst als von ihm bestellter Erzbischof; die fränkischen Könige sagen, daß sie es sind, die Bonifaz zum Bischof machten. Der Papst hatte Pipin zum Patricius gemacht; Pipin aber ignorierte diesen Titel durchaus. Die Päpste hielten an ihrer souveränen Herrschaft fest; Karl aber nimmt sie in Pflicht, erteilt ihnen strenge Weisungen wie jedem Landesbischof und sitzt über sie zu Gericht. Rom nimmt den Metropolitanverband ernst; Karl ignoriert ihn fast durchweg.

Karl lehnt Nicaea II ab; für Rom ist es das siebente Konzil. Karl will König der Franken und Europas sein; der römische Papst will einen Herrscher, dessen Reich sich auf Rom gründet. Karl will die mehr als römische Herrlichkeit der Franken; Leo hat 798 in Rom in einem Mosaik sich mit Papst Sylvester, Karl mit Kaiser Konstantin verglichen.²

Diese innerkirchlichen Spannungen entladen sich 800. Über die Machtverhältnisse war man einig, über ihre ideelle Grundlage nicht. Leo III. war völlig auf Karl angewiesen, verdankte er doch nur Karl seine Wiedereinsetzung. Der ganze Dezember 800 war mit einer gerichtlichen Untersuchung gegen den Papst und mit Verhandlungen ausgefüllt. Insofern ist die Zeremonie in der Peterskirche keine Überraschung für Karl gewesen. Alle Welt hat sicher davon gesprochen, daß die Kirche einen Kaiser brauche und haben müsse. Aber indem Leo III. die zum Konzil versammelten Römer und Franken in die Akklamation ausbrechen ließ, die dem Konzilsherrscher 794 gefehlt hatte, indem er Rufe ertönen ließ, die das Konzil dem Kaiser der

Römer darzubringen pflegte,¹ indem er (genau wie der Patriarch von Byzanz) Karl das den Franken unbekannte Kaiserdiadem aufsetzte und ihn als erster, genau wie der Patriarch von Byzanz seinen Kaiser, »adorierte«, ging er über die Linie doch mit dem einzigen hinaus, dessen er inmitten des fränkischen Heeres mächtig war, mit dem vollen Namen Römerkaiser.

Und der Kirche als einer Macht des Geistes hat er eben damit etwas Großes gerettet: die Tradition. Der oberste Bischof zwang erst damit den Konzilsherrscher in die Reihe der Kaiser hinein, denen der Papst in der Kirche die außerordentliche Gewalt einräumen durfte, die Karl faktisch besaß. Diese Funktion war damals und noch auf lange hin für die Kirche unentbehrlich. Indem Leo III. die Kirche an einen neuen Kaiser band, sagte er sich zugleich endgültig von dem Kaiser in Byzanz los. Eine Wiederkehr der Tage von Nicaea 787 war nun zunächst unmöglich. Das war also auch eine reale Sicherung für Karl und die Franken. Aber diese Sicherung gab der Papst in einer Form, durch die das Ewige der Kaiserfunktion gerettet wurde. Nicht der Frankenkönig als Frankenkönig rückt in die Stellung der byzantinischen Kaiser ein, sondern er wird der bessere Kaiser, der den römischen Kaiser in Kirche und Konzil ersetzt. *Als eine innerkirchliche Würde* ist das Kaisertum von Byzanz auf Karl übertragen worden. Man muß sich vergegenwärtigen, daß schon 775 ein überschwenglicher Anhänger Karl zugerufen hatte: »Du verhältst Dich zu den Bischöfen wie Gott Vater zu Gott dem Sohn. Der Bischof steht an Christi Statt, Du also dort, wo der Schöpfer steht, an erster Stelle« (Epp. IV, 503), um das Drängen der Kirche, der sponsa Christi zu verstehen, diesen »Gottvater« in die Christliche

Kirche wenigstens ideell hineinzuziehen, ihn und seine Kapelle auf die Canones der Väter auch dadurch festzulegen. Es klingt wie eine Antwort auf jene Blasphemie, wenn der römische Ordo der Krönung für den Papst Christus anruft, für den Kaiser Maria, für den Kronprinzen Petrus, und so die Rangordnung zurechtrückt. Und schon 813 sprechen die Fünf Synoden aus, Karl habe sie berufen wie die alten Kaiser! Das war sachlich einfach falsch. Aber so schnell wirkt der Anschluß an die Tradition. Karl hat 800 gespürt, das da Unberechenbares geschehe. Man möchte an König Wilhelms Unwillen denken, als sein großpreußisches Schwert-Königtum durch den Willen der Nation mit dem Kaisernamen überdeckt wurde. »Was soll mir der Charaktermajor?« hat er ausgerufen. Hat er nicht recht gehabt und in gewissem Sinn recht bekommen? Wurde der Deutsche Reichstag nicht viel mehr als der größte Preußische Landtag? Hat Preußen nicht einzig durch den Bund mit der deutschen Nation die Legitimität seiner Herrschaft in Oberschlesien und Posen verloren? Ist also Preußen nicht geopfert worden? Und trotzdem hat dieser Opferdienst für die Nation Sinn gehabt. Nun hat unter Karl dem Großen die Funktion der Nation und ihrer öffentlichen Meinung nur die von ihm selbst dazu aufgerufene Kirche spielen können. Sein Heer hatte eben als Fundament allein nicht genügt. Karl hatte sich nach moralischen Mächten umsehen müssen. So verliert das Heer an Stimme, was die Kirche gewinnt.

Und wie die Nation im Neuen Reich Herr geworden ist über die Hohenzollerndynastie, so hat die Kirche schon unter Ludwig dem Frommen und Nicolaus I. angefangen, die Früchte des fränkischen Königpriestertums für sich zu ernten — und Nation wie Kirche

verdanken diese Möglichkeit dem Wörtlein Kaiser, weil es eine Kapitulation in sich schließt, die — bei Karl — mit seiner Adorierung durch den Papst nicht zu teuer erkaufte war.

Und so fassen wir zusammen: Die Kirche hat den »Kaiser« gebraucht, um das fränkische Joch tragen zu können, das Joch, das auch ohne den Kaisertitel zum Schisma trieb, nun aber wenigstens die Tradition der Kirche nicht zertrümmerte. Mit Hilfe des Kaisertitels ist das vergängliche fränkische Königtum dem Fortgang und der Erneuerung der Kirche dienstbar geworden, während es vorher drohte, die Kirche aus der Bahn zu reißen.

XI. Aachens Sieg im Filioque-Streit

Der zweite Verlauf, dessen wir zum Schluß kurz gedenken müssen, stellt eine Parallele zu dem oben Erzählten dar. Er betrifft das filioque. Bekanntlich geht der theologische Streit, in dem das Schisma Mitte des neunten Jahrhunderts aufflammt, zwischen Papst Nicolaus und dem Patriarchen Photius von Konstantinopel um den Einschub dieses Wortes filioque, »und vom Sohn«, in die Lehre vom Ausgang des Geistes, die der dritte Glaubensartikel ausspricht.

Die Griechen haben diesen Zusatz nicht angenommen. Sicher ist, daß dies »filioque« im Westen schon in den vorhergehenden Jahrhunderten vorkommt und nie Ärgernis erregt hat. Auch die Päpste lehrten es. Aber die Formel des römischen Credo enthielt den Zusatz nicht. Das Ärgernis der Orientalen fließt auch nicht nur aus dem filioque als Inhalt. Das Hauptärgernis rührt aus der unkirchlichen Art, in der man diesen Zusatz einzufügen und aufzuzwingen für gut gefunden hat.

In der Mitte des neunten Jahrhunderts war dieser Zwingherr allerdings der Papst, und fügen sollten sich die Orientalen. Aber der Papst hatte damals zwischen zwei Übeln das kleinere zu wählen, und nur weil die Einfügung des filioque das kleinere Übel war, entschied er dafür. Es war aber diese Einfügung erst im Lauf der vorhergehenden fünfzig Jahre zum kleineren Übel geworden. Noch fünfzig Jahre vorher war der Papst der Gezwungene und hat sich — es war unser Leo III. — mit Händen und Füßen gegen den Einschub gesträubt! Ja, er hat trotzig die Glaubensartikel ohne das filioque auf Silberschilde graben und im Lateran aufstellen lassen zum Zeichen, daß er auch der Gewalt nicht weiche! Das filioque ist also gerade wie der Primat erst in zweiter Linie ein Streitpunkt zwischen Papst und Patriarch geworden. Kurz nach der Kaiserkrönung Karls war es der Gegenstand heftigen Streits zwischen Rom und Aachen! Die Wirkungen der Kapelle von Aachen sind es, die hier in die Weite dringen. Die Maßstäbe Aachens sind es, mit denen gemessen werden soll.

Fränkische Mönche gebrauchten in Jerusalem bei der Rezitation des Credo in der Liturgie das filioque.¹ Die griechischen Christen dort warfen ihnen darauf häretische Neuerungen vor. Die hier in der Begegnung vom Morgenland und Abendland am Heiligen Grabe Streitenden zogen sich auf ihre Gewährsmänner zurück. Einer der fränkischen Kleriker berief sich dabei auf den Gebrauch in Aachen, wie er ihn selbst dort gehört habe. Die fränkische Kapelle hatte nämlich nicht nur den in der Patristik begegnenden Ausdruck an-, sondern auch das Singen des so bereicherten Credo wohl aus Spanien in die Liturgie aufgenommen. Die Aachener Kapelle hatte ja eine große liturgische Erneuerung für das fränkische Reich ge-

bracht. Alkuins Sakramentar enthielt z. B. neu eine missa quotidiana pro rege.¹ Außerdem wird von ihm eine Konzilsmesse eingefügt,² aber nicht für das Konzil, sondern »für den König in der Zeit eines Konzils«. So sehr ist die Liturgie Staatsrecht. Genau entsprechend der Alkuinschen Liturgie heißt es in den Akten Frankfurts 794: Bestimmt hat der allerfrömmste unser Herr König unter Beifall des heiligen Konzils.³ In die Liturgie haben nun auch die Aachener das Credo gebracht. In Rom wurde es bis 1014 nicht gesungen!⁴ Das filioque, schon zur Zeit Pipins die fränkische Theologenformel, kam so in die Liturgie gleichsam unbeabsichtigt mit hinein. Die Hauptneuerung war, daß man das Credo, und zwar übertrieben oft, rezitieren ließ. Theodulf von Orléans ging so weit und forderte, jeder Christ solle es täglich beten! Also wieder keine Lehrfrage, sondern die Identität von Lehre und liturgischer Formel schuf die Schwierigkeiten.

Und nun war die fränkische Formel im Vordringen, und der Osten konnte diese Neuerung durch die fränkische Reichskirche noch dazu im Symbol selbst nicht hinnehmen. Hatte man dazu 787 den Zugeständnissen an die islamische Bilderfeindlichkeit entsagt, dazu die äußeren Machteinbußen im Osten hingenommen, um nun innerhalb der Kirche unter eine neue Herrschaft und eine neue Schule erniedrigt zu werden?

Der Papst war erschrocken und bat um die Rücknahme des Zusatzes aus der Hofliturgie. Er verurteilte ihn natürlich nicht als irrgläubig. Aber er fand es unmöglich, ihn verpflichtend zu machen. Da nun die Kapelle von Aachen die Autorität für den Kultus im fränkischen Gebiet verkörperte, so war leicht abzusehen, daß ein Beharren Aachens auf der Neuerung Rom bald in eine schwierige Lage bringen werde. Sollte Aachen Roms Credo ändern? Aber Karl hatte in Aachen 809

Konzil gehalten, und da war nicht nur die materielle Frage, sondern auch die Form des Aachener Credo gebilligt worden.

Für so wichtig ist dieser Zwiespalt gleich gehalten worden, daß Karl eigens eine Gesandtschaft zu seiner Überbrückung nach Rom geschickt hat. Von dieser Verhandlung sind die Akten erhalten. Aachen blieb — trotz der Bitten des Papstes — auf seinem Schein. Nach dem Streit in Jerusalem war es für Aachen eine Prestigefrage allerersten Ranges, daß der Frankenhof nicht den leisesten Makel auf seiner Theologie duldete. Die Kaiserlichen erklärten daher: wir singen es in Aachen so, also ist es richtig. Leo III. wurde so zornig, daß er, wie erwähnt, das Credo ohne Zusatz auf Silbertafeln aufstellen ließ.¹ Er mag Böses vorausgeahnt haben. Hier schlug Aachen über die Stränge des Kaiserwagens. Hatte er die stürmischen Frankенrosse umsonst an ihn geschirrt? Wir erkennen gerade an diesem Aachener Übergriff, welcher Appell dem Papst in der Kaiserwürde immerhin gegeben war. Ohne sie hätte er dem Frankenkönig noch wehrloser gegenübergestanden. In der liturgischen Frage hat aber das Aachener Konzil den Papst besiegt.

In dieser Frage blieb die Aachener Kapellenehre wichtiger als die Einordnung in die Kirchentradition. Unter Leos III. Nachfolgern setzte sich vermutlich der liturgische Gebrauch des filioque im ganzen fränkischen Gebiet so fest, daß der Papst, um Verwirrung wenigstens im Westen zu verhüten, die Aufnahme in das römische Formular befahl. Aber noch 879 haben seine Gesandten auf der ökumenischen (achten) Synode von Konstantinopel das Credo unter Weglassung des filioque unterschrieben! So schlecht stand es mit dem formalen Recht des Westens.²

Gesiegt hat in diesem Kampf die Königkapelle in

Aachen, die aus der Heeresgeistlichkeit erwachsene fränkische Kaplanei, über den Papst und die Griechen! Sowohl das filioque wie der Primat des römischen Papstes *ohne Mitwirkung des byzantinischen Kaisers* (und indirekt damit des Patriarchen von Konstantinopel) *auf dem Konzil* sind also aus dem geistigen Erwachen des Frankenhofes und seinem Druck auf Rom hervorgewachsen. Die Tage an der Furt der Franken haben kirchengeschichtlich als Übergang über den Rubikon gewirkt. Die römische Kirche hat den Ostherrscher fallen lassen und sich dem Druck des abendländischen — beidemal zögernd und nach ehrenvollem Widerstand — gebeugt. Und so wurde das Schisma der Kirche.

XII. Der Kaiser in der Kirche

Aber so gesehen, ist das Schisma doch nur deshalb unvermeidlich geworden, *weil die alte Kirche auch das Kaiseramt als kirchliches Amt ansah!* Die Zugehörigkeit des Kaiseramtes zur kirchlichen Hierarchie hat die Katastrophe nötig gemacht. Denn die Kirche konnte zwar ihren überweltlichen Bau vollenden, aber das vergängliche, das nur *weltgeschichtliche* Element der Fürsten und Völker in ihrem eigenen Bau zu verewigen, war unmöglich. Die Reiche des Caesar blieben von dieser Welt, blieben vergänglich.

Der Streit zwischen Patriarch und Papst über Theologica ist also nur ein Reflex des Problems: der Kaiser in der Kirche. Die Verankerung des Kaiseramtes in der alten Kirche seit Konstantin ist Ursache des Schismas. Die Trennung in die zwei Schwerter, wie sie das Mittelalter am Leiden der Kirche unter der Kaiser Gewalt seit 1100 mühsam buchstabieren gelernt hat, die Scheidung, die uns als die von Staat und Kirche

vertraut ist, fehlt der fränkisch-romanischen Zeit. Denn der Kaiser gehört auf die Seite der kirchlichen Organe. *Ohne ihn kein allgemeines Konzil!*¹ - Der Kaiser ist nicht weltlich. Sondern er und die Bischöfe, diese mit dem Papste an der Spitze, stehen beide als Heilig der unheiligen Welt der Völker gegenüber. So stellt sich die Sache noch heute in der römischen Osterliturgie dar: »Oremus et pro Christianissimo imperatore nostro N, *ut Deus et Dominus noster subditas illi faciat omnes barbaras nationes, ad nostram perpetuam pacem.*«²

Die Kirche betet also für den siegreichen Krieg des Einen Kaisers, der zu seiner Weltherrschaft führen soll. Dem einen christlichen Kaiser stehen barbarae nationes gegenüber, die das Unterjochwerden verdienen. Der Gottkaiser der Antike ist von der Kirche zum Heiligen Kaiser geläutert worden — wie so manche antike Gottheit —, aber in dieser Verklärung der Heiligkeit leistete er nun um so zäher — wieder wie die alten Götter — Widerstand. Wir können ja heut kaum das Pathos des Gottesdienstes vor dem Kaiser im heidnischen Kaiserkult nachfühlen. Uns ist ein heiliger Kaiser schon zuviel; im ersten Jahrtausend war aber dies bereits ein gewaltiger Sieg über das Heidentum.

Die Lehre von Christi Gottheit empfing geradezu ihren Sinn aus der Tatsache der Vergottung der Caesaren.

Das Kaiseramt in der Kirche erzwingt mit dem Wandel der weltlichen Völkergeschichte das Schisma. Daher war das Schisma, solange es Kaiser gab, soziologisch notwendig. Eben deshalb war es theologisch unlösbar. Denn die rabies theologorum spiegelt nur die wirkliche Ordnung und Unordnung der Welt. Das Zarentum im Osten und die Rudimente des abend-

ländischen Kaisertums, wie sie etwa im Veto Kaiser Franz Josephs von Österreich gegen die Wahl des Kardinals Rampolla zum Papst nach Leos XIII. Tod sichtbar wurden — diese sind die Hintergründe des Schismas.

Die Kirche hat das Kaisertum inzwischen dem »verus imperator«, dem Papst, zugewandt. Achthundert Jahre, von Gregor VII. bis 1870 hat diese Verdrängung des Kaisers durch den »wahren« Kaiser gedauert, wie die Scholastik den Papst gern nannte. Daß der Papst die universalen Konzilien berufen und leiten könne, ist die Revolution, durch die das Papsttum des zweiten Jahrtausends von dem des ersten getrennt ist.

Aber dieser Kampf gegen den Konzilkaiser ist heut ebenso vorüber wie das Doppelkaisertum als Grundlage des Schismas.

Das Verschwinden des römisch-katholischen und des griechisch-katholischen Kaisers wird ein gutes Omen für den Frieden zwischen Papst und Patriarchen.

ANMERKUNGEN

- Seite 465¹: C. A. Kneller, Zts. f. kath. Theol. 28 (1904, 63 ff.
- Seite 465²: Mansi, omnium conciliorum amplissima collectio XII, 1153.
- Seite 466¹: Libri Carolini IV, 13 (Ausgaben: Migne Patrol. lat. 98 und H. Bastgen Monum. Germ. Concilia II Supplem. 1924).
- Seite 466²: Libri Carolini I, 3 (Bastgen S. 16) und bes. III, 15.
- Seite 466³: Libri Carolini I, 3; II, 19.
- Seite 467¹: Libri Carolini III, 15, ed. Bastgen S. 135. Vgl. auch Erna Patzelt, Die Karol. Renaissance 1924 S. 24 ff.
- Seite 467²: Alcuin an Karl 799 Monumenta Germaniae historica Epistolae Carolini aevi II, 288. Cathwulfs Brief ebenda S. 502 f. Bei Notker I, 25 MG. SS. II, 742 heißt Karl sogar episcopus episcoporum. Vgl. auch Fritz Kern, Der Rex et Sacerdos in bildl. Darstellung in Festschrift für D. Schäfer 1915, 1 ff.
- Seite 478¹: Brief des Bonifatius von 755. MG. Epistolae Bonifatii edidit M. Tangl 1916, Nr. 109, S. 234 ff. Nottarp, Frühkarol. Bistumserrichtung- Stutz Abh. 96 (1920), 14 ff. Vgl. auch Tangl, Das Bistum Erfurt in Geschichtliche Studien für Albert Hauck 1916, S. 108.
- Seite 471¹: Über sie zuletzt ausführlicher Schnürer, Kirche und Kultur II (1924), 216 ff.
- Seite 472¹: Nachweise über cellae und fränkische Neusiedlung im altrömischen Gebiet des Odenwaldes bei Schumacher, Der Hiatus zwischen der Römerzeit und dem frühen MA. Germania VI, 1922, 127 ff. Über das Aufkommen von Bauer F. Kauffmann in Wörter und Sachen II, 1910, 34; ders., Dts. Altertumskunde II (1923), 418 ff. Dank dem neuen Wort kann „barbarus“ nun auf die Bedeutung „Soldat“ zusammenschumpfen! Vgl. Ewald, Neues Archiv 8, 354; Kurth; Etudes franques I, 1919, 13¹ ff. Kloster Lorsch erwirbt zwischen 768 und 814 672 Landgüter. Hülsen Bes. des Klosters Lorsch in der Karolingerzeit = Hist. Stud. 105, 1913, S. 151.
- Seite 478²: Wie wichtig man allseitig die Rangordnung nahm, zeigt auf Karls Seite Cathwulfs Brief, auf römischer etwa der Krönungsordo des Kaisers: »Zuerst werden dem Papste, dann

dem Kaiser, sodann . . . seinen Söhnen . . . die Wünsche dargebracht. Dazwischen werden Heilige um ihre Hilfe angerufen, und zwar für den Papst Christus (!), für den Kaiser Maria (!), für die Königssöhne Petrus (!) für das Heer Theodor.« Ed. Eichmann; Zts. der Sav.-Stiftung Kanon. Abtlg. 1912, 10.

Seite 479¹: Nottarp Frühkar. Bistumserrichtung 1920 S. 82. Mohlberg, Das fränk. Sac. Gelasianum 1918 Einltg. C. Oskar Farner, Die Kirchenpatroz. des Kantons Graubünden, 54. Jhb. der hist. ant. Ges. von Graubünden 1924, Chur 1925. Stutz, Dts. Lit.-Ztg. 1926, 1254 ff. J. Dorn, Archiv f. Kulturg. 13 (1917), S. 28, 37 usw. de Puniet Dédicace des églises in Cabrol-Leclercq Dict. d'Archéol. Chrétienne IV (1920) 391 ff.

Seite 479²: Auch hier ist es das römische Formular, das die Schwierigkeiten verstärkt oder hervorgerufen haben muß. Im gallikanischen und im westgotischen Ritual der *dedicatio ecclesiae* wird in der Präfation das »in honorem illius martyris« ausdrücklich genannt. Vgl. die Zusammenstellung für Spanien bei Férotin *Monumenta eccl. liturgica* V (1904), 506 ff. für Gallien M. J. Metzger zwei karol. Pontifikalien 1914 Z. 86 und 112. Vor allem den Text bei Duchesne *Origines du culte chrétien* ⁴ 1907, 411: *hancque basilicam in honorem sancti illius sacris mysteriis institutam clementissimus dedica*. So für Attigny 916 Juni 16: *in honore sancte Walburgis Christi viriginis quam pro tutamento totius regni ex partibus orientalium afferre voluimus*. Morel *Cartulaire de Compiègne* 1904 Nr. 4 S. 12. Das heutige Pontif. Romanum ist wie in anderem so auch hierin fränkisch. — Demgegenüber steht der karolingische Anlauf zum Purismus. Im Römischen Ritual fehlte nach Duchesne die gallikanische Formel; entsprechend bei Alcuin, vgl. H. A. Wilson, *the gregorian Sacramentary under Charles the Great* 1915 Nr. 54, 57, 62. Dieser Purismus klar ausgedrückt bei Agobard *De imaginibus sanctorum* Migne P. L. 104, 209 B: *Nec in alicuius honorem praeter solius vivi Dei templum construendum*. »Zu niemandes Ehren als einzig zu des lebenden Gottes darf ein Kulthaus erbaut werden.« Vgl. die weniger strenge Fassung 825 Conc. II, 497 c. 53. Zur weiteren Erläuterung Picavet, *Essais* 1913, S. 205: *Il n'est pas permis de consacrer spécialement une église on Saint-*

Esprit, pas plus qu'à Dieu le père, mais il faut la dédier au Fils seul ou à la Trinité. Gegen den Rigorismus Agobards vgl. schon die Note des Baluze bei Migne. — Die offizielle Kirchweihformel der Karolinger hilft sich nun in diesem Dilemma durch eine endlose Aufzählung von Gott bis zu dem Heiligen hin. Das geht so von Prüm (MG. Urk. Car. I, 22 Nr. 16) und Lorsch bis Frankfurt und Compiègne. Aber trotzdem heißt es sogar schon in den Reichsannalen (Kurze 1895 p. 11) von Lorsch: *Karlus . . . dedikationem ecclesiae s. Nazarii martyris et translationem corporis ipsius in monasterio nostro Lauresham celebravit*. Vgl. auch *Vita Ludovici* (Migne 104, 967) die richtige Ausdrucksweise: *fuit autem consecrata Deo in honorem beati georgii martyris*. Vgl. noch MG. *Formulae* 217, Nr. 12 von 808 und 579 Nr. 9. Daß indessen Alcuin gerade bei der Kirchweih Änderungen nötig fand, ist uns unmittelbar bezeugt. Amalarius Migne 105, 1307 *de ordine antiphonarii* c. 67 schreibt nämlich, in das *Officium* bei der Weihe einer Kirche des heiligen Michael habe er „die römischen Antiphone aus der gewöhnlichen Kirchweih eingefügt, und dies nicht von mir aus. Sondern Alcuin, den ersten Lehrer unseres Landes, habe ich diese am Michaelstag singen hören. Die Responsorien, die an jenem Fest in den meisten Antiphonarien standen und von vielen törichten Liturgen gesungen wurden, habe ich ihn verwerfen hören.“ Nur bei Michael steht ja gerade die *dedicatio eccl.* am 29. Sept. im allg. Festkalender. Vgl. F. Piper, *Karls d. Gr. Kalendarium u. Oster-tafel* 1858, S. 74; 68. Bonifaz kennt übrigens diese Skrupel noch nicht, MG. *Epistolae* III, 318 Nr. 59 von 745, und das 10. Jahrhundert schon nicht mehr.

Seite 479³: Immerhin ist die Reichenau — vielleicht auch Fulda — ohne Reliquien gegründet worden. Vgl. die schöne Untersuchung K. Beyerles *Aus dem liturg. Leben der Reichenau in Die Kultur der Abtei Reichenau*. 1925, 342 ff.

Seite 479⁴: Abel-Simson *Jahrbücher d. Fränkischen Reiches* II, 557 Anm. 3 gibt die Quellen, die schwanken. Lüders, *Capella Archiv f. Urkforschg.* II (1909), 53, Anm. 5.

Seite 479⁵: Bouquet *Recueil des Hist. des Gaules VIII* (1752), 659, E. Morel *Cartulaire de l'Abbaye de Corneille de Compiègne* I Montdidier 1904, Nr. 1, 4, 5, 9. Über die merow.

Kirche in C. vgl. Arbois de Jubainville Répertoire arch. du Dép. de l' Aube 1861, 122.

Seite 482¹: MG. Ep. Aevi Carolini III, 338 Nr. 23. Er ist unverwertet geblieben, weil er dort fälschlich auf 836—38 datiert ist. Vgl. aber schon Dümmler Ostfränk. Reich II² (1887), 421, Edmund Stengel, Fuldensia I in Archiv f. Urkundenforsch. V (1913), 50 Anm. 5, 45 Anm. 1. Gegen den Wortlaut deutet den Text auf Freisinger Vorgänge und verkennt daher Ludwigs des Deuts. Hand: Hauck, KG. II³ 757 Anm. 2; wohl nach Hauck Beyerle K. d. Reichenau 343. Aber sogar ein Terminus post quem — 848 — wird durch das Gedicht Wandelberts von Prüm wahrscheinlich gemacht (MG. Poetae II 593), weil es Bartholomaeus noch auf Lipari glaubt.

Seite 482²: MG. Scriptores rer. Langob. et Ital. 215, Z. 71 J. Dorn Archiv f. Kulturgesch. XIII, 225 kennt Bartholomaeus in Deutschland erst seit 999.

Seite 484¹: Hierüber zusammenfassend P. Kirn, Archiv für Urkundenf. X (1926), 133.

Seite 484²: Über die Kapelle außer Lüders jetzt noch G. Kleeberg, Untersuchungen zu den Urkunden Karls des Großen, Berliner phil. Diss. 1914. Halbedel, Fränkische Studien 1915, Koeniger, Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. München 1918 S. 19 ff. H. Lichius, Die Verfassung des Marienstiftes zu Aachen, Zts. des Aach. Geschichtsvereins 37 (1915), 1ff. Hel. Wieruszowski, Bonner Jahrb. 127 (1922) 77 ff.

Seite 488¹: Auch Pipin nennt sich einmal »gratia dei rex« 765 MG. Epistolae Bonifatii ed. Tangl 1916 Nr. 118 S. 254. Über die Herkunft der Formel aus der fränkischen und römischen Kirche Karl Schmitz, Devotionsformeln 1913 S. 17 1ff. Fritz Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht 1915 S. 304 ff. Krusch, Savigny-Zts. Kan. Abtg. 16 (1927), 547.

Seite 487¹: David nennt ihn noch Karl dem Kahlen Sedulius Scotius MG. Poetae III, 193 V. 29. Karls eigene Vorliebe tritt oft hervor, besonders in der machtvollen Verherrlichung Davids in den Libri Carolini I, 22.

Seite 488²: SS. XV, 1 dazu Krusch, Zts. der Savigny-Stiftung Kanon. Abt. 47 (1927), 549 f. E. Schulz, Hist. Vierteljahrschrift 23 (1925), 446 ff. Declareuil Hist. général du droit français 1925, 111.

Seite 488³: Hans v. Schubert *Der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts* 1927 S. 26.

Seite 488⁴: Das ergibt sich aus dem Inhalt des Prologs, wenn man ihn jetzt auf dem Hintergrund des Werks von Krusch *Die Lex Baiuvariorum* 1924 und der Einleitung betrachtet, die K. Beyerle in seiner Jubiläumsausgabe der *Lex Baiuvariorum* 1926 S. LXII ff. gegeben hat. Kruschs Bedenken *Abh. der Göttinger Ges.* 20 (1927), 1,200 ff. können vielleicht dazu führen, die Gründung Niederaltaichs vor 741 zu datieren. Vgl. auch noch K. A. Eckhardt, *Die Lex Baiuvariorum*, Breslau 1927. Eine Königsliste wird im Interesse der Pipiniden nach 751 verändert. Krusch *Hist. Aufs. für Karl Zeumer* 1910 S. 423. Und Karl nennt seinen Sohn mit dem merow. Herrschernamen Chlodoveus, um die Ebenbürtigkeit festzustellen.

Seite 488⁵: *MG. Urkunden der Karolinger* Nr. 4 S. 6 und 7.

Seite 489¹: Alcuin ändert *Romanorum imperium in christianum imperium!* H. Lietzmann, *Das sacramentarium Gregorianum = liturgiegesch. Quellen* 3 Münster 1921 S. 44 Anm. 4. Vgl. die Korrektur auch in dem *St. Galler Ex. des Gelasianum* in K. Mohlbergs Ausgabe 1918 S. 79. Daß Alcuin von *christianum imperium* auch brieflich spricht, erfließt also hieraus, wie gegen Brackmann, in *Gesch. Studien für Hauck* 1916 S. 131 Anm. 5 betont werden muß. Vgl. hierzu noch 537¹ und 540².

Seite 490¹: Den byzantinischen Kaisern wird der gesalbte Mann Gottes David (also Karl selbst!) gegenübergestellt *Libri Carolini* I, 1. Vgl. Kampers, *Rex et Sacerdos* *Histor. Jahrbuch der Görres-Ges.* 45, 494 ff. Derselbe *Mitt. d. Schles. Ges. f. Volkskunde* 26 (1925), 25 ff. Ich kann ihm hinsichtlich der Bedeutung byzantinischer Einflüsse für die Zeit vor 800 nicht zustimmen.

Seite 491¹: So I. A. Ketterer, *Karl der Große und die Kirche* 1898 S. 116.

Seite 493¹: Erich Caspar, *Primatus Petri* *Zts. der Sav.-Stiftung Kanon. Abtg.* 16 (1927), 324.

Seite 494¹: Über das damalige Versagen Roms in literarischer Hinsicht K. Hampe *Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Gschkde.* 21 (1896), 83 ff. Bestätigend: Bastgen ebenda 36 (1911), 634.

Seite 494²: *MG. Epistolae Carolini aevi* II, 609 Nr. 10 von 824.

Seite 495¹: Alcuin scheidet trotz der ernstesten Gründe Bastgens, Neues Archiv 37, 1912, 533 als Alleinverfasser wohl aus. Das meiste spricht für den streitbaren Goten Theodulf Erzbischof v. Orléans. So auch jetzt Arthur Allgeier Hist. Jhb. 46 (1926) 333 ff. Vgl. aber auch Cabrol Revue d'Hist. eccl. 19 (1923), 519 f. und Dict. d'Arch. Chrét. I (1924), 1077.

Seite 495²: Darauf ist, soviel ich sehe, für den Bilderstreit nie hingewiesen worden. Vgl. oben 465; zur Sache Swoboda Ehrengabe dts. Wiss. für Georg von Sachsen 1920 S. 332. Auch in Rom begegnet die Ikonostase. H. Leclercq, Dict. d'Archéologie Chrétienne VII (1926), 38 — 40, 48. Hadrian I. und Leo III. scheinen sie gerade im Kampf gegen den Bildersturm bevorzugt zu haben! Das würde unsere Deutung unterstützen.

Seite 497¹: Vgl. zu der Stelle J. Knop, Die Libri Carolini usw. Greifswalder phil. Diss. 1914 S. 31 und 15 f.

Seite 497²: Hefele, Konziliengeschichte III² (1877), 646; 683. H. Größler, Die Ausrottung des Adoptianismus im Reiche Karls des Großen. Jahresber. über das kgl. Gymn. zu Eisleben 1879. Möller in Haucks Realenzyklop. I (1898), 185. Marius Férotin, Le Liber Mozarabicus Sacramentorum (Monumenta Ecclesiae Liturgica VI (Paris 1912) Introd. XXIX ff. *Der Satz der fränkischen Bischöfe (Concilia II., 147) gegen Helvidius ist selbst häretisch!*

Seite 498²: Georgine Tangl, Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des MA. 1922. Leclercq im Anhang zur französ. Ausgabe von Hefeles Konziliengesch. III, 1240 ff.

Seite 498¹: Codex Carolinus Nr. 96.

Seite 498³: Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter 1918 S. 386 hört nur heraus, Nicäa sei nicht universal. Aber libri Carol. IV, 28 deckt umgekehrt auch die Universalität von Karls Synode durch den meisterhaften Aufbau mit dem Anfang: Cum ergo duarum et trium provinciarum praesules in unum conveniunt . . . catholicum est quod faciunt et fortasse dici potest universale und mit dem Schluß: »omne quod ecclesiasticum est, catholicum est, et omne quod catholicum est, universale est.« Daher meldet das Chronicon von Moissac (SS. I, 300), Karl habe in Frankfurt universalem Synodum gehalten! Ebenso Annales

Lauresh. SS. I, 35. Treffend schon Bastgen Neues Archiv f. ält. dts. Gkde. 36 (1911), 659 ff. L. M. Hartmann, Gesch. Italiens im MA. II, 2, 319 ff. Georg Tiede, Quellenmäßige Darstellg. der Bez. Carl des Großen zu Ostrom Rostock 1892 S. 40 ff.

Seite 499¹: MG. Concilia II, 120.

Seite 499²: MG. Conc. II, 160.

Seite 499³: MG. Epistolae Kar. aevi II, 137 Nr. 93.

Seite 502¹: MG. Urkunden der Karolinger Nr. 65.

Seite 502²: M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein. Freiburger Theolog. Studien XVI (1914), 24.

Seite 503¹: Braune in Paul und Braunes Beiträge XXIII (1898), 246. Vgl. Th. Abeling, Das Nib.-Lied = Teutonia 7 (1907), 207 f.

Seite 503²: Georg Wolff, Die südliche Wetterau in vor- und frühgeschichtlicher Zeit her.von der Römisch-German. Kommission 1913 S. 188 hat allein in der südlichen Wetterau acht weitab von den Wohnplätzen liegende Felddistrikte als Rosengärten nachgewiesen. Daher ist E. Mogk bei Hoops, Reallexikon III (1916), 532 dahin zu berichtigen, daß die römische Tradition hier ebenso überlebt wie in der Schweiz.

Seite 504¹: Zur Namensfrage Edward Schröder Die deutsch. Personennamen 1907 19 ff. Halbedel, Fränkische Studien 1915. F. Kauffmann, Dts. Altertumskunde II (1923), 461 ff. Über Ortsnamen im besonderen E. Schröder, Frankfurt und Salzwedel in Germanisch-Romanische Monatsschrift 1922 65 ff., der nicht historisch i. e. S. interessiert war. O. Bethge Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 12 (1914), 71 - 91. Derselbe, Programm der Humboldtschule, Frankfurt a. M. 1910/11. Derselbe in Wörter und Sachen VI (1914), 69 ff. K. Schumacher, Der Hiatus zwischen der Römerzeit und dem frühen Mittelalter in Germania VI (1922), 127 ff. Derselbe, Kultur- und Siedlungsgeschichte der Rheinlande III (1925), 110 f.

Seite 505¹: Turinheim existiert 793 Februar 3. Aber gerade der Wortlaut dieser ersten Erwähnung weist darauf hin, daß damals T. eine neue Gründung war. Denn es wird ein Ortsname hinzugefügt, der später kein einziges Mal mehr vorkommt, also durch T. verdrängt wird, obwohl in diesem alten Ort die Kirche steht: in Turinheim in loco Wicrames-

husen basilicam que constructa est in honore s. Marie. 826 bereits liegt diese 793 Lorsch geschenkte Kirche kurzweg in Turinheim! Reimer, Hanauisches UB. I, Nr. 9 u. Nr. 24. Sachsenhausen dürfte gleich alt sein.

Seite 506¹: Zu dieser Streitfrage F. Kauffmann, Dts. Altertumskunde II (1923), 152. Vgl. auch Georg Wolff, Chatten-Hessen, Franken, Marburg 1919 S. 22. Schumacher, Siedlungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande III, 1925, 177 f. Gündel Germania VI, 1922, 68 ff. und Kleine Presse der Frankfurter Zeitung 2. 12. 1922 Nr. 34.

Seite 508¹: Über die Vorortstellung Frankfurts schon unter Karl Urk. Ludwigs des Frommen von 823. Urkundenbuch der Reichsstadt Frankfurt I² (1901), 2 Nr. 5. Sie wird aber erst verständlich, seitdem Glöckner das Urbar des rheinfränkischen Reichsgutes (von 830 – 850) aus dem Lorscher Urkundenbuch herausgeschält hat. Denn hier wird die Verwaltung von Tribur, Ingelheim, Kreuznach, Kaiserslautern, Gernsheim, Nierstein, Worms und Vogesen, wohl auch Kostheim als Einheit bestätigt. Mitt. d. österr. Inst. f. Geschtsf. 38 (1920), 381 ff. Dadurch weiß man, was Karls Actor Nantkar unter sich hatte, und so bekommt auch die Schenkung aller Neunten gerade aus diesem Gebiet im Jahre 882 an das Salvatorstift erst ihren Sinn, Frankfurter UB. I², 4 Nr. 8. Zu dieser Vergabung Pöschl, Archiv f. kath. Kirchenrecht 107 (1927), 160. Über Karl in Worms Steinitz, Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte IX (1911), 494 ff. Ebenda 320 ff. über Aachen als ständigen Sitz des Reiches in der zweiten Regierungshälfte. — Über die durchgreifende Fiskalverfassung der nächsten Umgebung Frankfurts Thomas, Oberhof von Frankfurt 1840 S. 164, Waas, Zts. d. Sav.-Stfg. Germ. Abtg. 38 (1917), 146 ff. Neundörfer, Arbeiten z. dts. Rechts- und Verfassungsgeschichte 3 (1920), 10; 37. Ernst Kolb, Die Grafschaft Bornheimer Berg usw. Frankfurter phil. Dissertation 1923 (Schreibmaschinenman. der Frankfurter Stadtbibliothek), S. 90 ff. Vgl. auch Heinrich Bingemer, Das nördliche Dekumatenland, vor, während und nach den Römerkriegen (ebenda 1924), S. 60 ff. A. Dopsch, Grundlagen d. europ. Kulturentw. I² (1923) 160 geht hierauf nicht ein. — Aus Tassiloheim wird später Windecken bei Hanau; Reimer, Hanauisches UB. I (1891), 675 a. Tassiloheim ist

einzig in seiner Bildung, fehlt aber in Förstemanns Altdts. Ortsnamen, weil Landau Beschreibung des Gaues Wettereiba 1855, 90 es mit Azalunheim verwechselt hatte, noch in der 3. Aufl. I (1913), 305. Tassilo wird einmal (!) in Tiroler Ort belegt, ebenda I, 702.

Seite 508²: Mühlbacher-Lechner, Regesten der Karolinger (1908) 310a.

Seite 508³: Abel-Simson, Jahrbücher II, 14.

Seite 508⁴: Die Durchreise ist schlecht verbürgt. Mühlbacher-Lechner 405b; Abel-Simson 298 A. 2; 299 A. 2 und 3. Die Urkunde Worms 802 April 26 ist Fälschung. Urk. der Karolinger 388 Nr. 266.

Seite 508⁵: Das Aufgeben von Worms ist nie ausgewertet worden, wie denn die Frankfurter Ortshistoriker merkwürdig wenig in die Zusammenhänge eingedrungen sind. Grotefends Anlauf (Festgabe für Euler, Frankfurt 1884) ist ohne Nachfolge geblieben. Selbst die Gründung des Münsters 852 hat Dümmler ermittelt.

Seite 509¹: Dies ergibt nicht nur der zu Unrecht viel gedeutete Kanon 3 Conc. II, 166, wonach Tassilos Verzicht dort deponiert worden ist. Auch die Konzilsakten sind dort deponiert worden. Und unter Ludwig dem Frommen schickte man zum Kopieren nach Frankfurt; vgl. Clm 14437 und 14468. Dazu Swarzenski, Denkmäler süddts. Buchmalerei I (1901), 20.

Seite 509²: Nebeneinander Thronje und Kilekheim 807 Schöpflin Alsatia I, 106. Vgl. Arnold, Ansiedlungen S. 259 für Benterode und Escherode. Aus Mühlenheim wird durch Einhard Seligenstadt, Karl der Große läßt 781 seinen zweiten Sohn umnennen. Chron. Moissiac. SS. I, 297. Poetae Karol. I, 88. Vgl. noch Adolf Bach, Die Ortsnamen auf -heim in Wörter und Sachen 8 (1923), 142 ff., besonders 166 ff.

Seite 509³: Als Tierfurt finde ich anderwärts einzig Eselsfurt zum Jahre 1217 genannt, Schweizer Idiotikon I, 1044.

Seite 513¹: Nam si novas constitutiones Ecclesiae ingerere jactantia est, schisma est, quod tamen in ecclesia fieri non debet. Migne 98, 1004 B. Ob ein Anklang an den Brief von 786 aus England, Epistolae, IV, 22 c. 4? Dieser Brief (mit seinem universalis papa) gehört zu der großen kirchlichen

Inventur am fränkischen Hof um 790 wie der Codex Carolinus. Auf seine Bedtg., auch für »theodisce«, behalte ich mir vor, andernorts einzugehen.

Seite 513²: Ecclesia scinditur Registrum V, 44, MG. Reg. II, 343, Zeile 5.

Seite 514¹: Daß gerade *durch Karls Eroberungen in der ersten Regierungshälfte* der Gebrauch des Worts Francia immer zweideutiger, ja unmöglicher wurde, zeigt G. Kurth, Francia et Francus in Etudes franques I 1919, 77.

Seite 514²: Kampers hat auf Kathwulf hingewiesen Histor. Jahrbuch der Görres-Ges. 45 (1925), 496 A. 4. L. M. Hartmann, Gesch. Italiens im MA. II, 2 (1903), 334 auf den Sänger von Paderborn.

Seite 514³: MG. SS. rer. Merow. VI, 309; 361 Note 2. Die Quelle MG. SS. rer. Mer. III, 88.

Seite 514⁴: MG. Epp. III, 156; ebenda 170.

Seite 514⁵: MG. Epp. Kar. aevi II, 503.

Seite 514⁶: 853 schickt Leo IV. ein geschenktes Pallium an den Patriarchen von Byzanz zurück; denn Rom empfangen von niemandem das Pallium, sondern vergebend es in ganz Europa! MG. Epp. V, 607 Nr. 41.

Seite 514⁷: MG. Epp. V, 73.

Seite 514⁸: Poetae I, 531; II, 272; Epistolae V, 472 Nr. 37 und S. 536.

Seite 515¹: I, 17; 30; II, 8; 21.

Seite 516¹: Vgl. Anm. S. 514. Das wird auch bekräftigt durch die Stelle in Anm. S. 529³ und die vor 795 gedichteten Altarweihverse eines Lorscher Kodex (MG. Poetae I, 106 Nr. 33), in denen ausdrücklich das imperium Romanum in der Stadt Rom als Teil von Karls Königtum schon vor der Kaiserkrönung bezeichnet wird!

Quin et Romanum largitur [Christus] in urbe fideli
Imperium famulis qui placuere sibi;
Quod Carolus mire praecellentissimus hic rex
Suscipiet.

Seite 516²: So schon 796; vgl. v. Schubert, Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter 1921, 356 und 396. Zieht man, wie man muß, schon Cod. Carol. 96 von 789 dazu, so wird man P. Albers, Festschrift f. Merkle 1922, 1 ff. nicht zustimmen können.

- Seite 518¹: Hinschius, Kirchenrecht III (1882), 541, 545.
 Seite 518²: Julian v. Toledo, Migne 96, 765 f.
 Seite 518³: M. Férotin, Le Liber Ordinum, Monumenta Ecclesiae Liturgica V (Paris 1904), 149 ff.: »Il eût été en même temps que l'évêque de la cour quelque chose comme le grand aumônier de l'armée wisigothe.«
 Seite 518⁴: Mansi XI (Toledo 681, canon 4), 1031.
 Seite 519¹: MG. Epp. V, 242 ff. Hauck, II³, 211. E. Lesne La hiérarchie épiscopale 742—S82 Lille 1905 S. 67 ff. J. Wenner Veröff. der Görresges. 46 (1926) (Sektion Rechts- u. Staatsw.) S. 24—42.
 Seite 519²: Kap. I, 66 Nr. 25; 63 Nr. 63; 101 f. Nr. 34.
 Seite 521¹: Zum März 789 ist kein Reichstag, auch kein Optimatentag belegt; vgl. Mühlbacher-Lechner 300. Erich Seyfarth, Fränk. Reichsversammlungen, phil. Diss. Leipzig 1910, S. 27, irrt in diesem Punkte. Auch Ranke Weltgesch. V, 1, 14 spricht von einem feierlichen Reichstag. — Boretius hat die admonitio generalis leider verstümmelt gedruckt; dagegen Zeumer bei Waitz Ges.-Abh. I (1896), 403 ff. Zu Zeumers Argumenten kommt, daß die Autorität des Codex Helmstedt 496 deshalb entscheiden muß, weil er nur dies edictum enthält und es aus einer Slg. nicht haben kann wegen seines Alters. Der Eifer, mit dem man gerade in diesen Jahren sich die Canones aneignet, erhellt aus Rachis' und Angilramms Tun, Migne 96, 1031.
 Seite 521²: Seyfarth (vorige Anm.) S. 7 ff.
 Seite 521³: Werminghoff, Verf.-Gesch. der dts. Kirche im MA. 2. A. 1913. S. 12 Anm. 1. Vgl. Brunner RG I² (1906), 543 Anm. 17.
 Seite 524¹: Anton Nissl, Der Gerichtsstand des Clerus im fr. Reich 1886, 235; Dahn, Urgeschichte III (1883), 1042.
 Seite 526¹: Maassen, Gesch. d. Quellen und der Literatur des Kanon. Rechts im Abendlande I (1870), 469 f. J. B. Sägmüller, Lehrb. d. Kathol. Kirchenrechts. 4. Aufl. I (1926), 213 A. 4.
 Seite 526²: R. Sohm, Kirchenrecht I (1892), 441 A. 3. Gregor I. hat die Regel (Reg. IX, 222 MG. II, 230), aber nur für die Suffragane desselben Metropoliten. 813 waren je mehrere Metropoliten mit ihren Suffraganen vereint, so daß hierfür nur die ökumenischen Konzilsregeln passen.

Seite 526³: R. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II (1878), 143 ff.

Seite 527¹: Doch war man 813 schwerlich so geheimnisvoll wie 829, wo es gürte, MG. Conc. II, 597.

Seite 527²: Epistolae V, 167; Kap. I, 270 Nr. 136.

Seite 528¹: Migne 104, 241 B. Vgl. auch A. Hauck, Die Rezeption und Umbildung der allgem. Synoden im Mittelalter. Hist. Vjhsschr. X (1907), 466. Eigenartig auch, wie Paulin Konzilsanones benutzt, um die Bischöfe vom — Palastdienst zu befreien, Epistolae IV, 526.

Seite 528²: Rudolf Sohm, Das Altkathol. Kirchenrecht und das Dekret Gratians in Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Dr. Adolf Wach, 1918 Seite 630. Anmerkung 26 ff.

Seite 528³: Epistolae V, 228. Hauck, Kirchengeschichte II³, 516. Zu seinen Gründen kommt, daß der Brief nur als Konzept unter A.'s Papieren überliefert ist.

Seite 529¹: Bei Drogo von Metz setzt auch amtlich die verstärkte Legitimierung ein. Die Konstruktion als Apocrisiarius des Papstes (nach dem Vorbild von Byzanz!) darf aber nach dem Zusammenhang von Kap. 12 und 13 in Hinkmars de ord. palatii schon auf Adalhard v. Corbie, † 826, zurückgeführt werden. Bei der üblichen Ablehnung von Hinkmars Apocrisiarustheorie hat man m. Er. den *rein konstruktiven* Charakter des Kap. 13 übersehen. Er will ja nur um jeden Preis die Kapellenleiter Karls mit den Canones und der Episkopatsfassung harmonisieren. Ein Faktum galt es theoretisch erträglich zu machen, nichts weiter. Ob das möglich sei, mußte schon für Adalhard, dessen Bruder Wala die Kapelle so heftig bekämpft, eine schwere Frage sein, eine schwerere vielleicht als für Hinkmar.

Seite 529²: Epistolae V, 601; dazu Walter Köhler in Gesch. Studien für A. Hauck 1916, 141.

Seite 529³: Italien gehört Karl nach fränkischem Urteil vorher, und zwar einschließlich Rom. Daran ändert die päpstliche Lesart nichts. Bereits um 785 schreibt Paulus, der Langobarde Karl habe das Langobardenreich unterworfen, aber auch die Römer und die Stadt Rom, die schon längst seine Gegenwart ersehnte, und einst die Herrin der ganzen Welt aus harter Not befreit und seinen Reichen hinzugefügt

und regiere Gesamtitalien in Milde; MG. SS. II, 265, ebenso Libri Carol. I, 6. Bastgen 21, Zeile 29 ff.

Seite 530¹: Das großartigste immer noch Ranke Weltgeschichte Band V. Zuletzt Hampe Histor. Zts. 134 (1926), 201. Derselbe Zts. f. Kirchengesch. 26 (1905), 465. Vgl. Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger 1902 S. 40. Brackmann, Die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800 in Geschichtliche Studien Albert Hauck dargebracht 1916, 121 ff. G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I (1924), 346. Hingegen H. Himmelreich, Die Kaiserkrönung Karls des Großen im Jahre 800, Kerkerade 1920 u. A. Cartellieri, Weltgeschichte als Machtgeschichte I (1927), 212 lesen wieder nicht, was bei Einhard wirklich steht.

Seite 530²: »Imperator et augustus appellatus est.« Annales Necrologici Prumienses SS. XIII, 219, vgl. ebenda 23; 37; 64. Aber auch der Hauptbericht der Reichs-Annalen macht aus der Krönung nur eine *nominatio cum consecratione*.

Seite 530³: I, 3 Bastgen S. 16: »Denn wenn auch einige katholische Christen jeden Toten ‚divae memoriae‘ genannt haben, so folgen sie damit doch offenkundig dem Gebrauch des Heidentums, so wie die Namen der Tage und Monate meistens mit den Nichtigkeiten der Heiden benannt werden. Aber dergleichen hat mehr der Ehrgeiz römisch zu sein, erlaubt als die Überlieferung des apostolischen.« Die angelsächsischen Namen waren in Lorsch bekannt. Manitius, Neues Archiv f. ält. dts. Geschichtskunde 22, 763 ff. Vgl. noch Jakob Grimm, Gesch. d. dts. Sprache, Zählung der ersten Auflage S. 81 ff.

Seite 532¹: Döllinger, Münchner Historisches Jahrbuch für 1865 S. 316, A. Dove Heidelberger Sitzbericht 1916, 8, 85 ff. Ders. Ausgew. Aufsätze I (1925), 10 ff; 14 f. I. Haller Histor. Zts. 108, 38 – 76. E. Caspar, Pipin und die fränkische Kirche Berlin 1914 bes. S. 203. A. Brackmann, Geschichtliche Studien für A. Hauck, 1916 S. 125 ff. Dove Ausgew. Aufs. I (1925), 19.

Seite 532²: Abbildung bei Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter Dresden 1926 I, 552.

Seite 533¹: Mühlbacher-Lechner, 370 C.; unsere Anmerkung 465². Sickel Acta I (1867), 262 A 2. Gerda Bäseler, die

Kaiserkrönungen in Rom und die Römer. Frbg. 1919. Erik Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen 1926, S. 141 ff.

Seite 536¹: MG. Ep. V, 64 ff. Nr. 7 Concilia II, 235 ff. Nr. 33.

Seite 537¹: Vgl. oben Anm. S. 489¹, C. Krieg, Die liturg. Bestrebungen im karolingischen Zeitalter. Freiburger Programm 1888. H. A. Wilson, the Gregorian Sacramentary under Charles the Great, London 1915, 186 ff. = Jacobi Pamelii Liturgica ecclesiae Romanae II (1571), 427 f. Dazu Ad. Franz, Die Messe im dts. MA. 1902 S. 133. F. Cabrol, Les écrits liturgiques d'Alcuin, Revue d'histoire eccl. XIX (1923), 507 ff.

Seite 537²: Pamelius 427; H. A. Wilson Nr. LXV S. 187 f.

Seite 537³: MG. Concilia II 166.

Seite 537⁴: Vgl. Hauck, Kirchengesch. III³, 523 II³, 269, Duchesne Origines⁴ 172 A; H. A. Wilson The Gregorian Sacramentary S. 322 f. M. A. Metzger, Zwei Pontifikalien S. 158 ff. Das Glaubensbekenntnis wurde Palmsonntag und Gründonnerstag in der kurzen Fassung gesungen; täglich aber nur zur Prima und Secunda in den Klöstern! Férotin Monum. ecclesiae liturgica edd. Cabrol et Leclercq V (1904) 186 Anm. 2 in Verbindung mit p. XXX. Die Statuten Haitos v. Basel zeigen, daß der Aachener Brauch des allsonntäglichen Credo schnell durchdrang. MG. Kap. I, 363 Nr. 177 c. 4. Theodulfs Übereifer zeigt Mansi XIII, 1000 can. 23.

Seite 538¹: Liber pontificalis ed. Duchesne II, 26. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II³ (1912) 347.

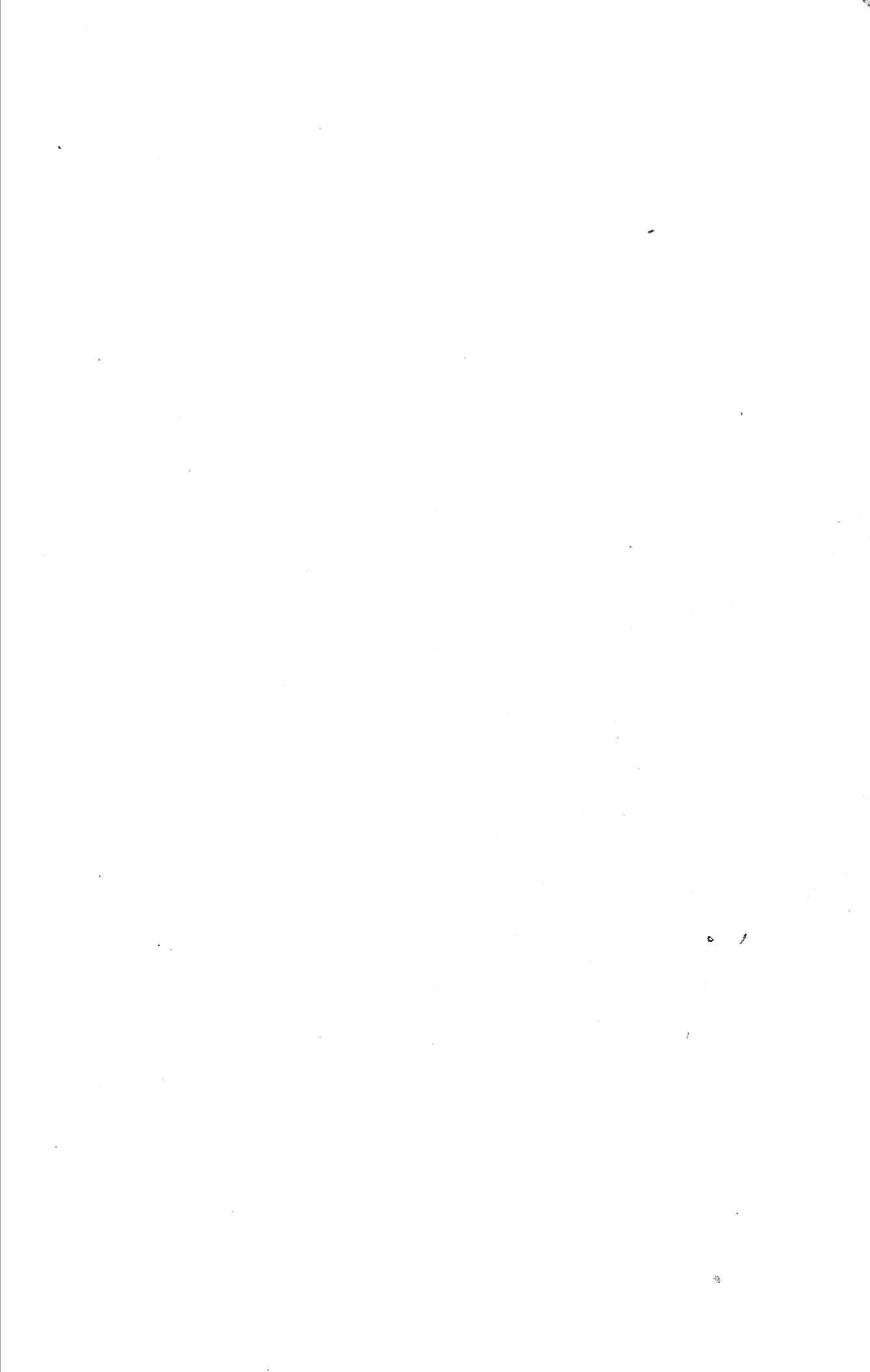
Seite 538²: 879 erklären die päpstlichen Gesandten ihr Einverständnis, das alte Credo ohne Filioque zu unterschreiben, und so geschieht es. Mansi Collectio Conciliorum XVII A, 515 A und D.

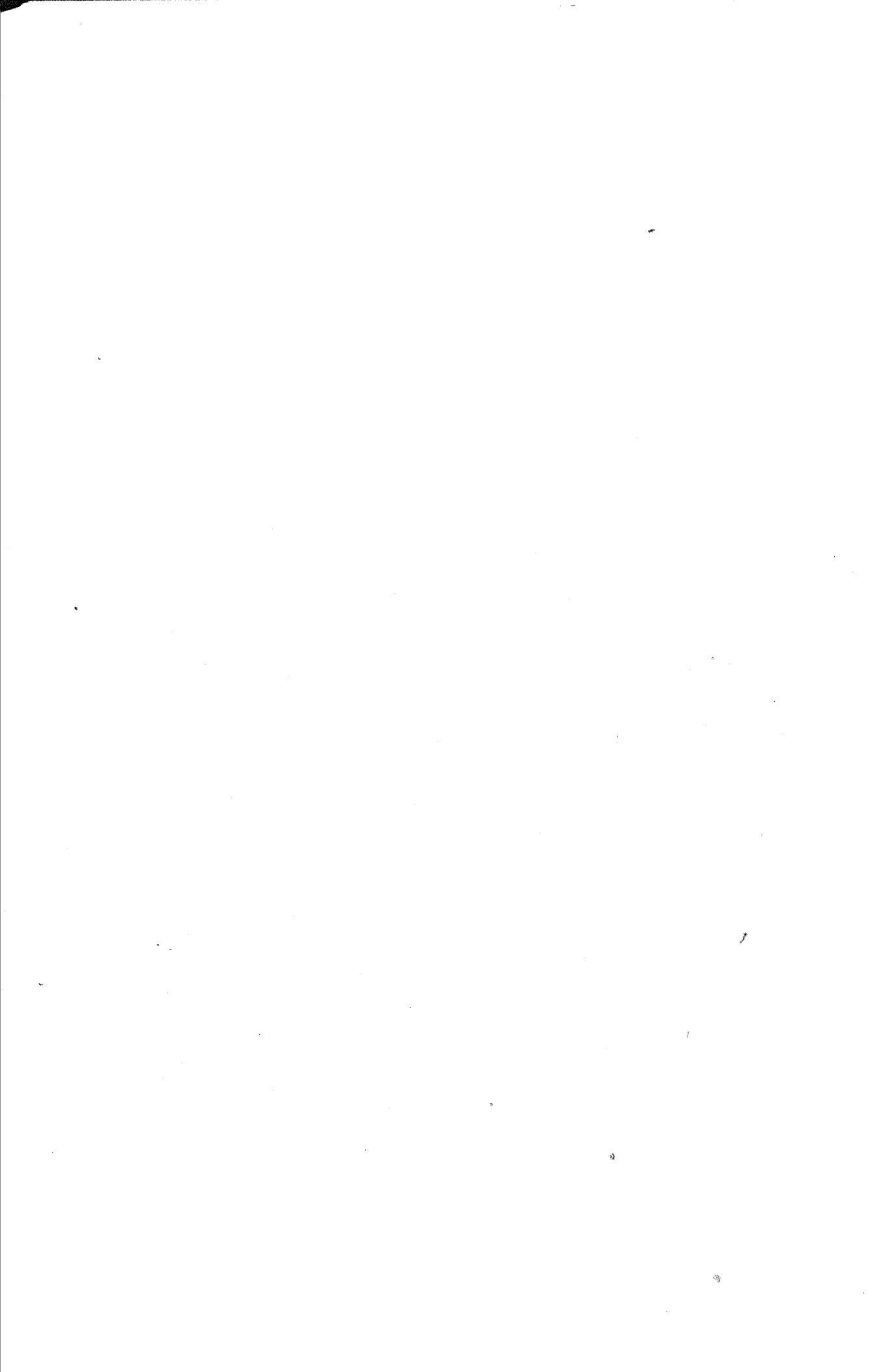
Seite 540¹: Paul Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland III (1882), 333 ff., besonders 347.

Seite 540²: Nach Duchesne Origines du culte 172 f. ist das Kaisergebet in ältester Zeit Bestandteil der täglichen oratio fidelium gewesen, war aber bei Übernahme durch die Franken nur noch am Ostermittwoch und Freitag erhalten. Die Formel »omnes barbaras nationes subicere«, also die kaiserliche!, (vgl. Gregor I. Reg. VII, 5 p. 348) gebrauchen die Päpste schon für Pipin 757 und 760 (Codex Carolinus Nr.

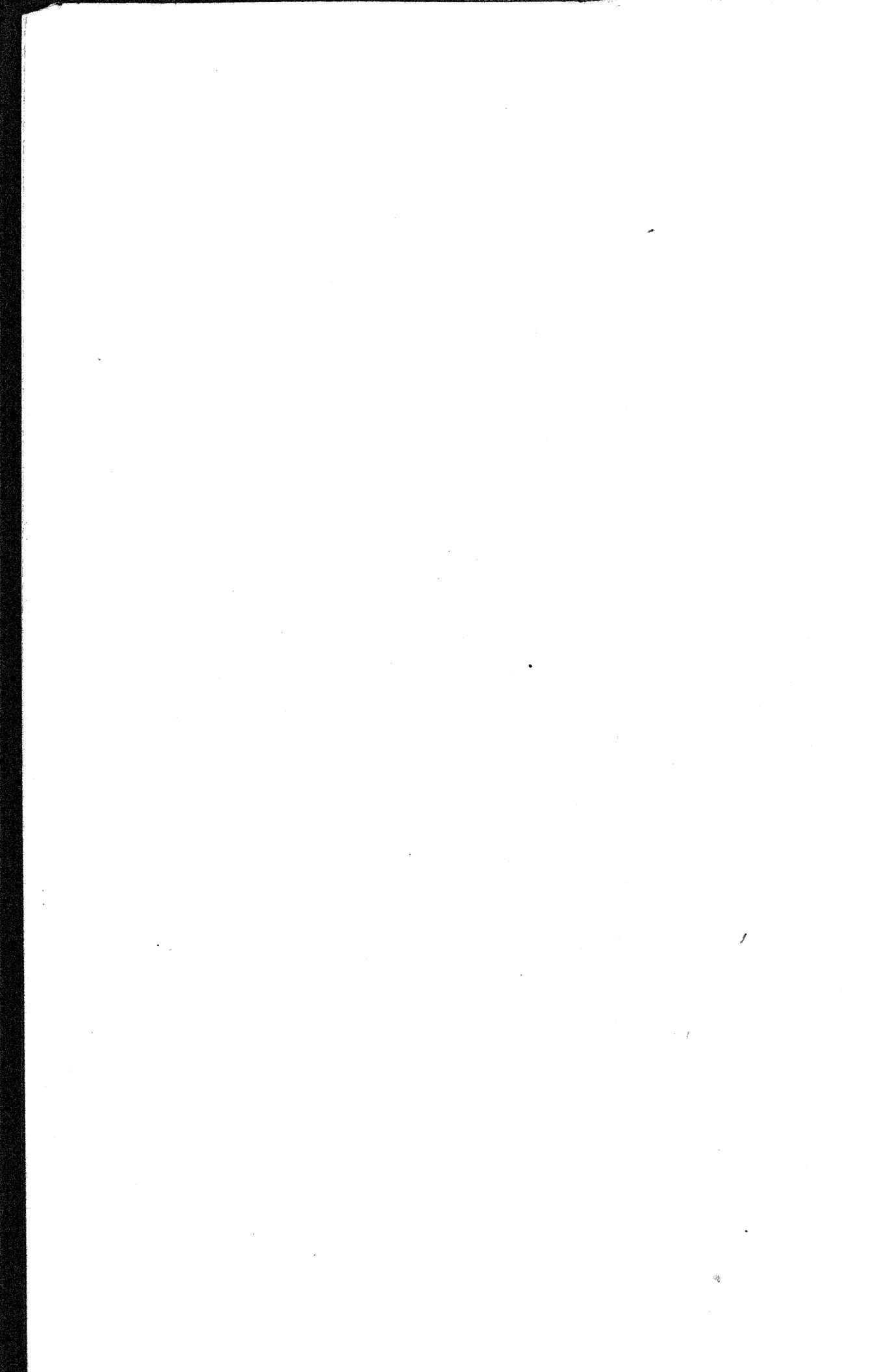
14 u. 22) und Byzanz gegenüber für Karls Herrschaft 785 (Mansi XII, 1075 f.)! Auch Paulin von Aquileja braucht sie 794, MG. Conc. II, 141. Daß die Franken aus der Formel das »Römisch« hinausgeworfen haben, ist 489¹ gezeigt. Der Sinn von barbarus wird also damit restauriert gegenüber der merowingischen Zeit, wo es ‚Soldat‘ bedeutet (oben S. 472¹). In der gereinigten Bedeutung der Kaiserformel steht es bei Claudius v. Turin 816 MG. Epp. IV, 594; vgl. auch MG. Formulae 397. Ausführlicher benutzt die liturgische Formel »Oremus et pro Christianissimo imperatore — Sic namque orat universalis ecclesia . . . diebus Passionis Dominicae« — als Beweis, daß Ludwig der Fromme seine Pflicht gegen die Kirche als Glaubensstreiter nicht erfüllt habe, Agobard in seiner Verteidigung Lothars Migne 104, 312. Man sieht auch hieraus, was die Liturgie damals bedeutete. Die Formel ist bisher auf den Kaiser von Österreich am Karfreitag gebetet worden. Der König von Bayern aber hatte das Privileg, zwar nicht »alle heidnischen Völker unterwerfen« zu dürfen, aber statt des Kaisergebets eine eigene Ovation zu erhalten. Thalsofer, Handbuch der katholischen Liturgik II, 203 f., Anm. 1.

2/11





ROSENSTOCK / WITTIG: DAS ALTER DER KIRCHE



EUGEN ROSENSTOCK UND JOSEPH WITTIG

DAS ALTER DER KIRCHE

KAPITEL UND AKTEN

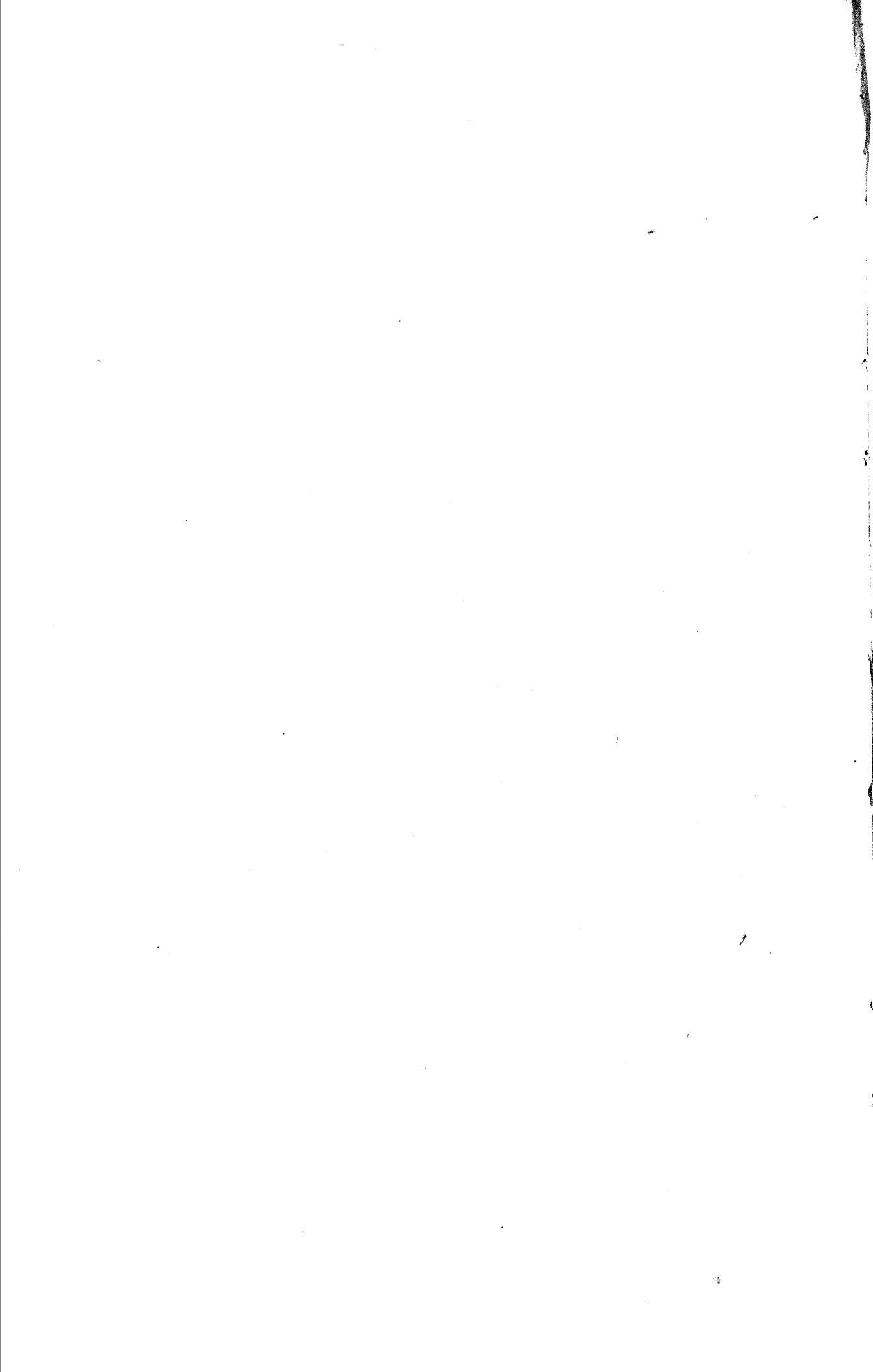
BAND II

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER · BERLIN

MCMXXVIII

Gedruckt bei Jakob Hegner in Hellerau bei Dresden

INNERUNG



HEINRICH II. ALS REFORMATOR
DES RELIGIÖSEN UND KIRCHLICHEN
LEBENS



HEINRICH II. ALS REFORMATOR

WENN ICH DAS WORT KIRCHENREFORM IN DEN MUND nehme, dann ist es mir, als ob ich wieder etwas ausspucken müßte, entweder den Kern, wie bei einer Kirsche, oder die Schale, wie bei einer Stachelbeere. Denn etwas daran ist nicht richtig, und ich glaube, daß ebendeshalb die Kirche selbst dieses Wort nicht immer mit ganz ungeteilter Freude hört. Der Fehler liegt in der kleinen Vorsilbe des Wortes Reform, denn diese bedeutet entweder »zurück« oder »noch einmal«. Ein Zurück oder ein Nocheinmal gibt es aber im echten Leben ohne Vergewaltigung nicht. Jedes echte Leben wehrt sich dagegen. Man kann den Schmetterling, wenn seine Flügel nicht ganz gut gelungen sind, nicht mehr zurück in die Puppe stecken. Man soll ihn in Gottes Namen auf das Kraut fliegen lassen und auf das nächste Jahr hoffen. Deshalb wehrt sich auch die Kirche ganz unwillkürlich, in irgendeine frühere, wenn auch noch so ideale und heilige Form zurückgezwungen zu werden. Nicht Reformierung, sondern Formierung will sie. Sie ist wie die Natur: Wachsen will sie; immer neue Gestalten will sie schaffen. Die alten Bäume läßt sie ruhig vom Blitz treffen und auf dem Boden verfaulen; die alten Blüten läßt sie welken. Tausend neue Bäume, tausend neue Blüten schafft sie. Man muß ihr nur auch Winterzeiten und Brachzeiten gönnen. Es muß manchmal alles in ihr ganz wie tot sein. Im Sommer kann ich mir gar nicht vorstellen, daß nach wenigen Monaten die grünen, grünen Büsche wie ein Bataillon von Besen und die blühenden Wiesen wie Leichentücher werden könnten. Und im Winter ist es oft so, daß ich kaum noch an grüne Büsche und blühende Wiesen glauben kann. So ist es mit der Kirche.

Den herrlichen Kaiser Heinrich II. lasse ich mir nur in dem Sinne einen Reformator des kirchlichen und religiösen Lebens nennen, in dem man den Frühling einen Reformator des natürlichen Lebens nennen könnte, oder den Bauern, der zur rechten Zeit das Feld bestellt und das Unkraut jätet. Er selbst sprach wohl nie von Reform, wollte sicher kein Reformer sein, sondern nur ein christlicher König und Kaiser, dem Kirche und Volk Lebensfragen und Herzensangelegenheiten sind.

Diese letzten beiden Worte sollen aber nicht als bloße Redensarten hier stehen, so wenig wie die Bäume, die vor meinem Fenster ihre Wipfel zustimmend neigen, bloße Redensarten sind. Es heißt ein Sprichwort, daß der Mensch, wenn er sein eigenes körperliches Wachstum vollendet hat, in seine Kinder hineinwachse und daß er, wenn ihm dies nicht beschieden ist, verkümmern müsse, wofern ihm Gott nicht aus den Steinen Kinder erwecke. Irgendeine große Aufgabe muß Gott jedem Menschen geben, dem er keine Kinder gibt. Und dies ist wohl nicht bloß Trost und Ersatz, sondern überhaupt der tiefste Sinn des Schicksals oder auch der freien Wahl der Kinderlosigkeit oder Ehelosigkeit oder auch der Jungfräulichkeit, daß Gott nicht bloß für das Wachstum und die körperliche Verbreitung der Menschheit, sondern auch für tausend andere Aufgaben treue Menschen mit Vater- und Mutterkraft braucht. In solche Aufgaben läßt Gott die kinderlosen und die jungfräulichen Menschen schicksalhaft hineinwachsen, besonders wenn sie sich demütig oder gar mit freiem Opferwillen ihrem Schicksal fügen.

Heinrich II. hatte keine Kinder. Es war so, daß bald die Rede ging, er habe mit seinem heiligen Weibe Kunigunde das Gelübde abgelegt, in jungfräulicher

Ehe zusammenzuleben wie einst Joseph und Maria. So freien Mutes hatte er sich dem Willen Gottes gefügt, daß er jetzt noch geehrt wird als jungfräulicher Gemahl der heiligen Kunigunde. So freien Mutes hatte er sein Ja dazu gesagt. Aber nun hatte er alles, was sonst ein väterlicher Mann für seine Kinder hat und seinen Kindern antun und vererben will: Liebe, Erziehungswillen, Arbeitskraft, himmlisches und irdisches Gut, Sinn für Ordnung, Tugend und Gottesreich. Wohin sollte er mit dem allen, mit all der Kraft und all dem Drange? Und er hatte ein so herrliches Weib, daß ihn der Gedanke nicht ruhn lassen konnte, er müsse gemeinsam mit ihr eine gemeinsame Aufgabe und Sorge haben, die der Kindersorge gleichkäme. So ist es bei kinderlosen Eheleuten, auch wenn man es nur selten beachtet. Es geht nicht anders, Gott muß ihnen einen Erben geben, irgendeinen, sonst müssen sie verkümmern. Und wenn keiner aus dem Schoß des Weibes aufwächst, so muß er aufwachsen aus dem Acker des Weibes.

Das Schönste, was er besaß, die Stadt Bamberg, die er schon seit seiner Jugendzeit über alles liebte, hatte Heinrich seiner Gemahlin, als er sie zum Altar führte, als Morgengabe geschenkt. Es war bräutliches Land, das Pfand ehelicher Liebe, zu deren Wesen es gehört, fruchtbar zu sein. Hier mußte das geschehen, von dem das Sprichwort sagt, daß Gott den kinderlosen Menschen einen Erben erwecken müsse.

Es ist nirgendwo genau niedergeschrieben, wie Heinrich dazu kam, die tiefste Sehnsucht seines Mannestums mit diesem bräutlichen Stück Erde zu verbinden. Aber als er auf der Synode zu Frankfurt im Jahre 1007 den Bischöfen mitteilte, daß es sein sehnlichster Wunsch sei, in Bamberg ein Bistum zu gründen, für das er schon einen herrlichen Dom zu bauen

begonnen hatte, da sprach er feierlich die Worte aus: »Ich habe Christus zu meinem Erben erwählt, weil mir keine Hoffnung bleibt, Nachkommenschaft zu erlangen. Mit Einwilligung meines Bischofs habe ich bisher immer das Bestreben genährt, ein Bistum in Bamberg zu gründen, und heute will ich nun diesen gerechten Wunsch ausführen.«

Wer fühlt nicht, daß diese Worte aus dem tiefsten Wesen des königlichen Mannes kamen und daß sie nicht als fromme Redensart, sondern in ihrem vollsten und lebendigsten Sinne genommen werden müssen? Sie sind das letzte Ja zu dem Schicksal der Kinderlosigkeit, aber nicht ein unfruchtbares Ja, denn aus ihm erwuchs dem Kaiser sein Erbe, Christus. Und er gedachte seiner Gemahlin, mit der er sich in diesem höchsten Akte seines Lebens verbunden wußte, und sprach: »Zur sicheren Begründung meines Planes trägt die alles umfassende Güte meiner hier anwesenden Gemahlin zugunsten bei.«

Wie durch die Geburt eines Kindes der Mann etwas ganz anderes wird als Mann, nämlich Vater, — ach, wer hat schon jemals dieser Wesenswandlung bis auf die Tiefen geschaut! — so fühlte sich Heinrich seit jener Stunde Christus und seiner Kirche, die ja nichts anderes ist als das Leben Christi, tief verbunden und verpflichtet. Es ist ja doch nicht so, daß der katholische Mensch alle Sorge um Christus und seine Kirche dem Papste und seinen Bischöfen ganz allein überlassen dürfte, und es war vor allem damals nicht so, da sich der Papst und viele Bischöfe mehr um weltliche Sorgen kümmerten als um Christus und seine Kirche. Es ist ein jeder Mensch zur Sorge um Christus und die Kirche verpflichtet. Über Heinrich aber kam es wie eine Notwendigkeit.

Wiederum heißt ein Sprichwort: Wer nur einen ein-

zigen Stein zum Kirchenbau trägt mit Fleiß, der kann sein Auge nicht mehr abwenden vom Bau, bis sich der Hahn auf dem Turm viermal gedreht hat im Wind. Durch die erste freudige Tat an der Kirche wird der Mensch wie verzaubert. Die ganze Kirche ist wie sein Werk geworden. Es kann kein König mit solcher Liebe ein Bistum gründen wie Heinrich das Bistum Bamberg, ohne sein Leben lang an der Kirche und all ihren Schicksalen, ihren Krankheiten und ihren Genesungen innersten Anteil zu nehmen. Ganz recht: zu nehmen, nicht bloß zu haben; zu rauben, wenn das Recht zu diesem Anteil bestritten würde.

So erklärt sich das Unerklärliche in der geschichtlichen Erscheinung Heinrichs II.: Ein deutscher König, kaum daß er seine eigene Herrschaft sichergestellt, entscheidet, als ob er ein Überpapst wäre, den Streit zweier Römer um den päpstlichen Stuhl, befreit das von den Adelparteien Roms geknechtete Papsttum, gibt der Kirche wieder die Einheit der obersten Leitung, ohne daß auch nur einer ihn der Anmaßung zeihen möchte. Er tritt als Hüter des kirchlichen Glaubens sowie der gottesdienstlichen Ordnungen auf: schaltet in erschreckender und doch letzten Endes segensreicher Freiheit mit kirchlichem Gut, versammelt die Bischöfe wie Dienstmannen zu Synoden, deren Beschlüsse er als Reichsgesetze verkündigt, ruft den Papst selber nach Bamberg, um mit seiner Autorität zu decken, was er für das Leben der Kirche tun will, und keiner mag ihn einen neuen Justinian nennen. Und wer ihn mit dem Munde schelten möchte, müßte ihn doch mit dem Herzen segnen, wie ihn die Kirche gesegnet hat. Er durchbrach manchen Zaun des kanonischen Rechts; seine Sorge um die Kirche wurde — nicht in seinem Herzen,

sondern in dem äußeren geschichtlichen Bilde — zur Herrschaft über die Kirche; vieles, vieles, was er getan, wäre zu anderen Zeiten eine schwere Verletzung der kirchlichen Grundsätze gewesen. Er aber handelte aus dem inneren Recht seines Patrociniums und seiner Nothelferschaft heraus. Es war ein einzigartiger Fall, der nie zum Gesetz werden kann und doch einen ebenso heiligen Ursprung hat wie das Gesetz.

Kirche und Kaiser waren aufeinander angewiesen. Als Heinrich König wurde, erkannte er mit aller Klarheit, daß er das ihm anvertraute Königtum nur aufrechterhalten könnte, wenn er es auf ein treues, mächtiges Bischoftum stützte, nicht auf ein nur in geistigen Dingen, sondern auch in weltlichen Dingen mächtiges Bischoftum, das heißt auf eine starke Kirche. Die Mönche von Cluni hatten es ihm vorgemacht, wie ein geistliches Institut innerlich und äußerlich erstarken könne: durch Besinnung auf den Geist der Stiftung und durch Treue gegen die heilige Regel, die sich aus diesem Geiste heraus gebildet hatte. Schon als Herzog von Bayern hatte er dem Geiste von Cluni die Wege in die Klöster seines Landes gebahnt. Sein Eingreifen entsprach nicht immer den Statuten der Klöster, aber er hielt sich nicht für gebunden an die Statuten, deren Bindungen er für die Mönche straffer ziehen wollte. Unbedenklicher als je ein Fürst schaltete er mit dem weltlichen Besitz der Abteien. Als er König geworden war, verschenkte er ihrer viele an die Bistümer, besonders an seine neue Bamberger Stiftung. Aber in seinem Vorgehen offenbart sich niemals nur die politische Absicht, das Bischoftum auf Kosten des Mönchtums zu kräftigen und zum Reichsdienste befähigter zu machen, denn die großen Abteien dienten dem Reiche ebenso treu wie die Bis-

tümer. Die Klöster sollten fähiger werden, ihrem eigentlichen Zwecke zu dienen. Seine Urkunden bezeichnen es als eine Pflicht des Herrschers, dafür zu sorgen, daß die mönchische Frömmigkeit in den Klöstern erhalten bleibe und daß die Mönche, geschützt vor aller äußeren Unruhe, in stiller Geistessammlung leben können. Er scheint sich später sogar mit dem Gedanken getragen zu haben, die staatlichen Leistungen der Klöster unter Einschränkung ihres Grundbesitzes abzulösen. Die Klöster von Hersfeld, Reichenau, Fulda und Corvey erlebten unter ihm ein neues Erblühen, und nur ganz wenige von den königlichen Klöstern blieben von dem neuen Leben unberührt. Was waren es auch für herrliche Männer, die ihm zur Hand waren! Allein dieser Godehard, der in Hersfeld den guten Anfang machte! Und was Heinrich in den königlichen Klöstern durchführte, tat er nicht nur im Einverständnis mit den Diözesanbischöfen, sondern diese selbst setzten Heinrichs Werk in ihren bischöflichen Klöstern mit Erfolg fort. Die alten heiligen Regeln bewiesen überall ihre lebenerweckende Kraft.

Da war es kein Wunder, wenn der Gedanke auftauchte, daß das, was die Klosterregel auf ihrem Gebiet zustande brachte, auf dem großen Gebiete der Kirche das alte heilige Kirchenrecht zustande bringen müsse. Dieser Gedanke ging nicht von Rom aus. Er mußte dort erwachen, wo man die wunderbare Kraft der alten Regel aus der Nähe beobachten konnte. Rom war damals nicht fähig, das neue Leben in der Kirche zu wecken. Es war schon ein Großes, daß die Kirche mit Hilfe Heinrichs in Papst Benedikt VIII. wieder eine sichere Einheit gewonnen hatte. Darin erschöpfte sich die innerkirchliche Kraft des Papstes. Zur Erweckung eines neuen geistigen Lebens in der Kirche

reichte die ihm gewordene Gnade nicht. Er war ein tapferer, siegreicher, freilich auch oft gewaltsamer Krieger. Noch Laie, als er von der Gegenpartei der Crescentier zum Papste gewählt wurde, hatte er nichts als sein armes Schwert und die Kraft, es zu führen. Nichts anderes konnte er der Kirche darbringen. Mit seinem Schwerte trieb er sogleich in persönlich heldenmütigem Kampfe die alten Pächter und Knechter des Papsttums zu Paaren, zog dann gegen die Sarazenen, die an der tuskischen Küste gelandet und schon die Stadt Luna erobert hatten, und befreite die mittelitalienische Christenheit von dieser Geißel, setzte den erneuten Kriegsdrohungen des Sarazenenfürsten Muggettus kecksten Trotz entgegen und vertrieb mit Hilfe der Pisaner die Schwärme der Ungläubigen aus Sardinien, wagte sich auch, freilich mit weniger Glück, gegen die vordrängenden Griechen Unteritaliens. Im übrigen war er nach dem Urteil seiner Zeitgenossen »reif fürs höllische Feuer«, war gegen Geld, wenn auch nicht für alles, so doch für vieles zu haben, und tat wenigstens nichts gegen das Gerede, daß man vor dem Papste nicht mit leeren Händen erscheinen solle. Wo hätte er auch damals anderes lernen sollen! Er lernte es auch von Heinrich nicht, denn als in den letzten Lebensjahren Heinrichs das dreimal verurteilte Weib des Hammersteiners, Irmgard, dem Urteil der deutschen Synoden zum Trotz an den Papst appellierte, wußte sie wohl, mit welchen Mitteln die Hilfe Benedikts zu erwerben sei, und die Seligenstädter Synode von 1023 mußte Fürsorge treffen, »damit der Apostolikus nicht alle Sünden verzeihe«.

Als Heinrich II. diesem Manne am Tage der Kaiserkrönung in der Vorhalle von St. Peter das Versprechen gab, daß er der römischen Kirche ein treuer Schutzherr und Schirmvogt und auch dem Papste und seinen Nach-

folgern in allen Stücken ein Getreuer sein wolle, hatte er schon hundertmal mehr für die Kirche getan als der Papst selber. Und was er getan, das bürgt dafür, daß sein Versprechen nicht eine leere, herkömmliche Formel war, sondern bis an den Rand gefüllt mit heiligen Absichten und bewußter Kraft, die Absichten auch bis an ein gutes Ende zu verfolgen. In den regelmäßigen synodalen Zusammenkünften mit den Bischöfen des Reichs hatte er der Kirche seines Herrschaftsgebietes eine oberste kirchliche Instanz gegeben, für die er nur noch das Jawort des Papstes brauchte, um fortan mit ihr auch jenen Aufgaben zu dienen, deren Durchführung von diesem Papste nicht zu erwarten war.

Wohl hatte auch sein Vorgänger, der Kaiser Otto III., schon fleißig am synodalen Leben der Kirche teilgenommen. Aber ganz anders Heinrich II. Er war nicht nur, wie Otto III., Einberufer und Ehrenpräsident der Reichssynoden, sondern er war eine ihrer lebendigsten, anregendsten und durchschlagendsten Kräfte, sah in den versammelten Bischöfen zwar seine Dienstmannen, aber nicht in dem Sinne eines Kirchentyrannen, sondern in dem Sinne, daß er ihre Tätigkeit als heiligsten Dienst an Kirche und Reich schätzte. Er selbst verdemütigte sich tief vor diesen Bischöfen, warf sich vor ihnen auf den Boden, damit das neue Leben, das er der Kirche geben wollte, in ihren Beschlüssen zur Auferstehung komme. In diesem Sinne ist sogar der Papst Dienstmann des allerletzten unter den Christenmenschen, viel mehr erst gar eines solchen Königs wie Heinrich II., den Benedikt VIII. gern seinen Herrn nannte, ein wahrhaftiger Servus servorum Dei, wie sich die Päpste seit jenem großen heiligen Papste Gregor nennen.

Da blitzte es schon bei der ersten Synode, die wahr-

scheinlich in Mainz stattfand, ganz unheimlich auf. Nachdem über verschiedene Dinge disputiert worden war, erhob sich Heinrich und machte den Bischöfen den Vorwurf, daß sie in ihren Diözesen manches Faule und Kranke duldeten, das sie mit dem Schwerte des Heiligen Geistes abhauen sollten. Oh, da wurde eine Unruhe unter den Bischöfen schier wie unter den Aposteln beim letzten Abendmahl, als der Herr sagte: »Einer von Euch wird mich verraten.« Was der König wohl meine, fragten sie sich einander voll Staunen und Verwunderung. Der König, nie gewohnt, sich mit bloßen Andeutungen zu begnügen, gab gleich die offene Antwort. Die unerlaubten Ehen unter nahen Verwandten meine er. Juden und Heiden seien in diesem Punkte besser. Manchem Bischof schlug das Herz. Aus Furcht oder Freundschaft hatten sie in ihren Diözesen manchmal ein Auge zugedrückt. Keiner sagte ein Wort. Da hub der König an: »O ihr, die ihr auf einem erhabeneren Stuhle sitztet als dem des Moses, die ihr die Stelle Gottes vertretet und treue Wächter sein solltet, ihr seid stumme Hunde geworden und blinde Führer der Blinden. Seht da, Herzog Konrad von Austrasien, mein eigener Vetter, hat eine so nahe Verwandte geheiratet, daß Gottes Zorn ihn und das ganze Land bedroht. Unsere Schuld, wenn wir schweigen, ist nicht geringer als die seinige.«

Solche Dinge müssen einmal offen ausgesprochen werden, denn dann sind sie schon halb geheilt. Das war Heinrichs Verdienst, daß er alles klipp und klar sagte. An ihm entzündete sich auch die Wahrhaftigkeit des ihm verwandten Bischofs Adalbero von Metz. Der sprach: »Ich sollte freilich älteren, heiligeren und gelehrteren Männern das Wort überlassen, aber da Eure Majestät immer schwerere Vorwürfe auf unsern Stand häuft, so wäre es ungeziemend, länger zu schweigen

und die Wahrheit zu verhehlen.« Und er deckte nun die ganze Wahrheit auf. Wohl sprang Herzog Konrad, der Schwerbeschuldigte, auf und griff zu den Waffen; seine Freunde mit ihm. Aber mit dem Schwerte kann man keine Schuld auslöschen, sondern nur neue Schuld einzeichnen. Auch den Geist kann man mit dem Schwerte nicht töten. Der Geist war aufgeweckt durch Heinrichs und Adalberos offenes Wort. Die Synode beschloß, daß fortan dieses Gebot Gottes heiliggehalten werden solle.

Es folgte nun Synode auf Synode. Der Bann feigen Schweigens war gebrochen. Schon auf der nächsten Synode in Dortmund brachte König Heinrich eine ganze Reihe kirchlicher Mißstände zur Sprache; auf einer dritten, die im Sächsischen stattfand, verbot er »kraft kanonischer und apostolischer Autorität« die unerlaubten Ehen und den Verkauf christlicher Unfreier an die Heiden (die heidnischen Wenden), forderte auch von den Bischöfen gewissenhafte Handhabung der Kirchenzucht. Dann kamen die Verhandlungen und Synoden wegen der Gründung von Bamberg; es kam die Romfahrt und die Kaiserkrönung. Heinrich behandelte Italien und seine kirchlichen Verhältnisse genau so wie die deutschen Länder seines Reiches. Man merkt nur, daß sich hier seine besondere Sorge auf die Wiedergewinnung entfremdeten Kirchengutes richtet. Schon auf dem Wege nach Rom, in Ravenna, verpflichtete er auf einer Synode die Bischöfe und Äbte, genaue Verzeichnisse verlorener kirchlicher Besitzungen mit Angabe ihres Verbleibs einzureichen. Aber er hatte auch auf alle anderen Dinge seine Augen. In Rom merkte er zu seiner Verwunderung, daß die dortigen Priester kein Credo bei der Messe sangen. Er fragte sie, warum sie das nicht täten. Weil die römische Kirche niemals

vom Gift der Irrlehre infiziert worden sei, gaben sie zur Antwort. Aber der Kaiser setzte bei Papst Benedikt durch, daß auch in Rom das Credo bei der heiligen Messe gesungen werde. Man merkt das neue Ziel der kirchlichen Fürsorge Heinrichs, die Vereinheitlichung des kirchlichen Lebens in seinem ganzen Reiche.

Die Sorge um Bewahrung kirchlichen Besitzes lenkte des Kaisers Blick auf die große Gefahr hin, die dem Kirchengut von den Familien verheirateter Geistlicher her drohte. Sogar die leibeigenen Geistlichen suchten ihren Kindern Kirchengut zu verschaffen. Wenn diese von freien Frauen geboren waren, maßten sie sich das Recht auf vererblichen Besitz an, als wären sie Freie. Oder sie wandten die List des Scheinkaufs durch einen Freien an. Deshalb bestimmte der Kaiser auf einer Synode in Goslar (1019), die das alte kirchliche Verbot der Priesterheirat nicht ausdrücklich erneuerte, daß die Kinder aus Ehen unfreier Geistlicher mit freien Frauen vor dem Gesetz als unfrei zu gelten haben. Weiter ging er in Goslar einstweilen nicht. Er muß wohl eingesehen haben, daß seine weitere Tätigkeit einer besonders deutlichen Autorisation des obersten Hirten der Kirche bedürfe. Kurz entschlossen, rief er den Papst nach Deutschland. Und dieser kam. Er kam als Bittender, wohl um den Schein zu vermeiden, als müsse er dem Kaiser gehorchen. Gegen die Griechen in Unteritalien erbat er sich die Hilfe des Kaisers. Heinrich versprach ihm diese Hilfe und erneuerte sogar die alten Zusagen der Karolinger und der Ottonen. Dafür sicherte der Papst dem deutschen Kaiser einen ausschlaggebenden Einfluß auf die künftigen Papstwahlen und hielt nun selber mit Heinrich in Bamberg eine Synode ab, deren Beschlüsse vor aller Welt zeigten, daß er die Tätigkeit Heinrichs

billige und mit seiner Autorität zu decken gewillt sei. Gemeinsam mit Heinrich ritt er nach Italien zurück und wiederholte in Pavia, was er in Bamberg getan, vor italienischen Bischöfen. Eine große Rede hielt er auf dieser Synode zu Pavia. Die Kirche sei verarmt, sei zur Bettlerin geworden, sei beinahe ganz vernichtet. Schuld daran, sagt er, ganz vergessend all der Schuld seiner unwürdigen Vorgänger, sei der Klerus, weil so viele verheiratete Geistliche ihre Kinder aus dem Kirchengut versorgten und weil unfreie Kleriker für sich und ihre Kinder zum Schaden der Kirche die Freiheit erstrebten. Die alten kirchlichen Zölibatsgesetze müßten wieder durchgeführt werden. Am notwendigsten aber sei eine Regelung der Rechtsverhältnisse jener Kinder, deren Väter unfreie Kleriker und deren Mütter freie Frauen sind. Ihnen müsse der Freibrief versagt werden. Man merkt ganz deutlich, daß es sich um Wiederaufnahme der Goslarer Bestimmungen handelte. Die Synode von Pavia ging aber weiter und verbot ausdrücklich die Verehelichung der Geistlichen und erklärt nicht nur die Kinder leibeigener, sondern auch freier Kleriker für Leibeigene der Kirche. Heinrich verkündete ihre Beschlüsse als Reichsgesetz. Sie blieben aber in der Geschichte der nächsten Jahrzehnte, soweit wir sehen, fast ganz ohne Wirkung. Die Notwendigkeit eines solchen Eingriffes in die natürlichsten Rechte des Lebens kann nie hinreichend und wirksam aus der Rücksicht auf den weltlichen Besitz der Kirche hergeleitet werden, wie es noch in Pavia geschah. Da mußten erst geistlichere Beweggründe erkannt und genannt werden, ehe sich genügend viel Männer bereit fanden, dieses Opfer des Lebenswachstums zu bringen. Es ist im tiefsten Grunde falsch, das Fehlschlagen der Versuche von Goslar und Pavia

mit bedauerndem Hinweis auf die »Unenthaltbarkeit des Klerus« erklären zu wollen, wie es fast in allen katholischen Geschichtswerken geschieht. Der *Geist* war noch nicht da, der solche Gesetze aus dem Wesen seines eigenen Lebens begründet. Er war in Heinrich dem Heiligen, gekommen im Sturm seines Schicksals, daß er ein König sein sollte ohne des Königs größtes Glück, ohne leibliche Nachkommenschaft, auf daß er seinen Erben suche in der Welt des Geistigen. Er war da in den Männern von Cluni. Aber in Rom war er noch nicht und auch nicht in den Häusern des Weltklerus. Noch nicht oder nicht mehr. Aber er war im Anzuge, und die Gesetze von Goslar und Pavia waren Stundenschläge vor seiner Stunde, die doch kommen mußte.

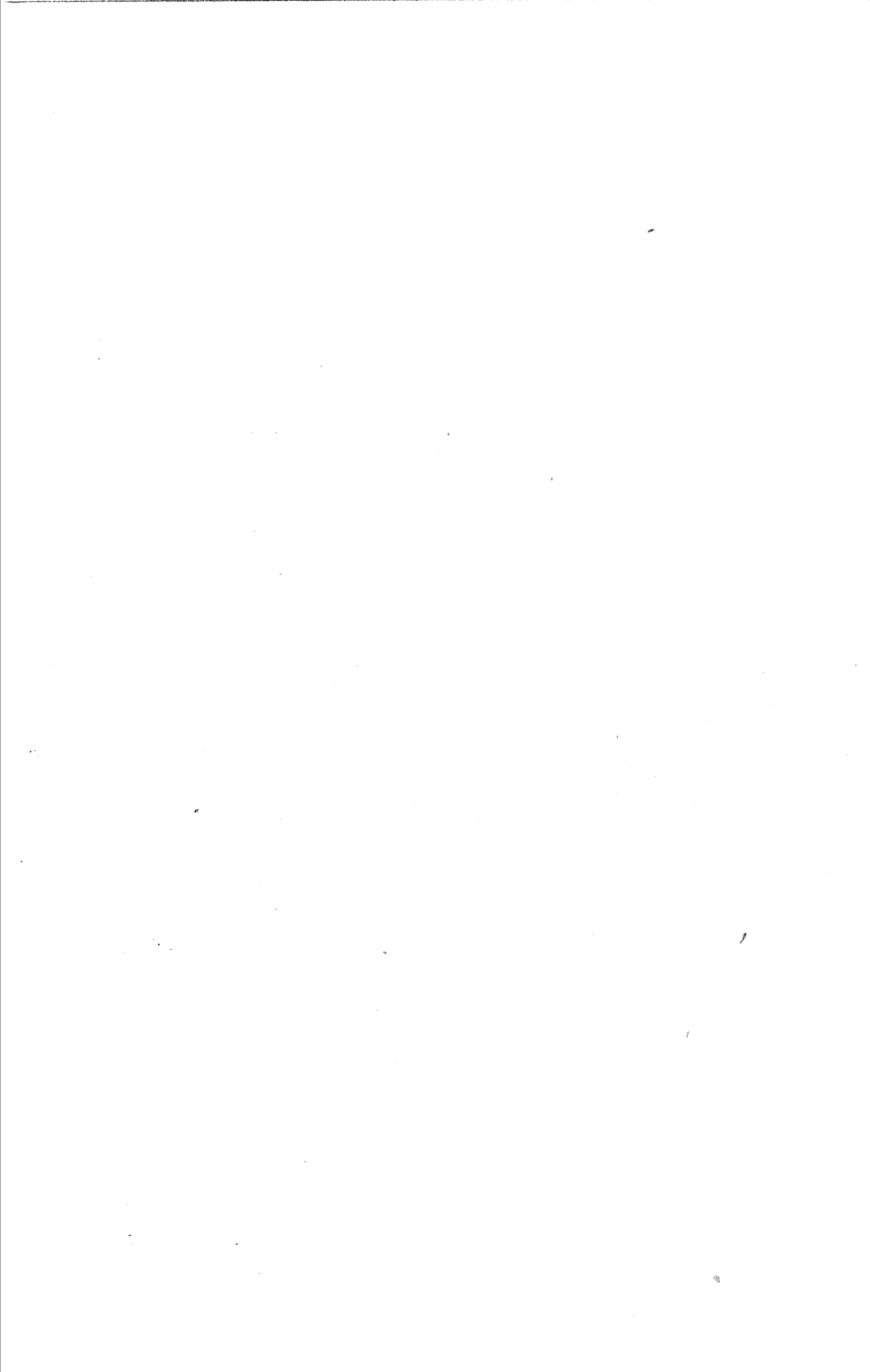
Das Ziel der Vereinheitlichung kirchlichen Lebens, vor allem des kirchlichen Kultes und der christlichen Sitte, ein der Kirche ganz wesentliches Ziel, verfolgte vor allem die Synode von Seligenstadt, die der von Heinrich berufene und erhobene Bischof von Mainz, Aribo, sein einstiger Hofkaplan, berief und leitete. Dieser Bischof, von dessen Lebensgrundsätzen wir den einen wissen: »Arbeiten und Herr sein!«, während die meisten Menschen damals schon am liebsten Herren waren, ohne zu arbeiten, war ganz Geist vom Geiste Heinrichs, voll Talent, Kraft und Eifer für das neue Leben und die neue Form der Kirche. Die 20 Capitula der Synode von Seligenstadt erscheinen gewiß im einzelnen als armselige Anfänge oder vielleicht gar als Nebensächlichkeiten und Unwesentlichkeiten, aber sie sind doch die Stimme, die zu reden beginnt und die mit ihren ersten Worten durchaus noch nicht alles sagen kann. Sie regeln die kirchlichen Fasten und die geschlossenen Zeiten, verbieten den Priestern, am Tage mehr als drei Messen zu lesen

oder, wenn sie nach dem ersten Hahnenruf noch getrunken haben, an den Altar zu gehen, untersagen den abergläubischen Gebrauch des Corporale bei Brandfällen oder gewisser Meßformulare, z. B. der Dreifaltigkeits- oder der St. Michaelismesse, an Tagen, für die sie nicht bestimmt sind, wenden sich auch gegen weltliche Unterredungen in den Vorhallen der Kirchen oder gar beim Gottesdienst selber, handeln von Eheschließung, Ehebruch und Ehedispens und suchen ihre eigenen Bestimmungen zu schützen gegen allzu große Nachsicht des Klerus und sogar des »Apostolicus« in Rom, wohin der Sünder erst nach Leistung der auferlegten Buße und nicht ohne Begleitschreiben seines Bischofs pilgern dürfe.

Es gehört zu den geheimnisvollsten Gesetzen der Geschichte, daß Gott mitten in so große Entwicklungen den Tod derer stellt, die nach dem menschlichen Anschein die Entwicklung eingeleitet und getragen haben. Kaiser und Papst faßten den Gedanken, auf einem allgemeinen Konzil den Weltfrieden und die neuen Lebensformen der Kirche durchzuführen, und Heinrich kam im Jahre 1023 in Ivois mit dem König Robert von Frankreich zusammen, um den Frieden für die Zukunft sicherzustellen. Allein schon im nächsten Jahre starben Papst und Kaiser und fanden wohl Nachfolger in ihrem Amte, aber nicht in ihrem Geiste. All ihre ernste Arbeit verging zunächst. Es durfte nicht sein, daß das neue, aus dem Grabe emporgeschreckte Leben der Kirche so ganz in Kaisertum und Reichsgesetz verankert wurde, wo es Kaiser Heinrich zunächst verankern mußte. Der Geist der Kirche muß seinen eigenen Aufflugplatz haben und behalten. Aber es war doch eine heilige Arbeit. Die Taube Noes, solange sie zur Arche zurückkehrte, war noch kein Zeichen, daß die Zeit der

Not vorüber war. Als sie aber den ersten Gipfel fand, kehrte sie nicht zurück, sondern blieb auf diesem kleinen, einzigen Erdenfleck, fern von der Arche. Und als die Flut vollends vergangen war, schwebte sie wieder über der Siedlung des Noe. Es dauerte nicht lange, da ging der neue Geist von Rom aus.

DIE TREUGA DEI



DIE TREUGA DEI

ES HAT ETWAS MIT DEN »TAUSEND JAHREN« AUF SICH, von denen Bibel und Urchristentum sagen und singen! Auch, daß diese immer wiederkehrenden Tausend Jahre etwas mit dem Frieden zu tun haben. Ein tausendjähriges Friedensreich werde kommen, sagten die urchristlichen Propheten. Nur daß »der Friede Gottes allen Begriff übersteigt«, daß man also in diesen Zeiten den Frieden nicht begreifen können wird. Ich hasse jedes anmaßende Wort, aber das gläubige Wort liebe ich, auch wenn es sich anmaßt, weit über den Verstand hinaus zu gehen. Und nur mit einem solchen Worte möchte ich sagen: Im Jahre 2000 unseres Heils und noch dreißig Jahre später werden unsere heutigen »Friedensbestrebungen«, die jetzt nur mit der Johannestaufe getauft sind — mit vielen Wassern, aber noch nicht mit dem wirksam schöpferischen Geiste —, zu einer neuen Treuga Dei werden, mit der zwar nicht ein Friede, wie die Welt ihn gibt, kommen wird (ebensowenig wie mit der Treuga Dei nach dem Jahre 1000), aber ein neues Jahrtausend des Friedens, der allen Begriff übersteigt und das dritte Jahrtausend unseres Heils ebenso stark vom zweiten unterscheiden wird, wie er einst das zweite vom ersten unterschied und das erste von aller vorchristlichen Zeit.

»Ehresei Gott in der Höhe, und Friede den Menschen auf Erden in Gnaden!« sangen die Engel, als der Friedensfürst, der »Erste im Frieden«, auf diese Erde kam. Und als er ging, grüßte er seine Jünger: »Der Friede sei mit euch.« Und es blieb aus dieser Zeit ein Buch, das seiner Substanz nach Frieden ist: das Evangelium. Wenn auch der Friede Gottes jeglichen Begriff übersteigt, dieses Buch mit seinen Schmerzen und Tränen, mit seiner Ölbergangst und seinem Kreu-

zestod übersteigt er doch nicht, sondern läßt sich von ihm beschreiben in seiner ganzen Unbegreiflichkeit. Und fast zahlenmäßig genau tausend Jahre später die Treuga Dei, der von der christlichen Gesellschaft heilig beschworene Gottesfriede! Die Historiker mit den rein weltlichen Mitteln ihrer Wissenschaft verleiden uns die Freude an der Treuga Dei mit dem vielen Gerede, daß die Treuga Dei doch im wesentlichen unwirksam blieb und daß erst eine Änderung eintrat, als die Staaten den Schutz des Friedens übernahmen. Aber Staaten waren auch schon vorher da. Warum mußte erst die Treuga Dei kommen, ehe sie »den Schutz des Friedens übernahmen«? Weil sie die Kraft war! Alles, was die Staaten in der Folgezeit an Frieden im Lande fertiggebracht haben — es war meist wenig, aber immer soviel wie die Welt des Kreuzes an Frieden vertragen kann — war Treuga Dei, mag es auch noch so oft als rein staatlicher Friede oder staatliche Ordnung gebucht werden in den Büchern dieser Welt, die überall eine Lücke ihres Friedens sieht, wo das Kreuz steht, obwohl gerade dort eine Höhe des Friedens ist.

Das ist mir ganz offenbar, daß die Menschen, die zu Beginn des zweiten christlichen Jahrtausends mit tausend Schreien nach Frieden schrien, einen Frieden wollten, wie die Welt ihn gibt. Sie bezogen nur aus dem Bereich des Göttlichen, aus der Banngewalt der Kirche, aus der sakramentalen Kraft des Eides, aus der Heiligkeit der liturgischen Woche und des Kirchenjahres die Kräfte, mit denen sie diesen Frieden aufbauen wollten, und sprachen dann in ihren Urkunden von einer Pax Dei. Oder wenn sie daran dachten, mit Buße, mit »Sittenreform« den Frieden mit Gott zu machen, sollte es doch nicht das Ziel sein, sondern der einzig gangbare Umweg über Gott zu

dem Frieden, wie die Welt ihn gibt. So wird es immer sein, wo Menschen Menschen sind. So ist es auch bei den heutigen Friedensbewegungen, nur nicht mehr so fromm, nur moderner. Die Menschen können nur den Frieden wollen, wie die Welt ihn gibt. Den anderen muß Gott wollen. Wie könnten die Menschen etwas wollen, was »ihren Begriff übersteigt«! Nil volitum, nisi prius cognitum! Für den Frieden Gottes können die Menschen nur ein Nichtwollen haben. Nur wenn sie im Glauben das göttliche Leben und das göttliche Wollen gefunden haben, können sie mit diesem göttlichen Wollen den Frieden Gottes wollen. Freilich *kann* auch Gott den Frieden geben, den die Welt gibt und will, wie er ja auch das Brot und den Wein geben kann nach dem Wohlgeschmack der Welt, denn er bleibt auch nach der Erlösung der Welt noch der Schöpfer der Welt. Dieser Friede gehört zu dem Hundertfachen und zu dem »Allen anderen«, was »zugegeben wird«. Zugegeben oft schon zu dem kleinsten Anfang des einen, was vor allem anderen gesucht werden muß, und ohne das jener Friede wieder Unfriede, jene Sättigung wieder Hunger werden muß. Und manchmal kann die Welt nicht einmal ihren eigenen Frieden geben, den allergewöhnlichsten und irdischsten, so daß selbst die Kinder der Welt sie verlassen möchten. Die Sonne segnet nicht mehr die Felder; unheimliche Wasser stürzen Tag für Tag, Jahr für Jahr aus den Wolken. Das wuchernde Grün des Frühjahrs wird nicht mehr gebenedeit durch das Gold reifender Sommerfelder. Das gesegnete Stücklein Brot in der Hand des Hungernden wird zum Unsegen, denn der Nachbar kommt und schlägt den Hungernden nieder um des Stücklein Brotes willen. Räuber durchziehen das Land, um stehlend und plündernd den Frieden des

eigenen Magens zu begründen, aber stärkere Räuber jagen ihnen den Fang ab. Nicht einmal der nackte Leib im Grabe hat Frieden. Alles kluge Sinnen und Trachten nach dem Frieden, wie ihn die Welt gibt, ist zu Ende, ist dort, wo nur noch Gott ist. Da stürzt die friedenssehnsüchtige Menschheit in ihrem wahn-sinnigen Laufe nach dem Frieden in die Arme Gottes. Aber immer noch will sie den Frieden, wie die Welt ihn gibt. Da wird auch der irdische Friede zum Wunder, und Gott gibt von ihm, wie er in der Wüste von dem Brote gab, das nirgends auf der Erde wachsen wollte. Und indem die Menschheit in Gott hineinstürzte am äußersten Rande der Not, indem sie an der Welt und ihren Künsten verzweifelte, da war die Zeit des Friedens mit Gott da, wie nur Gott ihn geben kann, aber auch nur so, wie Gott ihn geben will, nicht so, daß ihn die Historiker ringsherum begreifen und befriedigt als perfekten Frieden nach ihrem Sinne buchen können.

Genau im Jahre 1000 begegnen wir, auf der Synode zu Poitiers, der ersten Friedensvereinigung, die man als Vorläuferin der Treuga Dei registriert. Alle Streitigkeiten über Mein und Dein sollten fortan auf dem Wege des Rechts und nicht mehr der willkürlichen Gewalt entschieden werden. Als ob die Menschen dies bestimmen könnten! Im Arm ist die Gewalt, und sie entscheidet schnell. Wer nicht in den Arm eine Hemmung legen kann, sei es vom Herzen oder vom Kopfe her, kann nicht solche Bestimmungen treffen, so daß sie wirksam würden. Da erfaßte die Kirche die gewalttätigen Hände, auf daß sie sich zum Schwure erheben. Die Synoden von Limoges und Bourges hofften dadurch den Frieden im Lande. Wohl trugen die Menschen nun eine Fessel an der gewalttätigen Hand, aber die Fessel war an keine starke Mauer ge-

haspelt. Und es wurde kein Friede. Gott gab überreichlich die Gewalt in Wirklichkeit, das Recht aber nur als Sehnsucht und Prophetie — die Menschen freilich schrieben das Recht schon tapfer nieder, als ob sie ihm dadurch schon Wirklichkeit verleihen möchten. Und sie modelten sich von vornherein schon den Frieden zurecht, ganz wie sie ihn haben wollten: selbstverständlich einen ununterbrochenen, und einen ganz besonderen für Geistliche, Mönche und Nonnen. Sie rechneten nicht im geringsten damit, daß vielleicht doch Gott nach seinem unbegreiflichen Ratschlusse die gewalttätigen Arme noch einige Jahre in Tätigkeit erhalten wollte, wie es sich ja wirklich herausstellte. Es war ein Krieg der Menschen gegen Gott, gerade da, wo sie von Frieden redeten. Sie hatten zwar das rechte Gefühl, daß der Unfriede daher käme, daß sie mit Gott im Kriege seien, aber sie meinten: wegen ihrer Sünden, — und sie trafen Bestimmungen über Zeit und Art der Buße, die sie auf sich nehmen wollten —, nicht aber wegen der einen Sünde, daß sie glaubten, selber Frieden machen zu können, und daß sie vergessen hatten, was der Herr bei Isaias sagt: »Ich bin der Herr, und es ist kein anderer; der ich das Licht bilde und die Finsternis schaffe, der ich den Frieden gebe und das Übel schaffe.«

Nach »jeglichem Begriff« hätte Gott die Friedensbestrebungen der Menschen segnen müssen, aber nein, er segnete den Unfrieden: Es kam jene dreijährige Regenzeit für Frankreich, die in der Bibel des neuen Israel dieselbe Stelle hat wie die Sintflut in der Bibel des alten; auf beide folgte ein Friedensbund Gottes mit den Menschen.

Auf den letzten noch nicht bald nach Abzug der Flut. Denn da diese Flut die alten Menschen nicht alle getötet hatte, lebte auch der alte Wahn weiter, daß die

Menschen den Frieden vereinbaren und dieses selbstgemachte Fabrikat Gott dem Herrn gar als Sühne darbringen könnten. All der Regen hatte diesen Wahn nicht wegspülen können. Hei, wie reckten die Bischöfe ihre Stäbe in die Höhe! Alles Volk hob die Arme zum Himmel. Und ein mächtiges Rufen war: »Friede! Friede! Friede!«

Nur einer schüttelte den Kopf, der Bischof Gerhard von Cambrai. Er sah, daß trotz aller Eide gegen die Fehde doch Fehde sein müsse. Meineide brächten die Friedenssynoden, aber keinen Frieden.

Es kam kein Frieden. Die Kirche sprach Bann und Interdikt aus. Auswandern wollte sie aus jeglichem Land, in dem Fehde geübt. Fortnehmen Priestertum und Sakrament! Allein die ihrer Herrschaft nicht unterworfenen Gewalten kümmerte dies nicht.

Da griff die Kirche selbst zur Fehde. Erzbischof Aymo von Bourges versammelte im Jahre 1038 seine Suffragane. Alle Knaben vom fünfzehnten Jahre an und alle Männer sollten schwören, selbst mit der Waffe in der Hand jegliche Verletzung des Friedens zu bekämpfen; mit den heiligen Fahnen sollten die Geistlichen dem Volk in diesem Kampfe voranschreiten. Ach, siebenhundert seiner eigenen Kleriker fielen im Kampf mit den waffengeübten Verächtern eines solchen Friedens!

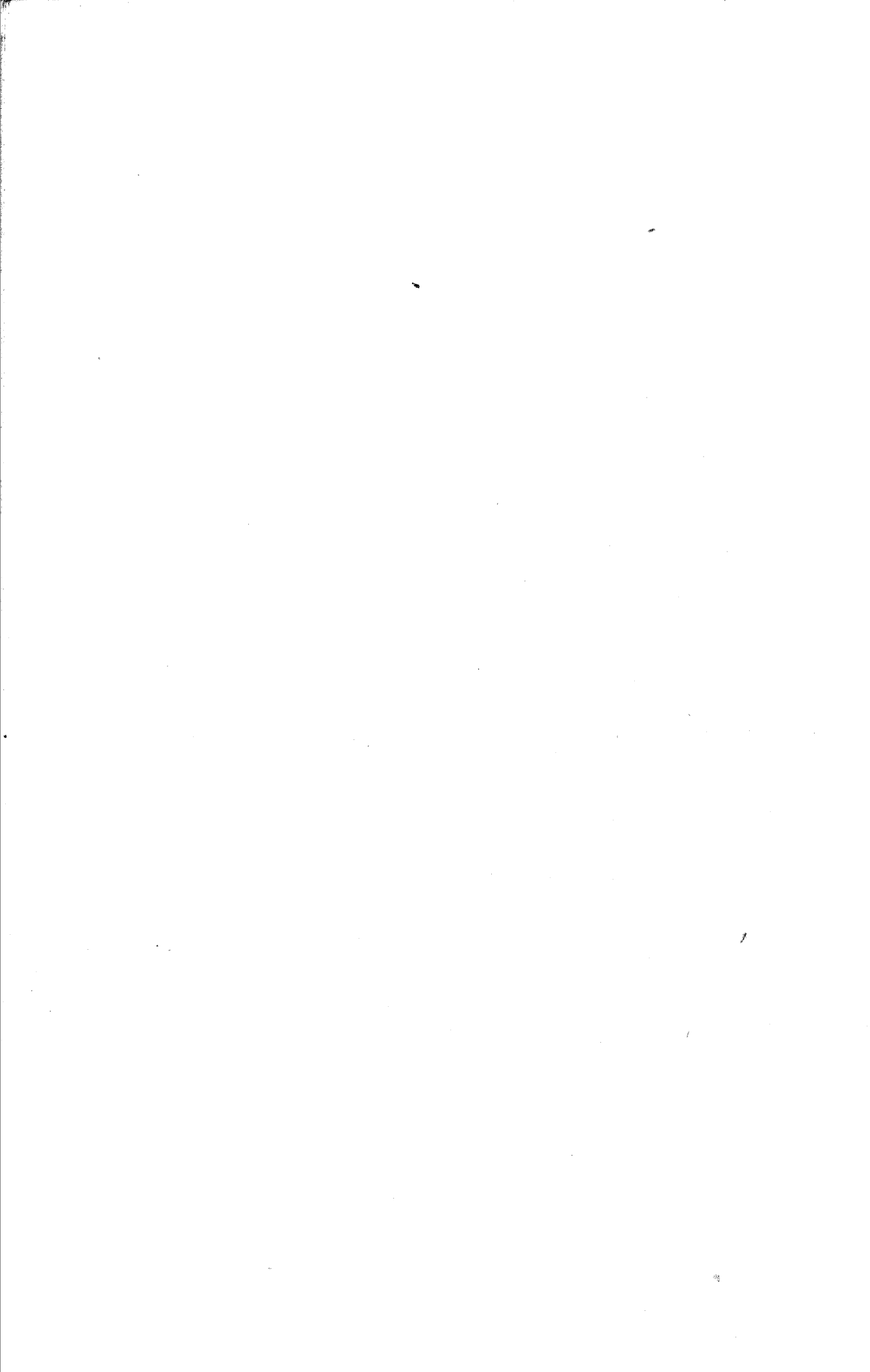
Mit Gott läßt sich auf dieser Erde kein Frieden schließen, sondern immer nur ein Waffenstillstand. Er läßt das Kreuz nicht aus der Erde brechen. Nur ans Kreuz heftet er den Friedensbrief, wie er nur ans Kreuz den Freibrief heftete.

Zwei Jahre nach der Synode Aymos hieß es auf einmal: »Empfanget und bewahret den Waffenvertrag Gottes, die Treuga Dei, die wir als vom Himmel gesandt auf Eingebung der göttlichen Barmherzigkeit

bereits angenommen haben und festhalten, und die darin besteht, daß vom Mittwoch abend an unter allen Christen ein fester Friede und ein dauerhafter Waffenstillstand herrsche bis zum Sonnenaufgang am Montag...!« Groß war auf einmal das Auge geworden für die Wirklichkeit, demütig das Herz zur Bejahung der Notwendigkeiten. Friede soll sein, aber wenn Kampf notwendig ist, sollen ihm drei Tage der Woche frei bleiben! Es war eine Beugung unter das Kreuz der Wirklichkeit. Nicht »Frieden Gottes«, sondern »Treue Gottes«!



DIE EPOCHEN DES KIRCHENRECHTS



DIE EPOCHEN DES KIRCHENRECHTS

EIN GREIS, DER DIE SIEBZIG ÜBERSCHRITTEN, DER VON 1870 bis zum Kriege in vorderster Reihe als Rechtsgelehrter des Deutschen Kaiserreichs und seiner Gesetzgebung gewirkt hat, reckt sich, während ihn Unglück heimsucht, Frau und Sohn ihm sterben, ein zweiter Sohn aber und Erbe seiner Geisteskraft durch ein nichtiges Versehen in der Kriegsmaschinerie fällt, mit gesammelter Kraft auf und ergreift den Anlaß einer Festschrift,¹ um doch noch den höchsten und reinsten Ertrag seines Lebens, der hinausliegt über das weltliche Recht des Staats, kristallklar zu prägen und durch das schwerste und mühevollste Rüstzeug der Gelehrsamkeit zu sichern; kaum aber, daß alles Wesentliche, wenn auch nicht alles, zu Papier gebracht ist, sinkt er nieder und scheidet. Solche hoheitsvolle Einheit eines Geistes mit seiner sterblichen Hülle zwingt allein schon, ehrerbietig stillzustehen. Denn nur wahrer Geist, nur unmittelbare Berufenheit zum Werk gebietet und lauscht so meisterlich dem geheimen ihm verliehenen Maß irdischer Kraft.

Aber Rudolf Sohms Nachlaßwerk erscheint zudem an einem Wendepunkt der Welt- und Kirchengeschichte. Es erscheint in dem Augenblick, da die Revolution das protestantische Landeskirchentum entwurzelt, da die morgenländischen schismatischen Patriarchate von Petersburg bis Jerusalem zusammenbrechen, da die Kodifikation des römischen Kirchenrechts durch Papst Benedikt XV. eine tausendjährige Aera abschließt. Und in diesem Augenblick überschaut Sohm den Werdegang des Kirchenrechts mit visionärer Schärfe und legt die bisherigen Lebensstufen der Kirche in der

¹ Rudolf Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, 674 Seiten, in der Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Adolf Wach. Duncker & Humblot 1918.

Welt fest, gerade in den Tagen, in denen eine neue Stufe ihrer Verfassung von ihr beschritten werden muß.

Damit wird der Geschichtschreiber des alten katholischen¹ Kirchenrechts zum rückwärts gewandten Propheten; und an uns ist es, seine Stimme zu vernehmen.

I. Der Einschnitt des 11. Jahrhunderts

Es ist etwas sehr Einfaches, was Sohms majestätische Darstellung — die, abgesehen von den grundgelehrten Quellenzitaten der Anmerkungen, allgemeinverständlich geschrieben ist — uns vor Augen führt: nämlich die Epochen der Kirche.

Die protestantisch - neuzeitliche Periodisierung des christlichen Zeitalters pflegt die beiden Haupteinschnitte bei Konstantin und bei der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts vorzunehmen. Zwar hat man mehr und mehr das Gewicht dieser Einschnitte zu mildern gesucht, indem man weitere Zäsuren 622, 800, 1100, 1648 hinzufügte, indem man die neue Zeit erst 1648 oder gar (die Franzosen) 1789 beginnen ließ, oder indem man die »Renaissance« ins vierzehnte, dreizehnte, ja ins elfte und zehnte Jahrhundert schon hinaufrücken wollte. Aber das alles sind doch nur Variationen über demselben Grundbaß, der damit anerkannt, nicht überwunden wird. Erst wenn zwischen Konstantin und dem Tridentinum ein ganz anderer, grundlegender Einschnitt entdeckt wird, der die Kraft hat, Konstantin ins erste Jahrtausend, Luther aber ins zweite Jahrtausend wieder einzubet-

¹ Sohm gebraucht die Worte »alkatholisch«, »Altkatholizismus« für die Kirche der ersten Jahrhunderte, das heißt vor dem Schisma zwischen Abend- und Morgenland. Wir müssen diesen Sprachgebrauch hier beibehalten.

ten, kann die Geschichtszersstückelung geheilt werden, die aus dem bisherigen Periodenaufriß folgt, eine Geschichtszersstückelung, die zwischen 325 und 1500 ein mehr oder minder leidiges Loch in der Kultur-entwicklung stabilisiert, die sogenannte Nacht des Mittelalters, von der sich hell der Tag der Neuzeit abhebe.¹

Schon für die Kaisergewalt läßt sich eine solche neue Gruppierung der Tatsachen wohl begründen, die Karl den Großen näher an die Nachfolger des Cäsar Augustus, Barbarossa aber und sein Reich näher an uns und unsere Rechtswelt heranzieht, zwischen beide also den Haupteinschnitt legt. Schon der natürliche Baustoff dieser unserer Rechtsordnung deutet darauf hin, nämlich die Lebenskraft der großen Dynastien Welf, Habsburg, Zollern, Wittelsbach, die sich alle erst um 1100 erheben, alle heut verlöschen.

Von einem umfassenderen noch und größeren Standpunkt aus, von dem der Kirchengeschichte, unternimmt es Rudolf Sohm, die Jahre nach Christi Geburt ebenfalls so zu gliedern, daß die Zeit der ersten Kreuzzüge, die Zeit Anselms und Bernhards, zur Wende der Zeiten, zum Angelpunkt aller neunzehn Jahrhunderte wird. Damals komme etwas Neues in die christliche Kirche und damit in die christliche Welt hinein, was dem ganzen ersten Jahrtausend der Christenheit gefehlt habe! So wird die Zeit von Petrus und Paulus bis auf Gregor VII. plötzlich zu einer großen Einheit gegenüber dieser Neuerung. Die Taufe Konstantins »durch Papst Silvester« ändert also nicht

¹ Zusatz: Über diese Epochen vergleiche ausführlich Rosenstock, in Die Hochzeit des Kriegs und der Revolution, Berlin, Verlag der Arbeitsgemeinschaft 1920, den Abschnitt: »Der Selbstmord Europas«, ein Abschnitt, der dort diesem hier über die Epochen des Kirchenrechts folgt und nur wegen seines universalhistorischen Charakters hier nicht wieder aufgenommen werden konnte.

das Antlitz der Kirche! Sie ändert nur die Gestalt des Imperiums. Damals geschieht wirklich nur das, was die Tatsache: der römische Kaiser läßt sich taufen, besagt, daß der römische Kaiser in die christliche Kirche eintritt. Das Kaisertum ändert sich dadurch, nicht die Kirche, diese wenigstens nicht in erster Linie. Auch die Folgezeit änderte daran zunächst nichts, als der »frühmittelalterliche Staat die Kirche als bloße Kulturanstalt und Bildungsanstalt für seine Völker seiner eigenen gesellschaftlichen Ordnung« einverleibte (S. 575). Denn »der Staat war es, welcher die Kirche in seinen Dienst nötigte. Aber die Kirche selbst blieb innerlich wie sie war. Sie leistete dem Staat den Dienst, den er verlangte. Aber sie selber änderte sich nicht« (S. 569).

Was die neue Auffassung bedeutet, mag die Erinnerung an Lessings großes Wort deutlich machen: das Christentum sei ihm der Glaube der ersten drei Jahrhunderte. Wenn nun doch nicht nur die ersten drei Jahrhunderte, sondern zehn Jahrhunderte lang der Aufbau der Kirche unverändert bleibt, so ist der letzte Rest protestantischen *Kirchentums* erschüttert. Denn dies *Kirchentum* gründet ja auf der bisherigen Konstruktion der Kirchengeschichte in doppelter Hinsicht: einmal, indem es ungefähr an dem festhält, was es schon jenen ersten apostolischen Zeiten »zutraut«, am Apostolikum vor allem, alles »Spätere« aber von sich weist; zum andern, indem es auf das Tagwerden von 1517 gründet. Jetzt soll 1517 zum bloßen Unterfall innerhalb des zweiten Jahrtausends werden, Schrift und Apostolikum aber werden beide organische, unabtrennbare Elemente des *Kirchentums* eines ganzen Weltalters, des ersten Jahrtausends. Nun ist aber Sohm selbst glühender Protestant. Wer je das jungfräuliche Leuchten seiner Augen gespürt,

wer je die jünglinghafte Gestalt im Feuer der Rede sich aufrecken sah, hat die Wärme seines evangelischen Christentums ahnen dürfen. Wie also sichert er seine evangelische Position? Diese Sicherung mußte offenbar seinem neuen Werk voraufgehen, um ihm zu allererst den Schritt in die neue Epochengliederung zu ermöglichen. Und so ist es in der Tat. Sohm hat seit mehreren Jahrhunderten gelehrt, daß protestantisches Kirchenrecht ein Widerspruch in sich selbst sei, daß der evangelische Glaube in keiner Rechtsform verfaßt sein könne noch dürfe. Denn evangelischer Glaube sei nur evangelisch, soweit er unverfaßt als lebendiger, als überraschender Quell täglich neu sprudle. Evangelischer Glaube — können wir zu umschreiben wagen — ist nichts als die Verewigung eines Augenblicks in der Geschichte der christlichen Offenbarung, jenes Augenblicks, da der auferstandene Christus dreimal seinen Jünger fragt: Liebst Du mich? Liebst Du mich? Hast Du mich lieb? Also ist evangelischer Glaube nicht eine in gesicherter Wiederkehr erfaßbare Bildung des Lebens, sondern ist *eine Tendenz des freien einzelnen Christenlebens*. Selbst das Verbum Scriptum, die Bibel, gibt Sohm ausdrücklich preis: »Nicht die Schrift (noch weniger ein geschriebenes ‚Bekenntnis‘), sondern das lebendige, mündlich verkündigte Evangelium ist nach den Grundsätzen der evangelischen Reformation die Kraft, welche die Kirche Christi trägt.« (S. 615 Anm. 1.) Evangelisches Christentum ist die ewige Wiederkehr der Entstehung des Urchristentums in der Seele des einzelnen. Damit wird es gleichgültig gegen alle äußere Verfassung des Gemeindelebens, welche zur Sache bloßer Zweckmäßigkeit oder Pietät wird. Der evangelische Christ kennt nun kein verfaßtes Rechtsleben der Christen in der Welt mehr, keinen Schutzverband in Abwehr der Welt, keine

»christliche« Rechtsordnung der Kindererziehung oder der Sakramentsverwaltung. In allen diesen Dingen räumt er dem katholischen Bruder das Feld. Im ganzen Bereich der wiederkehrenden Dinge, der sich wiederholenden und damit feststellbar und greifbar gewordenen Ordnung widerstreitet der evangelische, der Erlebnischrist der Kirche nicht, weil er dies Gebiet überhaupt nicht *betritt*. Nur jenes innere allgemeine Priestertum, welches das Tridentinum jedem Christen zuspricht, ist des Evangelischen Bereich. Die kirchliche Ordnung ist ihm — als Christen und als Heilsucher wohl gemerkt — gleichgültig.

Also: Inmitten der christlichen Welt und Kirche erneuert der Evangelische nach Sohm nur eine bestimmte *urewige* Strömung, hütet er die *Unmittelbarkeit der heiligen Quelle* des Glaubens, erzwingt er inmitten der in vielen Schichten und Stufen des Kirchentums erstarrenden *Christenheit* die ewige Überraschung des *Christentums*.

Indem er alles evangelische Kirchentum als bloße Fragmente rücksichtslos preisgibt, gelingt es Sohm, unbefangen den gewaltigen Bau der katholischen Kirchenordnung schon gleich im ersten Jahrhundert angelegt zu finden. Aber wieviel gläubiger, ich möchte sagen größerherziger, geht er dabei vor als etwa Battifol! Battifols Methode befriedigt nicht, weil er nicht nur die Kirche des dritten Jahrhunderts im ersten wiederfindet, sondern sie beide durch juristische Begriffe des 19. Jahrhunderts zudeckt. Allein schon Passaglia hat ausgesprochen, daß der Leib der Kirche, wie der menschliche Leib, an seinen Jahrhunderttagen verschiedene Nahrung gebrauche, gerade um derselbe zu bleiben. So fragt Sohm, die echte Geburt der Kirche anerkennend, nach der Form der Kirche vor dem Schisma des Morgenlandes, nach dem Un-

terschied von Altkatholizismus bis 1100 und Neukatholizismus seitdem.

Seine kürzeste Formulierung lautet: Bis 1100 oder 1200 lebt die Kirche nach Sakramentsrecht, nach 1100 wird ein Teil des Kirchenrechts zum bloßen Körperschaftsrecht. Die Benennung des Kirchenrechts als Sakramentsrecht aber bedeutet: Die Kirche ist in der Welt, aber nicht von dieser Welt. Also lebt sie in all ihren Handlungen als eine von Gott selbst regierte. An Gottes Geist unmittelbar hanget der Leib der sichtbaren Kirche. Alle ihre Lebensäußerungen sind nicht geordnet durch ein Satzungsrecht, das in einem Verband Vertreter und Vertretene, Haupt und Glieder zusammenschließt, sondern das Haupt und der Vorsteher sind im Himmel, und nur die Glieder sind auf Erden. Folglich können Haupt und Glieder nicht durch Rechtssätze miteinander verbunden sein wie in den zwischenmenschlichen Körperschaften, sondern durch Sakramente. Jede Handlung der altkatholischen Kirche und in der altkatholischen Kirche bis 1100 ist deshalb ein Sakrament, das heißt ein Lichtstrahl vom Himmel, eine Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Jedes Tun, sämtliche Dinge, die sie ergreift und berührt, heißen Sakramente. Eine Begrenzung der Sakramente auf die Siebenzahl derer, die das Menschenleben von der Wiege bis zum Grabe begleiten, ist ganz undenkbar. Denn es gibt ja immer neue Handlungen des Heiligen Geistes, immer neue Dinge, Feste, Ereignisse, die er entzündet; diese tausend Strahlen seines Wesens heißen Sakramente.

»Immer kommt es nur darauf an, daß Gott handle, nicht darauf, daß eine bestimmte kirchliche Stelle mit ihrer Macht hinter der Handlung sei.« — Eine »Einheitstendenz« im Sinne äußerer gesellschaftlicher Organisation ist überhaupt nicht vorhanden.

Darum fehlt es im Altkatholizismus denn auch an jeder planmäßigen Durchführung kirchenrechtlicher Ordnung für das ganze Gebiet kirchlichen Lebens. „*Das Sakrament war die Form, in der Gott handelte.*“ (S. 575.)

Anders ausgedrückt: »Durch die Gesamtheit des katholischen Volkes spricht *immer* Gott, Christus. Der Altkatholizismus hat die Unfehlbarkeit der Kirche geradeso wie der Neukatholizismus. Der Glaube an die unfehlbare Kirche (an die sichtbare katholische Christenheit als das Volk Gottes) ist der Schlußstein wie des neukatholischen so schon des altkatholischen Kirchengebäudes. Auf ihr beruht letztlich alles. Aber die Unfehlbarkeit steht im Altkatholizismus, der hier das Urchristliche fortführt, bei der *unvertretenen*, im Neukatholizismus bei der (sei es durch ein allgemeines Konzil, sei es durch den Papst) vertretenen Christenheit.« (S. 134.) Nicht Rechtsätze, sondern der Ausgang entscheidet, ob eine Handlung von dem christlichen Gottesvolk als Sakrament angenommen, rezipiert wird. Jede einzelne Amtsbesetzung der alten Kirche ist aus demselben Grunde in ihrem ganzen Umfang ein Sakrament, durchaus nicht nur der Ordo des Amtsträgers wie heute, sondern auch der heute so genannte »titulus«. Daß Sergius an der Bischofskirche zu Antiochia Subdiakon wird, dieser einheitliche Vorgang ist im Altkatholizismus Sakrament, nicht aber ist das Subdiakonat an und für sich der Ordo des göttlichen Rechts, der bestimmte Posten in Antiochia aber des Sakraments verbandsrechtliche Titulierung. Als daher die fränkischen Könige Hauskapläne anstellen, Geistliche, die ohne sakramentalen Platz innerhalb der Bischofskirchen sind, galt das als unerträgliche Entartung, als ein wahrer Abfall und Herausfall aus dem Christusregiment des Kirchen-

leibes.¹ (Heute wird die Notwendigkeit des titulus häufig nur aus Zweckmäßigkeitsgründen erklärt.)

Was heute nur noch für Bischöfe, Kardinäle und den Papst selbst sich erhalten hat, das galt damals ganz allgemein. Mit jeder konkreten Stellenbesetzung verwirklichte der Heilige Geist eine sakramentale Handlung am Leib der Kirche.

Weil jede Handlung des Corpus Christi ein Sakrament ist, gerade deshalb kann auch jede einzelne christliche Ekklesia in der Welt das volle Sakramentsgehäuse bilden. Jenes wunderbare Prinzip der Kirche, kein Gebiet und damit keine Grenzen im Raum zu kennen, sondern in jedem Bistum ganz und ungeteilt gegenwärtig zu sein, beliebiger Vervielfältigung fähig in tausend verschiedene und doch identische Gestalten — es ist nur erklärlich, weil »die Kirche« keine von Menschenrecht verfaßte oder von Statutarrecht geregelte Anstalt ist. Denn menschliches Verbandsrecht hätte gerade zuerst nach den Beziehungen zwischen dem Träger der Kirchensouveränität und seinen Unterorganen gefragt, um die Einheit in der Vielheit begreiflich zu machen. Körperschaftsrecht gliedert jede Korporation sogleich durch Zeit und Raum. Recht einer »Religionsgesellschaft« weist ja jedem seine Stellung und Beziehung innerhalb dieser gesamten Religionsgesellschaft an und lehrt alle Gesellschafter, wie sie *die Kirche für Gott* zu bauen haben. Die katholische Kirche aber wird nicht *von* den Menschen *für* Gott, sondern *aus* den Menschen *von* Gott aufgebaut. Daher eine völlige Gleichgültigkeit gegen den Raum und seine Schranken! Wie das Abendmahl Jesu das *zeitliche Urbild* und der Zeit nach allerdings der Grund aller Eucharistie und Meßhandlung ist, trotzdem aber *jederzeit jedes* Herrenmahl das *ganze* Ge-

¹ Ausführlich über die Capella der Karolinger oben I, 460 ff.

heimnis voll gegenwärtig neu offenbart, geradeso ist das Bistum Petri in Rom das *räumliche* Vorbild und dem Raum nach der Grund aller Bischofswaltung in der Christenheit, aber trotzdem ist jeder Bischof jeden Ortes vollkommener Seelenhirt und vollbefugter Verwalter der göttlichen Geheimnisse. Die Verfassung des petrinischen Bistums ist also die Urblüte. Und so kann es gar nicht anders sein, als daß, was in ihr oder auf ihrer Kathedra geschieht, sich in allen anderen gesunden Blüten geradeso wiederholt. Aber alle anderen Bistümer sind doch auch ihrerseits echte unmittelbare Blüten am unsichtbaren Stamme, der vom Himmel herniederhanget auf die Erde.

Die Änderung, zu der die Kirche nach dem ersten Jahrtausend ihres Bestandes gezwungen wird, geht vom Staate aus. Der christliche Staat ist es, der nicht nur der natürlichen Schöpfungsordnung, sondern dem neuen Bund der Offenbarung anzugehören beansprucht. Er reißt christliche Aufgaben an sich. Davids Nachfolger wollen die christlichen Könige sein. Selber Priesterämter zu unterhalten, zu errichten, vermessen sie sich. Dadurch wird die Kirche gezwungen, einen Panzer umzulegen, dessen sie bisher nie bedurft hatte: den Panzer menschlichen Rechts. Der schimmernde Blütenzweig zahlloser christlicher Kirchen, wie er schutzlos vom Himmel bisher niederhing und hereinstrahlte in das Dunkel der Welt, er bedarf nun eines einheitlichen Behältnisses aus irdischem Stoffe. Denn seitdem der christlich-germanische Staat einen Teil des christlichen Lichts selbst zu spenden behauptet kraft seiner Christianisierung, seitdem droht die Grenze des kirchlichen Lichts innerhalb der christianisierten Welt zu verschwimmen. Darum muß sich das kirchliche Licht von dem weltlichen Licht innerhalb des einheitlichen Lichtkreises der christlichen

Offenbarung sondern und unterscheiden, weil das göttliche Licht inzwischen auf die natürliche Lebensordnung des Staates »reflektiert«, zurückgestrahlt ist. Kirche und Christenheit hören auf, sich zu decken, sobald die mittelalterliche Auffassung Platz greift, daß Kaiser und Papst beide berufen seien für die *Christenheit*. Sohm weist nach, wie die Vorstellung einer »Christenheit«, eines christianisierten Völkerkreises, für den die weltliche und die kirchliche Gewalt beide vom Himmel erfließen, sich im elften Jahrhundert bildet.¹ »Die Wendung, daß auch die weltliche Gewalt in die Christenheit hineingehört und das Volk Christi regieren hilft, ist erst mittelalterlich und zugleich eigentümlich abendländisch.« (S. 630.) Zu dieser Anschauung muß es aber kommen, weil damals das Alte ganz vergangen, die antike Lebensordnung und Überlieferung völlig unterbrochen, ja zerbrochen ist im Abendlande, trotzdem aber diese junge Menschheit sich ganz und gar und in jeder, also auch in staatlicher Hinsicht als der von Gott und Christus berufene Erbe dieser untergegangenen Welt ansieht. Das Hochgefühl, von Gott, hinüber über das Jahr des Weltuntergangs 1000, zum Folger in die gesamte Erbschaft berufen zu sein, heiligt alle Seiten des neu auszubauenden Lebens zu *christlichen*. Denn es ist ein Auftrag von Christus, der ihnen diese antike Geisterwelt übereignet.

Die Christianisierung des germanischen Staates führt diesen also in rein geistlichen Bereichen zu Machtansprüchen, durch die das pneumatische, sakramentale Gefüge der Kirche durchlöchert zu werden droht. Sohm zeigt, wie die bloße Notwehr es ist, die — im

¹ Dies wird Sohm nicht ganz gerecht. Sohm selbst hat die Vorklänge dieser Auffassung bereits im neunten Jahrhundert nachgewiesen, wie oben I, 530 erwähnt wird.

Investiturstreit — das Neue gebiert, das der Kirche die Freiheit gegen den zwar weltlichen, aber doch eben auch christlichen Arm des Staates sichert, das ihr weltliche Handlungsfähigkeit und Selbstverteidigung gegen die Welt, Menschensatzung und Körperschaftsrecht ermöglicht. Nicht mehr ist sie nur verfaßt als schimmernder Blütenzweig der vom Heiligen Geist regierten, tausendmal vervielfältigten Petruskirche. Unter Bewahrung dieser Blütenpracht im Innern wird sie nach außen eine durch einen Träger der Souveränität klar kenntliche Gesamtkörperschaft »Kirche« mit dem Papste als Gesetzgeber und mit Menschenrecht (*ius humanum*) neben dem bisher allein denkbaren Sakramentsrecht (*ius divinum*). »Um 1200 hat die abendländische Kirche mit dem überlieferten alten Kirchenrecht *gebrochen*. Sie ist seitdem nicht mehr die alte Kirche des ersten Jahrhunderts. Ein neuer Kirchenbegriff und ein neues Kirchenrecht ward geschaffen. Das *römische* Recht vermählte sich mit dem überlieferten katholischen Kirchenrecht (= Sakramentsrecht), und das eigentümliche römisch-katholische Kirchenrecht entstand, die innere Trennung des abendländischen und morgenländischen Kirchentums vollziehend; noch bevor das äußere Schisma endgültig geworden war. Das Werk des neuen abendländischen Kirchenrechts aber war die Befreiung der Kirche vom Staat und die Begründung.... des Papsttums.« (S. 588.) »Ein Teil des Körperschaftsrechts blieb *ius divinum*. War doch die Kirche eine Körperschaft Christi und war es doch selbstverständlich, daß Christus der von ihm gegründeten Religionsgesellschaft eine Ordnung mitgegeben hatte, deren wesensnotwendigen Inhalt er selbst bestimmte. So galten die grundlegenden Einrichtungen der katholischen Kirchenverfassung (Papsttum, Bi-

schoftum, Priestertum) und ebenso die grundlegenden Sätze des Sakramentsrechts (für die sieben Sakramente) nach wie vor als durch göttliches Recht gegeben aufrecht. Sie sind unveränderlich und der Kirchengewalt entrückt.« (S. 592.) »Sobald die Kirche aber als Körperschaft gedacht wurde, war die Kirchengesetzgebung da und die Zeit des göttlichen Kirchenrechts vorüber. Die Körperschaft ist geordnet, nicht damit Gott handle, sondern damit der Verband handle.« (S. 592 f.) »Die Siebenzahl der Sakramente, die Umbildung der Kirchenrechtswissenschaft aus Theologie in Jurisprudenz, die Entstehung der Papstmonarchie, alles vollzieht sich gleichzeitig und in innerem Zusammenhang miteinander. Um 1200 ist im Abendlande.... die altkatholische Kirche in die neukatholische Kirche verwandelt worden.« (S. 592.) Die ganze Ämterverfassung ging zugrunde. Die sieben Weihestufen blieben nur noch als Erinnerung an längst Vergangenes. »Auch hier ward das kirchliche Leben vom göttlichen Recht befreit. Nur so konnte die Gegenwart zu dem ihr entsprechenden Recht gelangen und die Eroberung der christlichen Welt unternommen werden.«

Der diese Umwälzung erzwingt, ist freilich nicht der germanische Staat als etwas abstrakt außerhalb der Kirche Bleibendes; es ist der germanische Mensch, wie er in Stämmen und Sippen, in einer völlig paganisierten Welt, lebt. Die Epoche dieser Paganisierung von 500 bis 1000 hat man zu einer eigenen Epoche des Kirchenrechts umprägen wollen; man stempelt damit die Kirche selbst zu der willentlichen Trägerin dieser »Verbauerung« ihrer Rechtsordnung, dessogenannten Eigenkirchenwesens. Die Kirche selbst soll darnach diese Frucht getragen haben! Sohm nimmt nur den berechtigten Kern der Lehre vom germanischen

Eigenkirchentum auf: Von *außen* her ward der Bau der Kirche in diesen Jahrhunderten ausgesogen, erdrückt und seines eigentümlichen Gehalts zunehmend beraubt. Das ist nicht verwunderlich.

An den Stämmen der Germanen war ja die Zeit nicht annähernd in dem Maße erfüllt wie an den atomisierten Individuen, Bürgern, Sklaven und Provinzialen der universalistischen, antiken Stadtkultur. Aus dieser aber, aus der heidnischen Zubringerin der verzweifelnden, einzelnen kranken Menschenseele, hatte sich die christliche Bistumsverfassung erheben können. Jetzt schwinden die Städte mehr und mehr. Und nach 900 ziehen sich vor Normannen und Sarazenen die Reste der Ordnung in das Sachsenland zwischen Rhein und Elbe zurück, das heißt auf eine Robinsoninsel der Kultur, wohin die Römer und ihre Städte niemals gedrungen waren. Von hier aus zieht Otto der Große nach Italien, und der römische Stuhl wird wieder aufgerichtet. Das aber bedeutet, daß zur Zeit Silvesters des anderen im Jahre 1000 sächsische Rechtsgedanken durchschlagen; Sippe, Geblüt und Haus, Hof und Gefolgschaft verdrängen die letzten Vorstellungen von *ius publicum* und *privatum* Roms. Das Kirchengut gilt als bloßes Inwärtseigen der weltlichen Herren- und Fürstenhöfe. In die Kirche brechen Laienbischöfe, Laienäbte, Adel und Erbllichkeit ein. Die rückläufige Welle, die seit 400 die antike Kultur zersetzt, erreicht erst im zehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt. Erst im 10. Jahrhundert ist die Antike tot. Erst damals ist auch das römische Blut so entartet, daß Germanen den päpstlichen Stuhl besteigen. Jetzt muß die Kirche selbst die Arbeit verrichten, die ihr die weltliche Stadt bis dahin geleistet hatte: Individuen, atomisierte Einzelne zum Bau ihrer geistigen Ordnung herauslösen aus den Banden des Blutes. Wir Heutigen stehen ja

wieder der Zersetzung und dem Synkretismus des ersten Jahrhunderts näher als der Stammes- und Hausverfassung des elften. Deshalb befremdet heut das Mißtrauen gegen die Laien, der Kampf gegen ihre Artgefühle, der die Wiedergeburt der Kirche begleitet, so daß es schon 1170 heißt: *Ecclesia nihil dicitur nisi clerici* (Unter Kirche ist nur der Klerus zu verstehen). Dieser Eifer ist nur aus der Bedrängnis der Kirche durch den artgebundenen Geist der getauften Stämme zu verstehen. *Das Jahr 1000 zeigt also sozusagen den vorchristlichsten Moment der Welt seit Christi Geburt!* Im Jahre 1000 ist nur noch der Klerus christlich.¹ Es ist kein Zufall, daß sich damals der Glaube im Morgenlande auf das Athosgebirge und seine Mönchsrepublik zurückzieht. Erst wenn wir das Vorchristliche in der äußerlich christianisierten Welt der letzten zwei Jahrtausende rücksichtslos mit Namen nennen, kann heut das Christentum zu neuer Wirkung kommen. Bis heute hat er gedauert, dieser Widerstand des Natürlichen, des Nationalen, des Heidnischen. Um 1000 drohte er sogar zu triumphieren. Derselbe Otto I., der das Papsttum wiederherstellt, hat ja auch die Bischöfe zu weltlichen Fürsten erhoben und damit die Kirchenstaaten des Mittelalters geschaffen! Verweltlichung droht. Sie muß Gregor VII. mittels des Zölibats erst wieder sprengen. Und wie der einzelne Kleriker erst dadurch aus den Banden des Blutes gelöst wird, so müssen die Bistümer im ganzen an der Peripherie, völlig verweltlicht wie sie sind, von einem literarisch

¹ Zusatz: Erst kurz vor 1000 beginnen die Päpste bei ihrer Stuhlbesteigung einen neuen Namen anzunehmen. Das heißt: über den bis dahin ausreichenden Taufnamen lagert sich jetzt noch eine vornehmere, klerikale Namenshülle. Das ist für altkirchliches Vorstellen und Empfinden so unnatürlich, daß z. B. die Benediktinermönche diesen Namenswechsel, den die Päpste um 1000 einführen, erst um 1500 übernommen haben.

gestützten, wissenschaftlich beratenen Zentrum, von Rom her neu erfaßt, durchsäuert und dadurch gerettet werden. Das Fehlen der weltlichen Zubringerin, der Polis (civitas, Stadt), hat der Kirche, im Augenblick des tiefsten Zurücksinkens in Geschlechterfolge und angesichts des drohenden Aufgehens der Kirchenordnung im Volksrecht, die zentralistische Reform und die literarische Rezeption aufgezwungen. Dem Morgenland blieb dergleichen damals noch durch die eine Großstadt Byzanz erspart.

Als »menschliches« Recht wird das Kirchenrecht *veränderliches* Recht. »Das war die Hauptsache, auf die es praktisch ankam, und in der Form der *Durchsetzung* dieser Tatsache hat sich geschichtlich der Übergang vom altkanonischen zum neukanonischen Recht vollzogen.« (S. 595.) So kann Sohm — seine Ausdrucksweise, die von einem »inneren« Bruch der kirchlichen Entwicklung spricht, kann man dabei als inkonsequent ablehnen — mit Recht feststellen (S. 566). »Die Hauptsache in der Kirchengeschichte des Mittelalters, der große Einschnitt, welcher die katholische Kirche des zweiten Jahrtausends innerlich von der alten Kirche scheidet, wird vom Standpunkt der herrschenden Auffassung nicht gesehen.« Und in großem Bilde verwertet er das, was ja die Kunstgeschichte längst uns auf den ersten Blick lehrt (S. 566). »Die Reichskirche des Frühmittelalters bedeutete nicht die Entstehung der „frühmittelalterlichen Kirche“, sondern das Fortleben der Kirche des römischen Kaiserreichs. Sie hat romanischen, nicht den gotischen Baustil der himmelanstrebenden mittelalterlichen Papstkirche. Kirche und Kirchenrecht sind bis in das zwölfte Jahrhundert des gleichen Wesens geblieben wie zuvor. Der Altkatholizismus ging nicht mit dem fünften Jahrhundert zu Ende.«

»Die morgenländische Kirche ist in ihrem innersten Wesen altkatholisch geblieben bis auf den heutigen Tag. Sie hat den urchristlichen Kirchenbegriff bewahrt. Sie bildet noch in unserer Gegenwart keine körperschaftliche Einheit. Die abendländische Kirche hat im zwölften Jahrhundert einen neuen Kirchenbegriff hervorgebracht. In den Kirchenbegriff ward der Körperschaftsbegriff aufgenommen, den wir noch heute vor uns sehen.«

Eine Fülle von Einzeltatsachen findet in dieser Einteilung ihre Erklärung, z. B. die literarische Geschichte des Bußsakraments. Denn erst als es zur Reduktion der Kirchensakramente auf die Siebenzahl des Menschenlebens kommt, also im zwölften Jahrhundert, erst da ist die Theologie genötigt, zur genauen Definition der Beichte zu schreiten. Und so ist es denn in der Tat. Die Geschichte des Korporationsbegriffes drängt sich auf den kurzen Zeitraum von 1140 bis zu Innozenz IV. (1240) zusammen; eben damals wird der kanonische Prozeß aufgebaut: erst jetzt ist die Vorbedingung das Eindringen des *ius humanum*, des (römischen) Verbandsrechts, aufgehellt. Die Entstehung der Kanonistik, der Wissenschaft vom Kirchenrecht, die Entfaltung einer päpstlichen Gesetzgebung unter den großen Päpsten der Frühscholastik, das Verschwinden der Kirchenvogtei, das strahlt alles aus einem Kern. Ich füge hinzu: Das revolutionäre Selbstgefühl jener Epoche wird begreiflich; es war eben eine Neugeburt der Kirche, die sich vollzog. Des zum Ausdruck setzte man den ersten Märtyrer dieser neu verfaßten Gesamtkirche in die hohe Festwoche vor Weihnachten neben Stephanus, Johannes, die Kinder von Bethlehem, an einen Platz, den außerdem nur der Papst einnehmen durfte, der Konstantin getauft hatte, nämlich Silvester I.: Thomas Becket, von Canterbury, der »für

das, was Gott am meisten liebt auf der Erde, die Freiheit seiner Kirche«, am 29. Dezember 1170 von den Schergen eines christlichen Königs sich erschlagen ließ, er wurde schon zwei Jahre darauf in den christlichen Festkalender eingetragen. Aber das hellste Licht fällt doch auf das Rechtsbuch, das bis auf den heutigen Tag das Tor zur kanonistischen Rechtswissenschaft bildet; die dramatische Spannung innerhalb des Sohmschen Buches hat vielleicht ihren Höhepunkt da, wo er die Schöpfung des grundlegenden Gesetzbuches der wiedergeborenen Kirche enträtselt, des um 1140 entstandenen »*Decretum*« Magister Gratians.

Gratian steht an der Wende zweier Weltalter. Er wird durch seinen Exkurs über das Gesetzgebungsrecht des Papstes zum Begründer der Wissenschaft vom *ius humanum*, vom Körperschaftsrecht, im Kirchenrecht. Schon die nächsten Schüler und Benutzer sehen ihn selbst und die gesamte Vergangenheit durch die Brille dieser neuen Vorstellungsweise.¹ »*Noch für Gratian ist das Kirchenrecht nur Sakramentsrecht.* Die lediglich sakramentale Art des Kirchenrechts bedeutet, daß für die Rechtsordnung und damit für das ganze Leben der Kirche vom kirchlichen Standpunkte aus der urchristliche Kirchenbegriff maßgebend ist: Das Leben der Kirche ist Leben Gottes, so daß das Leben der Kirche Rechtsordnung ist *für Gott*.« Deshalb behandelt Gratian in seinem Dekret nicht Ver-

¹ Zusatz: In dem nach Sohms Tod von Otto Mayer und Erwin Jacobi veröffentlichten II. Band seines Kirchenrechts schildert er beredt, wie diese Auffassung noch heute die Kanonisten beider Konfessionen gefangen hält, wie sie die Kirche messen an Begriffen wie Gesellschaft, Korporation und dergleichen und damit die Kirche mit einem rein diesseitigen Begriffsapparat zu bewältigen versuchen. Er zeigt eine glaubenslose Aufklärung da am Werke, wie sie Wittig oben I, 54 ff. anschaulich geschildert hat. Vgl. dazu das Gutachten in Alltag 240.

bandsrecht einer Korporation »Kirche«, sondern, wie er ausdrücklich sagt, das Recht der Sakramente! Die Reihenfolge sakramentaler Handlungen, die Frage: Wann liegt ein gültiges Sakrament vor? bestimmen sein System.¹

II. Kirchenstaat und Staatskirche

Erinnern wir uns nochmals der drei großen Krisen der christlichen Bekenntnisse in der Gegenwart. Der Protestantismus befreit sich von allem Plagiat an der katholischen Kirche, vielmehr er erkennt an, daß er, soweit er noch kirchliche Formen braucht und erhält, damit ein Anlehen bei der alten Kirche aufgenommen hat. Er wird aus eigenem Prinzip heraus nur noch reine innere Erfahrung sein dürfen und daraus entspringende Tendenz des äußeren Lebens. Während die Landeskirchen als *Kirchen* nur Absprengegel und Entartungen der Gesamtkirche im Schatten des

¹ Gillmann hat in ebenso gelehrter wie verständnisloser Weise Sohm gerade wegen dieses Kapitels angegriffen. Mein Aufsatz, den er übrigens bibliographisch falsch aus dem Hochland statt aus meinem Buch zitiert, wird gleich mit als »Panegyrikus« abgetan. Wie weit ich mich von Sohm entferne, ihn berichtige oder über ihn hinausgehe, hat Gillmann nicht gemerkt. Da ihm die Gabe der Pietät versagt ist, so begreift er offenbar nicht, daß man Geistesgröße verehren und bezeugen kann, ohne deshalb unselbständig zu werden. Und da er nicht darstellen kann, so häuft er seine: »der sagt das«; »der aber sagt das«. Um mich als Ignoranten hinzustellen, zieht er an den Haaren meine Sätze S. 605 f. über Thomas v. Canterbury herbei: Ich soll behauptet haben, der 29. Dezember sei von der Kirche *willkürlich* für Thomas festgesetzt! Der Leser kann oben im Text bequem nachlesen, was ich gesagt habe. Eines kann man der Kritik zugeben: Sohms Darstellung spitzt zu scharf auf Gratian zu, was für den Umschwung *in ganzen* gilt. Deshalb habe ich im Text hier einige Sätze weggelassen, *ohne aber sonst zu ändern und ohne etwas zuzusetzen*. Wer so Aufklärer ist wie Gillmann, hat nicht begriffen, wonach Sohm fragt und worum er sich sorgt. Neuerdings (Archiv für Kathol. Kirchenrecht 107 (1927), 224, Anm. 2) werden G's. Angriffe unverständlich.

»christlichen« Staates sind, ist dies Lebensprinzip des Protestantismus wirklich ein ständiger Prozeß gegen alle kirchliche Form zugunsten neuer Verinnerlichung.

Die schismatischen Kirchen, deren Sakramente doch auch von der katholischen Kirche anerkannt werden, sind durch Rußlands Zusammenbruch plötzlich hilflos, ein ungeheures offnes Fragezeichen an den Westen.

Die römische Kirche schließt ihr Gesetzgebungswerk, wie sie es seit dem Dekret Gratians geübt hat, heute im Augenblick der staatlichen Vernichtung des Abendlandes durch Amerika ab. Wer die Schicksale der Kodifikationen kennt, weiß, daß sie Wendepunkte, daß sie das zeremonielle Begräbnis ganzer Rechtsperioden darstellen.

Welches Verhältnis zwischen den drei Richtungen der Christenheit ergibt sich, wenn wir Sohms Geschichtsbild und die Tatsache der heutigen Weltenswende zusammenhalten?

Der körperschaftlichen Verfassung der Papstkirche, dem *ius humanum* innerhalb des Katholizismus, hat sich der Protestantismus 1517 widersetzt. Dies menschliche Verbandsrecht aber hatte sich erst seit 1100 entwickeln müssen als ein Schutzmittel der Petruskirchen gegen den gleichfalls als christlichen Erben und Beauftragten sich fühlenden christlich-germanischen Staat. Der Protestantismus hielt den römisch-rechtlichen Panzer für das Wesen der Kirche und sprach seinerseits das Recht auf diese Panzerung dem römisch-rechtlichen Konkurrenten der Kirche, dem Staate, zu. Den katholischen Kern der Kirche, das *ius divinum*, ließ er unbegriffen und unerkant liegen. Er hielt ihn eben für untrennbar verfilzt. Konstantin und Innozenz III. erschienen ihm sozusagen

als Zeitgenossen. Er hat die bloße Notwehrstellung der Kirche in bezug auf ihre Aufnahme des antiken Rechts nicht begriffen, wohl gerade, weil er diese Rezeption für den landesfürstlichen Staat gerade jetzt erst erlebte. Das eigentümlich und lauter Evangelische, abzüglich allen Landeskirchentums, ist mithin nur Tendenz gegen den *weltlichen der Kirche während des letzten Jahrtausends aufgenötigten Rechtspanzer*. Der Protestantismus, bloße Richtung, die er ist, zwingt die *Kirche*, in weltlichen Dingen zu »minimalisieren«. Er ist der Protest gegen den *Kirchenstaat*, und dieser Kirchenstaat des Papstes, der erste »weltliche Staat«, ist von diesem Protest bezwungen worden. Der Protestantismus bezahlt seinen Protest gegen die Kirchenstaaten des Papstes und der deutschen Bischöfe (man denke an die Pfaffengasse) mit der Unzahl seiner eigenen Staatskirchen (man denke an Thüringen — Sachsen!). Weil in Deutschland die Kirche am meisten Staat geworden war, mußte hier auch der Rückschlag am heftigsten sein. Mittelalter und Neuzeit sind beide in der gleichen Verdammnis, nur mit umgekehrten Vorzeichen. So steht der Protestantismus in dem tausendjährigen Leben des Abendlandes als eine Teilerscheinung mitten inne. Er bleibt abhängig von der Gegnerin, die er bekämpfen will, weil er in der seit dem Jahr 1000 und seiner Weltuntergangserwartung, seit Gregor VII., seit den Kreuzzügen aufgebauten Lebensordnung nur eine Gegenströmung bedeutet. Der Evangelismus wird möglich oder nötig durch eine diesem abendländischen Lebensalter *eigentümliche* und *vorbehaltene* Tatsache, nämlich durch die Vorstellung der in Kirche und Staat zwiespältig verfaßten Christenheit. Diese eigentümliche Abgabe christlichen Offenbarungslichts an den »heiligen« Staat zwingt die Kirche

zu einer Ergreifung des antiken Rechtsgutes, zu einer Rezeption des römischen Rechtes. Ihr Kampf gegen die vielen einzelnen christlichen Großen muß einheitlich durchgeföhrt werden. Es geht nicht an, daß jede Kirche in vertrauensvoller Hingabe an die göttliche Führung den Kampf für sich durchföhrt. Die Urblüte, die Kirche, deren Kathedra sowieso die Norm des kirchlichen Lebens abzulesen gestattet, Rom, wird nun zur Geschäftsführerin aller Schwesterkirchen dem weltlichen Arm gegenüber. Ihr begegnen die Staaten mit Hilfe einer gleichen auch ihnen ja offenstehenden Rezeption! »Das goldene Zeitalter war eben in keinem Abschnitte der mittelalterlichen Geschichte auf Erden verwirklicht, auch nicht das allein richtige und für alle Zeiten gültige Verhältnis von Kirche und Staat.« (Hertling.) Auch die Staaten werden durch diese Rezeption zu ganz neuen Korporationen, eben zu Staaten im modernen Sinne. Diese Umwandlung der germanischen Volks- und Ständeversammlung durch das Eingreifen der verhaßten »Juristen«, die man doch nicht entbehren kann, ist ja viel deutlicher noch heute im Bewußtsein geblieben. Demnach folgen zwei spezielle Epochen der Rezeption des römischen Rechts aufeinander: Die Rezeption durch die Kirche von 1140 bis 1563 und die Rezeption durch den Staat von der Errichtung des Reichskammergerichts 1495 bis zum Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch 1900. Trotzdem gibt es freilich auch schon in der kirchlichen Rezeptionsepoche die »Legisten«, die Kaiserjuristen, und in der zweiten Hälfte der staatlichen Rezeption gibt es noch fortdauernd Kanonisten. Aber die Trennung in zwei Epochen ist trotzdem notwendig. Fragen wir aber, welche Schäden denn dieser Aufnahmeporgang den aufnehmenden Gebilden zugefügt habe, so ist es dies: Das Abstellen auf die heidnisch - römische Be-

griffs- und Vorstellungswelt lähmte die echte und lebendige Erzeugung der Rechtsinhalte aus der allgemeinen Überzeugung der mündlich sprechenden und vernünftig urteilenden Gegenwart. Der Verweis auf das nicht nur »auch« geschriebene, sondern auf das »bloß« geschriebene Recht hat mehr und mehr die geistigen Rechtsgemeinschaften entseelt zu *Apparaten*. Die fürchterliche Gefahr einer solchen Entseelung der Rechtserzeugung steht heute im Zusammenbruch des souveränsten und bestregierten derartigen Staatswesens mehr als deutlich vor unser aller Augen. Das Schlagwort der Demokratie ist letzten Endes nur der Sehnsuchtsruf nach der Wiederbelebung des Rechtssinnes, den die Rezeption des letzten Jahrtausends mit ihrem geheimen Recht und ihrem Aberglauben an die »juristische Person« zunehmend ertötet hat, jenes Rechtssinnes, der jedes Dorf, jede Gilde, jede Gemeinde das »Weistum« ihrer Rechtsordnung alljährlich neu »öffnen«, d. h. neu schöpfen und aussprechen ließ, statt sie aus einem weltlichen Buch der Bücher scholastisch zu destillieren.

Gegen das römische Recht in der katholischen Kirche, in der neukatholischen Kirche, protestiert der Protestantismus. Ein unscheinbarer Vorgang ist dafür symbolisch. Der Protestantismus tilgt in seinem Kalender jenen Blutzügen der Kirchenfreiheit von 1170, an die Stelle des Thomas Becket setzt er seinerseits in die hohe Weihnachtswoche den Verkörperer des christlichen Staates wieder ein!¹ Hierfür findet sich aber natürlich ein geeigneter »Heiliger« nur im Alten Testament. Und so steht nun im protestantischen Kirchenkalender — David, der König Israels!

Aber heute ist das ganze Jahrtausend zu Ende, das

¹ Gillmann (oben S. 607) läßt mich — trotz des Wörtleins »wieder« — behaupten, die Protestanten erfänden das neu!

als Rezeptionszeitalter der Antike angesprochen werden kann. Ausgesogen und ausgelaugt ist heut das Geistesgut der vorchristlichen Welt, sowohl durch die Kirche wie durch den Staat. Ausdruck dessen ist ja unter anderem die Kodifikation des katholischen Kirchenrechts. Damit ist die christliche Aufgabe und Wirkensmöglichkeit des »Evangelismus« erschöpft. Der Anlaß seines Protestes, die Rezeption des römischen Rechts, ist beendet. Die Entwicklungsstufe, die darin lag, in ein christliches Zeitalter, das heißt in eine Zeit des Glaubens an den lebendigen Gott, aus vorchristlichem Geist geborene Begriffe als totes Erbgut hinüberzunehmen, wird sich nie mehr wiederholen können. Denn die Welt hat nun keine vorchristliche Welt mehr hinter sich, die es ihr einfallen könnte beerben zu wollen. Darum sinkt der Protestantismus zurück als eine Richtung innerhalb des abgelaufenen Jahrtausends. Die Ketzerei im eignen Mutterchoß, bisher scheinbar die einzige Gefahr der abendländischen Kirche, tritt heute in den Hintergrund.¹ Denn es ist kein vorchristlicher Staat der Germanen mehr da, der sich einen christlichen Heiligenschein borgen könnte. Die natürliche Staatenwelt ist vernichtet: Es gibt nur noch »künstliche« geistige Volksordnungen fortan, und das heißt: nachchristliche. Der Pfahl im Fleisch der natürlichen Völkerwelt, die Kreuzeskirche, hat diese zersetzt.

Heut setzt eine neue Kirchenperiode ein, vorbereitet durch ein Revolutionszeitalter wie die vorige durch das Zeitalter der Kreuzzüge, nämlich durch die Zeit

¹ Zusatz: Schneller geht selten eine Prophezeiung in Erfüllung. Das ist 1919 geschrieben. Seither schallen die evangelischen Kanzeln wider von Predigten über »Kirche«; Stockholm, Faith and Order-Konferenzen und die gesamte Literatur und Kirchenpolitik kreisen um die Una Sancta, um das Sichtbarwerden der Kirche, statt um die evangelische Freiheit der Einzelseele.

von 1789 bis 1918. Die kommende Periode wird keine abendländisch-europäische mehr sein. Die Grenzen des großen Christenheitsversuchs von 1100 waren zu eng bemessen. Die Ökumene ist größer, als damals veranschlagt wurde. Die hergebrachte Arbeitsteilung der europäischen Nationen wird daran zuschanden. Amerika muß ja hinüberkommen; um Frieden zu stiften.

In diesem Augenblick stellt sich zum erstenmal das Morgenland, das heißt die altkatholisch gebliebene Welt, neben die neukatholisch-abendländische. Welche Erinnerung und welche Mahnung liegt nicht im Auftreten der älteren Schwestern, der schismatischen Kirche! Hier handelt es sich nicht mehr um Abwehr von Neuerung im eigenen Schoß, sondern umgekehrt um Selbstverteidigung gegen den Vorwurf, selbst geneuert zu haben, selbst Universitäten gegründet, selbst Gesetze gegeben und neue Ordnungen aufgerichtet zu haben. Kein Zweifel, das Morgenland sieht — wie einst Luther in Konstantin und Innozenz — in Katholizismus und Protestantismus zwei gleichzeitige Bildungen, sieht in beiden zusammen den *Westen*. Und es fragt: Die gotischen Dome, die abendländische Universitätsfreudigkeit, die abendländische Kultur, sind sie *rechtgläubig*?

Die Kirche ist unfehlbar und trotzdem sündig: sie ist gestiftet und trotzdem so begrenzt wie alles Geschöpfliche, dem Gott das Leben schenkt. Diese furchtbare und fruchtbare Wahrheit ist von der Kirche noch nie durchgemacht und gesühnt, aber immer wieder von Katholiken ausgesprochen worden. Ich zitiere vom Münchner Tage katholischer Gelehrten aus dem Jahre 1863: »So hat die abendländische Scholastik, in ihrem ungeschichtlichen Sinne und mit der ihr eigenen selbstgenügsamen Unkenntnis der ganzen anatolischen

Tradition und Kirche, den verhängnisvollen Bruch mit dieser Kirche mächtig gefördert und die Heilung desselben erschwert. Einer der frömmsten und gelehrtesten Männer, deren die Römische Kirche sich rühmen kann, der Kardinal Bona, trägt kein Bedenken, dieses scholastische, die Sakramentenlehre und die liturgische Doktrin verwirrende Satzungswesen (also: das Römische Recht!) zu den Satanskünsten zu rechnen, durch welche die morgenländische der Kirche des Okzidents entfremdet, beide Hälften der Kirchen voneinander gerissen sind. Es war eine bittere Erfahrung, die hier gemacht worden ist.« Heute erst büßt das Abendland die Sünden seiner Schulzeit, seiner »Scholastik«. Heute erst macht es die bittere Erfahrung, von der Döllinger 1863 als von etwas Vergangenem spricht.

Die rechtgläubige Kirche mit ihrem alten Zentrum auf dem Athosberg, ihrem neuen in Moskau, sie spricht durch Dostojewskis Mund ihren Fluch über den Westen insgesamt, den protestantischen wie den katholischen; sie findet keinen Unterschied. Beide haben »es gerade umgekehrt aufgefaßt«! »Nicht die Kirche verwandelt sich in Staat, beachten Sie das wohl! Das ist Rom und sein Ideal. Das ist die dritte Versuchung des Teufels! Sondern im Gegenteil: Der Staat verwandelt sich in Kirche, erhebt sich bis zur Kirche und wird Kirche auf der ganzen Erde, — was dem Ultramontanismus Roms und Ihrer Auffassung vollkommen entgegengesetzt und nur die große Bestimmung der Rechtgläubigkeit auf Erden ist. Von Osten her kommt das Licht.« (Dostojewski, Brüder Karamasoff I, 123, Ausgabe Piper, München 1914.) Man sieht leicht, daß diese These Protestanten wie Katholiken gleichmäßig ablehnt. Vor ihr also schrumpft der Gegensatz zwischen beiden zusammen. Denn sie

rüttelt an der beiden gemeinsamen Grundlage einer *dauernd* in Staat und Kirche *zwieschlächtig* verfaßten Christenheit.¹ Und wirklich, das Abendland hat sich durch das Verhältnis zwischen Staat und Kirche eigentlich dauernd krank befunden! Der Weltkrieg hat ja endlich die Unheilbarkeit dieser sogenannten christlichen Staatenwelt an den Tag gebracht. Wird der Staat heute wieder offen unchristlich, damit die Kirche wieder zum schimmernden Blütenzweig werden kann, der in das Dunkel der Erde niederstrahlt? Oder hört der Staat nicht irgendwie auf? Jedenfalls verkörpern Solowiew und Dostojewski die neue Macht, die doch zugleich alt ist und die in dieser doppelten Autorität dem gesamten Westen gegenübertritt.

Die geistigen Kräfte, von denen die Rechtsordnung dieses Westens getragen wurde bis auf den heutigen Tag, hat gerade Rudolf Sohm wie kein anderer umfassend verkörpert. Legist, Kanonist, Germanist, war er nicht zweier, sondern dreier Rechte Doktor. Die Grundlinien der germanischen Volksstaaten hat er nachgezogen in seiner »fränkischen Reichs- und Gerichtsverfassung«. Den Einschlag des klassischen römischen Rechts auf unser Denken zeichnen seine »Institutionen des Römischen Rechts«. Er war es, der vor dem Deutschen Reichstag für das Bürgerliche Gesetzbuch, für diesen Abschluß des Rezeptionszeitalters, durch das »*Königskleid* der deutschen Rechts Einheit« den Fürsprech machte. Immer wieder hat er dem Gegensatz nachgesonnen, der »Geistliches und Weltliches Recht« zerreißt. So dringt er ein in das Geburtsgeheimnis der abendländischen Kultur.

Ein letzter glänzender Vertreter eben jener von der Kirche um 1200 gegründeten Universitäten, deckt

¹ Also an der 829 zuerst in Paris formulierten These. Siehe oben I, 512.

er den Weg der katholischen Kirche aus dem römischen Reich hinüber in die Welt des Abendlandes auf, offenbart die Ursachen des Bruchs zwischen dem Westen und dem Osten, entdeckt damit das Gemeinsame im Schicksal von Staat und Kirche in Europa und führt gerade in dieser Leistung über den Gegensatz katholischer und protestantischer Forschung schon — unbewußt — hinaus. Dadurch macht sein eigenes Werk »*Epoche*«. Denn es stellt im letzten, im richtigen Augenblick die wissenschaftliche Einheitsfront, die gedankliche Phalanx der abendländischen Christenheit gegen den Osten wieder her, indem hier eine einheitliche Betrachtungsweise des kirchlichen Problems von Petrus als dem ersten römischen Bischof über Konstantin und Innozenz III. bis zum Unfehlbarkeitsdogma anhebt.

Dem ersten Jahrtausend mit seiner Spannung zwischen heidnischer Stadtkultur und christlicher Bistumsordnung ist das zweite Jahrtausend mit seiner Spannung zwischen schriftlicher Rezeption und scholastisch-juristischer Abstraktion einerseits und germanisch-stammesmäßiger Mündlichkeit und Anschaulichkeit andererseits zur Seite getreten.

Eine Rechtfertigung des Abendlandes gegenüber dem Osten am Grabe seiner Hoffnungen, auch so läßt sich die neue Epochengliederung lesen! Nicht nur an der Wende des ersten Jahrtausends, sondern bis heut ist vorchristliche Ordnung in Fürsten- und Kaiseramt, in Jurisprudenz und Philosophie, in Kirchenstaat und Staatskirche, am Leben gewesen im Abendlande. Erst heut ist das Natürliche ein chaotischer Trümmerhaufen. Weil Rudolf Sohm selbst ein letzter Vertreter des zweiten Jahrtausends ist, in dem das Natürliche vom Christlichen allmählich überwunden worden ist, deshalb kann er den Grundstein legen zu seiner Ge-

schichte. Auch das Mittelalter, gerade das Mittelalter, ist so wenig christlich gewesen wie die Neuzeit. Die Völker als Ganzes werden es erst heute. Der christlichen Kirche tritt erst heut zur Seite, was sie selbst im letzten Jahrtausend erschaffen hat, das christliche Volk. Und so beginnt heut ein neuer Abschnitt mit neuen Namen, neuen Formen für die zwei Schwerter Gottes auf Erden.



VOM ERSTEN KIRCHENBILDE BIS ZU
RAFFAELS DISPUTA
MIT ZWEI ABBILDUNGEN



DIE GESAMTE INNENKULTUR DES CHRISTLICHEN VOLKES ist ein Reich, das nur in seinen Grenzgebieten erforschbar ist. Das innerste Leben entzieht sich der menschlichen Fassungskraft oder wenigstens der menschlichen Darstellungskunst. Dringt ein Entdecker weit bis zur Landesmitte vor, so wird er ein schweigsamer Mann wie der Priester Zacharias im Heiligtum, oder er kehrt als Dichter wieder. Denn die Kunst kann mehr sagen als die Wissenschaft. Im Grenzgebiet des religiösen Reiches erkennen wir nur, daß abertausend Bäche und Ströme religiösen Denkens, Schauens und Lebens das Reich durchfließen, denn sie münden im Grenzgebiet. Wer aber weiß ihre Quellen? Ihre Quellen muß man suchen. An die Quellen muß man das dürstende Volk führen. Die Quellen siegen nur, wenn dürstendes Volk kommt, sonst versiegen sie.

Zu den Quellen religiösen Lebens, zu den stillsten und stetigsten, gehören die Bilder unserer Gotteshäuser, die kleinen und die großen, vor allem das eine, das von ferner Altarwand mit seinen Farben und Linien, mit seinem Glauben und seiner Frömmigkeit, mit all seiner Süßigkeit oder Herbheit den ganzen Raum durchflutet und alle umflutet, die den heiligen Raum betreten. Wer Kirchenbilder entdeckt, hat Quellen christlicher Innenkultur entdeckt. Nicht die letzten Quellen. Denn das Kirchenbild floß wieder hervor aus dem Glauben derer, die es gebildet. Was, auf uns zu gerichtet, Quelle religiöser Kultur wird, ist Denkmal religiöser Kultur, ein Wegweiser, der nicht nur das Wohin beantwortet, sondern auch das Woher.

Kirchenbilder, Denkmäler der religiösen Gedankenwelt vergangener Jahrhunderte, Quellen religiösen

Denkens und Lebens aller Jahrhunderte, die daran wie Karawanen vorüberziehen, wer hat sie geschaffen? Sie sind keine Selbstverständlichkeit im christlichen Kult. Das alte Gebot Jehovas: »Du sollst dir kein Bild machen von dem Herrn deinem Gott«, beherrschte in strengster Auslegung die erste Christenheit und hätte das königlich freie Christentum beinahe um das Prachtbild christlicher Kunst gebracht und der Bilderkunst nach dem Hinsterven der Antike wohl das Grab gegraben, aus dem vielleicht nicht einmal mehr die weltliche Kunst auferstanden wäre. Strenge Synodalbeschlüsse einzelner Kirchen, eifernde Persönlichkeiten wachten über das alte Gebot. Wer fand die mildere, vernünftigere, also die rechte Auslegung des Gebotes, die seinen lebendigen Sinn trifft, aber seinen tötenden Buchstaben überwindet? Man hat lange nach der Wiege der christlichen Kunst gesucht, und noch heute lautet die Streitfrage: »Asien oder Rom?« Es hat sich herausgestellt, daß der große Strom mittelalterlicher Kunst starke Quellen in der urchristlichen Kirche Kleinasiens und Syriens hatte und von da, zeitweise unter Umflutung der beiden Kaiserstädte Rom und Konstantinopel, auf den alten Handelswegen nach nordischen Ländern floß, so zwar, daß manchmal von Rom und Konstantinopel her fast gar kein Einfluß zu spüren ist. Das gilt vor allem von der Baukunst. Das gilt auch von vielen Einzelzügen der Malerei und Plastik. Aber es gilt nicht von der Konzeption des christlichen Kirchenbildes an sich. Denn Rom besaß schon das erste Kirchenbild, und dieses erste Kirchenbild ward schon in anderen abendländischen Städten nachgebildet, als es im Morgenlande noch als eine Ungeheuerlichkeit galt, daß ein Kirchentürvorhang mit religiösem Bildwerk versehen war. Auch Alexandrien hatte schon seine Kata-

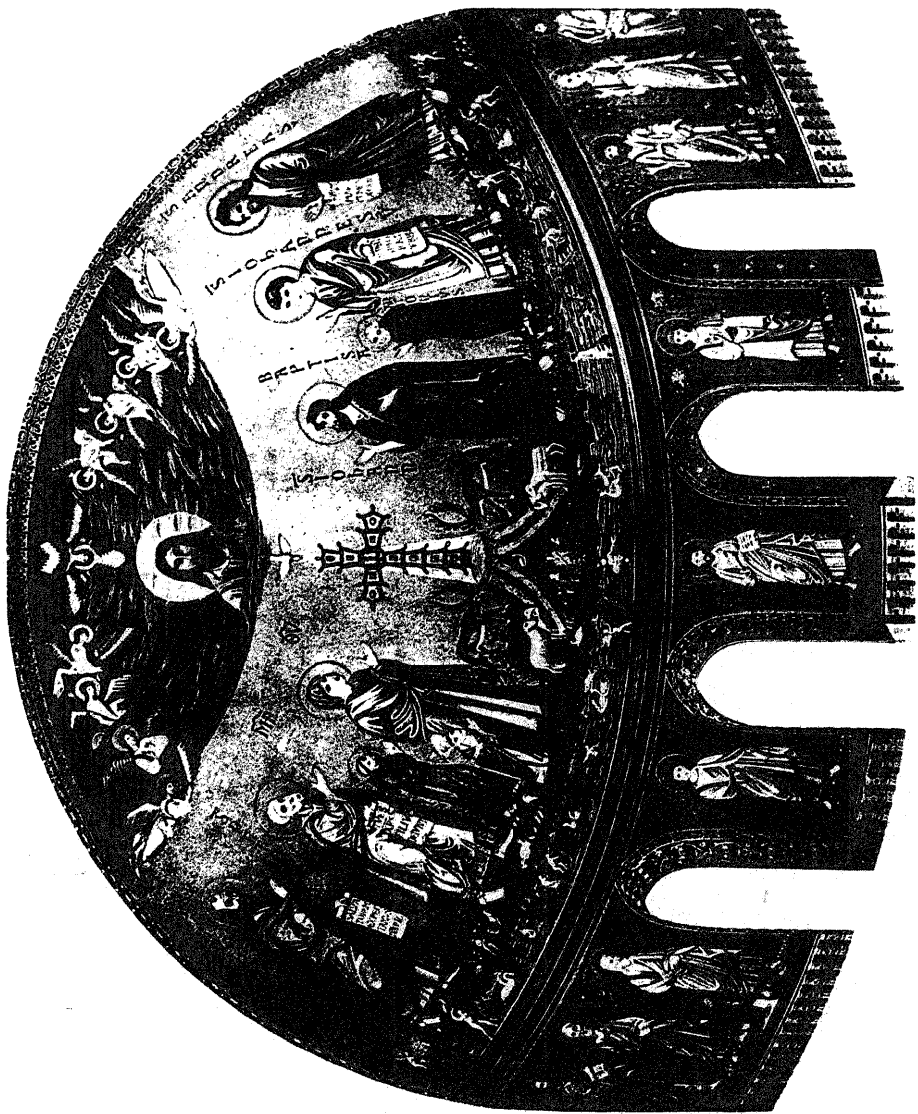
komben mit religiösen Bildern geschmückt, aber es ist kein Vergleich mit Rom, wo die in abertausend Katakombenbildern geübte christliche Malkunst ohne jede Hemmung jüdisch-dogmatischer Voreingenommenheit in die weiten Hallen der christlichen Basiliken einzog. Wie von selbst! War dies, wie man mit puritanischer Miene gesagt hat, ein Rückfall in heidnisches Wesen? Rom hat das Heidentum nie so verworfen, daß es auch seine Schönheit und seinen doch immer noch bedeutenden Wahrheitsgehalt verworfen hätte!

Rom hatte das erste Kirchenbild. Damit ist nicht gesagt, daß es nun alles an diesem Kirchenbilde, jedes einzelne Element der Komposition, der Farbengebung, der Linienführung, alles, was auf dem Wege vom Gedanken zum Bilde liegt, ganz allein aus sich selbst geschaffen hätte. Das anzunehmen, wäre gegen alle historische Feinfühligkeit. In der Mitte der lebendigen Welt liegend, sog Rom aus der ganzen Welt, was diese an Kultur hervorbrachte, auch die Kunsttraditionen außerrömischer Länder. Aber dieses vorausgesetzt, muß man doch sagen, daß wir das Kirchenbild der Kirche Roms verdanken, daß seine Konzeption und deren erste Verwirklichung in Rom geworden ist, eine Offenbarung römisch-katholischen Freisinns von weltgeschichtlicher Bedeutung.

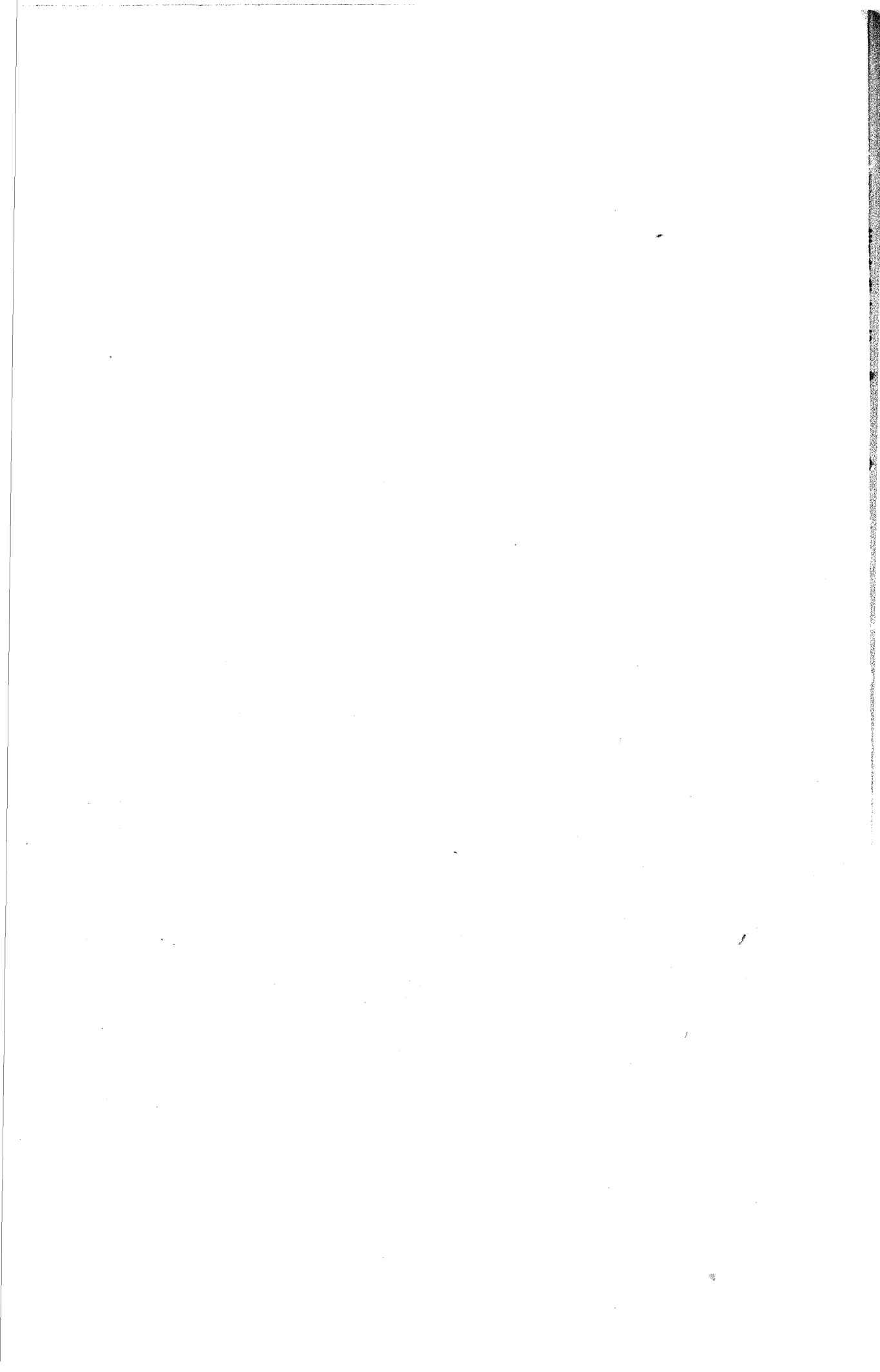
Den rechten Aufschluß über dieses erste Kirchenbild hat uns erst Wilpert im ersten Textband seines Monumentalwerkes über die römischen Mosaiken und Gemälde gegeben.¹ Schon von jeher hatte die römische Überlieferung das Christusbild an der Apsis der Laterankirche als die erste öffentliche Darstellung des Erlösers ausgegeben. Die Wissenschaft nahm das nicht

¹ J. Wilpert, Die römischen Mosaiken u. Malereien. Freiburg i. B. 1916, 1. Bd., S. 185 ff.

sehr ernst. Und wer in unserer Großväter Zeit nach Rom kam und das Apsismosaik der Laterankirche betrachtete, mußte ganz stark den Eindruck haben, daß es sich um eines der vielen mittelalterlichen Mosaiken handle, an denen man schneller vorüberging als an den altchristlichen Mosaiken. Sah man doch die Gestalten des heiligen Franz von Assisi und des heiligen Antonius von Padua unter den dargestellten Heiligen, ja sogar das Bild des mittelalterlichen Meisters und seines Gesellen und die inschriftliche Bezeugung mittelalterlichen Ursprungs: »Jakob Toriti, der Maler, hat dieses Werk geschaffen.« Das war ein Franziskanerbruder, der im Dienste des gleichfalls dargestellten Stifters, des Papstes Nikolaus IV. (1288 – 1292), stand und auch als Meister der Marienkrönung in S. Maria Maggiore bekannt war. Darum ist es nicht weiter verwunderlich, daß die Zerstörung dieses Bildwerkes bei den baulichen Veränderungen der Apsis unter Leo XIII. kein besonderes Aufsehen erregte. Glücklicherweise hatte der Altmeister der christlichen Archäologie, Giovanni Battista de Rossi, für sein sonst sehr ungenügendes Mosaikenwerk eine ausnahmsweise gewissenhafte und vorzügliche Kopie des Bildes herstellen lassen, eine Arbeit, die zufälligerweise dem damals noch in fremden Diensten arbeitenden Maler Tabanelli, dem Mitarbeiter Wilperts, anvertraut worden war. Wilpert hat nun mit der ganzen Ruhe und Sicherheit seiner jahrzehntelangen technischen und ikonographischen Erfahrung klargestellt, daß das Mittelstück des Mosaiks, das Brustbild Christi, ziemlich unversehrt aus dem altchristlichen Apsismosaik in das mittelalterliche übertragen worden ist, da man an eine wunderbare Entstehung dieses Christusbildes glaubte; daß aber auch die übrige Komposition eine im wesentlichen getreue, wenn auch in ihrem Kunst-



Das Apsismosaik der Lateran-Basilika



charakter und in Einzelheiten abweichende und um mehrere Figuren bereicherte Wiedergabe des altchristlichen Bildwerkes ist; *daß uns also die Tafel von de Rossi*¹ *eine verhältnismäßig gute Vorstellung von dem ersten christlichen Kirchenbilde vermittelt.* Es ist Wilpert gelungen, die altchristlichen Elemente der Komposition von den mittelalterlichen genau zu scheiden, so daß es möglich wäre, mit Hilfe anderer altchristlicher Mosaiken das erste Kirchenbild wiederherzustellen. Das ist deshalb so wichtig, weil *dieses Bild mehr oder weniger unmittelbar die ganze christliche Kirchenbildkunst bis Raffael und über ihn hinaus, somit also auch die ganze christliche Vorstellungswelt und das aus ihr strömende Glaubensleben wesentlich beeinflußt hat.*

Um seine ganze Bedeutung für die christliche Kunst und die christliche Frömmigkeit zu erkennen, muß man den Weg studieren, der von ihm aus zu Raffaels Disputà führt, dieser großen Summa theologica in Linie und Farbe, die zum Allgemeinbesitz des christlichen Volkes geworden ist. Denn auch jenes Lateranbild ist ein Summenbild, d. h. eines jener christlichen Bildwerke, die wie die Summa theologica des Thomas von Aquin die Gesamtheit aller jeweils im Bewußtsein der Gläubigen lebenden Glaubensvorstellungen auf *einer* Fläche darzustellen versuchen und die uns die Möglichkeit bieten, die geschichtlichen Abwandlungen des in den Hauptzügen immer gleichen Glaubensbildes der katholischen Christenheit zu verfolgen. Bald tritt die eine, bald die andere Gruppe von Glaubenswahrheiten in den Vordergrund und in den Mittelpunkt des Bildes, wie sie gerade auch das Kulturbild der einzelnen Periode beherrscht.

¹ G. B. de Rossi, *Musaici cristiani delle chiese di Roma*. Rom 1876 bis 1894. Vgl. bes. Fasz. XXVI. fol. 1.

Als ich noch klein war, habe ich Raffaels Disputà nicht leiden können. Wohl liebte ich Altar und Monstranz, die in der Mitte des Bildes stehen, mit der ganzen Liebe eines Knaben, der im Altardienste das höchste Glück sah, aber ich meinte, der neue gotische Altar meiner Heimatskirche und die goldene Monstranz, die am Fronleichnamstag durch den Birkenschmuck des Dorfes getragen wurde, seien ein ganz Stück schöner als diese auf dem Bilde. Und die vielen Gestalten zur Rechten und zur Linken auf der Erde waren mir zu wenig andächtig, und die Heiligen im Himmel zu wenig selig. Aber ich dachte, ich müsse eben erst richtige Theologie studieren, ehe ich das Bild verstünde, und es sei gut, daß es Bilder gäbe, die ein Kind noch nicht versteht, damit auch für die Mannesjahre eine Freude bleibe.

Und das Bild wartete, bis die Jahre kamen, und blieb unterdessen schön. Es ist dieses Warten gewöhnt. Jahrhunderte gingen vorüber, denen es nicht gefiel. Noch ganz von der edlen, zarten Kunst des fünfzehnten Jahrhunderts, war es im achten Jahre des sechzehnten Jahrhunderts begonnen, in dem mit Sturmesbrausen, geführt von der Riesenkraft Michelangelo, die neue Kunst einzog, für deren Wunder wir leider keinen anderen Namen haben als den Namen Barock, deren prangende Schönheit aber jahrhundertlang die Menschen alles vergessen ließ, was vordem als schön gegolten hatte.

Vasari weiß noch einige würdige Worte von diesem Bilde zu sagen. Daß der Geist vom Vater ausgehe über all die heiligen Männer, die unten auf der Erde von den Geheimnissen der heiligen Messe schreiben und über die Hostie disputieren, das sagte er von dem Hauptinhalt des Bildes und prägte damit den Namen Disputà, den man heute für falsch hält und doch nicht

aufgeben kann, weil er eben etwas Richtiges an sich hat.

Die anderen, die in diesen Jahrhunderten vorbeigingen, nennen das Bild entweder gar nicht oder geringschätzig, wie Velasquez. Wenige, die es loben, wie Bellori. Goethe fand in seinem Reiseführer von Volkmann aus dem Jahre 1777 das Urteil, die trockene Manier des Bildes zeige den Lehrling des Perugino. Wer weiß, ob Goethe dem Bilde einen Blick geschenkt!

Es mußte erst die reiche, goldene Welt erschüttert werden durch Revolution und Kriegsturm. Die einfache, große Linie mußte über alles Gewoge und Gekräusel zur Herrschaft kommen, die Armut mußte ihre Schönheit enthüllen, ehe der große gläubige deutsche Maler Overbeck vor diesem Bilde stehen blieb und seine Schönheit wiederentdeckte. Der deutsche Stecher Joseph von Keller mußte erst in zehnjähriger Arbeit das Bild auf seine Platte zeichnen, ehe die Welt zu jubeln begann, daß ihr so köstlicher Besitz zu eigen sei.

Seitdem ist eine kleine Bibliothek von gelehrten Arbeiten über die Disputà erschienen. Theologen und Kunstforscher wetteiferten in der Erklärung und Wertung des Bildes. Gingen sie auch weit auseinander, verloren sie sich auch oft ins Einzelne und Kleinliche, so fanden sie sich doch in dem Glauben, daß sie ihre Arbeit und Mühe etwas Großem und Wunderbarem weihten.

Im Jahre 1508 wurde der fünfundzwanzigjährige Raffael von Julius II. nach Rom berufen, um eine Reihe von Gemächern in der Nähe der Kapelle des Papstes Nikolaus V. auszumalen, die sich Julius II. als Wohnzimmer auserkoren hatte. Darunter die sogenannte Camera della Segnatura, das heißt das Zimmer, in dem der Papst die amtlichen Schriftstücke

unterzeichnete, also wohl das Arbeitszimmer. Es ist anzunehmen, daß an den Wänden dieses Zimmers die Privatbibliothek des Papstes aufgestellt werden sollte. Schade, daß sich diese Annahme nicht quellenmäßig sichern läßt, denn sie würde ein gut Teil zur Erklärung der in den Jahren 1508—1511 geschaffenen Fresken der Camera beitragen. Wir wissen nämlich, daß damals die Bibliotheken eingeteilt wurden wie die Wissenschaften, in Theologie, Philosophie, Dichtkunst und Jurisprudenz. Tatsächlich entspricht die Anordnung der Gemälde ganz dieser Einteilung der Bibliotheken, und es ist bemerkenswert, daß in den Gemälden auffallend viel Bücher zu sehen sind, so daß man an ihnen fast alle Arten und Schicksale weltlicher und heiliger Bücher ablesen kann. Gingen auch Raffaels Gedanken weit über das Ziel hinaus, an den Wänden eines Studierzimmers die Geschichte der großen vier Gruppen von Büchern malen zu wollen, so muß man in den dargestellten Büchern doch Schlüssel zur Erklärung der Bilder suchen. Darauf hat Springer zum ersten Male hingewiesen, und Wickhoff¹ ist diesem Gedanken in seinem Buche über die Privatbibliothek Julius' II. eindringlich nachgegangen.

Vier Rundbilder an der Decke geben das Thema an für die großen Erzählungen an den Wänden. Herrliche Frauengestalten versinnbildeten die vier Wissenschaften, deren Namen auf Tabellen von Putten getragen werden. Mehr als die anderen drei stellt die Theologie die Verbindung des Deckenschmucks mit den Wandgemälden her, indem sie mit der Rechten nach unten, nach der Disputà, weist. Die Tabellen, die ihre dienenden Putten unter Anwendung vieler Kraft tragen, zeigen die Worte: »Divinarum rerum notitia.« Das wäre nun eigentlich der rechte Name

¹ Die Bibliothek Julius' II., S. 49 ff.

für das Bild, das, wie gesagt, nach einem Worte aus der Beschreibung Vasaris »Disputà« genannt worden ist. Aber die Menschen lieben kurze Namen und ziehen einen minder richtigen, aber kurzen Namen einem richtigeren aber längeren oder aus drei Worten bestehenden vor. Manche empfehlen den Namen »Theologie« für das Wandgemälde. Allein so heißt schon das Rundbild. Und wer die Disputà anschaut, empfindet doch, es ist etwas von Disputà darin, wenn auch nicht in dem Sinne von Wortwechsel oder gar Wortgezänk. Und wer die Geschichte der Theologie kennt, der weiß, daß gerade die gegenseitige Aussprache ein ewig junger Quell theologischer Forschung und Klärung ist, mehr als bei jeder anderen Wissenschaft. Falsch ist nur der Name »Disputà del Sacramento« oder Wortwechsel über das Altarsakrament. Wohl steht das Sakrament im Hauptpunkte des Bildes, dort, wo das kräftigste Leben pulsiert, und der stärkste Gestus des Bildes, die Handbewegung des Bischofs zur Linken des Altars, weist auf das Sakrament. In ihm ist ja auch die wunderbare Einheit, in der sich alle theologischen Lehren treffen. Aber schon der Mann auf der anderen Seite des Altars weist nach oben. Es ist, wie ich noch später sagen will, Athanasius, dem das ganze Mittelalter das große Symbol vom dreieinigen Gotte und von dem menschengewordenen Gottessohne »Quicumque vult salvus esse« zuschrieb. Und anbetend folgt der Blick des Kirchenlehrers Ambrosius, den noch die Zeit Raffaels als Dichter des herrlichsten Lobliedes auf die Dreifaltigkeit, des »Te Deum laudamus«, verehrte. Von der anderen Schar richtet sich mancher Blick auf das Sakrament, wie der Dantes, mancher zu den seligen Höhen des Himmels wie der des Fra Angelico. Aber andere Blicke und Handbewegungen gelten doch anderen Zielen. Hieronymus

ist vertieft in das heilige Buch, von dem ein Band vor ihm aufgeschlagen ist, ein anderer zu seinen Füßen liegt. Auf diesen Band weist auch der herrliche Mann hin, der wie ein Angelpunkt der linken Schar ist. Und der raffaelitische Jüngling hinter ihm macht den häßlichen Bramante, der dort am Geländer ein anderes Buch liest, auf diesen Hinweis aufmerksam.

Das Thema dieses ganzen Gestenzuges ist also die Heilige Schrift, die eine der beiden Glaubensquellen der katholischen Kirche. Im Gleichgewicht zu diesem Gedanken der linken Seite steht auf der rechten Seite die hohe Gestalt eines mit der Tiara geschmückten Papstes, auf den gleichfalls durch Handbewegung aufmerksam gemacht wird. Sollte hier nicht die zweite Glaubensquelle, das zweite Formalprinzip der katholischen Kirche versinnbildet sein, das kirchliche Lehramt oder die durch das Papsttum treu bewahrte Tradition?

In seliger Ruhe reden miteinander in der oberen Zone die »himmlischen Patrizier«. Für sie ist die Theologie nicht mehr Disputà, sondern vollkommenes glückseliges Wissen und Besitzen. Nur einer, der junge Diakon auf der linken Seite, interessiert sich für einen der Männer unten. Wir werden noch hören, warum. Über den stillen Gesprächen schwebt das fürbittende Wort der jungfräulichen Mutter und die schönste Predigt Johannes des Täufers: Ecce agnus Dei. Und das Lamm Gottes, dieses wunderbarste aller Christusbilder, thront zwischen Maria und Johannes. Von seinen Augen und seinen Wundmalen aus geht ein Strom von heiliger Liebe zur Erde nieder. Die personifizierte Liebe Gottes geht vom Vater, der in der Höhe ist, und vom Sohne aus: der Heilige Geist, der in der Gestalt der Taube, inmitten der vier heiligen

Evangelien, zur Erde herniederschwebt. Von oben leises Niederschweben, von unten gläubiges Emporweisen. So sind die beiden Zonen verbunden. Über ihnen ist eine dritte Zone, zu der selten der Blick der Beschauer emporgleitet. Sie ist wie ein noch unzugängliches Reich, lauter Licht und Leben in goldenen Strahlen, in unzähligen Engelsaugen; sie ist das Empyreum, das Paradies des Himmels. Nur Gottvater und die Gestalten von je drei Engeln zu beiden Seiten werden deutlicher sichtbar. Es sind Höhen, für welche die Theologen noch keine Worte und die Maler noch keine Bilder haben.

Die Disputà ist also eine Summa theologica ähnlich dem großen Werke des heiligen Thomas von Aquin. Aber der Brennpunkt des Bildes ist die heilige Hostie in der Monstranz. Von ihr wird das Auge zuerst gefesselt, darf aber dann sich erheben zu dem dreifaltigen Gotte. Darum ist die Disputà auch wie das Pange lingua des heiligen Thomas von Aquin, dessen Strophen die Wunder der Hostie erzählen und dann ausklingen in einem Lobpreis des Dreieinigen.

Es ist klar, daß sich der junge Maler mit Theologen beraten hat, als er das große Gemälde komponierte.¹ Er selbst kannte von Kindheit an die elementarsten Voraussetzungen der Komposition. Das Fronleichnamsoffizium des heiligen Thomas mit all seinen Schönheiten war damals nicht nur freudiger Geistesbesitz der Theologen, sondern auch der Laien. Raffael schöpfte also sicher aus den Glaubensvorstellungen seiner Zeit. Der Kunsthistoriker muß sich aber die Frage stellen: Wie weit waren diese Glaubensvorstellungen, denen

¹ R. Boving O. F. M., St. Bonaventura und der Grundgedanke der Disputà Raffaels (Franziskanische Studien I, 1914, S. 1—17) sucht nachzuweisen, daß die Ideen des heiligen Bonaventura über das Wesen der Theologie durch den Kardinal Margo Vigerio einen starken Einfluß auf die Komposition Raffaels gewonnen haben.

Raffael solch herrlichen Ausdruck verlieh, schon in der vorraffaelitischen Malerei ausgeprägt, wie weit war die Disputà schon in der vorraffaelitischen Zeit vorgebildet?¹

Diese Frage zu beantworten, können wir erst jetzt versuchen, seitdem uns Wilpert das Corpus der Malereien und Mosaiken des römischen Mittelalters vorgelegt und gerade für diese Frage manchen Fingerzeig gegeben hat. Ist es ihm doch sogar gelungen, an einem Falle nachzuweisen, daß selbst der große Gestalter Michelangelo es nicht verschmäht hat, für seine urgewaltigen Schöpfungen in der Capella Sixtina Vorstudien an mittelalterlichen Fresken der Paulskirche zu machen. Die Erschaffung Adams und die Erschaffung Evas, zwei Fresken, an deren höchster Originalität ein Zweifel unmöglich schien, waren nach allen wesentlichen Elementen in auffallender Ähnlichkeit in St. Paul vorgebildet².

Auch die Disputà ist weder nach Komposition noch nach Inhalt losgelöst vom lebendigen künstlerischen Wachstum der christlichen Malerei. Ergreift man erst einmal den Faden, der von ihr aus in die Vergangenheit führt, dann wird man wie von selbst bis in die ersten Jugendjahre der christlichen Malerei geführt. Freilich teilt sich der Faden mehreremal, aber er vereint sich auch wieder, so daß wir in den Anfängen der christlichen Kirchenmalerei einmal schon fast die ganze Fülle der Gedanken finden, die in der Disputà leben.

¹ Über die verwandte Frage, wieweit der ganze Bilderzyklus der Camera della Segnatura in der vorraffaelitischen Malerei erkennbar vorgebildet war, vgl. J. v. Schlosser, Giottos Fresken in Padua und die Vorläufer der Stanza della Segnatura (Jahrbücher der Kunstsammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses. XVII) 1892, S. 13 ff. — ² Joseph Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. — 13. Jahrhundert. Freiburg i. B. 1916, 2. Band, S. 598 ff.

Schon in der Katakombenmalerei merkt man das Bestreben, eine Summa der christlichen Theologie zu geben. Aber noch waren die Flächen, welche an den Gräbern zur Verfügung standen, zu klein, um hundertköpfigen Fresken Raum zu bieten; zu gering auch das künstlerische Können, um sie zu schaffen. Wollten die Katakombenmaler einmal alles erzählen, was das Christentum gebracht hatte, so bildeten sie Christus als Lehrer des neuen Gesetzes ab, das A und Ω alles christlichen Wissens. Diese Katakombenbilder sind die Zelle, aus der sich mit der Zeit die mittlere Zone der Disputà bildete. Es wuchsen hinzu zuerst die beiden Gruppen des Apostelkollegiums mit seinen Führern Petrus und Paulus. Da entstehen Bilder, die dem Beschauer gleich den Namen Disputà aufdrängen. Denn sie zeigen die Apostel oft in lebhafter Aufmerksamkeit und Unterhaltung über die neuen Wahrheiten des Christentums, oft auch schon künstlerisch fein gruppiert.

Dieses Motiv erhält sich jahrhundertlang in seiner Reinheit und Einfachheit. Von den Katakombenwänden geht es über auf die Wände der Basiliken, aber auch auf die kleinsten Flächen, die das christliche Kunstgewerbe schmückte, so zum Beispiel auf die Flächen der Sarkophage, der kleinen Elfenbeinkästchen und Silberbüchsen.

Sobald sich aber größere Flächen darbieten, legen die Künstler mehrere Zonen an und erweitern die Komposition. Es zeigt sich, daß die Hauptgedanken der Komposition der Disputà, die Teilung der Zonen und die Unterbrechung der Zonen durch ein Rundbild zur allerersten Kompositionstechnik der christlichen Kunst gehörten. Man denke nur an die mehrzonigen Medaillonsarkophage. An Stelle des Medaillons tritt bald der Himmelskreis oder der große Nimbus, in welchem

Christus erscheint. So zum Beispiel an der Tür von St. Sabina in Rom in einer noch nicht eindeutig erklärten Szene, in welcher die auf der Disputà ausgeprägte Verbindung zwischen Erde und Himmel schon keimartig enthalten ist.

Aber wichtiger als all dies ist, daß gleich das erste Kirchengemälde, das Apsismosaik der konstantinischen Lateranbasilika, ein der Disputà wesensverwandter Versuch ist, in drei Zonen die ganze Fülle der damaligen theologischen Vorstellungen wiederzugeben. Ein Erdbeben, das im neunten Jahrhundert die Basilika vom Altar bis zur Eingangswand zerstörte, ließ dieses Mosaik unversehrt. Erst Nikolaus IV. baute am Ende des dreizehnten Jahrhunderts die Apsis völlig um. Von dem Bilde muß er genaue Kopien besorgt haben, mit Hilfe deren Torriti, der Mosaizist Nikolaus' IV., den alten Bestand in seine neue Schöpfung herüberretten konnte. Erst die Neubauten Leos XIII. haben das Mosaik bis auf das Erlöserbild völlig zerstört, und es wäre, nachdem wir von Wilpert über die Größe dieses Verlustes aufgeklärt sind, eine Ehrensache der katholischen Christenheit, das ehrwürdige Werk nach der obengenannten guten Reproduktion von De Rossi in der Lateranbasilika selbst, aber vielleicht auch in den ersten Kirchen jedes katholischen Landes wiederherzustellen, sobald einmal die hungernden Völker wieder mit dem täglichen Brote versorgt sind, — eher nicht!

Die Lateranbasilika war als Votivdenkmal zum Dank für den Sieg Konstantins des Großen über Maxentius erbaut. Christus, in dessen Zeichen der Sieg erkämpft war, galt als der eigentliche Sieger und Triumphator. Sein Bild mußte den Votivbau schmücken. Schon aus diesem Zusammenhange erkennt man, daß die Lateranbasilika der erste abendländische Kirchbau,

sein Christusbild das erste Kirchenbild und überhaupt die erste öffentliche Darstellung Christi war.

Den Ausgangspunkt der Schöpfung bildete das Bild Christi, das dem Volke bei der Einweihung der Basilika in visionärem Entzücken über diesen Triumph der bisher verfolgten und endlich siegreichen Kirche erschien.

Über dem alle drei Zonen beherrschenden Mittelbilde, das von zwei oder vier Engeln umgeben war, muß ursprünglich die Hand Gottes sichtbar gewesen sein. Die oberste Zone ist seitdem immer das Reich des unsichtbaren Vatergottes. Torriti, zu dessen Zeit der oberste Teil des Mosaiks zerstört gewesen sein mag, setzte an Stelle der Hand Gottes ein Seraphbild und vermehrte die Begleitengel Christi. Vom Christusbild schwebt nieder zur zweiten Zone, wie auf der Disputà zur dritten Zone, die Taube, das Symbol des Heiligen Geistes, und von ihr geht eine Strahlenflut aus, in deren Lichte ein Triumphkreuz sichtbar wird. In demselben Kompositionspunkte wie auf der Disputà die Monstranz mit dem allerheiligsten Altarsakrament steht hier das Kreuz, der erste Hauptgegenstand der altchristlichen Predigt. Es zeigt in seiner Mitte, auf einem Medaillon, das Bild des einen großen Sakraments des altchristlichen Lebens, der Taufe, und zwar wieder symbolisiert, nämlich durch die Taufe Christi. Von der Höhe eines Berges, auf dem das Kreuz steht, fließen die vier Paradiesesströme, die nach Analogie anderer altchristlicher Mosaiken die vier Evangelien, also dasselbe wie auf der Disputà die vier von Engeln getragenen Bücher zu seiten des Heiligen Geistes, bedeuten. Hirsche und Lämmer trinken aus den Strömen, die seitab fließend die Darstellung der »Heiligen Stadt Jerusalem« umrahmen, der Stadt des ewigen Lebens, die bewacht ist von einem Che-

rub, bewohnt von Petrus und Paulus, gekennzeichnet durch den Vogel Phönix, das Symbol der Auferstehung und des ewigglückseligen Lebens. Auf blumenreicher Au, die sich zur Rechten und zur Linken des Berges dehnt und von den Wassern des Jordan gespült ist, stehen die großen Heiligen des christlichen Altertums, Maria und Johannes als Fürbitter, Petrus und Paulus, Johannes und Andreas, während die übrigen Apostel in der untersten, durch die Apsisfenster durchbrochenen Zone, gleichfalls auf blühender Wiese zwischen Palmen, Zypressen und Pinien (?) dargestellt sind. Inschriften und Analogien sichern diese Deutungen.

Torriti, selbst ein Franziskaner, hat in die mittlere Zone noch die beiden Heiligen des Ordens, Franziskus und Antonius, und das Bild des Papstes Nikolaus' IV., der auch Franziskaner war, und in die untere Zone sein eigenes Bild und das seines Gehilfen, des Frater Jakobus de Camerario, eingefügt. Wer dächte da nicht an die beiden Künstlergestalten in der unteren Zone der Disputà, den raffaelitischen Jüngling und an das Bild Bramantes?

Torriti muß sich treu an das ursprüngliche Ausmaß gehalten haben, denn die von ihm hinzugefügten fünf Figuren, in bedeutend kleinerem Maßstab als die alten, zeigen sich auch jetzt noch als eingedrängt und vermögen die Komposition zwar zu stören, aber nicht zu sprengen. Die altchristliche Komposition des ersten Kirchenbildes hat als gedankliche Grundlage offenbar die kleinste Summa theologica des Urchristentums, das Apostolische Glaubensbekenntnis mit seinen drei Hauptlehren, von Vater, Sohn und Geist, und mit seinen zwölf Artikeln (es fehlte noch der »Abstieg zur Hölle« und die »Gemeinschaft der Heiligen«). Diese Artikel haben allesamt im ersten

Kirchenbilde zu Rom ihren symbolischen Ausdruck gefunden. Wilpert weist sogar nach, daß die Weltgerichtsvorstellung schon in diesem Bilde deutlich die Komposition beeinflußt hat. Sicher ist die Wiederkunft des Herrn mit dem Nebengedanken an das Gericht («von dannen er kommen wird zu richten») durch das Spruchband der Paulusfigur («Wir erwarten den Heiland, den Herrn Jesus Christus») und die *fürbittende* Gebärde Marias und des Täufers klar verkündet. Die zwölf Apostel umgeben die Mittelachse des Bildes als Zeugen des Glaubens. Die Mittelachse aber betont am stärksten jene Dogmen, die man als eigentliche altchristliche Verkündigung bezeichnen kann: Trinität, Kreuz, Taufe, Auferstehung zum ewigen Leben.

Die Verbindungslinie zwischen dem Apsismosaik der Lateranbasilika und dem Werke Raffaels hat Wilpert noch nicht gezogen, vielleicht um seine These von dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen Raffael und Cavallini nicht zu gefährden. Aber sie ist da und läßt sich kaum verkennen. Sie mußte, da sie von einem altbekannten römischen Kirchenbilde ausging, in Raffaels Konzeptionen wirksam sein, mittelbar oder unmittelbar. Wir wissen ja, wie Raffael lange gesucht hat, ehe er die endgültige Lösung fand. Besitzen wir doch noch nahezu vierzig Vorstudien Raffaels zur *Disputà*. Und wie viele seiner suchenden Gedanken müssen gekommen und gegangen sein, ohne daß er sie zu Papier brachte! Ich will aber nicht behaupten, daß Raffael gerade vor dem lateranensischen Apsismosaik die endgültige Lösung seiner Zweifel gefunden habe. Kam er nicht zu diesem Bilde, so kam dieses Bild zu ihm, nicht einmal, sondern viele Male. Denn die Grundgedanken der Komposition und des Inhalts dieses Bildes fanden, bald wesentlich, bald unwesent-

lich verändert, ihren Niederschlag in einer ganzen Anzahl von römischen Kirchen. Ich erinnere an die Apsismosaiken von S. Pudentiana¹ und S. Cosma e Damiano². Auf diesen beiden sind drei Zonen, deren oberste auf den bekannten Photographien von dem Apsidenbogen mit dem Symbol Gottvaters verdeckt ist, während die unterste Zone bei S. Pudentiana durch bauliche Veränderung zerstört wurde. Auf beiden finden sich wesentliche Bestandteile des lateranensischen Mosaiks, die Hand Gottes, die Evangelistensymbole, der thronende Christus, das Kreuz, die Apostel und Heiligen in lebhaften Gruppen zur Rechten und zur Linken Christi. Es war also durch christliche Künstler des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts ein Bild geschaffen, das trotz mannigfacher Variationen nach Form und Inhalt eine Vorstufe zur Disputà war. In allen diesen Variationen ist nicht eine einzelne Glaubenslehre, sondern die Summe des Glaubens zum Ausdruck gebracht.

Vom fünften Jahrhundert an beginnt ein bemerkenswerter Prozeß: Ein im Lateranbilde noch ganz zurückhaltend geoffenbarter Einzelgedanke tritt beherrschend in den Vordergrund vieler späterer Wandgemälde: »Von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten.« Aus dem Schema des Lateranbildes entwickelt sich das mittelalterliche Weltgerichtsbild, dessen ergreifende Wirkung zu den bedeutsamsten Kräften der mittelalterlichen Seelenkultur gehört. Wiedergeburt, Erlösung, ewiges Leben standen im Vordergrunde der altchristlichen Verkündigung, in der freilich auch die Predigt von der Wiederkunft, von Gericht, Lohn und Strafe keineswegs fehlte. Das Mittelalter erfaßte das Christentum

¹ In einer prächtigen Reproduktion bei Wilpert a. a. O. Bd. 3, Tafel 42—46. — ² Wilpert a. a. O., Tafel 102—107.

stark von seiner juristischen Seite. Das christliche Leben vollzog sich mehr in juristischen Verträgen des Menschen mit Gott. Ein »do ut des« ging durch das ganze religiöse Leben. Werk und Ablaß, Verdienst und Lohn, Mißverdienst und Strafe traten scharf im Bewußtsein der Menschen hervor, freilich nicht so, als ob der Inhalt der altchristlichen Predigt aufgegeben worden wäre. Der Gedanke an die endgültige richterliche Entscheidung, an das Weltgericht, mußte darum der beherrschende Gedanke in der christlichen Glaubensvorstellung und im religiösen Leben werden.

Im Dienste dieses vorherrschenden Einzelgedankens blieb das Kompositionsschema des ersten Altarwandbildes, bis Raffael kam und es wieder mit der ganzen Summe theologischen Wissens bis zum Rande füllt. Diesen Prozeß müssen wir nun verfolgen, indem wir die hauptsächlichsten Weltgerichtsbilder des mittelalterlichen Roms betrachten, welche die Gesamtkomposition bis zur Disputà von Jahrhundert zu Jahrhundert vererben und einen Einzelgedanken nach dem anderen aus ihr hervorwachsen lassen, bis Raffael alle zu wunderbarer Einheit verschmelzen kann.

Während in den Katakomben, an den Sarkophagen und an den Einzelgräbern in Kirchen das Sondergericht dargestellt wurde, das die Christen sogleich beim Tode zu erwarten haben, war die Wand der Basilika der rechte Fleck für eine Darstellung des Weltgerichtes, zu dem sich am Jüngsten Tage die Gemeinde mit allen Völkern der Erde stellen muß.

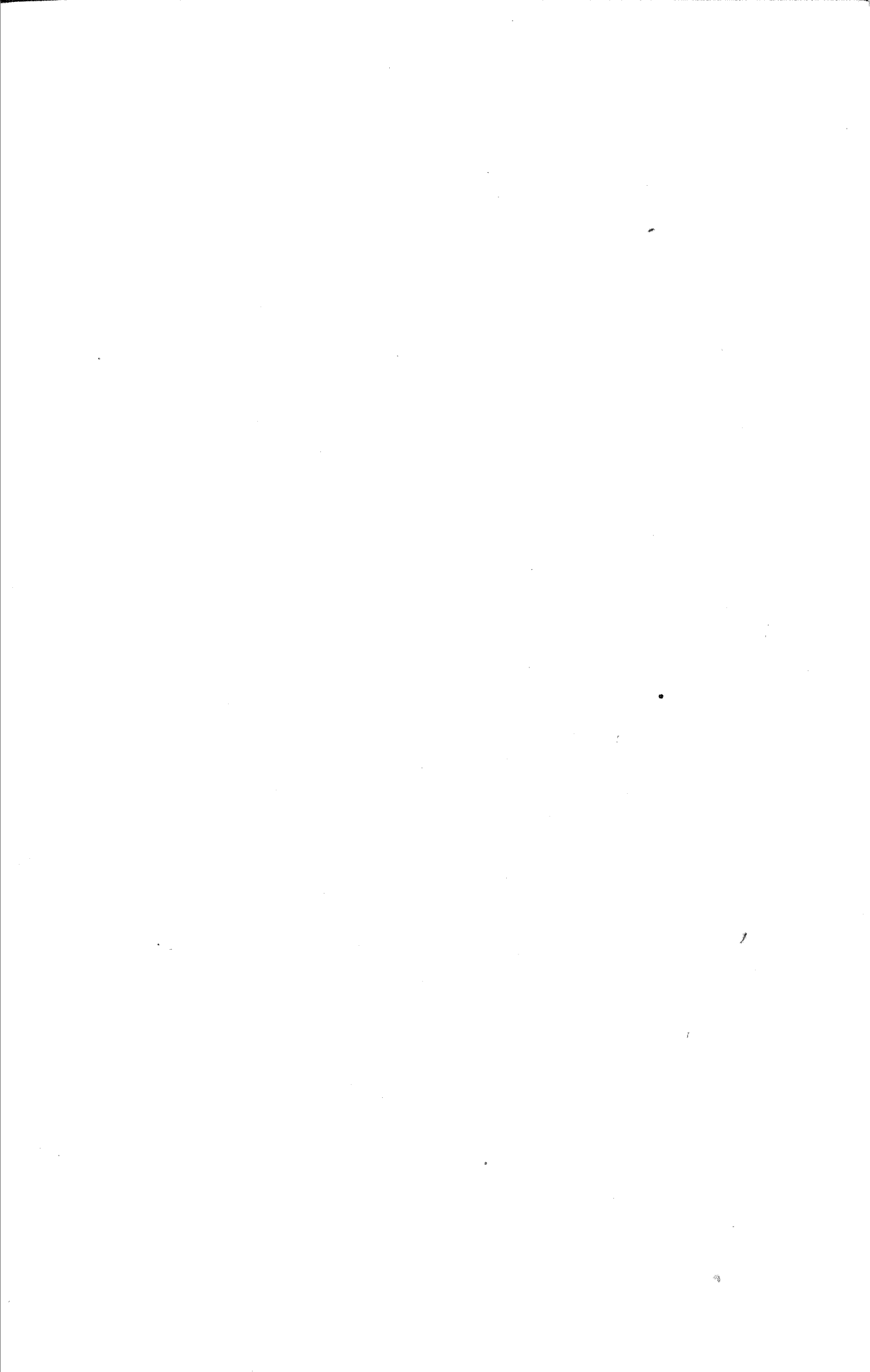
Das erste Beispiel einer solchen Darstellung beschreibt Paulin von Nola¹. Es ist symbolischer Art, aber schon von Wichtigkeit für die Komposition der Disputà: Aus dem rötlichen Gewölk des höchsten

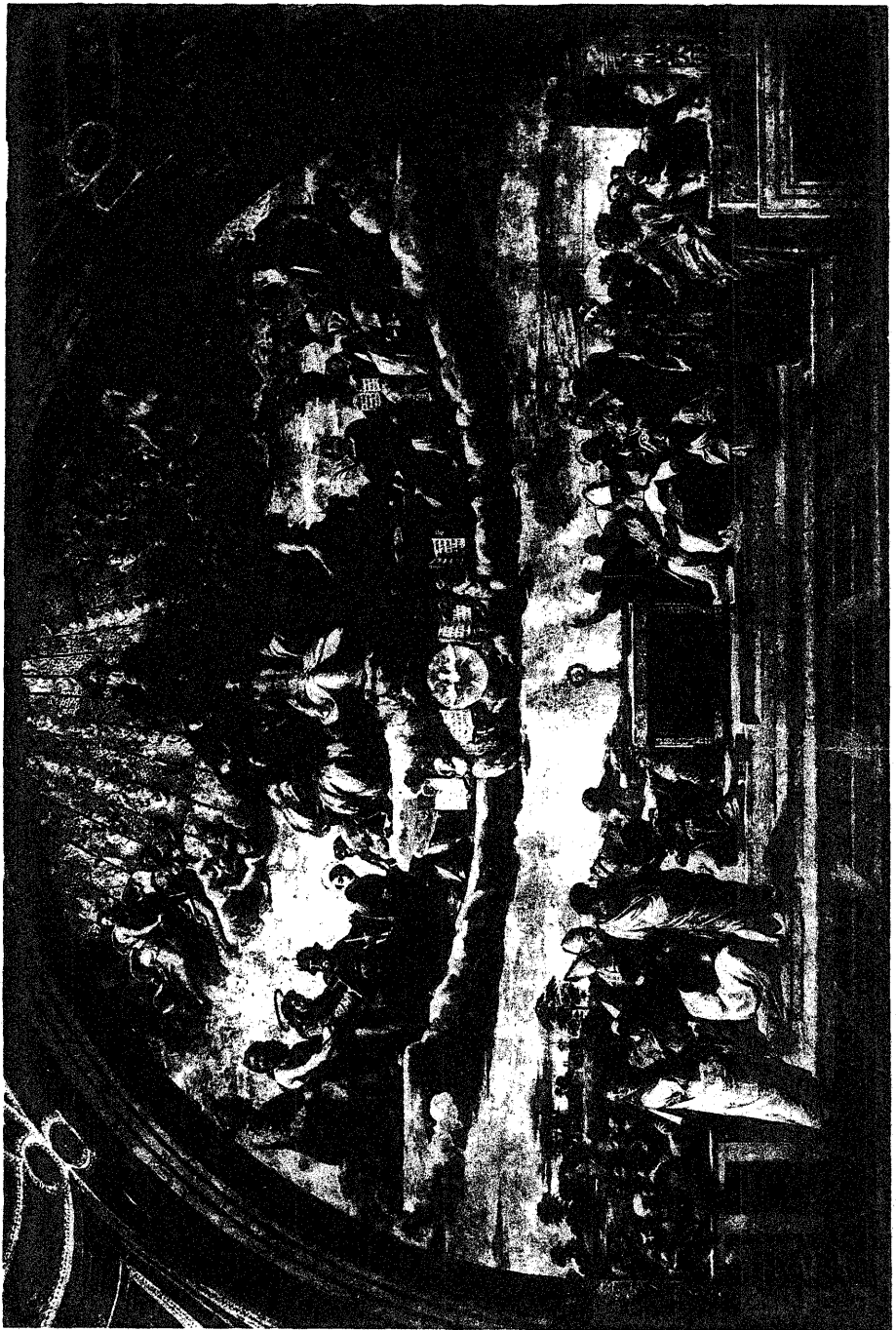
¹ Über die hier behandelten Weltgerichtsbilder vgl. Wilpert a. a. O. Band 2, S. 1020—1055.

Himmels ragt die Hand Gottvaters hervor. Darunter erglänzt blutrot das Kreuz, das Zeichen des Menschensohnes, und von dem Symbol des Geistes, der Taube, gehen wie auf der Disputà Strahlen hernieder, nicht zwar auf eine Hostie, wohl aber auf das weiße Gotteslamm, das auf einem Hügel steht, dem die vier Evangelienströme entquellen. Alle diese Elemente sind in der Disputà enthalten, nur das eigentliche Gerichtsbild fehlt: Der Hirt als Richter zwischen Schafen und Böcken. Der Schöpfer dieses ersten Weltgerichtsbildes ist kein anderer als Paulin von Nola selbst. Was in dieser Komposition mit dem Schema der Disputà verwandt ist, blieb zwar zunächst ohne Nachahmung. Aber es war doch da, und ein künstlerischer Gedanke stirbt nicht so leicht. Nachgeahmt wurde aus der Komposition Paulins nur der untere Teil, das Gericht des Hirten, z. B. in der Hofkirche des Ostgotenkönigs Theoderich.

Schon im siebenten Jahrhundert wählten die Maler an Stelle der symbolischen Weltgerichtsdarstellung die realistische, wie wir einer Nachricht des Biographen des Abtes Benedikt von Wearmouth entnehmen, der von seinen Romreisen Vorlagen solcher Bilder in seine Heimat brachte. Es ist jene Zeit, in der die Christenheit das Ende der Welt mit größerer Lebendigkeit als je erwartete.

Lange Zeit hat man das Weltgerichtsbild von S. Angelo in Formis als das älteste Beispiel bezeichnet, bis Wilpert in einem Fresko von S. Clemente in Rom, das nach den Reisehandbüchern das Martyrium der heiligen Katharina darstellen soll, ein Weltgerichtsbild des neunten Jahrhunderts wiedererkannte. Schade, daß nur einige geringe Überreste davon erhalten sind, denn es ist eine weitere Entwicklungsstufe zur Disputà Raffaels. Nicht nur, daß in den





Die Disputa von Raffael

oberen der beiden Zonen Christus zwischen den Aposteln thronte und zur Rechten und Linken von Maria und Johannes begleitet war, wie auf der Disputà, nein, vor allem findet der Altar der Disputà seine Erklärung. Das Weltgerichtsbild von S. Clemente ist um eine wirkliche Wandnische gemalt, in der ein wirklicher Altar stand. Von Altar zu Bild gehen starke Gedankenzusammenhänge, die fortan als wesentliche Elemente in die Weltgerichtsdarstellungen eindringen, die Zusammenhänge von Opfer und Erlösung. Der wirkliche Altar gehört zu dem Bilde. Ein Fresko in der Nische stellt das Opfer Abrahams dar, das Vorbild des Opfers Christi auf dem Altare, das für das Weltgericht die Entscheidung bringt.

Wer merkt nicht die Spuren, die zu dem Altar mitten im Kompositionsschema der Disputà führen? Wem könnte es ein reiner Zufall dünken, wenn er auch in der Disputà die Gestalt Abrahams mit dem Opfermesser erblickt? Auch in der Kunstgeschichte nimmt die Zahl der Zufälle ab, je mehr die Erkenntnisse zunehmen.

Wilpert trägt nicht das geringste Bedenken, die Altäre auf allen späteren Weltgerichtsbildern auf den wirklichen Altar in S. Clemente zurückzuführen.

Der Altar ist das neue Element, das in die großen Kompositionen eindringt, deren erste das Apsismosaik der Laterankirche war. Die wichtigsten Gedanken dieses Apsismosaiks aus den ersten Jahren der Kirchenmalerei finden sich auf den Weltgerichtsbildern fortan wieder: die Einteilung in Zonen, Bild und Symbol Gott Vaters zuhächst, dann das Bild Christi, dann die beiden Fürbitter Maria und Johannes, das Kreuz und die Apostel. Nun kommt der Altartisch hinzu, deutlich erkennbar als Opferaltar, auf dem das sinnbildliche Opfer Abrahams Erfüllung und Wirklichkeit

geworden ist. Der Altar bleibt von jetzt ein wesentlicher Bestandteil solcher Kompositionen, auch wenn aus Raummangel andere Bestandteile fortfallen müssen. Es kommen aber auch neue Gedanken hinzu.

Als nächste Sprosse zum Aufstieg nach der Höhe der Disputà kann das Weltgerichtsbild von S. Johannes am Lateinischen Tore aus dem Ende des zwölften Jahrhunderts gelten. Da fehlt die oberste Zone mit Bild oder Symbol des Vaters. Aber Christus im großen Nimbus ist da, und unter ihm der Altartisch, auf dem sich zum ersten Male die Leidenswerkzeuge befinden, vier Nägel und Lanze und Ysopstange. Was vor allem an die Disputà erinnert, sind sechs Engelsgestalten, prächtig gemalt, zur Rechten und Linken des Richters. Zwischen ihren Flügeln schauen an drei Stellen Engelsköpfe hervor, die den Eindruck einer großen Engelschar erwecken sollen. Wer dächte nicht an die sechs Engel der Disputà mit den ungezählten Engelsköpflein, die hinter ihnen in den Himmelsphären sichtbar werden? Noch wichtiger ist, daß die Zone mit den Seligen und Verdammten fehlt. Sie war nicht mehr notwendig, um solche Bilder als Weltgerichtsbilder zu erkennen.

Noch ist aber die eigenartig wunderbare Gestalt Christi aus der Disputà nicht vorgebildet, Jesus voll Liebe, die durchbohrte Seite zeigend. Bisher war es immer der strenge Richter. Da ist es wertvoll, daß wir das Weltgerichtsbild in der Silvesterkapelle an der Basilika Quattro Coronati besitzen. Denn auf diesem Fresko zeigt Christus seine Wundmale ähnlich wie auf der Disputà, indem er die erhobene rechte Hand mit der Innenfläche nach dem Beschauer wendet, während das Pallium, nach Philosophenart getragen, die rechte Brust mit dem Wundmal sichtbar läßt. Im übrigen bewahrt das Bild treu die ererbten Bestandteile der

Weltgerichtsbilder: neben Christus die beiden Fürbitter und dann die ganze Reihe der Apostel.

Etwa hundert Jahre später, zwischen 1291 und 1293, malte *Pietro Cavallini* in der Basilika der heiligen Cäcilia ein Weltgerichtsbild, in dem Wilpert die letzte Vorstufe der Disputà erkannt hat, eine großartige Komposition, von der aus tatsächlich ein helles Licht auf die Entstehungsgeschichte der Disputà fällt. Sieben Jahre nach dem Tode Raffaels wurde es durch Anlage eines Nonnenchors zum Teil vernichtet, zum andern Teil verbaut und dadurch erhalten. Bis zum Jahre 1900 hat das Schicksal seine Hand über diese — wir dürfen wohl so sagen — Vorlage des Meisters gedeckt, als sollte die Welt nicht erfahren, daß auch die Disputà dem Gesetz des genetischen Geschehens, der allmählichen Entstehung großer künstlerischer Gedanken unterworfen war. Wilpert hat dieses einzigartige Werk zum ersten Male vollständig in seiner wunderbaren Farbenpracht veröffentlichen dürfen, soweit es erhalten geblieben ist. Die Tafeln sind so schön, daß sie allein schon den Preis des ganzen großen Werks um das Vielfache zu übertreffen imstande wären.

Cavallini überragt die älteren Meister so weit an künstlerischem Können, daß man beim Durchblättern der beiden Tafelbände Wilperts überrascht ist, so hohe Kunst unter soviel Handwerk zu finden. Seine Prachtgestalten kommen wie aus einer anderen Welt. Seine Farben erscheinen wie von einer anderen Sonne bestimmt. Wo hat er plötzlich soviel Leben, soviel Seele gefunden, um sie seiner Schöpfung einzuhauchen? Aber diese Fragen gehören nicht hierher. Für unser Ziel, für unseren Aufstieg zur Höhe der Disputà ist er der treue Bewahrer und der kluge Vermehrer der lebendigen Traditionen.

Wir kennen schon den Altar mit den Leidenswerkzeugen. Wir kennen auch das Kreuz. Jenen von den älteren Weltgerichtsbildern, dieses von dem Apsismosaik der lateranensischen Basilika. Cavallini hat hier beide Gedanken vereinigt zu dem einen, der die Einheit von Altar und Kreuzesopfer bekennt. Neu sind die Anbeter zur Rechten und Linken des Altars. Sie machen dieses Weltgerichtsbild schon zu einer Disputà, obwohl sie nur die »unschuldigen Kindlein« darzustellen scheinen. Alt in der Anordnung, aber neu in der Durchführung ist die Scheidung der Seligen und der Unseligen durch die Engel zur Rechten und zur Linken des Altars. Von Engeln gerufen, kommen die beiden Martyrerdiakone Stephanus und Laurentius, die Lieblingsheiligen des mittelalterlichen Roms, dann eine Gruppe heiliger Frauen, unter denen Wilpert die Patronin der Basilika, die heilige Cäcilia, ferner die heilige Agnes, die heilige Agathe und andere wiedererkennt, dann eine Gruppe kirchlicher Würdenträger und Mönche, darunter Gregor der Große, Augustinus und Benedikt, dann eine Gruppe alttestamentlicher Heiligen, die Könige David und Salomon, der Stammvater Adam, vielleicht auch der bärtige Abraham und der jugendliche Moses. Eine Anzahl dieser Männer hat auch Raffael für die Disputà ausgewählt.

Noch fester an die Tradition knüpft sich die mittlere Zone an. In der Mandorla thront majestätisch Christus der Richter. Er breitet seine Arme so aus, daß man an den Händen die Wundmale erkennt. Die Seitenwunde ist jedoch im Unterschied zu dem Bilde am Lateinischen Tor und zur Disputà durch die Kleidung verdeckt, ein Zeichen dafür, daß Raffaels Gedanken über dieses Bild hinweg auch an älteren Quellen tranken. Ein Engelchor umgibt die Mandorla wie ein le-

bendiger Nimbus. Auf der Disputà ist der große Nimbus mit Engelsköpfen belebt. Christus zunächst stehen wie auf den älteren Bildern und wie auf der Disputà Maria und der Täufer fürbittend. An sie reihen sich die Richterstühle der Apostel. Die freie, ungezwungene Haltung der Apostel zeigt, daß Cavallini das Sitzmotiv, das dem Quattrocento noch soviel Mühe machte, mit natürlicher Begabung spielend anwandte. Freilich noch weit entfernt von der Gruppierungskunst Lionardos und Raffaels, hat doch Cavallini, seinen Vorgängern weit vorausseilend, so viel geistige Differenzierung in seinen Apostelchor gelegt, daß die Reihe der sitzenden Gestalten nicht langweilt.

Die obere Zone ist leider fast ganz zerstört. Wilpert könnte nur das Vorhandensein einer kreisförmigen Aureole über der Mandorla Christi feststellen. Wer war in dieser Aureole dargestellt? Erinnern wir uns an die Komposition des heiligen Paulin von Nola und die folgenden Weltgerichtsbilder, auf denen in der obersten Zone Symbol oder Bild Gottvaters zu sehen war, so müssen wir vermuten, daß Gottvater auch den Mittelpunkt der oberen Zone auf Cavallinis Bilde bildete. Gottvater offenbart sich auch über der Aureole Christi in der Disputà. Wilpert freilich entscheidet sich anders und hat demnach die oberste Zone rekonstruiert. Nicht Gottvater, sondern der auf den Wolken thronende und zum Gericht kommende Christus sei abgebildet gewesen, so daß Christus zweimal, als Kommender und als Thronender, dargestellt gewesen wäre. Für unsere Frage ist dies nur von nebensächlicher Bedeutung. Sicher können wir Wilpert zustimmen, wenn er vermutet, daß der übrige Teil der oberen Zone mit Engelscharen ausgefüllt war. Wilpert rekonstruiert diese Engelchöre nach dem wenig späteren Weltgerichtsbilde von Giotto in Padua, das einen wei-

teren Schritt zur Disputà bedeutet, obwohl seine Komposition und Einzeldurchführung keineswegs so glückliche Lösungen aufweist, wie wir sie an dem Bilde Cavallinis finden. *Giotto* hat den Altar weg gelassen und sich mit dem Kreuze als Grenzscheide zwischen Seligkeit und Verdammung begnügt. Er hat auch zum ersten Male auf die beiden Fürbitter neben Christus verzichtet, die Raffael wieder aufgenommen hat. Aber auch bei ihm zeigt der Richter seine Wunden, auch bei ihm spielen Engel um die Aureole, auch bei ihm werden die Chöre des Empyreums von den sechs großen Engeln geführt, die wir in der Disputà erblicken.

Wilpert sagt in seiner Besprechung des Weltgerichtsbildes Cavallinis: »Kann es ein bezeichnenderes Lob für unser Gemälde geben als die Tatsache, daß der größte christliche Meister aller Zeiten für seine größte Leistung aus ihm geschöpft hat? Jawohl, Raphael hat ihm für sein herrliches, unter dem Namen Disputà bekanntes Kunstwerk das System der Anordnung in Zonen, ferner einen guten Teil der Persönlichkeiten wie auch einige sonstige Motive entlehnt. Diese Behauptung dürfte manchen überraschen: ihre Richtigkeit wird ein Vergleich beider Gemälde dartun.«¹ Diesem Vergleich Wilperts brauchen wir nicht mehr in den Einzelzügen zu folgen, da wir ihn bereits nach und nach vorweggenommen haben. Wilpert selbst verläßt dieses Thema bald, um die bisherige Deutung einiger Gestalten der Disputà zu korrigieren. In den ersten Gestalten neben dem Mittelbilde Christi sieht er weder Jeremias und Judas Makkabäus, wie Springer, noch St. Georg und Martin von Tours wie frühere Erklärer, sondern die Kundschafter Josue und Kaleb, welche die große Weintraube aus dem Gelob-

¹ a. a. O., S. 1055.

ten Lande brachten; in dem rechten Martyrerdiacon nicht Stephanus, sondern Laurentius, in dem linken nicht Laurentius, sondern Stephanus. Da dieser lebhaft auf eine sehr umstrittene Gestalt der unteren Zone, den großen Mann in antiker Kleidung, hinweist, so sieht er in diesem nicht mehr wie Springer den Philosophen Boethius, auch nicht wie Braun den gelehrten Scotus Eriugena, sondern den heiligen Paulus, der bei dem Martyrium des Stephanus eine kennzeichnende Rolle spielte. Wer sich an die Gestalt Pauli auf dem Raffaelschen Cäcilienbilde erinnert, wird Wilperts Meinung ohne weiteres teilen. Dann muß aber auch die unter Laurentius befindliche mächtige Papstgestalt mit Laurentius in Verbindung gesetzt werden. Deshalb rät Wilpert mit der ihm eigenen Bestimmtheit auf Sixtus, der seinem Diacon im Martyrium voranging. Von den drei sich an Paulus drängenden jungen Männern sagt Wilpert, daß sie begierig seien, die Worte des Apostels zu hören. Allein eine Aktstudie Raffaels beweist doch, daß sie schon gedacht waren, ehe die Figur Pauli in die Komposition aufgenommen wurde, und zwar als kniende Anbeter des Sakramentes. Die beiden Bischöfe hinter den Jünglingen erkennt Wilpert wieder in einem Studienkopfe Raffaels in der Universität Oxford und in dem Porträt des Kardinals Bibbiena. Auch scheint er das Richtige getroffen zu haben, wenn er in den beiden großen Gestalten links und rechts vom Altar griechische Kirchenlehrer sieht, und zwar links den »Doktor der Eucharistie« Chrysostomus und rechts den heiligen Athanasius, den großen Verteidiger der Gottheit Christi.

Der Kreis der kunstgeschichtlichen Entwicklung ist durch die These Wilperts von dem Verhältnis Raffaels zu Cavallini geschlossen: das Kompositionsschema,

das in den Jugendjahren der Kirchenmalerei zur Darstellung der Summe aller Grundwahrheiten geschaffen worden war, ist durch Raffael seinem ursprünglichen Zwecke wiedergegeben worden, nachdem es jahrhundertlang der Darstellung des Weltgerichts gedient hatte. Als Michelangelo 25 Jahre später die Altarwand der Capella Sixtina mit dem Fresko des Jüngsten Gerichtes schmücken wollte, war die Verbindung mit den früheren Weltgerichtsbildern durch Raffaels Disputà zerrissen. Michelangelo mußte eine völlig neue Komposition schaffen, in der fast jeder verwandtschaftliche Zug mit den früheren Bildern fehlt.

Es lohnte sich nun noch zu erforschen, welche Vorzüge und Nachteile das Bild Raffaels gegenüber dem Bilde Cavallinis hat, ferner welche Änderungen einen organischen Fortschritt der Kunst bedeuten und wieviel davon auf das Verdienst Raffaels zu rechnen ist. Jahrhunderte voll ununterbrochenem Ringen um künstlerische Probleme liegen zwischen beiden Malern und beiden Bildern. Der Sinn für Zeichnung, Plastik, Raum, Luft und Licht, die Fähigkeit, Kraft und Leben in die Fläche zu bannen, die Kunst, beschränkte Flächen zu ganzen Welten zu machen, große Menschenmassen zu ordnen und zu verbinden, das alles war in diesen Jahrhunderten mühsam errungen worden. In Raffaels Disputà ließe sich die Lebensarbeit aller großen Maler und Plastiker des Trecento, des Quattrocento und des Cinquecento wiederfinden. Daß die starren, geraden Zonen Cavallinissanfte Kreisschwingungen annehmen, ist zum Beispiel ein Verdienst des Fra Bartolomeo, der zum ersten Male die gerade Reihe der Heiligen in den sogenannten »heiligen Unterhaltungen« in einen Halbkreis umgewandelt hat. Daß die himmlischen Patrizier und die Theologen auf der Erde zu lebens-

wahren Gruppen zusammentreten, daß ganze Ströme von Leben hin- und herfluten, das ist erst seit Leonardo da Vinci möglich. Doch wir wollen nur auf eine Frage noch näher eingehen: Wie kam Raffael dazu, die heilige Eucharistie, die auch schon auf den mittelalterlichen Weltgerichtsbildern angedeutet wird, in den Brennpunkt seines Bildes zu stellen?

Dem Mittelalter war eine neue Zeit gefolgt. Schon im dreizehnten Jahrhundert hatte eine große *eucharistische* Bewegung begonnen. Das Fronleichnamfest war eingeführt worden. Herrliche Hymnen erklangen zum Preise des »tantum Sacramentum« des Altars: »Pange lingua gloriosi corporis mysterium.« Die heilige Messe, das eucharistische Opfer, war zum Markstein geworden, an dem sich die Geister schieden.

Des Malers Hand folgt langsam dem Wachstum des Glaubens, von dem sein Herz ergriffen ist. Des Malers Auge sieht sich um und um. Vergessene Bilder, die seine Urväter gesehen, wirken ihren Zauber. Bilder, die der Zufall vor sein Auge geführt, tauchen, kaum beachtet, in der Erinnerung auf. Wie von allein wendet sich der Schritt nach alten Heiligtümern. Und auf einmal steht das neue Bild vor der Seele, so ursprünglich wie ein neuer Gedanke und doch so uralte wie ein wahrer Gedanke. Wir dürfen uns von der Gewalt der Ursprünglichkeit nicht täuschen lassen, wir müssen den Studienwanderungen des Malers, müssen selbst seinen Erinnerungen, selbst den unbewußten, ererbten Vorstellungen folgen, wenn wir das neue Bild ganz verstehen wollen. Dabei geraten wir wieder in den Bann eines in sich geschlossenen Kreises kunstgeschichtlicher Entwicklung: Schon in der Katakombenmalerei gibt es Bilder, von denen man wie von der Disputà sagen kann, daß ihr Brennpunkt die Eucharistie ist. Das gilt natürlich zunächst

von den Malereien, die nur aus einem eucharistischen Symbol bestehen. Anton de Waal nennt in seinem Hochlandaufsatz über »Eucharistische Denkmäler in den römischen Katakomben«¹ Kelch und Milcheimer als eucharistische Symbole. Die zahlreichen Canthari, die sich auf den Katakombengemälden finden, wären darum ebenso viele Vorbilder der Disputà. Allein sowohl beim Cantharus wie beim Milcheimer ist der eucharistische Charakter nicht sicher genug. Dagegen bestreiten nur noch wenige, daß das weitbekannte Fresko der Lucinagräfte, die beiden Fische, vor denen Körbe mit gekerbten Broten stehen, eucharistisch ist.² Viele glauben sogar, daß das rote Gefäß, das durch das Geflecht der Körbe hervorleuchtet, den eucharistischen Kelch andeuten sollte.³ Zu diesen einfachen Bildern brauchten nur noch einige Menschengestalten zu kommen, die zu den eucharistischen Symbolen in Beziehung stehen, dann war der Grundgedanke der Disputà gegeben. Ein solches Bild finden wir in einer der »Sakramentskapellen« von S. Callist. Es besteht aus drei Teilen, die nicht übereinander, sondern nebeneinander stehen. Der erste Teil⁴ zeigt eine ganz seltsame Szene. Auf einem dreifüßigen Tischlein steht eine Schüssel mit Fisch und Brot. Auf diese Speise weist ebenso lebhaft wie Chrysostomus auf der Disputà mit der Rechten ein Mann, der mit dem Pallium bekleidet ist. An der anderen Seite des Tisches steht eine betende Frau. Es ist jetzt nachgewiesen,

¹ Hochland, 9. Jahrg., 12. Heft. Sonderabdruck zum Goldenen Priesterjubiläum des Kardinals Georg Kopp. S. 14 ff. — ² J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg i. B. 1903, S. 288 f. und Tafel 27,₁ u. 28. — ³ C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie. Paderborn 1905, S. 295. — ⁴ J. Wilpert, Die Malereien in den Sakramentskapellen. Freiburg 1897, S. 21. Eine originaltreue Wiedergabe des ersten und dritten Teils von Maler Dickmann im Hochland, 9. Jahrg., 12. Heft.

daß die ältesten Christen solche dreifüßige Tischlein als Altäre benutzten. Fisch und Brot ist in der altchristlichen Kunstsprache nichts anderes als die Hostie in der Kunstsprache Raffaels. — Im zweiten Teile des Bildes sitzen sieben Personen bei einem Mahle, das wieder durch Fisch und Brot gekennzeichnet ist. Auf verwandten Bildern sind die Teilnehmer des Mahles nicht mit dem Essen beschäftigt, sondern sie sind im Disput begriffen.¹ Disputà del Sacramento könnte man diese Bilder betiteln. Der dritte Teil des Bildes, ein Mann, ein Knabe, ein Widder und ein Bündel Holz, kann nur gedeutet werden als die einfachste Darstellung des Opfers Abrahams, in dem das christliche Altertum das verständlichste Vorbild des sakramentalen Opfers sah. Wir wissen, daß derselbe Gedanke in der Disputà Raffaels zum Ausdruck kommt.

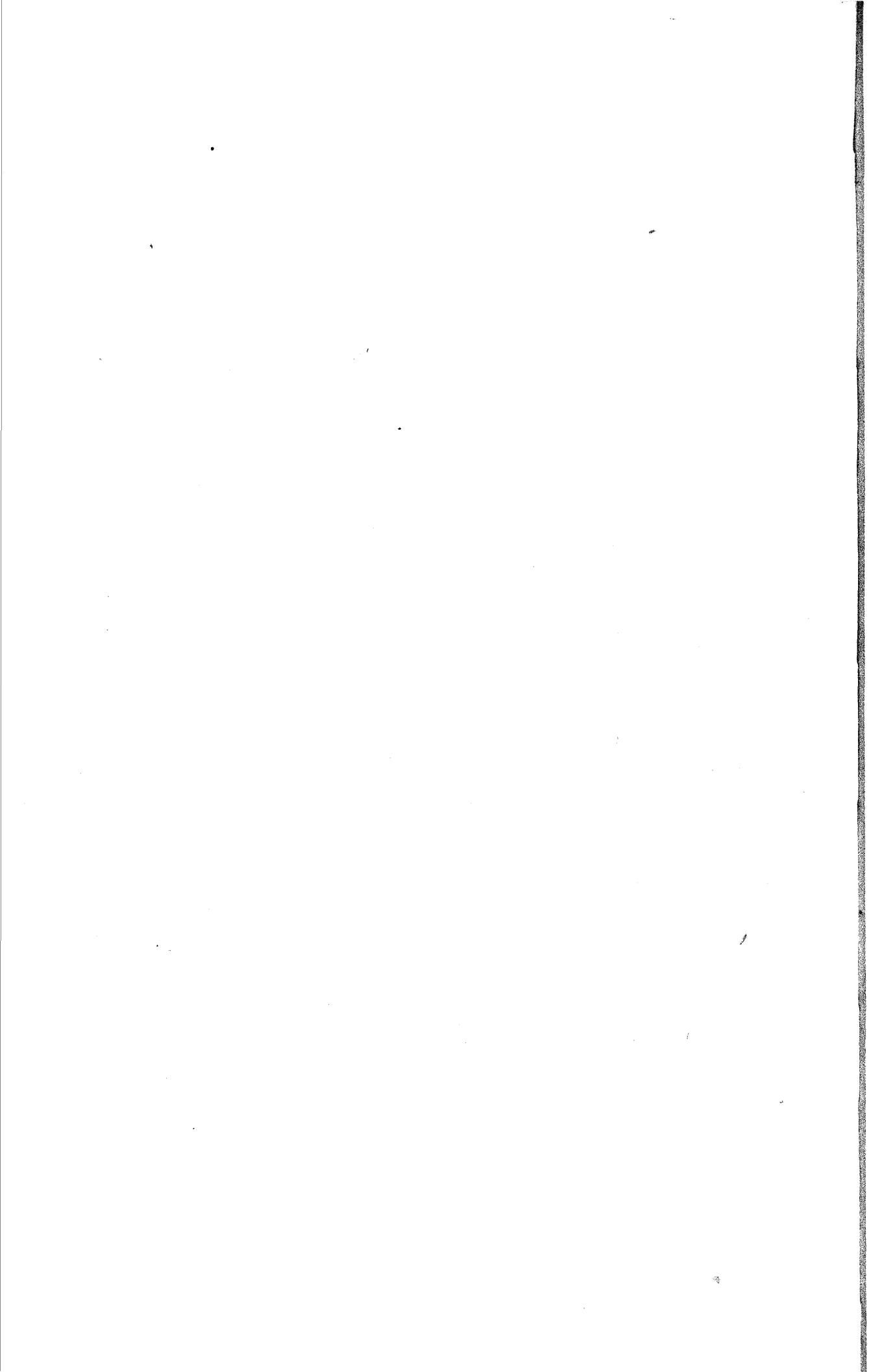
Aus diesem Katakombenbilde hätte sich in gerader Linie die Disputà Raffaels entwickeln können. Wohl ist eine Linie zwischen beiden, aber sie geht erst durch eine Reihe von Darstellungen, die weitab von der Disputà liegen. Der erste und letzte Teil des Bildes bleibt im Zusammenhange zunächst ohne nachweisbare Wiederholung, obwohl das Opfer Abrahams noch öfter in Beziehung zum sakramentalen Opfer gesetzt wird. Aus dem mittleren Teile aber entwickeln sich die Darstellungen des heiligen Meßopfers und des letzten Abendmahles. Von ihm geht eine gerade Linie über die Abendmahlminiaturen in den Bilderhandschriften zu den Fresken des Castagno, des Domenico Ghirlandajo und endlich zu dem herrlichsten aller Abendmahlsbilder von Lionardo da Vinci. Gerade in dieser Entwicklungsreihe sind soviele künstlerische Probleme gelöst worden, die für Raffaels Disputà Vor-

¹J. Wilpert, *Fractio panis*, Freiburg i. B. 1895.

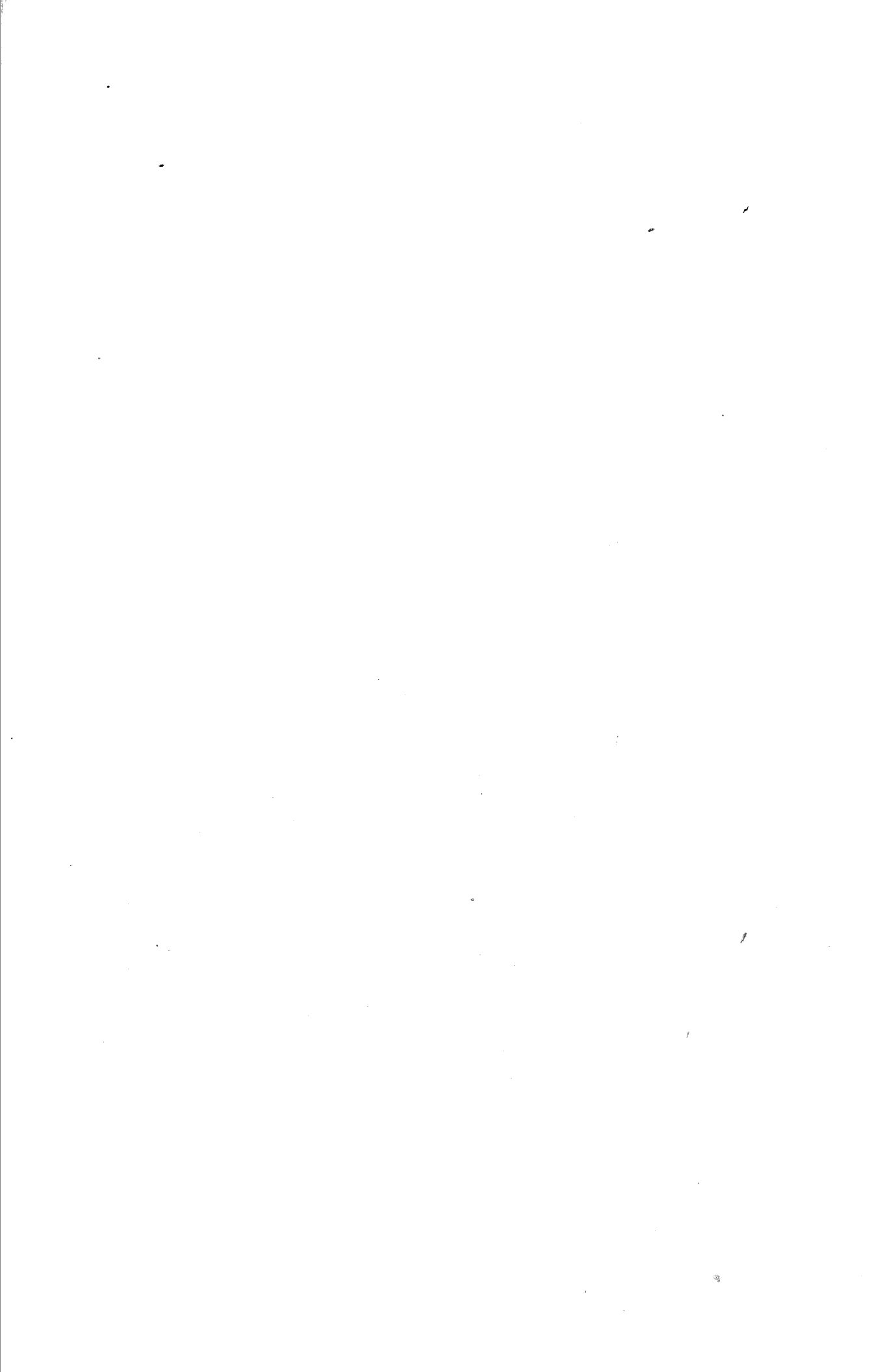
aussetzung waren, besonders die Gruppierung und die Beseelung, auch die Steigungen und Senkungen der Bewegung und des Lebens. Das alles entnahm Raffael diesen Darstellungen der Eucharistie. Aber als er die Eucharistie als beherrschende Einheit der theologischen Lehren malen wollte, griff er, wohl unbewußt, zu dem Ausdrucksmittel des Freskos der Sakramentskapelle, er wählte Altar und Hostie, letztere, weil sie von seiner Zeit besser verstanden wurde als Fisch und Brot der altchristlichen Darstellung. Hier schneiden sich nun die beiden kunstgeschichtlichen Entwicklungskreise, die wir festgestellt haben. Denn gerade ein Weltgerichtsbild zeigt zum ersten Male den Altar in der Mitte einer großen Komposition, und auf dem Altare zwar das Kreuz wie andere uns bekannte Weltgerichtsbilder, aber neben dem Kreuze auch Kelch und Hostie. Wilpert selbst gelangte rechtzeitig zur Kenntnis dieses wichtigen Bildes aus einem lateinischen Evangeliar von Wolfenbüttel.¹ Es gab also schon lange Zeit vor Raffael Bilder, die der Disputà nicht nur der Komposition nach nahe verwandt sind, sondern sogar in ihrem Brennpunkte gleich der Disputà das Geheimnis der Eucharistie darstellen. Raffael brauchte nur die auf dem Wolfenbüttler Bilde noch von den älteren Weltgerichtsbildern herübergenommenen Leidenswerkzeuge wegzulassen, und das Mittelbild der Disputà war in seiner klassischen Einfachheit und Reinheit vollendet. Daß er nicht Kelch und Hostie zur Darstellung der Eucharistie verwendete, sondern die Monstranz, hängt mit der Entwicklung des katholischen Gottesdienstes zusammen. Seit dem dreizehnten Jahrhundert diente die Eucharistie nicht mehr bloß als Speise und Trank. Sie wurde in der Gestalt der Hostie dem gläubigen

¹J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien. 2. Band, S. 1050.

Volke zur Verehrung auf den Altar gestellt. Die herrlichsten Monstranzen wurden geschaffen, um die »Aussetzung des Allerheiligsten« und die Mitführung bei Prozessionen zu ermöglichen. Die Hostie in strahlender Monstranz wurde der Brennpunkt der feierlichsten Gottesdienste, in dem sich alle Strahlen des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens, alle Feuergluten der Andacht, aber auch alle lichten Erkenntnisse der Gotteswissenschaft vereinigten. Es hat etwas Weltgeschichtliches an sich, daß Raffael so viele Vorstellungen vergangener Jahrhunderte mit der Kraft eines echten Klassikers zur höchsten Reinheit und Schönheit erhob und zu klarster Einheit verband und der Welt noch einmal das Gesamtbild des alten Glaubens zeigte, wenige Jahre bevor die große Prüfung über die abendländische Christenheit kam, in der die Einheit des Glaubens für Jahrhunderte, aber, wie wir zuversichtlich hoffen, nicht für immer zerstört wurde. Das ist der Weg von dem ersten großen Kirchenbilde bis zur Disputà Raffaels, ein zwölfhundert Jahre langer Weg des Glaubens, der sich in Bildern spiegelt, in Bildern bezeugt und in Bildern lockt und gewinnt. Solange das Abendland die Einheit des Glaubens bewahrte, floß dieser Strom, in seinen Wassern die fruchtbaren Ufer widerspiegelnd, ruhig durch die Jahrhunderte. Durch den starken Stoß der deutschen Reformation wurde auch diese Entwicklung erschüttert. Das Bild der Altarwand verliert die Größe und Geschlossenheit des altchristlichen Apsidenbildes und begnügt sich mit der Darstellung einzelner Geheimnisse, einzelner Persönlichkeiten, einzelner heiliger Vorkommnisse, bleibt freilich auch da der Refraktor des Gemeindeglaubens und die Quelle frommer, wenn auch nicht mehr so weit umfassender Gedanken, die sich doch irgendwie ins Leben umsetzen müssen.



AUGUSTIN UND THOMAS IN IHRER
WIRKUNG AUF UNSER DENKEN



MIT GROSSER SCHNELLIGKEIT WIRD UNS DIE EPOCHE der Neuzeit zu einer Vergangenheit, die mit Mittelalter und Altertum uns gleich fern rückt, aber natürlich auch gleich nah und wichtig bleibt. Die Neuzeit und ihre Schulphilosophie von Descartes bis Hegel tritt neben die mittelalterliche Periode der Scholastik und neben die Altertumsepoche der Patristik. Auch und gerade Kant zum Beispiel erscheint nur noch als Meister des neuzeitlichen Idealismus, der ganz in dieser Zeitgebundenheit verharret, und der daher mit diesem Zeitalter entrückt wird. Unsere Zukunft wird zu all diesen drei Epochen unmittelbar Verbindung halten als zu drei Quellflüssen ihres eigenen Stromes. Nicht aber wird der Scholastiker und Platoniker Kant den Aristoteliker Thomas und den Neuplatoniker Augustin als »weniger modern« und weniger unmittelbar in den Schatten stellen können. Der naturwissenschaftlich-erkenntnistheoretische Idealismus der Neuzeit rückt uns fern, ebenso fern wie der theologisch-logizistische Idealismus der Scholastik, und beide treten neben den psychologisch-soziologischen Idealismus der Väter. Denn die Vorwehen der Endzeit umschatten uns. Nebeneinander will sich entfalten in der Fülle des Endes ohne Ende, was sich in der Fülle der Zeiten nacheinander offenbart hat. Daß Augustin, Thomas und Kant »gleich« zeitig, nämlich gleich vergangen werden sollen, ist selbst ein Vorgang, der nur aus diesem Geheimnis der Endzeit seine Rechtfertigung finden kann.

Wir können in dem spezifisch neuzeitlichen Zeitraum des transzendentalen Idealismus, das heißt des rein philosophischen Geistes, nicht stecken bleiben. Wir treten aus seinem Bann. Damit ändert sich auch unser Geschichtsbild. Die Neuzeit fingierte sich eine

einheitliche Geschichte der Philosophie von Thales bis Plotin und von Descartes bis Hegel. Dazwischen war ein Loch: das dunkle Mittelalter.

Die Endzeit kann an die Stelle dieser Renaissanceklitterung eine Geschichte des christlichen Geisteslebens setzen.

Jede Zukunft braucht eine neue Vergangenheit. Die Endzeit braucht ein Vergangenheitsbild, in dem alle christlichen Epochen gleich nah zu Gott sind. Die Epochen müssen wie mächtige Teile desselben Kreuzstammes, des gleichen *lignum vitae*, erscheinen. Damit verleugnen wir keineswegs die Neuzeit; im Gegenteil, auch der nach abwärts in die Erde gerammte Arm dieses Kreuzes, der den Dingen der »Welt« zugewandte ganz gottlose oder doch gottferne Weltanschauungsidealismus der neuzeitlichen Natureroberung, erhält bei dieser Betrachtung seinen Platz in der heilsgeschichtlichen Ökonomik. Ja, er findet ihn erst bei dieser.

Aber freilich, die Allgemeingültigkeit der Urteile des Vernunftwesens Mensch gegenüber der Sinnenwelt, die transzendente Einheit des in Raum und Zeit gestellten »Beobachters« Mensch — dies Axiom der Neuzeit — erklärt nur die Haltung »des« Menschen zur Welt, zur Natur. Diese Haltung versagt völlig Gott gegenüber wie innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Denn Gott ist nie nur Gegenstand der Erkenntnis, sondern er gibt sich zu erkennen, eben deshalb gibt es keine einfache Natur Gottes; und andererseits stellt in der menschlichen Gesellschaft die Nichtallgemeingültigkeit jedes Urteils gerade das Axiom dar, auf dem sich alle echte Gesellschaftserkenntnis aufbauen muß, aber auch kann.

Der eigenartige Zug des neuzeitlichen Idealismus, den es zu würdigen, aber auch zu limitieren gilt, wollen

wir die Einheit des christlichen Geisteslebens retten, ist seine Hypostasierung »des« Menschen als des Einheitlicherkennenden, als transzendentes Ich. Nur durch sie wird Naturwissenschaft, Welterfahrung der Menschheit, möglich. Also wird sie richtig sein. Aber daß sie möglich wurde, daß die Neuzeit »das« Ich und »die« Welt in so unerhörter Reinheit auseinandertrennen konnte, daß an dem Ich kein kosmisches Sonnenstäubchen des Okkulten, an der Welt kein anthropomorpher Strahl des Rationalen hängen blieb, — daß diese kritische Scheidung möglich wurde, ist ein Geschenk des Glaubens an das Wissen.

Daß es nämlich den Menschen und die Welt beide ganz rein als Subjekt und als Gegenstand der Erkenntnis geben müsse und könne, hatte erst durch eine Demütigung beider vor Gott in Weltflucht und Ichlosigkeit, in Augustin und Thomas wirklich und geistig durchgekämpft werden müssen. In seiner Angst schreibt der Heide der Welt viel zuviel Hoheit, dem Menschen daher viel zuviel Zufällig-Welthaftes als »Wesen« zu. Scheidung war not. Erst hatte die Welt entgöttert, der Mensch entweltlicht werden müssen. In größter Naturferne und Weltabkehr war der kosmisch-tellurische, tiernahe Mensch zu der Einen Seele, war die anthropomorphe, menschenähnliche Götterwelt zu dem Einen Gott in heldenmütiger Geiresschlacht verklärt worden. Da erst, nach Thomas also, hatte sich die neuzeitliche Umkehrung dieser Haltung wagen und ertragen lassen, die von der idealistischen Philosophie, der »Weltweisheit« verkörpert wird. Dieser Philosophie erlaubte die Christenheit, nun gottfern und gottabgewandt, weltläufig zu werden. Die Neuzeit hat so viel reiner, ja zum erstenmal »rein« weltzugewandt philosophieren dürfen, wie kein vorchristliches Denken jemals. Dem Idealis-

mus der Neuzeit konnte die »reine« Vernunft zum Kennwort werden.

Der Grund liegt in der Tatsache, daß Augustin und Thomas, oder umfassender gesagt, daß Patristik und Scholastik durch ihre Seelen- und Gottesnähe die Einheit des Menschengeschlechts und die Einheit Gottes gleichsam sichergestellt hatten. Gerade der in Gott ruhenden Seele und dem Einen Gott gegenüber wird nun die Welt wirklich eine Einzige durch die schaffende Erkenntnis des reinen »Ich« der erkennenden Menschheit. Gerade dem Weltverneiner, dem durch die christliche Geistesaskese geläuterten Abendländer, kann das Weltchaos draußen durch seine eigene Geistesarbeit zu einer einheitlichen Natur werden.

Gehalten von diesen Armen seelischer und göttlicher Vollgegenwart konnte sich der Geist des Menschen zum erstenmal ganz rein an die Welt verlieren, um auch dieser Welt ihre einheitliche Ordnung zu erkämpfen, um aus der »verzauberten Welt« die große Natur voll zu vergegenwärtigen.

Diese Arbeit an der Welt ist heut im wesentlichen geleistet. So kommt es, daß heut dieser Weg in die Natur hinein durchschaubar wird als Teilweg der Christenheit eben in die »Welt«, nachdem sie zuvor ebenso rein die Königreiche der Seele und Gottes geistig erschlossen hatte. Ein trinitarisches Wissen um Gott, Welt und Seele kündigt sich an.¹

Damit wird der Kampf der Philosophien »gegen« die Theologie, aber auch die Apologetik des Glaubens »gegen« das Wissen, mehr und mehr sinnlos werden. Philosophie und Theologie werden sich in dieser Endzeit gegenseitig aus ihrer Gottesferne oder aus ihrer Weltferne erlösen dürfen. Dies »neue Denken« mar-

¹ Meine Schrift »Angewandte Seelenkunde, eine programmatische Übersetzung« (Darmstadt 1924) handelt hiervon.

schiert. Bulgakow, Berdjajew, die wachsende Zahl der deutschen Sprachdenker beweisen es.

Aber noch gilt es, den Weg in dies Neuland freizumachen durch eine ihm zugeordnete Geschichtserfassung. Wir haben stets nur soviel Zukunft, als wir Vergangenheit haben. Beide Geistestätigkeiten fördern einander. Der Stand der einen läßt auf den der andern Schlüsse zu.

Und unter diesem Gesichtspunkt weisen wir hin auf die beiden Schriften Johannes Hessens über Augustin und Thomas.¹

Denn beide Denker sind hier ganz nah, ganz gegenwärtig erfaßt, ganz bezogen auf den Wegpunkt, an dem die Kolonne der Geister heut hält.²

Hessen konzentriert seinen Kampf ganz auf die zwei Hauptfragen: Wie führt Augustin seinen Gottesbeweis? Wie erkennt nach Augustin die Seele Gott? Diese beiden Fragen werden erschöpfend behandelt. An ihnen übt Hessen nicht nur die eigene Geisteskraft, sondern hier wird auch, oft mit ätzender Schärfe, in der Tat *gekämpft*. Die Darstellung ist zugleich Kampfschrift gegen die übliche Behandlung Augustins durch den Neuthomismus. Unter dem von uns eingangs gekennzeichneten Aspekt der *Gleichordnung* drei in sich getrennter Geisterreiche Alter-

¹ Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. 1924. 130 S. Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. 1926. 170 S. Beide im Verlag Strecker und Schröder, Stuttgart. — ² Beide Heilige, Augustin wie Thomas, werden als *Denker* dargestellt. Wer die anderen Seiten im Wesen des Bischofs v. Hippo kennen lernen möchte, greife nicht nach Hessens Buch. Auch von dem Denker Augustin ist nur »der Philosoph« und »der Mystiker« dargestellt. Sogar dabei wieder muß man einschränkend sagen, daß nur die metaphysische Methode und die zentrale Lehre von den geistigen Kräften der Seele im Verkehr mit Gott ausführlich erörtert werden. Gewisse Schriften Augustins, die für die sprachdenkerische Methode der Zukunft Bedeutung erlangen können, wie »*de magistro*«, sind nicht herangezogen.

tum, Mittelalter, Neuzeit der Christenheit ist das unerläßlich. Denn die Neuscholastik will ja Augustin und Thomas irgendwie harmonisieren, um dann mit Hilfe dieser künstlich zusammengeleimten Einheitsautorität sich des neuzeitlichen Idealismus erwehren zu können. Wenn Augustin und Thomas einig wären, so gäbe es keine schöpferische Geschichte des christlichen Geistes.

Das Moderne an Hessen ist, daß er solche Majorisierungsversuche von Zwei gegen Eins nicht nötig hat. Die Eigenständigkeit der verschiedenen Denker beunruhigt ihn nicht. Vielmehr erscheint ihm die sorgfältige Herauslösung des Augustinus aus dem neuscholastischen Einheitscliché als die erste und wichtigste Aufgabe seines Buches. Ob er dabei die augustianischen Lehren nicht gelegentlich allzu nah mit der modernen Wertphilosophie und Phänomenologie zusammenrückt, die beide doch noch mit der Hälfte ihres Wesens der Neuzeit verfallen sind, bleibe hier dahingestellt, wo die Untersuchung nicht ins einzelne getrieben werden kann. In jedem Falle wird für Augustin ein unmittelbares Verhältnis zur Gegenwart der Philosophie hergestellt.

Viel Gewicht legt Hessen dabei auf Augustins Neuplatonismus. Mit großer Denkschärfe wird ihm in der Lehre von der intuitiven Gotteserkenntnis nachgespürt. Hierbei empfinde ich freilich, wie einseitig unsere Stellung zum Neuplatonismus ist. Wir fassen ihn als philosophisch-autonome Weiterbewegung des griechischen Geistes (so auch Hessen S. 72). Ist es nicht wahrer, ihn als *Echo* aus dem Griechentum auf die Offenbarung aufzufassen und ihn mit dem jüdischen Echo auf Christus, mit der Kabbala zusammenzurücken? Neuplatonismus und Kabbala entkeimen doch beide den ersten Jahrhunderten *nach* Christus.

Neuplatonismus und Kabbala wissen im geheimen beide, daß etwas geschehen ist, was Akademie und Synagoge den Garaus macht. Beide sind davon beunruhigt und aufgestört, ohne bekehrt zu sein. Beide schaffen nun ein Ersatzsystem, in das sie das revolutionäre Ereignis der Heilsgeschichte als ein rein geistiges Gedankending einbauen. Dabei tun beide so, als hätten sie ihr geistiges Surrogat für das Kreuz freigeistig aus sich selbst herausgezeugt: Der Kabbalist greift dazu nach der »Zahl«, der griechische Genius »sinkt hier gleichsam in die Knie vor dem Unerforschlichen« (Hessen) durch Seelenschau. Beide sind in dem zeitlichen (Kabbala) wie räumlichen (Neuplatonismus) Vollkommenheitserlebnis bloße Konkurrenten des Christenglaubens.

Wir kennen ja ein ebenso großartiges Konkurrenzunternehmen zur geschichtlichen Offenbarung aus späterer Zeit: auch hinter den Systemen des neuzeitlichen Idealismus steckt immer spürbar die Peitsche der offenbarungsmäßig schon bekannten Vollerkenntnis, und die Idealisten bemühen sich nun krampfhaft, auch autonom die Vernunft dasselbe Vollkommenheitsziel noch einmal hervorbringen zu lassen. Schon bei Descartes und Leibniz führt das zu possierlichen Überanstrengungen, um dann bei Fichte, Schelling und Hegel in geradezu groteske Verrenkungen der natürlichen Vernunft zu entarten. Aber noch immer pflegt der durchschnittliche gebildete Protestant oder gar Theologe von heute eine geistige Rückversicherung für sein Christentum bei Fichte oder Kant oder Hegel oder Schelling aufgenommen zu haben, ohne zu durchschauen, daß diese »reinen« Philosophen *genau wie Plotin* mit gebundener Marschrouten marschieren, und daß die Idealisten aus ihrer Vernunftretorte und in säkularisiertem Gewande das christliche Erbe

»noch einmal« produzieren.¹ Viele Leute finden es eben feiner, der Philosophie etwas zu verdanken statt der Kirche. Daher der Absatz für die christlichen Dogmen viel besser ist, wenn sie philosophisch verwässert feilgehalten werden.

Wenn das aber so ist, dann ist Augustins Zurückgreifen auf Plotin durchaus kein einfacher Platonismus, sondern Augustin holt nur heim, was vom Christentum bereits in die Philosophie abgewandert war.²

Hessens Resultate sind, daß Augustin in zwei Hauptpunkten anders denkt als die Scholastik. Augustin sucht nicht logisch-kausal, sondern wertphilosophisch Gottes Dasein zu erweisen, und er spricht der Seele eine überrationale, intuitive Gotteserkenntnis zu.

Mit beiden Resultaten wird Augustin zum Hüter der erlösten *Vollseele* in ihrer Gestaltungsfülle, gegenüber der Scholastik, die vom Aristotelismus sich zu tief in die Niederungen des nur natürlichen Geistes und des Logizismus herabziehen läßt.

Augustin wird also neu verselbständigt. Da ist es kein Wunder, wenn nun *die* Gedankenwelt, *gegen* die er verselbständigt werden muß, umgekehrt auf ihre Begrenztheit untersucht wird. Hessen will und muß in seinem *Thomasbuch* den Wahrheitsgehalt der Scholastik *limitieren*. Die ungeheure Gottesnähe der *Summa Theologiae* führt zu einer Zurückdämpfung des Interesses an der Geistesfülle der erlösten Seele, einer Fülle, die das Kennzeichen der Patristik ist. Und sie

¹ Über dieses seltsame Konkurrenzbedürfnis der mitchristlichen Lebensmächte – im Gegensatz zu den vor- und nachchristlichen – siehe meine Abhandlung »Die Welt vor dem Blick der Kirche«, in diesem selben Bande. – ² Dem Verdienst der Hessenschen Untersuchung geschieht natürlich durch diese soziologische Erwägung, die ich dem herkömmlichen philosophiegeschichtlichen Schlendrian entgegenstellen möchte, kein Abbruch.

führt zu einer Weltferne, die den Thomismus stark limitiert gegenüber der »reinen« Welterforschung der Moderne, wie wir schon oben ausgeführt haben. Von der Scholastik gilt das gleiche wie von der *gänz*en Gotik. Die Vorzüge eines gotischen Doms sind auch zugleich seine Schwächen. Er strebt so rücksichtslos himmelwärts, daß Erde, Natur, Welt etwa wie die häßlichen Krambuden an seinen Wänden aus der Vogelperspektive betrachtet werden. Betrachten aber ist eine Methode, die sich nur Gott, dem Vollkommenen, gegenüber ziemt. Die Welt hingegen will als Natur in ständiger hypothetischer Arbeit erforscht und geordnet werden, denn sie ist das grundsätzlich Unprinzipielle und Unvollkommene, das nur in der Arbeit des Menschengestes seiner Bestimmung zugeführt wird. So ergibt sich ein Gegensatz: Gott ist auch noch als Objekt unserer anbetenden Betrachtung das einzig wirkliche Subjekt, das einzige Ich. Du und wir alle sind nur Hörer seines Worts. Hingegen ist die Natur, wenn wir uns ihr denkend zuwenden, ganz und gar Objekt, Eswelt, Sachwelt, und deshalb erschafft sich der neuzeitliche transzendente Idealismus tatsächlich, weil er reine Welterkenntnis ist, immer neu seinen Gegenstand. *Ohne das erkennende Subjekt ist die Welt Chaos.* Du, die elende zweite Person vor Gottes Ich, darfst dich der Welt gegenüber hineinversetzen in die Gottgleichheit des transzendentalen Ich. Und dies Ich darf denkend die Welt gestalten, weil Gott der *geeinten* Menschheit das Vikariat seiner Herrschaft *über die Erde* verheißt hat.

Hier nun setzt Hessen den Hebel an. Nicht umsonst — wenn auch vielleicht unbewußt — nennt er sein Buch: Die »*Weltanschauung*« des Thomas von Aquin. So grandios die Himmelstrebigkeit des Aquinaten ist, seine Weltanschauung ist für uns unannehmbar. Denn

für Thomas hat die Welt selbst rationale Struktur; sie ist also für ihn nicht Chaos, sondern Kosmos. Hier steckt sein Heidentum. Er glaubt, aus der Welt herauslesen zu können eine Vollendung, die in ihr sei — diese Methode ist nur vor Gottes Offenbarung erlaubt. Die Natur ist mitnichten seine Offenbarung. In die Schöpfung liest der Mensch seine Ordnung hinein! Hierin bleibt Thomas dem Heiden Aristoteles verhaftet. Das hat nun auch für die Gotteslehre des heiligen Thomas Folgen. Der Kosmos war eben dem Griechen göttlicher als — Gott selbst! »Der Grundmangel des aristotelischen Gottesbegriffs, der auch seinen nichtreligiösen Charakter bedingt und durch keine nachträglichen Ergänzungen und Verbesserungen behoben werden kann, ist seine ausschließlich *kosmologische Provenienz*« (Hessen S. 160). Hessen zeigt nun sehr fein, daß Thomas sogar die Gnadenlehre mit den rein kosmischen Kategorien des Aristoteles *accidens* und *qualitas* zu bestreiten sucht; »hier liegt der tiefste Grund dafür, daß die scholastische Gnadenlehre auf religiöse Geister vielfach abstoßend wirkt. Und hiermit hängt auch der von protestantischer Seite immer wieder erhobene Vorwurf zusammen, die katholische Auffassung von der Gnade sei eine ‚magische‘. Was die Protestanten an der katholischen Gnadenlehre als ‚magisch‘ empfinden, beruht eben auf dem kosmologischen Charakter der zur Wesensbestimmung der Gnade verwandten Begriffe und Kategorien«. Diese Sätze zeigen, wie aufregend und gegenwartswichtig diese »Limitation« der thomistischen Lehren ist. Am Erkenntnis-, Seins- und Wertproblem wird der Aristotelismus des heiligen Thomas und eben damit seine Unzulänglichkeit gezeigt. Das Stück vorchristlichen Denkens in der Scholastik gilt es also zu durchschauen, falls der neuscholastisch gehaltene Teil unseres Gei-

steslebens sich zu wahrhaft christlichem Geiste läutern soll, so wie selbstverständlich eine gleichlaufende Bekehrung von dem idealistisch gehaltenen Geistesleben hinsichtlich seiner Übergriffe in die göttlichen und seelischen Bereiche verlangt werden muß.

Nicht die christliche, nein die vorchristliche Seite an Thomas ist unmodern und veraltet. Es wäre ein großer Fortschritt, wenn die Neuthomisten begriffen, daß sie heut nicht mehr, wie in den Jahrhunderten der Gegenreformation, das heißt in der Neuzeit, eine theologische Position gegenüber einer philosophischen verteidigen. Nicht Glauben und Wissen stehen — wie bei Thomas und Kant — einander gegenüber, sondern eine vorchristlich-aristotelische Position sieht sich von einer mit- und nachchristlichen Position überboten.

Die christliche Leistung der Scholastik darf freilich bei dieser Reinigung nicht verdunkelt werden. Sie ist aber schon oft gerühmt worden, und dem Neuthomismus gegenüber ist die »Limitation« und Einschränkung eine Forderung der Stunde. Aber ich glaube, daß nach durchgeführter Eingrenzung der Scholastik auch ihre Leistung Gotteserkenntnis noch in anderen uns lebhafter ergreifenden Tönen wird gerühmt werden können als durch den heut oft hörbaren unkritischen Panegyrikus. Ruhm und Lob bewegen unser Herz mehr, wenn man Steilheit und Gefahr des Wagnisses voll würdigen kann. Gerade das kann der Neuthomismus nicht, da er eine statische Unität des christlichen Denkens und der echten Methode voraussetzt.

Aber wir sagen: Der Christenglaube ist durch die Scholastik von Abälard bis Bonaventura neu beglaubigt worden. Die Benennung eines völlig heidnisch-vorchristlichen Stammesdaseins als christlich war die eigentliche Gefahr des Mittelalters. Im zehnten Jahr-

hundert waren Papst und Priester und Mönch verwildert. Christliche Hüllen hingen in Fetzen über einen heidnischen Weltkörper. Die Spekulation über den dreieinigen Gott war daher kein Luxus, keine bloße »Fortentwicklung« des christlichen Erbes. Ein solcher ungebrochener Fortgang war nicht möglich. Ein neuer Aufbruch war nötig, und zwar ein *abstrakter* und *abstrahierender*. Über das Denken mußte der Aufbruch geschehen. Die Seelenkirche der Antike, die Kulturkirche der Frankenzeit: sie hatten in Gestalten und Formen, in Einrichtungen und Formularen gesprochen. Nun hießen die Namen und Leiber und Institutionen der Völkerwelt christlich, ohne es doch zu sein. Man hatte also zuviel christliche Gestalt und Formung, ohne christlichen Geistes oder Gehalts zu sein. Die »Pornokratie«, die Schweinewirtschaft des zehnten Jahrhunderts die Laisierung oder Plünderung aller Bistümer und Klöster, die Auflösung in Stammesherzogtümer und Piratenbezirke zeigen, daß wir nicht übertreiben.

In solcher Lage hilft nur Umdenken. Denn umgestalten kann man nicht, weil ja eben gerade zuviel Gestalt da ist! So wird die mittelalterliche Kirche erneuert durch Wissenschaft. Begriffe bringen die Erneuerung. Abälards Sic et Non konnte nur deshalb Zehntausende zu seinen Schülern machen, weil der Begriff Leben, Erneuerung, weil er *Umformung* brachte. Die Kirche des Mittelalters ist daher Denk- oder Geistkirche geworden. Sie sammelt den vorweltlichen Klerus in eine geistige Welt und reinigt dort seine trüben inneren Vorstellungen.

Die Pariser Hochschule des abendländischen Klerus (sollte man nicht so klarer für »Scholastik« sagen?) hat dialektisch den Gott, den Briten und Normänner, Sachsen und Gallier, Spanier und Lombarden um

Sieg in der Feldschlacht gegen den Feind beschworen, der aber auch in allen Kirchen und Kapellen dem Kirchherrn zu gehören schien, als den allmächtigen Gott neu verlebendigen müssen. Gottvaters Einheit war im großen antiken Römerreich nämlich nicht schwer zu ergreifen gewesen; für den mittelalterlichen blutrachegebundenen Menschen war sie schier unfaßlich. Nur durch die Transsubstantiationslehre, das Herzstück der mittelalterlichen Theologie, gewann der Klerus die geistige Kraft des Widerstandes gegen den Polytheismus. Denn nun war Gott im Vorgang der Wandlung vollpersönlich, leibhaftig gegenwärtig und durchdrang daher die feindlich getrennten Stammeswelten als ein und derselbe Friedensbringer. Diese Theologie ist gewiß nicht pantheistisch im Sinne der Weltvergottung, aber in einem missionarischen, unanstößigen Sinne möchten wir das Wort doch auf sie anwenden. *Sie bringt nämlich den Einen Gott erst wirklich überallhin, wo die Kirche die Wandlung zelebriert.* Nicht der Heilige Geist noch die Schöpfung sind dem Mittelalter die Artikel, von denen aus sein Sinn die Frohbotschaft erfassen kann. Die Vollgegenwart Gottes in jeder Hostie, die der Priester aufopfert, ist ein *Vorstöß* der *missionierenden Kirche* in die »an sich« zerrissene und verfeindete Welt. All die grausam und pedantisch anmutenden Klügeleien jener Zeit über den, der die Hostie nicht ganz verzehrt, sie fallen läßt usw. usw. — uns heut schier unverständlich — kreisen eben um das missionarische Zentralproblem der Epoche: Gott so panabendländisch gegenwärtig zu machen, daß der Glaube an die Auserwähltheit der eigenen Sippe und der eigenen Heimat und der eigenen Stadt daran zerbrechen mußte. Der Stammesstolz mußte gebrochen, aus Göttersöhnen mußten Christen *werden*. Der Klerus empfängt durch die

Scholastik eine ihm tagtäglich notwendige Ausrüstung. Dies Handwerkszeug braucht er buchstäblich wie das tägliche Brot. Es ist ja die Sicherung des täglichen Kirchenbrots. An dieser Lehre, daß Gott Zeiten und Räume der für den mittelalterlichen Menschen *zerklüfteten* Welt täglich stiftend überwindet, erkannte sich der Klerus von Saragossa bis Krakau als eine Armee gegenüber den Heerhaufen der unablässig kriegenden Laienwelt. Geist und Lehre sind ja kein Luxus, sondern Kitt zwischen Mitarbeitern. Wenn der Idealismus den Tycho Brahe von 1600 mit dem Einstein von 1900 zu einem Beobachter, einem transzendenten Ich zusammenschweißt, so hat die Theologie von Anselm bis Duns Scotus allein das Wunder vermocht, in der völlig verheidneten Welt, die nur dem Namen nach christlich hieß, eine Armee zu organisieren, die das Christwerden im Sinne der Entgöttlichung der angeborenen Menschenordnungen erzwang. So ward die europäische Geistersprache geschaffen, die alle Europäer noch heut eine Sprache sprechen läßt, den leiblichen Sprachhüllen zum Trotz. Die Theologie hat also die Einheit Gottes und die Relativierung der menschlichen Zeiten und Räume neu schaffen müssen. Unter Völkern, die Erde, Heimat, Blut, Geburt, Herkunft, Hantierung, Stand usw. göttliche Kraft beimaßen, hat sie die Vergänglichkeit, das Säkulare aller dieser Grenzen und Ordnungen in einem täglichen Stiften und Grenzöffnen und Schrankenbrechen neu durchsetzen und unverlierbar feststellen müssen.

Die Einheit des Geistes, der sich Gott zuwendet, ist durch die Scholastik neuartig, nämlich in der Form des nüchtern-vernünftigen Tageswerkzeuges der Begriffe, geschaffen worden. Einer Welt von Völkern, die sich getauft nach dem Fleisch vorfanden, wurde

die tägliche Auffindung Gottes in Gedanke und Geist neu erschlossen.

Damit ist wohl deutlich, daß eine Limitation keine Gleichgültigkeit oder Undankbarkeit bedeutet. Auch der neuzeitlichen Welterkenntnis werden wir daher dankbar bleiben, obgleich wir auch sie limitieren und uns weder Gott noch Seele, noch Menschengeschlecht von ihr zu Natur werden verdanken lassen.

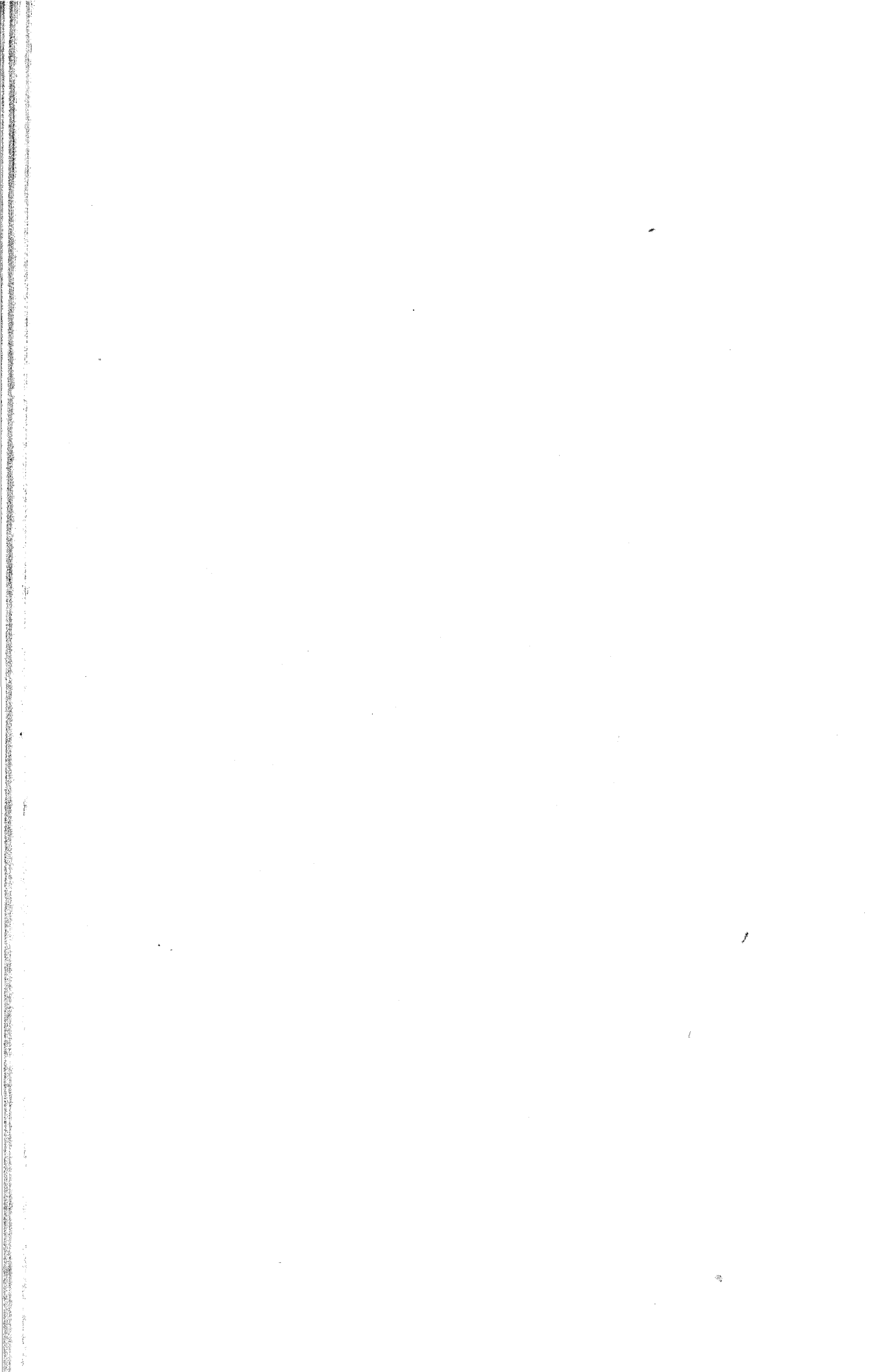
Augustin überbietet beide, den aristotelisierenden Thomas wie den platonisierenden Kant. Thomas weiß um die göttliche Dreifaltigkeit, Kant um die Welt in der diesen Bereichen adäquaten Weise. Augustin aber weiß um die Seele. Da nun die Seele in der christlichen Ära immer ausschließlicher die Quelle und die Bürgin aller Erkenntnis werden soll, so ist die Besinnung auf Augustin Rückkehr an die Quelle christlichen Geisteslebens, um von dort neu aufzubrechen. Und wohl läßt sich erraten, welchem Geisterreich diesmal, nach Mittelalter und Neuzeit, der Aufbruch der Christen zu gelten haben wird. Gott und Welt sind erkannt, jener in anbetender Betrachtung, diese in forschender Hypothese. Psyche aber und Oikos, Psychologie und Gemeinschaftslehre, das Reich der sozialen Ordnungen und des beseelten Menschengeschlechtes warten noch auf ihre Durchdringung mit der ihnen adäquaten Methode. Weder Thomas noch Kant haben dafür die Methode entwickelt. Sie standen eben noch gar nicht vor dieser Aufgabe. In dem Weltalter des heiligenden Gemeinschaftsdenkens werden daher beide zurücktreten; Augustin aber wartet darauf, fortgesetzt, entfaltet und überboten zu werden. Verlangt man uns hier eine Prognose ab, so möchten wir formelhaft sagen: Das Thema dieser Volks- und Gemeinschaftsforschung wird sozusagen Augustin *vor* der Bekehrung sein. Gott und Welt und die christliche

Seele sind als Positionen erschlossen. Uns verlangt, auch das Böse, das Sündhafte, das Unbekehrte zu einer Position zu erheben, oder wenn das nicht geht, mindestens zu einer *Station* der Wirklichkeit. Die Seele ist auch vor der Bekehrung Seele, das Volk vor der Taufe Volk. Diese kreatürliche Welt ist nicht nur da, um aufgehoben, bekehrt usw. zu werden. Sondern das »felix culpa« schließt auch einen Sinn der Station dieses Zustandes der Schuld ein. Mag sie nur einen zeitlichen vorübergehenden Sinn haben, so geht uns eben gerade das Vorübergehende jetzt an. Der Mann braucht die Irrtümer nicht zu fliehen wie der Jüngling. Er kann und soll sie positiv werten. Das gleiche gilt von den politischen Leidenschaften der Völker und Klassen. Sie wollen ihre Zeit. Sie dürfen freilich nie als endgültig gerechtfertigt ausgegeben werden. Aber Stationen sind sie, die *nicht übersprungen* werden können. Seele und Volk kann nicht erspart werden zu *leben*. Also muß Erziehung, Lehre, Wissenschaft, Erkenntnis den Mut haben, die irdische Verstrickung mit zu bejahen, den Weg quer durch die Leidenschaften, statt moralistisch-kraftlos an ihnen vorbei das Ende statt der Vollendung zu suchen. Biographisch, vergänglich, in Stationen statt in Positionen, in Abläufen statt in Eigenschaften werden wir dazu denken müssen. Unmittelbar können uns dabei weder Thomas noch Kant helfen. Und selbst bei Augustin geht uns hierfür sein Herkommen mehr an als sein Ankommen. Aber deshalb, weil auch das Vergängliche an uns nun geistig bejahbar wird, werden wir doch nicht beheimatet im Vergänglichen, sondern bleiben umfaßt vom Strom der christlichen Geistesgeschichte.

In Stationen denkend, wissen wir, daß wir eben jetzt nur so zu denken gerufen werden, weil dem Volk

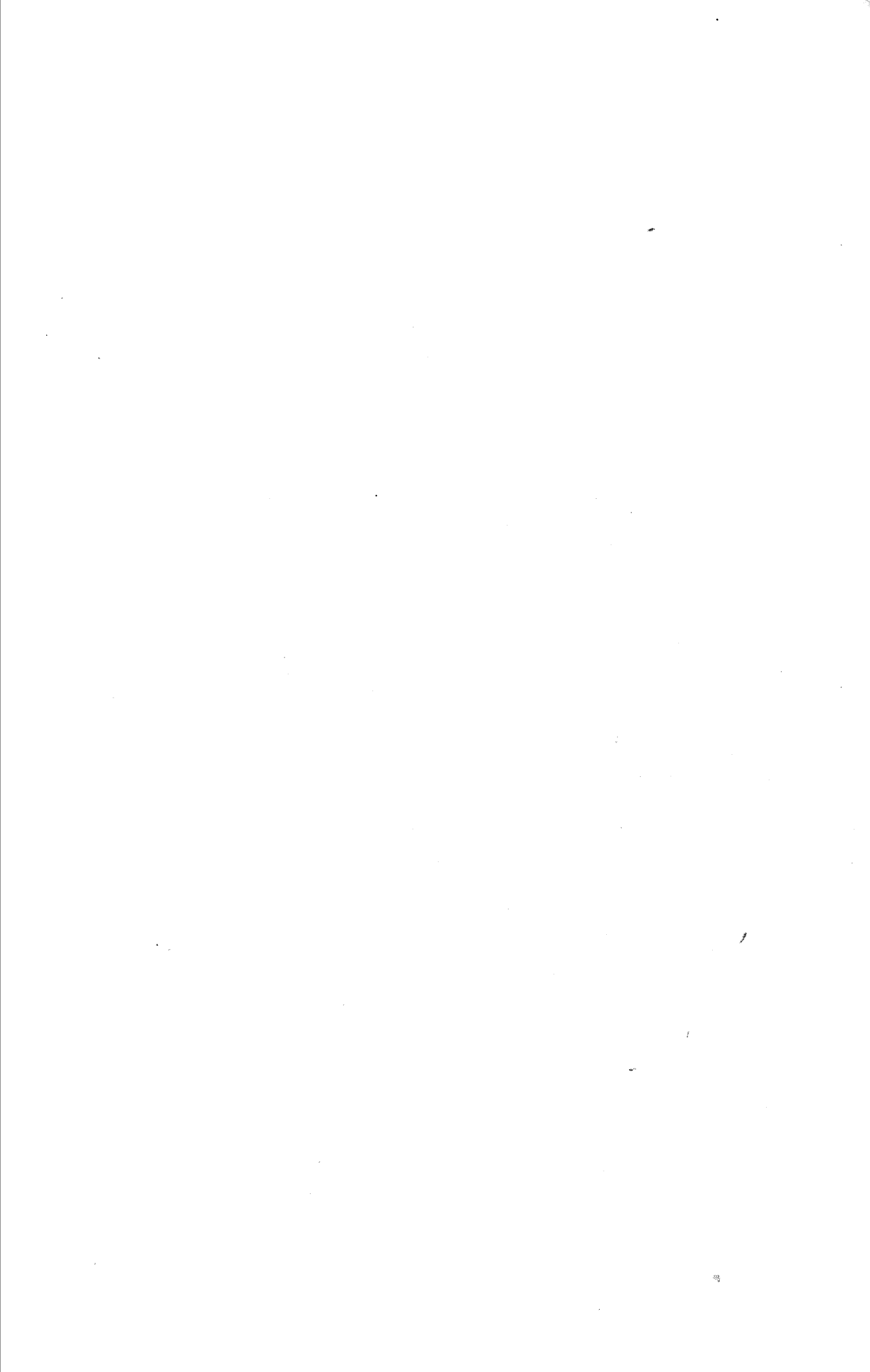
des Geistes verheißen ist, zu reifen, bis wir werden ein vollkommener Mann sein, der da sei im Maße des vollkommenen Alters Christi. (Ephes. 4, 13.)

Und ein Beispiel solches Stationendenkens haben wir hier selbst zu geben versucht.



LUTHERS VOLKSTUM UND DIE VOLKS-
BILDUNG

1. DIE CHRISTLICHE PERSÖNLICHKEIT. — 2. DAS VOLKSTUM DER REFORMATOREN. — 3. GEBET UND ARBEIT. —
4. DIE EUROPÄISCHE GESELLSCHAFT. — 5. DAS MODERNE INDIVIDUUM. — 6. IM VORFELD DER KIRCHE.



VOLKSTUM UND DIE VOLKSBILDUNG

1. Die christliche Persönlichkeit

WENN HEUT SO VIEL VON VOLKSBILDUNG DIE REDE ist, so kann ein Protestant wohl ärgerlich fragen, was denn dies Neues und Besonderes sei. Seit Luther gehe alles Bemühen des evangelischen Volksteils auf Verbreitung von Bibelkenntnis, Einrichtung von Schulen, Weckung der Geisteskräfte im Volke. Die heutige Form der Konfirmation etwa zeige, wie viel dem einzelnen hier ins Gewissen, aber auch ins Wissen geschoben wird, nur um der Volksbildung willen.

So erscheint die moderne Volksbildung als bloße Säkularisation, als Verweltlichung eines ursprünglich aus Religion entsprungenen Strebens. Eine solche Entlassung kirchlicher Kräfte ins rein Weltliche ist uns aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte auch sonst vertraut. Das moderne Wirtschaftsleben ist so herausgebrochen aus dem christlichen Berufungsstreben des kalvinistischen Kaufmanns. Die moderne Seelenpoesie seit Klopstock, die moderne »Freundschaft« seit der Geniezeit, ja die moderne Liebesheirat seit der Romantik sind verweltlichte Formen, die aus dem Pietismus entwickelt sind. Man denke etwa an die Bekenntnisse einer schönen Seele derselben Frau, aus deren Kreis um 1760 ein Buch über den christlichen Freund hervorging. Unmittelbar geht hier die »christliche« Freundschaft der Romantikerfreundschaft voraus. Der Protestant wird also seinen Unmut darüber ausdrücken, daß ihn heut die »Konkurrenz«, nämlich der weltliche Staat, Juden, Freidenker, Sozialisten e tutti quanti in den Schatten stellen, nachdem sie ihm doch gerade das Beste verdanken. Und noch heute wird er sich um so intensiver zurückbesinnen auf seine eigentliche evangelische Absicht. Diese Absicht läßt sich kurz zu-

sammenfassen in der Formel: es gilt, christliche Persönlichkeiten auszubilden.

Die in sich selbst ruhende, gefestigte christliche Persönlichkeit — das ist das bewußte Ziel aller Erziehungsarbeit evangelischen Christentums in den letzten Jahrhunderten gewesen. Theologisch ruht sie auf der Kernfrage des persönlichen Glaubens: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« Ein Ich nämlich, das die Kraft hat, diese Frage wirklich zu stellen, das ist in der Tat Persönlichkeit geworden. Denn es ist das eine so grenzenlose, unendliche Frage, daß sie den Menschen, der sich in sie hinein und durch sie hindurch wagt, zu einer Großmacht erhebt. Die Männer und Glaubenshelden der Reformation bis zu den Persönlichkeiten eines Wichern, Bodelschwingh, Blumhardt sind ausgezeichnet durch die große Kraft der allseitigen Durchdringung ihres Wesens mit dieser einen Frage. Ihr Ich ist ein ganzes Königreich von Kräften, Einzelprovinzen, verschiedenen Beziehungen und Talenten, die alle geeint werden durch den einen mächtigen Herrn und König ihrer Seele, den sie in tausend Zungen und in jeder Art ihres Wirkens ehren. Die christliche Persönlichkeit bewährt sich Sonntags wie Werktags, in Kirche und Welt. Und die großen weltlichen Figuren eines Friedrich Naumann und Nietzsche, ja bei genauem Zusehen auch eines Häckel und Theodor Mommsen, tragen deutlich den Abglanz dieses großen Schaffensprozesses, der seit Luther die christliche Persönlichkeit erzeugt. Sie konnten nur aus einer protestantischen Geisteswelt hervorgehen.

Und dennoch sieht sich heut der Protestantismus plötzlich vor einer autonom gewordenen Volksbildungsfrage, so als sei er nie gewesen. Er ist so sehr ins Hintertreffen geraten, daß er nur mit sichtlicher Verspätung überhaupt bemerkt, wie viel hier bereits

gesorgt und vorgearbeitet ist. Der Pionier der Persönlichkeitsbildung als Nachläufer in der Volksbildungsarbeit: sollten die Absichten, die noch so guten Absichten nicht genügen? Sollte hier etwas geschehen sein, das eine Kluft zwischen Wollen und Vollbringen aufreißt, und deutet diese Kluft etwa darauf hin, daß die Formulierung der Lutherschen These »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« für das Volkstum eine andere Bedeutung gehabt hat, als die Worte an sich uns heut zu besagen scheinen?

Blickt man sich um in den geistesarmen Massen, bei den allzu geistreichen Individualitäten der Gebildeten: sie werden beide von Luthers Formulierung der Glaubensfrage heut nicht mehr unmittelbar ergriffen. Man kann es ihnen wohl übersetzen, was sie bedeutet. Aber ohne solche Übersetzung wirkt der Satz heute fremd und als Theologumen. Er wirkt lateinisch gelehrt, dieser einst so machtvoll ins Deutsche übersetzte Satz! Ja, er wirkt sogar fast als Ausfluß einer jesufernen Angst auf ein Zeitalter, das durch Hunderte von Leben Jesu die Distanz zu Gott in erschreckendem Umfang eingebüßt hat.

Der Gedanke liegt nahe, daß *diese* sozialen Schichten auch damals von der Gewalt der Lutherschen Predigt nicht direkt erreicht worden sind. Luther konnte, wollte und mußte wohl sein Wort an ein *anderes soziales Organ* richten, das ihn ohne weiteres verstand und das an Macht damals sowohl dem »Proletarier« wie dem »Gebildeten« ohne Schwierigkeit gewachsen war. Es war noch tonangebend. Auf dieses bestimmte Organ ist Luthers Übersetzung und Erneuerung des Glaubens zugeschnitten. An sein Gedeihen ist daher ihre Wirkung geknüpft. Erlosch oder verkümmerte dieses Organ, so mußte auch der von ihm weitergeleitete Lebensstrom des Glaubens versiegen.

So ist es nun in der Tat. Es genügt nicht zu sagen, daß Luther die reine Lehre erfolgreich erneuert hat. Davon gehen wir aus. Sondern uns geht an, wo die Grenzen dieser Erneuerung liegen mußten. Sie liegen nicht an irgendwelchen Schranken für die christliche Wahrheit — die gibt es nicht —; sie liegen in der Blickrichtung der Reformation auf *ihr Volkstum*. Zu wem hat Luther gesprochen? Anders ausgedrückt: Wen hat die Reformation erlöst?

II. Das Volkstum der Reformatoren

Diese Soziologie der Reformation hat also zu fragen: Welche Zellen des Volkslebens werden damals zu Trägern der Geisteserneuerung erhoben und geadelt? Da ist zunächst negativ zu sagen: Im Stich gelassen werden all die Missionszellen des Mittelalters. Der älteste Missionsträger ist der Kaiser neben der altchristlichen Hierarchie, ihm folgen die Reichsbistümer und Reichstifter in der Zeit von 1000 bis 1200. Als dann kommt der zweite Missionierungsstrom hinein nach Deutschland in Gestalt der Ritter und Mönche des Kreuzzugszeitalters. Der christliche Adel und die Bettelmönche tragen das Kreuz in Dörfer und Städte. Heidnisch bleiben Sippe und Haus in dem Sinne, daß gegen ihre Überlieferungen und Gebräuche angekämpft wird. Die Messe besucht der deutsche Christ und die deutsche Christin in der Kirche. Die Erbauung sucht er noch im fünfzehnten Jahrhundert in Bruderschaften, Kongregationen, klosterartigen Vereinigungen von bunter Fülle — alles Mittelalterliche umgeht das rein Blutmäßige. Alle mittelalterliche Kirche kämpft erbittert gegen die Sippe als gegen den heidnischen Naturstand. Nur die Stärke der Sippe erklärt den Investiturstreit, der das Eigenkirchenrecht

der Stiftersippen bricht. Nur sie erklärt die Unerläßlichkeit des Zölibats, wollte die Kirche unter den Germanen Geistesmacht bleiben und wieder werden. Der Nepotismus noch des siebzehnten Jahrhunderts zeigt die Riesenmacht der Sippe! Nur aus der Macht der Sippe erklärt sich der doppelte Kampf, den die Kirche um die Beseitigung der Eheschließung durch die Sippe, das Reich um die Beseitigung der Fehde haben führen müssen.

Im sechzehnten Jahrhundert ist dieser Kampf durchgekämpft. Die Eideshelferschaft, die Blutrache, die Vormundschaft der Sippe werden endgültig damals — aber erst damals! — durch das Eingreifen staatlicher Rechtsinstitute ersetzt. Nun erst bringt die Kirche (die Reformatoren sind — eben weil sie die Kirche reinigen möchten! — radikaler als die römische Kirche und gehen über deren mittelalterliche Stellung hinaus), die Sippe ganz aus dem Recht der Eheschließung heraus. Das Ehesakrament wird bei den Evangelischen sogar zu einer kirchenobrigkeitlichen Handlung.

Nur wenn man zum Beispiel bedenkt, daß erst im sechzehnten Jahrhundert die Blutrache auf dem Lande ausstirbt, ermißt man, daß damals eine grundlegende Frontveränderung für die christliche Mission möglich wird. Muß sie bis dahin im Kampf gegen die Sippe asketische, klösterliche und betont geistliche Verbandsformen einzig für sakramentsfähig ansehen, so steht sie nun plötzlich — und zum erstenmal — vor der Möglichkeit, einen Teil der völkischen Naturformen selbst als Gefäß des Geistes zu benutzen. Denn der gefährlichste, radikal dem Ahnenkult und dem Heidentum verfallene Teil der Naturformen, die Sippe, schien dem Kampfe eines Jahrtausends erlegen. Aber es ist beachtenswert, daß sich in den romanischen Ländern, in

Österreich, zum Beispiel sogar in Wien, noch heute das Sippenwesen stärker erhalten hat als in Deutschland, wo der protestantische Einfluß selbst in katholischen Gegenden die Sippe gegenüber dem Haus hat vernachlässigen lassen. Der Grund dafür ist: während die Sippe auch fortan ohne geistliche Weihe blieb und ganz zerfiel, wächst nun durch die Reformation dem Haus eine solche Weihe zu.

Damit erweitert sich die Kluft zwischen gens und domus so, daß, wo diese wächst, jene schwindet. Das Haus wird Träger eines Sakraments, des Worts. Und das deutsche Haus ist erst als christliches Haus eine national gefestigte Geistesburg geworden. In Rußland und in den Vereinigten Staaten, in Palästina und in Rio Grande del Sul ist es nie der einzelne Deutsche, der die Kraft zeigt, seinem Volkstum die Treue zu halten. Immer und überall ist es vielmehr nur das christliche Haus, das diese Kraft aufbringt. Und diese Kraft entspringt der Wortverwaltung durch den Hausvater, der Hausandacht, dem Choralgesang, dem Tischgebet der Hausgenossen.

Die Germanen, vom Christentum ereilt auf einer Stufe der Stammesreligion, in der das nicht seßhafte Volkstum noch keine Hausreligion kennt, erleben erst in der Reformation die Durchblutung ihres häuslichen Lebens mit Glaubenskräften des Gottesdienstes. Die davidische Stufe der Religion, daß jeder Hausvater Verwalter der göttlichen Gebote wird, ist erst seit 1500 im Heraufziehen. Seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts steigt plötzlich der Josefskult zu stärkster Bedeutung auf: Die heilige Familie wird nun erst als Prototyp jeder Familie praktisch wirksam! Die Großtat Luthers aber ist, daß er selbst die sakramentale Familie lebt und schafft. Das sippefreie, geistig gegründete Haus — ist einzig und allein in

Gestalt des christlichen Pfarrhauses möglich geworden. Noch heute ist die Ehe mit einem Pfarrer für eine Hochadlige standesgemäß! Das geht alles zurück auf die Stunde, da der Mönch Luther die Nonne heimführte. Luther kehrt aus dem geistlichen Stande in die Welt zurück. Was heißt denn das? Es ist das keine Redensart. Als Mönch hatte er seine Sippe verloren. In die Welt zurückkehrend, kehrt er nur in die halbe Welt zurück: in das Haus, das er gründet, aber mitnichten in die alte Sippe. Das Pfarrhaus ist eben auf einen geistigen Beruf gegründet. Zwischen Jugend und Eheschluß liegt nun eine Verpflichtung des Menschen. Er ist es, der heiratet; nicht die Eltern wählen für ihn mehr die Braut schon in der Wiege aus.

Und es wird durch Luthers Ehe wirklich ein Stück *Welt* verchristlicht. Von der Sinnenwelt her gesehen ist ja die Ehe eine geistige Verklärung des bloßen Triblebens, und Monogamie im Sinne geschlechtlicher Treue liegt und lag dem Naturmanne völlig fern. Aber vom Kloster aus gesehen ist die Ehe schon sehr viel Welt, ist auch die strenge Monogamie ein Maximum an Sinnlichkeit, durch das man sich bereits ungeheuer tief in die Welt einläßt. Erst der vollgeistlich, asketisch gewordene Mann wird einmal so um seine Achse gedreht, daß ihn die Ehe Grenzwert vom Geist her und Maximum an Erdhaftigkeit dünken kann. Erst einem reformierten Fürsten konnte der Gedanke kommen, sein Hoffräulein als zweite Gemahlin rite ehelichen zu müssen. Im Mittelalter wurde von keinem Fürsten geschlechtliche Treue erwartet. Auf der andern Seite ist die Ehe Luthers nicht etwa eine Liebesheirat. Die Liebesheirat gibt es erst seit der französischen Revolution und der Romantik. Es ist vielleicht nicht überflüssig, diese merkwürdig un-

bekannte Unterscheidung zwischen der »mittelalterlichen«, der »evangelischen« und der »modernen« Ehe an dieser Stelle zu präzisieren.

Gerade weil die Liebesheirat sich nicht vor 1800, seitdem aber völlig durchsetzt, wird der frühere Gang der Ehe viel zu oft mit dem Gegensatz: katholisch-protestantisch zusammengeworfen. Die Auseinandersetzung zwischen Stamm und Kirche wird dadurch maskiert. Die *Forderungen* der Kirche sind nicht die Sache selbst. Die mittelalterliche Kirche hat ja nur *programmatisch* ihr Eherecht proklamieren können, Hier wie auf allen anderen Lebensgebieten hat es die vielgerühmte Einheitskultur im Mittelalter nicht gegeben, sondern ein wildes Ringen von der durch die schriftliche Kirchenlehre verkörperten Moral und dem mündlich aber deshalb nicht minder starr bewahrten Sippenrecht. Zum Beispiel ist ein Ergebnis dieses Ringens zwischen Sippeninteressen und kirchlichem Verbot der Kinderehe die Kinderverlobung. Das Verlöbniß in der Wiege ist uns ja aus den mittelalterlichen Ehen vertraut. Nur durch die Kinderverlobung aber kann die mittelalterliche Geschlechterordnung einigermaßen sich fristen, eine Ordnung, die in den Hausgesetzen der Fürsten bis heut fortwirkt.

Sippen, Geschlechterverbände, wurden durch die Ehe verbunden. Zwei Häuser verschiedenen Geblüts »versippen« und »verschwägern« sich. Die Stiftung solcher »Freundschaft« ist ein politischer Akt der Friedensbefestigung oder Friedensherstellung. Es handeln die Eltern beider Brautleute, weil ja beide unmündig sind. Noch heut ist die Verlobungsanzeige im katholischen hohen Adel so stilisiert, daß auch auf der Seite des Bräutigams seine Eltern die Mitteilung erlassen. Auch die Fürstenehe beruht auf einem Rat und Plan zweier Häuser.

Nur so kann die an das Blut geknüpfte geistige Ordnung, kann die politische Herrschaft gehütet und weitergeleitet werden. Die dämonischen Gewalten des Naturtriebs liegen tief unter der Decke des politischen Geschehens im Zeitalter des Feudalismus, wo Persönlichkeit und Wirtschaftsordnung beide unter dem Mantel der militärisch-politischen Volksverfassung unselbständig und unentfaltet noch gefangen sind. Den Sinn aller Lebenskräfte sucht diese Epoche notwendig in der Hauspolitik, im Daseinskampf von Geschlechtern, von Dynastien auf allen Stufen der Geltung. Dynastisch zu denken und zu handeln ist Fürst und Adel und Bauer gleichermaßen gezwungen. Junkherr wie Jungfrau geben ihr geschöpfliches Wesen, ihre unverbrauchte Jugend hinein in diese dynastische Verfassung, wobei das Wort Dynastisch oft irreführt, da man es meist nicht als Sippeverfassung sich erläutert. Das geschlechtliche Leben wird also unmittelbar politisch verbraucht.

Als nun der Mönch in die Welt zurücktritt und die Nonne zu seiner Hausfrau macht, da bricht der Mann mit dieser Ordnung der Dinge. Der sippenverbindenden Form der Ehe tritt eine neue an die Seite. Denn bei Luther ist von keinem Geschlechterstolz mehr die Rede. Der evangelische Prediger hat keine Ahnen. Er ist homo novus. Das evangelische Pfarrhaus ist das erste Haus, das von einem Einzelnen gegründet werden kann. Die Würde des *Berufs* gibt ihm diese Vollmacht. Aber nur der Mann ist unmittelbar berufen und dadurch geistig geadelt. So nimmt er noch sein Weib in seinen Schutz, zu rechter Vormundschaft. Die Frau erwacht auch hier erst *in* der Ehe. Der Mann aber ist schon vorher erwacht. Er hat Anfechtungen »in der Welt«, sei es auch bei Luther die Welt des Klosters, überstanden: er hat die Liebe, die

sinnliche und die geistliche, Gott und Teufel schon vorher geschmeckt. Er steht auf sich selbst. Er hat also Vater und Mutter, eben seine Sippe, schon verlassen durch den geistigen Beruf, dem er folgt. Wenn er *später*, nach der Berufswahl, ein Weib nimmt, so hat dieser zweite Entschluß nicht mehr die sippeändernde Gewalt wie im berufslosen Zeitalter der Geburtsstände. Nicht daß »er dem Weibe anhanget«, reißt ihn von Vater und Mutter los; denn schon der Beruf reißt ihn aus ständischer Gebundenheit in neue soziale Sphären. Der Beruf ist die geistige Liebe, die ihn losreißt von seinem Geschlecht. »Erst die Pfarr, dann die Quarr«, das banale Wort gibt nicht nur eine wirtschaftlich, sondern auch eine biographisch bedeutsame Reihenfolge. Denn der Beruf erobert und prägt den Mann, ehe er sich sein Weib erobert. Was das Geschlecht an Würde verliert, das wächst dem Beruf zu. Die seelische Freiheit der Frau gerät durch diese Entwicklung allerdings in Gefahr. Eine Übermacht, die im ungeistigen, geburtsständischen Leben fehlte, wächst dem Manne zu. »La femme protestante n'a pas d'idéal«, hat man ausgerufen; denn man hat ihr mit dem Marienbild zweifellos ein gut Teil ihrer Unmittelbarkeit zu Gott geraubt. Aber es ist die neue Volksordnung der bürgerlich-beruflichen Neuzeit schlechthin, die von 1500 bis 1900' dem Manne ein Übergewicht verleiht, das *nicht* aus dem Wesen der Geschlechter »natürlich« folgt. Es liegt in der Natur der aktivistischen, männlichen Neuzeit, die der Frau einzig den geistigen Raum des Hauses im Gefolge des eigenen Mannes läßt. Aber hier hat sie ihn nun auch in vorbildlicher Art.

Allerdings nicht in gleich persönlicher Weise wie der Mann, sondern als Hausfrau des neuen Organs der Kirche, des Pfarrhauses.

Oft liest man: Ströme vom Segen hätten sich aus dem evangelischen Pfarrhaus ergossen. Das ist zu erbaulich gesagt, um uns hier zu genügen. Nein, es ist das Rückgrat des protestantischen Lebens. Mindestens in dem einen Pfarrhaus kam dies und kommt es noch heute in jedem Dorf zur Entstehung! Des katholischen Priesters Heimat ist noch heute sein Dorfkirchlein. Hier liest er die Messe. Vielleicht im Freien oder wo immer betet er sein Brevier. Das evangelische Pfarrhaus hingegen ist — und war einst noch mehr — Hauskirche oder kirchliches Haus. Nun genügt es für die Wirkung und Durchsetzung eines Volksvorbilds durchaus, wenn es sich allenthalben durch Jahrhunderte — und sei's nur in einem Exemplar — findet. Die Vorbildlichkeit wirkt alsdann trotzdem volksbildend. Nun bedenke man, was das heißt, daß es in jedem Dorfe weit und breit ein solches Pfarrhaus gab und gibt!

Aber das Pfarrhaus hat außerdem zahllose Nachbildungen im Kaufmanns-, Handwerker- und Bauernhaus hervorgerufen. Überall konnten Häuser plötzlich Gefäße christlichen Sprachguts in täglicher Liturgie werden. Die angeblich kultusarme Kirche des Protestantismus hat im häuslichen Lied Kultus genug besessen, um anderes nicht zu vermissen.

Aus alledem folgt aber, daß es auch niemand anders als ein Hausinsasse, und zwar in erster Linie Hausvater und Ehemann, Hausfrau und Ehefrau sind, an die sich die Reformation wendet und die sie tatsächlich erreicht. *Sie wendet sich nicht an Individuen im modernen Sinne.* Das Haus ist noch Wirtschaftszelle, ist nicht nur Konsumentenhaushalt, sondern noch Produktionshaushalt. In den Hugenottenhäusern des achtzehnten Jahrhunderts saß noch die Ehefrau an der Kasse des Bankiers! Schon im sechzehnten Jahr-

hundert bleibt der »individualisierte« Volksteil auf die Täuferbewegung angewiesen. Hier liegt soziologisch der Unterschied von Luther und den Täufnern. Im Haus Luthers wird also auch die produktive Arbeit von der Verchristlichung noch mit gesegnet. Denn der Haushalt vereint zu Tisch- und Arbeitsgemeinschaft Mann und Frau, Sohn und Tochter, Knecht und Magd, Fremde und Schutzbefohlene, und schließlich Ochs und Esel, Hund und Hühner.

So werden der Beruf und die Arbeit deshalb von der Mission erreicht, weil sie von der *Hausgemeinschaft* getragen werden, und weil die Mission auf die Hausgemeinschaft zielt. Die Reformation meint unter christlichen Persönlichkeiten immer stillschweigend jemand, der *für andere Verantwortung* trägt, kraft Hausgewalt und Berufsgewalt! Sie meint den Obersten innerhalb des räumlich geschlossenen Lebensbereiches, unterhalb der Sippe, oberhalb der Individuen. Sie meint einen Verantwortlichen, der eben deshalb noch nicht stumm ist wie der moderne Mensch, sondern der Rede und Antwort den Seinen stehen muß; Hausverwalter, die mit ihrem Pfunde wuchern, nicht einsame Seelen ohne Hausgemeinschaft im Großstadtlärm.

Durch die Hauspriester, die das Wort verkündigen, hindurch wirkt natürlich die Lehre auch auf alle andern Hausgenossen. Alle erreicht das Wort. Aber es erreicht sie eben in der geformten Struktur des Hauses *an ihrem Arbeitsplatz im Hause und an ihrem Platze bei Tische!* Beim Hausvater erschließt die Verantwortung für seine Leute das Verständnis des Wortes; bei den Hausinsassen aber wäre die Bibel und das Gebet nichts nütze ohne deren Illumination durch die tägliche Tischgemeinschaft und Arbeitsordnung. Glaube man doch nicht, daß der Protestantismus we-

niger »anschaulich« sei als das katholische Wesen. Nur hat er jene andere Anschaulichkeit der Wirtschaftseinheit und der Lebenseinheit als Illustration. Keine Religion kann von Worten leben. Zum Wort verwandelt wird nur die gelebte Lehre. Nur weil und wo der Hausvater mit den Seinen sich in ihrem täglichen Leben unter das Wort stellte, bildete sich eine protestantische Kultur. Denn nur dort ist ein und dieselbe Lebenseinheit Träger sowohl des Betens wie des Arbeitens. Dieser Zusammenhang aber ist der Nerv jedes religiösen Lebens.

III. Gebet und Arbeit

Auch die mittelalterlichen Religionsträger hatten von dieser Einheit gelebt. Die klösterliche Grundherrschaft auf dem Lande, die Kirchen der Bettelmönche in den seit 1100 zu Tausenden gegründeten Märkten und Städten am Fuße der Ritterburgen — sie alle ziehen ihre Kraft daraus, daß es jeweils ein Wirtschaftsverband ist, der einen kirchlichen Sprengel bildet. Der einzelne Bauer lebt ja in kunstvoller Zusammenarbeit mit seinen Dorfgenossen (Dreifelderwirtschaft!), und der mittelalterliche Handwerker in höchst sinnvoller Arbeitsteilung vor allem für die Lieferungen von Waffen und Heergerät und für den eigenen Waffendienst.

Ja, nichts anderes als diese Verbindung des Ora et labora hatte sogar die alte Sippe so furchtbar gemacht, und nur deshalb ist die Kirche zum dauernden Kampf gegen die heidnische Religionszelle genötigt gewesen. Nur muß man die »Arbeit«, die der Sippe gemeinsam ist und sie mit Einem Geist und Gottesdienst durchwaltet, zu erkennen wissen. Es ist die blutige Arbeit des Krieges, der Fehde und Rache, entspre-

chend dem heidnischen Wesen der Sippe. *Sie* ist Träger der Blutarbeit, nicht der Einzelne. Sie hat das Recht über Krieg und Frieden, und die größeren Einheiten der Staaten haben es durchaus nur ihr nach und von ihr entlehnt. Der Schutz des Einzelnen ist das Werk der Sippe. Dieses gemeinsame Werk aber gibt der Sippe das ungeheure Pathos, das noch im elften Jahrhundert die Familien flüchtig von Land zu Land jagt, der Blutrache zu entrinnen. »Werk« ist ihr nur das alte Wort für unser heutiges Wirken in Wirklichkeit. Die Sippe hat in ihrem Blutglauben auch die Werke; denn der Glaube hat immer die Werke. Wenn Luther heute käme, würde er dasselbe vielleicht durch den Satz auserücken: der Glaube schafft die Wirklichkeit.

So ist die Sippe nur und gerade als heidnische Gegenzelle gegenüber der christlichen zu verstehen. Ihr Glaube wirkt den Krieg, — so noch heut in den »Nationen«! Als im 12. Jahrhundert die kolonisierenden Orden die »Dreiheit« »Bet', Arbeit', Streit!« statt des Ora et labora zur Devise nehmen, da geschieht ein erster großer Kompromiß zwischen germanischer Sippenwirklichkeit und christlichem Liebeswerk. Der Streit, die Kriegersarbeit, spaltet sich von der Friedensarbeit ab. Dies wird erreicht, indem der Streit nach außen gegen die Ungläubigen gerichtet wird. Die Wut der Sippefehden wird nach außen abgezogen. Den Glaubenskriegen der Kreuzzüge, der Albigenser und Hugenottenkriege, der Hussitengreuel und des Dreißigjährigen Krieges ist der Glaubensgehalt des alten Sippekrieges zugeflossen; und auf diesem ungeheuren Umwege ist das heidnische Werk der Sippe, die Blutarbeit, mehr und mehr zum Ausschwären gebracht worden. An diesem heidnischen Gegenstück »Sippe« soll nur die ungeheure Tragweite der Werkgemeinschaft für

alle religiöse Ordnung, — sie sei nun vorchristlich oder christlich — deutlich werden. Die Verchristlichung des Hauses von 1500 bis 1850 ist die letzte große Missionsepoche in das germanische Heidentum hinein. Sie geschieht selbstverständlich ohne die Verwendung des Wortes »Mission«, weil sie eben naiv innerhalb des »ancien régime«, innerhalb der absoluten dogmatischen Gültigkeit des antiken Erbgutes geleistet wird. Erst um 1800 ist das Haus durchchristianisiert. »Erst Napoleon habe Riesen und Zwerge ausgerottet«, sagt das Bauernvolk. Was heißt das anders, als daß erst damals die heidnische Überlieferung aus den Zellen des natürlichen Volkstums, den Häusern und Spinnstuben, endgültig entweicht. Im neunzehnten Jahrhundert wird das Heidentum der »Folklore« nur noch literarisch-wissenschaftlich konserviert von Philologen und Historikern. Jetzt gibt es auch eine bewußte »Innere Mission«, aber wohlgemerkt erst jetzt, jetzt, wo es kein natürliches Volkstum mehr gibt, dessen Wirtschaftszellen und Arbeitsverbände zu vergeistigen und zu erlösen wären.

Die Innere Mission kommt, als das Volk aus Individuen zu bestehen anhebt. Sie kommt zu Individuen. Nicht länger ist unter der christlichen Persönlichkeit das waltende verantwortliche Oberhaupt einer Familie zu verstehen; wie in der Zeit von Luther bis Schleiermacher. Nicht länger meint das allgemeine Priestertum das Hauspriestertum. Man wird einwenden, daß doch auch heute noch die christliche Familie Ausgang und Ziel aller Missionsarbeit sei. Man übersieht aber, daß heute die Familie gar nichts mehr mit dem »Haus« alter Zeit zu tun hat, weil heut die Arbeit durchweg außerhalb der Familie in technischen Kampfverbänden — Fabrik und Kontor — geleistet wird. Das heutige »Haus« ist Konsumentenhaushalt

und nicht Produktionsgemeinschaft. Die heutige Pflege des Familiensinns meint etwas rein Geistiges, oft sogar Romantisch-Sentimentales, weil die gemeinsame harte Arbeit den Familienkultus nicht vernünftig begrenzt und begründet. Das Lutherische Pfarrhaus und das Calvinistische Bankierhaus sind Träger des Berufs, Vorbilder der täglichen Arbeit für ihre Gemeinde und ihr Land. Und es ist die Trennung des Ora vom Labora, die unsere heutige Familie unkräftig macht gegen die Dämonen der Wirtschaft und Arbeit, von denen die Familie als solche ganz einfach nichts mehr versteht. Bei dem Lob der Familie rächt sich — nebenbei bemerkt — die elende Verschwommenheit dieses Fremdwortes Familie, mit dem man Verwandtschaft, Sippe und Haus durcheinander bezeichnet.

Diese Andeutungen müssen genügen. Es kam mir nur darauf an, zu zeigen, daß nicht theologische Dogmen, sondern Missionsaufgaben für die Reformation maßgebend gewesen sind. Und ohne diesen Primat der Liebe wäre es mit dem Recht der Reformation schlecht bestellt.

Es ist sicher die Reformation nicht der einzige Fall, in dem die theologischen Gegensätze die realen soziologischen Gegensätze maßlos überspitzen. Luthers sola fide setzt scheinbar den Glauben gegen die Werke. Dieser Streit aber bedeutet nichts für das reale Luthertum und seine Landeskirchen. Denn daß ein Glaube ohne Werke tot ist, lehrt auch Luther. Der Trennungsstrich zwischen alter und Reformationskirche läuft daher nicht zwischen *Glauben* und *Werken*, sondern zwischen *innerkirchlichen* und *außerkirchlichen Wirkungen!* Die innerkirchlichen Wirkungen des Glaubens, Gebete, Ablässe, Wallfahrten, Andachten und so fort sind feststehende, bekannte, allgemeine und vorhersehbare. Die Wirkungen des Glaubens in

Haus und Hof, Arbeit und Beruf sind damals wechselnde, unbestimmte und unkenntlich bleibende. Für diese Wirkungen des Glaubens in einen neuen Wirkraum hinein schafft Luthers Jubelruf: sola fidé Platz. Das also war die Leistung dieses Rufs. Und diese Leistung adelt etwas, was in einer anderen Geschichtsstunde bloßes Theologengezänk hätte bleiben können und geblieben ist!, im Jahre der Reformation zum Anfangswort einer neuen Mission.

Ein Lutherscher Sermon beleuchtet gut den wahren Streitpunkt (W. A. 6, 205):

»Fragst du ob sie das auch gut Werk achten, wann sie arbeiten ihr Handwerk, gehen, stehen, essen, trinken, schlafen, und allerlei Werk tun zu des Leibes Nahrung oder gemeinen Nutzen und ob sie glauben, daß Gott ein Wohlgefallen darinnen über sie hab, so wirst du finden, daß sie nein sagen, und *die guten Werke so enge spannen, daß sie nur in der Kirche beten, fasten, auch Almosen geben, die andern achten sie als vergebens*, daran Gott nichts gelegen sei, und also durch den verdammten Unglauben Gott seine Dienste, *dem alles dienet, was im Glauben geschehen*, geredet, gedacht werden mag, verkürzen und geringern.«

Der ewige Quell des Glaubens muß von jedem Geschlecht neu gefaßt werden und wird von jedem Geschlecht neu gefaßt. Was Fassungsbaustoff sein kann, das wird durch die Liebe auserwählt und geheiligt. Der Eifer der Reformatoren sah nur die sola fides, den Glauben allein an. Aber da sie keine Individualisten, keine Wiedertäufer waren, sondern auch die Kindlein zu sich kommen lassen wollten, und da sie des Volkes jammerte, kurz, weil sie das Kreuz zwischen Volksgesetz und Gottesliebe bejahten, deshalb faßten sie den frisch aufsteigenden Quell in die von

der Schöpfung ihnen dargebotenen Gefäße der Häuser des Volkes. Der Gnadenschimmer, der seitdem auf dem Hause liegt, macht dies zur Geisteszelle statt der Kirche. Darum hört die Taufe auf, so eilig zu sein, wie sie es im katholischen Hause noch heut zu sein pflegt, darum wird die frühe Erstkommunion sinnlos, darum kann die Konfirmation Lehrlingsweihe werden usw. Die protestantische Menschheit braucht nicht vor den Dämonen in Haus und Hof zum Kirchlein zu flüchten. Das Pfarrhaus lebt ihr einen entdämonisierten, entzauberten, geistig geordneten Haushalt vor.

IV. Die europäische Gesellschaft

Was meist nur als nebensächliche Begleiterscheinung theologischer Kämpfe erschien, wird zum großen Fortgang der Übersetzung des Christentums ins deutsche Volkstum. Auch der Umstand, daß die Hexenverfolgungen gerade von Protestanten am lebhaftesten begrüßt und am längsten festgehalten worden sind, rückt nun in ein anderes Licht. Die Reformatoren sind eben dem Heidentum in Haus und Hof, Garten und Stall, Scheune und Feld, Weg und Wald wirklich zu Leibe gerückt, wo die römische Kirche längst resigniert hatte. Luther leidet viel mehr unter dem Kampf mit dem Teufel als ein Erasmus. Das Dämonische an ihm, das einen Grisar schaudern macht, ist Vorbedingung für die von ihm vollführte Entzauberung der weltlichen Arbeitsstätten. Eben deshalb hat er die Häuser hell gemacht und zu Trägern des Lichtes geweiht. Dabei muß ich hier die großen Abwandlungen des lutherischen Hauses durch die Reformierten übergehen. Auch die Reformierten missionieren das Haus, aber nicht mittels des Pfarrhauses; den Calvinismus trägt das Bürgerhaus. Das

Verhältnis zwischen Pfarrhaus und Bürgerhaus kehrt sich um. Das reformierte Pfarrhaus ist nur ein Bürgerhaus wie die andern in der Gemeinde. Aber trotzdem ist Calvins »Demokratie« keine individualistische Verfassung: durch die Rechtlosigkeit aller unselbständigen »haushaltlosen« Gemeindeglieder, durch die Bevormundung vor allem der Jugend ist es noch immer ein gegliedertes Volk, dessen führendes Alter nur ins volle Licht der christlichen Mündigkeit tritt und den Pfarrer sich als Genossen eingliedert.

Aus diesem Zusammenhang von Haus und Reformation entspringen zwei notwendige aber schlimme Folgen:

Nach rückwärts die eine: Die Reformation hat alle oberhalb des Hauses sich erhebenden Lebens-, Arbeits- und Kampfbereiche geräumt; sie hat sich aufs Haus geworfen; hier hat sie ganze Arbeit geleistet; aber dabei ist alles vom Mittelalter für die größeren Einheiten des Abendlandes: Klöster, Bistümer, Staaten und Länder Geleistete weltlichen Mächten anheimgefallen.

Nach vorwärts die andere: Der Protestantismus ahnt den künftigen Menschen nicht, den erst diese weltlichen Mächte erzeugen und beherrschen werden: den modernen Arbeiter und Angestellten des von jenen Mächten entfesselten Wirtschaftsprozesses, das hauslose moderne »Individuum«.

Man erlaube hier ganz kurze Erläuterungen nach rückwärts und nach vorwärts.

Die mittelalterliche Kirche fühlte sich international verantwortlich für den Geist des Abendlandes. Sie sorgte dafür, daß damals die geistige Entfernung von Paris nach Magdeburg geringer war als sie es heute von Potsdam nach Berlin ist. Sie hat jene Einheitsprache auf ihren Universitäten erzeugt, von der wir

alle zehren. Sie hat im Bischofsamt auch den Landesfürsten der Neuzeit das Werkzeug überreicht, mit dessen Hilfe allein diese statt bloßer Stämme geistdurchwirkte Staatswesen leiten konnten. Ohne diesen Summepiskopat des Landesherrn, wäre der fürstliche Absolutismus der Neuzeit in orientalischen Despotismus zurückgefallen. Denn der summus episcopus ist eben doch Amtsträger *in* der Kirche, und seine Vergottung ist verhindert.

Der Rest der höheren Geisteswelt aber wird mit der Reformation weltlich. Die Reformatoren gestatten dem Staat seine eigene, philosophische *raison d'être*, die Staatsraison. Aus dem Humanismus kann die Naturwissenschaft frei entfaltet werden. Staat, Philosophie, Naturwissenschaft werden jetzt die europäischen Geistesmächte. Der große geistige Kampf der Neuzeit ist nicht zwischen Protestantismus und Katholizismus ausgefochten worden, sondern zwischen Jesuiten und Aufklärung. Die große europäische Geistesfront sieht Bellarmin, Suarez und Molina auf der einen Seite, Descartes, Hobbes, Spinoza, Wolff auf der andern kämpfen. Die natürliche Philosophie führt den weltgeschichtlichen Kampf. Daß auch die großen jesuitischen Theologen hart an die Klippe des Radikalismus kommen, ist oft ausgesprochen worden. Die gesamte Neuzeit versucht eben, eine vernünftige Weltanschauung zu konstruieren. Jedenfalls gilt für die Epoche Newmans Satz, den Joseph Wittig zitiert (s. S. 173), »daß es zwischen Atheismus und Katholizismus kein Mittelding in der wahren Philosophie gebe«.

Den Protestantismus hingegen interessiert nur das Leben in Kleingemeinde und Haus. Seine einzige Quelle für die geistige Versorgung der Pfarrhäuser, die theologische Fakultät der jeweiligen Landesuni-

versität, wird zu einem Ableger des herrschenden philosophischen Geistes. Seit Schleiermacher ist diese ihre Hörigkeit von den »Ismen« der Universitätsphilosophie offenkundig. Die Philosophie schafft nun auch die theologische Mode. Dafür ein kleines Beispiel. Als ich diesen Absatz hatte drucken lassen, widersprach mir ein theologischer Kollege und sagte, er könne eine solche Hörigkeit der Theologie nicht zugeben. Mindestens habe sie sich doch wieder von ihr befreit usw. usw. Das Gespräch ging einige Minuten weiter, so daß ich ihn unversehens fragen konnte: Wo kommen Sie wohl vornehmlich gedanklich her? Ohne sich zu besinnen — der Anfang der Unterhaltung war vergessen — antwortete er mir: »Nun, doch wohl in erster Linie von Fichte.«

Diese Räumung der geistigen Obergeschosse durch die Landeskirchen hatte sich aber schon in der Aufklärung vollzogen. Der Protestantismus wurde eine Mittelstandsangelegenheit schon damals. Dieser Tatbestand hat ja Paul de Lagarde veranlaßt, 1648 als Sterbejahr des Protestantismus anzugeben. Damals entschied sich allerdings endgültig die geistige Entkirchlichung und Entchristlichung des Nachfolgers der alten Sippeverfassungen, des Einzelstaats. Dem Racker Staat genügten fortan weltliche Wissenschaften, um für die weltliche Glückseligkeit seiner Untertanen und die eigene Macht zu sorgen.

Diese neuen weltlichen Bereiche aber, Philosophie und Naturwissenschaft, bedienen sich des in den »Häusern« der Reformation gezüchteten Berufsethos zur Entfesselung der modernen individualistischen Gesellschaft. Der Staat, den Krieg, Justiz und Verwaltung an sich reißend, überläßt dafür den »privaten« Kräften als Wirkungskreis mehr und mehr die Wirtschaft, ja, er drängt die Bürger auf dieses einzige

Betätigungsfeld hinaus. Die vom protestantischen Hause erzogene und vorgebildete Menschheit mit ihren religiösen Berufsenergien wird das Kräfte-reservoir der modernen kapitalistischen Gesellschaft. In ihr aber schmiedet den Berufsmenschen, der bald Jude oder Christ, Adliger oder Parvenü, Akademiker oder Unstudierter, Landmann oder Städter sein kann, einzig das Eisenband der Technik und der Goldstrom der Wirtschaft mit den andern Menschen zusammen, durch Gold und Maschinen.

Max Weber und Troeltsch haben in berühmten Ausführungen dem Protestantismus die Ausbildung des modernen Kapitalismus gutgeschrieben. In der Tat ist's erstaunlich, wie die Spaltung in »öffentliches« Leben der Staatsgewalt und »privates« Leben der Vermögensträger den Geistern dieser Jahrhunderte als der Weisheit letzter Schluß erscheint. Aber unrichtig ist es, den Konfessionen allein die Zubereitung der Privatpersonen zu Individuen der Wirtschaft beizumessen. Man möchte vielmehr sagen: die Religion tröstet die Menschen nur über diese Wendung in ihrem Menschentum. Zubereitet zu neuen Ichsagern, die einzeln in der Welt dastehen, werden die Christenmenschen denn doch in erster Linie von der europäischen Natur- und Naturrechtswissenschaft. Insofern muß also eine Korrektur an den Troeltsch-Weberschen Thesen angebracht werden. (Vgl. auch v. Martin in »Una Sancta« 1925, Nr. 3 und in Rosentock, Vom Industrierecht 1926, das diese geschichtlichen Zusammenhänge ausführlicher belegende sechste Kapitel. Ferner Richard Tawney, Christian faith and the rise of Capitalism 1926.)

Die neue europäische Lehre, deren sich die Staaten bedienen, um die Hausherren aus allen ihren Ständen zu bloßen »Privatpersonen« herabzudrücken, ist

die Lehre vom Willensmenschen. Das einzige, was dem Menschen gelassen wird, ist ein von der Wiege bis zum Grabe durchgehender Wille, der alles, was ihm im Laufe des Lebens begegnet, kraft selbstherrlicher Entscheidung klar bewußt bestimmt und bewältigt. Aus der Erbfolge und dem lateinischen Testamentum wird der »letzte Wille«; statt der bloßen Missetat wird nun der böse und freventliche Wille gestraft. Aus dem Übertritt in den ehelichen Stand wird ein Vertrag. Dies ist für unsere auf das Haus gerichtete Studie von all diesem Willensgötzendienst vielleicht der bezeichnendste. Solange die Ehe im Sippenraum bewerkstelligt wird, ist die Hochzeit wirklich die hohe Zeit im Leben des Menschen. Sie ist die größte, ja man darf sagen: die einzige geistige Tat und ein Gleichnis der geistigen Wiedergeburt im Leben des Mannes und sie ist Ereignis, Eintritt in eine neue Welt, Umwandlung und Umgründung ihrer Natur für das Weib. Das Recht sah daher in dem unverheirateten Menschen ohne eigenen »Rauch«, ohne eigenen Hausstand ein himmelweit von jedem haushaften verschiedenes, subalternes Wesen. Wie denn dazu erwähnt sein mag, daß in England bis 1867 Ledige kein Wahlrecht zum Parlament hatten.

Der einzelne durchläuft also auf dieser Stufe der Dinge zwei Lebenshälften, die durch ein ungeheures Ereignis voneinander getrennt sind. Der Eheschluß steht zwischen ledigem und ehelichem Stand auch in rechtlicher, wirtschaftlicher, politischer, militärischer, sozialer Hinsicht.

Durch die Auffassung der Ehe als Vertrag wird sie ein Vertrag unter anderen Verträgen, eine Willenserklärung unter vielen Willenserklärungen. Alles Naturhafte und Ereignishaftes wird — schon durch die

Reformatoren — aus ihr verwiesen. Die alte erbbeweise Lehre, daß der leibliche Vollzug der Ehe erst die Ehegatten zu einem Leib mache, wird nun für unwürdig des vernünftigen Willensmenschen erklärt: Die protestantische, konsistoriale und ihr nach die zivilrechtliche Ehescheidungspraxis macht keinen Unterschied zwischen vollzogener und nichtvollzogener Ehe. Der Wille und die Erklärung der Eheschließenden, also der abstrakte Aktivismus triumphiert über die Wirklichkeit oder genauer: hält sich für die Vollwirklichkeit. Savigny kann in seiner Darstellung der Ehe als Vertrag dies damit begründen: »daß es von der freyesten Willkühr jedes der beiden Gatten abhängt, diese Ehe zu schließen oder zu unterlassen«. Also so wenig, wie es sich ein Automobil zu kaufen braucht, so wenig braucht das »Individuum« zu heiraten! Der grausame Hohn dieser Vertragslehre ist uns für den Arbeitsvertrag des Industriearbeiters neuerdings klar geworden. Es ist für die Ehe aber ganz dieselbe ungeheuerliche Überschätzung des abstrakten Willens, der hier den Menschen aus seinem »Stand« herausgerissen, die Polarität seiner Lebenshälften verleugnet und ihn zu einem sich gleichbleibenden, in einem fort bloß vertragschließenden Subjekt gemacht hat.

Ihren klassischen Ausdruck hat diese Zubereitung des einzelnen zu einem Willensmotor in dem Aufbau des berühmten Gesetzbuches Friedrichs des Großen, des Allgemeinen Preußischen Landrechts, gefunden.

Da wir noch heut an dieser Einteilung leiden, ja, da sie den meisten noch in Fleisch und Blut sitzt, so sei sie einmal mit dem alten Recht, sowohl der Heiden, wie der Juden, verglichen. Dieser Vergleich erweist sehr schön, wie sehr die europäische Gesellschaft ein einzigartiges Erzeugnis der Wissenschaft ist, jener

Wissenschaft eben, die in die vom protestantischen Haus- und Gemeindegirchentum geräumten Obergeschosse des europäischen Geisteslebens von den Fürsten dieser Welt einquartiert worden ist.

Jeder kennt die Verteilung der zehn Gebote auf die zwei Tafeln. Die erste Tafel enthält die Pflichten gegen den Gott Israels. Er ist der einzige, der Ich sagen darf. Der in der ersten Tafel angeredete Israelit ist nur sein Mundstück: Wenn der Name Gottes in seinem Munde aufbricht, so soll er sich dabei heiligen. Wenn er seine Lebensnotdurft in der Woche erarbeitet, so soll er am Sabbath als Priester Gottes in seinem Hause walten. Überall also ist der einzelne Organ, Glied, Teil des lebendigen Gottes Israels.

Die zweite Tafel rechnet damit, daß diesem Teil des Volkes, daß Dir andere Menschen begegnen; hier besteht die Gefahr, daß du sie als bloße einzelne Fremde, als »Individuen« ansehen und behandeln könntest. Die zweite Tafel verwandelt nun in jedem einzelnen Gebot solch ein bloßes Individuum zum »Nächsten«. Der andere ist auch Glied der Gemeinschaft. Das scheinbare Individuum ist durch Gottes Willen dein Nächster, alle deine Handlungen mit dem andern müssen davon ausgehen, daß du ihn auf deinem Herzen tragen mußt als lebendige Seele, die auch er ist. Er ist kein Stück Holz, kein fremdes Subjekt, kein bloßer naturhafter Willensstrom. Er ist dein Nächster.

Die zehn Gebote — die doch ein echtes Gesetzbuch sind — setzen also das Ereignis der Individualisierung nicht in mich selber hinein, sondern in die Behandlung der andern durch mich! Daß ich selber hingegen organisch als Volksglied, als Hauspriester, als Diener des Allerhöchsten handle, ist Voraussetzung. Das Ich kommt mithin als Individuum nicht vor!

Das allgemeine Landrecht zerfällt auch in zwei Teile,

zwei dicke, dicke Bände sind es in den meisten Ausgaben. Es hat es aber nur mit »der Privatglückseligkeit eines jeden Einwohners im Staat« zu tun! Der erste Teil behandelt die Rechte und Pflichten des einzelnen. Es hebt gleich an: »Der Mensch wird, insofern er gewisse Rechte in der bürgerlichen Gesellschaft genießt, eine Person genannt.« Die Wege, auf denen dieser Mensch Verträge schließen, Eigentum haben und erwerben, Vermögen verwalten kann, werden hier behandelt. Die Privatperson des Wirtschaftslebens wird hier gebildet.

Der zweite Teil beschreibt, wie sich die Privatpersonen nun miteinander zu Gesellschaften, Ständen, Ehen, Familienverhältnissen verbinden können.

Der heute so beliebte Dualismus von Individuum und Gemeinschaft hat in dieser Einteilung des Naturrechtes seine Wurzeln. Der Dualismus besteht aber, wohl-gemerkt, nur für die Wirtschaftsgesellschaft der Privatpersonen, der Individuen. Denn der Staat steht als Gott hoch über diesen seinen Untertanen und Einwohnern. Er, dessen Staatsvernunft diese moderne Menschheit erzeugt hat, bleibt selber außerhalb dieser Spannung von Individuum und Gemeinschaft. Der Staat ist etwas Drittes, dem Leben, der Kritik, der Mitschaffung durch die Individuen Entrücktes. Man vergleiche damit die Verfassung Israels, die im Munde der Gläubigen, in ihrer Sabbatfeier und in ihrem Herzen ruht!

Aber auch das alte deutsche und das alte römische Recht hat nicht gewagt, die Privatglückseligkeit bloßer Individuen zu fordern wie die Zeit von 1500 bis 1900. Obwohl ja der äußere Schein einer Wiederbelebung des klassischen Altertums die moderne Staatenwelt umgibt: Ciceronianisches Latein, humanistische Kunst, Hellas und Rom als Ideale usw., so hat

doch die Neuzeit ein ganz anderes Ethos. Immer hat der antike Mensch sich in Stamm und Haus gebunden gefühlt. Deshalb steht in Rom wie bei den Deutschen Standes-, Familien- und Erbrecht an der Spitze der alten Rechtssysteme, und zwar in Rom bis in die späte Zeit hinein! Bei den Altheiden ist zwar nicht Gott, aber der Stamm, das Geschlecht, die einzige Ichheit.

Das moderne Individuum ist also in der Tat erst das einzigartige Erzeugnis der Neuzeit und der vom Staate herangezogenen europäischen Wissenschaft.

Diese Wissenschaft findet ihre Krönung nicht in der Theologie, sondern in der Philosophie. Der Doktor der Philosophie ist eine Schöpfung der deutschen Fürstenuniversitäten; seine Würde ist vorher und afterwards unbekannt. Die Philosophie aber hat unter sich Rechts-, Staats- und Naturwissenschaften. Denn sie ist für die Beherrschung der Natur und der Nation, das heißt der Erde und der auf ihr wohnenden Menschen, durch den Gebieter Staat eingesetzt und zugelassen. So entstehen »Statistik«, »Nationalökonomie«, »Nationale Geschichtsschreibung« usw., alle als »Staatswissenschaften«. Diese rein weltlichen Wissenschaften haben die freien Christenmenschen Luthers gehörig in die »Mache« der Welt genommen. Die Maske, die dies Heidentum dürftig deckte, ist die den Staat verherrlichende Philosophenpredigt der Fichte, Hegel, Schelling usw., der »Idealismus«.

V. Das moderne Individuum

Wen der Goldstrom erreicht, der kann noch ein Haus, ein »Ideal«, sich künstlich ohne Hausarbeit erhalten: der Bourgeois. Wen aber der Goldstrom nicht erreicht, wen nur der Technik Eisenhand erfaßt, weil er keine eigenen Werkzeuge hat, der moderne Proletarier jeder

Art und Herkunft: Journalist, Ingenieur, Beamter, Arbeiter, wer eine berufstätige Ehefrau hat — der sieht sich plötzlich für sein Fürchten und Hoffen Mächten gegenüber, die ohne christliche Durchwirkung über ihn herfallen und ihn widerstandslos beherrschen. Er durchschaut die Idole.

Und diese Mächte sind mit Billigung und Duldung des Protestantismus groß geworden, und schon daher kann er, das schwache Individuum, das ohnmächtige »Rädchen im Produktionsprozeß«, der Wassertropfen im Millionenmeer der Großstadt, die Frage Luthers nicht gläubig hören: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« Denn er spürt ja zu deutlich, daß es gerade die im protestantisierten Staat entstandenen Zwingburgen der »Gesellschaft« sind, an denen ihm die Ungnade Gottes kund wird. Gerade durch sie ist das Individuum keine »Persönlichkeit« im Sinne eines verantwortlichen Hausvaters, der für die Seinen sorgt. Der Geistesarbeiter heißt Journalist, weil er dem Tage dient; er wird nach der Zeile bezahlt. Der Arbeiter bekommt Lohn für das Stück oder die Stunde und ist täglich kündbar: ihm gegenüber ist der ländliche Tagelöhner ein Mann in gesicherter Lebensstellung. Und doch war dies Wort »Tagelöhner« in Luthers Zeit Ausdruck für die unterste, unsicherste Stufe des Volkstums.

Diese Menschen der modernen Zeit wagen nun nicht mehr zu fragen: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« sie haben niemandem diese frohe Botschaft zu vererben und weiterzugeben. Das Evangelium bleibt aber eine frohe Botschaft an ein Ich nur dort, wo das Ich sie in der Kette weiterzugeben vermag. Wem soll es der Proletarier weitergeben? Er herrscht ja nirgends über eine andere Seele, über die Seele seines Kindes am allerwenigsten. Der moderne Individualismus hat

seine tägliche Wurzel in der Entwältigung des Hauses. Bloße Lehre der Eltern, bloße Worte ohne Werkgestaltung sind nicht lebendiger Glaube noch Religionsüberlieferung. Der eingeschrumpfte Konsumenten-Haushalt schwächt die Worte der Eltern ab zur Unkraft der »Moralpredigt«, im Gegenteil des Hauspriestertums. Die elterliche Religion verblaßt zur bloßen Weltanschauung. Die Hausandacht wirkt auf das Kind nicht als Urbild der Hausordnung, sondern als sektirerische Willkür. Die Wohnung ist nur noch gemeinsame Schlaf- und Ernährungsstätte. Schon in der Erziehung der Kinder werden die »Privat«-häuser entseelt durch die Großmacht Schule. Nicht im Hause lernt das Kind die Liturgie seines Tagewerks, den Kalender der Seele. Schule und Straße bringen sie ihm bei. Des Lutherischen Hausvaters Glaube »hatte die Werke« in dem Schaffen seines Haushaltes. Wo hat des Individuums Glaube diesen Wirkraum?

Was fragen nun die Individuen, diese Einzelnen? In welcher Frage sammeln sich ihre atomisierten Seelenkräfte? Und was hat der Protestantismus bei dieser Frage oder ihrer Beantwortung zu schaffen oder zu leisten?

Diese Individuen fragen, stammeln, seufzen alle in irgendeiner Abart oder Entartung: Wie kriegen wir den lebendigen Gott? Das Thema der Moderne ist nicht »Gott und die Seele«, das Thema ist: Gott und sein Volk. Wie kriegt Gott die Völker wieder in seine Hand, aus der sie offenbar und eindeutig herausgebrochen sind? Wie wird er Herr der großen Mächte? Der Arbeitsmensch kann nur durch das Wir der Arbeitsgemeinschaft zu Gott zurückfinden. Er bleibt zu weit unter der Ichkraft jenes Hauspriesters, auf den Luthers allgemeines Priestertum praktisch hinausgekommen ist. Er kann nur Wir fragen, er fragt nach

Uns. Er fragt es in barocken Formen. Bund oder Orden gründen die Jungen, Organisation oder Arbeitsgemeinschaft die Alten, Sekten und Afterkulte fangen die Weiblein und Weibischen. Überall aber ist es die »Uns« zgedachte Bildung und Erlösung, die allein Anziehungskraft entfaltet. Der Mensch hält es in seiner stummen Vereinzelung nicht aus. Er ist aber auch zu weit fort von Gott, um ihm unmittelbar unter die Augen treten zu können. Denn Gottes Auge umfaßt den ganzen Menschen von der Geburt bis zum Tod. Vor Gottes Augen sind tausend Jahre wie ein Tag. Der Einzelne heut hingegen kennt nur den Augenblick, den Tag, den Zeitpunkt und die Zeitung, die Zeitmode und Zeitrichtung. So ist er unter dem, was fähig wäre, vor Gott zu erscheinen. Die Sekundenseele ist nicht das, was Gott meint oder würdigt, mit ihm zu verkehren. Der Mensch muß erst aus seiner »Sekundenhaftigkeit«, seiner Abgeschnittenheit und Zerschnittenheit aufgetaucht sein, um vor Gott treten zu können. Die Heilsarmee, die diesen Sekundenmenschen im Handumdrehen einkleidet, hat wenigstens gewußt, wo das Leiden sitzt. Aber vor Gott kommen Deine Jahre und Jahrzehnte! Der Schrei nach Gemeinschaft, die Massenversammlung, das Sportplatzgedränge, die politischen Bewegungen, der Organisationstrieb mit all den irren Überorganisationen — überall ein verkapptes Suchen nach Gott. Wir Protestanten haben die Wolke der Zeugen, die Scharen der Heiligen vernachlässigt: achten wir auf den Gruppen- und Haufenbetrieb der modernen Menschheit, um die unwiderstehliche Gewalt des Wir zu ermessen, diese Gewalt, die versucht, den armen Sterblichen, den Fahrplanmenschen der Gesellschaftsordnung so zu kräftigen, daß er vor Gott zu treten wagt. Der dritte Glaubensartikel wird so der Glau-

bensartikel der Endzeit werden, wie der zweite Glaubensartikel und die Leben-Jesu-Fragen die Neuzeit beherrscht haben. Die Gemeinschaft als Weg zu Gott und die Wege zur Gemeinschaft, das sind die Fragen der Völker unter der Herrschaft von Technik und Wirtschaft.

Und hier nun setzt die christliche Aufgabe ein. »Irgendwie« suchen alle heut den Heiligen Geist, also Gott in Gestalt der dritten Person zu fassen. In der Frage nach dem Wir liegt keine Unterscheidung zwischen dem Katholiken und Protestanten, Sozialisten und Reformierten, Evangelischen und Völkischen. Im Gegenteil, der Protestant ist in Gefahr, mit der Frage nach dem Wir hinterher zu kommen hinter Heiden, Juden, Freidenkern usw. Die fragen es viel heftiger und lauter als er! Die heutige Stufe der Mission besagt nicht, daß wir die christlichen Fragen vor den Kindern der Welt voraus hätten. Die christlichen Fragen sind — dank der Predigt und Bibel — Allgemeingut auch der ungläubigen Europäer geworden. Ihre Frage nach dem Wir ist eine nur aus dem Christentum heraus ihnen zugekommene Frage. Bisher mußte alle christliche Mission erst die christliche Fragestellung den Heiden übermitteln. Dies ist heut nicht mehr der Fall. Was bleibt also christlich?

In »unchristlich« und »christlich« zerfallen heut nur noch die Antworten! Die Antwort, die auf den Wirtrieb der Ungläubigen gibt, ist eine Scheinantwort; sie begeht einen Kurzschluß: sie fragt nicht nach Gottes Willen. Sie vergewaltigt das Himmelreich. Sie behauptet, Gemeinschaft zu haben, und verbaut damit aller von Gott her kommenden Gemeinde den Raum.

Der Protestant hat in seiner Rüstkammer die Waffe des Geistes gegen die unsauberen — heut alltäglichen

— Wir-Mißbraucher. Er weiß, daß das Ich, das zur Gemeinschaft soll kommen dürfen, nicht nur ein glaubenskräftiges Ich, sondern auch ein geläutertes Du sein muß. In die dem Persönlichkeitsleben nicht gewachsene, gemeinschaftslüsterne Wirheit muß das Donnerwort Gottes schlagen; Adam, wo bist Du? Dies »Du« ist aber nicht der Einzelne, sondern eben der Kreis, der Gemeinschaft zu sein beansprucht, die vorwegnehmende Wirheit all der modernen Gesellschaftsgebilde. Der Fabrik, der Genossenschaft, der Gewerkschaft, dem Klub, der Versammlung, dem Parlament, der Presse, den Kirchengemeinden, den Hochschulen, den Staaten, den Wirtschaftsverbänden muß das Du entgegenklingen: Adam, wo bist Du?, denn all diese Gebilde sind menschliches, adamitisches Gemächte, rein irdisch konstruiert und organisiert, alles im Konkurrenzkampf von Kain und Abel erstellt und behauptet. Und so ergeht an diese Verbände auch die zweite Frage: Kain, wo ist Dein Bruder Abel? So wie heut an die Entente die Frage gestellt wird: Wo ist Dein deutscher Bruder? wie an die neue Welt die Frage gestellt wird: Wo ist die alte Welt? wie an die weißen Völker die Frage ergeht: Wo sind eure schwarzen Brüder? So ergeht innerhalb der Völker heut die Frage an die Industrie: Wo ist die Landwirtschaft? an die Gebildeten: Wo sind die Ungebildeten? an die Kapitalisten: Wo sind die Arbeiter? an die geistigen Führer: wo sind die Wirtschaftsführer?

Aber die Frage ergeht nicht an den Einzelnen in diesen Wirheiten als den Einzelnen! Das Du, das aufgeschreckt werden muß, ist der Verband als solcher. Nicht entartete Individuen, sondern entartete Gemeinschaften sollen unter das Kreuz gerufen werden! Die Arbeitskreise sind geist- und gottverlassene Sünder, sie sind bußfällig. Der tugendhafteste Einzelne kann

dagegen nicht an. Nicht seine Seele, sein Beruf bekehre sich!

Von dieser Aufgabe her bestimmt sich die Rolle der Volksbildung in der Gegenwart. Längst ist der Volkshochschulrummel verflogen. Dennoch ist etwas Großes in der Volkshochschulbewegung gelegen. Es besteht aber die allergrößte Gefahr, daß sie von den Ichzüchtern und den Wirschwärmern verdorben wird. Die Volksbildung — so weit sie nicht alte Volksinseln auf dem Lande retten und bewahren will — darf weder Persönlichkeiten — auch nicht christliche Persönlichkeiten — züchten wollen, noch Gemeinschaftschwärmerei treiben. Beides geschieht heute reichlich, wenn man die Programme anschaut. In Wahrheit aber geschieht es nirgends, weil es nicht geschehen kann. Und nur deshalb ist ja die Behauptung, man erstrebe es, vom Übel, nur deshalb ist diese Richtung auf das Ich oder das Wir keine missionarisch heute gebotene. Das Ich läßt sich nämlich nicht mehr durch die Volkshochschule erzeugen — wir kennen die Ursachen; das Wir als solches wird von anderen, dämonischen Kräften in viel lebendigerer Weise erzeugt. Das Wir als solches ist auch kein Wert, der unbesehen geschätzt werden kann! Ob Volk oder Arbeiterschaft, ob Rasse oder Kirche, ob Völkerbund oder Nation: eine Gemeinschaft, die das Wir der siegreichen Kirche ohne das Du der gerichteten Synagoge, die das Glück der Gemeinschaft ohne die Angst vor der Gottverlassenheit genießen will, bildet nicht Sein Volk.

VI. Im Vorfeld der Kirche

Echte Volksbildungsarbeit will dem Volk Gottes den Völkern der Welt gegenüber voranhelfen. Sie will zum Volke bilden helfen durch Kampf gegen die Aftergemeinschaften.

Gott aber sieht nicht auf unser Vermögen, sondern auf unser Herz. Er verlangt von der Volksbildung also nicht »erstklassige« Gelehrsamkeit, nicht »einwandfreie« künstlerische Leistung, nicht den »guten« Film und das »hochstehende« Buch. Er verlangt aber — wenn sie christliche Volksbildung zu sein wagt —, daß die Formen ihrer Gemeinschaft christlichen Geist atmen. Denn sie soll als geistiges Urbild ins Volksganze gesetzt werden. Was das Pfarrhaus in einem nach Häusern geordneten Volkstum, was die Klöster in einem in Sippen verfaßten Stamm, das muß die »Arbeitsgemeinschaft« der Volkshochschule in einem nach Produktionszweigen geordneten Arbeitsvolk unternehmen. Dazu muß sie sich zum Beispiel entscheiden, ob sie dem verlassenen Christus in der Welt der Arbeit — sie sei wo sie sei — oder der deutschen Nation dienen will. Denn in die Arbeitsgemeinschaft der Volksbildung gehört jeder Arbeitsgenosse, jeder Lastträger der Arbeitslast kraft dieser seiner Mitwirkung hinein! Die evangelische Volksbildungsarbeit in der Stadt kann sich nicht auf Bekenntnischristen beschränken. Ihr Du ist nicht die einzelne Seele, auferlegt sind ihr die Arbeitsglieder des Volkes. Arbeitsglieder können alle geistigen Einheiten sein, also Büro, Kontor, Werkstatt, Schule, ein Genius, ein Ehepaar, je nachdem! Diese gilt es zu beseelen. Ob das Arbeitsglied zufällig ein einsamer Künstler oder eine lärmende Fabrik ist, macht dabei keinen Unterschied! Wie das christliche Haus hier durch den zweiten Glaubensartikel, dort durch das Vorbild der heiligen Familie zum Ebenbilde Gottes erweckt worden ist, so soll die Lehre vom Heiligen Geist und von der Kirche die natürlichen Arbeitsverbände dazu erwecken, sich als Ebenbilder Gottes zu wissen. Die moderne Ketzerei, kraft der sich jede Gemeinschaft einfach selbst zum Gott er-

hebt, gilt es vom dritten — heut fast vergessenen — Glaubensartikel her zu überwinden.

Von daher bestimmen sich die Methoden christlicher Volksbildungsarbeit. Ihre Unterscheidung gegen die unchristliche kann nicht im Was, nur im Wie liegen. Die Arbeit des Volkes muß sich auf Geringes und Hohes richten. Gerade so muß Volksbildung inhaltlich und stofflich Hohes und Geringes treiben. Ihren Geist verrät sie nur im Wie.

Fort mit dem Katheder und mit dem Einzelvortrag! Jeder Einzelvortrag ist ernsthaft zu prüfen, ob er nicht unterbleiben kann oder durch einen Kursus zu ersetzen ist. Der Einzelvortrag ist in seiner geistigen Form antikes Heidentum. Er ist vielleicht oft unvermeidlich. Aber immer soll man wissen, daß er nicht volksbildend wirken kann, weil er ein Ich, in Freiheit dressiert, einem vielköpfigen Publikum gegenüberstellt. Die Besitzer der Bänke werden zur Masse. Das sind sie heute schon genug. Der Vortragende wird zum Redner, Schauspieler und Individuum. Das ist er auch schon mehr als genug. Das Wesen christlicher Volksbildung muß sein: die Arbeitsordnung geistig abzubilden und zu verklären. Damit ist Mitarbeit, Mitgliedschaft, Mitwirkung als Tatsache und Problem ihres Verfahrens gegeben.

Man achte einmal darauf, wie ein Fabrikant zwischen seinen »Mitarbeitern« und seinen »Arbeitern« trennt. Flugs wird der Volksbildner daraus die Lehre ziehen, daß er seine Besucher zu Mitarbeitern sich gewinnen muß. Das ist sehr, sehr schwer. Es ist fast zum zweifeln schwer. Für diese Aufgabe erweist sich die Abendbildungsarbeit als unzulänglich. Freizeiten her! Volkshochschulheime draußen! Kampf um den Urlaub für diese Freizeiten! Das ist heute ein Kampf, so wichtig oder wichtiger als der Kampf um die Sonntagsruhe.

Das werde soziale Forderung der Kirche, bei der sie nach keinen »wirtschaftlichen Notwendigkeiten« schießen darf. Gott geht vor. Da draußen in zehn Tagen ist der Mensch mit seinen Energien ohne weiteres mittätig. Da wirkt er mit, einfach durch sein Mitleben und Mitmarschieren. Und von da aus wirkt die Arbeit des Volksbildners sofort als vorbildlich auf das Arbeitsleben zurück. Das Arbeitsjahr gilt es zu gestalten!

Weg mit den Büchern, wo sie nicht unerläßlich sind! Der Arbeitsmensch braucht Zeitung und Zeitschrift. Man schaffe öffentliche Redaktionen aus Laien. Ich habe das Glück gehabt, anderthalb Jahre lang eine Werkzeitung zu redigieren, in der wir zu dreien und vieren bis zu drei Monaten um eine Nummer gekämpft und gerungen haben. Am Ende sprach jeder Aufsatz eine wirklich menschliche Sprache, beileibe keine unpersönliche, charakterlose, aber auch keine fachmännisch zugespitzte. Denn wir drei entstammten verschiedenen Welten der Bildung und Arbeit. Man befreie sich von der Hetzpeitsche: Die Nummer muß heraus. Sie muß nicht heraus, wenn sie nicht reif ist. Und sie muß nicht heraus, wo eben nicht der Pfarrer sie allein »macht«. Gern stelle ich mir am Ende der kommenden Jahrhunderte vor, daß in jeder Kleinstadt neben Schule und Kirche ein Haus steht, das in sich das Wirtshaus, das Rathaus und das Redaktionsbüro aufgenommen hat: das Haus der Arbeit, in dem die geistige Zusammenarbeit der verschiedenen Mitarbeiter in geläuterten Formen, allen hörbar und sichtbar, sich vollzieht zur Besprechung der Nöte der Gemeinde, zur Verfassung der Zeitung, zur Gestaltung der Arbeit. Erst wenn die Häuser des modernen Arbeitskampfes an diesem Hause ihre geistige Offenbarung und Erläuterung gefunden haben, ist die christliche Mission

durchgedrungen in jenes Gebiet hinein, das der protestantische Kirchenweg heute nicht mehr erreicht, weil aus den Häusern der Familie die Arbeit und damit die Wirklichkeit entwichen ist.

Um die Zukunft des Evangeliums braucht niemand zu bangen. Die Zukunft der Evangelischen hängt aber daran, ob sie so christlich sind, daß ihnen die Verkündigung des Wortes über alles geht. Dann werden sie alte Formen und Worte leichter aufopfern und die Bibel neu übersetzen: wie in die Sprache der Hausandacht so nun in die Sprache der Arbeitsgemeinschaft.

Die Schwierigkeiten sind groß. Sie beruhen gerade auf der Sprachgewalt des lutherischen Bibeldeutsch. Das scheint endgültiges Deutsch und nicht weiter übersetzbar. Es ist nicht leicht, sich zu bekehren und einzusehen, daß das Wort, und zwar keines mehr als das scheinbar schon deutsche Wort, täglich neu transsubstantiiert werden muß. Die »Verwandlung des Wortes« ist das eigentliche Sakrament des Heiligen Geistes, das jeder Evangelische gerade aus seiner persönlichen Erfahrung an der Lutherbibel sollte bejahen können.

Dann ist aber diese Verwandlung ein tägliches Opfer. Opfern müssen wir in der Volksbildungsarbeit liebgeordnete Ausdrücke und Namen. Wir dürfen nicht Worte herbeiziehen, die andere verwunden, erschrecken oder verwirren. Das geschieht heute durchweg! Kein Mensch wartet mit seinen Etiketten, bis er wittert und spürt, ob der andere, nächste diese Etiketten zu ertragen vermag. Wenn er nicht warten will, — oft geht das ja technisch nicht — soll er sie hinterher um so williger opfern und preisgeben.

Nur durch dies Opfer wird unser Glaube gereinigt vom Götzendienst. Das moderne Heidentum ist genau so

polytheistisch wie alles Heidentum. Aber es ist schwerer faßbar als das vorchristliche Heidentum. Wir sind alle zu Bruchteilen von ihm infiziert. Die Antike hatte ihre vielen Götter als sichtbare Götter außer sich. Die moderne Welt hat bekanntlich seit Jahrhunderten die Antike erneuert. In dieser Renaissance sind Zeus und Aphrodite und Minerva und Apollo selber nicht wiedergekehrt. Aber sie sind nach ihrem Götzengehalt trotzdem wieder erstanden. Die Moderne nennt das jetzt die Macht, den Eros, die Wissenschaft oder die Kunst. Genau wie der Hellene abwechselnd vor jenen Göttern Griechenlands opferte, opfert die moderne Gesellschaft abwechselnd der Macht oder der Wissenschaft oder der Kunst ihre Hekatomben. Wer kennt nicht den Musikkult, die Ideenverehrung, die Staatsanbetung, die Liebesvergötterung in sich selber oder seinen Nächsten? Die inneren Tempel stehen so prunkvoll aufgerichtet in unserm Hoffen und Herzen wie jener Tempel der Diana zu Ephesus. »Ismus« heißt diese moderne Erhebung einer Lebensmacht zum Gott. Eine bloße Richtung des Lebens wird im »Ismus«, zu dem wir uns gerade bekennen, zum Beispiel im Idealismus, heiliggesprochen. Diese Ismen der Politik und der Kultur behaupten alle ihre Rechtfertigung in ihrem eigenen Begriff (die Phänomenologen nennen das jetzt feierlich ihre Wesenheit) von sich selbst vor sich herzutragen. Der »Ismus« ist genau so blind und taub wie das Standbild der Juno Judovisi. Er grenzt sich genau so unlebendig ab wie die vielen Götter. Beide verwehren dem lebendigen Gott den Zutritt in unsere Seele. Beide bleiben unfruchtbar, denn sie weigern sich der Verwandlung durch das Liebesgebot. Der Musikverliebte zum Beispiel ist in seinem Weltleben, wie er selbst zu sagen pflegt, »ein anderer Mensch«. »Ganz er selbst« wird er, wenn er

seine Geige zur Hand nimmt. Er ist nur ein Beispiel für all die Vielfältelei der modernen Seele, die ihrer Einfachheit vor Gott verlustig gegangen ist, die nur in irgendeiner Beziehung lebendig zu sein sich begnügt, im übrigen aber fein säuberliche Schubfächer in sich auseinander hält. Dies innerchristliche Heidentum der »Ismus«-Diener glaubt oft naiv durch die einheitliche deutsche Sprache, in der sich diese »Ismen« vorfinden, gegen den Vorwurf des Polytheismus geschützt zu sein. Sie zehren gleichsam von der Macht jenes verdeutschenden Sprachstromes, den Luthers Bibelübersetzung in die Nation hineingeleitet hat. Aber auch an Luthers Übersetzung ist die Tat das Wertvolle, nicht das »äußere Werk«, nicht also die Sprachsubstanz. Luther hat zu seiner Zeit in einer schweren Stunde das erlösende Wort gesprochen. Sein Glaube an den einen, lebendigen und barmherzigen, gnädigen Gott hat ihm das Werk der Übersetzung geschenkt! Deutsch sprechen und dadurch allein sich in die Sicherheit wiegen, damit sei man auch schon in Luthers bester geistiger Heimat mitbeheimatet, heißt »das Werk über den Glauben stellen«. Denn man glaubt, durch Deutsch und im Deutsch als der Muttersprache geborgen zu sein gegen alle Gefahr des Rückfalls in vorchristliche Kultur. Aber je sicherer wir uns fühlen, desto sicherer verfallen wir den Mächten des Aberglaubens. Wer glaubt, er könne nicht mehr aus der Gnade fallen, ist schon im Begriff, sie zu verlieren. Wer glaubt, er könne auf der christlich-deutschen Kultur weiterbauen, denn er habe sie ja als sicheren Besitz unter und hinter sich, dessen Fundamente sind schon leer und unterhöhlt. Er mag sich noch so sehr in alten Wertsystemen und Gedankenbildern baden, sie alle werden unfruchtbar in ihm bleiben. Er wird nur Aberglauben mit ihnen erzeugen. Denn er ist nicht

ausgegangen in seinem Gebet vom Glauben, sondern vom Wissen, vom Haben statt vom Empfangen, vom Wählen, statt vom Erwähltwerden, vom Wollen und Können, statt vom Leiden und Lieben:

Der heutige Polytheist — wie der Abergläubische meist — weiß nicht, was er tut. Er glaubt ja, diese mächtigen Gottheiten, denen er dient, kennten kein Erbarmen. Sie verlangten wortwörtliche Verehrung. Er handelt also unter knechtischem Zwang. Welcher soziale Pfarrer läßt denn das Wörtchen »sozial« ohne Gewissensbisse unterwegen? Welcher patriotische Christ läßt die Worte Staat oder Volk oder gar Vaterland nicht siegesgewiß erschallen, auch wenn sie seinen Nächsten schmerzen? Welcher Gebildete spricht nicht mit frommem Augenaufschlag von Wissenschaft und Kunst, auch wenn sein Gegenüber ein Proletarier ist, der dadurch nun erst ganz und gar geistig verdorben wird? Die seelischen Opfer der Ismus-Verehrer gehen in die vielen Millionen. Gog und Magog und die Götter der Philister sind mächtig unter uns, weil sie den christlichen Firnis unserer deutschen Sprache benutzen, um als »Ideen« um so zügelloser ihr Spiel zu treiben. So hat zum Beispiel die Universität das Wissen, die Industrie die Produktivität, die Nation ihr Volkstum, das Proletariat die neue Gesellschaftsordnung usw. als Fetisch, dem zu liebe täglich im Geist unserer Nächsten wahre Verwüstungen durch unsere liebeleere Sprache angerichtet werden. Wer wagt denn, wenn etwas wissenschaftlich untersucht wird, zu sagen, daß damit trotzdem — leeres Stroh gedroschen wird? Hat nicht ein Christ wie Bismarck die Sonntagsruhe mit dem Argument der kapitalistischen »Produktivität an sich« bekämpft (in Form der These, der Arbeiter dürfe nicht am Verdienen gehindert werden)? Welche Partei hat

nicht lächerliche Angst, wenn es gilt, die Kinderzulagen, den Soziallohn und sonstige »soziale« Dogmen zu bekämpfen? Wer wagt es, der Nation ihren »deutschen« Glauben, mit all ihrem Selbstlob zu verweisen? Wo hat der Christ im Lande der Reformation die Kraft gehabt, der Polizei und Bürokratie die Grenze ihrer Eingriffe in Ehe, Schule und Haus zu weisen?

Wir führen diese Gedanken nur deshalb so ausführlich aus, weil sie wohl jene Kehrseite des mittelständischen Hauspriestertums: den Einbruch des Polytheismus in die geistigen Oberschichten der europäischen Völker, als eine höchst gegenwärtige Angelegenheit deutlich machen. Man mag die Renaissance von Hellas und Rom, den Neuhumanismus und Klassizismus, die akademische Welt und das humanistische Gymnasium noch so hoch schätzen, für die Geisteshaltung der Moderne bedeuten sie im letzten Ergebnis die Wiedereinführung der Vielgötterei. Jeder Einzelstaat ist so auf den Weg erst der Vaterlands-, später der Nationalvergottung gedrängt worden. Die andern geistigen Mächte der Neuzeit sind diesem Polytheismus des Einzelstaats gefolgt. Wie konnte doch jener hohe preußische Beamte einem süddeutschen evangelischen Christen in leitender Stellung noch im Kriege bei einem Gespräch über den Kirchenbegriff antworten? Er könne sich keine andere Kirche denken — man beachte: keine andere Kirche denken — als die königlich preußische Landeskirche mit dem König von Preußen als »summus episcopus«! So polytheistisch sprach jemand, in dessen Land ja noch nicht einmal alle Provinzen Preußens wirklich zu einer echten Kircheneinheit vereinigt waren!

Volksbildung ist gezwungen, an der Tatsache dieser Vielgötterei nicht scheu vorbeizusehen, sondern sie ge-

rade zum Ausgangspunkt zu nehmen. Daß die Volksbildung vom »Individuum« statt vom Haus ausgeht, hat also die höchst reale Bedeutung, daß sie das Individuum als stummen Spielball verschiedener Dämonen und Geister ansieht, die es überwältigen und in seinem Geiste alle ihm unbewußt ihr Wesen treiben. Das moderne Individuum ist kein Atom, kein Punkt, sondern ein Nervenbündel, mit Zuleitungssträngen aus aller Welt. Die Seele dieses Individuums wird heimgesucht von den Geistern der selbstgeschaffenen Mächte des neuzeitlichen Menschen: Staat, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft, Politik, Gewerkschaft bis zur Religion, wie sie als Inventarstück der äußeren Welt heut neben und hinter den andern zu paradieren pflegt.

Die Wirkeinheit »Haus« war als Arbeitsgemeinschaft naturhaft und in sich abgegrenzt gegeben. Sie bedurfte zwar der Verklärung durch die Übernatur der Hausandacht. Damit war sie aber auch gegen den Einbruch fremden Geistes gefeit. Das moderne Individuum stellt in sich naturhaft gleichfalls eine Arbeitsgemeinschaft dar. Die einzelnen Fähigkeiten, Talente und Strebungen des Individuums werden durch den Arbeitszwang der Gesellschaftsordnung mehr oder weniger gewaltsam in einer Ordnung gehalten. Aber die Ordnung ist eine äußerliche. Nur die Haut des Körpers, die Kleidung des Arbeitsmenschen konstituiert diese Einheit. Er ist, gerade weil nur die Berufsarbeit allein ihn immer neu zur Person macht, im übrigen innerlich um so brüchiger. Seine Weltanschauung pflegt eine wahre Musterkarte geistiger Ausschweifungen zu reflektieren. Hier kann nun keine Selbsterlösung des Individuums helfen. Das Mittel, das dem Haus gedieh, versagt also!

Es wäre auch ein hoffnungsloses Beginnen, eine einheitliche Weltanschauung wieder erzeugen zu wollen.

Ⓛ Jedes dieser Arbeitstiere braucht in der Tat ein anderes Geistesbrot zur Ergänzung seiner Berufsspezialisierung. Der Zahnarzt und der Journalist und der Pferdeknecht werden ihre Freizeit verschieden verwenden müssen, um aus einer bloßen Ameise der ewige Mensch täglich neu zu werden.

Aber die Herdenhaftigkeit, den Tiercharakter, der aus der modernen Arbeitsteilung in uns allen erzeugt wird, muß ganz in sich aufgenommen haben, wer an die Mission des Individuums heranzutreten wagt. Dann wird er begreifen, daß die Individuen das Bild der werdenden Ganzheit, der immer neu erstehenden Gemeinschaft der Glieder vor allem andern brauchen, um zu genesen. Das organisch gegebene Haus genas seit 1500 durch die Predigt und das Vorbild der verantwortlichen christlichen Einzelpersönlichkeit; die planmäßige »Organisation« der Moderne genest nur an der Predigt und dem Vorbild der geistlichen Arbeitsgemeinschaft. Dort geht der Pfeil vom gegebenen Verband zum Werden der Person; hier zeigt der Pfeil vom bloßen »Individuum« und seinen zweckhaften Zusammenfassungen hinüber in die stets neue Überraschung werdender Gemeinschaft.

Sowohl der Unterschied wie die Ähnlichkeit zur Kirchengemeinde sind damit wohl deutlich. Die Kirchengemeinde ist Andachtsgemeinde. Sie will Wort und Schrift vernehmen. Jedes Gemeindeglied sitzt in ihr auf seinem festen Platz. Die Gemeindeglieder holen sich hier Bestätigung und Auffrischung ihrer eigenen häuslichen Andachtshaltung. Und weil der Sonntagsgottesdienst sich in dem häuslichen Wirken und Gebeten spiegelt, ist das einseitige Hervortreten der Predigt in der Kirche unbedenklich. Denn nur dann ist die Predigt des Pfarrers nicht nur süße Erbauung alter Weiblein, sondern kräftiges Brot für den, der selbst

sonst daheim Brot austeilen muß an die Seinen! Diese Auffrischung der häuslichen Christensprache durch das sonntägliche Evangelium kann natürlich auch da noch sich auswirken, wo zwar die Hausandacht schon erloschen, wo aber der Vater auch noch in der Woche imstande ist, »Christum zu treiben«, weil sein Haus noch eine Wirkensgemeinschaft darstellt. Aber ohne dieses Echo wird aus der Predigt das, was sie in der Großstadt geworden ist, ein geistiger Eindruck neben den andern. Auch die Kirchgemeinde und ihr Sonntagsgottesdienst lebt davon, Gleichnis zu sein, Gleichnis — und Erhöhung — der häuslichen Wortverkündigung. Nur deshalb herrscht der Pfarrer Sonntags so absolut im Protestantismus, wie man das oft ihm vorwirft, weil er in der Woche als Hausvater nur »primus inter pares« ist. Die protestantische Predigtgemeinde war so tief in den Realitäten des Alltags versenkt, daß sie indirekt seine Ordnung gespiegelt hat.

Dies Bedürfnis, zum Gleichnis zu werden, muß nun auch alle evangelische Volksbildungsarbeit leiten. Sie soll im Gleichnis das Geheimnis des dritten Glaubensartikels offenbaren und predigen, wie sich alle aus einem Geist heraus die Hände reichen. Das, was den einsamen Menschen zerstört, wird eine leichte Last, wenn es gemeinsam getragen wird. Das also ist die Ähnlichkeit mit der kirchlichen Arbeit, wenn anders unsere Volksbildungsarbeit den Zusatz des Evangelischen nicht mißbrauchen will.

Der Unterschied beruht darauf, daß die Volksbildungsarbeit nicht von der geschlossenen Persönlichkeit, sondern von dem in sich uneinigen und gespaltenen Individuum auszugehen hat. Ihre Arbeitsgemeinschaft hat also zur Aufgabe, dem Individuum die unverdaulichen Brocken aus Presse, Reklame, Politik, Or-

ganisation ausscheiden zu helfen, ihm vorzulegen, wie man die Spaltungen des Geistes beherzt durch die reine Liebe zu gemeinsamer Erkenntnis überwindet. Die Arbeitsgemeinschaft ist mithin nicht Gottesdienstgemeinde, sondern Schaffensgemeinschaft. Die einzelnen dürfen nicht ruhig auf ihrem individuellen Kirchenstuhl der Kirche Platz nehmen; sie müssen aus ihrer Individualität aufgestört und zum Rollentausch gezwungen werden. Der Lehrer muß geflissentlich zum Schüler, der Hörer zum Sprecher, der Erfahrene zum Neuling, der Begeisterte zum Amtsträger gemacht werden. Diese Verwandlungsaufgabe kennzeichnet das Wesen der Arbeitsgemeinschaft. Nur als solche ist sie Erlösung des Individuums von dem modernen Rädchenwesen, zu dem es zu entarten droht. Die Gemeinschaft kann nicht vorausgesetzt werden, wie beim gemeinsamen Bekenntnis. Nein, sie ist Aufgabe. Sie mißlingt auch. Sie wirkt daher als frei erkämpfte und zugleich geschenkte Überraschung.

Es scheint mir daher zum Beispiel verkehrt, ausschließlich Freizeiten für Berufsgruppen einzurichten, also jeweils für Juristen, für Mediziner, Techniker usw. Für den Anfang mag das notwendig sein. Aber man muß doch mindestens die Frage aufwerfen, ob man damit nicht noch auf dem falschen Bildungswege erst recht bis ans Ende vorstößt. Die Freizeiten bestimmter Berufsgruppen erzeugen notwendig eine solche Überschätzung der Berufsprobleme, machen den Lehrenden, Missionierenden so hilflos dem Dämon der Sache gegenüber, daß hier erst die Furchtbarkeit moderner Versachlichung ganz hervortritt. Auch eine Freizeit von lauter Volksbildnern selber unterliegt diesem Gesetz gegenseitiger Induktion und Schwerkraftpotenzierung! Ich halte daher für nötig, diese Frage zur Diskussion zu stellen.

Auch die übliche Volkshochschule in ihrer Beschränkung auf die »Ungebildeten« ist daher eine noch sehr unvollkommene Form der Volksbildungsarbeit. Solange nicht Formen entstehen, die hoch und nieder vereinen, ist das Entscheidende nicht getan. Hier ist noch alles zu tun. Die Weltleute suchen diese Vereinigung bekanntlich durch das Arbeitsdienstjahr zu erreichen. Das kostet eben nur ein bißchen leibliche Überwindung. Nach Ablauf des Jahres aber schüttelt man sich und geht davon. Der Plan des Arbeitsdienstjahres zeigt recht, wie wir uns selber bereits geistig verklavt haben. Wir wagen eben nicht mehr, an den Geist als Träger des Lebens zu glauben. Und ist doch ohne ihn jedes Zusammensperren zu gemeinsamer Arbeit umsonst! Wer die Arbeitsgemeinschaft unseres haßzerfressenen Volkes ohne weiteres durch die äußere Sichtbarkeit eines gemeinsam abgeleisteten Arbeitsdienstjahres herstellen will, der ist dem Kult des Sichtbaren verfallen. Das Unsichtbare muß aber dem Sichtbaren vorangehen. Die geistige Arbeitsgemeinschaft soll dem Menschen das Zurückfallen auf seine eigene seelische Mitte gestatten. Die Arbeitsgemeinschaft der Volksbildung treibt Arbeit nur, um die Gemeinschaft an ihr symbolisch hervortreten zu lassen. Die Arbeit ist nicht ihr Sinn, sondern die Freiheit zum Rollentausch, die in ihrer Arbeit statt hat, soll den Individuen den Mut zur Rückverwandlung machen, der ihnen heut durchweg fehlt und ohne den sie zu ihrer Ursprünglichkeit nicht zurückfinden können.

Durch diesen Rollenaustausch soll die Arbeit des Alltags erlöst werden von ihrem Fluch, den Menschen aus seiner seelischen Freiheit und eigenen Mitte zu einem bloßen Mittel zum Zweck zu erniedrigen. Er soll seine Arbeit spielend tun können, das heißt in der Kraft, über sie trotz aller Mechanisierung Herr

zu bleiben. Er soll auch Herr werden des wilden Arbeitsfiebers, das in Deutschland bis in die geistigsten Schichten als erlaubt, ja als guter Ton gilt. »Die Deutschen arbeiten immer, infolgedessen arbeiten sie so viel dummes Zeug.« Dieser Satz gilt für unsere Politiker wie für uns Professoren, für unsere Künstler wie für unsere Industriellen. Welcher evangelische Theologieprofessor hütet sich denn, Sonntags ohne Not zu arbeiten?

Ohne eine Entspannung, ein Herauslösen aus dem angeblichen Spezialauftrag an die einzelne Arbeitsbiene wird uns die Arbeit weiter knechten, und wir werden dann ein Volk der Knechtsarbeit für Reparationen bleiben, weil wir verlernt haben, frei von unserer Arbeit uns wegzuheben und Abstand zu nehmen und aufzublicken vom Betriebe zum Sinn.

Die geistige Erholung, das Freiwerden von den Banden dessen, »was angeblich alles sein muß«, ist heute nicht oder doch in sehr geringem Umfang Befreiung von den weltlichen Genüssen. Sie ist vielmehr Befreiung vom Pensum, von der angeblichen Pflicht, vom Stundenplan und Terminkalender, vom Arbeitsfieber und der Schaffenswut.

All dies dem bißchen Volksbildungsarbeit aufzuladen, scheint freilich eine seltsame Übertreibung. Und doch ist es keine dem, der mit dem Wort Ernst macht: »Ein Wörtlein kann ihn fällen.« Die entscheidenden Dinge sind klein und nicht groß. Man muß freilich von ihnen oft predigen und schreiben, als seien sie groß. Sonst hören die Leute nicht darauf. Aber deshalb bleiben es doch die einfachsten Dinge von der Welt. Aber das Einfachste ist auch — eben weil so selten jemand seine Wichtigkeit anerkennt — das Schwerste. Es ist nun wohl hoffentlich nicht mehr das Mißverständnis zu befürchten, als sei die hier versuch-

te Grundlegung der Volksbildungsarbeit als Polemik gegen die bereits errungenen Formen christlicher Lebensordnung gemeint. Es handelt sich nur um etwas Weiteres, Hinzukommendes. Der Glaube steht immer im Wachstum. Die neue Lage erfordert grundsätzlich andere Träger der Verkündigung. Derweilen bleiben die alten Lagen natürlich weitgehend bestehen und verlangen weiter ihren Dienst. Das Unerhörte der neuen Lage mußte aber hier einmal unterstrichen werden, weil man sich gerade in christlichen Kreisen um sie immer wieder herumdrückt. Es besteht darin, daß es bei den modernen Individuen nicht mehr aufs Bekenntnis als ersten Schritt ankommt. Bisher ist das Bekenntnis des persönlichen Glaubens der erste Schritt der Christen neunzehnhundert Jahre lang gewesen. Das moderne Individuum ist geistig so zerrüttet und wortvergiftet, so innerchristlicher Heide, daß der Name, mit dem es sich selber oder seinen Gott nennt, zunächst fast nichts zu sagen hat. Das Individuum ist so unpersönlich und so schwach, daß es von weither langsam zur Kraft der Namengebung und des Bekenntnisses zurückgeleitet werden muß. Nicht der sogenannte Christ ist in der modernen Arbeitswelt der Christ, auch nicht der, der sich selber so nennt. Nur an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. »Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit.« Und erst hinter all diesen Gaben zählt Paulus den Glauben, der nennt und bekennt, auf! In den unvordenklich getauften Völkern der europäischen Kultur müssen die Seelen heut ihr erstes Wort: Christen zu heißen, am Ende ihres Strebens als Geschenk der Gemeinschaft wiederfinden. Die Mitte ihres Wegs aber ist namenlos; deshalb aber mit nichten glaubenslos. Nein, der Glaube selber ist es, der durch die namenlose Epoche hindurchträgt. Denn

er soll in ihr nur sterben, um aufzustehen, als Saat liegen, damit er wiederkehren kann. Man kann derselben Aufgabe auch noch einfacher von einer anderen Seite beikommen. Die Seele des Christen wird von Tag zu Tag durch den Hausgottesdienst erquickt. Sonntags und im Kreislauf des Jahres erquickt ihn die wundervolle Führung des Kirchenkalenders; die großen und die kleinen Feste sind eine wundersame Zeitordnung für jedes mitlebende Gemeindeglied. Beide Ordnungen der täglichen Hausandacht und des sonntäglichen Gottesdienstes in der Kirche trösten zwar den Gemeindegossen und das Familienglied hinreichend. Aber sie reichen nicht zu für das proletarisierte Individuum im Arbeitsprozeß der Gesellschaft. Diese kennt weder Gemeinde noch Familie. Daher braucht die »Arbeitskraft« der Gesellschaft noch Trost für die größeren Zeitabschnitte, einen Trost, der *mehr* als ein Jahr seines Lebens sinnvoll zusammenordnete. Denn der Apparat der Organisation zerstückt gerade die Jahrfünfte und Jahrzehnte seines Lebens sinnlos.

Hat das Mittelalter den *Kirchenkalender* glanzvoll auferbaut, hat die Neuzeit das *Tagewerk* geheiligt, so braucht eine neue Epoche einen neuen Ansatz, durch den unser *Lebenswerk* oder richtiger unser Lebenslauf geheiligt werde trotz der Mechanisierung der Lebensarbeit. Die neue Lebensform zweigt also vom Kern der Kirche diesmal nicht nach unten in den täglichen Haushalt ab, sondern in entgegengesetzter Richtung nach oben in die über das Jahr hinausliegenden Lebensstationen und Lebensepochen größerer Ausdehnung. Diese größeren Zeiträume sind noch heut *ungeistlich*, sind dem Geist der Welt preisgegeben. In ihnen geht es nicht um die Erinnerung an das in der Kirche leuchtende Licht, nicht um Erbauung im

Sinne des Gemeindegliedes, sondern um die Ökonomie, den Lebensbau der kämpfenden Gesellschaftswesen. Daher ist nicht Dogma und Bekenntnis, sondern die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Dogma und Bekenntnis im Vollzug des eigenen, einmaligen Lebens der erste Inhalt, der diese bisher weltlichen Zeiträume zu verchristlichen vermag. Die Welt der Arbeit sucht ihre Heiligung.

Der vortreffliche Schlunck hat mir vorgehalten, es sei das eine weichliche Haltung gegenüber den Sündern. Das Kreuz sei ein Ärgernis, und die Kirche lasse sich nicht verhüllen. Wer so denkt, verkennt, daß Kirche und Haus durch diese noch weiter in die »Welt« hinausgreifende Ordnung der »Volk-Bildung« nur *entlastet* werden sollen von Aufgaben, zu denen sie ungeeignet sind und an denen sie heut zugrunde gehen. Es handelt sich um eine *Entlastung* der Kirchen. Auch die Reformation hat die Kirche im engeren Sinne *entlastet* durch das Haus, wie wir gezeigt haben; die Entlastung ging nur nach einer anderen Richtung und wählte daher andere Formen.

Selbstüberwindung kostet das Eintreten für diesen dritten Flügel innerhalb der christlichen Zeitordnungen, das gebe ich zu. Aber von dem, den Gott durch die Erkenntnis seiner Offenbarung beglückt, wird immer eine Unbequemlichkeit gefordert, durch die er dieser Gnade danke. Diese Unbequemlichkeit heißt Mission, zu deutsch *wirksame* Weitergabe der Frohbotschaft in den der Zeit entsprechenden Formen. Der Gläubige hat es schwerer als der Ungläubige. Er muß umdenken um seiner Brüder willen.

Ohne diese Selbstüberwindung haben wir nichts zu hoffen. Diesen Karfreitag des eigenen Glaubens sollte der Begriff der Transsubstantiation des Wortes schon oben bezeichnen. Wer diesem Geheimnis nachsinnt,

daß der Geist der Gemeinschaft heut vor den der Persönlichkeit tritt, daß der dritte Glaubensartikel die pädagogische Führung vor dem zweiten und auf diesen hin übernimmt, dem wird das nicht zuviel gesagt sein. Die Verwandlung des Worts wird uns dort Sakrament, wo ein geistiger Lieblingsgötze aufgeopfert wird. Wenn ich an unsere Kanzelsprache denke, zittere ich vor der Verantwortung, die auf den Kanzelrednern liegt. Freilich: die Menschen, die von der heutigen Kanzelsprache verwundet werden oder die leer ausgehen, die pflegen auch nicht auf den Kirchenbänken zu sitzen. So ergibt sich die andere Folgerung: nicht der Pfarrer ist in erster Linie der gegebene Träger christlicher Volksbildungsarbeit; diese muß ihm von Laien, die im Berufsleben stehen, abgenommen werden. Gerade diese, vor allem auch Männer der Publizistik, scheinen mir die gegebenen Träger zu sein. Nur sie können unbefangen den Zutritt zu jenen Geistesmächten der Technik, der Naturwissenschaft, der Politik, des Kapitalismus, des Skeptizismus finden, die ihnen aus den Augen der Masse so riesenstark entgegengrinsen. Alle diese Großmächte des Weltgeistes lachen der schönsten Seelenpredigt, nur das Beispiel der Mitarbeit und beseelter Zusammenarbeit vernichtet sie. Denn die ist ihnen versagt, weil ihnen die Sprache der Liebe versagt ist.

Die Welt hat immer für sich die Sprache der Zahlen und das Gesetz der Trägheit. Die frohe Botschaft der Seele beginnt immer mit der Forderung: Gib ein Stück von Dir, ein Stück Zeit, ein Stück Leben, ein Stück Liebe den Zahlen und der Trägheit zum Trotz. Alle Mission erkennt sich an dieser Forderung des Trotzdem wieder. Wenn die Volksbildung Zeit, Freizeit vom Menschen fordert, so treibt sie im natürlichen Vorfeld der Kirche Mission. Die in den Individuen durch den

Terminkalender und die Arbeitswoche zerstörten natürlichen Grundlagen seelischen Lebens will sie wiederherstellen, die inhaltlich noch nicht gefüllte rein als Anlage vielfach zerstörte Kraft zum Glauben. Die Kirche, die bisher ein natürliches Volkstum voraussetzen konnte, braucht heut eine Zubringerin, die ihr dies Volkstum wieder schafft. So hat sich eine Umkehr der Lage vollzogen, von Luthers Christenmenschen bis zum Individuum der Volksbildung.

**DER ANNUS ACCEPTUS DES THEOPHRAST
VON HOHENHEIM (PARACELSUS)**

(LUCAS IV, 17—21)

**ÜBERSICHT: 1. WÄCHST DAS REICH? — 2. PARACELSUS
IN BASEL. — 3. DER DOPPELTE ANFANG.**

8

DER ANNUS ACCEPTUS

I. Wächst das Reich?

SOVIEL GRÜNDUNGEN, VERSUCHE UND ORGANISIERUNGS-Kunststücke mit hohen und höchsten Zielen es in den letzten Jahren gegeben hat, so groß ist heute weit und breit der Katzenjammer über das Unter-nommene. Wenn wir auf alle die verkrachenden Siedlungen, Verlage, Vereine und Zeitschriften und in der Wirtschaft auf alle Schwindelgründungen der Inflation blicken, so scheint eine Woge von ungefähr sie emporgehoben zu haben, und grundlos wogen sie heute wieder hinab; uns aber graut vor der Blindheit unseres menschlichen Treibens. Sie haben keinen festen Boden unter die Füße gekriegt. Sie sind in der unergründlichen Flut ertrunken. Hingegen die Gründlichen triumphieren, jene, die nie etwas wagen, ohne den Zweck vorher ausgerechnet zu haben und mit ihm den Erfolg, sie, die nie etwas grundlos tun. Für sie wohnt dem Worte »Grundlos« eine einzige Bedeutung inne, nämlich die lächerlich machende: Was man nicht vorher ausreichend motivieren und ableiten konnte oder kann. Sie mißtrauen stets den Wogen der Begeisterung. Sie bauen nur auf den festen alten Grund. Sie tun auch nur Dinge, die einen realen und soliden »Hintergrund« haben. Sie stehen dafür ein, daß es in der Welt nie anders wird. Es gibt kein Neuland, keine neuen Jagdgründe für den menschlichen Geist. Es bleibt alles beim alten. Christus ist für sie eine Torheit, die Erfinder sind Narren, alles Heldentum sinnlos; der Genius wird zum Paranoiker erklärt. Heute, wo alles oder so vieles 1919 »grundlos« Begonnene von den Wellen wieder weggespült wird, scheinen diese ewig Erfolgreichen recht zu behalten. Wir können ihnen heute auch mit keinen Redensarten ausweichen. Dann liegt

da aber eine ungeheure Schwierigkeit. Wächst das Reich oder bleibt unser Grund immer gleich beschränkt? Erschließen sich neue Königreiche, Neuländer, in denen neue Ordnungen gelten, im Lauf der Geschichte? Der ganze Begriff der *Heilsgeschichte* hängt an dieser Möglichkeit des *Hinzukommens* von Lebensbereichen, die man innerhalb der alten viel zu wohlbegründeten Ordnung weder hätte ahnen, noch ableiten, noch begründen können. Wenn Gott die Welt regiert, so muß Grund um Grund hervorbrechen. Wenn ein neues Wirken möglich sein soll, das nicht in uns und unsern »Motiven«, das heißt nicht in dem uns schon bekannten Umkreis des verstandesmäßig bereits bewältigten Lebens gründet, sondern das *neu* aus Gott hervorgeht, *neu* eingeht in die alte Schöpfung, so gibt es also einen anderen, grundlosen Weg zu verfolgen, jenen Weg alles Schaffens, der nicht im Verstande gründet, sondern senkrecht vom Himmel stammt, auf dem Gott sich durchsetzt nicht wegen unserer logisch nachgewiesenen Eignung und Begabung und Hilfsmittel, sondern trotz unserer mangelnden Eignung und des Fehlens von so und so vielen Erfolgsgründen. Die Welt zerfällt also darnach nicht in Erfolgreiche, die auf den alten Grund bauen, und Erfolglose, die in die Luft bauen; sondern es gibt noch etwas drittes: jene nämlich, die den Erfolg nicht ihretwegen wollen oder beanspruchen, sondern die ihn trotz ihrer selbst wollen, die von beiden ein Stück in sich tragen, von den ewigen Hungerleidern nach dem Unerreichlichen, und von den heut und immer Siegreichen; mit jenen teilen sie die eigene Schwäche, mit diesen den zähen Erfolgswillen. Man kann von ihnen sagen: sie wollen zwar gern ihre Subjektivität daran geben, aber sie wollen den Erfolg ihres Auftraggebers. Sie bauen auf einen

neuen Grund, *der in ihnen zuerst sich bildet* und der ihnen als Erdreich sich erschließt, ohne daß sie ihn den andern schon vormessen könnten. Sie erscheinen deshalb vermessen, sind aber ganz nüchtern. Sie wissen, daß sie auf noch unsichtbarem Grunde ihr Zelt aufschlagen müssen. Sie müssen kraft himmlischer Berufung. Sie wissen kraft irdischer Verhaftung um den närrischen Eindruck, den sie bei den Gefestigten hervorrufen. Wie kann es aber auf ihrem Wege von oben nach unten ein Gründen geben, eine sichtbare Gestalt? Was kann bei grundlosem Anfang an Erfolg, an erdenschwerer äußerer Form als Haus, als Ordnung, als Verband oder ähnliches entstehen? Häuser, Gesetze, Ordnungen müssen doch nun einmal auf der wohlgegründeten dauernden Erde senkrecht und handfest nach den Gesetzen der Physik, der Trägheit und der Schwere, der Finanzen, Ökonomie und Rentabilität gebaut werden.

Wie soll das nun bei einem Werk geschehen, das Gott in unser Herz sät und dort aufgehen läßt, »grundlos«, jenseits menschlicher Gründe? Es scheint ein Aberglauben. Und so ist es auch auf Seiten der Theologie die große Mode des Tages, dergleichen für Vermessenheit zu erklären. Die Theologen selber arbeiten heut den Philosophen in die Hände und bemühen sich, Welt und Gott ein für allemal auseinanderzureißen. Karl Barth, Gogarten, Franz Werfel in seinem Paulus-Drama, und viele mit ihnen trennen Gott und Geschichte, den menschlichen Glauben und die irdische Verwirklichung. Alles Irdische bleibt ihnen irdisch, damit das Göttliche chemisch rein göttlich bleiben könne. Woher sie dann noch vom Göttlichen wissen können, verraten sie uns nicht. Und so gleichen diese Ultra-Reinhalter Gottes aufs Haar den Ultras der Materie. Gott regiert vielleicht. Aber am

wichtigsten scheint ihnen die unfrohe Botschaft: er offenbart sich uns nicht und er wird nicht Fleisch. Wir glauben nicht so, nicht nur weil wir anderes erlebt haben und erleben. Sondern weil wir von Gott, seitdem er die Welt geschaffen hat, gar nichts anderes erfahren, als daß er sich in seinem Ebenbilde offenbart hat und tagtäglich offenbart. Gewiß ist unsere Sündhaftigkeit ein Hemmschuh dabei. Aber werden diese Sünden gesühnt und vergeben, so lebt trotz unserer Sünden die irdische, lebt unsere menschliche Welt ganz grundlos von immer neuen Werken aus Gottes Gnade. *Gott schafft noch heut durch uns hindurch!*

Grundlos entspringend gehen diese Taten Gottes dennoch höchst real in die Menschenwelt ein. Grundlos hat nämlich noch eine andere Bedeutung als die verstandesmäßige des Unbegründbaren, mit der es der Realpolitiker abtut, oder die reine Jenseitigkeit des Religiösen der Barthianer. Wenn heut vieles wie Spreu verweht, so nicht nur solches, das logisch unbegründet war, oder genauer nicht deshalb verweht ist, weil es ohne Klugheit unternommen war, sondern es verging, noch *ehe* es Grund gefunden hatte. »Grundlos« hat hier die zeitliche Bedeutung des »Noch nicht«. Bei einem Werke von oben ist es eben nicht so, daß es dauernd die Wurzeln im Himmel behalten könnte und wie die schimmernde Jakobsleiter den Verkehr der Engelnach unten zu ermöglichen vermöchte. Sondern der aufgetane, der einmal allerdings aufgetane Vorhang fällt alsbald wieder zu; der Mensch oder das Werk, die ihre Quelle im grundlos-göttlichen Leben empfangen haben, werden hinunter auf die Erde entlassen. Aus dem ihnen geschenkten Leben muß ein neues irdisches erdenhaftes hervorgehen: Nur wenn der Mensch oder das Werk auf

seinen anfänglichen Schwebezustand zwischen Himmel und Erde verzichtet, wenn sie real werden und das heißt, wenn sie wieder so werden, wie andere Menschen und Dinge auch, weisen sie sich aus, daß sie nicht Phantasten sind noch eitle Hirngespinnste, keine Traumschatten, sondern überirdischer Herkunft. Also besteht folgende seltsame Lage: Der Beweis für den geisteskräftigen Ursprung eines neuen Werks liegt darin, daß es entschlossen die Gesetze des Diesseits auf sich nimmt, und daß es nun einen zweiten rein irdischen Grund unter sich kriegt. Was anfangs allerdings von oben nach unten wuchs, muß ein zweites Mal wiederkehren in der bescheidenen, irdischen Form des von unten nach oben Wachsenden, sich Entfaltenden. Nur deshalb, weil es einen *doppelten Anfang* hat, unterscheidet es sich von allem bloß Gebauten oder Gemachten. Diesen nüchternen Tatbestand verkleistert der Unglaube mit seiner Phrase vom organischen Wachstum, indem diese vor-täuscht, es könne die menschliche Gemeinschaft irgendwie bloß vegetativ ohne gewaltige Ursprünge sich zusammenordnen. Nein, durch den *doppelten Anfang* unterscheidet sich das Ereignis von menschlichem Gemächte. Das Ereignis wird gesät unberechenbar, ja wider alle Berechnung, nur von Geistesgewalt. Es entspringt im unausgedehnten, unkörperlichen reinen Zeitenstrom, der noch nicht in das Irdisch-Räumliche eingebrochen ist. Es geschieht im Nirgendland, auf der Seite, auf der auch die Träume der Künstler, Schwärmer und Idealisten sich zu ergehen lieben. Die Theologen oder gar die Philosophen mit ihrer Transzendenz und gar Transzendalität lieben es freilich nicht, das Schwarmland der geistigen Genießer zusammenzurücken mit ihrer Gralsburg, dem »Jenseits«. Und doch hilft es Eurem Stolze nichts. Von

»Natur« wegen sind auch jene Schwärmer Teilhaber des Jenseits. Aber während sie bequeme Faulpelze bleiben, ist es mit dem Gotteskind alsbald anders; denn hernach nimmt es den ganzen beschwerlichen und beschmutzenden Weg des Körperlich-Werdens auf sich und an sich. Dies Gesetz ist das Geheimnis, das Jesus und die Kirche uns mitteilen.

Menschliches Gemächte umgekehrt entspringt keiner ursprünglichen Unterwerfung unseres Verstandes und unserer Interessen unter ein Ereignis. Es »entspringt« überhaupt nicht wie die berufene Tat, und eben darum »wächst« es hernach nicht aus kleinsten Keimen, wie Gottes Geschöpfe das tun. Es fängt mit großem Machen an. Aber es zeigt sein schlechtes Gewissen dabei. Denn es pflegt diese seine Oberflächlichkeit möglichst schnell in Vergessenheit zu bringen, indem es sich mit allerhand Flitter drapiert und irgendein Ideal hißt. Nur dadurch — das sei nebenbei bemerkt — wird unser Machen gemeingefährlich. Wenn wir hingegen bei einem Unternehmen seinen Ursprung aus bloßem Hunger und Erdennot und Schwäche bescheiden eingestehen, so bleibt uns das vergeben. »Um das Vaterland zu retten«, darf ich nicht von anonymen Geldmächten Geld für meine politische Wirksamkeit annehmen; um Frau und Kind zu ernähren, darf ich beim Todfeind Arbeit suchen.

Wenn es sich nun bei Gottes Herrschaft nicht um Religion oder Lehren oder Gefühle handelt, sondern um Taten und Ereignisse, die seinen Willen vollenden, dann muß auch das große Buch dieser Ereignisse vor uns aufschlagbar sein. Und wenn wir überhaupt vorgeben, von diesem Walten zu wissen und von ihm zu reden wagen, so müssen wir auch die Verbindung suchen mit der schon geschehenen Verwirk-

lichung gottgewollter Taten in der Geschichte. Das Siegel dieser Taten wird ihr doppelter Anfang sein. Zwischen den beiden Anfängen müssen sie sichtbar von den Schlacken der zu ihnen berufenen menschlichen Träger gereinigt werden. Die katholische Kirche hat das Buch dieser Taten, soweit sie innerhalb und für die Kirche geschahen und geschehen, getreulich gesammelt. Der Kalender der Heiligen hält sie fest. Die Protestanten müssen endgültig einsehen, daß sie in keinerlei Kirchenjahrsdingen an Konkurrenz mit den katholischen Brüdern denken dürfen. »Die Wolke der Zeugen«, wie alle kirchlichen Geistschätze, sind katholisches Erbgut, an dem die Protestanten einfach teilnehmen. Der Hinzutritt des Protestanten, des protestierenden Menschen, zur Kirche erzwingt vielmehr nur das eine, auf das es uns freilich gerade ankommt: Das Monopol der Kirche wird gebrochen! Wir Protestanten bringen das Opfer einer unvollkommenen, einer gestaltlosen Kirche, damit dem göttlichen Heilsweg nun auch draußen in der Welt nachgefragt werden kann. Erst das ist die Bewährung der Lutherschen Reformation, wenn durch die Demütigung der Kirche in der Christenheit Kräfte frei werden und nun Zeugnisse einer christlich werdenden Welt auftauchen. Die christlichen Taten, die im Werktag des Volks der Sonntagskirche entgewachsen, die das in der Kirche erst einmal vor die erstaunte Welt Hingestellte nun als Laintaten zu wiederholen suchen, die sind auch ein Heilungskalender, den die Christenheit versuchen sollte, dem der Kirche zur Seite zu setzen. In diesem Rahmen möchte unser heutiger Versuch gesehen werden. Es soll an einem Beispiele gezeigt werden, daß diese Taten zwar anderwärts geschehen, als sie vielfach gesucht werden, daß aber wahrhaftig das von Chri-

stus offenbarte Gesetz in ihnen zum Durchbruch kommt.

Eine solche Tat stand oder geschah in der Geburtsstunde der modernen Naturwissenschaft. Keine Macht hat in den letzten drei Jahrhunderten den Kirchen, Religionen, Zionswächtern und Theologen so viel zu schaffen gemacht als eben die Naturwissenschaft. Sie scheint unchristlich und gottesgleichgültig wie keine andere Geistesprovinz. Aber gerade sie entsprang ja in dem Augenblick, da Luther das Monopol der Kirche zerbrach. Schon aus dieser Gleichzeitigkeit möchte man schließen, daß Luthers negativer Tat, mit der er die Christenheit mündig neben die Kirche gesetzt hat, auch christliche Ereignisse auf dem Gebiet des außertheologischen Geisteslebens parallel gehen möchten. Und so ist es denn in der Tat: Der Gotteserkenntnis des Mittelalters kann eine Welterforschung in der Neuzeit folgen, weil die Läuterung durch die Theologie des Menschen Seele aus der Welt endgültig herausgerissen hatte. Zum erstenmal war nun eine völlig außermenschliche und unmenschliche Welt vorhanden, der sich der Menscheng Geist ohne Gefahr und in theologisch verbürgter Freiheit gegenüberstellen konnte. Die Welt wird zum bloßen Gegenstand des Menschen, denn der Mensch ist unverlierbar an Gott gekettet und fürchtet die Welt nicht mehr, wie der kosmisch-dämonisch gebundene Mensch früherer Epochen. Die Naturgesetzforschung der letzten vier Jahrhunderte ist eine Frucht am Baume des Christentums, undenkbar in der hellenisch-römischen Welt, die erste Weltüberwindung einer von dem Vorbild der Kirche bezwungenen und aufgebrochenen, einer christlich werdenden Welt. Als der Saft des Kreuzesstammes nicht mehr ausschließlich für den Aufbau der Kirche verbraucht wurde, da schoß er sofort in neue Schöblinge

und Zweige hinüber und nur ihr Dasein kann den Protest der christlichen Welt gegen Roms Monopol rechtfertigen. Diese Erkenntnis bedeutet freilich für den Naturforscher und für die Religion beide eine harte Nuß. Beide scheinen damit ihre Absolutheit, das heißt ihre Losgelöstheit vom übrigen Geistesleben zu verlieren und sogar von ihrem Widersacher abhängig zu werden. Kann *eine* Wurzel diese feindlichen Mächte emporgetrieben haben und muß deshalb die Streitaxt zwischen ihnen begraben werden, so sieht die Kirche und so sieht die Welt, eine wie die andere, erheblich anders aus, als die Gläubigen dieser beiden Geisterreiche zu meinen pflegen. Denn sie dienen dann beide einzig dem Beweis des Geistes durch die Kraft. Und die »moderne« Wissenschaft, genauer: *die Naturwissenschaft der christlichen Welt*, reinigt dann unsern vorurteilsvollen Geist von den Schlacken heidnischen, römisch-griechischen Geistes, die der römischen Kirche und Schule des Mittelalters hinsichtlich des Kosmos noch angehaftet hatten und von ihr allein nicht ausgeschieden werden konnten.¹

II. Paracelsus in Basel

Unser Thema ist der Kreuzweg, den der erste ausgesprochen deutsche, genauer der erste nicht-römische Naturforscher gegangen ist, der erste weltliche Denker aus germanischem Blut und christlichem Geist, der erste nicht nur der Zeit, sondern auch dem Range nach: Theophrast von Hohenheim, bekannt unter seinem Humanistennamen Paracelsus.

Vorweg sei das Äußerliche hervorgehoben. Die gesamte Medizin der Gegenwart geht auf die Paracel-

¹ Siehe hierzu auch oben »Thomas und Augustin« S. 657 ff. und die hinreißende Gegenüberstellung: Bilden und Helfen (Hippokrates und Paracelsus) von Viktor von Weizsäcker in Die Schildgenossen VI (1926), 477 ff.

sisten zurück; diese Paracelsisten haben in einem erbitterten, Jahrhunderte währenden Kampfe die Herrschaft der »Galeniker«, der mittelalterlichen Ärzteschule, ausgehöhlt und gebrochen. Aber Paracelsus hat von diesen Wirkungen selber nichts erlebt. Als er 1541 starb, da lag sein Werk in ungedruckten Stößen bei dankbaren Patienten und Freunden geborgen. Paracelsisten tauchten erst in der Folgezeit auf. Erst dreißig bis vierzig Jahre später sind sie eine Macht. Fünfzig Jahre nach seinem Tode erscheint die erste Gesamtausgabe seiner Schriften. Gleichzeitig — also ehe die Schriften wirken konnten! — ist damals die Legende um seine Person fertig, die sich fortan trotz des klaren Gegenbeweises seiner Bücher erhält. Paracelsus hat so zwei Erbfolgen, eine literarische und legendäre. Der Messias der Paracelsisten erschien der Außenwelt als Lügenprophet, als Schwindler, Trunkenbold, Marktschreier, Kastrat. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde der Satz gedruckt: »Wer kann ein Buch von Theophrastus in die Hand nehmen, ohne sich sofort zu überzeugen, daß der Mann wahnsinnig war!« Am Grabe dieses Wahnsinnigen in Salzburg aber betete noch um dieselbe Zeit das dankbare Volk in Krankheitsnöten! Weder mit seiner Legende, noch mit seiner Schule, noch mit der Literatur aus seiner eigenen Feder wollen wir uns verweilen, so lehrreich für alle Geschichte der Gang ist, den alle drei genommen haben. Wir suchen den Kern. Denn wo so außerordentliche, halb erhabene, halb lächerliche Wirkungen auftreten oder in der Sprache Karl Barths: wo so viel wagrechte Kreise im Wasser zu sehen sind, da ist vielleicht ein Stein senkrecht ins Wasser gefallen. Der Fall Paracelsus — es handelt sich um einen solchen — liegt beschlossen in dem Jahre, das er als Professor in Basel zugebracht

hat. Auf dies Jahr konzentrieren wir daher unsere Darstellung.

Dazu müssen zunächst die wichtigsten Tatsachen aus dem Leben des Paracelsus kurz ins Gedächtnis gerufen werden. Aus dem schwäbischen Adelsgeschlechte der Bombaste von Hohenheim stammend, ist Theophrast am 10. November 1493 bei Einsiedeln geboren. Auch sein Vater war Arzt. Von 1502 an lebte die Familie in Villach in Kärnten. Schon jung muß Paracelsus in Medizin, Chemie und verwandten Gebieten gute Anleitung erhalten haben, bevor er 1516 in Basel sein Studium regulär begann. Alsdann hat er in den Feldzügen der Zeit, öfters als Truppenarzt, das gesamte Festland Europas, auch England kennen gelernt. Aus allen diesen Jahren besitzen wir eben deshalb nichts Schriftliches von ihm. Um die Mitte der zwanziger Jahre scheint er aber begonnen zu haben, durch freie Wandervorträge auf Hörer zu wirken. Die erste Lebensstation vor Basel, bei der ihm der Gedanke der Niederlassung gekommen sein muß, ist Straßburg, wo er sich Ende 1526 bei einer Zunft und ins Bürgerrecht aufnehmen läßt. Um diese Zeit hat er den berühmten Basler Drucker und Humanisten Froben von schwerem Leiden geheilt. Im Februar 1527 finden wir ihn in nahem Verkehr mit dem damaligen Rektor der Basler Universität, Bonifazius Amerbach in Neuenburg. Dort scheint die von Froben dankbar bei dem Stadthaupt Oekolampadius betriebene Berufung Hohenheims nach Basel gültig geworden zu sein. Erst im Frühjahr 1527 ist er als Stadtarzt und ordentlicher Professor in Basel tätig geworden. Und die Herrlichkeit dort hat nur ein knappes Jahr gedauert.

Aber das schnöde Wort »Herrlichkeit« — hier muß es einmal im vollen Wortsinne genommen werden:

Es war ein herrliches, kraftvolles Leben von einer Leistungsstärke, die ans Fabelhafte grenzt. Basel empfing ihn nach der Sitte der Zeit unter dem latinisierten Namen Paracelsus; der neue Professor aber ist seinem angestammten Namen treu geblieben und hat sich durchweg schlicht Theophrast von Hohenheim genannt, wenn er deutsch sprach oder schrieb. Diese Äußerlichkeit ist aber für sein ganzes Auftreten in Basel bezeichnend. Er dachte nicht daran, die bequemen vorgeschriebenen Bahnen einer sicheren Pfründe zu wandeln. Anders wollte er Frobens Vertrauen lohnen, nämlich, indem er sich selbst, »Seele und Leib«, als Eckstein in den neuen Wirkungskreis hineingab. Auf der einen Seite beginnt er das Medizinalwesen der Stadt zu reformieren, er entwirft eine vorbildliche Apothekenordnung. Auf der anderen Seite ist er ein vielgesuchter Arzt, der Tag und Nacht begehrt wird. Die Hauptsorge aber richtet er auf die Neueinrichtung des medizinischen Studiums an der Universität.

Diese Einrichtung Hohenheims war keine Reform oder Revolution im genauen Sinne dieser viel mißbrauchten Worte. Reformen und Revolutionen pflegen auf dem Boden des Bestehenden hervorzubrechen und deshalb als negativer Angriff gegen einen oder mehrere drückende Mißstände sich zunächst zu äußern. Meist wird erst hinterher die eigene schöpferische Leistung den durch den Umsturz zur Macht Gelangten abverlangt. Solche schreienden, »revolutionsreifen« Zustände herrschten damals in der Medizin für das allgemeine Empfinden nicht. Die Methode, einen antiken Autor vorzutragen und zu kommentieren, hat — wie bei den Juristen bis heute, in der Philosophie bis Kant — so auch in der Medizin noch Jahrhunderte überdauert.

Hohenheim verfuhr umgekehrt. Er gab unbefangen und vertrauensvoll sich selbst; erst hinterher ist ihm Schritt für Schritt die Polemik und der Kampf mit dem Bestehenden, nur damit er sich selbst behauptete, abgenötigt worden. Seine Neueinrichtung wandte sich darum nicht nach der oder jener einzelnen Richtung, sondern sie erfolgte *aus einem neuen Mittelpunkt heraus*. Dadurch hatte alles und jedes in Form und Inhalt seiner Lehre schlechterdings keinen Zusammenhang mehr mit dem Hergebrachten. Wir besitzen sein Ankündigungsprogramm aus dem ersten Semester seines Wirkens, das wohl verspätet erschien, die einzige Drucksache aus seinem Leben bis zum Jahre 1529! Darin heißt es (wir übersetzen): »Darüber, daß keine Gottesgabe so unentbehrlich ist wie die Medizin, sind Kirche und Welt einig. Aber die wenigsten Ärzte von heut handhaben sie erfolgreich. So war die Absicht, ihren alten Ruhm wieder herzustellen und aus den größten Irrtümern zu befreien. Wir halten uns daher nicht an die Lehren der Alten, sondern an die, die wir der Natur der Sache und unserm Finderglück verdanken und in langer Praxis bewährt gefunden haben. Zum Unglück der Kranken versagen heute die Ärzte, nur weil sie überängstlich Hippokrates, Galen und Avicenna anhängen und diese wie delphische Orakelsprüche bis aufs I-Tüpfelchen befolgen. Mit solchen Gewährsleuten mag man ein glanzvoller Doctor Medicinae, aber kein Arzt werden. Weder Titel noch Zungenfertigkeit noch Sprachenkenntnis noch Bücherwissen (so nützlich Lektüre ist) braucht der Arzt, sondern tiefes Wissen der Tatsachen und Probleme; darauf kommt alles an. Ein Redner muß kunstvoll sprechen und überzeugen können und den Richter auf seine Seite ziehen; der Arzt muß die Krankheiten nach Ursachen,

Symptomen und Eigenart kennen und überdies die allgemeine und die spezielle Arzneimittellehre gründlich beherrschen.

Nun kurz ein Wort über meine Lehrmethode. Unter günstigen Bedingungen vom Baseler Rate berufen, lese ich täglich zweistündig praktisch und theoretisch über Medizin, Physiologie und Chirurgie sorgfältig und mit Nutzen für die Hörer in öffentlicher Vorlesung meine eigenen Schriften. Diese sind kein Flickwerk aus Hippokrates oder Galen, wie das andere zu machen pflegen, sondern die Frucht emsigen, angestregten, empirischen Studiums. Daher werde ich meine Lehren experimentell und systematisch, nicht durch gelehrte Zitate begründen.

Wen die Probleme dieser göttlichen Kunst reizen und wer sie in kürzester Zeit kennen lernen will, der eile darum nach Basel. Mehr und besseres als hier gesagt werden kann, wird er alsdann erfahren. Um den Studenten unser Vorgehen zu verdeutlichen, mag als Beispiel unsere Lehre von den Naturellen und den Säften genannt werden; hier weichen wir grundsätzlich von den Alten ab, die ihnen fast alle Krankheiten zur Last legen. Daher kommt es, daß heut kein Arzt oder doch die allerwenigsten die Krankheiten, ihre Ursachen und ihren Verlauf genau verstehen. Diese flüchtige Andeutung muß hier genügen. Indessen warne ich jeden, die Sache zu beurteilen, ehe er bei mir, Theophrast, gehört hat. Mit Gruß und der Bitte, diesen unsern Versuch eines Neubaus der Medizin zu fördern, gegeben am 5. Juni 1527.«
Der Ton dieses Programms mag auf den heutigen Leser zunächst einen überheblichen Eindruck machen. Trotzdem behaupten wir, daß es von Hohenheims Standpunkt aus sich einer ganz außerordentlichen Zurückhaltung befleißigt! Denn seine Taten ließen

dies Programm weit hinter sich! Nur wer das berücksichtigt, versteht seinen Stil. Der Marktschreier oder der Politiker pflegen weit mehr zu behaupten, als sie halten können. Hohenheim aber hat nur eben das nötigste von dem, was ihm auf der Seele brannte, gesagt, und zwar nur das, wofür er einigermaßen an den bekannten Zustand anknüpfen konnte. Er hat später sein Vorgehen so charakterisiert: Niemand kann über die Medizin Glosse oder Text machen; die Natur, die macht den Textum, der Arzt die Glosse zu diesem Buch. Das erinnert an Goethe: Und so ist Natur ein Buch lebendig, unverstanden, doch nicht unverständlich. Das Programm verschweigt erstens, daß er auf deutsch vorträgt, der erste und einzige Gelehrte des sechzehnten Jahrhunderts, der das auf einer Universität gewagt hat. Der nächste, der das gewagt hat, Christian Thomasius, kam bald 200 Jahre später! Er übergeht ferner die grundstürzend neue und zugleich großartige Systematik, die ihm vorschwebt. Ein Beispiel mag sie verdeutlichen. Hohenheim lehrt, daß die Ursache der Krankheitsentstehung sozusagen auf verschiedenen Ebenen gesucht werden muß. Ein und dasselbe Fieber zum Beispiel könne mechanisch-physikalische, chemisch-gastrische, physiologisch-konstitutionelle, dämonische und schließlich göttliche Ausdeutung, je nachdem erheischen. Mit einem Schlage wird hier das ganze System der Zusammenhänge, in denen der Mensch gleichzeitig steht, enthüllt und das Herumkurieren an den Symptomen abgelehnt. Wie viele Irrenärzte von heute könnten von der Unterscheidung des vierten und des fünften Kraftfeldes lernen, die auf der Aussonderung der seelisch-schicksalsmäßigen (»dealen«) von den bloß nervös-hysterischen (»spiritualen«) Ursachen beruht. Übergehen müssen wir die — heut Wahrheit

gewordene — Gesamtsystematik, durch die er eine Physik des Weltalls, eine organische Chemie und eine Art Physiologie oder Biologie und auf der anderen Seite die Charakterbildung des Arztes selber zu den vier Eckpfeilern seiner Wissenschaft machte. Verhüllt bleibt in dem Flugblatt, daß er den Chirurgen und den Internisten, damals und noch lange, lange Zeit als Wundarzt und Leibarzt sorgfältig unterschieden, grundsätzlich in seinem Unterricht verschmilzt. Ist ihm doch die unversiegbare Heilkraft der Natur selber das die Wunden und Krankheiten gleichmäßig Beherrschende. Er hält nicht für nötig, seine folgenreiche und erfolgreiche Verwendung von Opium und Quecksilber zu erwähnen, genauer er hält es nicht für klug. So hängt er auch nicht an die große Glocke, daß bei seiner Auffassung der lebendigen Natur weite Gebiete der Theologie — wie die Wallfahrtswunder, die Teufelsbeschwörungen, das Hexenwesen, — der Medizin angehören, obwohl er über sie in Basel nachweislich vorgetragen hat. Wir könnten in solchen System-, Form- und Inhaltsumwälzungen fortfahren; es genügt aber das Gesagte, um zu zeigen, daß die Neuheit dessen, was die Persönlichkeit Theophrasts verkörperte, die Neuigkeiten des Programms weit hinter sich ließ. Das Programm war also nicht überheblich, sondern bescheiden.

Hohenheim hat nur noch bis zum Februar 1528 in Basel bleiben können. Freundschaft und Dankbarkeit waren die Stützen gewesen, durch die er sich inmitten der Angriffe gegen sein unzünftiges Gebaren zunächst glauben konnte zu behaupten. Die erste Stütze brach mit dem Ablauf des Amerbachschen Rektorats im Mai 1527. Schon im Juni sehen wir ihn durch Pamphlete von hanebüchener Grobheit, von verhetzten Schülern verfertigt, in gereizter Stimmung. Man verspot-

tet den deutschen Kakophrastus, der ohne Autoritäten lehrt. Verächtlich warf er am Johannistage im Vorübergehen ein Avicennasches Kompendium in das Festfeuer.¹ Im Herbst starb dann Froben, und da Frobens Heilung seinen Ruhm in Basel begründet hatte, so war das für Hohenheim ein doppelharter Schlag. Mit dem großen Erasmus aber, auf den vieles ankam, und mit seiner zarten, wählerischen Art war Hohenheim nicht warm geworden. Zwar mußte Erasmus die Verdienste Hohenheims um Froben, seinen Hausherrn, anerkennen, und der Arzt übersah die Lage zu gut, um nicht diese schriftliche Bestätigung der Kur, die ihn in Basel empfohlen hatte, mit bemerkenswerter Klugheit zu verwerten. Aber mit Frobens Tod tritt eine erschreckende Kälte des Erasmus gegen Hohenheim zutage, die ganze Kälte des Nikodemisten gegen den Bekenner. Damit waren aber die inneren Beziehungen zu der Welt der Hochschule naturgemäß morsch. Der äußere Zusammenbruch kam dann, als der isolierte, kraftlos Gewordene sich nun einmal auch auf den Pfaden der Welt betreffen ließ. Er wollte wohl auch einmal bürgerlich handeln und klagte deshalb ein auf Grund einer Auslobung festgesetztes Honorar für eine erfolgreiche Kur an einem Domherrn beim Stadtrat ein.

Der Gegner, der sich so unvornehm verklagen ließ, weil er plötzlich von der Auslobung nichts mehr wissen und nur die gemeine Taxe erlegen wollte, drang durch. Da wallte Hohenheim auf und schmähte mündlich und in fliegenden Blättern die, die ihn rechtlos ließen. Während dem Domherrn nichts geschah, fiel nun für die im Grimm von Hohenheim hervorge-

¹ Werke (Sudhoff) VIII, 58: „ich hab die summa der bücher in sanct Johannis feuer geworfen auf das alles unglück mit dem rauch in die Luft gang, und also ist gereinigt worden die monarchei (-Hegemonie in der Medizin) und sie wird von keinem feuer mer gefressen werden.

stoßenen Wahrheiten alles über ihn her. Es wiederholt sich immer, daß die Gesellschaft eher ein Verbrechen verzeiht als solch Herausfallen aus ihrem »Ton«. Hohenheim sagt darüber, das Gesetzmäßige des Verlaufs anerkennend, »Wahrheit bringt Haß«. Ihm drohte die Verbannung in die Zentralschweiz. So entflohe er im Februar 1528 nach Kolmar. So dramatisch dieser Abgang erscheinen mag, so war er doch nur etwas Letztes. Irgend dergleichen tritt immer hinzu, wenn die Dinge »reif« sind.

Hohenheim selber hatte denn auch die Gefahren seiner Lage schon im Sommer erkannt, er hatte den Rat darauf hingewiesen und sich seit Frobens Tod keine Illusionen mehr gemacht. Er versuchte es noch, sich einen auswärtigen Stützpunkt zu schaffen, indem er seinem Kollegen Dr. Klauser in Zürich und dessen Schülern nähertrat. Diesem Bemühen verdanken wir sein ältestes, noch lateinisch geschriebenes Buch. Zurückhaltend wählte er das praktischste und daher am ehesten ansprechende Gebiet der Arzneimittel dazu. Er sandte das Manuskript im November mit zwei Briefen nach Zürich.¹ Der damit verfolgte, sehr vernünftige Plan kam aber nicht zur Auswirkung. Das Buch kam nicht in Zürich zum Druck, wie er gehofft (es erschien erst 1562!), konnte also seine Position nicht rechtzeitig stützen, was sonst wohl möglich scheint, wenn man seinen Inhalt erwägt. Immerhin durchzieht schon die beiden Widmungsbriefe ein düsterer Ernst und die volle Kenntnis des feindlichen Bodens, auf dem er stand. Es hätten eben die herrliche Kraft und unerschöpfliche Fruchtbarkeit in seiner dreifachen Tätigkeit, dieser triumphierende Eintritt des Genius,

¹ Die Datierung dieser Briefe in der Huserschen Ausgabe ist falsch. Ihre Weg aber konnte dieser Vorgang bisher nicht im rechten Zusammenhang gesehen werden.

— der an Goethes Eintreffen in Weimar gemahnt, so wie es Wieland schildert — es hätten sie nur dann in den Zustand der Dauer überführt werden können, wenn andere ihm die äußeren Widerwärtigkeiten, den Machtkampf um die Stellung abgenommen hätten. Das ist Karl Augusts Großtat an Goethe gewesen. Diese Gesellung von Genius und Macht allein rettet jenes vor Untergang. Im gewöhnlichen Weltlauf darf der Einzelne seine schöpferischen Kräfte nicht ungehemmt entfalten. Denn der gewöhnliche Sterbliche verbraucht etwa *die Hälfte seiner Kräfte* zur Dekkung, Sicherung und Ergänzung seiner sozialen Stellung. Es sind die außerordentlichen, glaubenserfüllten Hochzeiten des Lebens, in denen der Mensch ganz nur Flamme, ganz rein und ohne Trägheit wirkende Kraft ist. Alsdann ist eine ungemessene Leistungsfähigkeit im Menschen — Jahre, ja Jahrzehnte des gewöhnlichen Lebens in ihrer lauwarmen Temperatur werden dann in Monate zusammengedrängt. Es ist eben das Leben, das der Heilige wie der Dichter, wie jeder Gerechte als das göttliche Leben erkennen, von dem Hölderlin sagt: Einmal lebt' ich wie Götter, und mehr bedarfs nicht.

III. Der doppelte Anfang

Daß wir nicht übertreiben, wenn wir dazu auffordern, Hohenheims Jahr in Basel unter dieses Licht des doppelstarken — weil auf allen Selbstschutz, alle irdische Selbstbehauptung, auf alles »Irdische« im Sinne der Bibel verzichtenden — Lebens zu rücken, ist freilich dem nicht zu beweisen, der ein solches vollendetes Leben aus dem Glauben nur für eine fabelhafte, sogenannte »religiöse« These hält, statt daß in Wahrheit eine solche Erhöhung des Daseins natürlich in jeder Form des Menschentums, hier also an einem

Forscher und Lehrer, sich zu offenbaren vermag. Indessen auch solche Zweifler werden an einem Umstande nicht vorbeikönnen, für den es keine andere Deutung gibt als die, daß jenes Baseler Jahr nicht nur das einzige Jahr fester äußerer Stellung im Leben Theophrasts, nicht nur jener Einschnitt in seinem Leben ist, von dem ab es aus seiner bisherigen Verborgenheit und Privatheit ins öffentliche übertritt, sondern daß es für die Reifung der Seele und die geschichtliche Aufgabe unseres Helden die Bedeutung endgültiger Festlegung und Prägung gewonnen hat. Dieser Umstand ist der, daß Hohenheim sowohl bewußt wie unbewußt sein gesamtes Leben unter die Konsequenz dieses Jahres gebeugt hat. Bis zum letzten Atemzuge ist er der Paracelsus des Jahres 1527 geblieben, äußerlich wie innerlich in der Unglückslage zwischen allen bürgerlichen Ordnungen und Amtsstühlen der damaligen Welt. Sämtliche Schriften von Rang aus seiner späteren Lebenszeit — und die füllen elf Quartbände, — gehen auf Vorlesungen zurück, die er in jenem einzigen Baseler Jahre gehalten hat!¹ Den mühseligen Rest seines Lebens, dreizehn Jahre also hindurch, hat Hohenheim in die Scheuern gebracht, was nach dreißigjährigem Lernen plötzlich in Basel erntereif geworden war: sein System, sein neues Organon, das er vor alt und jung der Baseler Ärzteschaft enthüllt hatte, oder wie wir genauer sagen müssen, zu enthüllen *begonnen hatte*. Denn er allein ermaß in jenem Augenblick den Umfang seiner Ernte. Sein damaliger Sekretär bekennt später, erst nach Jahrzehnten habe man ihm von der geistigen Bedeutung seines Herrn erzählt. Er hatte nichts ge-

¹ Auch die chirurgischen hat er in Gestalt der Bertheonea fertig von Basel mitgenommen, wie der unermüdliche und bewunderungswürdige Meister der Paracelsusforschung Karl Sudhoff jetzt in seiner Ausgabe der Werke VI, 23 f. angibt. Vgl. auch Band VIII, S. 6.

merkt! Eine solche »geballte Ladung« Geistes und der Seele im Augenblick des äußeren Erfolges, ein solches angenehmes Jahr des Herrn im theologischen Sinne, bewährt das Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte. Unser Gedankengang geht dahin, daß bei Hohenheim in Basel der äußere Ruf und die innere Bereitschaft zu einer wirklichen »Sendung« und Berufung in einzigartiger Weise sich begegnen sind. Daß nämlich jemand auf große Leistungen hin berufen wird, ist nicht selten. Als Heinrich Hertz seinen Ruf bekam, soll er gesagt haben: Warum beruft man mich, der ich ein ausgebrannter Krater bin? (Hertz ist in der Tat 37jährig gestorben.) Auch das Gegenteil ist nicht selten, daß ein innerer Ruf den Menschen veranlaßt, aus dem Tageslauf eines geordneten Lebens seinerseits hervorzutreten, und daß er mit dem Anspruch außerordentlicher Aufgaben seine Mitmenschen (unangenehm) überrascht, wie das etwa Robert Meyers oder Langbebus' Weg gewesen ist. Aber es ist eine der merkwürdigsten Fügungen in diesem wunderlichen Erdenleben, wenn beides sich vereinigt, wenn wie hier alle Keime eines außerordentlichen, überreichen Lebens im selben Augenblick gerinnen, wo von außen die Aufgabe vor den Mann hingestellt wird. Als Professor berief man Paracelsus, als Reformator, als *Lutherus Medicorum* trat Hohenheim aus dem unsteten Wanderleben nun plötzlich in den festen Kreis der Schule. Zwei Arten der Autorisierung also, die äußere und die innere, mußten sich in der Vorstellung des Paracelsus, der ja allein um beide wußte, ununterscheidbar verschmelzen. *Sein Leben wird ihm zum Amt, sein Amt wird ganz Leben.* Diese Autorisierung durch die Stunde, diese Erfüllung der Zeit bewirkt, daß sich das von dieser Verschmelzung einmal betroffene Leben nie wieder von ihr befreien

kann. Und so finden wir es bei Hohenheim. Er hat in Basel einmal den im tiefsten Sinne göttlichen Ruf zu erfahren geglaubt, die Regierung in der Medizin anzutreten, das heißt nach der Vorherrschaft anderer Nationen die Verkörperung der nun zur Weltgeltung berufenen deutschen Medizin zu werden, öffentlicher Verkünder der gerade diesem Himmelsstriche verliehenen und hier wiederzuentdeckenden Schöpfungswunder sein zu dürfen. Wir wissen heute, daß er die Vollmacht dazu hatte: Der Wunderbau der Naturgesetze oder genauer der gesetzmäßigen Natur, den wir heute als Erben längst furchtlos mit dem Gefühl des Selbstverständlichen mustern, hat er zuerst als einen lebendigen und doch gesetzmäßigen Prozeß vor sich gesehen. Die verzauberte Natur, der Tummelplatz der Hexen, Dämonen, Geister, die Einflüsse des Teufels und der Gestirne, die den mittelalterlichen Menschen ängstigte, lag klar geordnet vor seinem Blick als wohlgeordnete Schöpfung Gottes. Die Polarität, der Magnetismus, die Umnennung des Individuums Mensch in »der kleine Mensch« im Gegensatz zur Menschheit als »dem großen Menschen«, überall das Einfachste und Letzte zu ahnen — das war seine Vollmacht. Demgegenüber war es kein schuldhafter Fehler, sondern höchstens ein Irrtum, vielleicht nur eine unabänderliche Tatsache, daß er den Versuch in Basel überhaupt unternahm, obwohl er sich dabei nur auf privates Vertrauen stützen konnte, während die übrige Welt ihn, Paracelsus, so wie er wirklich war, mit Haut und Haaren, natürlich gar nicht haben wollen. Die hatte einen Professor gewollt, wir werden gleich sehen, was für einen.

Hohenheim hat die Konsequenzen aus dem Baseler Unglück aber nicht nur geistig-literarisch gezogen, sondern auch für seine persönliche und seelische Exi-

stanz. Nie wieder hat er versucht, einen ähnlichen oder überhaupt einen geschlossenen Wirkungskreis sich aufzubauen. Ein gebranntes Kind scheut das Feuer. So sagt man zu dergleichen von außen her. Von innen her: Was hätte ihn noch reizen, noch verführen sollen als Aufgabe, nachdem das göttliche Leben verzehrt worden war? Aber die Treue hat er dem Gott gehalten. Augustin sagt einmal: *Wer recht denkt, ist in Gott; wer recht lebt, in dem ist Gott.* Die zweite Hälfte dieses Satzes gilt für das Baseler Jahr: die erste aber für den qualvollen Rest des Lebens, wo er das damals Umgriffene und in gewaltigem Bau erstmals Hinausgeschleuderte auszuschöpfen und so zu retten trachtet, dadurch daß aus dem gelebten Leben jenes Jahres seine Lehre und Wissenschaft wird. In einem Buchentwurf, der nachweislich vor der Baseler Zeit geschrieben ist, nennt er in begeisterten Worten »Erfahrung die Jungfrau«, die auch »ohne den männlichen Samen« (großer Gelehrsamkeit) die Mutter aller Künste sei. Ihr weihe er die Kraft seiner jungen Jahre. So sehen wir auch seine Vorzeit ganz und gar in Erwartung der Erfüllung stehen. Diese Jugendschrift zeigt ihn übrigens im Zentrum oder genauer dem Ausgangspunkt all seiner nachher so umfassenden Lehren; es ist die Lehre von den Steinleiden, die ihn zu seiner neuen Chemie, seiner neuen diagnostischen Methode, seiner Arzneimittellehre dann weitertrieb, seine Medizin sozusagen in der Nuß, in nuce. Sie ließ ihm die ganze Gestalt des Menschen von der Geburt zum Tod als eine große Figur erfassen. Denn der Stein ist dieser großen Figur Schlacke und Formgußrest! Die Steinleiden also führen ihn zur Erkenntnis der Einheit des Lebenslaufs. Hohenheim erfaßt das Stoffliche als Funktion des Zeitablaufs!

Auch wenn man von dieser Werdezeit her auf den Baseler Aufenthalt blickt, sieht man, daß er kein Zufall war, sondern Erfüllung. Dies Jahr gehört eben auch noch in die Werdezeit hinein, genau so wie es anderseits schon die Ernte beginnt. Das Amt, die Aufgabe wirken diese erstaunliche, umfassende Anwendung des im kleinen geschauten Ineinander so vieler damals künstlich getrennter Fächer auf die gesamte Medizin. In Basel wird aus dem Füllborn seines bisherigen Denkens durch den Zwang von außen der Mikrokosmos einer neuen Heilkunde. Da es gar nicht in Frage kam, daß er sein bestes Eigenstes dem alten System opferte, so drang er in lebendiger vom Lehramt beflügelter Arbeit zum eigenen System vor. Es ist das genau der entgegengesetzte Weg, als ihn die Philosophen mit ihren Systemen wandeln. Diese sind Systematiker zur Selbstbelehrung. Hohenheim wird es in tätiger Liebe zu seinem Beruf und zu denen, die ihn betreiben. Das will er sagen, wenn er davon spricht, daß nun die Führung in der Medizin auf ein neues Volk, die Deutschen, übergegangen sei, und er diese Hegemonie beginne. Im Munde eines Systemphilosophen wäre das eine schauderhafte Selbstanpreisung. Aber dem, dessen System sich aus der Lehr- und Schulgemeinschaft jenes Jahres zwingend herauskristallisierte, lag jedes unpolitisch-selbstgenießende Denken fern: als lebendigem Baustein, als politischem Menschen, damit in die Sprache seines Lehrhauses »System« komme, schossen ihm die Gedanken zu Bündeln, diese zu strahlender Harmonie zusammen. So begriff er gar nicht, daß die Welt ihm als willkürliche Überhebung auslegte, was ihm im Dienste an der Reife der Zeit, aus Volk und Vaterland heraus übermächtig widerfuhr. Und doch gibt der Brief

an Dr. Klauser in Zürich von 1527 Aufschluß, wie demütig er seine Berufung und sein System als Gebot der geschichtlichen Stunde, und sich nur als Werkzeug empfand.

Suchen wir daher noch die Welt, auf deren Widerstand er stieß, und deren Stumpfsinn seine Glut so schnell zur Lava abkühlte, in der Art ihrer Tageskämpfe und Tagesinteressen zu begreifen, um das langfristige Streben Hohenheims gegen diese Kurzfristigkeiten abzuheben. Paracelsus kam in das Basel des Humanismus. Auf der einen Seite traf er noch auf die mittelalterlich-scholastische Welt des Herkommens in seiner Zunft: strenge Trennung von Chirurgie und Medizin, lateinischer Vortrag, Roter Talar (Paracelsus hat dies Kleidungsstück zum Ärger seiner Kollegen nie angelegt!), Autoritäten und Schematismen. Auf der anderen Seite stand eine wissenschaftliche Revolutions- oder Reformationspartei — der religiös-kirchlichen Reform eng verbunden und parallel — die ihr Heil im Zurückgehn auf gereinigte Quellen suchte: Von der Scholastik zurück zu den Lateinern, von den Lateinern zurück zu den Griechen hieß da die Losung. Ein gereinigter Stil, eine geläuterte Begriffsauslese schienen die Wiederkehr des klassischen Altertums zu verbürgen, mit dieser Wiederkehr aber schien auch das Höchste erreicht. Im ersten Augenblick — nur auf die Tatsache der Bewegtheit hin angesehen, — mochte Paracelsus diesen Neuerern verwandt erscheinen. Wir sahen, die Humanisten zwingen ihm den Namen »Paracelsus« auf. Auf die Dauer kann er jedoch nicht mit ihnen verwechselt werden. In jeder geistigen Krisis, zum Beispiel auch heute, scheint zuerst alles Neue zusammengehörig. Aber immer gehen gleichzeitig nebeneinander her jene, die nur einen neuen Mechanis-

mus — heut etwa den Sozialismus so wie damals den Humanismus — an die Stelle des alten Apparates setzen wollen, die also nicht die Wahrheit, sondern den Erfolg brauchen und durch ihn die Herrschaft über ihr Jahrhundert, und jene, die an den Mängeln des Sterbenden, Alten zugleich die Mängel alles bloß Erfolgreichen überhaupt erkannt haben und aus diesem Tiefblick heraus zu Jahrtausendmenschen werden und eine radikale Umkehr und Aufhebung des Schlendrians unter Verzicht auf sofortigen Erfolg aussäen. Diese sind die wahren Reformatoren, denn sie gewinnen dem trägen Geist der Masse irgendeinen bleibenden Sieg ab. An Goethes Leben ist es schön zu erkennen, wie sich beide Wirkensweisen verbinden können. Es gibt einen Goethe, der ganz der Verkünder des neunzehnten Jahrhunderts und seiner Fortschrittsideen zu sein scheint, und einen anderen, wirklicheren, dessen Siegeszug erst heut im zwanzigsten Jahrhundert beginnt.

Und es ist lehrreich zu sehen, wie die Jugend durchaus nicht der tieferen Geistesader nachzugehen pflegt, sondern zu ihrem größeren Teile erfolgshungrig den Tagesgöttern folgt. Hohenheim hätte zwischen den scholastischen Alten und den humanistischen Modernen sich dann durchsetzen können, wenn ihm nicht die Jugend selber, für die er in die Bresche zu treten glaubte, an der und mit der die »Deutsche Monarchie« in der Medizin anheben sollte, wenn ihm die nicht in den Rücken gefallen wäre. Sie aber begriff wohl die Ideologie des Klassizismus, aber nicht den demütigen Dienst an der »Jungfrau Experientia«, den Hohenheim forderte. Sie war es, die dem jungen Professor spottend und büchergläubig den Galen entgegenhielt. Ist es ein Wunder? Welcher Student fürchtet nicht für sein Examen, welcher Schüler will

nicht in erster Linie den ordentlichen Weg geführt werden? Ist der gesichert, so genießt der Hörer wohl gern irgendeine süße Nebenfrucht in Gestalt einer »genialischen« Einzelvorlesung mit, aber auf einem neuen, ungebahnten, unerprobten Wege wird niemand, wenigstens im Rahmen der öffentlichen Schule, sehr viele hinter sich haben. Zuviel Lebensangst und Deckungsbedürfnis steckt dazu in den meisten. Das Versagen der Schüler aber gibt das Tragische in das Baseler Jahr hinein: Hohenheim mußte erfahren, was viel zu wenig in seiner Geltung bekannt ist, daß eine neue Wahrheit oder genauer eine neue Form der Wahrheit nie im ersten Anlauf schon lehrbar ist. Sie bedarf einer gewissen Abkühlung und Ernüchterung, um wie irgendeine Wahrheit zu wirken, das heißt um die Hörer nicht zu bestürzen. Paracelsus selber erzählt, daß er vieles aus seinem System in den Vorlesungen natürlich erst habe so hinwerfen müssen und nicht alles ausführen können. So haben gerade die fleißigsten Schüler vieles Einzelne, aber nicht die Tragweite und Tragfähigkeit des Ganzen erfassen können. In einem zweiten, dritten und vierten Jahre wäre es zweifellos möglich gewesen, sicherer, kälter und dadurch erfolgreicher zu lehren. Aber gerade die Reinheit, mit der das Neue in Theophrast sich darstellte, verhinderte, daß ihm dazu Zeit gelassen wurde. Er mußte fliehen, gerade als er voraussichtlich die äußere Lehrpraxis so weit inne hatte, um all sein Neues mit der Gelassenheit auszuwirken, die den Erfolg sichert. Einmal hätte er gleichsam sich selbst und die frische Geniezeit der Entdeckerperiode beerbt und in eine überlieferbare Form verwandelt haben müssen. Unmittelbar nach Basel beginnt denn auch die Reihe der Schriften, in denen er mit einer hinreißenden Einfachheit und Natürlichkeit sein neues Schöp-

fungsbild in kernigem Deutsch zu entfalten trachtet. So lehrt das Schicksal des Paracelsus in Basel, wie unabänderlich die Welt ihre Ordnung gegen den Einbruch des gottgetragenen Lebens verteidigt, wie sie es stets nur in verwandeltem, abgekühltem Zustande auf sich wirken lassen kann. Wenn wir mehrfach auf Goethe hinzuweisen Anlaß hatten, so mag dieser auch die resignierte Nutzenanwendung aussprechen:

»Wer will denn gleich was Besonderes hören?

Nur Mittelmäßige sollten lehren«.

Indessen mit diesem Spruch ist doch nur die weltliche, äußere Notwendigkeit seines Geschickes umschrieben. Innerlich ist der Sturz aus der Sonnenbahn absoluten Getragenwerdens und Berufenseins von dieser ebenso stolzen wie demütigen Seele auch nur mit den inneren reinbewahrten Kräften der Seele überwunden worden. Von außen öffnete sich fortan kein klarer Weg mehr; der Druck seiner Bücher sogar wurde hintertrieben, keine Erleichterung oder Ermunterung grüßte ihn. Aus der eigenen Kraft hat er alles herausschöpfen müssen, um sich zu ernähren und zugleich sein Lebenswerk noch in die Welt zu stellen. Diese Entlassung in die ungesellige, harte und einsame Selbständigkeit heraus aus dem Strom des Gemeinschaftslebens war unwiderruflich mit dem Verlassen Basels gegeben. Denn unwiderruflich war nun die Trennung von den beiden kämpfenden Parteien, der mittelalterlich-scholastischen so gut wie der reformatorisch-humanistischen. Es haben übrigens entsprechend Katholiken und Protestanten ganz gleichmäßig in der Folge an ihm und seiner Ehre gefrevelt. Erst recht versagte sich Hohenheim den Revolutionären um der Revolution willen, das heißt damals den Wiedertäufern und sonstigen Sektierern. In herrlichen Sätzen hat er das Ungesunde ihres Dranges

zum Martyrium gezeißelt.¹ Und so war ihm ein Einwachsen und Einwurzeln in eine Fraktion oder Gruppe des Volkslebens ebenso versagt wie die räumliche Heimat. Er, der von der Arznei predigte, daß sie nichts als Liebe sei, blieb fortan ein einsamer Gast der Landstraßen, die zwischen den festen Wohnsitzen der Bürger und Konfessionen, der Staaten und hohen Schulen hin und her führten. Aber er hat diese Verödung und Vereinsamung seelisch überstanden und er hat sich über diesen Wandel in seinem Leben kurz vor seinem Tode ausgesprochen in einem Wort, das wohl ebenbürtig neben dem oben angeführten Augustinuszitat steht. Augustin hatte gesagt: »Wer recht denkt, ist in Gott; wer recht lebt, in dem ist Gott.« Beide Formen des Glaubenslebens waren Theophrast durch seine Berufung nacheinander widerfahren. Nun nahte der Tod; und in seiner großen Weisheitslehre verschmolzen die ärztlichen, die theologischen, die persönlichen Erfahrungen. Und siehe da, er kann nun nach dem zu Ende getragenen Kreuz die Offenbarung des Basler Jahres und das erdhafte geschöpfliche Leben der Folgezeit nicht anders als nebeneinander setzen. Er ist eben kein religiöser Schwärmer; beide Wege zusammen erst vermitteln dem Menschen die Erlösung. »Wie es auch ist, das Leben, es ist gut.« Doch nun zu der Stelle, an der er diese merkwürdige Entdeckung des Doppelweges der Erlösung ausspricht. Er vergleicht dort das Wandeln des Menschen aus dem heiligen Geist des verbundenen, gemeinsamen Lebens mit dem mühsamen Schreiten nur aus der eigenen Kraft, er, der in beidem so wohl Bewanderte. Es sind Sätze, die den Schlüssel zu dem Problem Paracelsus in Basel geben. Sie zeigen, daß sich Theo-

¹ Paracelsus, Krankheit und Glaube, her. von R. Koch und E. Rosenstock, in Frommanns philosophischen Taschenbüchern, S. 44 f.

phrast von Hohenheim unter das schwere Gesetz des *doppelten Anfangs* gebeugt hat, daß er »das angenehme Jahr des Herrn« seinem Schöpfer durch die schweren Erdenjahre hindurch bewußt wiederzugeben getrachtet hat. Sie zeigen, wie die Stationen des Lebens, die wir im ersten Bande als »Leben, Lehre und Wirken« gegeneinandergestellt haben, zu einander gehören wie Wort und Antwort. Sie zeigen es um so eindringlicher, als Hohenheim sie eben mit seinem ganzen Leben hat lernen müssen. Zuerst hatte er seinen »Einbruch in die Wirklichkeit«, seinen gnadenvollen Anfang, natürlich geradlinig voranzutragen wollen. Er hatte ausgerufen (Werke Sudhoff VIII, 47): »Ich hab mein Anfang wohl angefangen und ihn angefangen, das er kein end wird haben.« Jetzt weiß er, Vollendung muß einen Bruch, ein Herausfallen aus der Seligkeit, überleben. Wohl noch nie ist dies Hinzutreten der rein irdischen Arbeit zur Gnade so demütig und doch so bestimmt ausgesprochen worden wie in diesen Sätzen. Mit ihnen wollen wir deshalb schließen.

»So Gott seine Hand abzeucht, so ist es nicht anders, denn daß er den heiligen Geist von Menschen nimmt und läßt ihn mit seiner eigenen Vernunft nach seinem Gefallen handeln. Wo der heilige Geist nicht ist, da ist der freie Wille; denn wo der heilige Geist ist, da müssen alle Dinge nach dem heiligen Geist gehen. Aber auch wo dieser Geist ist, ist freier Wille, denn man liebt diese Freiheit des Geistes aus freigeßtem Willen zum Guten und zur Wahl des Guten.

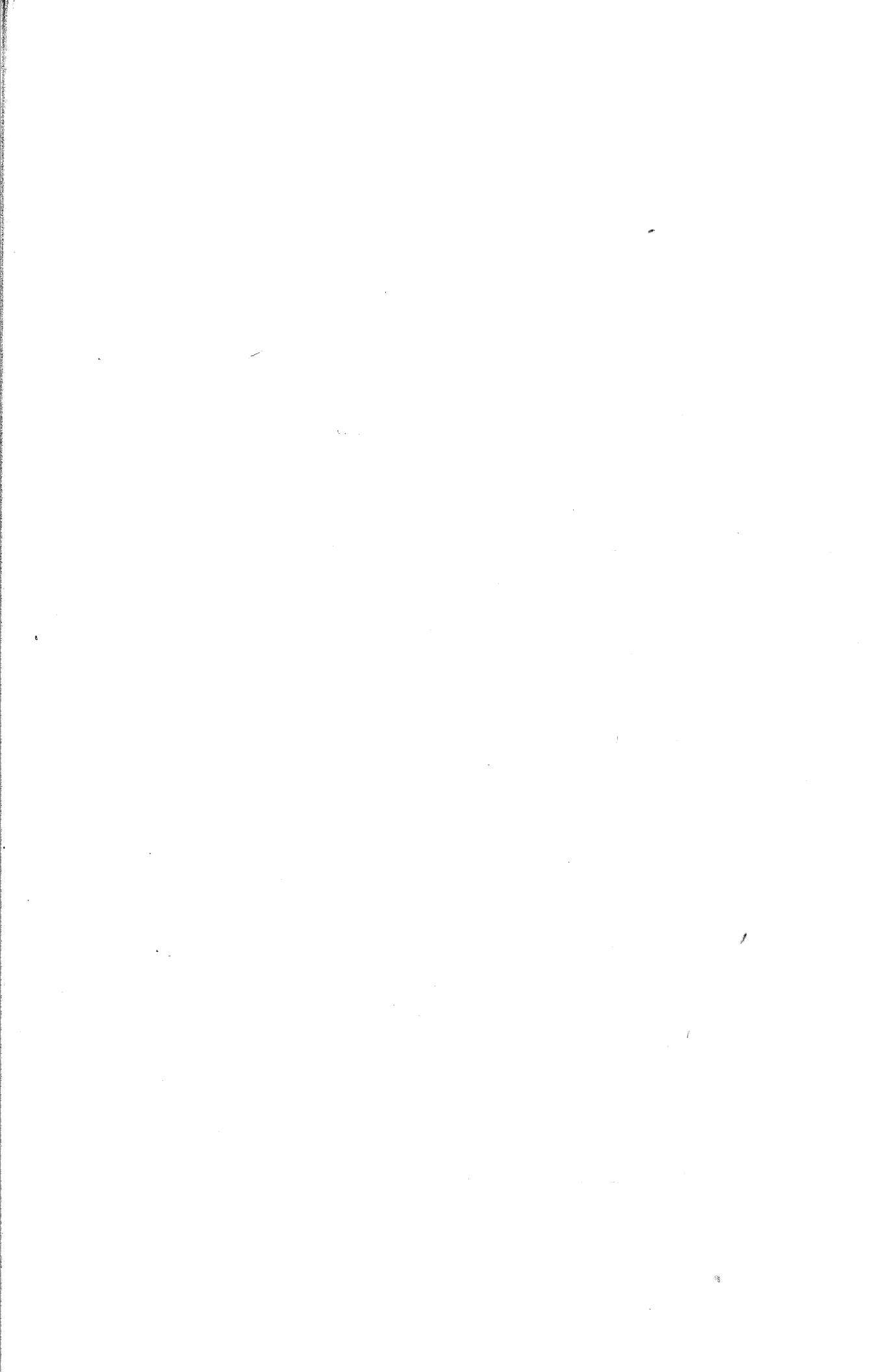
Wem nun der heilige Geist entzogen ist wie den Verdammten, diese haben zwar auch freien Willen, aber im Argen zum Morden, Stehlen und Betrügen. Der rechte freie Wille ist aber der, der die Probe besteht in der Versuchung, durch eigene Vernunft ohne den heiligen Geist.«

DIE WELT VOR DEM BLICK DER KIRCHE

ÜBERSICHT:

I. SEELE UND WELT. – II. STAAT UND GESELLSCHAFT

III. KIRCHE UND GESELLSCHAFT



DIE WELT VOR DEM BLICK DER KIRCHE

I. Seele und Welt

ARCHIMEDES HAT AUSGESPROCHEN, DASS DER Mensch die Welt nur von einem Punkt außerhalb der Welt bewegen oder anschauen kann. Trotzdem wird das Wort »Weltanschauung« seit zwei Menschenaltern benutzt und abgenutzt im Munde gerade der Menschen, die nur und ausschließlich in der Welt beheimatet sein und wurzeln wollen, der auf ihre Innerweltlichkeit förmlich Eifersüchtigen. Gerade die Weltkinder sind die Weltanschauungsgläubigen. Sie gerade glauben, aus der Welt heraus und von der Welt her ein Weltbild entwerfen zu können! In ihrem Munde hat das Wort Weltanschauung Beiklänge des Glaubens und der Religion erhalten. Und so ist es heute so weit gekommen, daß mit der Frage nach der Weltanschauung eines Menschen geradezu nach seinem Allerheiligsten gefragt werden soll, nach seinem — Gott! »Das ist Weltanschauungssache«, ist heute die letzte Rückzugslinie des Gewissens. Und zum Beispiel selbst ein Mystiker wie Ekkehart oder Tauler, der nur in Gott leben wollte und die Welt mied, muß es sich gefallen lassen, daß unter dem Titel »Weltanschauung der Mystiker« Vorträge gerade über sein religiöses Zentrum gehalten werden. Die Verdrängung des Gottesdienstes durch das Pathos einer Weltanschauung macht es leider unmöglich, nachstehende Betrachtung, wie sachlich richtig wäre, kurzab: die Weltanschauung der Kirche zu nennen. Denn uns treibt eine nüchterne und unpathetische Aufgabe zur Äußerung, die wir allerdings für dringend notwendig halten, die aber weder das Gemüt des Gläubigen durch die Herrlichkeit seiner kirchlichen »Weltanschauung« erheben, noch das Herz des Ungläubigen erschüttern soll: nämlich die An-

schauung der Welt, wie sie ist, vom archimedischen Punkte außerhalb der Welt aus.

Vor dem Blick des unbefangenen Christen ist zunächst die Welt — die Welt, und bleibt immer dieselbe; unerlöst, im Schein gefangen, den Gesetzen des Werdens und Vergehens unterworfen, ist sie das reine Diesseits der Natur.

Wer nur mit den Augen der Welt sieht, kann an sich nicht verstehen, kraft welcher Unbefangenheit dies Weltbild zustande kommt, es sei denn, daß er in den Schulen der Philosophen sich jenen Lehren anschließt, die wie die Arthur Schopenhauers mit der Weltweisheit rücksichtslos brechen. Diese Philosophie — und ihresgleichen in Altertum und Neuzeit — hat den Schleier der Maja von der Welt weggerissen. Sie hat durch die Lehre von der Vernichtung des Willens den Blick freigemacht auf das zuchtlose Treiben der Leidenschaften und Begierden. Von dieser Welt Abschied zu nehmen, rät die weltflüchtige Philosophie. Denn in jenem Weltenchaos herrsche ein hoffnungsloses Treiben, die Geschichte dieser Welt, die »Weltgeschichte«, sei ein brutal sinnloses Geschehen, in dem »ein und dasselbe immer anders« sich schmerzhaft ereigne, und es werde ein Stück, Tragödie und Komödie zugleich, nur mit wechselnden Personennamen, gespielt.

Diese Entblößung des Welten-Tohuwabohus ist eine scharfe Absage an alle »Weltanschauungen«, die naiv aus der Welt heraus dem Dasein Sinn geben zu können vermeinen. Aber sie ist nur diese Absage des scharfsinnigen Denkens, nicht mehr. Aber eine dritte Stufe muß erreicht werden, weil der Mensch ja nicht nur ein naives Sinnenbündel und auch nicht nur ein eisiger Verstand ist.

Die lebendige Seele des Menschen kann weder bei

der naiven Aussage über die Welt noch bei der moralistischen Absage an die Welt stehen bleiben. Denn sie hat weder die naiven Augen der Innerweltlichkeit noch die abstrahierende Brille des aus der Welt Ausgeschiedenen. Nein, sie hat zwar ihre Heimat nicht in der Welt, aber ihr Wirken. Die Seele wurzelt im Himmel, aber sie streckt sich nach der Erde. So umfaßt ihr Blick die Welt als etwas Fremdes, zugleich aber als etwas, das ihr zu eigen gegeben ist und das sie seiner Bestimmung zuführen soll.

Für die Seele ist die Geschichte der Welt die Geschichte der Wirkungen der Seele auf die Welt. Und so hat die Welt für die Seele notwendig ein dreifaches Aussehen: vor der Berührung der Welt mit der Seele ist sie ganz die Fremde, die Verbannung, die heidnische, gottferne, gefürchtete Welt. Während des Ringens der Seele mit der Welt ist diese die Gegnerin, die Kampfpartnerin. Diese Seele muß ihr Leben verlieren, um es zu retten; sie muß sich der Welt geben, um sie zu überwinden. Dabei wird die Welt von der Glut der Seele entzündet; sie wetteifert mit ihr und ahmt ihr täuschend nach.

Nach dem Streit, das heißt, nachdem die Seele ihr Liebesopfer dargebracht hat, leuchtet ihr Schein in der Welt nach. Die Welt hat eine Weihe empfangen und ist ihrer Bestimmung wiedergegeben. Denn jedes Opfer bestimmt die Welt und lenkt sie auf ihr geheimes Ziel, vor dem sie zuvor als bloße Welt hatte entfliehen wollen.

So verändert sich also die Welt vor den Augen der lebendigen Seele; sie wird aus dem Chaos und der Fremde zur Kampfeserde und zur Rennbahn. Aus dieser wandelt sie sich am Ende in einen geordneten Garten, in das wiedergewonnene Saatfeld, von dem die Seele die Früchte ihrer Liebe erhofft.

Es kann für die Kirche keine andere Sehweise als für die einzelne Seele geben. Was der einzelnen Seele im Laufe ihres Erdendaseins widerfährt, das erfährt die geeinte Seelenkraft der Gläubigen im Ablauf der Geschichte. In der Mitte der Welt ist die Kirche eingepflanzt, als Pfahl in dem blühenden Fleisch der Welt, als Fels, an dem sich der Strom des Weltlebens bricht. Der Widerstand der Kirche gegen die Welt verwandelt die Welt. Und so macht die Stiftung der Kirche im Leben der Welt Epoche. Die Vorwelt der Kirche kann erst jetzt sinnvoll gedeutet werden: die alte Kirche hat sehr bald diese Aufgabe gelöst den »frommen Heiden« Plato und Virgil gegenüber. Aber es gibt auch eine Mitwelt und eine Nachwelt der Kirche. Anders sieht jener Teil der Welt aus, der noch nicht von der Kirche geschaut und ergriffen worden ist, anders der Teil, mit dem sie ringt, der gerade an ihr vorüberfließt, und wieder anders der Abschnitt des Weltstromes, der von der Kirche her sein Gesetz empfangen hat und nun schon wieder das ewige Leben, die von Gott ihm zugedachte zuchtvolle Erneuerung, in sich erträgt.

Alle diese drei Abschnitte des Lebenslaufs der Welt sind ganz und gar Welt und bleiben dadurch alle in einem einheitlichen Gegensatz zur Offenbarung der Kirche. Die Kirche hat meistens auf diesen Gegensatz allein den Nachdruck gelegt und lieber die Spannung zwischen Kirche und Welt überhaupt erst einmal aufs schärfste herausgearbeitet. So kommt es, daß die Wandlung der Welt unter dem Blick der Kirche weniger beachtet worden ist als die Unterscheidung von Weltleben und Seelenleben an sich. Wir werden nachher sehen, weshalb sich gerade heute mit dieser letzteren Einteilung kein Auslangen mehr findet und weshalb sie fast in Vergessenheit geraten

ist. Zuvor aber sei — eben weil sie fast in Vergessenheit geraten ist oder unverstanden mitgeschleppt wird — an die alte Lehre erinnert.

Jesus sagt denen, die ihn der Schwärmerei überführen möchten, nüchtern: Gebet dem Kaiser was des Kaisers und Gott was Gottes ist. An diese Auseinanderteilung irdischer und göttlicher Lebensordnung knüpfen die Jünger an, die Märtyrer und Bekenner, und richten neben dem Reich weltlichen Rechts das Reich der lebendigen Seele, die Kirche, auf. Gott und der Cäsar sind die Gegensätze der alten Kirche, Gottes Walten baut ja gegen den Cäsar und sein heidnisches Reich das christliche Reich der Kirche Schritt vor Schritt auf. Als die Kirche selbst fertig ist und einer jüngeren, nachrömischen Welt gegenübersteht, da lautet der alte Satz aus den Evangelien etwas anders. Ums Jahr 1200 spricht man von der Zweischwerterlehre: Zwei Schwerter ließ Gott ins Erdreich, das weltliche (saeculare) dem Kaiser, das geistliche (spirituale) dem Papst. Regnum und Sacerdotium, Staat und Kirche lautet nun der Gegensatz, durch den sich die Christenheit von der gesamten übrigen Menschheit unterscheidet. Der Papst hat einen mitchristlichen gesalbten König neben sich statt des vorchristlichen Cäsars. Thron und Altar stehen als gleichzeitig nebeneinander. Diese Zweischwerterlehre liegt in ihren mannigfachen Abwandlungen den politischen und theoretischen Kämpfen des zweiten christlichen Jahrtausends zugrunde; natürlich ist sie allmählich und unmerklich aus den Lehren der antiken Christenheit entstanden.

Noch heute hat diese Einteilung ihre Vorkämpfer auf christlicher Seite. Das Buch eines Lutheraners, Emanuel Hirsch, »Deutschlands Schicksal«, proklamiert zum Beispiel im Jahre 1920 den ewigen Gegensatz von Staat und Reich Gottes (Kirche) für die Zukunft.

Er tritt damit den Schwarmgeistern entgegen, die so gerne Kirche und Welt eins werden lassen möchten. Seine Absicht ist verständlich. Und wem einmal der Star gestochen ist, so daß er die Scheusälligkeit der Welt erschrocken durchschaut hat, der wird gewiß nie mehr die Seele und die Welt, die Kirche und die Staaten vermischen. Er weiß, daß zwischen Natur und Übernatur, zwischen Himmel und Erde das Schwert der Entscheidung gezückt bleibt.

Aber wir müssen uns doch fragen, ob die scholastische und lutherische Lehre von den zwei Schwertern heute noch die Entscheidung in fruchtbarer Weise formuliert. Der Glaube ist kein sanftes Ruhekitzen für die auf der Offenbarung behaglich Ausruhenden, als ob sie ein für allemal nichts mehr über das Verhältnis von Welt zu Gott zuzulernen brauchten. Schon Luther hat ja die alte Lehre von den zwei Schwertern erheblich abgewandelt, indem er unter Kirche nicht die sichtbare, sondern die unsichtbare verstanden wissen wollte. Und der Lutheraner Hirsch sollte die Tatsache auf sich wirken lassen, daß eben doch ein ganzes Jahrhundert, das neunzehnte, diese Lehre einfach vergessen hat: Katholiken und Lutheraner ebenso sehr wie die Kinder der Welt! Die Lehren zum Beispiel eines de Maistre, eines Richard Rothe ebenso wie die Karl Marxens wissen nichts mehr von der jahrtausendalten Dialektik. Alle drei — und durch ihre Nennung werden alle originalen Denker ihres Jahrhunderts mit getroffen! — suchen sich der Zweischneidigkeit der Wirklichkeit zu entledigen. Alle drei greifen nach einem einzelnen Ordnungsprinzip, auf das die gespaltene Welt gebaut werden soll: bei de Maistre Kaisertum und Papsttum, bei Rothe Christentum und Welt, bei Marx die Staaten und die Gesellschaft.

All diese »Einschwerterlehren« sind Irrlehren. Das letzte Jahrhundert ist ein absterbendes, weil es von de Maistre bis zu Treitschke, von Hegel bis Bergson, von Napoleon bis Bismarck, von Rousseau bis Tolstoi nur jeweils eines der Schwerter geführt hat. Auseinander riß durch ihre Verblendung das Geflecht des Lebens. Aber nicht grundlos läßt Gott eine Zeit, die vor seinem Blicke gewiß nicht schlechter dasteht als ihre Vorgängerinnen, in solchen Irrtum verfallen. Der Christ wird die Schuld dafür zuerst bei sich selber suchen. Wie, wenn vielleicht seine Gedanken über Kirche und Welt leblos geworden wären? Die einfache Tatsache des Jahrhunderts der »Weltanschauungen« — und diesem Pathos der »Weltanschauungen« huldigt der »Katholik« ebensogut wie der »Sozialist« — deutet unseres Erachtens auf ein Versagen der christlichen Gedankenarbeit. »Wenn das Salz dumm wird, womit soll man salzen?« Offenbar wußte man den ewigen Gegensatz nicht mehr in einer Sprache zu beschwören, die salzt. Es fehlte der Glaube, der die Wahrheit allezeit lebendig macht. Und so erblicken wir in Büchern wie dem von Hirsch zwar verständliche, aber von vornherein erfolglose Restaurationsversuche. Begriffe, deren Fassungskraft einmal im Völkerleben versagt hat, kann nur der Schulgeist weitertraktieren.

So einfach macht Gott uns das Nachdenken über seine ewigen Satzungen nicht. Auch die Worte müssen zu ihrer Zeit sterben, um aufzuerstehen. Eine irdische Fassung des göttlichen Gesetzes muß verwesen können, damit die Wahrheit in unseren Herzen lebendig zu bleiben vermag. Wir halten an dem ewigen Gegensatz von Seele und Welt, Gott und Cäsar fest, aber wir suchen nunmehr ohne alle vorgefaßten begrifflichen Bindungen zu erfassen, weshalb er in

seiner mittelalterlichen und neuzeitlichen Fassung heute unwirksam und also unbrauchbar geworden ist.

II. Staat und Gesellschaft

Vollzähliger denn je sehen wir seit dem Weltkrieg die Gesandten der Staaten am vatikanischen Hofe in Rom versammelt. Eifrig sucht einer den andern in der päpstlichen Gunst zu verdrängen. Frankreich, Rußland, Amerika und Spanien sind vertreten. Italien sucht radikal die Aussöhnung. Der uralte Gegensatz zwischen Staat und Kirche ist fast unglaublich geworden. Denn die Staaten erhoffen sich Unterstützung und Rückhalt an der Kirche. Was ist der Grund für diese »Bekehrung«? Offenbar ist nicht die Kirche soviel mächtiger oder soviel frischer geworden innerhalb der letzten neun Jahre. Aber etwas anderes ist geschehen: Alle Staaten ohne Ausnahme — ob Sieger oder Besiegte macht nur noch einen Gradunterschied — sind moralisch geschwächt. Die Thron-, Kriegs-, Nations- und Kulturlegende, die den einzelnen Staat heiligte und aus seinesgleichen für seine Bewohner schlechthin heraushob, kränkelt. Diese Krankheit ist älter, viel älter als 1914. Sie wurde von den Vätern der Restauration und des Legitimitätsprinzips bereits empfunden. Das neunzehnte Jahrhundert sieht die Staaten mehr und mehr in Notwehr gedrängt gegen eine Ordnung, die der Staatsformen spottet und die Idee des christlich-germanischen Staates zum Absterben bringt. Schon in den Jahren von 1870 bis 1914 war nur scheinbar noch der alte Gegensatz von Staat und Kirche lebendig. Bismarcks Kulturkampf war ein Anachronismus, und wie schnell mußte man Frieden schließen. Denn ein anderes Gegensatzpaar begann die Politik zu er-

füllen, durchdrang die Herzen und Köpfe, die Literatur und Zeitschriften, die Struktur der Geschichtswerke und der Forschung: der Gegensatz von Staat und Gesellschaft ging allem anderen vor. Ob nun die neue Gesellschaftsordnung dem Staat ausdrücklich den Krieg ansagte oder ob die gesellschaftlichen Mächte stillschweigend die Herrschaft antraten: in diesem Zeitalter, in dem nach Nietzsches Wort »Gott tot war«, wurde zur neuen Gottheit die Gesellschaft. Dies ist kein bloßer Götzendienst zu nennen. Die Ursache liegt tiefer. Der wahre Gott ist immer ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten; er wird sein, der er sein wird. Alle Mächte des Kulturlebens erschienen dem neunzehnten Jahrhundert als etwas Gewesenes, Fertiges, im besten Falle noch Gegenwärtiges. Aber als Zukunft winkte nur die wogende Massenflut der »Gesellschaft«. Sie allein war jung genug, noch »Chaos« in sich zu tragen, das nach Ordnung, eben nach Gesellschaftsordnung schrie. Wo war sonst Chaos? In Kirchen- und Staatenwelt war alles zum Recht erstarrt, zur Kodifikation, zum geschriebenen Gesetz, da war alles schon »dagewesen«. Das Gesellschaftsleben hingegen schien unerhörter Überraschungen noch fähig.

So wurde die Gesellschaft zu einer metaphysischen Gestalt, der die arbeitenden Massen mit religiöser Inbrunst sich wie in einem neuen Glauben entgegenstürzten. Und ein nachdenklicher Historiker sagte mir 1912, in Zukunft werde die Auseinandersetzung zwischen Staat und Gesellschaft das Thema der Weltgeschichte bilden!

Was ist denn aber diese Gesellschaft, was unterscheidet sie vom Staat, was von der Kirche? Es ist die über die ganze Erde wirtschaftlich verbundene, arbeitsteilig tätige Menschheit. Sie ist also aufgebaut auf

dem diesseitigen, dem kreatürlichen Teile unseres geistig geordneten Daseins, der Arbeit. Sie ist damit der Gegenpol gegen die Kirche, die in das göttliche Teil unseres Wesens, in die Liebe, hineingegründet ist. Und sie ist zugleich der Widerspruch gegen die Staaten, die nicht auf der Arbeitsteilung unserer Hände, sondern auf der Grenzziehung durch den Verstand aufbauen. Das Wesen des Staates ist Abgrenzung und Absonderung. Das Wesen der Gesellschaft ist Verflechtung und Gliederung. Im Jahre 1800 bestand zwischen China und Deutschland allerdings noch keine Arbeitsteilung. Heute, wo der chinesische Kuli dem Kapitalismus ausgeliefert ist, wo Russen und Amerikaner im Lande der Mitte zum gedanklichen, politischen und wirtschaftlichen Duell antreten, tritt auch China unter die Fron europäischen Geisteslebens. Zwei Hauptpunkte treten also hervor:

In der Gesellschaft ist die diesseitige Welt des Menschen zum erstenmal ganz und gar geschöpfliche Welt geworden, denn sie beruht nicht auf Idealen, Vaterlandsliebe, Instinkt und Blutsbanden, verbrieften Rechten und heiligen Bräuchen des Stammes, sondern auf der Arbeit, auf dem Kampf ums tägliche Brot, das heißt auf einem göttlichen Gebot!

Und in der Gesellschaft ist die Welt zum erstenmal aus dem kleinen europäischen Vorgebirge zur ganzen Welt geworden, zum Erdball mit einheitlichem Pulsschlag, einheitlichen Zwecken und Zielen.

Das ist wohlgemerkt ein anderer Gesellschaftsbegriff, als ihn bisher Juristen und Theologen, zum Beispiel Pesch, naturrechtlich nach antikem Vorbild behandelt haben. Der gleichlautende Name darf nicht irreführen. An den beiden Tatsachen der Arbeit und der Katholizität scheidet sich der neue Gesellschaftsbegriff von dem alten. Er gehört darum auch in eine andere

Welt als die der Königreiche und Kaisertümer, der Nationen und Vaterländer, die bisher der Kirche gegenüberstand. Denn bisher war allein die Kirche die Trägerin der Einheit καθ' ὅλην τὴν γῆν. Heute gibt die Wirtschaft eine unentrinnbare, höchst wirkliche, alltägliche Einheit schon in die natürliche, in die Welt der menschlichen Gesellschaft hinein! Und selbst die Siegerstaaten haben diesem Einheitsgefühl der in ihnen beheimateten Völker mehr oder weniger aufrichtig so weit Rechnung tragen müssen, daß sie dem Genfer Staatenbund den Namen Völkerbund beilegen (man vergleiche damit die noch ganz in Staats- und Königtum befangene Heilige Allianz!). Sie waren genötigt, ihm eine Reihe von Aufgaben zu übertragen, die eben aus der internationalen Arbeitsteilung der Gesellschaft und nicht aus dem Grenz- und Nachbarvertreter der Staaten sich ergeben. Ja, die Siegerstaaten haben auch den Krieg nur durch die pathetische Predigt der Völkerbundsidee all den alliierten und assoziierten Völkerschaften schmackhaft machen können.

Die Gesellschaft ist heute — trotz der Langsamkeit dieser Entwicklung und unvermeidlicher Rückschläge — in siegreichem Anmarsch gegen die Staaten. Deshalb flüchten diese unter die Auspizien der Kirche. Deshalb suchen sie bei dieser triebhaft nach einer Erhöhung des eigenen Ansehens. Denn mit dem Sturz der europäischen Großkönigtümer und Kaiserreiche ist der religiöse Schimmer, der auf der christlich-germanischen Staatenwelt noch immer lag, zerstört. Die Staaten gehören nur mehr der natürlichen Ordnung an; die Gesellschaft mit ihrer noch unerfüllten Zielsetzung übertrifft sie bereits heute als wirksame Großmacht.

Die metaphysische Überbetonung des Diesseits und

seiner materiellen Gesellschaftsordnung im abgelau- fenen Zeitalter hat also dazu gedient, den Staats- götzendienst zu stürzen. Also war die Beobachtung jenes Historikers richtig, daß die Gesellschaft im An- marsch gegen die Staaten sei? Er irrte nur, wenn er glaubte, es werde die Zukunft lange oder ausschließ- lich von dem Zweikampf zwischen Staaten und Ge- sellschaft beherrscht werden. Schon heute ist der Staatsgedanke weithin ohne Metaphysik. Ohne sol- chen Hintergrund stürzt jede Größe der Kultur un- weigerlich. Aber es ist nun nicht so, daß die Gesell- schaft allein siegte. Denn durch die Enttäuschung über den Untergang des christlich-germanischen Staates wandern nur die ihm bisher vom Volk dar- gebotenen Diesseitskräfte an die Gesellschaft ab. Hin- gegen bleibt diese auf die Dauer weder willens noch fähig, seine seelischen und übernatürlichen Wirkun- gen an sich zu ziehen. Vielmehr strömen diese heute, freigesetzt, der Quelle wieder zu, aus der sie dem christlichen Staat ja einst zugeflossen waren: dem Christentum und der Kirche.

Heute steht im Denken der breiten Menge die Wage zwischen Staat und Gesellschaft noch unentschieden ein. Und auch der Theologe zögert sichtlich, die Waffen der Kirche zu dem ganz neuartigen Geistes- kampf gegen die Gesellschaft umzuschmieden. Denn die Staaten bleiben ja in ihrem recht- und grenz- setzenden Wirken noch immer vorhanden. Was heute von ihnen weicht, ist nur der Mantel der Heiligkeit, der Absolutheit. Sie werden dem Oberbegriff der Gesellschaft unterstellt: die Staaten werden heute vergesellschaftet, sie werden sozialisiert; denn sie verlieren ihr Pathos.

Wir haben damit jenen religiösen Gedankenstrich innerhalb der Weltgeschichte, während dessen die

Gesellschaft die einzige metaphysische Größe ist, die monistische Lage im neunzehnten Jahrhundert, erörtert. Diese Erörterung sollte uns ja aber dazu dienen, der inneren Wandlung der Zweiswerterlehre gerecht zu werden. Wir werden jetzt weniger noch als eingangs es für Zufall halten, daß die Namen für die Zwiespältigkeit, in der unser Erdenleben steht, heute wechseln. Sollte es nicht vielleicht gerade eine Wirkung der christlichen Mission, ein Vorgang innerhalb der Heilsgeschichte sein, der zu dieser Umwälzung führt? Hat der Herr, der die beiden Reiche Gottes und des Kaisers voneinander trennte, denn beide undurchdringlich gegeneinander verriegeln wollen?

III. Kirche und Gesellschaft

Der Vergleich mit der Seele hatte uns schon eingangs die Antwort nahegelegt: es habe die Kirche vorkirchliche, mitkirchliche und nachkirchliche Kräfte sich gegenüber. Wir wollen nun in flüchtigem Abriß diese drei Formen der Weltkräfte darstellen. Dabei wird sich ergeben, daß der Blick der Kirche jede dieser Formen in anderem Lichte sieht, daß die Waffen der Kirche sich wandeln und wandeln müssen, je nachdem sie es mit vorkirchlichen, nachkirchlichen oder mitkirchlichen Weltkräften zu tun hat. Und dieser Zusammenhang deutet darauf hin, daß unsere Betrachtung keine müßige Spekulation, sondern eine unmittelbar das Handeln klärende und bestimmende ist. Denn sie zeigt den Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis, zwischen Welt-Anschauung und Welt-Behandlung seitens der Kirche in weltgeschichtlichem Bilde.

Der neue König der Seelen Christus wird im römischen Kaiserreich, dieser Zusammenfassung der antiken Welt, gekreuzigt. Diese vorkirchliche Welt

ist in keinem ihrer Teile so glaubenslos, wie heutiges Heidentum zu sein vermag. Die schroffe Scheidung bringt erst Christus in die Welt. Aber nicht von Gott, sondern vom »Göttlichen«, von vielen-Göttern fühlt sich die Vorwelt getragen. »Das Göttliche« bezeugt sich im Helden und Heroen, den Städtegründern, wie Theseus und Herakles, in jedem Stamm und Gau, in jedem Königsgeschlecht und in jedem Genius, in jedem schönen Leib oder Kunstgebilde. In viele Wesenheiten und Naturen gespalten ragt das Göttliche als Wahrzeichen; durch die Spaltung aber bleibt jedes naturhaft-dinglich in den Kerkermauern seines Charakters. Die Arten und Gattungen des Seins sind, wie sie sind, und müssen bleiben, wie sie sind. Die »Alte Welt« besteht aus lauter getrennten Naturen. Soviel Städte, soviel Kultstätten, soviel Götter. Selbst noch das ewige Rom trennt sein Pantheon und sein Reich durch einen Grenzwall aus der Ökumene heraus.

Diese vorchristliche Welt bleibt noch durch viele, viele Jahrhunderte der Kirche gegenüber in völliger Trennung. Noch zu Augustins Zeiten konnte man in rein heidnischer Luft und Gedankenwelt leben. Die Macht des Diesseits, der die Macht des Jenseits entgentreten soll, ist älter als die Kirche und bleibt nun in dieser älteren Natur vor und neben der Kirche zunächst bestehen.

Gegen die Götterstädte und ihre Besonderheit in der Ökumene richtet sich der Siegeszug des Kreuzes, weil es ökumenisch werden will. Wenn die Alte Welt aus lauter abgesonderten Naturen bestand, so muß also über sie kommen ein einziger, diese Naturen einschmelzender Strom. Wenn die vorchristliche Götterwelt überall durch örtlich gebundene Kulte in Stadt und Dorf, in Quell und Hain sich abzeichnete, so mußte dagegen der erste Kampf ergehen. Darum ergoß sich

die Wolke der Zeugen, der Strom der Märtyrer über den Erdboden und weihte Ort um Ort, Städte um Städte dem Dienste des Einen Gottes. Denn alle die Erlösten, über deren Gebeinen sich nun die Kirchen erhoben, bezeugten ja nicht sich, sondern ihn, den Herrn, auf den auch das Wort »Kirche« (von Kyrios) weisen will. An Stelle des Pantheons tat sich der eine Himmel auf, aus dem Christus, zur Rechten des Vaters sitzend, die überall von demselben göttlichen Willen durchwaltete Welt heimruft. So setzt sie an die Stelle der äußerlichen Einheitsmischung Roms die unsichtbare innere gewachsene Einheit. Dem entspricht ihr Verfassungsbau. Der Eindruck der altchristlichen Kirche der Bischöfe, wie sie bis auf den heutigen Tag in den Kirchen des Ostens lebendig geblieben ist, ist der der aristokratischen Verfassung. Jede Stadt kann zu Gott zurückfinden, überall rauscht der Quell der Bekehrung gleich ursprünglich. Denn überall ist unmittelbar von Göttern zu Gott heimzukehren.

Auch der Panzer des Dogmas, dessen Schmiedung der eigentliche Inhalt der Kirchengeschichte des ersten Jahrtausends ist, begreift sich nur, wenn man ihn als Sicherung gegen die alte, außerchristliche Welt versteht. Die Naturenlehre, die Substanz- und Personenlehre, die Formulierungen der Gottheit und der Jungfrauengeburt sind alle nur sinnvoll gegenüber einer Welt, die Götter, Naturen, Substanzen glaubt. Einer Welt wie der unseren ist das Dogma daher insoweit entfremdet, als sie kein antikes Heidentum mehr in sich hat. Im Sakrament schließlich sondert die Kirche den Bürger der *civitas dei* aus der *civitas terrena* heraus. Heidenwelt und Christenheit sind inkommensurable Größen.

Anders steht die Kirche zur Welt der germanischen Staaten. Diese Staaten treten gleichzeitig mit dem

Christentum in die Weltgeschichte ein. Sie werden gemeinsam mit der Kirche die Erben der antiken Welt. Sie bemächtigen sich des weltlichen Teils der römischen Imperatorenstellung, während der Kirche der religiöse Gehalt zufällt. Es ist also ein Vorgang, der entfernt verglichen werden kann mit der heutigen Beerbung der Staaten durch die Kirche einerseits, die Gesellschaft andererseits. Nur war es damals umgekehrt: das Eine Reich wird von einer Mehrzahl von Staaten beerbt. Die Betreuung der Einheit lastet mehr und mehr auf der Kirche: eine Verfassungsverschiebung ist die Folge. Aus dem aristokratischen Anstrich wird ein monarchischer. Als das Kaisertum diese Leistung statt des Papsttums übernehmen will, ist die politische Einheit der christlich-germanischen Staatenwelt bereits undurchführbar. Der Kaiser bleibt nur der oberste der Könige. Aber dennoch ist durch ihn, dessen Amt als Priesteramt gilt, für die Kirche eine neue Lage geschaffen. Es gibt nun scheinbar keine vorchristliche Heidenwelt, keinen Polytheismus mehr außerhalb der Beugung unter die christlichen Namen. Der Vorrang des Namens Christi ist anerkannt. Die Welt ist in die Form ihres mitkirchlichen Daseins getreten: christlich der Staat, christlich die Philosophie, christlich das Recht: eine lebensvolle Konkurrenz hebt an zwischen dem christlichen Staat und der christlichen Kirche. Und die natürliche Welt beruft sich auf ihren christlichen Namen, um allenthalben ihrer Natur frönen zu dürfen. Das Schwert des Kaisers sei darum gleich unmittelbar von Gott wie das des Papstes, lehrten die Kaiserlichen. Wie die Sonne zum Mond, so verhalten sich Papst und Kaiser, behaupteten die Kirchlichen. Wir werden beide Terminologien nicht mehr anwenden. Aber wir werden sagen: In dem Verhältnis von Kirche und

kirchlich-germanischem Staat sind Kirche und Staat — so wie ja auch im Gleichnis von Sonne und Mond — beide unmittelbar zu Gott. Aber die Kirche ist nicht nur unmittelbar zu Gott, sondern bei ihr steht auch das »Und«, durch das aus »Kirche und Staat« eine Verbundenheit wird. Durch diese Aufgabe des »Und«, um auch das gangbare Wort nicht auszulassen, durch die Mission, hat sie das Übergewicht. Und wir sehen sie nun dieser neuen Aufgabe sich unterziehen: sie ergreift das natürliche Geisteserbe, sie treibt nun Philosophie und Rechtswissenschaft, Geschichte und Künste. So steht gegenüber Mächten, die den Namen »christlich« mit der Kirche teilen, die Kirche nicht schlechthin in einem anderen geistigen Raum. Während durch das Sakrament die Kirche schlechthin aus der civitas terrena ausgesondert wird, tritt sie durch das Recht auf eine Ebene mit dem Staat. Recht gibt es nur zwischen Ebenbürtigen und Genossen. Und so wird die Kirche selber auch Staat in diesem zweiten Jahrtausend, von 1198 bis 1870 ist der Papst auch weltlicher Souverän. Gegen die Konkurrenz der vielen christlichen Staaten braucht er den Kampf des kirchlichen Rechts. Die Kampfgeschichte der Kirche in der vorkirchlichen Welt war Dogmengeschichte gewesen, die Kriegshistorie des zweiten Alters ist Kirchenrechtsgeschichte gegen die Mitwelt.

So scheint die Welt nur noch unter zwei christliche Mächte aufgeteilt. Ihre Wechselwirkung scheint eine christliche Kultur zu ergeben, und so scheint es am Ende sogar erlaubt, schlechthin von Einer »christlichen Welt« (dieser *contradictio in adiecto*) zu reden. Entsprechend gerät die Notwendigkeit der Zweiswerterlehre mehr und mehr in Vergessenheit, ein Zustand, dessen seit 1800 bemerkbar werdende Folgen wir bereits geschildert haben.

Aber die Aufteilung der Welt unter Staat und Kirche hat eine andere Folge, als es zuerst schien: Die Vielheit der Staaten bleibt bei der Zweischwerterlehre einfach unerledigt. Staat ist Grenze, Staat ist Krieg, Staat ist Absonderung. Grenze und Absonderung sind Verderbtheitszustände der Menschheit. Also muß ihre Heilung im Christentum angelegt sein. Sie sind nicht in der Schöpfung der Erde mitgegeben. Denn die Erde ist rund erschaffen, alles auf ihr ist mit allem verbunden und verbindbar. Die Kirche ist es, die in die Staaten hinein diese Verheißung einer Verbindbarkeit hineinwirft. Ihre Philosophie, ihr Recht, ihre Kultur sind die ersten Mittel, die christlichen Gläubigen in allen Staaten der Welt der Alleinherrschaft des Staatsgeistes zu entziehen. Jede Übersetzung der Bibel in eine Volkssprache bahnt eine endgültige Heimkehr dieses Volkes aus seiner Absonderung zurück in die Völkerwelt an. Es kann nicht die alte Völkerfamilie sein, die sich wieder zusammenfindet. Denn das Christentum bindet nicht durch Blut, sondern durch Geist. Die neue Ordnung der natürlichen Völkerwelt, die aus dem ständigen Hineinwirken der Kirche in die Staaten entsteht, ist die Völkergesellschaft.

Die Gesellschaft kommt zustande durch die Entfesselung der natürlichen Kräfte der Menschheit über alle Staatsgrenzen hinweg, durch die schrankenlose Freigabe des Unternehmens, Forschens, Entdeckens, Wagens und Gewinnens. Und niemand anders als die Kirche ist es, die die Staaten zu dieser Freigabe ihrer Bewohner zwingt. Ihre Lehre, in einem Jahrtausend der Revolutionen angewandt auf das Weltliche, erzeugt in den Gemütern der Staatsuntertanen das gesellschaftsbildende menschheitliche Einheitsbewußtsein. Aus ihren alten Konkurrenten, den Staaten, erzeugt sich so die Kirche einen neuen Gegenspieler:

die Gesellschaft. Dieser aber ist jünger als die Kirche. War die heidnische Urbs älter, der christlich-germanische Staat gleich alt wie die Kirche, so ist die Gesellschaft ein Produkt der christlichen Welt. Daher verzichtet sie selber auf alles und jedes Namenchristentum. Noch die »christliche Welt« ist eine liberalste letzte Prägung des christlich-germanischen Staatsgedankens. Die Gesellschaft verschmätzt den Zusatz »christlich«. Ihr gegenüber ziemt daher notwendig auch der Kirche eine andere Kampfweise. In der christlichen Staatenwelt war die Kirche notwendig betont monarchisch. In der Gesellschaft kann die Kirche nicht anders als demokratisch sein. Den Epochen der aristokratischen Bischofskirche und der monarchischen Papstkirche wird das Jahrtausend der demokratischen Kirche ohne Bruch folgen. Die Kirchengeschichte wird wieder aufhören, zentralistische Papst- und Rechts- und Kirchenstaatsgeschichte zu sein. Vielmehr schrumpft heute die äußerste Weite der Kirche bis an jene Peripherie, an der die Schismatiker und Ketzer der Kirche stehen, zu einem relativ kleinen Raume zusammen: Die Hauptfrage wird die Stellung der Gesamtkirche einschließlich der Ketzer als einer geistigen Anstalt innerhalb der arbeitenden Gesellschaft. Dadurch verlieren die Glaubensunterschiede innerhalb des gläubigen Kirchenvolkes an Gewicht. Nicht das Dogma und nicht das Recht sind die Waffen des Kampfes, der heute entbrennt. Denn es gilt nicht Totes und Abgetanes des Heidentums abzuhalten wie durch das Dogma, nicht den unlauteren Wettbewerb des Nebenbuhlers Staat hintanzuhalten wie durch das Recht. Sondern die eigene Tochter, die Gesellschaft, die zukunftsseilig dem letzten Tage zustürzt und in Sachen der Christlichkeit keinen Ehrgeiz wie die Staaten hat, gilt es,

mütterlich zu bewahren durch die eigene Verjüngung. Hier überwindet nur die weisere Tat, die fruchtbarere Wirkung, die tiefere Leistung.

So verlockend es wäre, diesen Kampf der Liebe zwischen Mutter und Tochter auszudeuten, so sei doch gerade dies dem einzelnen Leser selber überlassen. Denn nur gemeinsame Besinnung und die Entscheidung des einzelnen kann all die Wege bahnen, auf denen der Vormarsch angetreten werden muß. Wenn wir vom demokratischen Kirchenalter gesprochen haben, und wenn heute entsprechend dringlich der Ruf nach dem Laien in der Kirche erschallt, so sollten wir uns darüber klar sein, daß es sich nicht etwa um eine Verherrlichung des Laien an sich dabei handeln kann. So wenig wie im Klerus darf im Laien das Allheilmittel gesucht werden. Worum es sich vielmehr allein handeln kann, ist der tätige, der unvorhergesehene, der durch sein Wirken gemeinschaftsbildende Mensch, der Laie also in einem ganz bestimmten Sinne, dessen die Kirche bedarf. Dieser allerdings wird in jedem Augenblick und aus jedem von uns erwartet, und deshalb soll man da keine voregreiflichen Behauptungen aufstellen.

Nur auf eins fällt unmittelbar deutlich Licht aus der neuen Spannung: auf das Kriegsproblem. Dies tritt in ein neues Zeitalter. Allerdings, auch die neue Zweiteilung erledigt der Krieg nicht durch sittliche Forderungen. Der Krieg ist mit der natürlichen Staatenwelt in der Tat mitgegeben. Aber als ein bloßes Mittel dieser natürlichen Staatenwelt kann er allerdings mit ihr in seiner heutigen Form mindestens vergehen. Die Gesellschaft erledigt den Krieg, soweit sie die Staaten erledigt. Soweit sie diese nicht erledigt, bleibt auch der Krieg. Jedenfalls ist dem Kriege das Pathos geraubt, das ihm innewohnte, so wie dem Staate

der Schimmer des Göttlichen geraubt ist. Und dies kann — auf ferne Zeiträume angesehen — bleiben.

An keiner anderen Stelle der Erde ist diese Erkenntnis leichter zu gewinnen als in Deutschland. Denn hier ist durch den Sturz des Staates das Wesen der Gesellschaft in anderwärts unerhörter Deutlichkeit zu eigenem Leben freigesetzt worden.

Die Deutschen sind derzeit ein Volk ohne Staat. Denn sie sind ohne Heer, ohne Grenzen, daher ohne Krieg. Ein Krieg hat aufgehört, für die Deutschen Sinn zu haben. Aber wenn der Krieg aufhört — der Kampf hört nicht auf: Die Gesellschaft befindet sich auf deutschem Boden in einem erbitterten Kampfe. Es ist das erstemal, daß die Gesellschaft zu einem solchen Kampfe aufgeboten wird. Noch fehlt viel, daß dieses Pathos des Kampfes mit dem Reparationsagenten, aber überhaupt unter dem Frieden von Versailles, der den Deutschen obliegt, begriffen würde.

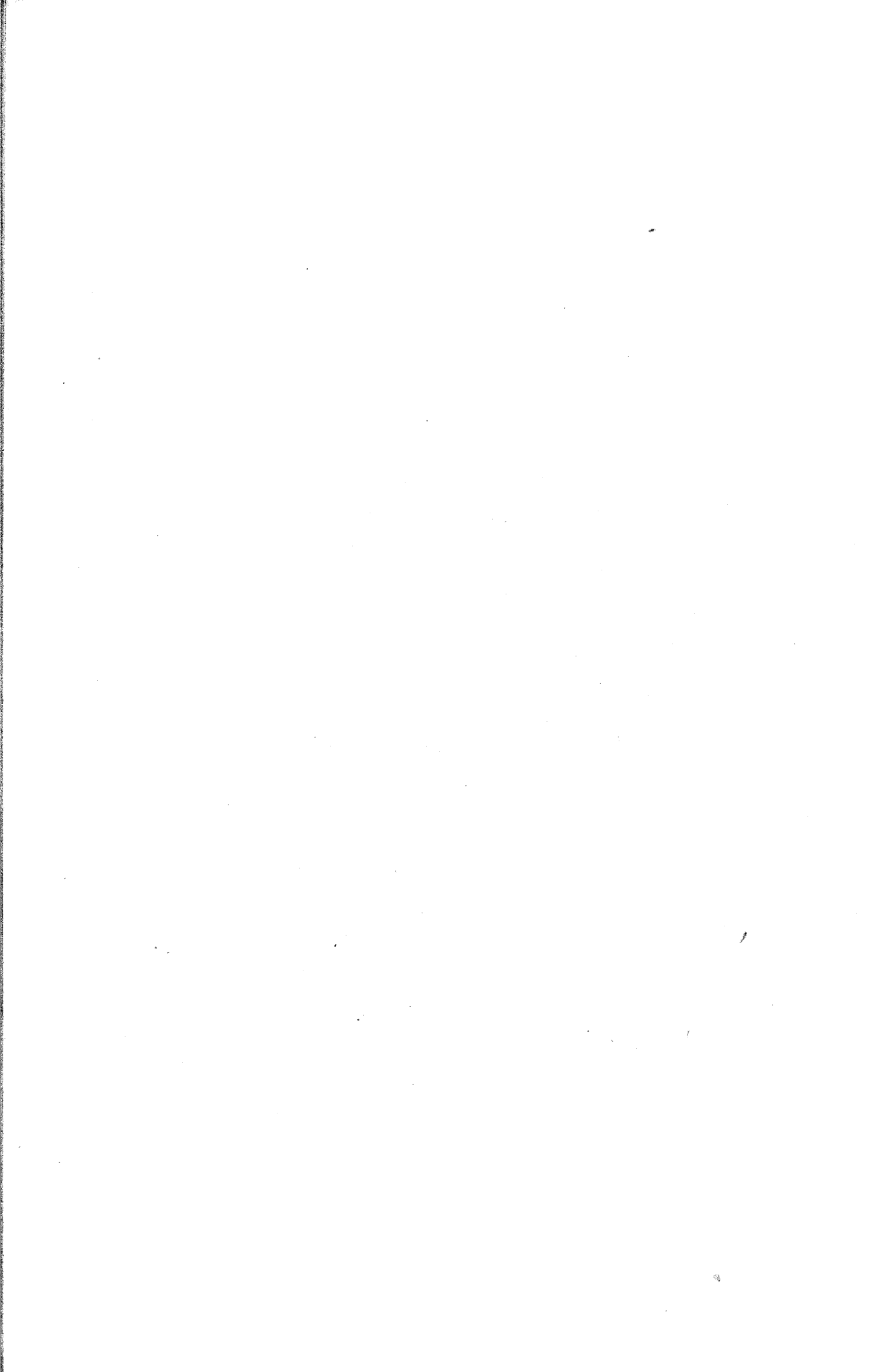
Es ist eine Lebensfrage für die Kirche, daß sie hier unterscheiden lernt und die Unausrottbarkeit der Sünde nicht mit der Unausrottbarkeit des Krieges gleichsetzt.

So ruht also die Kirche geduldig und ewig inmitten der Wogen der Welt. Aber bloße Geduld ist zu wenig, um ihr Ausharren in der Welt zu erklären. Die Kirche duldet nicht nur, sie harrt vielmehr — wie die Seele des Psalmisten — auf den Tag des Herrn. Dies aufgeschlossene Harren allein gibt ihr das Übergewicht über die Welt und den jeweiligen Weltzustand. Denn im Harren trägt sie die Welt mit; in der bloßen Geduld wäre sie für sich. Nein, die Kirche starrt nicht mit gläsernem, erloschenem Auge auf das Gewoge, das sie umbrandet. Sie kann es gar nicht. Denn sie besteht ja aus menschlichen Bausteinen, aus lebendigen Seelen, deren Bestimmung es ist,

Leben zu verbreiten. Und so richtet sie Tausende von liebenden Blicken auf die Außenwelt, und vor dem Blicke der Liebe ordnet sich das wirre Geschehen zur Weltgeschichte.

So läßt kein Augenblick des Weltenlaufs die Kirche unbewegt. Freilich, vorab ist sie immer die »*meta fervidis evitata rotis*«, an der die in der Rennbahn der Zeit hin und her wogenden Menschenzüge die Richtung wechseln, der Umkehrpunkt, an dem die Reiter in der Bahn des Lebens das Gewicht umlagern, der unbewegte Eckstein, an dem jedes ziellose Streben sich bricht. Deutlicher erkennt man also die Schwankungen der Welt an ihren äußersten Flügeln. Aber die Liebe durchglüht den starren Felsen der Kirche. Auch ist er umschwärmt von tausend Möwen, von all den ungeduldigen Herzen, den Christen ohne sichtbare Kirche, die den Fels umflattern, um ihn täglich neu ins Leben zu rufen. All die Augen der Liebe wandern und begleiten hoffend und fürchtend die Schwankungen draußen am Rande der Welt. Und unhörbar wandert so der Blick der Kirche aus ihrer Mitte von einer Seite der Weltbahn zur anderen hinüber und begleitet — leidend und läuternd — die Wandlung der Welt aus verzauberter Natur durch die christliche Kultur in sich vollendende Schöpfung. Mit diesen drei Namen: Natur, Kultur, Schöpfung, so können wir jetzt die drei Stationen der Welt anreden. Gottferne, gottbegreifende und gottergriffene Welt sind die drei Zustände, die durch die Offenbarung sich aussondern. Von allen drei Formen, von vorkirchlichem, mitkirchlichem und nachkirchlichem Leben ist gleichzeitig die Welt erfüllt. Aber im Vordergrund sehen wir doch wohl fortan zwei Frauengestalten bemüht um die Linderung der Leiden der Welt: Mutter und Tochter, Kirche und Gesellschaft.

DIE SOZIALE REVOLUTION VOR DER
GESTALT CHRISTI



DIE SOZIALE REVOLUTION

»WIR HABEN HIER WENIG ZU TUN IN DER KIRCHE«, sagte mir mein Konfrater, dem ich den Antrittsbesuch machte. »Die heilige Messe, ein wenig Beichtstuhl, jeden Sonntag eine Predigt und nur ein paar Volksschulen. — Wir können unsere ganze Kraft der sozialen Betätigung widmen; die ja heutzutage in erster Linie notwendig ist. Meine ganze Arbeit steht im Dienste der sozialen Frage, und ich hoffe, in Ihnen einen tüchtigen Gehilfen zu finden, da Sie ja selbst aus dem arbeitenden Volke hervorgegangen sind.«

Er sollte sich in mir nicht täuschen. Ich wollte ein tüchtiger Vereinspräses werden. Bald stand ich vor Hunderten von jungen Handwerkern, geliebt und umjubelt. Die eigentliche Stätte unserer Wirksamkeit wurde der Vereinssaal. Viele lange Abende, immer wieder Vorträge, immer wieder Beratungen, immer wieder Theater und Sport, immer wieder soziale Kurse und Kämpfe, nebenbei auch »religiöse« Vorträge. — Todmüde kamen wir heim.

In anderen Stadtgemeinden ging der Vereinsbetrieb noch viel lebhafter. Die meisten Geistlichen klagten, sie seien überarbeitet. Die alten Lehrer beobachteten, wie sehr der Religionsunterricht der Kinder unter der Vereinstätigkeit der Geistlichen litt. Es fehle die Frische und die ungeteilte Hingabe. Und gar mancher Predigt hörte man an, daß sie noch einiger Stunden reiflicher Erwägung und Durchlebung bedurft hätte.

Die Arbeit in der Kirche wurde noch getan, aber fast wie eine Nebenarbeit. Es kamen auch noch ziemlich viele Leute in die Kirche. Aber da saßen sie nebeneinander, ganz fremd, nicht wie eine Gemeinschaft gegenseitiger Liebe. Der ursprüngliche Grundgedanke der Kirche, die bewußte, lebendige Einheit und Ge-

meinschaft, war auf die Vereine übergegangen. Die Vereine waren Nebengemeinden und Nebenkirchen geworden, und die große Kirchengemeinde hatte ihren Hauptgrund verloren, daß sie eben die volle Verwirklichung des katholischen Gemeinschaftsgeistes sei. Sie wurde noch aufrechterhalten als ein uraltehrwürdiges Gebäude, aber das eigentliche Leben wucherte in Gestalt von allerhand Vereinen über sie hinweg. Sie blieb die Stätte der feierlichen Liturgie, der feierlichen Predigt, der Erfüllung kirchlicher Gebote, auch der Generalkommunionen. Das lebendige Beieinandersein, der Austausch der Liebe, das Bekanntwerden untereinander, das ganze Gebiet gegenwärtlicher, lebendiger soziologischer Betätigung wurde mehr und mehr von den Vereinen übernommen. Man wußte sogar, daß man dort auch die religiösen Wahrheiten und Werte wirkungsvoller übermitteln könnte als in den pfarrgottesdienstlichen Versammlungen.

Die durch soziale Not geschaffenen Standes- und Interessenvereine schienen also das alte, geschichtlich gewordene System der Pfarrgemeinden innerlich überwinden zu wollen. Der Idealverein der Katholiken, die Pfarrgemeinde, lebte nur noch von ihren kirchenrechtlichen und liturgischen Notwendigkeiten — und von den Almosen der lebensreichen Vereine, die natürlich ihre Mitglieder zum Kirchenbesuch anhielten. Die gemeinschaftsbildende Kraft des »Sozialen« überwog und überwucherte die gemeinschaftsbildende Kraft des »rein Religiösen«. Die alten kirchlichen Bruderschaften, die auch schon Gemeindebildungen innerhalb oder überhalb der Pfarrgemeinden waren, führten ein lebensschwaches Dasein und mußten sich mit Teilnehmern begnügen, die noch nicht von dem starken sozialen Vereinswe-

sen erfaßt waren und die für die besonderen geistlichen Gnaden und Privilegien empfänglich waren.

Wo lebte noch ein Katholik, welcher mit Stolz und Überzeugung gesagt hätte: »Mein Verein ist die Kirche!« So sehr verblaßte der Gemeinschaftscharakter der Kirche, daß man schon daran dachte, einen Weltverein katholischer Christen zu begründen. Als ob die katholische Kirche nicht der Weltverein der katholischen Christen wäre!

»Ich glaube, wir gehen einen falschen Weg«, sagte ich zu meinem Konfrater auf dem Heimwege von einer besonders glänzenden Vereinsversammlung. »Alle diese Erfolge und diese Liebe müßten wir an der Stätte erreichen, für die wir geweiht und angestellt sind, und es müßten zugleich religiöse Erfolge sein.«

»Du bist ein Skrupulant«, entgegnete der Konfrater.

»Siehst du nicht, daß unsere soziale Tätigkeit der einzige Weg zum Volke ist? Unsere Kirchen würden bald ganz leerstehen, wenn wir diesen Weg nicht gingen.«

»Ich habe mich aber nicht weihen lassen für soziale, sondern für priesterliche Tätigkeit. Magst du in deinem Arbeiterverein das Wort Jesu predigen: ‚Selig sind die Armen im Geiste‘?«

»Da würde ich freilich wenig Beifall finden!«

Trotz dieser Zustimmung mußte ich mir sagen: »Male disputatum est.« Rein priesterliche Tätigkeit kann und wird auch oft soziale Tätigkeit sein. Wie verhält sich das Religiöse zum Sozialen? Daß es eine soziale Tätigkeit gibt, die weder in Religion wurzelt noch in Religion ausgeht, das erfuhren wir deutlich genug, wenn wir die soziale Tätigkeit der rein weltlichen Vereinigungen beobachteten. Daß es religiöse Tätigkeit gibt, die ohne jede soziale Auswirkung bleibt, eifrige Religiosität neben sozialem Elend, dafür wußten wir genug Beispiele. Daß aber die wahre Reli-

gion Jesu aus ihrer innersten Kraft heraus die soziale Not der Menschheit in jedem Zeitalter nicht nur mildern, sondern auch beheben kann, dies zu erkennen, hatten wir noch zu wenig Glauben und zu wenig Geduld.

Ein Jahr später brachten die Zeitungen eine ganz merkwürdige Nachricht: Am 12. Juli 1910 hatte der bayrische Verkehrsminister v. Frauendorfer in der Kammer der Reichsräte erklärt, das Christentum sei zum Teil doch auch eine soziale Bewegung gewesen. Bewußt oder unbewußt hatte er damit die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus über Wesen und Entstehung des Christentums ausgesprochen. Da erhob sich der anwesende Bischof Anton von Henle von Regensburg zu einer kurzen Gegenrede, die in den Worten gipfelte: »Das Christentum hat sich mit der sozialen Frage jahrhundertlang nicht beschäftigt.«¹ Mein Konfrater wütete. Wie ein Bischof der katholischen Kirche solche Schande antun könne! Der Kirche, die stets eine Mutter der Armen und Betrübten, eine streitbare Verfechterin der Entrechteten gewesen sei! Ich war unterdes Privatdozent geworden und hatte einen ganzen Winter lang mit Seele, Mund und Feder im christlichen Altertum gelebt. Was war das doch für eine Zeit chaotischen Werdens! Ein Darunter und Darüber, so wenig bestimmte Ordnung, so viel Disziplinlosigkeit, keine großzügige Erfassung des politischen Lebens, keine planmäßige Erneuerung der Menschheit, immer nur Glauben und Dulden und Märtyrerleiden! Und doch, welche Missionskraft nach allen Seiten, welche Eroberung der Welt, welche ungeplante Überwindung des heidnischen Staates und zuletzt — beim Ausgang der altchristlichen Zeit —

¹ Vgl. Michael, Kirche und Sklaverei nach Lujo Brentano: Zeitschrift für katholische Theologie 35 (1911), S. 386.

welch elementare und doch friedliche Entwurzelung des in der heidnischen Gesellschaft scheinbar auf ewig festgewurzelten sozialen Gegensatzes von Freien und Sklaven!¹ Alles in einer genialen Unbekümmertheit um Leben und Welt; alles nur in der kleinen, lieben Sorge um das Heute, denn morgen kommt doch das Weltende!

Und dagegen die rastlose politische und soziale Tätigkeit der katholischen Priester und Laien unserer Tage! »Immer mehr, immer eindringlicher, immer umfassender«, peitscht es von allen Seiten. Immer stärker wird die Belastung der priesterlichen Schultern. Aufgaben über Aufgaben! Und doch ist es dazu gekommen, daß ein angesehener Schriftsteller in einer streng kirchlichen Zeitschrift bekennen mußte: »Die katholische Kirche hat keine Kraft mehr an der Außenfront!« Also das Kehr Bild der altchristlichen Entwicklung!

Die Erregung meines Konfraters war nur das östlichste Regentröpflein eines Sturmwetters, das unter den deutschen Wissenschaftlern und Praktikern ausbrach. Nicht bloß Blätter, sondern Bücher fielen von den Bäumen, alle losgeweht von der Frage: Wie stellte sich Jesus, Paulus, das Urchristentum zur sozialen Not? Recht besehen, war es doch eine große, heilige Freude, wie das zwanzigste Jahrhundert durch alle Verschalungen hindurch das ureigentliche Wesen und die ureigentliche Wirkungsweise des Christentums und der Kirche zu erkennen versuchte.

Der Regensburger Bischof hatte sein lichtiges Wort begründet mit dem Hinweis auf den 1. Korintherbrief 7, 21 ff.:

¹ Ein gutes Bild von den sozialen Zuständen im frühen Christentum zeichnet Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum (Wissenschaft und Bildung, Bd. 172) Leipzig 1921.

»Jeder bleibe in dem Stande, in welchem er berufen ist. Bist du als Sklave berufen? Laß dich's nicht anfechten! Und wenn du auch frei werden kannst, so bleibe nur um so lieber dabei!... Jeder bleibe bei Gott, Brüder, in dem Stande, in welchem er berufen ist!«

Da mußten die Exegeten heran. Und der Braunschweiger Professor Alphons Steinmann wagte es, mit der ganzen, von Christus empfohlenen Schlangenklugheit der Paulusstelle einen anderen Sinn zu entlocken, als ihn das normal gewachsene, gewöhnliche Ohr heraushört. Er setzte die Stelle aus der Reihe der überzeitlichen sittlichen Wahrheiten heraus und erklärte sie aus den Anschauungen antiker politischer Doktrinen und aus der Analogie der paulinischen Ehegesetzgebung. Ein solch »trostloser Rat: ‚Bleibe doch lieber Sklave!‘ hätte wenigstens der großen Masse von Sklaven als Torheit und Rückständigkeit erscheinen müssen«, und das Christentum hätte »seine Werbekraft bei den unteren Schichten zum guten Teil eingebüßt«. Also müsse die Stelle eben einen anderen Sinn haben. Steinmann übersetzt also: »Bist du als Sklave berufen? Laß dich's nicht kümmern, — besitztst du aber die Möglichkeit, frei zu werden, gebrauche sie lieber, — denn der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn. In gleicher Weise ist der berufene Freie ein Sklave Christi.«¹

Ich bin exegetisch zu wenig geschult, um solche Möglichkeiten und Notwendigkeiten richtig einzusehen, und freute mich deshalb von ganzem Herzen, als im Jahre 1912 die Auffassung des Regensburger Bischofs eine glänzende Bestätigung fand in dem Werke von

¹ Steinmann, Sklavenlos und alte Kirche. Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum. 1. und 2. Auflage, Apologetische Tagesfragen, 8. Heft. München-Gladbach 1910, S. 66. 3. und 4. (verbesserte und vermehrte, aber grundsätzlich nicht abgeänderte) Auflage 1922 S. 98.

Troeltsch über »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«,¹ und als 1915 Kiefl in seinem Werke »Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums«² nicht nur das exegetische Problem 1. Korinther 7, 21 von neuem im Sinne des Regensburger Bischofs beantwortete, sondern auch den philosophischen Hintergrund der sozialistischen Geschichtskonstruktion nach Herkunft und Werden zeichnete und das historische Bild weit über die paulinische Umgrenzung hinaus bis an den Rahmen des christlichen Altertums ausdehnte.

Auch Kiefl kommt zu dem Ergebnis, daß das Christentum das soziale System der Antike unangetastet ließ und die unmittelbare Arbeit an der Lösung der tatsächlichen sozialen Frage — das war damals in erster Linie die Sklavenfrage — nicht als seine Aufgabe betrachtete. Durch scharfe Unterscheidung der Begriffe »sozial« und »soziologisch« gelingt es ihm, eine Klarheit zu schaffen, von der ich meine, daß sie sich nicht mehr verdunkeln läßt. Soziologisch ist das Christentum: Es schuf ja aus sich heraus die größte Societas aller Zeiten. Aber nicht sozial, nicht aus seinem Wesen heraus beteiligt oder zur Beteiligung verpflichtet an der unmittelbaren Veränderung und Verbesserung der jeweiligen sozialen Zustände. Die große soziale Reform, die aus der »Antike« des christlichen Altertums die christliche Gesellschaftsordnung des Mittelalters hervorgewachsen ließ, war nicht ein Machen, sondern ein Werden. Wir Preußen denken immer, daß alles »gemacht« werden müßte, und suchen bei jeder geschichtlichen Erscheinung die bewußten Macher, suchen immer das Programm und den ersten Statutenentwurf. Daß es auch ein Werden

¹ Gesammelte Schriften 1, Tübingen 1912. — ² Verlag Kösel, Kempten und München 1915.

gibt über alles bewußte Machen hinaus, ein Wachsen, nicht bloß ein Fabrizieren, das wollen wir nicht recht bedenken. Und doch ist nicht das Machen in bewußter menschlicher Voraussicht, sondern das Werden über alle menschliche Voraussicht hinaus der eigentliche Vorgang der Geschichte.¹ Das Christentum wollte nur die Predigt der göttlichen Wahrheit und Liebesgesinnung. Es glaubte, daß durch diese Predigt das große Gottesreich begründet werde. Es betätigte die Liebesgesinnung, heilte damit die sozialen Schäden von der Wurzel aus, und da wurde, was kein Apostel und kein Apostelschüler auch nur zu ahnen vermocht hätte: die christliche Gesellschaftsordnung, die keinen Unterschied mehr kannte zwischen Sklaven und Freien; da wurden die freien, stolzen Stände, die nun als Kunst und Freude übten, was in der Antike die Sklaven als Sklavenwerk für die Menschheit getan. Ich erinnere an die herrliche Entwicklung des Handwerkerstandes mit seinen frohen, stolzen und frommen Meistern und Gesellen.

Das steht nicht alles in dem Buche von Kiefl, aber es wuchs mir daraus hervor. Das Buch selbst erschien mir wie eine Befreiungsurkunde, eine Entlastung der Kirche von den ihr wesensfremden Lasten der unmittelbaren Verantwortung an den sozialen Verhältnissen der Gegenwart, der Verpflichtung zu unmittelbarer Einmischung in die sozialen Kämpfe — wie ein Freiwerden der priesterlichen und allgemeinkirchlichen Arbeitskraft für die ureigenste Tätigkeit der Kirche: für die Wahrheit und für die Liebe — wie eine herrliche Prophetie, daß auch aus unserer gegenwärtigen Religiosität, wenn sie nur echt ist, dereinst das soziale Heil hervorwachsen werde.

Wenn Wissenschaft und Praxis hart hintereinander

¹ Vgl. den Aufsatz »Kirchliches Werden«, oben S. 193 ff.

gingen — sie gehen in großen Abständen —, hätte das Buch von Kiefl eine Reform des katholischen Vereinswesens zur Folge haben müssen. Es schien aber wirkungslos zu bleiben. Zwei Jahre nach seinem Erscheinen verkündete jedoch ein Beobachter — ganz von der Ostgrenze her —, daß sich aus weiß Gott was für Gründen im katholischen Vereinsleben Deutschlands und insbesondere in dem der großen Diözese Breslau ein Umschwung von außerordentlicher Tragweite zu vollziehen scheine, eine Verlegung des Schwerpunktes vom sozialen Gebiete auf das religiöse und karitative. »Die religiöse Vereinsbewegung hat ganz unmerklich eingesetzt. Denn sie ging nicht aus von einer Direktive, die von irgendeiner Autorität gegeben worden wäre, sie ist nicht die Verwirklichung eines Programms, das irgendein Führer für das katholische Deutschland aufgestellt hätte... Sie ist vielmehr wie von selbst entstanden und hat alsbald festen Boden gewonnen. Es ist das zweifellos ein Zeichen, daß sie einem Bedürfnis entspricht und daß sie eine Zukunft hat.«¹ Pfarrer Dr. Kubina, der diese Worte schrieb, schildert dann ein beginnendes Wiederaufblühen des Männerapostolates, des Kongregationsgedankens, der Missionsvereine und der Caritas. In dieser Reihe ist zugleich der Rang zum Ausdruck gebracht. Bemerkenswert ist vor allem, daß wieder die ganze geschlossene Pfarrgemeinde, nicht einzelne Stände, die über die Grenzen der Pfarrgemeinde und auch der Konfession hinausgehen, Träger des neuen Vereinslebens ist. An letzter Stelle und ich möchte sagen: eine lange Atempause nach der Caritas werden die sozialen Vereine genannt, nicht ohne Hinweis auf die »Unlust und Verdrossenheit an

¹ Kubina, Eine neue Strömung im katholischen Vereinsleben: »Schlesisches Pastoralblatt« 38, 4 (1917), S. 51—56.

sozialer Vereinstätigkeit, die weite Kreise des katholischen Deutschlands, sowohl die des Klerus wie die der Laienwelt ergriffen hat«. »Statt sie zu einigen, hatte die soziale Arbeit, die so verheißungsvoll begonnen hatte, die Katholiken Deutschlands gespalten, heiße Kämpfe unter ihnen heraufbeschworen. Bis tief in die einzelnen Gemeinden war der Kampf eingedrungen . . . Der Geistliche, der sich an die Spitze eines sozialen Vereins stellte, hatte in der Regel einen Teil der Gemeinde gegen sich.« Trotzdem meint Kubina: »Wir müssen die sozialen Vereine nach wie vor in jeder Weise stärken und fördern.« Zwischen dieser Beruhigungsthese und der Hauptthese des bedeutungsvollen Aufsatzes besteht aber eine deutliche Spannung, wenn nicht gar ein Widerspruch. Wenn die sozialen Vereine in jeder Weise gestärkt und gefördert werden, saugen sie eben wieder die ganze Arbeitskraft des Klerus und der kirchlich-tätigen Laien auf, auch wenn sie erst an letzter Stelle zum Saugen kommen.

Alphons Steinmann hatte sich von den exegetischen Ausführungen Kiefls nicht überzeugen lassen. Ein richtiger Exeget darf auch nicht gleich klein beigeben. Die Wolke der Argumente Kiefls war ihm eben eine Wolke, die das Licht verhüllt, »die nicht erhellend, sondern verdunkelnd, nicht überzeugend, sondern verblüffend wirkt«. Auf einem erneuten Gange über das Kampffeld hüllt er nur den Mantel fester um Brust und Ohren und erklärt: Kiefl solle sich nicht wundern, wenn er sich nicht für widerlegt halte.¹ Noch immer mochte er die Kieflsche Unterscheidung der Begriffe »sozial« und »soziologisch«² nicht annehmen. Alles, was Jesus für die

¹ Steinmann, Zur Geschichte der Auslegung von 1. Kor. 7, 21: Theologische Revue 16, 15/16 (1917), Sp. 340—348. — ² Kiefl, a. a. O. S. 159.

menschliche Gesellschaft getan hat, nennt er sozial. Dann ist es allerdings keine Frage, daß Jesus Sozialist war. Das Verbot der Ehescheidung ist für Steinmann eine hervorragende soziale Tat. Gewiß, wie er das Wort sozial versteht.¹ Dann müßte man aber das ganze Eherecht unter »Soziale Frage« rubrizieren. Und letzten Endes wäre jede exegetische Untersuchung ein Beitrag zur Lösung der sozialen Frage. Wir verstehen nun einmal unter sozialer Frage immer nur eine Gruppe sozialer Nöte und Kämpfe, und wenn Steinmann uns belehren will, muß er zunächst von unserem Verständnis ausgehen, damit wir nicht aus Mißverständnis auch das ablehnen, was er uns tatsächlich aus dem bewundernswerten Reichtum seines exegetischen und historischen Wissens freigebig vermittelt.

So hat er im Frühjahr 1919 in der Pfarrkirche von Braunsberg eine Reihe von Predigten über »Jesus und die soziale Frage« gehalten, die ganz tiefreligiös sind und das große Werk Jesu herrlich zeichnen. Aber die beständige Wiederholung des Wortes »sozial« wirkt störend. Hinter dem Titel: »Jesus und die soziale Frage« scheint wieder das Wahnbild »Jesus als Sozialist« aufzutauchen, und auf den ersten Seiten ist auch noch ein leiser Nachhall des vorausgegangenen Kampfes zu vernehmen. Kiefls Name wird auf den 262 Seiten des Buches nur zweimal — ganz unpolemisch — genannt, und die Paulusstelle wird gar nicht erwähnt, da sie auch nicht streng zum Thema gehört. Freilich fliegt anfangs noch ein Stein nach dem andern Lager: Steinmann erinnert an eine Stelle aus dem »Hirt« des Hermas (2. Jahrh. nach Christus): »Ich sage aber, jeder Mensch müsse aus seinen Bedrängnissen herausgerissen werden. Denn wer darbt

¹ Steinmann, Jesus und die soziale Frage, Paderborn 1920, S. 159.

und in seinem täglichen Leben Bedrängnisse erduldet, befindet sich in großer Pein und Not. Wer also eine solche Seele aus der Not reißt, wird sich große Freude bereiten . . . Wer aber das Mißgeschick eines Menschen kennt und ihn nicht herausreißt, der begeht eine große Sünde und wird schuld an seinem Blute.«

Aber diese Stelle ist doch nichts anderes als die Predigt der christlichen Nächstenliebe gegen die einzelnen Notleidenden. Von sozialer Hebung eines ganzen Standes — nur für solche Fälle gilt der Terminus technicus »soziale Frage« — ist keine Rede. Im übrigen nähert sich Steinmann ganz offenbar der Kieflschen Auffassung, indem er schreibt: »Das Urchristentum, wie es Jesus schuf, ist keine soziale, sondern eine religiöse Bewegung. Dennoch wäre es verkehrt, Jesus rein religiös und nicht auch sozial zu würdigen.«¹ Ich habe nur noch Zweifel, ob Jesus sozial »gewürdigt« werden wollte, etwa in gleicher Linie, wie er als Sohn Gottes, als Verkünder des Vaters, als Prediger der Demut und Liebe, als Freund der Kinder, als Zuflucht und Erquickung der Mühseligen und Beladenen gewürdigt werden wollte.

Jesus hat nicht unmittelbar zu den Tagesfragen seiner Zeit Stellung genommen. Das gibt Steinmann zu.² Unmittelbar war Jesu Wort und Tat rein religiös. Damit ist für alle, die sich als Sendlinge Jesu betrachten, Weg und Beispiel vorgezeichnet. Da diese Sendung alle Kraft eines Menschen in Anspruch nimmt, so bedeutet jede andere Aufgabe, sei es eine soziale oder politische, eine Überbelastung, unter welcher die Sendung leiden muß.

Man darf an Jesus nicht Dinge unmittelbar heran-

¹ Steinmann, Jesus und die soziale Frage. Paderborn, Schöningh 1920 VII und 262 Seiten. — ² A. a. O. S. 161.

bringen, die nur ganz mittelbar mit ihm zusammenhängen und eben wegen dieser Mittelbarkeit fern von ihm stehen. Was würde Steinmann zu einem Titel sagen wie: »Jesus und die weltliche Herrschaft seiner Stellvertreter« in dem bejahenden Sinne einer mittelbaren Grundlegung dieser weltlichen Herrschaft? Diese Zartheit gegen Jesus lassen so viele moderne Titel und Aussprüche vermissen! Bringt man Jesus mit der sozialen Frage zusammen, warum nicht auch mit der Revolution? Eine »Konferenz von Männern und Frauen aus zehn Ländern«, die vor sieben Jahren in Holland tagte, beschloß die Herbeiführung einer »christlichen Internationale«, also einer neuen katholischen Kirche, da »die Kirchen ihrer Länder versagt hätten, einen universellen Geist auch während des Krieges lebendig zu erhalten«. »Sie streben eine Revolution an, die so grundstürzend ist, daß sie ihren Zweck verfehlen würde, wollte sie sich zur Erreichung ihrer Ziele äußerlicher Machtmittel bedienen.« »Der Weg in der Nachfolge Christi ist der einzige Weg, der Verheißung hat. Er bedeutet Revolution durch Versöhnung. Jesus ist der wirkliche Revolutionär, weil er der wirkliche Versöhner ist. Wenn wir seinen Weg gehen, werden wir Versöhner und Revolutionäre zugleich sein. Der Weg liegt jedem offen, der das große Wagnis der Liebe unternimmt. Solche Menschen sind die Pioniere der Christlichen Revolution.«¹ Wie tief ist der Gedanke (kein Wunder, denn es ist ein uralter Gedanke), aber wie häßlich ist der Ausdruck! Mit dem Worte Revolution ist nun einmal der Begriff der Gewalt unlöslich verbunden — viel stärker als mit dem Worte »soziale Frage« der Be-

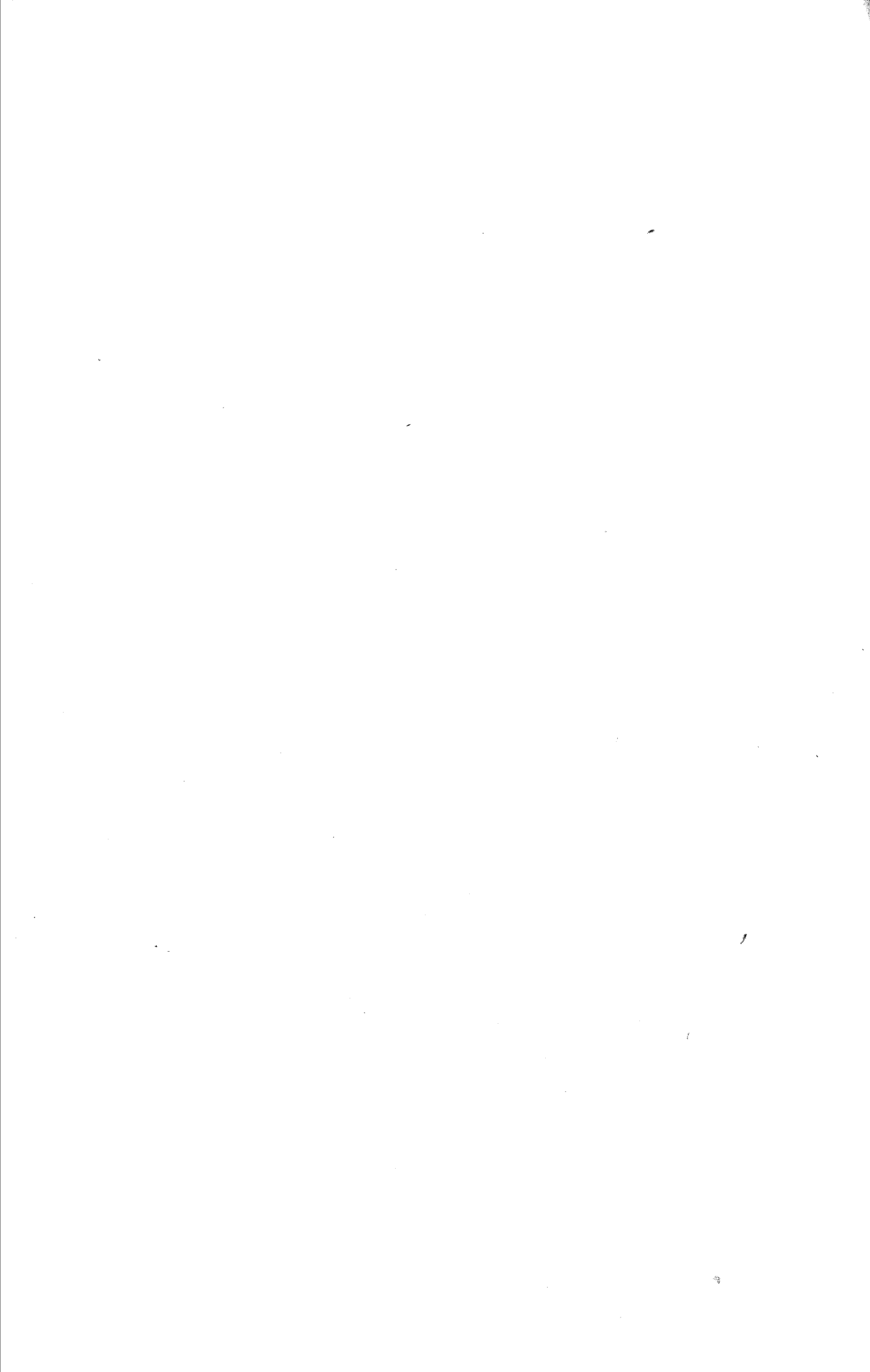
¹ »Der christliche Revolutionär im Dienste des Reiches Gottes auf Erden« 2, 3/4 (1921) bringt S. 23 f. den Aufruf der »Christlichen Internationale«.

griff des Standes- oder Klassenegoismus und wie mit dem Worte Karitas das Gegenteil. Jesus hätte jenes Wort nie von sich und seinem Werke sagen lassen,¹ und keiner seiner Freunde sagt es von ihm. Auf gleichem Boden oder wenigstens in gleicher Linie mit jenem Kongreß stand die gleichzeitig gegründete Zeitschrift »Der Christliche Revolutionär im Dienste des Reiches Gottes auf Erden«, herausgegeben von Dr. Karl Strünckmann in Soden, Kreis Schlüchtern, der zuerst Sozialdemokrat, dann Schüler Schopenhauers und Buddhas, dann deutsch-christlicher Lebensreformer war und endlich christlicher Revolutionär mit dem »Deutsch-Bekenntnis an zweiter Stelle« wurde.

Die Nachfolge Jesu hat weltumgestaltende Kraft, aber sie muß mit einer gewissen Ausschließlichkeit geübt werden. Ich vermisse in den Verkündigungen zunächst ein Merkmal Jesu: das heilige Maß im Reden. Wer aber das Programm des »Christlichen Revolutionärs« ernst nimmt, wird sich zunächst nicht den »Christlichen Revolutionär« bestellen, sondern eine gut lesbare »Nachfolge Christi« von dem ehrwürdigen Thomas Hämmerle. Und wenn er sie richtig befolgt, wird er auch die richtige Synthese von Kiefl, Steinmann, Kubina, Strünckmann und den vielen Tausenden, die im Namen Jesu den Bücher- und Zeitschriftenmarkt bereichern, zu vollziehen imstande sein.

¹ Das Jesuswort vom Himmelreich, das »Gewalt leidet«, ist von Steinmann im populären Sinne gedeutet (S. 59 f.). Aber die Anmerkungen S. 7,1 und 60,1 zeigen, wie nahe andere Deutungen liegen, welche die Lehre vom christlichen Gnadenmenschentum nicht mit der Forderung des christlichen Gewaltmenschentums stören.

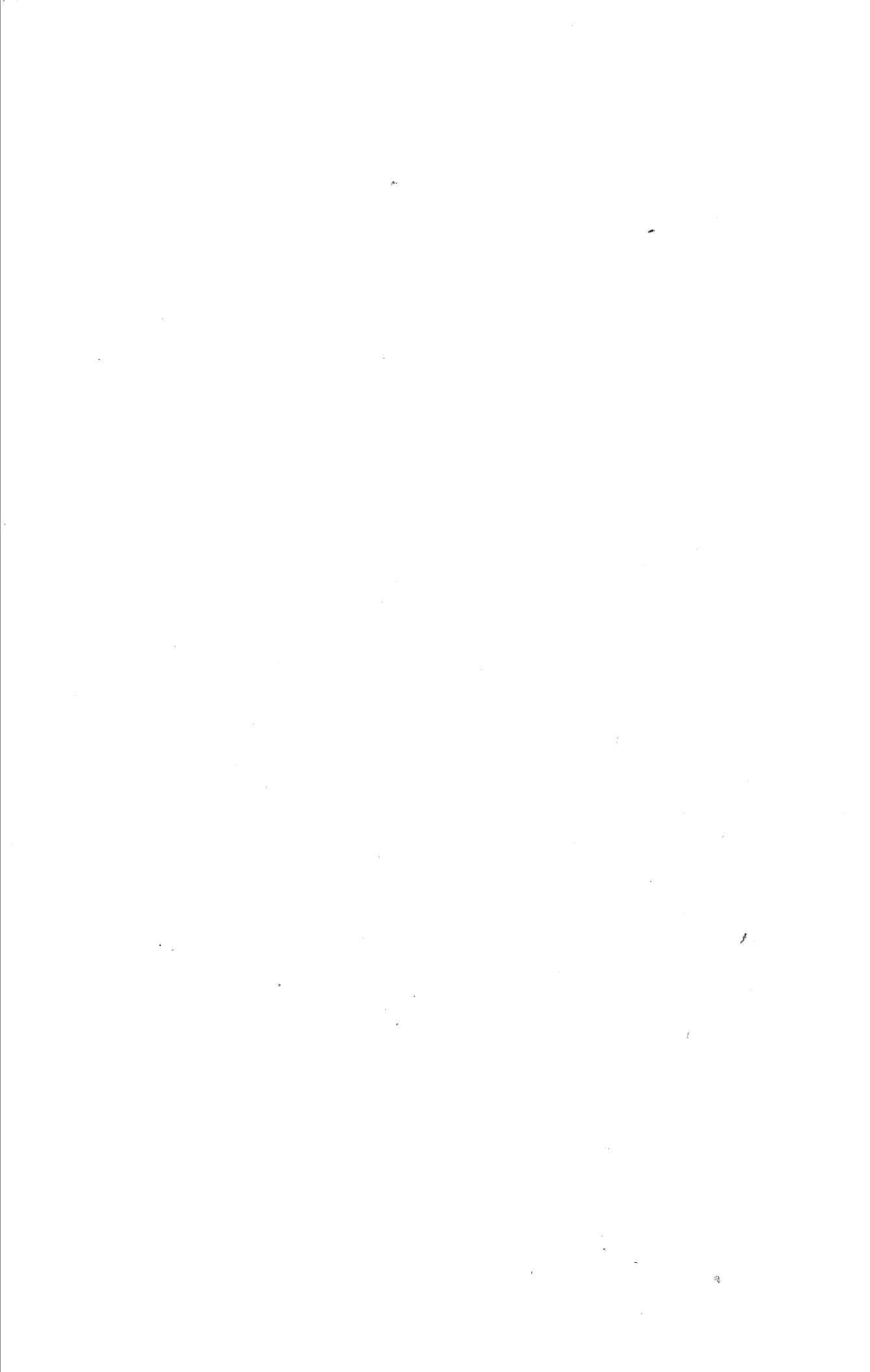
VERKLÄRUNG



DIE VERKLÄRUNG DER ARBEIT

I. KIRCHENLEHRE UND ARBEITSWISSENSCHAFT.

II. LUTHERS TAFEL DER WERTE. III. DIE ARBEIT
DER KREATUR.



DIE VERKLÄRUNG DER ARBEIT

WENN HEUTE IN DEUTSCHLAND MENSCHEN ZUSAMMENKOMMEN, geht es immer um das Wiedergewinnen der Ruhe. Die Bewunderung für die Betriebsamkeit ist aus unseren Herzen gewichen, aber nicht aus den Muskeln. Die wenigsten Menschen wissen sich zurückzuziehen aus dem Getriebe. Wie ist die Arbeit über das ganze geistige Leben und auch über die Kirche doch Herr geworden! Es ist mir heute nichts daran gelegen, über die Arbeiterbewegung zu sprechen; ich möchte die große Zeitwende und Zeitnot der Arbeit aufrollen. Um die Einsamkeit und die rechte Forschungshaltung zu gewinnen, ist es nötig, daß wir alle Schlagworte aus der Arbeiterbewegung und Arbeiterrevolution und aus dem Gegensatz der Arbeiterschaft zum Staat beiseitelassen. Ich bitte Sie festzuhalten: Nicht von der Arbeiterbewegung, sondern von der Arbeit als solcher spreche ich.

Ich glaube, daß die Arbeitsfrage, wie sie uns allen menschlich zu schaffen macht, nicht gelöst werden kann ohne Theologie und Kirche, aber auch umgekehrt, daß ohne eine Begegnung mit der ganzen Tiefe der Arbeitsfrage, mit der Arbeitsfrage in ihrem ganzen Umfang, Theologie und Kirche aus ihrer Unfruchtbarkeit nicht erlöst werden. Arbeit auf der einen Seite und Kirche auf der anderen Seite müssen sich begegnen. Es ist schon in den verschiedenen sozialen Bewegungen innerhalb der Christenheit die Arbeiterschaft der Kirche wiederholt begegnet. Da sind die religiös-sozialen, die christlich-sozialen, die kirchlich-sozialen, und wie die Bewegungen alle heißen mögen, die immer eine Begegnung einer besonderen notleidenden Schicht des Volkes mit der Kirche darstellen. Aber es müssen sich nicht nur Arbeiter und Kirche, sondern noch viel mehr Kirche und Arbeit treffen.

Weshalb reicht das Treffen der Kirche mit den Arbeitern heute nicht aus? Ist denn die Glaubenslehre nicht die einzige Quelle, die um den Segen der Arbeit weiß? Nur in der Bibel wird die Arbeit, die stumme, die untheoretische Arbeit, die tagaus, tagein getan werden muß ohne alle Philosophie und Weltanschauung, nur in der Bibel wird sie verklärt.

I. Kirchenlehre und Arbeitswissenschaft

Dies ist allerdings bis vor kurzem so gewesen. Noch im 19. Jahrhundert, noch innerhalb des Sozialismus selbst, gibt es keine theoretische, geistige Aufhellung der Arbeit an sich, in ihrer reinen Tatsächlichkeit. Deshalb schien es genug, die arbeitenden Menschen anzupredigen mit dem Hohen Lied der Arbeit, das die Bibel anzustimmen scheint: »Des Menschen Leben, wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen.« Diese hier und da aufbrechenden Klänge der Bibel hatte aber die Theologieneuzeit zu einem Evangelium der Arbeit gesteigert und ausgebaut.

Nur zwei Beispiele. Der Gründer Herrnhuts, Zinzendorf, hat aussprechen können: Wir leben, um zu arbeiten. Und noch in einem verbreiteten Lehrbuch der Volkswirtschaft des Jahres 1927, Conrad-Hesse, spiegelt der erste Satz diesen »Geist des Protestantismus«: »Der Mensch muß gewisse Bedürfnisse... befriedigen, *um leben und arbeiten zu können.*«

Wer merkt diesem Satz an, daß er auf dem Kopf steht? Die wenigsten Leser werden ihm anmerken, wie toll uns Deutsche das Arbeitsevangelium gemacht hat. Die Arbeit ist in dieser säkularisierten Theologie genau wie in ihrem lutherischen Vorbild nicht mehr unser mühevolleres Ringen, um unsere Bedürfnisse zu

befriedigen, sondern arbeiten zu können ist das letzte Bedürfnis!

Nun gehen die Massen längst schon immer weniger in diese Kirchenlehre. Sie bleiben weg. Aber seit kurzem ist noch mehr geschehen: die Kirchenlehre hat ihr Monopol verloren. Sie, die in Sachen der Arbeit von keiner Philosophie etwas zu fürchten hatte, weil die Philosophie die Weltanschauung des Menschen der Muße ist, hat eine Konkurrentin erhalten. Die geistliche Predigt über die Arbeit wird durch eine geistige Kunde von der Arbeit in die Enge getrieben. Die moderne Arbeitswissenschaft tritt auf den Plan. Und sie ist keine vorübergehende Erscheinung. Sie ist die im Keim unserer Wirtschaft angelegte Vollendung des Systems. Denn unter den Naturkräften, »die *der Mensch* in seinen Dienst stellt« — wie die Wendung lautet — befindet sich auch die Arbeitskraft. Schon in dieser Wendung, die anhebt: »der Mensch...«, ist aber beschlossen, daß die Arbeit verwissenschaftlicht werden muß. Das wird nur verschleiert durch die gedankenlose Art, in der wir den Ausdruck »der Mensch« in solcher Wendung zu vernehmen pflegen. Dieser Ausdruck »der Mensch« meint nämlich nie die einzelnen Menschlein, sondern die Menschheit in ihrem Kampf gegen die Natur. »Der Mensch« ist in der Neuzeit die Hülle für die durch allgemeingültige Urteile zu einem einzigen Subjekt, zum transzendentalen Ich, eben zu »dem« Menschen verschmolzene Menschheit. Früher hieß es: Ein Herr hat einen Knecht; ein Bauer pflügt mit Pferden. Aber »der Mensch«, der Naturkräfte in seinen Dienst stellt, tut dies als geistiges Glied im Heer der wissenschaftlich auf Naturforschung ausmarschierten Menschheit. Er dankt es einem zentralisierten, theoretisch beherrschten, durch Zusammenwirken al-

ler Geister und Schulen erzeugten allgemeingültigen Wissen, daß er die Erdkräfte auch an seinem Teil verwerten kann. Daher wird in der neuen Zeit Wissenschaft angerufen und beschworen, wo immer »der Mensch« neue Kräfte im Kampf mit »der Natur« sich untertan machen will.

Die Arbeitskräfte als Teile der Natur werden heut »rationalisiert«. Menschenbewirtschaftung wird studiert; dies Studium mag angesichts der Sprödigkeit des »Materials« schwierig sein. Trotzdem ist es das Teilstück im Prozeß »des Menschen« gegen »die Natur«, für das heut Termin ansteht; ohne seine Bewältigung kann der Prozeß nicht weitergeführt werden. Es gibt daher kein Ausweichen vor »Arbeitswissenschaft«.

In dieser Arbeitswissenschaft ist die Arbeitskraft Objekt, der Forscher Subjekt. Das bedeutet: im Forscher konzentriert sich der seelische Gehalt aller Arbeit. Denn er allein wird ihr Subjekt. Wo unrationell, unwissenschaftlich und individuell gearbeitet wurde und wird, hat der arbeitende Mensch die Freude und die Mühe, seine Kraft zur Arbeit selbst zu disponieren und einzusetzen. Die Arbeit, die seine Hand tut, bleibt »beseelt«, wie das heut genannt wird, weil der Mensch um ihr Gelingen zittert. Das Zittern fällt weg bei wissenschaftlich erforschter Arbeit. Sie *muß* gelingen. Die Arbeitsforscher allein hatten, während sie forschten, die Freuden und Schmerzen der Ungewißheit, ob sich das Gesetz der Arbeit werde enträtseln lassen. Nicht der moderne Großbetrieb entseelt die Arbeit. Er spiegelt vielmehr nur die Konzentration der Arbeitsfreude auf die Schar der Forscher, Erfinder und Entdecker der »Naturkräfte«, die die Arbeit enträtseln und damit ihr Gelingen ein für allemal sichern. Diese Versachlichung der Arbeit ent-

fremdet sie den Personen, die sie verrichten. Jedes Objekt rationaler Wissenschaft wird kraft dieses Schicksals zum Gegenstande seines Subjekts, zur Sache einer andern Person. Damit hört es selbst auf, Person oder Subjekt zu sein. Einst war es anders. Flamme und Eisen, Hund und Pferd, Weizen und Dornbusch, Kirche und Berg sind einer unwissenschaftlichen Zeit Personen und Subjekte. Seitdem und soweit sie Gegenstände der Forschung, Wissenschaft und Technik werden, werden sie unpersönliche, tote Sachen. Die Arbeitskraft rückt heut ein in dieses Totenreich der Natur. Die Menschenmassen teilen heut das Los der Kreatur, das sie als »der Mensch« des transzendenten Idealismus der Kreatur bereitet haben. Die Arbeitskräfte sind nun auch »versachlichte«, »unpersönliche« Objekte rationaler Lebensgestaltung. So sagt man heute mit Recht. Höchstens müßte man daran das Wort »Lebensgestaltung« durch Totengestaltung ersetzen. Wir wollen nicht auf die Tafel der Werte näher eingehen, die in dieser Arbeitskunde beschlossen liegt. Denn dringender ist es, die Kirchenlehre aus der Verzauberung zu befreien, mit der sie heut noch auf die lutherische Tafel der Werte blickt. Diese alte Tafel brauchte weder mit der Möglichkeit, geschweige denn mit dem Dasein von Arbeitswissenschaft zu rechnen. Deshalb wird sie heut ungültig. Oder genauer: sie wird unverständlich und unverbindlich, da sie zu ihrer Zeit die Mächte des modernen Geistes weder zu binden noch zu verstehen hatte.

II. Luthers Tafel der Werte

Die Kriegserklärung des Protestantismus Luthers »Von der Freiheit eines Christenmenschen« enthält diese Tafel der Werte. Der Calvinismus, der Pietismus,

der Idealismus haben an dieser Tafel weitergearbeitet, aber die beiden Rubriken, unter die das Leben aufgeteilt wird, sind durch alle diese Ismen dieselben geblieben. Zu Unrecht hat man — zum Beispiel Max Weber — den großen Schnitt zwischen Luther und Calvin gelegt. Ohne Luthers Tafel ist der nächste Schritt, der sie nur weiterführt, undenkbar. Sehen wir uns diese Rubriken genauer an. Da finden wir den Christenmenschen in zwei Welten an, in der Welt der *Untertanschaft* und der Welt der evangelischen *Freiheit*.

Diese beiden Welten entfalten sich immer völliger im Laufe der Neuzeit und sie umspannen als Außen und Innen, Gesetzesraum und Freiheitsraum, unser ganzes Sein und Werden.

Da ist zunächst das Gebiet der Freiheit. Der Raum, in dem der Einzelne zu den wirtschaftlich Freien entlassen wird, ist sein Beruf. Darüber ist kein Streit; das ist die gemeinsame Basis aller christlichen Erörterungen in der Neuzeit. In seinem Beruf ist der Mensch frei. In dieser Ordnung der Dinge, wie sie seit 400 Jahren ist, ist also noch kein Platz für die *Arbeit* in dem Sinne, in dem sie uns alle plagt und hinzumorden droht. Der Beruf ist der Freiheitsraum des Christenmenschen, der außer Frage steht in der evangelischen Kirche. Gewiß ist dieser Beruf eingebettet in das Wirtschaftsleben. Aber diese Wirtschaft ist Wirtschaft von Einzelindividuen. Sie ist die Ökonomie der Nationen, das heißt der Summe der in christlichen Staaten lebenden Individuen. Diese Wirtschaft der Individuen wird von den Berufstätigen getragen; dabei ist die Voraussetzung: hoffentlich sind diese Berufstätigen Christen, hoffentlich sind sie gewissenhaft und treu und dadurch nützliche taugliche Glieder der Gesellschaft. Aus der Tätigkeit dieser Individuen er-

steht der Bereich von Reichtum und Armut. Denn der wirtschaftliche Erfolg ist verschieden, zu dem der Beruf führt. Die Folge ist: reich und arm, hoch und niedrig, gebildet und ungebildet. Der Gegensatz zwischen gebildet und ungebildet ist vielleicht noch wichtiger als der zwischen reich und arm. Das alles ist unstrittig. In diesem Berufsleben bewährt sich nun die Sittlichkeit des Einzelnen, seine Moral. Das Reich der Wirtschaft ist also auch das Reich der Sittlichkeit, wie man seit Schleiermacher es nennt. Luther sagt: das des Gewissens. Das ist der Bereich des Einzelnen, der seinen Berufsauftrag sittlich gewissenhaft erfüllt. Die Summe dieser Schlagworte schafft, was wir heute nennen: die Gesellschaft. Durch die Freiheit der betätigten Berufe wird die Wirtschaft der Individuen aufgebaut und erzeugt. Aus ihnen bildet sich die moderne gesellschaftliche Ordnung. Die Gesellschaft ist gleichsam die Summe all der Freiheitskräfte.

Demgegenüber ist der Christ auch gebunden unter das Gesetz. Er ist jedermann untertan. Es ist dies das Reich, in dem er den leidenden Gehorsam schuldet, das Reich der Obrigkeit, und zwar der weltlichen Obrigkeit. Es war die Tat der Reformation, daß sie das Gesetz entklerikalisierte. Das Gesetz ist bloß weltliches, das heißt religionsloses, äußeres Gesetz; aber es verpflichtet, denn es ist von Gott. So ist es zwar nicht kirchlich, aber doch christliche Ordnung, die Welt wird von Gottes Gnaden regiert. Diese weltliche Obrigkeit verkörpert sich in der Zeit der Reformation in der Person des Fürsten. Der Fürst ist der Gesetzgeber der äußeren Welt, während das Reich der Sittlichkeit, des Berufes, »innerlich« bleibt. Der Hausvater oder Handwerker schuldet niemandem Rechenschaft für sein Tun im Haus und Beruf. Draußen aber

ist der Fürst der Gesetzgeber; man schuldet ihm den Gehorsam. Es ist ein Reich nicht der Wirtschaft, sondern hier spielen die Begriffe Krieg und Frieden hinein, Polizei und Recht, etwas wofür die Obrigkeit zu sorgen hat und das den Einzelnen, den Untertan, den bloßen Christenmenschen nichts angeht. Es ist eine Arbeitsteilung eingetreten zwischen den beiden Bereichen. Und in dem äußeren Bereich ist die Art, wie der Einzelne nun verpflichtet wird, das kahle Recht; hier wird nicht geschuldet freie Liebe und Liebesverpflichtung, sondern der Gehorsam. Selbst die Liebe ist hier »Gebot«. »Lieben sollt ihr mich«, prügelt Friedrich Wilhelm I. Es handelt sich um das Reich des Rechtes eben nach dem sündigen Stande des Lebens, um die Pflichten der Untertanen. Die Summe dieser Pflichten und Rechte ergibt in langsamer jahrhundertelanger Entwicklung und Auseinanderspaltung die Ordnung des modernen Staates.

Dabei ist es gleich, ob der Gesetzgeber ein Fürst ist oder ob, wie in der Demokratie, die millionenköpfige Gesamtheit des Volkes dazu wird. Demokratie oder Monarchie sind Dinge von untergeordneter Bedeutung. Beide sind Außenwelt gegenüber meinem Gewissen und Blut.

Die wildeste Sozialdemokratie vollstreckt in sich selbst noch ganz naiv diese beiden Reiche des Inñen und Außen. Der deutsche Mensch hat es noch heute im Gefühl, als ob hinter ihm ein Polizist stände, als ob er aus zwei Hälften bestehe: hier der Paragraph Sondernso, das Gebiet der staatlichen Gebundenheit, wo man gehorchen, Disziplin halten muß, und dort das Gebiet, wo ich niemanden zu fragen habe, das Gebiet der Sittlichkeit und des wirtschaftlichen Handelns, in dem ich niemandem verantwortlich bin, wo ich nur mein Interesse verfolge und meiner Weltanschauung

fröne. Die Wirtschaftsfreiheit stammt aus der Gewissensfreiheit, wie ich in meiner Schrift »Vom Industrierecht« (1926) näher dartue.

Diese Tafel, in der also die wirtschaftliche Freiheit aus der Gewissensfreiheit fließt, ist unser Ausgangspunkt. Sie spiegelt sich übrigens klassisch in Luthers Testament von 1542.¹

Christenmensch

Untertanschaft – leiden- der Gehorsam	Freiheit der Kinder Gottes
Äußere Welt	Innere Welt
Obrigkeit	Individuum
Fürst	Beruf
Krieg und Frieden	Reich und arm
<i>Gesetz und Recht; Staats- religion</i>	<i>Sittlichkeit und Gewis- sen; Weltanschauung</i>
Tendenzen zum Aufbau des Staats	Tendenzen zum Aufbau der Gesellschaft
(Dienst)	(Arbeit)

¹ Luthers Briefe, herausgeg. von de Wette V (1828), 424: »... Zuletzt bitt ich auch jedermann, weil ich in dieser Begabung oder Wißgeding nicht brauche der juristischen Forme und Wörter (darzu ich Ursachen gehabt), man wolle mich lassen seyn die Person, die ich doch in der Wahrheit bin, nämlich öffentlich, und die beyde im Himel, auf Erden, auch in der Hellen bekannt, Ansehens oder Autorität genug hat, der man trauen und glauben mag mehr denn einem Notario. Denn so mir verdampften armen unwürdigen elenden Sunder Gott der Vater aller Barmherzigkeit das Evangelium seines lieben Sohnes vertrauet, darzu mich auch treu und wahrhaftig darinnen gemacht, bisher behalten und funden hat, also daß auch viel in der Welt dasselbe durch mich angenommen, und mich für einen Lehrer der Wahrheit halten, ungeacht des Papstes Bann, Kaiser Könige Fürsten Pfaffen ja aller Teufel Zorn: *soll man ja viel mehr mir hier in diesen geringen Sachen glauben*, sonderlich weil hier ist meine Hand, fast wohl bekannt, der Hoffnung es soll genug seyn, wenn man sagen und beweisen kann, dieß ist D. M. L. (der Gottes *Notarius* und Zeuge in seinem Evangelio) ernstliche und wohlbedachte Meinung, mit seiner eigen Hand und Siegel zu beweisen. Geschehen und geben am Tag Epiphania 1542. M. L.« Dazu Stryck *De testamentis et cautelis* appendix XIII, 200.

In den Rubriken fehlt die Arbeit. Sie ist ja in dieser Tafel *selbstverständlich*. Wie der Dienst zum Fürstentum und Kriegsdienst gehört, so ist die Arbeit die Bedingung für Beruf und Wirtschaft. Aber sie ist wie der Dienst an die lebendige Person geknüpft: Ich diene diesem lieben frei gewählten Herrn; ich arbeite in diesem lieben und frei erwählten Beruf. Arbeit als bloße und nackte versachlichte Arbeit der Arbeitskraft ist damals unbekannt und wächst erst heute aus dem Wandel des Berufs heraus.

Es wird heute aus der Arbeit dadurch etwas schlechterdings anderes, daß sie nicht mehr unter der Hand des Berufes oder des persönlichen Dienstes getan wird, sondern offenbar wird. Das klingt merkwürdig.

Wir tun aber eine Unmenge Dinge, und sie bleiben unter der Hand. Von den Bedürfnissen des Tages an bis zu den zahllosen anderen Dingen des Lebens, immer sind jeweils eine Masse Dinge, die unter der Hand bleiben. Und es ist ein revolutionärer Akt, wenn dieses Ding dann plötzlich auf die Tagesordnung gesetzt wird. In dem Augenblick, wo sich die Hand dreht und nicht mehr den Blick in die Unterwelt zudeckt, da stößt ein Stück Leben empor, das bewußt wird und von unserem Bewußtsein ausdrücklich geordnet werden muß, während es bisher selbstverständlich war.

Heute bleibt die Arbeit nicht mehr unter der Hand des Berufes, sie sagt: Ich bin da, auch dort wo nicht Beruf oder Dienst ist; dann bin ich berufslose, treulose, nackte Arbeit.

In Deutschland droht uns, daß die Berufe alle vernichtet werden und wir ein Volk der Knechtsarbeit für die Herrenvölker werden. Denn überall ist reine, nackte, bloß stumpfsinnige seelenlose Arbeit, wo der Knecht im Menschen, der Untermensch da ist, der berufslose Mensch. Es ist nicht zufällig, daß der Student die Ar-

beit als derartig unter der Hand geschehend ansehen will, daß er sie mit »Ochsen« und »Büffeln« bezeichnet. Das heißt, die Arbeit gehört der kreatürlichen Sphäre an, der unbewußten animalischen, tierischen. Für uns akademische Menschen ist das belanglos. Wir nämlich sind berufseifrig und deshalb maßlos arbeitsam; dieser Berufslust ist Arbeit nichts, was an sich selbst irgend etwas bedeutet, sondern gebunden ist sie an unsere Berufstreue. Da ist es gleich, ob es sich handelt um den preußischen Beamten, der ohne weiteres die Dienstzeit verlängert, um seine Aufgaben zu erfüllen, oder ob es sich handelt um die Theologen mit ihrer Entheiligung des Sonntags in der Studierstube. Bei uns ist eben immer die Arbeit an den Beruf gebunden. Sie wird unter der Hand getan, weil wir noch einen Wirkungskreis haben, einen Berufsauftrag, in dem sich unsere Sittlichkeit, unser freies Gewissen bewähren kann. Unser »Bruder Esel«, wie Franziskus sagt, unser körperlicher Mensch wird nicht lange gefragt, mit dem wird nicht viel verhandelt; auf unsere Maschinerie, auf die Fabrik in uns selbst, wird keine große Rücksicht genommen. Da gibt es daher keinen Achtsturentag. Der Körper wird eingesetzt, weil er einen geistigen Auftrag hat. Der Geist baut sich nicht nur den Körper, sondern er hat auch das Recht, über den Körper zu verfügen. Solange der Mensch noch Aufträge hat, bleibt der Körper auch im Alter noch gefügig. Die Arbeit zerstört ihn nicht, auch die 16stündige Arbeit nicht, wenn er einen solchen Wirkungskreis ausfüllen kann. Er erneuert sich aus der geistigen Berufung heraus. Wir arbeiten »spielend«! Das ändert sich alles grundweg in dem Augenblick, wo die Arbeit nicht mehr im Dienst des geistigen Berufes steht, wo der körperliche Mensch nicht mehr an einen geistigen Auftrag gebunden arbeiten muß.

Im großen gesehen ist in der modernen Gesellschaft darüber kein Streit: für eine Unmasse Menschen, für viele Millionen, ist der Wirkungskreis nicht mehr da, der dem lutherischen Beruf entspricht. Es ist so; daß der Beruf überall angekränkelt wird, weil die von den Individuen aufgebaute Wirtschaft heute ihre Eigen-gesetzlichkeit, ich sage lieber: ihre Gesetzlichkeit ent-hüllt. An Stelle der Freiheit im Reiche der Sittlich-keit, in der Wirtschaft, tritt heute plötzlich das Ge-setz. Das ist die große Wende, vor der wir stehen. Die Wirtschaft wird zwangsläufig und rationell wissen-schaftlich.

Das Gesetz ergreift nun genau so den Unternehmer wie den Arbeiter, ergreift uns in der Kirche und auf der Universität, in den Hochschulen. Wir werden alle rationalisiert. Unsere Tätigkeit wird auch plötzlich verglichen, indem wir alle in eine Gehaltsklasse ab-geschoben werden. Früher hatte jeder Pfarrer seine be-sondere Stellung, sein besonderes Verhältnis zu seinem Patron, hatte seine besondere Besoldung, Deputate, Sporteln usw. Das war alles mehr oder weniger ge-heim. Heute ist alles auf einen öffentlich bekannten Nenner gebracht. Dieser Nenner macht uns alle in-different, macht uns gleich, entwertet unseren Beruf, macht so den Beruf zu einer Arbeit. Das persönliche Interesse hängt auch daran, daß der wirtschaftliche Er-trag ein individueller ist. Der Pfarrer, der Lehrer, der Förster und jeder Pfarrer, jeder Lehrer, jeder Förster hatten ihr individuelles Einkommen. Heute ist das nicht mehr. So wird auch unsere Funktion vertretbar. Aus der Persönlichkeit, die ihren Beruf erfüllt, wird heute ein Funktionär, der eine vertretbare Arbeit aus-führt. Uns geht es so, nicht nur den Arbeitern! Alle Gebildeten erleben seit Jahrzehnten steigend diese Ent-wertung ihrer Arbeit. Der geheime Grund ist die welt-

umspannende Zwangsläufigkeit, die die von der Freiheit her aufgebaute Gesellschaft übermannt. Es geht uns heute an, wenn etwas draußen in China erschlossen wird, wenn die Ernte in Kanada so ausfällt oder so. Jedes Dorf wird da heimgesucht von der Preissenkung. Infolgedessen gibt es nicht mehr den Beruf, der jene moderne Weltwirtschaft erst geschaffen und aufgebaut hat, sondern jetzt gibt es innerhalb der aufgebauten, fertigen Wirtschaftsordnung nur noch Funktionen. Und diese Entwicklung wächst mit jedem Tag.

Das Reich der Freiheit im Diesseits, das für Luthers Freiheitsrubrik verfügbar war, hat aufgehört, oder ist im Begriff aufzuhören. Jene ganze Tafel der Werte stürzt ein, weil aus dem Reich der Freiheit das Reich des Gesetzes wird. Der soziologische Bereich, der der lutherischen Predigt zugeordnet war, damit sich die reine Innerlichkeit auswirken könne: das Haus, der Beruf, das Handwerk, das Gewerbe, das Amt verlieren ihren freien Charakter. Überall müssen wir zusammen arbeiten, ganz gleich, ob wir das nun »Kommissionen« nennen oder »Arbeitsgemeinschaften«, oder wie sonst. Die ganzen heutigen Verhältnisse bringen das mit. Überall reiben sich die Menschen untereinander. Von einem freien Beruf ist nicht mehr die Rede. Das Reich der Persönlichkeit ist zu Ende. Es ist eben kein Platz mehr dafür da.

Vergleichen wir die Vorgänge in der Staatswelt, so beobachten wir da die erste Gegenwirkung: da in der Wirtschaft alles das Individuum belastet, so sucht es jetzt auf der Staatsseite so viel Freiheit wie nur möglich.

Der Heide in uns, der naturalistische Mensch, der Nicht-Christ begnügt sich mit dieser Ausgleichung zwischen »Volksstaat« und Zwangswirtschaft. Der

Staat soll »frei« werden, die Obrigkeit wird mit Watte umwickelt. Dafür kann man die Zwangsarbeit auf der anderen Seite leichter vertragen. Das ist eine kurzartige und verführerische Austauschbewegung. Als ob der Staat je »frei« werden könnte. Die lutherische Tafel läßt sich nicht durch Abtausch von rechts und links erledigen. Damit wäre das Evangelium preisgegeben, die Theologie abgedankt. Befänden wir uns nur in der Spannung Staat und Gesellschaft, dann müßten wir in die Politik gehen, dann wäre da unser Reich, dann hätten wir kein Problem der Arbeit als Christ. Heute tobt im weitesten Umfang der Kampf allein auf dieser Fläche des Vordergrundes. Die einen wollen Gesetz hier und dort Freiheit, die andern denken umgekehrt. Die Rechte in Deutschland, die die alte Tradition hütet, sagt: Ihr habt noch ein freies Reich in eurem Beruf, was wollt ihr mehr? Der Staat bleibe Machtordnung. Die andern aber sagen: Dort muß aller Zwang verschwinden, denn der Zwang hier in der Gesellschaft ist schon schlimm genug, ist unerträglich geworden.

Nun aber wurzelt doch die lutherische Predigt in einem ganz anderen reichen Feld. Sie ist doch erwachsen als Reinigungspredigt, als Läuterung der Kirche innerhalb der Kirche. Die zeitlichen Werte Staat und Wirtschaft sind nur Ausdruck für Tieferes. Will man die lutherischen Prägungen wirklich lebendig machen, so genügt nicht ihr Adabsurdumführen. Man muß sie einbetten in ihre Vergangenheit, ihre Voraussetzungen. Dort muß auch die Voraussetzung unserer Lage zu finden sein. Nun ist aus der alten Kirche von vor 1517 auch für den Evangelischen folgendes unbestritten erhalten geblieben:

Schrift

Dogma

Sakrament (hierunter verstehe ich auch den Kultus, auch Ostern, Pfingsten, Weihnachten, also das Kirchenjahr usw.)

Mission (nicht zu unterschätzen).

Das alles zusammen ergibt erst: die alte gereinigte Kirche, von deren festen Boden aus dann jene Wertstafel das Außen und das Innen abteilen durfte.

Daß Luther selbst als Christ in Wittenberg war, wird doch schließlich verdankt der Mission des ersten Jahrtausends, die selbst die Häuptlinge der germanischen Stämme zur Annahme des Christentums gebracht hat. Freilich ein weiter, weiter Weg bis dahin. Aber trotzdem: es ist die gereinigte Kirche, der ökumenische Rest, das Existenzminimum, auf dem die lutherische Einteilung von Staat und Gesellschaft beruht. Also ein Stück Kirche, eine *vorstaatliche*, vom Staat nicht geschaffene Kirche ist auch im Luthertum vorhanden. Wir haben also bei Luther nicht allein die »unsichtbare« Kirche der Berufsarbeit, aber auch nicht bloß Staatskirche, nicht bloß Kirche als Anstalt, als Verein, sondern in Wahrheit auch Kirche als *Stiftung* der Vorzeit. Das unzweideutig Kirchenbildende und -formende sind die vier oben angegebenen Elemente.

Diese Voraussetzungen nach rückwärts werden heute wichtig. Aber auch die Zukunft erzwingt unsere Aufmerksamkeit. Jenseits der Einteilung der letzten 400 Jahre liegt nämlich ein Stück Zukunft in dem Wort »Reich Gottes« beschlossen. Jenseits des Fürstenstaates der letzten 400 Jahre, des modernen europäischen Staates und seiner wirtschaftlichen Entwicklung, seiner Teilung in Recht und Sittlichkeit, Gesetz und Freiheit, liegt jene Hoffnung des Reiches Gottes. Hier ist das Neuland offen. Diese Reich-Gottes-Hoffnung hat auch wieder ihre Elemente, die deutlich zu erkennen sind, obwohl sie in dem Reich-Gottes-Begriff

sozusagen »unter der Hand« bleiben; aber doch gehören sie naturnotwendig zum Reich Gottes: Sie lassen sich leicht erkennen. Denn ohne sie wäre das »Reich« nicht herbeigekommen.

Es sind:

das Volk Gottes,
 der Weltfriede,
 eine Zusammenarbeit der Menschheit,
 eine einheitliche Erziehung des Menschengeschlechtes.

Und in einem Gottesreiche kann auch die Kirche nur als *Una Sancta* erscheinen.

Das Volk Gottes baut das Reich Gottes. Es ist der Gedanke eines Weltvolkes, das alle Menschen umfassen muß, auch wenn das rein eschatologisch zu verstehen wäre. Da ist weiter der Traum vom Weltfrieden, der genannt werden muß. Dann die Zusammenarbeit der Menschheit, aber auch der dritte Glaubensartikel von der *Una sancta*, der *einen* Kirche als Hoffnung, als Wachstum des Reiches Gottes. Und nun zwei Dinge, die mir auch hierher zu gehören scheinen. Daß das Evangelium von allen immer wieder aufgenommen wird und wie ein Sauerteig die ganze Völkerwelt durchwirkt, das äußert sich am eindringlichsten im Begriff einer Erziehung des Menschengeschlechtes, einer inneren, immer wiederholbaren Heranbringung des Reiches Gottes an die Menschen, Erziehung im weitesten Sinne gefaßt. Und unter der Reich-Gottes-Verheißung, da ein Hirt und eine Herde ist, da Lamm und Löwe zusammenliegen, birgt sich doch auch mit: die Erlösung vom Fluch der Arbeit. Irgendwie muß der Fluch, mit dem Adam belegt worden ist, bei der Austreibung aus dem Paradies in Segen verwandelt werden. Es ist bei der Austreibung doch die Arbeit selbst gemeint gewesen,

nicht der geistige Beruf, sondern die Arbeit im Schweiß des Angesichts, die Arbeit, über die der Tagelöhner seufzt (Hiob 7, 2 ff.), so daß also die Arbeit erlöst werden muß, ehe sie ein Segen werden kann.

Nun lasse ich das andere alles fort, was es im Reich Gottes geben wird, und wende mich nur der Arbeit zu. Ich erinnere nochmals, die Tafel von der Freiheit zerbricht heut sachlich, nicht durch unseren Willen. Hier muß ich polemisch werden. Es ist ein schweres Unglück, daß von der evangelischen Kirche diese Tafel so naiv fortgesetzt wird. Man sagt etwa: die lutherische Lehre vom leidenden Gehorsam erstreckt sich auch auf die Gesetzlichkeiten der Wirtschaft. Dann ist alles wunderschön, dann überweisen und überwälzen wir eigentlich alles, was vom leidenden Gehorsam in der Außenwelt gilt, auf die Welt der Wirtschaft, und dann hat der Einzelne keine Verantwortung mehr, sondern er dient eben dort auch. Das ist eine ungeheure Versuchung zum Beispiel bei Brunstäd, so billigen Kaufs davonzukommen. Wenn einer Schnaps fabriziert, Gummiartikel und Kanonen, so sagt dazu wohl ein Pfarrer: das ginge den Arbeiter nichts an. Er habe nur für seine Familie zu sorgen. Dadurch bringt man aber den Menschen völlig um seine Würde, um sein Urteil, seinen Verstand. Man sieht, wozu all die theologische Überbildung führen kann, die gewisse neue Tatbestände nicht mit aufgenommen hat, sondern für diese veränderten Tatbestände die alte Formulierung durchhält. Seitdem der Beruf kein freies eigenes Gebiet mehr ist, weil die einheitliche Wirtschaft uns knechtet und uns zum Gesetz geworden ist, genügt es nicht bloß, daß man im »Beruf« seine Pflicht tut. Man muß auch Glied in einer vernünftigen Ordnung der Dinge sein wollen und können. *Denn nur noch alle*

zusammen haben einen Beruf; nur noch alle zusammen verkörpern das vollpersönliche Wirken des Geistwesens Mensch. Der einzelne Arbeiter ist gar nicht zuständig für die Frage, ob »seine« Arbeit vernünftig sei.

Was bleibt da von jener lutherischen Tafel auf der rechten Seite, das heißt auf der Seite der Sittlichkeit und Freiheit übrig? Das sittliche Handeln im Beruf ist nicht mehr möglich, weil der Beruf durch die Eigengesetzlichkeit der neuen Obrigkeit (Wirtschaft) zerstört ist. Es bleibt auf dieser Seite nur noch die Begleiterscheinung dieser alten Sittlichkeitssphäre: die Gedankenfreiheit. Denn es ist leicht verständlich, daß das, was wir heute Weltanschauung nennen, jenes Reich der Gedanken, Träume und Denksysteme dem Einzelnen nur als Krone seiner sittlichen Handlungsfreiheit zugebilligt wurde. Wenn jetzt die sittliche Handlungsfreiheit zerstört wird, so bleibt nur jene Krone der weltanschaulichen Freiheit übrig. Das aber ist doch ein wurzelloses, in sich wertloses Luftgebäude. Es ist aber dies der Zustand, den wir heute bei den Menschen sehen. Wer die Berufswirksamkeit nicht mehr hat, der zeigt das in der Art seiner Gedankenfreiheit: alle möglichen phantastischen Vorstellungen gestattet er sich. Denn keine Nachprüfbarkeit, keine Bewährung in der Wirklichkeit ist ihm auferlegt, sondern nur Gedanken hat er übrig, die nicht bloß zollfrei sind, sondern auch billig und wertlos. Diese Gedankenüberfütterung, die wir in Deutschland haben, ist so lebensgefährlich, weil die Leute das dauernd ertragen müssen, ohne daß der Stoffwechsel zwischen Denkfreiheit und sittlicher Freiheit in Gang kommt. Aber auch ein zweiter Restbestand der Tafeln der Werte verlangt unsere Aufmerksamkeit. Er befindet sich auf der Tafel des Gesetzes. So

wie im gesellschaftlichen Bereich die sittliche Freiheit die geistige Weltanschauungsfreiheit nach sich zieht, so entspricht dem staatlichen Gesetzesbereich der Bekenntniszwang. Ein anerkanntes Bekenntnis muß man haben, etwas Ausdrückliches dem Staat über sich sagen, während man in der Gesellschaft bei Weltanschauungsfragen sich schweigsam in sein Inneres zurückzieht. In aller Schulpolitik zeigt sich der naive unduldsame Bekenntniszwang des Staates bei uns heute noch, der nicht entfernt der Fülle der Weltanschauungen gerecht wird. Deswegen gilt der Lehre, die trotzdem die alte Tafel erhalten möchte, meine unversöhnliche Feindschaft. Sie ist eine logische Vermessenheit, weil sie scheinbar alles weiß, sich aber die Mühe spart, in das umgestürzte Chaos der eigenen Zeit hineinzublicken und die Begriffe von dort her zu ergreifen. Sie führt das vor 400 Jahren Gedachte jetzt einfach logisch durch. Sie sieht nicht, daß ein Stück Freiheit, die damals bestand, heute nicht mehr besteht. Diese Deduktion ist lieblos. Zur Liebe gehört, daß ich das Leben unmittelbar auffasse, wie es besteht oder zerfällt. Die Verwüstung, die damit angerichtet wird, ist sehr groß. Es würde viel von der Verbitterung beseitigt werden, wenn nicht die Theologen selber sich so versteifen würden in diesem wirtschaftlichen Interessenkampf.

Ich gebe daher nun noch einmal die Tafel der Werte Luthers, so wie sie aussieht, wenn man sie in die Zange nimmt, in die Zange ihrer eigenen Vergangenheit und Zukunft. Umrahmen, begrenzen, pressen und formen wir das, was sich auf der Weltbühne so absolutistisch 400 Jahre lang gebärdet hat, dadurch, daß wir seine Voraussetzungen, seine Hintergründe aufdecken und daß wir seine Oberwelt, seinen Schnür-

boden, seine Motive erhellen. Auf der Bühne war nur die Rede von hie Staatsmoral, hie Privatmoral, hie Staatsgesetz, hie Gewissensimperativ, von hier Bekenntnis, dort Weltanschauung. Aber das ist nur ein Ausschnitt des wirklichen Lebens. Denn aus den beiden kargen Worten »Christenmensch« oben und »Arbeit« unten auf unserer ersten Tafel erschließt sich ein ganzer Reigen seelischer und kreatürlicher Gestalten. An die Stelle des »Christenmenschen« tritt das von Schrift, Dogma, Kultus und Mission jahraus, jahrein gezeugte und erwählte Kirchenvolk. An die Stelle der bloßen, stummen, stillschweigenden Tatsache der Arbeit, durch die jeder einzelne die Staatsmaschine und die Berufstätigkeit in Gang hält, tritt die beredte, ausdrückliche Eingliederung unseres »Esels« in den Reigen geschöpflicher Verbundenheit. Diese Erlösung des Fluchs der Arbeit dadurch, daß die einzelnen Menschlein je eine Kraft unter den Kräften des Menschengeschlechts werden, wird uns im folgenden zu beschäftigen haben. Vorher aber gebe ich hier nun die Werttafel Luthers eingebettet in ihr Woher und Wohin.

Das Kirchenvolk

durch Schrift, Dogma, Sakrament und Mission
gezeugt und erleuchtet

zerteilt in der <i>Welt</i> der Neuzeit in	
<i>Staat</i>	und <i>Gesellschaft</i>
nach Bekenntnis und Kriegsdienst	nach Weltanschauung und Berufstätigkeit

erlöst und zusammengeschmiedet im Werden
des Gottesreichs, im Kampf mit der Erde und
um die Erde, als Arbeitskräfte des einheit-
lich und doch unendlich gegliederten
Menschengeschlechts.

III. Die Arbeit der Kreatur

Ein Ding ist an der heutigen Arbeit deutlich. Sie geschieht nicht mehr unter der Hand. Nur ein kleines Beispiel: Der akademische Ingenieur hat sich bisher auf der Hochschule gegeben, als wäre er auch ein Student der Universität. Schon bisher war das sehr fragwürdig. Er hatte 46 Wochenstunden, die er hören mußte. Die Technische Hochschule ist in Wahrheit eine Werkstatt, in der gearbeitet wird. Nun ist ein Abkommen geschlossen worden, das die Ferien fast aufhebt und auf vier Wochen Urlaub jährlich reduziert, ein Abkommen zwischen Industrie und Hochschule. Die übrigen vier Monate Ferien müssen die Studenten in planvoller Wirtschaft verbringen. Der Stand der Ingenieure wird so zu einer gehobenen Arbeiterschicht in der Industrie. Bei uns an der Universität droht auch die Verkürzung der Ferien. Auch das ist eine Erscheinung, die zu denken geben muß. Sie würde dazu führen, daß frei und in Muße nichts mehr produziert werden würde. Die echte freie Berufsarbeit wird drangegeben. Die Arbeit, die unter der Hand geschah, weil sie niemand sah, fällt fort. Und diese Vernichtung droht bereits an der Freistatt des Berufes, an der deutschen Hochschule, an der Luther und Melanchthon Professoren waren. Das zeigt, daß der Krebs heute im Kern unserer Kultur sitzt. Es handelt sich hier nicht um die Arbeitnehmer, sondern um die Zentraleinrichtung der deutschen Universitäten, von der so viel Segen seit vier Jahrhunderten für die Ordnung in Staat und Gesellschaft immer wieder ausgegangen ist. Die Universität selbst wird in ihrer Teilung in Freiheit und Gesetz heute bedroht. Auch ihre Freiheit des Berufs würde Knechtschaft der Arbeit.

Wenn das nun so ist, wenn die Arbeit nicht mehr unter der Hand geschieht, dann wird etwas für den jungen Studenten lebenswichtig, nämlich die Arbeit selbst als Lebenskunst zu lernen, als nicht lebenszerstörend, sondern als Technik. In meiner Studentenzeit kannten wir keine Arbeitstechnik. Heute wird das gründlich anders. So ein Ingenieur muß eine gewisse Arbeitstechnik sich angewöhnen, unabhängig von jeder Spezialarbeit eine Kunst der Pausen, eine Kunst des Rhythmus, einfach aus Angst sich zu zerarbeiten. Der Esel Mensch wird jetzt nicht mehr durch den eigenen Geist immer wieder ins Leben gerufen, sondern bei einer solchen nur gliedhaften Arbeitsweise muß er befragt werden nach seiner eigentümlichen Natur, nach seinem Rhythmus. Es regnet jetzt Bücher über Gymnastik, die ganz instinktiv, oft ohne tiefere Kenntnis, diesen körperlichen Menschen in seiner eigentümlichen Ebbe und Flut zu erfassen versuchen. Das geht uns plötzlich alle an, weil ein Stück Kreatur in uns erlöst werden will. Positiv, aufs Ganze gesehen, wenn wir einmal beherzt von unserer versinkenden Akademikerschicht absehen, ist das eine große Sache, wenn die Kreatur, die da seufzt, nun wirklich erlöst wird, wenn ein Stück in uns heute irgendwie gestaltet werden muß, nicht mehr mißbraucht werden darf, weil sonst nichts mehr uns übrig bliebe, wenn also das Geschöpf in uns ebenfalls nach der Ebenbildlichkeit Gottes verlangt. In der bisherigen Ordnung der Dinge wurde nicht der Knecht, das Leidwesen Mensch in uns erlöst, sondern der Mensch als Geistträger, als Berufener. Das ist ja das Große in der Berufslehre des Luthertums, daß dem Menschen seine Ebenbildlichkeit dadurch gegeben wird, daß er als Sohn, als Persönlichkeit in die Reihe der Brüder des Herrn tritt. Offenbar kann niemals die leibliche

Kraft in uns, die unvernünftige, in der gleichen Weise in den Erlösungsprozeß hineingerissen werden. Die Kräfte unseres Leibes können nur als Glieder der vergänglichen Welt erlöst werden mit der ganzen vergänglichen Welt zusammen. Der Geist muß hier über die Schöpfung als solche kommen. Nicht kann er hier den Einzelnen als Persönlichkeit geistig berufen und selbständig machen. Von uns als *Geschöpf* ist in der Luthertafel aber noch gar nicht die Rede, sondern immer vom »Christenmenschen«. Ein neues Reich, ein neues Spiel heben an. Da steht der Mensch als eine Kraft unter den vielen Kräften dieser Erde und will in den Reigen der Geschöpfe einschwingen. Wenn die Zeitfrage heute diese Rolle bei der Arbeit spielt, wenn die Zeitfrage heute das Dringendste werden will, so ist es eben deshalb, weil der Mensch als vergängliches Wesen, als Kreatur, heute seine christliche und aus dem Glauben geschehende Ordnung sonst nicht mehr leben kann. Der Beruf selber bildet uns nicht mehr; und weil der Beruf über uns hinweggeht und uns nicht mehr zu bilden vermag, sondern uns zu zermürben droht, so steht die Kreatur in uns. Sie regt sich zunächst in Gestalt unserer Frau, die da sagt: So geht es nicht weiter. Der Mensch hat früher mehr gearbeitet, und trotzdem ist die Arbeit kein Problem gewesen. Erst heut ist z. B. die Arbeitsüberlastung in der Schule ein Problem geworden, seitdem die Arbeit selbst Problem geworden ist. Die früheren Schulen waren eben Schulen, die »Persönlichkeiten« heranbildeten. Vielleicht wurde dies Ziel der Schule nur bei drei Menschen erreicht. Die anderen waren Widerstand, Futter; nur drei von zwölf Abiturienten waren es oft, die Griechisch oder Lateinisch sprechen und schreiben konnten. Das will heißen, daß die Schule bewußt die einzelne Persönlichkeit,

den Berufsträger, anregte. Aber die Epoche war damals mit dieser Zielsetzung auf den Geistmenschen einverstanden, und deshalb übersah sie die acht oder neun Versager ohne Herzeleid.

So ist es heute nicht mehr. Nur ein Drittel der Abiturienten kommt überhaupt mit akademischen Fächern in Berührung. Nun erträgt man das Mißverhältnis nicht mehr. Infolgedessen fing die Schulreform an mit dem Schlagwort: »Überbürdung«. Nicht daß objektiv die Überbürdung da war; sondern die äußere Zeitlage ließ plötzlich diesen Ruf verständlich erscheinen. Die Überbürdung in der Schule ist die Form, in der die höheren Stände zuerst den Ruf der Arbeitsfrage vernommen haben. Es gibt also seitdem eine Arbeitsfrage in allen Volksschichten ohne Rücksicht auf die Arbeiterbewegung. Das ist kein Wunder. Wenn heute die Wirtschaft Gesetz wird, Naturgesetz, so kennt sie für unsere Arbeit kein Maß. Die Straßenbahnen gehen Sonntags und Wochentags. Sie rechnen immer mit uns und wir mit ihnen. Wir haben eine Unmasse von Tätigkeiten, die wir jeden Tag verlangen. Es ist für den einzelnen Menschen in der Wirtschaft kein Maß mehr für seine Tätigkeit gegeben, wir alle wirken umschichtig an einem fortlaufenden Band der Wirtschaft, wie sie in der Band- und Fließarbeit besteht. Unsere Arbeit ist nur ein ganz kleiner Ausschnitt dieser Band- und Fließarbeit, in der wir alle stehen, in der wir längst drin sind. Die Band- und Fließarbeit von Henry Ford ist nur die letzte saubere Durchführung bis ins kleinste dieses allgemeinen Zustandes.

So empfinden wir in der Wirtschaft, ganz anders als im Beruf, heute nirgends mehr ein Maß für uns selbst. Der Beamte findet es nicht mehr — niemand mehr. Auch die Männer der Kirche nicht mehr, seitdem

die Vereine sie beliebig Tag und Nacht auffressen. Und wenn der Tag 48 Stunden hätte, wir wären noch immer überlastet.

Weil die Arbeit nicht mehr unter der Hand geschieht, schreit sie nach dem der Kreatur eingeborenen Gesetz. Die Kreatur will nicht das Gesetz der Wirtschaft erfüllen, wenn man nicht auch nach ihr, der Kreatur, fragt. Wenn sie jenes Gesetz erfüllen soll, und sie weiß, daß sie als Kreatur dienen muß, so will sie aber doch zugleich das Gesetz aufdecken und enthüllen, das uns selber der Herrgott als Maß eingesetzt hat. So kommt das Problem der Geschlechter und das Problem des Alters auf die Tagesordnung. Denn *jedes Alter arbeitet anders!* Mit 40 Jahren arbeite ich anders, sparsamer, als mit 30 Jahren. Ich suche allerhand Vereinfachungen. So geht es durch das ganze Leben. Ich bin überzeugt, daß ich auch weiter meine Arbeit in jeder Lebensstufe werde anders tun müssen. Und da nicht mehr der Beruf wie früher da ist, der das ganze Leben hindurch gleichbleibt, sondern nur noch die Arbeit, so ist plötzlich das Lebendigbleiben, das Ausfüllen-Können der Aufgabe auf jeder Altersstufe für die Menschen eine Lebensfrage geworden. Wie ratlos sind die Unternehmer doch dem gegenüber, was sie mit dem Menschen vom 18. bis 60. Jahre anfangen sollen; das wissen sie nicht. Sie können Greise und Lehrlinge betreuen, aber die Erwachsenen? Nur wenn der Generaldirektor sich selbst als Kreatur behandeln würde und sich selbst, seine Arbeitsstufe und sein jeweiliges Lebensalter ernst nehmen könnte, würde er begreifen, was der Arbeiter sucht: eine kreatürliche Gestaltung des Arbeitslebens, gemäß den Altersstufen des Lebens. Um bei der Arbeit lebendig zu bleiben, muß jedes Lebensalter anders arbeiten. Die »Lebensarbeit« schließt daher u.

U. Berufswechsel, Funktionsänderungen ein; die Lebensarbeit ist das Gegenteil des Berufs! Der »Beruf« baut vom Gewerbe her sich auf, von der *Hantierung*. Die »Lebensarbeit« baut von der Seele her sich auf, von ihrer Kraft und ihrer Not, sich zu wandeln, um lebendig zu bleiben.

Schlatter von St. Gallen hat ein Büchlein geschrieben: Die Lebensarbeit des Mannes. Nun habe ich selbst ein Büchlein verfaßt über »Lebensarbeit in der Industrie« (Berlin 1926). Aber das hinderte mich nicht, begeistert nach dem Schlatterschen zu greifen. Ich schlug es auf und war baß entsetzt. Wenn ein Pfarrer über die »Lebensarbeit des Mannes« schreibt, so gebraucht er dieses Wort und redet trotzdem nur vom Beruf. Lebensarbeit ist an sich ein schönes Wort. Das Buch zeigt, wie man es aufkleben kann, auf etwas völlig Ungedachtes = Gedankenloses. In dem ganzen Schriftchen hat er nicht ein einziges Mal von seiner eigenen Not gesprochen. Aber nur aus der eigenen Not heraus kann man darüber sprechen. Hier liegt heute eine große allgemeine Not vor. Wir alle empfinden, wie wir immer wieder der Umstellung und Aufrüttelung bedürfen. »Ich muß«, oder vielleicht: »ich müßte mal«, so sagt man wohl vorsichtig, »eine gründliche Änderung eintreten lassen, um frisch zu bleiben.« Schon in diesem »müßte« liegt etwas, was die Alten nicht gekannt haben, was ein Professor oder Pastor vor hundert Jahren gar nicht verstanden hätte. Das »müßte« ist der Beweis, daß man die Arbeit, die man tut, und die sehr stark aus Schreibmaschine besteht — aus der lutherischen Schrift ist eine Schreibmaschine geworden —, daß man diese Arbeit nicht mehr auf die gleiche Weise tun kann wie früher. Unser Esel Mensch rebelliert.

So entsteht die Mission, auch die Kreatur zu erlösen.

Die Erlösung der Kreatur kann nur einsetzen, wenn der Mensch selber in seiner Kreatürlichkeit aufgeschlossen wird. Der Fluch über Adam scheint mir also wirklich im Aufbrechen, wo durch Arbeitsgemeinschaft, durch Freizeit, Rhythmik, durch Hinwendung zum Geheimnis der menschlichen Natur als eines vergänglichen, sich wandelnden Wesens, wo durch das alles überhaupt erst der Mensch von Fleisch und Blut wachgekratzt und geordnet wird, wo oberhalb der Arbeitswoche die größeren Perioden des Lebens als Arbeitseinheiten erschlossen werden.

Natürlich gibt es Anknüpfungspunkte theologischer Art, die ich anführen könnte. Ich könnte darauf hinweisen, daß eben bei der Schöpfung des Menschen die erste und zweite Person und auch die dritte Person der Gottheit in eigentümlicher Weise vereint sind. »Lasset uns einen Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.« Gott Vater und Sohn (Logos) gehören dabei zusammen. Das besagt aber, daß alles Menschentum *geistig* geschaffen wird und daß die Kreatur des Menschen zu Ende geschaffen werden muß vom Geist her. Der zweite und dritte Artikel ist heut viel zu weit auseinandergetrennt; sie gehören aber so sehr zusammen, daß in der alten Kirche gewisse Aussagen einmal bei Christus stehen und einmal beim Geist. Dies Paradox, auch rein grammatisch seltsam, begegnet zum Beispiel im Symbol des Epiphanius (Denzinger-Bannwart¹² Nr. 13). Der Sohn war da vom Anbeginn der Schöpfung, vor Jesus also. Die Zerreißung in Christus und Heiligen Geist hat dazu geführt, daß wir für die gegenwärtige Welt die Weiterschaffung des Menschen nicht aktuell gesehen haben. Wir waren so sehr mit Christus und dem Kreuz beschäftigt, daß wir die Weiterarbeit Gottes, der den Menschen schaffen will, ignoriert haben. In der Erschaffung des Menschen ist

Christus selbst als der Geist tätig. Wir müssen bedenken, daß in der üblichen Auffassung des Reiches Gottes die aktive Tätigkeit des Weiterschaffens des Menschen fast nicht gesehen und gefühlt wird. Sie ist aber mit aufgegeben mit dem ersten und zweiten und dritten Artikel, wie der dritte Artikel heute überhaupt erst anfängt eine mächtige Rolle zu spielen. Im zweiten Artikel leben auch für diesen Aufbruch wichtige Kräfte, die christologischen, die der Logoslehre. Denn wenn eben der Mensch von vornherein unter dem Logos steht, so folgt daraus, daß der Geist sich den Körper baut, daß der Mensch ständig weitergeschaffen werden kann, wie wir es bei der Natur draußen nicht ohne weiteres empfinden. Wie stark uns das verlorengegangen ist, zeigt der Haeckelstreit. Die Frage, wie alt der Mensch ist, hat ja nur Sinn, wenn der Mensch nicht auch heute noch geschaffen wird. Man nimmt dann an, nur Gottvater habe den Menschen geschaffen so wie die Natur; nein, Christus hat ihn mitgeschaffen. Irgendwie ist ja immer schon verheißen, was heute geschieht; deswegen ist im Dogma selber ein Fortgang angelegt über das Zeitalter von Gesetz und Freiheit hinaus, nämlich aus Kirche in Reich Gottes. Diese Verheißung ist um so dringlicher, je böser der Alltag. Und was sehen wir heut als Alltag?

Nicht nur, daß die Arbeit an sich mechanisch, leblos, sachlich geschieht, weil der Beruf Gesetz wird; die Arbeit wird auch willkürlich, maßlos, ordnungslos, weil die Wirtschaft gesetzlich wird. Es entsteht eine Spannung zwischen Wirtschaft (Beruf) und Arbeit. Die Arbeit kennt keinen Rhythmus und kein Ende. Aber noch etwas geschieht ihr, das uns alle schwer trifft. Gerade bei der Kirche will ich es zeigen. Die Arbeit wird nicht bloß rhythmuslos, sondern auch heimatlos. Auch das ist eine Revolution. Der Beruf

schafft Heimat. Der preußische Jurist hatte immer seine Heimat unter seinen Kollegen, der Pfarrer in seiner Gemeinde, der Bauer aber hatte Heimat durch Bodenständigkeit. Er starb an demselben Ort, wo er geboren war. Man richtete seinen Hausstand ein an der Stelle, wo man zu bleiben gedachte. Voriges Jahr starb in München ein Greis von 97 Jahren in der gleichen Stube, in der er zur Welt gekommen war. So fest stand diese Welt. Freizügig waren also nur die geistigen Berufe, die statt der räumlichen Heimat eine geistige Heimat fanden in ihrem Stand. Es gab eine geistige Heimat im Berufsstand, in der Kollegenschaft, und eine sinnlich-räumliche Heimat für die anderen Volksschichten. Heute ist für beide Stände, für die Gebildeten und Ungebildeten, für die Akademiker und Nicht-Akademiker die Heimat in Auflösung begriffen. Man kann sich auf die Kollegen nicht mehr verlassen. Früher war der Kollege noch nicht der Todfeind. Das Verhältnis war wirklich schöner und echter. Die Kollegialität verschwindet überall dort, wo an Stelle der Berufstätigkeit blasse spezielle Arbeitstätigkeit getreten ist. Solange ich in meiner Fakultät mit zehn Professoren zusammen bin, die dasselbe gelernt haben und dasselbe tun, können wir Freud und Leid voneinander würdigen. Wir können genau beurteilen, wie der andere ist. Heute — und bei uns Juristen ist es ja noch relativ harmlos — aber es ist doch schon so, daß jeder heute eine andere Vorbildung hat, auch in derselben Fakultät. Auch bei der theologischen Fakultät ist es so. Da sind die Historiker, die Philologen, die Alttestamentler, die praktischen Theologen. Der Bildungsgang fängt an, sich mehr und mehr zu differenzieren. Da hört die Kollegialität auf. Denn Spezialist bedeutet: daß aus dem Berufsgebiet ein Arbeitsgebiet wird und wo eine bloße Funktion,

ein bloßes Arbeitsgebiet da ist, da verliert die Kollegialität ihren Sonderreiz innerhalb der Weltarbeitsbrüderschaft, und damit fällt die Heimat für die gebildeten Stände weg.

Örtlich mit der Heimat im Raum ist es genau so. Auch auf dem Land nimmt die Heimatlosigkeit erschreckend zu. Die Leute haben keine Heimat mehr. Ein Rittergutsbesitzer sagte mir neulich spontan, daß bei ihm seine Leute keine Heimat mehr haben. Und wenn solch ein Mann das ausspricht, so muß man trauern. Er meinte, das würde noch schnell zunehmen.

Wir brauchen also für die Seele eine Heimat, da sie geistig durch den Beruf und körperlich durch den Boden nicht mehr gegeben wird. Die Heimat kann nicht mehr verlagert werden in die geistige Kollegialität der gleichartigen Berufstätigkeit, aber auch nicht mehr erwartet werden einfach von der Landschaft, vom Boden, vom Dorf. Ohne Heimat aber kann der Mensch nicht existieren. Seine Kräfte entfalten sich nicht. Für den modernen Betrieb gibt es diese Heimat nicht einmal als Frage. Sie kann nur in der seelischen Gemeinschaft immer wiederhergestellt werden. Damit ist die ganze Bedeutung der Freizeiten gegeben, der ganzen Heimbewegung, der Volkshochschule. Freizeiten sollen die Heimat ersetzen, die der Mensch sich erst schaffen muß. Er muß die zerstörte, körperlich räumliche und geistige Heimat ersetzen durch die seelische Heimat. Deswegen bin ich so gegen Freizeiten, wo man keine freie Zeit hat. Die seelische Beheimatung verlangt noch etwas ganz anderes als Vorträge. Es handelt sich um Aufschließung der seelischen Kräfte. Daher der Begriff der Gemeinschaft, der heut in aller Munde ist, weil hier die seelische Heimat des Arbeiters Mensch geschaffen werden muß, eine Heimat, die den bloßen Funktionär beseelt und adelt.

Der Einzelne ist als arbeitender Mensch zu schwach, um sich geistig den Sinn seiner Arbeit selbst zu holen. Er ist auch zu schwach zur Einsamkeit geworden. Die in sich selbst ruhende Persönlichkeit des Berufsträgers hatte die Kraft zur Einsamkeit gehabt. Das Massenwesen des Arbeitsmenschen braucht nicht die Gemeinschaft, um in ihr unterzugehen, sondern um aus ihr erst wieder die Kraft zu einsamem und selbständigem seelischen Dasein sich neu schenken zu lassen. Der Berufsträger alter Art ist geistig auch so kräftig, daß er von niemandem Belehrung braucht über den Sinn seines Tuns. Aber der heutige Arbeitsmensch braucht Gemeinschaft, seelische Beheimatung, nicht etwa nur, um außerhalb der Arbeit Mensch zu bleiben, sondern für seine Arbeit, um seine Arbeit mit neuer Kraft und Gewalt wieder tun zu können. Der Knecht in uns (mit diesem Ausdruck kann man das Wort Proletarier ersetzen), das Animale in uns, das lebende Wesen, aber noch ohne Geist, das kann nicht erlöst werden in dem Sinne wie die einzelne, geistig gebildete Persönlichkeit. Ich muß hier vielmehr sagen, daß alle Bedürfnisse des täglichen Lebens, vom Stiefelputzer angefangen, daß all die Dienstbarkeit, die der Leib verlangt, niemals zu einer Freiheit des Gewissens führen kann. Denn die Arbeit *muß* schlicht getan werden; das heißt die ganze Idee der sozialistischen Arbeiterbewegung, der Arbeiter könne mit seiner Arbeit, auch mit Bezug auf seine dienende Verrichtung, ein freier Bürger werden, ist abwegig. Die einzelne Arbeit muß unbedingt getan werden; sie wird gebraucht im gesellschaftlichen Leben. Zum Bürger und Christenmenschen Luthers gehört aber dieses Unternehmergefühl: ich kann's tun oder ich kann's lassen. Der Knecht in mir kann also nicht Bürger werden. Die Kreatur in mir kann nur zur Kindschaft im Hause,

zur Gliedschaft entfaltet werden. Glied im Produktionsprozeß, darauf kommt es an. *Als Glied* will sich der Arbeiter behandelt wissen; das ist ein Verzicht auf das Reich der Freiheit, auf Autonomie, aber es ist mehr als Knechtschaft. Wir brauchen nur zu denken an die theologische Stellung des Kindes im Hause, das auch dient, das keine eigene Verfügung hat, seine Tätigkeit von Vater und Mutter angewiesen bekommt, das aber keinen Augenblick das Gefühl hat, ein Knecht zu sein, sondern ein Kind.

So ist der Mensch heute etwas ganz anderes wie in der lutherischen Predigt. Er ist ein Knecht, der Kind werden soll. Im Gegensatz zur lutherischen Predigt, wo er ein Mann ist, der Hausvater werden soll, verantwortlich werden soll. Da sind ganz andere Kräfte in uns Menschen, die heute erlöst, entbunden werden müssen. Ochs und Esel sind uns plötzlich heute auch als Erlösungsträger aufgegeben. Die sollen richtig erschlossen und geformt werden. Daher kommt nun die ganz neue Bedeutung jener urkirchlichen Elemente, von denen Luther einfach naiv gezehrt hat. Die Kräfte der alten Kirche waren: Mission, Sakrament, Dogma, Schrift. Wenn nicht der Mann in uns, nicht der bewußte Geistträger, sondern die Kreatur angeredet wird, gilt es heute nicht den Menschen vom Bekenntnis her zu kriegen, sondern eine neue Missionsarbeit der Kirche tritt in den Vordergrund; es gilt seine Bildsamkeit zu schützen. Man muß sich klar werden: muß man einen Menschen von der männlichen Bekennerseite kriegen, oder muß man ihn erst seelisch bilden? Aber nicht bloß für die Jugend gilt das, auch für die Erwachsenen; die ruhenden Kräfte der Kirchenjahrgestaltung, von denen bisher einfach gezehrt werden konnte, werden heute aufgerufen zum Wiedereinsatz. Ähnlich wie die alte Christologie und die alte

Kirche müssen auch wir wieder in das Ungeformte hinuntergreifen, müssen die Menschen von allen Seiten her formen, damit sie ihr menschliches Angesicht, ihre Gottesebenbildlichkeit behalten. So hängt das zusammen: weil die Arbeit geleistet wird von unserem Esel und nicht von unserem richtenden Verstand, nicht mehr von uns als Vernunftwesen, sondern von uns als Arbeiter, deswegen muß auch an uns erst herangetragen werden alles, was uns bekleidet als Kreatur. Die Frauen sind eben deshalb noch besonders zu kurz gekommen in der Männerordnung der Dinge. So erklärt sich auch die Notwendigkeit der Frauenbewegung.

Zwei Dinge sind in ihrer ganzen Wichtigkeit deutlich: Die Arbeit selbst steht heute zur Debatte, weil sie nicht mehr unter der Hand geschieht; das andere, das sich daraus ergibt, ist, daß aus diesem Aufbrechen der Arbeitsfrage als solcher sich die Ablösung von der Berufsfrage ergibt, weil der Mensch als Kreatur von den Gesetzen der Arbeit zerrissen zu werden, pausenlos und heimatlos zu werden droht. Daraus erwächst die Missionsaufgabe. Die Lage befällt die ganze Menschheit. Bei uns Deutschen ist sie am akutesten. Deutschland ist da viel interessanter als China. Nur bei uns zerbricht die ganze Tafel von Staat und Wirtschaft, während sie in China erst heute aufgerichtet wird. Deswegen, weil bei uns diese Heimatlosigkeit und Rhythmuslosigkeit der Arbeit zum Gesetz eines ganzen Volkes wird, deswegen wird nun plötzlich aus dem etwas fernen Reich-Gottes-Gedanken diese ganz nahe dringende Situation des Einsatzes aller Kräfte, von denen die alte Kirche bisher naiv gezehrt hat, die aber heute fast aufgezehrt sind und erst wieder von uns geschaffen werden müssen.

Liegt nun in diesem allen ein Heraustreten aus dem,

was uns verheißen ist? Brechen wir mit der Kirchenlehre?

Wir brauchen nur Ernst machen mit der Fülle der Erkenntnis, die in der Lehre eingeschlossen ist, daß Christus auch bei der Schöpfung dabei gewesen sei und nicht bloß bei der Offenbarung. Wir dürfen nicht den zweiten Glaubensartikel isolieren, sondern müssen seinen Zusammenhang mit dem ersten und dritten Artikel wiederherstellen. Heute ist es so, daß die Heiden, die Sozialisten den dritten Glaubensartikel in ihrer Weise beschlagnahmen, und die katholische Orthodoxie den ersten. Unsere Aufgabe, ja, was *wir* allein leisten können, ist, daß wir, nachdem wir in der Leben-Jesu-Forschung und in den Problemen der christlichen Theologie der letzten Jahrhunderte den zweiten Artikel ausgeschöpft haben, daß wir nun zusehen, was in ihm selbst über ihn hinausweist und ihn verbindet mit den anderen Artikeln. Dort liegen die Aufgaben einer *gemeinsamen* Theologie der Zukunft für alle, die guten Willens sind, in der Verbindung der drei Artikel, die heut bloße Bruchstücke sind. Gliedmaßen des Menschengeschlechts sollten sie sein!

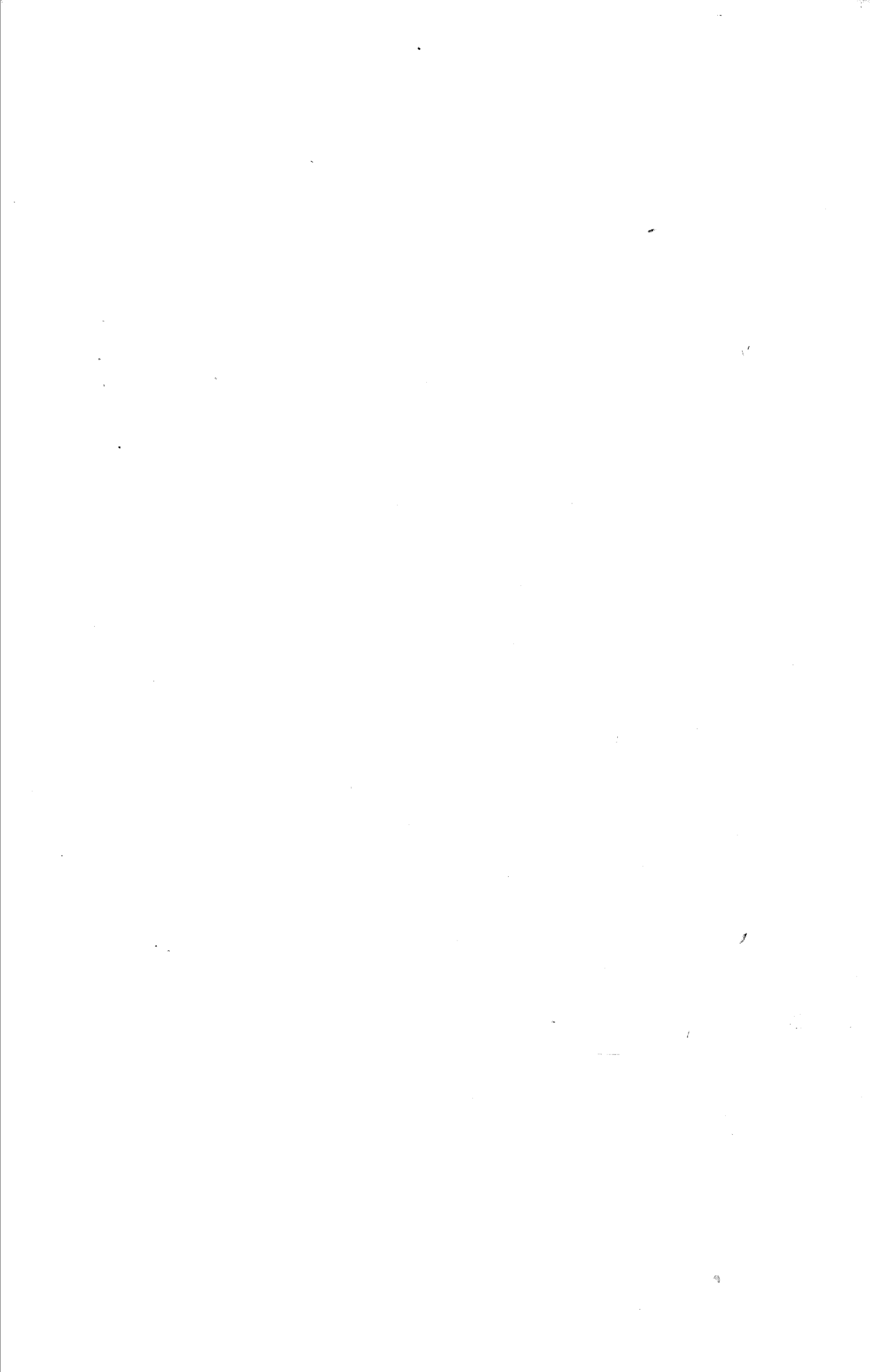
Also die Lehre wird nicht verleugnet. Aber ebenso wenig darf verleugnet werden, daß es bei der Erlösung der Arbeit nur um die Kreatur geht. Denn damit ist klar, daß es sich um das Vorfeld des kirchlichen Glaubens handelt, das wiedergeschaffen werden muß. Wir müssen erst wieder Menschen haben, die die einfache natürliche Theologie aufbringen können. Es gibt gewisse irdische Grundkräfte, die erst einmal funktionieren müssen, ehe sich der Wunderbau einer Menschheitskirche aus ihnen wölben kann. Der Mensch ist heute zum Beispiel so stark verstümmelt, daß er wieder etwas von Konzils-Stimmung erleben müßte. Der konziliare Gedanke der alten Christenheit kann

wieder lebendig werden, der spiritus sanctus, der dort, wo zwei versammelt sind in seinem Namen, id quod semper quod ubique quod ab omnibus creditum est, auch aufbrechen läßt. Zu solchem gemeinsamen Aufbruch müssen wir uns aber erst wieder fähig machen. Wie soll der einzelne Arbeitsmensch von dieser Glaubenskraft eine Ahnung erhalten, wenn er nicht solche Vorgänge, wenn auch in der bescheidensten, diesseitigen Vorform, in seinem Leben gelegentlich erfährt? Ich muß dem Manne sagen können: Du hast es ja selber erfahren, daß du einmal in gemeinsamer Not gemeinsam erleuchtet worden bist. Was wir also fordern, ist nur eine Hilfsaktion, nur eine bescheidene Vorleistung als Entlastung der Kirche. Kann ich das nicht, dann ist alle meine Predigt vergebens. Auch die Freizeiten usw. müssen es ernst damit nehmen, das eigentlich kirchliche Werk von Dingen zu befreien, die es nicht leisten kann. Man faßt die Menschen nicht mehr, kann sie auch nicht durch Vereine usw. mehr fassen; sie laufen weg, weil sie krank sind, ungläubig sind, an sich selbst ungläubig sind. Sie sind schon vorher ungläubig, nicht bloß in kirchlichen Dingen, ungläubig auch in den Instinkten des eigenen Lebens, beim Heiraten, Kinderkriegen, bei der Berufswahl. Mehr und mehr nimmt der Mensch diese Beziehungen ohne persönlichen Gewissenseinsatz, als bloß sachliche Vorfälle, an. Nun handelt es sich darum, diese merkwürdigen Beziehungen zwischen Arbeitswelt und geistiger Welt wiederherzustellen, damit die Kirche wieder ein Echo findet. Daher kommt es auch, daß der Begriff Arbeitsgemeinschaft so wichtig wird. Ganz unkirchlich, untheologisch muß der Arbeitsmensch seine Arbeit als Spiel vor seinem Schöpfer tun lernen. Es ist eine Entlastung des Theologischen notwendig, indem all die natürlichen Glaubenskräfte erst einmal

gepflegt werden müssen. Dann kommt alles von selbst. Von der Umgestaltung der Kirchenform unter dem Druck dieser Aufgaben handelt oben im dritten Teil »Luthers Volkstum usw.« und das neue »konfessionslose« Dasein der »Zeitgenossenschaft Jesu« erläutern wir in Tillichs Kairosjahrbuch 1928 (»Protestantismus und Seelenführung«).

Vom Rande des irdischen Kreislaufes vergänglicher Kräfte wollen Stimmen laut werden, die dem in der Mitte ruhenden ewigen Schoß ihre irdische Arbeit in aller ihrer Vergänglichkeit spielend darbringen als kindlichen Dienst. Ein geschöpflicher Gegenspieler der übernatürlichen Kirche will die natürliche Arbeit werden, die Adam nicht länger allein tut, sondern die ab omnibus, die ubique, die semper von uns als den Gliedern der Erde und als den Führern des Reigens ihrer Kräfte zu vollbringen ist. Die Großtat des Sabbat hat die Christenheit in der Sonntagsruhe sich zugeeignet. Der Gedanke des Sabbatjahres und Jubeljahres, auch im Alten Bunde ein Programm, verlangt seine Gestaltung in der werdenden Arbeitsordnung, damit das Menschengeschlecht nicht an seiner geschöpflichen Arbeit zerbreche. Die Kirche, die Hüterin der Feierstunden, begreife, daß den Menschen der Arbeit die Erholung und die Belebung nicht nur durch Sonn- und Festtage, sondern durch höhere biographische Einschnitte wird zuteil werden müssen. Die Tafel der Werte, in der die Arbeit das höchste Gut zu werden drohte, zerbricht. Die Arbeit ist ein Fluch. Wenn die tägliche Arbeit durch die Sonntagsruhe schon entschönt ist, die Lebensarbeit ist noch unter dem Fluch. Und deshalb versteht es sich nicht von selbst, sondern es ist unsere Aufgabe, sie in Segen zu verwandeln.

VOM ALLGEMEINEN PRIESTERTUM



VOM ALLGEMEINEN PRIESTERTUM

WAS ICH ZU SAGEN HABE, KOMMT MIR SO WICHTIG vor, daß ich mich prüfen muß, ob ich nicht zu jenen Leuten gehöre, die das, was gerade sie tun, für das Allerwichtigste von der Welt halten. Es ist dies nicht die schlechteste Veranlagung. Denn solche Leute gehen mit großem Eifer an ihr Werk und sehen von der ganzen Welt nichts anderes als dies eine. Ich sehe es aber meinem Thema an, daß es weniger mit Eifer als mit Nüchternheit und Klugheit bearbeitet werden will und daß es eine Wahrheit enthält, die sogleich zur Unwahrheit wird, wenn man seinen Blick ganz ausschließlich auf sie allein richtet. Wahrheiten können nur miteinander leben; eine allein stirbt.

Ich fand einmal um Frühjahrszeit auf unserem Rain ein Weizenkorn. Ich hob es auf und überlegte, ob ich es in den frisch geeggtten Acker stecken oder lieber zwischen den Zähnen zerreiben und essen oder lieber, wie ich es schier mit allem tat, was mir in die Hände fiel, zerlegen und untersuchen sollte. Als mir dieser dritte Gedanke kam, überfiel mich eine starke Aufregung. Im lauen Regen des vergangenen Tags hatte sich die Hülse des Kornes gespalten, und ganz winzig schaute der Keim hervor. Ich grub sogleich ein Grüblein in den Acker und legte das Korn hinein.

Ganz ähnlich ist es mir jetzt. Ich habe katholisches Wesen schon so oft in der Hand gewogen wie der einst manch Samenkorn. Unter manche harte Hülse habe ich gesehen und vom weißen Mehl gegessen, aber heute, da in allen Büchern und Notizen, die mich umgeben, das eine Wort geschrieben steht: »Vom allgemeinen Priestertum«, da überwallt es mich wie damals — ich bin aufs Keimblatt des katholischen Wesens geraten. Darf ich es herausziehen

und vor neugierige Augen legen, daß sie es anschauen, indem es doch nur leben kann im weißen Mehl, im dunklen, feuchten Acker? Ich grübe lieber ein Grüblein ins Feld und legte das Korn hinein! Zum Ansehen ist die harte, gelbe Hülse. Das überzarte Keimblatt aber ist zum Leben. Was ich zu sagen habe, ist doch das Allerwichtigste.

»Es wächst Stroh heraus«, sagt der Ochs von unserem reicheren Nachbarn, und auch ein Mensch, der zur Sommerzeit das Grüblein sucht und mit seinem Auge ganz langsam von der Erde aus ein wenig am Halm emporgleitet, sieht nur Stroh und ein paar harte Knoten. Ich sage aber: »Es wächst das Leben der Welt heraus!«

Gern schreibe ich von Dingen, die unmittelbar ans Leben gehen, sei's auch nur, daß das lebenerfüllte Auge ein einziges Mal heller aufleuchtet oder daß das lebenswarme Herz ein wenig schneller geht, eine neue Blutwelle die Schläfen färbt oder die Brust sich hebt zu einem kräftigeren und freieren Atemzuge. Ein Viertelstündlein helleres Licht und froheres Leben macht mich zum freudigen Geber. Wohl weiß ich, daß auch jede akademische Frage letzten Endes doch dem Leben dient und ersten Anfangs ihm entsprossen ist. Aber sie ist mir am liebsten in der Nähe dieses ersten Anfangs oder jenes letzten Endes. Die Frage nach dem allgemeinen Priestertum scheint mir aber weit entlegen von ihrem Ursprung aus dem Leben und noch weit entfernt von dem Augenblicke, da sie ihm wieder dienen muß. Sie scheint eine rein akademische Frage geworden zu sein. Wohl reiten Streitende über ihre Fährte, reißen sie immer wieder an sich, zwingen sie in das Leben hinein, aber nur in das Leben des Streites. Wohl sendet sie, wenn ihr Friede gelassen wird, einzelne Ausläufer in die Ge-

genden des Lebens. Die Menschen sprechen dann von Apostolat, Caritas, Missionshilfe und sagen: »Dieses eben ist das allgemeine Priestertum«, machen die Boten zum König, damit der König nicht komme. Aber dieses alles sind eben nur Wirkungen des allgemeinen Priestertums, priesterliche Tätigkeiten, aber nicht das Priestertum selber. Da sagen die Menschen, die das allgemeine Priestertum wohl lieben, aber infolge geschichtlicher Vorkommnisse die Rechte des besondern Priestertums, des Priestertums auf Grund besonderer Weihe, des Standespriestertums, lebhaft verfechten zu müssen meinen: »Das allgemeine Priestertum ist eben kein eigentliches Priestertum. Eigentliches Priestertum ist nur das Standes- oder Weihepriestertum. Das allgemeine Priestertum ist nur ein bildhafter Ausdruck für die Anteilnahme an gewissen, nicht wenigen und nicht unbedeutenden Aufgaben und Tätigkeiten des Weihepriestertums. Aber ein eigentliches Priestertum, nein, das ist es nicht.« Wie doch der Kampf für die eine Wahrheit der anderen schadet! Nicht ihr selbst, denn sie bleibt unverletzt in Ewigkeit, aber denen, die sich ihrer uneingeschränkt und ohne den Druck der Vorsicht freuen wollen, die sie laut bekennen und als Lebenskraft verwerten wollen: sie geraten sogleich in Verdacht, als wollten sie die Verfechter jener einen Wahrheit bekämpfen. Und diese Verfechter jener einen Wahrheit werden eines gewissen Mißtrauens gegen die andere Wahrheit nicht ledig, huldigen ihr wohl unter Zugeständnissen, stören aber das ganze Fest mit ihrem »allerdings« und »eigentlich«. Steht doch sogar in meiner Lieblingsdogmatik der Absatz:

»*Das allgemeine Priestertum.* Es tritt *allerdings* in Schrift und Tradition stark hervor; wir haben *aber* nie aus Gründen der Polemik etwas zu vertuschen.

Die Schrift kennt das allgemeine Priestertum in der bekannten Stelle 1. Petr. 2, 5 ff... *Es ist nicht zu verwundern*, daß die Väter diesen *schönen Gedanken* oft wiederholen und von der Taufe auslegen... Alle angeführten Zeugen bekunden *aber* aufs deutlichste auch das *eigentliche* oder spezielle Priestertum.«

Da setzen sich doch gleich Eiszapfen an den Rand der Seele, nachdem die Wahrheit sonnenwarm kaum ihr Dach geküßt. Was soll das »allerdings« im ersten Satz? Gar löblich ist es, daß nichts vertuscht werden soll; es wäre aber auch eine Schande. Aber das allgemeine Priestertum wird doch mit solchen Worten in das Reich der »schönen Gedanken« und der uneigentlichen Dinge verjagt. Wer hätte Freude daran? Ich selber liebe nur Gedanken, die nicht mit schönen Worten spielen, sondern alle ihre Kraft und ihre Weite brauchen, um die *Wirklichkeiten* Gottes zu erfassen und von Geist zu Geist zu tragen. Auch solche Gedanken sind natürlich schön. Aber zu diesen Gedanken wird in den angeführten Worten das allgemeine Priestertum nicht gerechnet. Ausdrücklich wird es dem »eigentlichen« Priestertum entgegengesetzt, als ob es selber nur ein uneigentliches Priestertum wäre.

Wenn dies die erschöpfende Darlegung der katholischen Auffassung vom allgemeinen Priestertum wäre, dann hätte ich mich geirrt, ich wäre nicht auf das Keimblatt katholischen Wesens geraten, sondern nur auf ein hübsches Gleichnis. Es lohnte sich dann auch kaum, in diesem Buche viel davon zu reden. Denn mit schönen Gleichnissen soll man weder zu Markte fahren noch auf Mission gehen. Wir wollen doch Wirklichkeiten bringen und verkünden! Aber es ist gar nicht die erschöpfende Darlegung der katholischen Auffassung, sondern nur die antiprottestantische For-

mulierung der katholischen Auffassung, und es ist wohl zu unterscheiden zwischen katholischer Dogmatik und antiprotestantischer Dogmatik. Es ist derselbe Unterschied wie zwischen dem Bauer, der seine Scholle pflügt und Wunder der Fruchtbarkeit und Kultur vollbringt, und dem Krieger in Wehr und Abwehr, der zwar feste Straßen, feine strategische Linien, sichere Grenzen schafft, aber kein einziges Stücklein Brot, von dem das Volk leben kann. In Wahrheit, sobald der katholische Dogmatiker nicht als Antiprotestant schreibt, schreibt er anders über das allgemeine Priestertum, selbst wenn er, wie Engelbert Krebs in seinem Hochlandaufsatz (Mai 1922) über das Priestertum der Frau, wieder einen anderen Gegner im Auge hat.

Engelbert Krebs schreibt: »Am Kreuze hat Christus die vom Geschöpfe dem Schöpfer verweigerte Selbsthingabe in Gehorsam und Liebe geleistet und so an Stelle seiner sündigen Brüder und Schwestern dem Vater und Schöpfer das heiligste Opfer dargebracht. So viele nun durch die übernatürliche Lebenskraft der Gnade mit ihm zu einer lebendigen Einheit — Weinstock, Leib oder Haus aus lebendigen Steinen — sich verbinden lassen, so viele sollen in dieser Selbsthingabe des liebenden Gehorsams, sollen in Opfer sich anschließen. Darum wird das blutige Kreuzesopfer, bei welchem nur die Schmerzensmutter und wenige Getreue sich angeschlossen haben, ununterbrochen auf unblutige Weise gegenwärtig gesetzt im Meßopfer, damit wir alle diesem Opfer uns anschließen können... So ist es ein und derselbe Leib, dessen Haupt und blutige Glieder am Kreuze einmal, dessen Haupt und mystische Glieder im Meßopfer ununterbrochen dem Vater aufgeopfert werden. Einer ist der Priester hierbei: Christus. Und wir sind Glieder dieses Priesters,

Glieder dieses Opferlammes, sind eins mit ihm... Darum betet denn auch die Kirche die Meßopfergebete in der Wir-Form, und wenn der Priester im Wechselgebet des *Orate fratres* diese Form verläßt, so sagt er ausdrücklich: Mein und *euer* Opfer.« Und nicht nur auf die Lebensverbindung mit dem priesterlichen Christus beim heiligen Meßopfer begründet Krebs das allgemeine Priestertum der Christenheit, sieht seine Wurzeln und seine Wirklichkeit nicht nur im liturgischen Leben des Christen, sondern auch im werktäglichen Leben, »in unseren täglichen Leiden und Leistungen«: »Es ist nicht etwas *neben* Christus, sondern Christi Glied, das da opfert und geopfert wird.«

Dieser Dogmatiker verweist uns also nicht auf das Gebiet der schönen Gedanken und der uneigentlichen Dinge, in dem sich ein jeder von uns etwa als Priester erkennen könne, sondern er bleibt mit uns auf dem Gebiet der Wirklichkeit, die wir entweder mit unserem mystischen Glauben erkennen oder gar mit unseren Werkhänden packen, mit unseren leidensfähigen Nerven empfinden können; hier in dieser Wirklichkeit ist ein jeder Christ Priester. Da lohnt es sich, darüber nachzudenken. Denn wer etwas auf sich hält, dem ist es nicht gleichgültig, ob er Profanwerk oder Priesterwerk schafft, nicht etwa, weil er am Namen hängt, sondern weil Bewußtsein und Charakter in Wechselwirkung stehen. Man muß wissen, was man ist, um es als Mensch zu sein.

I.

Den Priesternamen hat Christus weder für sich noch für seine Jünger im allgemeinen noch für die zu seinem besonderen Dienst auserwählten Apostel in Anspruch genommen. Der Priestername war da-

mals gut verjährt Besitz der uralten Kulte, des jüdischen wie auch der heidnischen. Er wurde den Männern gegeben, die in die Nähe des Allerheiligsten, der Bundeslade bei den Juden, dem Götterbilde bei den Heiden, gehen und dort die herkömmlichen Besprengungen, Räucherungen und Gabenopfer darbringen durften. Trotz eigener Sündhaftigkeit durften sie aus der Gottesferne, in die sich das sündenbewußte Volk hineingedacht hatte, in die Gottesnähe treten und für das Volk beten und opfern. Und sie standen in dem Ansehen, daß sich dort das verschlossene Göttliche so weit öffne, daß wenigstens irgendeine Verbindung von Gott und Volk geschaffen war.

In diesem Sinne lag Priestertum und Priestername ganz außerhalb der Gedanken Jesu. Für Jesus war Gott sein Vater, Vater auch aller, die sein Wort annahmen. *Sohnschaft* war für Jesus die Verbindung mit Gott. Sohnschaft sollte auch für alle Seinigen die Verbindung mit Gott sein. Diese Sohnschaft führte näher und unmittelbarer an Gott heran, als es jemals ein Priestertum vermochte. Die Sohnschaft schloß den alten Priestergedanken in sich ein, übertraf ihn aber unendlich. In ihr erfuhr der alte Priestergedanke des Zutritts zur Nähe Gottes eine solche Überhöhung, daß er kaum mehr neben dem Vollgedanken der Sohnschaft ausgesprochen werden konnte. Das heilige Lied des Psalmensängers, »Es sprach der Herr zu meinem Herrn« nennt beide noch in unmittelbarer Abfolge: »Es sprach der Herr zu meinem Herrn: — — — Ich habe Dich gezeugt. Es schwur der Herr: Du bist Priester in Ewigkeit.« Jesus kannte diesen Psalm, und nach dem Berichte des Matthäusevangeliums verwertete er ihn in der Streitrede über die Gottessohnschaft des Messias. Aber es

kam ihm nur auf die Sohnschaft an, nicht auf das in ihr liegende Priestertum. Darum berief er sich nur auf den ersten Vers dieses Psalms.

Niemals sprach er zu seinen Jüngern oder zu einzelnen Auserwählten: »Ihr seid Priester.« Niemals sagte er einzelnen Auserwählten: »Das sage ich nur euch; für die anderen von den Meinigen gilt dies nicht.« Wohl haben wir uns daran gewöhnt zu denken, er habe nur zu seinen Aposteln gesagt: »Ihr seid das Licht der Welt, ihr seid das Salz der Erde.« Aber diese Worte galten allen Zuhörern der Bergpredigt. Wenn er einmal den Gegensatz gebraucht: »Ihr« — »die anderen aber«, so denkt er nicht an einen Unterschied unter den Gläubigen, sondern zwischen den verstehenden Aposteln und den unverständigen Zuhörern. Verheißungen, die er an einen einzelnen richtet, richtet er dann wieder an viele. Er wählt von seinen Jüngern zwölf aus, die bei ihm bleiben und ihm helfen sollten, dann aber auch zweiundsiebzig, die das Evangelium vom nahen Himmelreich verkündigen sollten. Er anvertraut ihnen priesterliche Tätigkeiten, aber er gibt ihnen nicht den Priesternamen, und noch viel weniger beschränkt er den Priesternamen auf sie.

Damit soll nicht gesagt sein, daß Jesus nicht, wie die katholische Kirche lehrt, das neutestamentliche Priestertum eingesetzt hätte. Er war Sohn Gottes, also tausendmal mehr als Priester Gottes. Und wenn er »denen, die ihn aufnahmen, die Macht gab, Kinder Gottes zu werden«, gab er ihnen eine Macht, in der alle Priestermacht eingeschlossen und tausendmal übertroffen war. In dieser Macht mußte auch das eingeschlossene Priesterliche wirksam werden. »Lehret«, »taufet«, »tut dies zu meinem Andenken«, nämlich den Leib, der hingegeben, das Blut, das für viele

vergossen wird, »arbeitet in der Ernte«, »säet«, »sammelt«, »leset aus«, »weidet meine Lämmer«, »weidet meine Schafe«, dies alles sind Anrufe an die priesterliche Macht. Es brauchte auch nicht ausdrücklich gesagt zu werden, sondern ging unmittelbar aus dem Willen der Anrufe hervor, daß es Lehrende und und Belehrete, Taufende und Getaufte, Bereiter und Verkoster des Mahls, Weidende und Geweidete, Hirten und Herden geben werde. Sooft sich größere Volksmassen um Jesus scharten, traten die Zwölf als Ordner und Vermittler hervor, und vor den Augen Jesu bildete sich aus den Notwendigkeiten des Lebens und somit auch aus seinem Willen, nicht also aus reiner Willkür heraus eine besondere Gruppe.

Auch in der unmittelbaren Nachfolgerschaft Jesu wurde das Priesterliche, so stark und reich es unter diesen Männern wirksam war, nicht in Vergleich gebracht mit dem geschichtlichen Priestertum bei den Juden und bei den Heiden. Die besondere Gruppe nannte sich Apostel, und ihre Helfer erhielten den Namen Diakone. Wenn die Apostel die neugegründete Gemeinde verlassen mußten, um in anderen Städten das Evangelium zu verkünden, übertrugen sie den Ältesten der Gemeinde die Stellvertretung unter einem äußeren Zeichen ihrer Willenskundgebung, der Handauflegung, die man im Altertum als eine wahrhaftige Kraftübertragung auffaßte. Kein neuer Name wurde gegeben; mit keinem Worte erinnerte man daran, daß diese Ältesten etwa die Stellung der jüdischen oder heidnischen Priesterschaft innerhalb ihrer Gemeinde innehätten. Sie behielten den Namen »Älteste« oder Presbyteroi bei, waren und hießen »Aufseher« oder Episkopoi der Gemeinde. Sie wurden also nicht etwa genannt nach einem innerlich verborgenen, geheimnisvollen Wesen oder Amte,

sondern ganz schlicht und einfach nach dem, was ihnen jeder ansah, daß sie waren: Älteste, Aufseher, Presbyteroi, Episkopoi. Unter diesen Namen wirkte nun das Priesterliche, das in der von Jesus übermittelten Gottessohnschaft oder Gotteskindschaft lag. Es wirkte jetzt im übertragenen Amt, im Amt der ausgewählten Ältesten, im Amt der vom Apostel bestimmten Aufseher. Daß diese Ältesten und Aufseher nun irgendwie ernstlich den heidnischen oder jüdischen Opferpriestern glichen, hätten diese Männer selbst weit von sich gewiesen. Denn alles, was mit dem Evangelium gekommen war, wurde für so neu und erstmalig gehalten, für eine Novitas der Vetustas gegenüber — Ausdrücke des christlichen Selbstbewußtseins, die sich bis heute in der Liturgie der Kirche erhalten haben —, daß eher eine frische Republik einen Kaiser an ihre Spitze stellt als eine apostolische Gemeinde einen »Priester« im Sinne der jüdischen oder heidnischen Priester. Diese »neuen Menschen« hätten es als lächerlich empfunden, wenn jemand ihre Versammlungsräume »Tempel« genannt hätte, wie es später, als der Gegensatz zwischen Novitas und Vetustas nicht mehr so stark empfunden wurde, für die christlichen Basiliken üblich wurde. Keck und wahrhaftig schufen sie neue Namen, nicht aus alten Titeln oder schönen Gleichnissen und Gedanken, sondern aus der Sache selbst heraus. Und in diesem einen Punkte überwandten sie den alten Namen so gründlich, daß wir jetzt — wenigstens in Deutschland — mit dem neuen Namen, Presbyteroi = Priester, sogar das alte überwundene Tempelamt der Juden und Heiden benennen, da der alte Name nicht mehr die Kraft hatte, als Fremdwort oder Lehnwort in unsere deutsche Sprache einzudringen.

II.

Erst auf dem Umwege über den Gedanken, daß der alttestamentliche Gottesdienst ein Vorschatten des neutestamentlichen sei, bot sich die alttestamentliche Priesteridee zum lehrreichen Vergleich an. Man begann, es für nützlich zu halten, Christum, dessen Wesen und Amt ganz allein durch den Namen »Sohn des lebendigen Gottes« erschöpfend gekennzeichnet werden konnte, nun auch als Priester darzustellen, nicht so, daß etwas hinzugedichtet worden wäre, sondern so, daß eine in der Gottessohnschaft enthaltene Teilwahrheit hervorgekehrt wurde. Man begann, die Novitas nicht mehr in ihrer ganzen Absolutheit, sondern in ihrem Zusammenhange mit der Vetustas zu erkennen. Da strömten auf einmal Namen und Vorstellungen aus der Vetustas in die Novitas ein als Vorbilder, Typen, Andeutungen, Gleichnisse. Noch war es weit bis dahin, daß sich die Presbyteroi und Episkopoi der christlichen Gemeinden als Hierarchen, Sacerdotes und Pontifices gefühlt und bezeichnet hätten. Aber in Christus begann man all das Hohe und Heilige zu sehen, was bisher schattenhaft und prophetisch in den alten Opfererämtern gelegen hatte. Jetzt war es Wahrheit, Fülle und Überfülle geworden.

»Christus aber«, so liest man auf einmal im Hebräerbriefe, »erschien als Hoherpriester der zukünftigen Güter. Durch eine herrlichere und vollkommeneren Stiftshütte, die nicht mit Händen gemacht, das heißt nicht von solcher Bauart war, — auch nicht mit dem Blute von Widdern und Kälbern, sondern mit seinem eigenen Blute ging er einmal — nicht jährlich, wie der Hohepriester des Alten Testaments — in das Allerheiligste ein und vollbrachte eine ewige Erlösung.« Das in der Gottessohnschaft, ihrem liebenden, bis in

den Tod gehorsamen und sich für andere hingebenden Wesen, enthaltene Priestertum erfährt hier von seiten des alttestamentlichen Opferdienstes eine so starke Beleuchtung, daß es sich fast als Einzigartiges von der Gottessohnschaft abhob und wie etwas Besonderes, Hinzugekommenes darstellte. Man glaubte, den eingeborenen Gottessohn und die »neuen Menschen«, die in ihm Gottessöhne geworden waren, damit besonders ehren zu können, daß man von ihnen sagte, daß sie Priester seien. Das war ein Entgegenkommen gegen das menschliche Gemüt, das immer mehr von der Geschichte her als vom Übergeschichtlichen, mehr von der irdischen Heimat her als von der überirdischen lebt, das sich schwer zu der Höhe der Gottessohnschaft erhebt und gern erst ein wenig ausruht auf einer Stufe, die noch Zusammenhang hat mit Geschichte und Nation.

In dieser Zeit, oder vielmehr in dieser geistigen Lage, in der die Erinnerungen an vorchristliche heilige Einrichtungen und Zustände in die christliche Denk- und Sprachweise einströmten und sich als Vorbild oder Gleichnis anboten, erinnerte man sich auch der königlichen und priesterlichen Geschlechter, denen von Gott Königtum und Priestertum zugesprochen waren. Da nun der »Erbe« aller Verheißungen erschienen war und alle, die an seinen Namen glaubten, zu Miterben eingesetzt hatte, mußte sich die Feder finden, die es niederschrieb, daß das Christengeschlecht ein königliches und priesterliches Geschlecht sei, nicht nur, wie jene Geschlechter, schattenhaft und vorbildhaft, sondern in Wahrheit und in der Fülle der Wirklichkeit. Kein anderer war es, der dies schrieb, als Petrus, auf den wir heute aus der Zeit des im Denken und Reden vollentfalteten Christentums nicht nur die ihm schon innewohnenden Ämter, sondern auch die Ehren-

titel des *Summus sacerdos* und des *Princeps principum* zurückzutragen gewohnt sind und aus dessen Feder die Worte für uns Katholiken eine besondere Autorität haben:

»Nahet euch ihm, Christus, dem lebendigen Steine, der zwar von den Menschen verworfen, bei Gott aber auserwählt und geehrt ist, und lasset euch selber als lebendige Steine aufbauen zu einem geistigen Hause, *einem heiligen Priestertum*, um geistige Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus. Darum steht in der Schrift: Siehe ich lege in Sion einen auserwählten Stein, einen kostbaren Edelstein, und wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden (vgl. Js. 28, 16). Euch nun, die ihr glaubt, wird er zur Ehre; für die Ungläubigen aber ist er der Stein, den die Bauleute verworfen haben. Dieser ist zum Eckstein geworden und zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Ärgernisses denen, die sich daran stoßen, weil sie dem Worte nicht gehorchen, wozu sie doch auch bestimmt waren. *Ihr aber seid ein auserlesenes Geschlecht, ein königliches Priestertum*, ein heiliger Stamm, ein Volk, zum Eigentum erworben, damit ihr die Großtaten dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis in sein Licht rief, euch, die ihr einst ein Nichtvolk waret, nun aber Volk seid, einst Nichtbegnadete, nun aber Begnadete« (1. Petr. 2, 5 ff.).

Das ist die Grundurkunde des allgemeinen Priestertums der Christen geworden, inspiriertes Gotteswort, an dem man nicht gar zuviel deuteln darf, wenn man seiner nicht unwürdig werden und schließlich ganz leer ausgehen will. Leider wird dieser heilige Text oft als ein rein rhetorisches Stück behandelt. Um ihn aus dem Bereich der Wirklichkeit, des wirklichen Wesens, der tatsächlichen Ehren und Rechte des gewöhnlichen Christen hinauszuspiritualisieren, legt man die

Zündschnur unter den Ausdruck: »Um *geistige* Opfer darzubringen«. Dieser Ausdruck zeige ganz deutlich, daß es sich nur um ein uneigentliches Priestertum handle. Es ist aber wohl zu bedenken, daß auch das eucharistische Opfer, auf das wir vor allem anderen das Standes- oder Weihepriestertum als »eigentliches«, das heißt wahrhaftiges Priestertum begründen, in den ersten Jahrhunderten und auch noch später als »geistiges Opfer« gegenüber den Opfermaterien des Alten Bundes bezeichnet wird. Gewiß darf man weder das »Königtum« noch das »Priestertum« in diesem heiligen Texte pressen. Das heißt, man darf sich als Christ nicht verleiten lassen, sich wegen dieser Stelle eine goldene Krone auf das Haupt zu setzen und einen Zepher in die Hand zu nehmen. Es heißt aber nicht, daß der Christ, *aus Gott geboren*, nicht wahrhaftig und nicht im eigentlichen Sinne aus königlichem Geschlecht wäre. So ist er auch wahrhaftig und im eigentlichen Sinne Priester, einer, der Zutritt hat zum Allerheiligsten, einer, dessen Opfer dem Allerhöchsten wohlgefällig sind durch Jesus Christus.

Die Stelle des Petrusbriefes steht auch nicht vereinzelt da in den kanonischen Schriften, so daß man etwa sagen könnte, es sei ein schöner Gedanke gewesen, in *einem* Hirn entstanden. Es bliebe freilich auch dann eine göttliche Offenbarung. Aber in ganz gleichem Sinne sagt der Verfasser der Offenbarung: »Jesus Christus, der treue Zeuge, der Erstgeborene aus den Toten und der Herrscher über die Könige der Erde, der uns liebt und uns reingewaschen hat von unseren Sünden in seinem Blute und uns gemacht hat zum Königreiche und zu Priestern Gott und seinem Vater, ihm ist die Herrlichkeit und die Herrschaft in Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen« (Offenb. 1, 5 f.).

Keine Spur eifernder Sorge ist aus jenen Zeiten er-

halten, daß etwa das Amt der erwählten und durch Handauflegung bevollmächtigten »Ältesten« und »Aufseher« unter der Wahrheit des allgemeinen Priestertums leiden könnte. Ohne damit die Frage der göttlichen Einsetzung des christlichen Amtspriestertums, des »Ordo«, zu berühren, kann man sagen, daß es die natürlichste und verstehbarste Sache von der Welt war, daß innerhalb des priesterlichen Geschlechts der Christen für die Verwaltung der heiligen Geheimnisse, nämlich der allen kundgewordenen Lehren und Kräfte, einzelne Männer besonders geweiht wurden durch Handauflegung von seiten derer, die sich als Inhaber und Überbringer all des Wunderbaren erwiesen hatten. Es war wohl auch das Amtspriestertum noch nicht so stark abgehoben vom allgemeinen Priestertum, daß sich die nicht durch besondere Weihe geweihten Christen noch nicht so sehr als bloße »Laien« fühlten wie in späteren Zeiten. Die kurze und wegen ihrer Kürze wohl fälschlich als bloße Tisch- oder Kommuniongebete aufgefaßte älteste erhaltene »Meßliturgie« in der »Lehre der zwölf Apostel« weiß noch nichts von irgendeiner Scheidung zwischen »Klerus und Volk«. Es war äußerlich noch alles gemeinsam, wenn wir auch aus unserem späteren theologischen Wissen und aus dem Glauben der Kirche heraus sagen, daß innerlich die Konsekrationsgewalt nicht auf seiten des Volkes, sondern nur auf seiten der anwesenden Weihepriester war. Wenn Joseph Wilpert recht hat mit seiner Deutung der von ihm entdeckten eucharistischen Mahlszene in der »Capella graeca« der Priscillakatakomben — er nennt sie die älteste Darstellung des heiligen Meßopfers, indem er diesen späteren theologischen Ausdruck in jene Urzeit hineinträgt —, so kann man heute noch in deutlichstem Bilde das ursprüngliche Verhältnis, das enge Beieinandersein von Weihepriestertum und allgemei-

nem Priestertum, von Priester und priesterlichem Geschlecht vor Augen sehen. Der »amtierende« Priester unterscheidet sich von der kleinen Tischgemeinde nur dadurch, daß er an der Spitze des Tisches sitzt und mit überbetontem Gestus das Brot bricht, während seine Tischgenossen, wie es scheint, in lebhaftem Gespräch teils auf den Brotbrechenden, den »Ausspender der heiligen Geheimnisse«, teils aufeinander sehen oder auf den Teller mit Fischen hinweisen, wohl gedenkend, daß ihnen »der heilige Fisch«, der ΙΧΘΥΣ, Jesus Christus, gereicht werden soll. Gerade das eucharistische Opfer, bei dem uns heute die Scheidung von Klerus und Volk am deutlichsten vor die Augen gerückt wird, dient dem »Laienchristen« Justin in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zum Nachweise des allgemeinen Priestertums. Man sah in der Eucharistie die Erfüllung der Weissagung von dem »reinen Speiseopfer an allen Orten«. Und so schreibt Justin: »Entzündet durch das Wort der von Gott kommenden Berufung, sind wir das wahre hohepriesterliche Volk Gottes, wie Gott selber bezeugt, indem er erklärte, daß man an jedem Orte unter den Völkern ihm wohlgefällige reine Opfer darbringe. Gott aber nimmt nur durch seine Priester Opfer an« (Dialog mit dem Juden Trypho 116, 3).

Wir treffen hier auf einen ganz neuen Beweisgang für das allgemeine Priestertum. Nicht mehr die Lebensverbindung mit dem König und Priester Christus begründet es, sondern die Tatsache, daß durch das reine Opfer der Christen die Weissagung bei Malachias erfüllt ist. Man sieht ordentlich, wie die Eucharistie in den Vordergrund des christlichen Denkbildes tritt, aber noch nicht ganz so wie heute als das Geheimnis der geweihten Priesterhand, sondern als die Angelegenheit des gesamten Priestervolkes.

Unterdessen hatte Marcion begonnen, seine Kirche zu organisieren. Er kannte das Weihepriestertum der Großkirche. Sein eigener Vater war ein Bischof der Großkirche, und von ihm verbannt, hatte er versucht, die Gemeinschaft der Presbyter der römischen Kirche zu erlangen. Das Wort des alten Ignatius von Antiochien: »Mit lauter Stimme rufe ich: Haltet euch an die Bischöfe!« war gewiß in der ganzen Christenheit gehört worden, so daß das priesterliche Amt an Ansehen stark zunahm. Die hierarchische Ordnung der Großkirche befestigte sich zusehends. Aber Marcion nahm sie nicht in seine Kirche so herüber, wie wir sie uns in der Großkirche denken. Seinen literarischen Gegnern fiel es vor allem auf, daß die priesterlichen Verrichtungen in seiner Kirche nicht in festen Händen waren, daß einer heute Priester war, morgen nicht, und daß in dieser geschlechterlosen Kirche Frauen wie Männer das Priesteramt ausüben konnten.

Eine ähnliche Erscheinung zeigt sich noch während desselben Jahrhunderts im Kirchenbilde der montanistischen Geistesbewegung. Die Montanisten legten dem Frauengeschlecht priesterliche Gewalten bei. Hier spielten aber wohl persönliche Gründe mit, während bei Marcion rein religiöse Gründe den Ausschlag gaben. Das angeblich judaisierte Christentum der Großkirche sollte durch echt paulinisches Christentum verdrängt werden, und es gingen damals schon Legenden um, daß Paulus der Thekla das Lehramt übertragen habe. Es war, wie es scheint, ein vermeintlich notwendiger Protest gegen eine zu starke Nachbildung des jüdischen Priestertums und seiner Hierarchie.

Da erhebt sich zum ersten Male in der katholischen Kirche eine Stimme zum Schutz des Amtspriester-

tums gegen ein dessen Rechte verletzendes allgemeines Priestertum. Es ist Tertullian, der in seinem Buche »Über die Taufe« schreibt, daß in Notfällen auch die Laien das Recht zu taufen hätten, »es müßte denn etwa sein, daß sich lernende Brüder Bischöfe, Priester oder Diakonen *nennen* lassen wollten. Der tolle Übermut von Weibern aber, der sich vermessen hat, lehren zu wollen, wird sich hoffentlich nicht auch das Recht zu taufen aneignen, außer wenn etwa eine neue Bestie ähnlich der früheren auftreten sollte, so daß, wie jene die Taufe vernichtet, nun einmal irgendeine sie aus sich erteilen würde... Wie wäre es wohl wahrscheinlich, daß Paulus, der dem Weibe beharrlich die Erlaubnis zu lehren verweigert hat, ihm die Macht zu lehren und zu taufen sollte eingeräumt haben!« (De baptismo 17.)

Es ist wohl zu beachten, daß es sich hier nur um Kampf gegen das Frauenpriestertum handelt, also um eine Region, in der es einem Manne immer schwerfällt objektiv zu bleiben. Im übrigen ist nur gesagt, daß das allgemeine Priestertum, wo es in der Spendung der Nottaufe zur Wirksamkeit kommt, »lernenden Brüdern« nicht das Recht gebe, Amtsnamen des Weihenpriestertums anzunehmen.

Später, als Tertullian selber zur montanistischen Kirche übergetreten ist, vertritt er die Meinung, daß das allgemeine Priestertum aus sich selbst die Vollmachten des Amtspriestertums ausübe, sobald an irgendeinem Orte kein Amtspriestertum vorhanden sei. Auch die katholische Kirche hat stets daran festgehalten, daß das allgemeine Priestertum zu besonderer Geltung komme, wo das Amtspriestertum nicht vorhanden ist oder nicht ausreicht. Sie hat aber nie zugestanden, daß in solchem Falle das allgemeine Priestertum dieselben sakramentalen und kirchenrechtlichen Wirkungen er-

ziele wie das Amtspriestertum. Tertullian schreibt: »Sind wir Laien nicht auch Priester? Es steht geschrieben: Auch hat er uns zu einem Königreiche und zu Priestern gemacht für Gott und seinen Vater. Der Unterschied zwischen den Ordinierten und dem Volk ist durch die Autorität der Kirche festgestellt und ihr Rang durch das Zusammensitzen der Ordinierten geheiligt worden. Wo es aber kein Zusammensitzen der Ordinierten der Kirche gibt, da opferst und taufst du und bist Priester für dich allein. Wo drei sind, da ist auch eine Gemeinde, auch wenn es nur Laien sind. Jeder einzelne nämlich hat das Leben durch seinen Glauben, und Gott macht keine Ausnahme in betreff der Person« (De exhort. castitatis 7).

Man kann aus diesen Worten sehr viel Häretisches herauslesen, einen falschen Kirchenbegriff, Behauptung der Konsekrationsgewalt der Laien in Notfällen und anderes. Sieht man aber von ihrer häretischen Färbung ab, so enthalten sie schon die grundlegenden Gedanken über die Bedeutung des allgemeinen Priestertums für priesterlose Diasporagemeinden.

Wie von diesem, so muß man auch von anderen Zeugnissen altchristlicher Lehrer sagen: Man kann sie falsch verstehen, man kann sie aber auch richtig verstehen. Also wollen wir sie richtig verstehen, damit sie für uns fruchtbar werden. Sie sind alle ernst gemeint und aus dem übernatürlichen Leben heraus geschrieben, nicht aus einer Doktrin heraus, die vor lauter Vorsicht und Rücksicht kaum einmal frei zu atmen wagt.

So muß man den alten Origenes verstehen, den vielbekämpften Mann, dem wir doch das reichlichste Wissen über die Zustände und Auffassungen der Christenheit des beginnenden dritten Jahrhunderts verdanken.

Immer wieder vertritt er den Satz, daß es auch außerhalb des Ordo der geweihten Priester wahre Priester gebe. »Wer immer«, so schreibt er, »in priesterlicher Gottverbundenheit und Heiligkeit lebt, nicht nur jene allein, die man im priesterlichen Chorgestühl sitzen sieht, sondern jene mehr, die priesterlich sind im Handel und Wandel, deren Anteil der Herr ist, diese sind wahrhaftig Priester und Leviten des Herrn« (Hom. 59, in l. Jesu). »Die Wenigen und Seltenen, die sich um Weisheit und Wissen mühen, ihre Seele rein und fleckenlos bewahren und mit allen vorleuchtenden Tugenden ausstatten, durch die Gnade der Lehre den Weg erleuchten, auf dem sie schreiten und zum Heil gelangen, diese werden mit dem Namen der Leviten und Priester bezeichnet« (Hom. 17, 2 in l. Jesu).

Origenes geht aber mehrere Schritte weiter, sowohl im Beweisgang wie in der Schlußfolgerung. Er begründet das allgemeine Priestertum mit dem Vergebungsrecht der Menschen: »Wir alle haben die Macht, die gegen *uns* begangenen Sünden zu vergeben. Dies erhellt aus den Worten: Wie auch wir vergeben unseren Schuldigern, und aus jenem anderen: Denn auch wir vergeben jedem von unseren Schuldigern. Wer aber von Jesus angehaucht ist wie die Apostel und aus seinen Früchten erkennen läßt, daß er den Heiligen Geist in sich habe, und geistlich, indem er nach Art des Gottessohnes bei all seinen Berufsgeschäften vom Geist geleitet wird, der vergibt die Sünden an Gottes Statt und behält vor die unheilbaren, indem er im Dienste Gottes handelt, der allein das Recht hat, Sünden zu vergeben« (Über das Gebet 28).

So lebendig und wirklich ist diesem Manne der Gedanke an das allgemeine Priestertum, daß er sogar meint, es müsse öffentlich-rechtliche Folgen haben. Er verlangt für die Christen Freiheit von der Pflicht

des Kriegsdienstes unter Hinweis auf das gleiche Vorzugsrecht der heidnischen Priester: »Wenn dies vernünftig ist, um wieviel mehr wird es dann vernünftig sein, wenn wir, während die andern zu Felde ziehen, als Priester und Diakonen Gottes an dem Feldzug teilnehmen, indem wir unsere Hände rein bewahren und mit unseren Gebeten zu Gott kämpfen, daß alles vernichtet und beseitigt werde, was sich der guten Sache und ihren Verteidigern widersetzt!« (Gegen Celsus 8,73.)

Die von Tertullian angeschnittene Frage nach dem Verhältnis des allgemeinen Priestertums zum Amtspriestertum macht dem Origenes keine Sorge. Seine Meinung scheint gewesen zu sein, daß sich das Amtspriestertum durch den von der Kirche zugewiesenen Platz, das allgemeine Priestertum aber durch die Früchte des Geistes kenntlich mache. Beides hält er für wahres Priestertum. Ob dieses oder jenes den Vorrang beanspruchen dürfe, entscheidet er insofern, als er sagt, daß jene, die priesterlich sind im Handel und Wandel, wahrhaftigere Priester sind als jene, denen man das Priestertum nur durch den Platz im priesterlichen Stuhl anmerkt. Es war ja noch die Zeit, in der die Leitung der großen Christenschule einem Laien anvertraut wurde, die Zeit, in der Bischöfe von Palästina einen Laien, der sich durch seine Wissenschaft und sein Bekenntum im Besitze des Heiligen Geistes erwies, mit drängenden Bitten einladen zu predigen, die Zeit, in der die christlichen Laien Christentum und Kirche wenigstens ebenso sehr als eigene Angelegenheit betrachteten wie heute die Angehörigen des Ordo theologorum. Ich weiß nicht, ob man noch sagen darf: Es war eine glückliche Zeit. Es läßt sich wohl auch nicht glatt entscheiden, ob ein kräftigeres Hervortreten des organisierten Theo-

logenstandes oder der Rückgang des Laieneifers das Bild einigermaßen verändert hat. Es kamen die langen Friedenszeiten innerhalb der letzten Verfolgungsperiode; es kam die Zeit der staatlichen Anerkennung der christlichen Religion; es kamen die schwierigen dogmatischen Kämpfe, die vor allem von Theologen geführt wurden. Als Augustin über das allgemeine Priestertum schrieb, war es schon so weit, daß man nur das Amtspriestertum für das eigentliche Priestertum hielt. In seinem Buche über den Gottesstaat schreibt Augustin: »Im Anschluß an die Worte: Über solche wird der Tod keine Gewalt haben, heißt es in der Offenbarung weiter: Vielmehr werden sie Priester Gottes und Christi sein und mit ihm herrschen tausend Jahre. Das bezieht sich natürlich nicht allein auf Bischöfe und Presbyter, die man *heutzutage* in der Kirche *Priester im eigentlichen Sinne* nennt, sondern alle bezeichnen wir als Priester, weil sie Glieder des eigenen Priesters sind, wie wir ja auch alle als Christi bezeichnen im Hinblick auf das sakramentale Chrisma« (20,10).

Da hat in der Mitte des fünften Jahrhunderts ein würdiger Nachfolger des ersten Verkündigers des allgemeinen Priestertums das große Wort gefunden, daß beides, das allgemeine wie das Amtspriestertum, *das eine Sakrament des Hohenpriestertums* sei, verschieden nur durch das Maß der Wirksamkeit. Es war Leo der Große, selber ein Hoherpriester ohnegleichen. Am Jahrestage seiner Stuhlbesteigung sagte er in einer Rede: »Das Zeichen des Kreuzes macht *alle in Christus Wiedergeborenen* zu Königen; die Salbung des Heiligen Geistes aber *weiht sie zu Priestern*, so daß alle, die im Geiste und in der Wahrheit Christen sind, abgesehen von dem *besonderen Dienste unseres Priesteramtes*, sich königlichen Geschlechtes und *priester-*

licher Würde teilhaftig wissen. Denn was ist so königlich wie die Herrschaft des Gott unterworfenen Geistes über den Leib, und was ist so priesterlich, als dem Herrn ein reines Gewissen zu weihen und ihm vom Altare des Herzens die makellosen Opfer der Frömmigkeit zu bringen? Wenn dies durch die Gnade Gottes allen gemeinsam worden ist, so ist es doch pflichtgemäß und löblich, daß wir uns über den Tag unserer Erhebung wie über besondere Ehre freuen, daß *das eine Sakrament des Hohenpriestertums* in dem ganzen Leibe der Kirche gefeiert werde, das bei Ausgießung des Weiheöls reichlicher zwar auf die oberen Teile herabgeströmt, aber auch *nicht spärlich* auf die niederen herabgeträufelt ist.«

Dieses Wort Leos, bei dem ich auf meinem historischen Wege stehen bleiben will, gehört sicher nicht zu den unfehlbaren Entscheidungen des obersten Lehramts der katholischen Kirche, weil nicht alle Voraussetzungen einer solchen Entscheidung gegeben sind, aber es hat die Autorität der Kraft und des Geistes in sich. Ich glaube nicht, daß es bisher für die Lehre vom allgemeinen Priestertum genügend verwertet worden ist. Niemals mehr ist so einfach und deutlich gesagt worden, daß das allgemeine Priestertum zu dem »einen Sakrament des Hohenpriestertums« gehöre. Wie Leo von dem Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum und »dem besonderen Dienste unseres Priesteramtes« spricht, so kann man auch von dem Unterschiede zwischen dem Priestertum des Seelsorgsklerus und dem des Bischofs sprechen: »Es ist reichlicher auf die oberen Teile, nicht spärlich aber auf die niederen herabgekommen«. Priestertum und Priestertum unterscheidet sich nur durch die reichlichere oder spärlichere geistige Gewalt. Der gewöhnliche Amtspriester hat ein wahres Priester-

tum, auch wenn er nicht alle Gewalten des bischöflichen Priestertums besitzt. So etwa ist der gewöhnliche Christ kraft des »allgemeinen Priestertums« wahrhafter Priester, auch wenn er nicht alle Gewalten des Amtspriesters besitzt. Die Bischofsweihe ist ein wahres Sakrament und begründet einen höheren Ordo, als der des einfachen Amtspriesters ist, gehört aber zu dem einen Weihesakrament der katholischen Kirche, dem auch der einfache Amtspriester sein Priestertum verdankt. Das Sakrament erweitert sich in besonderer, neue Vollmachten begründender Salbung. In ähnlicher Weise erweitert sich das durch das Sakrament der Taufe begründete allgemeine Priestertum durch die besondere Salbung der Priesterweihe zu der Gewalt des Amtspriestertums. Durch die Worte des Papstes Leos I. wird also eine ganz wunderbare Einheit der gesamten Christenheit aufgewiesen, die auch heute noch zum Lehrgut der katholischen Kirche gehört, obwohl sie infolge geschichtlicher Vorkommnisse in der lebendig bewußten Vorstellungswelt des Katholiken sowie auch in den polemisch eingestellten Dogmatiken nicht mehr ganz so klar hervortritt. Es gibt heute wohl viele Katholiken, die kaum den Namen des allgemeinen Priestertums kennen, geschweige denn daß sie sich in seinem Besitz fühlten und wüßten, daß sie wahrhaftige Priester seien. Ihre Vorstellung und ihre Selbsteinstellung wird beherrscht von der trennenden Linie zwischen den nur Getauften und den Geweihten. Aber auch bei den Protestanten scheint trotz ihrer Leugnung des besonderen Priestertums und ihrer anfänglich sehr starken Betonung des allgemeinen Priestertums das Bewußtsein von dem priesterlichen Charakter des Getauften sehr geschwunden zu sein. Wenn es jemals anders war, so handelt es sich also um einen

Verlust an lebendiger Vorstellung in der gesamten Christenheit.

Wenn es jemals anders war! Ich muß mich fragen, ob in der Zeit, aus der jene deutlichen Zeugnisse für die theoretische Erkenntnis des allgemeinen Priestertums stammen, mit der Theorie auch das tatsächliche lebendige Zustandsbewußtsein, die Verwertung und Verwirklichung der Theorie im Leben, deutlichen Ausdruck fand, ob die Vorstellung: Hier Priestertum, hier Laientum, oder die Vorstellung eines »einen Hohenpriestertums« mit mehrfach sich steigenden priesterlichen Vollmachten vorherrschte. Die erste dieser beiden Vorstellungen tritt schon in den Schriften der sogenannten Apostolischen Väter, also der zweiten Generation nach der apostolischen Zeit, sehr scharf hervor, besonders in den Briefen des Klemens von Rom und des Ignatius von Antiochien. Aber gerade diese Schärfe in den Äußerungen der Führer deutet an, daß jene zweite Vorstellung in den Geführten und Gemahnten vielleicht übermächtig war. Es ist auch wohl zu bedenken, daß sich jene Briefe nicht etwa an den beamteten Klerus oder ausgesprochenermaßen nur an das christliche Volk, sondern an die Gesamtheiten der Gemeinden wenden. Immerhin muß gesagt werden, daß von einer Vorherrschaft der zweiten Vorstellung für jene Zeit kaum ein deutliches, quellenmäßiges Bild gegeben werden kann. Es muß aber auch gesagt werden, daß dies am Wesen der Sache und an der Art der geschichtlichen Quellen liegen kann.

Auch in der apostolischen Zeit tritt die Vorstellung: Hier Bischofsamt, hier Gemeinde, klar hervor. Aber dank der wunderbaren Briefkunst des heiligen Paulus besitzen wir doch auch manches Gemeindebild, in dem die trennende Linie sehr zurücktritt. Am

Schluß des Römerbriefes vergegenwärtigt sich Paulus die römische Gemeinde, soweit er sie kannte. 26 Personen, Männer und Frauen, treten vor sein geistiges Auge. Und er grüßt sie alle von sich und der kleinen Gemeinde seiner Getreuen. Dabei fällt kein Wort von Priestertum, und doch werden vor jedem feinsiehenden Leser des Römerbriefes Bilder eines heiligen Priestertums auftauchen, an das er kaum die Frage stellen mag: Wie weit reicht das Amtspriestertum, wie weit das Laienpriestertum?

So schreibt Paulus: »Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die Diakonissin der Gemeinde von Kenchreä ist, damit ihr sie im Herrn, würdig der Heiligen, aufnehmt und ihr in den Anliegen, in denen sie etwa eurer bedarf, beisteht. Denn auch sie ist vielen und auch mir Beschützerin geworden. Grüßt Priska und Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus, die für mein Leben ihren Hals gewagt haben, denen also nicht bloß ich, sondern alle Heiden(christen)gemeinden dankbar sind, und die in ihrem Hause sich versammelnde Gemeinde! Grüßt meinen geliebten Epänet, welcher der Erstling von Asien für Christus ist! Grüßt Maria, welche sich viel um euch abgemüht hat! Grüßt Andronikus und Junias, meine Verwandten und Mitgefangenen, die unter den Aposteln ausgezeichnet sind, die auch vor mir in die Gemeinschaft mit Christus getreten sind! Grüßt Ampliat, meinen Geliebten im Herrn! Grüßt Urban, unseren Mitarbeiter in Christus, Stachys, meinen Geliebten! Grüßt Apelles, den in Christus Erprobten! Grüßt die, welche zu den Leuten des Aristobul gehören! Grüßt Herodion, meinen Verwandten! Grüßt die zur Herrengemeinschaft haltenden Leute des Narziß! Grüßt Tryphäna und Tryphosa, die sich im Herrn abmühten! Grüßt Persis, die Geliebte, die sich viel im Herrn

abgemüht hat! Grüßt Rufus, den Auserwählten im Herrn, und seine Mutter, die auch mir Mutter geworden ist! Grüßt Asynkrit, Phlegon, Hermas, Patrobas, Hermes und die Brüder, die mit ihnen zusammen sind! Grüßt Philologus und Julia, Nereus und seine Schwester, Olympia und alle Heiligen, die mit ihnen zusammen sind! Grüßt euch gegenseitig mit heiligem Kusse. Es grüßen euch alle Gemeinden Christi... Es grüßen euch Timotheus, mein Mitarbeiter, und Lucius, Jason und Sosipater, meine Verwandten. Ich, Tertius, der den Brief im Herrn geschrieben hat, grüße euch. Es grüßt euch Gajus, mein und der ganzen Gemeinde Beherberger. Es grüßen euch Erastus, der Verwalter der Stadt, und der Bruder Quartus.«

Wem wäre dies bloß ein Klang von vielen Namen? Die Namen rufen ihre Träger auf. Es sind nach unserer heutigen Redeweise wohl meistens »Laien«. Aber es sind Säulen der Gemeinden, dem Apostel verbunden in Liebe und Arbeit. Ein Exeget sagt: »Entsprechend antiker wie moderner Sitte fügt Paulus Grüße an einzelne Personen bei.« Ich fühle einen großen Unterschied zwischen den Grüßen, die Paulus an die Mitglieder der römischen Gemeinde richtet, und der Art, wie in späterer und in moderner Zeit etwa eine Gemeinde oder eine Diözese oder eine Kirchenprovinz begrüßt wird. Wäre der Römerbrief heute geschrieben worden, dann wären die angeführten Schlußzeilen von dem Schema: Hier Klerus, hier Laien, beherrscht. Darum halte ich diese Schlußzeilen für eine wichtige Quelle der geschichtlichen Erkenntnis des allgemeinen Priestertums. Sie sagen kein Wort davon, aber sie bieten ein Bild davon. Wenn Leo I. die Betätigung des allgemeinen Priestertums darin sieht, daß die Christen »dem Herrn ein

reines Gewissen weihen und ihm vom Altar des Herzens die makellosen Opfer der Frömmigkeit darbringen“, so sieht er nur eins von dem vielen, was uns in dem Paulusbriefe jene sechsundzwanzig Männer und Frauen priesterlich erscheinen läßt. Die Spiritualisierung, die uns heute fast ganz um das Bewußtsein des priesterlichen Charakters der Laien gebracht hat, ist also schon in der Rede Leos unterwegs; bei Paulus sind es Wirklichkeiten und Taten.

III.

Die Worte Leos I. haben diese Spiritualisierung gewiß nicht im Sinn. Sie sind nur eine gelegentliche Äußerung über das allgemeine Priestertum, wertvoller und wichtiger wohl als alle, die seit Petrus und Johannes niedergeschrieben wurden, aber nicht in der Absicht ausgesprochen, die Fülle der allgemeinpriesterlichen Kräfte und Vollmachten erschöpfend darzustellen. Sie sagen nur das Erste und Nächste, sie sagen nicht alles. Sie deuten nur an, daß das allgemeine Priestertum nicht etwas Spärliches sei. Worin besteht dieses »nicht Spärliche«? Ist es nur das Recht, »den Weisungen des Klerus zu folgen, sich folgsam dem Urteil zu unterwerfen, sich regieren, unterweisen und zum Heile führen zu lassen«, wie es aus dem besorgten Schreiben des Papstes Leo XIII. an den Kardinal-Erzbischof von Paris (vom 17. Juni 1885) hervorzugehen scheint?

Als Leo XIII. diesen Brief niederschrieb, der sehr scharf die Standesweiheit der Christenheit betont, hatte er nicht die Absicht, den Inhalt des allgemeinen Priestertums zu beschreiben, sondern nur die überhandnehmenden Eingriffe der Laien in die Leitung der Kirche zurückzuweisen. Inhaber besonderer Ge-

walten und Vollmachten werden immer um ihre Stellung zu kämpfen haben, und es liegt im Wesen solchen Kampfes, daß auf dieser Seite der Wert und die Art allgemeinerer Vollmachten nicht besonders betont werden. Dazu kommt, daß das besondere Priestertum in der Kirche alle eigentlichen Ämter in Verwaltung hat. Fast alle theologischen Disziplinen stellen sich bereit, diese Ämter zu stützen und zu schützen und zu Ehren zu bringen. Es ist wie ein Kampf gegen eine andere Partei, von der aus die Ämter in Gefahr geraten könnten. Diese andere Partei hat nichts anderes als das in sich außerordentlich herrliche allgemeine Priestertum, und wenn sie sich, wie es öfter geschehen ist, gegen die Ämter erhebt, geschieht es nicht selten unter Berufung auf das allgemeine Priestertum. Auf solche Weise ist das allgemeine Priestertum mit dem Verdacht behaftet worden, es könne das Amtspriestertum befehden und gefährden. Und es ist soweit gekommen, daß niemand über dieses wundervolle Kapitel der katholischen Glaubenslehre schreiben konnte, ohne sich mit allen Vorichtsmaßregeln jenen Verdacht vom Leibe zu halten. Wenn jemand überhaupt vor lauter anderen, vermeintlich wichtigeren Aufgaben dazu kam, sich diesem Kapitel zu widmen! Ich will damit nur sagen, was Engelbert Krebs in seinem zum Schutze des Amtspriestertums *der Männer* geschriebenen Aufsatz sagt: »Nun ist nicht zu leugnen, daß durch die Ausübung der Ämter die „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ und insbesondere der „Diener der Diener Gottes“, der Heilige Vater, in eine solche führende Stellung erhoben werden, daß leicht vor dem Auge der Amtsträger wie auch der Nicht-Amtsträger die Bedeutung des allgemeinen Priestertums stark in den Hintergrund tritt.« Gerade der eifervoll

erfüllte und umhütete Dienst macht es, daß sich das »dienende« Element bei aller Demut erhob über das zu bedienende.

Ich glaube, das allgemeine Priestertum will sich überhaupt nicht ansehen lassen unter dem Gesichtswinkel des Amtes oder der Gewalten und Vollmachten. Auf Gott hin hat niemand Amt, Gewalt oder Vollmacht, nur immer auf Menschen hin. Das Priestertum ist aber in seinem Wesen etwas auf Gott hin. Es wäre überhaupt nicht vereinbar mit Beamtentum, wenn sich dieses nicht ganz stark der Richtung auf Gott hin anschlosse. Darum darf das Priestertum nur nach der Kraft auf Gott hin eingeschätzt werden, nicht nach der Anzahl der Ämter, Gewalten und Vollmachten, die es auf die Menschen hin hat.

Priester sein heißt, zum Allerheiligsten Zutritt zu haben und dort die Hingabe vollenden, das Opfer darbringen zu dürfen. Dieses Recht steht seit der Erlösung der Menschheit jedem zu, der an den Sohn glaubt. Durch den Glauben selber wahrhaftig aus Gott geboren, wahrhaftig Gottes Kind, Leben aus Leben geworden, hat er durch dieses Sohnesverhältnis schon Zutritt zu Gott und ist in seine unmittelbare Nähe geschritten. Eben dadurch ist er Priester geworden. Das Priestertum ist nicht so sehr eine ihm besonders erteilte Macht, sondern eine Folge des neuen Lebens, das in ihm ist. Darin sind sich Amtspriestertum und allgemeines Priestertum völlig gleich. Der Amtspriester kommt nicht näher an Gott heran als der priesterliche Laie. Sie sind beide Söhne Gottes und stehen in der Mitte seines Lebens, im »Allerheiligsten«.

Es ist nicht wahr, daß der priesterliche Laie insofern ärmer daran sei, weil er nur die »Leiden und Leistungen« seiner eigenen Person darbringen dürfe,

der Amtspriester dagegen den Leib und das Blut Jesu Christi. Denn auch der priesterliche Laie bringt beim eucharistischen Opfer dem Vater den Leib und das Blut seines Sohnes dar, ebenso wahrhaftig, wirklich, unmittelbar wie der Amtspriester. Der Amtspriester hat dabei nur das besondere Amt, diese Opfergabe zu bereiten, die Konsekrationsgewalt. Es hat sich hier manche falsche Vorstellung eingeschlichen. Die Konsekration gehört zum Opferakt, aber nicht in dem Sinne, als ob nur der Konsekrierende das Opfer darbringe, auch nicht in dem Sinne, als ob er es *an Stelle* der Beteiligten darbringe. Die Beteiligten selber bringen es dar, und er hat ihnen zu dienen, indem er es bereitet. Alle Meßgebete, viele deutsche Meßlieder enthalten diese Wahrheit. Trotzdem will die Vorstellung nicht weichen, als ob der konsekrierende Priester allein der Opfernde wäre, die Laien aber solche, *für* die das Opfer dargebracht würde. Und doch muß sie weichen. Für eine große Ehre und für ein inniges Glück gilt es unter uns Katholiken, konsekrieren zu dürfen, »den Heiland in den Händen tragen zu dürfen«. Und doch ist es das Höhere und Beglückendere, mit diesem Opfer ins Allerheiligste eingehen zu dürfen. Und dieses Höhere und Beglückendere hat der christliche Laie mit dem konsekrierenden Priester ohne jeglichen Unterschied gemeinsam. Beiden wird es zuteil in der Einheit mit Jesus Christus, dem ewigen Hohenpriester.

Außer der Konsekrationsgewalt wird dem Amtspriester noch zugeschrieben die Gewalt der Sakramentspendung. Das Sakrament der Taufe, das in Notfällen auch von jedem Laien gespendet werden darf, und das Sakrament der Ehe, das sich die Eheleute selber spenden — ich sage mit Absicht nicht: die Nupturienten, denn die Spendung des Ehesakramentes ist wohl keine

Augenblickssache des Hochzeitstages, sondern der ganzen Dauer der Ehe —, sieht man nur als Ausnahmen von der Regel an. Allein wer nur ein einziges Sakrament gültig spenden kann, hat doch die Gewalt der Sakramentenspendung; er muß um dieses eines Sakramentes willen priesterlichen Charakter haben. Wenn man also sagt, daß die Sakramentenspendung zum Amtspriestertum gehöre, so muß man damit nur die *öffentliche* Sakramentenspendung meinen. Nottaufe und Ehesakrament bilden dann keine Ausnahme von der Regel, sondern bilden als private Sakramentenspendung eine Regel für sich. Sie gehören zu den Befugnissen des allgemeinen Priestertums. Man muß den Gedanken abwehren, es seien Befugnisse, die von den Amtspriestern nur aus Not oder Schicklichkeit den Laien überlassen werden. Die gleiche Not läge in manchen Fällen auch beim Bußsakrament vor, und doch hat die Kirche den Laien nicht das Recht der Notabsolution eingeräumt. Jene beiden Befugnisse beweisen, daß das allgemeine Priestertum nicht bloß ein schöner Gedanke ist, sondern daß es auch wichtige und wirkliche, in seinem Wesen wurzelnde Befugnisse hat. Es widerspricht auch keineswegs der kirchlichen Lehre, dem Laienpriestertum die Gewalt solcher Sakramentenspendung zuzuschreiben. Man darf ihm nur nicht die Gewalt zuschreiben, *alle* Sakramente zu spenden. Das Konzil von Trient sagt Sess. VII. can. 10: »Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et *omnibus* sacramentis habere potestatem, anathema sit.« Damit wird dem Laienpriestertum ebensowenig die Ehre geschmälert wie dem Amtspriestertum des einfachen Seelsorgers, da man auch von ihm sagen muß, daß er nicht das Recht habe, *alle* Sakramente zu spenden.

Origenes hat dem allgemeinen Priestertum das Recht einer gewissen privaten Absolutionsgewalt zugeschrie-

ben oder vielmehr aus diesem Rechte auf die Tatsächlichkeit des allgemeinen Priestertums geschlossen. Daß der Christ die Macht habe, die gegen ihn selbst begangenen Sünden zu vergeben, folgert er aus der fünften Bitte des Vaterunsers, und er spricht sogar von einer Vergebung an Gottes Statt, wenigstens von seiten des »geistlichen« Menschen, der nach dem damaligen Sprachgebrauche nicht ein beamteter Priester zu sein braucht, sondern auch ein im Geiste lebender Laie sein kann. Das ist ein ganz aufregender und beglückender Gedanke, daß jeder Christ lebendigen Glaubens eine wahre Absolutionsgewalt haben soll, wenn auch in der engen Beschränkung auf die gegen ihn selbst begangenen Sünden. Das wäre trotz dieser Beschränkung ein weites Feld priesterlicher Tätigkeit des christlichen Laien. Auch heute hat ein Wort aufrichtiger Verzeihung aus dem Herzen des Laienchristen oder auch des Amtspriesters außerhalb des Bußsakramentes sicher einen hohen, wahrhaft versöhnenden Wert bei Gott. Aber wir erkennen doch in jeder Sünde, auch wenn sie sich nur gegen einen Einzelmenschen richtet, nicht nur eine Schuld gegen diesen Einzelmenschen, sondern gegen das ganze Corpus mysticum Christi, gegen die ganze Kirche, und erbitten von dieser die Verzeihung an Gottes Statt. Ja es wird nicht einmal in jedem Falle verlangt, daß dem verletzten Einzelmenschen die gegen ihn begangene Sünde eingestanden wird. Die Kirche begnügt sich meistens mit stillschweigender Wiedergutmachung des angerichteten Schadens sowie mit dem dringenden Rate, den verletzten Einzelmenschen um Verzeihung zu bitten, und gewährt ihrerseits an Gottes Statt die Nachlassung der Sünde, ohne daß ein Akt der Verzeihung von seiten des verletzten Menschen vorliegen muß. Sie ist vor Gott die berechtigte Vertreterin des einzelnen Christen

und verlangt von dem verletzten Einzelmenschen, daß er dem, der ihr gebeichtet hat, die Schuld von Herzen verzeihe. Sie erhebt die Verzeihbarkeit der Sünde über die Willkür der Menschen, von denen sie gut genug weiß, wie hart und unpriesterlich sie oft sind gegen den schuldig gewordenen Mitbruder. Wäre es anders, so könnte es wohl sein, daß einer sein Leben lang nicht freigesprochen würde von einer Schuld, die er sich einem harten und unpriesterlichen Menschen gegenüber zugezogen hat. Dabei bleibt dem priesterlichen Laien das schöne Recht, die gegen ihn selbst begangenen Sünden zu verzeihen, nicht aber, sie willkürlich vorzubehalten. Ja er darf sogar einen Akt des Verzeihens erwecken bei Sünden, die nicht unmittelbar gegen ihn begangen sind. Wirkt diese Verzeihung zwar nur wie ein Gebet bei Gott, so ist sie doch ein Akt durchaus priesterlichen Charakters und gehört mit zu den schönsten Befugnissen des allgemeinen Priestertums.

Wenn die Kirche sagt: »Si quis dixerit, Christianos omnes *in verbo*... habere potestatem, anathema sit«, so handelt es sich ebenso wie bei der Sakramentspendung nur um die *öffentliche* amtliche Gewalt. Amtliche Macht »in verbo« kann nur die *Missio canonica* erteilen. Neben dieser amtlichen Macht bleibt bestehen das weite Gebiet und die Unzahl der Möglichkeiten privater Verkündigung des Wortes. Da ist ein unübersehbares Feld für das allgemeine Priestertum, einstweilen freilich nur spärlich bebaut. Da kann auch der begnadete Laie reden, »wie einer, der Macht hat«. Und weder die Zündkraft noch die Fruchtbarkeit solcher Rede ist abhängig vom amtlichen Stempel. Es liegt durchaus nicht in der Absicht der Kirche, daß sich die Laien in ihrer Welt so ängstlich zurückhalten von jedem Wort der Wahrheit, wie es heute

meistens geschieht, daß es heute weite Kreise von Gläubigen gibt, in denen grundsätzlich wie infolge einer gesellschaftlichen Vereinbarung kein Wort über Gott und Jesus Christus gesprochen wird. Das ist vielmehr eine Selbstverstümmelung des allgemeinen Priestertums, die in schroffem Gegensatz steht zu dem Eifer, mit dem altchristliche Laien die Sache des Christentums und der Kirche zu ihrer eigenen machten. Aber auch heute noch muß man sagen, daß zwar die Verbreitung des Christentums nach außen dem Wort beamteter Prediger zu danken ist, daß aber die Erhaltung des Christentums von Generation zu Generation vor allem durch Wort und Beispiel priesterlicher Eltern und Lehrer gesichert wird. Freilich scheint auch hier in den letzten Generationen ein böser Wechsel eingetreten zu sein. Wenigstens bemerkt man sehr oft eine gewisse Zaghaftheit und Scheu christlicher Eltern, zu ihren eigenen Kindern von Gott und Jesus Christus und den heiligen Geheimnissen zu reden, so daß hier ein Anathema am Platze wäre: »Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo nullam habere potestatem, anathema sit«.

Im übrigen könnte man die Rechte und Befugnisse — Rechte und Befugnisse werden auch zugleich Pflichten sein — des allgemeinen Priestertums am sichersten auf dem »Wege der Exklusion« feststellen: Was nicht ausdrücklich dem Amtspriestertum und seinen verschiedenen Abstufungen vorbehalten ist, gehört in den Bereich des allgemeinen Priestertums. Vieles davon ist, da es sonst unbeachtet und ungeschehen geblieben wäre, vom Amtspriesterstande übernommen worden. Umgekehrt sind auch kleinere Rechte und Befugnisse des kirchlichen Beamtenstandes in Form von Privilegien zeitweise auf Laien übertragen worden. Schon die alte Kirche stattete den Stand der Dia-

konissen schier wie einen Ordo aus. Sie wurden durch Handauflegung »geweiht«, und ihre Aufnahme hatte ganz liturgischen Charakter. Zuzeiten war die Kirche ganz frei von Ängstlichkeit in der Anwendung äußerer Formen. In seinem Aufsätze über das Priestertum der Frau hat Engelbert Krebs die überraschendsten Beispiele zusammengetragen. Die Weihe der kanonischen Äbtissinnen im elften Jahrhundert geschah mit einem Gebet aus dem Ritus der Diakonenweihe. Die Präfation erhob sich sogar zu Worten wie »*ad sacrum ordinem assumere*«, »*gratia consecrationis*«, »*officium divinum*«, »*effunde gratiam spiritus sancti*«, »*benedicere et sanctificare et consecrare digneris in opus ministerii tui*«. Bei den Karthäuserinnen wurde selbst die einfache Nonne, nicht bloß die Äbtissin, feierlich mit Manipel und Stola bekleidet, der Äbtissin das Singen der Epistel und sogar des Evangeliums zugewiesen. Die Äbtissin der Abtei Cupersa in Apulien ernannte kraft päpstlichen Privilegs nicht nur die Geistlichkeit für den Dienst an ihrer Klosterkirche, sondern auch an den Kirchen der zum Kloster gehörigen Stadt. Mancher hohe Prälat schüttelte darüber den Kopf. Kardinal Baronius nannte diese einzigartige kirchliche Stellung einer Frau das »*Monstrum Apuliae*«. Aber das Privileg blieb bestehen, bis das Kloster 1806 säkularisiert wurde. Die formelle Aufhebung des Privilegs erfolgte sogar erst 1818.

Auf dem Wege über das Mönchtum und Nonnentum kamen überhaupt christliche Laien oft in ganz eigenartige Stellung zum Weihepriestertum. Das katholische Volk rechnet aus seinem Gefühl heraus Ordensleute mehr zu den Geistlichen als zu den Laien. In manchen Frauenklöstern unterscheidet man Chorschwestern und Laienschwestern. Diese Unterscheidung ist ähnlich und doch wesentlich verschieden von

der Unterscheidung zwischen den Patres, also den geweihten Priestern, und den Laienbrüdern in Männerklöstern. In beiden Fällen bekommt das Wort Laie den Charakter des Dienenden. Der Ordensobere muß nicht in allen Orden geweihter Priester sein. Sind einige seiner Mitbrüder geweihte Priester, so hat er ihnen in rituellen Dingen die debita veneratio zu erweisen; sie unterstehen aber gleichwohl seiner klösterlichen Jurisdiktion.

Trotz alledem gilt der Satz: Was nicht ausdrücklich dem Amtspriestertum vorbehalten ist, gehört in den Bereich des allgemeinen Priestertums. An einzelnen Privilegien angedeuteter Art oder irgendwelcher anderen Teilnahme an den Ämtern des Weihepriestertums liegt den Laien, die sich des allgemeinen Priestertums freuen, heutzutage nicht mehr gar so viel. Man kann sogar eine gewisse Scheu vor persönlicher Beteiligung an amtlichen priesterlichen Verrichtungen merken. Der Laie sieht nicht mehr das Ehrenvolle, sondern das Dienermäßige daran. Von dem ganzen herrlichen Laienstand lassen sich nur Jungen bereitfinden, gewisse Altardienste zu versehen, für die einst nur geweihte Kleriker bestimmt waren, und nur theoretisch gilt noch jeder Dienst am Altar für eine Ehre. Wir tragen es noch alle in frischer Erinnerung, wie verächtlich die mit manchem Schulamt verbundenen »niederen Kirchendienste« oder »Küsterdienste« abgelehnt wurden, die doch ihrem Wesen nach heilige und ehrenvolle Dienste sind. Die Schuld daran lag außerhalb und innerhalb der amtspriesterlichen Mauern, und es ist besser, nicht weiter davon zu reden.

IV.

Wenn es nun aber wahr ist, daß der Mittelpunkt alles christlichen Lebens, das heilige Meßopfer, das zu-

gleich den goldenen Kern alles Amtspriestertums bildet, die Hingabe des christlichen Volkes in Einheit mit dem ewigen Hohenpriester Jesus Christus an den Vater ist, und zwar unter dem »äußeren, sichtbaren, wahrhaft Gnaden wirkenden Zeichen« der konsekrierten Opfertgaben, dann flutet es weit über die Grenzen amtpriesterlicher Verrichtungen hinaus und erfaßt das ganze öffentliche Leben, das doch zum allergrößten Teil das Leben der Laien ist. Was im Gotteshause geschieht, ist in sich vollendet und doch etwas Anfängliches. Draußen, außerhalb der Kirche muß sich das große Hochamt fortsetzen. Das Volk soll sich nicht nur darbringen, wie es fromm und geordnet in den Kirchenstühlen sitzt, nein, es soll sich darbringen in seinem gesamten Volksleben. Und das ist nun der heiligen Messe allerwichtigster Teil. Es haben sich schon manche Laien mokiert, daß das »Ite missa est« gar so feierlich gesungen wird, obwohl es doch nur heiße: »Gehet, ihr seid entlassen«. Früher stand es am Schluß der »Missa catechumenorum«, und es begann danach die »Missa fidelium«. Auch heute fängt nachher ein neuer Teil der Messe an: Das heilige Spiel vor Gott leitet über zu heiliger Arbeit vor Gott. »Ite missa est!« »Gehet, jetzt ist die Mission, jetzt ist die Entsendung zu den großen Aufgaben, die ihr draußen im werktäglichen, im öffentlichen Leben erfüllen müsset, denn die ganze Welt müsset ihr in Einheit mit dem ewigen Hohenpriester Jesus Christus als Opfertgabe dem Herrn darbringen!« Es ist ein wahrhaft priesterliches Werk, das durch das feierliche »Ite missa est« eingeleitet wird. Die Kerzen am Altare verlöschen; das Amtspriestertum hat seinen Dienst getan. Da leuchtet auf einmal die hohe Bedeutung des allgemeinen Priestertums auf.

Es wäre nun falsch, den Amtspriester in Kirche und Sakristei einschließen, auf seinen im engsten Sinne kirchlichen Dienst einschränken und von der priesterlichen Teilnahme am öffentlichen Leben ausschließen zu wollen. Der Amtspriester hat ebenso wie der Laie das allgemeine Priestertum. Er ist durch sein Amt nicht kastriert, so daß er nur noch religiös — im engsten Sinne dieses Wortes — wirken könnte. Er hat noch alle Mannesrechte und Mannespflichten an der Welt und am Vaterlande. Aber während er am Altare die Stellvertretung des Volkes hat, vertritt er hier nur seine eigene Stelle. Da ist Priester und Laie wieder Bruder und Bruder, jeder in seinem Berufe und Amte, jeder für sich und seine Berufsgenossen und seinen Stand, sie dem Herrn darzubringen, auf daß alles Irdische Gottes werde.

Da hat der Laie, der sich des allgemeinen Priestertums freut, sein ureigenes Gebiet, auf dem er Priester sein kann. Wohl gelten auch hier die Grundsätze, die ihm in der Kirche gepredigt wurden, aber hier müssen es schon seine eigenen Grundsätze geworden sein. Er handelt nicht nach einer fremden Weisung, sondern nach seinem eigenen Glauben, mit dem er eins geworden ist. Wohl bleibt er auch hier Gott und seinen Stellvertretern verantwortlich, aber diese Verantwortlichkeit geht nicht weiter als die Verantwortlichkeit vor seinem eigenen Gewissen. Er ist hier so groß und frei wie der Priester am Altare. Denn hier ist sein Altar. Das rein gedankliche Bild zeigt hier Amtspriestertum und Laienpriestertum in treuem Nebeneinander und Füreinander, in fruchtbarster Konkurrenz. Die gegenwärtige Verwirklichung aber zeigt auf beiden Seiten eine gewisse Abwehr, eine Vorsichtsstellung, ein verborgenes, selten ausgesprochenes Mißtrauen. Der Klerus mußte oft in das

öffentliche Leben hinaustreten und dort arbeiten und organisieren, um brachgelassene Felder zu bebauen. Er hatte oft hellere und schärfere Augen, und seine Hände griffen rascher zu, manchmal ehe die Laien recht erwachten und sich zu regen begannen. Wenn sie erwachten, fanden sie das Gebiet okkupiert. Sie begannen zu arbeiten, aber es war dann oft so, als ob sie bloß im Dienste des Klerus arbeiteten. Der Klerus freute sich über die beginnende Mitarbeit und zog sich oft auf seinen Anteil zurück; ich meine nicht auf Sakristei und Kirche, sondern auf seinen Anteil am öffentlichen Leben. Es war aber nicht immer so oder es gelang nicht immer so rasch. Es stellte sich auch oft heraus, daß, wenn sich der Klerus zu rasch zurückzog, das Feld wieder verödete. So kann man zum Beispiel bei Vereinigungen katholischer Akademiker manchmal beobachten, daß der Klerus ziemlich lange Zeit der Hauptträger des Gedankens oder wenigstens der fleißigste Arbeiter sein muß. Das ist nun einmal so. Frei von Familie, kann der Amtspriester seine Zeit und seine Person rücksichtsloser solchen Aufgaben weihen. Und das priesterliche Amt im engeren Sinne schreit nicht wie Frau und Kind, wenn es einmal zu kurz kommt. Da es aber immer letzten Endes zum Schaden der Gemeinde zu kurz kommt — eine Predigt wird etwas schneller vorbereitet; zum Schulunterricht genügt einmal eine weniger frische Kraft; von den Krankenbesuchen werden einmal nur die notwendigeren ausgewählt; der Rat-suchende wird einmal etwas rascher erledigt — so entsteht auf seiten beobachtender Laien auch von dieser Seite her ein gewisses Mißvergnügen. Und man glaubt gar nicht, wie sich im wirklichen Leben solche Dinge verdichten können. Besonders Tapfere hauen sich aus dem Mißvergnügen heraus. Aber es

bleibt. Und man vergißt auf seiten der Laien, daß es wirklich nicht gut anders gegangen wäre. Es erheben sich Stimmen, die von Herrschaftsgelüsten des Klerus sprechen, und sie können Einzelfälle beweisen. Sie verlangen, daß sich der Klerus auf das rein religiöse Gebiet zurückziehe, eine Zumutung, die ernstlich gegen die Rechte eines jeden Mannes auf öffentliches Wirken verstößt. Es kommt aber fast nie zum offenen Kampfe, weil es genug besonnene Laien gibt, die für die anfängliche oder noch dauernde Notwendigkeit amtpriesterlicher Mitarbeit das rechte Verständnis haben.

Laien gibt es überall, und wenn das Amtspriestertum in manchen Aufgaben, die auch Aufgaben der Laien sind, Führung und Hauptarbeit übernehmen muß, so ergibt sich dies aus einer zu großen Zurückhaltung der Laien in dieser Richtung oder aus mangelhafter Aufmerksamkeit oder Qualität. Dagegen sind nicht überall Amtspriester, oder ihre Zahl und Kraft und Reichweite ist nicht groß genug, um die überall notwendige und begehrte priesteramtliche Tätigkeit zu leisten. Tertullian meinte, daß in solchen Fällen das allgemeine Priestertum stellvertretend für das fehlende Amtspriestertum wirken müsse. Allein einer eigentlichen Stellvertretung widerspricht die katholische Auffassung vom Amtspriestertum. Gewisse amtpriesterliche Verrichtungen können auch in größter Not nicht von einem, wenn auch noch so priesterlich gesinnten und erfüllten Laien vollzogen werden, zum Beispiel die Konsekration des Brotes und Weines, die kirchliche Absolution, die sakramentale Ölung. Hier tritt das »Supplet ecclesia« in Kraft: Was nach Menschenmöglichkeit nicht persönlich und sichtbar geschehen kann, ersetzt die Kirche aus ihrer unsichtbaren Fülle der Gewalt und Wirksamkeit. Es fragt

sich, ob dieses verborgene unsichtbare Gut der Kirche, aus dem der unverschuldete Mangel des Amtspriestertums ausgeglichen wird, nicht etwa gerade das allgemeine Priestertum ist. Man stellt es sich wohl meistens als einen unsichtbaren, von Christus angefüllten Schatz der Kirche vor, über den nur das Amtspriestertum Gewalt habe. Wenigstens ist es mir immer so geschildert worden. Aber wenn das priesterlich ist, was beim Fehlen des Amtspriestertums trotzdem am Menschen geschieht, so kann jenes den Mangel ausgleichende Gut eben nur das allgemeine Priestertum sein. Insofern wäre an der Meinung Tertullians etwas Richtiges. Falsch ist sie nur insoweit, als sie die Vorstellung erweckt, der Laie dürfe auf Grund seines allgemeinen Priestertums beim Fehlen des Amtspriesters nun als Amtspriester fungieren.

Hier handelt es sich zunächst um die eigentlichen amtpriesterlichen Verrichtungen. Da gibt es keine Stellvertretung durch einzelne Laien; da gilt das »Supplet ecclesia«. Aber alle anderen Tätigkeiten des Amtspriesters, zum Beispiel die Organisation der Gläubigen zur Gemeinde oder zum Verein, die Einrichtung gemeinsamer Privatandachten, die Pflege der christlichen Caritas, die mutige Vertretung der katholischen Gemeinschaft vor der Mitbürgerschaft und vor den Behörden, alle diese und ähnliche Tätigkeiten, die sonst dem angestellten Seelsorger überlassen geblieben wären, sind in solchen Fällen ganz und gar Sache der Laien, das heißt der unbeamteten Inhaber des allgemeinen Priestertums. Hier hätte das allgemeine Priestertum Gelegenheit, sich in seiner vollen Kraft und in seinem schönsten Glanze zu beweisen. Wenn es nur nicht schier ganz vergessen wäre!

Ich denke natürlich vor allem an die von ihrem Pfarrort meilenweit entlegenen kleinen katholischen Diasporagemeinden, die unter dem Mangel eines nahen, leicht erreichbaren Amtspriestertums bewußt und viel mehr noch unbewußt leiden. Solche Gemeinden bestehen meist fast ausschließlich aus Zuzug von katholischen Gegenden her. Von Kindheit an gewöhnt an die Nähe des Gotteshauses und an die über alles Geistige und Religiöse sich breitende Fürsorge eines ausreichenden Klerus, stehen die Abgewanderten in der Diaspora plötzlich vor der Leere, die sie nun selber anfüllen sollten. Gewöhnt an den Halt, den ihnen das katholische Leben der Heimatgemeinde und die festgeordnete Tätigkeit ihrer Priester bot, werden sie nun haltlos. Ich habe schon im ersten Bande, in der Abhandlung über »das Christentum des 2. Jahrhunderts und seine Diasporatüchtigkeit«, die Erziehung der Katholiken zur Diasporatüchtigkeit gefordert. Sie sollen daran gewöhnt werden, auch fern vom Amtspriester ihr Verhältnis zu Gott in Ordnung zu bringen durch die rechtfertigende Kraft des Glaubensaktes, den wir theologisch genauer die Liebesreue oder die vollkommene Reue nennen. Sie sollen lernen, auch fern von Altar und Priester die Verbindung mit dem ewigen Priester Jesus Christus und seinem Opfer zu pflegen durch die »geistliche Kommunion«, die nicht ein spärlicher Ersatz für die wirkliche Kommunion, sondern der höchste Sinn der körperlichen Kommunion ist. Sie sollen, da es infolge kirchenrechtlicher Bestimmungen unmöglich geworden ist, einen aus ihrer kleinen Schar zum Amtspriester weihen zu lassen, von selber die dem Glauben innewohnende soziologische Kraft der Gemeinschaftsbildung auswirken, indem sie sich zu gemeinsamem Gebet und zu gegenseitiger Erbauung

und Belehrung zusammenschließen. Mit anderen Worten: das allgemeine Priestertum soll aus der Potenz zum Aktus kommen. Nur eine Kirche, die das allgemeine Priestertum nicht nur als einen schönen Gedanken bewahrt und nicht nur als ein verborgenes Gut und einen stillen Glanz sorgsam hegt, sondern es allen ihren Kindern zu lebendigem Bewußtsein bringt, kann diasporatüchtig sein.

Darf denn aber die ganze, große Kirche eingestellt werden auf die besonderen Verhältnisse des an sich zwar weitgedehnten, im Vergleich zum Ganzen aber immerhin kleinen Gebietes der eigentlichen Diaspora? Viele Diözesen haben ja zum Glück oder zum Unglück überhaupt keine eigentliche Diaspora. Ist es nicht besser, die starke Abhängigkeit der katholischen Laien von ihren Ortsgeistlichen eher zu verdichten als zu lösen, da die Abhängigkeit in diesem Falle auch eine große Anhänglichkeit bewirkt? Diese letzte Frage kann nur einer stellen, der in der religiösen Selbständigkeit kein allzu begehrenswertes oder gar ein gefährliches Gut sieht und die Abhängigkeit vom Rat und von der geistlichen Hilfe des Amtspriesters nicht als einen allzu großen Kaufpreis für die Anhängigkeit des Volkes an seinen Priester einschätzt. Und er kann sie nur dort stellen, wo auf einen Priester nicht viel mehr als vierhundert Laien kommen und wo von diesen Laien nur verschwindend wenige einmal in Diasporagegenden verschlagen werden. Wo aber trifft dies alles zu? Konvertiten klagen oft, daß sie gehofft haben, als Katholiken treue Beratung in ihren geistlichen und den damit zusammenhängenden weltlichen Angelegenheiten beim katholischen Priester zu finden, daß sich aber ihre Hoffnungen eigentlich nur in der Zeit des Konvertitenunterrichts erfüllt haben. Später seien sie immer kurz abgefer-

tigt worden. Gerade bei Priestern, denen sie so gern ihr Vertrauen geschenkt hätten, sei der Beichtstuhl meist dicht umdrängt, die Sprechstunde von allzu vielen in Anspruch genommen; Schul-, Vereins- und Verwaltungstätigkeit zwingen den Priester, den persönlichen Verkehr mit einzelnen Gemeindemitgliedern auf das Allernotwendigste einzuschränken. Was hier von Konvertiten gesagt ist, trifft auch bei allen anderen Katholiken zu, deren religiöse Bedürfnisse über Sakramentenempfang und Kirchenbesuch hinausgehen. Sie wären nicht in solcher Verlassenheit, wenn sie sich ihres eigenen Priestertums bewußter wären oder wenn es unter den Laien mehr priesterliche Charaktere gäbe, die sich ihrer annehmen könnten, das heißt Leute, Männer und Frauen, die so belehrt und erzogen sind, daß sie sich ihres Priestertums und seiner Verpflichtungen stark bewußt bleiben.

Lehre, Sakramentenspendung und Gottesdienst, die besonders in Verbindung mit organisatorischer Arbeit, Vereinswesen und Caritas, die Kraft des Klerus reichlich erschöpfen, sind nur ein Bruchteil jener großen Arbeit in der Ernte Christi, in der alles für Gott Brauchbare für Gott eingefahren werden soll. Kann auch vielleicht das Amtspriestertum die Pflege der theologischen Wissenschaften einigermaßen bestreiten und selbst hier und da aus eigenen Reihen einen Forscher in andere Gebiete der Wissenschaft entsenden, so bleiben doch noch gewaltige wissenschaftliche Leistungen zu erfüllen, wenn jegliche Wissenschaft im Dienste der Menschheit auf Gott hinzu stehen soll. Wenn wir den wissenschaftlichen Forscher einen Priester der Wissenschaft nennen, so tun wir dies meist in dem heidnischen Sinne, als ob die Wissenschaft seine Göttin wäre. Wir könnten es aber tiefer fassen: Die Wissenschaft, die letzten Endes der Erkenntnis des letz-

ten Grundes, also Gottes, und dem göttlichen Auftrag, die Erde zu beherrschen, dient, ist eine Funktion des allgemeinen Priestertums. Und wer schafft dem Volke die Literatur und Kunst, wer vermittelt ihm außerhalb der Kirchzeit wahre Erbauungsstunden? Es muß priesterlicher Geist sein, denn es ist priesterliche Arbeit am Volke. Wer erfüllt die Vaterunserbitte: »Unser tägliches Brot gib uns heute«? Es gibt auch Priester der christlichen Arbeit und des christlichen Handels. Und ich sehe eine große, unermessliche Schar, die niemand zählen kann. Johannes sah sie und schrieb: »Sie werden Priester Gottes und Christi sein und mit ihm herrschen tausend Jahre.«

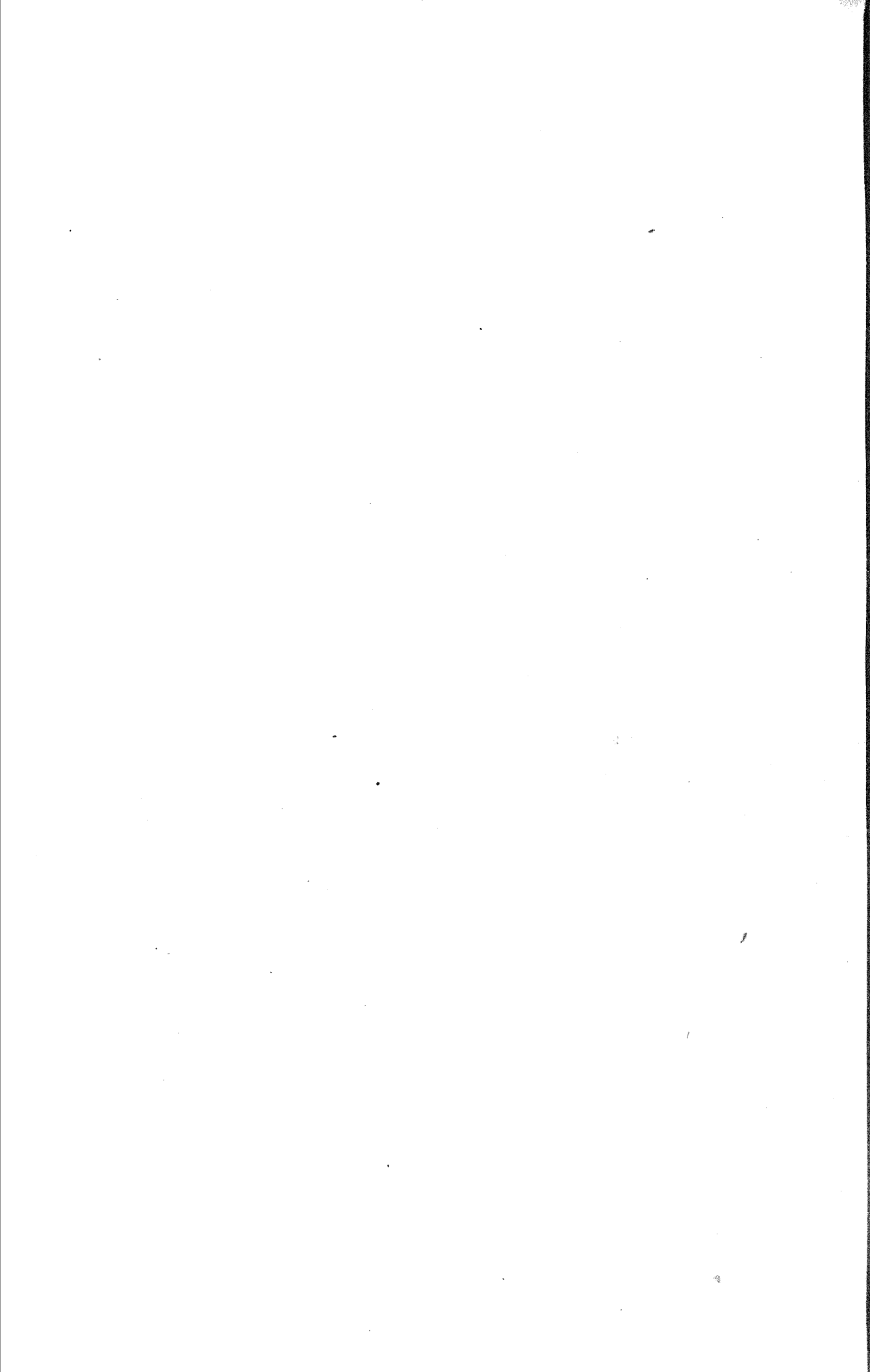
Gern möchte ich auch das Frauenpriestertum schildern, das Priestertum der Mütter und der Bräute, das Priestertum des Mädchens, das sein Leben bringt in wenig geachtetem Dienste, das Priestertum der Kranken- und Waisenschwester. Aber hier brauchen nur die Namen genannt zu werden, und das Bild enthüllt sich sogleich vor dem sehenden Auge. Gern möchte ich auch einzelne Typen von Laienpriestern zeichnen. Ich habe es wohl schon getan in meinen Büchern »Herrgottswissen«, »Die Kirche im Waldwinkel«, »Bergkristall«, »Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo«, »Der Ungläubige«. Ich will es auch immer wieder tun, denn keiner jener Männer, die ich traf, sollte vergessen sein, da ihr Wert unersetzlich ist für unsere Kirche und unser Volk. Hier will ich nur noch etwas sagen von den Vorzügen des allgemeinen Priestertums gegenüber dem Amtspriestertum, und es möge auch mir einmal gestattet sein, mich hinter den freien Worten eines anderen zu verbergen, denn es gilt als großer Mut, darüber frei und offen zu reden: En-

gelbert Krebs schreibt in seinem Aufsatz »Vom Priestertum der Frau«: »Dieses allgemeine Priestertum... bewahrt oft reiner den Wesenskern des Opferdienstes als das Amtspriestertum... denn es bleibt frei von jener gefährlichen Dreingabe des Priesterlebens, welche die kirchlichen Würden und Einkünfte in ihrer Ehrgeiz und Habsucht lockenden Stufenleiter bedeuten. Die Idee des opferbereiten Priestersinnes ist darum in der Stellung des Amtspriestertums nicht so rein ausgedrückt wie etwa in der Berufsstellung einer Barmherzigen Schwester, welche mit ihrer Profeß tatsächlich ein für allemal *jede* Möglichkeit des Aufrückens in Ehrenstellungen und Einkommensstufen abgeschnitten hat. Natürlich kann sie innerlich durch Geiz und Ehrsucht sündigen, wie der vor Rang- und Einkommensmöglichkeiten gestellte Priester durch tiefste Demut ausgezeichnet sein kann. Aber äußerlich drückt die Art ihres Dienstes die Idee des Opfers und der demütigen Jüngerschaft tatsächlich reiner aus, als es im Amtspriestertum geschieht. Darum richten sich die Vorwürfe und Angriffe der oberflächlichen (?) Kritiker und Kirchenfeinde (doch aber auch der Kirchenfreunde!) immer aufs neue gegen die Träger hoher Kirchenämter und gegen deren fürstliches Wohnen und Auftreten als gegen etwas Unpriesterliches, nie aber gegen die von allen bewunderten Schwestern der christlichen Liebe.«

Hier ist die karitative Auswirkung des allgemeinen Priestertums besonders hervorgehoben, aber nur als Beispiel, nicht, als ob sich nur in ihr das allgemeine Priestertum in seiner ganzen Schönheit und in der ganzen Reinheit seiner Opferidee erwiese. In dem besonderen Falle der Kranken- und Waisenschwester kommt doch noch das menschlich Rührende, das Standesmäßige, eine gewisse Amtlichkeit, die Uni-

form der Genossenschaft einigermaßen zur Geltung. Es ist noch eine Art öffentlichen Wirkens, das in der Vorstellung des Volkes diese Wirksamkeit des allgemeinen Priestertums in die Nähe des Amtspriestertums rückt. Es wird auch leicht der Eindruck erweckt, als ob das allgemeine Priestertum wieder nur in gewissen, wenn auch nicht amtpriesterlichen, so doch ihm nahverwandten Ständen und Berufen aufgehe. Das darf aber nicht sein. Gedanke und Wesen des allgemeinen Priestertums ist nur dann richtig und fruchtbringend erfaßt, wenn man es als das tiefste Wesen jeglichen christlichen Seins und Tuns erkennt, auch wenn es in rein weltlichem Kleid und ohne jegliches kirchliche Zeichen, nur unter dem sakramentalen Zeichen der einmal gespendeten, aber einen unverlöschlichen Charakter verleihenden Taufe erscheint — als reinste Folge der erlangten Gottessohnschaft oder, wie wir zu sagen gewöhnt sind, der Gotteskindschaft, die seit dem Erscheinen des eingeborenen Gottessohnes im Fleisch der einzig wahre, alles frühere Priestertum übertreffende Hinzutritt zum Allerheiligsten, also das einzige wahre Priestertum ist.

VOM BORN ZUM QUELL



VOM BORN ZUM QUELL

MEINE PRIESTERJAHRE REICHEN IN DIE ZEIT ZURÜCK, in der die Seelsorger noch ganz Seelensucher sein mußten, Sucher in der Wüste, im Dornengeheg. Ging ich durch die Straßen der Großstadt an vielen, vielen Menschen vorüber, so brannte mir das Herz auf, — ich muß sagen: in ganz dummer Liebe, denn ich hatte sie gar niemals recht überlegt und geprüft und wußte nicht einmal, ob es die echte, reine, christliche Liebe war; ich wäre nur eben gern mit all diesen Menschen zusammen gewesen, nicht erst im Himmel, sondern auch schon ein wenig auf der Erde. Aber wie fremd taten alle! Wir jungen Geistlichen machten manchen Gang, immer suchend, immer suchend. Und es ließen sich wohl auch einige finden. Aber uns suchte niemand. Frauen ja wohl, aber von den Männern niemand. In trotziger Fremdheit blieben die Männer, viele auch von denen, die das unsichtbare Zeichen trugen.

Das ist anders geworden. Ich rufe es in den Maientag hinaus, in die grünen Bäume vor meinem Fenster, in das Blütenwunder meines Kirschbaums, der nur deshalb mein ist, weil er für mich blüht, dem kommenden Pfingsten entgegen. Heute, da ich über meinem wissenschaftlichen Berufe längst das Suchen nach Menschen wenigstens amtlich aufgegeben habe, heute suchten mich zweihundert Jungen und Mädels, die sich gern noch so nennen lassen, obwohl viele von ihnen schon zu der Pracht der Männer- und Frauengestalt emporgewachsen sind. Sie suchen mich. Sie waren dankbar, daß sie fanden. Einst suchte der Priester das eine verlorene Schäflein und war froh, wenn er es gefunden hatte; jetzt suchte eine ganze Herde den Hirten.

Aber was soll dieses Suchen? Sind nicht die Hirten

überall angestellt auf der Weidetrift bis tief in die Wüste hinein? Bringen sie nicht überallhin reiche Weide, wo ohne sie Wüste wäre? Das ist ja dem katholischen Priester eigen, daß, wo er ist, alles wächst, was den Menschen zum Heile ist. Man darf an ihm nicht vorbeisuchen, und wo ihrer zwei oder drei sind, darf man auch nicht von einem zum anderen hin suchen; es wäre denn, man wüßte nicht, um was es sich wesentlich handelt. Ist nicht, wer so sucht und wählt, ein Sucher und Wähler von Besonderem? Ich glaube, unsere heilige Kirche begann schon in ihren Frühanfängen solche Sucher und Auswähler und »Herausnehmer« von Besonderem »Häretiker« zu nennen. Von solchen Suchern möchte ich mich nicht finden lassen. Doch ein solches Suchen war es nicht, das die zweihundert jungen Leute zu mir führte. Sie wollten nur..., ach, was wollen junge Leute nicht *alles!* Sie wollten nur am Sonntagmorgen wie *ein* Leib, dessen Haupt Christus ist, sich dem ewigen Vater darstellen und darbringen unter dem sichtbaren Zeichen von Brot und Wein, wollten Gottesbrot empfangend Gottesbrot werden, wollten, wie wir gewöhnlich in ungenügender, aber für uns selbst wohlverständlicher Terminologie sagen, dem heiligen Meßopfer beiwohnen und dabei gemeinsam kommunizieren. Sie wollten vom Born katholischen Lebens ihr Sonntagsleben schöpfen. Sie wollten am Sonntagmorgen zu ihrem Ursprung, um wieder selber ursprünglich zu werden.

Es war der Sonntag Rogate, der die großen Bittage und die Heimkehr des Herrn zum ewigen Vater einleitet. Da sagt der Herr die Worte: »Bisher habt ihr nie etwas in meinem Namen erbetet. Bittet, so werdet ihr empfangen, damit eure Freude voll sei. Wahrlich sage ich euch, wenn ihr etwas in meinem Namen vom Vater erbittet, er wird euch geben!« Es

gibt Leute, die von sich sagen, wenn sie erst einmal um etwas beteten, dann würde es ihnen auch erfüllt. Die Glücklichen! An ihnen werden die Worte des Herrn buchstäblich wahr. Aber es gibt viele, die auf diesen buchstäblichen Sinn vertraut haben und tapfer gebetet haben und enttäuscht worden sind. Zu diesen gehörten wir wohl alle. Denn keine Frage ist mir öfter aus dem Munde junger Menschen vorgelegt worden als diese: »Wie steht es mit dem Bittgebet?« Ach, dann wäre unsere Freude wirklich voll, wenn unsere Gebete zum Vater im Namen Jesu immer die verheißene Erfüllung erführen. Aber es ist noch nicht so, und wenn wir uns darüber beklagen, so wird die Schuld ziemlich leichtherzig unserem Gebete zugeschoben.

Darum hören wir mit großer Begier, was der Herr selber zu seinen Worten sagte. Er sagte: »Dies habe ich in Gleichnissen zu euch gesprochen. Es kommt die Stunde, da ich nicht in Gleichnissen zu euch sprechen, sondern offen vom Vater künden werde.« Also war jenes nicht eine buchstäblich erfüllbare Verheißung, sondern nur ein Gleichnis? Und es gibt eine Zeit, in der wir den Vater nur gleichnisweise erkennen, und dann kommt eine Zeit, in der wir ihn »offen«, ohne Gleichnis, in Wirklichkeit, kennen werden! Denn das Erkennen in der Christenheit ist das »offene« Reden des in der Christenheit lebenden Jesus!

Da überkommt es uns alle ganz deutlich, daß auch zu uns Christus bisher nur gleichnisweise vom Vater gesprochen hatte. So oft wir zum ewigen Gott »Vater« oder sogar »Vater unser« gesagt haben, ist es doch immer nur gleichnisweise geschehen. Wohl war es deutlich genug offenbart, daß wir, da wir getauft sind, nicht aus Geblüt und Trieb des Mannes, sondern aus Gott unser Leben empfangen haben — nicht nur Lebensrichtung, Lebenskraft und Lebensziel, sondern

das Leben, daß wir also »Leben aus Leben« sind, wie es ein altes Symbol zunächst nur von Christus aussagte, — wahrhaftiges Leben aus göttlichem Leben. Aber wir dachten immer noch: »Ja, gleichnisweise!« Und wir meinten schon sehr tief im Glauben zu sein, wenn wir unser Verhältnis zu Gott als eine Art Adoptivsohnschaft erkannten. Es war eine Demut, die vor allem nicht zu hoch greifen wollte. Aber es war eine Demut des Mangels. Sie ließ die ewig beseligende Wahrheit am Baum des Lebens hoch oben hängen und griff, da nun einmal doch gepflückt sein muß, nach der verbotenen Frucht am Baum der Erkenntnis und der überklugen Unterscheidung. Wir wurden nicht Gott gleich, indem wir sein Leben erkannten, sondern wurden dadurch Gott gleich, daß wir lernten, das Gute und Böse zu unterscheiden wie er. Armselige Gottgleichheit! »Es kommt die Stunde, in der ich nicht mehr gleichnisweise, sondern offen den Vater künden werde«, sprach der Herr, und die Stunde ist für uns da. Auf einmal erkennen wir die Wirklichkeit dessen, was uns bisher nur Gleichnis gewesen ist. Das wahrhaft göttliche Leben des Glaubens in uns bezeugt uns lauter als Blut und Trieb, daß mit ihm eine wahre Vaterschaft Gottes an uns und eine wahre, wirkliche, echte Sohnschaft in uns begonnen hat, so daß wir wahrhaftiger, wirklicher und echter Gottes Söhne sind als Söhne unserer irdischen Väter, die nur mit Blut und Trieb den Vorbedingungen unseres Lebens folgen und uns nur ein Blut- und Triebleben geben konnten, nicht aber das Leben, das in die Höhen und Ewigkeiten reicht.

Es kommt die Stunde, und sie ist da. Was heute alt ist, wird in der Zeit des Gleichnisses vom Vater bleiben. Es entspricht besser der rationalistischen Haltung des abgelaufenen Zeitalters. Aber was heute jung ist,

will jung sein in Gott. Ich meine dies nicht im Sinne einer auch früher manchmal gebrauchten frommen Phrase. Was heute jung ist, will jung sein in seinem Ursprung, im wirklichen Gott wirklich. Es ist den Jungen noch nicht offenbar genug worden, wie ihr Drang nach Ursprung und Wirklichkeit gerade in der Botschaft Jesu vom Vater seine volle Erfüllung finden kann. Sie wollen aus ihrem Ursprung heraus die Welt umgestalten, so daß alles neu wird, nicht anders, aber neu — auch die Religion. Denn es kommt die Stunde, da Gott nicht bloß Vater im Gleichnis ist, sondern in Wirklichkeit. Es ist den Jungen noch nicht offenbar geworden, aber die Stunde ist da, und es liegt schon in ihrer Bewegung, daß sie vom Gleichnis zur offenen Rede übergehen sollen, und dann wird die Religion neu, wie sie neu war in Tagen, da einer schrieb: »Er gab ihnen die Macht, Söhne Gottes zu werden, denen die aus Gott geboren sind.«

Es standen die Zweihundert vor dem Altare am Sonntagmorgen und wußten, daß sie nicht einem fremden Opfer von fern zuschauten, wußten, daß sie nicht bloß dem heiligen Meßopfer beiwohnten, sondern daß sie selbst Meßopfer waren, dargebracht und sich darbringend in der Einheit mit ihrem Haupte, dem Gottessohn Jesus Christus. Es war eine Bewegung zum ewigen Vater. Wir kamen nicht zu Christus, sondern Christus stand auf unserer Seite und kam mit uns zum Vater. Und es geschah ein wunderbares Hingeben und Empfangen. Der Menschheit Geschichte schien an ihrem Schluß zu sein und war auf ihrer Höhe. Das war das heilige Meßopfer.

Eine Jugend, die dies erlebt hat, kann nicht mehr zum Gleichnis zurückkehren und auch nicht mehr zum Gesetz, nicht mehr zu einer Religion, die nur Gleichnis und Gesetz bietet; sie muß in der Wirklichkeit,

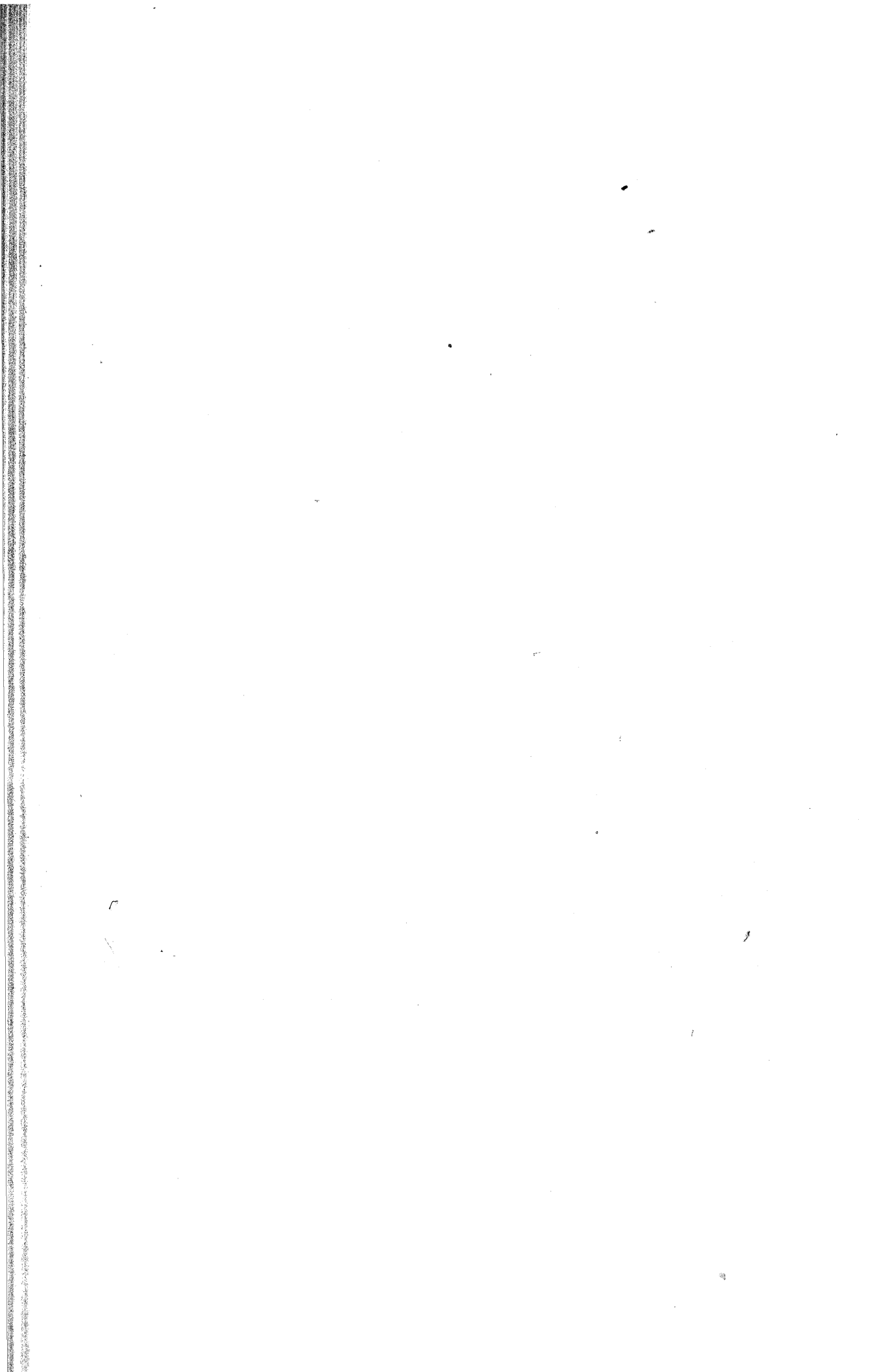
im Leben, in der Erfüllung, in der Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes bleiben, also in der katholischen Religion, die dies alles ist, sobald nur der Schleier vom Gleichnis und Gesetz vor dem Allerheiligsten geteilt wird wie einst der Vorhang im Tempel, da Jesus das Opfer auf Golgatha vollzog.

»Siehe, jetzt sprichst du offen«, riefen die Apostel, »jetzt ist keine Frage mehr notwendig!«

Man sagt der Jugendbewegung unserer Zeit nach, daß sie die jungen Seelen mit aller möglichen Problematik belaste. In der Tat diskutieren die Jungen oft über tausenderlei Probleme. Die schwerste Mystik, die schneidigste Apologetik ist ihnen gerade recht. Und da machen sie ganz alte Gesichter dazu. Aber das ist nur das Tor, aus dem sie hervortreten. Sind sie erst auf dem rechten Wanderweg, dann schütteln sie alle Fragen und Probleme ab, und ein herzhaftes Lied steigt aus ihrer Kehle. Auch die Lehre von dem Leben aus Gott, von dem ewigen Vater, von der wahren Gottessohnschaft, darf kein Problem sein, sondern nur jugendsicherer Besitz. Als Problem wäre es alte Religion, als Besitz ist es ewig junge Religion. Und ich weiß von manchen Jungen, die immer etwas zu fragen, zu zweifeln, zu kämpfen und zu quälen hatten: Als sie erkannt hatten, fragten sie nichts mehr, sondern fingen an, in neuer Jugend jung zu sein.

Die Jugend muß vom Born zum Quell. Wenn sie nur am Brunnenrande der Religion ihr Wasser schöpfen will, so wird ihr alles lau sein, und sie selbst wird lau werden und wird der Welt kein neues Leben geben. Wer weiß, welche Abwässer alle in dem Brunnen zusammenfließen! Aber dort an der Quelle, am Ursprung, wo der Vatername, das erste Kindeslallen des im Wasser und im Heiligen Geiste Wiedergeborenen erklingt, dort ist der neue Anfang.

DER LEIB CHRISTI



DER LEIB CHRISTI

JUGENDZEIT, MANNESALTER, GREISENJAHRE SIND drei Welten, die viel weiter voneinander getrennt sind, als uns beim alltäglichen Denken zum Bewußtsein kommt. Von den Greisenjahren kann ich ja freilich noch nicht aus eigener Erfahrung reden. Man sagt, daß der Greis dem Kinde wieder näherstehe als der Mann. Daß die Zeit einst golden war, will er nicht bestreiten, denkt er doch im Silberhaar gern vergangener Zeiten. Zwischen dem Mannesalter und der Jugendzeit ist aber tiefstes Nichtverstehen. Man hat sich damit abgefunden, man rechnet damit, man fügt sich, man denkt gar nicht recht daran. Selbst wenn man als Lehrer immer unter der heranwachsenden Jugend stand, kann einen die Fremdheit plötzlich überraschen. Man hat dann eine ganze Masse Sprüche, mit denen man sich über das Neue, Überraschende, über das, »was in *unserer* Jugend nicht so war«, beruhigt. Und doch spielt sich in diesen Dingen der Werdeprozeß der Menschheit, der Welt und der Kirche ab.

Wenn ich auch eines meiner Augen immer notwendig habe, um auf mich und meine eigenen Angelegenheiten zu sehen, so habe ich doch noch das andere Auge, um die neue Jugend zu beobachten, nicht bloß, um es hier und da zuzudrücken, sondern um wenigstens dies und das von dem neuen Werden zu verstehen.

Das Werden der Welt hat mich immer gefesselt, besonders aber, soweit es zugleich ein Werden der Kirche ist, ein Werden der großen Menschengemeinschaft, die den wahren Weg alles zielsicheren Werdens durch opferbereite und opferbringende Hinneigung zu Gott, über die heilige Wandlung des irdischen Wesens zur Vereinigung mit Gott in ewiger Liebesgemeinschaft geht. Dabei weiß ich, daß dieses Werden mich selber

mitangeht, und zwar in einem viel tieferen Sinne als jede andere Angelegenheit von der Welt. Ich will nicht bloß wissen, wo der Strom schließlich mündet, auf dem ich fahre — das sagt mir die Dogmatik —, ich muß auch wissen, wohin wir zunächst fahren. Ich habe seit einigen Jahren den starken Eindruck, daß aus der neuen Jugend nicht nur eine neue Welt, sondern auch eine neue Kirche wird. Das Wort »neu« meine ich hierbei in dem Sinne, wie die mittelalterliche Kirche neu war gegenüber der altchristlichen und die neuzeitliche Kirche gegenüber der mittelalterlichen. Der Glaube an die Wesenseinheit der Kirche aller Zeiten, an ihre wesentliche Unveränderlichkeit in allen vergangenen und zukünftigen Jahrhunderten, braucht dabei die Hoffnung auf gewaltigen Aufstieg, auf starke Umwandlung rein zeitlicher Formen, auf ein überraschendes Neuwerden nicht gar zu sehr einzuschränken. Verspricht ja doch derselbe Glaube sogar eine Vollendung der Kirche, eine Umwandlung vom Status viae zum Status gloriae. Ist auch der Status gloriae ein jenseitiger Zustand, so muß er doch das Endergebnis der »via« sein, und diese also ein diesseitiger, nach den Gesetzen des historischen Werdens gerichteter Aufstieg zum Status gloriae.

Daß aus der Jugend der Völker immer eine neue Kirche wird, ist eine allgemein zugestandene Tatsache. Die mittelalterliche Kirche wurde deshalb neu gegenüber der altchristlichen, weil jugendfrische Völker auf den Boden der althistorischen Kirche traten. Ebenso bekannt ist es, daß neue, junge Gedanken das zeitliche Bild der Kirche wesentlich zu verändern vermögen. So entstand aus der mittelalterlichen Kirche die neuzeitliche. Aber darauf hat man weniger geachtet, daß die Erneuerungen der Kirche meist von der Jugend, meist aus den Kreisen junger Männer, meist

aus »Jugendbewegungen« ausgehen. Wir sind gewohnt, uns Christus und seine Apostel als Männer zu denken, und unsere Maler geben einigen von den Aposteln gern einen grauen Bart. Und doch war es reine Jugend, die hier den alten, strengen, selbstbewußten Herren von der Synagoge gegenübertraten. Blutjunge Männer waren es, die sich in den Wüsten und Einöden Ägyptens, Syriens, Mesopotamiens und Kleinasiens sammelten und dort den neuen Geist verspürten, der uns die Zeit der größten Kirchenlehrer des christlichen Altertums gebracht hat. War Benedikt nicht ein Knabe und bestand seine erste Gefährtschaft nicht aus Bauernjungen, als die benediktinische Erneuerung der Kirche ihre ersten Wurzeln ins Erdreich senkte? Und der welterneuende Orden des heiligen Franz war zuerst nichts anderes als ein ganz freier Verein junger Männer. Die tridentinische Kirchenreform, zwar von alten, ehrwürdigen Herren endlich genehmigt, war in den Köpfen junger Männer entstanden. Das muß man immer bedenken, wenn man über vierzig ist und eines schönen Morgens die neue Jugend wie eine neue, schier fremde Welt vor sich sieht.

Man sieht da freilich zuerst fast nur lauter Sonderbarkeiten und ärgert sich darüber in der ganzen Pharisäerhaftigkeit seiner Mannesjahre. Die kurzen Hosen und Bergsteigerschuhe, die Verachtung des Hutes, die unerläßlichen Lauten, das ganze Ernstgetue, Vorliebe für gewisse Sprachformen, wie sie in »zierzartem Moosjung sich baden, alldieweil...«, wie sie auf ewigen Tagungen unendlich große Worte sagen, so daß man gar nicht ausdenken kann, wann sie Zeit finden, das Medium von παιδεύειν zu erlernen! Und man meint, schon die Höhe männlicher Toleranz erreicht zu haben, wenn man sagt: »Ach, laßt doch die Jungen!«

Und doch wird aus der neuen Jugend eine neue Kirche werden! Sie kamen oft zu mir und setzten sich zu mir, so daß ich ihnen ins Auge sehen mußte; und sie sprachen zu mir — ich weiß nicht, wie ich ihr Vertrauen verdiene — so herrlich und demütig von Gott und von der Kirche, von allem, was sie wollten, von allem, was sie schier nicht sagen konnten, so daß ich nur in ihr Auge und in ihr Herz sehen konnte und nicht mehr auf all jene Sonderlichkeiten. Seitdem weiß ich, daß es eine neue Jugend ist, ganz anders als unsere eigene Jugend, so schön auch diese gewesen ist. Ein neuer Wille ist in den Jungen, ein Sturm und ein Feuer. Sie reden eine ganz neue Sprache, als ob wieder ein Pfingsten über die Welt gekommen wäre. Sie wollen mit sich selber anfangen, sie wollen mit allem Guten und Reinen Ernst machen, sie *haben* schon damit begonnen.

Es erscheint mir beinahe zuviel der Spannung zu sein. Lauter hochgewölbte Bogen sind sie. Wenn das einmal zusammenbricht! Diese Enttäuschung würde der Ruin einer ganzen Generation sein. Aber törichte Angst! In der ganzen Welt erheben sich schon die jungen Dome. Die flache Decke bricht leichter als das Spitzgewölbe.

Was nun das auch im einzelnen sein mag, was sie da reden und tun, mag es noch soviel jugendliche Torheit sein, — als Ganzes wirkt die Bewegung groß und hoch. Wenn diese Jungen einmal alle Männer sind, wenn diese Worte von der Wanderstraße, aus Heim und Herberge, in Parlament, Hörsaal, Schulstube, Markthalle, Gesellschaftszimmer gelten werden, dann ist die Welt eine andere. Sie werden auch die Kanzeln und die Pfarrhäuser erobern. Ein Teil der neuen Jugend ist ein großer Teil unserer theologischen Jugend. Wir Alten möchten uns noch so sehr sperren, die neue

Jugend dringt schon ein, und sie macht durchaus nicht den Eindruck, daß sie aus lauter Ehrfurcht gegen uns von ihren Idealen ablassen wird. Wir können es nicht einmal verhindern, daß diese Jungen einmal Pfarrer und sogar Bischöfe werden, wie einst die Jugend der ägyptischen und syrischen Einsiedeleien gerade die hervorragendsten Bischofstühle der Kirche eroberten. Dann wird die Kirche neu. Was jetzt zu Zweien, Dreien auf sommerlicher Fahrt von der Neuerweckung des Heiligen Geistes, von der Neubelebung des Gemeinschaftssinnes, von den Wunderkräften der Liturgie, von den Geheimnissen eines gemeinsamen Liebesmahles mit Gott, von Freiheit und Autorität, von dem weiten, weiten Bruderbündnis aller Christusgläubigen gesprochen wird, das trägt ein Hauch weiter über die ganze Welt.

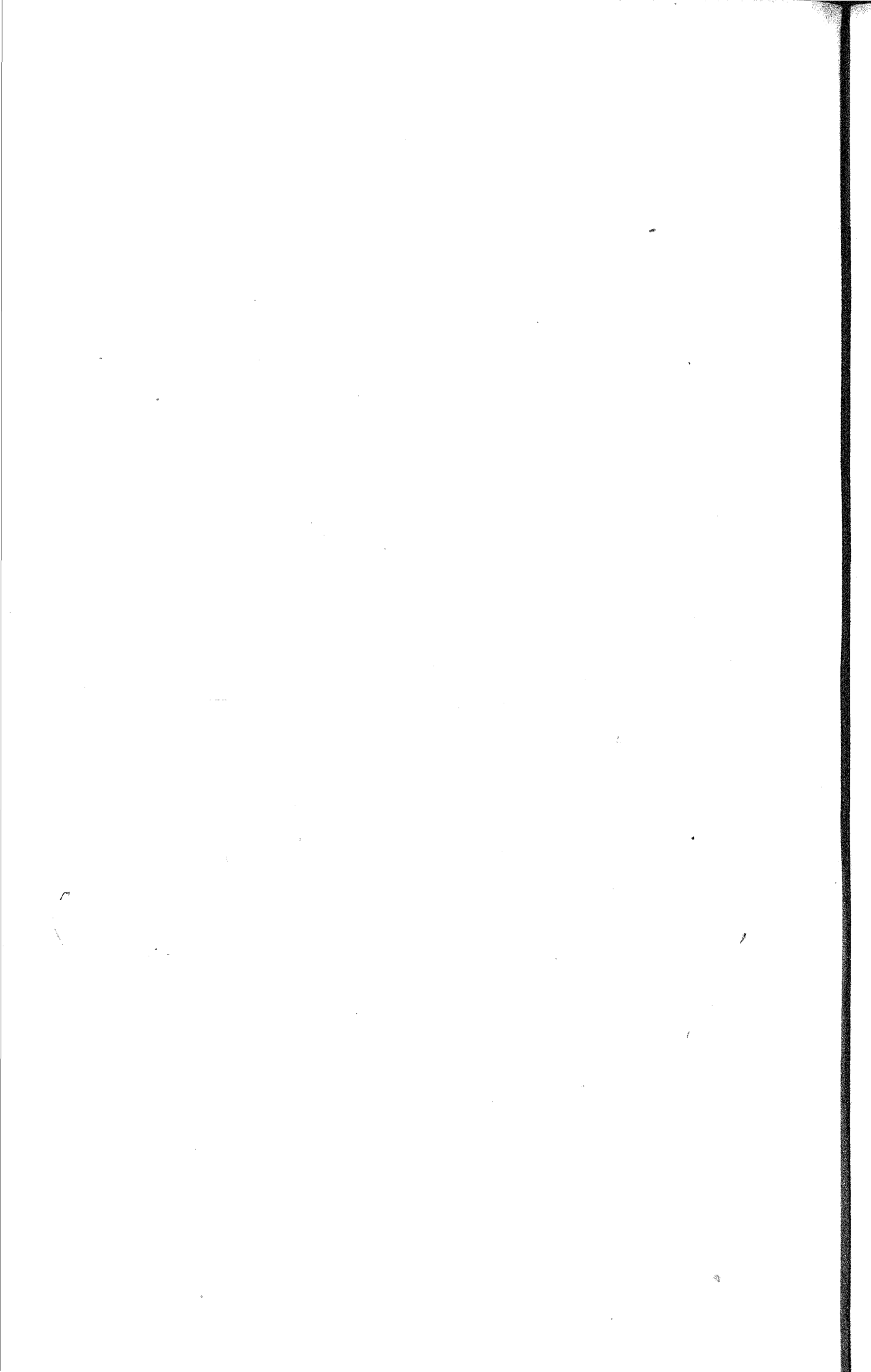
Freilich ist die neue Jugend noch keine äußere Einheit. Fast ohne Zahl sind die einzelnen Vereinigungen, ihre Pläne und Ziele. Es geht noch recht jung zu unter ihnen. Sie zerren den Wagen, an dem sie ziehen, noch nach allen verschiedenen Richtungen. Aber ich kann nicht anders, ich muß immer wieder glauben, daß doch der ganzen Bewegung eine Einheit innewohnt. Es geht überall, wenn auch hier und da recht langsam, von der Natur zur Übernatur, von der Erde zu Gott, von der ungezügelter Freiheit zu der Freiheit, die sich an Reinheit und Autorität hält. Überall ist ein Suchen und Hinschauen auf *einen* Namen. Jungen, die nach ihrer Väter Weise von Gott und Kirche nichts wissen wollten, fangen an, den Namen Jesus Christus in Ehrfurcht zu nennen. Sie wehren sich, aber es ist ihnen, als müßten sie sich an ihn ankristallisieren. Sie ahnen einen Organismus, sie fühlen ein Wachstum, es zwingt ihre Blicke zur katholischen Jugendbewegung, die aus Christus herauswächst, sie gestehen

ein, daß die katholischen Jungen tausend Schritt voraus sind auf dem Wege zu der großen Gemeinschaft eines Leibes, daß diese besitzen, was ihnen fehlt. Im Anfang, in der Tiefe, im Dunkel ist die neue Jugend, so geteilt sie erscheint, doch schon eine Einheit: die Einheit des Guten, Reinen und Freien. Laßt Zeit, seid still und andächtig wie bei der heiligen Wandlung: Sieh, der Leib Christi, sieh, der Kelch, aus dem alle trinken! —

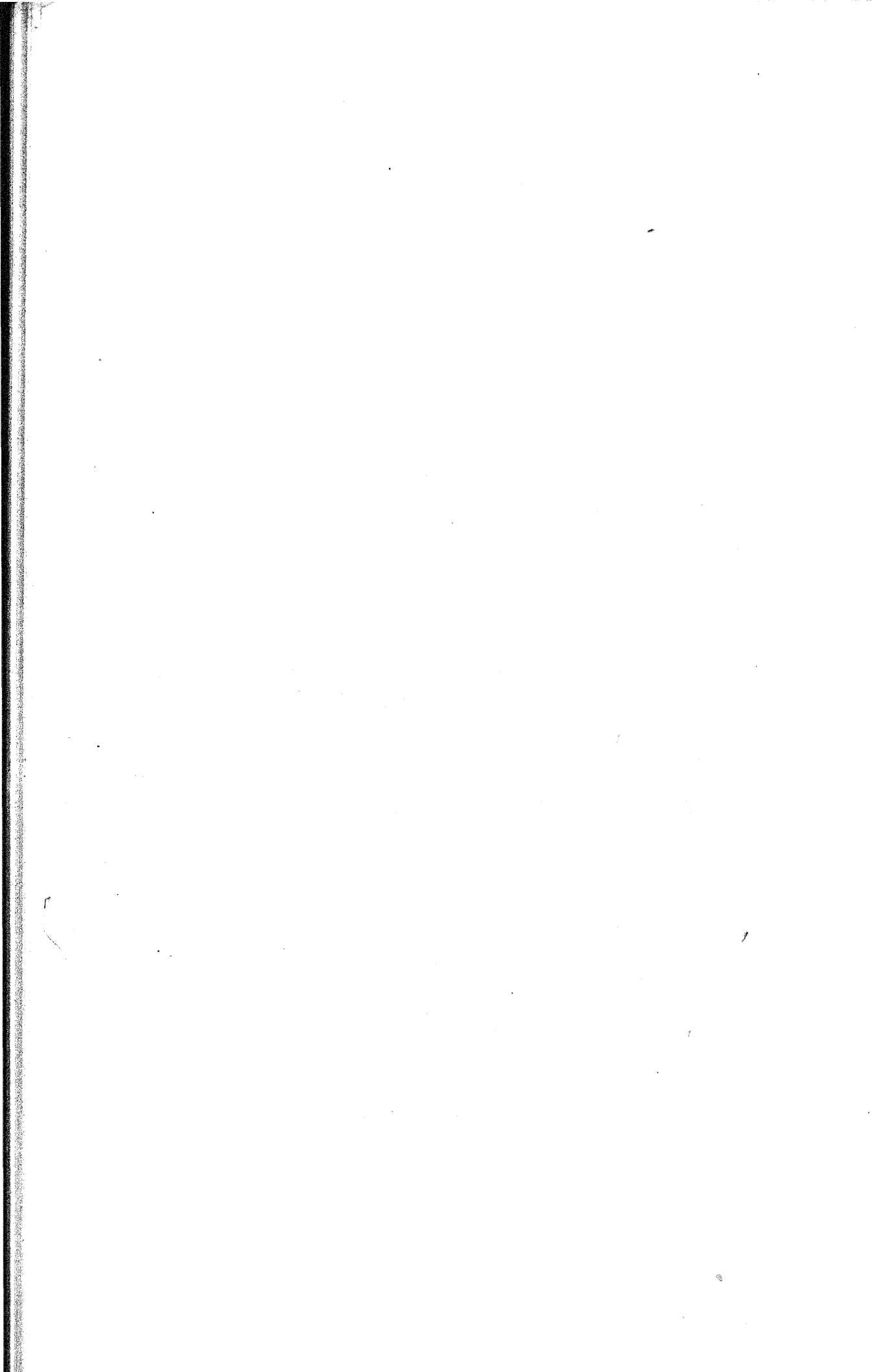
Apostolische Worte werden hörbar. Nie sprach Menschenmund etwas Zarteres und tiefer Menschliches, nie etwas Versöhnlicheres, Organisatorischeres aus, als da er das Wort bildete: Ihr seid die Glieder eines Leibes und euer Haupt ist Christus; ihr seid der Leib Christi. Der Gedanke ist so zart, daß er kaum den sprachlichen Ausdruck verträgt. Er war eine Quelle der Liebe und der Freude bei den ersten Christen, und in heiligsten Stunden sprachen sie davon. Er war der Wesensname der Kirche, auf deren Altären das Fleisch und Blut Christi als sichtbares und wirksames Symbol gemeinschaftlicher Hingabe an Gott erschien, fast mehr als ein Sakrament, wahres und wirkliches Leben, wahre Gemeinschaft des Leibes und Blutes. Das Innerste und Stillste müßte man in Worte fassen können, wollte man den »Leib-Christi«-Gedanken des ältesten Christentums darstellen. Aber die Worte sind zu hart und zu laut, selbst die allerfeinste geistige Spekulation ist noch zu wenig zart, um den Gedanken anzufassen und weiterzuführen. Man kann ihn auch weder mit Klugheit noch mit Kunst und Gewalt zur Verwirklichung bringen. Aber in wunderbarer Stille verwirklicht er sich selbst über Nacht am Frühlmorgen, wie die Rosenknospe sich selbst zur Rose erschließt. Seid still und wartet und glaubet.

Eine Jugendbewegung auf Christus hin, wenn auch

noch so langsam, so scheu, meinetwegen so trotzig und widerspenstig, wenn auch noch so äußerlich uneins, innerlich doch eins, ist eine Jugendbewegung aus Christus heraus, ein Wachstum des Leibes Christi, ist die Jugend einer neuen Kirche. Ihr Jungen, tragt allen euren Besitz an Reinheit, Freiheit, Güte, Kraft zusammen. Es muß eine Kirche werden voll Reinheit, Freiheit, Güte und Kraft. Was an uns allen noch unrein, unfrei, ungut und schwach ist, wird dann verschwinden. Tragt nicht auseinander, tragt zusammen, tragt dorthin, wo der eine Name ist, in dem die Menschen selig werden, fließet in jenes Leben über, das nach dem Ausweis der Geschichte alle Wandlungen und Wechsel lebendig überdauert. Organisiert euch, aber denket: Es gibt, wie die Geschichte lehrt, nur einen einzigen Organismus, in dem sich das Leben zur Unsterblichkeit organisiert, das ist der Leib Christi.



VON DER FREIHEIT DER KINDER GOTTES



VON DER FREIHEIT DER KINDER GOTTES

VOR MIR LIEGEN SIEBEN FRAGEN, ICH WEISS NICHT, wer sie gestellt, weiß nur, daß es keine Examensfragen, keine wissenschaftlichen Fragen, sondern richtige Lebensfragen sind. Man fühlt ihnen noch das warme Blut an. Sie klingen durchweg häretisch, aber nur Antworten können häretisch sein, niemals Fragen. Sie lauten:

1. Lassen sich die Sakramente als Symbole auffassen?
2. Besitzen die kirchlichen Gebote für jeden Menschen Notwendigkeit?
3. Was soll ich tun, wenn die inneren Erlebnisse den kirchlichen Vorschriften nicht konform sind?
4. Ist die katholische Kirche, insbesondere ihr äußeres Leben, gleichzusetzen der Grundlehre Christi?
5. Besteht eine Verpflichtung, an die Dogmen zu glauben?
6. Hat der Dogmenglaube für das religiöse Leben Wert?
7. Darf bei der Weiterentwicklung der menschlichen Kultur auch der Vorstellungsinhalt der Religionswahrheiten sich ändern?

Man erkennt ganz deutlich, daß es zwei Gruppen von Fragen sind, und daß die Fragen innerhalb jeder einzelnen Gruppe eine Einheit bilden. Die ersten vier Fragen müssen aus sittlichen Schwierigkeiten, die letzten drei aus intellektuellen hervorgegangen sein, aber nicht so, als ob die sittlichen Schwierigkeiten nicht zugleich intellektuelle, und die intellektuellen nicht zugleich sittliche wären.

Ich gab diese sieben Fragen einem anderen Priester weiter und bat um Beantwortung. Er sagte, jede einzelne Frage verlange ein ganzes Buch. Aber man kann doch religiöse Fragen nicht immer gleich mit Büchern beantworten. Ja, dann würde er folgendes erwidern:

»Ad 1. Die Sakramente dürfen nicht als Symbole im Sinne des Fragestellers aufgefaßt werden, denn sie unterscheiden sich von den Symbolen im landläufigen Sinne des Wortes dadurch, daß sie nicht nur anzeigen, symbolisieren, sondern auch das *wirken*, was sie zeigen und symbolisieren.«

»Ad 2. Die kirchlichen Gebote sind für jeden getauften Menschen verpflichtend, soweit nicht Epikie oder Dispens eintritt, das heißt soweit die Gebote nicht selbst Ausnahmen zulassen oder ihre Verpflichtung nicht durch einen besonderen Willensakt des Gesetzgebers im einzelnen Falle aufgehoben wird.«

»Ad 3. Innere Erlebnisse, die den kirchlichen Vorschriften nicht konform sind, müssen als Versuchungen beurteilt und behandelt werden. Unsere Sittlichkeit ist nicht autonom, noch heteronom, sondern theonom. Die Sprache Gottes kann nicht eine andere sein in der Gesetzgebung seiner Kirche und eine andere im Erlebnis. Redet ein Erlebnis anders als das Gebot, dann ist es die Sprache der gefallenen Natur.«

»Ad 4. Das Leben der Kirche ist das Fortleben Christi in der irdischen Menschheit. Es ist aber möglich und in vielen Fällen wirklich und tatsächlich, daß das Leben einzelner, sogar vieler Glieder der Kirche an diesem Christusleben der Kirche keinen Anteil hat. Es ist dann kein Leben, sondern ein Sterben und Totsein.«

»Ad 5. Die Verpflichtung, an die Dogmen zu glauben, ist so streng, daß die Verwerfung oder auch nur die passive Nichtannahme eines einzigen Dogmas die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche aufhebt.«

»Ad 6. Der Dogmenglaube hat nicht nur „Wert für das religiöse Leben“, sondern *ist* religiöses Leben. Glaube und Leben stehen nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern der Glaube *ist* das

Leben und bleibt es, auch wenn sein sprachlicher Ausdruck durch kirchliche Definition festgelegt ist. Die kirchliche Definition ändert den Glauben in keiner Weise, macht ihn weder lebendiger noch toter, sondern dient ihm und verkündigt ihn.«

»Ad 7. Der objektive Inhalt der Glaubenswahrheiten kann weder durch himmlische, noch durch irdische Einflüsse „sich ändern“. Der subjektive (Vorstellungs-) Inhalt wächst mit jeder neuen Erkenntnis und verfeinert sich mit jedem Fortschritt der menschlichen (Herzens- und Geistes-) Kultur.«

»Ad omnia: Die Fragesteller offenbaren mit ihren Fragen, daß sie eine starke Abneigung gegen Kirchengelot und Dogma haben.«

Das klingt nun wieder ganz wie eine lehramtliche Entscheidung, die von den Fragestellern in allen einzelnen Punkten als »vom kirchlichen Standpunkt aus richtig« anerkannt werden wird. Es ist aber, als ob ein letzter und tiefster Rest unbeantwortet bliebe, aus dem sich die Fragen immer wieder von neuem bilden werden, als wären sie gar nicht beantwortet. Vielleicht vertragen die sieben Fragen überhaupt nicht die Einzelbeantwortung, auch nicht die Gruppenbeantwortung. Die Einheiten der beiden Fragegruppen lassen sich in einer einzigen Einheit zusammenfassen, und es ist möglich, daß wir auf diese Weise zum Lebensgrunde der Fragen gelangen. Schon der letzte Punkt der oben wiedergegebenen priesterlichen Antwort offenbart das Bedürfnis der Zusammenfassung. Nur ist hier die zusammenfassende Beantwortung rein negativ und – lieblos. Alle sieben Fragen richten sich auf ein durchaus positives Gut, das aller Schönheit voll und aller Liebe würdig ist, ein Gut, das der Apostel ahnend und schauend beschrieben hat mit dem Worte: Freiheit der Kinder Gottes.

Ich hörte jüngst einen greisen Priester über dieses Wort reden, so reden, als sei ihm die Freiheit der Kinder Gottes höchster und seligster Glaubenssatz. Kein Jota dürfe von dieser Lehre gestrichen werden, kein anderer Glaubenssatz dürfe sie einengen. »Und wenn uns irgendein kirchliches Gebot — ach so viele, so viele kirchliche Gebote! — als Einschränkung oder Aufhebung dieser Freiheit erscheint, ja dann — — muß an unserer Auffassung des *Gebotes* etwas nicht in Ordnung sein!«

Wir waren alle, die wir dies hörten, innerlichst ergriffen und erschüttert, als hätten wir es noch nie gehört. Wir hatten wohl alle erwartet, daß er sagen würde: »Dann muß an unserer Auffassung der *Freiheit* etwas nicht in Ordnung sein.« Nein, die Freiheit der Kinder Gottes war dem greisen Priester Norm und Maß. An diesem Begriffe sollten wir unsere Auffassung vom Gesetz messen und prüfen, ob sie richtig sei. Da auch der Dogmenglaube eine sittliche Verpflichtung ist — er verlangt ja die Willenstat der vorbehaltlosen Zustimmung —, so muß er hier mitgemeint sein. Der Glaube muß uns so frei machen, so organisieren, erhöhen, umschaffen, »neugebären«, daß wir an sittlicher Forderung und Glaubensbesitz alles schon in uns haben, was je die Kirche von außen her uns befehlen, erklären, definieren kann, und daß wir Gebot und Definition mit Sehnsucht erwarten und mit Freude begrüßen als autoritätsvolle Bestätigung dessen, was schon seit der Taufe in unserem Innern war, von seiten der großen Gemeinschaft *aller* derer, die ebenso wie wir vom Glauben umgeschaffen sind. So neugeschaffen, erfüllen wir in voller Freiheit die Gebote und glauben wir ohne jeden Zwang das verpflichtende Dogma. Die Kirche ist nur die Projektion der mit Christi vollem Leben erfüllten, das heißt ge-

taufte Seele auf die Fläche der Menschheit; was auf dieser Projektionsfläche an Bewegung und Leben in Erscheinung tritt, das ist Bewegung und Leben des Christus in unserer Seele, das heißt unserer christlichen Seele. Nur in Stunden der Trübung erscheinen die Vorgänge getrennt, legt sich Fremdheit dazwischen; die Seele erkennt den Willen der Kirche nicht mehr als Willen des ihr innewohnenden Glaubens, wähnt sich vergewaltigt; die Objekte des kirchlichen Glaubens sind nicht mehr heimisch in ihr. In solchen Stunden der Trübung stellt sie Fragen wie die, von denen wir ausgingen. Und keine Antwort genügt ihr, bis die Stunden der Trübung vorüber sind und die leuchtenden Stunden kommen. Dann kann der Mensch wieder glauben wie ein Kind und gehorsam sein wie ein Kind, denn der leuchtende Glaube schafft ihn wieder um zur Freiheit der Kinder Gottes. Dann weiß er auch, daß sittliche und dogmatische Bindungen notwendig sind für die Stunden der Trübung, aber nicht »Zwang« und »Notwendigkeit« sind für die Stunden der Erleuchtung und der Freiheit.

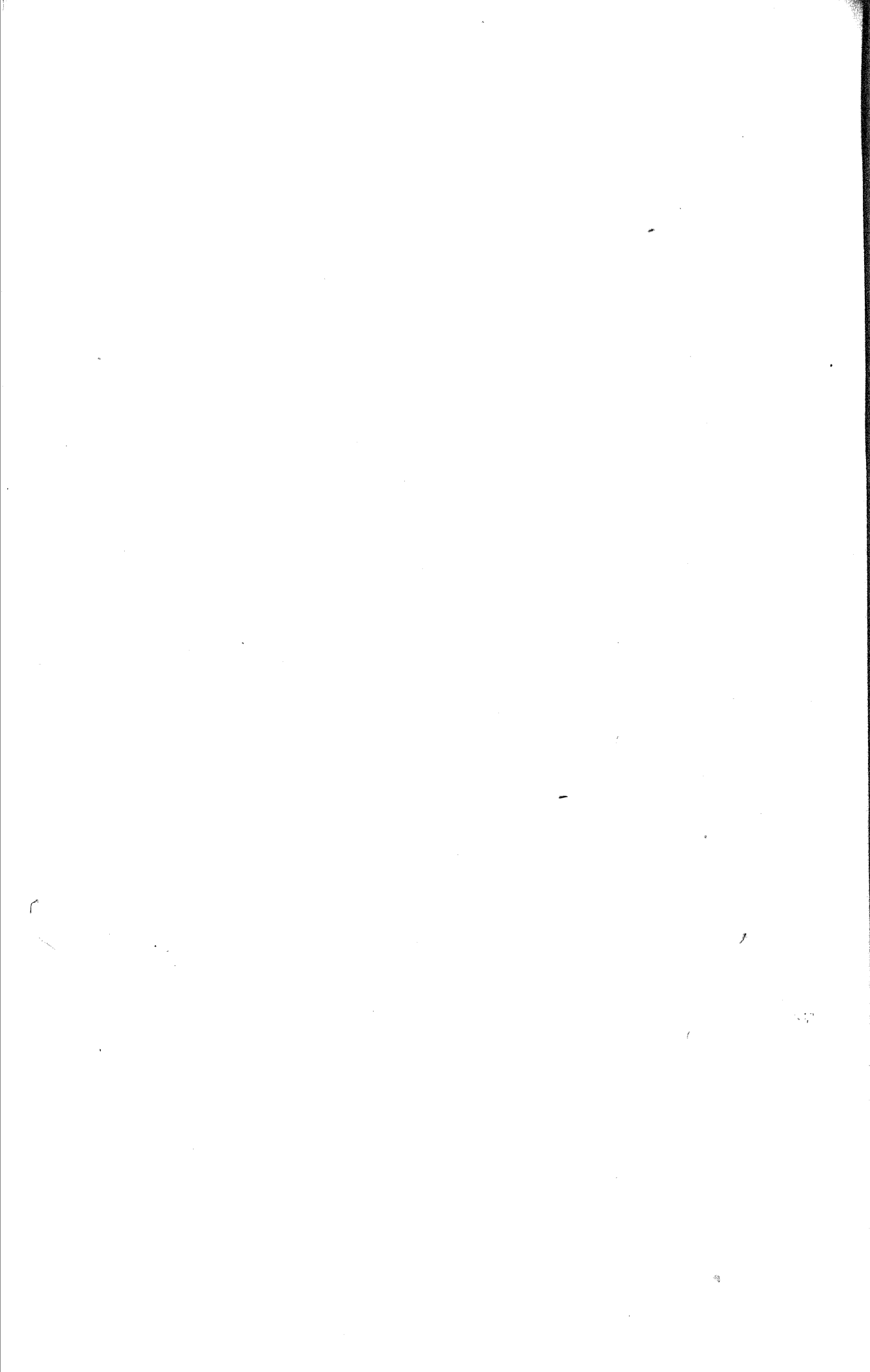
Unsere christliche Seele ist die Kirche *in* uns, die Kirche ist unsere Seele *außer* uns. Wäre sie nicht da, so müßte unsere Seele sie aus ihrem Glauben heraus schaffen, so wie sie in ihrem Wesen ist. Unser Glaube ist das Blut, das aus den Adern unserer Seele in die Adern der Kirche und aus den Adern der Kirche in die Adern unserer Seele fließt und unsere Seele mit der Kirche nicht nur blutsverwandt, sondern zu *einem*, untrennbaren Wesen macht. Die Freiheit der Kirche ist unsere Freiheit, und unsere Freiheit ist die Freiheit der Kirche.

Wenn dies bei dir noch nicht so ist, so kannst du es freilich nicht erzwingen, denn auch Gott ist dir ge-

genüber frei. Frage dich aber, ob du es nicht schon hattest. Und wenn du danach verlangst, und wenn du es willst, so ist das schon ein Verlangen und Wollen Gottes, es dir zu geben. Du mußt in solchen Dingen das heilige Warten lernen. Gott schenkt seinen Sohn erst immer in der Fülle der Zeiten.

Der Glaube kommt über die Jahrhunderte wie das Meer über die Erde, in Flut und Ebbe. Ich glaube, wir hatten Ebbe. Es war eine häßliche Zeit. Niemand war vom Glauben überflutet. Aber ist nicht wieder eine hohe Welle des Glaubens im Anwogen? Geht nicht wieder eine Welle des Glaubens über die Erde? Gezeiten Gottes! Es komme das Meer! Auf dem Meere ist Freiheit.

DER BRÄUTIGAM DER GEISTESBRAUT



DER BRÄUTIGAM DER GEISTESBRAUT

DIE ÜBERSCHRIFT DIESES AUFSATZES KLINGT REICHLICH unirdisch und unzeitgemäß, als sei solches nie wirklich gewesen oder nur in der frommen Betrachtungswelt eine eingebildete Wirklichkeit geworden. Aber zum Trotz setzte ich diese Überschrift nicht nur in ein Betrachtungsbüchlein, sondern in eine Tageszeitung, ganz in die Nähe allerneuester Nachrichten, reihte sie ein in die eiserne Kette von Tagesfragen, meinte sie in einer Nüchternheit, die nicht dem sinnenden und verklärenden Abend, sondern dem kühlen, hellen Fröhnmorgen entspricht, als eine Aufgabe dieses Tages.

Die Literatur über den Zimmermann Joseph von Nazareth, den Mann Mariens, von der Christus geboren ward, ist ganz gering. Man merkt den Sankt-Josephs-Büchern die ganze Geistesqual an, in der sie angefüllt wurden. Die geschichtlichen Quellennachrichten über diesen Mann lassen sich kaum über mehr als ein bis zwei Blätter ausdehnen. Das übrige muß Kombination, Spekulation und Konstruktion tun. Und das ist immer ein Leiden. Wenn einer ein Josephsbuch verfassen soll, kommt er in Versuchung, mit der Vorsehung zu hadern, daß sie ihm das tägliche Brot an brauchbarem schriftstellerischen Stoff so karg bemessen hat; kommt auch in Versuchung, aus Steinen oder Staub Brot zu machen.

Die meisten Historiker scheinen zu glauben, daß es ein reines Spiel des Zufalls sei, was und wieviel von einer geschichtlichen Persönlichkeit der Nachwelt überliefert werde, so als ob dem Herrgott die himmlischen Kräfte fehlten, einen rechten Ökonomen im Haushalt des Geistes anzustellen, der von der Fülle der jeweiligen Gegenwart gerade so viel für die Zukunft aufbewahren könnte, als in der Zukunft not-

wendig ist. Selten sah ich einen Forscher, der mit dem Ausmaß des Quellenbefundes dankbar zufrieden gewesen wäre. Immer schien noch eine Nachspeise zu fehlen. Nur den Studenten war es immer genug, was an Wissensstoff überliefert war. Ich selbst habe beim Studium des christlichen Altertums, für dessen erste Jahrhunderte die Nachrichten besonders stark gesiebt und lückenhaft sind, doch voll Wunder wahrgenommen, daß alles Wesentliche und schier nichts Unwesentliches überliefert worden ist. Ich glaube an einen klugen Ökonomen des geistigen Haushalts. Wohl steht es so, daß die Neugier, unersättlich wie sie ist, nie genug findet. Aber was wir heute zum Aufbau unseres inneren Lebens brauchen — wir leben ja von allen Zeiten —, das ist in genügender Fülle da.

Es ist aber auch so: Wenn der Ökonom des geistigen Haushalts Nachrichten über irgendeine Zeit oder Person oder Handlung nicht hat vergehen lassen, wenn er sie vielmehr aufgespart hat, dann glaube ich auch, daß dies nicht ohne berechnende Vorsorge geschehen ist. Irgend einmal, wenn nicht immer oder oft, braucht die Menschheit diesen Spargroschen, nicht nur zur Garnierung ihrer übrigen reichlichen Nahrung, sondern — einmal wenigstens — als Hungerbrot; einmal so, daß sie ohne dieses Hungerbrot umkäme.

Ich sehe nun den geringen Sparvorrat, der vom Leben des Zimmermanns Joseph aus Nazareth übriggeblieben und dann sorgsam aufbewahrt worden ist; weiß, daß die Frommen aller christlichen Zeiten daran herumgekostet haben, um ihren Appetit am Tugendleben anzuregen, aber auch, daß bisher noch keine Zeit eigentlich davon gelebt hat. Es wäre bisher auch ohne diesen Sparvorrat gegangen. Jetzt glau-

be ich aber, daß die Zeit gekommen ist, die den Kern dieses Lebensvorrates braucht. Ich glaube, daß bisher das Josephsleben nur Prophetie, jetzt aber Erfüllung ist.

Ich weiß nicht, ob ich es recht sagen kann. Aber einer meiner Freunde wies mich darauf hin, daß die Geschichte des Mannestums vier deutlich sichtbare Perioden habe: In der vorchristlichen Zeit, sowohl im Heidentum wie im Judentum war der Mann der Mensch; das Weib neben oder unter ihm — o ich mag es gar nicht sagen, wie niedrig es war! Nur hier und da ragt eine Frau empor aus der Niedrigkeit wie eine Prophetie kommender Zeit. Dann war eine lange Periode christlicher Zeit, in der es den vom neuen Geiste erfaßten Mann drängte, das Weib zu fliehen. Er konnte nur stark sein in dieser Flucht. Weib und Welt sah er in ein und demselben Augenaufschlag, und da er nach der Weisung Jesu die Welt fliehen wollte, mußte er das Weib fliehen. Diese Periode läuft heute noch, obwohl die dritte und vielleicht auch die vierte schon gekommen ist. Alle Perioden, obwohl in ihrem Kern aufeinanderfolgend, laufen doch große Strecken, vielleicht bis zum Ende der Welt, neben- und ineinander. Noch in unserem Seminarjahre wurde uns die Flucht vor dem Weibe als selbstverständliche Voraussetzung jeglichen vollgeistlichen Lebens gepredigt, und unter zehn Namen, die dem Weibe gegeben wurden, um uns zu der Flucht zu bewegen, war der Name »Tür der Hölle« noch nicht einmal der schreckendste. In der dritten Periode oder in der dritten Geisteshaltung des Mannes — man kann die Zeit der Reformation als Verkündigungszeit dieser Geisteshaltung nennen — wurde die Flucht vor dem Weibe von einem großen Teil der geistlichen Männer abgebrochen. Aus der Geflo-

henen wurde die Gesuchte, und man suchte sie, um sie zur Hausfrau zu machen. Ich will damit nicht sagen, daß es nicht immer Hausfrauen gegeben habe, denn die Perioden laufen ja nebeneinander. Aber selbst in der katholischen Welt, die das Jungfrauenideal in unerschütterlicher Treue festhielt, begann das Hausfrauenideal so sehr zu herrschen, daß man jetzt einem Mädchen, das Hausfrau wird, doch mit unwillkürlich froherem Herzen gratuliert als einem, das den Jungfrauenschleier nimmt. Gesetz und Recht suchten in dieser Periode mit besonderem Fleiß das Hausfrauentum zu festigen. Die Ehegesetzgebung in Staat und Kirche kam zu ihrer Vollendung. Das Weib sah sein höchstes irdisches Ziel darin, rechtlich gesichertes Eigentum des Mannes und des Hauses zu werden, freilich Eigentum höchster Ordnung. Bis zum Hochzeitstage war Suchen und Werben, dann aber ruhiger und sicherer Besitz. Durch besondere Frauenkleidung bekannte die Frau vor der Welt, daß sie nicht mehr frei sei.

Seit kaum zwei Jahrzehnten ist es in diesem äußerlichen und scheinbar ganz zufälligen, scheinbar nur von der Mode beherrschten Punkte anders geworden. Die Frau trägt nur noch den Trauring, unterscheidet sich aber nicht mehr durch die Kleidung von den Mädchen, Jungfrauen und Bräuten. Sie will irgendwie noch zu diesen gehören. Wohl steht noch der ganze Apparat der Ehegesetzgebung und sucht die alte Ordnung aufrechtzuerhalten. Aber die Frau will nicht mehr Besitz nach Recht und Gesetz sein, sondern im Geiste und in der Liebe. Sie will eine Freiheit, um sich täglich und stündlich im Geist und in der Liebe dem Manne schenken zu können, dem sie sich einmal in der gesetzlichen Form geschenkt hat und der nun täglich und stündlich sie verdienen, sie umwer-

ben, sie aus der immerwährenden Brautschaft in die immer neu zu begründende Frauenschaft führen soll. Sie will frei sein in einem heiligen Geiste, von dem sie glaubt, daß er die christliche Ehe sicherer begründen kann als je ein Gesetz, das doch erfahrungsgemäß oft und leicht durchbrochen werden kann. Der neue Mann hat täglich Hochzeitstag. Ihm ist die Frau nie rechtlicher Besitz, sondern anvertrautes Gut Gottes, immer neues Geschenk des Heiligen Geistes und der im letzten Grund doch immer freien Liebe.

Jeder christliche Mensch trägt das Siegel des Heiligen Geistes und das Wesen der Geistesbrautschaft. Nur der Heilige Geist hat Recht auf ihn; kein Mensch kann einen anderen Menschen zu Eigen und Besitz machen.

Nach guter Überlieferung hatte der Zimmermann Joseph seine Braut nicht erwählt nach dem Willen des Fleisches, sondern weil das Gesetz vorschrieb, daß der noch freie Mann seine Verwandte durch eheliche Verbindung zur Teilnahme an der messianischen Hoffnung führe. Es war ein vom Gesetz befohlener Dienst an der Frau im Bereich des Heiligen, Geistigen. Dieser Dienst, in anderen Fällen noch auf die Erweckung leiblicher Nachkommenschaft bis in die messianische Zeit gerichtet, erhob sich in der Ehe Josephs ganz über die Linie des Fleischlichen. Maria war die erste Frau, die dem Manne immer Braut blieb, weil sie vom Heiligen Geiste Mutter ward. Und Joseph, der Zimmermann von Nazareth, war der erste neue Mann, der nicht allein nach dem Fleische, auch nicht nur nach dem Gesetze, sondern als Beauftragter des Geistes der Frau verbunden ward. Zwei heilige Urkunden, über deren Zweck und Zuverlässigkeit genug gestritten wird und deren Text, wenn er am Altare verlesen wird, wegen seiner Monotonie und

scheinbaren Pointelosigkeit nicht selten Verdruß und Langweile erregt, leuchten in diesem Lichte auf einmal hell auf; man erkennt die große Pointe: In der Fülle der Zeit, da der Geist den Erdkreis erneuert, ist auch ein neuer Mann und eine neue Frau erfunden; es hört auf die Monotonie der Zeugungen, und ein neuer Satz prophezeit das neue Verhältnis des Mannes zur Frau. »Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams: Abraham erzeugte Isaak.... Eliud den Eleazar, Eleazar den Nathan, Nathan den Jakob, Jakob den Joseph, *den Mann Marias, von der Jesus geboren wurde, der da heißt Christus*. So sind es denn im ganzen von Abraham bis David vierzehn Geschlechter, von David bis zur Wegführung nach Babylon wiederum vierzehn Geschlechter, von der Wegführung nach Babylon nochmals vierzehn Geschlechter. Mit der Geburt Jesu Christi verhält es sich so: Seine Mutter Maria war bereits mit Joseph verlobt; da zeigte es sich, noch ehe sie zusammenkamen, daß sie empfangen hatte vom Heiligen Geist. Da faßte Joseph, ihr Mann, weil er rechtschaffen war und sie nicht in üblen Ruf bringen wollte, den Entschluß, sich in aller Stille von ihr zu trennen. Noch ging er mit diesem Gedanken um, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sprach: Joseph, Sohn Davids, träge kein Bedenken, Maria, deine Gemahlin, heimzuführen, denn ihre Leibesfrucht stammt vom Heiligen Geiste!... Joseph stand vom Schläfe auf und tat, wie ihm der Engel des Herrn befohlen. Er nahm sein Weib zu sich, doch erkannte er sie nicht, bis sie ihren Erstlingssohn gebar. Und er gab ihm den Namen Jesus.«

Die christlichen Künstler gaben dem heiligen Joseph das Aussehen eines gealterten Mannes, um zu zeigen,

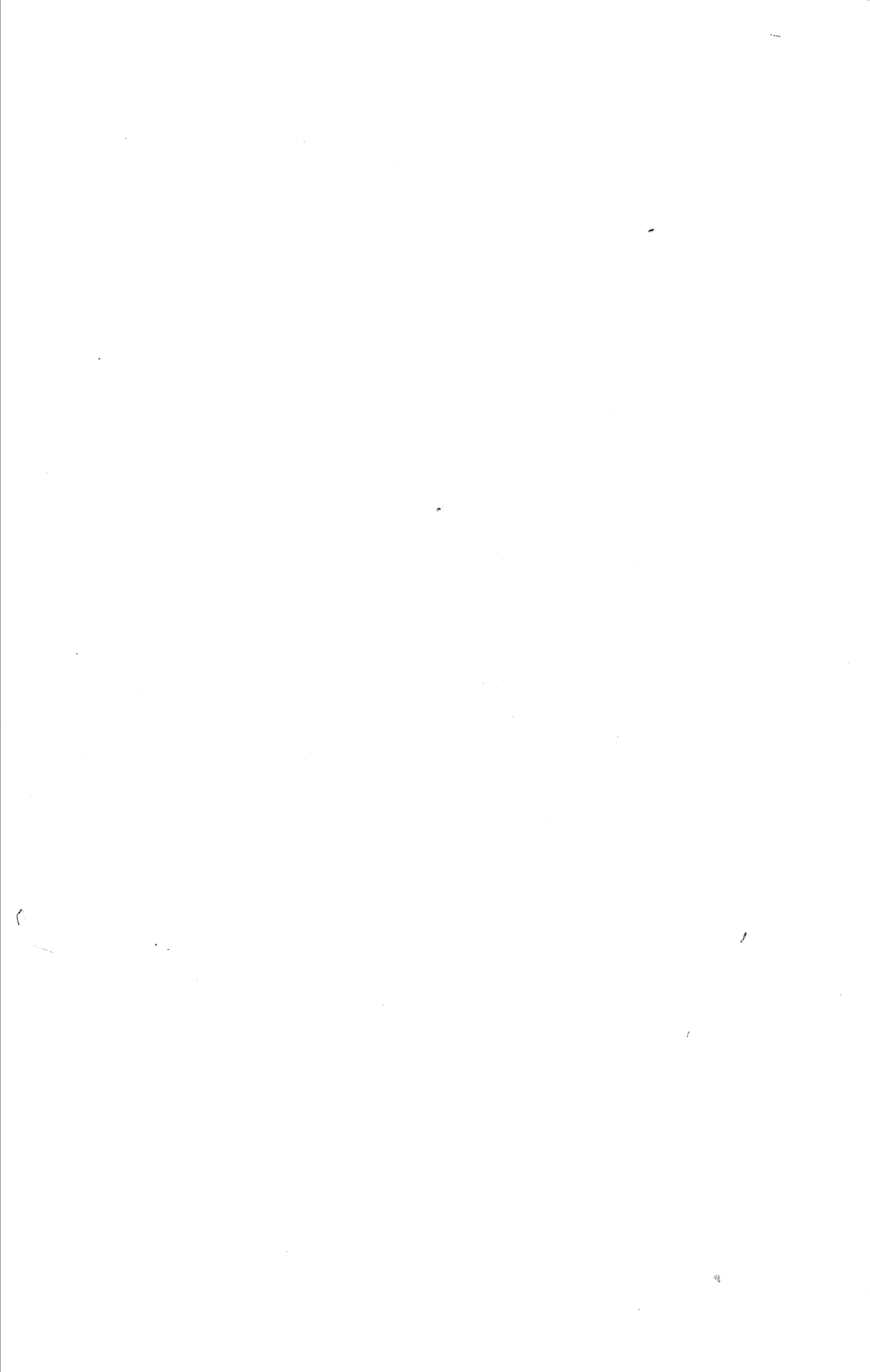
daß seine Ehe einen ganz anderen Charakter hatte als sonst die Ehen. Es war aber nicht das Alter des Körpers, sondern das Zeitalter des Heiligen Geistes, das für die neue Ehe, für diesen Dienst an der Frau im Heiligen Geiste, den ersten neuen Mann zu geschichtlicher Wirklichkeit und zugleich als Prophetie der letzten und höchsten Eheauffassung des Christentums schuf, den Mann, der das Weib zuerst aus Rechtlichkeit fliehen wollte, es aber dann, gemahnt vom Heiligen Geiste, als Geistesbraut heimführte; den Mann, der das Weib heimführte, nicht um es jetzt als seine Frau zu besitzen, sondern um es als Braut zu beschützen und der Frucht des Leibes den Namen zu geben.

Es zerbricht immer mehr das gesetzliche Gerüst der Ehe. Wir mögen gegen den Zerfall der alten Auffassung kämpfen, wie wir wollen; aufhalten können wir ihn nicht. Kein Mann ist mehr seines Weibes sicher durch Gesetz und Recht, durch Herkommen und gesellschaftliche Bindung. Die Tochter des Heiligen Geistes, aus dem sie geboren ist, läßt sich nicht zwangsweise fesseln. Sie will als Geistesgut gelten. Nicht im Gesetz soll ihr Mann Sicherheit suchen, sondern im Geiste. Sie will nicht mehr im rechtlichen Frauentum ihr ewiges Brauttum untergehen lassen. Wer die Zeit nicht versteht, wird von der Zeit geschlagen werden. Wer sie aber versteht, wird nicht nur den Fortschritt der Ehe aus Heidentum und Judentum, aus Aszetentum und Juristentum erkennen, sondern selber zur Höhe des Christentums emporsteigen, wo auch für das eheliche Weib der Grundsatz von der Freiheit der Kinder Gottes in einem allen Verstand übersteigenden Maße gilt.

Joseph, der Zimmermann von Nazareth, war der erste neue Mann, der erste Mann, dem sein Weib immer

Braut blieb. Es ist eine Prophetie, daß das Ehe-Elend unserer Tage einmal sein Ende haben wird, wenn nämlich die Menschen einander erkennen werden im Heiligen Geiste, in ewiger, unzerstörbarer Braut-schaft.

DIE EHE, GESETZ ODER SAKRAMENT?



DIE EHE, GESETZ ODER SAKRAMENT

»UND WENN SIE NICHT GESTORBEN SIND, SO LEBEN sie noch heute«, pflegt das Märchen den Kindern zu sagen, wenn der Hirtenjunge die Prinzessin gefreit hat. Der Roman des Lebens ist mit Freite und Hochzeit abgeschlossen. Mögen sie noch lange leben, die Vermählten, auf die Jugend wirken sie als ein fertig-gewordenes, den Liebesromanen und Lebenswirrnissen abgestorbenes Paar. Nicht nur die Märchen, auch die Romane enden meistens wie die Lustspiele mit dem Augenblick, wo sie sich gekriegt haben.

Schon in Goethes Wahlverwandtschaften ist der Schritt in die Ehe hinein gewagt. Der Roman setzt ein, wo die Bücher sonst aufzuhören pflegen: nach dem Eheschluß. Das Lebendigbleiben in der Ehe ist die Frage. Lebendig bleiben in der Ehe — das ist die konkrete Anwendung des Glaubens auf das Leben der Erwachsenen. Religion wäre ein Wahn, Kirche ein Luxus, wenn das Leben der Erwachsenen doch nach dem Eheschluß nur noch wie Uhrwerk abliefe.

Wer die Macht der Zeit, der Jahre, des Alltags kennt, weiß, daß hier erst die Schwierigkeiten sich auftun, die den vollen Einsatz aller Lebenskräfte herauszwingen. Verglichen mit den Mühen der ehelichen Geschichte scheint die Liebesgeschichte ein belangloses Spiel.

Das alte: »Wie sie sich kriegen« verblaßt demgegenüber anscheinend zu einer Belanglosigkeit. Eheland und Liebesland scheinen in getrennten Erdteilen zu liegen. So scheint es auf den ersten Blick. Und doch liegen die Dinge wohl um einen Grad komplizierter. Das, was das »Sich-Kriegen« so interessant machte, bleibt auch in den Eheromanen das Interessante. Es wird nämlich aus dem ledigen Stand des Liebesfrühlings die grundlegende Kraft aufgenommen: die Liebesleidenschaft;

sie, auf die sich die Ehe einst gründete, wird ganz bejaht; eben deshalb kann und darf aber diese gewaltige Kraft mit dem Eheschluß nicht »erledigt« und nicht gefahrlos geworden sein. Sondern gerade, weil diese Ehen aus Liebe geschlossen sind, bleiben sie gefährlich. Und in dieser Gefährlichkeit liegt ihre Größe, ihre Zukunft.

Aber wird Ehe durch neue Liebe nicht gebrochen? Nicht die Ehe, die ihrem Ursprung treu bleibt. Wir sind hier jenseits der traditionellen Haltung, die zwischen drei Menschen als der Weisheit letzten Schluß nur die Eifersucht kennt, die Ehezerstörung, das Duell, die Entführung usw. Nicht etwa, daß der Konflikt nicht auftritt; Eifersucht, Haß, Feindschaft bleiben. Es handelt sich um kein rührselig-zuchtloses Verschwimmen der ehernen Konturen gestalteten Lebens. Von »freier Liebe« oder »freier Ehe« ist so wenig die Rede wie von Hahnreischhaft. Diese beiden Positionen sind aufgegeben. Sehr begreiflich: denn diese »freie Liebe« ist ja nur die instinktive Reaktion gegen den Tod in der bürgerlichen Ehe gewesen.

Hier aber handelt es sich nicht um eine Reaktion oder ein Ressentiment, sondern um einen Durchbruch des Menschenpaares Adam und Eva zu höheren Wachstumsstufen in der Vereinigung. Und der entscheidende Umstand, das Symptom, an dem diese Wandlung des Weltzustandes diagnostisch belegbar wird, ist eben dies: die Liebe, das Aufbrechen neuer Liebe bedeutet für die alte Ehe nicht mehr wie bisher stets einen äußerlichen »accident«, einen Zufall oder Unfall, sondern nach diesen Leidenschaften hat die alte Ehe selbst Hunger; sie selber braucht diese Konflikte und Kämpfe, um sich zu steigern und um sich zu bewähren, kurz, um lebendig zu bleiben. Sie

assimiliert sich sogar das feindlichste, gefährlichste und bedrohlichste Geschehen; sie macht aus dem Zusammenprall mit der Außenwelt ein Ereignis innerhalb ihrer eigenen Lebensgeschichte. Ja, erst durch diese Ereignisse wird nun aus den Biographien hier des Mannes und dort der Frau eine Biographie der Ehe. Das aber ist etwas Neues.

Wir erleben es nämlich, daß diese Menschen nur noch scheinbar zwei sind. In Wahrheit leben sie ein einziges Leben, dessen geistiger Kämpfer der Mann, dessen seelische Formerin die Frau geworden ist. Beide sind nur Delegierte eines einzigen Lebens, Delegierte an die verschiedenen Fronten des Lebens. Der Beruf des Mannes verliert seinen Primat und seine Autonomie. Auch der Geist wird Funktion. Er ist genau so nur Mitgift in die Ehe und heischt Neuanlage und Verwandlung wie die Schönheit der Frau.

Eben deshalb muß ja die Ehe über uns kommen und uns von Eltern und Geschwistern abtrennen, damit wir abtun können, was uns ärgerte, hinzugewinnen können, was uns abging. Die Ehe ist ein Gestaltungsprozeß unserer Selbst. Wie sind wir vorher noch gar zweideutig, unbestimmt. Erst die Ehe und nur die Ehe erzwingt das Bekanntwerden mit uns selbst. Das einzelne Selbst, ich selbst habe zu viel Furcht vor einer Selbstenthüllung. Nur die Beharrlichkeit der Liebe gibt uns den nötigen Mut dazu. Die Liebe sieht in allen Hüllen den Kern des Menschen, der ans Licht will. Sie sieht ihn zuerst. Und sie hat Gewalt über die Augen der andren. Wahre (nicht etwa die blinde) Liebe zwingt die Welt, das Geliebte so zu sehen wie sie es im Tiefsten erfaßt hat. Wer immer dem einen Gatten begegnet, trifft, ohne es zu wissen, in ihm auch den andern mit an. Er sieht den einen Gatten sogar mit einem geliehenen Augenglas. Denn was

im ersten Augenblick nur die Liebe uns angesehen hat, das wird im Lauf der Zeit die Ansicht der Welt von uns werden. Die Liebe sieht in uns hinein, wie wir aussehen sollen und werden. Es ist ganz richtig, daß aus dem Bär im Märchen durch den freundlichen Blick eines Mädchens der schöne Prinz wird. Sie hat es ihm nur zuerst angesehen. Am Ende merken es alle.

So erleben Mann und Weib auch den Angriff des Lebens, den Einbruch neuer Leidenschaft buchstäblich als ein Leib, nur jeder in der seinem Geschlecht angemessenen Art. Eben darin erweist sich ihre Ehe als Sakrament. Die Wurzeln ihrer Existenz werden in dieser Prüfung aufgedeckt, und siehe: sie zeigen sich als eine einzige. Aber eine solche sakramentale Ehe wird nun durch den Angriff eines leidenschaftlichen Dritten doch etwas völlig Neues. Die Ehe wird verjüngt, wenn immer sie sich bewähren muß.

Worauf es in jedem Konflikt ankommt, ist, daß die Ehe von Mann und Weib gerade im Anprall des Dritten gegen alle Tore ihres Lebens wirklich als Sakrament erwiesen wird. Mag Haß gegen den Geist des Mannes angehen, mag Liebe die Seele des Weibes umwerben, — Haß und Liebe sind längst nicht so verschieden, als daß sie nicht beide für die Läuterung der Ehe dasselbe bedeuten könnten. Ein männliches Herz wird den hassen können, dessen Geist er begehrt, wie es glühend lieben wird, weil es ihm die Seele einer Frau angetan hat. Aber beide Ausschläge können sich zum Verwechseln ähnlich sehen. Beide reißen dies dritte Herz als Trabanten hinein in das Sternbild jener Ehe. Haß macht ebenso abhängig wie Liebe und ist ja so oft verschmähte Liebe oder nicht eingestandene Sehnsucht. Die meisten Menschen glauben, daß nur neue Liebe einer Ehe be-

drohlich werden kann. Aber die Liebesehel ist jeder echten Herzkraft offen, gerade wenn sie sich treu ist. Gerade deshalb aber werden Mann und Weib beide von diesem dritten oder vierten Gegenspieler betroffen, weil der Mann ja nicht für sich Geist und Überzeugungen, die Frau nicht für sich Seele oder Sein hat, sondern weil beide erst in der Ehe »zu sich selbst« gekommen sind.

Diese Zusammengleitung zweier Menschen, diese elementarische Verwandlung ihrer Existenz ist ein jahrelanger Prozeß, ist nicht mit Trauung und Standesamt gegeben. Das Wunder dieser sakramentalen Transsubstantiation kann nicht durch Kirche oder Staat vollzogen werden. Es geschieht den Ehegatten, nachdem Kirche und Staat gesprochen haben, wenn sie den Glaubensfeldzug innerhalb der Ehe, jenseits der Heirat unternehmen.

Die Ehegatten haben aber die Verheißung, daß auf diesem Geheimnis die ewige Jugend in der Ehe beruht.

Daß die Begegnung mit dem Schicksal den Menschen am Leben erhält, ist allen Geschlechtern eine vertraute Wahrheit gewesen. Es ist nur eine Abwandlung dieser uralten Wahrheit, wenn wir heut besonders stark das Schicksal in Menschen sich verkörpern sehen, die uns nahetreten, mögen sie uns zu nahe treten oder sich uns verbinden.

Ich glaube, daß wir die Geschichte der christlichen Ehe gründlich anders sehen werden, ja daß wir sie ganz neu werden schreiben müssen von da aus. Denn wir haben nun einmal andere Augen für das Sakrament der Ehe bekommen und sehen Kräfte und Gewalten, die von der Angst der Konvention verleugnet werden, ihr wunderbares menschenverwandelndes Werk rastlos tun. Da können wir keinem gesetzlichen

Vorgang und ebensowenig dem bloßen Willen oder Meinen des Mannes oder des Weibes den Namen des Sakramentes lassen. Gesetz oder Willkür wird uns vieles, weit vor der Schwelle des sakramentalen Glaubenslebens, was naiv als sakramentales Leben ausgegeben worden ist. Der Protestantismus muß seine Reinigung der Kirche von Gesetzlichkeit, muß die volle Kraft des Evangeliums auch in die Betrachtung der Ehe hineinströmen lassen. Dann wird sich ergeben: die Ehe ist sowohl Gesetz als auch Sakrament.

Wie anders sieht aber die Geschichte der Ehe dann aus! Es gibt kaum einen Gegenstand, dessen Geschichte so im argen liegt, wie eben die christliche Ehe. In dem Aufsatz: »Die Kirchenform der Protestanten und die moderne Volksbildung« (oben S. 685 ff.) versucht ein Abschnitt, der Geschichte der Liebesheirat vorzuarbeiten. Eine simple Tatsache daraus gebe ich zu bedenken. Die Kirche hat ihre christlichen Lehren erst im 16. Jahrhundert durch Reformation und Gegenreformation wirklich ins Volk gebracht. Das ganze Mittelalter steht unter völliger Spaltung des Eherechts in Kirchentheorie und Stammespraxis! Schon der Umstand, daß man damals die Kinder bereits in der Wiege zusammengab, zeigt hinlänglich, daß die Ehe im Mittelalter für die Stämme des Abendlandes Gesetz, nicht Sakrament war. Auch das Wort Ehe bedeutet ja eben dies: Gesetz. Die Lehre der Kirche von der Ehe als Sakrament war eine große *programmatische Forderung*, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Nun ist das Gesetz nicht wenig und nichts Geringes. Die zehn Gebote sind nicht weniger als das Evangelium der Liebe, dort wo wir das Gesetz brauchen. Der leidende Gehorsam der Sünder ist ebenso ein Element der Menschheitsordnung wie die Gotteskind-

schaft der Erlösten. Aber es muß sich rächen, wenn man Gesetze als Sakramente, Sakramente als Gesetze auffaßt und versucht, die gesetzlichen Ehen sakramental, sakramentale Ehen gesetzlich zu ordnen und zu regeln.

Beide stehen in verschiedenen Zusammenhängen, haben oft geradezu entgegengesetzte Konsequenzen. Solange man aus den Ehen entweder nur das »uralte Gesetz« oder nur das »göttliche Sakrament« machen will, verwechselt man Sünde und Gnade, Gesetz und Liebe; und wirrt das Reich Gottes und das Reich Cäsars unerträglich durcheinander. Sobald die volle Spannung dieser beiden Reiche aufgegeben wird, wird aus dem christlichen Freiheitswunder ein moralistisches Gefängnis. Die Menschen sehnen sich allzu gerne herunter in dies bequeme Gefängnis und vergessen die Trennung von Gott und Cäsar. Und dann wird der Satz: »Was Gott zusammentut, das soll der Mensch nicht scheiden«, beinahe blasphemisch so ausgelegt: Was der Standesbeamte und der Pastor zusammentut, das soll der Landrichter und das Konsistorium nicht scheiden. Ist das noch Exegese? — Dann wird übersehen, daß die Behandlung des Ehegelübdes und des Mönchgelübdes im Mittelalter derselben Wurzel entspringen —; ewig bindende Gelübde aber widerstreiten dem Evangelium.

Ich bin gewiß, daß wirkliche Ehegatten nach dem Sakrament, die sich scheiden lassen nach dem Gesetz, eine Leiche mitschleppen und in die Hölle kommen. Aber ich bin ebenso gewiß, daß kein bürgerliches Gesetz imstande ist oder dazu da ist, den Menschen vor dem höllischen Feuer zu bewahren. Das kann nur der Mensch in seiner freien Tat.

Umgekehrt bin ich sicher, daß es viele Ehepaare gibt, die so wenig sakramentsfähig sind wie ein Priester,

der die Messe zelebrieren soll ohne ein einziges Wort Latein zu verstehen. Diese Ehepaare unterstehen dem Gesetz. Aber es geht nicht an, ihnen die Geheimnisse der Sakramentsehe aufzuerlegen.

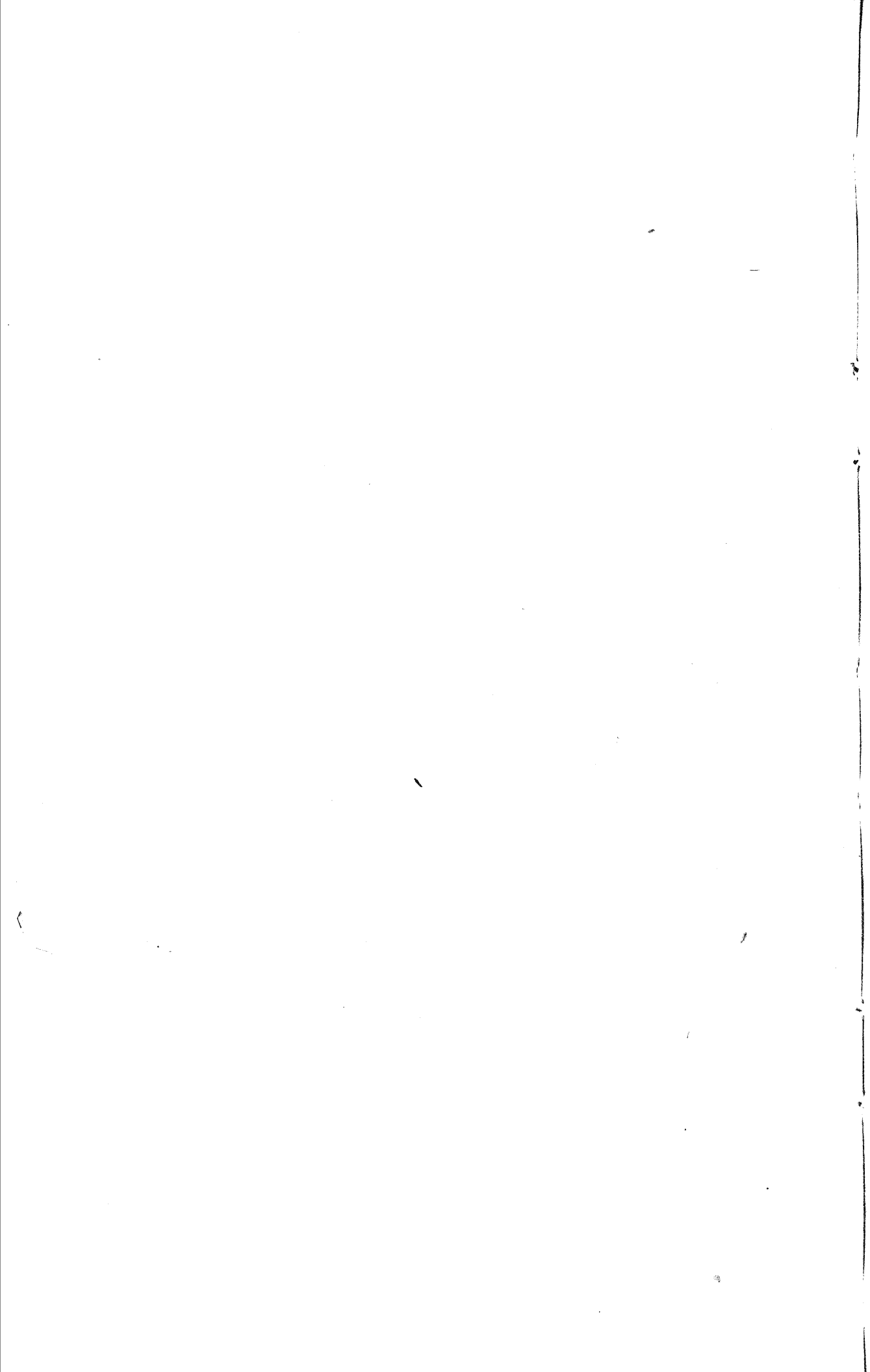
Ein tiefer Schnitt läuft zwischen den zufällig Verheirateten und zufällig Unverheirateten auf der einen Seite und den notwendig Verheirateten und notwendig Unverheirateten auf der andern. Diese wissen von einem Leben, das jenen unzugänglich ist. Je mehr Kinder außerhalb des Hauses ihrer Eltern aufwachsen, desto geheimer und unzugänglicher wird dies Leben werden.

Die Debatte über die Ehescheidung, so lieblos und schicksalsungläubig sie gerade von vielen Kirchentreuen geführt wird, bietet den einen großen Trost: sie zeigt, wie viele gute Ehen es offenbar gibt. Denn nur weil es so viele gute Ehen gibt, die sich natürlich für die Ehescheidung nicht interessieren, bleiben die »zufälligen« Ehen trotz all ihres Klagegeschreis noch ohne Hilfe. Aber die Wandlung marschiert.

Der Sohn des Menschen und die Tochter des Menschen haben bei ihrem Eheschlusse künftig nicht mehr den dynastischen Familieninteressen noch den männlich geistigen Berufsinteressen zu frohnden. Frô und Frau, Herren ihres *Lebens* werden diese Menschenkinder aus *Hausherr* und *Hausfrau*; und die Stufen des Menschlichen zu durchwandeln wird eine Aufgabe, der Politik und Wirtschaft dienstbar zu werden haben.

Der Kampfplatz, auf dem heute Himmel und Hölle gewagt werden, ist nicht Beruf und Staat, es ist die bräutliche Ehe. Hier ist heut die Ebene des Glaubens, der Sünde und der Verkündung der Geheimnisse des Gottesreiches. *Hier* muß es sein getan.

WASSERHOLEN



WASSERHOLEN

ICH HABE IN EINER MEINER BILDERMAPPEN EIN BILD, von dem ich heute einmal schreiben muß, denn es ist mir, als ob es etwas darstellte, was ich heute gerade notwendig brauche. Und es ist mir auch, als ob ich in meinem ganzen Leben nichts anderes mehr brauchte, als was auf diesem Bilde dargestellt ist, ja als ob mein ganzes Leben in diesem Bilde wäre. Es ist ein weiter, grüner Wiesengrund, über den das Licht der Abendsonne gleitet. Unter Weidengebüsch ist ein Brunnenhaus aus wettergrauen Brettern; die Tür hängt geöffnet in den Angeln. Von der Höhe des Wiesenrandes schreitet auf schmalem Steiglein, gerade so, wie es bei uns in Neusorge ist, ein junges Weib hernieder; sie trägt auf ihren starken Schultern eine Hocke, von deren beiden Enden zwei Wasserkannen herniederhängen; mit leichtem Griff hält sie den Haken fest, damit die Kannen nicht gar zu lustig um ihre Knie tanzen. Es ist aber ein liebliches Spiel zwischen Bewegung und Halt. Das Weib will Wasser holen, ein alltägliches Tun, von dem man glauben könnte, daß es weiter gar nichts sei. Aber der Maler des Bildes hat mit seinen Augen etwas ganz anderes gesehen als nur das schöne Weib und das liebliche Spiel zwischen Bewegung und Halt, auch etwas ganz anderes als nur den weiten, grünen Wiesengrund und das graue Brunnenhaus unter den Weiden. Er hat gesehen das große Verlangen der Menschen nach Leben und wie die Menschen immer wieder einen Brunnen suchen, der ihnen neues Leben spendet. Darum hat er das junge Weib gemalt, wie es zum Brunnen geht, um Wasser zu holen.

Ja, ist dies nicht bloß Phantasie? Bloß ein schönes Gleichnis, und kein wirklicher Vorgang? Ist es nicht bloß etwas, woraus man ein schönes Gedicht machen

kann oder ein Bild zum Schmuck des Wohnzimmers, oder ist es doch etwas, was wenigstens soviel wert ist wie eine Schnitte Brot und ein Glas Wasser, das zum allerärmsten Frühstück reicht. O ich denke, ja. Es ist ein wirklicher Vorgang, wenn auch ein meist unbeachteter. Es gibt einen Hunger und Durst nach Leben, der zwar nicht so aufdringlich, aber doch sehr ähnlich ist dem Hunger und Durst im gewöhnlichen Sinne dieser Worte, und nicht bloß ähnlich, sondern so, daß Hunger und Durst im gewöhnlichen Sinne nur eben der Anfang und ein Teil des Hungers und Durstes nach Leben sind — der beachtete Teil des sonst leider meist unbeachteten Vorgangs.

Es lebte früher in Schlegel ein Weib, das mit Seife auf den Handel ging, und das wir darum das Seifenweib nannten. Sie hatte viele lange Stege von Seife, Seife in Eierform, Seife in Kugelform, in Würfelform, gelbe, rote, grüne Seife, und besonders schön marmorierte, duftende und bloß riechende, und es war ein Weiblein voll Leben, klein zwar, aber Leben hatte sie in sich, mehr als manchmal zehn Männer zusammen. Lustig die Äuglein, glänzend die Backen, immer gesprächig der Mund. Ich sehe sie ordentlich noch vor mir. Wenn sie in eines der kleinen Häuslein der Kolonien von Schlegel kam, wo es oft gar still und schwer und düster zuing, wo kaum eins dem andern ein freundliches Wort zu geben vermochte, nicht bloß aus Bosheit, sondern weil er einfach nicht anders konnte, weil die Kehle wie zugeschnürt und der Mund wie verschlossen war — ihr wißt ja, wie das so ist! — es ist immer wie im November, der Himmel verhangen, — wenn da das kleine Weiblein kam mit ihrem prächtigen Leben, da war das Haus wie erfüllt von irgend etwas außerordentlich Wohltuendem, Lichtem, Tröstlichem. Seife kauften die Leute oft

nicht, weil sie wirklich meist kein Geld dazu hatten, aber sie behielten im Hause noch stundenlang den Duft, der ihrem Seifenkorbe entströmt war, den Glanz, der aus ihren Augen geleuchtet hatte, und eben dieses eine, was mit Worten gar nicht ausgedrückt werden kann. Und wenn dann einer ins Haus kam, sprach er wohl: »Bei euch riecht's ja so gut; da war wohl das Seifenweib hier?« Und er hätte viel lieber gesprochen: »Ihr seht ja heute viel besser aus und seid viel lebensfroher; ihr habt wohl ein Stücklein neues Leben von dem Seifenweibe dabehalten!«

Sie wußten alle, daß das Seifenweib nicht viel verdiente, und waren ganz verwundert, wie sie so auskäme, und sagten es ihr auch manchmal. Da antwortete sie so lustig, als wenn sie das beste Geschäft gemacht hätte: »Wenn ich nur immer wieder einmal eine Butterschnitte und eine Schale Kaffee habe, da brauche ich weiter nichts zum Leben.« Ich sagte ihr daraufhin einmal: »Aber gelt, ein Stücklein Seife braucht man doch auch zum Leben?« »O ja,« erwiderte sie nachsinnend, als ob sie auf einer Lüge ertappt worden wäre und sie gutmachen wollte, »o ja, und ich brauche auch noch meinen Herrgott, der hat mir halt immer das bißlein Leben erhalten.«

Dieses Weib hat es erkannt, daß das Frühstück nur der erste Teil ist von dem Leben, das die Menschen hier auf Erden schöpfen müssen. »Das bißlein Leben«, sagte sie und hatte doch so viel Leben, daß sie überall etwas davon zurücklassen konnte! Sie hatte außer der Kaffeekanne und dem Wasserbrunnen, die beide bei ihr nie leer wurden, den anderen tiefen Brunnen des Lebens gefunden, der bei ihr auch nie leer wurde, obwohl bei vielen anderen nur ein leeres Wort darin geblieben ist, — sie hatte den Brunnen des Lebens ge-

funden, von dem viele von uns nur noch das leerge-wordene Wort »Gott« haben.

Nun sollt ihr euch zwar das Bild von dem Wiesenbrunnen und die Geschichte von dem Schlegler Seifenweibe gut behalten, aber ihr sollt jetzt eure Gedanken auf euch selber richten, nicht bloß auf eure Seele, wie es sonst in schönen Predigten heißt, sondern auf den ganzen Menschen, auf Strunk und Stiel, wie ihr nun gerade seid. Und ihr sollt nicht gleich ein Sonntagsmäntelchen darüber hängen, sondern ihr sollt euch anschauen, nackt und arm an Leben, wie ihr seid. Ihr werdet vielleicht bald merken, daß ihr so arm an Leben seid und daß ihr den Hunger und Durst nach Leben so übergangen habt, daß ihr ihn gar nicht mehr spürt. O ich weiß, daß ihr in eurer Sprache noch Ausdrücke habt wie »Hunger und Durst nach Leben«, aber ich weiß auch, was ihr damit meint, — daß ihr damit nicht meint den Hunger und Durst nach dem wahren Leben, nach der Kraft, das irdische Dasein zu ertragen, wie es ist, nach der Kraft, gegen andere Menschen freundlich zu sein, nach der Kraft, immer wieder mit neuem Mute an die Arbeit zu gehen, nach der Kraft, immer wieder einmal die Hände bittflehend und vertrauend zum Himmel zu erheben, nach der Kraft, zu glauben, zu hoffen und zu lieben, sondern daß ihr mit den Worten »lebenshungrig« und »lebensdurstig« nur die armselige Sehnsucht nach einem tollen Vergnügen, nach Tanz, Theater und Film meint. So ist ein wahres, lebensvolles Wort verdorben worden, daß es nur noch Lebensschein, nur noch die Gefahr der Lebenszerstörung durch Lebensrausch bezeichnet. Und ich kann kaum mehr sagen, daß ich euch wünsche, lebenshungrig und lebensdurstig zu sein, da ihr dieses Wort allzu leicht in dem falschen Sinne nehmen könntet. Und doch muß ich

den Wunsch aussprechen und muß ihn mit betenden Händen empor zum Himmel tragen: »Leben, wahres Leben, ewiges Leben, göttliches Leben, wo du auch immer bist, öffne wieder deine Brunnen und ergieße dich in reichen Strömen auf mein Volk, auf mein geliebtes christliches Volk, auf daß es nicht verschwachte!«

Doch ehe ihr den also betenden Priester recht versteht und von seinem Beten mitergriffen werdet, so daß auch ihr anfanget, so zu beten, muß ich noch eine falsche Vorstellung beseitigen, die wie eine undurchsichtige Mauer vor euch steht. Ihr habt die Vorstellung, als sei der Mensch wie eine Kerze, deren Leben das halbe oder ganze Pfund Wachs ist, das sie an sich hat. Ist dieses aufgezehrt, dann sei eben das Ende da. Dem Kinde sei eine bestimmte Menge Leben eingeboren. Dieses zehre sich schneller oder langsamer auf, je nach den Umständen, und dann komme eben der Tod. O nein! Es ist zwar gewiß, daß der Mensch nicht Herr über sein Leben und Sterben ist, aber er hat es doch in seiner Wahl, mit welcher Fülle des Lebens er leben und sterben kann. Die Menschen gleichen vielmehr den Wasserkannen, die das junge Weib auf dem Bilde zum Brunnen trägt. Alle Abende werden sie zu dem Brunnen getragen, immer wieder leer und immer wieder gefüllt. Dadurch erhalten sie ihr eigenes Leben und dienen dem Leben von Mensch und Stallvieh. Werden sie aber einige Tage nicht zum Brunnen getragen und bleiben sie in der Sonne liegen, dann zerdorren sie, und Dauben und Reifen fallen auseinander. So sind die Menschen. Alle Tage müssen sie Wasser schöpfen gehen und Leben schöpfen gehen. Aber wohin?

Ich möchte es euch ja am liebsten bald sagen, aber ich sehe es euch an, daß ihr immer noch nicht wißt,

wie sehr ihr dies notwendig habt. Deshalb muß ich einige Fragen an euch stellen, die viel mehr sind als bloße Gewissensfragen. Wie ist es mit eurem Leben und eurer Lebenskraft? Wenn ihr frühmorgens aufsteht, jubelt ihr dankbar dem neuen Tag entgegen, dem neuen Tag mit allem, was er bringt, auch mit seinen Arbeiten, Leiden, Enttäuschungen, mit seinen Dornenkronen und Kreuzen? Fließt es wie ein Strom von Kraft und Freude in euren Gliedern, in Leib und Seele? Freut ihr euch, daß rings um euch lauter Leben erwacht, das Weib, das euch Gott zur Lebensgefährtin gegeben, die Kinder, in denen ihr selbst das Lichtlein des Lebens angezündet habt, im Stalle das Vieh, auf der Straße der Verkehr, im Garten die Bäume und Blumen, auf den Feldern die ungezählten Ähren, in Busch und Wald die jubelnden Vögel? Gesteht, an den meisten Tagen sehet ihr dies alles nicht, als wäret ihr gar nicht mitten darin? Unlustig und mühselig schleppt ihr euch durch die Tage; ihr zieht an eurem Leben wie ein kranker Ochs an einem schweren Pfluge, und wäre die Peitsche der Notwendigkeiten nicht hinter euch, ihr bliebet wohl stillstehen. So unlustig geht ihr an die Arbeit, »weil es nun einmal so sein muß«, keinen anderen Freudegedanken im Herzen als den, daß doch einmal der Feierabend kommen muß. Und wenn der Feierabend gekommen ist, dann seid ihr infolge dieser ungezwungenen, schweren Arbeit so müde, daß ihr gar keinen frohen Gedanken mehr denken könnt, sondern nur das eine fühlt: »Morgen muß ich wieder ins Joch!« O mich erbarmt des Volkes; es fehlt ihm nicht so sehr das Brot zum Leben — damit hat es bisher immer noch gereicht, obwohl mancher Hungertag dazwischen war —, es fehlt ihm nicht so sehr das Brot zum Leben, sondern das Leben selbst. Ihr sprecht freilich:

»Ja, wenn wir mehr verdienten und es etwas besser hätten, dann würden wir auch mehr Leben haben.« Aber so ist es nicht. Denn auch jene Menschen, die es besser haben, haben doch nicht mehr Leben als ihr, nicht so viel Leben, daß sie sich über das allgemeine Müdesein und Gedrücktsein emporheben könnten. Oder ihr schiebt es auf körperliche Schwäche und Kränklichkeit und denkt: »Wenn ich erst einmal wieder ganz gesund wäre, dann würde ich auch mehr Leben haben.« Nein, es ist so: Wenn ihr erst einmal wieder am Born des Lebens trinken möchtet, dann würdet ihr auch wieder gesund sein, oder wenn euch der Herrgott die Kränklichkeit ließe, so würdet ihr doch darüber hinauswachsen. Ich habe schon blinde und lahme Menschen gesehen, die doch viel fröhlicher waren als die meisten anderen Menschen mit gesunden Gliedern. Bis in Dorf und Tal ist die allgemeine Stadtkrankheit der Nervosität gezogen. Die Menschen wissen nicht, was mit ihnen ist, aber sie sind unleidlich und empfindsam, verzagt und übelgelaunt und machen sich und anderen das Leben schwer. Die Geld haben, gehen auf einige Wochen in die Sommerfrische oder ins Bad und Sanatorium und erreichen wenigstens durch die Ortsveränderung ein wenig neues Leben; die anderen aber verbrüten, verbittern und verdunkeln sich daheim. Früher konnte man solche mühseligen und geplagten Menschen auf das Jenseits und den Himmel vertrösten. Aber auch diese Kraft ist zu Ende. In irdischer Wissenschaft suchten die Menschen das Leben zu ergründen und Mittel und Wege zu finden, um es zu kräftigen und zu schützen. Aber es hat sich herausgestellt, daß die Menschen, je mehr sie von den natürlichen Bedingungen des Lebens wissen, desto ärmer an Leben werden, so daß schon mancher Beobachter der neuen Zeit sagen

mußte: »Das Wissen ist der Feind des Lebens«. Ich will nur ein Beispiel nennen: Je genauer die Menschen die Bedingungen erforscht haben, unter denen neues Leben entsteht oder, um in eurer Sprache zu reden, wie ein Kind auf die Welt kommt, desto weniger Kinder kommen auf die Welt. Die Menschen selber töten das keimende Leben mit ihrem verfluchten Wissen; das dümmste Mädchen weiß, was es anstellen muß, um das neue Leben nicht zum Keimen und Wachsen kommen zu lassen. Und man spricht: »Da wird aber die Mutter geschont und bleibt länger und lebendiger am Leben«, oder: »Wenn die Kinderzahl klug beschränkt wird, dann können die zum Leben gekommenen Kinder besser ernährt und erzogen werden«. O der Herrgott hat gezeigt, daß diese überkluge Berechnung falsch ist. Wo sind die gesunden Mütter? Wo die »besser ernährten und erzogenen Kinder«? Die Völker erkrankten und starben aus auf dem Wege, auf dem man gerade Gesundheit und Kraft des Nachwuchses suchte. Das Leben rächt unbittlich jedes Vergehen, das an ihm geschieht. Es tritt sogar von jenem Menschen zurück, der um seines eigenen Lebens willen Werden und Wachsen klüglich verhindern will. Und niemals würde ein gesunder und lebensvoller Mensch solchen Versuchungen anheimfallen. Die eigene Lebenskraft würde ihn hindern, das Leben künstlich einzuschränken. Aber eben weil die Menschen von heute nicht mehr genug Leben haben, vermögen sie werdendes Leben kaum mehr zu erzeugen oder, wenn es erzeugt ist, vermögen sie es nicht mehr zu tragen. Da habt ihr ein Beispiel, wie eine dem ewigen Leben entfremdete Wissenschaft zerstörend sogar auf das zeitliche Leben wirkt. Das ist aber nur eines! Es zeigt nur einen Punkt, und diese eine Gefahr hätte noch überwunden werden können,

wenn die Menschen nicht überhaupt so sehr klug geworden wären. Die Menschen von heute meinen, alles zu verstehen und begreifen zu können. Kein Geheimnis mehr steht auf ihrem Lebenswege. Nun ist es aber einmal so, daß das Leben nur aus dem Geheimnis heraus bestehen kann. Es ist wie ein flüchtiger Vogel, der sich nur in einem versteckten und heimlichen Schlagbauer fangen läßt. Tut weg das Dunkel der Baumkronen und das geheimnisvolle Dickicht der Wälder; dann wird auch die Vogelwelt verschwinden. So will auch das Leben Dunkel und Geheimnis, oder wie ich viel besser sagen kann, es will den Glauben, um bestehen und wachsen zu können. Das ist kein Satz, der bewiesen werden kann, sondern einer der Erfahrung. Wo kein Geheimnis mehr ist, da ist auch kein Leben mehr. Nun sagt ihr freilich, ihr hättet noch Glauben. Aber was ist das für ein Glauben! Eure Paten haben für euch das Ja gesagt, und ihr habt als Kinder die Katechismusfragen auswendig gelernt. Dabei ist wohl auch manches Tröpflein Glauben in euch gekommen. Aber von einem Wassertröpflein kann keine Pflanze leben; sie muß schon tüchtig begossen oder beregnet werden. Die paar Tröpflein eures Glaubens sind schon längst verdampft. Ihr seid noch gläubig aus Tradition, weil es eben noch so üblich ist, weil ihr euren toten Eltern nicht die Schande antun wollt, ungläubig zu sein. Ich will auch nicht sagen, daß ihr ungläubig seid und daß unter euch überhaupt kein tiefer, lebendigmachender Glaube sei. O es hat unter euch schon Glauben gegeben, so tief und reich, daß ich davon nehmen und Tausenden anderer geben konnte, die mit innigem Dank bezeugten, daß sie nun wieder leben und froh sein könnten. Aber ich habe auch gemerkt, daß nun euer Glaube befallen ist von einer unausgesprochenen

Zweifelssucht, die ihr euch selbst noch nicht gesteht. Ihr sprecht untereinander gar nicht mehr vom Glauben; ihr sprecht zu euch selbst gar nicht mehr vom Glauben. Was aber nicht spricht, ist tot óder todkrank. Mit einem leisen Achselzucken oder einem verräterischen Lächeln um den Mund beantwortet ihr noch die ermutigenden Hinweise auf Gottes Allgegenwart, auf seine väterliche Fürsorge, auf seinen Lohn. Ihr sehet in die Welt, aber ihr sehet eine Welt ohne Geheimnis, ohne Gott. Ihr sehet euren Mitmenschen und ersehet eine Welt ohne Geheimnis, ohne Gott. Ihr sehet euren Mitmenschen und erkennt in ihm Freund oder Feind, aber ihr erkennet in ihm nicht das göttliche Geheimnis, daß er euch von Gott kommt und euch von Gott bestimmt ist. Ihr beobachtet das Geschehen in eurer kleinen und in der großen Welt, aber ihr seht darin nur Selbstverständlichkeiten oder Zufälle und Wirrsale, und kaum einer ist noch, der wie Sankt Paul rief: »O Tiefe der überreichen Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und wie unbegreiflich seine Wege! Wer hat die Gedanken des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Von ihm und durch ihn und in ihm ist alles. Ihm sei Ehre in Ewigkeit, Amen!« Darum habe ich euch das Bild von der Wasserträgerin vorgehalten, die am Abend zum Wiesenbrunnen geht, alle Abende, denn die Kannen und sogar die Tonnen, die sie vollgeschöpft hat, werden immer wieder leer. So sollt ihr immer wieder aus dem Brunnen des Glaubens Leben schöpfen. Lasset nie längere Zeit dazwischen vergehen als von einem Wasserholen zum anderen, denn auch der Glaube ist immer wieder schnell verbraucht, schneller oft als das Wasser im Haushalt und in der Wirtschaft. Und das eine rate ich euch besonders dringend: Geht mir nicht aus Bequemlich-

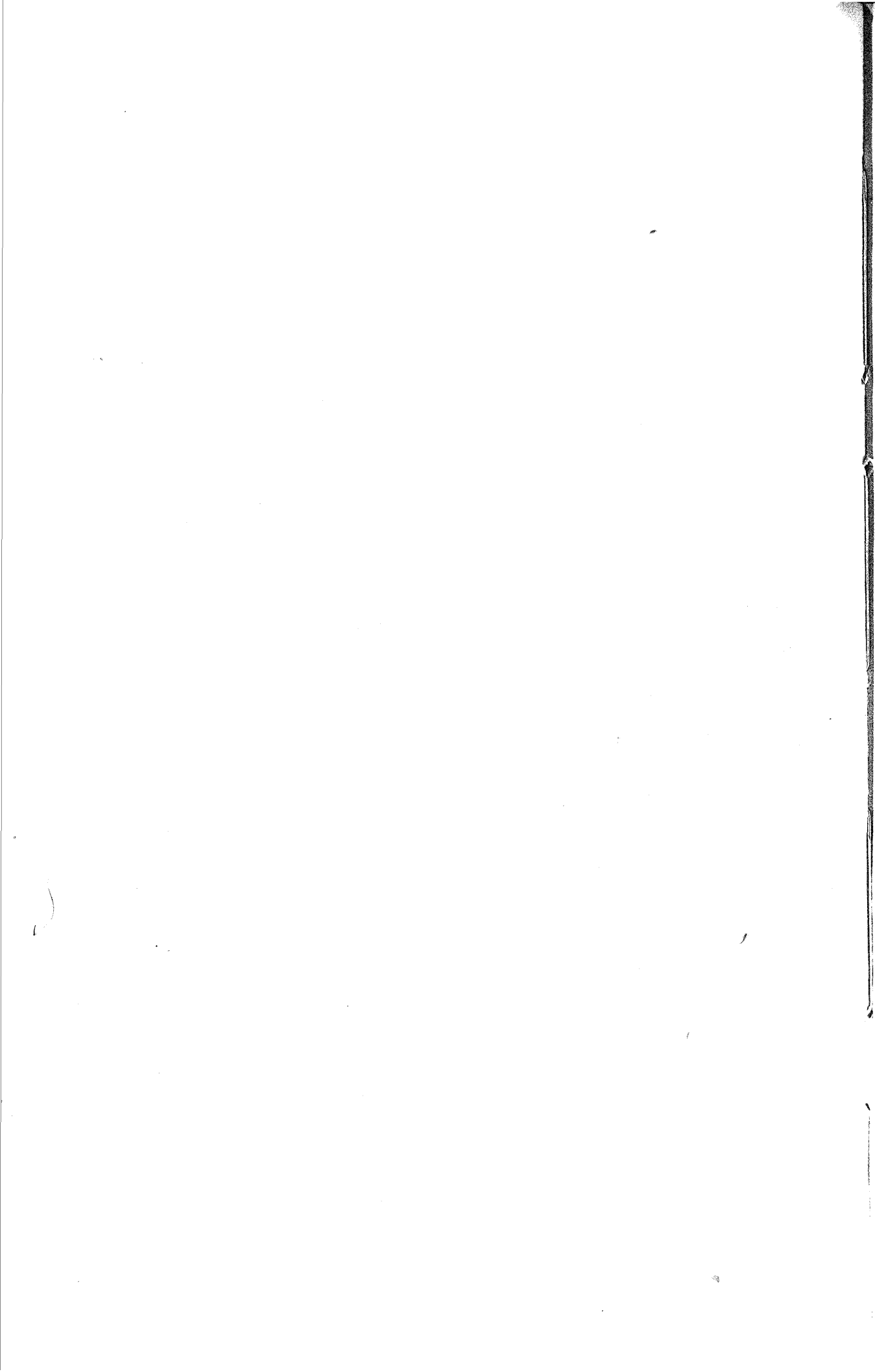
keit immer nur zu den abgeleiteten Wassern, geht recht oft zum Urquell, zu dem allerersten und tiefsten Glaubensgeheimnis, zu dem Dreifaltigen Gott. Ganz gewiß sind auch die abgeleiteten Wasser eine Erquickung des Lebens, ich meine die einzelnen Sonderandachten zu der lieben Muttergottes, zum Herzen Jesu und wie sie alle das fromme Christenherzersonnen. Ich meine überhaupt nicht eigentliche Andachten, sondern ich meine, daß ihr euer leergewordenes Herz wie ein Trinkglas an den Brunnen der Heiligen Dreifaltigkeit hinhalten und mit neuem Glauben und neuem Leben füllen solltet, ja noch mehr: daß ihr die leere und vielleicht schon recht zerdorrte Wasserkanne eures ganzen Menschen tief einsenken sollet in die lebendige Flut, damit sie wieder dicht wird und bis zum Überfließen gefüllt wird mit Glauben und starkem, frohem Leben.

Einmal ist dies geschehen in eurem Leben, sichtbar und urkundlich. Da seid ihr zu einem Brunnen gebracht und mit seinem heiligen Wasser übergossen worden. Das war bei der Taufe. Und da hieß es: »Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«, und kein Amen wurde dazugefügt, denn immer, solange der Mensch lebt, ohne Schluß und Amen, soll der getaufte Christ im Taufbad und im Dreifaltigen Gott leben. Immer soll sein Leben aus Gott geboren werden, immer soll sein Leben Jesus Christus sein, immer soll sein Leben im Heiligen Geiste lebendig sein und zum Heiligen Geiste hinströmen. Ich kann es euch nicht mit Worten beweisen, aber ihr werdet es aus Erfahrung lernen, daß ihr an diesem Brunnen nicht nur das ewige Leben, sondern, weil das wirkliche ewige Leben, auch das zeitliche Leben schöpfen werdet. Andere, neue Menschen werdet ihr werden. Ihr werdet nicht so leicht ermat-

ten und kraftlos werden. Jeden Tag werdet ihr mit neuer Hoffnung beginnen und mit neuer Freude und Dankbarkeit beschließen. Krankheit, Unglück, Verzagtheit werden seltener werden, oder wenn sie kommen müssen nach Gottes unerforschlichem Ratschluß, dann werdet ihr sie ertragen lernen, wohl fast so froh, wie man Freude und Glück erträgt.

Glaubet wieder an Geheimnisse, die euer Leben umgeben und aus denen euer Leben hervorgeht; glaubet insbesondere wieder an das Urgeheimnis, daß ein ewiger Vater ist, aus dem immerdar Leben strömt; daß Jesus Christus sein eingeborener Sohn ist, in dem das göttliche Leben sichtbar auf dieser Erde erschien, um alle zu überströmen, die an ihn glauben; daß der Geist Gottes euch immerdar umschwebt und euch befruchtet und euch heiligt. Denn das ist das tiefste Geheimnis eures Lebens, daß in euch die Heilige Dreifaltigkeit zur irdischen Wirklichkeit wird.

IMMACULATA



IMMACULATA

KEIN FEST IM GANZEN KIRCHENJAHRE FEIERN WIR Katholiken so allein wie das Fest der »Unbefleckten Empfängnis Mariens«. Alle unsere anderen Feste feiern die anderen still mit uns. Nicht nur, weil sie auch gern Feiertag hätten, sondern weil das Festgeheimnis durch die verborgene Gemeinsamkeit des Glaubens oder wenigstens durch die Gemeinsamkeit der großen, in allen Schichten des Volkes bekannt gewordenen Werke religiöser Kunst seine Anziehungskraft ausübt und mitunter sogar den konfessionellen Trotz schier ganz überwindet, vielleicht auch, weil die feinen Menschen gar nicht so selten sind, die es als unschön empfinden, jeden festlichen Gedanken zu unterdrücken, wenn der Nachbar festlich ist. Aber an diesem Feste ist es zum Verzagen, so allein müssen wir es feiern. Und wir wissen doch, daß es ein Gedenktag der ganzen Menschheit ist. Oder nein, selbst manche von uns wissen ja nicht einmal, um welche Freude es sich handelt. Wer die religiöse Literatur, soweit sie nicht aus fachmännisch theologischer Feder stammt — es ist dies ein so geringer Bruchteil der religiösen Literatur, daß es wirklich scheinen möchte, als hätten nur die fachmännischen Theologen etwas Religiöses zu sagen —, wer diesen Bruchteil der religiösen Literatur studiert oder auch nur in den Kreisen des katholischen Volksteils, selbst den akademischen, mit einigem Anteil herumhorcht, erfährt Jahr für Jahr, daß viele das Geheimnis des 8. Dezembers mit dem des 25. März verwechseln. Was ist das für ein Fest, das so undeutliche Zeilen der Freude und des Verstehens in die Herzen unseres Volkes geschrieben hat? Die Katholiken feiern es gern, weil es ein Marienfest ist, aber nicht, weil es *dieses* Marienfest ist. Die anderen halten es für eine katholi-

sche Absonderlichkeit, die sie nicht verstehen können. Mir war es immer, als ob wir mit diesem Feste dem langsam wachsenden Verständnis der Menschen für die tiefsten Geheimnisse der Menschheit um einige Jahrhunderte vorauseilten.

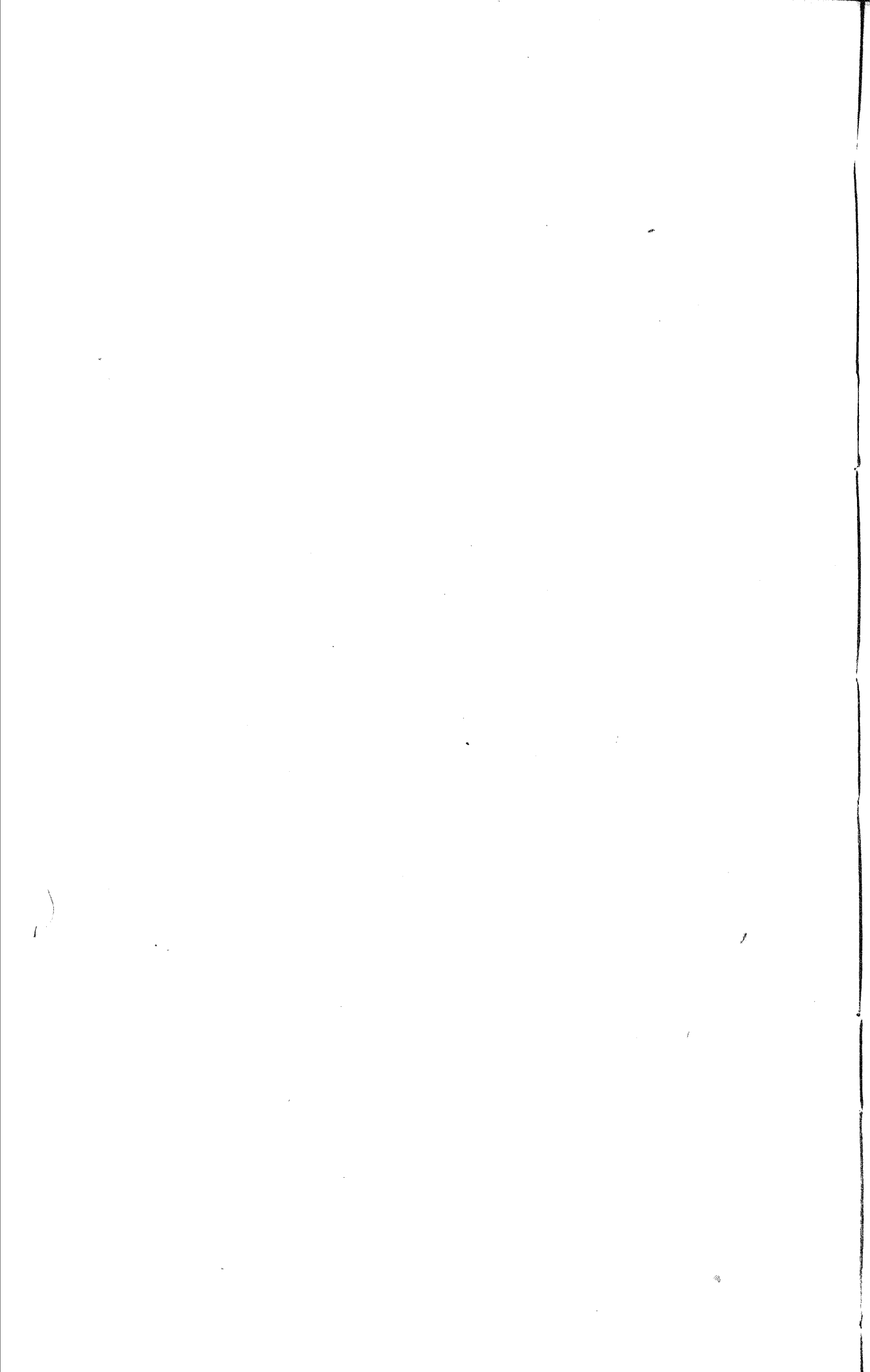
Das Wissen um ererbte Menschheitsschuld ist so alt wie das Sehnen nach Erlösung, denn jenes Wissen ist Voraussetzung dieses Sehns, das unleugbar deutlich aus der Geschichte der Menschheit herauspricht. Deshalb ist schon der Gedanke, daß einmal ein Mensch empfangen wurde ohne jene Schuld, ein so großer Gedanke, daß er wohl die Menschen festlich machen muß. Und wäre alles Irrtum, was die Menschheit von ererbter Schuld ahnt und weiß, so wäre die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens wenigstens eine Überwindung dieses Irrtums in dem einen Falle. Ihr Lobredner hoher Ideen, bekränzt euch und feiert mit uns! Dann werdet ihr unsere Freude verstehen, wie groß sie ist, da wir nach der Lehre der Kirche glauben, daß eine altererbte Schuld auf der Menschheit lastete und daß diese Schuld zum ersten Male bei der Empfängnis Mariens aufgehoben ward. Warum und wie dies geschehen ist, wie es recht verstanden werden kann und recht verstanden werden muß, das laßt euch von den Dogmatikern sagen. Ich für meinen Teil will einmal als bloßer Mensch mich freuen, daß in der Geschichte der Menschheit in jenem Augenblick zum ersten Male das eine geworden ist, was die Menschheitssehnsucht nach Erlösung als Antwort erhofft.

Viele Katholiken wissen nicht einmal, warum sie dieses Fest gerade am 8. Dezember feiern. Sie vermuten irgendeine kalendarische Willkür und sind erstaunt über die einfache Antwort auf ihre Frage: Weil der 8. Dezember genau neun Monate vor dem

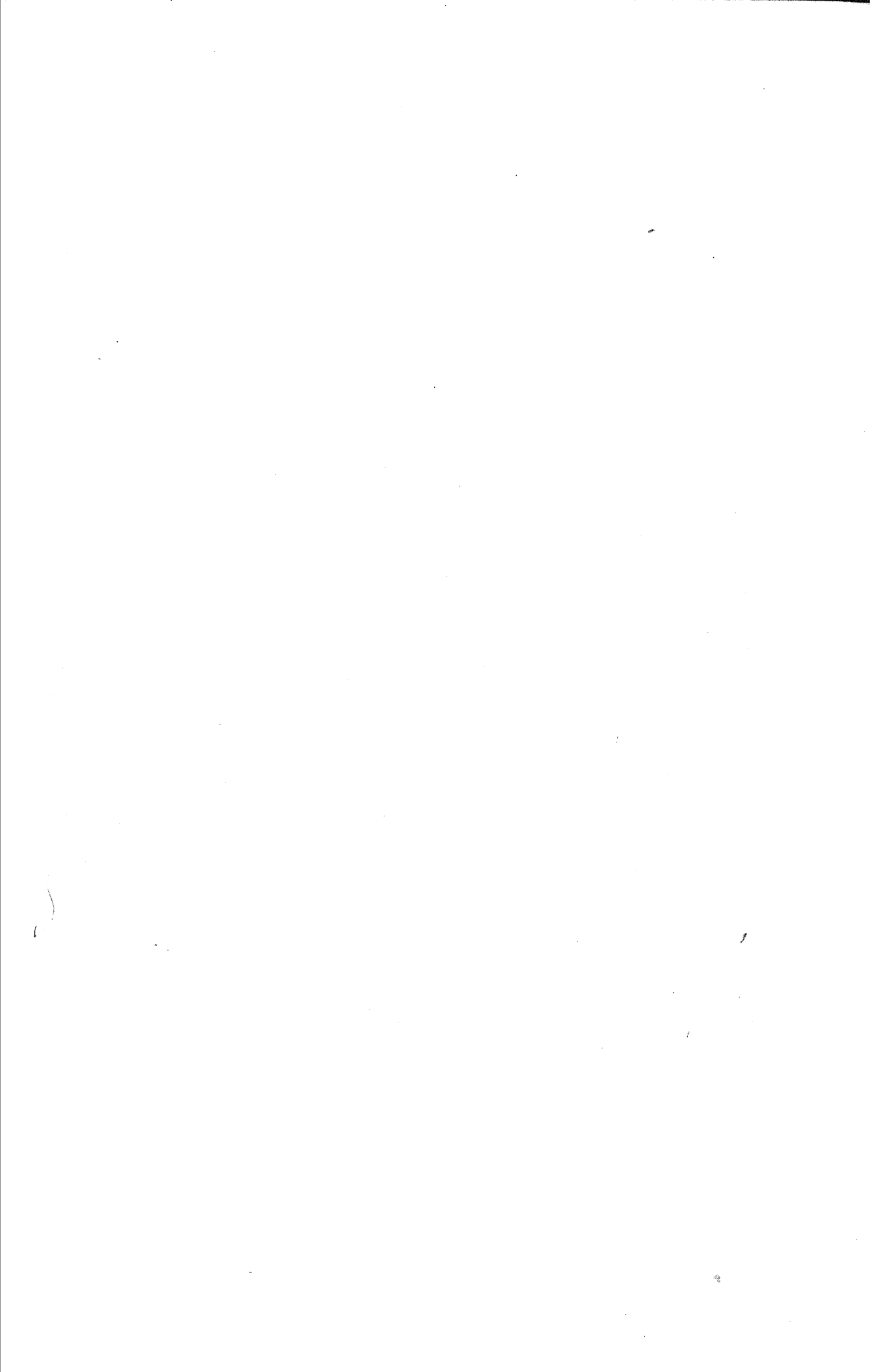
8. September, dem altüberlieferten Geburtstag Marias, liegt. Aber die Frage bleibt ein Zeugnis dafür, wie wenig unser Volk sich mit dem einfachen menschlichen Denken an dem heiligen Geschehen beteiligt. Deshalb haben sich auch viele gewundert, warum so viele Marienfeste, wenigstens ihrer äußerlichen Feier nach, aufgehoben wurden, dieses eine aber nicht. Das ist nicht zu verwundern. Dieses eine Fest muß bestehen bleiben, um Jahr für Jahr seine Mission zu erfüllen: die Menschheit wenigstens allmählich in das tiefste Geheimnis ihrer Natur einzuweihen — und an ihr großes, neues Glück zu erinnern.

An eigenes Glück? Menschen feiern nur Feste, die irgendwie ihr eigenes Glück bedeuten. Was nützte uns der eine Fall, wenn es nicht auch unser Fall wäre? Die »Immaculata Conceptio« Mariens ist nichts anderes, als was für uns die Erlösung ist. Da wir den Glauben Christi empfangen, an unserem Tauftag, wurden wir unbefleckt empfangen und geboren; da waren auch wir befreit von der altererbten Menschheitsschuld. Wie alles in der Religion, so muß auch dieses Fest heraus aus der vergilbten Historia und hinein in unser Leben. Unser Lebensfest muß es werden. Sonst wäre es ein wahrhaftig verlorener Tag. Und das liebliche Bild der Immaculata, von Malers und Steinmetzens begnadeter Hand innerer Schau nachgebildet, muß zum Bilde unserer eigenen Seele werden. Denn unsere eigene Seele ist der Schauplatz alles Religiösen für uns.

Ich glaube, wir feiern das Fest doch nicht so ganz allein. Denn ein ganz leiser Ton schwingt in jeder Menschenseele und klingt: Immaculata.



VOLKSSTAAT UND REICH GOTTES
EINE WEIHNACHTSBETRACHTUNG
AUS DEM JAHRE 1917



VOLKSSTAAT UND REICH GOTTES

WENN IM KRIEGE DIE STAATEN DEN LETZTEN DES Volkes aufbieten und in ihre Uniform stecken, um ihr Gebiet zu schützen und um die Runenschrift der Jahrhunderte in diesem Heimatboden an Straßen, Wäldern, Städten und Kulturen zu verteidigen — und wenn so Menschenblut für bloße Staatsgrenzen vergossen wird, empört sich der einzelne. Zuerst von der Wucht der Staatsmaschine überrannt, bäumt sich die nachsinnende Vernunft allmählich und immer lebhafter auf gegen ein Schicksal, das sie nicht billigt. Das hartnäckige Ringen um feste Grenzen muß sich doch wohl vermeiden lassen? Es muß ein Volk, es müssen alle Völker den letzten Rest ihrer staatlichen Eigenwilligkeit einschmelzen können in Volksfreiheit und Freiwilligkeit. Ein grenzenloser, fröhlicher Volksstaat, ein Ende aller Kriege außen, aller Grausamkeit innen, welch herrlicher Traum! Und wie gefühlloses Eis nimmt sich dagegen der begrenzte, nach außen feindselige Racker Staat, der Obrigkeitsstaat mit seinen Polizisten aus! Die Friedenssehnsucht träumt vom Volksstaat.

Ja, es ist wahr, der Staat ist wie Eis. Er ist das geronnene Volk, er ist seine Erstarrungsform. Denn Staat bedeutet Ordnung durch Voraussicht. In ihm nimmt jeder Tropfen eine *bestimmte, vorgeschriebene* Form und Funktion an. Der Staat ist daher eine kristallinische Bildung, in der jedes Amt, jedes Recht, jede Aufgabe abgegrenzt — Kante gegen Kante, Ecke gegen Ecke — lagern. Da sind alle Zuständigkeiten und alle Zustände und alle Stände säuberlich ineinander geordnet, eingeteilt, abgewogen. Der Staat trachtet Zwecke zu erfüllen und zweckmäßig zu verfahren. Das kann er nur, weil er sich auf Zwecke, und das heißt auf *schon bekannte* Ziele einstellt.

Als Volk gehen die einzelnen Männer und Weiber ihren eigenen Aufgaben und Geschäften nach, wie das Bedürfnis und die Neigung sie vom Werk zur Ruhe, vom Haus zur Arbeit treiben. Ihr Treiben im großen, von außen gesehen, ist flüchtig, unbestimmt, flüchtiger als Wind und Welle. Es ist willkürlich und bunt; durcheinander schwirren die Bestrebungen der Menschen eines Volkes. Deshalb ist das Volk im großen und kleinen unberechenbar. Volkes Gunst ist wie Glas, Volkes Meinung wie Nebel. Das Volk gehorcht keiner zweckmäßig bewußten Ordnung, sondern seinem dunklen Drange. Und wenn der es auf der rechten Bahn erhält, so weiß es doch nichts davon.

Die Volksglieder, die zu Staatsdienern werden, und alles Volk, soweit es im Staate gefangen ist als Staatsbürger, wird aus diesem fröhlichen, unvorhersehbaren Durcheinanderwogen herausgelöst und in eine Ordnung hingefügt. Der einzelne kann hier nicht säen, nicht zimmern, nicht handeln, kurz, er kann nicht das Nächste und Natürlichste tun, das ihm zur Hand ist; sondern im Staat hängt er ab von der Anordnung, die an ihn ergeht. Er schafft nicht nach eigenem Bilde und Entwurf, sondern die Staatsordnung beherrscht sein Wirken. Ordnung aber ist Vorausbestimmung des Fernen und Nahen zugleich. Was unterscheidet den Kristall von seiner Flüssigkeit? Daß er berechenbar ist; die Flüssigkeit aber ist frei. So unterscheiden sich Staat und Volk.

Staat ist *vorausbestimmtes* Menschentum, Volk ist in die Welt *neu* und *überraschend* hineingeborenes Menschentum. Wie des Wassers Berechenbarkeit sich in seinen Eiskristallen niederschlägt, so offenbart sich in dem Versuch der vernünftigen Staatsordnung unsere Rationalität. Sie ist unsere Erfüllung und zugleich

unsere Erstarrung. Der Staat vollendet uns, aber er kommt nicht los von seiner greisen Erfahrung und Voraussicht: jedes Erlebnis hält er in einem Brauch, einer Regel, einer Einrichtung fest. Also ist der Staat die höchste Ordnung aller sichtbaren Lebensformen des Menschen durch Vorausbestimmung, durch Rechtsätze, Amt, Verfassung und Polizei. Deshalb sorgt er dafür, daß er sichtbar wird. Er verkörpert sich in deutlichen Zeichen. Er legt uns Kleid und Uniform an, er bekleidet uns mit Ehren und Würden, wie er selbst sein *Ansehen* braucht. Er zäunt ein und ummauert und begrenzt die Erde. Alle Schranken und Grenzlinien sucht er sichtbar zu machen.

Die ewig wechselnden Tropfen des Volkes sind weder ansehnlich noch anschaulich. So wenig wie die Flut des Meeres läßt sich die Freiheit eines Volkes in festen Zeichen und Bildern festhalten. Sie ist nur durch einen andern Sinn zu begreifen; sie läßt sich nur hören. Das Recht, die sichtbare Ordnung macht den Staat; die Sprache, die hörbare Bewegung macht das Volk vernehmlich. Während die farbigen Bilder der äußeren Gestaltung der Welt den Gedanken entzünden, rührt der Klang das Herz wie ein elektrischer Schlag. Die Ordnung zeichnet die alten Dinge, die da sind, sichtbar aus, sondert und adelt sie. Die Sprache beschwört unaufhörlich neue Dinge herauf, beruft unausgesetzt neue Ereignisse, zaubert neue Klänge und Hoffnungen hervor.

Je rationeller also ein Staat das Volk macht, desto mehr verzehrt er es auch. Der Staat versucht ganz wach zu sein. Aber eben deshalb ist er nur der eine Gang im Gastmahl der Natur. Bietet ein Staat nun das ganze Volk auf, so kann er es nur zum Tode führen. Ein Volk, das ganz Staat wird, stirbt ohne Nachkommen. Es opfert sich für den Staat auf, indem es

alle Unbestimmtheiten einer nicht vorsehbaren Zukunft preisgibt.

Das ist der Sinn der großen Mobilmachung im August 1914, daß die Völker den Staaten Freiheit und Leben restlos entgegentrugen und ihnen anboten, für sie — in den Tod zu gehen. Ganz Europa ist seitdem zu reiner, tödlicher Staatlichkeit geronnenes Volkstum. Zu den Männern sind Weiber, Kinder und Greise hinzugetreten in den Staatsdienst. Dieser Todeswille der Völker ist der Prüfstein für ihren Ernst und ihre Fähigkeit, vernünftige Staaten zu bilden.

Zu Eisbergen türmt sich das restlos im Staatsdienst geordnete Volk. Volk und Staat sind nur zu sehr eins geworden. Die Völker drohen daran zu sterben. Eine berufsständische Verfassung, wie sie heut vielfach gesucht oder angepriesen wird, wäre der treffende Ausdruck für diesen Zustand der tödlichen, chinesischen Erstarrung. Nein, das Volk muß immer wieder die gewaltigen Kristalle der Staaten zerschmelzen, zerstückeln. Es muß als *Flut unter der Eisdecke* regsam bleiben. Natürliches, freies Leben muß jeweils die Vernünftetei des Staates auflösen, um am Ende ein reineres, vollkommeneres Kristall hervorzubringen.¹

So sind Volk und Staat die Pole menschlicher Verbindungsweise, wie Flut und Eis die äußersten Aggregatzustände des Wassers sind. Volk und Staat sind im buchstäblichsten Sinne die beiden »*Aggregat*«-zustände der Menschheit, nämlich ihre Ansammlungsformen (von *grex*, *aggregare*, also wörtlich: Formen der Herdenbildung, der Vergesellschaftung).

¹ Anmerkung von 1917: Das Schmelzmittel, der Ausweg ins Freie, war dem Volk vom Recht ausdrücklich eingeräumt gegen den Staat, und zwar im Fürstenamt! Der König sollte das natürliche Glied in der leiblichen Geschlechterreihe des Volks sein, das täglich den Regelzwang der Staatsräson einschmilzt und so unschädlich macht.

Damit ist aber schon gesagt, daß keine von beiden als einzige Ausdrucksform der Menschheit zu gelten beanspruchen darf. Auch das Wesen des Wassers ist es, beides, flüssig und fest werden zu können und also selbst mehr zu sein als seine jeweilige Darstellungsform Tropfen oder Kristall.

Das Wesen des Menschen kann sich im Staat nicht erschöpfen; wir beobachten vielmehr Perioden, in denen die Aggregatzustände aufeinander folgen. Wie Volk und Staat durch Frieden und Krieg sich einseitig ausgestalten, so Eis und Flut durch die Jahreszeiten Winter und Sommer. Beide Jahreszeiten sind nötig: die strenge Ordnung und Ruhe, die den Acker des Lebens zu schonen und zu bestellen erlaubt; und die bunte Freiheit und Überraschung, in der die Welt im Sommer dasteht. Beide Gezeiten lösen einander in stetem Wechsel ab; und auf ihrem dauernden und gewissen Wechsel beruht alle Ordnung des Lebens in unsern Zonen.

Wie aber das Jahr der Erde *Eines* ist trotz seiner Gezeiten Winter und Sommer, so ist das Leben der Menschheit *Eines* trotz des Gegensatzes zwischen Volk und Staat!

Wenn im Winter alles hartgefroren in Eis und Schnee erstarrt und unter der undurchdringlichen weißen Decke der Boden still gesammelt ruht, wenn alles kahl und klanglos ausgestorben erscheint, dann empört sich ein frierendes, ein weichliches Gemüt und sehnt sich nach der Sonne des Südens, nach Wärme und Licht. Was ihm aber vor Augen steht, der strenge Winter, ist ihm nur Winter seines Mißvergnügens, ebenso trostlos wie entbehrlich.

Geh in die Tropen, der du den Winter nicht erträgst! Dort findest du Wärme und Licht tagaus, tagein. Die Tropen kennen nicht Wasser und Eis,

nicht Sommer und Winter als Gegenspieler. Geh in die Tropen, der du den Staat nicht erträgst! Sie kennen auch nicht das Zwillingsspaar geistiger Abwandlung: Staat und Volk. Dort im Süden findest du den Menschen im Naturzustande, jenseits des Gegensatzes von Staat und Volk, wachsend wie die Lotosblume als ahnungsloses Geschöpf des Gartens Eden. Aber eines findest du dort nicht: Gerade das nämlich, danach du im nordischen Winter, im nordischen Staate lechzest, ist am Äquator unbekannt: der echte Sommer und das freie Volk. Der Süden hat Wärme und Licht, pflanzenhaftes Wachstum und Fülle der Menschen. Aber der Auferstehungssturm im Frühling ist ihm unbekannt, und ebenso unbekannt ist ihm die Regung menschlicher Freiheit.

Dieses erhabene Gut europäischen Lebens ist nur im Wechsel der Jahreszeiten zu gewinnen. Erst jener Rhythmus, der dem ewig sonnigen Süden mangelt, zeugt das Zwillingsspaar Sommer und Winter, Volk und Staat.

Wohl sehnt der Nordländer sich oft nach dem verlorenen Unschuldstande des Paradieses. Aber wem die Bewegung eingeboren ist, die in der Zone des Maßes auf und nieder pulst, der ist diesem Paradies ewig verloren. Es gibt für ihn nur ein Vorwärts. Hineingerissen in den Herzschlag der Zeit, müssen wir uns mit dem polaren Gegensatz von Volk und Staat abfinden. Denn er ist der Gegensatz zwischen Kristall und Flüssigkeit, vielmehr zwischen Ordnung und Freiheit, der jedes einzelnen Europäers Leben durchwirkt. In uns selbst tragen wir alle diesen Riß, diesen Spalt, der den Rhythmus, die Spannung und die Melodie unseres Lebens erzeugt. Wir müssen beides wünschen, wollen und werden, Volk und Staat, ein jedes aber in selbständig sich vollendender

Gestalt. Ein flüssiges Eis, eine starre Flut sind nicht zu haben auf Erden. Ein sommerlicher Winter, ein winterlicher Sommer bringen Seuche und Dürre über das Land. So verwildert und zersetzt bloße Volkhaftigkeit den Staat, und bloße Staatlichkeit tötet ein Volk. Verschärfung der Gegensätze und ihre Erhaltung — das allein ist Leben im Sinne Europas. Viel Vernunft und viel Unberechenbarkeit, viel Ordnung und viel Freiheit, viel Kirchentum und viel Christentum, viel Objektivität und viel Subjektivität, viel Sozialismus und viel Individualismus in deutlicher und reinlicher Entfaltung ist die Aufgabe der europäischen Kultur. Viel Volk und viel Staat ist der Widerspruch, durch den unser Leben seinen Reiz und seine Einzigartigkeit erhält.

Weil nur der Widerspruch zwischen Flüssigkeit und Starrheit uns trägt, muß der Volksstaat, in dem sich jeder eins fühlt mit seinem Staat, in dem Staat und Volk sich nicht aneinander reiben, in jenes Rousseausche Paradieseszeitalter der Unschuld verwiesen werden, dessen Nachhall er ist. Er ist ein Lobgesang auf die Sonne des Südens, eine Sage, den Menschen von Mund zu Mund weitergesagt, um den Widerspruch wegzuschmeicheln, unter dem unser Leben notwendig steht, und der allein alle Veränderung unseres Daseins erzeugt. Der Volksstaat oder das staatliche Volksreich ist ein Betäubungsmittel gegen die unserer Seele oft unerträgliche Spannung von Eigenart und Vernunft, die in einem jeden Europäer entfesselt ist und zur Entscheidung drängt.

Freilich ist es schwer, ohne das Betäubungsmittel eines solchen Zukunftstraumes zu leben, wenn die Regel und die Ausnahme, wenn Staat und Volk scheinbar ohne höhere Einheit in unserer eigenen Brust sich bekriegen. Und mancher mag ohne irgend-

einen solchen Zukunftstraum vom Paradies auf Erden, ohne Utopie, das Leben nicht ertragen. Den Morphisten wird niemand durch Vernunft bekehren, das vermag nur werktätige Liebe. Wer deshalb vom Volksstaat träumt, wird diesen Hang nicht ablegen um besserer Beweise willen. Aber er enthalte sich, von Wahrheit zu sprechen. Denn Wahrheit betäubt nicht. Das heißt, sie macht nicht taub gegen den gellenden Widerspruch der Wirklichkeit, sondern sie macht ihn im Gegenteil recht deutlich. Trotzdem kennt die Wahrheit hernach eine Lösung der Spannung, eine Heilung der Wunde, die uns der Widerspruch schlägt.

*

Im Sommer den Winter, im Winter den Sommer herbeiwünschen, in die Tropen flüchten vor der Kälte oder ans Nordkap eilen aus den Hundstagsgluten, ist nicht die einzige Rettung aus dem Jahreskreuzweg. Über den feindlichen Jahreszeiten steht das ganze Jahr. Über den beiden Hälften steht die Einheit des Erlebnisses. Erst der Mensch, der beide Hälften des Jahres zu erleben vermag, trägt Frucht. Erst eine Empfindung, die den Wechsel der Jahreszeiten in einem Herzen überdauert, ist wahr und reif. Auch das Zusammenleben der Menschen ist nur ein Unterfall dieses allgemeinen Gesetzes vom Jahreslauf. Nur wessen Herz gleichmäßig für den Staat und sein Recht, für das Volk und seine Freiheit, für die Einheit über beiden schlägt, ist ein guter Europäer.

So steht über dem Zweikampf von Volk und Staat der Mensch, der beiden Hälften angehört und der ja zugleich auch beide Hälften bildet und verkörpert. Es gibt für ihn nicht nur den Glauben an ein verlorenes Paradies, sondern auch zugleich die Hoffnung auf ein Reich in ihm selbst, das ihm dies Paradies

ersetzt, indem es die Kluft zwischen Gesetz und Freiheit, indem es die »Welt« überwindet. Dies Reich steht nahe bevor, und dies Reich ist *in* uns.

Dies Reich gründet sich auf die Gewißheit des einzelnen, zu einem Jahrgange zu gehören, der durch beides, Winter und Sommer, hindurch muß in leidvollem Wechsel, um zu reifen. Ohne Ordnung kein stilles Aufkeimen des Samenkorns im Mutterboden, ohne überraschende Durchbrechung der Ordnung kein fröhliches Aufstreben zum Himmel. So ist der Mensch in einem Jahrgange begriffen, der vorausbestimmende Prägung und freie, selbständige Entfaltung — beide — enthält, beide aber — Schärfe gegen Schärfe — nebeneinander stellt. Staat und Volk scheinen beide, ein jedes zu seiner Zeit, allmächtig zu verfügen über den Menschen; dann wird diese Allmacht wieder zur Ohnmacht, scheint untergegangen und vergessen zu sein. Als Hüter des Vaterlandes setzt der Mann rücksichtslos sein Leben ein; aber ebenso rückhaltlos opfert er alsdann sein Leben als Sohn des Volkes, als verachteter Prophet des Volkes in seinem Vaterlande. Kriege und Revolutionen, beide finden Männer, die für sie sterben. Zwischen dem Alten und zwischen dem Neuen, zwischen zweckmäßigem Alter und ziellos drängender Jugend kann der Mensch nicht einseitig wählen. Denn weder chinesische Greisenhaftigkeit noch indisches Kindeshoffen tut ihm Genüge, sondern ein *Und* umschlingt beides: Staat *und* Volk und schlingt ihn immer wieder durch beide hindurch.

Dieses *Und*, diese Einheit über den Gezeiten der Erstarrung und des Aufbruchs ist der Sinn und das Geheimnis der europäischen Kultur. Unverlierbar ist dieser Widerspruch als bewußtes Lebensgesetz ausgeprägt, seitdem es eine europäische Kultur gibt. Seine Mitteilung an die Menschen ist ja der Inhalt

der großen Offenbarung, unter der Europa seit zweitausend Jahren sich entfaltet hat.

Seit dieser Offenbarung nehmen alle Jahrgänge des christlichen, christianisierten Europas denselben Verlauf. Sie alle empfangen seitdem durch ein großes Erziehungswerk die Anweisung, jenseits des sichtbaren Staates und des rauschenden Volkes, jenseits der Vorausbestimmung des Kopfes und der Überraschung des Herzens eine höhere Einheit zu erleben und zu verwirklichen: das *Reich Gottes*.

Nichts Sichtbares und nichts Hörbares hat seitdem Macht über den Menschen. Sondern ihm sind nun umgekehrt alle Geheimnisse der Schöpfung und des Geistes untertan. Bald muß dem wilden Getümmel der Natur, bald dem steifen Regelzwange des Geistes im Namen dieses Reiches widersprochen werden. Christentum ist nicht Herzlichkeit, und Christentum ist nicht Philosophie, sondern es ist *das Reich*, in dem beide Gestalten unseres Wesens, Taube und Schlange, um den Ausgleich, um unsere Seele ringen. Die sichtbare Ordnung oder der hörbare Drang des Willens können so beide zum Engel oder zum Teufel werden. Weder das bloß Denkbare noch das bloß Fühlbare darf je endlich recht behalten. Das Reich Gottes baut sich über diesem Widerspruch auf, über diesem Kreuz eines nie vollkommenen Ausgleichs von Volk und Staat im Sinnlichen: Immer ist es nahe, aber immer ist es auch ungewiß.

Seine Kraft, die den »realen« Zauber des Sichtbaren ebenso wie die »idealen« Zauberformeln der Worte bricht, wird uns nicht durch die bloße Rede oder abstrakte Belehrung aufgewiesen und eingeflößt. Es geschieht auch dem einzelnen Christianisierten in Europa selbst gegen seinen Willen, daß er an diesem Reiche mitwirken muß. Er kann sich um das Bewußtsein

seiner Mitarbeit, um seine Seligkeit betrügen, aber seine Erfolge dienen trotzdem der Verherrlichung des Reiches. Seit neunzehnhundert Jahren erlebt nämlich jeder Europäer ein großes Schauspiel und durchwandelt im Erlebnis dieses Schauspiels seine beiden eigenen Erscheinungsformen.

In einer großen Form und Gestalt wird uns das Reich äußerlich offenbar, damit es eines jeden inneres Erlebnis erziehe und präge.

Die große Erziehungsform ist das *Kirchenjahr der christlichen Zeitrechnung*.

Die Naturfeste der Heidenwelt suchen dunkel und halbbewußt den Wechsel der natürlichen Jahreszeiten auch für uns Menschen verbindlich zu machen, als sei unser Leben noch eins mit der Natur. Aber unser Jahrgang verläuft ja nicht mehr im natürlichen Wechsel des Erdlaufes um die Sonne. Wir nennen und betrachten unser eigenes Leben mit anderen Worten und Empfindungen als das der übrigen Natur. Die übrigen Geschöpfe sind uns entfremdet. Rhythmus und Gezeiten unseres Lebens auf Erden spiegeln sich mitnichten in den Saat- und Erntefesten oder in Frühlings- und Sonnenwendfeiern. Gegen das Naturgesetz haben wir uns verhärtet, sind wir unempfindlich geworden, seitdem wir uns nicht mehr nackt tragen wie die Tiere. Seitdem sind wir irre an der Ordnung, die für unser Leben gelte. Auch ist der Naturlauf an jedem Punkt der Erde anders abgeteilt, das Gesetz des Menschen aber ist das gleiche über alle Breiten- und Längengrade hinweg. So können wir nicht mit der Natur leben, weil sie stumm ist und weil sie zerstreut bleibt. Wir aber bedürfen der Sprache und der Vereinigung. So reizen die Feste der Natur unsere Teilnahme nur zufällig; ebenso oft enttäuschen und schmerzen sie. Wie Betäubte entbehren wir da-

durch der Erklärung unseres rätselhaften, regelmäßigen und doch regellosen Daseins.

Die Leistung des Kirchenjahres ist es, den Menschen aus der Betäubung zu reißen, ihm sein eigenes Wesen zu offenbaren. Das Kirchenjahr enthüllt des Menschen Wesen, wie es sich in einzelnen äußeren Aggregatzuständen — Volk und Staat, frei und gebunden — darstellt, wie es aber doch immer hinter diesen Aggregatzuständen als ein Ganzes zurückbleibt. Es führt ihn zur Einsicht in seine Gezeiten: Freiheit und Gesetz, und offenbart ihm das Reich.

Das Jahr wird in zwei große Hälften zerfällt, aber nicht etwa in Winter und Sommer, sondern in zwei Hälften, die beide Anteil sowohl am Winter als am Sommer haben, sowohl am Gesetz als an der Freiheit. Beide Hälften enthalten also das ganze Geheimnis, aber beide bringen es in entgegengesetzter Weise zur Anschauung. Denn die eine Hälfte des Kirchenjahres umfaßt Christi, des Menschensohnes, Leben und Sterben, Leiden und Wirken von der Geburt bis zur Erfüllung, von Weihnachten bis Pfingsten und Dreifaltigkeit. Die andere Hälfte von Trinitatis bis Advent umfaßt das Leben der Kirche Christi in der Welt, ihren geduldigen, weltoffenen Gang durch die bunte Mannigfaltigkeit der Geschichte. Diese zweite Hälfte ist vom Marienleben ausgefüllt, das ist vom ruhigen Erfüllten und der stillen Entwicklung bis zur Ankunft des Erlösers.

Dem Wandel des Menschensohnes im ersten Halbjahre steht das Leben der Gottesmutter im zweiten Halbjahr gegenüber. Denn ist es an Gott das Besondere und Offenbarte, daß er sich herbeiläßt, Mensch zu werden, so ist es das Wunder und Unerhörte, daß ein Geschöpf gesegnet ist, den Herrn der Welt zu gebären. Dem handelnden, schaffenden, das Werden heraufbeschwörenden Wirken des Mannes begegnet das ge

duldige, empfangende, erwartende des Weibes. Die Passion, das Hohelied von der vollkommenen Freiheit des Menschen unter der völligen Knechtschaft der Ordnung und des Gesetzes vereinigt sich mit dem geordneten Bau der durch diese Passion geschaffenen und befreiten Gemeinschaft der Kirche. Die Feiertage der Freiheit und überwältigenden Einzeltaten bis Trinitatis ziehen nach sich die wohlgepflegte bürgerliche Ordnung der Sonntage nach Trinitatis.

Der einzelne braucht von dieser kunstvollen Gliederung des Kirchenjahres keine bewußte Kenntnis zu besitzen. Ja, die Abschwächung kann so weit gehen, daß er sich absichtlich gegen sie verschließt. Er mag als Prediger und Kirchgänger sich nur an die einzelnen Schriftstellen halten oder als ungläubiger Rationalist und ruhiger Staatsbürger sich aller Kirchenordnung überhoben dünken: Es genügt, daß in jedes christianisierten Europäers Erinnerung das Bild des großen Doppeldramas, Christus und seine Kirche, der Wechsel der Sonntage und der Festtage haftet, um ihn mit einzubeziehen in die vom Kirchenjahr gewirkte Einheit von Ordnung und Freiheit, um ihm das Geheimnis des Reiches ins Blut zu schreiben: dies ist dein eigenes Leben. Das leidenschaftliche Herz schwelgt in den Überraschungen des Einzelschicksals der Passion und dem Überwinden des Gesetzes. Der Verstand behagt sich an dem klaren, gleichmäßigen Ablauf der kirchlich-bürgerlichen Wochenfolge, in der sich die einheitliche Arbeitsordnung der Völker immer erfolgreicher niederschlägt.¹

¹ Zusatz 1928. Die scheinbar auch von kirchlicher Seite unbedenklich geförderte Kalenderreform, die Ostern festlegt, ist eine barbarische Maßnahme, die ungeheure Erziehungswerte vernichten wird. Es scheint nutzlos, sich dagegen aufzulehnen. Aber schweigen wollen wir dazu nicht. Das Kirchenjahr wird damit endgültig zum bürgerlichen Jahr des städtischen Asphalts, unerlebbar wie jeder Mechanismus.

So arbeitet alles christianisierte Volk, jeder christianisierte Staat am Ausbau dieses Kirchenjahres, ohne es selbst zu wissen, und richtet sich auch wieder nach ihm. Der Protestantismus ist auf den Ruf: ‚Christus allein‘ gegründet, und so lebt er innerlich allein von dem Opfertod, dem Wandel, den Taten seines Heilands, kurz von der Freiheit des Menschensohnes. Aber seltsam: nach außen verwirklicht er um so nachdrücklicher die streng gesetzliche Zeitfolge der anderen Jahreshälfte, nämlich den regelmäßigen, möglichst gleichförmigen Gang der Sonntage durch das Jahr. Obwohl der Protestant, obwohl der Engländer das erregende Schauspiel des freien Gottes in Knechtsgestalt, die Passion, als ihr Grunderlebnis herausgreifen, werden ihnen gleichwohl unvermerkt sozusagen alle Sonntage zu Sonntagen nach Trinitatis: Die Sonntagsruhe wird zum staatlichen Gesetz.

Der Katholizismus hingegen vermittelt dem einzelnen das Bild von der sichtbaren Kirche von Jugend auf. Die klare Rangordnung, die feste Hierarchie, die Vorausbestimmtheit der Plätze pflanzt er jedem Gläubigen ins Herz. Dafür verwirklicht er nach außen das bunteste, fröhlichste Bild zahlloser unregelmäßiger Feste, überraschender Wunder und besonderer Ereignisse. Der Protestantismus, der die ganze Fülle der Freiheit im Herzen trägt, setzt nach außen die widerspruchslose, reine Ordnung. Der Katholizismus, der die reine, lichte Ordnung im Herzen unbeugsam fordert und durchsetzt, erträgt außen den tollen Widerspruch unvereinbarer Gegensätze und Zufälle. Der Evangelische trägt das Schwert im Herzen und läßt in tosender Gärung sich von sich selbst überraschen. Draußen die Welt sucht er korrekt mit angesammelter Willensenergie berufsmäßig und zweckmäßig zu ordnen. Der Katholik trägt den lich-

ten Dom der Kirche im Herzen, deshalb sucht er sein Herz zu ordnen durch Beichte und Zucht, Weltflucht und Abtötung mit derselben Energie, die der Protestant auf die Ordnung der Außenwelt verwendet. Dafür ist dem Katholiken die Außenwelt ein tägliches Chaos, eine tägliche Verwirrung, der immer aufs neue die reinigende Offenbarung in der Messe entsteigt. Ihm ist die Außenwelt erfüllt von eben den Überraschungen, von eben der Unregelmäßigkeit und Unverstandtheit, die dem Evangelischen nur die eigene Seele zerschneiden.

Beide Bekenntnisse bauen auf dem Kreuz: der Protestant trägt das Kreuz des inneren Widerspruchs, der Zerrissenheit in sich, der Katholik das Kreuz des Kirchenschiffs, das Kreuz des klaren Grundrisses und der lichten Anordnung des Entgegengesetzten, scheinbar Getrennten.

Beider Herzensgeheimnis verrät uns die Kunst. Denn sie ist es, die des Herzens geheimstes Planen gestaltend ausspricht. Und siehe da: auf dem großen, gemeinchristlichen Grunde ist die künstlerische Ausprägung katholischer Sehnsucht der gotische Dom, die Offenbarung der evangelischen Jahrhunderte aber ist die deutsche Musik! An ihren Früchten lassen sie uns erkennen, woran ihr Herz hängt. Die Kirche greift zur Baukunst, der klaren, kühnen Bezwingung des Raumes, der Evangelische zur Kunst der raumentrückten, in der Zeit verrauschenden unsichtbaren Töne. Die Baukunst verkündet den inneren Drang, sich wie ein strahlender Tempel reich gegliedert und ohne Fehl oder Makel geschmückt aufzubauen, als Gottes Kristallgefäß. In Tönen der Musik entlädt sich die Sehnsucht, gottgleich alle Schranken niederzureißen, alle Mauern zu sprengen und in unendlichem Umfang die Zerteilung des Wesens zu zerschmel-

zen. Jedes der Bekenntnisse widerspricht so mit seiner Kunstübung seinen Taten in der Welt, aber ergänzt erst dadurch die Offenbarung seines Wesens. Jedes beweist so, daß es in sich den Gegensatz der Aggregatzustände des Menschen restlos überwindet. Staat und Volk, oder wie immer dies Paar genannt worden ist: Alter und Neuer Bund, Gesetz und Liebe, Sozialismus und Individualismus, sie sind beide vorausgesetzt im Christentum und werden beide von ihm immer besser entwickelt.

Weil also die beiden Bekenntnisse dem Widerspruch gegen das Bestehende, dem Kreuze, treu sind, deshalb sind beide christlich. Das Herz voll Musik, beläßt sich der Protestantismus mit wissenschaftlicher Beherrschung der gesetzmäßigen Natur. Das Herz voll Architektur, läßt sich der Katholizismus umströmen von all den Unzweckmäßigkeiten und dem Chaos einer unheimlichen, fremden, ängstigen Welt. Dieser Widerspruch wurzelt ja in der Trennung der Glaubenselemente. Luther bindet den freien, vom Heiligen Geist getriebenen Christenmenschen an die starre, äußerliche Schrift der Lehre Christi; die Kirche löst den unfreien, verstockten Einzelmenschen durch die lebendige Person der Nachfolger Christi, Bischöfe und Priester. Jener beruft sich gegen ein Übermaß der Einzelseele auf die Niederschrift der Predigt des Evangeliums, dieser gegen ein Übermaß der überlieferten Ordnung auf den lebendigen Verwalter des Glaubens.

So hat sich der Protestantismus 1517 nur äußerlich, gewaltsam und sichtbar vom Katholizismus losgerissen. Beide sind so alt wie das Christentum selbst; so wie Paulus und die Gemeinde zu Korinth, wie Konstantin und Augustin, wie Innozenz III. und Franz von Assisi, wie Kirche und Choral zusammengehören,

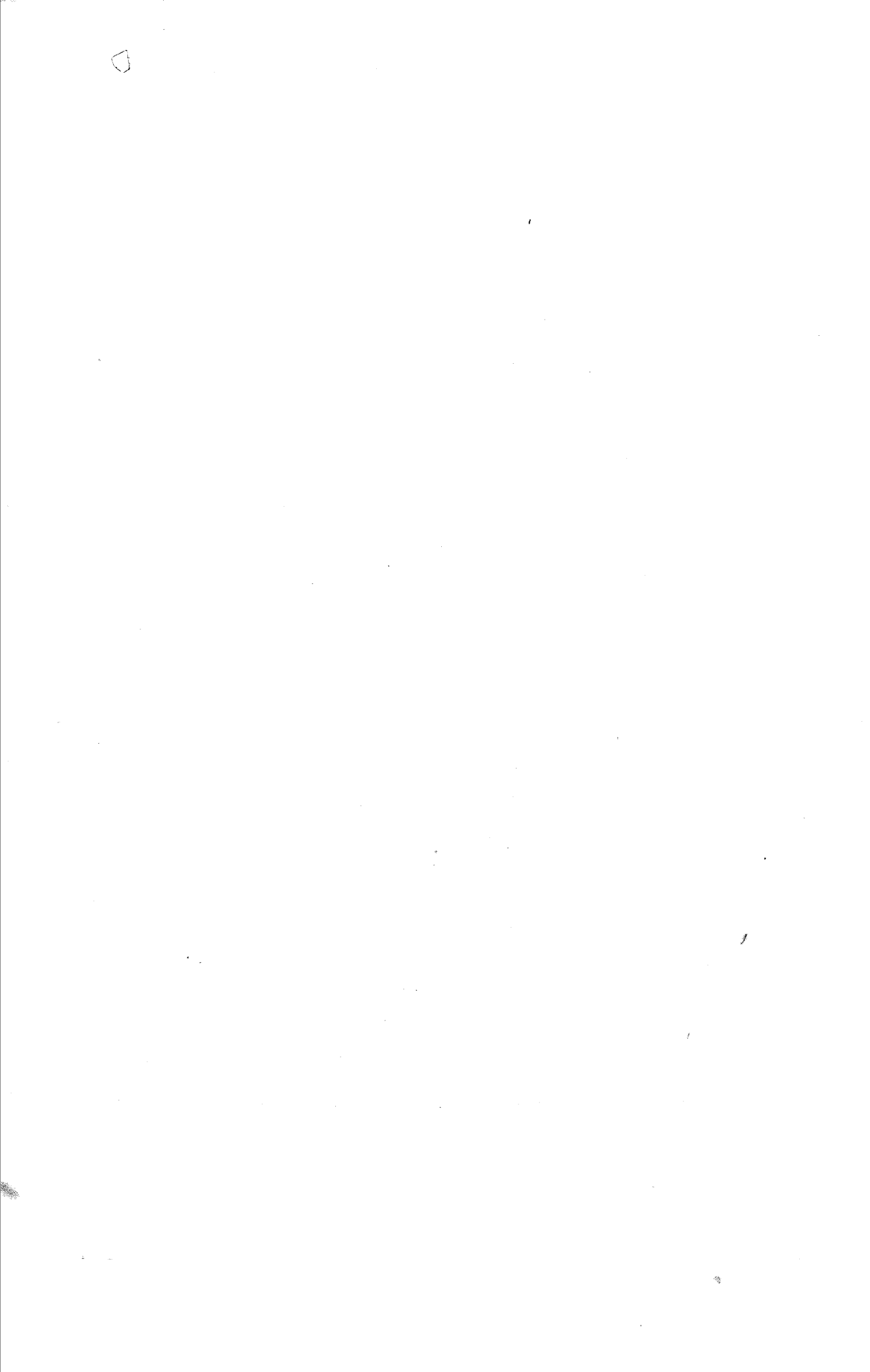
so gehören die Weltflucht mittels der sichtbaren Kirche und die Weltordnung mittels der unsichtbaren Kirche zusammen, und beides gehört vom ersten Tage an zum Christentum. Das Kreuz, das auf unseren Heiligen Geist baut, und das Kreuz, das sich unseres unheiligen Geistes erinnert, sie sind immer beide nötig, weil wir erst auf dem Wege aus der Welt zu Christus sind. Es gibt kein Kreuz, welches das Christentum nicht ergreift in seinem Kampf gegen das Sinnliche. Das der Triebe im Innern, das der Pflichten im Äußern wird von ihm aufgenommen und geweiht. Denn jedes echte Kreuz erneuert das Leben, das von dem Überspringen widerstreitender Funken, vom Spannen und Lösen feindlicher Gegensätze allein sich erhält.

Aus dem tropischen Eden der Unschuld vertrieben, irrt der Mensch der mittleren menschlichen Zone zwischen Geschöpflichkeit und Herrlichkeit, zwischen Willkür und Zwang. Ein jedes Zeitalter nennt diesen Zwiespalt anders. Wir Heutigen heißen ihn den zwischen Staat und Volk. Die europäische Kultur baut sich auf der Einheit dieser Zweiheit auf. Sie setzt, wie für Sommer und Winter das Jahr, so für Staat und Volk eine höhere Einheit voraus, die hinter dem Sichtbarwerden dieser Gegensätze unsichtbar bleibt. Wie der Weltlauf nur an der Sonnenzeitrechnung, so ist der menschliche Lebenslauf nur an der christlichen Zeitrechnung des Kirchenjahrs wiederzuerkennen. Die höhere Einheit über den schwankenden Aggregatzuständen der Menschen ist es, die das Jahr uns im erhabenen Schauspiel der Offenbarung durchwandeln läßt. Hinter Krieg und Frieden, Leben und Tod, Wirken und Leiden, Gemeinschaft und Einsamkeit, hinter Staat und Volk, und wären sie die vollkommensten, lebt das Reich Got-

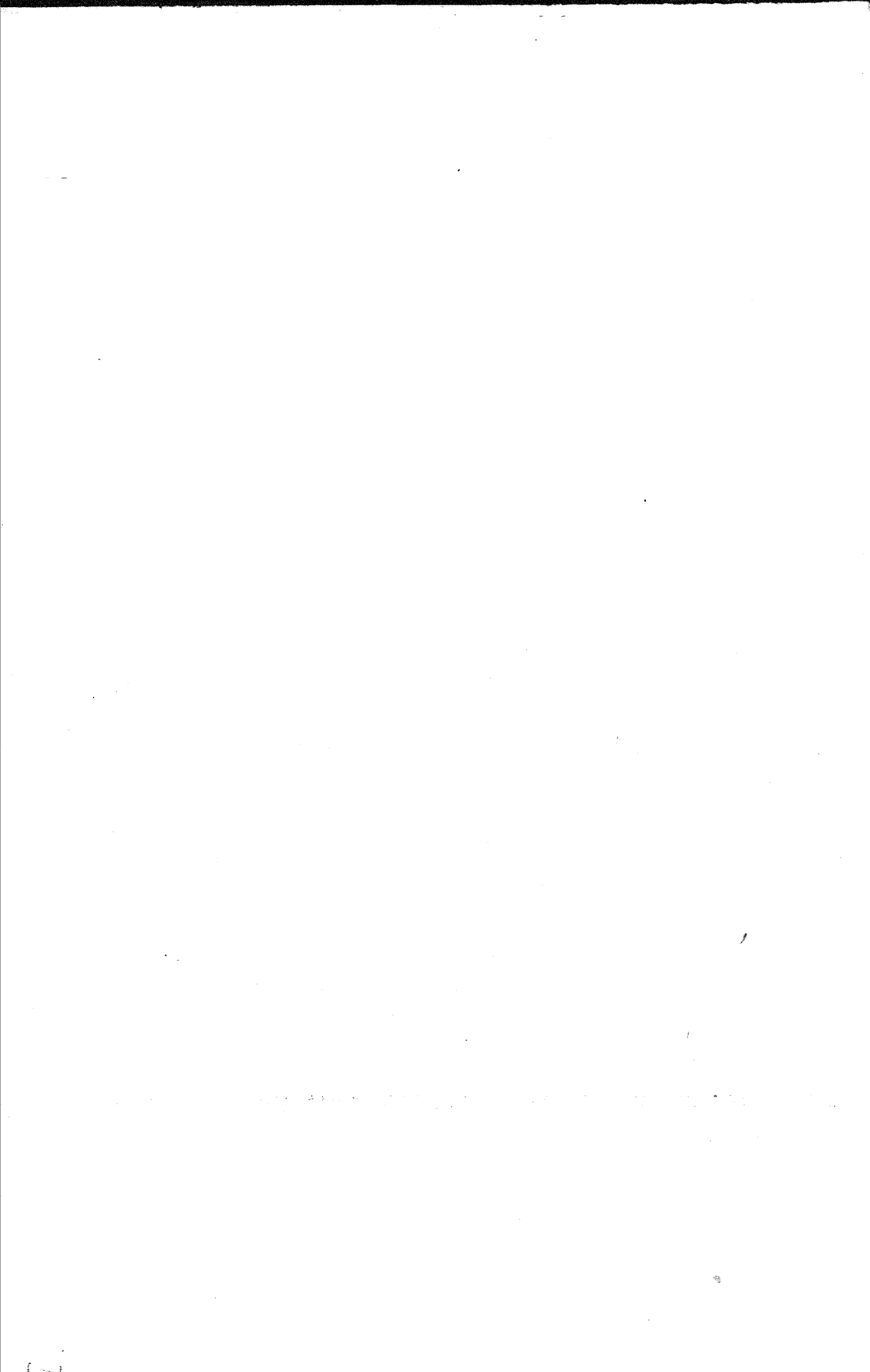
tes und kann seine Stätte auf Erden nur haben in der einzelnen Menschen Brust. Dieses Reich kann auf jede Betäubung des Geistes durch Vermischung, Vertuschung und Verheimlichung der Gegensätze verzichten. Es macht keine Abstriche an dem Widerspruch, der alle Wirklichkeit durchzieht. Denn es überwindet ihn. Den Unerlösten, die sich an das Sichtbare klammern, muß der Traum vom Volksstaat, von einem flüssigen Eis, einer ruhenden Bewegung, die Zerrissenheit zudecken, unter deren peinigender Sinnlosigkeit sie leiden. Weil sie diesseits der Sinne bleiben wollen, so verlegen sie ihr Paradies in die sichtbare Zukunft als Volksstaat. Als Zukunftsstaat, der alle Staaten und Völkergrenzen dereinst überwinden wird, nennen sie ihn ebenfalls das Reich. Dies Weltreich, Kaiserreich, Friedensreich als die Vereinigung aller Länder der Erde wird immer sinnfälliger Ordnung sein, auf das Recht gegründet, durch die Sinne erhalten und bekämpft, und so wird es den Menschen zerstückt lassen wie zuvor. Denn es läßt ihn aufgehängt im Zwischenreich zwischen dem Sonnenjahr der Natur und dem Jahr seiner Seele. Der Völkerbund ahnt nichts vom Geheimnis und von der Qual der Zeitlichkeit, wo der Mensch nicht mehr zum Sonnenjahr gehört und seinen eigenen Jahrgang noch nicht gefunden hat. Das Weltreich bleibt *in* der Zeit.

Am heiligen Abend aber senkt sich der Keim eines anderen Reiches hinunter auf die Erde. Das Himmelreich öffnet sich und wandelt offenbar unter uns. Gott selbst wird Mensch; und indem wir ihn herabsteigen sehen, gewinnen wir die Kraft, hinter das Sinnliche zu dringen. Die Weihnachtsbotschaft gibt uns den Mut, an das Göttliche zu glauben, weil sie uns sagt, daß wir selbst göttlich sind. Herausgeho-

ben aus der Schöpfung und der Tierwelt, gewinnt der Mensch Teil an Gott durch Gottes Sohn. Das Unsichtbare ragt hinein in das Sichtbare durch keine andere Form oder Gestalt, es sei denn der Mensch. Das Unsichtbare, Gottes Wort, wird Mensch wie wir. Hinter allen Dingen steht das Wesen der Dinge. Hinter allen Formen des Menschen, die er annimmt, beharrt sein unsterbliches Wesen. Nun ist dies Wesen offenbar als das immer fehlende, das immer andere, als der Widerspruch gegen das, was nur da ist, als Ergänzung und Heilung, als Christus und sein Kreuz. Am Weihnachtsabend wird dieser Schatz uns ins Herz gelegt, damit wir ihn durch das Jahr hindurchtragen, durch Hitze der Volkswut, durch Kälte des Kaiserrechts, das *Reich Gottes* in uns irdenen Gefäßen.

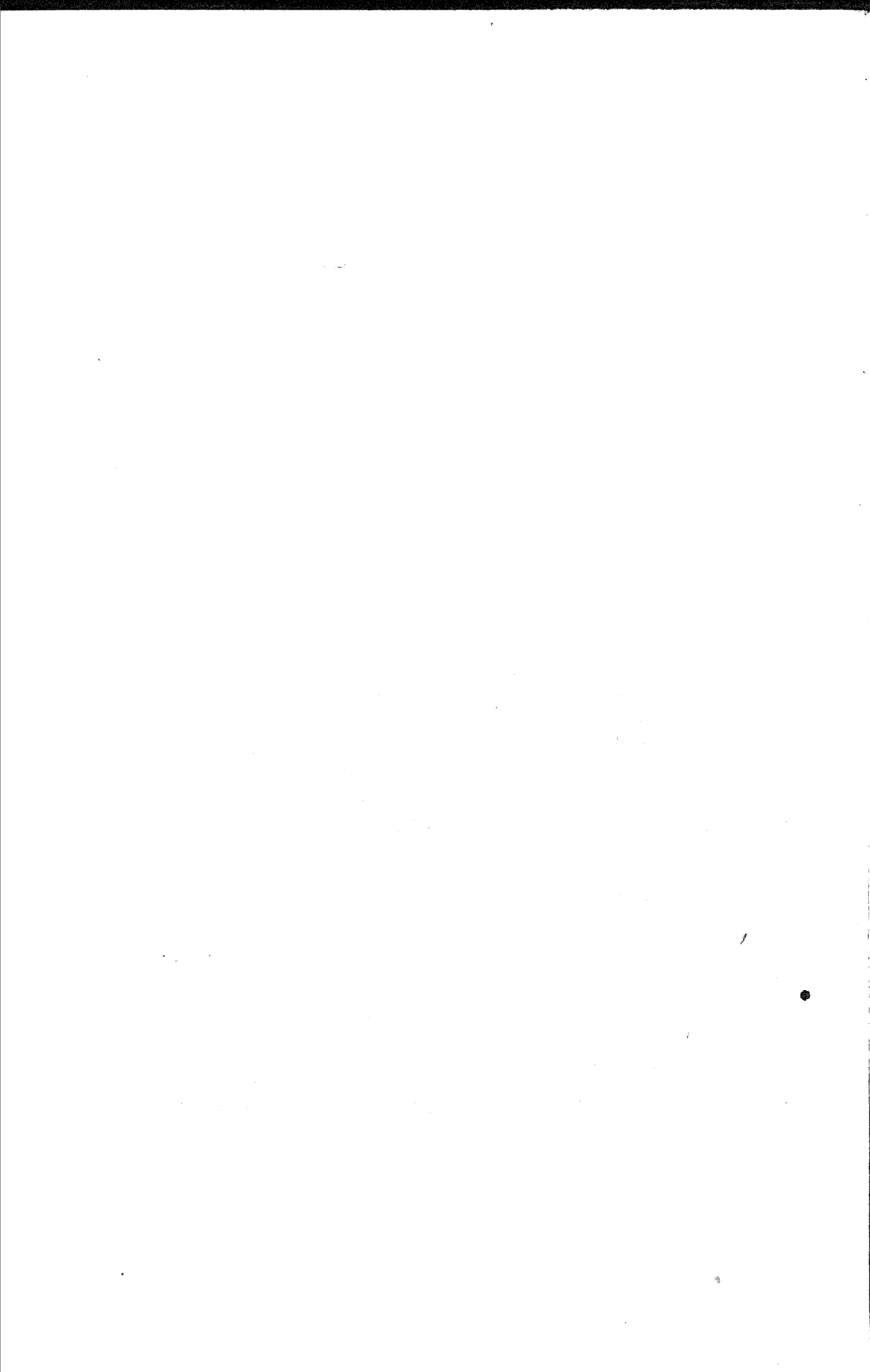


815
—
3



ROSENSTOCK / WITTIG: DAS ALTER DER KIRCHE

ANHANG



EUGEN ROSENSTOCK UND JOSEPH WITTIG

DAS ALTER DER KIRCHE

KAPITEL UND AKTEN

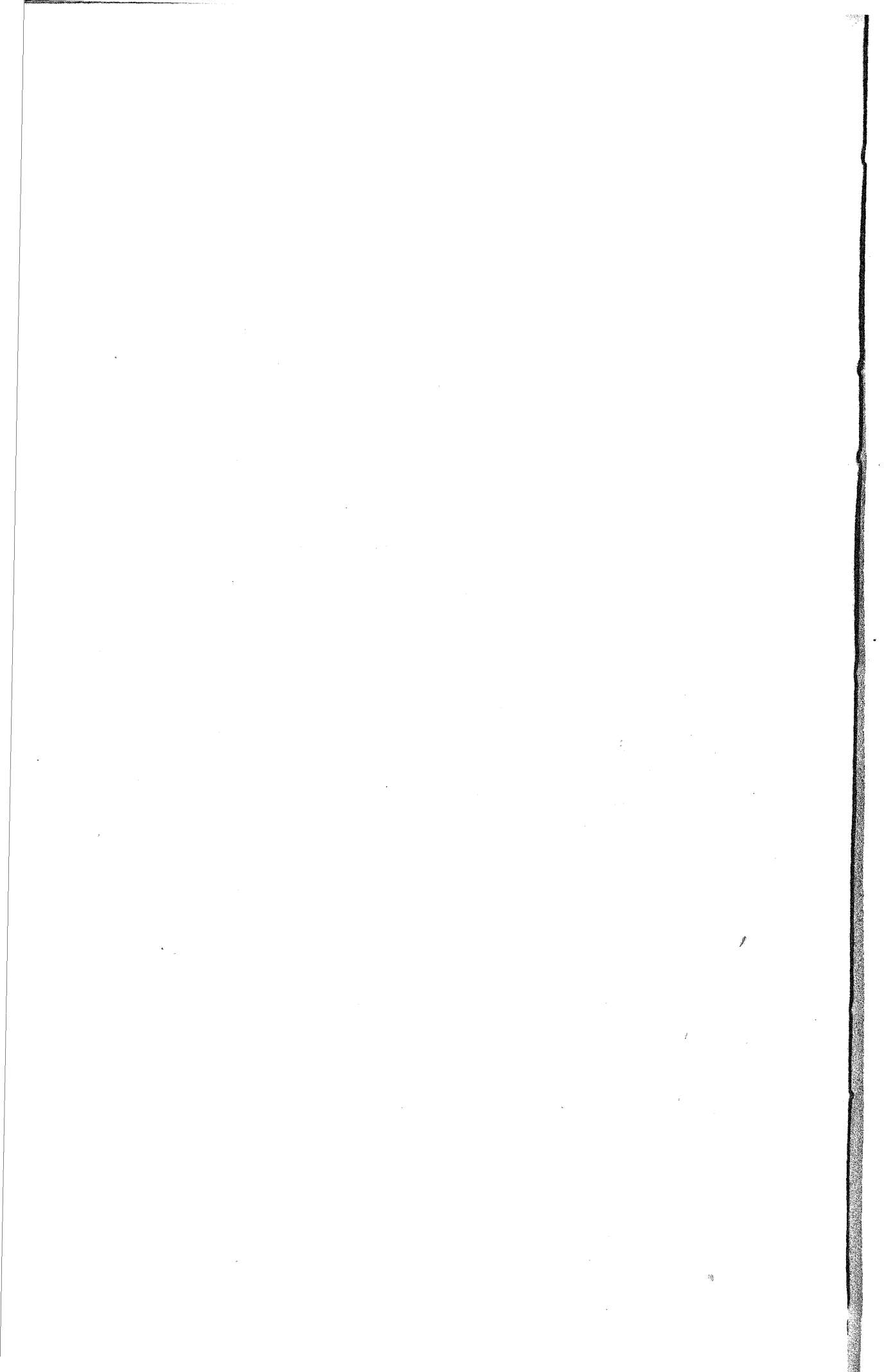
•
ANHANG

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER · BERLIN

MCMXXVII

Gedruckt bei Jakob Hegner in Hellerau bei Dresden

ALLTAG



I. Vor dem Einbruch des Argwohns

Sehr geehrter Herr Professor! Ihr patrologisches Werk ist mir eine liebe Überraschung. Ich habe sofort eine Reihe einzelner Abschnitte durchgelesen und mich gefreut über die klare und knappe Charakteristik, sowie die große Fülle weit-schichtigen Materials, das da gesichtet, kritisch nachgeprüft und in trefflicher Übersichtlichkeit nebst typographischer Ak-kurateesse zur Darstellung gelangt ist. Aber das sind Vorzüge, die nicht nur den Schüler zu Dank verpflichten, sondern auch dem Priester ein zuverlässiges Nachschlagewerk bieten.

26. 4. 1921
Der Fürstbi-
schof von Bres-
lau an Wittig

Mit dem aufrichtigen Glückwunsche zur Vollendung der über-
aus mühsamen Arbeit verbinde herzlichen Dank für die gü-
tige Zuneigung, vielmals grüßend A. Kard. Bertram.

Für die freundliche Zusendung des anziehenden und inhalts-
reichen Vortrags über St. Hieronymus und die Bedeutung sei-
nes Wirkens sage herzlich Dank, bestens grüßend

9. 9. 1921
Der Fürstbi-
schof von Bres-
lau an Wittig

A. Kard. Bertram.

Rückseite des Titelblattes von »Ein Apostel der Caritas. Der
Breslauer Domherr Robert Spiske und sein Werk«, verfaßt
von Joseph Wittig, Breslau 1921:

15. 10. 1921
Druckgeneh-
migung

Gern gebe ich die Druckerlaubnis zu diesem Büchlein, das
dem Klerus unserer Diözese treuherzig und anmutend von
Priestergeist und Priesterliebe erzählt.

A. Kard. Bertram, Fürstbischof.

Nachdem Ew. Hochwürden sich bereit erklärt haben, die Lei-
tung der akademischen Congregatio Mariana hier zu überneh-
men, ernenne ich Sie zum geistlichen Präses derselben und
wünsche und vertraue von Herzen, daß diese Ihre Wirksam-
keit für das Tugendleben unseren Studierenden, namentlich den
künftigen Priestern segensreiche Förderung vermitteln werde.

7. 12. 1921
Der Fürstbi-
schof von Bres-
lau an Wittig
G. K. 9978

Der Fürstbischof A. Kard. Bertram.

Verehrter Herr Professor! Nur einen kurzen Durchblick konn-
te ich, weil Arbeit haufenweise auf mich wartet, in Ihr neu-
es Buch (»Herrgottswissen von Wegrain und Straße«) tun. Es

13. 12. 1921
Der Fürstbi-
schof von Bres-
lau an Wittig

sind »Confessiones« in anmutendstem Plauderton, ungesucht gezeichnete Seelenbilder, durchweht von der milden Frömmigkeit der schlesischen Psyche. Das Buch wird Liebe wecken, wohin es kommt. Wohltuend in unserer Zeit voll Zerrissenheit und innerer Zerrissenheit wirken solche Innenerlebnisse aus echt katholischer Jugendzeit mit all der Schlichtheit einfachster Häuslichkeit. Ihre Gabe bringt mich in neue Dankesschuld...

Gnadenreiche Weihnachten wünsche, herzlich grüßend
Ihr dankbarer A. Kard. Bertram.

27. 3. 1922
Der Fürstbischof von Breslau an Wittig

Verehrter Herr Professor! Für die gütige Zusendung Ihres gründlichen Buches über »S. Basilii Geistliche Übungen« schulde ich Ihnen herzlichen Dank. Es war mir eine Freude, zu beobachten, wie feinsinnig Sie den Wegen nachforschten, die zum Verständnis von Inhalt, Gestaltung und stilistischer Eigenart führen.

Herzlich grüße

A. Kard. Bertram.

II. Der Kampf um „Die Erlösten“

18. 4. 1922
Der Fürstbischof von Breslau an Wittig

Sehr geehrter Herr Professor! Von einem Pfarrer unserer Diözese wird in sehr scharfer Weise bei mir Einspruch erhoben gegen Ihre Abhandlung »Die Erlösten« in »Hochland« neunzehnter Jahrgang siebentes Heft. Ich glaube, der Pfarrer hat das Ziel Ihres Artikels nicht in allem ganz richtig verstanden. Andererseits fürchte ich sehr, daß aus verschiedenen Stellen des Artikels von Lesern, die nicht genügend geschult sind, fehlsam schädliche Folgerungen gezogen werden, die über das Intendierte weit hinausgehen. Auch stehe ich nach den persönlichen Erfahrungen, die ich hinsichtlich des sittlichen Kampfes und des Beichtens in Gymnasial- und akademischen Studienjahren gemacht habe, nicht an, rundweg zu erklären, daß Ihre Zeichnung eine Karikatur ist oder doch eine unzulässige Übertragung von Erlebnissen in Einzelfällen auf die Allgemeinheit. Ich bedaure dies sehr. Manche Stellen Ihres Artikels klingen verfänglich namentlich für den, der nicht genügend beachtet, daß nicht alles als Ihre Überzeugung geschrieben ist, sondern manchmal als Stimmungsausdruck Dritter angesehen werden will.

Da Sie wissen, daß ich Ihren Publikationen durchaus als wohlwollender Beurteiler gegenüberstehe, werden Sie es als gutgemeint aufnehmen, wenn ich zu größerer Vorsicht rate. Ihre eigenartige Kunst zu plaudern und seelische Vorgänge zu zeichnen, heischt eine besonders zarte Kontrolle hinsichtlich der Ideen, die in Lesern geweckt werden, die nicht gleiche Werdegänge des Innenlebens durchgemacht haben und nicht gleich merken, wo bei Ihnen Übertreibung im Farbenauftragen untergelaufen ist.

Mit herzlichem Gruße

A. Kard. Bertram.

Aus den Notizen von J. Wittig:

Ich habe auf diesen Brief sogleich nach Eingang (Donnerstag 20. April) ungefähr so geantwortet:

20. 4. 1922
Wittig an
Kard. Bertram

Ew. Eminenz danke ich ehrerbietigst für das Schreiben vom 18. d. M. Die Mahnung meines Bischofs wird mir ein Ansporn sein, bei meinen Veröffentlichungen . . . (die größte Sorgfalt zu üben?) Ich habe aber auch meinen Osteraufsatz mit dogmatisch geschulten Priestern und Laien durchberaten, mit dem Ergebnis, daß er nur jene aufregen kann, die sich getroffen fühlen. Durch fünfzehnjährigen, in religiösen Dingen sehr vertrauten Verkehr mit der studentischen Jugend glaube ich befähigt zu sein, Karikatur und Wirklichkeit zu unterscheiden. Die Angelegenheit ist mir viel zu heilig, um aus ihr eine Karikatur zu machen. Wäre es eine Karikatur! Dann würde ich stillschweigend jeden Tadel tragen. Aber die zahlreichen Zuschriften beweisen mir, daß die Not in Wirklichkeit da ist. Ein Prediger aus dem Jesuitenorden hat sich geäußert: »Das haben wir schon lange mit uns herumgetragen. Jetzt hat endlich einer den Mut gefunden, es zu sagen. Wenn dies Ärgernis ist, dann ist Ärgernis Pflicht.« Ablehnend haben sich nur Geistliche geäußert. Davon hat einer, der den Aufsatz zum zweiten Male las, sein Urteil zurückgenommen. Ich glaube immer noch, daß mir Gott einen Weg gewiesen hat auch in jene Herzen, die sich der religiösen Wahrheit schon lange verschlossen haben.

Ich glaube, daß ich wie andere katholische Schriftsteller Schutz verdiene gegen eifernde Pfarrer, die besser daran täten, erst eine Zeitlang zu überlegen, anstatt gleich in der ersten Woche, ohne sich nach der Vorschrift des Evangeliums zuerst

an den fehlenden Bruder zu wenden, die Angelegenheit beim Amte zu denunzieren.

(Aus der Erinnerung aufgezeichnet am 26. April. Abschrift hatte ich mir nicht genommen. Jedoch habe ich über den Wortlaut des Schreibens an Professor Muth berichtet.)

J. Wittig.

24. 4. 1922
Der Fürstbischof von Breslau an Wittig

Den Empfang Ihrer Antwort vom 20. d. M. auf meinen Brief vom 18. d. M. bestätige ich.

Im Hinblick auf die Auffassung und die Erwartungen, die ich für die Behandlung der Fragen des inneren religiösen Lebens der Studierenden hege, und auf Ihre davon abweichende Art der Behandlung solcher Fragen halte ich für richtiger, daß ich Sie ersuche, den in meinem Schreiben vom 7. Dezember 1921 ausgesprochenen Wunsch betreffs Leitung der akademischen Congregatio Mariana als zurückgezogen zu betrachten. Der Fürstbischof A. Kard. Bertram.

ANMERKUNG: Von der Antwort auf diesen Brief ist keine Abschrift genommen. Sie enthielt die kurze Erklärung, daß Wittig auf Wunsch die erst seit kurzem übernommene Leitung der Congregatio Mariana in die Hände des Bischofs zurücklege.

1. 5. 1922
Amtliches
Zirkular

Aus den Akten eines Kollegen Wittigs:

Abschrift zu gefl. Kenntnisnahme.

Fürstbischöfliche Kurie. Breslau, den 1. Mai 1922.

Von mehreren Seiten gehen mir Zuschriften zu, die in ersten Worten Einspruch erheben gegen Professor Wittigs Artikel »Die Erlösten« in »Hochland«, 19. Jahrgang, 7. Heft. Es ist nicht Sitte, daß der Bischof über Auseinandersetzungen mit einem Diözesanpriester Dritten Mitteilung macht. Doch dürfte von dieser Zurückhaltung abzuweichen sein, wenn eine Entgleisung in voller Öffentlichkeit und weit über die Diözesangrenzen hinaus ernstesten Widerspruch hervorruft. Daher darf ich mitteilen, daß ich sofort nach Erscheinen jener Abhandlung durch Schreiben vom 18. April den Herrn Verfasser auf das Bedenkliche und Verfängliche seiner Darstellung aufmerksam gemacht und bei aller Schonung ihm doch erklärt habe, daß in mancher Beziehung seine Zeichnung des sittlichen Kampfes und der Beichtübung in den

Gymnasial- und akademischen Studienjahren mich wie eine Karikatur anmutet, und daß auch andere Stellen seiner Abhandlung, namentlich hinsichtlich der ihnen folgenden Auffassungsweise und Wirkung, zu ernststen Bedenken Anlaß geben.

Da die Antwort des Verfassers hierauf mich nicht befriedigte, habe ich am 24. April die Leitung der akademischen Marianischen Kongregation, die ich am 7. Dezember vorigen Jahres ihm übertragen hatte, ihm entzogen mit der Begründung, daß seine Behandlung der Fragen des inneren religiösen Lebens meinen Erwartungen nicht entspricht.

Die weitere Entwicklung dieser Angelegenheit ist in Ruhe abzuwarten.

Adolf Kardinal Bertram,
Fürstbischof von Breslau.

An das hochwürdige Katholische Pfarramt in ...N...

Aus den Notizen Wittigs:

Am 16. Mai erfuhr ich Genaueres über das Rundschreiben des Fürstbischofs vom 1. Mai. Darauf schrieb ich am selben Tage: Hochwürdigster Herr Kardinal und Fürstbischof! Die Nachricht, daß Ew. Eminenz die gegen mich für gut befundenen Maßnahmen durch Rundschreiben amtlich dem Pfarrklerus und meinen Fakultätskollegen mitgeteilt und eine weitere Entwicklung in Aussicht gestellt haben, veranlaßt mich, folgende Urteile über meinen Osteraufsatz zusammenzustellen: (Zuschriften katholischer Priester und Laien, ohne Namen und Ort, aber mit Standesbezeichnung.)

Ich gedenke, diese und andere Urteile gelegentlich zu veröffentlichen, wenn unter Berufung auf die Stellungnahme Ew. Eminenz die Lieblosigkeit und Verketzerungssucht des Klerus noch weiter wächst. Es ist Ew. Eminenz anheimgegeben, dafür zu sorgen, daß der gute Name und die Wirksamkeit eines Priesters, der es bisher an Treue, Arbeitsfreude und gutem Willen nicht fehlen ließ, nicht untergraben werde. In tiefster Ehrfurcht Ew. Eminenz gehorsamster

Joseph Wittig.

Lieber Herr Kollege! Nur nach längerem Zaudern entledige ich mich eines Auftrags, den der Herr Kardinal mir mündlich erteilt hat.

16. 5. 1922
Wittig an
Kardinal
Bertram

6. 6. 1922
Dompropst
Nikel an
Wittig

1. Ich soll Ihnen nahelegen, das Amt als Universitätsprediger freiwillig niederzulegen.

2. Ich soll Ihnen mitteilen, daß den Herrn Kardinal Ihre Bemerkungen über die öftere Beichte, der Spott über den Dogmatiker, der sich auf das kirchliche Lehramt beruft, sowie der in dem Aufsatz zutage tretende Mangel an Pietät schmerzt. Der Herr Kardinal hegt jetzt einiges Mißtrauen gegen Ihre religiös-pädagogische Betätigung. Der Herr Kardinal fürchtet, daß der Aufsatz einen ungünstigen Einfluß auf das neue Konkordat ausüben wird.

3. Es wäre dem Herrn Kardinal lieb, wenn Sie ihm eine Erklärung etwa folgenden Inhalts geben würden: es habe Ihnen ferngelegen, den Wert der kirchlichen Bußdisziplin oder die Autorität des kirchlichen Lehramtes anzugreifen; Sie geben jedoch zu, sich in der Form vergriffen zu haben.

Ich brauche Ihnen nicht erst zu versichern, daß ich alles tue, was ich zu Ihren Gunsten tun kann. Obige Erklärung können Sie m. E. ruhig abgeben; Sie vergeben damit nichts Ihrer Würde als Gelehrter und akademischer Lehrer. Vielleicht können Sie auch hinzufügen, daß Sie bestrebt sein werden, etwaigen Schaden, den das Mißverständnis Ihres Aufsatzes verursacht habe, wieder gutzumachen.

Eine solche Erklärung wird allen weiteren peinlichen Erörterungen über den Fall die Spitze abbrechen. Ich rate Ihnen dazu als Ihr einstiger Lehrer, als Ihr Kollege und Freund. Mit herzlichem Gruß Ihr treu ergebener J. Nickel.

8. 6. 1922
Wittig an
Dompropst
Nickel

Hochwürdigster Herr Dompropst! Hochverehrter Herr Dekan! Ew. Gnaden gütiges Schreiben vom 6. d. M. kam heute hier an. Ich danke Ihnen herzlich für die freundschaftliche Weise, in der Sie sich Ihres peinlichen Auftrages entledigt haben, und ich will Ihr Schreiben in der Reihenfolge seiner Punkte beantworten:

1. Das »Amt als Universitätsprediger« kann ich nicht mehr freiwillig niederlegen, da ich es seit 17 Monaten nicht mehr inne habe. Dagegen besitze ich noch die allgemeine Jurisdiction zum Beichthören sowie die besondere für die St.-Hedwigsschwestern. Angesichts des Mißtrauens, das S. Eminenz gegen meine »religiös-pädagogische Betätigung« hegt, werde ich mich von heute an des Gebrauchs dieser Vollmachten ent-

halten. Es wird sich nicht vermeiden lassen, den Grund dafür meinen Beichtlingen mitzuteilen. Da auch die Examina zur Pädagogik gehören, betrachte ich mich von heute ab nicht mehr als Mitglied der Fürstbischöflichen Prüfungskommission, bis S. Eminenz den Ausdruck des Mißtrauens zurücknehmen wird.

2. »Bemerkungen über öftere Beichten« im Sinne von »Bemerkungen gegen die öftern Beichten« habe ich nie gemacht, da ich selbst alle 14 Tage zur heiligen Beicht gehe und meinen Beichtkindern immer gern die achttägige Beicht gestattet habe, so zwar, daß die meisten von ihnen alle acht oder vierzehn Tage kommen, manche mit besonderer Erlaubnis auch öfter. Über die Dogmatiker »gespottet« habe ich nur nach der Meinung derer, die es nicht auseinanderhalten können, ob ein Schriftsteller Personen oder Dinge lachend oder ob er sie lächerlich macht. Vor allem habe ich nicht darüber gespottet, daß sich die Dogmatiker auf das kirchliche Lehramt berufen — das ist ihr Recht und ihre Pflicht — sondern darüber, daß sie sich mit dieser Berufung schon decken, ehe noch die anderen Möglichkeiten der Darstellung und der Beweisführung erschöpft sind. »Pietät« bin ich weder den Dogmatikern noch den Predigern schuldig, soweit es sich um ihre Methode handelt, sondern nur die Wahrheit. Das aber haben mir sogar einige Kollegen zugestanden, daß meine Schilderung photographisch getreu und wahr ist. Um kirchenpolitischer Befürchtungen willen (Konkordat) werde ich es nie bereuen, die Wahrheit gesagt zu haben.

3. Die Erklärung: es habe mir fernelegen, den Wert der Bußdisziplin oder die Autorität des kirchlichen Lehramtes anzugreifen, gebe ich hiermit selbstverständlich und ohne jede Einschränkung vor Ihnen als unserem Dekan ab, kann aber nicht verstehen, daß jemand bei einigem Wohlwollen das Gegenteil aus meinem Osterartikel herauszulesen vermag. Das Urteil über die Form wird immer subjektiv sein. Hervorragende katholische Literaten finden die Form meines Artikels als besonders geeignet, die katholischen Wahrheiten auch den Fernerstehenden wieder nahezubringen. Ich kann also nur bedauern, daß die von mir gewählte oder vielmehr die mir naturgemäße Form den Empfindungen meines Bischofs nicht entspricht.

4. Ich stehe in Verhandlungen wegen der Veröffentlichung einer Erklärung oder eines Berichts über die Aufnahme meines Osterartikels, wobei ich Gelegenheit zu finden hoffe, die mir bekannt gewordenen Mißverständnisse zu beseitigen. Einen dogmatischen Irrtum hat mir bisher noch niemand nachzuweisen vermocht, obwohl ich diesen Nachweis schon von mehreren Gegnern in bitterstem Ernst gefordert habe. Innerhalb der dogmatischen Wahrheit aber soll man mich schreiben lassen, wie ich will und wie ich es für nützlich oder notwendig erachte. Den Hinweis auf Opportunitätsgründe halte ich für unverträglich mit dem Wesen des katholischen Christentums. Ich habe Sr. Eminenz eine ganze Reihe von den zahlreichen Zuschriften mitgeteilt, die mir fast täglich zugehen und ganz deutlich beweisen, daß mein Artikel das religiöse Leben vieler Katholiken von neuem entfacht hat. Selbst die Jesuiten, meine erbittertsten Gegner, stehen nicht mehr in geschlossener Phalanx. Die Benediktiner in denen ein großer Teil der großstädtischen Seelsorge anvertraut ist, haben von Anfang an den großen seelsorglichen Wert meines Osterartikels erkannt und anerkannt. Männer, die schon seit Jahren nicht mehr zum Sakramentenempfang zu bewegen waren, haben sich nach Lesung des Artikels dazu bereit erklärt. Soll ich da feig vor einigen Schwierigkeiten, Gegnerschaften und zeitweiligen Demütigungen zurückweichen? Man hat mir — auch von hoher Stelle — zu große Weichheit meines Charakters zum Vorwurf gemacht. Aber man täusche sich nicht, der Eisenkern steckt drinnen! Und ich weiß, daß ich auf festem religiösen Boden stehe. Denn was ich gesagt habe, ist die uralte Wahrheit der Väter, und ich halte jenen Osteraufsatz für eine der lebendigsten Früchte meines Väterstudiums. Ich habe sogar ehrlich gehofft, daß mein Bischof mich dafür segnen werde, wie er mich für meine vorausgegangenen religiösen Schriften gesegnet hat.

Sie, mein hochverehrter Herr Professor, kennen mich gut genug, um zu wissen, daß ich keine andere Antwort auf Ihr Schreiben geben kann als diese. Nehmen Sie darum dieses Schreiben in Güte auf und behalten Sie lieb Ihren dankbaren

Joseph Wittig.

Lieber Herr Kollege! Hierdurch bestätige ich den Empfang Ihres Briefes. Ich bitte Sie, meine Bemühungen, Ihre Angelegenheit zu einem guten Ausgang zu führen, zu unterstützen.

14.6.1922
Dompropst Ni-
kel an Wittig

Ihre Erklärung, daß Sie sich nicht mehr als Mitglied der Prüfungskommission betrachten, kann und will ich nicht weitergeben, da ich dieselbe für den Ausfluß einer augenblicklichen Stimmung halte und verpflichtet zu sein glaube, Sie vor übereilten Schritten, die Ihnen schaden könnten, zu schützen. Übrigens sind Sie im Irrtum, wenn Sie meinen, das Amt einfach niederlegen zu können. Der Fürstbischof ernennt die Mitglieder der Prüfungskommission, und diese haben die Pflicht, dieses Amt so lange zu verwalten, solange es ihnen der Fürstbischof nicht nimmt. Es liegt im Interesse der Studierenden und der Fakultät, daß die Professoren auch Mitglieder der Prüfungskommission sind. Ihre ev. Weigerung, das Amt weiterzuverwalten, könnte einen Konfliktstoff von unübersehbaren Wirkungen schaffen, was ich sehr bedauern würde, sowohl im Interesse der Fakultät als auch in Ihrem eigenen Interesse.

Der Herr Kardinal will Ihnen persönlich wohl. Die Erklärung, um welche ich Sie in meinem Briefe ersucht habe, wünscht der Herr Kardinal in den Händen zu haben, um Sie schützen zu können. Ich rate Ihnen dringend, diese Erklärung dem Herrn Kardinal direkt abzugeben. Wenn Sie das etwa nicht wollen, werde ich Ihre mir gegebene Erklärung dem Inhalt nach an S. Eminenz weitergeben; ev. können wir die Form zusammen vereinbaren.

Lieber Herr Kollege Wittig! Sie wissen, daß ich es gut mit Ihnen meine. Veröffentlichen Sie jetzt nichts, ohne es mir vorher gezeigt zu haben. Ich werde Sie nach bestem Wissen und Können beraten. Es schadet nichts, wenn Sie an geeigneter Stelle eine öffentliche Erklärung abgeben, um Sie vor Mißdeutungen Ihres guten Willens zu schützen. Das ist nicht nur Ihr gutes Recht, sondern sogar Ihre Pflicht. Aber unterbreiten Sie alles vorher denjenigen, die Ihnen wohlwollen. Es dürfte Ihnen in Ihrer jetzigen Stimmung das volle Verständnis für die Tragweite jedes einzelnen Wortes abgehen. Der Herr Kardinal ist ebenfalls der Meinung, daß Sie öffentlich das Wort zur Verteidigung ergreifen können; aber er rät

Ihnen, dies erst zu tun, wenn Sie selbst öffentlich (in wissenschaftlichen Zeitschriften oder auch anderswo) angegriffen worden sind. S. Eminenz rät Ihnen, sich dann auf das rein wissenschaftliche Gebiet zu beschränken.

Davon, daß Sie schon seit längerer Zeit nicht mehr Universitätsprediger sind, hat Eminenz Kenntnis genommen. Der Herr Kardinal empfand, wie mir schien, diese Nachricht als eine Erleichterung seiner Situation.

Lieber Herr Kollege Wittig! Sie berufen sich auf die zahlreichen Zustimmungserklärungen, die Sie erhalten haben. Übersehen Sie dabei nicht die Äußerungen der Unruhe, in welche manche Seelsorger und manche Eltern geraten sind. Wer Sie nicht genau kennt, kann leicht geneigt sein, falsche Folgerungen aus Ihren Äußerungen zu ziehen.

Mit herzlichen Grüßen bin ich in alter Liebe und Treue
Ihr ergebener
J. Nickel.

16.6.1922
Wittig an Dom-
propst Nickel

Hochwürdiger Herr Dompropst! Hochverehrter Herr Dekan! Ew. Gnaden haben mir die größte Freude bereitet durch die Versicherung, daß S. Eminenz mir auch jetzt noch persönlich wohlwill und die gewünschte Erklärung nur verlangt, um mich zu schützen. Ich hatte die Erklärung vor Ew. Gnaden abgegeben mit dem freilich ungeschriebenen Wunsche der Weitergabe. Nun habe ich sie Sr. Eminenz selber geschrieben mit der Bitte, mir das entzogene Vertrauen wiederzugeben.

Die von Sr. Eminenz vorbedingten öffentlichen Angriffe sind schon erfolgt, und zwar im »Gaal« von Friedrich Mukkermann, der mir aber den von mir brieflich geforderten Nachweis der »dogmatischen Irrtümer« nicht anders erbringen konnte als durch Hinweis auf einen mir noch unbekanntem Angriff in der »Kölnischen Volkszeitung«. Wie ich darauf antworten werde, kann ich jetzt noch gar nicht sagen. Herzlich dankbar bin ich Ihnen für die Bereitschaft, mir dabei ratend zur Seite zu stehen. Ich habe aber das beklemmende Gefühl, daß dadurch die Freiheit meiner Entschliebung zu stark eingeschränkt wird. Jedenfalls will ich ganz objektiv schreiben und versuchen, auch Ihren Sinn zu treffen. Da der Herr Kardinal meinem Buche »Hergottswissen« volle und freudige Anerkennung gezollt hat, nehme ich an, daß sich

sein Abraten nicht auf die schriftstellerische Tätigkeit dieser Art bezieht.

Ich hoffe von ganzem Herzen, daß nun Ruhe und Klarheit wird, und danke Ihnen nochmals für alle Ihre Liebe.

Ew. Gnaden ergebenster Joseph Wittig.

Hochwürdigster Herr Kardinal und Fürstbischof! Gnädigster Fürst und Herr!

16. 6. 1922
Wittig an Kar-
dinal Bertram

Mein väterlich gütiger Freund, Herr Dompropst Professor Nickel, versichert mir in einem eben eingegangenen Briefe, daß Ew. Eminenz mir auch jetzt noch persönlich wohlwollen. Das ist der erste Lichtstrahl in diesen dunklen Tagen, in denen das eingetroffen ist, was ich stets für das größte Unglück eines Priesters angesehen habe, nämlich der äußere und innere Zwist mit dem eigenen Bischof. Wollen mir Ew. Eminenz glauben, daß es mich unsäglich schmerzt, meinem Bischof ungewollt so viel Kummer bereitet zu haben! Es war nichts anderes als seelsorgliche Liebe zu vielen gequälten Menschen, die mich dazu getrieben hat, jenen Osteraufsatz zu schreiben. Die von vielen hiesigen Geistlichen als verletzend und pietätlos empfundene Form sollte nichts anderes sein als die Form der Geschichten meines »Herrgottswissens«, von der ich wußte, daß sie mir die Herzen meiner Leser weit geöffnet und daß sie auch bei Ew. Eminenz anfänglich großes Wohlgefallen gefunden hat.

Von Herzen gern und ganz aufrichtig und ohne Einschränkung gebe ich die von Ew. Eminenz gewünschte Erklärung ab, daß es mir fernelegen hat, den Wert der kirchlichen Bußdisziplin oder die Autorität des kirchlichen Lehramtes irgendwie anzugreifen, und daß es mich tief schmerzt, zu sehen, daß die von mir gewählte oder vielmehr die mir naturgemäße und sonst anstandslos angewandte Form die Empfindungen Ew. Eminenz und einer Anzahl meiner geistlichen Mitbrüder verletzte. Ich bin auch bereit, jeden katholischen Glaubenssatz zu unterschreiben und jeden nachweisbar irri- gen Satz zu verwerfen.

Der durch Herrn Dompropst Nickel mir übermittelte Ausdruck des Mißtrauens Ew. Eminenz gegen meine religiös-pädagogische Betätigung sowie das Verlangen, die mir anvertrauten kirchlichen Ämter, die geistliche Präsidenschaft an

der Congregatio Mariana und das Predigeramt beim Akademischen Gottesdienst, freiwillig niederzulegen, haben mich veranlaßt, mich des Gebrauchs aller von Ew. Eminenz empfangenen Vollmachten, nämlich auch noch der Jurisdiktion zum Beichthören, zu enthalten, bis es mir gelungen ist, das entzogene Vertrauen wieder zu verdienen. Ich müßte nicht Priester sein, wenn ich nicht wünschte und vom Herzen darum bäte, daß dies so bald als möglich der Fall sein möge. Die von mir angewandte Milde und Geduld hat sich bisher immer, soweit ich dies als irrtumsfähiger Mensch sagen kann, im Rahmen der kirchlich-pastoralen Regeln gehalten und mit Gottes Hilfe die schönsten Früchte gezeitigt. Die Frau Generaloberin der St. Hedwigsschwestern will Ew. Eminenz gern bestätigen, daß die von mir geistig geleiteten Schwestern ganz offenkundige Fortschritte zeigen, obwohl mir hier nicht die leichtesten Aufgaben gestellt worden sind. Über andere Erfolge meiner religiös-pädagogischen Betätigung muß ich schweigen, um weder das persönliche noch das amtliche Geheimnis zu verletzen. Daß ich aber die öftere Beichte stets angeraten und gefordert habe, dafür kann ich bekenntnisfreudige Zeugen genug aufbringen.

Wollen mir Ew. Eminenz helfen, daß die Weinbeete Christi, an denen ich gearbeitet habe, nicht zertreten werden und daß ich mit meinem guten Willen und meinem nie enttäuschten Vertrauen auf die Gnade Gottes nicht abseits stehen muß. Mit dieser Bitte zeichnet in tiefster Ehrfurcht Ew. Eminenz gehorsamster

Joseph Wittig.

27. 5. 1924
Aus einem
Briefe Wittigs

Auf mein Schreiben vom 16. Juni 1922 habe ich nie eine Antwort bekommen. Ich veröffentlichte dann im Augustheft des »Hochland« meine erste Verteidigung der »Erlösten«. Vgl. mein Büchlein: »Meine „Erlösten“ in Buße, Kampf und Wehr« (Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt) S. 63—91.

22. 8. 1922
Verlag Herder
an Wittig

Aus einem Briefe von Herder & Co., Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br., 22. August 1922.

Vom Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg ist uns das in Abschrift mitfolgende Schreiben zugegangen, das eine Änderung bei der nächsten Auflage (des »Herrgottswissen«) nahelegt.

(Wir hatten gehört gehabt, daß ein Kapitel beanstandet worden sei, und frugen nun an, um welches Stück es sich handle.)

Anlage:

Abschrift: Das Erzbischöfliche Ordinariat, Freiburg i. Br., schreibt mit Brief vom 14. August:

»Die durch Zuschrift bei uns erhobene Beanstandung von Wittigs „Herrgottswissen von Wegrain und Straße“ bezieht sich auf die Nr. 14 „Das Mysterium der menschlichen Handlungen“. Wir würden, wenn eine neue Auflage hergestellt wird, diesen Abschnitt insbesondere neu prüfen lassen. Möglicherweise wird die Zensur dann die Forderung stellen, daß dieser Abschnitt weggelassen wird. Ohne Änderung des Abschnitts 14 wird nach der eingelaufenen Beanstandung das Imprimatur nicht erteilt werden.« I. V. Dr. Sester.

Aus den Notizen Wittigs: Ich schrieb damals an Herder, daß ich ganz gern bereit wäre, wegen der Abänderung einiger Sätze zu verhandeln, aber daß ich auf keinen Fall das Stück Nr. 14 aus dem Buche herausbrechen ließe; eher sollte das ganze Buch ungedruckt bleiben.

Die Schwierigkeiten, welche durch Herrn Professor Dr. Wittigs Abhandlung »Die Erlösten« im »Hochland« hervorgerufen sind, können einen ernsteren Charakter annehmen, da der Artikel des Dr. Gisler »Luther redivivus?« in »Schweizer Rundschau« 1922, 5/6, den ich gegen Rückgabe anschließe, beim Heiligen Stuhle wahrscheinlich sehr ernste Erwägungen hervorrufen wird, wie denn auch die Apostolische Nuntiatur schon eine Reihe von Zuschriften erhalten hatte. Ich habe demjenigen Bischof einer ausländischen Diözese, der diesen Artikel mir mit dem Rate zugeschickt hat, Professor Wittig die *venia legendi* zu entziehen, vertraulich Mitteilung gemacht von all den Maßnahmen, die ich seither in milderer, doch genügend deutlicher Form angewandt habe. Es wird mir nunmehr von einer Stelle, die ich als beachtenswert anerkennen muß, die Mitteilung gemacht, daß es ratsam sei, wenn Professor Wittig, der dem Vernehmen nach bereits eine Antwort auf Kritiken veröffentlicht haben soll,

»in einer unzweideutigen Erklärung sein Bedauern wegen seiner Ausführungen ausspreche, zugleich mit seiner

8. 2. 1923
Der
Fürstbischof
von Breslau
an Dompropst
Nikel

vollen Unterwerfung unter die Lehre der heiligen katholischen Kirche«.

Ew. Hochwürden haben in dieser Angelegenheit, deren Regelung wohl nicht zu den Aufgaben des Dekans zu rechnen ist, bereits früher als ein speziell ersuchter Vertrauensmann des Ordinarius Dioezeseos mit Herrn Professor Dr. Wittig verhandelt. Es würde mich zu Dank verpflichten, wenn Sie in gleicher Eigenschaft auch im Sinne vorstehender Anheimgabe handeln wollten, damit derselben voll und unzweideutig Genüge geschehe.

Zweifellos werden Ew. Hochwürden die Tragweite der Folgen ermessen, die für den Ruf der Theologischen Fakultät und andere hochwertige Interessen des deutschen Katholizismus entstehen, falls nicht eine befriedigende Erledigung sollte erreicht werden können. Zu mündlicher Aussprache mit Ihnen in dieser Sache bin ich stets gern bereit.

Der Fürstbischof. A. Kard. Bertram.

An Seine Hochwürden Herrn Dompropst Prälat Dr. Nickel, hier.

Aus einem Briefe Wittigs: ... war ich bei Nickel vorgeladen. Mächtige Alarmsignale! Fakultät und Kirche wollen flöten gehen, wenn ich nicht »unzweideutig« (Unverschämtheit oder eigene Selbsterkenntnis, daß sie bei mir Zweideutigkeiten annehmen!) meine »Erlösten« bedaure. Ich habe geantwortet, daß es mir auf ein bisschen Bedauern nicht ankäme, aber man müsse mir dann einen geeigneteren Stoff bieten, denn ich könne nicht bedauern, was mich erfreut und seit einiger Zeit sogar vergnügt...

18. 2. 1923
Nickel
an Wittig

Lieber Herr Kollege! Mit dem Herrn Kardinal habe ich eine Formel vereinbart, welche sich auf den Gegenstand des »Bedauerns« bezieht und welche Sie nach meiner Überzeugung ruhig niederschreiben können, ohne sich selbst untreu zu werden und die Wahrhaftigkeit zu verleugnen. Sie möchten sich etwa so ausdrücken:

»Mit dem Satze „.....“ habe ich das ... hervorheben wollen. Ich bedaure, daß das nicht klar genug zum Ausdruck gekommen ist; der Grund liegt darin, daß der Artikel keine wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine auf Stimmungsbilder ausgehende Zeichnung sein sollte,

weil so weiteren Kreisen leichter seelsorglich nahezukommen war. Ich bin und bleibe katholisch und unterwerfe mich der Kirche.«

Ich habe dem Herrn Kardinal gesagt, daß ein Bischof Ihnen anerkennend geschrieben hat. Auf die Frage, welcher Bischof dies sei, habe ich erwidert, ich sei nicht befugt, dies zu sagen; Sie seien weit entfernt davon, einen Bischof gegen den andern ausspielen zu wollen.

Der Herr Kardinal läßt Ihnen sagen, Sie sollten sich zur Überlegung Zeit lassen; er würde warten.

Mit herzlichen Grüßen bin ich Ihr treu ergebener

J. Nickel.

Hochwürdigster Herr Kardinal! Gnädigster Fürst und Herr! Ew. Eminenz wollen folgende Erklärung entgegennehmen, die ich genau nach dem Vorschlag des Vertrauensmannes Ew. Eminenz, des Herrn Prälaten Nickel, fasse:

21. 2. 1923
Wittig an
Kard. Bertram

Mit den von Dr. A. Gisler angegriffenen Sätzen meines »Hochland«-Aufsatzes »Die Erlösten« habe ich nichts anderes sagen wollen, als was die katholische Dogmatik in ihrer Lehre vom Concursus divinus und von der rechtfertigenden Kraft der Fides formata sagt. Wenn dies nicht so klar zum Ausdruck gekommen ist, wie es die Kirche wünscht, so bedaure ich es. Daß einige meine Absichten mißverstanden haben, findet seinen Grund darin, daß der Artikel nicht eine erschöpfende wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine auf Stimmungs- und Auffassungsbilder ausgehende Zeichnung sein sollte, weil so weiteren Kreisen leichter seelsorglich nahezukommen war. Ich bin und bleibe katholisch. (Der letzte Satz blieb infolge eines Schreibversehens in dem Briefe vom 21. Februar fort, wurde aber am nächsten Tage nachgeholt.)

Dieser Erklärung lege ich außer der zurückbefohlenen Polemik des Dr. A. Gisler meine »Selbstverteidigung und Selbstkritik« aus »Hochland«, August 1922, bei. Da die Anklagen des Dr. A. Gisler in der Öffentlichkeit ausgesprochen sind, werde ich nach der Ansicht wohlmeinender Kollegen genötigt sein, in einer besonderen Schrift Stellung dagegen zu nehmen.

In tiefster Ehrfurcht zeichnet Ew. Eminenz gehorsamster
Dr. Joseph Wittig, Universitätsprofessor.

27. 2. 1923
Kard. Bertram
an Wittig

Ew. Hochwürden bestätige ich den Empfang Ihrer Erklärungen vom 21. und 22. d. M.

Da Sie auf den Artikel des Dr. A. Gisler »Luther redivivus?« zu antworten gedenken, spreche ich den Wunsch aus, daß Ihre Darlegungen sich durch besondere wissenschaftliche Klarheit auszeichnen mögen. Auch würde es mir erwünscht sein, wenn die beabsichtigte Publikation das Imprimatur des zuständigen Ordinariats erhielte, auch wenn es sich nur um einen Artikel handelt, der in einer Zeitschrift erscheint, die von Einholung oder Abdruck der Imprimatur-Erklärung abzusehen pflegt. Ich bedaure es lebhaft, wenn Artikel über schwierige theologische und seelsorgliche Probleme ohne jede bischöfliche Vorprüfung erscheinen; viel Verwirrung würde vermieden, wenn in diesem Punkte dem Geiste der kirchlichen Vorschriften genauer entsprochen würde.

ANMERKUNG: Die in den letzten beiden Schreiben genannte »Antwort auf Dr. Gisler« erschien Ende März als erstes Stück der »Bücher der Wiedergeburt« mit dem Titel: »Meine „Erlösten“ in Buße, Kampf und Wehr« in Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt, mit dem Imprimatur der zuständigen kirchlichen Behörde, der aber daraufhin nahegelegt wurde, in solchen Fällen das Imprimatur nicht mehr ohne Zustimmung des Ordinarius proprius auctoris zu erteilen.

III. Die »grave ammonizione« des Kardinalstaatssekretärs

22. 10. 1923
Der
Fürstbischof
von Breslau
an Wittig

Von Herrn Kardinalstaatssekretär, Seiner Eminenz Kardinal Gasparri, erhalte ich hinsichtlich Ihrer Publikation »Kirche und Wirklichkeit, ein katholisches Zeitbuch« das in Abschrift anliegende Reskript vom 17. Oktober 1923 Nr. 22576, in welchem zunächst eine ernstliche Mißbilligung deshalb ausgesprochen wird, weil Sie solche Publikation ohne Imprimatur der zuständigen kirchlichen Autorität haben erscheinen lassen. Der Heilige Stuhl erwartet, daß ich Ihnen eine grave ammonizione zugehen lasse, was hiermit geschieht.

Zugleich teile ich mit, daß die Fuldaer Bischofskonferenz, unabhängig von dieser speziellen Erinnerung, am 23. August d. J. laut Nr. 36 des Konferenzprotokolls den Beschluß gefaßt hat:

»Die Priester und die katholischen Verleger sollen an die canones des C. I. C. erinnert werden, wonach die Veröffentlichung religiöser Artikel in Zeitschriften durch Priester der Genehmigung des Bischofs des Priesters oder des Bischofs des Druckorts bedürfen. Can. 1385 § 2«.

Der Fürstbischof A. Kard. Bertram.

Anlage.

Copia.

Segreteria di stato

di Sua Santità

Nr. 22 576

Dal Vaticano, 17. Ottobre 1923.

E. mo e Rev. mo Signor Mio Oss. mo,

La Santa Sede è venuta a conoscere che il sacerdote Giuseppe Wittig, di codesta diocesi, ha testé dato alle stampe un volume dal titolo: »Kirche und Wirklichkeit = Ein katholisches Zeitbuch« presso un editore protestante e senza l'imprimatur del autorità ecclesiastica. L'Eminenza Vostra non mancherà di rivolgere all'autore dello scritto una grave ammonizione, facendogli presente che la Santa Sede, pur riservandosi di esaminare l'opera da lui composta, non può intanto non biasimare che un sacerdote cattolico, contro il prescritto del Canone 1386 del Codice Canonico, faccia pubblicazione senza il debito permesso del suo Ordinario.

Profitto della circostanza per rinnovare a Vostra Eminenza i sensi della profonda venerazione con la quale, bacciando Le umilissimamente le mani, mi onoro professarmi

dell'Eminenza Vostra Rev. ma
umil. mo e dev. mo Servitor vero
P. Card. Gasparri

A Sua Eminenza Reverendissima Il Signor Cardinale Adolfo Bertram Principi Vescovo di Breslavia.

An den Hochwürdigsten Herrn Fürstbischof von Breslau, Herrn Adolf Kardinal Bertram in Breslau.

Zu dem Schreiben Ew. Eminenz vom 22. Oktober d. J. erlaube ich mir die ehrerbietigste Mitteilung, daß das Buch »Kirche und Wirklichkeit« nicht von mir, sondern von Herrn Dr. Ernst Michel in Frankfurt herausgegeben worden ist, wie dem hohen Amte schon ein Blick auf das Titelblatt hätte sagen können. Von mir geschrieben sind zwei von den 21 in dem Buche enthaltenen Aufsätzen: 1. »Das allgemeine Prie-

23. 10. 1923

Wittig an

Kard. Bertram

stertum«, 2. »Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele«. Beide sind unveränderte Nachdrucke aus den katholischen Sonderheften der »Tat«, die seit 1921 unter den Augen des deutschen Episkopats und ohne eine mir bekannt gewordene amtliche Mißbilligung erscheinen konnten. Danach richtet sich die Berechtigung des mir ausgesprochenen Tadels. Wenn der Canon 1386 so ausgelegt wird, daß der priesterliche Schriftsteller jeden religiösen Beitrag für Zeitschriften, Zeitungen und Sammelbände erst der bischöflichen Zensur unterbreiten muß, auch wenn sonst Gewähr für den katholischen Charakter der Zeitschrift oder der Zeitung oder des Sammelbandes vorhanden ist, so bedeutet der Canon eine starke Hemmung, wenn nicht eine völlige Lahmlegung priesterlicher Mitarbeit an katholischer Literatur und Presse und eine Untergrabung ihres missionierenden Ansehens. Ich habe mich daher bisher nach der seit Jahren geübten Auslegung der besten katholischen Schriftsteller Deutschlands gerichtet, nach der die katholischen Herausgeber und Verleger die Sorge um das kirchliche Einverständnis tragen und dafür allein verantwortlich sind. Da sowohl in der von Ew. Eminenz selbst zu Veröffentlichungen benutzten »Schlesischen Volkszeitung« wie auch im »Katholischen Sonntagsblatt der Diözese Breslau« fortgesetzt religiöse Artikel erscheinen, deren Verfasser sich nicht um das bischöfliche Imprimatur zu sorgen brauchen, so glaube ich, jenes Verhalten in gleichen und ähnlichen Fällen beibehalten zu dürfen, bis ein ausdrückliches Verbot jeder bischöflich nicht vorgeprüften Mitarbeit an der katholischen Literatur und Presse eingeht.

In tiefster Ehrfurcht

E. Eminenz gehorsamster Joseph Wittig.

11. 1. 1924
Wittig an
Kard. Bertram

Hochwürdigster Herr Kardinal! Gnädigster Fürst und Herr!
Nachdem ich in meinem Schreiben vom 23. Oktober v. J. die Begründung der durch Ew. Eminenz mir erteilten und gleichzeitig auch der Theologischen Fakultät, der ich angehöre, amtlich mitgeteilten »grave ammonizione« als irrtümlich nachgewiesen habe, bitte ich Ew. Eminenz gehorsamst, diese ungerechte Maßregel alsbald zurückzunehmen und von dieser Zurücknahme auch jenen Stellen amtlich zur Kenntnis zu

geben, die etwa jene Mitteilung auf öffentlichem Wege empfangen haben. Ich darf als selbstverständlich annehmen, daß Ew. Eminenz den Hochwürdigsten Herrn Kardinalstaatssekretär sogleich auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht haben. In tiefster Ehrfurcht Ew. Eminenz gehorsamster

Dr. Joseph Wittig, Universitätsprofessor.

G. K. 269.

Eurer Hochwürden erwidere ich auf das gefällige Schreiben vom 11. d. M., daß ich bereit bin, eine auf das Schreiben Seiner Eminenz des Herrn Kardinalstaatssekretärs vom 17. Oktober 1923 bezügliche Gegenvorstellung weiterzuleiten, wenn sie in lateinischer Sprache abgefaßt ist.

14. 1. 1924
Kard. Bertram
an Wittig

Der Fürstbischof A. Kard. Bertram.

Mit folgenden Randbemerkungen an Herrn Generalvikariatsrat Dr. Lukaszcyk in Breslau und von diesem an Wittig zurückgesandt:

Lieber Herr Rat! Könnten Sie mir diese lateinische Gegenvorstellung mit den üblichen termini technici kurz skizzieren? Bloß daß die Begründung der ammonizione irrtümlich ist und daß ich um Zurücknahme ersuche! Nicht zuviel Demut!

Herzlichen Gruß

Ihr J. Wittig.

Mit dem gewünschten Entwurf ergebenst zurückgereicht. Besten Gruß! Breslau, 30. 1. 24.

Lukaszcyk.

(Entwurf) Wratislaviae, die ... Januarii 1924.

Eminentissime ac Reverendissime Domine!

Ad »gravem admonitionem« juxta litteras d. d. 17. Octobris 1923 — sub no 22576 — per Eminentissimum ac Reverendissimum Dominum Cardinalem Principem Episcopum Wratislaviensem mihi intimatam omni quo par est obsequio ac reverentia haecce proferre liceat:

Liber, qui inscribitur »Kirche und Wirklichkeit — Ein katholisches Zeitbuch«, non a me editus est, sed a Dre Ernesto Michel Frankfurtano, ut in ipso titulo apparet. Hic liber continet 21 dissertationes, e quibus solummodo duae me habent autorem, sc. 1. de sacerdotio communi, 2. de ecclesia, qua animae christianae evolutione et actuatione sui. Quae dissertationes ambae iam publicatae erant a. 1923 s. in foliis perio-

dicis »Tat« et, quod sciam, ab auctoritate ecclesiastica officialiter non sunt improbatæ. Apud scriptores catholicos optimæ notæ in Germania ex decenniis mos invaluit, ut non quemlibet articulum, pro ephemeridibus, foliis periodicis aliisque collectionibus destinatum censuræ Episcopi substernerent, sed ut potius editor catholicus vel ille, qui sumptus facit, approbationem ecclesiasticam impretet et coram auctoritate pro canonum observatione respondeat.

Quæ cum ita sint, »gravis admonitionis« reum non possum me putare et obsequiosissime peto, ut ea, utpote errori innixa, gratiose retractetur.

Sacram purpuram deosculans perenno Eminentiae Vestrae oboedientissimus filius...

Em.mo ac Rm.mo D.no P. Card. Gasparri Cardinali Secretario Status. Romæ.

Der Text dieses Entwurfes (außer den Worten »sacram purpuram deosculans perenno« und »filius«) wurde mit der Unterschrift Wittigs am 1. Februar 1924 an den Herrn Kardinal Bertram in Breslau mit der Bitte um Weitergabe eingesandt und ist auch dort eingegangen, wie aus späteren Dokumenten hervorgeht. Eine Antwort ist nicht erfolgt.

IV. Verhandlungen mit der kirchlichen Zensurbehörde in Köln

8. 1. 1924
Die Kölnische
Volkszeitung
an Wittig

Kölnische Volkszeitung und Handelsblatt.

Abteilung Wo/Pa.

Köln, den 8. Januar 1924.

Sr. Hochwürden Herrn Professor Wittig, Breslau, Sternstraße 108.

Sehr geehrter Herr Professor! Wie Sie inzwischen durch Herrn Dr. Gurian erfahren haben werden, haben sich für den Abdruck Ihrer Arbeiten Schwierigkeiten wegen des theologischen Inhalts ergeben. Wir sind deshalb nicht mehr in der Lage, sie zu veröffentlichen, und müssen die noch hier befindlichen »Der bethlehemitische Kindermord« und »Jesus im Gebirg« in der Anlage leider zurückgeben.

Mit vorzüglicher Hochachtung
Feuilletonredaktion der Kölnischen Volkszeitung

Ant. Wolf.

Hochwürdigster Herr Kardinal! Einem Schreiben der Kölnischen Volkszeitung vom 8. d. M. (gezeichnet Ant. Wolf) muß ich leider entnehmen, daß Ew. Eminenz dem Sonderdruck meines in den Oktobernummern der genannten Zeitung erschienenen Beitrags »Die Bergpredigt« die kirchliche Druckgenehmigung versagt und außerdem meine weitere Mitarbeit an der Zeitung in irgendeiner Form wirksam verboten haben. Während ich das letztere als einen reinen Willkürakt ansehen muß, da ich noch in voller kirchlicher Ehre dastehe und da bei irgendwelchen ernststen Verdachtsgründen höchstens eine kirchliche Vorzensur über meine Beiträge von Fall zu Fall verhängt werden dürfte, bitte ich für die Verweigerung des Imprimatur um genaue Angabe der theologischen Beanstandungen, die ich natürlich gern — soweit es sich um wirkliche Verletzungen des kirchlichen Glaubens- und Sittengebotes und nicht nur um Schulmeinungen und persönliche Empfindungen handelt — bei der Korrektur des Sonderdruckes berücksichtigen will. Ich brauche Ew. Eminenz, dem früheren Professor, keine Vorlesung zu halten, glaube aber folgendes betonen zu müssen, da die kirchlichen Zensoren fast nirgendwo die Grenzen ihrer Amtsbefugnisse kennen: Das Imprimatur ist keine kirchliche Gnade, die auch ohne Angabe der Gründe verweigert werden könnte, sondern ein wirkliches, einklagbares Recht des katholischen Schriftstellers, der sich an die Norm der kirchlichen Glaubenssätze und der Sittengebote zu halten bereit ist. Sollte mir dieses Recht in irgendeiner Weise verkümmert werden, so kann ich auf Grund des Naturrechts die betreffende Schrift veröffentlichen mit der Bemerkung, daß sie der kirchlichen Zensur unterbreitet worden ist, ohne daß theologische Beanstandungen geäußert worden sind, oder, falls nachträglich noch die Gründe genannt werden, unter offener Aufzählung und pietätvoller Annahme der Beanstandungen. Was mir einstweilen privat an Beanstandungen des dortigen Amtes zu Ohren gekommen ist, erscheint mir freilich so unerhört kleinlich, daß ich gar nicht weiß, was ich davon halten soll. Ich hoffe aber, daß durch Ew. Eminenz persönliches Einschreiten eine Verständigung erzielt werden kann. Mir selbst liegt an dem Sonderdruck nichts; ich wollte nur der Kölnischen Volkszeitung, die mich darum bat, einen Gefallen tun. Jetzt sehe ich mich aber ge-

11. 1. 1924
Wittig an Kardinal Schulte

nötigt, den Kampf um mein Recht und um meine kirchliche Ehre aufzunehmen.

In tiefster Ehrfurcht Ew. Eminenz ergebenster

Dr. Joseph Wittig, Universitätsprofessor.

19. 1. 1924
Der General-
vikar von Köln
an Wittig

Erzbistum Köln.

Köln, den 19. Januar 1924.

Nr. 3089.

An Herrn Professor Dr. Wittig, Hochwürden, in Breslau.

Ew. Hochwürden erwidern wir auf Ihr gefl. Beschwerdeschreiben vom 14. d. M. ergebenst im besonderen Auftrag Sr. Eminenz des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs, daß wir am 22. Dezember folgendes Schreiben an die Redaktion der Kölnischen Volkszeitung gerichtet haben:

»Eine eingehende Prüfung und Würdigung des unter dem 22. November übersandten Manuskriptes Wittig »Die Bergpredigt« hat ergeben, daß das nachgesuchte Imprimatur verweigert werden muß. Es durchzieht das einen so erhabenen und wichtigen Gegenstand feuilletonistisch behandelnde Manuskript neben dem Mangel an Klarheit ein Spielen mit gewagten, z. T. trivialen, skizzenhaft-belletristisch hingeworfenen Gedanken, von denen man nicht weiß, was der Verfasser, der doch Priester und Theologieprofessor ist, eigentlich damit will, von denen man aber sicher voraussehen kann, daß sie auf viele Leser religiös verwirrend wirken werden.«

Wir teilen Ihnen ferner auf Ihren Einspruch vom 11. d. M. mit, daß S. Eminenz den Wortlaut unserer obigen Verfügung vor deren Absendung gelesen und gutgeheißen, wie er auch von den beiden Voten, die unserer Verfügung zugrunde liegen, Kenntnis genommen hat. Da kirchenrechtlich der Bischof und sein Generalvikariat ein und dieselbe Instanz ist, müssen Ew. Hochwürden bei einer Beschwerde schon die höhere Instanz angehen.

Ihre Annahme, daß Se. Eminenz der Herr Erzbischof sich außerdem »eines reinen Willküraktes« gegen Sie schuldig gemacht, indem er Ihre »weitere Mitarbeit an der Zeitung in irgendeiner Form wirksam verboten habe«, trifft nicht zu. S. Eminenz hat vielmehr der ihm obliegenden Gewissenspflicht entsprochen, als er dem ihn in Ihrer Imprimaturangelegenheit besuchenden Hauptredakteur der Kölnischen

Volkszeitung eröffnete, daß er nicht wünsche, in genannter Zeitung weitere Arbeiten von Ihnen nach der religiös verwirrenden Art des Feuilletons »Die Bergpredigt« aufgenommen zu sehen. Als ihm der Hauptredakteur darauf erwiderte, es sei noch ein Artikel von Ihnen angenommen, bei dem aber die Gefahr, auf die Leser religiös verwirrend zu wirken, nicht bestehe, hat er erklärt, dann werde er gegen den Artikel nichts einzuwenden haben. Ihre ausfälligen Bemerkungen in dem Schreiben an den Herrn Erzbischof u. a., daß »die kirchlichen Zensoren fast nirgendwo die Grenzen ihrer Amtsbefugnisse kennen«, verbitten wir uns; daß Sie »den Kampf um Ihr Recht und Ihre kirchliche Ehre aufzunehmen« sich aus Anlaß unserer Imprimaturverweigerung »genötigt« glauben, kann uns in unserem Urteil nicht beirren, daß Ihrem Manuskript »Die Bergpredigt« die kirchliche Approbation von uns nicht erteilt werden darf.

Das erzbischöfliche Generalvikariat: Paschin (?)

Da das Hochwürdigste Generalvikariatsamt laut Schreiben vom 19. d. M. an meiner Schrift »Die Bergpredigt« nur »feuilletonistischen Stil«, »Mangel an Klarheit«, »Spielen mit gewagten Gedanken« auszusetzen hat, bitte ich ehrerbietigst um das kirchliche Imprimatur, das mir nur dann verweigert werden darf, wenn sich nachweisbare Verstöße gegen die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche in der Druckvorlage finden. Wenn mir so nach Recht und Billigkeit das Imprimatur erteilt wird, dann nehme ich mit Bedauern den Vorwurf zurück, daß die dortigen Zensoren die Grenzen ihrer Amtsbefugnisse nicht kennen.

In größter Ehrerbietung zeichnet

Dr. Joseph Wittig,
Universitätsprofessor.

26. 1. 1924

Wittig an den
Generalvikar
von Köln

In Ihrem Schreiben vom 26. v. M. stellen Sie als unsere Gründe für die Verweigerung des Imprimatur einige aus dem Zusammenhang gezogene Urteile hin, übergehen aber ganz den zusammenfassenden Schluß unseres Urteils über Ihre Schrift, welches dahin lautet: »man kann sicher voraussehen, daß sie auf viele Leser religiös verwirrend wirken werde«. Letzteres zu verhindern, ist aber ohne Zweifel Recht und Pflicht der kirchlichen Autorität, hier also der zuständigen Imprima-

31. 1. 1924

Der General-
vikar von Köln
an Wittig

turinstanz. Wir sind deshalb nicht in der Lage, unsere Imprimaturverweigerung zurückzunehmen und stellen Ew. Hochwürden anheim, die höhere Instanz dagegen anzurufen.

Der Erzbischöfliche Generalvikar: D. Vogt.

*V. Verhandlungen mit der
kirchlichen Zensurbehörde in Augsburg*

18.1.1924
Verlag
Kösel & Pustet
an Wittig

Wider Erwarten rasch hat das Ordinariat Augsburg gearbeitet. Es hat Ihr ganzes Büchlein (»Die Kirche im Waldwinkel«) approbiert mit Ausnahme des ersten Stückes. Ich glaube nicht, daß man das Urteil engherzig nennen darf, denn tatsächlich enthält die Erzählung von dem Einsiedler und seiner merkwürdigen Eucharistiefeyer Gedanken, die Anstoß erregen können. Die Idee des Separatismus und des Laienkirchentums liegt doch für nicht wohlwollende oder theologisch geschulte Leser sehr nahe, und ich hatte auch von Anfang an das Bedenken, ob so etwas die kirchliche Zensur passieren kann. Da nun jedenfalls ein günstigeres Zensurergebnis in keiner anderen Diözese zu erwarten ist, wird nichts anderes übrigbleiben, als das erste Stück und den Titel des Ganzen über Bord zu werfen, um damit das Ganze zu retten. Ein Markten mit dem Ordinariat über etwaige Änderungen wird kaum Erfolg haben, da anzunehmen ist, daß nicht einzelne Wendungen und Gedanken, sondern die ganze Tendenz des Stückes Anstoß erregt...

Die wohlwollende Aufnahme des Bändchens in Augsburg läßt uns auch hoffen, mit dem »Leben Jesu« dort unterzukommen...

28.1.1924
Ein Münchner
Brief
an Wittig

Nach reiflicher Überlegung habe ich Herrn ... gebeten, mit dem Briefe (von Wittig) nach Augsburg zu fahren ... Augenblicklich weiß ich nur soviel: Herr ... sei mit dem Gang dieser Verhandlung zufrieden. Man scheint sich mit gewissen Verdeutlichungen zufrieden geben zu wollen ... Mich freut, daß Sie nicht sogleich beidrehten. Uns allen leuchtete ein, was Sie für die Erzählung geltend machen; sie bekommt dadurch ein ganz anderes Gesicht. Dennoch werden ein paar kräftigere Töne in der Verteidigung die Wirkung nicht abschwächen. Ich rate, hier Entgegenkommen zu zeigen. Die Haupt-

sache bleibt, daß man ohne Preisgabe des Wesentlichen ans Ziel kommt – auch mit dem nächsten oder übernächsten größeren Buch...

... Herr ... fuhr nach Augsburg ans bischöfliche Ordinariat und erwirkte beim Zensor folgendes: Der Zensor ist bereit, eine Revision des Ordinariatsbeschlusses zu beantragen, wenn irgendwie durch Note oder Einleitung oder sonst deutlich ausgesprochen wird, daß der Verfasser nicht dem Separatismus oder dem Laienkirchentum das Wort reden, sondern im Gegenteil, daß er dem Sektierertum gerade in den Weg treten will, kurz im Sinne des pastoralen Zweckes der Skizze, wie Sie ihn im Briefe an ... angedeutet haben.

31. 1. 1924
Verlag
Kösel & Pustet
an Wittig

Auch S. 224 ist eine Änderung erwünscht betreffs der Angabe des Zwecks der heiligen Messe. Das Nähere weiß ich nicht, da Herr ... mir brieflich hierüber keine näheren theologischen Formulierungen geben konnte ... Ich darf vielleicht noch hinzufügen, daß der Zensor der denkbar wohlwollendste ist, den Sie in irgendeinem Ordinariat treffen dürften ...

Wie ich Ihnen schrieb, hatte ich Ihre Korrektur (Schlußabschnitt der Erzählung »Die Kirche im Waldwinkel« in dem gleichnamigen Buche) umgehend nach Augsburg geschickt, und heute schon habe ich die Nachricht, daß das Ordinariat das Erzählungsstück »Die Kirche im Waldwinkel« genehmigt unter Voraussetzung der beigegebenen Erklärung. Dagegen verlangt das Ordinariat betreffs S. 224, daß der Satz »Die Kommunion ist das Wichtigste bei der heiligen Messe« gestrichen werde, da er dogmatisch unrichtig sei und dem Opfergedanken widerspreche. Von Ihrer Ermächtigung im letzten Briefe Gebrauch machend, habe ich beiliegende Änderung der Stelle nach Regensburg in die Druckerei geschickt. Wenn Sie mit ihr nicht einverstanden sind, genügt eine Karte, daß mit der Matrizierung gewartet werden soll, bis Ihr neuer Vorschlag dabei berücksichtigt ist ...

7. 2. 1924
Verlag
Kösel & Pustet
an Wittig

Beiblatt: Aber die Engel und Heiligen haben unterdes erfahren, daß die heilige Kommunion der Zielpunkt der heiligen Messe ist, auf den die Opferhandlung einmündet und in dem der Menschheit deren Frucht zugewendet wird.

1. 3. 1924
Verlag
Kösel & Pustet
an Wittig

Auf Anregung von Herrn . . . habe ich den Text der Hochlandaufsätze »Leben Jesu usw.« dem Referenten beim Augsburger Ordinariat vorlegen lassen mit der Bitte, sich zunächst privatim darüber zu äußern, ob er Schwierigkeiten für die Erteilung der Kirchendruckerlaubnis sehe. Ich erhalte soeben eine durchaus günstige Antwort, die ich, soweit sie auf diese Sache Bezug hat, in Abschrift Ihnen zur Kenntnis gebe. Es darf somit wohl darauf gerechnet werden, daß auch für dieses Buch das Imprimatur des Augsburger Ordinariats erreicht werden kann . . .

Beilage: Abschrift aus dem Schreiben des Herrn Dr. Eberle, Domkapitular, Augsburg.

Andere werden mancherlei bemängeln und werden glauben, er entferne sich, wenn auch nicht gerade von kirchlicher Gesinnung, so doch von hergebrachter kirchlicher Darstellungsart. Um auch diese oft etwas engen Geister zu beruhigen, dürfte es sich empfehlen:

S. 56 (2. Absatz) »Welterlösung« zu bemerken: »soweit Menschen die Welt erlösen können«.

S. 376 (1. Absatz) »Jesus macht keinen Unterschied . . .« wäre zu bemerken: »Dabei war Jesus freilich noch in anderm Sinne Gottessohn . . .«

S. 379 (3. Absatz) Der Satz der »abgefeymten Theologie« sollte gestrichen werden.

6. 3. 1924
Wittig an den
Zensor von
Augsburg

Am 6. März 1924 schrieb Wittig an den Domkapitular Dr. Eberle in Augsburg, er sei bereit, jede von ihm gewünschte Korrektur an dem »Leben-Jesu«-Manuskript vorzunehmen, denn es solle ein durch und durch katholisches Buch werden.

20. 3. 1924
Der Zensor von
Augsburg an
Wittig

Hochverehrter Herr Professor! Sie werden sich wundern, daß ich Ihnen so lange nicht geantwortet habe auf Ihren Brief vom 6. d. M. Das hatte seinen Grund darin, daß ich glaubte abwarten zu können, bis ich von Ihrem Verleger das ganze Manuskript Ihres »Leben Jesu usw.« besitze, um Ihnen etwaige Wünsche unterbreiten zu können. Bis zur Stunde ist es noch nicht in meine Hände gekommen . . .

Seien Sie versichert, daß ich das möglichste tue, um Ihren köstlichen Elaboraten, die nur manchmal kleine theologische Schönheitsfehler haben, zum Siege zu verhelfen.

Mit besten Grüßen ergebenster Dr. Eberle, Domkapitular.

Wir haben nunmehr eine große Reihe von Bogen des Buches von Joseph Wittig »Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo« sowohl durch unsern Zensor wie auch durch andere Mitglieder des Bischöflichen Ordinariats durchsehen lassen und sind zu dem Resultat gekommen, daß wir nicht in der Lage sind, dem Buche unser Imprimatur zu erteilen, da uns die ganze Art der Behandlung der sichtbaren Kirche nicht entspricht. Einzelkorrekturen vorzunehmen ist unmöglich. Es steht übrigens nach dem C. I. C. frei, das Imprimatur noch von dem Bischof des Wohnsitzes des Autors, also Breslau, oder vom Bischof des Verlags, also außer Augsburg auch Regensburg einzuholen.

Die anher vorgelegten Druckbogen folgen in der Anlage zurück. Der Generalvikar

gez. H. Müller.

Anmerkung: In Wahrheit waren alle Bogen des ersten Bandes, bis auf die letzten zwei oder drei, unbeanstandet vom Ordinariat an den Verlag zurückgesandt und daraufhin zum größten Teil fertiggedruckt worden.

In Ihr friedliches Feriendasein muß ich mit der Meldung platzen, daß das Ordinariat Augsburg . . . uns wissen (ließ), daß es sehr froh wäre, wenn wir anderswo approbieren ließen. Ich fuhr heute zum Generalvikar nach Augsburg und erklärte ihm, daß wir just in Augsburg approbiert sein wollen und fragte nach den Bedenken. Die Antwort war zunächst sehr summarisch: Die ganze Stellung Wittigs zur sichtbaren Kirche passe nicht. Auch der sehr milde Zensor Dr. Eberle sei stutzig geworden und habe um einen Korreferenten gebeten. Auch dieser . . . hatte ein ablehnendes Gutachten abgegeben. Ich bat um Einzelheiten, da der Autor schon mit sich reden lasse. Ich sagte dem Generalvikar . . ., was Sie wollen, an wen Sie sich wenden und welchen Segen Ihre Methode schon gestiftet; ich sagte ihm ferner, daß eine Verweigerung der Approbation einer Erdrosselung Ihrer schriftstellerischen Tätigkeit gleichkäme, und ich hätte den Eindruck eines systematischen Kesseltreibens gegen Sie. Augsburg sei bislang unsere letzte Hoffnung auf gerechte Behandlung und Verständnis gewesen. Der Generalvikar versicherte, daß keinerlei ungünstiges Vorurteil walte, daß man Ihre Absichten und schriftstellerische Sendung sehr wohl verstehe und billi-

6. 8. 1924
Der
Generalvikar
von Augsburg
an den Verlag
Kösel & Pustet

20. 8. 1924
Verlags-
redaktion
Kösel & Puste
an Wittig

ge, aber sie hätten Angst, das Buch könnte auf den Index kommen usw. Ich erreichte folgendes: Nach Rückkehr Dr. Eberles aus dem Urlaub wird dieser mir in einer Unterredung alle Bedenken detailliert mitteilen, damit ich wiederum mit Ihnen wegen deren Beseitigung verhandeln kann...

Erst wollte ich Sie ohne die unangenehme Botschaft lassen und erst nach Abschluß der Verhandlungen Mitteilung machen. Da Sie aber doch den Stillstand der schon sehr weit vorgeschrittenen Herstellung bemerken müssen, mußte ich Sie leider in Ihrer Ruhe aufstören...

Der Generalvikar sagte auch, daß die Unruhen und Verfolgungen, denen Sie ausgesetzt seien, zu Ihrer Aufgabe gehören, denn Ihre Anlage sei die eines Bahnbrechers und »Reformators« (im guten Sinne); deren Los sei es, viel befehdet und beargwöhnt zu werden...

22. 8. 1924
Der Zensor an
den Verlags-
redakteur von
Kösel & Pustet

Euer Hochwohlgeboren! Habe heute Ihren Brief erhalten und beehre mich, darauf zu erwidern:

Dr. Wittig ist unbestreitbar ein gottbegnadeter Künstler, deren wir im katholischen Lager nicht allzu viele besitzen. Wittig weiß zur Welt in der Form der Welt zu reden. Meine reiche schriftstellerische Tätigkeit und die Beschäftigung mit wissenschaftlichen Problemen hat mir jene glückliche Weitherzigkeit in der Beurteilung künstlerischer Naturen anerzogen, die mich Wittigs Schriften mit besonderer Sympathie begrüßen ließ. Aber auch mir sind als Zensor enge Grenzen gesteckt. Schon die »Kirche im Waldwinkel« stieß anderweitig auf Hemmnisse; ich habe sie überwunden und das Imprimatur begutachtet. Seit der Kampf um Wittig tobt (conf. Prof. Gisler im Neuen Reich) sieht das Ordinariat mit außerordentlicher Sorgfalt darauf, in keine Schwierigkeiten verwickelt zu werden. »Das Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo« wurde, nachdem ich einige Stellen als gegen unsere Auffassung von der sichtbaren Kirche verstoßend bezeichnet hatte, noch von einem anderen Zensor durchgesehen und von ihm wie vom ganzen Kollegium abgelehnt. Der Generalvikar wird sich weigern, das Imprimatur mit seinem Namen zu decken. Da es sich jetzt um den ganzen Ton des Buches handelt, ist gar nicht daran zu denken, an die Ausmerzung einzelner Stellen heranzutreten. Der Herr General-

vikar scheint, vielleicht nicht mit Unrecht, die Indizierung des Buches zu befürchten und wird daher das Imprimatur nicht erteilen, so daß also nur der Weg an den Bischof von Breslau als Bischof des Autors übrigbleibt.

In vorzüglicher Hochachtung

gez. Dr. Eberle.

Auf die Anfrage bez. Betreffs vom 23./25. August 1924 eröffnen wir dem Verlag Kösel & Pustet, daß wir nicht in der Lage sind, dem Verlage einzelne Stellen des Wittigschen Manuskriptes bzw. Fahnenabzüge zur Korrektur zu benennen, daß wir gegen die ganze Art der Behandlung religiöser Stoffe, insbesondere der Lehre von der Kirche, Stellung nehmen müssen, so sehr wir die glänzende literarische Darbietung des Verfassers bewundern. Der Generalvikar: F. Müller.

3. 9. 1924
Das Bischöfl.
Ordinariat
Augsburg an
Kösel & Pustet

Sr. Hochwürden Herrn Domkapitular Dr. Eberle, Augsburg. Hochwürdigster und sehr verehrter Herr Domkapitular, nach dem in mehrfacher Hinsicht so überaus schmerzlichen Ausgang der gestrigen Unterredung des Unterzeichneten mit Ew. Hochwürden und dem Hochwürdigsten Herrn Generalvikar würde der Unterzeichnete sich gern von erneuter Belästigung Ew. Hochwürden zurückhalten. Aber ein sachlicher Punkt, der nachträglich erst festgestellt werden konnte, nötigt ihn noch zu einer Feststellung. Ew. Hochwürden verneinten in der Unterredung die Pflicht der hochwürdigsten Behörde, bei Verweigerung der Approbation die Gründe zu nennen. Der Canon 1394 § 2 des Canonischen Rechts bestimmt jedoch mit klaren Worten, daß dem Autor auf dessen Bitte die Gründe mitzuteilen seien. Nun war der Unterzeichnete nicht bloß als Vertreter des Verlages, sondern auch als der beauftragte Mittelsmann des Autors mit der Bitte an das Hochw. Ordinariat und dessen Referenten getreten, ihm die Gründe der Nichtapprobation ausgesprochenermaßen zu dem Zwecke mitzuteilen, daß der Autor die Möglichkeit zur Verbesserung etwaiger Irrtümer erhält. Das ist der Tatbestand, den der Canon 1394 fordert: »roganti autori rationes indicentur«. Wenn nun das Bischöfliche Ordinariat im Widerspruch zu diesem Canon die Angabe der Gründe verweigern wollte mit der Berufung darauf, daß nicht formell einwandfrei die Bitte des Autors vorliegt, etwa durch ein persönliches Gesuch dessel-

4. 9. 1924
Brief an den
Zensor von
Augsburg

ben oder eine schriftliche Vollmacht für den Unterhändler, so würde es uns ein leichtes sein, diese Formalität zu erfüllen. Wir müssen jetzt dem Autor anheimstellen, persönlich unter Berufung auf Canon 1394 die Gründe der Verweigerung zu erfahren. Die summarische Angabe in dem Bescheid des Hochw. Bischöflichen Ordinariates wird kaum als eine genügende und zweckentsprechende Angabe angesehen werden können. Ein theologisches Verdikt, daß in einem Buche die Stellung zur sichtbaren Kirche nicht korrekt sei, muß theologisch begründet sein. Wir glauben nun, daß der Verfasser die Angelegenheit, wenn sie ihren weiteren Verlauf nimmt, nicht sehr leicht nehmen wird. Professor Wittig kämpft um sein Letztes: seine kirchliche Reputation, und er wird diesen Kampf mit unvergleichlich stärkerer Zähigkeit führen können und müssen als ein Verlag, der darauf angewiesen ist, mit seiner bischöflichen Behörde in guten Beziehungen zu bleiben.

Der Unterzeichnete hat lediglich in Erwägung der ungeheuren Tragweite der Angelegenheit und in dem bitteren Gefühl, daß die gestrige Behandlung nicht ganz im Verhältnis zu dieser Tragweite steht, sich erlaubt, noch einmal eine letzte persönliche Vorstellung an Ew. Hochwürden zu richten als an den Mann, dem in vollem Maße nicht bloß der Weitblick für die Bedeutung der Angelegenheit, sondern auch das Bewußtsein der schweren Verantwortung zuzutrauen ist. Der Unterzeichnete tut diesen Schritt ohne Wissen des Verlags und bittet, ein etwa aus dieser Zudringlichkeit entstehendes Odium nicht auf den Verlag zu werfen. Er tut den Schritt als Katholik, der selbst unter Verfolgungen gelitten hat, der selbst sein kirchliches Empfinden im schweren Kampf mit sich selbst und mit mangelndem Verständnis verschiedener geistlicher Persönlichkeiten bewahrt und verfestigt hat und der, weil er zu ermessen imstande ist, was für Wittig auf dem Spiele steht, es für seine Pflicht hält, sein Letztes zu tun, um diese Angelegenheit nicht auf den Boden des Konfliktes geraten zu lassen, auf den sie unbedingt kommen wird, wenn der bisherige Ordinariatsbeschluß bestehen bleibt trotz des Canon 1394 und wenn noch dazu die sehr schmerzlichen Imponderabilien der bisherigen Behandlung dem Autor bekanntgegeben werden müssen.

Der Unterzeichnete richtet diesen Brief persönlich an Ew. Hochwürden im Vertrauen auf Verständnis und überläßt Ihnen die weitere Behandlung mit Rücksicht auf den angeführten Canon.

Mit dem Ausdruck aufrichtiger Verehrung Ihr sehr ergebener

.....

Augsburg, 5. September 1924.

5. 9. 1924
Antwort des
Dr. Eberle

Sehr geehrter Herr Doktor! Ihren Brief vom 4. September, den ich soeben erhielt, müßte ich eigentlich als für mich kränkend betrachten, wenn ich den Ton desselben nicht Ihrer begreiflichen Aufregung über die Sache zugute hielte. Ich habe das wohl am wenigsten verdient, da ich dem von mir so hoch geschätzten Dr. Wittig die Stange hielt, solange und so gut es nur ging. Ohne meine Weitherzigkeit wäre vielleicht das Imprimatur für die »Kirche im Waldwinkel« gar nicht zustande gekommen. Wenn Ihnen der Abt in den Canon 1394 § 2 genannt hat, so ist zu betonen, »indicentur« heißt nicht »muß mitgeteilt werden«, sondern »wolle mitgeteilt werden«. Aber selbstverständlich darf ich in Aussicht stellen — und ich rede hier nur als Privatperson — daß wir Herrn Dr. Wittig auf persönliche Anfrage die Gründe näher auseinandersetzen, nur bedürfen wir hierzu nochmals der Fahnenabzüge. Ob hierbei für den Autor sich Vorteile ergeben, muß abgewartet werden. Ein Klagerecht, Appellation an einen anderen Bischof, beispielsweise München, ist nicht eingeräumt, doch steht Dr. Wittig die Klage nach Rom, wie jedem Katholiken, frei. Sollte sich noch ein leidlicher Ausgang ermöglichen lassen, so freut sich darüber niemand mehr als ich, obwohl Sie schreiben, die gestrige Behandlung (der Sache) steht nicht ganz im Verhältnis der Tragweite, was ich als gegen mich gerichtet annehmen muß.

Mit dem Ausdruck größter Hochachtung

ergebenster gez. F. Eberle.

... Soweit die Angelegenheit in Augsburg. Für uns ist damit das Ordinariat Augsburg in dieser Sache erledigt. Der Verlag gibt aber den Kampf jetzt noch nicht auf und reicht gleichzeitig in München, in Breslau und in Wien die Bogen zur

5. 9. 1924
Verlag
Kösel & Pustet
an Wittig

Approbation ein. Auf München habe ich keine Hoffnung, Sie auf Breslau offenbar ebensowenig. Das einzige, was bleibt, ist eine leise Möglichkeit in Wien, wo wir eine Niederlassung haben... Ihnen möchte ich noch einen vierten Weg anheimstellen: bei dem Wohlwollen, das Bischof von Ow in Passau Ihnen entgegenbringt, wäre es denkbar, daß er die Approbation erteilte, wenn wir durch eine nicht schwer zu machende formelle Wendung Passau zum Druckort machen würden und dadurch die Gründe für die Zuständigkeit Passaus schaffen würden. Vielleicht halten Sie den Weg für gangbar und wenden sich vertrauensvoll an den Herrn Bischof Sigismund. Ein anderer Ausweg, auf den mich Dr. Eberle aufmerksam machte, wäre die Veröffentlichung mit stillschweigender Genehmigung eines Bischofs, am besten des Ihrigen, vorzunehmen, wobei geltend zu machen wäre, daß es sich um ein vorwiegend schönliterarisches Werk handelt, eine Charakterisierung, die allerdings sehr umstritten bleiben dürfte.

Auf jeden Fall müssen Sie und wir alles versuchen, um das Werk zunächst ohne Konflikt durch die Klippen der kirchlichen Bürokratie zu steuern...

10.9.1924
Wittig an das
Fb. Ordinariat
in Breslau

An das Hochwürdigste Fürstbischöfliche Ordinariat zu Breslau.

Der Verlag Kösel in Kempten teilt mir soeben mit, daß er die Fahnenabzüge meines Buches »Das Leben Jesu in Schlesien, Palästina und anderswo« dem Hochwürdigsten Fürstbischöflichen Ordinariat zu Breslau mit der Bitte um Erteilung der kirchlichen Druckerlaubnis vorgelegt habe. Ich schließe mich als Autor des Buches dieser Bitte ehrerbietigst an, glaube aber, die volle Wahrheit sagen zu müssen, wie es mit dem Buche steht.

Ich habe das Buch ganz aus meinem Glauben und nach den Forderungen meines Gewissens geschrieben und bin überzeugt, daß keine einzige häretische These darin vertreten ist. Kommen falsche Auffassungen darin zu Wort, so geschieht es nur, um sie zurückzuweisen oder von ihrem rechten Ausgangspunkt aus zu korrigieren. Das Buch ist nicht in der akademisch-theologischen Sprache geschrieben, sondern in der Fragestellung und Ausdrucksweise des Volkes, von der

Heinrich Mohr, der Meister religiöser Volksschriftstellerei, im »Himmelreich« 26, 207 sagt: »Ich wiederhole immerfort, daß man Joseph Wittigs Sachen zugleich als Schöpfungen eines Dichters beurteilen muß, daß es nicht angeht, gewisse Ausdrücke, die er nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, nach dem Volksverständnis anwendet, als theologische Fachausdrücke zu nehmen oder gar an dogmatischen Formulierungen auf ihre Wahrheit und Falschheit zu prüfen.« Zudem hatte ich mich von vornherein schriftlich bereit erklärt, falsche oder wirklich mißverständliche Sätze zu ändern oder auch in Zusätzen zu erklären, daß ich in keinem anderen Sinne schreiben will als im echt kirchlichen.

Das für den Druckort zuständige Ordinariat zu Augsburg sandte tatsächlich die Fahnenabzüge des ganzen ersten Bandes unbeanstandet zurück, so daß Kösel den Umbruch und Fertigdruck vollziehen ließ und daß jetzt Korrekturen im ersten Bande ohne Einstampfung ganzer Bogen gar nicht mehr möglich sind. Dann aber teilte das Ordinariat dem Verlag plötzlich mit, daß es das Imprimatur nicht erteilen könne, nicht, weil es auf einmal häretische Thesen gefunden habe, sondern weil es befürchtete, meine Schriften könnten auf die Angriffe Gislars im »Neuen Reich« von Rom indiziert werden. Verhandlungen des Verlages verliefen, wie die Anlage 1—4 zeigt, ergebnislos. Auch die darauf von mir eingeleiteten Verhandlungen (vergl. Anlage 4—6) haben bei dem unrechtlichen Angststandpunkt des Augsburger Ordinariats keine Aussicht auf Erfolg. Ich erhielt von Augsburg her nur den privaten Rat, das Buch als »vorwiegend schöngeistiges Werk ohne Imprimatur unter stillschweigender Zustimmung meines Ordinarius« zu veröffentlichen. Ich will aber kein vorwiegend schöngeistiger Schriftsteller, sondern ein kirchlicher Verkünder der Frohbotschaft sein und brauche das kirchliche Imprimatur und habe auch ein Recht darauf. Ich lasse mir auch diese Frucht mehrjähriger Arbeit nicht durch einen Federstrich ängstlicher Beamter vernichten, und da ich mich mit dem Buche wie mit meinem Glaubensbekenntnis eins weiß, bin ich fest entschlossen, auch das Schicksal des Buches zu teilen.

Ich darf noch ehrerbietigst bitten, die Angelegenheit als eilige zu behandeln, da durch weitere Verzögerungen — der

Druck ist schon zwei Monate unterbrochen — dem Verlag und mir bedeutender Schaden entsteht.

In größter Ehrerbietung des Hochwürdigsten Fürstbischöflichen Ordinariates gehorsamster

Dr. Joseph Wittig, Universitätsprofessor.

10. 9. 1924
Wittig an das
Bisch. Or-
dinariat zu
Augsburg

Das Hochwürdigste Bischöfliche Ordinariat zu Augsburg er-
suche ich ehrerbietigst unter Berufung auf Can. 1394 § 2,
mir die Gründe mitzuteilen, aus denen meinem Buche »Das
Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo« das kirch-
liche Imprimatur verweigert worden ist.

Die dort lautgewordene Auslegung des genannten Paragra-
phen, daß nämlich die Angabe der Gründe ganz in das Be-
lieben der Behörde gestellt sei, muß ich als einen Irrtum
bezeichnen. Denn die durch den Optativ »indicentur« ge-
schaffene Möglichkeit wird für den vom Gesetz Betroffenen
zum Recht, das er fordern kann.

Nun ist mir freilich schon eine ganz allgemein gehaltene Be-
gründung bekannt geworden. Aber wenn das Gesetz einen
Sinn haben soll, müssen mir die Fehler meines Buches so
genannt werden, daß ich sie verbessern kann und nach der
Verbesserung das Imprimatur erhalten muß.

Die Approbation ist nämlich nicht eine Gnade der kirch-
lichen Behörde, die aus gefühlsmäßigen Gründen verwei-
gert werden kann, sondern ein natürliches Recht des kirch-
lichen Schriftstellers, der zu den geforderten Verbesserungen
bereit ist.

Es kann sich nur um Stellen handeln, die deutlich den Glau-
ben oder das Sittengesetz verletzen. Denn von den Zensoren
wird im Canon 1393 § 2 verlangt: »Tantummodo prae ocu-
lis habeant Ecclesiae dogmata et communem catholicorum
doctrinam«.

Überzeugt davon, daß das Buch keinen einzigen häretischen
Satz enthält, ersuche ich heute schon das Hochwürdigste Or-
dinariat um Zurücknahme des ablehnenden Bescheides und
um Erteilung der Druckgenehmigung.

Das Hochwürdige Ordinariat wolle ernstlich erwägen, daß
es sich nicht »nur um ein Buch«, auch nicht nur um die
Ernte einer jahrelangen Arbeit handelt, sondern um meine Zu-
gehörigkeit zur Kirche und um den Frieden Tausender, die

auf mich hören. Ich muß das Schicksal meines Buches teilen, da ich es ganz und gar aus meinem Glauben und nach den Forderungen meines Gewissens geschrieben habe.

Des Hochwürdigsten Ordinariates ehrerbietigst ergebener
Joseph Wittig.

Auf das Ersuchen in bez. Betreff vom 10./12. September d. J. eröffnen wir Herrn Professor Dr. Wittig wie folgt:

17.9.1924
Bischöfliches
Ordinariat
Augsburg
an Wittig

Es war nie eine Rede davon, daß wir unter etwaiger Umgehung des C. I. C can. 1394 § 2 dem auftraggebenden Autor die Gründe unserer Verweigerung des Imprimatur für das Buch »Das Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo« nicht mitteilen wollten. Sie schreiben, »die Approbation ist nämlich nicht eine Gnade der kirchlichen Behörde, die aus gefühlsmäßigen Gründen verweigert werden kann«. Wir sind uns nicht bewußt, je geäußert zu haben, daß wir sie für eine Gnade halten. Gäbe es für uns nur »gefühlsmäßige Gründe«, dann würden wir mit Freuden das Imprimatur erteilt haben, um so lieber, als Ihr Buch eine literarisch-belletristische Meisterleistung darstellt. Inwieweit die Verleihung des Imprimatur für Ihr Buch mit Ihrer Zugehörigkeit zur Kirche zusammenhängt, müssen wir Ihnen anheimgeben.

Wenn wir Ihr Buch ablehnen, so geschieht es um deswillen, weil wir nicht nur einzelne Stellen, sondern die ganze Art der Darstellung als in vielen Punkten irreführend bezeichnen. Es verhält sich mit Ihrer Darstellung etwa so wie mit den auf »modernisieren« abzielenden Thesen eines Scharellmann, der dadurch den heiligen Text der Bibel seiner Weihe, wenn auch ungewollt, entkleidet. Die Verbindung des Lebens Jesu, das als solches herrlich und erbauend geschildert ist, mit einem Lebensroman muß als für viele Gläubige entweihend und irreführend betrachtet werden. Jesum »erleben« hat modernistische Anklänge. Die Auffassung vom Heilandsleben kann von vielen als an der Grenze der katholisch-protestantischen Lehre gedeutet werden. Der concursus Dei naturalis erscheint oftmals im Sinne des Occasionalismus geschildert. Auch die Auffassungen vom Laienpriestertum und noch mehr jene von der sichtbaren Kirche sind *pias aures offendentes* oder können doch wenigstens als solche wirken. Was uns aber besonders die Verweigerung des Imprimatur zur Pflicht

macht, ist, wie schon angedeutet, die Profanation des Lebens Jesu bezw. der Leben-Jesu-Schilderung durch das romantische Beiwerk. Darum erklären wir: Imprimi non potest.

Sie schreiben, Sie können »die Ernte einer jahrelangen Arbeit nicht durch einen Federstrich vernichten lassen«. Wir bemerken: der Codex sieht auch hierfür Möglichkeiten vor. Wenn Sie sich durch unsere Ablehnung beschwert fühlen, können Sie nach can. 1483 § 2 die Imprimatur-Lizenz noch von Ihrem Ordinarius loci, eventuell bei Veränderung des Druckortes auch vom Ordinarius dieses Druckortes einholen.

Der Generalvikar: Schüler (?) Dr. Striegel.

VI. Verhandlungen mit dem Bischof von Passau

18. 9. 1924
Der Bischof
von Passau
an Wittig

Donaustauf, 18. September 1924.

Sehr verehrter Herr Professor! Ihr geehrtes Schreiben vom 11. ds. nebst Beilagen—welche wunschgemäß zurückfolgen—, ist mir gestern hier in meinem derzeitigen Ferienaufenthaltsorte zugekommen. — Die einfachste und nächstliegende Lösung wäre nun freilich, das Imprimatur vom Ordinariat Regensburg, als der neben Augsburg in gleicher Weise zuständigen Behörde, zu erbitten, was für Drucklegung keinerlei Weiterungen verursachen würde; aber ich glaube selbst, Ihnen zu Regensburg—wo ich mich ziemlich gut auskenne—, nicht raten zu sollen. Dann aber Breslau? Scheint Ihnen dieser Weg nicht gangbar? Ich habe vor nicht viel länger als acht Tagen, ohne noch von Ihren Schwierigkeiten mit dem »Leben Jesu« Kenntnis zu haben, gelegentlich der Bischofskonferenz in Freising mit dem als Gast dort anwesenden Herrn Kardinal Bertram über Sie gesprochen und dabei den Eindruck gewonnen, daß derselbe Ihnen wohlwollend gesinnt ist und den ganzen Komplex der um Ihre Persönlichkeit und schriftstellerische Tätigkeit sich gruppierenden Fragen auf zutreffende und vorurteilslose Weise beurteilt. Eine Drucklegung in Passau würde mir, wie ich schon früher einmal bemerkt, als eine Ihrer Persönlichkeit und Bedeutung nicht recht würdige »Hinter-treppenpolitik« erscheinen—auch ist meines Wissens in meiner Diözese keine Druckerei vorhanden, die sich an Leistungsfähigkeit mit Kösel & Pustet auch nur halbwegs messen könnte.

Wenn Sie aber diese Bedenken nicht teilen und wirklich kein anderer Ausweg übrigbleibt, dann bitte ich, zunächst die Fahnenabzüge mir nach Passau — wo ich Ende dieses Monats wieder eintreffe —, senden zu lassen. Ich habe seinerzeit im »Hochland« Ihr »Leben Jesu« mit vielem Vergnügen gelesen und habe darüber nichts in Erinnerung, was einer kirchlichen Druckerlaubnis im Wege stehen könnte. Freilich kann ich damit noch keine Garantie für die Erteilung derselben übernehmen, da ich Ihre ganze Arbeit erst nochmals genauer prüfen müßte und nach den geltenden Vorschriften dabei auch an das Urteil meines Zensors gebunden bin. Vor Engherzigkeit und Ängstlichkeit werden Sie sich aber in Passau keinesfalls zu fürchten brauchen.

Wenn ich dann Ihrem »Leben Jesu« usw. glücklich den Weg in den Buchhandel bahnen kann, so wird es mir gewiß eine willkommene Gelegenheit sein, damit ein wenig der Dankbarkeit Ausdruck zu geben, welche ich Ihnen für so manche aus Ihren Schriften geschöpfte Geistesauffrischung und Herzenserwärmung schulde, und zugleich jene aufrichtige Wertschätzung und Verehrung zu bekunden, womit ich verbleibe Ew. Hochwürden ergebenster

† Sigmund Felix, Bischof von Passau.

Sehr verehrter Herr Professor! Heute hat mir mein Zensor Ihr Manuskript zurückgebracht. Derselbe erklärte mir, nichts darin gefunden zu haben, was zu einer Verweigerung des Imprimatur Grund bieten würde. Manches sei ja auffällig und könnte mißverstanden werden, aber im großen und ganzen trete die kirchliche Korrektheit Ihrer Gesinnung doch so deutlich zutage, daß der gerechte und vernünftige Leser doch kaum anders könne, als auch solchen aufs erste verhänglich scheinenden Stellen den richtigen Sinn zu unterlegen. Wenn Sie also dabei bleiben, die Schrift im Bereich meiner Diözese drucken zu lassen, so bin ich bereit, das Imprimatur zu erteilen; nur müßte die betreffende Druckerei vorher noch ein diesbezügliches Gesuch an mein Ordinariat richten, damit die Sache in gehöriger Form erledigt werden kann. Ich bitte nun, mir gefälligst mitzuteilen, was ich mit dem Manuskript tun, bzw. wohin ich es schicken soll. Wenn nicht

25. 10. 1924
Der Bischof
von Passau
an Wittig

etwa Kösel bereits mit einer anderen Druckerei in Verbindung getreten ist, wäre die Firma Geiselberger in Altötting als die leistungsfähigste in meiner Diözese zu empfehlen. — Bei dieser Gelegenheit würde ich — um der Vorschrift des Cod. 1. C. can. 1385 § 2, am Schlusse, Genüge zu leisten — auch bitten, mir mitzuteilen, ob etwa vom Ordinariat Breslau das Imprimatur verweigert worden sei.

Unterdessen verbleibe ich mit besten Wünschen für guten Ausgang der Sache und der Versicherung meiner vorzüglichen Verehrung Ew. Hochwürden ergebenster

† Sigismund Felix, Bischof von Passau.

31. 10. 1924
Der Bischof
von Passau
an Wittig

Sehr verehrter Herr Professor! Am 11. September haben mir Ew. Hochwürden geschrieben, daß im zweiten Bande Ihres »Lebens Jesu« noch jede Korrektur möglich wäre. Mir ist nun erst nach Rückgabe der Korrekturbogen durch den Zensor eine Stelle aufgefallen, wo mir eine Korrektur recht wünschenswert schiene. Auf Seite 289 des zweiten Bandes wird die Gefangennahme Jesu am Ölberg geschildert. Ganz unvermittelt schließt sich daran der Satz: »Wenn bei uns daheim ein Kalb verkauft werden soll...«; der Gedanke, welcher in dem mit diesen Worten beginnenden Absatz ausgeführt wird, ist ja an sich ganz gut am Platze; aber der Ausdruck »Kalb« im unmittelbaren Anschluß an die Ölbergsszene und mit sofort in die Augen springender Beziehung auf die Person des göttlichen Heilandes wirkt doch gar zu abstoßend! Könnte man es nicht so machen: nach der Ölbergsszene gleich fortfahren mit »Hätten die Bewohner von Jerusalem gewußt...«, wie auf Seite 290, und dann Seite 291 statt des Satzes: »Ja, wenn der Schlächter kommt...« den Absatz: »Wenn bei uns daheim ein Kalb verkauft werden soll...« einfügen? Ich meine, der Zusammenhang wäre dadurch nicht gestört, der durch diesen Vergleich bezweckte Gedanke wäre zum Ausdruck gebracht, und der Vergleich selbst würde dadurch, daß er in nähere Beziehung zu dem angehenden Breslauer Alumnus, als zu dem gefangen abgeführten Heiland gebracht wurde, das Anstößige verlieren. — Es wäre mir ein Stein vom Herzen, wenn auf diese oder irgendeine andere Weise das Kalb unschädlich gemacht werden könnte!

In ausgezeichnetster Verehrung Ew. Hochwürden ergebenster
 † Sigismund Felix, Bischof von Passau.

Anmerkung: Die gewünschte Korrektur wurde sofort angeordnet und ausgeführt.

»Das Neue Reich«

Wochenschrift für Kultur, Politik
 und Volkswirtschaft.

Herausgeber: Dr. Josef Eberle

3. 11. 1924
 Information
 des »Neuen
 Reiches«

An Frau Studienrat Dr. in

Sehr geehrte Frau Studienrat! Ich danke Ihnen bestens für das Interesse, das Sie dem »Neuen Reich« mit der Zusendung Ihres Artikels zur Kontroverse Wittig-Gisler erweisen. Leider kann ein Abdruck im »Neuen Reich« nicht in Frage kommen: erstens sind bereits Referate pro Wittig in der Redaktionsschublade, zweitens aber empfinde ich je länger, je mehr gewisse Bedenken, diese Referate zu veröffentlichen, nachdem ich authentisch informiert bin, daß maßgebende kirchliche Stellen in jüngster Zeit zu den Publikationen Wittigs eine strengere Haltung einnehmen als früher. Ich bedaure, daß Sie mir nicht vor Einsendung Ihrer Arbeit geschrieben haben. So muß ich Sie bitten, Ihre Arbeit einem andern Organ zur Veröffentlichung zu schicken.

Mit vorzüglicher Hochachtung ergebenst Joseph Eberle.

Nun sind sämtliche ausstehenden Imprimaturgesuche erledigt. Soeben teilt das Fürstbischöfliche Generalvikariat Breslau mit, daß nach Vereinbarung mit anderen Ordinariaten die Gepflogenheit der preußischen Ordinate wieder eingehalten werden soll, daß die Druckerlaubnis vom Ordinariat des Verlagsortes erteilt werde, weshalb Breslau uns das vorgelegte Buch zurückschicke. Dann heißt es noch: »Wir bemerken dabei, daß nach dem Urteil unseres Zensors das Werk mehrere Stellen enthält, deren Ton voraussichtlich einer ganzen Anzahl Leser als mit der Erhabenheit des Stoffes wenig im Einklang stehend empfunden werden wird.« Das Erzbischöfliche Ordinariat München hat keine amtliche Ablehnung gegeben, weil ich vor einigen Tagen auf den Rat meines Mit-

12. 11. 1924
 Verlag
 Kösel & Pustet
 an Wittig

telsmannes im Ordinariat das Gesuch zurückgezogen habe. Dieser Mittelsmann war selbst einer der beiden mit der Durchsicht befaßten Lektoren und hat das Buch sehr entschieden positiv bewertet und zur Annahme empfohlen. Sein Kollege, ein Doctor romanus, ... war entgegen seiner ursprünglich freundlicheren Haltung am Schluß für Ablehnung, und zwar aus folgenden Gründen: Die Allursächlichkeit Gottes auch für das Gebiet des Bösen und der Sünde sei zu stark ausgesprochen (diesen Einwand kennen Sie ja schon längst), und zweitens: die exegetische Behandlung des Neuen Testamentes sei zu frei. Doch ist dieses Votum nur mündlich zwischen dem einen und dem anderen Zensor ausgesprochen worden und hat keinerlei Niederschlag in den Akten oder einer Sitzung gefunden. Außer den beiden angedeuteten Herren war auch niemand mit der Sache befaßt. Aus Wien erhielten wir für den Fall, daß das Buch in Wien gedruckt wird oder dort erscheint, das Fürstbischöfliche Imprimatur, unterzeichnet vom Generalvikar Weihbischof Dr. Pfluger, jedoch mit der Auflage, daß der Autor in einer Vorbemerkung erklären müsse, er unterwerfe sich bezüglich dieses Buches dem Urteil der Kirche. Eine komische Art, Selbstverständlichkeiten sich bescheinigen zu lassen! Wir können auch auf Wien verzichten, da wir Passau haben. Wir werden also jetzt das Buch in Passau drucken lassen, und die von uns angegangene Druckerei wird an das Bischöfliche Ordinariat Passau noch formell das Gesuch um Druckgenehmigung richten...

28. 11. 1924
Der Bischof
von Passau
an Wittig

Sehr verehrter Herr Professor! Bei genauer Prüfung Ihres »Lebens Jesu«, wozu ich wegen allzuviel anderer, vordringlicherer Arbeiten immer nur so zeit- und bruchstückweise komme, stoße ich noch auf mehrere Stellen, die ich mit etwas kritischeren Augen ansehe, als mein Zensor es getan. Fahne 224: Ihre Annahme einer möglichen Begnadigung des Judas wird mit Bezugnahme auf Matth. 26, 24: »bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille« vielfach Anstoß erregen; immerhin will ich eine Abänderung hier nicht gerade zur *Conditio sine qua non* machen. Ernster aber nehme ich es mit Fahne 232: »O meine liebe Bugia... wie oft habe ich deine Größe betrachtet, — und deine Lächerlichkeit!« — Hier und da ein kleiner Hieb auf Bischöfe oder sonstige hierarchische

Persönlichkeiten —, da mache ich mir gar nichts daraus und setze auch von anderen vernünftigen Lesern voraus, daß sie sich nichts daraus machen. Aber wenn es sich um Dinge handelt, die zur kirchlichen Liturgie gehören, — da verstehe ich keinen Spaß! »Als Licht der Welt« werden die Apostel charakterisiert...; ohne Zweifel, um den Bischof in seiner Würde als Nachfolger der Apostel, als Licht für seine Diözese zu kennzeichnen, wird ihm vorschriftsmäßig bei allen feierlichen Funktionen die Bugia... nachgetragen und, wenn er liest, hingehalten, etiam si aer sit lucidus, ita ut opus non sit lumine ad legendum (Caerem. Episcop. l. I. c. 20. n. 1)«. So bei Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Freiburg, Herder 1912, I. Bd., S. 382. — Einem Buche, worin solch eine altehrwürdige und sinnreiche liturgische Vorschrift »lächerlich« gemacht wird, das Imprimatur zu erteilen, ginge mir wider die Natur. Wollen Sie nicht das Wort »Lächerlichkeit« etwa durch »Zwecklosigkeit« oder »Überflüssigkeit« (letzteres zwar keine schöne Wortbildung) ersetzen? Es wäre auch dies schon ein weitgehendes Zugeständnis von meiner Seite, weil die arme Bugia damit immer noch schlecht genug wegkäme, und ich für meine Person selbst auch die »Zwecklosigkeit« noch bestreiten müßte; in unseren wirtschaftlich ziemlich schwach gestellten bayrischen Domkirchen ist die Beleuchtung keineswegs so glänzend, daß ich nicht oft an trüben Tagen oder zu früher Stunde um die Bugia recht froh wäre. (Einem Alumnus, der die Bugia, mit dem Terminus technicus »Lumen« benannt, einmal zu weit vom Buch entfernt hielt, rief der verstorbene Bischof Senestrey von Regensburg ungeduldig zu: »Du bist mir auch das richtige Lumen!«)

Fahne 243: — »Niemand aus dem jüdischen Volke durfte des Ruhetages wegen den weiten Weg von Jerusalem bis zum Garten des Nikodemus gehen.« — Erstens gehörte der Garten nicht dem Nikodemus, sondern dem Joseph von Arimathia, zweitens war der Sabbat nicht ein Hindernis für einen Gang zum Garten, sondern nur für Besorgung der Spezereien und Einbalsamierung des Leichnams. Aus Act. Apost. 1, 12 wissen wir, daß der Weg von Jerusalem bis zur Himmelfahrtsstelle am Ölberg noch ein erlaubter Sabbatweg war; dieser Weg ist aber viel weiter als der zu dem heutzutage innerhalb der

Stadt, damals nur eine kleine Strecke außerhalb der Mauer gelegenen Golgatha und Grabgarten. Der Satz könnte vielleicht folgendermaßen abgeändert werden: »Des Sabbats wegen blieben auch die nächsten Anhänger des Herrn ruhig zu Hause.«

Fahne 249 und 250. »Da denke ich an die Worte des Auf-
erstandenen, die damals aufschimmerten, so daß sie der Evan-
gelist sah und seinen Jüngern erzählte. Und diese schrieben
sie noch hin zu seinem Evangelium...« — »Der aber, der dies
zu seinem Evangelium hinzugeschrieben hat, sagt gleich:...«
Heutzutage ist es wohl übereinstimmende Ansicht der katho-
lischen Exegeten, daß Kap. 21, — höchstens etwa die Verse 24
und 25 ausgenommen, von Johannes selbst seinem Evan-
gelium hinzugefügt worden sei; fraglich ist nur, ob der Zusatz
gleichzeitig mit dem Evangelium oder nach einem zeitlichen
Zwischenraum, der wegen der späten Abfassung des Evan-
geliums jedenfalls nur sehr kurz angenommen werden kann,
entstanden sei. Richtiger würde es demzufolge heißen: — so-
daß sie der Evangelist sah (und seinen Jüngern erzählte) und
noch zu seinem Evangelium hinzuschrieb. — Der zweite Satz
könnte dann unverändert stehen bleiben, da unter »Der aber«
wohl auch Johannes selbst verstanden werden kann.

Verzeihen Sie diese Nörgelei und Kritikasterei —, denn Sie
werden wohl selbst einsehen, daß dieselbe nur bester Absicht
entspringt!

Geiselberger in Altötting schickt mir soeben die fertigen Druck-
bogen. Ich hoffe, daß damit die Möglichkeit, Änderungen vor-
zunehmen, noch nicht ausgeschlossen ist.

Mit der Versicherung meiner vorzüglichsten Hochachtung
Euer Hochwürden ergebenster Sigismund Felix, B. v. P.

Anmerkung: Die Korrekturen wurden sofort beantragt und
der Bischof von Passau bevollmächtigt, fortan jede Korrektur
ohne Rückfrage zu veranlassen.

30. 11. 1924
Freundesbrief
an Wittig

Aus dem Briefe eines väterlichen Freundes Wittigs vom 30. No-
vember 1924.

... Schon damals war ich der Meinung, man hätte es ruhig
wagen sollen, das Buch sozusagen in der belletristischen Ver-
lagssparte ohne Imprimatur herauszubringen, denn man wird
sich auch nicht beifallen lassen, Erzählungen Dörfners, selbst

wenn sie religiösen Einschlag haben, zum Imprimatur vorzulegen. Die Dinge wären dann sicher nicht anders gegangen, als sie jetzt gehen werden, denn so oder so, hetzen werden die »Unerlösten« doch, bis sie ihr Opfer haben. Mich machen diese Strömungen in der Kirche immer wieder von neuem daran irre, ob wir wirklich schon auf dem Wege sind, dem katholischen Leben die Größe, Kraft und Weite zu geben, wie es sie doch haben muß, wenn es in der heutigen Welt missionierend wirken soll. Eine Verurteilung Ihres Buches wäre für mich eine grausame Enttäuschung von allergrößter Tragweite. Und wie mir, so wird es sehr, sehr vielen gehen... Möge das Werk so schnell und mit so großen Auflagen wie nur möglich herauskommen, damit, wenn man einen Schlag gegen es führt, seine Verbreitung möglichst gesichert ist. Eine spätere, weniger fanatische, aber religiösere Zeit wird um deswillen froh sein, denn sie wird letzten Endes doch auch durch dieses Buch mit vorbereitet werden. Daß man dogmatische Anklagen, die stichhaltig sind, gegen das Buch vorbringen kann, glaube ich nicht; es ist nur die Sorge, daß es der Seelsorge, wie sie heute betrieben wird, die Aufgabe erschweren könne, was zur Stellungnahme gegen das Buch treibt. Die heutige Seelsorgpraxis, die darauf hinausgeht, die Menschen unselbständig zu machen und sie möglichst nur mit Verantwortung in bezug auf die kirchliche Disziplin, nicht aber im tieferen religiösen Sinn zu belasten, ist ja so bequem, und man will sich nicht darin stören lassen...

...Soeben habe ich telephonisch mit unserem Drucker in Altötting gesprochen. Er war gestern in Passau und hat den Referenten im Ordinariat aufgesucht. Dieser erklärte, daß das Approbationsgesuch in den Händen des Bischofs liege und er es erst erledigen könne, wenn es herüberkomme. Warum der Bischof dieses formale Gesuch behält, wo er doch annehmen kann, daß es uns eilt, verstehe ich nicht recht. Noch weniger verstehe ich, was der Drucker mir andeutete von Änderungswünschen, die der betr. Referent... direkt an Sie schon vor längerer Zeit geschickt haben soll. Ich kann mich nicht erinnern, daß in unserer Korrespondenz je einmal von solchen Wünschen die Rede war. Vielmehr haben Sie uns sei-

1. 12. 1924
Verlag
Kösel & Pustet

nerzeit den Brief des Bischofs geschickt, in dem von solchen Wünschen nicht die Rede war. Vermutlich liegt ein Mißverständnis des Druckers vor...

4. 12. 1924
Verlag
Kösel & Pustet

... Die Sache mit dem Imprimatur ist jetzt dem Abschluß nahe. Heute früh gab mir der Drucker aus Altötting einen Brief des Bischofs von Passau bekannt, in dem dieser nur noch zwei Bedingungen stellt zur Gewährung der Approbation: auf S. 388 des II. Bandes duldet er nicht, daß man die Bischofskerze als Lächerlichkeit bezeichnet, sondern als Zwecklosigkeit. Auf S. 430 will er eine kleine Änderung unten bzgl. der Sabbatruhe und der Unmöglichkeit, den Weg zurückzulegen. Selbstverständlich habe ich dem Drucker meine Zustimmung zu der Änderung gegeben und setze auch Ihre voraus. Ich muß allerdings die Feststellung machen, daß der Herr Bischof von Passau eine etwas merkwürdige Vorstellung vom Sinn und Zweck der kirchlichen Druckerlaubnis hat. Denn die beanstandeten Stellen haben mit Fides und Mores nichts zu tun. Doch kann man ja in diesem Falle leicht nachgeben... Soeben sehe ich, daß S. 430 der vom Bischof vorgeschlagene Satz... nicht gut an die Stelle des beanstandeten Satzes... gesetzt werden kann, weil es mit den Zeilen nicht ausgeht. Es fällt uns sonst eine Zeile aus. Da es sich hier wirklich nicht um einen Verstoß gegen einen Gegenstand der kirchlichen Lehre handelt, sondern höchstens um einen historischen Verstoß des Verfassers, werde ich sofort den Bischof bitten, daß er von dieser Korrektur absehen möge. Es bleibt also nur die Korrektur mit der Bugia auf S. 388, die wir ihm gern zugestehen wollen.

12. 12. 1924
Freundesbrief
an Wittig

Verehrter lieber Freund Wittig! Soeben höre ich, der Passauer Episcopus habe sein kurz zuvor in aller Form erteiltes Imprimatur telegraphisch widerrufen. Was nun? Ich schlug vor, das Werk als belletristische Neuerscheinung neuerdings anzukündigen und ohne Imprimatur erscheinen zu lassen. Damit die Bischöfe darin keine Demonstration sehen, solle man ihnen von diesem Entschluß, der sie ihrer Verantwortung überhebe, direkt Kenntnis geben. Man erwiderte mir vom Verlag aus, Sie seien es, der eine Ausgabe ohne Imprimatur von Anfang an nicht hätte haben wollen. Es

ist also, soll mein Vorschlag Erfolg haben, notwendig, daß Sie dem Verlag sofort schreiben, besser noch telegraphieren, daß Sie mit der Veröffentlichung ohne Imprimatur einverstanden wären, wenn innerhalb der Wochen dieses Jahres keine andere Lösung mehr möglich wäre...

Wenn ich in der nächsten Woche nach Rom komme, besuche ich gleich den Kardinal Frühwirth und vielleicht auch Kardinal Ehrle und erzähle ihnen, was eine Verurteilung des Buches für das kaum neu erblühte religiöse Leben unserer Männerwelt bedeute, — daß sie wie ein Frühjahrsreif in die Blüten falle...

Herr ruft mich eben von Kempten an und bittet mich, nach Passau zu fahren und beim Episcopus zu versuchen, ihn von neuem umzustimmen. Ich halte es für ein aussichtsloses Beginnen. Aber ich will das nutzlose Opfer bringen. Der Bischof wurde wahrscheinlich von anderen Bischöfen eingeschüchtert; was kann ich dagegen machen! Wir werden es halt auf die vorgeschlagene Weise versuchen müssen.

Verehrter lieber Freund! Ich will versuchen, so gut es in der Bahn unterm Fahren geht, Ihnen über meine Aussprache mit Bischof Felix von Ow zu berichten. Vor allem: es ist nicht an dem, daß der Bischof infolge Beeinflussung umgefallen wäre. Er war sich bis nach Erteilung des Imprimatur über den Verlagsort Ihres »Leben Jesu« nicht klar und geriet in Sorge, als er hörte, das Buch werde nur in Altötting gedruckt, erscheine aber in Kempten, denn nunmehr bedeute sein Imprimatur einen Eingriff in die Rechte des Augsburger Ordinarius und könnte nach außen schlimm interpretiert werden. Sonstige Bedenken habe er keine; er sei jederzeit bereit, sein Imprimatur wieder in Geltung zu setzen, wenn es einzurichten sei, daß das Werk in seiner Diözese erscheine, nicht nur technisch hergestellt werde. Als ich ihm die Schwierigkeiten darlegte und ihm klarmachte, daß wir trotzdem zu einer Lösung kommen müßten, erklärte er sich auch zu dem Versuch bereit, sich mit dem Bischof von Augsburg zu verständigen...

Leben Sie wohl! Ich grüße Sie von Herzen in treuer Freundschaft als Ihr...

13. 12. 1924
Freundesbrief
an Wittig

17. 12. 1924
Verlag
Kösel & Pustet
an Wittig

... Interessieren wird es Sie, zu hören, daß fast gleichzeitig mit der Nachricht von der Zurückziehung des Passauer Imprimatur eine Anfrage des Breslauer Generalvikars hier einlief, mit der angefragt wurde, in welcher Diözese das Leben-Jesu-Buch imprimiert und gedruckt worden sei und welchen Wortlaut das Imprimatur habe. Ich muß gestehen, daß mich diese Anfrage aufs lebhafteste befremdet hat, und ich habe mich bis heute nicht entschließen können, eine Antwort zu geben.

Nach meinem Gefühl könnte der dortige Generalvikar seine Geduld zügeln, bis er ein Exemplar des Buches in der Hand hält...

Wittig an
den Bischof
von Passau

Ein nicht in Abschrift vorhandenes Schreiben Wittigs aus diesen Tagen wies den Bischof von Passau darauf hin, daß nach dem Codex Iuris Canonici der Bischof des Druckortes das volle Recht auf Erteilung der Druckgenehmigung hat, auch wenn das Buch in einer anderen Diözese erscheint; erklärt auch, daß Wittig nunmehr nach allen Rechtsverletzungen der Zensurbehörden entschlossen sei, das Buch ohne Imprimatur erscheinen zu lassen, um zu sehen, ob die Behörden den Codex Iuris Canonici dann besser kennen werden, wenn er sich gegen den verfolgten Autor wende.

9. 1. 1925
Der Bischof
von Passau an
Kösel & Pustet

Sehr geehrter Herr Direktor! Auf Ihre heute eingelaufene Anfrage wegen des Buches von Professor Wittig »Das Leben Jesu« usw. beehre ich mich, folgendes zu erwidern:

Ich hatte Herrn Professor Wittig seinerzeit das Imprimatur für dieses Werk in Aussicht gestellt in der, freilich von Anfang an auf einem Irrtum beruhenden Annahme, daß dasselbe im Verlage der Geiselbergerschen Druckerei in Altötting erscheinen werde. Erst im letzten Augenblick, als das Imprimatur bereits erteilt war, wurde mir die Sachlage klar, daß Geiselberger lediglich die rein technische Vornahme des Drucks zu besorgen hätte. Ich mußte mir sagen, daß dies doch ein allzu durchsichtiges Manöver wäre, um das Imprimatur von dem zuständigen Bischof des Druckortes gleichsam zu erschleichen, zumal am Drucke des ersten Bandes gar keine Änderungen und am zweiten Bande nur in ganz beschränk-

tem Maße solche vorgenommen werden konnten, und daß ich deshalb gegenüber dem Herrn Bischof von Augsburg, welcher als Ordinarius des Verlagsortes das Imprimatur verweigert hatte, in eine sehr unangenehme und den ordnungsgemäßen Beziehungen der Bischöfe untereinander keineswegs entsprechende Lage kommen müßte.

Herr, welcher zum Zwecke mündlicher Rücksprache hierüber zu mir gekommen war, sah dies vollständig ein, und ich einigte mich mit ihm dahin, daß er versuchen wollte, noch einen Übergang des Verlages in Kempten nach Altötting zu ermöglichen; wenn dies nicht gelänge, würde ich mit dem Herrn Bischof von Augsburg in Korrespondenz treten, um ihm den ganzen Fall vorzulegen und jeder Mißdeutung eines von mir zu erteilenden Imprimaturs als einer gegen das Ordinariat Augsburg gerichteten Spitze vorzubeugen. Bevor ich das noch hatte tun können, erhielt ich ein Schreiben von Professor Wittig, worin er sagt, ich hätte die Approbation zurückgenommen, »angeblich« aus dem Grunde, weil das Buch in der Diözese Passau nur gedruckt werde, aber nicht erscheine; er könne das nicht gelten lassen, müsse vielmehr annehmen, daß andere Einflüsse die Erteilung des Imprimaturs hintertrieben hätten, und schließt mit den Worten: »Ich werde deshalb das Buch ohne Imprimatur veröffentlichen und abwarten, ob die Kirche dann das eigene Gesetzbuch besser kennen wird.«

Daraufhin glaubte ich keine Veranlassung mehr zu haben, in der Sache noch etwas Weiteres zu tun. Es erschien mir vielmehr als eine in gewissem Sinne zu begrüßende Lösung, wenn durch ein solches Vorgehen Wittigs die ganze Angelegenheit vor jenes Forum gebracht würde, vor welches sie naturgemäß von Anfang an gehört hätte, nämlich jenes des Herrn Fürstbischofs von Breslau.

Je mehr und eingehender ich mich mit dem fraglichen Buche beschäftigte, desto mehr befestigte sich in mir die Überzeugung, daß eine Herausgabe desselben nicht wünschenswert sei. Die besten und wertvollsten und am wenigsten Widerspruch herausfordernden Bestandteile desselben sind ja ohnedies im »Hochland« bereits erschienen; was an Erweiterungen noch dazu gekommen ist, bleibt meines Erachtens besser ungedruckt.

Mit dem Ausdrucke meiner vorzüglichen Hochachtung verbleibe ich Euer Hochwohlgeboren ergebenster

Sigismund Felix, Bischof von Passau.

ANMERKUNG: Das »angeblich« im Briefe Wittigs sollte nicht »vorgeblich« heißen, sondern nur »nach Angabe der berichtenden Stelle«. Die Annahme »anderer Einflüsse« lag nicht nur nahe, nachdem sich der Generalvikar von Breslau beim Verlag nach dem approbierenden Bischof und dem Wortlaut des Imprimaturs erkundigt hatte, sondern war sogar notwendig, um die andere Annahme auszuschließen, daß in Passau die Canones des Codex Iuris Canonici ungenügend bekannt wären.

VII. Um das Gutachten des Professors Krebs

14. 1. 1925
Kard. Bertram
an Wittig

Die ernstesten Bedenken, die in den letzten Jahren gegen verschiedene Ihrer Schriften in katholischen Kreisen erhoben sind, haben mir als zuständigem Ordinarius wiederholt die Frage nahegelegt, ob es für mich Pflicht meines Amtes sei, von Ihnen Erklärungen zu verlangen, die in befriedigender Weise diese Bedenken beseitigen. Ich berühre diese Angelegenheit ungern, weil ich genügend weiß, daß Sie selbst wegen erhobener Kritik bittere Stunden gehabt haben. Andererseits würde es ein allseitig erfreuliches Resultat sein, wenn allem ein Ende gemacht würde.

Vorab bemerke ich, daß in dem Ihnen mitgeteilten Schreiben der Staatssekretarie Sr. Heiligkeit keine Hemmung selbständigen bischöflichen Vorgehens liegt; sollten aber in dieser Hinsicht Zweifel entstehen, so könnten sie leicht behoben werden durch Einsendung einer lateinischen Übersetzung dieses meines Schreibens an den Heiligen Stuhl.

Ew. Hochwürden werden es nicht bezweifeln, daß bei diesen meinen Erwägungen einzig die Sorge um Erfüllung meiner bischöflichen Pflicht mich leitet, da es eine der allerwichtigsten Aufgaben jedes Bischofs ist, zu wachen über volle Korrektheit der Lehre nach Inhalt und Ausdrucksweise, wie auch zu wachen über Behebung von Mißverständnissen in Glaubens- und Sittenlehren, namentlich wenn solche Mißverständnisse aus mündlichen oder schriftlichen Darlegungen priesterlicher Lehrer sich ergeben.

Ew. Hochwürden werden auch nicht bezweifeln, daß ich hierbei frei bin von Animosität gegen Sie und Ihr Schrifttum; war es mir doch in früheren Fällen eine wahre Freude, mit Worten herzlicher Anerkennung nicht zu kargen.

Fern liegt mir auch, etwa aus Ängstlichkeit zuvorkommen einem dem Bischofe unbequemen Eingreifen des Apostolischen Stuhles. Ich werde vielmehr, wie ich jedem Menschen dankbar bin, der auf Unrichtigkeiten oder dergleichen mich aufmerksam macht, um so mehr der höchsten kirchlichen Autorität aufrichtig dankbar sein, wenn dieses ihrerseits jemals geschehen sollte.

Dieses vorausgeschickt, teile ich Ihnen das Nachstehende mit. Nachdem von verschiedenen Seiten in Wort und Schrift, in Briefen und Artikeln von sehr vielen bewundernde Anerkennung Ihnen zuteil geworden, von anderen Seiten aber, und zwar von sehr ernstern Männern, Zweifel an der Korrektheit Ihrer Darstellung und an der Einwandfreiheit Ihrer Ausdrucksweise erhoben sind, und auf eine in den religiösen Auffassungen weiter Kreise entstandene Verwirrung aufmerksam gemacht ist, habe ich, weil meine Arbeitszeit übermäßig mit anderen pflichtmäßigen Arbeiten dringendster Art belastet ist und nicht genügend Muße zum Studium der publizistischen Erscheinungen läßt, und weil die Kirche stets gern in solchen Fragen die theologischen Lehrer zu Rate gezogen hat, einen Ihnen durchaus wohlgesinnten und als sehr zuverlässig bekannten akademischen Lehrer um ein Gutachten gebeten. Es ist das Herr Professor Dr. Engelbert Krebs in Freiburg i. Br. Derselbe hatte bereits in jüngster Zeit in seiner Schrift »Die Kirche und das neue Europa« ernste Einwendungen gegen Ihre Aufstellungen in ruhiger, sachlicher Art erhoben.

Herr Professor Dr. Krebs hat meinem Ansuchen entsprochen durch ein Gutachten vom 3. Dezember v. J., das ich Ihnen anbei in Urschrift zugehen lasse.

In diesem Gutachten ist uneingeschränkt anerkannt die edle Absicht, die Sie bei Ihren Publikationen leitet, sowie die Ihnen eigene Begabung, zu den modernen Menschen anziehend zu sprechen, ist aber auch hingewiesen auf Stellen Ihrer Schriften, die mit der kirchlichen Lehre nicht vereinbar sind, insbesondere was

1. Ihre Darstellung der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit, der Sünden- und Rechtfertigungslehre, als auch was
2. Ihre Aufstellungen von Entstehung der Kirche, der kirchlichen Autorität und Organisation betrifft; daneben betreffen die Erinnerungen auch
3. die Verwirrung, die leicht hingeworfene Bemerkungen über die heute geübte Lehrverkündigung hervorzurufen geeignet sind.

Der Gutachter erklärt, daß es sich um völlig mißverständliche oder gar häretische Darlegungen handelt, die für weite Kreise irreführend sind.

Ich halte es nicht für zutreffend, wenn Sie die Mißverständnisse als dem Leser zur Last fallend darstellen und nur sagen: leset doch richtig! – oder wenn Sie sagen: man suche den Strick, um Sie zu hängen; und was dergleichen Wendungen mehr sind. Ich bin vielmehr der Überzeugung, daß die Ursache des Mißverständnisses im wesentlichen bei Ihnen selbst liegt. Denn wer so ernste und für Glaubens- und Sittenauffassung entscheidende Gegenstände vor einem so großen Leserkreise behandelt, dessen heiligste Pflicht ist es, bei aller Begabung, anziehend und für den modernen Menschen tröstend zu schreiben, vor allem mit größter Gewissenhaftigkeit nach vollster Klarheit der Darstellung zu ringen und alles zu meiden, was offenbar mißverständlich ist. Daß Sie dem nicht entsprochen haben, beweisen unter anderem die großen Bedenken, die selbst bei einem so tüchtig geschulten Theologen entstehen, wie der genannte Gutachter es ist, dessen Votum von zwei anderen Ihrer Kollegen nachgeprüft und als zutreffend anerkannt ist.

Nach meinem Dafürhalten ist es für Ew. Hochwürden nicht schwer und nur ehrenvoll, wenn Sie in voller Würdigung des Ernstes dieser Fragen und der Größe der bischöflichen Verantwortung in einer niemandem verletzend oder ironisierend erscheinenden Form Erklärungen etwa in der Art abgeben, wie sie am Schlusse des Gutachtens als zweckmäßig empfohlen sind.

Ich gebe in wohlmeinender Absicht anheim, dem zu entsprechen und darüber mir Mitteilung zu machen.

gez. A. Kard. Bertram.

Gutachten vom dogmatischen Standpunkt aus auf Anfrage Sr. Eminenz des Herrn Kardinal von Breslau, erstattet von Engelbert Krebs, Prof. d. kath. Dogmatik.

I. Die unverkennbar gute katholische Grundrichtung dieses Schrifttums

Seit mehr als einem Jahrzehnt erscheinen von Josef Wittig in religiösen Zeitschriften, vor allem im »Heliand«, rein religiöse Aufsätze und Predigten, die so sehr von aller wissenschaftlichen Form bewußt absehen, daß der Verfasser eine Zeitlang seinen durch wissenschaftliche Publikationen und seine Stellung als Universitätsprofessor bekannten Namen durch den Decknamen Johannes Strangfeld ersetzen zu sollen glaubte. Die Grundabsicht dieser ganzen Arbeitsleistung ist unverkennbar diese: die unsichtbare Wirklichkeit der in der katholischen Kirche aufgespeicherten Gnadenschätze und des aus ihrem Glauben und aus ihren Gnadenmitteln fließenden übernatürlichen Lebens in einer zu den Herzen der Modernen, d. h. der Gegenwartsmenschen dringenden Sprache immer mehr bekannt zu machen und die Menschen zu lehren, sich mit dem Verfasser zu freuen an dieser Wirklichkeit und dadurch selber immer lebendiger zu werden an diesem übernatürlichen Leben.

Zeugen dieser gut katholischen Grundrichtung seines Schrifttums sind unter vielen anderen die meisten Aufsätze des Buches »Herrgottswissen«, Freiburg 1922, besonders der Aufsatz »Wirklichkeit«, aber auch: Julian der Abtrünnige (»Heliand« 1911), In diesem Zeichen wirst du siegen (ebenda 1912), Uhlands Gesang von der verlorenen Kirche (ebenda 1915), Ein neuer Klang vom alten Lied (ebenda), Vom Reiche Gottes (ebenda 1917), Dichtungen des heiligen Augustin (ebenda 1920) usw.

Die so charakterisierte Grundabsicht des Wittigschen Schrifttums hat auch eine Kehrseite: dem positiven Bemühen, Freude und Leben zu wecken, entspricht die mehr abwehrende Bemühung, den Feind aller Freude und alles gesunden Lebens, die Angst, zu bekämpfen und seine katholischen Leser so zu unterrichten, daß sie von der Angst innerlich frei wer-

den. Wer die niederdrückenden und zerstörenden Folgen der Angst für das religiöse Leben aus seelsorglicher Erfahrung besonders mit Jugendlichen kennt, wird Wittig beistimmen, daß hier ein wirklicher Feind gesunder Religiosität zu bekämpfen ist, der in unserer Zeit, teils durch die nervenzerreibenden Mächte des modernen Lebens, teils durch unrichtige Unterweisung im Religionsunterricht oder durch andere Faktoren eine größere Macht bekommen hat, als gut ist. Die beiden Hauptzeugen für diesen in guter Absicht unternommenen Abwehrkampf Wittigs gegen die Angst sind die beiden Aufsätze, die seitdem in Buchform erschienen sind: Das Mysterium der menschlichen Handlungen und Geschehnisse (Heliand, März 1920, mit dem Zusatz: Gottes Hand über meiner Hand [ebenda, Septemberheft], später ohne den Zusatz im »Herrgottswissen« als Nr. 14, abgedruckt) und Die Erlösten (ursprünglich im »Hochland«, Ostern 1922, und dann als Nr. 4 der »Bücher der Wiedergeburt«, Habelschwerdt 1923, mit Kritiken und Antikritik neu gedruckt).

Eine zweite Abwehrbewegung ergab sich für Wittig aus seinem Bemühen um die Weckung der Freude am unsichtbaren Reichtum des Gottesreiches: Er wollte seine Leser befreien von der vielen Modernen einwohnenden Abneigung gegen die sichtbare und juristisch geordnete Darstellung des Gottesreiches, in dem er ihren Blick von dort weg und auf die Innenseite der Kirche hinzulenken suchte. Zeuge dessen ist neben anderem insbesondere die zuerst in der Zeitschrift »Die Tat« und dann in dem Sammelband »Kirche und Wirklichkeit« (Jena 1923) erschienene Abhandlung »Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele«.

Die im ganzen Schrifttum Wittigs zutage tretende, hier gekennzeichnete echtkatholische Grundrichtung mit ihren beiden Kehrseiten ist im Auge zu behalten, wenn Wittigs Schrifttum einer gerechten Beurteilung unterzogen werden soll.

II. Die in Wittigs Absichten und besonders in den erwähnten Kehrseiten bei deren Verwirklichung zutage tretenden Gefahren

Die Weckung der Freude am Unsichtbaren kann zu einer Unterschätzung des Sichtbaren führen. Daß diese Gefahr ursprünglich für Wittig leicht zu vermeiden blieb, dafür

sorgte die in allen seinen Schriften sich offenbarende Freude an katholischer Versinnlichung des Unsichtbaren durch die liturgischen und volkstümlichen Bräuche, Bildwerke, Spiele und Gleichnisrede. Es ist katholische Luft, die durch alle Aufsätze Wittigs geht, wo er von den schlesischen Wallfahrten und Heiligtümern, von Krippendarstellungen und Feldgängen und dergleichen spricht.

Der Kampf gegen die Angst barg aber die Gefahr in sich, zu einem Kampf gegen die heilsame Furcht vor Gottes strengen Gerichten und gegen die Ursache oder den Begleiter solcher Furcht, das sittliche Verantwortungsbewußtsein, zu werden.

Der Kampf gegen die in modernen Menschen sich findende Abneigung gegenüber der sichtbaren, juristischen Gestalt des Gottesreiches, der Kirche, barg die Gefahr in sich, das Unsichtbare in der Kirche so zu betonen, daß die juristische und amtliche Seite der Kirche als sekundär und die Frage nach der Begründung dieser sichtbaren Ämter als unwichtig erschien, während in Wahrheit katholisches und akatholisches Christentum sich ja gerade darin unterscheiden, daß im akatholischen Christentum jeder Gott unmittelbar gegenüberstehen will, während Christus uns an das Lehramt, Priester- und Hirtenamt der Kirche als der sichtbaren Stellvertreterin Gottes weist und uns durch die Kirche, nicht ohne sie zum Heil führen will.

III. Die drei Hauptirrtümer oder mindestens Mißverständlichkeiten im religiösen Schrifttum Wittigs

Den genannten Gefahren ist das religiöse Schrifttum Wittigs nicht entgangen. In seinen Schriften finden sich Abschnitte und Sätze, welche das Verantwortungsbewußtsein in einer Weise zu erleichtern suchen, die mit der kirchlichen Lehre von der sittlichen Freiheit nicht zu vereinen ist; es finden sich auch Sätze, die mit der kirchlichen Reue- und Rechtfertigungslehre sowie mit der Lehre von der Sünde in Widerspruch stehen; der Kampf gegen die Abneigung der Modernen gegenüber der juristisch gegliederten Kirche führt zu Sätzen, die mit der Lehre von der Kirche nicht zu vereinbaren sind. Der Nachweis für diese Urteile wird im folgenden geführt.

1. Die Freiheitslehre der Kirche und der Wittigschen Schriften

Die Kirche nimmt die Freiheit in dem Sinne in Schutz, daß sie nicht nur als Freiheit vom Zwang, sondern auch als Freiheit von der Notwendigkeit verstanden wird. Daß diese Freiheit von der Notwendigkeit sich nur auf die Zustimmung oder Ablehnung gegenüber Gottes Gebot, nicht aber auf die Setzung oder Nichtsetzung des Werkes beziehe, ist eine mit der ganz allgemein gefaßten Verurteilung der Kirche gegenüber der Leugnung der *Libertas a necessitate* nicht vereinbare Lehre. Kirchenlehre: Pius V. verwarf die Thesen des Baius: Denzinger 1039: »*Quod voluntarie fit etiamsi necessario fit, libere tamen fit*«. Denzinger 1041: »*Is libertatis modus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in scripturis, sed solum libertatis a peccato*«. Denzinger 1066: »*Sola violentia repugnat libertati nominis naturali*«. Innozenz X. verwarf den Irrtum des Jansen: Denzinger 1094: »*Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*«.

In allen diesen Sätzen ist diese Lehre verworfen, daß man noch von sittlicher Freiheit reden könne, wenn alle Werke mit Notwendigkeit geschehen, wenn nur der Wille dabei frei von Zwang sei. Diese verworfene Lehre ist aber genau die Lehre, die in vielen Sätzen Wittigs ausgesprochen ist. Er will nicht lehren, daß Gott den Menschenwillen zwingt. Aber er lehrt, daß alle Handlungen des Menschen mit Notwendigkeit geschehen und somit zwar frei nach der Seite der Zustimmung zu Gottes Willen, aber notwendig, weil Gott diese Handlungen will. Belege aus Wittig: Herrgottswissen Seite 191: »Unser Wille ist nur soweit frei, als wie seine Freiheit zu der Entscheidung für oder wider Gott notwendig ist«. »Das Weltgeschehen selbst ist Gottes Sache, und ich wüßte nicht, warum es notwendig sein sollte, daß dem Menschenwillen die Entscheidung überlassen werden sollte, ob etwas geschehen soll oder nicht.« Hier ist gelehrt, daß der Wille zwar frei handle, weil er zu der Entscheidung für oder wider Gott frei ist, daß er aber hinsichtlich der Tat selber mit Notwendigkeit handle. »Das Geschehen sel-

ber mußte (*necessitate!*) kommen«. »Wir dürfen nur wünschen, daß sich niemand von uns an dem furchtbaren Geschehen mit sündhafter Gesinnung... beteiligt hätte.« (Ebenda 190. Weitere Belege bei Gisler: Fragen der christlichen Erlösungslehre [Zu neuesten Thesen hinsichtlich der Willensfreiheit], Wochenschrift, Das neue Reich 1924 Seite 698 ff.). Die *Necessitas* aller menschlichen Handlungen wird von Wittig so eindeutig gelehrt, daß er schreibt »... dann muß man sagen, daß sich die Geschichte der Welt und unseres Lebens ebenso abgespielt hätte, auch wenn die Menschen nicht freien Willens wären. Es wäre dann nur eine Geschichte ohne Menschenverdienst und ohne Sünde geworden, nicht aber ohne die Handlungen und Geschehnisse, bei denen wir den sündhaften oder tugendhaften Willen hatten.« (Ebenda 205 mit der Zusatzbemerkung: »Wie töricht ist es also, von einem verfehlten Leben zu sprechen! Dein Leben ist ganz genau verlaufen, wie Gott es wollte« 205 ff.). Dies ist der gerade Widerspruch zu der Kirchenlehre, die Innozenz X. schützte, indem er den oben erwähnten Satz des Jansen verwarf. Denzinger 1094.

Aus der irrigen Freiheitslehre folgt eine ebenso irriige Reuelehre: Die Kirche verwarf als häretisch den Satz des Ekard: Denzinger 314: »*Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commissem, et haec est vera poenitentia*«. Denzinger 513: *Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle, se ea non commisisse*«. Und sie verwarf als der Häresie verdächtig den Satz: »*Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit*«. Wittigs Sätze widersprechen nicht genau wie diese Sätze der Kirchenlehre, aber sie widersprechen der durch Verwerfung dieser Sätze sich erweisenden Kirchenlehre, daß die äußeren Taten ebenfalls und daß nicht nur die innere Entscheidung für oder wider Gott für unser Verdienst oder Mißverdienst in Betracht kommen und daß man das *commississe peccata*, also doch wohl auch das äußere Vollbringen (*committere*) der Handlungen zu verantworten und zu bereuen habe.

Das Tridentinum schreibt: Denzinger 816: »*Si quis Dixerit...*

mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo, ut sit proprium eius opus, non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, anathema sit«.

Wittig aber schreibt: »Der arme Judas erhängte sich an einem sehr häßlichen Orte... „Der Vater wird wieder sagen, daß das alles so kommen mußte“, begann nach einiger Zeit meine Schwester. Und richtig, als wir mit dem Vater darüber redeten, sagte er dies und berief sich auf das Wort des Heilands: „Ärgernisse müssen kommen...“ (Herrgottswissen S. 197 ff.). Und: »Wie kalt ist man gegen Gott, wenn einem schon längere Zeit keine Sünde passiert ist...! Pharisäerhaftigkeit breitet sich über die ganze Seele. Mein Gott! Ist nicht etwa gar die Sünde notwendig, um überhaupt Gottes göttlichste Eigenschaft zu erfahren, die Barmherzigkeit?« (Meine Erlösten, S. 39). »Da möchte man ja beinahe sagen: Es ist gut und notwendig, daß es Sünden gibt.« (Ebenda S. 40). Geradewegs dem Tridentinischen Kanon vom Zulassen und Wollen Gottes und von der Judassünde widerspricht der Satz: »Wenn Gott etwas zuläßt, muß er es auch zulassen wollen. Also ist auch das Zulassen ein Wollen, und was Gott nicht will, kann niemals geschehen. Da die Gläubigen dies aber mit einem anderen Glaubenssatz von der Freiheit des menschlichen Willens nicht vereinbaren können, denken sie lieber nicht weiter darüber nach und begnügen sich mit einem aufrichtigen Bedauern, daß so vieles „gegen den Willen Gottes geschehe“... Rührend ist ihre Reue über ihre eigenen Handlungen. Aber diese Reue zeigt, daß sie das Geheimnis ihrer eigenen Handlungen nicht recht verstehen. Denn sie bereuen nicht nur ihren eigenen Anteil an den Handlungen, das ist die sündhafte Gesinnung, mit der sie die Handlungen begangen haben, sondern auch den Anteil Gottes, nämlich, daß die Tat selbst, das Ereignis selbst nun einmal geschehen ist. Zur Tat, zum Ereignis hat Gott seine Hilfe gegeben, Tat und Ereignis hat er seit Ewigkeit eingeordnet in den Plan seiner Weltregierung. Der Mensch darf sie nicht ungeschehen wünschen (vergl. den verworfenen Satz des Eckard). Er darf nur wünschen, daß sie ohne seine sündhafte Gesinnung geschehen wären.« (Herrgottswissen S. 190.)

2. Die Sünden- und Rechtfertigungslehre der Kirche und der Wittigschen Schriften

Wie in der Lehre von der Freiheit und der Reue, so finden sich auch in der Lehre von der Sünde und Rechtfertigung Widersprüche oder wenigstens mißverständliche Texte in Wittigs Schriften verglichen mit der Kirchenlehre.

Das Tridentinum lehrt ausdrücklich den Unterschied zwischen den sogenannten läßlichen und tödlichen Sünden. D. 804. »Licet in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana quae etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi; nam justorum illa vox est et humilis et verax: „Dimitte nobis debita nostra“, quo fit ut justi ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via justitiae sentire debeant, quo liberati iam a peccato, servi autem dei facti sobrie justi et pie vivant.« — So macht das Tridentinum die Lehre von den läßlichen Sünden zum Motiv um so größeren sittlichen Ernstes.

Wittigs Aufsatz »Die Erlösten« aber behandelt die Sünden, welche den Angehörigen einer Dorfpfarrei täglich „passieren“, als überhaupt „keine Sünde“ und drückt sich aus, als ob es nur die Sünde des absterbenden Glaubens gebe und die Sünde mit der aufgehobenen Hand: »Wenn da einer käme und sagte, für dich gibt es keine Sünde mehr, ich bringe dir ein Mittel, du kannst fortan tun was du willst, du wirst es immer nach dem Wohlgefallen Gottes tun!« ... »Wenn da einer käme und reichte uns eine Medizin und spräche: Nimm sie ein, dann kannst du nicht mehr sündigen! Christen, das ist die frohe Nachricht, die ich euch bringe. Christus selbst schickt mich. Ich soll euch sagen: Wenn ihr glaubt, könnt ihr nicht mehr sündigen. Wer glaubt, der hat das ewige Leben.« (Meine Erlösten, S. 46.) »Demütige Augen begannen zu fragen: Wie ist es denn? Wir glauben doch von Herzen, und doch passieren uns alle Tage Sünden.« »Ja, es passieren euch Sünden, aber das sind keine Sünden, das ist der heilige Wille Gottes. Wie könnte es Sünde sein, was du mit gläubigem Herzen guten Willens tust?« ... »Aber doch ist es möglich, daß du den Glauben verlierst. Da hebst du deine

Hand auf gegen Gott, da sprichst du das meineidige Wort, da tust du die schlimme Tat. Da ist Sünde. O weh! wenn du da stirbst, so gilt das Wort der Schrift: Wie der Baum fällt, so bleibt er liegen. Und er ist doch nach der Hölle zu gefallen. Kann das sein? Kann das Gott dulden, da Jesu Blut für deine Seele geflossen? Es kann sein, muß ich mit meinem Verstande sagen. Es kann nicht sein, muß ich mit allem sagen, was ich von Gott weiß, mit meiner Hoffnung und mit meiner Liebe.« (Ebenda S. 48.)

S. 92 verbessert Wittig den zitierten Text dahin: »Ich habe S. 48 gesagt, daß eine Todsünde erst möglich ist, wenn der Glaube verloren ist. Das kann zu Mißverständnis führen. Ein gewisser Glaube kann auch im Todsünder bleiben. Aber das ist nicht der volle Glaube, die fides formata. Und meines Wissens lehrt auch die Kirche, daß in jeder Todsünde ein innerster Abfall vom Glauben enthalten ist. Dieser Abfall ist nicht erst die Folge der Todsünde, sondern liegt in ihrem Wesen. Tod und Leben, Todsünde und Glaube sind wirkliche Gegensätze. Darum ist meine Äußerung zwar mißverständlich für jene, die sie mißverstehen wollen, aber nicht unrichtig.« Alexander VII. aber hat, trotz dieser Behauptung oder vielmehr in geradem Widerspruch gegen diese Behauptung Wittigs, den Satz verworfen: »Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides; et etiamsi videantur credere, non est fides divina sed humana« (D. 1302). Und vor Alexander VII. hat das Tridentinum die canones 27 und 28 des Rechtfertigungsdekrets so formuliert: »Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, a. s.« (D. 837), was ja Wittig zu der Retractatio S. 92 veranlaßte, aber ihn nicht vor dem Widerspruch mit canon 28 bewahrte: »S. q. d. amissa gratia simul et fidem semper amitti aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem a. s.« Also gerade das, was Wittig der Kirche als deren Lehre »meines Wissens« zuschiebt, das verwirft die Kirche.

Wittig läßt die zitierten Worte in einer Dorfkirche gepredigt sein. Wenn in einer Dorfkirche »demütige Augen« sagen: Uns passieren doch jeden Tag Sünden, so sind damit auf gewöhnlichen Dörfern Streit, Händel, Fluchworte, Neid, Mißgunst, üble Nachrede, schmutzige Reden, Zorn, Diebstahl,

unzüchtige Berührungen und Handlungen, Trunkenheit, Wucher, Betrug gemeint. Die wirklich »demütigen« Dorfbewohner werden jene sein, die von den aufgezählten Sünden die geringeren getan haben. Das sind dann allerdings keine Todsünden. Aber Sünden sind es, läßliche Sünden, die bereut und bekämpft werden müssen für und für. Aber in der Antwort an einen Dogmatiker, das heißt auf einen von dem Referenten selber einst an Wittig geschriebenen Brief sagt Wittig, anstatt auf die Anregung hinsichtlich der läßlichen Sünden einzugehen, das Folgende über die in Rede stehende Stelle: »Lieber Herr Kollege, Sie wissen und fühlen ganz genau, daß ich mit jenen Worten nur sagen wollte: Wohl passieren euch Dinge, die ihr für Sünden haltet, und die nach dem äußeren Bilde des Geschehens ganz genau wie Sünden aussehen. Aber das sind keine Sünden. — Sie wissen ganz genau, daß dies abertausendmal im Leben eines Christenmenschen vorkommt. Aber ich sehe, Sie suchen immer nur den Strick, an dem Sie mich aufhängen, freilich um dann den Reumütigen gleich wieder loszuknüpfen.« (»Meine Erlösten«, S. 92 ff.)

Auch nach dieser verbesserten Darstellung bleibt als Lehre des Aufsatzes also bestehen: Es kommen in der Dorfgemeinde Dinge vor, die wie Sünden aussehen, aber es nicht sind. Und es kommt die Sünde mit aufgehobener Hand und innerem Glaubensabfall vor. Wo diese letztere nicht ist, da ist keine Sünde.

Das erscheint als der Inhalt dieser Trostworte, die mit einer völlig mißverständlichen oder wirklich häretischen Darlegung den Skrupulanten helfen wollen. In Wahrheit wäre Ihnen aber nur zu helfen mit dem Satz: Manches von dem, was ihr für Sünde haltet, ist gar keine Sünde, vieles von dem, was euch »passiert«, ist läßliche Sünde, darf euch nicht mutlos machen, muß aber bekämpft werden, manches aber ist wohl Todsünde und sollte durch Reue und Beichte so bald als möglich beseitigt werden. Das ist die Kirchenlehre. Das im Text, auch im verbesserten, Gesagte, ist Irreführung.

In den bisher besprochenen Worten ist auch neben der irri- gen Sündentheorie die irrige Rechtfertigungslehre oder Er-

lösungstheorie enthalten. »Wenn ihr glaubt, könnt ihr nicht mehr sündigen«, hierin ist 1. die menschliche Mitwirkung in der Rechtfertigung und in der Bewahrung der Gnade irrig dargestellt und 2. die Frucht der Erlösung übertrieben. Das zweite ist ohne weiteres klar. Die Frucht des Glaubens ist nicht das Nicht-mehr-sündigen-können. Das Tridentinum sagt ja: »Si quis dixerit hominem semel justificatum amplius peccare non posse, a. s.« (D. 833). Ad 1: Wie schon Prälat Gisler in seinem vierten Aufsatz über Wittigs Erlösungslehre ausgeführt, geht die Grundrichtung der Ostergeschichte »Die Erlösten« darauf hinaus, eine bisher vor dem Volke verborgene, nur im »Kleingedruckten« der Dogmatiklehrbücher enthaltene altkirchliche Wahrheit wieder neuentdeckt vor den Leser hinzustellen. Wenn das der Fall sein soll, so kann damit nicht die alte und auch in der Neuzeit immer vorgetragene Lehre von der Liebesreue, die in Verbindung mit dem Glauben die Rechtfertigung ergreift, gemeint sein. So muß also das andere gemeint sein, daß der Glaube genügt, um die Rechtfertigung und das Nicht-mehr-sündigen-können herbeizuführen, daß der Glaube von selbst die Liebe herbeiführe. (»Das neue Reich«, 1924, 2. August, S. 979-980: Gisler, »Fragen der christlichen Erlösungslehre«, die sola-fides-Lehre.)

Auf dem Höhepunkt der »Erlösten« liest man folgende Worte: »Wenn da einer käme und sagte: Für dich gibt es keine Sünde mehr; ich bringe dir ein Mittel: du kannst fortan tun, was du willst, du wirst es immer nach dem Wohlgefallen Gottes tun... Die Gefährlichkeit dieser Fragestellung schreckte mich aus meiner frommen Nachfrühstücksbehaglichkeit auf: Was ist das für eine kühne Sprache! Aber nein, es ist nur eine vergessene Sprache altchristlicher Tiefgläubigkeit. Hat nicht der heilige Augustinus in dieser Sprache geredet? Das Wort klang mir in der Seele: Ama et fac quod vis!... Wird der Pfarrer auf diese Lösung zusteuern? Er wiederholte zwei-, dreimal: Wenn einer käme und reichte uns eine Medizin und spräche: nimm sie ein, dann kannst du nicht mehr sündigen... Christus selber schickt mich. Ich soll euch sagen: Wenn ihr glaubt, könnt ihr nicht mehr sündigen. Wer glaubt, der hat das ewige Leben,—da wurde alles still in der Kirche...

und es schlich ein Dämon durch die Kirche und sprach ganz stille zu den Menschen: Das ist nicht wahr. Ihr seid gelehrt worden, daß auch die Getauften und Glaubenden leicht in schwere Sünden fallen und die ewige Seligkeit verlieren können. Und zum Lehrer sprach der Dämon: Der Pfarrer ist ein Ketzer; er lehrt wie Luther. Auch ich mußte an Luther denken. Hat dieser nicht vom Glauben gesagt, daß er alle Sünden überwindet? Hat er nicht einem Freunde geschrieben... Sündige tapfer, aber glaube noch tapferer!? Aber das erschien mir jetzt wie eine, allerdings sehr poltrige und übermütige Nachbildung jenes tiefgläubigen und urchristlichen Wortes: *Ama et fac quod vis!* Es blieben mir noch Bedenken, ob der Pfarrer gut daran tue, solche Dinge dem theologisch schwerfälligen Volke zu sagen. Aber wir haben ja keine Geheimlehre. Und wehe dem, der dem Volke den tiefsten Trost des Glaubens aus pädagogischen Rücksichten verhehlt!« (Meine Erlösten S. 46 f.)

Entweder hat die Predigt des Pfarrers nichts gesagt, was der Kirchenlehre widerspricht; warum dann der Hinweis auf die gefährliche und sehr kühne Sprache, warum das Behaupten vom Vergessen dieser Wahrheit und vom tiefsten Trost des Glaubens, den man dem Volke nicht verhehlen soll? Oder diese starken Hervorhebungen haben einen der gewöhnlichen Kirchenlehre widersprechenden Sinn, dann ist die Frage: Ist diese gewöhnliche Lehre nicht das deklarierte Dogma? — Wittig legt Wert darauf, die vorgetragene Lehre als der des Luther verwandt zu bezeichnen. Was trennt ihn von Luther? Daß jener »sehr poltrig und übermütig« daherredet. Eine sachliche Abrückung von ihm hält er nicht für nötig. Nein, er sieht gerade in der nicht poltrigen Darlegung der Lutherschen Lehre von der alles überwindenden Macht des bloßen Glaubens »den tiefsten Trost des Glaubens«. Die Kirchenlehre aber sieht in Luthers Lehre über Glaube und Sünde nicht nur eine poltrige Form, eine urchristliche Wahrheit vorzutragen, sondern sie sieht in ihr den geraden Widerspruch gegen sich (die Kirchenlehre) selber. Es ist zum mindesten irreführend, daß Wittig zwar Luther erwähnt, das Ketzerische im Wortlaut des Pfarrers hervorhebt, und dann doch bei Luther einzig die poltrige Sprache tadelt, aber im übrigen den Eindruck zurückläßt, den er

selber als den ersten Eindruck bezeichnet: Das Gesagte ist Luthers Lehre.

In der Abhandlung: »Meine erste Verteidigung« schreibt Wittig zur Sache: »Nicht aber durch Glauben und Vertrauen allein! — Das hat meine Geschichte nicht behauptet. Sie spricht von dem Glauben im Sinne Christi, von dem Glauben, in dem sich augenblicklich die Liebe entzündet und den Sünden wie von allein zum Bekenntnis führt. Leset doch schon richtig! Das ist ja der Anfang jeglicher Bildung. Solchen Glauben nennt die Dogmatik *fides formata* im Gegensatz von der *fides informis*... und sagt ausdrücklich, wenn auch sehr nebenbei, daß er augenblicklich, auch ohne Sakramente, die Rechtfertigung bewirke.« (Meine Erlösten S. 82). Dem entgegen lehrt die Kirche: »*Si quis dixerit sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto*« — *per solam fidem — homines a Deo justificationis gratiam adipisci, a. s.*« (Tridentinum Denzinger 874).

Wittig aber erwähnt das *Votum sacramenti* und damit die Tatsache nicht, daß tatsächlich zur Rechtfertigung selber mehr als nur der Glaube, daß schon das wenigstens unbewußt eingeschlossene *Votum sacramenti* mit dabei sein muß, weil eben alle Rechtfertigungsgnade seit der Einsetzung der Sakramente nur noch kraft der Sakramente zu uns Menschen kommt.

Dem entgegen lehrt Wittig: »Ihr denkt, das Beichten wäre nicht mehr nötig? Sehet, durch eure Sünde habt ihr nicht nur die Liebe Gottes verletzt, sondern auch die Gemeinschaft mit den Christgläubigen zerstört. Darum müsset ihr durch die Beichte vor allem Volke zeigen, daß ihr reumütig seid und Frieden haben wollet mit Gott und seiner heiligen Kirche. Die Beichte gehört zur Versöhnung wie der Friedensschluß zum Frieden. Und bedenket es doch recht: Wer einmal richtig glaubt, so daß der Glaube wie ein himmlisches Feuer in ihm brennt, dem entzündet sich auch die Liebe, dem kommt alles auf einmal, auch die willige Bereitschaft und der Wunsch und der Vorsatz, das Sakrament der Buße zu empfangen« (S. 49). — Hier ist der Glaube als das unmittelbar rechtfertigende Werk bezeichnet, und in der gerechtfertigten Seele entsteht dann als Folge der Rechtfertigung

das Verlangen nach dem äußeren Friedensschluß mit der Kirche.

Die Kirche aber lehrt: »Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti (vgl. darum müßt ihr durch die Beichte zeigen, daß ihr reumütig seid... die Beichte gehört zur Versöhnung wie der Friedensschluß zum Frieden), modo tantum credat, se esse absolutum, a. s.« (Denzinger 919).

Wittig fährt fort: »Ich hätte am liebsten selber auf die Kanzel hinaufgefragt: Warum sprichst du nicht gleich wie andere Priester von der vollkommenen Liebesreue mit dem Vorsatz zu beichten? Aber ich wußte schon die Antwort: Weil Christus nur vom Glauben gesprochen hat und weil das Volk vor den schweren theologischen Ausdeutungen zurückschreckt« (S. 49).

Die Kirche hat in mehreren Fällen — der berühmteste ist die Schaffung des Ausdrucks *homousios* gegen die Arianer — es für nötig erachtet, mißdeutete Worte der Schrift, wenn mit bloßen anderen Schriftworten nicht zu helfen war, durch neue theologische Ausdrücke vor Mißdeutung zu schützen. Immer haben dagegen die Häretiker sich auf das bloße Schriftwort berufen. Der endlose, hartnäckig immer wiederholte Vorwurf, die immer wiederholte Bitte der semiarianischen und arianischen und arianerfreundlichen Ostländer, man möge doch einfach zur Redeweise der Schrift zurückkehren und das nizänische *Homousios* fallen lassen, wurde von der Kirche immer wieder zurückgewiesen. Wittig weiß das als Kirchenhistoriker.¹ Nun senkt er durch seine Rede in die Herzen seiner Leser dieses Mißtrauen gegen die theologischen Ausdeutungen und nährt in ihnen das Pochen auf die nackte Schriftsprachentheologie. — Im übrigen ist es unrichtig zu sagen, Christus habe nur vom Glauben gesprochen. Seine Predigt wird vielmehr zusammengefaßt in die Worte: *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε*. Tuet Buße und glaubet der frohen Botschaft (Markus 1,14).

Über den Satz: »Wer einmal richtig glaubt etc.« (siehe oben) setze ich die treffenden Worte Gislars hierher: »Der Satz ist

¹ Vgl. seinen Aufsatz über die Kirche in Michels Buch »Kirche und Wirklichkeit« Jena 1923 S. 208.

erstens falsch. Es kann einer richtig glauben, im katholischen Sinne, energisch, feurig glauben, ohne daß sich ihm die Liebe entzündet; er kann noch jahrelang in der Todsünde bleiben; Glaube und Liebe sind, wie das Tridentinum lehrt, trennbar. —

Zweitens, verstände die Ostergeschichte im zitierten Satz das Wort glauben nicht im katholischen Sinne, sondern im Sinne von vollkommener Liebe und Liebesreue, so wäre der Satz ein grammatikalischer Nonsens. Er würde sagen: wer die Liebe hat, dem entzündet sich auch die Liebe...

Drittens: Der zitierte Satz... ist ein solcher Satz, den jeder Protestant unterschreibt. Eben die Protestanten lehren ja, daß, wenn der rechtfertigende Glaube da ist, auch die Werke da sind, nicht als Ursache und Vorbereitung der Rf. und Seligkeit, sondern als Frucht und Folge der Rf. durch den Glauben. Gute Werke sprießen von selbst, sagt Luther, nachdem wir zu Christo unter seinen Mantel und Flügel gekrochen sind; nicht die guten Werke machen den Mann gut, sondern der gute Mann tut gute Werke; der Glaube tut die guten Werke unaufgefordert — und was dergleichen Sprüche mehr sind. Rechtfertigend ist dem Protestanten aber nicht diese ethisch triebkräftige, sondern nur die werkzeugliche Seite des Glaubens, insofern dieser die Hand ist, die die Verdienste Christi ergreift und sich damit deckt.« (Das Neue Reich 1924, S. 980.)

3. Der Kirchenbegriff Wittigs und der Kirche selber

Schon in der Art, wie Wittig Glauben und Sakrament in ihrem Zusammenhang ordnet, läßt er erkennen, daß für ihn die unsichtbare Verleihung der Rechtfertigungsgnade gegenüber den sichtbaren Mitteln der Verleihung als das zeitlich und kausal frühere erscheint, daß also auch die Zusammenschließung der Seelen zum Leibe Christi gegenüber der Rechtfertigung selber erst als das zeitlich und kausal spätere erscheinen muß. In der Tat ist es so. Wie im Wiederversöhnungswerk die Rechtfertigung durch den Glauben zwischen Gott und der Seele ganz im stillen und unsichtbar vollzogen wird und die Beichte nachher die Wiederversöhnung auch mit der sichtbaren Kirche darstellt, so entsteht auch die Kirche selber bei Wittig

dadurch, daß die unsichtbare Gnade Christi zuerst das neue Leben in den einzelnen begründet und diese dann kraft dieses neuen Lebens von selbst zusammenwachsen und nun sich »organisieren«.

Wittig schreibt in dem Aufsatz »Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele« in E. Michels Buch »Kirche und Wirklichkeit« Jena 1923 S. 193:

»Sie (die Kirche) war da, wie selbstverständlich aus dem Leben der Seele hervorgewachsen, das neue Leben selber darstellend und darbietend. Sie war da, nicht nach Juristenart gegründet, nicht mit kluger Berechnung organisiert. Sie wuchs aus den neuen vollebigigen Seelen hervor und war lauter Leben.«

»Er (Christus) sagt es topographisch genau: Das Himmelreich ist in euch. Aus den von ihm neugeschaffenen Seelen wächst die Kirche heraus. Indem er das neue Leben begründete, begründete er die Kirche. Aus dem neuen Leben heraus, aus den neugeschaffenen Seelen heraus, organisierte sie sich. Wenn man von einem Akte der Kirchengründung spricht, darf man nur an solche Vorgänge aus der christlichen das heißt zu vollem Leben neu geschaffenen Seele denken. Sonst begeht man eine Geschichtsfälschung.« (S. 195).

Die Kirche selber sagt von sich im Gegensatz zu dieser Lehre von der nur indirekten Kirchengründung durch die neugeschaffene Seele, aus der heraus die Kirche sich selbst »organisiert«, daß das Wesen ihrer Organisation »nach Juristenart«, zwar nicht mit »kluger Berechnung«, aber mit göttlicher Weisheit, planmäßig von Christus selber begründet wurde, und daß daraus nun für alle, die sich in diesem mit unfehlbarer Wahrheit und übernatürlichen Heilkräften ausgestatteten Organismus durch die Sakramente eingliedern lassen, das Heil fließt, das neue Leben wächst. Schon der Anfang dieses neuen Lebens, der Glaube, ist nur von der Kirche her zu gewinnen: »Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque perseverandi satisfacere possumus, Deus per filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, eamque suae institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus possit agnosci.« (D. 1792 Vaticanum.) »Quo fit ut ipsa veluti signum levatum in nationes et ad se invitet, qui nondum credide-

runt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute.« (Ebenda 1794.)

Bezüglich der Ämter in der Kirche, die juristische Vollmachten in sich schließen, lehrt die Kirche die nicht indirekte, sondern direkte Gründung durch Christus, wenn das Vaticanum sagt: »Docemus et declaramus, juxta Evangelii testimonium primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse... Jo. 1, 42 und Matth. 16, 16... und Jo. 21, 15... Huic tam manifestae sacrarum Scripturarum doctrinae... aperte opponuntur pravae eorum sententiae, qui constitutam a Christo domino in sua ecclesia regiminis formam pervertentes negant, solum Petrum... vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum, aut qui affirmant, eundem primatum non immediate directeque ipsi beato Petro sed ecclesiae et per hanc illi ut ipsius ministro delatum fuisse« (D. 1823).

Demgegenüber schreibt Wittig: »Die Juristen und Historiker sind oft im Innersten ärgerlich darüber, daß sie in den schriftlichen Dokumenten aus der Zeit dieses ersten werdenden neuen Lebens und seiner Gemeinschaftsbildung so wenig juristisch Geprägtes, Greifbares zum Beweis oder Gegenbeweis finden. Was man damals schrieb, war gar nicht dazu angehtan, um Beweise oder Gegenbeweise zu liefern, sondern nur, um das neue Leben weiterzugeben. Auf die schäbigen Bedürfnisse und die dummneugierigen Fragen unserer Zeit nahm damals niemand Rücksicht. — Ob Christus eine Kirche gründen wollte, ob, wann und in welcher Weise er sie gegründet hat, darüber flutet das altchristliche Leben hinweg...« (S. 194). Was diese unhistorische historische Bemerkung angeht, darf der Referent wohl verweisen auf seine Auseinandersetzung hiermit in der Schrift: Die Kirche und das neue Europa, Freiburg 1924, S. 93 ff., und auf Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, Kempten-München, 1910.

Es ist bezeichnend, wie Wittig S. 204 den Vorgang des Pfingsttages erzählt: »Sie (die Apostelgeschichte) schildert, wie der Leib des Herrn in den Himmel entrückt wurde und wie sich gleich darauf der neue Leib des Herrn, die Kirche, bildete,

erfüllt von der Kraft, die wie Feuer auf die kleine Gemeinschaft im Obergemach des Hauses in Jerusalem herabkam, ein ungeheures Erlebnis. Dieses Feuer erfaßte noch am selben Tag an 3000 Seelen. Gleich am Beginn der Kirchengeschichte steht also das Wort Seele. Und die erste Äußerung des neuen Lebens war die Gemeinschaft. Alle, die nun gläubig geworden waren, hielten zusammen und hatten alles gemeinsam.« Die entscheidende Aufgabe, welche dem Amtsträger durch die Erzählung der Apostelgeschichte zugewiesen wird, ist ganz übergangen. Daß gar nicht einfach das Pfingstfeuer auf die 3000 Seelen übergriff, sondern daß auf deren ratlose Frage (2, 12) der Apostel mit einer von »Beweisen« und Mahnungen erfüllten Rede antwortete, daß dann nur jene, »die sein Wort annahmen, getauft wurden« und daß sie festhielten »an der Lehre der Apostel« (2, 41f.), diese entscheidenden vom Amtsträger in sie hinübergreifenden äußeren Mächte übersieht Wittig ganz.

Hand in Hand mit diesem Übersehen der Bedeutung des Amtes, als der Quelle, aus der in die Seelen das Licht der Wahrheit und die Gnadenströme hinübergeleitet werden, geht bei Wittig eine immer stärkere Ironisierung der heute geübten Lehrverkündigung durch die katholischen Theologen. Schon in der Ostergeschichte von dem Erlösten ist die gemächlich spottende Darstellung des selbstsicheren Dogmatikers, der keine Schwierigkeiten kennt, ein Hauptmittel, um die Seelen der Leser um so mehr für die angeblich undogmatische, in Wahrheit sehr lehrhaft auftretende allein wiederentdeckte neue Wahrheitsdarbietung Wittigs selber zu gewinnen. In dem Aufsatz über die Kirche werden »die Historiker, die Dogmatiker, die Juristen, die Apologeten« alle mitsamt der Lächerlichkeit preisgegeben und schließlich alle jetzt lebenden Theologen. »Jene Männer, die das innerste Wesen der Kirche so fein erfüllten und noch im Besitz einer reicheren Diktion waren als der rein historischen und juristischen, hätten wohl gelacht über unser vieles Gerede von der Gründung der Kirche. Sie sahen nicht eine Gründung, sondern ein Sichtbarwerden« (S. 205). Die Kirche selber aber, das Vatikanische Konzil wie die Päpste, besonders Leo XIII., gehören zu denen, die nach Wittig sich lächerlich machen durch vieles Gerede von der Gründung,

ja, wie die angeführten Texte zeigen, von der unmittelbaren Gründung der juristischen Vollmachten.

Und damit ist eine der schmerzlichsten Seiten der Schriften Wittigs berührt. Jeder muß Selbstironie ertragen können. Wenn aber die feine Ironie eines katholischen Theologieprofessors öffentlich immer aufs neue die von »den Theologen« vorgetragenen Lehren, die sich mit den für unsere Zeit von Päpsten und Konzilien formulierten Kirchenlehren decken, und gerade in dem, worin sie sich damit decken, als lächerliche Entstellung oder Verkrüppelung des urkirchlichen Glaubens hinstellt, wenn in den Lesern der Eindruck erweckt wird, daß eigentlich mit Ausnahme des hier zu vernehmenden Schriftstellers die ganze gegenwärtig vortragende Lehrerschaft in Schule und Kirche, auf Kanzel und Katheder, den Kern der Sache verloren hat, dann muß das in Kreisen, die nicht theologisch geschult sind, die größte Verwirrung stiften. Und diese Verwirrung ist da. Unter den Zuschriften, die selber Wittig veröffentlicht, finden sich Wirrgedanken, die verheerend wirken müssen, und Wittig druckt sie in dem Büchlein: »Meine Erlösten in Buße, Wehr und Waffen« fröhlich ab.

Schon ist innerhalb der deutschredenden Katholiken eine Gruppe von Wittiganhängern, die an die Gruppen der Kephaspartei, Paulus- und Apollopertei in Korinth erinnert. Als Paulus diese Gruppierung um seine Person bemerkte, fuhr er sehr böse dazwischen. Wittig freut sich der Anhängerschaft und führt sie als Kronzeugen für die Richtigkeit seiner Schreibweise auf.

IV. Vorschläge für die Formulierung der zu fordernden Erklärungen.

Entsprechend der gestellten Aufgabe, »die zu gebenden Mahnungen formulieren zu wollen«, erlaubt sich Referent zu bemerken: Bei der behördlichen Behandlung des Schrifttums und seines Verfassers ist nicht auf die strengstmögliche Auffassung der im obigen herausgehobenen Sätze allein die Mahnung aufzubauen, sondern es muß die sub I. hervorgehobene unverkennbar gute katholische Grundrichtung des gesamt-erfaßten Schrifttums in Rechnung gestellt werden, daß Wittig und seine Anhänger gegenüber etwa den Aufstellungen

von Prälat Gisler in dessen erster Kritik (Luther redivivus?) die Gislerschens Nachweise lutherischer Grundlehren als Mißverständnis des innersten Gehaltes der gerügten Worte zurückweisen. Wittigs Schüler, Freunde und Anhänger haben dem Referenten eigentlich immer, wenn sie auf die Fehllehren des streng gefaßten Wortlautes aufmerksam gemacht wurden, zugegeben, daß die Worte in diesem Fehlsinn aufgefaßt werden können und daß sie tatsächlich überspitzt und einseitig betont seien, daß sie in die Irre führen könnten, daß aber Wittigs tatsächliche Meinung die entgegengestellte Kirchenlehre nie verleugne.

Angesichts dieser Tatsache ist der logischerweise einzuschlagende Weg wohl dieser:

Professor Wittig möge seinem Ordinarius erklären, daß er die tatsächlich bestehende Verwirrung als solche anerkenne, wenn gleich er sie nicht bewußt angerichtet habe, sondern sie nur durch Mißverständnis seiner Worte entstanden glaubt.

Insbesondere möge er zu den in obigen Darlegungen kontrastierten Sätzen und Lehren Stellung nehmen und die bestehende Verwirrung klären helfen, indem er sich zu den jeweils angeführten kirchlichen Darlegungen im einzelnen bekennt.

1. Zur Lehre von der Freiheit wäre zu erklären, daß er sie im Sinne der Schutzmaßnahmen Pius' V. und Innozenz' X. gegenüber der Irrlehre bekenne, als ob man von Freiheit noch reden könne, wenn zwar der Zwang verneint, aber die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen behauptet wird. Es soll also aus den angeführten und ähnlichen Sätzen nicht herausgelesen werden, daß alle Handlungen mit solcher Notwendigkeit geschehen, daß sie ganz ebenso auch ohne unsere freie Willenszustimmung geschehen würden. Es soll vielmehr alles Gesagte in Übereinstimmung mit der Lehre des Tridentinums gehalten werden, wonach es häretisch ist, zu sagen, Gott wirke die bösen Werke ebenso wie die guten, nicht nur durch Zulassung, sondern eigentlich und durch sich, so daß der Verrat des Judas nicht minder sein Werk sei als die Bekehrung Pauli.

Dementsprechend soll auch die Reue, wie Wittigs Schriften sie empfehlen, nicht widersprechen der Kirchenlehre, aus der heraus die Verwerfung der Thesen Meister

Eckards erfolgte, daß man nicht wünschen sollte, seine Sünden nicht begangen zu haben. Vielmehr bekenne er sich auch zur Pflicht, seine sündige Tat zu bereuen, zu wünschen, die sündige Tat nicht begangen zu haben.

2. Zur Lehre von der Sünde und Rechtfertigung würde es der Klärung dienen, wenn Professor Wittig seinem Ordinarius erklärte, es solle aus seinen Schriften nicht herausgelesen werden, daß er den Unterschied von läßlichen und tödlichen Sünden, wie das Tridentinum ihn lehre, nicht anerkenne, oder daß er diese Unterscheidung nicht für sehr ersprießlich im sittlichen Arbeiten an sich selber anerkenne, oder daß mit jeder Sünde, die eine wirkliche Sünde ist, auch der Glaube sterbe, oder daß mit dem bloßen gläubigen Ergreifen der Erlösungsbotschaft schon alles von seiten des Menschen im Rechtfertigungsprozeß Notwendige getan sei; daß er vielmehr mit der Kirche (mit dem Tridentinum und den späteren Lehrentscheidungen gegen die Jansenisten) festhalte am Unterschied von Tod- und läßlichen Sünden, an der Möglichkeit des Fortbestehens des übernatürlichen Glaubens auch im Todsünder, für den gerade dieser übernatürliche Glaube die erste Wiederanknüpfung mit Gott und damit die Anbahnung der Rechtfertigung bedeute, daß er ferner festhalte an der Notwendigkeit der Liebesreue und des darin eingeschlossenen Verlangens nach dem Sakrament, wenn die Rechtfertigung schon vor dem Empfang des sichtbaren Sakramentes eintreten soll, daß er also festhalte an der Tridentinischen Lehre, daß die Rechtfertigung nie ohne das Sakrament oder das *Votum Sacramenti* verliehen werde.

3. Zur Lehre von der Kirche möge Professor Wittig erklären, es solle aus seinen Schriften nicht herausgelesen werden, daß er die Gründung der Kirche durch Christus bestreite, er bekenne sich vielmehr mit dem Vatikanum zum Glauben an die unmittelbare und direkte Gründung auch der sichtbaren Organisation der Kirche als einer hörenden und lehrenden durch Christus, bekenne sich zum Glauben an die unmittelbare und direkte Verleihung des Primates an Petrus durch Christus und der bischöflichen Vollmachten an die Apostel.

Endlich wäre es sehr der Beruhigung dienend, wenn Professor Wittig den Schein zerstören würde, als ob er die ge-

samte, heute übliche Vorlage unseres Glaubens durch seine ironischen Bemerkungen über die Theologen unserer Tage und durch seine Gegenüberstellung alter, angeblich vergessener Wahrheiten mit angeblich heute durchweg üblichen Verzeichnungen lächerlich machen wollte. Er möge irgendwie zu erkennen geben, daß er dem von den Bischöfen und Päpsten, durch die von Ihnen gesandten Priester und Lehrer ausgeübten Lehramte jene Unfehlbarkeit zubillige, durch welche nicht die gesamte Kirche während ungefähr tausend Jahren eine irrige Meinung anstatt der alten Wahrheit vorlegen könne. Auch möge er gerade als Kirchenhistoriker zu erkennen geben, daß die Prägung und der Gebrauch theologischer Ausdrücke, durch welche biblische Worte und Sätze gegenüber den Häretikern geschützt werden, für notwendig zu erachten ist und auch im Volksunterricht nicht einfach durch bloßen Gebrauch rein biblischer Ausdrücke ersetzt werden könne, da Christus zu anderen Menschen und unter anderen Umständen und gegenüber anderen Gegnern redete, als die Kirche es in den einzelnen Jahrhunderten tut.

Wenn Professor Wittig in dieser oder ähnlicher Weise von seinem Ordinarius auf die durch seine Schriften entstandene Verwirrung aufmerksam gemacht wird und sich von allem Widerspruch gegen die Kirchenlehre freihalten will und frei weiß, so wird es ihm ein leichtes sein, die erwähnten Erklärungen abzugeben, da er ja nur die wahre Glaubenslehre unverkürzt den Lesern vorlegen will.

Der Verfasser dieses Gutachtens bekennt sich selber offen als alten Verehrer des Wittigschen Schrifttums und würde keine größere Freude kennen, als mit diesen Zeilen und der darin verlagerten Arbeit ein wenig mithelfen zu dürfen, daß diese Quelle der religiösen Freude und des Glaubenstrostes, die für so viele ein Labsal geworden ist, fernerhin wieder ungetrübt wie vor drei und mehr Jahren ströme, wofür ja, wie Professor Wittig weiß, der Verfasser schon seit langem täglich im Memento der heiligen Messe den Namen Wittig nennt. Darum scheut der Verfasser auch nicht davor zurück, daß dem verehrten Herrn Kollegen der Name, der hier unterzeichnet ist, mit dem erbetenen Gutachten bekanntgegeben werde.

Freiburg, den 3. Dezember 1924.

gez. Engelbert Krebs, Professor.

25. 1. 1925
Wittig an Kar-
dinal Bertram

Hochwürdigster Herr Kardinal und Fürstbischof!

Gnädigster Fürst und Herr!

Schon am 16. Juni 1922 gab ich auf den durch Herrn Dompropst Professor Nickel übermittelten Wunsch Ew. Eminenz »von Herzen gern und ganz aufrichtig und ohne Einschränkung« die Erklärung ab, daß es mir ferngelegen habe, den Wert der kirchlichen Bußdisziplin oder die Autorität des kirchlichen Lehramtes irgendwie anzugreifen, und daß es mich schmerze, zu sehen, wie die von mir gewählte oder vielmehr die mir naturgemäße und sonst anstandslos angewandte Form die Empfindungen Ew. Eminenz und eine Anzahl meiner Mitbrüder verletzt hat. Ferner, daß ich auch bereit bin, jeden katholischen Glaubenssatz zu unterschreiben und jeden nachweisbar irrigen Satz zu verwerfen.

Am 21. Februar 1923 mußte ich, durch denselben Vermittler veranlaßt, Ew. Eminenz bitten, folgende Erklärung entgegenzunehmen, die ich genau nach dem Vorschlag des Vertrauensmannes Ew. Eminenz faßte: »Mit den von Professor Gisler angegriffenen Sätzen meines Hochlandaufsatzes „Die Erlösten“ habe ich nichts anderes sagen wollen, als was die katholische Dogmatik in ihrer Lehre vom Concursus divinus und von der rechtfertigenden Kraft der Fides formata sagt. Wenn dies nicht so klar zum Ausdruck gekommen ist, wie die Kirche wünscht, so bedaure ich es. Daß einige meine Absicht mißverstanden haben, findet seinen Grund darin, daß der Artikel nicht eine erschöpfende wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine auf Stimmungs- und Auffassungsbilder ausgehende Zeichnung sein wollte, weil so weiteren Kreisen seelsorglich leichter nahe-zukommen war.« Und nachschriftlich: »Ich bin und bleibe katholisch.«

Wenn ich mich heute zum dritten Male entschließen muß, zu den im Wesentlichen gleichen Punkten eine Erklärung abzugeben, so kann ich das starke Empfinden nicht unterdrücken, daß es einem rechten Manne unmöglich ehrenvoll erscheinen kann, immer wieder seine Ehrlichkeit versichern zu müssen. Ich weiß aber, daß für einen Priester derartige Empfindungen gegenüber dem wohlwollenden Wunsche seines Bischofs zurücktreten müssen, ebenso wie die ernste Befürchtung, daß bei jeder Erklärung, die ich abgebe, meine Leser meinen werden, ich hätte auch all das zurückgenom-

men, was ihnen zur Auferbauung gedient und nachweislich viele von ihnen zum jahrelang unterlassenen Empfang des Bußsakramentes zurückgeführt hat. Die Hoffnungen aber, die der Verfasser des theologischen Gutachtens auf eine bereitwillige Abgabe der von ihm geformten Erklärungen setzt, kann ich leider gar nicht teilen. Denn Erklärungen haben noch nie etwas genutzt, solange das Mißtrauen dauerte, das auch in den ehrlichsten Redewendungen Zweideutigkeiten und Ironisierungen sieht. Wie sollte eine Erklärung etwas nutzen, wenn von anderer Seite unterdes so viel geschehen ist, daß sich der rollende Wagen nicht mehr aufhalten läßt!

Die Maßregeln Ew. Eminenz haben in unserer Diözese und in ganz Deutschland den Eindruck erweckt, als ob ich in offenem Konflikt mit meinem Bischof lebte. Ganz einfache Leute sprechen von dem Ärgernis, das hier gegeben werde. Um es zu beseitigen, habe ich nicht nur die oben erwähnten Erklärungen unterschrieben, sondern auch wiederholt gebeten, das durch meinen Osterartikel erschütterte Vertrauensverhältnis wiederherzustellen. Es folgte aber ein Schlag nach dem anderen:

Am 18. April 1922 wurde ich der erst vor kurzem übernommenen Leitung der Marianischen Studentenkongregation enthoben und dadurch vor meiner ganzen Schülerschaft bloßgestellt.

Am 1. Mai 1922 erging ein Rundschreiben an die katholischen Pfarrämter (Breslaus oder der ganzen Diözese?), in dem die Maßregeln gegen mich bekannt wurden.

Dieses Schreiben wurde auch meinen Fakultätskollegen (allen oder einzelnen) amtlich zur Kenntnisnahme vorgelegt.

Schon Mitte Mai hatten sich diese amtlichen Maßregeln soweit ausgewirkt, daß ich am 16. Mai Ew. Eminenz um Schutz meiner kirchlichen Ehre bitten mußte.

Am 6. Juni wurde mir von Ew. Eminenz nahelegt, das Amt des Universitätspredigers freiwillig niederzulegen. Ich hatte dies schon zwei Jahre zuvor getan, aber diese Nahelegung wirkte doch wie eine Absetzung.

Ferner wurde mir im selben Zuge Ew. Eminenz »Mißtrauen gegen meine religiös-pädagogische Betätigung« zum Ausdruck gebracht.

Infolgedessen beschloß ich, mich bis zur Wiederherstellung

des bischöflichen Vertrauens, um die ich vergeblich bat, des Beichthörens in der Kirche und des Predigens innerhalb der Diözese möglichst zu enthalten. In der Diözese entstand das unausrottbare Gerücht, es sei mir die Jurisdiktion entzogen worden, und noch heute geht dieses Gerücht auch in Westdeutschland um. Zu gleicher Zeit häuften sich die Anzeichen dafür, daß auch (allen) anderen bischöflichen Ämtern amtliche Mitteilungen der getroffenen Maßregeln zugegangen waren.

Im Frühjahr 1923 erschien ein Hirtenbrief über das Bußsakrament, den man allgemein als gegen meinen Osterartikel gerichtet auffaßte, zumal darin der rechtfertigenden Kraft des Glaubens (in der Form der Liebesreue) mit keinem Wort Erwähnung getan war.

Im Herbst 1923 wurde die Annahme des Protektorats über die Neißer Hochschulwoche durch Ew. Eminenz davon abhängig gemacht, daß ich zur Doktion nicht zugelassen werde. Dieser Beschluß wurde in Neiße vor der öffentlichen Versammlung bekanntgegeben.

Meine Briefe und Bitten an Ew. Eminenz blieben unbeantwortet. Bis heute hat mich das Breslauer Ordinariat keiner Antwort gewürdigt auf mein Gesuch um das Imprimatur für mein Leben-Jesu-Buch.

Dem Verleger des Buches wurde eine Antwort zuteil, die mir wie ein Hohn auf meine peinliche Lage erscheinen mußte, nämlich die Verweisung an den Bischof des Druckortes, von dessen Ablehnung ich dem Ordinariat schon Mitteilung gemacht hatte. Diese Verweisung entspricht auch nicht dem Kirchenrecht, nach dem im Falle der Ablehnung sehr wohl einer der beiden anderen zuständigen Bischöfe um das Imprimatur ersucht werden darf. Die vom Gesetz freigelassenen Möglichkeiten zum Schutz des Rechtsuchenden werden aber dem Amte zur Pflicht.

Am 22. Oktober 1923 erteilte mir der Herr Kardinalstaatssekretär durch Ew. Eminenz eine »grave ammonizione«, weil ich das Buch »Kirche und Wirklichkeit« bei einem nicht-katholischen Verleger ohne Imprimatur herausgegeben habe. Ew. Eminenz gaben dies auch der Katholisch-theologischen Fakultät zur Kenntnis, ohne vorher den Sachverhalt zu prüfen. Obwohl ich in einem Schreiben an Ew. Eminenz vom

23. Oktober 1923 und in einem Schreiben an den Herrn Kardinalstaatssekretär vom 1. Februar 1924, die Voraussetzung dieses Vorgehens als irrig nachgewiesen habe, ist bisher keine Zurücknahme der gewiß nicht ehrenden Maßregel erfolgt, weder in einem amtlichen Schreiben Ew. Eminenz an die Fakultät, noch von seiten des Auftraggebers.

Alle diese Dinge haben dazu geführt, daß mein Name in amtlichen Kreisen (und leider nicht nur in diesen) von ganz Deutschland verfemt ward. Wenn ein Verleger den Versuch machte, für eines meiner Bücher das Imprimatur zu erbitten, erhoben sich überall unüberwindliche Widerstände, die im Kirchenrecht keinerlei Grundlage hatten. Jene kirchenrechtlichen Bestimmungen, die der Einrichtung der Bücherzensur den Charakter der Willkür nehmen, wurden nicht beachtet, sobald ich mich unter ihren Schutz stellen wollte. So wurde mir auch für mein Leben-Jesu-Buch von mehreren zuständigen Ordinariaten das Imprimatur verweigert, obwohl man keinen einzigen Satz nennen konnte, der irgendeinen Glaubenssatz oder ein Sittengesetz verletzte.

Der Vorgang im einzelnen war aber dieser, daß mir das Imprimatur bestimmt zugesichert wurde, bis der erste Band, und dann von anderer Seite, bis der zweite Band fertiggedruckt und eine Summe von mehreren tausend Mark verausgabt war. Nach dem Fertigdruck wurde das Imprimatur von einer bisher mir freundlichen Seite in aller Form erteilt, wenige Tage später aber telegraphisch zurückgezogen, »aus Zuständigkeitsbedenken«, die aber nach dem Codex juris canonici gar nicht vorhanden waren.

Da das Buch unterdes öffentlich angezeigt war, beeilte sich der Generalvikar von Breslau, an den Verlag die inquisitorische Anfrage zu stellen, welcher Bischof das Imprimatur erteilt und welchen Wortlaut es habe. Daraus konnten wir zur Genüge erkennen, welche Rolle Breslau in der Imprimaturfrage spiele und was es weiterhin vorhabe. Trotzdem mußte sich der Verlag, gezwungen durch die großen Ausgaben für das Buch und durch die öffentliche Ankündigung, entschließen, das Buch jetzt ohne Imprimatur herauszugeben, und zwar in der Sparte der schöngeistigen Literatur, für deren Erzeugnisse nach hergebrachter Gewohnheit die kirchliche Druckgenehmigung nicht erforderlich ist (vergl. die Werke

von Peter Dörfler und Heinrich Federer, die auch beide Priester sind).

Ich habe die Zustimmung dazu gegeben zum Protest gegen die rechtswidrige Behandlung der Angelegenheit, wohl wissend, daß jetzt das kirchliche Amt aus dem Wortlaut des C. I. C. einen äußeren Grund herleiten kann, um gegen mich vorzugehen.

In dieser Lage befinde ich mich nun der kirchlichen Behörde gegenüber. Ich will nichts davon sagen, wie verheerend eine solche Behandlung, bei der Wohlwollen versichert und Mißwollen geübt wird, auf die Seele eines Geistlichen wirkt, der nur in der Luft der Liebe und des Vertrauens leben und gut sein kann. Ich will nur sagen, daß ich nicht mehr zu glauben imstande bin, durch eine neue Erklärung diese ganze Welt gewordener Tatsachen umschaffen zu können. Ich wäre lieber still und ertrüge alles, was nun über mich kommen soll, anstatt einige ohnmächtige Bewegungen dagegen zu machen. Ich bleibe der Überzeugung, daß die Verkündigung des Gotteswortes heute die Menschen nicht berühren kann mit philosophisch-theologischen Distinktionen und daß die ganz verweltlichte Wissenschaft, die ihre rein heidnischen Begriffe an die göttlichen Wahrheiten heranbringen will, ihr Spiel endgültig verloren hat. Ich stehe im schärfsten Gegensatz zum Modernismus und will die Menschen nichts anderes lehren, als daß sie wieder glauben, nicht der Wissenschaft, sondern der Offenbarung.

In der Welt der theologischen Wissenschaft und Sprache kann ich mich im wesentlichen zu allem bekennen, was der theologische Gutachter von mir bekannt wissen will, ganz sicher und ohne irgendeine Einschränkung, soweit die von ihm aufgerufenen Aussprüche des kirchlichen Lehramtes gehen. Mein Ziel ist vor allem die Wiedergewinnung der in ihrer Kirchlichkeit unfreudig gewordenen Laien und die Tröstung gedrückter und gequälter Menschenseelen. Da muß ich sagen, daß die von Herrn Professor Krebs vorgeschlagene Belehrung keinen Skrupulanten heilen wird.

Da der Gutachter »die unverkennbare gute katholische Grundrichtung« meines Schrifttums anerkennt, gesteht er zu, daß ich von keinem falschen Geiste geführt bin. Ich vertraue aber dem rechten Geiste, dessen Schutz und Führung ich mich

bei jeder Zeile anheimgegeben habe, daß er auch den gutwilligen Lesern bei allen Einzelheiten den rechten Sinn eingeben wird. Und nur in diesem Vertrauen sehe ich eine Lösung der entstandenen Schwierigkeiten.

Diese Schwierigkeiten anerkenne ich als vorhanden. Sie sind aber nicht in den Herzen einer schlichtgläubigen Leserschaft entstanden, sondern in Kreisen schulgerechter Männer, und von da aus sind sie auch in die Kreise einfacher Menschen getragen worden. Nur insoweit kann ich die starke geistige Bewegung, die mein Schrifttum wider Erwarten ausgelöst hat, eine »Verwirrung« nennen. Es sei mir aber erlaubt, ein Beispiel anzuführen. In einer höheren Schule Breslaus erklärte der Religionslehrer seinen Schülern: »Von dem Concursus divinus, von dem jetzt soviel die Rede ist, dürfen Sie nur so viel annehmen, daß Gott die Naturgesetze, die er einmal gegeben hat, nicht hindert und aufhebt.« Da entstand eine große Verwirrung unter der Schülerschaft. »Wie kann man«, so sagten die Schüler, »den allgegenwärtigen und immer tätigen Gott so aus dem täglichen Leben und Handeln ausschließen!« Die Verwirrung ist also entstanden aus der völligen Unwissenheit des Religionslehrers, der gegen mich polemisieren wollte und dabei seinen Schülern einen rein negativen und deistischen Begriff von dem wunderbaren Geheimnis der Mitwirkung Gottes bei allen geschöpflichen Handlungen beizubringen versuchte. Andere hatten keine Ahnung von der rechtfertigenden Kraft der Fides formata und schufen Verwirrung, indem sie mir abstritten, was altes katholisches Glaubensgut ist.

Nach solchen Voraussetzungen kann ich gemäß der Vorlage des Gutächters folgendes erklären:

1. Zur Lehre von der Freiheit erkläre ich, daß ich die Schutzmaßnahmen der Päpste Pius' V. und Innozenz' X. gegen Ekkard und Jansenius anerkenne. Ihre Worte sind gegen die Lehrsysteme dieser beiden Männer geprägt. Ich darf als bekannt voraussetzen, daß ich insbesondere zu dem Rigoristen Jansenius in schärfstem Gegensatz stehe und darum in ganz anderem Sinne vom »Geschehenmüssen« rede als er von der »Necessitas«. Ich rede davon nur im Sinne Jesu, wenn er sagt: »Dieses mußte geschehen«. Alles, was ich darüber gesagt habe, soll in Übereinstimmung mit der Lehre des Tri-

dentinum aufgefaßt werden, wonach es häretisch ist, lehrend zu sagen, Gott wirke die Sündenwerke ebenso wie die Tugendwerke, nicht nur durch Zulassung, sondern durch sich. Denn Gott kann keine Sündenwerke wirken, wohl aber Werke, die, wenn von freier Menschenhand gewirkt, Sünden wären, zum Beispiel die Tötung eines Menschen oder die Niederbrennung einer menschlichen Ansiedlung. Ich habe nie behauptet und brauche es darum nicht zu widerrufen, daß der Verrat des Judas nicht minder Gottes Werk sei als die Bekehrung Pauli. In beiden Fällen lehre ich aber nach der Dogmatik die unmittelbare, physische Mitwirkung (Concur-sus) Gottes. Dementsprechend verwerfe ich mit der Kirche den falschen Sinn von Meister Eckards These, daß man nicht wünschen solle, seine Sünden nicht begangen zu haben. Es soll der Mensch seine Sünden bereuen, die er getan hat, darf sich aber freuen, daß Gott alles Böse zum Guten wendet.

2. Zur Lehre von der Sünde und Rechtfertigung erkläre ich, daß ich den Unterschied zwischen läßlicher und tödlicher Sünde weder in Wort noch in Schrift geleugnet habe. Ich halte diese Unterscheidung nicht nur für »ersprießlich«, sondern für notwendig, wenn ich auch den extrem-kasuistischen Abwägungen im Einzelfalle abhold bin. Wenn ich gesagt habe, daß mit der Todsünde der Glaube stirbt, so verstehe ich unter Glaube das übernatürliche Leben. Der Assensus intellectus, der auch im Todsünder bleiben kann, also der Glaube, der sich mit diesem Begriff deckt, ist auch nach meinem Bekenntnis ein Habitus, der »die erste Wiederanknüpfung mit Gott und damit die Anbahnung der Rechtfertigung« bedeuten kann. Mit dem »bloßen gläubigen Ergreifen der Erlösungsbotschaft« ist auch nach meiner Lehre nicht schon »alles von seiten des Menschen im Rechtfertigungsprozeß Notwendige getan«. Denn in diesem Augenblicke beginnt erst das wunderbare, gnadenhafte Zusammenwirken von Gott und Mensch. Und jenes gläubige Ergreifen der Erlösungsbotschaft halte ich nur dann für echt, wenn es das Moment der »Liebesreue« und das Votum sacramenti in sich einschließt oder auslöst, so daß ich die tridentinische Lehre, nach der »die Rechtfertigung nie ohne das Sakrament oder das Votum sacramenti verliehen wird«, ohne jede innere Schwierigkeit bekennen kann.

3. Mit dem Vaticanum glaube ich an die unmittelbare Schöpfung auch der sichtbaren Organisation der Kirche als einer lehrenden und hörenden durch Christus und an eine unmittelbare Übertragung der göttlichen Sendung an Petrus und die übrigen Apostel, so daß ich auch das primatiale Amt der Nachfolger Petri und die heiligen Gewalten der Bischöfe wahrhaft von Christus herleite. Ich sage aber, daß man auf diese heiligen Lebensvorgänge nicht die leeren, rein weltlichen Begriffe der antiken Juristen und Philosophen zu nahe heranzubringen darf; daß Christus die Kirche nicht begründet hat, wie man einen Verein begründet, sondern vielmehr so, wie eine Mutter das Dasein ihres Kindes begründet, und noch in viel tieferem Sinne. Sage ich da nicht viel mehr und rede ich da nicht viel gläubiger, als die Juristen und Historiker mit ihrem »Gründen« sagen? Die Kirche hat stets den tieferen Ausdruck gebraucht: Die Kirche ist aus Christi geöffneter Herzseite hervorgegangen wie Eva aus der Seite Adams. Ich verlange, daß man mich in der Sprache der Väter zum Volke reden läßt.

4. Die Prägung und Verwendung »theologischer Ausdrücke, durch welche biblische Worte und Sätze gegenüber den Häretikern geschützt werden«, halte ich für durchaus notwendig, besonders für den Bereich der gelehrten und streitenden Theologen, mitunter auch für den Volksunterricht, obwohl ich zum Beispiel sagen möchte, daß dem Volke das »Ich und der Vater sind eins« immer verständlicher sein wird als das Homousios. Die ernste Arbeit der Theologen, auch der Dogmatiker, in Forschung, Spekulation und Lehrvortrag habe ich nie gering eingeschätzt. Gerade in dem sehr scharf angegriffenen Aufsatz über das Mysterium der menschlichen Handlungen habe ich eine Frucht dieser Arbeit in den Mittelpunkt gestellt und offen bekannt, daß hier der Keim und die Krone meiner Ausführungen sei und daß ich nichts sagen könne und nichts sagen wolle, was nicht schon in diesem Kapitel stehe. Auch sonst verschmähe ich es nicht, mich auf die Autorität der Theologen zu berufen. Nur sollen sie sich nicht für sakrosankt halten und eine größere Pietät für sich beanspruchen, als sie jeder Gelehrte verlangen kann. Nur ihre Sententia communis ist von der Kirche geschützt. Die Schlußfolgerungen einzelner aus kirchlichen Glaubens-

sätzen und Anathematismen sind so lange rein menschliche, der Kritik unterliegende Gelehrtenarbeit, bis die Kirche selbst die Ergebnisse dieser Arbeit aufnimmt. Auch der Gutachter begeht den Fehler, daß er aus päpstlichen Lehr- oder Verdammungsworten, die ich ohne weiteres annehme, seine Schlußfolgerung zieht und mir diese zur Unterschrift vorlegt, als wäre sie »kirchliche Lehre«.

5. Diese Anmaßung hat die »zu fordernden Erklärungen« bzw. die »zu gebenden Ermahnungen« auch in einigen anderen Punkten so formuliert, daß sie trotz des zustimmenden Votums zweier Kollegen als eilfertige Arbeit erscheinen müssen. Ich anerkenne die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes in den Grenzen, die das Vaticanum gesetzt hat. Aber ich halte die Ausübung dieses Lehramtes »durch die von den Päpsten gesandten Priester und Lehrer« keineswegs für unfehlbar. Auch verweigere ich die Unterschrift des Satzes, daß nie eine Wahrheit oder eine Einrichtung im Verlauf der Zeit in den Hintergrund getreten ist und dann von einem Prediger oder Schriftsteller wieder wie eine neue und wahrhaft erlösende aus dem alten Glaubensschatz der Kirche hervorgehoben werden konnte. In den neueren Auflagen der Dogmatik von Joseph Pohle wird offen zugestanden, daß eine wichtige vortridentinische Lehre über die letzte Ölung ganz vergessen und erst in der letzten Zeit wiedergefunden sei. Und die Lehre des Papstes Pius' X. über die tägliche Kommunion war jahrhundertlang nicht nur vergessen, sondern geradezu unterdrückt.

6. Den vom Gutachter aufgestellten Satz über biblische Ausdrücke, die deshalb durch andere ersetzt werden müssen, weil sie anderen Menschen und Zeiten gelten, unterschreibe ich trotz des modernistischen Beigeschmacks, den er haben kann, bemerke aber, daß er mich auf Ausdrücke verpflichten lassen will, die auch »für andere Menschen, unter anderen Umständen und gegenüber anderen Gegnern« geprägt worden sind.

Indem ich dies unterschreibe, bitte ich Ew. Eminenz, in Deren Schreiben ein Verfahren von seiten des Apostolischen Stuhles angedeutet wird, den vollständigen Text dieses Briefes, dessen geschichtlicher Teil mit dem dogmatischen eine Einheit bildet, an die entsprechende Stelle huldvollst weiter-

leiten zu wollen. Ich selbst muß mir jede weitere Verhandlung versagen, bis die obengenannte unrechtmäßige »ammunizione« zurückgenommen ist.

In tiefster Ehrfurcht zeichnet Joseph Wittig.

In Ihren Darlegungen vom 27. v. M., Antwort auf mein Schreiben vom 14. v. M., erklären Ew. Hochwürden von neuem, daß Sie den Lehrentscheidungen des Heiligen Stuhles sich unterwerfen. An der Ehrlichkeit dieser Erklärung zweifle ich nicht, wie auch nicht an der seelsorglichen Absicht Ihrer an weitere Kreise gerichteten Schriften und Artikel. Der Zweck meines Schreibens vom 14. v. M. war, angesichts der erneut erfolgten Beanstandungen in aller Ruhe und zur Beseitigung weiterer Wirren dringend zu empfehlen, mit größter Sorgfalt nach Korrektheit der Darstellung und Ausdrucksweise zu ringen, um zu vermeiden, was selbst hochbegabten Lesern, wie der genannte Gutachter es ist, und noch mehr den weiteren Kreisen Ihrer Leserschaft, Anlaß geben kann zu Zweifeln an Ihrer Rechtgläubigkeit und zu mißverständlichen Auffassungen, die mich als Bischof besonders beunruhigen, wenn sie gegen einen Bildner und Erzieher der künftigen Priester meiner Diözese sich richten. Wie Sie genügend wissen, steht hoch über allem literarischen Werte einer Arbeit für das kirchliche Lehramt die Glaubensklarheit und Ausdruckskorrektheit. Das gilt trotz aller lobenden Anerkennung, die mit Recht Ihren Arbeiten zuteil geworden ist, — gilt auch gegenüber denen, die für manches als dichterisches Erzeugnis einen anderen Maßstab verlangten.

Zu einzelnen Wendungen Ihres Schreibens möchte ich folgendes bemerken:

Es ist richtig, daß ich einzelne in Ihrer Angelegenheit ergriffene Maßnahmen einer sehr beschränkten Anzahl von Geistlichen mitgeteilt habe; Anlaß dazu und einziger genügender Grund dafür waren mündliche und schriftliche Anfragen aus dem Klerus, ob die kirchliche Autorität alles Bedenkliche in Ihren Schriften einfach hingehen lasse.

Die Anfrage meines Generalvikariats, dem ich die Prüfung Ihres letzten Buches ganz überlassen hatte, an den Verlag wegen des Imprimatur geschah deshalb, weil der Autor zur hiesigen Diözese gehört, das Imprimatur hier abgelehnt war,

9. 2. 1925
Der
Fürstbischof
von Breslau
an Wittig

die hiesigen Akten also nach Erscheinen des Buches zunächst durchaus der Ergänzung bedurften. Weder vorher noch nachher ist in Sachen Ihres Buches von hier etwas veranlaßt, soweit mir bekannt. Um Bedenken gegen einige Ihrer Schriften zu wecken, braucht »Breslau« sich nicht zu bemühen; die Kritiker, denen Sie Anlaß zu Erinnerungen genügend geben, sorgen schon dafür. — Die zuletzt erfolgte Handlungsweise des Verlages, die ich aus Ihrem Schreiben erfahre, kann ich übrigens nach dem Gange der ganzen Verhandlung in diesem Falle nicht als den kirchlichen Pflichten eines katholischen Verlags entsprechend anerkennen.

Was dann die Gründe für die Verweigerung des Imprimatur im allgemeinen betrifft, so halte ich die Auffassung für irrtümlich, als müsse solcher Verweigerung der klare Nachweis eines Verstoßes gegen formell ergangene Lehrentscheidungen der Kirche in Glaubens- und Sittensachen zugrunde liegen. Ich bin überzeugt, daß das Imprimatur wegen der in ihm liegenden Mitverantwortung der kirchlichen Autorität auch dann zu verweigern ist, wenn ein Buch bedenkliche, leicht irreführende und mißverständliche Stellen enthält oder die dem Gegenstande geziemende Ehrfurcht oder das religiöse Empfinden des katholischen Volkes verletzt: nicht, als sei damit dem subjektiven Urteil des Zensors oder der Willkür oder dem Wohlwollen bzw. Mangel an Wohlwollen Tor und Tür geöffnet, sondern wegen der seelsorglichen Verantwortung der lehrenden Kirche für das religiöse Geistesleben des Volkes in seinem vollen Umfange.

Was die Mahnung des Herrn Kardinal-Staatssekretärs vom 17. Oktober 1923 — nur dieses eine Schreiben ist mir seither zugegangen —, nichts ohne Imprimatur zu veröffentlichen, betrifft, so beruft sich Ihre Gegenvorstellung, wenn ich mich recht erinnere, im wesentlichen auf eine vielfach in Deutschland geübte gegenteilige Praxis. Ich habe diese Ihre Gegenvorstellung ohne Stellungnahme meinerseits weitergegeben, möchte aber annehmen, daß der Heilige Stuhl aus prinzipiellen Gründen die gedachte Praxis nicht billigen wird, namentlich nicht, wenn gegen einen Autor so schwere Bedenken, wie von Gisler und anderen, erhoben sind. Sollten Sie weitere Schriftstücke nach Rom weitergeleitet zu sehen wünschen, so mache ich darauf aufmerksam, daß die römischen

Behörden wiederholt gewünscht und verlangt haben, sich in Eingaben der lateinischen oder italienischen Sprache zu bedienen.

Es macht mir keine Freude, zu wissen, daß manches in meinem Schreiben Sie unangenehm berühren wird. Ich würde das Verlangen, auch in den für weitere Kreise bestimmten Schriften mit größter Sorgfalt auf Vermeidung alles Mißverständlichen zu sehen, nicht erneut an Sie richten, würde ich dazu nicht gedrängt durch das Bewußtsein meiner Verantwortung und durch den dringenden Wunsch, endlich den von so beachtenswerten Seiten gegen Ihre Darstellungsweise wiederholt und ganz sicher nicht aus unlauteren Motiven erfolgten ernstestn Ausstellungen ein Ende bereitet zu sehen.

A. Kard. Bertram.

VIII. Der Spruch des Heiligen Officiums

In Erfüllung meiner Amtspflicht sende ich Ew. Hochwürden

1. Abschrift des Reskriptes des Officium zu Rom vom 29. Juli 1925 und
2. Abschrift der Anlage desselben zur Kenntnisnahme mit der Aufforderung, die darin enthaltene Auflage betreffend Ablegung der Professio fidei nebst Jus jurandum Pianum de sinceritate fidei vor meinem Generalvikar bis zum 15. Oktober zu erfüllen.

3. 8. 1925
Der Fürstbischof von Breslau an Wittig

A. Kard. Bertram.

Suprema sacra congregatio sancti officii.

1. Anlage

Romae, die 29. iulii 1925

Eme ac Revme Domine,

Munus meum est certiozem Te facere Emos ac Revmos Dominos Cardinales, una mecum Inquisitores Generales, in generali Consessu habito Feria IV, die 22. iulii, decrevisse ut aliquot opera et scripta religioso-belletristica (quorum tituli hac includuntur) sacerdotis Joseph Wittig, in Universitate Wratislaviensi professoris, in Indicem librorum prohibitorum referrentur, ac SSmum D.N.D. PIUM Div. Prov. Pp. XI die subsequenti, in solita Audientia R. P. D. Adessori S. O. impertita, relatam sibi Emorum Patrum resolutionem approbasse, confirmasse et publicandam jusisse.

Praeterea, quia errores, quos Rev. Doct. Wittig litteris tra-

didit, certe quidem ex parte, doctrinam divino-catholicam funditus subvertunt, idcirco haec Suprema Congregatio, pro munere suo fidei morumque integritatis servandae, statuit ut idem sacerdos fidei professionem una cum jure jurando contra Modernistas praefinito coram Eminentia Tua vel Vicario Generali emittat, necnon prohibeatur quominus in posterum quidquam de re ad religionem spectante, inconsulto S. O. tipis edat.

Quae Eminentiae Tuae significans impensam observantiam Tibi obtestor Manusque humillime deosculor

sign. R. Card. Merry del Val.

2. Anlage Suprema Sacra Congregazione del Santo Offizio.

Opera et scripta religioso-belletristica sac. Doct. Joseph Wittig in Indice librorum prohibitorum relata:

1. Die Erlösten, in Hochland a. 19. vol. 2 (1922) fasc. 7, pag. 1 — 25,
2. Meine Erlösten in Buße, Kampf und Wehr, Habelschwerdt, Frankes Buchhandlung,
3. Herrgottswissen von Wegrain und Straße, Geschichten von Webern, Zimmerleuten und Dorfjungen, Freiburg i. Br., Herder,
4. Das allgemeine Priestertum, et
4. Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele, in Kirche und Wirklichkeit, ein katholisches Zeitbuch, herausgegeben von Ernst Michel, Jena, Eugen Diederichs 1923, pag. 21 — 43 et 189 — 210.
6. Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo, 2 vol., Kempten, J. Kösel et F. Pustet.

4. 10. 1925
Wittig an Kar-
dinal Bertram

Auf das Schreiben vom 3. August d. J. und auf seine Beilage erlaube ich mir folgende Antwort zu geben, die nur deshalb erst kurz vor dem letzten Termin eintreffen wird, weil ich den mir von Anfang an feststehenden Wortlaut genügend prüfen und mit einer Anzahl geistlicher und weltlicher Freunde in Bayern und Schlesien beraten wollte. Noch in diesem Augenblicke bitte ich Gott, mir die rechten Worte einzugeben.

1. Ich anerkenne grundsätzlich die Gewalt der Kirche, ihren Gläubigen die Lesung glaubens- und sittenfeindlicher Schriften zu verbieten.

2. Das Verbot, das meine Bücher betroffen hat, entbehrt jeder Begründung. Wenn ich mich ihm als vernünftiger Mensch unterwerfen soll, müssen mir die Gründe im einzelnen dargetan werden, so zwar, daß ich die beanstandeten Stellen richtig kommentieren oder in Neuauflagen ändern kann. Ich habe den Zensoren meiner letzten Bücher von vornherein meine Bereitschaft zu jeglicher Korrektur erklärt. Sie antworteten mit vagen Befürchtungen und mit deutlicher Bekundung ihrer Angst vor Rom. Ich verlange also zum mindesten das, was jedem Verbrecher zugestanden wird: Genaue Angabe der Gründe und Ermöglichung der Verbesserung. Ich hatte guten und besten Willen, der Kirche treu zu dienen mit allen meinen Kräften bis an mein Ende; jetzt habe ich den Willen, wenigstens ehrlich zu sein gegen sie und das katholische Volk. Denn sie hat meine anderen Dienste mit »Proskription«, »Damnation« und Schandliste (vergl. *Osservatore Romano*) entlohnt und für die Vergangenheit und Zukunft entwertet.

3. Wie das Verbot jetzt ist, hat es mir schon in den ersten zwei Monaten schweren moralischen und materiellen Schaden gebracht. Es galt aber von jeher als unsittlich, auch mit den Mitteln des Rechts einen Menschen so schwer zu schädigen, ohne daß vor aller Öffentlichkeit auf das sorgfältigste dargetan wird, daß dies geschehen mußte und daß kein anderer Weg möglich war. In meinem Falle wären viele andere Wege möglich gewesen. Ich halte ein solches Verbot nicht für verpflichtend.

4. Ich habe ein Recht dazu, an der Gewissenhaftigkeit des römischen Amtes zu zweifeln. Denn vor einem Jahre hat es mich wegen der Herausgabe eines Buches diszipliniert, von dem es nicht einmal die Titelseite kannte, also ohne Prüfung, auf bloße Denunziation. Ich war gar nicht der Herausgeber des Buches! Auf meinen durch Ew. Eminenz übermittelten Einspruch erfolgte bis heute keine Zurücknahme der ungerechten Disziplinierung. Auch Ew. Eminenz haben die damalige amtliche Mitteilung an meine Fakultät noch nicht amtlich richtiggestellt.

5. Das römische Schreiben fordert von mir Ablegung der Professineo Triditina und des Antimodernisteneides mit der Begründung: *quia errores, quos . . . Wittig litteris tradidit, certe quidem ex parte, doctrinam divino-catholicam funditus sub-*

vertunt. Das heißt doch auf deutsch, daß ich den katholischen Glauben von Grund aus zerstöre. Das ist aber eine offenbare krasse Unwahrheit. Ich habe viele Hundert Zeugnisse – und auch Ew. Eminenz haben sie und dürfen sie vor Gott und der Kirche nicht unterschlagen und verheimlichen! – daß meine Bücher viele Menschen zum Glauben zurückgeführt und im Glauben bestärkt und auferbaut haben. Dagegen stehen vielleicht die Zeugnisse einiger weniger leichtsinniger Menschen, die sich – manchmal, wie ich feststellen konnte, ohne meine Bücher gelesen zu haben! – für ihren Leichtsinn auf meine Bücher beriefen, aber auch ohne meine Bücher leichtsinnig geblieben wären. Um dieser wenigen willen soll den Tausenden ernst Strebenden das Brot entzogen werden, nach dem sie hungern! Jene unwahre Begründung kann ich, da ich das Werk Gottes nicht verleugnen darf, weder durch eine Unterschrift, noch durch einen Akt anerkennen. Bei meinem Gewissen nicht!

6. Die in dem römischen Schreiben geforderten Leistungen sind schon getan. Wie aus den dortigen Akten ersichtlich sein muß, habe ich sowohl die *Professio Tridentina* wie auch den Antimodernisteneid abgelegt. Ich stehe noch heute bei beiden Eiden, ebenso ernst wie im Augenblick des Schwurs. Sollte das Amt von mir verlangen, daß ich beide Eide wiederhole, so kann ich nur sagen: Ich bin kein Eidbrüchiger und lasse mich nicht als solchen behandeln! Das Verlangen, daß ich den Antimodernisteneid schwöre, ist ein neuer Beweis, daß Rom entweder nicht mehr weiß, was Modernismus ist, oder daß es meine Schriften gar nicht kennt. Denn jede Zeile meiner Schriften ist, wie auch schon öffentlich betont wurde, eine Ablehnung und Bekämpfung des Modernismus. Aus Kollegenkreisen wird mir geraten, darauf hinzuweisen, daß Rom selbst, aus kirchenpolitischen Gründen, die Mitglieder der theologischen Fakultäten Deutschlands vom Antimodernisteneide dispensiert habe und daß eine Umgehung dieser kirchenpolitischen Abmachung ernste Schwierigkeiten verursachen müßte. Aber mich kümmert die Kirchenpolitik nichts. Wenn ich an eine Wiederholung der beiden Eide nicht denke, so ist der Grund dafür der, daß ich mich nicht als Eidbrüchigen bekennen kann und daß mir mein Gewissen verbietet, den Eid als be-

quemes Schutzmittel gegen die drohenden Ungelegenheiten zu mißbrauchen, über deren Ernst ich mir ganz im Klaren bin. Es bedeutet also meine Antwort nicht, daß ich den Gehorsam verweigere, sondern daß das, was gefordert wird, schon geschehen ist und in diesem Zusammenhang aus Gewissensgründen nicht wiederholt werden kann.

Im übrigen verweise ich auf meine Erklärungen vom 27. Januar d. J. Ich klage Ew. Eminenz offen an, daß Sie, von einigen Hetzern ängstlich gemacht, durch die ganze Reihe Ihrer Maßnahmen, die sich nach Skrupulantenart immer mehr verschärften, das jetzige Unglück mitverschuldet haben. Von meinem Bischof verlassen, war ich jedem Gekläff ausgesetzt, und um dem Gebell ein Ende zu machen, unterbindet man mir die Verkündigung des Evangeliums von der Barmherzigkeit Gottes. Wenn aus meiner Angelegenheit ein Ärgernis für das ganze katholische Volk wird, dann trage ich nicht den größten Teil der Schuld.

Ich lege eine Abschrift aus dem Wiener Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus bei mit der Bitte, davon Kenntnis zu nehmen.

In tiefster Ehrfurcht, aber auch in aller von Gott gebotenen und von der Kirche anerzogenen Wahrhaftigkeit

Ew. Eminenz gehorsamster Joseph Wittig.

Korrespondenzblatt für den katholischen
Klerus 44, 9, Wien, 10. 9. 1925. Spalte 247/48
Die Zensurierung Wittigs

Beilage zum
Schreiben vom
4. 10. 1925

Diese Zensurierung zum Anlaß einer Scharfmacherei gegen Rom nehmen, wäre unkatholisch und unpriesterlich und paßte nicht in den Rahmen unseres Priesterstandesblattes. Es ist auch gar nicht notwendig, Wittig in der Presse aufrichtig oder scheinheilig zu bedauern. Wittig bleibt Wittig mit oder ohne Index. Auch seine Werke werden weiter gelesen werden, zur Freude und zum Troste so vieler gottsuchender Menschenkinder. Die breite Masse der Christenheit weiß ja wenig vom Index im allgemeinen und vom indizierten Wittig im besonderen. Wittig ist in seinen Werken kein profes-

sionaler Dogmatiker und will auch keiner sein. Er schreibt aus der Fülle eines edlen, gottliebenden Herzens und aus einem überreichen, gütigen Gemüte, und das wird jeder bezeugen müssen, der deutsch spricht und fühlt. Wenn seine lieben Worte über »Erlösung und Erlöste« in warmem Aufwallen leise an die Schwelle protestantischer Tempel gedrungen sind und dort in den Reihen der Guten freudig aufhören gemacht haben, so hat man in ihnen eben jene geheimnisvollen Goldfäden zu sehen, welche auch ein halbes Jahrtausend trotz alledem nicht zerreißen konnte.

Wenn Rom in Wittigs Werken dogmatische Irrtümer entdeckt hat und selbe beanstandet, so ist das Roms Pflicht und Roms Recht. Aber es wird und soll eine Art und Weise gefunden werden, die liebe, gemütstiefe Breslauer Quelle nicht zu verstopfen, sondern Wittigs Geist und Wittigs lebendiges Arbeiten dem katholischen Volke zu erhalten. Wenn es sich nur um die eine oder andere inkriminierte Stelle handelt, so könnte es doch genügen, daß der Autor einen dafür von der obersten Kirchenbehörde gewünschten Kommentar gibt für die bereits vorhandene Auflage, dazu wird Wittig gewiß bereit sein. Schlimmer wäre es, wenn man in Rom oder anderswo »den Wittig als Ganzes« nicht verdauen und ertragen könnte; dann freilich möchte ich dem Breslauer Dichter raten, ohne Bitterkeit seine Ideenwelt für sich zu behalten und in seinen Zukunftsschriften aus seinem Kinderhimmel etwas hervorzutreten und näher der nüchternen, so oder so punzierten Erdenweisheit seinen Kramladen aufzustellen.

Es wäre interessant zu wissen, ob die herkömmliche Auffassung über den »Index« und dessen Wirkungen nicht allmählich veraltet und eine große Fiktion ist, wie wir in der heiligen Kirche deren so manche mit uns herumschleppen. Es wird ein unbestrittenes Recht der Kirche bleiben, zu erklären, was in einer Schrift gegen Glauben und gute Sitte ist, es wird auch jeder katholische Schriftsteller die Pflicht haben, derartige Erklärungen Roms in einer Weise zu respektieren, daß er entweder seine Ansichten den Ansichten Roms unterordnet oder selbe ganz aufgibt; aber es ist eine große Frage, ob man mit einer Abschließung solcher Werke hinter Schloß und Riegel den gewollten Zweck erreicht. Wenn Rom rein wissenschaftliche, sublimen Opera wie zum Beispiel Schell usw.

durch die Indizierung der Welt entzieht, dann hat das weiter nicht viel auf sich. Die breite Masse der weltlichen und auch der geistlichen Intelligenz hat die Schriften Schells weder vor noch nach der Indizierung verlangt; aber Wittigs Bücher sind Gemeingut der katholischen Intelligenz geworden, und diesen gottbegnadeten Schriftsteller der katholischen Lesewelt wegen einiger dogmatischer Freiheiten für die Zukunft entziehen, hieße sich wohl schwer am eigenen Leibe vergreifen.

Mir kommt folgendes immer so merkwürdig vor: Es prasselt beständig in der Tages-, Wochen- und Jahresliteratur eine Flut von Unglauben der größten und feinsten Sorte auf uns hernieder, es geht eine Schmutzwelle von Geilheit und Unsittlichkeit in endloser Reihe täglich in allen Formen in die Seelen der Menschheit, und die Kirche kann es nicht hindern, sie duldet und leidet darunter und besteht trotzdem und predigt ihr Evangelium. Warum sollen gerade die Werke eines so gemütvollen Priesters, bei dem Dichtkunst, Wissenschaft und frommes Schauen so innig verwoben sind, eine so große Gefahr für den Katholizismus bedeuten, daß er, Wittig, für uns verloren sein soll, während die Schmutzflut von Unglaube und Gemeinheit weiter das Schiffelein Petri umbrandet und manchmal bedenklich über die Planken schlägt? Silesius.

Vorbemerkung zum folgenden Briefe: Nach der Absendung des voranstehenden Schreibens an den Herrn Kardinal Bertram bat Wittig mündlich den Senior der katholisch-theologischen Fakultät, in dieser persönlichen Angelegenheit, die nicht in den amtlichen Bezirk des Dekans gehöre, zum Herrn Kardinal zu gehen, um in mündlicher Verhandlung dem Frieden zu dienen.

Grüß Gott, Freund Wittig! Heute um elf Uhr ging ich in das Fürstbischöfliche Haus. Es war schon Besuch da. Aber ich brauchte nicht lange zu warten. Mein Besuch hat nichts geschadet, aber wahrscheinlich auch nichts genützt. Herr Kardinal, der mich ungemein freundlich empfing und über alles mögliche ungezwungen plauderte, wurde vollständig zugeknöpft und unnahbar, als ich auf Ihre Sache zu sprechen kam. Und da ich solch hohen Herren gegenüber keine Zwangsmittel besitze und zum Diplomaten nicht verlogen

8. 10. 1925
Freundesbrief
an Wittig

genug bin, so habe ich schließlich den Versuch aufgegeben. Es tut mir leid, daß ich Ihnen nicht mehr berichten kann. Ich nehme aber an, daß Sie auch ohne dieses in Ihrer Heimat das schöne Herbstwetter genießen werden.

Römer 8, 38/39!

In diesem Sinne ein herzliches »Behüt Gott« von Ihrem getreuen

IX. Die ersten Folgen der Indizierung

21. 10. 1925
 Wittig an den
 Dekan seiner
 Fakultät

Schlegel, Kr. Neurode, 21. Oktober 1925.

Hochverehrter Herr Dekan, lieber Herr Kollege! Als Antwort auf Ihre freundlichen Zeilen sende ich Ihnen die Abschrift meines Briefwechsels mit dem Herrn Kardinal Bertram. Wegen des Dekanwechsels und weil solche persönliche Dinge immer dem Senior der Fakultät aufgebürdet werden, habe ich dem lieben Herrn Kollegen Schulz nahegelegt, zum Herrn Kardinal zu gehen und ein gutes Wort für mich einzulegen. Damit habe ich alles getan, was von meiner Seite aus geschehen konnte. Ich habe kein Wort mehr dazu zu sagen und werde auch von dem Gesagten nichts zurücknehmen. Um all den quälenden Erörterungen zu entgehen, bin ich in meine Heimat gefahren und bitte Sie, mir nicht zu zürnen, wenn ich einstweilen allen privaten und amtlichen Unterredungen über diese Angelegenheit fernbleiben muß. Kirche und Fakultät sollen tun, was ihres Amtes ist; ich kann nur tun, was mir mein Gewissen zu tun befiehlt.

Sollte es die Fakultät für richtig halten, daß ich mich zunächst für das Wintersemester beurlauben lasse, so bitte ich den Herrn Dekan, den Urlaub für mich freundlichst zu bewirken. Ich selbst bin überzeugt, daß der Herr Kardinal nicht eher Ruhe finden wird, als bis ich darauf verzichte, den Lehrstuhl noch einmal zu besteigen.

Haben Sie einstweilen herzlichen Dank für alle Liebe und Mühe. Ich weiß, daß mir alle Kollegen aufrichtig wohlgesinnt sind.

In größter Verehrung Ihr

Joseph Wittig.

ANMERKUNG: Dieser Brief kam nicht vor die Augen des Dekans, wurde aber nach seinem wesentlichen Inhalt wieder-

holt. Herr Kanonikus Professor Dr. Seppelt fuhr darauf nach Wunsch des Herrn Kardinals nach Berlin, um mit dem Herrn Minister über die Möglichkeit einer Beurlaubung ohne Antrag des zu Beurlaubenden zu verhandeln. Eine Fakultäts-sitzung vom 27. Oktober bat telegraphisch den Herrn Minister um Urlaub für Wittig.

Verehrtester Herr Kollege! Hierdurch teile ich Ihnen mit, daß gestern beim Kuratorium ein Telegramm des Ministeriums eingelaufen ist, durch das Ihnen der gewünschte Urlaub für das W. S. 25/26 erteilt wird. Ich freue mich für die Ihnen zuteil werdende Ruhe und Ausspannung und hoffe, daß alles sich zum Guten wenden wird.

Mit den besten Grüßen Ihr

J. Löhr.

30. 10. 1925
Der Dekan an
Wittig

Breslau, 5. Dezember 1925.

Verehrter, lieber Herr Kollege! Kollegialität und Freundschaft treiben mich dazu, Ihnen eine Mitteilung zu machen, die mir persönlich sehr schwerfällt und die ich mir gern erspart hätte. Aber Ihr Wohl und das der Korporation, der Sie mit soviel Eifer so lange gedient haben, machen mir die Mitteilung zur ernstesten Gewissenspflicht. So hören Sie:

Ich habe die moralische Gewißheit erlangt, daß bald, ja wahrscheinlich noch vor Weihnachten ein Schritt von entscheidender Bedeutung geschieht, wenn Sie nicht den Anforderungen der römischen Behörde unbedingt nachkommen. Machen Sie sich doch nicht unglücklich für Ihr ganzes Leben — denn ein Nachgeben auf der anderen Seite ist absolut ausgeschlossen, wie ich bestimmt weiß — und bringen Sie das Opfer auch im Interesse unserer Fakultät, ja aller deutschen Fakultäten. Individuelles und korporatives Interesse fordern gebieterisch diesen Schritt, dessen Schwierigkeit niemand von uns kennt. Mögen Sie, lieber Herr Kollege, diese Zeilen so gut auffassen, wie sie von mir gemeint sind.

In aufrichtiger Hochschätzung mit den herzlichsten Grüßen
Ihr

Joseph Löhr.

5. 12. 1925
Der Dekan an
Wittig

Breslau, 14. Dezember 1925.

Sehr verehrter Herr Professor! Neulich hatte ich zufällig zu tun auf der Redaktion der »Schlesischen Volkszeitung«. Da-

14. 12. 1925
Brief
an Wittig

bei kam Herr Peters auf Ihren Artikel über das Apostolische Glaubensbekenntnis zu sprechen und wollte wissen, ob seitens der Bischöflichen Behörde Bedenken gegen seinen Abdruck in der »Kultur« bestehen. Ich versprach, mich dafür zu interessieren. Nun weiß ich aus meiner Geheimkenntnis der Akten des Generalvikariats, daß Ew. Hochwürden Artikel über Glaubensgegenstände nur publizieren dürfen mit besonderer Genehmigung des Sanctum Officium. Selbstverständlich habe ich Herrn Peters keinerlei derartige Andeutung gemacht. Da er aber voraussichtlich mich um Bescheid bitten wird, wäre ich Ihnen dankbar, wenn Sie mich gütigst wollten wissen lassen, ob Sie eine solche römische Genehmigung für diesen Artikel besitzen. Ich bitte freundlichst, Herrn Peters direkt zu bescheiden und mir auch eine Zeile zu schreiben. Indem ich Sie, sehr verehrter Herr Professor, meiner wärmsten Verehrung und Hochschätzung versichere und hinzufüge, daß ich Sie in mein besonderes Gebet einschließe, verbleibe ich, in der Liebe Christi, Ihr ergebener Diener

.....

Gesellschaft »Fides et Veritas«.

Breslau XIII, 2. Februar 1926.

Fräulein Studienassessorin

Durchschlag 2.

2. 2. 1926
Pseudonymes

Wie wir aus dem Provinzialschulkollegium von Oppeln hören, liegt Ihrer Behörde außerordentlich viel an der Erhaltung Ihrer Lehrbefähigung für den Schuldienst. Wir müßten aber Ihre Anstellung mit allen Mitteln verhindern, wenn Sie nicht jede, schriftliche wie persönliche, Beziehung zu dem Schriftsteller und Universitätsprofessor Joseph Wittig sogleich einstellen, denn wir können es nicht dulden, daß seine alle Sitte und Moral, kirchliche und staatliche Autorität lockernden und den heiligen Glauben untergrabenden Lehren in unsere Schulen eingeschmuggelt werden. Ihr Briefverkehr und Ihre persönlichen Besuche werden vom 6. Februar ab bis auf weiteres überwacht. Jedoch dürfen Sie dem genannten Herrn Ihre Beschlüsse bis dahin mitteilen.

Hochachtungsvoll

I. A. v. Machui (oder Machni?).

Herrn Universitätsprofessor Dr. Joseph Wittig in Breslau abschriftlich mitgeteilt zur Kenntnisnahme und mit der Mit-

teilung, daß dieses Schreiben an mehrere Ihrer Bekannten im Schuldienst zugeschickt wurde, und mit der ernstlichen Vorstellung, den Damen und Herren nicht durch gewaltsame und hartnäckige Aufrechterhaltung des persönlichen und schriftlichen Verkehrs berufliche Schwierigkeiten zu machen.

X. Vermittlung des Professors Krebs

Sehr verehrter Herr Kollege. Vor acht Tagen schrieb ich Ihnen, daß ich Ihnen sofort Nachricht über meinen Schritt bei der Breslauer Kurie geben würde. Nun ist es doch länger gegangen, als ich vorhatte. Den Brief an den Kardinal habe ich Mittwoch, den 27. Januar, nachts ins Reine geschrieben und noch zum Schalter gebracht. Meine Nachricht an Sie erfolgt also vier Tage später. Ich ging in meinem Schreiben von der Tatsache aus, daß Sie gerade vor einem Jahre bestimmten kirchlichen Lehrsätzen gegenüber Ihre ausdrückliche Zustimmungserklärung gegeben haben, weil der Wortlaut mancher Sätze Ihrer Schriften diesen Sätzen zu widersprechen schien. Wenn also Rom diese kirchlichen Wahrheiten als durch Ihre Schriften gefährdet ansehe, so sei es von hoher Bedeutung, daß der Kardinal jene Sätze nach Rom einsende und melde, daß Ihre Erklärung vom 4. Oktober Ihr treues Bekenntnis zu diesen heiligen Wahrheiten bestätige, Rom also seine Forderungen als im voraus erfüllt ansehen mag.

Ich verwies auf die Constitutio Benedikts XIV. vom 9. Juli 1753 (Heiner, Kirchenrecht I, 232), worin gesagt wird, bei Zensurierungen käme nicht die Person des Verfassers, sondern das Seelenheil der Leser in Betracht. Und ich bat, gerade um der Leser willen, Rom zu bitten, daß es erkläre, ob es andere als die am 27. Januar 1925 besprochenen Sätze seien, gegen die nach seinem Urteil Ihre Schriften verwirrend wirken können, oder nicht. Wenn nicht, so möge man sich mit dem Geschehenen und seiner Bekanntgabe durch den Herrn Kardinal begnügen; wenn aber ja, dann möge man von Rom diese anderen Sätze nennen und eine Diskussion in Gang bringen. Ich bin nun in gespannter Erwartung, wie der Herr Kardinal die Sache aufnimmt.

Vor acht Tagen war Prälat Dr. David, der Rektor des Campo Santo, ein paar Stunden hier. Wir besprachen die Sache, und

31. 1. 1926
Prof. Krebs
an Wittig

er riet zu dem eben besprochenen Schreiben an Kardinal Bertram. Zugleich versprach er selber, in Rom mit Kardinal Frühwirth und mit Monsignore Cerosi außeramtlich Fühlung zu suchen, um den Boden zu bereiten.

Endlich habe ich schon vor längerer Zeit, das heißt bevor ich mit Ihnen in Korrespondenz trat, unserm Generalvikar eine Denkschrift überreicht, die unser Ordinariat auffordert, in seinem Kreise zu überlegen, ob nicht eine Inangriffnahme der Indexfrage überhaupt durch die Fuldaer Bischofskonferenz am Platze wäre. Bücherzensur müsse sein, und Proskription verwirrender oder falscher Thesen auch. Aber nicht in der Form undetaillierter Verwerfung mit bloßem Verbot ohne Belehrung.

Das sind die drei Schritte, die ich unternommen habe. Dazu habe ich natürlich die Sache Gott empfohlen, indem ich zweimal die heilige Messe mit der Bitte um guten Ausgang aufopfert. Und nun wollen wir vertrauen und hoffen.

Eine Klärung möchte ich mir Ihnen gegenüber noch erlauben. Wir alle hier sind der Meinung, daß zwar Ihre Indignation über die Forderung des Modernisteneides und Tridentinums von Ihrem Erleben her verständlich ist, daß Sie aber die Sache selber zu schwarz sehen. Wie wir täglich das Apostolicum beten, sonntäglich das Nicänum, bei Doktorpromotionen das Tridentinum, so wird nun bei feierlichen Anlässen der Modernisteneid und das Tridentinum gebetet. Unser alter Camposantiner Bürger mußte in anderthalb Jahren dreimal öffentlich Modernisteneid und Tridentinum beten, 1. als er Domkapitular wurde, 2. als er Weihbischof, 3. als er Domdekan wurde.— Sie sind Theologieprofessor. Die Kurie in Rom zensuriert einige Ihrer Schriften als glaubensgefährlich. Sie wollen trotzdem weiter dozieren. Also wird wie bei Erteilung einer Venia praedicandi, eines Kirchenamtes, einer kirchlichen Lehrstelle, eine neue Ablegung des Glaubensbekenntnisses gefordert in der für wichtigere Anlässe seit fünfzehn Jahren gebräuchlichen Form — nämlich durch den Modernisteneid und Tridentinum. Sie sagen selber, daß die kirchenpolitischen Bedenken für Sie nicht bestehen. — Nehmen Sie die Eidesablegung und das Bekenntnis zum Tridentinum doch ruhig als das, was sie sind: feierliche religiöse Formen des ausführlichen Glau-

bensbekenntnisses — dann fallen Ihre Bedenken dahin. Doch wir wollen Sie nicht überreden. Wir wollen Ihnen nur die Möglichkeit einer anderen Beurteilung der Sachlage zeigen. Und im Grunde Ihres Herzens wollen Sie doch auch, daß ein Boden sich zeigt, auf dem Sie mit gutem Gewissen gleichzeitig ausübender Priester und dozierender Professor und weiterhin publizierender Schriftsteller bleiben können. Wie ich dem Herrn Kardinal schon vor einem Jahre am Schlusse des Gutachtens geschrieben habe, habe ich ihm auch dieses mal wieder geschrieben, es sei schon eines Opfers wert, dahin zu wirken, daß die in Ihren Schriften sprudelnde Quelle der Erbauung für Tausende auch künftighin rein weiterströme. Dieses Urteil halte ich auch Ihnen selber gegenüber fest: Es ist schon eines Opfers auch von Ihrer Seite wert, daß Sie sich die Wege wieder ganz frei machen für Ihre Arbeiten.

Gehen Sie doch Ihre indizierten Bücher — am »Leben Jesu« wird vielleicht nichts zu machen sein, aber an den anderen — nach dem Gesichtspunkt durch, ob gewisse Abhandlungen darin besser durch andere ersetzt, ob gewisse Sätze in Rücksicht auf die im Gutachten namhaft gemachten kirchlichen Sätze und Entscheidungen anders und weniger mißverständlich geformt werden könnten, und legen Sie die so durchgearbeitete neue Auflage dem Kardinal vor, damit er die Druck-erlaubnis des S. Off. erwirke. Dann wird die Wirkung Ihrer Schriften nicht nur wie bisher bleiben, sondern wachsen. Denn Sie wollen ja nur die Kirchenlehre, nicht etwas ihr Widersprechendes, in eindringlicher Weise vorlegen. Also muß sich doch das Mißverständliche vermeiden lassen.

Eine große Beruhigung war uns allen die Nachricht, daß Sie nicht suspendiert sind. Es wird halt viel zuviel gerüchtweise herumgetragen und schließlich als sicher gemeldet. Möge Suspension und Lehrabstinz im Sommer endgültig aus dem Gesichtskreis verschwunden sein! Es ist und bleibt schade, daß Sie nicht einmal einen gründlichen materiellen und geistigen Luftwechsel durch eine Reise hierher sich verordnet haben. Ich meine immer noch: Wenn Sie einmal aus allem schlesischen Einfluß, aus dem Kreis der unbedingten Anhänger und unbedingten Gegner, aus dem Kreis der amtlich interessierten Kollegen und allem herausgekommen wären, so wäre Ihre begreiflicherweise sehr verwundete Seele nicht

durch neue Angriffe gutgemeinter Überredungskünste neu attackiert worden, sondern einfach durch den Luftwechsel wie aus einem Krankenstübchen ins Freie gekommen. Sie beurteilen das anders, und wir respektieren das.

In vier Wochen feiere ich meinen letzten Sonntag in Europa für zehn bis elf Monate. Ich fahre um die Erde—westwärts nach Nordamerika, um über Japan, Korea, Nordchina, Indischen Ozean und Mittelmeer heimzukehren. Könnte ich die Beruhigung mitnehmen, daß Sie in den Frieden Ihres Lehramtes heimgekehrt sind!

Oremus pro invicem. Ihr ergebener

E. Krebs.

4. 2. 1926
Wittig an
Prof. Krebs

Hochverehrter Herr Kollege! Das ist wahrhaftig eine tapfere Hilfe, von der mir Ihr heutiger Brief berichtet. Auch wenn sie erfolglos bleiben sollte, ist es doch nicht von geringer Bedeutung, daß sie versucht wurde. Sie enthält vor allem das offene Zugeständnis unseres einflußreichsten und lebendigsten Dogmatikers und Kirchenmannes, daß ich der Kirche gegenüber das wirklich Notwendige getan habe, so daß sie Frieden geben kann, wenn sie will. Wenn aus meiner Angelegenheit eine Reform der auch von mir grundsätzlich anerkannten Einrichtung des Index hervorgehen sollte, dann wäre ich für alles Erleiden von Herzen dankbar. Studienrat Alfred Hoffmann hat in den »Eichendorffblättern« (auch im »Pfingstfeuer« und in der »Germania«) ebenso wie Thrasolt im »Frohen Leben« und ein »Silesius« im »Wiener Korrespondenzblatt« auf die Notwendigkeit einer solchen Reform hingewiesen, dafür aber einen Verweis vom Herrn Kardinal bekommen, so daß wir nicht allzu große Hoffnungen haben dürfen. Ein anderer Grund, unsere Hoffnungen zu dämpfen, liegt darin, daß der Herr Kardinal bei aller Bereitwilligkeit zur Hilfe doch nicht seine eigene Person dafür einsetzen will. Die Übersendung meiner Erklärungen vom Januar und Oktober bedeutet aber für ihn die Einsetzung seiner eigenen Person. Es wird ja auch ihm das Gerücht bekannt sein, daß sich der Papst mißbilligend über sein Vorgehen gegen mich ausgesprochen habe. Komme es aber, wie es wolle, Sie haben durch Ihre Tat den Segen Gottes für Ihre Weltreise ehrlich verdient. Ich selbst begleite Sie jetzt mit ganz anderen Empfindungen, als es sonst geschehen wäre. Die von mir gefor-

derte Eidesablegung unterscheidet sich doch wesentlich von den Fällen, die Sie anführen. In diesen liegt immer ein kirchenrechtlich ehrenhafter Grund vor, bei mir jedoch ein ehrenrühriger: Mißtrauen, gleichviel ob berechtigt oder unberechtigt. Aber auch abgesehen davon, — die ewige Schwö- rerei in der Kirche ist doch ein Unfug, den wir nicht ohne weiteres mitmachen sollten. Das zweite Gebot und das Wort Christi vom »Ja Ja« müssen doch noch irgendwie stehen!

Sehr recht haben Sie, wenn Sie meinen, ich könnte doch die beiden Eidesformeln ebenso »beten« wie mein tägliches Apo- stolicum. Ich habe dies schon mehreren Boten des Bischofs ge- sagt. Wenn dieses Beten nur nicht zugleich ein aktenmäßig zu registrierender Polizeiakt sein sollte!

Und dann, glauben tun sie doch den Eiden ebensowenig wie meinem Manneswort. Denn sie nehmen doch die Mög- lichkeit einer »Entwicklung vom geschworenen Eide weg« ohne weiteres an. Wie lange gilt denn ein solcher Eid? Rom verkürzt die Intervalle in manchen Fällen schon auf ein Se- mester! Wenn ich schwöre, so schwöre ich auf Lebenszeit, und wenn ich mich einmal »weiterentwickelt« haben sollte, hätte ich es offen gesagt oder würde es jetzt sagen.

Daß ich zu einer »Emendation« meiner Bücher gern bereit wäre, habe ich ja in meiner »Antwort« gesagt, aber nur auf Grund bestimmter, faßbarer amtlicher Nachweise der Fehler. Auf bloße Schikaniererei, auf vage Befürchtungen, auf ein »Es könnte«, lasse ich mich nicht ein. Diese Kir- chenrechtler sollen sich auf das nachweisbare Tatsachen- gebiet beschränken. Außerhalb der Kanones und der De- finitionen weiß ich besser Bescheid als sie. Da fängt mein Recht an.

Nehmen Sie also meinen herzlichsten Dank für alle Ihre Liebe und Mühe!

(Joseph Wittig).

Sehr verehrter Herr Kollege! Mit herzlichem Dank für Ihre lieben Worte vom 4. Februar berichte ich Ihnen kurz über den weiteren Verlauf der Dinge. Am 2. Februar erhielt ich vom Camposantorektor Dr. David einen Brief vom 30. Januar, worin er mir schreibt: »Über die Angelegenheit Wittigs konnte ich längere Zeit mit Sr. Eminenz Frühwirth sprechen. Sie meint, es sei schon viel gewonnen, wenn auf die Indizierung

6. 2. 1926
Prof. Krebs an
Wittig

hin überhaupt irgendeine Äußerung von Breslau hierher erfolge oder etwa die Mitteilung der (Breslauer) Kurie, daß W. sich zu Deinen Punkten bekennt. Es könnte dann weiterverhandelt werden. Auch die Mitteilung der beanstandeten Punkte (von Rom) sei nicht ausgeschlossen, wenn sie von Breslau erbeten werde. Herr Kardinal Frühwirth ist auch bereit, selbst hier Schritte zu tun, wenn ihm aus Deutschland Unterlagen geliefert werden, und regt deshalb an, Du möchtest ihm doch Deine Besorgnisse schriftlich mitteilen. Ich möchte Dir empfehlen, dabei zwei Gesichtspunkte hervorzuheben: 1. die seelische Not der vielen, die ihr Gewissen nach Wittigs Anleitungen gebildet haben und nun nicht wissen, woran sie sind, deren Seelenheil also Mitteilung verlangt, was eigentlich bei Wittig zu verwerfen ist; 2. die seelisch-verwundete Verfassung Wittigs und seine bereits durch die Zustimmung zu Deinen Punkten erwiesene Rechtgläubigkeit.« — Ich habe natürlich sofort an den Kardinal von Breslau den Inhalt dieses Briefes von Prälat David mitgeteilt, bin aber bis heute ohne Antwort von Breslau auf beide Schreiben. Die Zeit ist auch erst kurz. Ich habe zweitens sofort an Frühwirth geschrieben und auf die Konstitution Benedikts XIV. hingewiesen, der gerade das Seelenheil der Leser als ausschlaggebend für die Zensurierung hinstellt. Ich habe gebeten, es nicht dabei zu belassen, daß die Leser durch die formelhafte Begründung von den errores subvertentes anstatt belehrt nur bestürzt gemacht werden, sondern die Belehrung zu ermöglichen, indem an den Verfasser mitgeteilt werde, was er über die Erklärungen vom 27. Januar und 4. Oktober hinaus etwa zu klären habe. Ich habe sowohl in den beiden Schreiben an Kardinal Bertram wie in dem Schreiben an Kardinal Frühwirth immer und immer wieder die Erklärungen vom 27. Januar 1925 und 4. Oktober 1925 als zwei feste Facta so in Rechnung gestellt, daß diese beiden Facta sich den Lesern der Briefe als die ausschlaggebenden fest einprägen müssen. Ich habe auch Kardinal Frühwirth gegenüber darauf hingewiesen, daß Rom seine Forderung als »im voraus erfüllt« betrachten könnte, falls nicht über die dort namhaft gemachten möglichen Mißverständnisse hinaus andere »Punkte« von Rom aus zur Klärung vorgelegt werden. Ich habe besonders betont, daß endlich der Zustand der völligen Passivität, in den die Dinge ge-

raten sind, aufhören müsse, und daß doch irgendwelche Verhandlungen in Gang gebracht werden sollten, damit die Katastrophe vermieden werde, daß Wittig eines Tages ungehört exkommuniziert sei und die Leser darüber in noch größerer Bestürzung gebracht würden.

Meine Bitte an Sie, verehrter Herr Kollege, ist damit auch schon angedeutet: Tun Sie alles, um das starr gewordene Verfahren wieder in Bewegung zu bringen! Ich habe dem römischen Kardinal gegenüber Ihre Weigerung des Eides so begründet, wie Sie es mir gegenüber tun. Ich gebe aber doch zu bedenken: Wenn eine rein religiöse und formenhafte Auffassung dieser Eidesablegung möglich ist, ohne daß darin das Zugeständnis des Eidbruches liegt, wenn es ferner doch ein begründeter Anlaß ist, nach einer Zensurierung seine durch gewisse Sätze der zensurierten Schriften mißverständlich gewordene Rechtgläubigkeit vor Lesern und kirchlichen Oberen einfach mit dem amtlich zu publizierenden Neu-Rezitieren der feierlichsten Form des Credo offenkundig zu machen, — sollte es dann nicht möglich sein, dieser doch auch möglichen Auffassung praktisch zu folgen und damit auch Ihrerseits aus der Passivität herauszutreten? — Sie geben dadurch zugleich Ihrer Lesergemeinde das Bewußtsein, daß Ihre Schriften so wie Sie sie verstanden wissen wollten, der Lehre der Kirche nicht widersprechen, und Sie geben Breslau und Rom die Möglichkeit, in friedlich klärende Verhandlungen zu treten...
Quod Deus bene vertat! Ihr ergebener E. Krebs.

Sehr verehrter Herr Kollege! Inzwischen habe ich gemäß unserer Besprechung mit Sr. Eminenz persönlich verhandelt und reiche Ihnen anliegend die Abschriften der beiden Schreiben vom 27. Januar und 4. Oktober 1925 ergebenst zurück. Indem ich mir die nähere Darlegung einer gelegentlichen mündlichen Aussprache vorbehalte, möchte ich aus den Erklärungen Sr. Eminenz nur die eine hervorheben, daß er auf dem Standpunkt steht, daß die Erklärungen in Ihrem Schreiben an Eminenz mindestens veröffentlicht werden müßten, da es sich vorläufig nur um eine briefliche Äußerung Ihrerseits an ihn handelt und wie bei Ihren Schriften so auch bei Ihren Erklärungen zum Dogma die Außenwirkung das Wesentliche sei.

12. 2. 1926
Der Rektor der
Universität an
Wittig

Ich habe Grund zu der Annahme, daß die Sache jetzt nicht übers Knie gebrochen werde, Ihr Urlaub vielmehr eventuell verlängert werden wird.

Mit herzlichsten Grüßen Ihr sehr ergebener

22. 2. 1926
Wittig an
Krebs

Hochverehrter Herr Kollege!

Mit einer Spannung, die zu einem wirklichen »Quietisten« und »Passivisten« ganz gewiß nicht paßt, habe ich von Tag zu Tag auf eine neue Nachricht von Ihnen gewartet. Vielleicht weniger auf eine Nachricht von Ihnen als vielmehr, daß Sie Nachricht bekämen, wie Ihre Vorschläge aufgenommen werden. Nun denke ich mir, daß vielleicht der beiliegende Brief unseres Rector magnificus zugleich eine Antwort an Sie sein soll, und darum schicke ich Ihnen diesen Brief. Ich bin erstaunt. Meine Schreiben vom 27. Januar und 4. Oktober 1925 sollen auf einmal nur briefliche Äußerungen meinerseits an den Herrn Kardinal sein, während ich dem ersten ausdrücklich die Bitte um Weiterleitung nach Rom beigefügt und das zweite, das als Antwort auf eine durch den Herrn Kardinal geleitete Verfügung Roms doch an sich schon amtlichen Charakter hat, auch ausdrücklich als Antwort auf das Schreiben des Kardinals und seine Beilage bezeichnet habe! Der Herr Kardinal wünscht also zum mindesten Veröffentlichung meiner Erklärungen. Ich könnte diese Erklärungen nur veröffentlichen in Verbindung mit den veranlassenden Akten, da sie nur in solcher Verbindung wahrheitsgetreu verstanden werden können. Meinen Sie, daß ich die Andeutung des Rektors offiziell nehmen soll? Wohl nicht! Solche Aufträge nehme ich nur aus erster Hand an, nicht durch Mittelsmänner. Ich hoffte darum, daß der Herr Kardinal Ihnen gegenüber deutlicher sein werde.

Empört hat mich das Wort vom »jetzt nicht übers Knie brechen«, nachdem man mich nun schon so viele Monate in Schmerzen warten läßt. Zu feig ist man, meine offenen und klaren Antworten weiterzugeben! Ich werde nie meine Zustimmung zu einer Verlängerung meines Urlaubs geben. Jetzt heißt es: »Entweder oder!« nachdem ich den Diplomaten so lange Zeit für ihre Künste gelassen habe. Es ist keine Kleinigkeit, ein halbes Jahr nicht nur die amtliche Tätigkeit zu opfern, sondern das ganze Leben, das vorwärts will, zu hem-

men. Das Leben drängt auch von allein weiter. Ich habe schon begonnen, mir eine andere Zuhörerschaft zu gewinnen, und es dürfte den Zögernden schwer werden, dann alles mit in Kauf zu nehmen, was unterdes geschehen ist.

Schade, daß Sie nun bald Ihre große Reise antreten müssen, jetzt, da ich auf Ihre Hilfe zu vertrauen beginne! Aber auch dies ist von der Vorsehung geleitet. Ich freue mich schon über den einen Gewinn, daß Sie mir soviel Verständnis entgegenbringen.

In größter Verehrung und Dankbarkeit Ihr J. Wittig.

*XI. Religio depopulata*¹

I. Papsttum und Staatenwelt

Eine seltsame Weissagung über die Päpste vom Ende des 16. Jahrhunderts — auf den Namen des irischen Abtes Malachias aus dem zwölften Jahrhundert — wurde lange in der römischen Kirche hoch in Ehren gehalten. Jetzt, wo nur noch wenige (sechs!) Päpste kraft jener Prophetie bevorstehen sollen, wird man schweigsam über sie, aber im katholischen Volk leben ihre kurzen Stichworte fort, ähnlich wie die Lehninsche Weissagung über die Hohenzollern eine gewisse Popularität lange behauptet hat.

Trotzdem es sich um eine Fälschung zur Beeinflussung eines bestimmten Konklave handelt, sind die Charakteristiken, und zwar gerade der Endzeitpapate, für den Sinnenden nicht ohne Wert. Denn gerade der gläubige Christ hat zu allen Zeiten der Kirche eine lebhaft witternde Furcht vor den Gesetzen des Todes und der Verwesung, für die Symptome der Endzeit also, gehabt, ob nun Johannes und Stephanus, ob Augustinus und Salvianus, ob Joachim v. Floris oder Oetinger und Bengel die Endzeit bestimmen und verkündigen.

Ein religiös erregter Mensch vermochte also sehr wohl aus sich oder aus der Überlieferung heraus eine vernünftige Vorstellung zu haben, nach welchen Gesetzen sich solche Endzeitvorgänge abrollen; und so wollen wir einmal die Worte aus jener Prophetie, die auf den letzten Papst ausgedeutet werden, ernst nehmen. Anlaß gibt uns dazu die Notlage, in die unsere katholischen Brüder und damit das kirchliche Leben der deutschen Christenheit durch die Indizierung der Schriften Josef Wittigs versetzt werden. Die römische Zentralverwaltung der Papstkirche hat hier das Glaubensleben aller derer getroffen, deren Herzen einer, seiner Kirche

¹ von Eugen Rosenstock, ausgegeben März 1926.

eingewachsen sind oder entgegenwachsen. In eigentümlich neuer Weise enthüllt Wittigs Schicksal die große Wende im Leben der Christenheit, die so vielfältig empfunden wird. Wir wollen zunächst ganz absehen von der Person Wittigs und wollen Lage und Leistung des Papsttums, das der Bischof von Rom bekleidet, für die christliche Kirche unabhängig uns klarzumachen versuchen.¹ Die Worte der Prophetie lauten: Religio depopulata. Das heißt zunächst: die Religion ist ohne populus; sie wird »depeupliert«, entvölkert oder genauer entvolkt werden unter diesem Papste. Hier wird also ein Erschöpfungsstadium der Papstkirche prophezeit, eine besonders tragische Lage. Welch auffallender Widerspruch zu dem, was die Erfolgsanbeter heute wahrzunehmen und auszuposaunen pflegen. Gerade Nichtkatholiken lieben es heute, eine fast bedingungslose Bewunderung vor den Erfolgen eben dieser Kirche zur Schau zu tragen und ihre Macht in die politische Rechnung mehr denn je einzustellen. Diesen ungläubigen Verehrern der Papstmacht werden wir auf einem Umweg verdeutlichen können, was es mit dem steigenden Erfolg des Papsttums auf sich hat. Dieser Umweg aber soll zugleich den gemeinsamen Kirchenboden aufdecken, auf dem die treue Gemeinde der Christen innerhalb der christlichen Denominationen sich finden kann, wenn sie beherzt die Wege der Vorsehung für die Kirche nachwandert. Zunächst: Auf die einzelnen Päpste werden diese »Gesetze der Endzeit« umgelegt. Diese Verkörperung eines einheitlichen Geschicks durch die einzelnen Träger der dreifachen Krone entspricht dem eigentümlichen Gesetz dieses Geistesgeschöpfes Kirche. Man ordnet das zwölfte und dreizehnte Jahrhundert nach den Pontifikaten Alexanders III., des ersten »studierten« Papstes, des revolutionären Kaisermachers Innozenz III., der Urban und Bonifaz; Ranke läßt den Lauf des sechzehnten Jahrhunderts in der Geschichte der Päpste von Sixtus IV. bis Sixtus V. abrollen; eine hübsche Papstgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts spiegelt alle Stufen und Grade und Schattierungen und Anläufe der Restauration des Ancien régime im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts in den Papaten dieses Säkulums wider. Und wie eignet sich diese

¹ Als Legitimation dafür, daß der nicht katholische Verfasser die Ereignisse im Leben der Kirche und Christenheit nicht von einem partikularen oder protestierenden Standpunkt zu betrachten pflegt, muß er seine älteren Äußerungen zur Kirchenfrage hier namhaft machen: Europa und die Christenheit. Josef Kösel, Kempten 1919. Die Epochen des Kirchenrechts in »Die Hochzeit des Krieges und der Revolution«. Patmosverlag 1920 (jetzt Berlin, Verlag der Arbeitsgemeinschaft). Die Welt vor dem Blick der Kirche; Das Herz der Welt, ein Maßstab der Politik, in »Kirche und Wirklichkeit«, ein katholisches Zeitbuch. Jena 1923. Protestantismus und Volksbildung. Eckartverlag, Berlin 1925.

Reihe dazu, von dem unglücklichen Pius, der Napoleons Kaiserkrönung beiwohnen muß, und dem Restaurator des Jesuitenordens über den Papstkönig Italiens Pio Nono und den Vater des Antimodernisteneides, Pius X., bis zum gelehrten Bibliothekar der Ambrosiana und Legaten im restaurierten Königreich Polen Pius XI. — lauter Restaurationen: das abendländische Kaisertum, die christliche Theokratie des Mittelalters, das auf der Trennung von Glauben und Wissen errichtete Gebäude der Scholastik, die europäische Staatenwelt — alles wird zu restaurieren versucht, und die Päpste machen zwar nicht, aber sie bedeuten und bezeichnen wie ein empfindlicher Erdbebenmesser jede Erschütterung und neue Wendung in diesen Restaurationskrämpfen eines revolutionierten Jahrhunderts.

Oft hat man die ehrfurchtsvolle Empfindung, daß die Päpste sogar zur rechten Zeit zu bleiben und zur rechten Zeit zu scheiden wissen — die höchste Beglaubigung einer historischen Persönlichkeit! So hat erst die unwahrscheinliche und unerhörte Dauer des Pontifikates Leos XIII. die Festigung des Neuthomismus ermöglicht. Pius X. brach das Herz bei Kriegsausbruch. Ihm, dem Nichts-als-Priester, dem unpolitischen Frommen bescheidenster Herkunft, konnte daher für die Kriegsdauer ein Diplomat und Staatsmann aus römischem Adelsgeschlecht folgen. Als Benedikt XV. nach dem Weltkrieg stirbt, tritt in Pius XI. der gelehrte Historiker hervor. Leo XIII. hatte die Eigenschaften des Gelehrten als Restaurator des Thomas, des Staatsmannes aus seiner Tätigkeit in dem kirchenstaatlichen Zivilregime und in der päpstlichen Diplomatie, des Priesters als Bischof von Perugia wunderbar erworben und vereinigt. In seinen drei Nachfolgern erscheint diese dreifache Kraft noch einmal, aber auf die einzelnen umgelegt und auseinandergeblättert. Sie erscheint noch einmal. Und gerade diese Wiederholung ist bedeutsam. Denn damit wird eben diese Restaurationsstufe tiefer eingegraben in die Tafeln der Geschichte. Die Durchführung des neuthomistischen Programms erfolgt so zweimal, durch Leo XIII. und durch seine drei Nachfolger. Die Wichtigkeit gerade dieser Restauration wird augenfällig, wenn wir bedenken, daß erst sie die Antwort des Papsttums auf den endgültigen Verlust des Kirchenstaates darstellt. Hier wurde also eine millennare Stellungnahme notwendig. Wir sagten schon, daß Leo XIII. selbst noch ein hoher Regierungsmann des Kirchenstaats gewesen ist, auch gerade in der inneren Verwaltung des von Geistlichen regierten weltlichen Kirchenstaats. Das darf nicht vergessen, wer die Antwort Roms auf den Verlust dieser Staats-

macht, das heißt den Neuthomismus, richtig lesen will. Er dient durchaus der Erhaltung jener Weltstellung mit geistigen Mitteln; wogegen aber war der Kirchenstaat in die Welt gekommen? Er war das Gegengift gegen das Staatskirchentum. Päpsten, die wie Beamte von Kaisern abgesetzt wurden (1046 in Sutri), war dieser Ausweg aus der Erstickung durch den weltlichen Staat erst aufgedrungen, hernach notwendig und schließlich zur Gewohnheit geworden, der Ausweg, daß der Papst, das hieß: wenigstens der Papst — zum Schutze der Freiheit aller Landesbischöfe in der Staatenwelt — den Fürsten dieser Welt als Souverän überlegen oder doch unabhängig gegenüberstehen müsse. Thomas v. Aquino ist ja ein Sohn des Jahrhunderts der Papstrevolution gegen die Staufer. Er schließt nur ab, was größere Vorläufer von Gregor VII. über Bernhard und Gratian vom »*verus imperator*«, von den zwei Schwertern und von der päpstlichen Zentralgewalt in einer vom Eigenkirchenrecht der Laien zerfressenen Kirche gelehrt und durchgesetzt hatten. Ihnen zuerst und ihnen mit Recht sah die Welt so aus, wie sie heut jeder Priester nach dem Willen Leos XIII. auf dem Seminar ansehen lernt.

Gegen die Staaten ist der Geist dieser Lehre mit Recht gewappnet. Der Mißbrauch der Kirche zu weltlichen Verwaltungszwecken (irreführend »*Simonie*« genannt) wird im zweiten Jahrtausend Schritt für Schritt aus der Kirche herausgekämpft. Dazu wird seit 1100 jener einzigartige zentralisierende Apparat in Rom, die erste rationale Verwaltung, geschaffen.¹ Die Mißstände dieses Zentralismus, die von der Reformation später bekämpft worden sind, gehen nicht, wie die Reformatoren und ihre populären Jünger und Schüler vielfach bis auf den heutigen Tag wähnen, auf Konstantins Zeitalter zurück, so als sei die Kirche im 4. Jahrhundert Staatskirche geworden. Nein, Kaiser Konstantin wurde Christ. Das war alles, was damals geschah. Die römischen Staats- und Kaiserkulte wurden also damals abgeschafft!! Nicht ein — angebliches — Staatskirchentum seit Konstantin hat Luther bekämpft, sondern die gegen das Staatskirchentum der Ottonen und Heinriche sich aufreckenden Prinzipien der Staatlichkeit der Kirche! Die Reformation und ihr nach die liberale Geschichtslgende meinte 1000 und 1100, wo sie 300 sagte. Deshalb hat sie die verzweifelte Lage der mittelalterlichen Kirche, ihre Ausaugung durch den Staat, ihren großartigen Befreiungskampf nie würdigen können. Sie sah nur die Späne, die es allerdings bei diesem Blankhobeln der Kirche reichlich gegeben hatte. Deshalb

¹ Vgl. Fabre-Duchesne, Introduction zur Ausgabe des *Liber Pontificalis*.

war ihr der Kirchenstaat und die weltliche Macht des Papstes ein solcher Hauptspan. Aber das Staatwerden war für die Kirche das wichtigste Mittel in diesem Kampf gewesen und hatte allein in der Welt der Stammeskönige ihr einen geistigen Vorsprung zu sichern vermocht. (Heute hört man plötzlich im Munde evangelischer Funktionäre und Superintendenten das Wort »Kirche« viel öfter als irgend etwas anderes, besonders in der Öffentlichkeit. Diese Erscheinung geht aber auf die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Landeskirchen seit dem Zerfall des Summepiskopats zurück und ist zwar eine erstaunliche Anpassung im Kampf ums Dasein, aber keine geistige oder religiöse Angelegenheit.) Wovon die Reformatoren nur den Schatten der römischen Mißwirtschaft sahen, das hat als Lichtseite den Kampf gegen das Königskirchentum. Gegen die Staaten kämpft also die Kirche der Päpste von Gregor VII. bis zu Pius XI. Das heißt: der römische Papst und der römische Zentralismus sind die Abwehrvorrichtungen der Kirche gegen den Rückfall der christlichen Völker in die Selbstvergottung von Nationalkirchen nach dem Muster der arianischen Stammes- und Hofpriesterschaften.

Das Papsttum war in diesem Kampfe erfolgreich. Und sinnvoll erscheint danach der Ausgang der Reformation. Die Reformation hat negativ im Kampf gegen die Auswüchse der Verwaltung Roms und positiv in der Verchristlichung der Haushaltung und Hauswirtschaft Erfolge gehabt: Mißlungen ist ihr zum Glück die Herstellung jener arianischen Stammeskirchen oder Königskirchen. Die deutschen Einzelstaaten waren dazu zu klein.

Aber das Reformationszeitalter bedeutet allerdings einen Einschnitt in Roms Ringen mit den Staaten. Das Jahrtausend des Papstkampfes zerfällt dadurch in eine Periode der Abwehr der dynastischen Interessen und eine zweite Periode der Abwehr der Staatsräson. Von 1075–1564 geben die Dynastien zu schaffen mit ihren Kinder- und Verwandtschaftsehen, ihrer Behandlung der Bistümer ausschließlich als Sekundogeniturpfründen. Von Heinrich IV. bis zu dem englischen Heinrich VIII. und Landgraf Philipp läuft eine Linie fürstlicher Eheprozesse. Gegen die Allgewalt der Blutsbande des hohen Adels steht der Papst bewußt als weltlicher Politiker, Staatsmann und Regent im Felde. (Durchführung des Zölibats, Kaiserwahlbeeinflussung, Eehindernissetzung, Ehescheidungsrecht, Bistumsverwaltung durch Koadjutoren, Ausrottung des staufischen Bluts noch in die weibliche Linie [Albrecht von Habsburg] hinein: das alles muß unter diesem einheitlichen Gesichtspunkt gesehen werden.) Gegen das Blut wird nicht nur

der Kirchenstaat, sondern auch der Geist heraufbeschworen, gegen das Stammesrecht die Philosophie und Jurisprudenz der Alten. Um mit den germanischen Stammesfürsten fertig zu werden, müssen damals diese geistigen Konzessionen von der Kirche an das antike städtische Heidentum gemacht worden sein. Gerade diese Konzessionen an den Polisgeist im Kampf gegen die Stämme, der im Thomismus geschlossene Pakt zwischen Theologie und Philosophie, zwischen christlichem Glauben und vorchristlichem Wissen ist es, der sich heut an der Kirche zu rächen beginnt, weil heut ein nachchristliches Wissen anhebt. Doch davon später. In erster Linie aber rettet sich die Kirche damals durch ihre staatliche Organisation im Papsttum und dessen Herrschaft in Italien.

Als die Dynastien sich vergeistigten, als statt der Dynastie der »weltliche« Staat dem Kirchenstaat mit der eigenen Rason entgegentritt, von Karls V. Abdankung etwa bis heut zu der Staatsrason und dem Staatlichkeitsrausch der Sowjets werden die Mittel der Abwehr gegen diesen verfeinerten Polytheismus andere, aber auch sie beruhen auf dem staatlichen System einer zentralen Kirchenstaatsverfassung. Indizes und Syllabi und Eide und Enzykliken bezeichnen nun die Kämpfe Roms; je mehr Religionskriege und Interdikte ihre Kraft verlieren, bezeichnen sie die Kämpfe gegen den weltlichen Staatsgeist.

Das Königsblut wird bekämpft von Gregor VII. und Bonifazius VIII. Den Staatsgeist bekämpfen die Papstsoldaten der Neuzeit, die Jesuiten. Nichts anderes aber ist dieser Staatsgeist der Neuzeit als die Philosophie. Die Philosophie wird jetzt statt des dynastischen Interesses immer steigend die Rechtfertigerin der Staatsmacht. Deshalb rückt sie im deutschen Einzelstaat von der vierten an die erste Stelle unter den Fakultäten in der Bedeutung. Deshalb schafft die deutsche Neuzeit den Dr. phil., den Lehrer in der Weltweisheit. Der deutsche Idealismus und die von ihm durchgeführte philosophische Vergottung des weltlichen Staates pur sang ist ein Höhepunkt in der Gefährdung der Kirche durch eine rein weltliche Sozial- und Gemeinschaftslehre.

Diese Philosophie, ob nun Kant oder Fichte oder Wundt und Eucken zur Hand genommen werden, sieht die Kirche überhaupt nicht! Sie hält sie für eine Gesellschaft wie jede andere (siehe darüber Rudolf Sohms Einleitung zum zweiten Bande seines Kirchenrechts). Übernatürliche, geistgeborene Gemeinschaften, wie die Kirche ist oder die Synagoge, kommen in ihren Systemen einfach nicht vor. Das sind bloß irrationale Tatsächlichkeiten. Verstanden und gedeutet wird nur Staat und Nation; der philosophische, subjektive Verstand

nimmt eben nur wahr, was Weiber oder was Männer oder was Männer und Weiber zusammen in Familie und Staat bauen. Das übergeschlechtliche, menschenmenschliche Wesen der Kirche kann der aus dem Geist männlicher Einsamkeit geborene Idealismus niemals erfassen. Da er aber trotzdem wähnt, alles zu erfassen, und seine Staatstheorien für universal und prinzipiell ausgibt, so mag man die ungeheure Gefahr ermessen, die von dieser modernen mechanisch-idealistischen Philosophie von Machiavell und Descartes bis zu Treitschke und Bergson der Kirche drohte und droht. Die in die Kampffront umgegossene Kirche, das Papsttum und seine Soldaten, die Societas Jesu fanden also hier eine wichtige und jedem katholisch-christlichen Denken auch nichtrömischer Prägung einleuchtende Aufgabe. Gegen die Staatsphilosophie wird mit Bücher-verbotten, Wissenschaftsbekämpfung, Gedankenspitzelei eingegriffen. Wo das Mittelalter körperlichen, leibhaftigen Kampf und Krieg gefordert hatte, Exil, Rüstung, Scheiterhaufen, Folter, spiegelnde Strafen, da wird jetzt die geistige Verketzerung und Tötung ausgebildet. Die Abtötung jeder eigenen Willensregung durch Ignatius ist die bewußte Opferung geistiger Art, die jetzt verlangt wird. Gegen den Subjektivismus der Philosophie hilft nur der Objektivismus des jesuitischen Systems, gegen die Autonomie der Vernunft nur die Heteronomie der Autorität. Dieselbe Kirche, die einst den Völkern das Lesen und Schreiben durch die Bettelmönche beigebracht hat, um Könige und Fürsten dadurch zu bekämpfen, verbietet nun die gesamte freigeistige, d.h. auf Philosophie sich gründende Literatur. Dieselbe Kirche, die in der Scholastik die Wissenschaften der Antike zu ihrer Fundamentierung aufgeboten hat, errichtet einen Wall von Verboten gegen die kosmogonische Naturwissenschaft und die vom staatlichen Nutzen gezüchtete Weltweisheit. Man kann heut wohl jedem denkenden Christen zumuten, die Gleichung oder den Bund: Staat und Philosophie, einmal ganz ernst zu nehmen. Im Übertritt des Denkinteresses von der Kirche auf den Staat liegt die Bruchstelle zwischen Nicolaus von Cues und Machiavell, also zwischen Mittelalter und Neuzeit. Hier liegt der Bruch zwischen Morus und Campanella und Bruno einerseits, Molina und Suarez andererseits. Schnell steigert sich die weltliche Staatsphilosophen-Reihe von Grotius über Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, um noch bei Wilson, Bethmann-Hollweg und Mussolini und Lenin sich auszuwirken.¹

¹) Wilsons Buch über den Staat, Riezlers (Bethmanns Mitarbeiter) Buch über die Nationen, Mussolinis Dissertation über Machiavell und Lenins Schriften sehen alle die Kirche einfach nicht.

Als die selbst staatlich-kriegerische Abwehrfront der Kirche gegen alle »rein weltlichen« Einflüsse innen wie außen in der Kirche ist wahrlich Roms Stellung aus einem Guß, ist sie verständlich und begreiflich. Und für jeden, der die Denkverwüstungen durch Philosophie bis hin zum Darwinismus oder Marxismus überschaut und sich eingesteht, ist auch die Notwendigkeit einer Rettung der Christenheit vor dem Zeitgeist unzweifelhaft. Wenn ich nicht römisch bin, so nicht wegen dieser ein Jahrtausend währenden erfolgreichen Abwehr des fürstlich-staatlich-philosophischen Heidentums und Mannsentums. An ihm wird mir vielmehr die providentielle Rolle dieses Teils der christlichen Kirche deutlich und wieviel ihr jeder Christ, der heut lebt, verdankt. — — —

Gegen die Gier der Dynastien, die Staatsräson, die Lügen der Philosophie, den nationaldemokratischen Paganismus bedarf es der Zionswächter. Rom ist das in Rechtskirche, in das untere Jerusalem des Gesetzes, in Synagoge umgewandelte Kirchentum. Im Kampf gegen die Welt zur Behauptung des Erworbenen und anvertrauten Erbgutes ist das Schwert des Gesetzes tragbar. Im Papsttum wächst nie das innere Leben der Kirche, sondern wird das erwachsene Leben gegen außen bewahrt.

Der Neuthomismus hat nun überraschend schnell dank dem Weltkrieg den Kampf gegen die Staaten geistig im wesentlichen gewonnen. Er sieht und erlebt heut, wie sich die Staaten wetteifernd um den Papsthof bemühen, um ihre gesunkene Autorität neu aufzuputzen. Vor allem ist der geistige Zusammenbruch der den Staaten leibeigenen Philosophenlehren augenscheinlich. Noch vor zwanzig Jahren glaubte Pius X. mit sichtlicher Bestürzung den Einbruch der philosophischen »Moderne« abwehren zu müssen. Wer aber gibt heute noch außer den dazu Angestellten für eine autonome Philosophie oder eine subjektive Weltanschauung fünf gute Groschen? Wer begreift heute noch, daß die großen Raubtiere der Staatenwelt sich von jedem Katheder im Volk bis vor wenigen Jahren heiligen oder vergotten lassen konnten? Eine neue Methode ergreift seit einem Jahrzehnt die selbständigen Denker, eine Sprechweise, die jene von Scholastik und Philosophie gezogene Scheidewand zwischen Glauben und Wissen nur für das Knaben- und Jünglingsalter, für die Schule also gelten läßt, die aber jedem Wissen der Erwachsenen gerade die Glaubenserfahrung wirklichen seelischen und Gemeinschaftslebens zugrunde legt. Dieses Denken ins Kreuz der Wirklichkeit ist nichts als das erneuerte Credo ut intelligam, das Paradox der christlichen Liebessprache, die der Geist

die Kirche zu sprechen gelehrt hat.¹ Wir würden den Satz vielleicht heute fassen: *Credidimus quando intelligimus*. Das Wissen wird so ein dem Glauben »nachfolgendes«.² Schon beginnt in den Kreisen der Jugend statt der Lehre vom Staat die Lehre von der Kirche der geistigen Arbeit zugrunde gelegt zu werden. Allenthalben beginnen die Gegenmächte der bloß natürlichen Geisteshaltung wankend zu werden und das Feld zu räumen. Die Wandlung ist so ungeheuer, daß Rom selbst sie noch nicht begreift, vielmehr zum Kampf gegen den Nationalismus rüstet und dazu ja auch im Lande des Fascismus, der »*deificata nazione*«, besonderes Recht hat. Trotzdem sind die Gegner schwach. Rom behauptet das politische Feld ja gerade nicht, weil es selbst erfolgreich zum Angriff übergegangen ist, sondern weil die bisherigen Widersacher: Staaten und Dynastien und Philosophien zusammensinken und teils mit Krachen teils lautlos wegbrechen oder, wo sie sich behaupten, an Roms Gunst Verstärkung suchen.

Und hier wendet sich nun das Blatt. Rom behauptet das Schlachtfeld eines Jahrtausends. Alle Staaten finden sich gehorsam bei ihm ein. Aber es bleibt auf ihm in einer wahrhaft tragischen Lage zurück. »Im Papsttum wächst nie das innere Leben der Kirche, sondern wird das erwachsene Leben gegen außen bewahrt«, sagten wir. Jener inneren Front müssen wir uns jetzt zuwenden. Die Kirche Christi hat nicht nur eine Front gegen die Staatenwelt. Sie hat eine andere, die eigentlich lebenspendende zum *populus christianus*. Wenn es heißt: Kirche oder Staat, Theologie oder Philosophie, Dogma oder Ismus, dann ist die Wahl nicht schwer. Aber es gibt andere Paarungen: Apparat und Mensch, Gesetz und Liebe, natürliche Trägheit und übernatürliche Berufung, Klerus und Volk. Und in diesen Paaren ist Gott nicht mit den stärksten Bataillonen der Jesuiten und Kongregationen, der Generalvikare und Offiziale, sondern da kann die Kirche in wenigen gläubigen Gliedern wachsen, leben und gedeihen, und der übrige Leib kann stinkig werden und verwesen. Für das bereits Gewordene bürgt die römische Kirche, für das Werden gibt es keine solchen Sicherheiten im Sichtbaren, sondern nur das Wagnis des Glaubens. Gelobt sei die Kirche, die lehrt: der Staat ist nicht Gott und die Nation ist nicht Gott und der männliche oder der individuelle oder der Kollektivgeist ist nicht Gott. Daher brauchen Rechtsordnungen und Philosophiesysteme dem Christen nicht Sorgen zu machen. Jedoch ein Aber ist dabei: Das menschliche Herz ist göttlich, und

1) Vgl. Franz Rosenzweig, *Das neue Denken*, im »Morgen«. 1925.

2) Darüber siehe meine *Soziologie I*, 46 ff.

ein von Liebe erleuchteter, von Leiden geläuterter Sinn macht alle Staatskunst auch Roms zuschanden.

Nach innen, diesem Herzen zu, wird die staatliche Macht Roms Gift und Despotie, wo sie auf das übernatürliche Glaubensleben von Gliedern der Kirche angewendet wird. Es ist heut ja Mode, daß gerade Protestanten z. B. den neuen Codex juris canonici Roms als Wunderwerk preisen. In Wirklichkeit ist er bloß der Kriegskodex der streitenden Kirche. Mit diesem Kodex ist der geistige Kriegerstaat Roms auf seinem Gipfel. So kann man ins Feld ziehen gegen die Welt. Aber die Nichtwelt, die Christenheit innerhalb der römischen Kirche, bedroht von ebendaher der Despotismus, der geistige Tod der Seelen. Läßt sich doch dieser Kodex in zwei Sätze zusammenfassen: »Alles ist verboten oder kann verboten werden. Von allen Verboten kann man praktisch absehen und vom meisten ausdrücklich dispensiert werden.« Damit ist deutlich: die Kirche als das Herz der Welt, als die göttlich unbeirrbar Verwirklicherin des göttlichen Lebens in Menschenherzen, als das weiterwirkende Leiden und Sterben des ersten Christen in allen seinen von ihm zum Vater zurückgebrachten Brüdern und Gotteskindern ist eben deshalb nicht in Rom. Das macht nichts, solange Rom dies Herz hütet und betreut.

Aber im Augenblicke des Sieges Roms über die Welt ist der Sieger selbst Welt, selbst ganz Kopf, ganz Philosophie, ganz Staat geworden. Er ist versteinert und hat das lebendige Herz vom Gesetz überwältigen und morden lassen. Keinen Augenblick früher durfte des Siegers Seele verscheiden. Heut aber verscheidet sie, denn das Herz wird ausgestoßen, der lebendige Mittelpunkt herausgezängt aus dem Steingehäuse, und das Herzblut verströmt.

II. Papst und Kirche

Das Papsttum hat recht und hat recht behalten. Man braucht ja nur an seine Friedensvermittlung 1917 zu denken, an die Stellung des Papstes zu sozialen Fragen. Nachträglich geben ihm die Ereignisse recht. Es wäre 1917 besser gewesen für Europa, sich zu vertragen, es wäre 1892 (Encyclica Novarum Rerum) besser gewesen, der eigentumschaffenden Wirkung der Arbeit Rechnung zu tragen.

Aber recht haben ist nicht alles auf Erden. Es ist die irdische Seite des Erdenlebens der Kirche. Und diese irdische Seite ist nur die irdische. Die Kirche ist eine zweite, geistige Schöpfung in die erste Schöpfung hinein, und ihr lebendiger Odem ist daher der

heilige Geist der Liebe, Kraft und Zucht. Der Geist des Rechts, des Gesetzes, des Kodex, des Amtes ist menschlich, »ius humanum«. Sobald es zu sehr menschelt, verliert die Kirche ihre Unsterblichkeit, droht ihr der Tod.

Nun ist ein seltsamer Widerspruch in der Lage der Kirche. Niemand verteidigt so wie sie die Freiheit des Willens beim einzelnen. Niemand aber leugnet so sehr, daß Gott die Kirche selbst sterben lassen könne. Heißt das nicht dieselbe Willensfreiheit für die Kirche leugnen, die für den Einzelnen verteidigt wird? Denn Willensfreiheit und Tod bedingen einander. Der Tod ist der Sünde Sold. Es gibt keine Gnade, die nicht die Kinder Gottes luziferisch mißbrauchen können. Dann stürzen sie flugs der Hölle zu. Was kann also die ewige Verheißung an die Kirche gegenüber dem Tod durch eigene Sünde bedeuten? Nun, wie heut die Kirche haben zu Jesu Zeiten die Pharisäer argumentiert: Zion hat die Verheißungen; wenn es Gott nicht mit Worten lästert, müssen sie ihm bleiben. Und deshalb mußte Jesus folgerichtig wegen Gotteslästerung im Sinne dieser tugendhaften und frommen Zionswächter ans Kreuz. Römer 8 bewahrt diese Crux auch für unsere Zeit auf.

Wie denn nun? Hat Gott denn alle Verheißung von der Synagoge genommen? Ist mit Christus etwa das Judentum verschwunden? Mitnichten doch. Die gläubigen Juden halten noch heut an ihren Verheißungen fest. Obwohl jeder Christ glaubt, daß mit der Kreuzigung Juda sich selbst das Todesurteil gesprochen hat, ist der Jude nicht gestorben, sondern in unheimlichster Weise als Zeuge jenes Augenblickes da. Auch Juda war in der Gnade, auch Juda hatte ewige Verheißungen. Es hatte das ewige Leben, aber es war und blieb dennoch frei zur Sünde. So ist es lebendig geblieben, weil Gott treu ist; und doch gestorben, weil es gesündigt hat. Es wurde ein Volk ohne Land, ein Volk in der Verbannung, ein Volk ohne eigene Arbeit und Sprache, eine Herde, deren Zaun das Gesetz ist, aber ohne Hirten und ohne Recht an der Erde. Wenigstens lehrt gerade die Kirche selber so von Jerusalem, und nur so kann sie Gottes Treue gegen den alten Bund hinüberretten in den neuen. Die gläubigen Juden selber wenden dies Schicksal positiver, ohne daß sie es doch leugnen. Sie betrachten sich als Volk von Priestern, die ihre Staatlichkeit aufopfern müssen für dies ihr Priestertum. Zions tägliches Opfer für seine Auserwählung ist der Mut zum Verzicht, der Heroismus dessen, der weiß, daß er sein Leben und sein Wirken in Gefahr bringt, weil oder wenn er sagt: ich bin ein Jude; für den keine Rechtsordnung, kein Gesetz Bürg-

schaft ist gegen Haß, Achtung, Mißhandlung oder Verachtung. Der Neuheide Blüher hat vor einigen Jahren entdeckt, daß über Judas Haupt sich ein Pogrom — es war gerade vor dem Rathenau-mord — zusammenziehe. Aber das ist Judas Lage und Berufung seit zweitausend Jahren. Man muß so harmlos sein wie jener, um aus der ewigen Situation Zions einen Wetterbericht für den Tag herauszulesen.

Damit ist aber an dem großen Beispiel Israels jener schmale Weg gewiesen, der zwischen ewiger Begnadung und dem durch eigene Schuld verwirkten Tod der auserwählten Schöpfungen Gottes einherzieht und nach dem die heutige Lage der Kirche uns fragen macht. Der Segen bleibt; aber der Fluch gesellt sich dazu. Die Berechtigung bleibt; aber die Beschuldigung stellt sich dazu. Der Geist bleibt; aber das volle Leben entweicht. Und ein Schatten, ein Gespenst, tritt an die Stelle des blutvollen Lebens.

Die Kirche wird nicht sterben im äußerlichen Sinne des Wortes. Mussolini wird dafür sorgen, daß Italien die internationale Sehenswürdigkeit des Papsttums behält. Er hat das vor Jahren schon zynisch ausgesprochen. Die terza Roma gebraucht den Vatikan als zweites Rom, wie sie die Ausgrabungen auf dem Forum und in Pompeji als Rom des Augustus gebraucht. Aber das Italien, von dem das Papsttum heut konserviert wird, ist nicht mehr das Italien, das die Päpste im Kampf gegen das Imperium zum Leben erweckt, revolutioniert, aufgerufen und geschaffen haben. Seit Gregor war Italien ein Feld der Papstpolitik und ein Gegenstand des päpstlichen Prestiges. Seit Mussolini wird der Papst ein Gegenstand der fascistischen Politik und des italienischen Prestiges.¹ Dieser Prozeß nimmt rasch zu. Der Fascio glaubt die katholische Kirche an Italien zu binden, wenn er das Papsttum protegirt. Und bei seiner ungemessenen Eitelkeit und seinen begrenzten anderweitigen internationalen Belangen wird er mit diesem Pfunde kräftig zu wuchern suchen.

So droht der Kirche von niemandem mehr eine Gefahr. Sogar und gerade in Italien hat der Staat entdeckt, daß er gar nichts besseres tun kann, als das Papsttum zu hofieren. Denn Rom hofieren heißt die Kirche humanisieren, heißt sie verirdischen und zur Rechtskirche entkräften, heißt sie erniedrigen zum unteren Jerusalem der Zionswächter, zur erfolgreichen Macht unter Mächten und Potentaten. Womit sie gleich viel gilt wie alle irdischen Mächte

¹ Vgl. Mussolinis Neujahrsansprache 1926 an den Gubernator Roms Cremonesi. Das nächste Konzil soll nach der Ankündigung Pius XI. die feierliche Aussöhnung mit Italien bringen.

und also gleichgültig wird. In den letzten Jahren sind reichlich Romane erschienen, die versucht haben, das Kommen des Antichrist dramatisch zu schildern. Das unübersteigliche Hindernis war, ein Papsttum, das von der Welt verfolgt wird, glaubhaft zu erfinden. Benson und Solowjew sind an dieser Aufgabe gescheitert. Es ist nicht glaubhaft, daß der Papst Petrus II. aus Italien vertrieben wird usw. usw. Die verzweifelte Lage des Papsttums ist, daß es nicht verfolgt wird! Der Fluch, der dem Segen an Petrus heut sich beigesellt, ist ein viel schrecklicherer: Wenn der Papst eine italienische Sehenswürdigkeit wird, so wird er eine Lokalgröße. Roms Fluch ist ein anderer als der von den Juden wirkte. Er muß ein anderer sein nach Roms Eigenart. Es hat keinen Sinn, der Papstkirche die Orte zu nehmen, wie den Juden durch die Zerstreung. Heimatlos wurde das Volk der jüdischen Stämme. Denn dies Volk von Priestern war ja und ist ein Volk der Familie, des Kinderreichtums, der Blut- und Rassenauzucht. Die Kirche aber ist ein Volk von ehelosen Priestern, der Geistesverbindungen und geistigen Erbfolge, der Askese. Ein solches Volk schreckt man nicht durch Land- oder Heimatlosigkeit. Im Gegenteil—der Geistige missioniert gern, und die Bodenständigkeit ist ihm die schwerere Entschließung. Was also kann der Kirche sonst drohen? Das Volk Gottes verlor seinen Tempel. Der Tempel Gottes—verliert er sein Volk?

»Religio depopulata« heißt es von dem Regiment des Papstes. Die römische Priesterkirche mag kraft ihrer Verheißungen ewig bleiben, aber sie würde zum Gespenst, wenn sie eine Kirche ohne Volk würde; ein Außengehäuse zur Verteidigung der Wahrheit bliebe machtvoll versteinert stehen. Die Tore der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Aber das innere Leben der Papstburg hinter den Zinnen und Spitzen, Blut und Saft des Stammes der Kirche unter der jahrtausendalten Rinde des römischen Zentralismus—wie steht es mit der Verheißung für ihre Erneuerung?

III. Kirche und Volk

Wollen wir die Lage des katholischen Volkes ermessen, so müssen wir sehen, in welcher Weise es in den Bau der römisch-katholischen Kirche eingefügt worden ist. Wir werden auf einige allgemeine Erscheinungen dabei hinweisen müssen, und dann auf die Gestalt Josef Wittigs einzugehen haben, in dem dies treue katholische Volkstum noch einmal zu urgewaltiger Sprache innerhalb der Kirche gekommen ist. An Josef Wittigs Geschick verdeutlicht

sich viel von dem, was über die Religio depopulata hier angedeutet worden ist. Wir begnügen uns aber deshalb auch, auf die Lage in Deutschland einzugehen. Das kirchliche Leben bei uns geht uns nahe. Unsere Betrachtung ist keine welthistorisch-erhabene. Sondern die Zukunft der Offenbarung Christi und seiner Kirche in unserem Volke ist das Anliegen und die Not, aus denen heraus allein wir sehend und hörend werden können. Nur diese liebevolle Verbundenheit mit einer begrenzten Not gibt Erkenntnisse. »Einzig die liebende Teilnahme bietet das Mittel zu verstehen«, sagt Augustin.

Als Obrigkeitskirche ist das Christentum nach Deutschland gekommen, als Verwaltungsmittelpunkte der fränkischen und deutschen Herrscher sind seine Bistümer gegründet worden. Als Erbstitfer der adligen Sippen entstanden die Klöster in den verschiedenen Stammländern. Als Kulturkirche und als Gesetzesreligion kam die neue Lehre ins Land. Auch später, als die romanisch-fränkische Kulturverwaltungskirche durch die Geistes- und Rechtskirche der Scholastik abgelöst wurde, nahm Deutschland lange Jahrhunderte nur abgeschwächt an dieser Wandlung teil, weil ihm Stätten wie Bologna, Oxford, Paris und Orleans fehlten. Die Reformation ist auf diese Zurückgebliebenheit zum guten Teil zurückzuführen. In einem kurzen Sprung versuchte damals Deutschland aufzuholen, was es seit 1100 als Träger des kriegerischen Imperium geistig und kirchlich versäumt hatte. Deshalb nun seit dem fünfzehnten Jahrhundert die zahllosen Universitäten in Deutschland, deshalb die Bedeutung des deutschen Professors und der »Wissenschaft« — eines Wortes, das so Engländern und Franzosen fehlt — für die deutschen Reformationsstaaten. Die »teutsche Libertät« hat damals sich angeeignet, was ihr vor allem gefehlt hatte, die »akademische Freiheit«, so wie die Sowjets heute Hygiene, Technik und Naturwissenschaft Europas fanatisch anbeten, weil Rußland dies vor allem bis zur Revolution fehlte.

Im Abwehrkampf gegen diese neue Natur der Staatsuniversitäten hat sich die scholastische Geistkirche zur Jesuiten-, das heißt zur Kampfkirche gewandelt. Kampf ist ein Vorgang des natürlichen Daseins. So wurde also aus der Geistkirche von 1250 die Naturkirche, die Restaurationskirche von 1870, wie einst in entsprechender Wandlung aus der Kulturkirche Gregors I. im Investiturstreit Gregors VII. die Geistkirche geworden war. Alle diese drei Kirchenformen, Kulturkirche, Geistkirche und Naturkirche sind sich aber in einem gleich: Sie haben das Volk als Ganzes zur Betreuung übernommen, es ist christliches Volk ausschließlich kraft

Taufe, und das heißt kraft der Erbfolge der Bekehrung. Wer sich persönlich bekehrt, wird Mönch oder Priester. Die ersten Jahre der Kirche haben es anders gesehen. Da war die Kirche nicht in erster Linie Geisteshochburg, nicht in erster Linie Naturkampf-macht, sondern sie war Seelenkirche. Seele um Seele ward ihr in persönlicher Bekehrung von Paulus bis zu Augustinus errungen!

Ein katholischer Neutestamentler schreibt über diese Wandlung¹:

»In der späteren Entwicklung — als das Heidentum sozusagen überwunden war und man nicht mehr durch Bekehrung, sondern gewissermaßen schon vom Mutterschoße an Christ wurde, als an die Stelle der vom Judentum oder Heidentum zum Christentum übertretenden Erwachsenen immer mehr die Kinder heidnischer oder christlicher Eltern traten, die eben einen Bekehrungsprozeß ebensowenig durchmachen können als sie einen Glaubensakt zu erwecken imstande sind —, haben sich die äußeren Voraussetzungen der paulinischen Lehre derart verschoben (früher zuerst gläubig, dann getauft werden, jetzt erst getauft, dann zum Glauben gelangend), daß sie selber völlig in den Hintergrund trat.«

In Deutschland wurde nun im wesentlichen nur der Klerus Träger dieser seelenkirchlichen ersten Schicht des Kirchenbaues aus Bekehrten statt aus Getauften. Ja im Klerus weitgehend wieder nur der, der jetzt eben deshalb den Namen des *conversus*, des Bekehrten bekam: der Mönch. Der Mehrzahl aller geistlichen Ämter aber wurden schon in der Kindheit die Kandidaten zugeführt oder bestimmt. Und so war selbst im Mönchtum der bekehrte Erwachsene die Ausnahme, nicht die Regel.

Der Geistliche ist Obrigkeit, ist Gelehrter und ist Führer zum politischen Kampf. Der selbst durch ein Damaskus hindurchgegangene, wiedergeborene Seelenhirte ist zusätzlich. Er fehlt nicht. Aber ihm haftet in allen seinen Funktionen vielfältig eine jener drei anderen Tätigkeiten vorwiegend an. Der Geistliche als Prozeßrichter, als Standesbeamter, als Zehntenbezieher, als Schulinspektor, als Wirtschaftsmeister, als politischer Führer, als Steuer-einnehmer für den Staat, ist wesensälter als der jubelnde bekehrte Bekehrer auf deutschem Boden.²

Das treue katholische Volk hat seine ganze Kraft dafür hergegeben, um dem römischen Stuhl seine Kampfkraft gegen die Weltmächte zu ermöglichen. Seine Liebe diente willig dem Gesetz, das natürliche Volk dem geistlichen Klerus, der Mensch dem Apparat. Das

¹ Abgedruckt bei Wittig, *Meine »Erlösten«* in Buße, Kampf und Wehr, Habelschwerdt 1925, S. 134 f.

² 1518 wurde die Türkensteuer des Reiches durch die Pfarrer von den Abendmahlsbesuchern einkassiert.

natürliche Volk hat die Kleruskirche gespeist und ernährt, hat ihr—bisher—seine besten Söhne zugeführt. Die Selbstdarstellung des Volks, das doch an sich nicht aus Unmündigen bestehen soll, sondern Erwachsene, vollreife Ehemänner, liebende Bräute und Mütter, Führer und Gesetzgeber, Denker und Dichter umfaßt, kam darüber zu kurz. Denn die dem *populus christianus* zugewandten Gnadenmittel erhielten mehr und mehr etwas Zweit-rangiges gegenüber dem Gnadenleben des Klerus. Nicht nach der Lehre der Kirche, aber nach der unvermeidlichen Praxis. Das Weltleben des Christen erlangte nie dieselbe Beauftragung, Führungsgewißheit, Heiligung wie das Leben des Klerikers oder gar Mönchs. Der Laie darf gewiß in der *vita illuminativa* ein einzelnes Kirchenjahr nachleben oder sich in der *vita unitiva* in seinen Gang mit hineinschwingen. Immer ist es doch nur ein einzelnes Jahr seines Lebens! Das Kirchenjahr verdichtet ein volles Menschenleben und das volle Leben der von diesem Menschensohne gestifteten Kirche. Auch der Laie selber aber lebt ein volles Leben von 70 oder 80 Jahren. Indeß die Kirche weiht sein Leben nicht mit der Vollkraft des biographischen Lebenslaufs. Die *vita illuminativa* oder Exerzitien oder mystische Versenkung oder die *vita unitiva* oder der moralische Lebenswandel oder die guten Werke oder die häufige Kommunion sind für den Laien niemals sein Leben selbst mit seinen persönlichen Gefahren und Aufträgen. Für den Geistlichen hingegen sind diese Dinge der eigene Beruf. Wenn Mönche liturgische Neuerungen erstreben, so ist das ernst: Es geht nicht nur um die eigene, sondern um die einzige ernste Lebensform, die ihnen eignet. Wenn aber erwachsene Laien liturgische Bewegung machen, so bleibt das vollwirklichste Stück ihrer Gotteskindschaft: Ehe und Arbeit, draußen aus diesem Gottesreich. Gott aber duldet keinen Partikularismus der Seelenkräfte. Der Spruch des Evangeliums sagt, daß es nur zwei Gebote gibt: den Nächsten zu lieben und Gott. Dies Gebot wird heut oft genannt. Daher braucht unsere Zeit nicht so sehr an das Gebot selbst erinnert zu werden. Aber die Unterscheidung der Liebesweisen in diesem Gebot ist abhanden gekommen. Die Menschen verkrampfen sich heut nämlich oft darein, ihren Nächsten, zum Beispiel die Geliebte, das Kind, den Armen, den Freund mit ihrem ganzen Vermögen zu lieben. Gott aber lieben sie wie sich selbst, nämlich dann, wenn im Stundenplan oder Terminkalender die Religion an der Reihe ist. Die Religion läßt sich so auf Zeitabschnitte neben Kunst, Beruf, Politik und Wissenschaft verteilen, Gott nicht. Das Leben des Laien in der Kirche ist also in dieser

äußersten Gefahr: daß ihm nur gestattet wird, Religion zu praktizieren, statt Gott mit allen seinen Kräften zu offenbaren und zu bezeugen.

Die Kirche hat diese Peinlichkeit längst empfunden. Sie hat mit den kirchlichen Sakramenten den Lebenslauf von Taufe über Firmung und Eheschließung bis zur letzten Ölung zu begleiten und einzurahmen getrachtet. Aber Begleitung und Einrahmung ist noch etwas unpersönlich - allgemeines gegenüber dem wirklichen Termin des Mündigwerdens, des Mannwerdens, den kein Kirchenkalender vorher wissen kann. Die Priesterweihe gewährt dem Kleriker ein allerpersönlichstes Sakrament. Auch der heranwachsende Laie sollte den Anbruch seines Bundes mit der Welt seines Wirkens, seines Schaffens sakramental fassen dürfen und dazu ermutigt werden.

Gewiß, die Kirche hat zu diesem Zwecke den Beruf verklärt. Der Heiligung des Berufs durch Standesvereine und Traktätchen gilt ein eifriges Bemühen. Aber dieser bekannte, eindeutige, anhaltende und in der Standesehre sicher gegründete Beruf ist etwas Stationäres, Starres, das weder im Wirtschaftsleben noch in der Seele eines lebendigen, wachsenden und abnehmenden Menschen so zu finden ist. Heute wenigstens gibt es diese Berufe nicht mehr. Nur die Menschen, die mehrere Berufe heute zu kombinieren oder nacheinander zu durchlaufen wagen, bleiben menschlich. Der Beruf »ist« nichts; er wird aus vielen sogenannten Berufen. Und gerade das ist die christliche Lehre vom Beruf, wie sie der Klerus durchaus auf sich anwendet. Das Laienvolk bekommt daher auch hier nur ein Surrogat, einen zeitlos-starren Ersatzbegriff für die vollkräftige Berufung zugestanden.

Die Vereinsbetriebsamkeit aber weiter, die helfen soll, ist weder Fisch noch Fleisch; sie ist weder innerkirchliches Sakramentsleben noch wirkliche Berufsheiligung. Sie ist vielmehr Ersatz für beides. So bleibt das Volk letzten Endes doch nur auf die Vorschule des Lebens in Gott angewiesen und wird auf sie hingewiesen: auf Mystik und Moral. In der Mystik wird kirchlich-klerikales Leben komprimiert gekostet und genossen. Alle Mystik ist geistige Vorwegnahme, geistiges Wiederholen oder geistiges Auskosten der Wunder des sakramentalen Glaubenslebens, der sakramentalen Vereinigung mit Gott. Sie ist immer in der Gefahr geistiger Unzucht schon durch die Vereinsamung. Und sie hat nichts besonderes mit dem christlichen Glauben gemein, sondern ist ein Element der natürlichen Religion überhaupt. Sie erlaubt einen abgekürzten Genuß und eine verbilligte Mitgliedschaft des Lebens

der Kirche, und stellt sich daher ein, wo aus dem Glaubensleben die Stundenplan-Religion als Sondergebiet innerhalb des Gesamt-lebens werden soll.

Parallel dazu ist die Moral die Vorschule für das sittliche Glaubensleben. Sie ist ja die Regel für die schon dagewesenen, bloß wiederholten, aus dem Strom des Lebens herausgebrochenen und mit Etiketten belegten menschlichen Handlungen. Der Mensch handelt, wenn er moralisch handelt, nicht schöpferisch, frei, unter der Führung Gottes in einer erst während und durch sein Handeln erschaffenen Welt. Sondern er handelt wie alle Leute handeln. Jede Tat heißt so und so im kleinen oder großen Katechismus. Was ergibt sich daraus für das Verhältnis des Volkes der Laien zu Moral und Mystik? Der Mensch muß hindurch durch die Moral wie durch die Mystik. Ein fünfzehnjähriges Mädchen muß die Süßigkeiten des Mysteriums irgendwie mystisch schmecken, ein sechzehnjähriger Knabe die Regeln der Moral fürchten lernen. In beiden Fällen wird dem Neuling der Schatz der Überlieferung vermittelt. Die Mystik beschenkt das neu hereinwachsende Glied der Kirche mit der Fülle der Wunder für den Gnadenstand der Seele; die Moral belastet dasselbe Glied mit der Fülle der Gesetzesfälle für den Sündenstand der Seele. In beiden Fällen lernen sie erröten, dort vor Freude, hier vor Furcht, und beidemal werden sie dadurch aufgepflügt. Aber beide sind Einübungen auf das Christentum! Beide bleiben auf der Ebene der natürlichen Religion. Und wie die Mystik, die Selbstzweck wird, zur Unzucht entartet, so verdirbt eine Moral, über die der mündige Christ nicht hinausdringt, seine Kraft. Die höchst moralische Kirchlichkeit der Laien macht sie geistig kraftlos.

Mystik und Moral sind die stehenden Gewässer, in denen das Glaubensleben des *populus christianus* sich zu sacken droht, wenn der Geist fehlt, der Unzucht und Kraftlosigkeit überwindet, wie er der Geist der Liebe, Kraft und Zucht ist, der Geist des höheren Jerusalem, der Geist der Erlösten und der Gotteskinder, die erwachsen sind zur Vollreife der Erwachsenenheit, der Männlichkeit Christi. Mündiges Christentum bleibt dem katholischen Laien versagt. Ein Beispiel der jüngsten Zeit mag das belegen. Seit bald zehn Jahren tobt der Kampf um die Ausbildung des Volksschullehrers. Die Frage ist eine Unterfrage der Erwachsenenbildung in unserem Volke überhaupt. In den Kreisen derer, die Erwachsenenbildung ernst nehmen¹, ist es klar, daß der Erwachsene an-

¹ Vgl. die Deutsche Schule für Volksforschung und Erwachsenenbildung des Hohenrodter Bundes unu Picht-Rosenstock „Im Kampf um die Erwachsenenbildung 1912 - 1926.“

ders lernt als das Kind. Der Erwachsene lernt im Kampf, an Widerständen, im Widerspruch, im Wandern. Der Lehrer im Volk, der hernach eine Lebenszeit in seinem Dorf leben soll, muß einmal die Welt im geistigen Sinne gesehen, einmal mannhaft widerstanden haben, muß einmal mündig geworden sein. Dieser Glaube an ein seelisches Mannesalter gilt ganz unabhängig von Konfessionalismus, Standesinteressen und Universitätsambitionen der reichlich mißleiteten Lehrerschaft.

Trotzdem will die Kirche den Lehrer dem sechsjährigen Kinde gleichstellen. Weil sie 1848 um die Volksschule und im Kulturkampf um die Gymnasien als Bekenntnisschulen mit Recht gekämpft hat, denn Kinder müssen allerdings in gegebenen Formwelten aufwachsen, deshalb bannt der Bischof von Limburg jede Äußerung zugunsten einer simultanen Lehrerakademie. Die Simultanschule für Kinder mag man noch so verwerfen und muß trotzdem aus christlichem Glauben die Kampfzeit für den Erwachsenen in der Welt zu leben Verpflichteten, ja gar in ihr Lehrenden fordern — freilich unter einer Bedingung, daß man nämlich an ein mündiges, männliches Christentum von Laien glaubt.

Liest man aber die bischöfliche Argumentation, so erschrickt man, mit welcher Selbstverständlichkeit hier die Gründe, die für sechsjährige Kinder gelten, auf Einundzwanzigjährige übertragen werden. Nur deshalb haben wir den Fall hier näher berührt. Wenn der Gedanke der Bewährung, dieser allerchristlichste Grundsatz, wenigstens erörtert würde, so ließe man sich auch eine Ablehnung der »mannhaften« Lehrerbildung gefallen. So aber ist der künftige Lehrer des Volks genau so ein Schäflein in der Herde wie der Erstklässler. Und dies eben ist die Haltung, in die das katholische Volk hineingedrängt wird; die ewige Verlängerung des vierzehnten Lebensjahres wird ihm seelisch — geistig angesonnen. Würde das durchgeführt, so müßten Skrupulanten und Betschwestern am Ende als die wohlgeratensten Früchte am Baume des Laienchristentums gelten, nicht aber eine Jungfrau von Orleans. Und damit wäre die Religion dann für die Erwachsenen, die Mündigen eine Kinderschule geworden. Sie entwachsen einer solchen Kirche, sie mögen wollen oder nicht, unter tausend Schmerzen oder voll Widerwillens mit eherner Notwendigkeit einfach, weil sie wachsen. Und dies geistliche Wachstum wird um so dringender, wenn täglich Hunderttausende durch die Wirtschaftsordnung um das natürliche Ersatzmittel für diese Mannwerdung gebracht werden. Die Arbeitsfrage, die Proletarisierung der Massen ist nämlich eine Frage vom Mündigwerden des christlichen Laien,

weil die vom Thomismus empfohlene aus alten Wirtschaftsweisen stammende Zuweisung von Privateigentum heut versagt. Solange die Eheschließung auch Gründung einer eigenen Wirtschaft bedeutete, wurde der Mann dank der neuen Verantwortung in einem eigenen Wirkungskreis auf natürlichem Wege Mann und Meister. Heut ist das Wirtschaftsleben völlig abgetrennt vom Liebes- und Eheleben. Und der Proletarier kann nur durch geistliche Gemeindebildung und geistige Kämpfe den gegenwärtigen Zustand wirtschaftlicher Unmündigkeit und Knabenhaftigkeit, eben sein Proletariertum seelisch überdauern. Eine Kirche, die den sonst nirgends zur Manneswürde zugelassenen Arbeiter selbst in der Kirche klerikal leitet, verkennt die Krankheit, an der er — und das ist heut die Mehrzahl des Volkes — durch die Abhängigkeit in seiner Arbeit leidet. Sie verkennt es, weil sonst der Erwachsene im Vollsinn selbst zur Kirchenobrigkeit gehören müßte. Und davor schrickt sie zurück. Was ist die Folge? Die Kirche wird unwirksam. Und wenn man die Laienmännerschaft dreißigmal im Monat kommunizieren läßt und diese Praxis Laienapostolat betitelt, das Volk, auf das es ankommt, das Volkstum nämlich, das in jenen Laien steckt, wandert auf diese Weise nicht mit in die Kirche und wirkt sich nicht als Glied am Corpus Christi aus. In das Gotteshaus gehen die Männer. Aber dies Haus ist aus Stein. Die Statistiken erfassen eben nicht, was diese selben Männer im Volke wirklich arbeiten, reden, kämpfen, wirken und tun, inwiefern sie also selbst Gottes Haus als lebendige Bausteine bauen: Und nur dadurch würde ein Stück Laientum, ein Stück Volkskraft der Kirche, auf die es ankommt, der Seelenkirche, apostolischen Kirche, eingegliedert. Das sogenannte Laienapostolat ist Knaben- oder Jünglingsübung. Es verhüllt nur die Gefahr, die heraufzieht, daß man die Leiber des Volkes in die Kirchen bekommt, aber die Seelen nicht in die Kirche. Nur die Unwirksamkeit der Kirche — deren Lehren ich mich beuge — hat auch mich selber vor den Toren der Kirche halt machen und mein Gehör meinen Nächsten, Seinem Volk zuwenden lassen. Doch abgesehen von allem Persönlichen —: Gott ist ein Gott der Lebendigen, derer die ihn mit ihrem ganzen ungeteilten Vermögen lieben, nicht — Religio depopulata.

IV. Josef Wittigs Wirken und Schicksal

Dem katholischen Volk ist ein Sprecher erstanden, ein Anwalt seines Wachstums und seiner Mündigkeit. Ein männlicher Mann, ein Kind des armen Glatzer Berglandes, Zimmermannssohn und

selbst handwerklich in aller freien Zeit tätig, schwer oder gar nicht aus der angestammten Landschaft herauszubringen, verwachsen mit dem Leben seiner hart ums Brot kämpfenden Geschwister, in allen Ferien auf das Heimatdorf zurückkehrend, hat Josef Wittig in zwanzig Jahren alle Stationen des Priesterberufs und des Universitätslehramts pflichtmäßig durchschritten und erfüllt. Er hat zünftig lehren gelernt und zünftig predigen. Er ist ein liturgischer Mensch, wie denn die werkhafte und die priesterliche Haltung etwas Verwandtes aufweisen.

Aber als ihm im Schwabenalter der Sprachborn aufsprang, als die geistige Liebe der ersten Lebenshälfte Geistesgestalt werden sollte, im Alter des Vollkommens und des Mannes, da zeigte sich, daß er von seinem Volk Zeugnis ablegen mußte, dem Volk des dreieinigen Gottes. Jedes Menschen Leben enthält einen Auftrag und eine Sendung, und es bleibt darum solange ein Geheimnis, bis die Wendung zu diesem Auftrag hin deutlich wird. Dann mit der Wendung kommen die Schwierigkeiten; bis dahin scheint ja der Mensch ein Mensch zu sein, nun eben ein Mensch wie alle andern auch, gleichgültig, gleichviel wert, geachtet nach Herkommen, Stand, Lebensalter und Vermögen. Nun wird er zweideutig, unbestimmt, weil er sich in einen Berufenen wandelt. In diesem Engpaß und auf den Stromschnellen dieses Felsentales rettet den Menschen vor der Welt zuerst das vorher gesparte Kapital an gutem Namen, Ansehen, Redlichkeit, Moral, Examina und bürgerlichen Leistungen. Dennoch hilft dem werdenden alles dies nur ein Weile. Ein Ärgernis, ein Bruch ist notwendig. Wer »ein« Mensch war und nun »dieser« Mensch des Ecce homo zu werden beginnt, der ist ja eben deshalb im Mittelstadium »zweideutig«. Die einen deuten ihn noch als »einen«, die andern schon als »diesen« Menschen. Erst hinter dem Bruch, hinter dem Ärgernis, wird der Mensch eindeutig; ganz eindeutig ist sogar erst der Vollendete, zur ewigen Seligkeit Eingegangene. Dieser Weg der Mannwerdung gleicht dem Kreuzweg des Wachstums und Leidens und Vollendens, den Jesus als den Lebensweg des Menschensohnes offenbart hat. Es geht ihn seitdem jeder, der ihm nachfolgt. Auch Wittig schien eindeutig ein katholischer Theologieprofessor, auch Wittig wurde, als er ins Alter der Berufung und des Schaffens trat, dem Lebenskreis, in dem er zu wurzeln schein, zweideutig. Auch Wittig hat den Bruch jetzt erfahren und wird den Liebenden und Erlösbaren sichtbar und eindeutig.

Auch dies andere würde sein Schicksal noch nicht zu mehr als einem Fall unter den vielen Fällen der römischen Kirchengeschich-

te machen, daß es doch die Autorität in der Kirche ist, die hier ein kirchliches Glied mißhandelt oder ermordet. Solcher Opfer ist die Geschichte voll. Bei der Jungfrau von Orleans hat ja die Kirche selbst ihr eigenes Urteil revidiert. Rom ist weltmännisch und staatsmännisch, und um größerer Liebe willen wird auch ein keimendes Leben wohl geopfert. Wäre der Fall Wittig der Fall Josef Wittigs, so brauchte man nur erneut festzustellen, was wunderschön im »Hochland« vom Oktober 1925 ausgesprochen worden ist, daß die Institution brutal ist. Vielleicht, daß man noch hinzusetzen dürfte, es möchten die lebendigen katholischen Glieder der Kirche unter dem römischen Papst an solch einem Falle auch ihrerseits die providentielle Aufgabe einer nichtrömischen Christenheit begreifen.

Aber der Fall Wittig hat eine tiefere Bedeutung. Die Unscheinbarkeit, daß »bloß« ein Mensch hier leidet, spricht nicht dagegen. Die großen Entscheidungen im Leben fallen in kleinen Dingen. Gott ist unscheinbar. Viel wichtiger und folgenreicher als päpstliche Weltkriegsfriedensvermittlung, Jubeljahre und Enzykliken ist die Behandlung eines lebendigen Gliedes der Kirche, eines Menschen, einer armen, aber lebendigen, von Gott geschaffenen Menschenseele. Die von Gott gebaute, von Christus hinterlassene Kirche besteht nicht aus der Peterskirche, dem Vatikan, dem Freiburger Münster einerseits und andererseits aus Leuten, die dort oder hier an diesen Steinhäusern Karriere machen wollen, sondern sie besteht aus laufenden, ringenden, und im Lauf und Ringen von Gott zu seinem Dom zusammengebauten Menschen, die hernach und unterwegs auch Bischofspaläste und Kirchen aus Stein bauen mögen, wenn dazu Zeit ist. Also wie gesagt, die Unscheinbarkeit des Falles mag römische Diplomaten zum Lächeln bringen; einen Christen müssen immer die leisen, lautlosen, unscheinbaren Vorgänge durchschauern. Denn er weiß, daß er nichts »Besonderes«, »Heroisches« zu tun hat in der Welt, sondern nur das Alltägliche und Geringe und Kleine auf besondere Weise.

Das Besondere des Falles Wittig aber liegt darin, daß die römische Kirche durch die Ausstoßung von Josef Wittig einen entscheidenden Schritt zur »Religio depopulata«, ich möchte persönlich glauben: den entscheidenden, getan hat. Sie hat ihre Erneuerungshoffnung erstickt. Sie hat zwischen Kirche des Klerus und Kirche des Volks gewählt und das Volkstum der Klerikerkirche ohne jede Einschränkung geopfert. Damit wird sie zu jenem kraftlosen, entvolkten Mythos. Als in sich endgültiges, versteinertes Mythologem wird sie dem kraftvollen Leben entrückt. Die Papstkirche und

ihre Geschichte wird zum alten Testament der christlichen Welt. In ihr, ihren Dogmen und Riten haben die Völker, die sie durchtränkt und durchwirkt hat, nun den alten Bund: die Kirche bleibt, aber sie hat ihre Kraft ausgewirkt oder verwirkt, wie man das nun ausdrücken mag. Sie wirkt nicht mehr, weil sie die Wirklichkeit des Volkstums, des christlichen Volkes nicht mehr erträgt.

Um das zu verstehen, müssen wir die Zweideutigkeiten ausräumen, die von Wittigs Gegnern um ihn gehäuft werden. Er ist Professor. Also scheint er wohl irgendeine Irrlehre, eine Weltanschauung oder einen Ismus zu lehren. Das wäre allerdings eine rein individuelle Angelegenheit. Was ein Professor sagt, dem widerspricht der nächste. Auch die ehrlichste Überzeugung des Wahrheitskämpfers ist nur seine Überzeugung, ja nur seine Meinung. Und Meinungen können nicht tragisch genommen werden. Nun ist es richtig, daß Wittigs Gegner Professoren der Dogmatik sind. Das erregt den Anschein, als sei er selber wohl auch einer. Gerade dies ist der grundlegende Irrtum der kirchlichen Behörden, als gehe es Wittig um einzelne Sätze eines dogmatischen Lehrbuches, um Begriffe eines Kathedersystems, um Schulwissen für Schulbuben und solche Gehirne, die das zeitlebens—als sogenannte Akademiker und Gebildete—zu bleiben pflegen. Aber Wittig kämpft für das Dogma gegen die Dogmatikprofessoren, für die christliche Sprechweise gegen die heidnisch-aristotelische Denkweise, für die Namen gegen die Begriffe, für das Erbgut der christlichen Weisheit gegen den Modernismus der scholastischen Wissenschaft.

Denn Wittig ist mit jeder Zeile und mit den großen Werken als Ganzen, die er geschrieben hat, der Anwalt des dogmengläubigen Laien gegenüber der Gehirnakrobatik des Dogmensystematikers, des geschehenden Gemeinschaftslebens gegenüber der juristisch-philosophisch-obrigkeitlichen Theorie über dies Gemeinschaftsleben. Er ist der geborne Antimodernist. Denn ihm ist nicht nur das mathematisch-subjektive Weltbild der neuzeitlichen Philosophie ein Dorf jenseits der Grenzen seiner Grafschaft Glatz, ein böhmisches Dorf, sondern ebenso das syllogistisch-objektive Weltbild der scholastischen Philosophie. Beides ist ihm weder des Kampfes noch der Widerlegung wert. Er hat alle Hände voll zu tun, niederzuschreiben, wie das arme aber erlöste Christenvolk Gott den Herrn Vater Sohn und Heiligen Geist, preist und verherrlicht. »Ich selber kann und mag nicht ruhn; des großen Gottes großes Tun erweckt mir alle Sinnen; ich singe mit, wenn alles singt, und lasse, was dem Höchsten klingt, aus meinem Herzen rinnen.«

Dazu gehört allerdings eine Urgesundheit, um als Professor an einer deutschen Universität kein Idealist, kein Begriffler, kein Thomist und kein Kantianer, sondern ein sprechender und singender Laie zu sein. Ein Gegner drückt daher, er sei nervenzerrüttet usw. usw.! Die Freunde aber nennen ihn klagend und seufzend einen Dichter! So weit sind wir in dieser technisierten und organisierten und kunstvergötzenden Welt, daß ein Mensch, der Gottes Urwort und Uroffenbarung kindlich in Gebet und Lobgesang, in Geschichte und Erzählung aufklingen und rinnen läßt, ein »Dichter« sein muß. So machen die Theologen und Philosophen heut die Sprecher und Sager unschädlich. Was an Wittig poetisch und dichterisch erscheint, ist die Gleichniskraft unverdorbener Sprache und Seelenfülle. In des alten Arbeiter Fischers Lebensbeschreibung (herausgegeben von Göhre) — Wittig möge mir verzeihen — finden sich Töne derselben Poesie, derselben Epik, desselben Humors, die ja auch die bloßen Gelehrten theoretisch dank der romantisch historischen Wissenschaft alle als Attribute des Volkstums kennen und anerkennen. Also Wittig ist kein Dichtertheologe — was doch nur eine höfliche Umschreibung für einen harmlosen Narren sein soll; er ist nicht harmlos und kein Narr, wengleich er waffenlos dazustehen scheint wie das arme Volk. Aber dies Volk der Armut und Arbeit, der Erde und der Entsagung scheint euch Akademikern nur harmlos, ihr sterbt und euer Werk ist fruchtlos. Das Volk aber bleibt und trägt Frucht tausendfältig. Und das ist seine Waffe. Keine Waffe im sichtbaren Raum hat die schlichte Sprache des Herzens, aber die unendliche Wirkung in der werdenden, geschichtlichen Zeit.

Wittigs Vorleben ist ein wunderbar behütetes in dem Sinne, daß ihm die Wurzeln seines Volkstums durch die Akademikertracht nicht abgedrosselt worden sind bis ins reife Mannesalter. Er ist übrigens auch beruflich nicht Dogmatiker, sondern Historiker der alten Kirche der Väter, der Seelenkirche, also der aus Volk, nicht aus Kultur oder Wissenschaft oder Politik gefügten Kirche, wie wir das oben dargelegt haben. Er hat keinen irrigen Ismus zu vertreten, weil er nicht jene Trennung der Geisteskräfte in Glauben und Wissen in sich vorfindet, sondern Gott mit seinem ganzen Vermögen liebt. Er ist kein »Fideist«; denn er verachtet nicht Vernunft und Wissenschaft. Seine höchst gelehrte und entsagungsvolle, im Interesse des Verlegers soeben anonym erscheinende altchristliche Literaturgeschichte beweist das. Aber er weiß und lebt jene neue Welt, die, von Scholastik und Philosophie, von objektiv und subjektiv gleichmäßig angeekelt, der Liebeskraft der

von Gott geschaffenen Geistessprache sich anzuvertrauen wagt. Wir können nie mehr als etwas sagen und aussprechen; denken ist nicht mehr, sondern weniger als sagen, eine nützliche Vorbe-greifung oder Nachbedenkung der Sprache, aber immer Diener des heiligen Geistes. Nie ist der Gedanke selbst heiliger Geist. Denn ihm fehlt die zeitliche und örtliche Bestimmtheit, die konkrete Wirksamkeit, kraft der dem heiligen Geist Persönlichkeit beigelegt werden muß.

Wir können nicht Wittigs einzelne Zeilen und Worte auf ihre Rechtgläubigkeit hier prüfen. Und wenn wir es könnten, täten wir es nicht. Denn sein Werk ist ein Lebenswerk, ist ein einheitliches Schaffen des Mannes. Und gerade das ist das Fatale, was sich im Verhalten der Papstkirche wie gegen das Laienvolk so hier gegen den Anwalt des Volkes zeigt; sie sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht. Sie sieht Worte, aber nicht Sätze, Sätze, aber nicht Kapitel, Kapitel, aber nicht Bücher, Bücher, aber kein Wirken, so wenig wie sie beim Laien etwas anderes als einzelne Fälle, Handlungen, Akte, sogar Glaubensakte!, als abgeschnittene Sekundenspreu sieht oder duldet. Wie sie dem Laien nur ein Schulbubendasein aus lauter zerschnittenen Stunden zutraut, so hat sie nicht gesehen, daß sie nicht Bücher Wittigs auf den Index setzen konnte, ohne sich selber durch diese Schandliste ein für allemal von dem einheitlichen Wirken des Mannes Wittig zu scheiden. In einem philosophischen System, in einem theologischen Disput, wie zwischen Luther und Eck, kann ich Sätze verwerfen lassen. Dem Psalmisten, dem sagenden und singenden Menschen, kann man entweder lauschen oder man kann ihn hinauswerfen. So hat man denn auch sich nicht die Mühe genommen, einzelne Sätze in seinen Schriften zu zensieren, sondern hat fünf seiner Hauptschriften in Bausch und Bogen verboten, ohne Abänderungen bedenklicher Stellen zu ermöglichen, hat ihm ferner verboten, ohne Erlaubnis der römischen Stelle künftig etwas zu drucken, und hat damit den geistigen Menschen Wittig in jedem Falle vernichtet. Unterwirft er sich, so kann sich ja nur der Entgeisterte unterwerfen. Unterwirft er sich nicht, so haben seine Worte keine Hörschaft!

Denn hier zeigt sich eine weitere Besonderheit des Falles Wittig. Der »Ketzer« hat eine Rückzugslinie ins philosophische Lager. Der abtrünnige Priester wünscht zu heiraten; kurz, irgendeine zweite Welt öffnet sich und eben deshalb schließt sich die alte kirchliche zu. Anders bei Wittig. Er hat ja das Herz gegen den Kopf, die Seelenkirche gegen die Obrigkeitskirche, das Dogma gegen die Dogmatiker verteidigt. Er hat eine solche Rückzugslinie

in eine unkirchliche Geisteswelt nicht. Er könnte wieder Handwerker, wieder Volk, wieder Dörfler werden, denn er ist es immer geblieben; aber er hat keinen geistigen Ort und kein Wort außerhalb der Kirche zu sagen! Deshalb hat er ja »Die Kirche als Auswirkung der christlichen Seele« geschrieben — flugs auf den Index damit; deshalb hat er »Die Erlösten« von dem Moralin der Beichtjurisdiktion zu erlösen gewagt — flugs auf den Index damit. Deshalb hat er in »Herrgottswissen« und in »Die Kirche im Waldwinkel« die innersten Winkel der christlichen Kirche verklärt, weil er selbst nur im Innersten zu Hause ist.

Sein Lebenswerk gipfelt in dem »Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo«. Statt an Zeilen und Sätzen wollen wir daher an diesem Werk im ganzen zeigen, was Wittig der Kirche für einen Dienst geleistet hat. Die Geschichte des Lebens Jesu ist bekanntlich ein tragisches Kapitel in der Geschichte des neuzeitlichen Liberalismus. Von Reimarus bis Wrede führt durch einhundertfünfzig Jahre eine tragikomische Reihe, an der Geister wie Herder und Hegel eifrig teilgenommen haben. Es waren alles Versuche, das »Leben« im Sinne der Lebensphilosophie, also vom Anfang und der Geburt her, zu beschreiben. Dieses ist die »natürliche« Lebensgeschichte. Sie genügt beim natürlichen Menschen der Gattung, bei »einem« Menschen. Denn der bleibt ja in seiner Natur. Aber Jesus ist der Stifter des übernatürlichen Lebens, das die Berufung empfängt, sich umwendet, die Zweideutigkeit mit dem Tode büßt und erst dadurch zur gesegneten Wirksamkeit gelangt. Die natürliche Biographie ist daher immer subjektive Milieuschilderung vom Biographen aus. Und so ist der Film von Reimarus bis Wrede abgerollt, bis ihn Albert Schweitzer entlarvte in seiner »Geschichte der Leben Jesu-Forschung«¹. Seitdem gibt es natürlich noch Kinderbücher »Jesus der Jüngling« und ähnliches Zuckerwasser, aber mit Schweitzer ist die natürliche Leben Jesu-Forschung erledigt. Albert Schweitzer hat bekanntlich zur Besiegelung dieser Erledigung die weltlich-ärztliche Mission am Kongo erwählt, dem unerkennbaren Christus zu dienen statt dem subjektiv stilisierten Jesus der liberalen Theologie. Die alte Kirche hat dem gegenüber in den Evangelien, den Evangelienharmonien — bis zum Heliand — und in den Mysterien der Liturgie und der liturgischen Spiele das Leben von der Passionsgeschichte her, und das heißt das göttliche Leben des Menschensohnes gestaltet. Immer aber bleibt zwischen natürlicher Biographie und Passionsgeschichte ein schroffer Abgrund. Man kann

¹ Erste Auflage Tübingen 1906, dritte Auflage ebenda 1922.

ja die Passion als Thanatographie, weil alles aufs Kreuz beziehend, bezeichnen. Der Gläubige erkennt dann nur die kirchliche Thanatographie an, der Ungläubige nur die wissenschaftliche Biographie. Dies aber heißt den Abgrund zwischen Glauben und Wissen im Kernpunkte des Dogmas selbst verewigen. Dies Nebeneinander von theologischer Thanatologie und philosophischer Biographie Jesu ist in den Jahren seit dem Erscheinen von Schweitzers Buch auf einem unüberbietbaren Höhepunkt. Wie sehr, das zeigt die Wirkung der »philosophischen« Karikatur der liberalen Theologie, der neuheidnischen »Aristie des Jesus von Nazareth« auf die katholische Jugend, oder der Rückfall ins Gedankenlose gegenüber dieser Frage nach der ungeteilten Wirklichkeit von Leben und Sterben Jesu bei Karl Barth und Peterson. Die Scheidung in Passion und Bios, in das, was wir von Jesus als Glieder der Kirche glauben, und in das, was wir von Jesus als wissenschaftliche Forscher wissen, ist eben deshalb so unerträglich geworden, weil wir Gott auf die Dauer nur mit unserem ganzen Vermögen lieben können, und also jede Teilung dieser Gottesliebe den Glauben an die Göttlichkeit Jesu zerstören muß. Hier also begegnen uns die Verwüstungen der scholastischen Lehre von den verschiedenen Erkenntnisvermögen im Zentrum des Christenglaubens unserer Tage. Die ganze geistige Zerrissenheit des abgelaufenen Jahrtausends tritt in der Leben Jesu-Forschung erschreckend und Entscheidung, nein Verwandlung fordernd, vor uns.

»Das Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo« wählt weder den Weg theologischer Thanatographie noch wissenschaftlicher Biographie. Weder ein natürlicher Heros erhält sein monumentum aere perennius, noch Gott eine neue Legende. Die Objektivität und die Subjektivität, beide haben zurückzutreten vor der Liebe, die Wittigs Leben in das Leben Jesu hineingesät und aus ihm hat erwachsen lassen. Auf drei Weisen, meint Wittig, könne man das Leben Jesu schreiben. Er wolle die dritte Weise wählen, in der es weiterlebe. »Der Mensch weiß nur soviel als er liebt.« Die eigenen mit der Passion Christi verlebten Jugendjahre, die mit Jesus, dem Meister seiner Jünger, verbrachten Lehr- und Wanderjahre, und der kraft Jesu geschöpflicher, weihnachtlicher Gestalt erlebte eigene Durchbruch zur Meisterschaft der Kindlichkeit, des ewigen Lebens in der Wiedergeburt und Erlösung erzählt Wittig, weil ja diese Erfahrungen allein wissen machen können! Hier ist jene neue Sprechweise, von der bereits oben als Erfüllung der Zeit die Rede war. Der Erzähler selbst weiß sich als Teil und Glied dessen, was er erzählt. Nur deshalb

kann er erzählen. Aber deshalb sind ihm auch die Geheimnisse aufgetan, die im Übergang von der aus Gottvater geschenkten Vita zu der von Gottsohn geschenkten Passion liegen. Kein Docketismus — wie ihn die Obrigkeitskirche angsterfüllt den Laien zumutet — und kein Naturalismus —, wie ihn der freie Geist nur zu bieten weiß —, zwischen beiden blickt der durch die Liebe wissend gewordene Sinn des Laien helläugig hindurch. Den alten Satz: daß Erkenntnisgrund und Realgrund nicht dasselbe sind, wendet Wittig entschlossen so an, daß er gleichzeitig beide Wege uns mitgehen läßt: den Weg seiner Erfahrung: da steht das Kreuz vor dem Knaben, Weihnachten begreift erst in seiner ganzen Erlösungsfülle der zum Geschöpf erlöste Erwachsene. Der Weg der Geschichte: da geschieht alles in der »richtigen« Reihenfolge. Aber beide sind nötig, eine Notwendigkeit, die Philosophen und Theologen gleichmäßig verkennen. Damit ist aller Modernismus in der Wurzel ausgerottet. Denn nun ist das Leben Jesu und das Weiterleben im Erzähler beides zusammen die Erneuerung des Dogmas von der unlöslichen Verknüpfung des Glaubens an den Vater, an den Sohn und an den heiligen Geist! Dies heißt Ernstmachen, dies heißt Praktizieren des dritten Glaubensartikels, der Schöpfung des Lebens und Offenbarung des Todes beide erschließt, dadurch wird die unerträgliche Sackgasse, in die eine den dritten Glaubensartikel tot liegen lassende Theologie geraten war, geöffnet. Die Konsequenzen dieses Verfahrens reichen über das Gesamtgebiet des Geisteslebens und der Wissenschaften. Und dieser Mann, der das leistet, was Pius X. mit seinem Antimodernismuseid äußerlich versucht hat, soll den Antimodernisteneid schwören, weil er die katholische Lehre von Grund aus zerstöre! So als habe er diesen Eid nicht mit jeder Zeile seiner Bücher geschworen. Aber Rom sieht eben nicht dies einheitliche Wirken, es sieht nur den »Fall«, nicht das Schaffen. Das Schaffen ist die Krone des Geschöpflichen, und in ihm werden uns unsere Sünden vergeben, wenn Sündenvergebung irgend Sinn haben soll. Das Schaffen ist nicht Werk oder Handlung, sondern Einsatz der Person im Glauben. Nicht umsonst »schuf Gott den Menschen in seinem Bilde«. Dröhnend wird dieser Satz wiederholt: Im Bilde Gottes schuf er ihn. Wittigs Einsatz gilt der Mannwerdung des Volks der Laien: »Jetzt laß das ängstliche Sorgen um die Sünde!¹ Jetzt tritt aus den Lehrlingsjahren in die Gesellenjahre über! Hilf mir am Reiche Gottes arbei-

¹ Ich notiere dazu die Äußerung des heiligmäßigen englischen Jesuiten Plater: *We all care a lot too much about our sins*. Vgl. seine Biographie von C. C. Martindale. S. I. Harding & More, London 1924.

ten, so fleißig und eifrig, daß die Sünden von allein verschwinden. Sieh, einmal mußt du auch Meister werden!« »Aber die Laien glauben, immer wieder Anfängerarbeit leisten zu müssen und werden selten zum Glauben an sittliche Mannesreife und Meisterschaft ermutigt. . . Wir brauchen Lehrlingsstand, Gesellenstand, Meisterstand, brauchen Knechtsarbeit, Knappenschaft und Ritterschaft.« Alle diese Ordnungen und Kräfte liegen, wenn auch noch so keimhaft, im katholischen Wesen. »Grabt nur nach in dem reichen Mutterboden der katholischen Kirche! Scheltet nicht andere, wenn die Entwicklung noch nicht weiter ist, wenn sie unterbrochen scheint, denn ihr selber seid ja die Kirche. Entwickelt euch! Ordnet euch zu einem Volke der Erlösten!«

Hier aber steht der Satz, der erklärt, weshalb Rom auf Denunziation deutscher Dogmatiker despotisch gegen Wittig vorging und sein Saitenspiel zerbrach: »Denn ihr selber seid ja die Kirche.« Hier hat ein Theologe sich selbst vergessen, im Sinne des Evangeliums, und seine Bruderschaft mit dem Volk eingestanden. Die Theologen denken bestenfalls an ihre Studentlein — so ist auch wohl die Denuntiatio begründet worden — Wittig denkt an das Volk. Und das Volk geht dem Theologennachwuchs vor. Oder nicht? Die Kirche scheint doch mehr Angst um ihre Studenten zu haben als um das Volk. Ich kenne einen Theologen, der zum Kampf gegen Wittig aufbrach, als dieser ihm gestand: ich hasse die Theologen. Auch dies wieder ist vom Evangelium geboten. Wittig als Theolog und Priester muß dies sein Selbst hassen; das Evangelium meint bei dem Selbsthaß, den es zur Voraussetzung der Nachfolge macht, ja gerade die Abwendung von dem, was uns zur Natur geworden ist, also in erster Linie den eigenen Stand. Nur solche Selbstvergessenheit hätte die Klerikerkirche mit den Laien zu neuem seelischen Ausbruch verschmelzen können. Die Selbstvergessenheit des Geistes wurde ihr hier dargelebt. Sie brauchte sie nur zu dulden. Aber gerade hier bleibt Rom am empfindlichsten und zieht das Dasein als klerikaler Mythos und römisches Monument der Wiedergeburt zum Volk der Erlösten vor. Daher versteht Rom Wittig überhaupt nicht; Lutherus redivivus macht man aus einem Manne, der doch gerade nicht die geruhsame Beugung unter eine weltliche Obrigkeit predigt, sondern ein Mitarbeiten an der geistlichen Obrigkeit! Man hat ihn in einem Gutachten zum Jansenisten gemacht, zum Thomisten in der Willenslehre, zum Modernisten, nur um ihn braten zu können. Sie begreifen nicht, daß er spricht, wo sie denken, erzählt, wo sie memorieren, das Dogma durchlebt wissen will, wo sie Dogmatik

wissen wollen. Aber sie begreifen »am meisten die Schilderung der Menschlichkeiten des Dogmatikers« und »hier kommt das Hufeisen zum Vorschein«. Jeder Fachmensch muß seine Berufslaster durchschauen. Ein christlicher Dogmatiker aber, der das nicht kann, ist unerträglich. Wittig sagt dazu ¹: »Ich verachte den theologischen Stil der Dogmatiker nicht, sondern ich halte ihn für ganz unwirksam, wenn er dem Volke gegenüber angewendet wird mit dem Anspruch, verstanden zu werden. Und über Unwirksames und doch immer wieder Versuchtes kommt mir manchmal ein vielleicht sehr unziemliches Lachen.« «Was ich über die Dogmatiker gesagt habe, ist von vielen als Spott über das Dogma aufgefaßt worden. Das tut mir sehr leid. Aber es ist auch ein Zeichen dafür, daß man den rechten Unterschied zwischen Dogma und Dogmatik, und zwischen Dogmatik und Dogmatikern nicht versteht.« Lachen, Weinen, Spotten, Lieben — das tut der Lehrer des Volkes. Der Fachmann ist feierlich. Deshalb hat der Fall Wittig mit dem Fall Hehn, dem Fall Schell und sämtlichen Fällen seit Gründung des Index nicht die geringste Ähnlichkeit. In Wittig wird nicht der Theologe verurteilt, sondern der Nichttheologe! Wittig ist nicht mit seinem Kopf der Kirche entwachsen, sondern mit seinem Herzen, das des Volkes ist, erliegt er der menschlich-irdischen Infiltration der Kirche des zweiten Jahrtausends. Von der durch die Scholastik heidnisch vergifteten Dogmatik der Papstkirche mit ihrer Spaltung der Geisteskräfte in Glauben und Wissen ist er als zu vollwirklich und zu vollsaftig, als zu lebendig und zu fröhlich nicht ertragen worden. Er liebt ja Gott mit seinem ganzen Vermögen, der Dogmatiker aber nur mit zwei halben! Dieser Klerus weiß selber nicht mehr, was er zu glauben lehrt. Es sind zu viele gelehrte Kontroversen darüber gehäuft. Die Dogmatiker selber glauben alle nur noch implicite. Wenn nun einer kommt, der sicherer, schlichter, völliger glaubt als sie alle, so stört er die humorlose Feierlichkeit der Amtsstube. Das Herz wird nicht verloren gehen, so groß seine Leiden sein werden. Aber die Kirche des Papstes wird zur bloßen Religio, zur Religio depopulata, zur Kirche ohne Volk.

XII. Die Emeritierung Wittigs

13. 3. 1926
Wittig an das
Ministerium

Die Urteile kirchlicher Behörden über Auffassung und Wege meiner beruflichen Wirksamkeit und die daraus entstandene Lage lassen mich erkennen, daß eine gedeihliche Wiederauf-

¹ Meine »Erlösten« in Buße, Kampf u. Wehr. Franke, Habelschwerdt 1925, S. 97 f.

nahme meiner lehramtlichen Tätigkeit an der Universität Breslau ausgeschlossen ist. Infolgedessen sehe ich mich veranlaßt, den Herrn Minister zu bitten, meine Emeritierung unter Weitergewährung meiner Bezüge auszusprechen.

Dr. Joseph Wittig. o. ö. Professor
an der Universität Breslau.

Der Kurator der Schl. FrWU.

U. K. A. 2080/26.

Breslau I, 12. April 1926.

In den Anlagen übersende ich Ew. Hochwohlgeboren die Urkunden über die Entlassung aus dem preußischen Staatsdienste mit dem ergebnen Ersuchen um Rückzahlung des schon für den April gezahlten Gehaltes.

An ...Wittig, hier.

gez.

12. 4. 1926
Der Universitätskurator an
Wittig

Der Preußische Minister für WKV.

Berlin W. 8, 9. April 1926.

1. Anlage

Auf den Antrag vom 13. März d. J. ist Ihnen namens des Preußischen Staatsministeriums die Entlassung aus dem Staatsdienst mit Wirkung vom 1. April d. J. ab erteilt worden. Ich übersende Ihnen den darüber ausgefertigten Abschied und entbinde Sie hiermit zum genannten Zeitpunkt von Ihren amtlichen Verpflichtungen in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität zu Breslau, indem ich Ihnen zugleich meine Anerkennung für Ihre akademische Wirksamkeit an der genannten Universität ausspreche.

An ...Wittig durch den

gez. Becker.

Universitätskurator.

2. Anlage

Urkunde:

Dem ordentlichen Professor in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität zu Breslau

Dr. Joseph Wittig

wird die nachgesuchte Entlassung aus dem Staatsdienste mit Wirkung vom 1. April 1926 ab hiermit erteilt.

Berlin, den 9. April 1926

(Siegel)

Namens des Preußischen Staatsministeriums

Der Minister

für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung

gez. Becker.

Abschied für ...Wittig

U I 10696

17. 4. 1926
 Ministerial-
 direktor
 Dr. Richter an
 Wittig

Telegramm (Antwort auf eine Anfrage Wittigs)

Berlin 9, den 17. April 1926

Bezüge werden selbstverständlich ausgezahlt. Kuratorium be-
 nachrichtigt. Richter.

24. 4. 1926
 Wittig an Mi-
 nisterialdirek-
 tor Dr. Richter

Sehr geehrter Herr Ministerialdirektor! Ihre telegraphische Beantwortung meines Briefes vom 16. April war ein Zeichen so großer persönlicher Freundlichkeit und Güte, daß ich Ihnen herzlichst dafür danken muß. Die allerschwerste Sorge wich wenigstens für einige Tage von mir. Die Weitergewährung meiner amtlichen Bezüge ist mir durch Ihr Telegramm zugesagt, dem wohl urkundliche Kraft zukommt oder eine eigentliche Urkunde folgen wird; ich muß solche urkundliche Sicherheit dringend wünschen und erbitten, da das anfängliche Verhalten des Kurators deutlich zeigt, daß ich mit der »Abschieds«-Urkunde kein einziges Recht begründen und einfordern kann.

Und trotz Ihrer gütigen Antwort bleibt es ein »Abschied«, eine »Entlassung aus dem Staatsdienste«. Ich kann und darf diese urkundlichen Ausdrücke nicht anders verstehen als in dem landläufigen juristischen Sinne. Der »Entlassene« hat an sich kein Recht auf Weiterzahlung des Gehaltes; es kann ihm aus Gnaden gewährt und aus Ungnaden entzogen werden. Nicht einmal den Amtstitel darf er weiterführen, wie mir ein Jurist soeben mitteilt.

Eine solche Entlassung kann nur ausgesprochen werden auf Grund eines freiwilligen Antrages des zu Entlassenden oder eines Disziplinarverfahrens wegen eines Vergehens im Amte. Beides liegt nicht vor.

Wohl spricht das Begleitschreiben von einer »beantragten Entlassung«. Das ist aber wahrheitswidrig, denn ich habe am 13. März nur eine »Emeritierung unter Weitergewährung der Bezüge« beantragt. Ich muß daher die ganze Urkunde samt ihrem Begleitschreiben als wahrheitswidrig zurückweisen. Ehe ich dies, wie mir dringend geraten wird, amtlich durch einen Rechtsbeistand tue, halte ich mich durch Ihre persönliche Freundlichkeit berechtigt und verpflichtet, bei Ihnen anzufragen, ob es nicht einen anderen Weg gibt, zu

einer Abänderung der Urkunde zu gelangen. Da der Semesterbeginn nahe bevorsteht, und da ich auch aus anderen Gründen bald zur Sicherheit kommen muß, ist wohl keine Zeit zu verlieren.

Ich habe meinen Antrag auf Emeritierung durch Herrn Professor Rosenstock der Regierung anbieten lassen, um selbst wieder zu einer ruhigen Tätigkeit zu kommen und um der Regierung und meinem Bischof die hauptsächlichsten Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen. Irgendein weitergehendes Verfahren kann ich mir nicht gefallen lassen, da es den von der Verfassung gewährleisteten Rechten eines ordentlichen Professors widerspräche; auch nicht eine »Pensionierung« mit »gesetzlicher Pension«, von denen der Rektor unserer Universität soeben schreibt. Ich muß den Anspruch auf meine vollen Bezüge, auf das Recht, Vorlesungen zu halten und an den Fakultätssitzungen teilzunehmen, und auf den Professorentitel aufrechterhalten, selbst mit den äußersten Mitteln.

Die eine Frage, die sich von selbst aufdrängt: wer schuld ist an der Verkehrung meines Antrags, will ich nicht stellen, sondern will annehmen, daß es sich um einen Irrtum handelt.

Da ich Ihnen und der Regierung noch nie lästig geworden bin mit Anträgen und Anfragen, so darf ich Sie diesmal desto dringlicher bitten, sich meiner Angelegenheit anzunehmen und mir so bald wie möglich freundlichen Bescheid zu geben.

In größter Hochachtung ergebenst

Prof. Dr. Joseph Wittig.

In Verfolg der Ihnen erteilten Urkunde vom 9. April 1926 — U. J. Nr. 10972 — teile ich Ihnen mit, daß Ihnen die Bezüge eines emeritierten Professors zustehen.

In Vertretung ...

24. 4. 1926
Der Minister
an Wittig

An die Hochwürdige Katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau.

Der Hochwürdigen Katholisch-theologischen Fakultät ist amtlich Kenntnis gegeben worden von dem Erlaß des Herrn Ministers, daß ich mit dem 1. April »auf Antrag« aus dem Staatsdienst entlassen sei. Da ich nicht meine Entlassung, son-

8. 5. 1926
Wittig
an seine
Fakultät

dem meine Emeritierung beantragt hatte, mußte ich diese Urkunde als wahrheitswidrig zurückweisen, fragte aber erst bei dem Herrn Ministerialdirektor Richter an, auf welchem Wege ich eine Abänderung der Urkunde erreichen könnte, und glaubte, erst die Antwort abwarten zu müssen, ehe ich auch von meiner Seite die Fakultät von dem Geschehenen in Kenntnis setzte. Ich warte bis heute noch vergeblich auf die Antwort des Herrn Ministerialdirektors. Es ist mir aber mitgeteilt worden, daß unterdes bei der Fakultät eine interpretierende Erklärung jenes Erlasses eingelaufen sei, wonach die von der Staatsregierung ausgesprochene »Entlassung« als »Emeritierung« aufzufassen und zu behandeln sei. Falls diese Mitteilung auf Wahrheit beruht, bitte ich die Hochwürdige Fakultät ergebenst,

mir bald eine Abschrift jener interpretierenden Erklärung zukommen zu lassen.

Die Fakultät hat bisher jene Abschiedsurkunde als Entlassung im gewöhnlichen, landläufigen juristischen Sinne interpretiert, obwohl in dem ministeriellen Begleitschreiben auch wieder von einer bloßen Entpflichtung der Fakultät gegenüber die Rede war. Infolgedessen habe ich schon zu der vorigen Fakultätssitzung keine Einladung erhalten. Ich befürchte, daß nun auch mein Name im Professorenverzeichnis gestrichen wird. Die Fakultät wird sich bewußt sein, welche schwere und folgenreiche Verletzung des alten Professorenrechtes in diesen Vorgängen liegt, und ich glaube, daß ich die Wahrung dieses Rechtes ihr überlassen kann. Es liegt mir aber viel daran, zu wissen, wie die Fakultät, deren Mitglied ich war und bleiben will, die in den Berliner Urkunden enthaltenen Ausdrücke »Entlassung«, »Abschied«, »Entpflichtung« mir gegenüber interpretieren will, und ich bitte ergebenst

einen Entschluß der Fakultät herbeizuführen, ob sie mich gemäß meinem Antrag als »Emeritus«, als der ich ja auch mein Gehalt weiterbeziehe, oder wirklich als einen für immer aus dem Kollegium Ausgeschiedenen behandeln will.

In größter Ehrerbietung

ergebenst

Joseph Wittig.

Sehr geehrter Herr Kollege! Auf Ihr wertenes Schreiben vom 8. d. M. erlaube ich mir folgendes zu erwidern: Der Fakultät ist in der Tat ein Erlaß des Herrn Ministers zur Kenntnisnahme mitgeteilt worden, daß Ihnen die erbetene Entlassung aus dem preußischen Staatsdienste gewährt worden sei. Wenn in diesem Schreiben auch nebenbei von einer Entpflichtung die Rede war, so konnte doch nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, daß die Entlassung aus dem Staatsdienste Ihr völliges Ausscheiden aus der Fakultät bedeute. Infolgedessen war es mir rechtlich ganz unmöglich, Sie zu den Fakultätssitzungen einzuladen.

Inzwischen ist mir nun im Ministerium mündlich mitgeteilt worden, daß es sich in Ihrem Falle um eine Emeritierung im gewöhnlichen Sinne handle und daß Ihnen darüber in den nächsten Tagen eine unzweideutige Erklärung zugehen werde, die die frühere Entscheidung aufhebt. So dürften die entstandenen Schwierigkeiten und Bedenken ausgeräumt sein.

Die schriftliche Interpretation der ursprünglichen ministeriellen Entscheidung, auf die Sie Bezug nehmen, war der Fakultät in einem Schreiben mitgeteilt worden, das nur versehentlich an die Fakultät gerichtet und dessen Rückgabe an den Herrn Kurator erbeten worden ist. Von der unmittelbar bevorstehenden endgültigen Entscheidung des Herrn Ministers werde ich Ihnen sofort eine Abschrift zugehen lassen.

Mit kollegialem Gruße ergebenst

Geyer, zur Zeit Prodekan.

Den Ihnen durch Erlaß vom 9. April 1926 erteilten Abschied aus dem preußischen Staatsdienst habe ich zurückgezogen. Ich übersende Ihnen anbei die hierüber ausgefertigte Urkunde.

Zugleich entbinde ich Sie, Ihrem Antrag vom 13. März 1926 entsprechend, mit Wirkung vom 1. April 1926 ab von Ihren amtlichen Verpflichtungen in der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau. Ich benutze diesen Anlaß, Ihnen meine Anerkennung für Ihre akademische Wirksamkeit auszusprechen.

Den Herrn Universitätskurator in Breslau habe ich, zugleich

11.5.1926
Der Dekan
an Wittig

11.5.1926
Der Minister
an Wittig

zur Benachrichtigung der beteiligten akademischen Behörden, von Ihrer Emeritierung in Kenntnis gesetzt.

gez. Becker.

Gesehen. Breslau, 14. Mai 1926. Der Universitätskurator

gez.

Anlage

Der dem ordentlichen Professor in der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität in Breslau Dr. Joseph Wittig mit Wirkung vom 1. April 1926 ab erteilte Abschied aus dem Staatsdienst vom 9. April 1926 — U I 10696 — wird hiermit zurückgezogen.

Berlin, den 11. Mai 1926.

Siegel

Namens des Preußischen Staatsministeriums

Der Minister für WKV

U I 11263.1

gez. Becker.

XIII. Die Exkommunikation Wittigs

22. 5. 1926
Der
Fürstbischof
von Breslau
an Wittig

In der Angelegenheit der Indizierung verschiedener Ihrer Schriften und der im Reskripte der S. Congregatio S. Officii vom 29. Juli 1925 Ihnen gemachten Auflagen eröffne ich im Anschluß an mein Schreiben vom 3. August 1925 Ihnen folgendes:

Die S. Congregatio S. Officio hält die auf Anfordern eingesandten Darlegungen, die Sie mir am 27. Januar 1925 zu den Ausstellungen eines Beurteilers Ihrer Schriften zugesandt haben, und die Gründe, aus denen Sie eine erneute Ablegung der Professio fidei und des Antimodernisteneides trotz der Forderung des Heiligen Stuhles ablehnen, nicht für ausreichend, und Ihr zum 1. April 1926 erfolgtes Ausscheiden aus der akademischen Lehrtätigkeit nicht für genügend zur Erledigung des wegen der vorgedachten Schriften eingeleiteten Verfahrens.

Es ist Ihnen bekannt, daß der Heilige Stuhl von Ihnen nichts anderes verlangt, als durchweg bei Beanstandung von Publikationen, in denen nach dem Urteile des Heiligen Stuhles die Korrektheit der Glaubenslehre verletzt ist, verlangt wird, nämlich die vorbehaltlose bestimmte Erklärung, daß der

Autor alle diejenigen Schriften oder Teile derselben zurücknimmt, die der Heilige Stuhl für unvereinbar mit der Glaubenslehre hält: eine Erklärung, die in solchen Fällen für jeden Katholiken gegenüber der höchsten kirchlichen Autorität selbstverständlich ist, auch wenn die nähere Begründung der Indizierung dieser Forderung nicht vorausgeht. Die Forderung erneuter Ablegung des Glaubensbekenntnisses hat, auch wenn sie aus Anlaß der Indizierung glaubenswidriger Publikationen erfolgt, nicht zur Voraussetzung, daß durch Ihre Schriften eine bewußte Verletzung der früher eidlich geleisteten *Professio fidei* erfolgt ist, sondern bedeutet eine erneute feierliche Bekundung der persönlichen Glaubensstreue und Glaubensreinheit in der allgemein üblichen Form: ein Akt, der von jedem Priester freudig geleistet wird, so oft es die kirchliche Autorität von ihm verlangt.

Ew. Hochwürden ist vom August 1925 bis jetzt in bester Absicht genügend Zeit gelassen, um zur Erfüllung der Forderungen des Heiligen Stuhles sich zu entschließen. Auch hat es nicht an spontanen liebevollen Bemühungen wohlmeinender *Confratres* aus Ihrem Berufskreise gefehlt, um Sie von der Haltlosigkeit Ihrer Einwendungen und der Pflichtmäßigkeit der Erfüllung des Verlangten zu überzeugen. Es wird daher, wie zu erwarten stand, nunmehr vom Heiligen Stuhle Abschluß dieser Angelegenheit verlangt.

Durch Reskript vom 14. Mai 1926 hat die *S. Congregatio S. Officii* mich beauftragt, Sie unverzüglich aufzufordern, binnen einer letzten Frist von zehn Tagen nach Empfang dieses Schreibens:

1. vor mir oder meinem Generalvikar die *Professio fidei* nebst dem Antimodernisteneid zu leisten, und
2. mir die zu veröffentlichende vorbehaltlose Erklärung zuzusenden, daß Sie alle jene als *errores* vom *S. Officium* beurteilten Teile Ihrer Schriften zurücknehmen, die dem *S. Officium* Anlaß zur Indizierung gegeben haben.

Ich bin ferner beauftragt, falls Sie nicht binnen der zehntägigen Frist beide Auflagen rückhaltlos erfüllen, ohne weitere Fristgewährung zu erklären, daß Sie mit fruchtlosem Ablauf dieser letzten Frist alle und jede im Canon 2314 enthaltenen Strafen inkurriert haben.

Indem ich Sie auffordere, innerhalb der gesetzten Frist die-

sen Auflagen zu entsprechen, bete ich mit aller Ihnen schuldigen Liebe zu Gott, daß sein Licht und seine Gnade Sie zu jenem Opfer priesterlichen Gehorsams führe, das Ihnen den Frieden mit der Kirche wiederbringen und von Ihnen verhängnisvolle Folgen abwenden wird.

gez. A. Kard. Bertram.

31. 5. 1926
Wittig
an Kardinal
Bertram

An Se. Eminenz den Hochwürdigsten Herrn Kardinal und Fürstbischof von Breslau Herrn Adolf Bertram in Breslau.

Um dem Schreiben Ew. Eminenz vom 22. d. M. so weit stattzugeben, als es mein Gewissen zuläßt und fordert, gebe ich folgende zu veröffentlichende Erklärung ab:

Ich widerrufe selbstverständlich alle »Errores«, die das Heilige Officium als in meinen Büchern befindlich nachweisen und mir genau bezeichnen wird. Bisher ist mir amtlich noch kein Irrtum nachgewiesen und bezeichnet, obwohl ich schon seit acht Monaten auf Erfüllung einer dahingehenden Forderung warte. Sollte diese Forderung innerhalb eines Monats vom heutigen Tage an nicht erfüllt sein, so werde ich mich für berechtigt halten, meine Bücher mit ihrem bisherigen Texte neudrucken zu lassen.

Ich danke Ew. Eminenz für das Zeugnis, daß meine Schriften keine bewußte Verletzung der früher eidlich geleisteten Professio fidei bedeuten. Damit erledigt sich von selbst die Forderung der Wiederholung der schon geleisteten Eide. Denn was geschworen ist, bleibt geschworen.

Mein gerechtes Verlangen, daß das Unrecht jener »Grave ammonizione« vom Jahre 1924 und deren wahrheitswidrige Begründung von Rom aus zurückgenommen werde, muß ich nach wie vor aufrechterhalten.

Da ich aber gut genug weiß, daß diese meine Antwort dem Übermut des römischen Amtes, das Bücher befiehlt, ohne auch nur das Titelblatt genügend gelesen zu haben, keineswegs genügen wird, werde ich mich nach Ablauf der von jenem Amte bestimmten zehn Tage für »exkommuniziert« halten. Ich habe aber den Glauben, daß weder Feuer noch Wasser noch der Canon 2314 mich trennen kann von der Liebe Christi.

Ew. Eminenz ehrfurchtsvoll ergebener

Joseph Wittig.

Eckart Wilkens

Everhardstraße 77
5000 Köln 30
Tel. 51 12 65

12. 11. 1976

Liebe Freya!

Am 9. fand ich einen Grap Englus an Joseph Witting,
der auf S. 141^x Das Alte der Kirche Mulrang gelöst. Ich
bitte dich, das Blatt anzulegen:

Apostel siebrig Jesus ausgesandt
hat mitten in den wälberden "gelitten" —
glaubensbeamtis! O spül den Rand
des Wege mit Arznei = Beruf! — es stitten
zu Nacht die Heiden und die Christen um den
Kernweg: ist Wirklichkeit, ist Hexengabel,
daß gar der Balgen spert den Himmel, herum der
Rippen gebengt hat, Mund oder Tischwabel?
Du kommst zurück, eine du siebrig, weißt,
und weißt nicht was, lebst das, modifizieren = kein,
die bösen Geister — fort sind sie, es gleißt
der Muthigglanz von Berge Tabor, neu
daf reinen Herz und Kehle Apfelangen:
das Paradies — o felix culpa! — Englus.

Zurück in das Wagnis der Sprache!

Dein Eckart

x nach: "die deutsche Übersetzung lautet:"

Professor Wittig

Das kirchliche Amtsblatt des Fürstbischöflichen Ordinariats in Breslau (10 vom 15. Juni) bringt auf der ersten Seite folgendes:

19. 6. 1926
Nachricht der
ostdeutschen
Zentrums-
presse über die
Exkommuni-
kation

De causa sacerdotis Josephi Wittig.

Breslau, die 12. Junii 1926.

Ex mandato S. Congregationis S. Officii de die 14. Maii 1926 tenore praesentium declaramus, R. D. Professorem Josephum Wittig in Breslau ob inobedientiam erga praescripta a supradicta S. Congregatione ad sinceritatem fidei tutandam emissa incurrisse in omnes et singulas poenas canone 2314 C. I. C. constitutas.

Episcopalis Ordinariatus Vratislaviensis.

Die deutsche Übersetzung lautet:

»Betrifft den Priester Joseph Wittig.

Breslau, den 12. Juni 1926.

Kraft Auftrages der Hl. Kongregation des Hl. Officiums vom 14. Mai 1926 erklären wir mit Gegenwärtigem, daß der hochwürdige Professor Joseph Wittig in Breslau wegen Ungehorsams gegen die Vorschriften, welche die obengenannte Hl. Kongregation zum Schutze der Reinheit des Glaubens erlassen hat, alle und jede im Canon 2314 C. I. C. enthaltenen Strafen sich zugezogen hat.

Bischöfliches Ordinariat Breslau.«

Die erste der im Canon 2314 enthaltenen Strafen ist die Exkommunikation. Damit ist also Professor Wittig exkommuniziert. Die Exkommunikation ist jene Kirchenstrafe, welche aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließt. Der Exkommunizierte ist daher aller jener Gnaden und Gnadenmittel beraubt, welche Christus zum ewigen Heile der Seelen seiner Kirche anvertraut hat. Diese schwere Strafe verhängt die Kirche gegen Ungehorsam im Anschluß an das Wort des Heilands bei Matthäus 18, 17: »Wer aber die Kirche nicht hört, der sei dir wie der Heide und der Zöllner.«

Professor Wittig ist bereits im Wintersemester 1925/26 beurlaubt gewesen und ist auf seinen Antrag mit Wirkung vom 1. April 1926 an emeritierter Professor. Die Vorlesungen über altchristliche Geschichte liest vertretungsweise im Auftrag des Ministeriums Privatdozent Professor Dr. Altaner.

ANMERKUNG: Eine amtliche Mitteilung über die von der

Presse bis in den letzten Winkel Deutschlands getragenen Vorgänge ist bei Wittig nie eingetroffen.

20. 6. 1926
Wittig an die
Zeitungen sei-
ner Glatzer
Heimat

Professor Wittig

Universitätsprofessor Dr. Josef Wittig nimmt zu der im Kirchlichen Amtsblatt des Fürstbischöflichen Ordinariats in Breslau veröffentlichten Bekanntmachung, nach der er aus der katholischen Kirche ausgeschlossen worden ist, in einer in den »Neuroder Nachrichten« veröffentlichten Erklärung wie folgt Stellung:

Seit drei Jahren habe ich stillschweigend alle amtlichen und persönlichen Verdächtigungen meines Glaubens und meiner Stellung zur katholischen Kirche ertragen. Jetzt, da durch den Abdruck des Breslauer bischöflichen Erlasses vom 12. Juni selbst in den kleinsten Zeitungen die Nachricht von meinem Ausschluß aus der Kirche wie von einer entehrenden Strafe in das entlegenste Tal meiner Heimat getragen worden ist, zwingt mich die Liebe zu dem einfachen Volke meiner heimatlichen Umgebung zu der Mitteilung, daß ich aus der Kirche ausgeschlossen worden bin, weil ich vor Gott und meinem Gewissen weder meine Bücher öffentlich zurückziehen, noch dies durch Eidesleistung bekräftigen konnte. Ich habe meine Bücher für das Volk geschrieben, wahrhaftig aus Erbarmen mit seiner religiösen und kirchlichen Not. Tausende und aber Tausende haben aus ihnen Trost, Freude und neuen Lebensmut geschöpft. Mehrere Male habe ich mich bereit erklärt, alle Irrtümer zu widerrufen, die etwa darin sein sollten. Aber die kirchlichen Ämter haben mir bisher keine einzige irrgläubige Stelle nachweisen können, sondern nur in Bausch und Bogen alles verurteilt, als ob mein ganzer Glaube und all mein priesterliches Helfenwollen irrig wäre. Die verlangten Eide habe ich in priesterlichem Gehorsam früher schon geschworen und stehe noch dabei, weigere mich aber, sie zu wiederholen, wenn mir nicht bewiesen wird, daß ich sie gebrochen habe. Dies ist mein »Ungehorsam gegen das römische Amt«. Es ist vielmehr Gehorsam gegen Gott, dem man mehr gehorchen muß als den Menschen, und gegen Christus, der gesagt hat: »Ihr sollt überhaupt nicht schwören.« Ich bleibe nach wie vor katholisch und bewahre den Glau-

ben meiner Väter, der auch der Glaube des ganzen Graf-schafter Volkes ist.

Schlegel, den 20. Juni 1926.

Dr. Josef Wittig, Universitätsprofessor.«

XIV. Theologisch-kanonistisches Gutachten

Der Fall Wittig ist nach seiner historischen Seite hin abgeschlossen. An dem, was sich auf beiden Seiten vollendet und verhärtet hat, wird zunächst nichts zu ändern sein, weil auf beiden Seiten zwar nicht eine sachnotwendige, aber wohl eine zeitnotwendige, d. h. durch die Umstände bedingte Zwangsläufigkeit vorhanden ist, die kein Einzelner heute aufzuhalten vermag. Es ist darum an der Zeit, daß die Dokumente vorgelegt werden, damit man klar sehe, wie es eigentlich so gekommen ist. Die Publikation der Akten hat ja immer nur einen Sinn, wenn ein Geschehen (Acta) abgeschlossen ist oder doch einen gewissen Abschluß gefunden hat.

Nicht abgeschlossen ist die prinzipielle Erörterung über den Fall. Sie kann eigentlich erst nach Einsicht in die Dokumente beginnen; nicht um Wittigs willen, der vielen wenn nicht den meisten nach der letzten Phase seiner Entwicklung gleichgültig geworden ist¹, aber um der Kirche willen, die wir lieben und der wir Katholiken alle eine Wiederholung solcher Fälle ersparen möchten. Wie immer Wittig sich noch in Zukunft entscheiden mag — die Probleme, die sein Fall aufgeregt hat, bleiben in unverminderter Heftigkeit und Bedrängnis, und an Hand der Akten können sie, wie die Dinge heute liegen, allein mit überzeugender Klarheit erörtert werden. Was bisher darüber gesagt wurde, war nur Rätselraten oder Parteigerede, das die Geister noch mehr auseinander getrieben und die Seelen verwundet hat. Jetzt aber kann eine unbefangene Prüfung nach den Prinzipien der katholischen Theologie, der Dogmatik, Moral und des Rechtes, aus denen allein ein sachgemäßes Urteil möglich ist, einsetzen. Zunächst muß der Standort der Beurteilung abgesteckt und seine Berechtigung auch für den gläubigen Katholiken nachgewiesen werden. Denn davon wird es abhängen, ob er ihr vorbehaltlos folgen kann, und der Nichtkatholik muß sehen,

von welcher Grundeinstellung aus wir, unserem Glauben gemäß, an die Beurteilung der einzelnen Vorgänge herantreten. Der prinzipiellen Betrachtung wird der »Fall Wittig« zum »Fall Index«, weitet sich zum Problem (Theorie und Praxis) der Bücherzensur und Exkommunikation überhaupt, reißt die Grundfragen über Recht und Pflicht des persönlichen Gewissens gegenüber der kirchlichen Autorität auf und wird schließlich zur Frage nach der Rechtskirche überhaupt, ihrer Kompetenz und Wirkung für die Gnadengemeinschaft der Gläubigen. Der Schmerz um Wittig ist für die Mehrzahl seiner Freunde nicht so sehr ein Schmerz um sein persönliches Schicksal, so tragisch es immer ist, als ein Schmerz um die Kirche, um unsere Liebe zur Mutter Kirche, ein Leiden an der Kirche in ihrer heutigen Führung und Wirkform. Dieser Schmerz ist nicht ein Mangel an Kirchentreue. Er wäre es nur dann, wenn alle Entscheidungen der kirchlichen Behörden Äußerungen des allwissenden Gottes und der Mutterliebe der Kirche wären. Aber das sind sie nach der klaren Kirchenlehre nicht. Die Geschichte beweist vielmehr, daß sich viel Menschliches, Allzumenschliches in sie einschleicht, daß ihre Tätigkeit überhaupt in die zeitgeschichtlichen Bedingungen verflochten ist und deren Mischung von Recht und Unrecht weithin teilt. Der Katholik liebt seine Kirche trotz dieser Menschlichkeiten und Mischungen, auch wenn sie ihn selber hart und überhart treffen; darin vollendet sich — auch dafür gibt die Geschichte Beispiele — seine Heiligkeit und Berufung. Eben dieser Liebe zur Kirche entspringt auch sein Leid um die Kirche, wie überhaupt nur Liebe wirkliches Leid empfinden kann. Gesegnet sei dieses Leid, denn es kann, geklärt und geläutert, zu einer vertieften Liebe zur Kirche führen — viel mehr als blindes Vertrauen, das unkritisch alles und jedes göttlich weisheits- und liebevoll findet! Vielleicht ist es nicht ohne providentielle Absicht, daß der »Fall Wittig« gerade in die Zeit des Erwachens eines starken Kirchenbewußtseins in breiten Schichten der Gebildeten fällt. In andern wäre er, wie viele vor ihm, mit Gleichgültigkeit gegen beide Teile aufgenommen worden. Wenn das jetzt nicht der Fall ist, dann hat das zweifellos seinen Hauptgrund in der tiefen Anteilnahme und Liebe, die weite Kreise, zum Teil durch Wittigs Schriften selber, an der Kirche genommen

haben, und wenn diese Liebe durch das Leid um die Kirche vertieft und geläutert wird, dann ist das Opfer des »Falles Wittig« nicht umsonst gebracht, und er selber wird es auch in der Verbannung gerne tragen. »Die Welt hat wollen im Schmerz erlöst sein.« So kann auch die Liebe nur durch das Opfer erlöst werden. Beide fordern und fördern sich gegenseitig.¹ Je größer die Liebe (und Erkenntnis), desto tiefer das Leid, und umgekehrt sollte die Größe des Leides die Tiefe und Weite der Liebe bis zur wesenhaften Vereinigung führen. »Oft«, sagt der heilige Augustinus, »läßt die göttliche Vorsehung es zu, daß auch gute Menschen in stürmischen Zeiten aus der christlichen Gemeinschaft ausgestoßen werden. Wenn sie diese Schmach und dieses Unrecht ganz geduldig für den Frieden der Kirche tragen und keinerlei Neuerungen des Schismas oder der Häresie unternehmen, dann zeigen sie den Menschen, mit welcher Innigkeit und welchem Ernst der Liebe man Gott dienen muß... Sie krönt der Vater im Verborgenen, weil er ins Verborgene sieht. Das scheint ein seltener Fall; aber Beispiele fehlen nicht, ja es gibt ihrer mehr, als man glauben sollte.«²—

Der »Fall Wittig« hat noch eine andere prinzipielle Seite. Man spricht heute so viel von der Einigung der Christenheit, und die Zentraleitung der Kirche in Rom trifft Vorbereitungen großen Stils, um der Ostkirche innerlich näher zu kommen und ihr die Wege zu ebnen. Auch den europäischen Bestrebungen steht sie, ohne nach Stockholm zu gehen, mit lebhaftem Interesse gegenüber, läßt führende Persönlichkeiten in Meinungsaustausch mit den verschiedenen Kirchen treten, wo die Möglichkeit einer Verständigung gegeben ist, und wünscht eine intensive Erörterung der konfessionellen Probleme in Wort und Schrift. Die Betonung des einzigen Rechtes, Kirche Christi zu sein, hindert nicht, anzuerkennen, daß auch im Protestantismus Anglikanismus, Ostchristentum wertvolle Elemente sind, die bei einer Vereinigung mit Rom nicht nur nicht aufgegeben zu werden brauchen, sondern in der einen Herde Christi aus der Isolierung befreit und zu voller Entfaltung gebracht werden sollen. Auf der anderen Seite kommt eine Verständigung mit der römischen Kirche nur in der Form, wie sie wirklich ist und sich äußert, nicht nur nach ihrer Theorie, sondern nach ih-

rer konkreten Praxis, in Betracht. Die Frage ist also nicht nur die, wie man sich mit der kirchlichen Lehre, mit Dogma und Kultus, sondern auch wie man sich mit der praktischen Disziplin auseinandersetzen beziehungsweise abfinden soll, zum Beispiel ob die heutige Form der Bücherzensur, Indizierung, Exkommunikation den christlichen Grundsätzen und den natürlichen Grundrechten des Christen, der Wissenschaft und der Kunst entsprechen und ob sie für den heutigen Menschen erträglich sind. Haben an sich schon die kirchlichen Maßnahmen durch die Entwicklung und Verbreitung der Presse ihren rein innerkirchlichen Charakter verloren, so muß in einer Zeit intensivster Missionstätigkeit und ernster Einigungsbestrebungen auch ihre außerkirchliche Wirkung sehr in Rechnung gestellt werden. In diesem Sinne ist der »Fall Wittig« ein Teilproblem der Kirche überhaupt. Als solches nur mehr interessiert es heute die breite Öffentlichkeit. Auch um ihretwillen, das heißt um der lebendigen Seelen willen, die das Antlitz Christi in seiner Kirche suchen, und zwar nicht nur in ihrer Lehre, sondern auch in ihrer Praxis (nicht an ihren Worten, sondern an ihren Werken sollen wir sie ja erkennen), das heißt also schließlich um der Kirche selber willen ist eine klare Einsicht in die Dokumente und in ihre theologische Beurteilung notwendig. Allzulange tappt die Laienschaft, innerhalb wie außerhalb der Kirche, soweit sie am »Falle Wittig« Anteil genommen hat, im Dunkeln, sowohl bezüglich der Tatsachen, als auch ihrer prinzipiellen Beurteilung vom Standpunkte der Kirche selber, und diese Unsicherheit hat eine Verwirrung geschaffen, die der Kirche und den Seelen am abträglichsten geworden ist. Ihr entgegenzutreten ist Pflicht jedes Theologen, der sich seiner Zeit wie seiner Kirche verpflichtet fühlt, und es kann heute nur geschehen, wenn der Laienschaft durch restlose Vorlegung der Akten und der theologischen Grundsätze die Möglichkeit zu einem selbständigen Urteil gegeben ist. Dazu soll das folgende Gutachten ein Beitrag sein. Die Verfasser denken nicht daran, irgendwelche Autorität für ihre Darlegungen in Anspruch zu nehmen. Sie sprechen, wie suchende, irrende Menschen sprechen, weil das Gebot der Stunde und die Liebe zu den leidenden Seelen wie zu den kritischen Geistern es ihnen gebietet.

Nicht auf die Namen derer, die ihre bescheidene Meinung sagen, kommt es an, das wäre bloße Sensation —, sondern nur auf das, was gesagt wird. »Non quaeras, quis hoc dixerit, sed quid dicatur, attende — Frage nicht, wer das gesagt hat, sondern achte auf das, was gesagt wird.« (Thomas von Kempen: *Imitatio* I, 5). Genug, wenn dadurch die Diskussion der Probleme in aller Öffentlichkeit eingeleitet, in den Seelen eine Klärung angebahnt und der Kirche Christi in ihrer tiefsten Mission, der Gewinnung und Überzeugung der Geister, genützt wird. Aus dem Für und Wider mögen sich dann die Leser ihr selbständiges Urteil bilden.

* * *

Aber eine Vorfrage ist noch zu erledigen: Ist für den treuen Katholiken ein selbständiges, das heißt unter Umständen auch recht kritisches Urteil über Maßnahmen und Entscheidungen der kirchlichen Behörden überhaupt zulässig? Viele verneinen das mit der Begründung, daß das rechte Verhältnis des Kindes zur Mutter eine öffentliche Kritik ausschließe, daß die Kirche vom Heiligen Geiste geleitet sei und daß man ihrer Weisheit und ihrem Recht vertrauen müsse, auch wenn der Augenschein und die persönliche Auffassung dagegen spreche. Deshalb scheuen sich viele Katholiken, und nicht die schlechtesten, über kirchliche Maßnahmen sich ein selbständiges Urteil zu bilden, weil die Gewissenhaftigkeit und Treue zur Kirche es ihnen verbiete; und diese Haltung wird von mächtigen Schulen systematisch gefördert und gefordert mit dem bekannten »sentire cum ecclesia«, man müsse mit der Kirche fühlen, das heißt nicht nur ihre unfehlbaren Entscheidungen anerkennen und ihren strengen Forderungen willig folgen, sondern, entsprechend dem Verhältnis des Kindes zur Mutter, alles gerne tun, was man an ihren Augen absieht. — Es ist wahr: Hirt und Herde sind nach dem Willen des Heilandes durch ein tiefes Vertrauen zusammengebunden, und der versteht das Verhältnis des Katholiken zur kirchlichen Autorität nicht, wer dieses Band des Vertrauens außer acht läßt. Die religiöse Haltung zur Kirche ist, bloß phänomenologisch betrachtet, eine wesensandere als die rein - kritische, liberale, und wir wissen schon seit Augu-

stinus, daß noch mehr im Leben der Kirche, als in der Welt, die Liebe allein den Zugang zu letzter Erkenntnis öffnet.

Aber die Frage ist die, ob Liebe und Vertrauen auch für den selbständig gewordenen Katholiken blind sein müssen; ob die kindliche Einstellung zur Mutter-Kirche und der Glaube an ihre göttliche Leitung, ob Gewissenhaftigkeit und rückhaltlose Treue ein selbständiges, kritisches Urteil ausschließen; ob der Katholik alles a priori für gut und richtig halten und sein eigenes Urteil zurückstellen müsse. Viele und, wie gesagt, nicht die schlechtesten Katholiken glauben das und wagen, eben weil sie ihre Kirche lieben und in absoluter Loyalität ihr angehören wollen, kein eigenes Urteil; trauen es sich gar nicht zu und sind geneigt, in einem Konfliktfall, auch ohne den Tatbestand näher kennen zu lernen, von vornherein die Entscheidung der Kirchenbehörde für allein richtig und möglich zu halten. Müssen wir uns schon in medizinischen, und juristischen Dingen dem Urteil der Fachleute fügen, auch wenn es gegen die eigene Auffassung spricht, um wieviel mehr in theologischen Fragen, die nicht nur von Fachleuten, sondern auch unter der Leitung des Gottesgeistes von den Stellvertretern Christi entschieden werden!

Diese Auffassung liegt durchaus in der Linie der nachvatikanischen Entwicklung der Kirche, wie sie von gewissen Orden und ihren gekrönten Schülern eifrig bei Klerus und Laien gefördert wird; aber sie entspricht nicht den Konzilsbeschlüssen selber. Ihr Sinn und ihre Bedeutung geht doch gerade auf die klare Abgrenzung der unfehlbar sicheren Entscheidungen der päpstlichen Zentralgewalt von den fehlbaren, rein theologischen, disziplinären Maßnahmen und Äußerungen. Der Sekretär des Konzils, Bischof Feßler, hat in seiner offiziellen Schrift »Wahre und falsche Infallibilität« jede Übertreibung und Ausdehnung der konziliaren Entscheidung über ihren eigentlichen und einzigen Sinn hinaus, als ob nun alle päpstlichen oder Kongregationsentscheidungen, — von den bischöflichen ganz zu schweigen — die absolute Wahrheit garantierten und eine rückhaltlose Unterwerfung, unter Ausschaltung des eigenen Urteils, forderten, aufs schärfste abgelehnt,¹ und Emil Ollivier, der französische Gesandte beim päpstlichen Stuhl während des Konzils, hatte nicht unrecht, wenn er die vatikanische Entscheidung einen

Sieg der Minorität nannte. »Die Definition war nicht so sehr ein Erfolg der Infallibilisten, als eine Abwehr ihrer Übertreibungen.«¹

Diese klare Abgrenzung der fehlbaren und unfehlbaren Entscheidungen und Maßnahmen begründet notwendig eine verschiedene Haltung auf seiten der Gläubigen. Denn Art und Maß der Unterwerfung richten sich naturgemäß nach der Garantie der Wahrheit und Gerechtigkeit von seiten der Autorität. Wo diese in einer, nach katholischem Glauben, unfehlbaren Entscheidung gesichert sind, da und nur da ist ein »blindes Vertrauen«, das heißt eine rückhalt- und kritiklose Zustimmung, auch ohne persönliche Einsicht in die Gründe, auf die Autorität des unfehlbaren Gottes hin, der sich in dieser Entscheidung der Kirche ausspricht, gerechtfertigt. Eine solche Garantie ist natürlich nicht nur in den feierlichen Entscheidungen der Konzilien oder des Papstes allein gegeben, sondern auch in den Äußerungen des sogenannten ordentlichen Lehramtes der Kirche; aber nur in dem, was als geoffenbarte Wahrheit vorgetragen wird.² Wo das nicht der Fall ist, wie in Entscheidungen der römischen Kongregationen, auch wenn sie, wie im Falle Galiläi und beim Comma Johanneum, vom Papst unterzeichnet sind, wird die Wahrheit nicht mit absoluter Sicherheit garantiert, und eine Unterwerfung unter sie wie unter unfehlbare Entscheidungen ist sittlich und religiös gar nicht möglich. Sie trotzdem verlangen oder leisten ist nicht Kirchentreue oder loyale Gesinnung gegen den Heiligen Stuhl, auch keine »sentire cum ecclesia«, sondern ein Verstoß gegen die Kirchenlehre, ein »sentire contra ecclesiam« und eine Versündigung gegen die menschliche Freiheit, die nicht minder von Gott ist, wie die Autorität der Kirchenbehörden, und darum in der Erfüllung unserer Rechte und Pflichten, wie diese, gewahrt werden muß. Das persönliche Urteil hat also diesen Entscheidungen gegenüber nicht nur sein gutes Recht, sondern auch seine providentielle Aufgabe. Beide sind auf die Wahrheit hin angelegt, streben nach ihr und müssen sich darum durch Zusammenfassung aller geistigen Kräfte in lebendiger Diskussion gegenseitig ergänzen.

Diese kirchliche Auffassung ist heute vielfach bis zur Un-

kenntlichkeit verdunkelt. Die Behörden verlangen oft für ihre Entscheidungen eine Devotion der Annahme, die praktisch der unfehlbarer Entscheidungen gleichkommt. Bei Urteilen der Vergangenheit gibt man die Möglichkeit des Irrtums ohne Schwierigkeit zu. Als Karrer kürzlich mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen hat, daß die Verurteilung der 28 Sätze des Meisters Eckehart auf einer Fälschung der Kölner Kommission beruhe und daß der Meister persönlich auf korrektem kirchlichem Boden gestanden habe¹, war der Harmoniker Bartmann sofort mit der Antwort zur Hand: »Wenn Karrer recht hat, dann fällt die Verantwortung für Eckeharts Verurteilung durch Johann XXII. dem vorinstanzlichen Gericht in Köln zu, welches unechte oder mißverständene Unterlagen nach Avignon geschickt hat.«² Das ist richtig; aber hat es bei der Verurteilung der Sätze nicht geheißen: Der Papst, die Kirche hat gesprochen; »Roma locuta, causa finita«? Ihrer Entscheidung sich unterwerfen heißt sich der göttlichen Autorität des ordentlichen Lehramtes unterwerfen, und ihr sein persönliches Urteil entgegenstellen heißt sich der kirchlichen Autorität widersetzen und sich selber aus ihrer Gemeinschaft ausschließen? Hat jetzt, im Falle des Irrtums, die Kirche auf einmal nicht gesprochen, und ist heute, nach 600 Jahren, ein selbständiges Urteil berechtigt? Und wenn es, nach katholischer Lehre, damals wie heute, berechtigt war, warum soll es den Entscheidungen und Maßnahmen der heutigen Autoritätspersonen gegenüber nicht in seinem Rechte sein? Oder warum soll der Laie sich dieses Urteil nicht zutrauen? Die Theologie ist doch keine Geheimwissenschaft, für die man eine eigene Intelligenz mitbringen müßte. Wohl ist sie, von ihrem Objekt her, eine Wissenschaft eigener Art, die auch vom Subjekte eine besondere Einstellung verlangt, um überhaupt an den Gegenstand heranzukommen, wie man farbensichtig sein muß, um Farben zu sehen, musikalisch, um die Harmonien der Töne zu hören und zu verstehen; in diesem Sinne darf die Theologie nicht mit den übrigen Wissenschaften in gleicher Ebene gesehen werden. Aber die Gläubigen stehen doch in der Betrachtung der religiösen Dinge mit den Theologen auf einer Ebene, und es ist schlechterdings kein Grund vorhanden, dem gläubigen Lai-

en eine selbständige, kritische Beurteilung kirchlicher Maßnahmen und Verfügungen zu wehren oder daß sie sich eine solche nicht zutrauen sollen. So sehr die leichtfertige Kritisier-sucht unserer Zeit zu verwerfen ist, ebensosehr ist die besonne-ne, selbständige Kritik unserer Laienschaft heute zu begrüßen. Die absolutistischen Tendenzen der nachvaticanischen Ent-wicklung mögen ihre zeitgeschichtliche Bedeutung und Not-wendigkeit gehabt haben; und wenn sie auch heute, da die wilhelminische Ära zu Ende ist, in der Kirche noch nach-wirken, so daß nicht nur die päpstliche, sondern auch die bischöflichen Kurien sich unbewußt, aber tatsächlich eine weitgehende Unfehlbarkeit in ihren Erlassen zuschreiben und jede kritische Äußerung bei Klerus und Laien als einen Mangel an kirchlicher Gesinnung ansehen, so ist auch das nicht zu verwundern. Aber die heutige Lage der Kirche ver-langt gebieterisch nach selbständiger Stellungnahme und eigener Urteilskraft bei den Laien, unbeschadet ihrer treu kindlichen Haltung zur Mutter Kirche.

Zu allen Zeiten ist das Verhältnis des erwachsenen Sohnes zu Vater und Mutter ein anderes als das des kleinen, un-mündigen Kindes. Die Kindschaft wächst in neue Formen, so daß der gereifte Sohn mit den Eltern anders sprechen darf und muß als der unreife von vierzehn Jahren, eben weil er nach dem Gange der Natur und dem Willen Gottes eigene Gedanken hat oder doch haben soll, und sie zur Geltung zu bringen das Recht und die Pflicht hat. Das Elternrecht gründet nicht mehr und nicht anders im Naturrecht, das heißt im Gotteswillen, wie das Kindesrecht, und findet in diesem seine Begrenzung und mit dem Alter seine wech-selnde Form. Es gibt Eltern, die diese natürlichen Grenzen nicht sehen und ihre Kinder zeitlebens als Unmündige be-handeln, soweit sie die äußere Macht dazu in Händen ha-ben; und Rosenstock klagt nicht mit Unrecht, daß auch im heutigen Katholizismus starke Kräfte bemüht sind, der Laienschaft (und dem Klerus) »die ewige Verlängerung des vierzehnten Lebensjahres« zuzumuten.¹ Diese Haltung mag für Eltern und Erwachsene bequemer sein; katho-lisch ist sie nicht. Denn im Reiche Gottes sollen — so werden wir immer theoretisch belehrt — die natürlichen Fähigkeiten nicht unterdrückt und gebunden, sondern ent-

bunden werden; das feinste und beste Menschtum soll im Christentum seine Vollendung finden, vorab im katholischen, dessen Wesensbestimmung schon nach dem Wortsinne das Allumfassende, alles Positive an Wahrem, Gutem und Schö-nem im natürlichen Menschen Umfassende und Erfüllende, sein soll. Wie sollte das Vollalter des Christen in der Kirche nicht seine spezifische Aufgabe und Entfaltung auch durch das selbständige Urteil über die Maßnahmen der kirchlichen Behörden haben?

Heute kommt dazu noch ein ganz besonderer Grund, der von der Autorität selber in den Vordergrund gerückt wird: Die Bedeutung einer geistig aktiven Laienschaft, nicht nur für die machtpolitische Position der Kirche, sondern auch für die Wahrung ihrer kulturellen Ziele und »Belange«, und nicht zuletzt auch für ihre missionarische Aufgabe. Im Zeitalter der Demokratie, der Volksbildung und Presse ist eine ganz andere Wirkform der Kirche nötig als in den Zeiten des Fürstenabsolutismus, da nur einige Mächtige die Gegenspieler der Kirche waren. »Die Volksschule hat in der ganzen Breite des Volkes eine neue geistige Haltung geschaffen«,¹ die sowohl in der Aufnahme wie in dem aktiven Mit-helfen an der kirchlichen Arbeit eine neue geistige Selbständigkeit des Laientums verlangt. Derselbe Papst, der so scharf den Laizismus als Verwischung des Unterschiedes zwischen Hierarchie und Laientum und als Säkularisierung des kirchlichen Lebens abgelehnt hat, hat die intensivste und extensivste Heranziehung der Laien zu den kirchlichen Auf-gaben in der Form des Laienapostolats aufs eindringlichste empfohlen. Apostolisch wirken kann aber nur, wer zu eigener Entfaltung seiner Geisteskräfte herangereift ist und zu einem selbständigen Urteil die Befähigung und den Mut hat. Mit bloßem Nachsprechen dessen, was die Autori-tätspersonen als ihre Meinung geäußert haben, ist es nicht getan und auch nicht mit einem blinden Vertrauen in ihre Weihe und den Beistand des Heiligen Geistes.² »Ich weiß, wem ich geglaubt habe« — macht den Apostel, besonders in einer Zeit äußerster kritischer Einstellung, in der nicht so sehr das Darstellen als das Darleben des Christentums die Geister überzeugt und anzieht. Die Kreise des Volkes, die vom Priestertum nicht mehr erreicht werden, sind auch nicht für

das Echo der Priesterschaft erreichbar, sondern nur für eigene selbständige Geistigkeit. Warum wirkten Pascal und Kierkegaard auf ihre und alle folgenden Zeiten tiefer als Bossuet und die dänische Geistlichkeit? Nicht weil in ihnen die Kritik so stark war, und Kritik an der Geistlichkeit dem Laientum immer willkommen ist, sondern weil aus ihnen, wie Sainte-Beuve einmal sagt, die uninteressierte Leidenschaft und der ungebrochene Geist spricht. Nichts anderes meint der gegenwärtige Papst, wenn er zur »katholischen Aktion« als der in der Gesellschaft wirkenden Kirche aufruft. Aktivität ist im Sinne Christi und der Kirche immer nur eine geistige, selbständige, mehr oder weniger schöpferische. Geistige Trägheit, Bequemlichkeit oder auch persönliche Eitelkeit mögen vielleicht, in Fortwirkung der nachvatikanischen Entwicklung, eine Aktion durch das »Laientum der Masse«, unter möglichster Ausschaltung oder Niederhaltung der selbständigen Persönlichkeiten, vorziehen; der Sinn der Bewegung ist gerade entgegengesetzt und geht auf selbständige Entfaltung des Persönlichen, Eigenständigen in der Gemeinschaft. Gegenüber einem schrankenlosen Individualismus war vielleicht ein überspannter Absolutismus zeitgeschichtlich notwendig; nachdem diese Gefahr überwunden ist, bahnt sich mit der gleichen geschichtlichen Notwendigkeit die Entbindung und Entfaltung des Persönlichen, Selbständigen auch in der Laienschaft an, aus dem einfachen Grunde, weil die Kirche ihrer eben in dieser Form bedarf¹ und das Geschick der Kirche von »dieser Mitarbeit der Laien, und zwar weitester Kreise von Männern und Frauen geradezu abhängt... Gerade solche Laien sind (für die Gegenwartsaufgabe) die besten, ja im Grunde die einzig wirksamen Gegner einer rein weltlichen Auffassung des Familien-, Staats- und Wirtschaftslebens. Mit autoritativen Mitteln ist heute dieser Geist eines neuen Heidentums im Bereich der menschlichen Kultur nicht mehr wirksam zu bekämpfen, weil diese Mittel zumeist nicht bis dorthin durchgreifen, wo der Sitz des Übels liegt. Die Formierung der Gewissen und die Christianisierung der Völker, der Staaten und der Gesellschaft, worin der besondere Auftrag, die charakteristische Mission der katholischen Aktion besteht, kann heute mit einiger Aussicht auf Erfolg nur durch solche Kräfte bewirkt werden, die

mitten im Volk, im Staat, in der Gesellschaft stehen, das ist eben die der Laien. Aus diesem Laientum sind der Kirche zu allen Zeiten neue Lebensströme zugeflossen. Viele Ordensstifter erhielten ihre im besten Sinne reformatorischen Antriebe ja als Laien. So erhoffen wir auch von dem modernen, gläubig gebliebenen oder wieder gläubig werdenden Laientum in der Kirche, daß es unter dem Gedanken des allgemeinen Priestertums und Apostolates seine in den letzten Jahrhunderten ihm zugewachsene Kraft veredle und in den Dienst des Königtums Christi stelle.«¹ Wir haben diese Darlegungen des maßgebenden römischen Blattes und eines angesehenen Kanonisten ziemlich ausführlich wiedergegeben, um über allen Zweifel deutlich zu machen, daß es heute in besonderem Maße nicht nur persönliches Recht, sondern kirchliche Pflicht des gereiften Christen um der Gegenwartsaufgabe der Kirche willen ist, in den geistig vitalen Fragen der Zeit und zu den Maßnahmen der Behörden selbständig, das heißt unter Umständen auch mit scharfer Kritik Stellung zu nehmen, und zwar mit der innigen Verbindung von Demut und Freimut, die dem Christen allein ziemt; daß also nach strengster katholischer Lehre die Laienschaft auch im »Falle Wittig« berechtigt und verpflichtet ist, sich ein selbständiges Urteil über den Tatbestand und die theologischen Grundsätze zu bilden und an ihrem Teile an der Besserung der Schäden, am Beschneiden der Auswüchse und an der lebendigen Fortentwicklung der kirchlichen Theorie und Praxis nach den Erfordernissen der Kirche und des modernen Geisteslebens, unserer Erkenntnisse und Erfahrungen, apostolisch mitzuarbeiten; nicht als eine Herde williger Schafe, sondern als Persönlichkeiten, die durch die eigene Entwicklung wie durch den Ruf der Kirche zur Selbständigkeit erwacht sind und eine Mit-Arbeit im wahren Sinne erst möglich machen.

I. Die sogenannte Vorzensur der Bücher

1.

Wenn der »Fall Wittig« nach seiner prinzipiellen Seite hin systematisch behandelt werden soll, erhebt sich zunächst die Frage der sogenannten Vorzensur. Was ist geltendes Recht,

sein Grund und seine Grenze, und wie ist es im Falle Wittig angewandt worden? Canon 1385 der C. I. C. bestimmt, daß alle Gläubigen für die Herausgabe von Büchern, welche die Religion betreffen, der kirchlichen Druckerlaubnis bedürfen und sie deshalb vor dem Druck ihrem Diözesanbischof, dem des Verlags- oder dem des Druckortes zur Prüfung vorlegen, und nach Canon 1386 bedürfen Weltgeistliche auch zur Herausgabe von Schriften profanen Inhaltes sowie zur Mitarbeit an Zeitungen und Zeitschriften oder zu deren Redaktion der Erlaubnis ihres Ordinarius.¹ Die frühere Bestimmung war wesentlich milder. In »Officiorum ac munerum«, die bis zum Erscheinen des Kodex maßgebend war, ist nur gefordert, daß die Weltpriester für die Bücher nichtreligiösen Inhalts ihrem Bischof eine Mitteilung über die Absicht der Herausgabe machen.² »Von der Vorlage des Manuskriptes ist nicht die Rede; auch nicht von einer geforderten Erlaubnis für die Drucklegung, sondern nur von einem Akt der Reverenz gegen die kirchlichen Oberen, bestehend in der Anzeige der geplanten Herausgabe eines Buches.«³ Ebenso hat das neue Rechtsbuch die Verschärfung gebracht, daß nach Canon 1384 § 2 auch die Zeitschriften und Zeitungen religiös-theologischen Inhalts der Vorzensur bedürfen.⁴

Daß die Kirche als »die autoritäre Hüterin einer autoritären Religion das Recht der Schriftenzensur für sich in Anspruch nimmt«, findet auch Stutz »durchaus begreiflich«;⁵ aber die gegenwärtige Form, die übrigens auf einen vom Bischof Frangipane von Concordia auf dem vatikanischen Konzil gestellten Antrag zurückgeht,⁶ haben ehemals selbst gut kirchlich gesinnte Kanonisten wie Laemmer als »nicht einmal vor dreihundert Jahren für zeitgemäß« angesehen.⁷ Wie sie praktisch durchgeführt werden soll, ohne das geistige Leben und Schaffen des katholischen Volksteiles aufs schwerste zu schädigen, ist nicht abzusehen. Jedenfalls ist sie das gerade Gegenteil der Entfaltung selbständiger Persönlichkeiten und apostolischer Seelen, die mehr sind als das Echo der herrschenden Männer und Schulmeinungen; und wie man im Ernste glauben kann, damit missionarisch in unserer Zeit zu wirken und Andersgläubige zu freiwilliger Annahme dieser Gesetzesbestimmungen zu bringen, ist schlechterdings unbegreiflich. Sie können nur als letzter Abschluß einer vergangenen Epo-

che betrachtet werden, in der ein Äußerstes an Hirtensorge für die unmündigen Schäflein als notwendig erachtet und den Bischöfen eine geistige Überlegenheit, Weite, Führerkraft und Treffsicherheit zugetraut wurde, die mit den Tatsachen nicht immer in Einklang stand und gelegentlich von Rom aus bitter korrigiert wurde. Niemand ist, kraft seines Glaubens, gehalten, die Bestimmungen für unübertrefflich gut und unabänderlich zu halten. Die sachliche Kritik bleibt auch ihnen gegenüber in ihrem Rechte, und wenn sie, gerade von der selbständigen Laienwelt, aus dem Geiste des Apostolates heraus, in der angemessenen Form einsetzt, ist es sehr wohl möglich, daß aus der lebendigen Entwicklung der Gegenwart neue Formen auch der Vorzensur geboren werden. In gewissem Sinne gilt auch hier das Volkswort: Jeder hat den Herrn, den er braucht und wert ist.

Aber immerhin ist auch in der gegenwärtigen Form für den Schriftsteller eine gewisse Sicherung geschaffen, die dem geistigen Leben einigen Raum läßt und die Bestimmungen in etwa erträglich macht. Canon. 1393 bestimmt, daß »die Examinatoren in der Erfüllung ihrer Pflicht jedes Ansehen der Person beiseite setzen und nur die Dogmen und die allgemeine Lehre der Kirche vor Augen halten dürfen«. ¹ Ausführlicher äußern sich die bis dahin geltenden Konstitutionen Leos XIII. »Officiorum ac munerum« von 1897 und Benedikts XIV. »Sollicita ac provida« von 1753. Der Kodex hat sie zwar in ihrem ganzen Umfange aufgehoben, so daß er allein als geltendes Recht anzusehen ist; aber zur Auslegung des Kodex und besonders zur praktischen Handhabung der Bestimmungen behalten sie ihre Bedeutung. ² Ihre Heranziehung ist um so mehr berechtigt und notwendig, als seltsamerweise bis heute keine genaueren offiziellen Anweisungen für die Handhabung der Vorzensur erschienen sind und der subjektiven Auffassung des Zensors oder Bischofs über den Umfang ihrer Kompetenz und die zureichenden Gründe zur Ablehnung der Druckerlaubnis viel zu weiter Spielraum gelassen ist und darum Unzuträglichkeiten auf beiden Seiten unvermeidlich sind; — ganz abgesehen davon, daß den Bestimmungen der beiden bedeutendsten Päpste, die sich mit dem Index befaßt haben und deren Auffassung bisher allgemein verpflichtende Kraft hatte, auch nach dem Erscheinen

des Kodex das immanente Gewicht ihrer Gründe und ein entsprechendes äußeres, autoritatives Ansehen geblieben ist, das nicht einfach beiseite geschoben werden darf.

In Nr. 39 heißt es: »Die Zensoren sollen bedenken, daß sie ihr Urteil über die verschiedenen Meinungen und Ansichten (nach der Vorschrift Benedikts XIV.) unbeeinflußt von irgend-einer Voreingenommenheit fällen müssen. Deshalb sollen sie alle Vorurteile über eine Nation, Genossenschaft, Schule oder ein Institut ablegen; sie dürfen keine Parteigänger sein und müssen einzig die Glaubenssätze der heiligen Kirche und die allgemeine katholische Lehre, wie sie in den Beschlüssen der allgemeinen Konzilien, in den Konstitutionen der römischen Päpste und in der Übereinstimmung der Gelehrten enthalten sind, vor Augen haben.«¹

Am klarsten spricht Benedikt XIV., und seine Weisung ist um so bedeutsamer, als sie von Leo XIII. wiederholt eingeschärft worden ist; niemand kann sich auf dessen Autorität berufen, der die Empfehlung seines Vorgängers außer acht läßt. In § 15, I bestimmt er: »Die Zensoren sollen wohl bedenken, daß es nicht ihr Amt und ihre Aufgabe ist, (bei mißliebigen Personen) das ihnen überwiesene Buch unter allen Umständen zu beanstanden oder zu verurteilen.« § 17, III: »Über die verschiedenen Ansichten und Meinungen eines Buches müssen sie frei von jedem Vorurteil sein. Deshalb sollen sie alle Voreingenommenheit für eine bestimmte Nation, Familie, Schule oder Genossenschaft ablegen, alle Parteilichkeit beiseite setzen und als einzige Norm die Dogmen der heiligen Kirche und die gemeinsame katholische Lehre vor Augen haben, wie sie in den Beschlüssen der allgemeinen Konzilien, in den Konstitutionen der römischen Päpste, in der übereinstimmenden Doktrin der Väter und Lehrer enthalten ist. Sie müssen sich nämlich davon überzeugt halten, daß es nicht wenige Schulmeinungen gibt, welche einer Schule, Genossenschaft oder Nation als durchaus gewiß erscheinen, während sie von anderen Katholiken, welche die entgegengesetzten Ansichten verteidigen, ohne alle Beeinträchtigung des Glaubens und der Religion verworfen und bekämpft werden, mit Wissen und Zustimmung des Heiligen Stuhles, der jede Meinung in ihrem Grad von Wahrscheinlichkeit unangefochten läßt.«

§ 18, IV.: »Auch das müssen sie wohl beherzigen, daß man über den wahren Sinn eines Verfassers nicht urteilen kann, wenn man nicht das Buch vollständig liest und das, was er an verschiedenen Stellen bringt, miteinander vergleicht. Man muß zudem den ganzen Plan und Zweck des Schriftstellers wohl beachten und nicht nach einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen sein Urteil fällen. Denn es kommt oft vor, daß ein Autor das, was er an einer Stelle streift und kurz oder dunkel sagt, an anderer Stelle breiter, klarer und bestimmter entwickelt, so daß die Dunkelheit und das scheinbar Anstößige der ersten Stelle vollständig schwindet und diese als fehlerlos und unbedenklich erscheint.« § 19, V: »Wenn einem katholischen Schriftsteller, der im Rufe eines frommen und gelehrten Mannes steht, Ausdrücke zweideutiger Art entschlüpft sind, so verlangt die Billigkeit, seine Worte, wenn immer möglich, im guten Sinne auszulegen.« § 20: »Die Zensoren und Konsultoren sollen diese und ähnliche Regeln, die sich bei den besten Schriftstellern, welche hierüber handeln, finden, immer vor Augen haben und bei diesem wichtigen Verfahren, des eigenen Gewissens eingedenk, weder den guten Namen der Verfasser, noch auch das Wohl und Wehe der Kirche und der Gläubigen außer acht lassen.«

Den Geist dieser Bestimmungen und der ganzen Einrichtung der Vorzensur faßt der anerkannte Kanonist Hollweck zusammen in die Worte: »Aufgabe des Zensors ist nicht, den wissenschaftlichen oder literarischen Wert des vorgelegten Manuskriptes zu prüfen — dafür bleibt der Verfasser allein und ganz verantwortlich. Auch die Begünstigung oder Unterdrückung wissenschaftlicher Richtungen oder Ansichten ist nicht seine Aufgabe.¹ Diese besteht einzig und allein darin, festzustellen, ob das betreffende Werk nichts enthalte, was der Lehre und den Gesetzen der katholischen Kirche oder der übereinstimmenden Lehre der katholischen Schulen und Gelehrten widerspricht. Was also nicht klaren Aussprüchen der Päpste, der allgemeinen Konzilien widerspricht, was auch unter den treu kirchlich gesinnten Gelehrten noch als offene Frage angesehen wird, über welche man, ohne in Widerspruch mit bestimmten Aussprüchen der Kirche zu geraten, verschiedener Meinung sein darf, kann nicht

als Grund der Verweigerung der Druckerlaubnis geltend gemacht werden. Auch wird den Zensoren eingeschärft, daß sie die Äußerungen des Verfassers in milderem Sinne auslegen, wenn seiner Nationalität etwas zugute gehalten werden kann, oder wenn die Traditionen seiner Familie, der Schule, aus welcher er hervorgegangen ist, des Institutes, dem er angehört, erwarten lassen, daß er keine kirchenfeindlichen Ansichten vertreten will.«¹

Ob mit diesen Bestimmungen das absolut notwendige Maß geistiger Freiheit und Gerechtigkeit gewährleistet ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Für die heutige Lage ist entscheidend, daß wenigstens sie befolgt werden. Aber da liegt die Schwierigkeit. Nicht nur, weil auch bischöfliche und päpstliche Zensoren den alten Adam mit der Weihe oder der Berufung zum Amte nicht ausgezogen haben, — und man weiß aus schmerzlicher Erfahrung, daß die Größe des Übels mit der Höhe und Bedeutung des Gegenstandes wächst, den es erfaßt, nach dem alten Sprichwort: *Corruptio optimi pessima* (die Verderbnis des Besten ist die schlimmste) — sondern auch aus dem viel weitergreifenden allgemeinen menschlichen Grunde, weil sich auch in die lauterste subjektive Auffassung nur zu leicht persönliche Sympathie und Antipathie, Beeinflussung durch die geistige Umgebung und vor allem die unausrottbare Neigung, die eigene Meinung absolut zu setzen und mit der kirchlichen zu identifizieren — die theologischen Schulstreitigkeiten und deren geschichtliche Blüten sind dessen unwiderleglicher Zeuge — immer wieder durchbricht. Wie ist diesen Feinden der Freiheit und Geistesentfaltung, die indirekt ebensolche Feinde der Reinheit und Weite des Glaubens sind, in den kirchlichen Bestimmungen gewahrt? Was soll oder kann ein Autor tun, wenn die Mahnungen der Päpste von den Zensoren nicht beobachtet werden, wenn persönliche Enge oder Antipathie in das Urteil miteinfließt oder Gründe für die Ablehnung der Druckerlaubnis angegeben werden, die in den allgemeinen Richtlinien nicht vorgesehen sind oder ihnen gar widersprechen? Wie ist das natürliche Recht des Autors, das doch auch seine Grundlage und Sanktion im Willen Gottes hat, gegen kirchlich-unkirchliche Übergriffe gesichert?

Aus den Erfahrungen der letzten Jahre haben wir, ohne jede

polemische Absicht, Beispiele der Handhabung der Vorzensur in den verschiedensten Diözesen gesammelt, welche die Tatsache der Übergriffe und Willkürlichkeiten fast als Regel erweisen. Einem Autor wird die Herausgabe einer Auswahl aus den Predigten eines anerkannten Autors — Namen brauchen nicht genannt zu werden, weil es sich nicht um eine Kritik von Personen, sondern um das System selbst handelt — verweigert mit der Begründung, daß der Titel des Buches zu hoch gegriffen sei und die darin ausgesprochenen Gedanken anderswo viel besser dargelegt seien; nach langwierigen Verhandlungen über das Unzulässige dieser Beanstandung — sie liegen uns im Original vor — wird dann endlich, nachdem der Wille zur Korrektur von vornherein rückhaltlos anerkannt war, die Streichung einiger Stellen verlangt, bei denen auch nicht der Versuch gemacht wurde, ihren Widerspruch mit der allgemeinen Kirchenlehre nachzuweisen. — Ein anderer hat in einer anderen Diözese eine kleine asketische Schrift mit der Bitte um das Imprimatur vorgelegt, wurde aber abgewiesen mit der Begründung, daß die Form Anstoß erregen könne; daraufhin reichte er sie, ohne zu wissen, daß die Ablehnung mitgeteilt werden muß, dem Ordinariate des Druckortes ein und erhielt zunächst, ohne jede Beanstandung, die Druck-erlaubnis, dann aber wurde sie zurückgezogen, weil inzwischen von dem ersten Ordinariat die Mitteilung eingegangen war, daß das Imprimatur verweigert worden sei. — Als vor kurzem in einer führenden katholischen Zeitung der erste Teil eines Aufsatzes aus der Feder eines angesehenen Hochschullehrers über die Schulfrage erschien, wurde auf den Einspruch eines Kollegen von dem zuständigen Bischof der Abdruck der Fortsetzung verboten, ohne daß er sie sich hätte vorlegen lassen und ohne zu bedenken, daß im zweiten Teil die vielleicht notwendige Ergänzung oder Korrektur folgen sollte; eine Begründung des Verbotes im Rahmen der päpstlichen Richtlinien ist überhaupt nicht versucht worden. — Über das Buch eines führenden katholischen Publizisten war vor einiger Zeit in einer der ersten Zentrumszeitungen eine durchaus einseitige, herabsetzende und zum Teil verdächtigende Kritik erschienen. Die Redaktion bezeichnete sie in der einleitenden Bemerkung als persönliche Auffassung des Verfassers und kündigte eine andere Besprechung an. Aber

sofort wurde von hoher kirchlicher Stelle der Wunsch ausgesprochen, entweder überhaupt nichts mehr über das Buch zu bringen — das hieße also, den ungünstigen Eindruck über das Buch ohne die Möglichkeit eines begründeten Widerspruches bestehen zu lassen und es im übrigen totzuschweigen, einzig weil es in den laufenden kirchenpolitischen Verhandlungen unbequem ist und die wirklichen Probleme in der kirchlichen Forderung aufreißt — oder nur eine solche Besprechung zu veröffentlichen, die vorher von einem angesehenen Dogmatiker auf ihre Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben geprüft sei. Man reichte die Arbeit einem der angesehensten deutschen Dogmatiker ein, und das Urteil war, daß sie nichts gegen den Glauben enthalte, aber einige unangenehme Wahrheiten sage, die kein Grund zur Verweigerung der Druckerlaubnis seien. Damit konnte der Aufsatz anstandslos gedruckt werden; aber die Zeitung glaubte, ein übriges tun zu müssen, und sandte ihn zugleich mit dem Gutachten an den Diözesanbischof. Dieser aber fand die Kritik des Buches nicht scharf genug und wünschte Ablehnung des Druckes. — In einer anderen ersten katholischen Zeitung war eine sehr abfällige Kritik über die Bölitzen Richtlinien erschienen. Als ein Fachmann auf die Kehrseite hinwies und auf die bedeutenden Fortschritte in dem Erlasse aufmerksam machte, wurde der Aufsatz abgelehnt mit der Begründung, daß von hoher kirchlicher Seite eine Verteidigung der Richtlinien nicht gewünscht werde; ebenso eine Besprechung von Buschbells Arbeiten zur Bellarmino-Frage: Man wünsche in Rom nicht eine kritische Behandlung der Sache; das heißt Totschweigen dieser Arbeiten vor der katholischen Öffentlichkeit, nachdem die Gegenseite mit ihrer unbedingt zustimmenden Auffassung ausgiebig zu Worte gekommen ist.

So haben sich die Neuerungen des Kodex, von denen oben (S. 155/56) die Rede war, praktisch ausgewirkt. Entscheidend ist fast immer nur die persönliche Auffassung des Bischofs oder seines Zensors. Nichts von den päpstlichen Richtlinien in der Handhabung der Vorzensur! Nirgendwo eine Rechtsicherheit, die für ernstes wissenschaftliches oder publizistisches Arbeiten absolut notwendig ist! Es kommt alles darauf an, ob man einen weitherzigen, verständnisvollen Zensor oder

Bischof findet, und die Folge ist ein unwürdiges Laufen von einem Ordinariat zum andern, wenn jemand die aktuellen Probleme der Zeit aus eigenem Erleben heraus anfaßt und Lösungen zu finden sucht, die nicht auf der Straße liegen, sondern nur in freier geistiger Diskussion auf ihre Brauchbarkeit geprüft werden können. Die wertvollsten Kräfte, die etwas Eigenes zu sagen hätten, lehnen das natürlich ab, und so steht es um die katholische Sache, wie es steht. Schrörs hat vor kurzem erzählt, wie es durch die heutige Handhabung der Bücherzensur mit der historisch-kritischen Wissenschaft bestellt ist, wie viele Arbeiten im Pulte liegen oder gar nicht aufgenommen werden können, weil ihre Veröffentlichung praktisch aussichtslos ist; und die öffentliche Folge ist, daß die Wissenden seit langem darauf verzichten, eine von persönlicher Willkür dirigierte oder bevormundete »katholische Presse« zu halten oder hinein zu schreiben, weil sie im eigentlichen Sinne des Wortes weder eine allseitig orientierende Presse, noch im wahren Sinne katholisch ist.¹

Man sollte meinen, eine solche dauernde Übertretung der kirchlichen Gesetze und Vorschriften sei bei der heutigen zentralistischen Regierung der Kirche gar nicht möglich und die römische Zentralinstanz hätte längst einschreiten müssen; es genüge, wie bei weltlichen Verwaltungsorganen, ein Schreiben an die Kongregation — warum soll sie nur zu Anzeigen gegen Autoren angegangen werden —, um dem Mißbrauch ein Ende zu machen. Aber wir wissen aus jahrelanger Beschäftigung in einer bischöflichen Registratur, daß neben den offiziellen Bestimmungen, die für die Öffentlichkeit bestimmt sind, Geheimerlasse an die Bischöfe ergehen, welche den Sinn der Verfügungen usw. (»mens est«) bisweilen in einer Weise angeben, die dem des einfachen Laienverstandes und dem unmittelbaren Wortsinn wenig entspricht. Wir wissen nicht, wie der Geheimerlaß bezüglich der Vorzensur lautet; aber es scheint, daß er entsprechend der tatsächlich geübten Praxis lautet; nur so ist es zu verstehen, daß ein solcher Widerspruch zwischen Theorie und Praxis allgemein bestehen kann und daß auch, wie sich im folgenden ergeben wird, die römische Behörde in derselben Weise handelt.²

Erst aus diesem Widerspruch von Theorie und Praxis der kirchlichen Vorzensur ist der »Fall Wittig« zu verstehen und zu beurteilen. Er ist aus der Spannung zwischen beiden entstanden, und seine Wiederholung kann nur durch Überwindung dieser Spannung vermieden werden. Wittig hielt sich an die Theorie und forderte eine Beurteilung seiner Bücher nach den Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches, das nicht nur für ihn zur Vorlage seiner Schriften, sondern auch für die Zensoren und Bischöfe in der Handhabung der Zensur verpflichtend sei. Die Behörde aber hielt sich an die seit Jahren geübte Praxis, in der die persönliche Weit- oder Nichtweitherzigkeit des Bischofs oder Zensors und seine individuelle Auffassung über religiös-kirchliche Belange und die Nützlichkeit oder Schädlichkeit der Wirkung eines Buches maßgebend war.

Die Dokumente beweisen das mit unzweifelhafter Deutlichkeit. Der Zensor von Augsburg rühmt mehrfach (zum Beispiel S. 31) seine persönliche Weitherzigkeit, und der Bischof von Passau rät nicht dazu, in Regensburg die Druckerlaubnis nachzusuchen, weil er sich dort ziemlich gut auskenne (S. 36). Sogar der milde und entgegenkommende Eberle findet, daß einige Stellen des »Lebens Jesu« gegen unsere Auffassung von der sichtbaren Kirche verstoßen. Man fragt erstaunt, was in der Anwendung eines allgemeinen Kirchengesetzes, das für das katholische Geistesleben von so entscheidender Bedeutung ist, die persönliche Auffassung eines Einzelnen zu bedeuten habe, da das kirchliche Gesetz und die Mahnungen der Päpste doch gerade das strengste Absehen von der persönlichen Auffassung des Zensors verlangen. Der Kardinal von Breslau beanstandet »die Form des Osterartikels« (S. 7—8); der Kardinal von Köln bemängelt, daß der Aufsatz über »die Bergpredigt« den »erhabenen und wichtigen Gegenstand feuilletonistisch behandle«, nicht »klar genug« sei und »mit gewagten, zum Teil trivialen, skizzenhaft-belletristisch hingeworfenen Gedanken spiele« (S. 22); der Generalvikar von Augsburg lehnt das Imprimatur ab, »da uns die ganze Behandlung der sichtbaren Kirche nicht entspricht« (S. 27); der Bischof von Augsburg findet, daß »Jesum erleben modernistische Anklänge« habe, daß

»die Auffassung des Heilandslebens von vielen als an der Grenze der katholisch-protestantischen Lehre gedeutet werden« könne (wäre das ein großes Unglück?), daß der *concurus Dei naturalis* oftmals im Sinne des Okkasionalismus geschildert erscheint, »daß die Auffassungen vom Laienpriestertum und noch mehr jene von der sichtbaren Kirche *pias aures offendentes* (frommen Ohren anstößig) sind« (was erscheint denen nicht alles anstößig, und wo ist im Gesetz und in den Anweisungen der Päpste davon die Rede?), und daß »die Leben-Jesu-Schilderung durch das romantische Beiwerk profaniert« werde (ist die Profanation in vielen kirchlich approbierten Büchern nicht oft viel ärgerlicher?) (S. 35); der Bischof von Passau, also auch der konzilianteste, moniert (S. 40) eine historische Auffassung über das Schicksal des Judas und (S. 41) die geographische Darstellung des Weges von Jerusalem zum Garten des Nikodemus, der dem Josef von Arimathia gehört habe (als ob solche Dinge nach kirchlichem Recht überhaupt im Bereich seiner Begutachtung lägen). Alle Instanzen sind mit dem Kardinal von Breslau der selbstverständlichen Überzeugung, daß für die Verweigerung der Druckerlaubnis nicht »der klare Nachweis eines Verstoßes gegen formell ergangene Lehrentscheidungen der Kirche in Glaubens- und Sittensachen« notwendig sei (S. 82), (das hatte Wittig gar nicht behauptet; der Kardinal übersah, daß Wittig in Übereinstimmung mit der allgemeinen Auffassung der Dogmatiker und Kanonisten sich auch den Lehren des sogenannten ordentlichen Lehramtes unterwirft und sich zu allem bekennt, was allgemeiner katholischer Glaube ist, nicht aber den Privatauffassungen einzelner Bischöfe oder theologischer Schulen, und damit steht er durchaus auf dem Boden des kirchlichen Gesetzes); »ich bin überzeugt«, so fährt Bertram fort, »daß das *Imprimatur* wegen der in ihm liegenden Mitverantwortung der kirchlichen Autorität auch dann zu verweigern ist, wenn ein Buch bedenkliche, leicht irreführende und mißverständliche Stellen enthält oder die dem Gegenstand geziemende Ehrfurcht oder das religiöse Empfinden des katholischen Volkes verletzt« (S. 42).

Der Kardinal gibt also zu, daß er sich für seine Haltung nicht auf ein allgemeines Kirchengesetz oder auf eine Wei-

sung der Päpste berufen kann, sondern nur auf seine persönliche Überzeugung; aber steht dem nicht der Wortlaut wie der Geist des Gesetzes und der päpstlichen Instruktionen entgegen? Wohl zieht er ein anderes Prinzip zur Rechtfertigung heran, »die seelsorgerliche Verantwortung der lehrenden Kirche für das religiöse Geistesleben des Volkes in seinem vollen Umfange«, und glaubt, daß dadurch nicht »dem subjektiven Urteil des Zensors oder der Willkür oder dem Wohlwollen beziehungsweise Mangel an Wohlwollen Tür und Tor geöffnet« sei. Aber da ist doch zunächst zu fragen, ob der Gesetzgeber dieses wichtige Prinzip, das auch Wittig anerkennt, für die Handhabung der Vorzensur nicht gekannt hat. Mit keinem Worte ist in den Bestimmungen davon die Rede, sondern nur die Übereinstimmung mit der allgemeinen Kirchenlehre als einzige Norm (*unice prae oculis habent*) aufgestellt; offenbar weil man der Subjektivität und Willkür der Hirtensorge Tür und Tor verschließen wollte, die mit der Einführung von Opportunitätsgründen notwendig gegeben ist, wie der Grad der »Weitherzigkeit« der verschiedenen Ordinariate beweist. Liegt die Sache nicht so, daß der Gesetzgeber mit der Einrichtung der Vorzensur nur die Reinerhaltung des katholischen Glaubens zum Zweck gesetzt hat, die Fragen der Opportunität und die Wirkung auf die verschiedenen Leserkreise der Verantwortung des Autors und — der öffentlichen Kritik überlassen wollte? Warum hat er sonst von diesen religionspädagogischen Rücksichten geschwiegen? Welchen Sinn haben überhaupt noch Gesetze, wenn sie von den einzelnen nach ihrer subjektiven Überzeugung über den klaren Wortlaut hinaus ausgedehnt werden können?

Dazu kommen wichtige moraltheologische und kirchenrechtliche Grundsätze, die diese Erweiterung verbieten. In jeder Moraltheologie, bei Probabilisten wie Nichtprobabilisten, gilt das Prinzip: *Favorabilia sunt amplianda, odiosa sunt restringenda*¹; das heißt wenn über den Umfang eines Gesetzes Unklarheit besteht, entscheidet die Billigkeit: »Günstige Gesetzesbestimmungen dürfen, wenn sie Dritten nicht schaden oder den allgemeinen Bestimmungen nicht Eintrag tun, ausgedehnt (weitherzig ausgelegt) werden, ungünstige müssen beschränkt (nach dem strengen Wortlaut des Ge-

setzes ausgelegt) werden«;¹ oder anders ausgedrückt: Bei Gesetzen, welche die Freiheit begünstigen, muß eine möglichst weite Interpretation angewandt werden, während bei Gesetzen, welche die Freiheit einschränken, nur eine enge, strikte Auslegung und Anwendung gestattet ist.² Der Kodex selber bestimmt in canon 19, daß Gesetze, welche die Freiheit einschränken oder eine Strafe festsetzen, strikte, das heißt nach dem strengen Wortlaut zu interpretieren sind.³ Wenn diese allgemeine Bestimmung auf die Handhabung der Vorzensur, und zwar auf den Wortlaut von canon 1393 § 2 angewandt wird — und das muß sie —, dann ist jede weitere Auslegung, welche die Freiheit des Autors einschränkt, ungesetzlich und nach den Moralgrundsätzen unmoralisch;⁴ die Haltung des Breslauer Kardinals und aller Zensoren, die über den Wortlaut des Gesetzes hinaus religionspädagogische Gründe für die Ablehnung der Druckerlaubnis angegeben haben, ist damit gerichtet; das Gesetz, das sie gegen Wittig anwenden zu können glaubten, wendet sich gegen sie selbst. — Man sage nicht, daß der Spruch Roms ihr Votum nicht nur bestätigt, sondern übertroffen habe. Denn fürs erste kam nicht dieser, sondern das Gesetzbuch und die Moraldoktrin für sie allein in Betracht; eine nachträgliche materielle Bestätigung ist keine Rechtfertigung der formalen Richtigkeit der vorherigen Zensurpraxis. Zum anderen ist auch über das Indexdekret, das keinerlei infalliblen Charakter hat und der Kritik durchaus offensteht, noch so viel zu sagen, daß eine Berufung darauf auch für die sachliche Richtigkeit der Ablehnung des Imprimatur wenig nützt. Ebenso unrecht haben die Behörden in der Auslegung des »indicentur« in canon 1394 § 2⁵ (S. 31), in der Verweisung Wittigs an den Bischof des Druckortes (S. 74-75) und in der Zurücknahme des erteilten Imprimatur aus Zuständigkeitsrücksichten (S. 44, 46, 75). Wenn dem Autor auf seine Bitte die Gründe der Ablehnung bekanntgegeben werden sollen, dann hat er nach canon 19 ein Recht darauf, dessen Gewährung von keiner subjektiven Meinung abhängig ist; für den zweiten und dritten Fall bedarf es gar nicht der Berufung auf canon 19, sondern der klare Wortlaut des canon 1385 § 2 sagt, daß sowohl der eigene Bischof des Verfassers, als der des Verlagsortes, als der des Druckortes für die Erteilung

des Imprimatur zuständig sind und vom Autor angegangen werden können.

Diese gesetzwidrige Behandlung ist um so ärgerlicher, als Wittig sich auch dieser ungesetzlichen Handhabung in entgegenkommender Weise gefügt und Korrekturen vorgenommen hat, die abzulehnen er das Recht hatte, weil ihre Forderung außerhalb der Kompetenz des Zensors lag, ja sogar den Bischof von Passau bevollmächtigt hat, »fortan jede Korrektur ohne Rückfrage zu veranlassen« (S. 42). Was kann man noch mehr wollen? — Nimmt man hinzu, daß die Zensoren und Bischöfe dauernd fackeln, die erste Auflage vom »Herrgottswissen« genehmigen, die zweite, unveränderte Auflage aber beanstanden (S. 13); im »Leben Jesu« zunächst nichts oder kaum etwas anzumerken haben (S. 43), dann aber wieder unsicher werden; im unbeanstandeten ersten Bande wieder Neues finden, neue Forderungen stellen und schließlich sagen, daß das ganze Werk am besten ungedruckt bliebe, nachdem der Verlag viele Tausende hineingesteckt und durch den Umbruch und Fertigdruck der Bogen nur mehr zwischen Einstampfen oder Herausgabe ohne Imprimatur zu wählen hatte (S. 33), so ist die Komödie der Irrungen voll, und es ist die ernste Frage, ob gegenüber solchen Rechtsbrüchen nicht das unverlierbare Naturrecht des Autors in seine Geltung tritt.¹ Zu erklären ist die Behandlung nur dadurch, daß man nach Gislars Angriffen eine Indizierung durch Rom fürchtete und sich selbst vor Ungelegenheiten bewahren wollte, ganz gleichgültig, wie es um das gesetzliche Recht des Autors stand, — von der seelsorglichen Wirkung auf seine Freunde und Leser zu schweigen, obwohl wahre Hirtensorge auch diese religionspädagogische Auswirkung der Maßnahmen im Auge behalten mußte. Aber es fragt sich, ob man der Denunziation Gislars gegenüber nicht zeitig in Rom hätte Mitteilung von der Unterwerfung und dem loyalen Korrekturwillen Wittigs über seine gesetzlichen Verpflichtungen hinaus machen sollen. Dann wäre die Furcht vor der Indizierung nicht nötig gewesen. Doch davon später.

Eine andere Frage der Vorzensur ist noch kurz zu besprechen, welchen Sinn eine bischöfliche Prüfung haben soll, wenn der Zensor und mit ihm der Bischof die Druckerlaubnis gibt, des Inhaltes, daß die Bücher nichts gegen die Glaubens- und

Sittenlehre der Kirche enthalten, — und wenn das Heilige Offizium im Reskript vom 3. August 1925 erklärt, daß die Irrtümer Wittigs (auch in den kirchlich approbierten Schriften) »die göttlich-katholische Lehre von Grund aus umstürzen«.¹ Liegt hier nicht eine unerträgliche Spannung zwischen den Zensurinstanzen vor? Urteilen beide nach verschiedenen Dogmatiken, oder ist der katholische Glaube, der doch der ganzen Kirche gemeinsam ist, etwas so Kompliziertes, oder schreibt Wittig so unverständlich, daß Theologen so widersprechende Urteile fällen können? — Oder hat man sich in Rom einseitig informieren lassen, so daß Wittig dort nur durch die Brille Gislars gesehen wurde? Die Annahme dieser Möglichkeit ist durchaus keine Verletzung der Kirchentreue. Denn die Geschichte weist, wie es im Falle Eckehart ziemlich wahrscheinlich gemacht ist, solche Fälle auf, und das Beispiel der »grave ammonizione« (S. 17-20) legt es immerhin nahe.

Das offiziöse römische Blatt »Civiltà cattolica« vom 7. August 1926 sucht in einem Aufsätze über »Ein Leben Jesu und andere vom Heiligen Offizium verurteilte Schriften« den »ernsten Verweis« zu rechtfertigen. Die Benennung des Buches statt der beiden darin enthaltenen Aufsätze von Wittig sei zwar ein Formfehler, der dem Ausfertiger der römischen Staatssekretarie, nicht dieser selbst zur Last gelegt werden könne, der aber das Urteil in keiner Weise berühre. Denn nach den zitierten canones 1385 und 1386 mußte Wittig die Druckerlaubnis nachsuchen; das habe er nicht getan und darum den »ernsten Verweis« verdient.

Aber zunächst wäre darauf zu antworten, daß das ebenfalls nur eine formale Rechtfertigung ist, der Wittig den Formfehler der Behörde entgegenzusetzen das Recht hatte. Nach allen juristischen Grundsätzen macht ein solcher Formfehler in der Bezeichnung des Objektes das Urteil selbst ungültig, und er durfte eine formale Berichtigung verlangen. — Sachlich wäre zwar an dem Verweis selbst damit nichts geändert worden; aber es fragt sich, ob die sachliche Begründung den Verweis wirklich rechtfertigt. Die gesetzlichen Bestimmungen sollen zweifellos Recht für alle schaffen. Zu einer Sonderbehandlung oder Anwendung in einzelnen Fällen bietet es keine Handhabe. Entweder gelten also die cano-

nes für alle und für jeden, und die Übertretung wird in jedem Falle ernstlich getadelt, — oder es geschieht überhaupt nicht. Tatsächlich aber wird weder canon 1385 für alle katholischen Schriftsteller bei ihrer Mitarbeit an Zeitungen und Zeitschriften, noch canon 1386 für die »profane« Schriftstellerei der Priester allgemein angewandt; im Gegenteil, für die allgemeine Durchführung ist in Deutschland heute noch gar nicht die Möglichkeit gegeben. An den einzelnen Ordinarien sind noch gar nicht die Kräfte vorhanden und organisiert, die eine solch umfassende Zensur leisten könnten, ohne den ganzen Betrieb der katholischen Zeitungen und Zeitschriften lahmzulegen. Man denke nur einmal an die Tausende katholischer Organe, die täglich, wöchentlich, monatlich oder anders erscheinen, deren Aufsätze zu Tagesereignissen Stellung nehmen und in kürzester Frist erscheinen müssen. Hat die Behörde für diese umfassende und schnelle Arbeit die nötigen Kräfte bereitgestellt? Jeder, der eine Druckerlaubnis nachsuchen mußte, weiß, wie lange die Geschichte dauert, und wer sich an den Ordinariaten auskennt, wundert sich nicht, daß den mit der Abfertigung der allgemeinen Zensursachen betrauten Kräften jene Arbeit gar nicht zugemutet werden kann. Täte man es dennoch, würden alle Autoren ihre Aufsätze religiösen Inhalts und die Geistlichen auch noch die profanen Inhalts regelmäßig vorlegen, so käme die Behörde selbst in die meiste Verlegenheit, und die sonst so empfohlene katholische Presse käme in einem Monat zum Erliegen. Das aber kann nicht der Sinn des Gesetzgebers sein, sondern seine Bestimmungen haben nur Gültigkeit im Rahmen des katholischen Geisteslebens und der sogenannten katholischen Belange im ganzen. Deshalb hat sich bei der gesamten katholischen Schriftstellerschaft, ohne Widerspruch der kirchlichen Behörde, eine gegenteilige Gewohnheit herausgebildet, daß für Zeitungs- und Zeitschriftenaufsätze überhaupt keine Vorzensur beantragt und verlangt wird, und daß der Klerus seine nichtreligiösen Arbeiten vor der Drucklegung auch nicht vorzulegen braucht. So wird die Vorzensur allenthalben in Deutschland gehandhabt, und nach canon 29 ist »die Gewohnheit die beste Auslegerin des Gesetzes«.¹

Wittig hatte also guten Grund, sich gegenüber dem »ern-

sten Tadel« auf die eingebürgerte Gewohnheit der katholischen Schriftstellerwelt zu berufen und eine Sonderbehandlung abzulehnen. Denn es widerspricht den einfachsten Rechtsgrundsätzen, daß gesetzliche Bestimmungen allgemein nicht beobachtet zu werden brauchen, weil sie praktisch nicht allgemein erfüllt werden können, da die Behörden selber die Möglichkeit gar nicht geschaffen haben, aber sie für Spezialfälle hervorzuholen und so zu tun, als ob die Beobachtung allgemeine Pflicht wäre. Das aber ist in der Tat die Praxis, die nicht nur bei Wittig, sondern bei allen persönlich mißliebigen Schriftstellern heute zur Anwendung kommt. Die Canones sind praktisch nur da, um unbequeme Leute, die tiefer in die Problematik der katholischen Position hineinschauen und, durchaus auf dem Boden der Kirche stehend, ihre Meinung mutig aussprechen, einfach mundtot zu machen, indem man die Vorzensur auch auf die Arbeiten der Tages- usw. Presse in einer Weise anwendet, die mit den oben mitgeteilten Bestimmungen und Sicherungen Leos XIII. und Benedikts XIV., ja nicht einmal mit der kurzen Weisung des C. I. C. canon 1393 § 2 irgendwie in Einklang zu bringen ist. Ist das aber nicht der Tod des katholischen Geisteslebens, wenn die schöpferische Arbeit der problematischen Köpfe innerhalb der Kirche unterbunden wird und die Privatmeinung der guten alten Zensoren und ihrer Hintermänner für alle Zeiten maßgebend bleiben soll? Wozu weckt Gott die neuen Geisteskräfte, wenn sie nur denken und sagen dürfen, was dem persönlichen Geschmack und der geistigen Richtung der Alten entspricht? —

Der Widerspruch der beiden Instanzen der Vorzensur wird auch nicht dadurch gemildert, daß man auf andere Verwaltungen hinweist, daß zum Beispiel ein Minister nicht genehmigt, was ein Regierungspräsident genehmigt hat; denn die Parität fehlt in jeder Beziehung. Die kirchlichen Entscheidungen verpflichten im Gewissen und nehmen dem Autor, da das Einspruchsverfahren so verwickelt, kostspielig und wenig aussichtsvoll ist — man denke nur an den Unterschied der Sprache —, jede Möglichkeit, seine Arbeit zu veröffentlichen, während der Beamte den Staatsdienst jederzeit verlassen kann und dann ein freier Mann ist, der seine Ansicht in jeder anständigen Form vor aller Öffentlichkeit ver-

treten kann. Und das, obwohl ausdrücklich anerkannt wird, daß diese Entscheidungen auch der höchsten kirchlichen Behörde nicht unfehlbar sind und keine absolute Sicherheit für ihre Richtigkeit garantieren, im Gegenteil oft genug recht menschlichen Beeinflussungen zugänglich sind. Daß der offenbar irrige Tadel trotz des rechtlichen Einspruches niemals zurückgenommen worden ist, rechtfertigt am wenigsten den entschuldigenden Vergleich mit einer weltlichen Verwaltung.

II. Die Indizierung

1.

Ähnlich steht es mit der heutigen Indizierungspraxis. Über den Index selbst, seinen Sinn und seine Geschichte, seine Berechtigung und deren Grenzen bestehen vielfach, bei Freunden wie Gegnern, völlig irrige Auffassungen.

Nicht wahr ist zunächst, daß das Bücherverbot eine spezifisch kirchlich-katholische Einrichtung sei. Haben wir nicht während des Krieges die schärfste Bücher-, Zeitschriften- und Zeitungszensur erlebt, und zwar in einer Form, die den Zeiten der alten Inquisitoren in nichts nachsteht? Von der Zensurpraxis der Besatzungsmächte ganz zu schweigen! Die Lebensnotwendigkeiten des Staates — so hieß es — forderten sie, und im Princip haben sich die wohlgesinnten Bürger ihr gefügt, nicht nur der Macht gehorchend, sondern auch aus Einsicht und Überzeugung, ohne die Mißgriffe und Willkürlichkeiten gutzuheißen. Die Gemeinschaft legt wesensnotwendig Verpflichtungen und Schranken auf, denen das Glied, eben weil es Glied ist und die Vorteile der Gemeinschaft genießen will, sich fügen muß. Aus dem allgemeinen Bewußtsein heraus haben weltliche Fürsten wie geistliche Behörden, protestantische wie katholische, die Bücherzensur geübt und ihre Verbote erlassen.¹

Das Recht der Kirche, schlechte oder gefährliche Bücher öffentlich zu bezeichnen und ihre Gläubigen davor zu warnen, folgt unmittelbar aus ihrer Lehrautorität und ihrer Sendung: »Wie der Vater das Hausrecht haben muß, einen verdorbenen Kameraden, den Verführer von seinem Kinde fernzuhalten, so muß es der kirchlichen Obrigkeit gestattet sein, die verführerische Schlange glaubensfeindlicher oder

sittenwidriger Lehre aus ihrem Hause auszuschließen.«¹ Sie hat aus der gleichen Stellung heraus auch das Recht und die Pflicht, auf Bücher, deren Inhalt mißverständlich ist oder zu einer gewissen Zeit weithin schädlich wirken könnte, warnend hinzuweisen und sie je nachdem auch zu verbieten. Dieses Recht hat die Kirche von den Zeiten der Apostel ab ausgeübt. Das Konzil von Nizäa (325) verbot die »Thalia« des Arius, und Konstantin ordnete die öffentliche Verbrennung an, wie die »der gottlosen Bücher des Porphyrius«. Arcadius erließ dieselbe Verordnung 398 für die Bücher der Eunomianer, und man ging allgemein dazu über, auf die häretischen Schriften die verschärften Strafbestimmungen des römischen Rechtes bezüglich der magischen Bücher anzuwenden; so das Verbot der Schriften des Nestorius auf dem Konzil zu Ephesus (451), der Bücher des Severus in Konstantinopel (536) usw. durch die ganze alte Kirche und das Mittelalter. Das Recht selber wurde weder von Gläubigen noch von den Häretikern bestritten.²

Natürlich muß sich die Ausübung dieses Rechtes, wenn es seine göttliche Sanktion und verpflichtende Kraft behalten soll, im Rahmen seiner Bestimmung und der ganzen Mission der Kirche, ihrer Eigenschaft als Mutter der Gläubigen, halten und auch die Art der Gläubigen, ihre Erwachsenenheit oder Unmündigkeit, entsprechend der Entwicklung der Zeiten, sowie den Charakter der Schriften berücksichtigen. Aus dem Recht der Indizierung folgt noch nicht jede Form der Ausübung des Rechtes, also auch nicht die Richtigkeit der heutigen Form. Was in einer Zeit gut und notwendig gewesen sein mag, ist es nicht ohne weiteres in einer anderen. Eine geschichtlich gewordene Form für alle Zeiten festhalten und jede Kritik an ihr als unkirchlich ausschalten widerspricht dem Wesen des Katholizismus, dessen Vorzug es gerade ist, das Wahre und Gute jeder Entwicklung in sich aufzunehmen und aus seiner Grundmission heraus jede Zeit neu und original anzufassen. Jede Kritik an der bestehenden Form hat darum von der Wesensbestimmung der Kirche und ihrer Mission an die verschiedenen Zeiten ihren Ausgang zu nehmen.

Was zunächst das Indizierungsobjekt angeht, so ist nicht für jedes zu beanstandende Buch auch das Recht und die Not-

wendigkeit eines radikalen Verbotes gegeben. Was für eine durch und durch schlechte Schrift gilt, kann nicht ohne weiteres für eine andere gelten, die auch sehr viel Gutes enthält. Wenn die eine verboten wird, könnte vor der anderen bloß mit Bezeichnung der gefährlichen oder irrigen Stellen und Lehren gewarnt werden, so daß die Leser das Gute sich aneignen und das Bedenkliche sofort als solches erkennen könnten. Schon im Altertum bestanden darüber Meinungsverschiedenheiten. Dionysius und Theophilus von Alexandria nahmen für sich das Recht in Anspruch, die Schriften des Origenes trotz des kirchlichen Verbotes zu lesen, weil sie mehr Gutes als Schlechtes enthielten, und ägyptische Mönche meinten zustimmend, jeder halbwegs fähige Leser könne das Wahre vom Falschen, das dazu noch vielfach hineininterpretiert wurde oder von Häretikern eingeschoben sei, leicht unterscheiden. Hieronymus beruft sich auf das Schriftwort: »Prüfet alles und behaltet das Beste« und liest häretische Schriften, um das Gute daraus zu entnehmen, und Gelasius sagt mit einer gewissen Betonung, die Bücher der Ketzer seien teils anzunehmen, teils zu verwerfen.¹ Bellarmin antwortet darauf, daß unter bestimmten Voraussetzungen auch später die Erlaubnis des Lesens verbotener Bücher gegeben worden sei, und weiterhin, daß sich nicht für jeden schicke, was ein Hieronymus und Theophilus für sich in Anspruch nehmen konnten.² Aber das ist hier gar nicht die Frage, sondern die, ob damals ein allgemeines Kirchengesetz im Sinne des Verbotes aller aufgeführten Schriften und gleichmäßig für alle Leser bestanden habe, wie es heute besteht. Die Gründe der Väter bestehen heute um so mehr zu Recht, als nach der gegenwärtigen Praxis eben nicht nur Häretiker, sondern auch angesehene und verdiente katholische Theologen mit ihren Lebenswerken, und zwar ohne Unterscheidung nach dem Maß ihrer verwerflichen Stellen und dem Grad ihrer Gefährlichkeit, indiziert werden. Ist es recht und von der Mission der Kirche verlangt, daß ein unterschiedsloses Verbot für alle Arten zu beanstandender Bücher erlassen wird? Warum soll nicht wenigstens bei Neuindizierungen eine viel größere Differenzierung stattfinden, sowohl um des Verfassers wie um der Leser willen? Man sage nicht, gerade das unterschiedslose Verfahren erlaube jedem, einen

möglichst milden Grund, etwa den der Opportunität, anzunehmen; denn einmal weiß jeder, wie sehr die Menschen geneigt sind, immer das Beste und Mildeste anzunehmen, und die Kirche als Mutter muß auf die tatsächliche Wirkung ihrer Handlungen ebenso Rücksicht nehmen, wie sie bei den Autoren nicht nur deren subjektive Absicht und die rechtliche Auffassung der Leser, sondern die tatsächliche oder vor auszusehende Wirkung bei ihrem Verbot in Rechnung stellt. Sodann ist das radikale Verbot mit einer solchen Schädigung für Verfasser und Verleger verbunden, daß nur noch stärkere Gründe, die unbedingt überzeugend und zwingend sind, sie rechtfertigen können. (Auf die Frage der Schädigung kommen wir noch in anderem Zusammenhang zu sprechen.) Schließlich haben auch die Leser ein gutes Recht, und zwar aus ihrem wesenhaften Katholizismus heraus, daß ihnen nichts Wahres oder Gutes ohne einen zwingenden Grund, das heißt daß keine andere Möglichkeit gegeben ist, die schädlichen Wirkungen zu verhüten, vorenthalten werde. Denn alles Wahre und Gute ist gottgegeben, und niemand hat ein von Gott gegebenes Recht, den Gläubigen diesen Anspruch zu verkürzen. Zeitgeschichtliche Formen und Einrichtungen, die dem entgegenstehen, dürfen jedenfalls kein Grund der Vorenthaltung sein.

Damit ist auch die zweite Differenzierung angedeutet, die nach der veränderten Zeitlage heute nötig wäre, vom Subjekte her, für das die Indizierung bestimmt ist. Niemand bestreitet, daß der Christ das Lesen solcher Bücher zu meiden hat, von denen er weiß, daß ihre Lektüre ihm in religiöser oder sittlicher Hinsicht schädlich sein würde. Daß aus der Möglichkeit des Schadens schon die Notwendigkeit eines allgemeinen und unterschiedslosen Verbotes folge, kann jedenfalls nicht behauptet werden. Die Möglichkeit des Schadens ist übrigens nicht gleichmäßig mit jeder irrigen Meinung, die in einem Buche enthalten ist, gegeben. Im Gegenteil ist es sehr die Frage, ob den Lesern zur Vermeidung des Schadens nicht besser gedient wäre, wenn den falschen oder mißverständlichen Lehren die richtigen mit einer durchschlagenden Begründung gegenübergestellt würden. Mit einer Verurteilung des Buches weiß der Leser noch gar nichts, wenigstens nichts Autoritatives, auch wenn eine Diskussion in der Presse

oder in Büchern stattgefunden hat. Zum mindesten müßten ihm, besonders bei Schriften, die schon einen weiten Leserkreis gefunden haben, die irrigen Stellen oder Lehren kenntlich gemacht werden, damit er wisse, wovon er gewarnt werden soll. Eine Verurteilung in globo ist, abgesehen von dem getroffenen Autor, nur ein Schreckschuß; man weiß nicht, wo der Feind steht und welche Seite man decken muß.

Warum überhaupt im Zeitalter der wachsenden Volksbildung, der Buchkultur und Presseverbreitung beim Auftreten einer irrigen oder mißverständlichen Meinung gleich mit rigorosen Verboten kommen? Die demokratische Haltung, die hinter die strengen militärischen Verbote der Kriegszeit und ihre eigentlichen Ursachen gesehen hat, ist geneigt, darin eher Schwäche als Stärke zu sehen. Wenn mit Recht über die Glaubensschwäche unserer Zeit geklagt wird, dann wird ihr nicht durch solche Verbote, sondern, der Zeit entsprechend — und warum soll die Zeit nicht in ihrer Weise zum Glauben geführt werden? — nur durch klare und vorbehaltlose Diskussion der Gründe für und wider abgeholfen. Wird doch auch nicht mit antiken oder mittelalterlichen Katapulten geschossen. — Schließlich ist auch die Frage berechtigt, ob bei der Handhabung des Index alle gleichmäßig wie unmündige Kinder behandelt werden müssen. Vaterrecht und Vaterpflicht, die zur Begründung der Indizierung angeführt werden, sind doch verschieden den erwachsenen und den unmündigen Kindern gegenüber. Wohl wird im allgemeinen auf Ansuchen eine weitgehende Leseerlaubnis erteilt. Aber einmal ist die Untersuchung der Gründe meist eine so oberflächliche und sachlich oft geradezu lächerliche, daß in dem Gesuch nur eine Anerkennung der kirchlichen Autorität gesehen wird; aber was hat das mit der Abwendung von Gefahren für den Glauben zu tun? Zum anderen ist es keine Beantwortung der Frage, auf die es hier ankommt, nämlich ob die heutige Form des Indexverbotes die einzig mögliche und den heutigen Verhältnissen am besten entsprechende ist. Danach aber muß um der Kirche und der Gläubigen willen gesucht werden.

Aus diesen Andeutungen ergibt sich mit Sicherheit, daß eine Reform der Indexgesetzgebung für unsere Zeit nicht nur möglich, sondern auch wünschenswert ist, und wenn die

Laienschaft diese Gedanken aufgreift, werden die Bischöfe, die übrigens die Frage schon für ihre Konferenz ins Auge gefaßt haben, zu einer energischen Förderung unterstützt werden. Für den »Fall Wittig« ergibt sich daraus die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit, daß er bei einer zeitgemäßen Handhabung und Reform nicht vorgekommen und großer Schaden in den Seelen vermieden worden wäre.

2.

Im wesentlichen aber ist er von der heutigen Gesetzgebung und von den stets gültigen Moralgrundsätzen aus zu beurteilen, und da ist leider zu sagen, daß die Verurteilung Wittigs weder dem geltenden Recht noch der christlichen Moral entspricht.

Der Kodex gibt leider keine nähere Anweisung über das Verfahren, das einer Indizierung voranzugehen hat. Da aber seine Bestimmungen größtenteils auf den Verfügungen Leos XIII. und Benedicts XIV. in den angegebenen Konstitutionen beruhen, haben diese zum mindesten die Bedeutung einer authentischen Auslegung und dürfen sicher als richtungweisend im Sinne des Gesetzgebers gelten. Benedict und ihm folgend Leo bestimmen aber, daß der Autor nach Möglichkeit vor der Indizierung gehört, daß ihm ein Verteidiger ex officio gestellt werde und daß ihm die Möglichkeit der Korrektur gegeben wird, also daß ihm die beanstandeten Stellen angegeben werden, ehe das Dekret veröffentlicht wird. »Sollicita ac provida« bestimmt § 9: ¹ »Wenn es sich bei Bücherverboten um das Werk eines katholischen Mannes handelt, der nicht bloß in gutem Rufe steht, sondern sich auch bereits einen Namen gemacht hat, sei es durch andere Werke, sei es durch eben das Buch, welches zur Prüfung vorliegt, so soll, wenn überhaupt angängig, nach altem Gebrauch die Klausel »donec corrigatur« oder »donec expurgetur« (bis das Buch verbessert wird) dem Verbote beigefügt werden. Ist dies geschehen, so muß vor Veröffentlichung des Dekrets dem Verfasser oder dessen Vertreter mitgeteilt werden, was im Buche auszumerzen, zu ändern oder zu verbessern ist.² Geht der Verfasser nicht darauf ein, so wird das Dekret wie gewöhnlich veröffentlicht. Wenn aber er oder sein Vertreter sich bereit erklärt, nach der Verordnung der Kongregation eine neue Ausgabe des

Buches mit den nötigen Änderungen zu veranstalten, dann soll das Dekret des Verbotes unterdrückt werden; es sei denn, daß bereits eine große Anzahl der verbotenen Auflage verbreitet ist. In diesem Falle muß jedoch die Veröffentlichung des Dekretes so gehalten sein, daß jeder daraus ersieht, nicht die neue, verbesserte und erlaubte, sondern nur die verurteilte, vorhergehende Ausgabe des Buches sei verboten.«

§ 10. »Man hat Klage geführt, daß Bücherverbote ergingen, ohne vorher dem Verfasser Gelegenheit zur Verteidigung zu geben. Wir wissen auch, was darauf geantwortet wurde: es sei nicht erfordert, den Verfasser vorzuladen, da es sich nicht um Bloßstellung oder Verurteilung seiner Person, sondern um den Schutz des Gläubigen und die Abwendung der Gefahr handle, welche die Lesung des Buches bringe. Wenn dabei dem Namen des Verfassers ein Makel zuteil werde, so sei das eben nur eine indirekte Folge der Verurteilung des Buches. Wir wollen daher Bücherverbote, die ohne Vernehmung der Verfasser erlassen sind, nicht mißbilligen, zumal wir annehmen müssen, daß nichts von dem, was der Verfasser zu seiner und seines Buches Verteidigung hätte vorbringen können, von den Zensoren und Richtern unbeachtet geblieben ist. Nichtsdestoweniger wünschen wir gar sehr, daß die Kongregation, wie sie bisher des öfteren in solchen Fällen mit größter Billigkeit und Klugheit vorgegangen, so auch in Zukunft handle. Wo man es daher mit einem angesehenen, verdienstvollen Katholiken zu tun hat, dessen Werk nach den notwendigen Verbesserungen wieder erscheinen dürfte, so möge man den Verfasser selbst, wenn er es wünscht, vernehmen, oder ihm einen Konsultor bestellen, der das Buch ex officio zu verteidigen hat.« § 11. »... Nur die Bücher häretischer Verfasser, welche Irrlehren offen vortragen oder Bücher gefährlicher, unsittlicher Art verbreiten, sollen, sobald einmal diese Unsittlichkeit oder jene Irrlehren feststehen, ohne weiteres, selbst ohne Anwendung der obigen genaueren Maßregeln verboten werden.«

Diese Vorsichtsmaßregeln einer elementaren Gerechtigkeit sind bei Wittig nicht angewendet worden; im Gegenteil ist, trotz seiner unleugbaren Verdienste, trotz der katholischen Grundrichtung seines Schrifttums, die selbst Krebs unum-

wunden anerkennt, trotz seiner mehrfachen Erklärung, alle Lehren der katholischen Kirche rückhaltlos anzuerkennen und alle entgegenstehenden Stellen seiner Bücher zu korrigieren, wenn sie ihm klar bezeichnet werden, — trotz alledem, was in den päpstlichen Vorschriften als Grund zu besonderer Milde eingeschärft wird, ist gegen Wittig mit der größtmöglichen Schärfe vorgegangen und seine Schriften wie die eines Häretikers behandelt worden. Entgegen dem dringenden Wunsche des Papstes ist er nicht vor der Verurteilung gehört und ihm auch kein defensor ex officio gestellt worden. Daß die Zensoren und Richter aus sich schon alles berücksichtigt haben, was der Verfasser zugunsten seiner Bücher anführen konnte, ist, nach der »grave ammonizione« (S. 16 — 20) mehr als unwahrscheinlich. Aber auch abgesehen davon hatte Wittig, weil es sich für ihn um eine res maxime odiosa handelt, nach den allgemeinen kirchlichen Rechtsgrundsätzen einen strikten Anspruch darauf, selbst gehört zu werden oder einen pflichtmäßigen Verteidiger zu erhalten. Dieser Anspruch konnte nur durch ein strikteres Recht oder durch die völlige Unmöglichkeit der Erfüllung fallen gelassen werden. Bisher ist aber keinerlei Begründung dafür gegeben worden.

Noch mißlicher ist die Tatsache, daß ihm vor Veröffentlichung des Dekretes keine Gelegenheit zur Verbesserung gelassen und daß trotz seiner Bereitwilligkeit zu jeder Korrektur im Rahmen des allgemeinen katholischen Glaubens die Form der Veröffentlichung dies nicht erkennen ließ; ja daß man durch Verweigerung der Angabe der Verurteilungsgründe ihm überhaupt die Möglichkeit, seinen guten Willen zur Verbesserung auszuführen, genommen hat. Das heißt eine lex odiosa odiosissima (ein für den Autor hartes Gesetz in der härtesten Weise) anwenden. Es kann deshalb kein Zweifel sein, daß die Form der Verurteilung — auf ihre sachliche Berechtigung soll im nächsten Abschnitt eingegangen werden — ungesetzlich und Unrecht war.

Zu ihrer Rechtfertigung führt man an, daß auch bei anderen Autoren die Form der Zensurierung keine andere sei; auch Schell sei ohne vorherige Zuziehung verurteilt, und die beanstandeten Lehrstücke seien ihm später »speziali gratia ap. S.« (durch besondere Gunst des Apostolischen Stuhles)

für seine Person mit der ausdrücklichen Einschärfung der kirchengesetzlichen Schweigepflicht mitgeteilt worden.¹— Aber kann ein Rechtsanspruch durch dauernde Rechtsverletzung verkürzt oder aufgehoben werden? Wenn das bisher ohne größere Gegenbewegung hingenommen wurde, bei Wittig aber eine tief ins Volk greifende Beunruhigung und inneren Widerstand erzeugt hat, so liegt der Grund des Unterschiedes zunächst, wie Rosenstock gut gesehen hat, in dem Nichtprofessoralen, spezifisch Nichttheologischen, Reinreligiösen, dem jeder Ismus, jede Theorie gleichgültig ist, das mit der kirchlichen Lehrautorität eigentlich gar nicht in Konflikt kommen konnte; sodann in der Breite der Auswirkung, die dieses Urreligiöse, das Verhältnis des gläubigen Kindes zum Vater, in der katholischen und nichtkatholischen Welt ausgelöst hat. Hinter Döllinger und Schell standen im Grunde doch nur Intellektuelle, und mit ihrer Verurteilung wurden Theorien, wissenschaftliche Auffassungen verurteilt; in Wittig aber schien die Autorität das lebendige Religiöse selbst in seinem Herzpunkt zu treffen.

Als formalrechtlichen Grund der heutigen Praxis gibt man an, nach den ausdrücklichen Bestimmungen Benedicts XIV. und Leos XIII.² gelte die Indizierung weder dem Autor selbst, noch seiner Absicht, sondern lediglich dem Buch, wie es vorliegt, wie es von jedermann beurteilt und darum auch von der kirchlichen Autorität, ohne Zuziehung des Autors, beurteilt werden könne. — Formalrechtlich mag das stimmen, obwohl zwischen dem Privatanteil eines Lesers und der amtlichen Verurteilung durch die Autorität ein beträchtlicher Unterschied besteht, der die Parallele aus dem Effekt heraus umstößt. Aber auch wenn man sie gelten ließe — steht der Katholik zu seiner Kirche nur in dem formalrechtlichen Verhältnis, wie zu einer fremden Richterin? Wird uns nicht immer wieder von autoritativer Seite gesagt, daß die Kirche unsere Mutter, der Papst unser »heiliger Vater« ist! Neben der formalen Richtigkeit ist darum für alle Handlungen der kirchlichen Autorität gegenüber den Gläubigen auch das religiös-sittliche Moment des Elternverhältnisses erforderlich.

Beide zusammen können allein die Kirche Gottes im Sinne

ihres Stifters regieren. Eine Trennung bedeutet nichts mehr und nichts weniger als eine Trennung, den Auseinanderfall der Rechts- und der Gnadenkirche, just das, was als Modernismus in Reinkultur bezeichnet wird, ganz abgesehen davon, daß beide in ihrer Trennung sich gegenseitig aufheben: Sind Mutter- und Vaterschaft richtig, dann verbieten sie ein rein formales Richtertum und umgekehrt.

Da liegt nun die Quelle des Schmerzes, den der »Fall Wittig« ausgelöst hat. Man glaubt an die Mutterschaft der Kirche und an die Vaterliebe des obersten Hirten, oder möchte daran glauben; begreift aber nicht, wie die Behandlung Wittigs damit vereinbar ist. Würde ein Vater oder eine Mutter das Buch seines Sohnes in aller Öffentlichkeit verurteilen, ohne ihn vorher in ausgiebigster Weise gehört zu haben; ohne ihm Gelegenheit zu geben, Punkt für Punkt sich mit seinen Anklägern in einem geordneten Verfahren auseinanderzusetzen; ohne ihm überhaupt die beanstandeten Lehrstücke und Stellen in offizieller Weise bekanntzugeben? ¹ Dem Andersgläubigen macht das keine Schwierigkeit; es ist ihm nur eine neue Bekräftigung seiner Ablehnung des Katholizismus. Der Katholik aber leidet an dieser Spannung von Richtertum und Mutterschaft, eben weil er an beide glaubt und ihnen in ihrer Einheit folgen möchte. Das gegenwärtige Problem des Index ist also für den Katholiken nicht eine Frage der Anerkennung des Richteramtes der römischen Behörde, sondern die der Wahrung ihrer Mutterschaft im Richtertum, der Formung und Inspirierung aller richterlichen Tätigkeit durch die Vater- und Mutterliebe.

Zum mindesten muß der Index mit den Grundsätzen des Christentums im Einklang stehen; denn diese Grundsätze gelten selbstverständlich auch für alle Maßnahmen der Behörden, und diese hinwiederum haben nur soweit Geltung, als sie sich im Rahmen des christlichen Sittengesetzes halten. So muß auch die Sicherung der kirchlichen Lehre und die Sorge für das Wohl der Seelen stets das Grundgebot christlicher Liebe beobachten und nur so viel gegen den Autor, dessen Werke beanstandet werden, tun, als für den Zweck der Beanstandung unbedingt nötig ist; oder negativ ausge-

drückt: Die Indexkongregation und das heilige Offizium dürfen nichts tun oder zulassen, was dem Autor schadet, wenn die Verhütung des Schadens der Seelen diese Schädigung des Autors nicht unbedingt notwendig macht, wenn die Schädigung in ihrer bestimmten Form nicht das einzige Mittel ist, um die Gefahr für die Gläubigen zu beseitigen. — Es wird aber wohl niemand behaupten können, daß die Art der Indizierung Wittigs mit den für ihn daraus entstehenden Folgen das einzige Mittel gewesen sei, die Gefahren, die aus seinen Schriften entstehen können, zu beseitigen. Wäre es nicht ein leichtes gewesen, ihm vor Veröffentlichung des Dekretes die beanstandeten Lehren und Stellen zu zeigen, ihn zur Korrektur aufzufordern, oder zu veranlassen, daß er eine öffentliche Erklärung abgebe, in der der mißverständliche Sinn seiner Äußerungen richtiggestellt und die Leser auf die wirkliche Absicht des Autors hingewiesen wurden, so daß nachher Mißverständnis und Schäden nur mehr dem schlechten Willen der Leser zur Last zu legen waren? Hat Wittig sich nicht immer dazu bereit erklärt? Warum also die Diffamierung und finanzielle Schädigung schwerster Art? Man sage nicht, das Indexverbot beabsichtige das nicht; es sei nur indirekte Folge, welche die Kongregation nicht zu verhindern die Macht habe. Im Gegenteil, die Mutterliebe sucht auch indirekte Folgen nach Möglichkeit zu verhüten, und jene Folgen waren sehr wohl zu vermeiden, wenn wenigstens die Bestimmungen Benedicts XIV. beobachtet worden wären. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es also gleichgültig, ob »Sollicita ac provida« noch Gesetzescharakter hat oder nicht, sondern das allgemeine christliche Liebesgebot, an dem die Christen nach dem Worte des Herrn zu erkennen sind, macht ihre Beobachtung zur strengen sittlichen Pflicht.

Ja wir müssen, um die ganze Wahrheit zu sagen, noch einen Schritt weiter gehen. In jeder katholischen Moraltheologie ist zu lesen, daß das *voluntarium in causa*, die indirekte Verursachung eines Übels unter Umständen Sünde und sogar schwere Sünde mit der Verpflichtung zur Restitution ist; und zwar

1. wenn die Ursache freiwillig gesetzt worden ist,
2. wenn die indirekte Folge, der Schaden, wenigstens dunkel vorausgesehen wurde, und

3. wenn die Ursache in der Form, daß die indirekte Folge daraus entstand, nicht notwendig gesetzt zu werden brauchte beziehungsweise wenn der aus der Handlung beabsichtigte gute Erfolg auch auf andere Weise erreicht werden konnte, ohne den Schaden indirekt zu verursachen.

Diese drei Vorbedingungen der Unmoralität — das muß leider gesagt werden (lieber stellten wir das Gegenteil fest) — treffen auf die heutige Form der Indizierung und auf die Verurteilung Wittigs zu. Zunächst ist es Tatsache, daß, trotz der entgegenstehenden Erklärungen der Päpste, aber durch die heutige Lage des Katholizismus veranlaßt, tatsächlich der gute Ruf des Autors und der Absatz seiner Bücher, auch der nichtindizierten, und seine ganze Tätigkeit, ferner der Verleger und die Familien aufs schwerste geschädigt werden. Daran ist nicht zu zweifeln. Diese Folge wird, wie oft genug erklärt wurde, von der Autorität nicht nur nicht gewollt, sondern mißbilligt; aber seltsamer- und auch bezeichnenderweise sind es gerade die »guten Katholiken«, bei denen diese Folge am stärksten auftritt — also wiederum eine Kirchentreue, die aus Kirchentreue die päpstlichen Weisungen mißachtet.¹ — Daß diese tatsächliche, wenn auch widerrechtliche Folge von den kirchlichen Behörden klar vorausgesehen wird, ist ebensowenig zu bezweifeln. Es ist sogar nicht zu viel gesagt, daß sie nicht selten von den Gegnern des Autors, die meist zugleich die Denunzianten sind — auch darüber bleibt noch Notwendiges zu sagen —, sei es aus persönlichen oder prinzipiellen, sogenannten Gründen der »Richtung«, direkt gewollt ist; liegt es doch menschlicher Ranküne zu nahe, einen unbequemen Gegner auf diese bequeme Weise zur Strecke zu bringen und ihn bei allen »guten Katholiken« außer Kurs zu setzen; ob die Behörde durch eigene, sorgfältige Prüfung diese Ranküne immer ausschaltet, ist bei der menschlichen Fehlbarkeit der Instanzen nicht ohne weiteres gesichert; die »grave ammonizione« weist im »Falle Wittig« jedenfalls nicht nach dieser Richtung. Aber auch abgesehen von diesen Menschlichkeiten, gegen die der Autor nicht genügend durch den Gang der Verhandlungen gesichert ist — Benedikt hat diese Sicherung angestrebt, aber sie ist bei Wittig nicht beobachtet worden — und deren Sicherung auch unter den Begriff der Vater- und Mutterschaft fällt,

ist an der Tatsache der Voraussicht der sogenannten indirekten Folgen nicht zu zweifeln. — Schließlich nicht an der Möglichkeit, für die Reinerhaltung der kirchlichen Lehren und die Beseitigung einer Gefahr, die den Gläubigen aus der Lektüre eines Buches drohen soll, zu sorgen, ohne daß der Autor öffentlich diffamiert und zugleich mit dem Verleger geschädigt wird. Wenn das aber der Fall ist, dann ist die Behörde nach der katholischen Moral verpflichtet, die Folge zu vermeiden und einen Modus der Indizierung zu wählen, der diese Folge nicht hat. Und diese Verpflichtung ist um so strenger, je größer der moralische und materielle Schaden ist, der dem Autor und Verleger aus der jetzigen Form der Indizierung erwächst. Die Erfüllung dieser Verpflichtung ist für die Behörde selber um so dringlicher, als nach der Moral jeder, der ein *malum in causa* setzt, also ein Übel indirekt verursacht, für allen Schaden ersatzpflichtig ist und die Gewissensschwere der Ersatzpflicht sich nach der Größe des Schadens und dem Maß der Verursachung beziehungsweise nach der Schuld des Nichtvermeidens bemißt. —

Die Feststellung einer solchen Schuld bei der höchsten kirchlichen Behörde erscheint dem Katholiken ungeheuerlich und mit der Pflicht der schuldigen Reverenz gegen die Stellvertreter Christi absolut unverträglich. Wir haben uns diese Frage in allem Ernste gestellt und auch weiterhin erwogen, ob die öffentliche Art der Feststellung nicht ihrerseits ein *malum voluntarium in causa* setze. Aber nach reiflicher Überlegung haben wir uns gesagt, daß die Feststellung von Fehlern gegenwärtiger kirchlicher Methoden keine Irreverenz gegen die Kirche selber ist, sowenig wie die heutige Kritik an früheren Formen der Inquisition und Hexenprozesse eine solche ist. Im Gegenteil sieht man heute allgemein im Kampfe gegen jene Methoden eine auch für die Kirche und ihre religiöse Mission bedeutsame Tat, und es ist nicht einzusehen, warum gegenwärtigen Mängeln gegenüber das Recht absolut wahrhaftiger Kritik nicht bestehen soll, zumal kaum zweifelhaft ist, daß man später über die heutige Methode der Indizierung nicht anders urteilen wird wie wir es heute über die Inquisition und Hexenprozesse tun; das heißt, man wird sie als zeitgeschichtliche Erscheinung erklären und zu entschuldigen suchen, aber nicht auf-

rechterhalten wissen wollen. — Zudem sagen wir nicht, daß die Schuld der Behörde eine subjektiv bewußte sei, so wenig wie das Vorgehen der Inquisition und die Hexenprozesse den damaligen Behörden oder ausführenden Organen auf das persönliche Schuldkonto zu setzen sind. Was wir feststellen, ist — nach unserem besten Wissen und Gewissen — nur eine objektive Schuld im Sinne eines Widerspruches zum Muttercharakter der Kirche, zum Grundgebot christlicher Liebe und zu den Moralgrundsätzen über die indirekte Verursachung von Übeln.

Man könnte fragen, warum die Feststellung in aller Öffentlichkeit geschieht und warum sie nicht, den geltenden Gesetzen entsprechend, zuerst der Zensurbehörde vorgelegt wurde. Auch das haben wir ernstlich überlegt und glaubten nach allem Abwägen des Für und Wider diesen Modus wählen zu sollen. Zunächst ist der Fall Wittig publici iuris, das heißt die Öffentlichkeit bespricht ihn, eben durch die Form der Indizierung veranlaßt, sehr lebhaft, früher mehr mit persönlicher Anteilnahme, heute fast nur mit sachlichem Schmerz. Aus dieser seelischen Lage heraus, die wir nicht verursacht, in der wir aber zu wirken haben, hat die Öffentlichkeit ein unleugbares Recht, über die tatsächliche und prinzipielle Seite des Falles Klarheit zu erhalten; und diesem Recht entspricht auf seiten der Theologen die Pflicht, diese Klärung nach dem Maße ihrer Kräfte und nach ihrer ehrlichen, wenn auch unmaßgeblichen Überzeugung zu versuchen. Sie mit Leisetreterei oder mit Verschweigen und Abschwächen des Entscheidenden zu geben, hatte keinen Sinn. Ein Volk, das zum Apostolat berufen ist, hat ein Recht auf die ganze Wahrheit, und am Ende wird nur die Wahrheit frei machen, — auch die Kirche von zeitgeschichtlichen Bindungen und Formen, die ihrer heutigen Mission und Wirknotwendigkeit nicht entsprechen. Wenn andere anderer Meinung sind, so mögen sie ihr Bestes zubringen. Nur die öffentliche Diskussion kann heute der Autorität wie der fragenden Laienschaft nützen. Darin ist auch der Grund der Epikie gegeben, welche die Herausgabe der öffentlichen Feststellung, ohne kirchliches Imprimatur, rechtfertigt. Es ist nicht Schuld der Autoren, daß unsere Kritik, die wahrlich nicht um der Kritik willen ge-

schieht, sondern dem ernstesten Verantwortungsbewußtsein um Kirche und Seelen entspringt, die wir bewußt und streng auf dem Boden des Dogmas und der allgemeinen katholischen Lehre hielten und die sich auf das — nach unserer Meinung — absolut Notwendige beschränkt, — daß eine solche Kritik nach den heutigen Methoden der Vorzensur, entgegen den klaren Bestimmungen der Päpste, des kirchlichen Gesetzbuches und den Grundsätzen der Moral, nicht erscheinen kann! Wenn aber die öffentliche Besprechung des Falles Gewissenspflicht ist, dann ist der Verzicht auf die kirchliche Druckerlaubnis nicht nur entschuldigt, sondern in dem gleichen Maße Pflicht, weil er die einzige Möglichkeit zur Erfüllung jener Gewissenspflicht ist.

Die letzte Frage, ob ihr Urteil nicht durch Vorliebe für Wittig oder eine Art Mitgetroffenheit mit seiner Verurteilung getrübt sei, brauchten sich die Verfasser nicht zu stellen. Geistig stehen sie fast auf dem entgegengesetzten Pol katholischer Religionsbetrachtung und Religionspädagogik — das wird sich im nächsten Abschnitt zeigen —, und persönlich kennen sie Wittig überhaupt nicht. Das gibt ihnen vielleicht um so eher das Recht und die Pflicht, ihre Meinung zur Sache zu sagen, nicht aus Neigung zu Wittig, sondern aus Liebe zur Reinheit des Rechtes, der Moral und der Mutterschaft der Kirche, auch und gerade dann, wenn diese Liebe unbequem ist und mit persönlichen Gefahren verbunden sein könnte.

III. Wittigs Lehre und Pädagogik

1.

Bisher haben wir den Fall fast nur von der formalen Seite her betrachtet und ihn bloß juristisch und moraltheologisch zu beurteilen versucht; er ist aber auch nach der inhaltlichen Seite zu untersuchen und zu fragen, wie die Lehren Wittigs dogmatisch und pädagogisch zu werten sind. Eine Änderung des formalen Schlußurteils kann das zwar nicht geben, aber immerhin das Vorgehen der Behörde in etwa verständlich machen. Eine genaue Untersuchung der einzelnen beanstandeten Stellen, denen wir übrigens noch eine Reihe anzufügen hätten, kann natürlich hier nicht gegeben werden; das erforderte eine ganze Broschüre, die zu der Zeit,

als Wittigs Bücher selbst zur Diskussion standen, von beiden Parteien gegeben werden mußte, heute aber, da nur mehr die Beurteilung der Indizierung und Exkommunikation in Frage steht, kaum nötig ist. Für den vorliegenden Zweck genügt es, die Gesamtbetrachtung der Gegner — die römische Behörde hat keinerlei Begründung ihrem Urteil beigegeben oder folgen lassen — zu untersuchen und mit dem Sinn und Zielpunkt von Wittigs Schrifttum zu vergleichen.

Da müssen wir nun zunächst feststellen, gleichgültig wie diese Feststellung von den streitenden Parteien ausgebeutet wird, daß Wittig sehr im Irrtum ist, wenn er zum Beispiel S. 77 und öfter meint, die Schwierigkeiten seien »nicht in den Herzen einer schlichtgläubigen Leserschaft entstanden, sondern in den Kreisen der schulgerechten Männer, und von da aus seien sie erst »in die Kreise einfacher Menschen getragen worden«. Wittig sieht hier in seinem guten Glauben und besten Willen und als der Angegriffene die Sache nur von seiner Seite und darum einseitig. So wahr es ist, daß zunächst nur helle Freude und Dankbarkeit für »die Erlösten« öffentlich bekannt wurde, so wahr ist auch, daß von Anfang an nicht nur unter Fachtheologen, sondern auch von einfachen und hochgebildeten Laien selbstständiger Denkungsart große Bedenken geäußert wurden, und daß diese Bedenken nur auf der Unfähigkeit, schlicht zu lesen, was dasteht, oder gar auf Böswilligkeit und Verdrehung der Leser zurückzuführen seien, ist eine Behauptung, die den Tatsachen nicht entspricht und nur aus der polemischen Stellung der Abwehr verständlich ist. Wittig geht von der irrigen Voraussetzung aus, daß ein von den Erfahrungen und Deutungen der Jahrhunderte unabhängiges Lesen überhaupt möglich sei, als ob die Worte, die wir sprechen und schreiben, nicht in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen ständen und isoliert, ganz für sich verstanden werden könnten. Ein schlichter Leser ist nicht derjenige, der nichts im Kopfe hat, wenn er an ein Buch herantritt, sondern derjenige, der es mit dem guten, unvoreingenommenen Willen liest, so wie es vorliegt und in den zeitgeschichtlichen Zusammenhängen der Gegenwart zu verstehen ist; der Schreiber eines Buches muß bei der Formulierung seiner Gedanken auf diese Zusammenhänge gewissenhaft Rücksicht nehmen; — das

ist keine Beschränkung seiner Originalität und darstellerischen Kraft, sondern nur eine Schranke, die der Originalität in einer bestimmten Zeit wesensnotwendig innewohnt. — Berücksichtigt er sie nicht oder nicht genug, so darf er sich nicht beschweren, wenn überspitzte Formulierungen an häretische oder verdächtige Richtungen herangetragen und unter Umständen auch Irrlehren daraus gelesen werden. Das ist nicht Verbildung der Leser oder Verketzerungssucht der Theologen, sondern notwendige Folge geschichtlicher Zusammenhänge, in denen wir heute stehen und von denen nicht ohne weiteres abgesehen werden kann. Die kirchliche Autorität, die für die Reinheit des Glaubens zu sorgen hat, hat damit auch das Recht und die Pflicht, vor den Mißdeutungen zu warnen und auf die richtige katholische Lehre hinzuweisen. — In welcher Form das zu geschehen hat, ob mit dem Autor oder ohne und eventuell gar gegen ihn, ist eine praktische Frage, die nach den Grundsätzen der christlichen Moral, aus der Wesensstellung der Kirche zu den Gläubigen und nach den jeweiligen Umständen zu lösen ist; im »Falle Wittig« war die Art der Lösung ohne weiteres gegeben, nachdem er mehrfach erklärt hat, daß er in allen Punkten auf dem Boden der allgemeinen Kirchenlehre stehe, alle Mißverständnisse gern ausräumen helfe und zu jeder gewünschten Korrektur im Sinne der allgemein verpflichtenden Kirchenlehre bereit sei.¹ —

Wittigs Schriften enthalten solche überspitzten Formulierungen, die im Sinne einiger Häresien mißverstanden werden konnten und mißverstanden worden sind. Aus manchen Stellen ist ein Mißbrauch und eine Umgehung der Gebote Gottes gefolgert worden — wir haben erschreckende Beispiele unter Akademikern erlebt und würden noch ganz andere im Volke erleben, wenn Wittigs Schriften tiefer in das Bauern- und Arbeitervolk eindringen —, die wahrlich nicht in den Büchern gelehrt sind und an die der Verfasser am wenigsten gedacht hat, die aber gerade in der Formulierung der Gedanken eine Stütze zu haben glaubten. Man könnte sagen, nichts sei vor Mißbrauch geschützt, auch die Heilige Schrift nicht; aber es ist doch ein Unterschied, ob einem Mißbrauch Handhaben und Auslegungsmöglichkeiten gegeben werden, die durch eine andere Formulierung vermieden werden könn-

ten, oder ob der Mißbrauch rein willkürlich ist. Die Sorge für das Heil der Seelen ist eine so wichtige und delikate Sache, daß nur die zartesten Hände und die feinste Rücksicht ihr genügen können. — Wittig beruft sich für seine Art auf das Recht, »in der Sprache der Väter zum Volke zu reden« (S. 79). Aber er übersieht dabei — wenn der Satz allgemein gelten sollte —, daß auch die Sprache der Väter am Heil der Seelen, und zwar der heutigen Seelen ihr Recht und ihre Grenze hat; sodann, daß die Sprache einer Zeit sich nicht mechanisch in eine andere Zeit transponieren läßt; die geschichtliche Entwicklung von Jahrhunderten liegt dazwischen, und ihre Zusammenhänge mit dem gegenwärtigen Denken verlangen eine Art Neuschöpfung, wenn die Sprache der Väter, ohne nähere Erklärung über ihren ursprünglichen Sinn, heute wiederholt werden soll. Das Gegenteil hieße glauben, daß die Väter in der Gegenwart genau die Form ihrer Rede und Schrift gewählt hätten wie zu ihrer Zeit; es wäre eine Mechanisierung der Geschichte, die unserem Geschichtsbewußtsein aufs schärfste widerstrebt. Das meinte auch wohl implicite der Breslauer Oberhirte, wenn er, in voller Anerkennung der Originalität, auf möglichste Korrektheit der Darstellung dringt. Er wollte damit sicher nicht den Neuschöpfer Wittig auf die Schulsprache der Theologen festlegen — das wäre widersinnig, weil Wittig dann eben nicht Wittig, sondern einer der vielen nichtgelesenen Theologen wäre —; aber er konnte hinzufügen, daß die geistige Originalität Wittigs sich erst in der wirklichen Neuschöpfung der Sprache der Väter aus den Zusammenhängen und Beziehungen unserer Zeit vollendet hätte. Hieronymus, der große Übersetzer, hat das Grundprinzip dieser Übersetzungskunst öfters, besonders in seinen Briefen ausgesprochen: das sei die Regel eines guten Interpreten, daß er den Geist einer Sprache in den eigenen Geist, das heißt in die lebendigen Zusammenhänge der andern Sprache übersetze.¹ Wenn Wittig so die Sprache der Väter spricht, werden alle Verständigen ihm für diese wirkliche Originalität, die Gott nur selten einem Menschen gibt, dankbar sein.

Seltsamerweise haben aber die Kritiker den eigentlichen Fragepunkt, den Quell der Bedenklichkeiten und Schiefheiten, nicht gesehen. Dieser liegt nicht, wie die Dogmatiker

meinten, in dogmatischen Thesen und Theorien, sondern in der religionspädagogischen Methode. Wittig will keine dogmatischen Lehren aufstellen wie ein Theologieprofessor und kann darum auch nicht mit dogmatischen Argumenten widerlegt werden. Der Sinn und Zielpunkt seiner Sprache ist den Dogmatikern, die nur in ihren Kategorien denken und jedes religiöse, ganz unintellektuell gedachte Wort ausschließlich an ihren fertigen Begriffen messen, gar nicht aufgegangen. Sie haben ihn darum mit falschen Waffen angegriffen, und er hat seinerseits die Dogmatiker nicht recht verstehen können. So erklärt sich das Aneinandervorbeireden der beiden Parteien. Schon bei den ersten Antworten Wittigs an seine Kritiker konnte man das sehen und vollends bei den offiziellen Erklärungen, die er auf das Gutachten von Krebs abgegeben hat. Die Dogmatiker glauben aus seinen Schriften das Häretische mit Evidenz erwiesen zu haben, so daß jeder Unbefangene es sehen müsse; und Wittig kann mit voller Wahrhaftigkeit, die auch sein Bischof und Krebs nicht bezweifeln, versichern, daß er alle Lehren der Kirche in ihrem ursprünglichen Sinn anerkenne und nie anderes habe lehren wollen. Die Ehrlichkeit und Selbstverständlichkeit dieser Erklärungen mußten den Dogmatikern zeigen, daß sie mit falschen Voraussetzungen an den Volksschriftsteller herangetreten waren, daß er aus einer anderen Einstellung heraus verstanden und beurteilt werden müsse. Nicht als ob Schriftsteller wie Wittig außerhalb der Dogmatik ständen oder der dogmatischen Beurteilung nicht unterständen; aber die Art und Methode der Beurteilung muß dem Objekte angemessen sein. Gislars Alarmruf »Luther redivivus« war ihm sicher nicht angemessen. Krebs selber lehnt ihn ab (S. 69), und es braucht auf ihn nicht näher eingegangen zu werden; schon seine Zitationsweise¹ verbietet dies, und sein Votum sollte endgültig aus der Diskussion verschwinden. — Aber auch Krebs ist der Eigenart seiner Aufgabe nicht gerecht geworden. Er hat »die unverkennbar gute katholische Grundrichtung« in Wittigs Schrifttum anerkannt, sich aber nicht gefragt, wie diese katholische Grundrichtung mit dem Becken voll Häresien, die er darin findet, mit Jansenismus, Modernismus, Lutherum, zusammen bestehen kann. Wenn ein Glied krank ist,

ist gewöhnlich der ganze Organismus krank; so war auch anzunehmen, daß durch einen kapitalen Mangel in der Lehranschauung und erst recht bei so vielen die katholische Grundrichtung doch recht brüchig sein muß. Dieser Widerspruch mußte ihn nicht weniger wie die früheren Erklärungen Wittigs stutzig machen. Wäre er aber tiefer auf den Wesenskern des Katholischen in Wittig eingegangen, dann wäre ihm klar geworden, daß der Grund des Widerspruchs nicht in Wittig, sondern in seiner dogmatischen Methode liegt. Er begnügt sich damit, die Kirchenlehre beziehungsweise die häretischen Anschauungen einzelnen Sätzen Wittigs gegenüberzustellen und die Übereinstimmung beziehungsweise den Widerspruch festzustellen. Diese Methode ist schon bloßen Theoretikern gegenüber, denen es auf intellektuelle Auffassungen und Formulierungen ankommt, nicht einwandfrei, weil, wenn zwei dasselbe sagen, es noch lange nicht dasselbe ist; auf den Quellpunkt der Grundanschauung kommt es an, aus dem jeder Satz seine spezielle Deutung und Auslegung erfährt; mit einer mechanischen Gegenüberstellung, die allerdings auch nicht sehr viel Geist erfordert, ist wenig getan. Bei Leuten wie Wittig aber, der eben nicht Irrlehrer, das heißt Verteidiger eigener Sätze und theoretischer Auffassungen gegenüber den Formulierungen der Kirche sein will, dem alle Theorien, wie der Eintritt des Göttlichen in dem Bereich des Menschen zu erklären sei, völlig gleichgültig sind, der vielmehr direkt auf das Religiöse selbst losgeht und das Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte praktisch gestalten will, — einem solchen Objekte gegenüber ist die Methode einfach sinnlos. Die Deutung und Erklärung des Religiösen kann häretisch sein; das Religiöse selbst nicht. Wittig versucht aber, das Religiöse selbst, ohne jede intellektuelle Erklärung über das Wie, auszusprechen — darin liegt seine eigentliche Bedeutung. — Was er sagt, kann man katholisch und jansenistisch und modernistisch und lutherisch deuten; seine Worte geben Anhaltspunkte genug dafür. Aber wer die katholische Grundrichtung, die treibende Kraft alles Denkens und Fühlens entdeckt hat, kann sie nur katholisch auslegen. Die Art der Formulierung, die vielfach bewußt vor den Kopf schlägt und, wie ein Schalk, den Vorwurf herausfordert, mag er bemängeln und bekämp-

fen; aber mißdeuten wird er sie nicht. Vielleicht wird er aber auch in mancher überspitzten Form den Ruck spüren, daß er neben dem Falschen auch das Wahre und Gute in der Häresie entdecke und es im eigenen Glauben lebendig mache. Wir sehen heute immer viel zu sehr das Trennende; stiegen wir aber entschlossen auf den religiösen Untergrund der Konfessionen und Richtungen, das heißt, würde jeder ganz religiös auf seinem Boden, das Einende und Eine würde von selbst in die Augen springen. Vielleicht hat Wittig diese Nebenabsicht mit seinen launischen Überspitzungen verbunden. Sie aber als Bekenntnis zur Häresie selber deuten heißt das Organische seiner Lebenswelt überhaupt nicht sehen und: »die unverkennbar gute katholische Grundrichtung« dennoch verkennen.

Drei häretische Richtungen glaubt Krebs in Wittigs Schrifttum feststellen zu müssen. Am schwerwiegendsten erscheint ihm die Leugnung der menschlichen Freiheit in dem Vollsinne, den die Kirche mit dem Begriff verbindet. Das sei bis aufs Wort die Lehre des Bajus und Jansenius, die Pius V. und Innozenz X. verurteilt haben. Mein Gott, was hat Wittig mit jenen Männern zu tun, zu deren System und Denkrichtung er im denkbar schärfsten Gegensatz steht, in einem Gegensatz, der uns zum anderen Extrem zu neigen scheint, wie auch die Nichttheologen von vornherein an diesem Punkte eines extremen Antirigorisismus die Hauptgefahr sahen. War es so schwer, aus dieser Gegensätzlichkeit a priori auf einen andern Sinn und Zielpunkt der Sätze Wittigs zu schließen und nach ihm zu suchen? Wittig selber hat es insofern nicht leicht gemacht, als er seinen Gedanken gerade die Form gibt, die dem Theologen sofort jene Irrlehren ins Gedächtnis ruft; an manchen Stellen (zum Beispiel »Herrgottswissen« S. 191 f., 211 f.) scheint er, zwar nicht im Gegensatz zur definierten Glaubenslehre, die bisher darüber keine offiziellen Entscheidungen gegeben hat, aber im Gegensatz zur allgemeinen Lehre der Theologen und zu Schlußfolgerungen, die sie aus der dogmatischen Lehrverkündigung ziehen, die Freiheit nur auf die Zweckrichtung des Willens, auf »die Entscheidung für oder wider Gott«, einzuschränken, von der Setzung des Aktes selber aber und von der Wahl des Objektes auszuschließen. Die Erklärung Wittigs

S. 77—79 hebt das Unglückliche dieser Formulierung nicht auf und entschuldigt nicht die Unbedachtsamkeit, mit der er Mißverständnissen Vorschub und Handhabe geleistet hat. Aber der Sinn der Worte wird sofort klar, wenn man den Standort seiner Betrachtung im Auge behält. Wittig betrachtet die Dinge, Welt- und Menschengeschehen, nicht von der theoretischen Seite zur Erklärung des alten theologischen Problems, wie die menschliche Freiheit mit der Allursächlichkeit und dem unfehlbaren Vorauswissen Gottes vereinbar sei, sondern von der praktischen Seite, wie der sündige, nach Erlösung dürstende Mensch seine tatsächliche Lebensentwicklung, die hinter ihm liegt, ansehen und was er zur Aneignung der Erlösung tun müsse. Dabei steht er auf dem Standpunkt des heiligen Thomas beziehungsweise des Thomismus, daß Gottes Ursächlichkeit eine allumfassende und lückenlose ist, jedoch in jedem Geschöpfe sich nach dessen Eigenart und im Menschen ohne Aufhebung seiner Freiheit, die ja auch sein Werk und Wille ist, auswirke; und ferner, daß Gottes Vorauswissen sich nicht auf die molinistische *scientia media*, das Voraussehen der bedingt zukünftigen Handlungen, sondern auf die *praemotio physica*, einen die Freiheit nicht antastenden Willenschluß Gottes, stütze. Wenn Wittig von Notwendigkeit spricht, so meint er im Zusammenhang seines ganzen Schrifttums immer nur eine *necessitas consequens*, nicht *antecedens*, das heißt: was geschieht, mußte nach dem Plane Gottes so geschehen; auch die Sünde, die er nicht gewollt hat, die aber in seinem Plane ein Weg zu Gott sein kann und soll. Dieses Müssen ist kein anderes, als wenn der Heiland sagt: »Es müssen zwar Ärgernisse kommen, aber wehe dem Menschen, durch den das Ärgernis kommt« (Mt. 18, 7). An sich hat Gott das Ärgernis nicht gewollt; nachdem er aber dem Menschen die Freiheit gegeben und dieser sie so gebraucht, wie er es tatsächlich tut, hat er, menschlich gesprochen — wir können ja immer nur raumzeitlich denken und reden —, hat er auch das Ärgernis in seinen Plan aufgenommen und wendet es, wenn die Menschen seinen Sinn erkennen, zum Guten. Dem Zöllner war die Sünde sein Weg zu Gott, während dem Pharisäer seine »Gerechtigkeit« ihn versperrte. Nicht Sündenangst, sondern Vertrauen auf

den, der auch das Böse zum Guten zu wenden weiß, ist darum am Platze. Nicht als ob die Sünde weniger schlimm wäre, weil sie wieder vergeben werden kann! Der Tod des Herrn um der Sünde willen kann diese Täuschung in einem ernststen Menschen nicht aufkommen lassen. Aber sie braucht und darf nicht zur Mutlosigkeit und Verzweiflung führen. Gott hat ja das ganze Weltgeschehen, auch das entsetzliche Unglück der Todsünde, in der Hand, und wer sich auch im Sündenelend an Ihn hält, darf in gewissem Sinne seiner Sünde noch froh werden, wenn sie ihn nämlich, nach Gottes Willen, näher zu Gott führt. — Nach dieser Richtung lassen sich alle Äußerungen Wittigs auslegen, und wer seinen Zielpunkt fest im Auge behält, kann es gar nicht anders. Aber ebensowenig ist die Tatsache zu bestreiten, daß manche Formulierungen immer wieder auf Abwege ziehen. Wenn schon ein theologisches System zur Aufhellung seelsorgerlicher Probleme herangezogen werden soll, dann in klarer, korrekter Formulierung; nicht notwendig in der dürren Schulsprache, mit der die Laien doch nichts anzufangen wissen, aber mit den Sicherungen, die Mißdeutungen nach Möglichkeit vermeiden und die Wittigs schöpferische Aufgabe sein sollten.

Die zweite Häresie findet Krebs in der Darstellung der Glaubensfunktion bei der Rechtfertigung: Wittig lehre die Rechtfertigung durch den Glauben allein; der wahrhaft Glaubende könne nicht sündigen; was ihm Sünde scheine, sei gar keine Sünde; mit der wirklichen Sünde gehe auch der Glaube verloren, und das sei eigentlich erst die Sünde. Das aber widerspreche der Lehre des Tridentinums wie des Vatikanums und decke sich im wesentlichen mit der Auffassung Luthers.

Auch hier ist wieder zu sagen, daß Wittig den Vorwurf geradezu provoziert hat. Besonders in der Erlösungsbotschaft und ihrer Verteidigung (S. 35, 46 f., 49, 92 f. und öfter) spricht er so sorglos um andersgläubige Formulierungen und Mißverständnisse von dem allgenügenden Glauben, über das Verhältnis von Glaube, Sünde, Liebe und Werken, daß die lutherische Auslegung nicht, wie er meint, »eine böswillige Unterstellung« ist, sondern im Wortlaut selber geradezu nahegelegt wird. In seinen Erklärungen hat Wittig zwar oft ge-

nug betont, daß er seine Worte im Sinne der Liebesreue des katholischen Glaubens, der sogenannten »fides formata«, verstanden wissen will; aber es ist keine Frage, daß die Mißdeutung nicht gekommen wäre, wenn dieser Sinn von vornherein deutlich zum Ausdruck gekommen wäre. So behutsam der Kritiker mit dem Vorwurf der Häresie oder des Häresieverdacht, eben wegen ihrer Schwere, sein muß, ebenso behutsam muß auch der Schriftsteller in der Wahl seiner Worte sein, wenn er an der Grenzscheide der Konfessionen geht. Er hat ein Recht auf richtiges Lesen und richtige Auslegung; aber er hat auch die Pflicht, diese Auslegung unmittelbar nahezu legen. Das hat Wittig nicht überall getan, und seine Freunde haben ihm schon bescheinigt, daß, wie überhaupt bei den Menschen, seine Stärke zugleich seine Schwäche sei.

Auf der anderen Seite ist aber auch zu beachten, daß nach der Ansicht maßgebender protestantischer Theologen das Wesen der lutherischen Rechtfertigungslehre durch den Glauben allein von der katholischen Dogmatik bis heute nicht in ihrem Kernpunkt begriffen sei; auch Möhler, der unbedingt Aufgeschlossene und ebenso Unvoreingenommene, habe in seiner »Symbolik« den eigentlichen Sinn verfehlt.¹ Wie nun, wenn Wittig, aus seiner Einstellung auf das Religiöse an sich, über die immer mehr sich auseinander redenden Parteien der Theologen hinweg, das Einende der wirklichen, lutherischen und katholischen Glaubenslehre, den gemeinsamen religiösen Untergrund in seiner, den heutigen Menschen zum Aufhören zwingenden Art hat aufschließen wollen? Ist die Herausstellung des Katholischen in Luther, das auch auf protestantischer Seite immer mehr aufgeht, unkirchlich oder unerlaubt? Hat man sich vor der Kritik und Verurteilung Wittigs diese Frage einmal gestellt? Wittig hat sie doch in den »Erlösten« und auch sonst oft genug unmittelbar nahegelegt, wenn er die Berührung mit Luther in überspitzter Form betont. Über diese Form kann man geteilter Meinung sein; aber die dogmatische Untersuchung der Lehre selbst kann, wenn man die katholische Grundrichtung von Wittigs Schrifttum im Auge behält, nicht zur Feststellung des theologischen Lutheranismus kommen, wie er im Tridentinum formuliert und verurteilt ist. Was hat Wittigs religiöse Ziel-

setzung mit den Theorien über den Zusammenhang von Glauben und Liebe, Glaube und Sünde zu tun, was mit dem Unterschied von läßlichen und Todsünden? Es kommt ihm gar nicht in den Sinn, darüber eine eigene Theorie aufzustellen, die der heutigen katholischen entgegengesetzt werden soll. Er macht sich darüber überhaupt keine theoretischen Gedanken und hat deshalb gar keine Schwierigkeit, die katholische Lehre mit aller Aufrichtigkeit und rückhaltlos in jedem Punkte anzuerkennen. Es hat darum aber auch keinen Sinn, einzelne Sätze bei ihm herauszugreifen und mit verurteilten Sätzen des Tridentinums oder Alexanders VI. zusammenzustellen; sondern Aufgabe des dogmatischen Gutachters ist es, die einzelnen Gedanken und Sätze aus der Struktur seines Denkens und Wollens heraus zu verstehen und sie dem entsprechenden Sinn der verurteilten Lehre gegenüberzustellen. Wenn das geschieht, lösen sich die Schwierigkeiten von selbst. Wittigs »Fiduzialglaube« ist in Wirklichkeit, trotz der bewußt lutherischen Formulierung, der lebendige Glaube des heiligen Paulus, Augustins und Newmans, der theoretisch von der Liebe und den Werken getrennt werden mag, im konkreten Seelenleben aber mit beiden eins ist. Daß dieser Glaube mit der Todsünde zusammen bestehen könne, hat das Tridentinum nicht gelehrt, und daß der theoretische Glaube, das heißt die intellektuelle Annahme der kirchlichen Glaubenslehre mit einem Sündenleben zusammen bestehen könne, hat Wittig nicht geleugnet; es interessiert ihn gar nicht. Warum also Tridentinum und Wittig in Gegensatz bringen, da beide doch etwas völlig Verschiedenes behandeln und sagen wollen? Wie lange noch muß unseren Theologen der Grundsatz methodischer Sauberkeit eingeschärft werden? Wohl hätte Wittig ihnen leicht, in nachsichtiger Liebe — er kennt sie doch — durch schärfere Formulierung nachhelfen können, und der Laienschaft gegenüber hätte er es zweifellos tun müssen, ohne, wie er sagt, den Gläubigen das Beste und Tiefste vorzuenthalten. Aber der wissenschaftliche Theologe hat die Pflicht, nicht aus dem mechanischen Vergleich einiger Sätze Häresien festzustellen, sondern die Lehren aus ihrem Quellgrund heraus zu verstehen und von da aus erst einen Vergleich anzustellen. Das hat Krebs weder in seiner Schrift »Die Kirche und das neue

Europa«, noch in seinem Gutachten getan, von Gisler ganz zu schweigen. Wenn aber die Kritiker, statt bei den konfessionell trennenden Formulierungen stehen zu bleiben, auf den religiösen Untergrund der Glaubensauffassung Wittigs vorgestoßen wären, würden sie kaum zu einem anderen Resultat gekommen sein als der Bischof, dessen Schreiben in »Meine Erlösten in Buße, Kampf und Wehr« S. 96-102 mitgeteilt wird, — und man sollte meinen, daß er doch auch seine Theologie kenne und fest zum Tridentinum steht¹ — oder der Kollege Wittigs, der in dessen Betonung des Glaubens nichts anderes sieht als die Lehre des heiligen Paulus. »Wenn Wittig statt seiner einfach hätte Paulus reden lassen, hätte auch der bösewärtigste Zionswächter nicht gegen ihn Alarm geblasen, denn die rechtfertigende Kraft des schlichten, starken, herzhaften Glaubens ist für Paulus (wenigstens!) die Hauptidee gewesen, die ihm aus seinem Bekehrungserlebnis zufließt. »Sondern durch den Glauben« ist nicht nur Antithese gegenüber dem Gesetzesjudentum und -judenchristentum, sondern selbstverständliche These, positive, grundlegende These seiner ganzen christlichen Theologie und Frömmigkeit.«² Solange dieses paulinische Christentum aus Wittigs Schriften, ohne Wortklauberei, herausgelesen werden kann und aus der katholischen Grundrichtung seines Denkens herausgelesen werden muß, hat kein Theologe vom dogmatischen Standpunkte aus das Recht, bei Wittig Häresien zu statuieren oder seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zu ziehen.

Am ungerechtfertigtesten ist die Anklage an Modernismus. Wie sie erhoben werden konnte, ist kaum verständlich. Wittig ist nicht, wie Rosenstock meinte, »der geborene Antimodernist«,³ sondern der geborene Amodernist; er hat zur ganzen Problemstellung des Modernismus überhaupt kein Verhältnis, hat darum weder dafür noch dawider etwas zu sagen. Ihn interessiert keine Theorie über das Religiöse, keine Glaubensphilosophie, keine Dogmengeschichte, keine Bibelkritik, sowenig wie die Christen der ersten Jüngergeneration, sondern er ist schlichtgläubig wie diese, will nur wie sie christlich schlechthin sein und überläßt es den Professoren, über das Wie der Geheimnisse und der Gnadenwirkungen nachzudenken. Die Probleme mögen so oder anders gelöst werden; für sich und sein Schrifttum ist ihm beides gleich.

Wenn die Kirche sich für eine Theorie entschieden hat, so nimmt er sie ohne Schwierigkeit an und hat gar keine Veranlassung, eine andere zu bevorzugen oder mit ihr zu liebäugeln; wie auch der heilige Franz ohne jede Hemmung die Theologie der heiligen Mutter Kirche annimmt, weil sie sie gibt, nicht weil er irgendein Verhältnis zu ihr hat. »Im übrigen glaube ich (im Hinblick auf Newman und Heiler) weder an Entwicklung, noch an Synkretismus, sondern ich glaube an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebendigmacher.«

An diesem Punkte hat Wittig, im Gegensatz zu den beiden ersten, keinerlei Anlaß zu Mißverständnissen gegeben, keine Überspitzungen, die den Vorwurf bei unkundigen Lesern herausgefordert hätten. Wohl können einige Bemerkungen über Theologen und Juristen in etwa mißverstanden werden, wenn man mehr aus ihnen herausliest, als sie unmittelbar sagen und nach dem Zusammenhang sagen wollen. Aber das ist methodisch nur gerechtfertigt, wenn unzweifelhafte Aussprüche das klar sagen und die ganze Gedankenrichtung diese Deutung nahelegt. Nur dann hat man ein Recht, zweideutige Ausdrücke im häretischen Sinne zu verstehen und diesen Zielpunkt auch zwischen den Zeilen zu lesen; nur dann gibt die Enzyklika »Pascendi«, die doch dem Kampf gegen die Modernisten die schärfsten Waffen an die Hand gibt, erst das Recht und die Möglichkeit, »die versteckten Angriffe der Häresie aufzudecken und die Wölfe in Schafskleidern zu entlarven«. Ohne jene klare, zweifelsfreie Grundlage ist die Anklage oder Andeutung auf Modernismus, eben wegen ihrer inneren Schwere und ihrer äußeren Folgen, falscher Argwohn und freventliches Urteil, die auch durch Kircheneifer nicht besser werden und sowohl in der Enzyklika, wie in späteren Äußerungen von der höchsten Autorität aufschärfste verurteilt sind.¹ Man mag sonst zum Modernisten-
eid stehen, wie man will. Er soll nicht nur eine Sicherung für die Reinheit des Glaubens und der Lehre, sondern auch eine ebensolche Sicherung derer, die ihn geleistet haben, gegen Verdächtigungen und Angriffe sein, so daß niemand ohne klare Beweise dazu das Recht hat, jeder sich vielmehr gegen die Heiligkeit des Eides in beleidigender Weise ver-sündigt, wenn er es trotzdem tut.

Welches sind die Unterlagen der Anklage? Zwei Aufsätze

in dem Buche »Kirche und Wirklichkeit«: »Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele« und »Das allgemeine Priestertum«. Krebs und andere Kritiker finden darin die modernistische Lehre von der Kirche und vom Priestertum ausgesprochen, wonach die Kirche nicht unmittelbar von Christus gestiftet und mit Jurisdiktionsgewalt ausgestattet, sondern erst mittelbar aus dem neu begründeten Leben entstanden sei und sich von den Gläubigen her, aus sich, organisiert habe; wonach ferner das Priestertum nicht so sehr eine Einrichtung Christi, als eine Funktion der Gemeinde darstelle und als Wert und Würde im allgemeinen Priestertum der Gotteskindschaft eingeschlossen sei, so daß die hierarchische Gliederung in ihrem Kernpunkt geleugnet sei. »Die Zusammenschließung der Seelen zum Leibe Christi erscheint gegenüber der Rechtfertigung erst als das zeitlich und kausal Spätere. . . . Bei Wittig entsteht die Kirche dadurch, daß die unsichtbare Gnade Christi zuerst das neue Leben in den einzelnen begründet und diese dann kraft dieses neuen Lebens von selbst zusammenwachsen und nun sich organisieren.« (S. 64 f.) Die Kirche aber lehre im Gegensatz zu dieser Auffassung von der nur indirekten Kirchengründung die direkte, eine unmittelbare Jurisdiktion des Apostolischen Stuhles als Einrichtung Christi (S. 65 — 67).

Wittig hat demgegenüber (S. 79) seine korrekte kirchliche Auffassung und den Sinn der fraglichen Stellen klarge stellt, und zwar nicht als spätere Korrektur, die im Gegensatz zu früheren Ausführungen stände, sondern als deren einzig mögliche Auslegung, die ohne dogmatische Voreingenommenheit nicht verfehlt werden konnte. Sagt doch Wittig ausdrücklich in dem ersten Aufsatz (S. 204): »Die heutige historische und juristische Auffassung der Kirche ist nur ein kleines Teilchen aus dem Weltbilde, das der katholische Glaube daran hat, an sich ganz richtig, aber die Meeresfülle kaum mit einem Krüglein ausschöpfend.« Er leugnet also nicht die historisch-juristische Auffassung, sondern bestätigt sie ausdrücklich und zeigt neben ihr den seelischen Quellgrund und die Eigenart der Kirchengründung gegenüber andern Gesellschaftsgründungen. »Die Kirche ist ja keine bloß äußere Organisation.« (S. 205). Wittig gibt sich sogar alle

Mühe, jedes Mißverständnis auszuschließen: »Man hat wohl Bedenken, die Kirche von der Seele aus zu verstehen (nicht zu begründen!) und zu werten, die Kirche als Forderung und notwendigen Ausdruck der Seele zu bezeichnen. Man fürchtet, dabei die herrliche Objektivität der Kirche durch den Subjektivismus der Seele zu gefährden. Betrachtet man doch die Seele als den Herd des Subjektivismus, als ein Rattennest voller Subjektivitäten. Aber gibt es in der Seele nichts Objektives? Ist nicht das ganze neue Leben der christlichen Seele, Glaube, Hoffnung, Liebe, durchaus objektiv? Etwas absolut Wahres und Wirkliches?« (S. 207) Wittig hätte noch wirksamer darauf hinweisen können, daß nach kirchlicher Lehre die Seele das Formprinzip des Leibes ist, und daß er mit seiner Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Seele nichts anderes gemeint hat. Wie kann ein Dogmatiker da von einem »zeitlich und kausal Später« des Leibes gegenüber der Seele sprechen? Das zeigt nun wieder eklatant, wie unsere Dogmatiker bloß in den entgegengesetzten Kategorien der Häretiker, antiprotestantisch, antijansenistisch, antimodernistisch, aber nicht katholisch aus sich selber, ohne Seitenblick nach anderen Auffassungen, denken. Wenn vom Wesen der Kirche die Rede ist, dann stehen ihnen die gegnerischen Anschauungen vor der Seele, und zwar nicht der Kern von Wahrheit, der darin verblieben ist und der ihre Hauptkraft ausmacht, sondern das Schiefe, Extreme, um dessentwillen sie verurteilt wurden. Dagegen wenden sie sich dann, finden alles, was von ferne daran anklingt, verdächtig, vergessen aber dabei die eigentlich katholische Schau der Kirche und ihrer Lehren, ihr Verständnis aus sich selber, aus ihrem eigentlichen Wesen, ohne Rücksicht auf falsche Auslegungen und ohne polemische Anti-Stellung, die im Laufe der Zeit wohl notwendig gewesen sein mag, aber die original katholische Auffassung nicht behindern und verdunkeln darf. Wittig will nun mit seinem Aufsatz nichts anderes, als diese ursprünglich katholische Auffassung der Kirche wieder freilegen und dem heutigen Menschen sichtbar machen. Er denkt nicht daran, die Sichtbarkeit und äußere Stiftung der Kirche mit ihrer hierarchischen Ordnung zu verkleinern oder in Zweifel zu ziehen. Im Gegenteil betont er sie ausdrücklich; aber er geht einen wesentlichen Schritt tiefer und

zeigt, daß diese äußere Organisation ihre lebendige Kraft und Fruchtbarkeit in der Seele hat, wie die Seele die Gestaltungskraft des Leibes ist. Dadurch macht er dem Gegenwartsmenschen das innerste Wesen der Kirche wieder verständlich und den Zugang zu ihr möglich. Warum soll dieser energische Hinweis auf die Zuordnung von Seele und Kirche, ihr »Ineinander- und Auseinanderwachsen« einseitige Spiritualisierung der Kirche sein? Ist nicht vielmehr die einseitige Betrachtung der hierarchischen Ordnung eine Nachwirkung des Materialismus des vorigen Jahrhunderts, das vor lauter Organisation und Rechtsinstitut die Seele und Mutterschaft der Kirche arg verdunkelt hat? Vom kindlichen Verhältnis der Gläubigen zur Mutterkirche hat man zwar oft genug gesprochen. Aber vollendet sich das Mutterverhältnis der Kirche zu den Gläubigen nicht erst recht in ihrer Seele, im Verständnis ihrer Rechtsformen aus der inneren Zusammenordnung von Kirche und Seelen? Und hat die Betonung dieses seelischen Verhältnisses nicht heute, in der Zeit des Aufrufes zum allgemeinen Apostolat der Gläubigen, eine ganz besonders aktuelle Bedeutung? So notwendig die Organisation der Kirche für ihren äußeren Bestand ist, ebenso notwendig ist die Betonung der Seele für ihr geistiges Leben. »Die Kirche ist nicht identisch mit ihrer Organisation, sie ordnet sich nur in der Organisation, ist aber etwas viel Lebensvolleres.« (Wittig: Kirche und Wirklichkeit 204.) Kann die katholische Auffassung beider Seiten unzweifelhafter ausgesprochen werden? Über die Bemerkungen Wittigs bezüglich der Juristen und Historiker (ebenda S. 194), die Krebs besonders Anstoß gegeben haben,¹ kann man verschiedener Meinung sein; aber das betrifft nur die Beweismethoden unserer heutigen Theologie, die fragwürdig genug sind, nicht den Gegenstand selbst, und nach allgemeiner Auffassung der Theologen² wird durch die unfehlbaren Entscheidungen der Konzilien und der Päpste nicht die Stringenz der Beweise und die Richtigkeit der Methoden, sondern nur die Wahrheit der Definitionen selber garantiert. Wie aus einer Kritik der Beweise und der Beweismethoden unserer Juristen und Historiker eine Kritik oder Leugnung der Sache selbst geschlossen werden kann, ist schlechterdings unerfindlich.

Ebenso unbegreiflich ist die Folgerung, die andere dogmatische Kritiker aus dem zweiten Aufsatz gezogen haben, daß Wittig mit seiner scharfen Betonung des wirklichen, nicht nur bildhaften, symbolischen Priestertums aller Christen das Amtspriestertum der Weihe und des Sakramentes geleugnet oder bedroht habe. Man vergleiche einmal, was Karl Neundörfer (»Zwischen Kirche und Welt«, Frankfurt M. 1927, S. 47—59) über das Laienpriestertum schreibt, und man wird finden, daß Wittig nichts anderes sagen will und sagt, als was dort mit großer Vorsicht und Akribie aus der Schrift, Tradition und der allgemeinen Theologie der Kirche bewiesen und gefolgert wird; nur ist es im Stile und der Erlebniskraft Wittigs gesagt, das heißt, er macht mit dem allgemeinen Priestertum, wie die Kirche es von den Urzeiten an gelehrt hat, Ernst; verfolgt es auf seinen Grund; zeigt, daß Apostolat, Caritas, Missionshilfe nur Wirkungen des allgemeinen Priestertums, priesterliche Tätigkeiten, aber nicht das Priestertum selber sind; daß man seinem Vollsinn nicht gerecht wird, indem man es als »schönen Gedanken«, als »schönes Gleichnis« deutet — »mit schönen Gleichnissen soll man weder zum Markte fahren, noch auf Mission gehen« —, sondern nur wenn man es in seinem vollen Ernste nimmt, als Sein und Wirklichkeit der Christen, das dem priesterlichen Wirken auf den Laien erst den rechten Inhalt und die wesenhaft priesterliche Tiefe gibt. Wittig verkennt nicht die Gefahr der Mißdeutung, die heute — ohne sein Verschulden — einer ernsthaften Realisierung des allgemeinen Priestertums im Wege steht. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen weist er sie deshalb mit aller Deutlichkeit ab: »Ich sehe es meinem Thema an, daß es weniger mit Eifer als mit Nüchternheit und Klugheit bearbeitet werden will, und daß es eine Wahrheit enthält, die sogleich zur Unwahrheit wird, wenn man seinen Blick ganz ausschließlich auf sie allein richtet. Wahrheiten können nur miteinander leben, eine allein stirbt.« Das heißt doch nichts mehr und nichts weniger, als daß die Betonung des Laienpriestertums nicht als Leugnung oder Herabminderung des Weihepriestertums verstanden werden darf, sondern seine Anerkennung voraussetzt und ohne diese gar nicht bestehen kann. Und wie soll das Laienpriestertum einem wesenhaft

erfaßten Weihepriestertum Abbruch tun, wenn es nicht so sehr als Amt im heutigen Sinne, als Erwählung zu einer bevorzugten Stellung, denn als Berufung zu einem besonderen persönlichen Opfer, als Weihe zum Todesopfer für die Seelen und für Christus erfaßt und gelebt wird? Aber da liegt die eigentliche Schwierigkeit: Der ist am wenigsten um seine Amtsstellung besorgt, wer sie durch persönliches Opfer stets erfüllt und beweist.¹ Die ängstliche Hut setzt erst da ein, wo Amt und Opfer auseinandergefallen sind oder zu fallen beginnen. Die Sorge um die eigene Position ist da eine instinktive, vital notwendige, und entlädt sich in nervösem Mißtrauen gegen alles, was auch nur scheinbar an sie herangerückt wird, selbst wo der Gedanke durch den Aufruf zum Laienapostolat, wenn er ernst gemeint ist, unmittelbar nahegelegt ist. Das ist das Beunruhigende der heutigen Sorge und Ängstlichkeit, daß man, trotz des Rufes zum Laienapostolat, das doch im Tiefsten ein wirkliches Laienpriestertum voraussetzt, immer noch zuerst an häretische Mißdeutung denkt, ehe sein positiver Sinn überhaupt ins Bewußtsein kommt. Aber nein, der letzte Grund dieser antiprotestantischen Haltung ist nicht eigentlich die Furcht vor der Häresie, sondern das Gefühl der inneren Schwäche und des Ungenügens, das durch die starke Distanzierung der Hierarchen nur verdeckt, aber innerlich desto nervöser und mißtrauischer gemacht wird. Auch in starken Zeiten der Kirche hat es nicht an Nivelierungsversuchen gefehlt; aber eben weil sie stark waren, haben sie sich nicht gescheut, das wirkliche Laienpriestertum neben das Weihepriestertum zu stellen und beiden dadurch gegenseitig ihre besondere Erfüllung und Anregung zu geben, und durch die Realisierung beider auf ihrer verschiedenen Ebene haben sie beide ihre starken Antriebe erhalten. Wer darf es Wittig wehren, diese Zeiten an seinem Teile erneuern zu helfen? Mit den heutigen Parteistellungen kommen wir nicht weiter. Nur eine vertiefte Sicht auf das Wesenhafte beider Stellungen kann uns einen Schritt vorwärts führen zur Gewinnung der Seelen für Christus und zur Erfüllung der Aufgaben, die heute in der Gesellschaft seinen opferbereiten Jüngern gestellt sind.

Aber hat das kirchliche Lehramt mit seiner Entscheidung

vom 29. Juli 1925 (S. 83 — 84) nicht die Bedenken der Dogmatiker bestätigt und überboten? Ist damit für den treuen Katholiken, besonders nachdem die Exkommunikation über Wittig auf Grund von Canon 2314 des C. I. C., also wie über Apostaten, Häretiker oder Schismatiker verhängt ist, nicht jeder Zweifel an den dogmatischen Irrtümern Wittigs beseitigt?

Viele glauben es, aber nicht auf Grund der klaren kirchlichen Bestimmungen, sondern einer irrigen Auffassung von Kirchentreue. Der unverdächtige Kanonist Heiner schreibt in seinem »auf ausdrückliche Aufmunterung des Heiligen Vaters« verfaßten Kommentar zum Syllabus »Lamentabili« vom 3. Juli 1907: »Man glaubt oder tut wenigstens so, als ob die römischen Kongregationen für ihre Entscheidungen Unfehlbarkeit besäßen, jedenfalls solche für sich in Anspruch nähmen. Wie unwahr diese Meinung oder Behauptung ist, kann in jedem Lehrbuch des Kirchenrechtes ersehen werden. Ja, wir wiederholen es: Nicht einmal die Beschlüsse des heiligen Offiziums, dessen Vorsitzender der Papst selbst ist, auch wenn sie sich auf Glaubenssachen beziehen und die ausdrückliche Approbation des letzteren erhalten haben, beanspruchen Unfehlbarkeit, sind damit noch lange nicht unabänderlich. Auch die römischen Behörden können unter dem Drucke eines Mißverständnisses sich irren¹, wie solche Fehlgriffe in Zivil- und Kriminalen auch bei den höchsten weltlichen Verwaltungs- und Gerichtsbehörden vorkommen können und tatsächlich vorkommen. Werden seitens einer römischen Kongregation infolge falscher Annahmen oder Voraussetzungen wirklich einmal irrthümliche Urteile gefällt, dann werden solche einfach nach Erkenntnis derselben zurückgezogen oder verbessert², weshalb sie weder die Wissenschaft noch den Glauben in Gefahr bringen können.«³

Der Spruch des Heiligen Offiziums, daß Wittigs Schriften, wenigstens zum Teil, den katholischen Glauben von Grund aus umstürzen, gibt also nicht die Garantie absoluter Wahrheit, schließt nicht jeden Zweifel aus. Wohl hat Satz 8 des gleichen Syllabus⁴ verboten, die fehlbaren Entscheidungen der Kongregationen für nichts zu achten und sich darüber hinwegzusetzen. Aber das ist das andere Extrem, das durch die Autorität des römischen Lehramtes sich für jeden Katholiken von selbst verbietet. Zwischen beiden liegt die Wahr-

heit und die rechte Haltung, die sich von Nichtachtung und kritikloser Annahme gleich weit entfernt hält. Sie nimmt den Spruch als gegeben und als zu respektieren hin; aber das Maß der inneren Zustimmung macht sie von der Begründung des Dekretes abhängig. Weil es explicite nicht unfehlbar ist, wiegt es auch für den Katholiken nur soviel wie seine Gründe. Nun sind der Verurteilung von Wittigs Schriften keine Gründe beigegeben, und aus dem Wortlaut ist nicht zu ersehen, ob für die Kongregation noch andere Argumente maßgebend waren, als die dogmatischen Kritiker bisher vorgebracht haben. Vorerst kann sich also die Stellungnahme des Katholiken nur nach diesen richten, und er ist durch seine Kirchentreue in keiner Weise gehalten, gegen seine persönliche Überzeugung, die er aus der vorurteilslosen Prüfung der bisherigen Argumente gewonnen hat, an die angeblichen dogmatischen Irrtümer Wittigs zu glauben; im Gegenteil verbietet ihm sein Glaube, der doch nichts anderes als die Wahrheit will, diese kritiklose Annahme, weil nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche diese Entscheidungen keine absolute Wahrheit garantieren, also notwendig menschlicher Kritik nach bestem Wissen und Gewissen zugänglich sind.

2.

Ganz anders ist unsere Stellung zur religiösen Pädagogik Wittigs, und vielleicht ist hier der wahre Grund für das Vorgehen der römischen Behörde zu suchen. Eigentliche Häresien oder Begünstigung von Häresien hat kein ernst zu Nehmender bei Wittig vermutet oder gefunden; aber religionspädagogisch betrachtet sind seine Schriften nicht ohne Bedenken, so daß nach unserer Meinung eine Warnungstafel, Erklärung oder Ergänzung durchaus angebracht, wenn nicht notwendig war.

Zunächst gilt es, den Quellpunkt ihrer Eigenart, ihrer begeisterten Aufnahme und energischen Ablehnung zu verstehen. Das Spezifische von Wittigs Schrifttum entspringt, abgesehen von der künstlerischen Form, die einer eigenen Würdigung bedürfte, aber sie seltsamerweise auch bei seinen Freunden bisher nicht gefunden hat, einer besonderen seelischen Lage, die von der Not und Fragestellung Luthers

nicht allzuweit entfernt ist, aber in der Lösung die urkatholische Linie hält und darum das Positive an Luthers Lösung mitumfaßt. Es gibt Menschen — und es sind wahrlich nicht die schlechtesten —, die trotz Beichte und Kommunion immer noch unter dem seelischen Druck ihrer vergangenen Sünden leben und stets neu in Sorge kommen, ob auch ihre Reue, Buße und Besserung eine ernste, genügende gewesen sei, wenn sie von den Bußpredigern ihrer Zeit von dem strengen Richter hören, der Herz und Nieren durchforscht und vor dem der Sonnenstrahl nicht rein ist. Dazu kommt, daß sie die Antriebe der Sünde noch stark in Leib und Seele fühlen, daß trotz alles besten Bemühens immer wieder Rückfälle vorkommen und schließlich der Mut eines wirklichen Aufstiegs ihnen entsinkt. Ihre Aufgaben, ihre Pflichten gegenüber der Familie und dem Nächsten nehmen sie so ernst und schwer, daß sie nie genug getan zu haben glauben. Die ungeheure Schwere des Leidens und des Todes Jesu macht sie nur noch unsicherer und furchtsamer, ob sie ihr Leben dem des Heilandes und seiner Heiligen ähnlich genug gestaltet haben. Die Frage der Heilsgewißheit beherrscht ihr ganzes religiöses Leben; ein lebhaftes Sündenbewußtsein hält sie nieder, und die Erlösung wird für sie zu einer Frage seelischer Befreiung. Der Menschen, die unter dieser Niedergeschlagenheit und Erlösungssehnsucht leiden, gibt es seit Jahren in der religiösen Welle, die Europa seit der Kriegskatastrophe durchzieht, mehr, als man glauben sollte. In andern Zeiten wäre Wittig, wie andere religiöse Schriftsteller, nur in kleineren Kreisen beachtet worden. In unseren aber ist er für sehr viele, außerhalb wie innerhalb der Kirche, zum Befreier geworden, und es ist nicht zuviel gesagt, daß seine Osterbotschaft und die folgenden Schriften eine providentielle Mission in der religiösen Not der Gegenwart hatten. Die lebhafteste Zustimmung, die ihm von allen Seiten zuzuging, beweist das, und Wittig darf mit Recht gegen seine Widersacher darauf hinweisen, daß Tausende dem praktischen religiös-kirchlichen Leben durch seine Schriften wieder zugeführt wurden.

Aber das hinderte nicht, daß viele anders strukturierte Menschen, und durchaus nicht nur Fachtheologen, aus ihrer andern seelischen Lage in Wittigs Botschaft eine bedenkliche

Verflachung des religiösen Lebens und eine Gefahr des Laxismus sahen, die sie zu einem mehr oder weniger energischen Widerstand aufrief. Das Christentum Wittigs schien ihnen zu weich, zu unmännlich — es ist nicht Zufall, daß Wittigs Anhängerschaft sich heute zum größeren Teil aus der Frauenwelt zusammensetzt, anfangs war das allerdings nicht so —; sie wollen das, was sie sich durch eigene Fehler und Sünden eingebrockt haben, oder was ihnen als schlimmes Erbe von den Vätern überkommen ist, mutig bis zur Hefe durchkosten; ihre Sünden und Sündenneigungen sind auch ihnen lebendig, aber das macht sie nicht ängstlich und verzagt, sondern erhöht nur ihr Vertrauen auf den Erlöser; ohne Sentimentalität sagen sie sich, daß, wenn sie alles getan haben, sie nur unnütze Knechte sind; die Frage der Heilsgewißheit bewegt nur wenig ihre Seele; sie bemühen sich, ihr Bestes zu tun, und lassen den Erfolg Gottes sein; das Tiefste in Wittigs Erlösungsbotschaft, daß auch die Sünde in der Hand Gottes sei und daß für viele die Sünde ihr Weg zu Gott ist, zu einer vertieften und lebendigen Erfassung des unendlich barmherzigen Gottes, nehmen sie dankbar an; aber es ist ihnen eigentlich nichts Neues, und vor allem, es hindert sie nicht, die Furchtbarkeit der Sünde an dem Kreuzestod Christi zu erkennen; der Trost des einen Gedankens bedarf nach ihrer Meinung der Ergänzung und lebendigen Verbindung mit dem andern Gedanken, wenn er nicht zu Leichtsinne und Geringschätzung der Sünde führen soll.

In der Tat, das Christentum ist die Religion der Einheit von Furcht und Liebe im eigentlichen Sinne der Worte. Derselbe Apostel, der gesagt hat: »Gott ist die Liebe«, mahnt auch: »Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern.« Beide Worte müssen gleich ernst und wörtlich genommen werden. Das ist erst das ganze Christentum. Offenbart doch das Kreuz die Liebe und Furchtbarkeit Gottes zugleich. So groß und unfaßbar die Liebe ist, die den eigenen Sohn in ein so grauenhaftes Schicksal gegeben hat, um die Menschheit zu erlösen, so groß ist auch die Furchtbarkeit und Strenge, die ein solches Schicksal zur Sühne für die Sünden forderte. So berechtigt darum auch der Hinweis auf den barmherzigen Gott ist, der auch die Sünde zum Guten zu lenken weiß, so notwendig ist daneben der gleich starke Hinweis auf den

strengen Richter, der die Sünde rächt bis ins vierte Geschlecht und darum das äußerste Verantwortungsbewußtsein in allem, was wir denken, reden und handeln, verlangt. Wohl hängt es von der Seelenlage des einzelnen ab, was ihm gegenüber betont werden muß. Den Ängstlichen, Skrupulösen wird der Seelenführer vor allem auf den liebenden, barmherzigen Gott hinweisen; die Gefahr des Leichtsinns und der Geringschätzung der Sünde ist bei ihm nicht gegeben, und durch die energische Betonung des strengen Richters wird er nur noch mehr in seine Seelennot zurückgestoßen, bis er schließlich alle Hoffnung aufgibt. Die Mehrzahl der Menschen aber, die diese Gewissensnot nicht kennen, die nur zu leicht mit der Sünde paktieren und jede Gelegenheit, jeden Gedanken, der ihnen die Sünde als nur halb so schlimm und so wichtig erscheinen läßt, begierig ergreifen, um ihr Gewissen zu beruhigen, für diese ist die Betonung des strengen Richters und der Maßstab des Kreuzes das zunächst einzig Notwendige. Beides zugleich in einer unteilbaren Einheit ist das ganze Christentum. In keiner Predigt und keinem Schrifttum darf das eine ohne das andere gegeben werden. Die Verschiedenheit der Betonung muß sich nur nach der Individualität und Seelenlage derer richten, an die sie sich wenden.

Hier liegt nun Wittigs religionspädagogische Schwäche. Er betont die Liebe Gottes so stark und die Furchtbarkeit Gottes so wenig, daß die ängstlichen Seelen seine Botschaft als eine Befreiung vom Himmel begrüßen, daß sie aber für die Mehrzahl der Christen, wenn sie zu ihnen dränge, eine ernste Gefahr für das religiöse Leben bedeutete; ganz abgesehen davon, daß mit dieser Einzelhilfe die Gesamtauffassung des Christentums bei eben diesen Leuten nur zu leicht verengt und verflacht wird. Niemand hat das besser gesehen als Förster, der gerade als religiös-ethischer Pädagoge die wichtigsten Bedenken gegen Wittig in folgende Worte zusammengefaßt hat: »Der Verfasser ist zweifellos von sehr ernst zu nehmenden Erfahrungen und Beobachtungen ausgegangen. Er findet unter den Christen zu wenig wirkliches Erlöstsein; sie scheinen ihm ein um so gedrückteres Leben zu führen, je ernster sie es mit ihrem christlichen Gewissen nehmen. Nun liegt zweifellos in der Stellung des Christen zu seiner Sünde eines der schwersten Probleme der rechten

Seelenführung: den Menschen so zu leiten, daß er das Sündigen nicht leicht nimmt, und ihn doch davor zu bewahren, daß er unter seinem Schuldbewußtsein seelisch und moralisch nicht zusammenbricht, das ist hier die große und unendlich schwierige Aufgabe, von der jeder Seelsorger weiß, wie viel sorgfältige Individualisierung sie verlangt. Zur notwendigen Entlastung gehört hier sicherlich der Hinweis auf die Mitwirkung der göttlichen Vorsehung im Zustandekommen der Sünde (*concursum divinum*), vor allem auf die Tatsache, daß gerade die Sünde manchen Menschen zu rettender Erkenntnis seiner selbst und zu Gott zurückgeführt hat. Das »*felix culpa*« des heiligen Augustinus leuchtet ja tief in die Geheimnisse der göttlichen Führung der Menschenseele hinein. Ist nun aber Wittigs Art, die betreffenden Schwierigkeiten und Auswege zu formulieren, psychologisch-pädagogisch annehmbar? Ich muß diese Frage verneinen. Wittig will dem unter seinem steten Straucheln leidenden Menschen das Bewußtsein verleihen, daß die Sünde selber in Gottes Plan und untrennbar vom gebrechlichen Menschen (wie er nun einmal nach dem Sündenfall ist) sei, man solle sich darum nicht mit Reue quälen. Alles kommt darauf an, daß man im tiefsten Innern Gott und nicht die Sünde wolle und sich im übrigen gläubig der Barmherzigkeit Gottes ergebe, dann sei man trotz der Sünde doch der Sünde ledig. »Ja, es passieren auch dann noch Sünden, aber das sind keine Sünden, das ist Gottes heiliger Wille.« »Es führen viele Wege zu Gott, einer auch durch die Sünde, und das ist vielleicht gar der kürzeste.« »Wie ist man kalt gegen Gott, wenn einem schon längere Zeit keine Sünde passiert ist.« In all diesen Bemerkungen ist etwas durchaus Wahres und zugleich eine höchst gefährliche Unzulänglichkeit und Sorglosigkeit des Ausdrucks, die einem verwirrenden Irrtum gleichkommt. Es gibt Wahrheiten, die nicht glasweise an Bahnhofsbüffets ausgedient werden, sondern nur im größten Zusammenhang verkündet werden dürfen.¹ Das Wort von der »*felix culpa*« (gesegnet sei meine Schuld) durfte nur ein Autor wagen, der in der Selbstanklage und in der Tiefe des Schuldbewußtseins so heilig, groß und unzweideutig ist wie Augustinus.² Bei ihm ist es ganz klar, daß die Schuld nachträglich nur darum gesegnet wird, weil sie so abgrundtief und

schmerzlich als Schuld und Sünde empfunden und erlitten und weil es eben diese Tiefe des Schuldbewußtseins war, diese Scham über sich selbst, was sie zum Segen gemacht hat. Kein Autor hat so die Abhängigkeit des Wollens und Wählens von der Fügung Gottes verkündet und gleichzeitig die persönliche Stellungnahme zu dem scheinbar Unvermeidlichen, von oben Gegebenen, so machtvoll vorgelebt wie Augustinus. Hier finden wir die Fortsetzung des »König Ödipus«. Das fehlt völlig bei Wittig; es fehlt die tragische Lebensauffassung, der ganze schwere Ernst, den nun doch einmal das Christentum in die Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst hineingebracht hat, und der erst die Bedingung dafür schafft, daß die Vergebung der Sünden, das Wort von der »felix culpa« und der Gedanke der göttlichen Führung unseres Seins, Wollens und Handelns nicht mißverstanden und zu einer Abschwächung unserer persönlichen Gegenwehr und unserer Selbstbeurteilung wird. Die zitierten Sätze Wittigs sind an sich wahr; sie sind aber höchst gefährlich, weil ihnen das Gegengewicht anderer, ebenso wahrer und ebenso notwendiger Sätze fehlt, mit denen zusammen sie erst das Ganze der christlichen Stellung zur Sünde ergeben... Es ist dem Menschen nicht heilsam, von der Reue und von dem geängsteten und zerschlagenen Herzen abgeleitet zu werden¹; die Reue ist mindestens ebenso »felix« wie die »culpa«; das Schwernehmen der Sünde ist das wahre Bad der Wiedergeburt... Diese Feststellung hindert uns nicht, vielem aufs tiefste zuzustimmen, was er gegen jede verkrampte und rein moralistische Beschäftigung mit der eigenen Sünde und gegen jedes Sichhinwegtäuschen über die Schwäche unseres Wollens sagt: Um so bedauerlicher, daß er eine notwendige Wahrheit und Mahnung durch Einseitigkeit an ihrer gesunden Geltendmachung verhindert hat. Der eitle und nagende Ärger, daß man kein Heiliger ist, das dumpfe Brüten über dem Geschehenen, das niederdrückende Sichhinschätzen lediglich nach dem Vollbrachten oder Nichtvollbrachten, ist deutlich von jenem geweihten Vorgang zu scheiden, wo der Mensch sich selbst im Lichte des höchsten Lichtes bis auf den Grund verwirft und verdammt und wo er durch die Größe seines Schmerzes, seiner Scham und seines dem entsprechenden Sühnestrebens (und nicht bloß

durch den Glauben an Gottes Barmherzigkeit) die Gewißheit einer Reinigung und Befreiung erlangt, die ihn von aller unfruchtbaren Quälerei über sich selbst befreit und ohne die auch jener rettende und vergebende Glaubensakt nicht wahrhaft gelingen kann und Gottes Gnade nicht finden wird.«¹

Wir haben die Bedenken des nichttheologischen und nicht-katholischen Pädagogen so ausführlich wiedergegeben — ganz Unzutreffendes ist weggelassen —, weil sie im wesentlichen den Grundmangel in Wittigs Schrifttum aufdecken. Vom seelsorgerlichen Standpunkte müssen wir noch einige hinzufügen. Wittigs Schriften sind nicht für die eigentlich breiten Volksmassen, für unsere Landleute und Arbeiter berechnet. Ihre Leserschaft rekrutiert sich aus einer Mittelschicht, in der die oben geschilderte Seelenlage keine Seltenheit ist. Aber nehmen wir einmal an, unsere handarbeitende Jugend bekäme sie in die Hände und sie wären in ihrer Sprache abgefaßt, so daß sie sich die Gedanken unmittelbar und leicht aneignen könnten: Welcher Seelsorger möchte das wünschen? Welche Konsequenzen würden daraus gezogen? Wird die Sünde und ihre Folgen nicht schon zu leicht von ihr genommen? Nein, statt Wittig möchte man einen modernen Alban Stolz in ihren Händen sehen. Er brauchte nicht gerade wie dieser zu poltern; aber sein Ethos müßte er haben, und es ist kein Zweifel, daß er ungefähr die entgegengesetzten Saiten auf der christlichen Leier anschlagen würde als Wittig. — Heißt das, wie Wittig meint, dem Volke das Beste und Tröstendste vorenthalten? Im Gegenteil, es heißt ihm dieses recht eigentlich erst erhalten und bewahren; vor Mißdeutung bewahren und für die Erschütterung erhalten, die Wittigs Botschaft ihrem Sinne nach notwendig voraussetzt. Was fange ich mit einem Trost an, ehe ich ihn brauche, was mit einer Erlösungsbotschaft, wenn ich die Sündennot nicht empfinde? Die einfachste Pädagogik verlangt, daß ich dem Schüler das sage, was er versteht, und so, wie er es versteht. Die Einheit von Furcht und Liebe kann und muß auch in der verschiedenen Betonung gewahrt werden. Und es ist keine Frage, daß die breiten Massen des Volkes diese andere Betonung nötiger brauchen als die Wittigs. Damit ist der früher aufgestellte Satz, daß Wittigs Schriften für sehr viele Seelen der middle-

ren Schichten eine wirkliche und notwendige Befreiung war, nicht aufgehoben. Aber die Verfasser des Gutachtens sind auf Grund ihrer langjährigen Erfahrung gerade in diesen Schichten der Überzeugung, daß, abgesehen von den nervösen, kranken Seelen, welche die ganze Wahrheit des Christentums nicht ertragen können und für die in hingebender Seelsorge eine schonende Betonung der verschiedenen Seiten Pflicht ist, auch für die Mehrzahl aus diesen Schichten der Typus Pascal, Kierkegaard, Newman nötiger ist als der Typus Wittig; daß unsere Zeit religiös nur gesunden kann, wenn sie den ganzen tragischen Ernst des Christentums erfassen lernt und lebendig an sich erfährt.

* * *

Das Bedenkliche an Wittigs Büchern, das heißt einzelner Teile, liegt also unseres Erachtens nicht in dogmatischen Irrtümern, sondern in seiner religionspädagogischen Methode. Es fragt sich nun, wie der Gefahr der Mißdeutung vorgebeugt werden konnte. Die Behörde hat, nach der heutigen Praxis, das Verbot der betreffenden Bücher gewählt. Diese radikale Methode ist genau so gescheit und bequem, wie wenn man wegen einer Wunde an einem Arm oder Bein beide und vielleicht noch den Kopf dazu abschneidet. Aber es fragt sich, ob das im Interesse der Seelen das einzig mögliche Mittel ist, der Gefahr zu steuern. Wenn das der Fall wäre, dann und nur dann wäre die Methode gerechtfertigt; der Autor müßte den Schaden und die Diffamierung als unvermeidliche Folgen auf sich nehmen, denn das Heil der Seelen geht unbedingt über das persönliche Interesse eines Einzelnen. Aber es ist nicht der Fall. Zunächst sind die Bücher schon in vielen Händen, von Unzähligen gelesen worden, und durch ein bloßes Verbot weiß niemand, was daran verkehrt sein soll, was rektifiziert werden muß. Der Laie ist auf die fragwürdige Argumentation der Kritiker angewiesen, der mindestens ebenso gewichtige Gründe entgegenstehen. Und warum sollen diejenigen, welche die Schriften noch nicht gelesen haben, aber wegen des wertvollen Inhalts, der auch darin enthalten ist und den die Behörde anerkannt hat, lesen wollen, vor der Gefahr nur durch ein radikales Verbot bewahrt werden können? Es ließe sich sehr

wohl denken, daß durch eine genaue Präzisierung der Bedenken, wie wir sie oben versucht haben, der Leser genügend aufgeklärt und gewarnt wurde. Dazu hat Wittig sich zu jeder Erklärung und Verbesserung, sogar über den Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen hinaus, ohne Zaudern bereit erklärt. Wenn beides zusammenkäme, sollte man meinen, daß jede denkbare Gefahr bei gutem Willen der Leser beseitigt wäre — bei schlechtem Willen hilft auch das Verbot nichts —, ohne daß der Autor geschädigt und den Lesern das Gute an Wittigs Schriften vorenthalten wird. Man könnte sagen, es sei doch besser, wenn dem katholischen Volke die verfänglichen Gedanken überhaupt nicht zu Gesichte kommen, so daß gar keine Zweifel und Fragen entstehen können. Aber ist das nicht mehr ein Ausfluß der eigenen Schwäche und des Mißtrauens in die Kraft der Wahrheit, als der seelsorgerlichen Vorsicht? Man traut sich nicht zu, der Darstellung Wittigs eine stärkere und überzeugendere der ganzen katholischen Wahrheit gegenüberstellen zu können. Man hält den Glauben und die Urteilskraft der Gläubigen für so beschämend gering, daß sie von jedem Mißverständnis gleich einem Windhauch umgeblasen und in die Irre geleitet wird. Wie gering schätzt man damit die geleistete Arbeit des christlichen Unterrichts und die eigene Kraft der sieghaften Verteidigung ein! Wohl, die Kirche muß ihre Kinder behüten. Aber kann das immer nur geschehen wie bei kleinen Kindern, durch die mechanischen Mittel des Verbotes? Ist in der Zeit der geistigen Freizügigkeit die beste und sicherste Hut noch immer die Absperrung? Hat eine tausendfältige Erfahrung nicht gezeigt, daß gerade die Abgesperrten, wenn sie einmal an die freie Luft gekommen sind, am schnellsten und weitesten über die Stränge geschlagen haben? Wie immer man die Sache drehen und wenden mag, ein radikales Verbot als einzig mögliches und bestes Mittel der Bewahrung der Gläubigen vor Gefahren ist nicht einzusehen und somit nicht gerechtfertigt. So kann auch aus den religionspädagogischen Mängeln in Wittigs Schriften kein Grund zur Indizierung in der heutigen Form hergeleitet werden, ganz abgesehen davon, daß sie schon aus formalen Gründen Unrecht und ungesetzlich ist.

IV. Die Exkommunikation.

1.

Mit den bisherigen Feststellungen ist ein Urteil über die Exkommunikation Wittigs noch nicht gegeben. Es ist ein anderes, das Unrecht eines Urteilsspruches durchschauen, ein anderes, sich ihm dennoch, um eines höhern Gutes willen, unterwerfen oder nicht.

Betrachten wir zunächst die Strafe selbst. Die Exkommunikation ist in der denkbar schärfsten Form erfolgt. Kanon 2314 besagt, daß alle Apostaten, Häretiker oder Schismatiker ipso facto aus der Kirche ausgeschlossen sind und nach fruchtloser Mahnung ihr Benefizium, ihre Würden, ihre Pension und jedes andere Amt verlieren und als ehrlos erklärt werden.¹ Von der Ehrlosigkeit braucht hier nicht gesprochen zu werden, weil sie im kanonischen Rechte einen andern Sinn hat als in unserm bürgerlichen Leben.² Aber wohl ist zu fragen, ob Wittig die Strafen eines Apostaten, Häretikers oder Schismatikers verdient.

Was hat Wittig wirklich getan? In dem Indexdekret (S. 83–84) war Wittig aufgegeboten, erneut das Glaubensbekenntnis und den Modernisteneid abzulegen und künftig religiöse Schriften nur mehr mit Zustimmung des Heiligen Offiziums herauszugeben. Wittig hat dies abgelehnt mit der Begründung, daß er sich keiner Verletzung des Glaubens- und des Modernisteneides bewußt sei, daß er vielmehr nach wie vor fest zu ihnen stehe und darum aus Gewissensgründen beides nicht leisten dürfe, ohne innerlich unwahrhaftig zu werden. — Sehen wir zunächst von der Begründung ab, so liegt doch faktisch nur ein einfacher »Ungehorsam« vor. Nach Kanon 127 sind die Kleriker, besonders die Priester ihrem Bischof und erst recht dem Papste Ehrfurcht und Gehorsam schuldig; das haben sie bei der Weihe feierlich versprochen und sind darum auch aus sich selbst dazu verpflichtet. Wer diese doppelte Gehorsamspflicht gegen rechtmäßige Befehle des Papstes oder Bischofs hartnäckig verweigert, ist nach Kanon 2331 § 1 entsprechend der Schwere des Vergehens mit angemessenen Strafen, Zensuren nicht ausgeschlossen, zu belegen. Die Exkommunikation ist die schwerste aller Zensuren und darf nach Kanon 2241 § 2 nur nach reiflicher Überlegung und gewissenhafter Prüfung verhängt werden;³

das Tridentinum (Sess. XXV de ref. c. 3) hatte bestimmt, daß sie nur sehr selten, wegen ganz schwerer Vergehen, mit größter Vorsicht und unter Anwendung der vorgeschriebenen Formalitäten, mit dem Ziele der Besserung oder Bekehrung angewandt werde. Zu diesen Formalitäten gehörte nicht nur die *monitio canonica*, sondern auch die Vorladung zur mündlichen Verhandlung, wobei dem Beklagten alle Mittel der Verteidigung zu gewähren sind. Diese genaueren Bestimmungen sind zwar in den neuen Kodex nicht aufgenommen; aber es ist kein Zweifel, daß Kanon 2241 in diesem Sinne auszulegen ist, wenn nicht nur die Mutterschaft, sondern auch das gerechte Richtertum der Kirche gewahrt werden soll. Im Mittelalter ist nach dem Urteil aller Kanonisten ein viel zu häufiger Gebrauch von der Exkommunikation gemacht worden, zu Verwaltungszwecken, als politische Macht- und gerichtliche Zwangsmittel, in Kämpfen der kirchlichen Parteien, der Päpste und Gegenpäpste sowie der Päpste und Kaiser, und die Wirkung wurde allmählich nicht mehr sehr ernst genommen¹. Um diesem Mißbrauch entgegenzuwirken, hat das Tridentinum die obige Ausführungsbestimmung erlassen, und es liegt nur im Interesse der Kirche und der Seelen, wenn auch in der Zeit des neuen Rechtsbuches aus ihnen als wirklicher Quelle der Rechtspraxis geschöpft wird. Bei Wittig sind sie nicht in Anwendung gekommen, obwohl er mehrfach um Begründung der Anklagen und Anhörung seiner Verteidigung gebeten hat. Und Wittig hatte ein Recht, es zu fordern, denn es gehört zu den elementarsten Grundsätzen des kirchlichen wie des bürgerlichen Rechtes, daß niemand verurteilt wird, ohne daß die Anklage ausführlich begründet und eine ebenso ausführliche Verteidigungsmöglichkeit gegeben wird. Bei der Indizierung konnte man mit einem Schein von Recht sagen, vor dem Urteil der Kongregation brauche der Autor nicht gehört zu werden, weil man nicht über ihn und seine Absichten, sondern über das der allgemeinen Beurteilung offenliegende Buch urteile. Hier aber wurde gerade über die Person Wittigs die schwerste kirchliche Strafe verhängt, ohne die selbstverständlichen Forderungen des Naturrechtes, das man doch sonst so hochhalten und gegen die Rechtspositivisten verteidigen will, und ohne die klaren Bestimmungen des Trienter Konzils zu beachten.

Ist somit die Exkommunikation Wittigs schon aus formalrechtlichen Gründen in ihrer Gültigkeit recht zweifelhaft, so wird sie in ihrem materialen Recht und ihrer sittlichen Berechtigung noch zweifelhafter, wenn man die Gründe, die Art und den Gegenstand des »Ungehorsams« ins Auge faßt. Wittig lehnt nicht den Inhalt des Glaubensbekenntnisses und des Modernisteneides ab, sondern nur die Form, unter der es von ihm verlangt wird; er erklärt vielmehr ausdrücklich, daß er zu Bekenntnis und Eid steht wie am ersten Tage, da er sie abgelegt habe, daß aber eine erneute feierliche Ablegung das Zugeständnis einschließe, daß er sie verletzt habe, und das könne er mit gutem Gewissen nicht tun, zumal der Verdacht des Modernismus geradezu sinnlos sei und die Erneuerung des Eides in seinem Mund wie eine Komödie wirken müsse. Der Gegensatz zwischen Rom und Wittig liegt also nicht in der Glaubens- und Sittenlehre, auch nicht in der Anerkennung der Lehr- und Disziplinargewalt der römischen Behörde überhaupt, sondern in der Ablehnung der willkürlichen Anwendung dieser Gewalt, die ihn in Gegensatz zu seinem Gewissen bringe; nicht gegen die Autorität an sich lehnt er sich auf — in jeder andern, vom Gewissen nicht verbotenen Form will er gern gehorchen, — sondern gegen eine bestimmte Forderung, auf deren Erfüllung oder Nichterfüllung nicht die Autorität selbst, sondern nur die Opportunität oder Inopportunität, die Fehlbarkeit oder Unfehlbarkeit ihrer Einzelbestimmungen stehen kann. Theoretisch wird nun die Fehlbarkeit und Verbesserungsmöglichkeit dieser Entscheidungen allenthalben gelehrt; praktisch aber sieht man in jeder Erfüllung oder Nichterfüllung einer bestimmten Forderung die Anerkennung oder Nichtanerkennung der Autorität überhaupt. Die Weigerung betrifft also nicht eine Glaubens- oder Sittenfrage, sondern von seiten Roms eine Frage des Prestiges. Man hat eine Verfügung erlassen und glaubt, wenn man sich nicht aufgeben und die Disziplin in der Kirche aufs schwerste gefährden wolle, auf der rücksichtslosen Durchführung bestehen zu müssen. Vom Standpunkte der Verwaltung aus ist das in etwa verständlich, und die Kirche ist auch eine Rechtsgemeinschaft, in der jedes Glied die Erfordernisse und Mängel der Verwaltungstechnik erfüllen

und tragen muß. Aber liegt schon bei der weltlichen Verwaltung das Heil des Ganzen wie der Einzelnen auf der Vernünftigkeit und dem immanenten, einleuchtenden Recht ihrer Verfügungen und ist alle Prestigepolitik, jede absolute, widerspruchslose Verpflichtung auf fehlbare Maßnahmen, die von tausend Zufälligkeiten abhängig sind, für beide Teile vom Übel, dann gilt dies doppelt und dreifach von der Verwaltung der Kirche.

Wie man diesen »Ungehorsam« mit der Strafe der Häretiker, Schismatiker oder Apostaten belegen kann, ist völlig unverständlich. Wo ist in dem Delikt — von der Gewissensfrage Wittigs sehen wir auch hier noch ab — etwas von Häresie, Schisma oder Apostatentum? Wohl hat Wittig bei der Weihe seinem Bischof und dem Papste feierlich den Gehorsam versprochen, und dieser Gehorsam ist ein anderer als der des Verwaltungsbeamten gegen seine vorgesetzte Behörde, weil zu dem rechtlichen das religiöse Verhältnis hinzukommt. Aber ist dieser Gehorsam nicht im Rahmen und im Sinne der Kirchenlehre zu verstehen, die eine klare Unterscheidung zwischen fehlbaren und unfehlbaren Entscheidungen gibt und einen absoluten Gehorsam den ersteren gegenüber gar nicht kennt? Mit welchem Rechte dürfen fehlbare, disziplinäre Verfügungen mit unfehlbaren, lehramtlichen Entscheidungen gleichgesetzt und der Widerstand gegen eine fehlbare Forderung als Häresie, Apostasie oder Schisma bezeichnet werden? Welche allgemeine, verpflichtende Lehre oder Forderung der Kirche ist damit übertreten? Man sagt, die Disziplin in der Kirche sei dadurch gefährdet. Aber seit wann steht die Disziplin der Kirche auf einer anderen Grundlage als auf der kirchlichen Lehre? Darf die Disziplin eine andere und weitere Verpflichtung auferlegen, als die Lehre Wahrheit und Recht garantiert? Oder soll die Unterscheidung zwischen Fehlbarkeit und Unfehlbarkeit in Fragen der Disziplin keine Gültigkeit haben? Das aber hieße nichts mehr und nichts weniger, ganz anders als bei einer weltlichen Verwaltung, weil hier eine Gewissensverpflichtung auferlegt wird, als menschlichen Willen mit göttlicher Autorität umkleiden, just das, was die Gegner der Kirche dem Katholizismus immer vorwerfen und was die Apologeten immer mit Berufung auf die Kirchenlehre leugnen. Nicht so sehr in

der Lehre als in der Praxis liegt die Schwierigkeit der Andersgläubigen, und um der Kirche selber willen muß auch in der Disziplin eine Übereinstimmung beider erstrebt werden.

Wittig hat zudem nicht leichtsinnig (vgl. These 8 des Dekrets »Lamentabili«) die Forderung der kirchlichen Behörde abgelehnt, sondern mit Berufung auf seine Gewissensnot. Mag diese Gewissensentscheidung richtig oder falsch sein — das Hirtenamt, das dem verlorenen Schäflein nachgeht, bis es gefunden ist, muß darauf Rücksicht nehmen, wenn es sich in seinem Wesenspunkt nicht verleugnen soll. Das lange Warten der Behörde mit der Exkommunikation beweist noch nicht die Hirtensorge, wenn der Spruch selbst ihr nicht entspringt. Was würde dieselbe Behörde von einem Pfarrer sagen, der eine über den Rahmen der Kirchenlehre hinausgehende Maßnahme gegen ein Pfarrkind trafe und die Geduld des guten Hirten nur im Zurückhalten der Durchführung zeigte? Der Bescheid wäre nicht zweifelhaft.

Es ist auch sehr die Frage, ob es im Interesse der kirchlichen Disziplin liegt, für jede Form des »Ungehorsams«, auch wenn sie der Gewissensnot entspringt, gleich die härtesten Strafen zu verhängen? Eine alte Erfahrung sagt, daß zu scharf nicht schneidet und zu spitz nicht sticht. Eine, entgegen dem Tridentinum, zu leicht gebrauchte Waffe verliert, wie das Mittelalter lehrt, seine Wirkkraft. Zum mindesten müßte man erwarten, daß die Strafe, die bewußte Häretiker, Schismatiker und Apostaten treffen soll, nur über solche verhängt werde, die es wirklich sind, nicht aber wo ein bloß formaler »Ungehorsam«, und zwar gegen eine Überspannung der Disziplinargewalt, außerhalb der Grenzen der kirchlichen Lehre, vorliegt.

2.

Wie steht es nun mit Wittigs Berufung auf sein Gewissen? Konnte er der kirchlichen Forderung seinen Gewissensspruch entgegenstellen und mußte er, trotz Strafe der Exkommunikation, bei ihm beharren?

Die Frage des persönlichen Gewissens ist in dem Zeitalter des extremen Subjektivismus eine heikle geworden, und Wittigs letztgültige Berufung auf sein Gewissen gegenüber der kirchlichen Autorität ist als bedenkliche Ähnlichkeit mit

Luthers zwar nicht historischem, aber doch typischem Wort vor dem Reichstag in Worms empfunden worden: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders; Gott helfe mir, Amen.« Es ist in der Tat mit der Gewissensfreiheit im letzten Jahrhundert ein unsäglicher Unfug getrieben worden. Wittig denkt nicht daran, und sein ganzes Schrifttum ist dessen überzeugender Beweis, die liberalen Theorien der Frohschammer, Gioberti, Lamennais, des Naturalismus und Sozialismus, besonders wie sie in der Enzyklika »Quanta cura« vom 8. Dezember 1864 verurteilt sind, auch nur von ferne zu vertreten. Die Treue gegen sein Gewissen ist ihm nicht eine Frage der persönlichen Freiheit gegenüber der Autorität — darin lag ja die Grundeinstellung des Liberalismus in Staat und Kirche — sondern eine Frage der persönlichen Verpflichtung im Rahmen der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft. So ist die Frage des persönlichen Gewissens heute überhaupt nur mehr zu stellen.

Wie denkt nun die anerkannte kirchliche Theologie über das Verhältnis des persönlichen Gewissens zur kirchlichen Autorität? Jede katholische Moraltheologie lehrt unzweideutig, daß das Gewissen für jeden Einzelnen oberste Richtschnur seines ganzen sittlichen Handelns ist und daß man ihm sogar folgen müsse, wenn es irrig ist, aber nach bestem Wissen für richtig gehalten wird. Kein Geringerer als der Lehrer der Schule stellt in seiner theologischen Summe, wo er die Frage behandelt, ob man einem irrigen Gewissensspruch, den man nach reiflicher Überlegung für richtig halte (die spätere Theologie nennt es *conscientia invincibiliter erronea*), folgen dürfe, den allgemein gültigen Satz auf: »*Omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.*« (I, II^{ae}, q. 19, a. 5). Der Aquinate gibt auch den zwingenden Grund an: Weil nicht das Gute an sich, sondern wie die Vernunft es erkennt, das Objekt des Willens ist. Wenn also die Vernunft etwas für gut hält, was tatsächlich nicht gut ist, und wenn der Wille ihm zustimmt, dann stimmt er nicht dem Bösen an sich, sondern unter dem Gesichtspunkte des Guten zu, handelt darum sittlich gut. So ist der Glaube an Christus — auch Thomas hat das Beispiel — sicher gut und heilsnotwendig; wenn aber ein Verstand aus besonderer Lage, über deren subjektive Möglichkeit und Be-

rechtiung hier nicht zu sprechen ist, diesen Glauben für falsch hält und der Wille stimmt ihm nicht zu, dann irrt der Wille objektiv, aber er sündigt nicht, weil er dem Irrtum nicht als solchem, sondern als vermeintlicher Wahrheit zustimmt. Das Unglück des Irrtums muß er tragen — und es ist bei Gott ein großes Unglück; — aber im gewissenhaften Handeln nach dem Irrtum sündigt er nicht, nein er sündigte, wenn er gegen sein Wissen und Gewissen handelt.

Zum Beweise dieser Auffassung stützt sich der heilige Thomas auf Schrift und Tradition. Den Schriftbeweis sieht er in Römer 14, 23: »Omne quod non est ex fide peccatum est« — alles, was nicht aus dem Glauben ist, ist Sünde, das heißt, so legt Thomas aus: alles, was gegen das Gewissen ist, ist Sünde, selbst wenn es in sich gut wäre. — Aus der Tradition beruft er sich vor allem auf Johannes von Damaskus, dessen Gedanken er in den Syllogismus faßt: Das Gewissen ist oberste Richtschnur alles sittlichen Handelns; gegen die oberste Richtschnur handeln ist Sünde; also ist jedes Handeln gegen das Gewissen Sünde. Der letzte Grund ist: weil man im Gewissensspruch den Befehl Gottes sieht.¹ Zusammenfassend sagt er in den Quodlibetales, daß das Gewissen stets, mag es richtig oder irrig sein, verpflichtend ist und daß jedes Handeln dagegen Sünde ist.²

Thomas faßt auch den Konfliktfall zwischen Autorität und Gewissen ins Auge. An sich ist ein solcher Konfliktfall nicht möglich, weil beide Teile Vermittler des göttlichen Willens sind oder doch sein sollen, und wenn es zu einem Konflikt kommt, dann nur durch die Menschlichkeiten auf der einen oder anderen Seite oder auf beiden, denen beide in dieser Welt weithin unterworfen sind.³ Thomas sieht diese Möglichkeit und scheut sich nicht, die klare Konsequenz aus seiner Grundanschauung zu ziehen und zu sagen, daß man auch im Konfliktfall unbedingt seinem Gewissen folgen müsse,⁴ weil der Gewissensspruch nichts anderes sei als die Vermittlung des göttlichen Willens an den Einzelmenschen.⁵ Die Verpflichtung dieses Spruches gegen die einer Forderung der Autorität abwägen, heißt nichts anderes, als das Gewicht Gottes gegen Menschen abwägen, und der Gewissensspruch bleibt verpflichtend, auch wenn der Befehl eines kirchlichen Vorgesetzten entgegensteht.⁶

Diese Auffassung des heiligen Thomas, die zu seiner Zeit noch strittig war, ist heute von der gesamten katholischen Theologie aufgenommen. Hören wir nur den deutschen Jesuiten Pribilla: »Im Gewissen besitzt der Mensch die nächste und letzte innere Norm seines Verhaltens, und es läßt sich in der Tat keine andere aufstellen. Denn was kann der Mensch Besseres tun, als was er nach reiflicher Überlegung mit seiner Vernunft für richtig anerkannt hat? Gott will, daß wir immer und überall nach unserem Gewissen handeln; dafür hat er uns das Gewissen gegeben. Der unbedingte Gehorsam gegen den Spruch des Gewissens ist gleichbedeutend mit dem unbedingten Gehorsam gegen Gott. Ein Gegensatz zwischen dem Willen Gottes und dem Urteil des Gewissens ist undenkbar; denn die Stimme Gottes selbst erklingt im Gewissen, und das Gewissen seinerseits weist auf Gott als den höchsten Herrn und Richter hin... Wenn ein Katholik zu dem irrigen, aber festen Urteil gelangen sollte, daß die katholische Kirche nicht die wahre Kirche Christi sei, dann wäre er verpflichtet, ihre Gemeinschaft zu verlassen;¹ (Stimmen der Zeit 103 [1922], 202–203, 207) und mit Berufung auf Thomas und Bonaventura sagt er: »der Mensch müsse es vorziehen, in der Exkommunikation zu sterben, als etwas zu tun, was sein Gewissen ihm verbietet« (Stimmen 110 [1920], 255).

Diese allgemeine Lehre der katholischen Theologen ist natürlich weit davon entfernt, den vollendeten Subjektivismus zu proklamieren, als ob jeder sich die Vorschriften der Autorität nach eigenem Rezept zurecht machen und auslegen könnte.

Wohl bringt das persönliche Gewissen eine gewisse Relativität in den absoluten Charakter des objektiven göttlichen Gesetzes²; aber es kann nach der Natur der Sache gar nicht anders sein. Das Göttliche geht in Menschliches nicht ein, ohne an menschlichen Brechungen teilzuhaben; so hat auch das Gewissen, wie alle Geistestätigkeiten des Menschen, seine Hemmungen und Schranken, seine Schwächen und Krankheiten. Dazu ist es eine praktische Fähigkeit, die das allgemeine Gesetz auf die konkreten Verhältnisse des einzelnen anwendet, und immer wird die Wahrheit in dem Maße verdunkelt, als sie in die Kontingenz der konkreten Dinge ein-

geht. Gott hat eben unsere Natur fehlbar erschaffen, und er kann darum nur wollen, daß wir seinen heiligen Willen nach dem Maße dieser Natur, nach bestem Wissen und Gewissen, auch mit einem fehlbaren, erfüllen.¹ Er hätte uns zweifellos einen unfehlbaren Vermittler seines Willens geben können, wie er auch selbst zu persönlicher, sichtbarer Leitung hätte in der Kirche verbleiben können. Aber er hat beides nicht gewollt aus dem gemeinsamen Grunde, weil das Menschenleben im Vollsinn ein Kämpferleben und ein Gegenstand sittlicher Tat sein soll. Nicht nur das Befolgen der Gewissensprüche, sondern auch ihre Erkenntnis, Erwerbung und Ausbildung soll sittliche Tat sein. Was wäre noch das Geistesleben des Menschen, wenn das Ringen um die sittliche Erkenntnis und die personale Entscheidung ihm genommen wäre, wenn er bloß mechanisch den unfehlbaren Gewissensentscheidungen zu folgen brauchte? — Ebenso hat er seine göttliche Autorität Menschen anvertraut und sie damit dem Schicksal menschlicher Arbeit und Schwäche überantwortet, damit nicht nur die Befolgung der autoritativen Forderungen, sondern auch ihr Zustandekommen, ihre Aufstellung und ihre Erkenntnis sittliche Tat sein soll. Von beiden Seiten ist infolge der menschlichen Natur die Möglichkeit des Irrtums und damit die Möglichkeit der Konflikte gegeben: daß ein irriges Gewissen gegen eine richtige Autoritätsentscheidung steht oder umgekehrt, oder, was in den meisten Fällen zutreffen wird, Menschlichkeiten auf beiden Seiten liegen und so Absolut-Göttliches mit Relativ-Menschlichem bei beiden gemischt ist. Aber nicht der Konflikt, sondern die polare Spannung ist das natürliche, gottgewollte Verhältnis beider Teile; nicht die liberale Deutung des Gegensatzes, die auf hyperkirchlicher Seite nur zu oft geteilt wird, sondern die vitale Spannung der Lebenseinheit wie zwischen dem statischen und dynamischen Element des Lebens; und zwar zu dem Zwecke, damit die Relativität auf beiden Seiten möglichst überwunden werde.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die größere Relativität und Irrtumsmöglichkeit auf seiten des individuellen Gewissens liegt. Damit es eben seine gewaltige Funktion als oberste Richtschnur alles sittlichen Handelns erfüllen kann, damit es nicht zum willkürlichen Instrument der persön-

lichen Wünsche und Triebe wird, bedarf es naturnotwendig der Leitung durch die Autorität. Nach aristotelisch-scholastischer Auffassung ist das Gewissen in erster Linie eine Funktion des Verstandes, und zwar des praktischen Verstandes, und wir wissen aus tausendfältiger Erfahrung, die Bergsons scharfe Verstandeskritik nur weithin bestätigt hat, wie sehr der Verstand in seiner praktischen Betätigung, in der Anwendung auf die täglichen Bedürfnisse und Interessen des Lebens den individuellen Wünschen dienstbar wird. Wohl ist der Mensch nicht nur Verstand; bisweilen regt sich sein besseres Ich gegen die willfährigen Verstandesoperationen, fühlt deren Unberechtigung und Fehler, kann sie aber nicht beweisen, weil das nur durch den Verstand selbst geschehen kann; und so entsteht ein unsicheres Gewissen, das durch die Verstandesgründe immer wieder in die Linie des persönlichen Interesses gedrängt wird. Aber auch wenn man mit der klassischen Mystik und einigen neueren Moralisten (Hirscher, Linsenmann) das Gewissen tiefer als innere Berührung der Seele mit ihrem Schöpfer und Lebensordner auffaßt, die sich in den drei Funktionen des Verstandes, des Gefühls und des Willens ausspricht und in den beiden letzteren ein Korrektiv gegen die erstere hat, auch dann noch bleibt eine starke subjektivistische Tendenz bestehen, und es gilt, ihr einen Widerpart zu stellen, wenn das Gewissen seine Mission, Herold des ewigen Gottes zu sein, erfüllen soll. Dieser Widerpart ist in letzter und stärkster Instanz die Autorität. Darin liegt, um der Mission des Gewissens willen, der tiefste Grund der katholischen Betonung des Autoritätsprinzips. Der Gegensatz zwischen Katholiken und Nichtkatholiken liegt nicht, wie immer wieder irrtümlich behauptet wird, darin, daß der Nichtkatholik seinem Gewissen und der Katholik der Autorität folgt — für beide ist das Gewissen gleichermaßen die oberste Richtschnur alles sittlichen Handelns —, sondern in dem Gegensatz: Gewissen mit oder ohne Autorität, das persönliche Gewissen allein auf sich und seine Erkenntnisse gestellt, oder unterstützt und geleitet von einer überindividuellen Erfahrung, deren letzte leitende Erkenntniskraft in dem Gottesgeiste liegt, der der Kirche bis zum Ende der Zeiten versprochen und gegeben ist.

Die Notwendigkeit einer solchen Führung braucht dem heutigen Menschen kaum mehr bewiesen zu werden. Die grenzenlose Anarchie der Gegenwart haben wir zu tief erlebt, um glauben zu können, daß der Mensch im wichtigsten Teil seines Lebens, in der religiös-sittlichen Führung, die, anders als bei sonstigen intellektuellen Erkenntnissen, über Sein und Nichtsein entscheidet, nur auf sich selbst, auf seine beschränkte Erfahrung und auf das wechselnde Spiel der Zeitanschauungen und individuellen Wünsche und Triebe angewiesen sein soll. Nein, eben weil die individualistische Tendenz des Einzelgewissens so unbändig stark ist, daß sie seine Mission im Kernpunkt bedroht, bedarf es nicht nur irgendeiner, sondern der unfehlbaren Autorität, die ihm in den lebenswichtigsten Entscheidungen absolute Wahrheit und Sicherheit garantiert, auch gegen die persönliche Erkenntnis und Denkweise. Der Katholik betrachtet darum die kirchliche Autorität nicht als Gegner des persönlichen Gewissens, sondern als notwendige, durch Gottes Barmherzigkeit uns gegebene Sicherung gegen die Schrankenlosigkeit der egoistischen und zerstörerischen Tendenzen, denen das Individuum, einzig auf sich selbst gestellt, tatsächlich immer verfällt; als Medizin des gefallen Menschen, deren Wirkkraft, wie bei jedem guten Heilmittel, der Größe der Krankheit und der Gefahr des Übels angemessen sein muß und es in der Tat ist. Sich ihrer Führung anvertrauen ist für ihn folgerichtig kein »Opfer des Intellektes« oder der persönlichen Freiheit, sondern die freudige Annahme des göttlichen Fadens, der uns, wie einst Ariadne, durch das Dunkel dieses Lebens mit seinen tausendfältigen Irrgängen zum Lichte führen soll.

Allerdings nur, soweit göttliche Wahrheit dadurch garantiert wird. Wenn Menschenweisheit oder die persönliche Auffassung von Vertretern der Autorität mit der gleichen Forderung absoluter Gefolgschaft auftritt, dann kann das Heilmittel nur zum Gegengift werden, dessen Wirkung den Körper nicht gesund, sondern in der entgegengesetzten Weise krank macht, und diese Krankheit ist nicht weniger schlimm wie die erste, die nach Gottes Willen durch die Hilfe der Autorität überwunden werden sollte. Die Wahrheit liegt, wie die Tugend, auch hier in der Mitte, indem das Gewissen sich von der

Hand, die Gott selber in seiner verstehenden Liebe uns dargeboten hat, willig leiten läßt; gegenüber der Einmischung des Menschlichen aber auf seiner persönlichen Verantwortung vor Gott besteht, die durch keine Berufung auf menschliche Autorität von ihm genommen wird.

Daraus ergibt sich die Gehorsamspflicht des Katholiken gegenüber der Autorität von selbst. Die unfehlbaren Entscheidungen, die auf der Offenbarung unmittelbar beruhen, garantieren ihm die Wahrheit der Lehre und die Gerechtigkeit der Forderungen mit der Sicherheit des untrüglichen Gottes und sind darum in ihren praktischen Konsequenzen ebenso verpflichtend. Denn es gibt keine Freiheit des Gewissens gegenüber der Wahrheit und Gerechtigkeit. Wo eine solche Entscheidung vorliegt, da ist die Unterwerfung für den Katholiken eine selbstverständliche und freudige. Bei den fehlbaren Entscheidungen ist ein solch absoluter Gehorsam sachlich weder gerechtfertigt, noch gefordert. Die Möglichkeit des Irrtums liegt auch auf seiten der Autorität. Das persönliche Gewissen kann aus tieferer Sicht in die Probleme der Zeit eine Aufgabe erkennen, welche die Autoritätspersonen aus ihrer mehr auf die Tradition eingestellten Geisteshaltung nicht sehen. Wie wird es sich da nach katholischer Auffassung entscheiden müssen?

Die größere Wahrscheinlichkeit des Irrtums ist, wie gesagt, auf der Seite des Individuums. Die Präsumpion der Wahrheit liegt — das ist ebenfalls für den Katholiken selbstverständlich — bei der Autorität. Es ist darum natürlich, daß der Katholik auch den fehlbaren Urteilen der Autorität mit der inneren Ehrfurcht und Vorsicht begegnet, die dieses hohe Amt beanspruchen darf.¹ Noch immer hat sich ein retardierendes Element in der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens als fruchtbar erwiesen. Erneute Selbstkritik kann die Erkenntnis der Gründe für und wider nur vertiefen und klären. Kommt aber der Katholik nach reiflicher Überlegung zu immer festerer Überzeugung von der Richtigkeit seiner Gründe, so darf er sie, um der Wahrhaftigkeit willen, gar nicht aufgeben; er muß bei seiner ehrlichen Überzeugung, wenn er in ihr die größere Wahrscheinlichkeit zu haben glaubt, bleiben. Wie er sie nach außen vertritt, ist eine Frage, die vom Wesen der kirchlichen Gemeinschaft her zu beantworten ist und die uns hier nicht

interessiert. Man erinnert sich noch des berühmten Streites um das Comma Johanneum, in dem Leo XIII. durch Dekret vom 13. Januar 1897 die Echtheit vom I. Johannes 9, 7 entschied. Den weiteren Forschungen von Bludau und auch von Künstle ist es gelungen, den Ursprung des Verses bei spanischen Priszillianisten nachzuweisen. Niemand hat sie behelligt; das Dekret ist in die Sammlung der kirchlichen Entscheidungen bei Denzinger-Bannwart nicht mehr aufgenommen,¹ und jedermann darf trotz der voreiligen päpstlichen Entscheidung die Unechtheit der Stelle vertreten. Die Beispiele könnten vermehrt werden. Es sind ihrer mehr, als man glauben sollte und gemeinhin zugegeben wird. Aber gegenüber der überwältigenden Anzahl richtiger Entscheidungen, die sich im Laufe der Zeit bestätigt haben, beweisen sie doch nur, wie berechtigt einerseits die Vorsicht des katholischen Forschers ist, wenn er sich im Gegensatz zu autoritativen Entscheidungen weiß; daß er aber andererseits nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hat, seinem Gewissensspruch zu folgen, wenn diese Entscheidungen nur fehlbaren Charakter haben oder wenn es sich bloß um disziplinare Maßnahmen handelt, die keine absolute Garantie der Wahrheit und Gerechtigkeit geben können.

3.

Damit haben wir die kirchlichen Prinzipien für die Beurteilung von Wittigs Ablehnung der Erneuerung der *professio fidei* und des Modernisteneids und für die darauf folgende Exkommunikation in Händen. Das Dekret des Heiligen Offiziums vom 29. Juli 1925 (S. 83 — 84) ist zweifellos eine fehlbare Kongregationsentscheidung, sowohl bezüglich des Urteils, daß Wittig glaubenstürzende Irrtümer gelehrt habe, als bezüglich der disziplinarischen Forderungen. Wenn Wittig das Gewissen verbot, sich zu unterwerfen, und er hat es nicht getan, so hat er nach katholischen Grundsätzen richtig gehandelt. Er mußte die Strafe, die ihm auferlegt wurde, auf sich nehmen; und wenn er, nach Augustinus, diesen Schmach geduldig trägt und zum Frieden der Kirche keine neuen Altäre baut, vor allem sich durch persönliche Schritte nicht selber aus der Kirche ausschließt, dann bleibt er in der Gnadengemeinschaft, und der Vater krönt ihn im Ver-

borgenen, weil und soweit er seine Treue gegen das Gewissen im Verborgenen sieht und als echt befindet.

Eine andere Frage ist, ob der Gewissenspruch richtig war; ob, falls dabei ein Irrtum unterlaufen ist, eine subjektive Schuld vorliegt, und ob Wittig bei der Gehorsamsverweigerung die Ehrfurcht und Selbstkritik gezeigt hat, die der Katholik dem Lehramt der Kirche schuldig ist.

Die erste Frage müssen wir im ganzen verneinen, allerdings nicht im Sinne seiner Gegner, sondern aus tieferer Erfassung des Wesens katholischer Gemeinschaft. Wittig hat durchaus recht, wenn er vor Unterwerfung unter das Verurteilungsdekret über seine Bücher die Bekanntgabe der Gründe fordert. Der Glaube soll doch nach der Schrift ein »rationabile obsequium«, kein blinder, sondern ein vernünftiger Gehorsam sein, und dieses Wort wird von der neuscholastischen Apologetik mit besonderem Nachdruck angerufen, um die Notwendigkeit der Vernunftbeweise für das Dasein Gottes und der reingeschichtlichen Beweise für die Tatsache der Offenbarung darzutun. Wenn aber für die Grundlagen des Glaubens eine rationale Begründung notwendig ist, damit unser Glaube ein vernünftiger sei, um wie viel mehr ist das nötig für eine fehlbare Entscheidung des kirchlichen Lehramtes, in dem die Wahrheit des Urteils und die Berechtigung der Forderung nicht garantiert ist! Wie soll man sich einem autoritativen Dekret vernünftigerweise unterwerfen und die Verurteilung von Schriften von sich aus unterschreiben, wenn nicht gesagt wird, was darin verurteilt ist? Dazu kommt, daß Wittig, wie oben ausgeführt, nach den kirchlichen Rechtsnormen ein striktes Recht hat, die Bekanntgabe der Gründe zu fordern, ehe die Verurteilung veröffentlicht wurde, um so mehr nachher, aber vor der Unterwerfung. Wenn die *Civiltá catholicá*, zur Rechtfertigung des römischen Vorgehens, meint, es sei nicht Aufgabe des Lehramtes, sich in Erörterungen über verurteilte Irrtümer einzulassen, so verkennt sie sowohl die Sachlage als das Recht. Wittig verlangt nicht eine »Diskussion« über die Entscheidung, sondern Vorlage der überzeugenden Gründe, um einen vernünftigen Gehorsam leisten zu können. Blindes Vertrauen in die Richtigkeit der Entscheidung wäre aber weder vernünftig, noch dem Glauben entsprechend; nicht vernünftig, weil nur ein un-

fehlbares Urteil blinden Gehorsam, das heißt auch ohne Einsicht in die Gründe, rechtfertigt; und nicht glaubensgemäß, weil das Vatikanum diesen Kongregationsentscheidungen keine Unfehlbarkeit zubilligt; trotzdem auch für sie einen absoluten, blinden Gehorsam verlangen hieße aber die vaticanische Entscheidung in ihrem Sinn und Zielpunkt verwirren. Ganz abwegig ist, was das Jesuitenblatt meint: »Wenn Wittig seine offenkundige Pflicht als katholischer Priester hätte erfüllen wollen, so wäre ihm auch der Weg offen gewesen, die notwendigen Erklärungen zu erhalten und die gewünschten Berichtigungen zu ermöglichen.« Wo steht etwas davon in den kirchlichen Rechtsbüchern und den ihnen zugrunde liegenden Entscheidungen der Päpste, daß die Bekanntgabe der Gründe erst nach der Unterwerfung zu erfolgen habe? Wo bliebe da das »rationabile obsequium«?

Auch mit dem zweiten Grunde der Ablehnung hat Wittig sachlich durchaus recht. Er bekennt sich zu der geleisteten *confessio fidei* und zu dem geleisteten Modernisteneid und wiederholt die Erklärungen, die er in völlig zufriedenstellender Weise zu dem Gutachten und den Vorschlägen von Krebs gegeben hat. Nach allgemein richterlicher Auffassung gilt ein Eid, wenn man sich erneut öffentlich zu ihm bekennt, und braucht nicht wiederholt zu werden. Die Parallele mit den Seelsorgsgeistlichen, die bei der Einführung in eine neue Stelle Glaubensbekenntnis und Modernisteneid abzulegen haben, trifft nicht zu, weil dies ein Teil ihrer rituellen Einführung ist. Solange sie an ihrer alten Stelle bleiben, ist keine Erneuerung notwendig. Bei Wittig aber ist die neue Ablegung in seiner alten Stelle gefordert worden, und er sieht darin mit Recht einen aktuellen Zweifel in seine Rechtgläubigkeit, trotz der Erklärungen, die er vor und nach der Indizierung seinem Bischof abgegeben hat. Was ein Eid diesen Erklärungen hinzufügen könne, welche erhöhte Sicherheit er gebe, ist schwer einzusehen, zumal Wittig mit Berufung auf das Herrnwort: »Eure Rede sei ja — ja und nein — nein«, seine Erklärung an Eides Statt abgegeben hat. Das Ganze macht vielmehr unverkennbar den Eindruck der Machtprobe. Man erwartet in dem Eid nicht eine erhöhte moralische Sicherheit über Wittigs Glaubensverfassung, sondern Unterwerfung unter die Forderung der Behörde.

Wie das religiös, von den Stellvertretern Christi, des Guten Hirten, gerechtfertigt und verantwortet werden soll, ist eine Frage, die wir nicht zu beantworten haben; aber wir meinen, daß Wittig der Machtprobe anders hätte begegnen können und sollen. An diesem Punkte setzt unsere Kritik an seiner Haltung ein.

Wir halten zunächst die Alternative Wittigs: entweder Gehorsam gegen die kirchliche Behörde oder Wahrhaftigkeit und Gewissenstreue für falsch. Wir glauben noch einen dritten Weg zu sehen, nämlich Gehorsam ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit. Wenn seine Alternative zu Recht bestände, konnte und durfte er, wie gesagt, den Eid nicht wiederholen; denn niemand darf bekennen und beschwören, was er selbst nicht glaubt. Er glaubt in aller Aufrichtigkeit weder das Tridentinum, noch den Modernisteneid gebrochen zu haben, und wenn die Wiederholung beider notwendig die Anerkennung in sich schloß, daß er sie verletzt habe, dann war die Leistung eine sittliche Unmöglichkeit. Aber das ist unseres Erachtens nicht der Fall. Die Wiederholung von Bekenntnis und Eid schließt an sich nicht die Anerkennung des vorherigen Bruches ein. Diese Bedeutung könnte erst akzidentell aus den Umständen hinzukommen, unter denen die Wiederholung gefordert wird. Jedoch kann sie auch einen andern und berechtigten Grund haben. Nachdem die Behörde einmal – aus welchen Gründen, kommt hier nicht in Betracht – an der Rechtgläubigkeit Wittigs Zweifel bekommen hat, hat sie naturgemäß, ehe sie der Fortführung des Lehramtes, das er in ihrem Auftrage, wenn auch nicht mit ihrer Bezahlung, ausübt, zustimmen kann, das selbstverständliche Recht, sich über den augenblicklichen Stand seiner Glaubensverfassung die größtmögliche Sicherheit zu verschaffen; und das ist die feierliche Ablegung des Bekenntnisses und des Eides. Dieses Recht konnte und mußte Wittig unseres Erachtens anerkennen. Die Nebenbedeutung, daß er zugleich dadurch die Verletzung beider anerkenne, durfte er ebenso klar ablehnen. Aber diese Anerkennung ist von der Behörde gar nicht gefordert worden (S. 139). Das Mißverständnis lag für die Öffentlichkeit nahe, aber er konnte es ausdrücklich ablehnen, so daß er die Forderung in voller Wahrhaftigkeit erfüllen konnte. Daß in der Forde-

rung eine gewisse Härte liegt, ist nicht zu verkennen; aber für den Gewissensspruch Wittigs ist nicht das Unrecht seiner Gegner, sondern die Wahrung seiner Wahrhaftigkeit allein entscheidend, und diese konnte er unschwer wahren, indem er die Nebenbedeutung, daß er den Eidbruch usw. selbst anerkenne, ausdrücklich ausschloß, wie es Merkle vor Jahren in seiner bekannten Erklärung mit gutem Erfolg getan hat. Wir können demnach den Gewissensspruch Wittigs in seiner Grundposition nicht als richtig anerkennen.

Auch der zweite Teil der Wittig'schen Begründung scheint uns brüchig. Wohl ist die Forderung, einer fehlbaren Entscheidung der Behörde ohne Angabe von Gründen sich zu unterwerfen, ungerecht und eines vernünftigen Menschen nicht würdig. Aber die Unterwerfung selbst ist nicht unsittlich. Das wäre sie nur, wenn etwas in sich Schlechtes befohlen worden wäre; dann mußte das Gewissen Einspruch erheben. Aber auch hier liegt das Übel nicht in der Sache selbst, sondern in Nebenumständen. Auch wir halten das Urteil in seiner autoritativen Zielrichtung auf dogmatische Irrtümer für falsch. Aber in religionspädagogischer Hinsicht scheint uns ein Warnungssignal sehr notwendig, dem man sich auch in der harten Form des Verbotes mit gutem Grunde unterwerfen konnte. Aber auch wenn Wittig diese Mängel nicht einsah und von sich aus bejahen konnte, mußte ein weiterer historischer Blick und vor allem der katholische Instinkt ihm dennoch die freiwillige Unterwerfung nahelegen. Nach seiner eigenen Lehre sind nicht nur die Sünden, sondern auch die Schwächen und Beschränktheiten der Menschen in Gottes Hand, und alle dienen seinen heiligen Zielen. Wider Willen dienen sie ihm; und der Katholik weiß, daß der Heilige Geist in besonderer Weise der Kirche Christi versprochen ist und daß er geheimnisvoll auch hinter den fehlerhaften Entscheidungen seiner Stellvertreter steht und sie in seine Absichten einstellt. Die Geschichte hat überzeugende Beispiele, die das beweisen. Wie hat sich Port-Royal gegen die Verurteilung der fünf Sätze des Jansenius gewehrt, zunächst die *quaestio juris* und dann die *quaestio facti* bis zum äußersten bestritten. Heute wissen wir mit historischer Evidenz, daß die verurteilten Lehren in dem Buche Jansens enthalten sind und daß eine ungeheure Ge-

fahr für das religiöse Leben der Christen darin verborgen lag, die zur Katastrophe führen mußte. Im Verlaufe des Kampfes sind die größten Verletzungen der Gerechtigkeit und Liebe vorgekommen; man hat Saint-Cyran schlimmer als einen Verbrecher behandelt, so daß die Beteiligten oder deren Nachfahren aufs äußerste bemüht sind, die Tatsachen zu verschleiern oder abzuschwächen. Aber Gott hat diese Verkettung menschlicher Schwächen und Leidenschaften dazu benutzt, um ein von keiner der beiden streitenden Parteien gesehenes Gut zu erreichen. — Auch Fénelon hat deutlich in die menschlichen Zusammenhänge seiner Verurteilung gesehen, und daß er nicht nur unsagbar darunter gelitten hat, sondern auch in seiner geistigen Arbeitskraft und -lust gelähmt war, hatten seine Gegner zu verantworten — *vae victoribus* —. Aber das hinderte ihn nicht, sich unbedenklich zu unterwerfen; nicht um sich Schwierigkeiten zu entziehen, sondern weil er aus katholischem Glauben Größeres hinter den Fügungen vermutete. Mochten noch so viele Menschlichkeiten kausal in den Lauf der Dinge einfließen — er vertraute, daß final hinter all dem eine geheimnisvoll leitende Intelligenz stehe, der die Machenschaften seiner Gegner ebenso wie seine Unterwerfung zu dienen hatten. Und die Entwicklung der Geschichte hat seinen Glauben glänzend bestätigt. Die Gefahr fénelonscher Frömmigkeit in ihrer Isolierung ist uns heute einleuchtender denn je; und wir zweifeln nicht, daß auch die Gefahren der religionspädagogischen Methode Wittigs einem späteren Geschlechte ohne weiteres offenbar werden, so daß zwar nicht die vielen Einzelmängel im Vorgehen der Behörde, wohl aber die Warnung selbst sich in ihrer Berechtigung und Notwendigkeit erweisen wird.

Noch schmerzlicher empfinden wir in der Entscheidung Wittigs den Mangel einer religiösen Überwindung des Unrechtes, das ihm angetan worden ist. Wir würdigen durchaus, daß er, um den Frieden mit der Kirche zu wahren, freiwillig auf die Ausübung seines Lehramtes verzichtet hat. Dieses Opfer der Aufgabe seines Berufes und des Kreises seiner Lebensarbeit ist um so höher zu schätzen, als er gesetzlich in keiner Weise dazu verpflichtet war und ihm, wie es heißt, der Übertritt in die philosophische Fakultät ange-

boten wurde. Aber er wollte offenbar den sachlichen Stein des Anstoßes ganz beseitigen und verzichtete, um seinem Oberhirten jede vernünftige Besorgnis über mögliche Schädigungen seiner Lehre zu nehmen, auf jede weitere Lehrtätigkeit. Für den akademischen Lehrer, der mit großer Liebe und großem Erfolge an der studierenden Jugend hing, war das ein Opfer, neben dem der formale »Ungehorsam«, sachlich abgewogen, doch kaum in Betracht kam. Er ist bis über die Grenze seiner Verpflichtungen hinaus entgegengekommen, und er durfte mit Recht erwarten, daß auch die Behörde, angesichts seiner Gewissensbedenken, ebenfalls eine gewisse Nachgiebigkeit zeigen werde, indem sie auf die ungesetzliche Forderung einer Unterwerfung unter das Verurteilungsdekret ohne Angabe der Gründe verzichte beziehungsweise ihm die Gründe angebe, und ferner sich mit der eidesstattlichen Erklärung, daß er nach wie vor zu seinem Bekenntnis und zu seinem Eide stehe, zufrieden gebe, zumal er gern jeden Irrtum ablegen wolle, der ihm in seinen Schriften gezeigt werde. Eine intransigente Haltung war nach katholischer Lehre nur einer unzweifelhaften Wahrheit oder einem unveräußerlichen göttlichen Recht gegenüber am Platze, nicht einer bestehenden zeitgeschichtlichen Form und Praxis gegenüber, deren Handhabung ja gerade in das Vater-Ermessen der Autorität gegeben ist und an der sich die Vaterschaft stets neu bewähren und erfüllen soll. Indem Wittig das große Opfer seiner Stellung mit allem, was damit zusammenhängt, gebracht hat, hat er seine Sohnschaft der Kirche gegenüber gerade in dem Punkte bezeugt, in dem die Autorität mit Recht empfindlich und besorgt sein konnte. Leider aber müssen wir sagen, daß die Behörde in der Ablehnung jedes Entgegenkommens ihre Mutterschaft nicht bewährt hat, obwohl kein göttliches Recht und keine menschliche Verpflichtung sie daran hinderte. Auf welcher Seite die religiösere Haltung lag, kann für keinen Vorurteilslosen zweifelhaft sein.

Trotzdem hätten wir gerade von Wittig erwartet, daß er auch den unreligiösen Mangel an Mutterschaft religiös überwunden und seine Sohnschaft vollendet hätte. Krebs hat in seinem Schreiben vom 2. Februar 1926 (S. 99) auf diese mögliche Lösung hingewiesen; aber er hat den Hinweis in sei-

nem tieferen Sinne seltsamerweise nicht verstanden. Wohl, die Gewissensverletzung stand so beherrschend in seinem Gesichtskreis, daß er daneben kaum etwas anderes sah oder sehen konnte, und gegen die persönliche Wahrhaftigkeit war kein noch so gut gemeintes religiöses Opfer möglich. Aber wir vermuten sehr, daß vor diesen Erwägungen die bittere Empfindung des Unrechtes stand, das ihm angetan wurde, und daß aus der innern Empörung über die Schmach und Schande der rationale Widerstand um der Wahrhaftigkeit willen erst entstanden ist. Da erhebt sich aber die Gewissensfrage, warum nicht gleich mit der Empfindung des Unrechtes auch der Wille zu einer religiösen Überwindung aufgestiegen ist. Diese religiöse Einstellung hätte zweifellos auch intellektuell den richtigen Weg finden lassen; denn das erste im religiösen Leben ist nicht das Denken, sondern das persönliche Sein. Nicht als ob wir pharisäisch über die religiöse Seele Wittigs urteilen wollten. Aber wir dürfen und müssen wohl, auf Grund seiner Schriften, eine besondere religiöse Stärke bei ihm erwarten und sein Verhalten an den höchsten Maßstäben christlich-katholischer Religiosität messen. Da scheint er uns am entscheidenden Punkte, am persönlichen Opfer — nicht im Sinne seiner Gegner, aber im höheren Sinne Christi — versagt zu haben. Er sah zu ausschließlich die Härte des Unrechtes und der Verdemütigung, die in der Forderung einer Unterwerfung ohne Bekanntgabe der Gründe und in der Wiederholung des Eides usw. lag. Aber kann man sich nicht in einem höheren Sinne, mit einer tieferen religiösen Absicht und Meinung auch der bittersten Verdemütigung unterziehen? Muß der Christ nicht, so er nicht über den Meister sein will, das Unrecht der Gegner zu seinem Rechte wenden, indem er — ein praktisches Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo — sich ihrem Unrechte freiwillig ausliefert, die Legion verteidigender Gründe zurückhält, das scharfe Schwert der Kritik, mit dem er mehr als ein Ohr abschlagen könnte, in die Scheide steckt, das Triumphgeschrei der Gegner über sich ergehen läßt und sie in seiner freiwilligen Hingabe, wie immer sie gedeutet werden mag, innerlich überwindet und sie dadurch von ihrer Schwäche und Sünde miterlöst? »Wer zum Schwerte greift, wird durch das Schwert umkommen.«

(Mt. 26, 52.) Auch wenn man das nicht auf den Krieg überhaupt anwendet, so gilt das Wort sicher immer für den Kampf gegen die kirchliche Autorität. Nicht als ob man alles stumm und ergeben über sich ergehen lassen müßte, — das wäre Passivität, die im Reiche Gottes nur in Verbindung mit höchster geistig-religiöser Aktivität einen Platz hat —; aber die Vertretung der persönlichen Rechte muß im Rahmen der Gemeinschaft und eventuell auch mit dem freiwilligen Opfer der Eigenrechte geschehen. Das Priestertum soll doch in erster Linie ein Opferdienst seiner selbst sein; nicht der Wahrhaftigkeit oder des Intellektes, aber wohl der eigenen Rechte und Ansprüche, wenn das — Augustinus hat wieder das Wort — für den Frieden der Kirche notwendig ist. Die Welt hat wollen durch das Opfer erlöst sein; nicht nur durch das einmalige Opfer Christi, sondern auch durch das fortwährende Opfer der Christen. Die Stellvertretung der Opferpriester — ob Weihe- oder Laienpriestertum — muß fort dauern, damit das Leben Jesu und seine Erlösung sich in ihnen vollende. Dieses Opfer braucht keiner zu suchen: in den Geschicken und Härten der Gemeinschaft gibt es sich einem jeden von selbst. Die Lage der Zeit und der Seelen macht oft Gegenmaßnahmen der Autorität notwendig, die für den einzelnen eine unerträgliche Härte, fast die Aufgabe seiner selbst verlangen. Im Rahmen der Gemeinschaft — und nur in ihr ist es möglich — ihre Schärfen mildern und neue Methoden zur Bekämpfung des Übels anbahnen helfen, ist sein gutes Recht und seine Pflicht, wenn er sich dazu berufen fühlt; aber daß er darunter leidet und vielleicht als Unschuldiger am schwersten leidet, ist nicht nur unvermeidlich, sondern in Gottes Heilsplan unmittelbar gegeben. Auch die Kirche steht mit den Menschlichkeiten ihrer Vertreter unter dem Kreuz, das täglich neu zu tragen ist; und des Priesters spezifischer Beruf ist, sich auch diesen Mächten im Opfergeiste Christi zu stellen. Hat Wittig vergessen, wie schön er im »Leben Jesu« (II, 288) die Übernahme der Priesterweihe mit der Gefangennahme Jesu zusammenstellt? Mutter und Sohn standen sich in tiefer Ergriffenheit gegenüber: »Wohl, wohl, wir hätten sagen können, wie schön es sei, daß jetzt das Ziel so nahe wäre, wie dankbar wir sein müßten für die wunderbare Auserwählung und Führung Gottes. Es wäre

beides wahr gewesen. Aber Jesus sagte auch nicht: »Gott sei Dank, daß sie jetzt kommen und mich binden!« In solchen Fällen will Gott keinen andern Dank, als daß man seine Händeinhält.«

Wittig hatte also im Grunde nicht zu wählen zwischen Wahrhaftigkeit und Kirchengemeinschaft, sondern zwischen ihr und seinem persönlichen Recht. Er hat sich für das letztere entschieden. Aber war das persönliche gute Recht den Verlust der Kirchengemeinschaft, wenn auch nur der äußeren, juristischen, wert? Wir können es nicht glauben. Zunächst ist sein Recht kein absolutes, das nie und unter keinen Umständen geopfert werden darf, sondern es ist nur ein relatives, im Rahmen der Gemeinschaft, und ein religiöses im Schatten des Kreuzes Christi. Sodann scheint uns die religionspädagogische Gefahr in manchen Teilen von Wittigs Schriften groß genug, daß ein gewisses, maßvolles Vorgehen der Behörde durchaus berechtigt war. Es ist nicht richtig, wenn Wittig meint, nur Böswilligkeit oder Borniertheit habe an seinen Schriften Anstoß nehmen können; allein der Weg seiner »Erlösten« vom »Heiligen Feuer«, für das sie ursprünglich bestimmt waren, bis zum »Hochland«, das heißt von der ersten bis zur letzten Fassung, hätten ihn eines andern belehren sollen. Wenn er aber wirklich einen gewissen Anstoß erregt hat, dann bedeutet das für die Behauptung seines persönlichen, unzweifelhaften Rechtes doch einen starken moralischen Dämpfer, den wir in der Entscheidung selbst vermissen.

Und was hat er drangegeben? Nicht mehr und nicht weniger als den Mutterboden seines Wachstums und seiner Wirkkraft, die Gemeinschaft, aus der er, ganz anders als indizierte Wissenschaftler, recht eigentlich lebt und webt. Wohl, von der unsichtbaren Gnadengemeinschaft kann ihn kein Machtanspruch abschneiden; aber war nicht die sichtbare Gemeinschaft sein tiefstes Lebenselement, die Teilnahme am äußeren Leben der Kirche, ihren Sakramenten, Sakramentalien und Volksgebräuchen? Wer hat sie lebendiger aus der innigen Gemeinschaft mit seiner Kirche erweckt und nacherleben lassen? Aus ihr hinausgeschleudert, ist er wie ein Fisch ohne Wasser. Auch in Zisternen wird er nicht gedeihen. Den Nerv seines Lebens und Schaffens hat er sich abgeschnitten.

Loisy, Hugo Koch, Schnitzer und viele andere arbeiten in ihrer Richtung auch nach dem Ausschluß ruhig weiter. Wittig kann es, soweit sich bis jetzt übersehen läßt, nicht. Fast ebenso schwer leiden seine Freunde. Er hat ihnen vieles gegeben, sie zu neuem religiösen Leben erweckt. Aber es ist uns kein Zweifel, daß er durch seine Entscheidung ihnen zunächst mehr geschadet hat. Es mag sein, daß sie durch die Einsicht in die Dokumente, in das Menschliche hüben und drüben und durch die prinzipielle Klärung, die sich aus der öffentlichen Diskussion ergeben wird, in ihrer Stellung zur Kirche vertieft werden und zu einem wirklichen Apostolat selbständiger Mitarbeit im Reiche Gottes heranreifen; vorderhand sind sie aber mehr verwirrt als gefestigt, und wenn auch das den Absichten der Vorsehung dienen muß, so liegt darin zunächst noch keine Rechtfertigung, so wenig wie die Rettung aus der Hungersnot den Verkauf des ägyptischen Joseph durch seine Brüder gerechtfertigt hat. Nicht als ob der größere Teil der Schuld für diese Folgen auf der Seite Wittigs läge; aber bei der Gewissensentscheidung hatte er nicht den Anteil anderer, sondern den eigenen abzuwägen, und wir meinen, daß sie anders ausgefallen wäre, wenn er seinen Verlust und seinen Teil der Verantwortung für andere gehörig abgewogen hätte. — Auch daß die Wirkung seiner bisherigen sowie der noch etwa zu erwartenden Schriften auf den Großteil des katholischen Volkes sehr stark herabgemindert wurde, war mit Sicherheit vorauszusehen. Wohl hatte die Indizierung den ersten Schlag gegeben, der bei wirklichem Hirtenwillen des Breslauer Kirchenfürsten unschwer hätte vermieden werden können; es ist auch nicht wahr, was die klerikale Presse immer wieder betont hat, daß Wittig durch eine löbliche Unterwerfung nur eine neue Gloriole erhalten hätte — dafür blieben seine Gegner am Leben, wie der Fall Schell und noch andere beweisen. — Aber den entscheidenden Schlag hat doch Wittig selbst seinem Werke gegeben, indem er sein Recht gegen die Gemeinschaft in Händen behielt. War es das wert? Merke — der Fachgenosse Wittigs darf nochmals genannt werden — hat die Kirchengemeinschaft vorgezogen und dadurch weder seine Freunde verloren, noch seine Feinde befriedigt. Ein Größerer als beide ist in seinem reinen Opfer zu europäischer Mission

gewachsen und hat sowohl die Anerkennung der Kirche als den stillen Sieg über seine Gegner erlebt.

So stellt sich uns die Prüfung der objektiven Richtigkeit des Gewissensspruches, auf den sich Wittig beruft, dar. Ob und wie weit der Irrtum subjektiv schuldhaft ist, können wir nicht beurteilen. Darüber kann nur derjenige richten, der Wittigs Charakter, Erbanlage und Erziehung kennt, der seine Entwicklung vom Beginn der theologischen Laufbahn an überblickt, Stoß und Gegenstoß in ihrer natürlichen Verknüpfung abwägt und die Einflüsse genau unterscheidet, die seit dem Aufspringen seines Dichterquells und im Aufziehen der Gewitterwolken auf ihn eingewirkt haben. Nur eines dürfen wir sagen, daß das Verhalten seiner Gegner, besonders Gislerts, und der kirchlichen Behörden, am meisten der Breslauer, die doch unmittelbare Hirtenpflichten nach dem Beispiel des Guten Hirten auch gegen ihn zu erfüllen hatte, seine persönliche Verantwortung stark herabgemindert hat. Wie man Wittig mit seiner enormen Anhängerschaft so gegen alles kirchliche Recht und gegen die klaren Moralgrundsätze behandeln konnte, ist schlechterdings unverständlich. Daran ändert nichts die Tatsache, daß man ihn gelegentlich des aufrichtigen Wohlwollens versichert. Die persönliche enge Fühlungnahme hätte den Konflikt gar nicht soweit kommen lassen. Aber da liegt eines der kirchlichen Krebsübel unserer Zeit, und so sind die Betreffenden wieder persönlich weithin zu entschuldigen, insofern sie die Opfer eines Systems sind — daß unsere Oberhirten mit ihren Kurialräten in unnahbarer Höhe thronen, so daß ein Familienverhältnis, wie zwischen Vater und Sohn, wie der Herr es vorbildlich mit seinen Jüngern gehabt hat, gar nicht mehr möglich ist. Sie fühlen sich so sehr als Kirchenfürsten, nicht nur bei repräsentativen Anlässen und im liturgischen Aufzug, sondern auch in ihrem sonstigen bürgerlichen Leben, daß ihr Hirtentum, das dem verlorenen Schäflein nachgeht und es freudig auf seine Schultern nimmt, nichtachtend, daß dienende Liebe dem Fürstentum Christi etwas vergeben könne, ganz zurücktritt. Das Verwaltungsverhältnis, in dem es nur Vorgesetzte und Untergebene gibt, hat eine Distanz geschaffen, die der einzelne, wenn er nicht persönliche Durchbruchskraft in sich hat, nicht ohne weiteres zu überbrücken ver-

mag. Und es ist im Grunde so angenehm und bequem, dieses Untergebenenverhältnis stets zu betonen, in dem eine freie Diskussion, eine Aussprache von Seele zu Seele nicht möglich und ein gegenseitiges Geben und Nehmen nicht nötig ist. Man regiert mit den Paragraphen des Codex iurisi canonici, ohne zu wissen, daß die lebendige Hirtenseele und die wahrhaft brüderlich-väterliche Liebe ihnen allein den rechten Sinn gibt. Und so ist es im »Falle Wittig« gekommen, wie es gekommen ist. Er ist auch der typische Exponent der heutigen seelsorgerlichen Lage.

Andererseits muß aber ebenso deutlich festgestellt werden, daß Wittig, nach anfänglicher Ruhe und Geduld, sein möglichstes getan hat, um die Lage zu komplizieren. Schon sein Schreiben an den Kardinal von Köln (S. 21) war wenig geeignet, Brücken zu bauen und Vertrauen zu erwecken. Nicht darin, daß »die kirchlichen Zensoren fast nirgends die Grenzen ihrer Amtsbefugnisse kennen«, lag die Schwierigkeit, sondern in dem sachlichen Gegensatz der Auffassungen, der zwischen Wittig und der Autorität über die Handhabung der Vorzensur bestand und der sich ohne persönliche Schärfe und Gereiztheit besser hätte beseitigen lassen. — Es ist wahr, daß Wittigs Geduld in der Zensurfrage des »Lebens Jesu« bis zum äußersten gespannt wurde; aber ebenso sicher ist auch, daß er im letzten Augenblick, nachdem die Freunde sich in Passau bis zum letzten abgemüht hatten, das Imprimatur zu erhalten, und schließlich nur mehr ein Mißverständnis des Bischofs von Passau vorlag, das unschwer hätte beseitigt werden können, alles zerschlagen hat (vgl. S. 47). So begreiflich der Widerwille des verletzten männlichen Stolzes war, der dieser unwürdigen Komödie ein Ende bereiten wollte, so war doch zu bedenken, daß die Ursache dieser Behandlung nicht in dem bösen Willen der betreffenden Instanzen, sondern im System lag und daß dieses System in der Gemeinschaft, der er angehörte und die er liebte, ohne Zutun einzelner, aus der Tendenz der Zeit heraus entstanden war, daß er also aus dem Gemeinschaftsbewußtsein die Härten des Systems ertragen und durch geduldige, unpersönliche Arbeit an seiner Besserung mitarbeiten mußte. — Am bedauerlichsten ist Wittigs Schreiben vom 4. Oktober 1925 (S. 84 ff.). Der Nichtkatholik wird diese Sprache stark und mutig finden. Der Ka-

tholik aber hat noch andere Kategorien als die des Mutes und der Stärke, die er an die Sprache eines Priesters mit seinem Bischof stellen muß. Sein Verhältnis zur Autorität ist ein wesenhaft religiöses, das auch dann, wenn die Autorität die Vaterliebe vermissen läßt, bestehen bleibt und gerade im Unrecht die Echtheit der Sohnesliebe beweist, nicht nur in dem, was gesagt wird, sondern auch in der Form, wie es geschieht. Auf einzelne Punkte brauchen wir nicht hinzuweisen; der Leser wird sich, je nach seiner Veranlagung, selbst sein Urteil bilden. Sachlich möchten wir nur folgendes feststellen:

1. Der Katholik sieht im Index keine Schandliste, wie immer er zu seiner Opportunität und den praktischen Methoden der Indizierung von heute steht. H. Reusch, der ihm sicher nicht günstig gegenübersteht, sagt aus der genauesten Kenntnis seiner Geschichte, es sei, was bisweilen heute noch scherzhaft wiederholt wird, eine starke Übertreibung und Einseitigkeit, den Index als Sammlung der wertvollsten Bücher zu betrachten (I, 4). Den Geist und die sonstige Bedeutung der Bücher braucht man nicht zu verkennen und darf doch zugestehen, daß manche Gefahren in ihnen enthalten sind, vor denen die Gläubigen zu bewahren nicht Schande, sondern Pflicht der Autorität war. Für die Autoren selber mag die Indizierung zunächst in den Augen der meisten eine Schande gewesen sein; nach dem Willen der Kirche und vor den Einsichtigen ist sie es nicht; leider nur zu sehr bei den sogenannten guten Katholiken. — 2. Wittig hatte nicht »ein Recht dazu, an der Gewissenhaftigkeit des römischen Amtes zu zweifeln«. Denn daß in der »grave ammonizione« nicht einmal die Titelseite richtig angegeben war, braucht durchaus nicht seinen Grund darin zu haben, daß das Amt selbst »ohne Prüfung, auf bloße Denunziation« hin, den Tadel ausgesprochen habe, sondern es ist sehr wohl möglich, daß, wie die Civiltá angibt, ein Versehen des Expedienten oder Sekretärs vorliegt, der statt die Titel der beiden Aufsätze das Buch selbst, in dem sie neu erschienen waren, genannt hat. Auch hier hat Wittig, trotz formalen Rechtes, nicht nur in der Form, sondern auch in der Sache weit über das Ziel hinausgeschossen. — 3. das Heilige Offizium hat nicht behauptet, daß Wittig den katholischen Glauben von Grund aus zerstöre, sondern nur die Irrtümer, die es in seinen Schrif-

ten findet. Das aber ist keine »offenbare krasse Unwahrheit«; denn die Irrtümer selbst, welche die Dogmatiker glaubten feststellen zu können und auf die das Amt sich immerhin beziehen kann — eigene Gründe hat es nicht angegeben — sind zum Teil sicher grundstürzender Art. Wenn Wittig sich demgegenüber auf die günstige Wirkung seiner Schriften beruft, so beweist das nichts gegen das römische Urteil, denn etwas kann sehr wohl dem einen nützen und dem andern schaden. Es bewiese nur dann etwas, wenn gesagt worden wäre, Wittig selbst zerstöre den katholischen Glauben von Grund aus; dagegen durfte er auf seine Aufbauarbeit hinweisen, nicht aber, wenn nur von den Irrtümern die Rede ist, die man darin gefunden hat. Wenn man schon gegen eine Behörde den Vorwurf der »krassen Unwahrheit« erhebt, dann muß sie inhaltlich und formal hieb- und stichfest sein. —

4. Wie Wittig mit beweglicher Klage auf seine Verdienste und auf den Undank der Behörde hinweist, entspricht wenig seiner sonstigen religiösen Haltung in der Mehrzahl seiner Schriften. Wie schön hat er des Herrn Wort glossiert: »Und wenn ihr alles getan habt, saget, wir sind unnütze Knechte!« Die Größe seiner Auffassung über christliche Lebensarbeit und christliches Lebensopfer konnte sich da am besten zeigen, wenn er, gleich Romeo im 6. Gesang des »Paradiso«, den Undank und die Verkennung seiner Vorgesetzten schweigend hinnahm.

»Dann zog der Arme fort, schon nah dem Grabe,
 »und wüßte man, mit welchem Herzen er
 »sein Brot sich hat gesucht am Bettelstabe, —
 »man preist ihn, aber pries' ihn wohl noch mehr.«

(VI, 139 — 142.)

V. Folgen der Exkommunikation.

Zwei Fragen, welche die Folgen der Exkommunikation betreffen, sind noch kurz zu besprechen:

1.

Wie steht es mit der Neuherausgabe von Wittigs Schriften? Zu ihrer Rechtfertigung ist gesagt worden, daß der Exkommunizierte nicht mehr an die Sonderverbote der Ge-

meinschaft, die ihn ausgestoßen, gebunden sei. — Aber Wittig hat doch die Exkommunikation in ihrem Rechte und ihrer Wirkung bestritten, und aus unserer Untersuchung hat sich ergeben, daß der Ausschluß nicht nur ungesetzlich erfolgt und darum ungültig ist, sondern daß er ihn gar nicht treffen konnte. Denn nach der übereinstimmenden Lehre aller katholischen Moralisten setzt die Strafe der Exkommunikation wegen ihrer Schwere eine ebenso schwere Sünde voraus. Fehlt diese Sünde ganz oder ist sie durch die besonderen Umstände nur eine leichte, läßliche, so wird die Exkommunikation, auch wenn sie formal gesetzlich und gerecht ist, überhaupt nicht inkurriert.¹ Wenn also Wittig nach seinem Gewissen gehandelt hat, so hat er dadurch jedenfalls nicht gesündigt, und die subjektive Voraussetzung der Exkommunikation ist gar nicht gegeben. Selbst wenn bei der Information des Gewissens eine persönliche Schuld mit unterlaufen sein sollte, so würde das nichts ändern; denn die Strafe trifft nicht den mehr oder weniger schuld-baren Irrtum in der Gewissensentscheidung, sondern die Ablehnung der behördlichen Forderungen selber. Wittig durfte also mit vollem Rechte sagen: »Ich bin und bleibe katholisch.« »Ich bewahre den Glauben meiner Väter.« »Weder Feuer noch Wasser noch Kanon 2314 können mich trennen von der Liebe Christi.« Daraus folgt aber, daß er vor Gott und seinem Gewissen, vor denen er katholisch ist, als Katholik und Priester an die allgemeinen und Sondergebote seiner Kirche gebunden bleibt. Es bleibt also an sich auch die Verpflichtung auf das Verbot der Neuherausgabe seiner Schriften. Zum mindesten ist jede Begründung des Rechtes von außerkatholischem Standort aus völlig abwegig. Vom katholischen aber liegt sie viel näher und zwingender. Die allgemeine Moralauffassung muß wieder angerufen werden. Nach ihr verpflichten die Kirchengebote nicht *sub gravi incommodo*, unter schweren Opfern.² Wer Sonntags einen beschwerlichen Weg zur Kirche hat, den er wegen Unpäßlichkeit usw. nicht gut auf sich nehmen kann, so braucht er nicht zur Sonntagsmesse zu gehen; ebenso das Fastengebot, von dem nur zu viele sich wegen leichter unangenehmer Folgen für entschuldigt halten und wirklich Kranke, Schwache und Schwerarbeiter tatsächlich entschul-

dig sind. Christus selber entschuldigte (Mt. 12, 3—4) David, daß er mit seinen Gefährten im Hunger von den Schaubroten aß, die sonst dem Laien verboten waren (1. Kön. K. 21). Die Verpflichtung zu einem schweren Opfer oder zu einem großen Schaden kann nur auferlegt werden, wenn ein größeres Gut im Spiele steht und nur durch dieses Opfer gerettet werden kann.

Wittigs literarische Produktion stellt, um nur das menschlich Mindeste anzuführen, einen bedeutenden Geldwert dar, den zu erhalten er ein unleugbares natürliches Recht hat. Ein ganzer oder teilweiser Verlust dieses Gutes darf ihm nur um eines höheren Gutes willen zugemutet werden. Ein solches ist fraglos das Heil der Seelen.¹ Nach unserer Auffassung enthalten Wittigs Schriften manche Gefahren für die Seelen, wie gesagt, nicht dogmatischer, aber religionspädagogischer Art. Wenn diese Gefahren nur durch ein radikales Verbot, ohne Angabe der Gründe, beseitigt werden könnten, so wäre die Forderung, auf diese großen Werte zu verzichten, gerechtfertigt. Aber das ist eben nicht der Fall. Wittig ist doch die Möglichkeit der Beseitigung der Gefahren von der Autorität selbst genommen worden, und es stehen sich nicht gegenüber: Literarisches Werk und Höheres Gut der Seelen, sondern: Natürliches und zwar bedeutendes Eigentumsrecht und willkürliche Weigerung der kirchlichen Behörde. Auf diese ungesetzliche und erst recht ganz unväterliche Weigerung kann aber unmöglich die sittliche Verpflichtung, seine beanstandeten Bücher zu unterdrücken, gegründet werden. Bis zur offiziellen Bekanntgabe der Gründe bleibt sein Recht auf den Ertrag seiner Bücher durch Herausgabe in einem nichtkatholischen Verlage unangetastet, und für die Form, in der sie herauskommen, bleibt nur sein Gewissen, soweit es sich selbst inzwischen von mancher Verbesserung- und Ergänzungsbedürftigkeit überzeugt hat, maßgebend. Wenn dadurch unerwünschte Folgen für das Heil der Seelen entstehen, so ist nicht Wittig dafür verantwortlich, der nach bestem Wissen und in Unterwerfung unter die allgemeinen Kirchenlehren die Gefahren von den Seelen abwenden wollte und weiter will, sondern bei der römischen Behörde, die, trotz der daraus entstehenden Gefahr für die Seelen, Wittig gegenüber ihren Machtstand-

punkt durchsetzt; wohl in der Sorge um die allgemeine kirchliche Disziplin, aber um eine Disziplin, die in ihrem Grunde mehr antik-römisch als christlich-katholisch ist und die an ihrem Gegensatz zur christlichen Vater- und Mutterliebe zum Schaden der Kirche selber einmal zerbrechen wird.

2.

Auch die Ehegeschichte, die sich seit einiger Zeit um Wittig gesponnen hat und die sich nun immer mehr verdichtet, scheint uns eine Folge der Exkommunikation; zwar eine indirekte, die von der Behörde nicht vorausgesehen werden konnte, in der sich aber durch die Verkettung von Verhältnissen, welche Indizierung und Exkommunikation geschaffen haben, ein Menschenschicksal mit tragischer Notwendigkeit abrollt. Die Fama ist geneigt, eher die letzte Ursache des Konfliktes in dieser Geschichte zu sehen. *Hinc illae lacrimae*, werden viele, aus edler Selbsterkenntnis heraus, lächelnd sagen, je weniger ihnen die Gewissensbedenken einleuchten, die Wittig gegen die Wiederholung des Eides vorbringt. Wir haben diese Erfahrung nicht und können zunächst nur nach den vorliegenden Tatsachen und nach den Geboten christlicher Nächstenliebe urteilen.

Wenn die Vermutung Tatsache wird, dann ist das unseres Erachtens nächste Folge der wüsten Hetze, die von gewisser Seite gegen Wittig und seine Freunde entfesselt worden ist. Eben weil Wittig, nach seinen Schriften zu schließen, ein so sensibler Mensch ist, mußte die Zurückstoßung auch seines besten Willens und die Nichtachtung seiner schwersten Opfer ihn aufs tiefste verletzen, und die Verfolgung und Vereinsamung, deren Ursachen allerdings nicht nur auf seiten seiner Gegner zu suchen sein werden, haben ein übriges getan, um ihn ins andere Extrem zu treiben. Dazu kommt die sinnlose Verhimmelung und Überschätzung, die ihn seit seinen »Erlösten« wie ein versuchender Dämon verfolgt haben. Wer im scharfen Schneidewind der Kritik groß geworden ist, wird auch vom Umschlag der Lobeshymnen wenig berührt. Beides interessiert ihn gleich wenig. Aber so ist es nun mal seit langem bei uns: Wenn ein Stern mittlerer Größe aufsteigt, wird er aus dem Gefühl unserer Armut zur Son-

ne erhoben. Tausende der Unberufenen drängen sich an ihn heran. Weihrauchwolken steigen zu ihm auf. Der Arme kommt in eine Illusion, die sich beim Aufziehen kritischen Gegenwindes bitter rächen wird. Das Herausfallen aus der Illusion wird zu einem Erdenfall, bei dem alle Knochen zerbrechen. So scheint uns auch Wittigs Verheiratung, falls es dazu kommt, ein Herausfallen aus seinem Dichterhimmel, an dem seine ganze Vergangenheit zerbricht; nicht nur gemessen an der Kirchenlehre und Praxis, sondern auch an der allgemeinen Schätzung unseres Volkes.

Der Verfolgte, der sein Schicksal in einsamer Würde trägt, hat etwas Heroisches, und Wittigs Freunde haben von ihm gerade nach der Exkommunikation, im Glauben an seine Gewissensentscheidung, heroische Größe erwartet, die zum Beispiel Döllinger sich nach dem Vatikanum, im Gegensatz zu seinen Freunden, bewahrt hat. Auch er sagte, allerdings mit Unrecht einem allgemeinen Konzil gegenüber: »Ich bin und bleibe katholisch«, und hielt es an seinem Teil, indem er seine Christen- und Priesterpflichten beobachtete, und bis ins neunzigste Jahr sah man den Gebeugten in einer Ecke der Liebfrauenkirche Münchens zu bestimmter Stunde sein Breviergebet verrichten und nachher noch lange in Andacht versunken. Wohl ist es möglich, daß Wittig für seine Person die heroische Haltung leichter geworden wäre als der Schritt, zu dem er sich, in seinen besonderen Verhältnissen, vielleicht verpflichtet fühlt, und ein Urteil über seine Person muß sich, dem Worte des Heilandes entsprechend (»Richtet nicht...«) die größte Zurückhaltung auferlegen. Aber objektiv, von der Tatsache aus gesehen, schließt Wittig sich durch einen solchen Schritt selbst von der Kirche aus. Was der Spruch der römischen Behörde nicht vermocht hat, das tut er dann selbst. Darin vollendet sich die Tragik seines Falles. Es mag sein, daß auch in dieser Tragik ein tieferer providentieller Sinn liegt; aber wir können ihn einstweilen nicht sehen und damit rechnen. Zunächst können wir diesen Schritt nur tief bedauern.

An Rechtfertigungsversuchen hat es nicht gefehlt. Man hat gesagt, der Zölibat sei nicht wesensmäßig und ausnahmslos mit dem Priestertum verbunden (in den ersten Jahrhunderten war er eine freiwillige Sache, und auch heute noch

ist die Priesterehe — unter gewissen Klauseln — auch in den mit Rom unierten Teilen der griechischen Kirche gestattet), sondern im Laufe der Zeit, im Interesse der ungeteilten Hingabe an den Beruf und in ihm an Gott, allgemein eingeführt worden; in seiner Bestimmung sei er also an die Ausübung des Berufes gebunden und habe somit für den, der aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen sei, seinen Hauptsinn verloren. Man braucht das Gewicht dieser Gründe nicht zu verkennen; aber sie ändern nichts an der Tatsache, daß der katholische Priester des Abendlandes — und Wittig will doch katholisch bleiben, und sein Weihepriestertum kann er nicht verlieren — an das geltende Recht gebunden ist, von dem er sich nicht selbst dispensieren kann. Kirchenrechtlich kann er gar keine gültige Ehe eingehen. Die Zivilehe ist nur ein öffentlich rechtlicher Akt, während die katholische Ehe nur als Sakrament wirkliche Ehe ist. Darin liegt aber ein offenkundiger Widerspruch: Katholisch sein und bleiben wollen und doch eine nichtkatholische Lebensverbindung eingehen. Wenn er, wie Hugo Koch, Fendt und andere, den katholischen Glauben nicht mehr bekennen könnte und zur protestantischen oder sonst einer andern Konfession überträte, dann wäre der Schritt begreiflich, wenn auch das Verhältnis von Ursache und Wirkung bei diesem Wandel immerhin zweifelhaft bliebe. Aber von Wittigs bisherigem Standpunkt aus wäre der Schritt unverständlich. Es ist, wie wenn er in tragischer Verblendung gegen sich selber wütete und mit innerer Notwendigkeit seinen Gegnern die stärksten Waffen in die Hand gäbe, um sein Werk und das Vertrauen zu ihm zu zerschlagen. Denn es ist keine Frage, daß er damit seine Wirkungsmöglichkeit im katholischen Volksteil fast ganz unterbindet — auch zum Schaden dieses Volksteiles — und ob er in einem anderen geistigen Milieu leben und so elementar wirken kann, ist uns sehr zweifelhaft. Wenn er den Schritt tut, dann ist das ein schmerzlicher Abschied an unsere Glaubensgemeinschaft, ein Zerreißen auch unsichtbarer Bande, an die zu glauben wir bisher ein Recht hatten.

Auch das herrschende System, dem er sein gutes katholisches und natürliches Recht entgegengestellt hat, wird dadurch eine bedrohliche Stärkung erfahren. Man wird triumphierend sagen: So sind »die modernen Herren«, die der kirchlichen

Autorität ihr persönliches Gewissen entgegenstellen; so rächt sich der Ungehorsam schnell in sich selber.

Demgegenüber ist zunächst zu sagen, daß der Zusammenhang der Verheiratung mit der ursprünglichen Streitfrage kein unmittelbarer und kein notwendiger ist. Darum fällt sie, wie wir schon sagten, nicht der Behörde unmittelbar zur Last; aber darum darf sie auch nicht der Gegenseite, dem Kampf um die katholische Freiheit und Verantwortung, zur Last gelegt werden. Im Gegenteil zeigt sich gerade darin, welche Trümmer eine ungesetzliche Handhabung der Vorzensur und der Indizierung schaffen kann, wo blühendes katholisches Leben sein sollte.

Es sei darum gestattet, noch einige praktische Folgerungen an unser Gutachten anzuschließen; denn das Ziel unserer Aufgabe liegt nicht in der Kritik der einen oder andern Seite, sondern in der Besserung des Systems, damit solche »Fälle« in Zukunft vermieden werden. Kein Christ wird sich über den Ausgang der Sache freuen, und die Leser fragen auch von sich aus, welches der tiefere Sinn und der Ruf Gottes in der Geschichte ist, die zu beurteilen war.

3.

Zunächst wenden wir uns an unsere Mitbrüder, die Theologen. Sie sind, wenn wir recht sehen, die Hauptschuldigen an der Katastrophe, und sie müssen die eindringlichste Lehre daraus ziehen: Ohne ihre Denunziation wäre Rom überhaupt nicht eingeschritten. Wohl können sie sich auf Kanon 1397 § 1 berufen, der die Anzeige zur Pflicht macht. Aber zunächst ist zu beachten, daß dieser Kanon nur »verderbliche Bücher« nennt und daß 1393 § 2 als verderbliche (außer sittenlosen) nur solche bezeichnet, welche »die Dogmen der Kirche und den gemeinsamen katholischen Glauben« angreifen. Ehe sie also im Gewissen verpflichtet sein können, die Anzeige zu erstatten, bedarf es der gewissenhaften Prüfung, ob ein wirklich verderbliches Buch im Sinne des kirchlichen Rechtsbuches vorliegt; und dabei müssen die Kriterien und Vorsichtsmaßregeln angewandt werden, die Benedikt XIV. so ausführlich und eindringlich empfiehlt. Nur zu leicht ist der Theologe geneigt, die Abweichung von seiner Schulmeinung als verdächtig und kirchenfeindlich zu betrachten, in-

dem er bescheidenerweise sich und seine Schule mit der Kirche und ihrer Lehre identifiziert. Ist aber der Kanon nach der Anzeige hin für ihn verpflichtend, dann auch nach der andern, daß nur eine Abweichung von der allgemeinen Kirchenlehre ein Recht zur Anzeige gibt. Die Feststellung einer solchen Abweichung muß natürlich nach den Regeln der wissenschaftlichen Methode und im Rahmen des christlichen Liebesgebotes erfolgen. Man kann nicht Gott an einem Ende dienen und am andern ihn beleidigen, sein Gebot mit Füßen treten. »In allem aber haltet die Liebe, denn sie ist das Band der Vollkommenheit.« (Kol. 3, 14.) »Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes« (Röm. 13, 10) und ohne sie wird kein Gebot erfüllt. Die Liebe gebietet aber, was die dogmatischen Kritiker Wittigs nicht getan haben, vom Nächsten das Gute so lange anzunehmen, wie es nur immer geht, die mildeste Auslegung anzunehmen, die der Zusammenhang des Ganzen erlaubt. Wenn dazu die saubere wissenschaftliche Methode gekommen wäre, die ganz abgesehen vom christlichen Liebesgebot selbstverständliche Voraussetzung jeder Kritik ist, dann hätte man gesehen, daß die Verpflichtung des Kanon 1397 überhaupt nicht gegeben war. Aber die Wurzel des Übels liegt tiefer als in diesen formalen Fehlern der Auslegung und Anwendung der einzelnen Kanones. Wenn »Fälle«, wie der Wittigs, künftighin vermieden werden sollen, dann muß vor jeder Denunziation und vor jeder Prüfung der Verderblichkeit eines Buches eine ganz andere, größere Betrachtung des katholischen Geisteslebens Platz greifen.

Warum überhaupt unter Christen und besonders unter Mitbrüdern im Priestertum sofort zur Anzeige schreiten? Wenn in Rom eine Anzeige erfolgt, kann die Behörde nicht anders als ihr nachgehen. Aber es ist ihr, wie der weltlichen Behörde, sicher viel lieber, wenn ihr Einschreiten nicht verlangt und die Meinungsverschiedenheiten zunächst unter den Beteiligten selbst in Rede und Gegenrede ausgetragen werden. Streben die Gerichte in ihrem Sühneverfahren diese friedliche Regelung allgemein an, um wie viel mehr die Kirche Gottes, der vom Heiland selbst »ein Gott des Friedens« genannt wird! Und was sagt der Herr über die Händel der Brüder untereinander? »Hat dein Bruder gefehlt, so gehe

hin und stelle ihn zunächst unter vier Augen zur Rede (nicht überheblich und selbstgefällig, sondern in brüderlicher Demut und Liebe und in aufrichtigem Mitleiden mit seinem Fehler). Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er aber nicht, so nimm noch einen oder zwei andere mit dir, damit durch die Aussage zweier oder dreier Zeugen alles festgestellt werde. Hört er auch auf diese nicht, dann sage es der Kirche.« (Mt. 18, 15 – 16.) Gilt dieses Gebot des Heilands nicht auch für die Korrektur von Fehlern, die man in den Schriften eines Mitbruders findet? Soll die Anzeige nicht das Letzte sein? Mußte nicht schon vor der öffentlichen Kritik und der Feststellung von Häresien eine persönliche Fühlungnahme mit dem Autor stattfinden, um über den Sinn der anstößigen Stellen Sicherheit zu bekommen und ihm Gelegenheit zu geben, Mißverständnisse von sich aus zu beseitigen? Das wäre christlich gewesen, und es ist kein Zweifel, daß all das Unglück des »Falles Wittig« vermieden worden wäre. Wenn es gekommen ist, so haben die Theologen durch die Mißachtung des Gebotes Jesu daran die erste Schuld.

Und weiter: Liegt in der sofortigen Anzeige nicht das Bekenntnis der eigenen Schwäche? Nur wer seinen Gründen und ihrer Überzeugungskraft wenig zutraut, erstrebt gleich ein behördliches Verbot. Warum nicht den Einseitigkeiten Wittigs die andere Seite katholischer Religionsbetrachtung ebenso wirkungsvoll gegenüberstellen? Die beste und positivste Kritik ist die notwendige Ergänzung. Hätten sich die Gisler und Konsorten vor aller Ketzerrichterei um diese positive Arbeit am Heil der Seelen bemüht, hätten sie in ihrer Art ebenso überzeugend den Ernst der Religion, die Verantwortung der Sünde usw. dargelegt, dann war eine Anzeige, selbst wenn Kanon 1393 erfüllt war, gar nicht notwendig. Die Leser hätten dann selbst das Wahre vom Falschen geschieden, die notwendigen Korrekturen angebracht, und das Gute an Wittig brauchte niemand vorenthalten zu werden. Man sage nicht, diese Selbständigkeit könne man den Laien im allgemeinen nicht zutrauen. Im Grunde traut man sich selber die Überzeugungskraft, die Wittigs Schriften haben, nicht zu, und darum ruft man die Autorität zu Hilfe. Niemand kann leugnen, daß Wittig für viele Christen un-

serer Zeit eine wirkliche Erlösung von sittlichem Druck gebracht hat. Wie wäre sonst seine ungeahnte Wirkung zu erklären? Ihm liegt nun einmal die eine Seite des Christentums, und die Kranken bedürfen des Arztes. Die andere des Bußpredigers, die unseres Erachtens ebenso notwendig ist, wenn auch nicht in gleichem Maße für die Seelenlage seiner Leser, kann niemand von ihm erwarten. Warum nun nicht jeden in dem, was er zu geben hat, gelten lassen, nach dem Schriftwort: *abundet quisque in genere suo*; jeder soll in seiner Art überfließen. Wittig floß, aus seiner seelischen Struktur, in der einen Weise über. Das war sein Recht und seine Mission; und die Kritik hatte nur die andere ebenso kraftvoll danebenzustellen, damit sie sich gegenseitig ergänzen und berichtigen, ohne jedes Wort des Streites. Hat nicht Gott selbst einem jeden seine Art, seine Konstitution gegeben, daß er sie möglichst kraftvoll und ungebrochen auswirke? Warum immer gleich das Fehlen der Gegenseite betonen? Kann überhaupt der einzelne die ganze katholische Wesensart umfassen? Muß nicht jeder seinen besonderen Typ in der Gemeinschaft ausprägen, damit sie katholisch werde? Katholizität heißt doch nichts anderes als Umfassung aller Ausprägungen des Wahren, Guten und Schönen. Allerdings in der Gemeinschaft. Kein Typus darf sich als den allein echten und berechtigten ausgeben. Aber das hat nicht Wittig, sondern eher seine Gegnerschaft getan. Wie kann man aber dem einen verübeln, daß er nicht auch der andere ist? »Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, den Balken im eigenen Auge (die Beschränktheit deiner Richtung) siehst du nicht? . . . Du Heuchler, ziehe zuerst den Balken aus deinem Auge; dann magst du sehen, wie du den Splitter aus dem Auge deines Bruders ziehst.« (Mt. 7, 3—5.) Wittig und Pascal, diese beiden Pole christlicher Religionsbetrachtung, haben im Katholizismus ihren Platz, und kein Kritiker sollte es ihnen wegen ihrer Einseitigkeiten und Mängel wehren.

Aber da liegt das Grundübel der heutigen theologischen Kritik. Jeder sieht zuerst und ausschließlich auf die Einseitigkeiten, statt auf das Gute und Eigenartige, das in einem Schriftsteller liegt. Alles wird auf den geistigen Stand der Mittelmäßigkeit nivelliert. Nirgendwo darf mehr eine kraft-

volle Eigenart mit ihren notwendigen Schranken zur Entfaltung kommen. Gleich werden aus diesen die Gefahren herausgehoben, die Leser geschreckt, der Schriftsteller entmutigt, und so kann nur ein mittelmäßiges Schrifttum herauskommen, das eben nicht oder nur wenig gelesen wird. Die Grundbedingung eines starken und eindrucksvollen Schrifttums ist die katholische Freiheit, in der jede Begabung, heiße sie nun Pascal oder Wittig, voll zur Entfaltung und zur Herausgabe ihres Besten und Eigensten kommen kann. Weil wir diese Freiheit, die das Mittelalter in seiner Art in so großem Maße hatte, heute nicht mehr haben, darum haben wir auch keine großen katholischen Kulturleistungen, und den Schaden haben am Ende die Seelen, die mangels eigener großer Leistungen die der nichtkatholischen und nichtchristlichen Autoren in sich aufnehmen. Das »*catholica non leguntur*« ist eine große und bequeme Selbsttäuschung. Bei fanatischen Kreisen der Gegner mag es zutreffen; bei den meisten, Katholiken wie Nichtkatholiken, wird das Schrifttum katholischer Schriftsteller nicht deswegen wenig oder gar nicht gelesen, weil es katholisch, sondern weil es nicht katholisch genug ist, weil es die verschiedenen Seiten des Katholizismus nicht in starker, selbständiger Weise ausprägt. Das aber ist in erster Linie Schuld unserer theologischen Kritiker, die Unkraut im Weizenfeld des Herrn sehen und es gleich ausrotten wollen, aber vergessen, daß der Herr es seinen Jüngern gewehrt hat mit den Worten: »Nein, ihr möchtet sonst zugleich mit dem Ausjäten des Unkrautes auch den Weizen mitausreißen. Lasset beides zusammen wachsen bis zur Ernte.« (Mt. 13, 29–30.) Wenn der Heiland diese Großzügigkeit und Geduld dem Unkraut des Feindes gegenüber empfiehlt, um wieviel mehr sollte sie Platz greifen den Christen und geistlichen Mitbrüdern gegenüber, deren Fehler nur darin besteht, daß sie eine Seite des Christentums stark ausprägen und nicht zugleich auch die andere umfassen! Die Trümmer des »Falles Wittig«, den seine Kritiker und Denunzianten in erster Linie vor Gott zu verantworten haben, sollten jedenfalls für die Zukunft jeden Theologen vor der Nervosität der Jünger und ihren Methoden der Unkrautbekämpfung bewahren, weil sie dem Willen des himmlischen Hausvaters nicht

entspricht. So sehr der Herr den Eifer für Gott und seine Sache empfiehlt, so streng warnt er auch vor dem unerleuchteten Übereifer. Es bedarf wahrlich der Wachsamkeit auch gegen die Wächter.

Aber auch die Autorität dürfte eine wichtige Lehre aus der Sache ziehen. Sie hat vom Fall Wittig eigentlich den meisten Schaden gehabt. Was sie an Ansehen und Vertrauen verloren hat, ist noch gar nicht abzusehen. Nicht die bestellten Pressestimmen zählen da, sondern das lebendige Echo in den Seelen. Wie sehr ist man bemüht, die Stellung der Autorität in den Seelen zu befestigen, und wie empfindlich ist man, wenn auch nur die leiseste Kritik geübt wird! Aber keine Kritik hat ihr in der Öffentlichkeit so viel geschadet wie der »Fall Wittig«. Nichts verträgt der heutige Mensch schlechter als den Absolutismus, und zwar noch weniger an kirchlicher als an weltlicher Stelle. Mit Wittig aber — das ist der allgemeine Eindruck — ist nach dem absolutistischen Grundsatz verfahren worden: *stat per ratione voluntas* (statt Vernunft entscheidet der Wille). Was ist es anderes, wenn Wittig die Unterwerfung unter das Verurteilungsdekret zugemutet wird, ohne daß ihm die Gründe bekanntgegeben werden; und das, obwohl der lehramtliche Charakter der Entscheidung keinerlei blindes Vertrauen rechtfertigt; daß ein heiliger Vater sich weigert, die Stellen, die verbessert werden sollen, anzugeben, damit der Sohn seine Bücher weiter erscheinen lassen kann; ganz abgesehen von der öffentlichen Diffamierung; daß die Ablehnung des Eides, die aus Gewissensgründen erfolgt ist, mit der Exkommunikation bestraft wird, die nach dem angerufenen Kanon nur Häretiker, Schismatiker und Apostaten trifft? Soll die Schärfe dieses Strafmittels die allgemeine Disziplin straffen und sichern, damit keiner sich mehr die Berufung auf das persönliche Gewissen, nach Art Wittigs, beifallen läßt? Wenn das der Fall ist, dann können wir nur sagen, daß es kein gefährlicheres und kein unwirksameres Mittel gibt. Alle Autorität, die sich nur auf Gewaltmittel und auf Täuschung der Massen stützt, ist schnell zu Ende. Die Überspannung des Bogens ist immer der Beginn der Katastrophe. Das Schicksal des zweiten Wilhelm sollte des warnender Zeuge sein. Nicht daß die Kirche und ihre Autorität selbst hin-

weggefegt werden könnte wie ein weltlicher Herrscher. Das haben die Stürme des sechzehnten und achtzehnten Jahrhunderts nicht vermocht. Aber jene Stürme sind gekommen, weil man die Zeichen der Zeit nicht erkannt hat, und an dem Schaden leiden Kirche und Völker bis auf den heutigen Tag. So gilt es heute, mit den absolutistischen Methoden der Kirchenregierung Schluß zu machen und die Öffentlichkeit zu überzeugen, daß jede Maßnahme von einleuchtenden und zwingenden Gründen diktiert ist. Das Ansehen der Autorität und das Vertrauen zu ihr, das sie für die Regierung heute so nötig braucht, steht und fällt bei der Kirche noch viel mehr als beim Staate mit der Solidität und Überzeugungskraft ihrer Gründe. Hat nicht der heilige Thomas, der Verteidiger der päpstlichen Autorität, den Grundsatz aufgenommen: *Tantum valet auctoritas, quantum valent argumenta?* (die Autorität wiegt so schwer wie ihre Gründe). Die Forderung der Unterwerfung ohne Gründe ist aber für den heutigen Menschen untragbar. Wie groß der innere Widerstand dagegen ist, zeigt am besten die Wirkung, welche die behördliche Maßnahme bis in weite Kreise der Gläubigen hinein ausgelöst hat. Beim »Fall Schell« wurde getadelt, kritisiert und geschimpft, je nach der Geistesart des einzelnen. Im »Fall Wittig« aber ist weithin kein innerer Widerstand mehr vorhanden; man lacht darüber und kümmert sich nicht mehr darum. Unrecht und Willkür scheinen zu offenbar. Die Autorität kann um ihrer selbst und um der Seelen willen diese Wirkung ihrer Maßnahmen nicht ignorieren. Es hilft auch nicht die Einrede, daß das nur bei einzelnen liberalen Katholiken zutrefte, auf die doch nicht mehr zu rechnen sei. Das hieße den Kopf, wie im sechzehnten Jahrhundert, in den Sand stecken. Einmal sind auch diese Katholiken, selbst wenn es nur wenige wären, Schäflein der Kirche, die geweidet werden wollen; unsterbliche Seelen, die eben wegen ihres unendlichen Wertes, der immer, wo es paßt, so scharf betont wird, nicht gering geschätzt werden dürfen. Aber es sind ihrer durchaus nicht wenige; im Gegenteil mehr als man glauben möchte. Auch die Besten und Treuesten sind ratlos und schütteln den Kopf, wenn sie nach den Gründen der Behörde gefragt werden. Und das ist immer das sicherste Zeichen, daß es höchste

Zeit ist, das geistige Vertrauen in den Gläubigen wiederherzustellen. Mit großen pomphaften Aufzügen und fein arrangierten Massenkundgebungen ist es nicht getan. Die reichen nicht weiter wie die Paraden des ehemaligen Kaisers. Nein, die Stellung der Autorität muß in den Herzen der Gläubigen gegründet sein, und das geschieht nicht durch Machtworte, sondern nur durch die überzeugende Kraft der Gründe, die hinter den Maßnahmen stehen. »Nicht durch Macht und nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr der Heerscharen.«

Insbesondere gilt das für die Mission, welche die Kirche heute an der Einigung der Christenheit zu erfüllen hat. Das größte Hindernis, das dieser Einigung im Wege steht, ist der Eindruck der Machtpolitik Roms. Alle Worte werden nichts nützen, wenn die Taten das Gegenteil beweisen oder doch nahelegen. Grundbedingung für alle Verhandlungen ist das Vertrauen in die Aufrichtigkeit der Verhandlungspartner. Das aber wird nicht geweckt, wenn gegen Angehörige der Kirche wie gegen Wittig verfahren wird. Wer hat Lust, sich einem solchen Schicksal auszusetzen? Es sind uns Beispiele bekannt, daß Konvertiten ihren Unterricht abgebrochen haben und bei ihrem Bekenntnis geblieben sind, weil sie sich sagten, die Kirche Christi könne ihre Kinder nicht so behandeln. Und es ist kein seelsorgerlicher Grund anzugeben, warum diese Methode beibehalten werden muß. Das Machtbewußtsein liegt auf der Hand, und man ist um so mehr davon überzeugt, als es nur denen gegenüber angewandt wird, die man in der Hand hat oder doch zu haben glaubt; Laien gegenüber, die eine selbständige Stellung haben, wird die Methode nicht angewandt. Machtpolitik im Innern ist aber das schlechteste Mittel, eine Friedenspolitik im Äußeren zu stützen und glaubhaft zu machen.

Die Lage in Deutschland verlangt das in ganz besonderem Maße. Es ist bekannt, wie sehr die Kurie — trotz aller gegenteiligen Äußerungen — ein Reichskonkordat erstrebt. Alle katholischen Parteien, Politiker und Zeitungen suchen ihm den Boden in der Öffentlichkeit zu bereiten. Aber durch nichts ist die Grundlage jedes Konkordats, das seinem Wesen nach Friede und Eintracht sein soll, so sehr gestört worden als durch das Verhalten der Behörde im »Falle Wittig«. Es

muß offen ausgesprochen werden, daß keine Einheitsfront im katholischen Volksteil herzustellen ist, — alle Bemühungen der Zentrumsparthei werden daran nichts ändern — wenn das katholische Geistesleben diesen Methoden eines kirchlichen Absolutismus ausgeliefert werden soll. Von den andern Parteien ganz zu schweigen! Es wird erzählt, daß die Indizierung Hehns in Würzburg schon ein Jahr vor Abschluß des bayrischen Konkordats beschlossen war, aber erst nach dessen Sicherung veröffentlicht wurde.¹ Mag das stimmen oder nicht — man sieht daraus, daß weite Kreise unseres Volkes von dem Abschluß eines Konkordats eine Stärkung der absolutistischen Tendenzen, die mit dem Wesen der Kirche nichts zu tun haben, befürchten; und man versteht, warum Hellpach, mehr als die Meinung der Demokratischen Partei aussprechend, vor einem Diskordat warnt, durch das der geistigen Freiheit der katholischen Mitbürger neue staatliche Fesseln angelegt werden sollen, in dem Sinne, daß ein Katholik, der auf dem Boden der Kirchenlehre steht und von diesem aus eine eigene kritische Meinung äußert oder in der Auffassung der gesamten politischen Lage und Aufgaben von der der berufenen Vertreter abweicht und seinem Gewissensrufe folgt, durch den weltlichen Arm des Staates darin gehemmt oder gehindert oder gar unschädlich gemacht wird. Die Dokumente bieten dafür typische Beispiele. S. 92 — 93 wird das Schreiben einer »Gesellschaft Fides et veritas« in Breslau mitgeteilt, in dem einer Studienassessorin die Hintertreibung ihrer Anstellung im Schuldienste angedroht wird, wenn sie auch nur den brieflichen Verkehr mit Wittig aufrechterhalte. Also man benutzt den Einfluß bei der Schulbehörde, um mißliebige Personen auszuschalten oder sie in der Freiheit ihres persönlichen Verkehrs zu beschränken. Man weiß, daß das nicht ein Ausnahmefall ist; daß er dokumentarisch bekannt wurde, ist nur die persönliche Ungeschicklichkeit des Schreibers der Gesellschaft. Die meisten Fälle werden nicht bekannt, weil ihre Drahtzieher vorsichtiger und schlauer sind. Aber sie sind da, und mächtige Kräfte sind allerorten am Werke, um sie nach Möglichkeit zu vermehren. Daß nun dieser Einfluß kirchlicher Organe, über den Rahmen der allgemeinen Kirchenlehre hinaus und entgegen dem verfassungsmäßigen Rechte der Freiheit des per-

sönlichen Gewissens, durch ein Konkordat erweitert und gesichert werden soll, wird keine Partei, auch das Zentrum nicht in geschlossener Front, mitmachen. Kein Staat, der sich nicht selber aufgeben will, kann außer den von ihm bestellten Aufsichtsorganen für die Anstellung und Belassung in seinem oder in dem von ihm mitfinanzierten Dienste eine zweite geheime Überwachungsbehörde dulden, die weder nach Grundsätzen schultechnischer Art, noch nach den Richtlinien des anerkannten katholischen Dogmas über die Qualifizierung der Lehrpersonen urteilt. Auch die Verhandlungen Wittigs mit dem preußischen Kultusministerium über seine Emeritierung wecken starke Bedenken; mehr soll hier nicht gesagt werden. Sie werden sicher von vielen als Warnungssignal aufgefaßt, das bei den Konkordatsverhandlungen nur hinderlich sein kann.

Wohl hat ein paritätischer Staat keine Veranlassung, sich in innerkatholische Kontroversen einzumischen und ein Mitglied der Kirche gegen Übergriffe seiner Behörde zu schützen; aber er kann, um eben dieser Parität willen, nicht dulden, daß seine Macht und sein Brot in diese Kontroversen eingespannt werde. Das ist der Sinn von Hellpachs Warnung, der, wie gesagt, die Mehrheit des deutschen Volkes und seiner Vertreter zustimmt.

All diesem Mißtrauen und diesen Befürchtungen kann nur dadurch begegnet werden, daß das Machtprinzip mit seinen Methoden verlassen wird und an seine Stelle katholische Freiheit und Liebe treten. Sie allein verdienen Vertrauen, weil nur in ihnen eine concordia zwischen Staat und Kirche zum Segen aller Bürger und Gläubigen möglich ist.

Das erste wäre, abgesehen von der Mitteilung der Verurteilungsgründe an Wittig, die allgemeine Erneuerung wenigstens der Sicherungsbestimmungen, die im früheren Rechte maßgebend waren. Denn bei dem heutigen krassen Widerspruch von Theorie und Praxis kann sich der »Fall Wittig« jederzeit wiederholen; aber dabei hätte die Autorität am meisten zu verlieren. Wer ihre Stellung und das Vertrauen zu ihr stärken will — und das ist unser aller Wunsch —, der muß zugleich wünschen, daß jener Gegensatz baldmöglichst überwunden und zum mindesten die Rechtsgrundsätze neu eingeschärft und befolgt werden, die früher zum Segen und

zur Möglichkeit katholischer Kulturarbeit erlassen und erprobt worden sind. Und ferner scheint uns eine zeitgemäße Fortbildung des Rechtes für Autorität wie Gläubige gleichmäßig vonnöten; zum Beispiel im Vorverfahren der Indizierung. Würden nicht unendlich viel Mißhelligkeiten vermieden, wenn eine Vorinstanz für die Anzeige verderblicher Bücher eingerichtet würde, und zwar so, daß der Denunziant, falls er sich im Gewissen zu einer Anzeige verpflichtet fühlt, diese zunächst an seinen Diözesanbischof leiten muß; dieser gibt sie dem Bischof des verdächtigen Autors weiter, und dieser hinwiederum erhält sie mit aller Offenheit und Namentennung zur Äußerung. Der Forderung Jesu (Mt. 18, 15 f.) entspräche es, wenn der Denunziant zugleich mit seiner Anzeige den urschriftlichen Nachweis erbringen müßte, daß er den Fehler des Bruders persönlich, »unter vier Augen«, zu bessern versucht hat und daß dieser Versuch an der Hartnäckigkeit des Mitbruders gescheitert ist. Warum sofort die ganze Aktion bei der Zentralbehörde anhängig machen, der, von allem andern abgesehen, schon wegen der Verschiedenheit der Sprache eine kleine Reklamation in lateinischer oder italienischer Übersetzung vorgelegt werden muß? Was sind Wittigs Schriften in einer der beiden Übersetzungen? Wäre es da nicht wesentlich einfacher und sachgemäßer, alle Anzeigen eines Landes zunächst vor ein dortiges unabhängiges Richterkollegium mit offener Verhandlung und Rechtsprechung, wie es sonst an den Gerichten üblich ist, zu bringen? Die römische Behörde könnte sich dann immerhin als Aufsichts-, Bestätigungs- oder Berufungsinstanz ihre Rechte wahren, so daß dem Glauben keinerlei Schaden, der Gerechtigkeit und freien Entfaltung der Gläubigen aber bedeutender Nutzen daraus entstehen würde. Es ist jedenfalls kein Grund vorhanden, die jetzige Form für irreformabel zu halten. Über diese und jede Rechtspraxis oder -methode entscheidet nicht das Herkommen und die Gewohnheit, sondern das jeweilige Bedürfnis der Seelen¹ und das Wohl der Kirche. Wie immer wir aber die Dinge betrachten: eine Fortbildung des bestehenden Rechtes sowohl in der Theorie als in der Praxis scheint uns für die Autorität wie für die Gläubigen und ihr Vertrauensverhältnis zueinander unbedingt nötig, wenn beide ihre dringenden Aufgaben an Welt und Kirche erfüllen sollen.

*

*

*

Das ist unser Votum in der Sache Wittig. Es ist ohne Präension, sine ira et studio, niemand zuliebe und niemand zuleide geschrieben, einzig und allein, um nach bestem Wissen und Gewissen, nach dem Gebot der Stunde an unserm bescheidenen Teile der Wahrheit und dem Frieden der Kirche, auch mit Wittig, zu dienen. Wenn scharfe Kritik geübt wurde, so geschah es, wir dürfen es vor Gott versichern, mit wehem Herzen. Wie gern hätten wir das Gegenteil getan! Aber das Wohl der Kirche, Friede und Freude der Seelen schienen uns die Aussprache des Schmerzlichen zu fordern, damit dadurch wenigstens die Möglichkeit der Besserung geschaffen werde. Es mag sein, daß die augenblicklich maßgebenden Leute in der Kirche unsere Auffassung nicht teilen; aber mehr als einmal im Lauf ihrer Geschichte ist die Anregung zu notwendigen Besserungen und zum Frieden der Glieder von kleinen und unangesehenen Leuten ausgegangen. An sie ist der Ruf Gottes ergangen, und sie durften nicht schweigen. So haben wir gesprochen, weil wir es für unsere Pflicht hielten; nicht anders wie einst Dante in dem ihm zugeschriebenen Brief an die Kardinäle zu Carpentres sagt: »Quippe de ovibus pascuis Jesu Christi minima sum, quippe nulla pastoralis auctoritate abutens, quoniam divitiae mecum non sunt; non ergo divitiarum, sed zelus domus Dei comedit me. Nam etiam in ore lactantium et infantium sonuit iam Deo placita veritas, et caecus natus veritatem confessus est, quam pharisaei non modo tacebant, sed et maligne reflectere conabantur... Ergo una sola vox, sola pia et haec privata in matris Ecclesiae funere audiatur.«

Anmerkungen

Seite 143¹: Obwohl Wittigs Kunst und Ideen mit dieser Entwicklung sachlich gar nichts zu tun haben und darum für ein sachliches Interesse ihre Bedeutung ungeschmälert behalten.

Seite 145¹: Über den inneren Zusammenhang von Liebe, Leid und Opfer vgl. Max Scheler: »Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, I Moralia« (Leipzig 1923) S. 57 ff.; und »Wesen und Formen der Sympathie« (Bonn 1923).

Seite 145²: »Saepe etiam sinit divina providentia, per nonnullas nimium turbulenta carnalium hominum seditioes expelli de congregatione Christiana etiam bonos viros. Quam contumeliam vel iniuriam suam cum patientissime pro Ecclesiae pace tulerint, neque ullas novitates vel schismatis vel haeresis moliti fuerint, docebunt homines, quam vero affectu, et quanta sinceritate caritatis Deo serviendum sit. Talium ergo virorum propositum est, aut sedatis remeare turbinibus; aut si id non sinantur, vel eadem tempestate perseverante, vel ne suo reditu talis aut saevior oriatur, tenent voluntatem consulendi, etiam eis ipsis quorum motibus perturbationibusque cesserunt, sine ulla conventiculorum segregatione usque ad mortem defendentes, et testimonio juvantes eam fidem, quam in Ecclesia catholica praedicari sciunt. Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns. Rarum hoc videtur genus, sed tamen exempla non desunt: immo plura sunt quam credi potest. Ita omnibus generibus hominum et exemplorum ad animarum curationem, et ad institutionem spiritualis populi, utitur divina providentia.« (De vera religione C. 11 [Venetiis 1756, I 955]).

Seite 148: *La vraie et la fausse infaillibilité*«, Paris 1876.

Seite 149¹: »Cette definition est moins un succès pour eux (les infaillibilistes) qu'une garantie contre leurs exagérations. Ainsi, en dépit des passions des hommes, s'est réalisé la divine promesse de l'assistance de l'Esprit-Saint.« *L'Eglise et l'Etat au concil du Vatican*, Paris 1879, II 370f.

Seite 149²: »Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.« Denzinger 1792; Vatic. sess. III, c. 3; C. I. C. canones 1323 § 1; B. Bartmann: »Lehrbuch der Dogmatik«, Freiburg 1911, S. 42, bes. aus-

fürlich J. Kleutgen S. 7: »Die Theologie der Vorzeit«, Münster 1867, I², S. 97—115.

Seite 150¹: O. Karrer: »Meister Eckehart, das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit«, Textbuch aus gedruckten und ungedruckten Quellen, München 1925; derselbe: »Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzung (von Dr. Herna Pietsch) und Anmerkungen, Erfurt 1927; derselbe: »Meister Eckehart, der Mensch und der Wissenschaftler«, Hochland XXIII (1925/6), S. 535 bis 549; und »Die Verurteilung Meister Eckeharts«, Hochland XXIII (1925/6), S. 660—777. — M. Grabmann hat zu der These Karrers und zu den Arbeiten G. Thérys im Divus Thomas V (1927), S. 74—96 »Neue Eckehartforschungen im Lichte neuer Eckehartfunde« Stellung genommen und die gegenteilige Auffassung Denifles neu zu erhärten versucht. Bisher mit wenig Glück; Karrer hat im zweiten Heft derselben Zeitschrift (V, 201—218) seine Auffassung neu gestützt und geklärt, so daß Grabmanns Erwiderung (S. 218—222) nicht überzeugt. Jedoch ist ein abschließendes Urteil erst möglich, wenn die in Aussicht gestellte Schrift: »Neu aufgefundene Quästionen Meister Eckeharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange« erschienen ist.

Seite 150²: »Theologie und Glaube« XIX (1927), S. 124.

Seite 151: »Religio depopulata, Berlin 1926, S. 30: »Würde das durchgeführt, so müßten Skrupulanten und Betschwestern am Ende als die wohlgeratensten Früchte am Baume des Laienchristentums gelten, nicht aber eine Jungfrau von Orleans.« Daß aber diese auf die Altäre erhoben wurde, ist nicht so sehr ein Zugeständnis an den Nationalismus, als eine authentische kirchliche Bestätigung selbständiger katholischer Laienfrömmigkeit. — In der Beurteilung dieses Absolutismus scheint uns Rosenstock unrecht zu haben. Er übersieht die tiefe Tragik, die in diesem Absolutismus steckt Nicht Hochmut und nicht Herrschsucht, wenigstens nicht bewußte, sondern die ehrliche Überzeugung von der Richtigkeit, vielleicht der alleinigen Richtigkeit ihrer Auffassung und das Bewußtsein der Verantwortlichkeit drängt die Hierarchen, möglichst absoluten Gehorsam durchzusetzen, und verleitet sie, ihre persönliche Meinung oder die Auffassung ihrer Ratgeber und der Schule, durch die sie gegangen sind, für die einzig kirchliche zu halten. Daß sie damit die katholische Weite beeinträchtigen und das Geistesleben der Kirche verarmen, indem sie es auf ihren Kopf oder den einer kleinen Clique stellen, kommt ihnen nicht zum Bewußtsein. Und doch müßte es ihnen, kraft ihrer katho-

lischen Mission, bewußt sein. Darin liegt die tragische Schuld, und diese ist um so größer, als die Seelen, die sie zum Heile führen sollten, durch ihre intransigente Haltung in schwerere tragische Konflikte kommen, die es ihnen weder gestatten, aus der Kirche und dem Machtbereich der Hierarchen hinauszugehen, noch ihren Verfügungen zu folgen. Aus den beiderseitigen tragischen Kollisionen ist eine Lösung nur in der Besinnung auf die klare kirchliche Lehre möglich.

Seite 152¹: Karl Neundörfer: »Zwischen Kirche und Welt«, Frankfurt 1927, S. 41. Das Buch ist überhaupt für die Fragen, die uns hier beschäftigen, von Bedeutung, weil es die Probleme der heutigen Lage sieht und aus einer vertieften Auffassung von Dogma und Recht an ihrer Lösung für unsere Zeit zu arbeiten sucht.

Seite 152²: Das glaubt noch der maßgebende Teil der Leitung des katholischen Akademikerverbandes, und er beweist damit, daß er den Sinn seiner Aufgabe nicht erfaßt hat. Seine Haltung wurzelt noch, trotz der Gegenwirkung kleiner, zukunftsweiter Gruppen, in der vergangenen Epoche und kann zunächst nichts anderes als eine neue und doch schon überlebte Form des berüchtigten »*bracchium saeculare*« für die geistlichen Würdenträger und ihre besonderen Ziele sein. Die praktische Wirksamkeit des Verbandes steht deshalb — darüber dürfen uns die Festlichkeiten und die Aufmachung der Tagungen nicht täuschen, Recklinghausen hat es dem Blindesten gezeigt — auf dem Niveau der katholischen Vereinsmeierei, in der eine selbständige, kritische Mitarbeit des Laientums weder möglich, noch erwünscht ist, die Abseitsstehenden aber in keiner Weise missionarisch erfaßt werden können. Für dieses »Laienapostolat« trifft das Urteil Rosenstocks zu, daß es »Knaben- und Jünglingsübung ist, künstliche Erhaltung der Gläubigen auf der Stufe des vierzehnten Lebensjahres. Es verhüllt nur die Gefahr, die heraufzieht, daß man die Leiber des Volkes in die Kirchen bekommt, aber die Seelen nicht in die Kirche.«

Seite 153: Diese geistesgeschichtliche Wendung ist eine andere und weitertragende, als sie Albert Maria Weiß in dem Einzugs Daniel O'Connells ins englische Parlament sieht. (Theol.-prakt. Quartalschr. 53 [1900], S. 269 ff.)

Seite 154: Osservatore Romano Nr. 47 (26. Februar) 1926; Nr. 139 (19. Juni) 1926; Nr. 115 (17. Mai) 1926; Enzyklika »*Quas primas*«; K. Neundörfer: Zwischen Kirche und Welt, S. 59, 111: Historisch-politische Blätter 139 (1907), S. 432 ff.

Seite 155¹: »*Vetantur clerici saeculares sine consensu suorum ordi-*

nariorum... libros quoque, qui de rebus profanis tractant, edere et in diariis, foliis vel libellis periodicis scribere vel eadem moderari.«

Seite 155²: »Viri e clero saeculari ne libros quidem, qui de artibus scientiisque mere naturalibus tractant, in consultis suis ordinariis publicent, ut obsequentis animi ergo illos exemplum praebeant.« Nr. 42.

Seite 155³: J. Hollweck: »Das kirchliche Bücherverbot«, Mainz 1897, S. 45, A. 2

Seite 155³: A. Perathoner (Auditor der römischen Rota): »Das kirchliche Gesetzbuch«, Brixen 1922, S. 346.

Seite 154⁴: U. Stutz: »Der Geist des Codex iuris canonici«, Stuttgart 1918, S. 119.

Seite 155⁵: Collectio Lacensis VII, col. 883.

Seite 155⁶: H. Laemmer: »Zur Kodifikation des kanonischen Rechtes«, Freiburg 1899, S. 113, 123.

Seite 156¹: C. 1393 § 2: »Examinatores in suo obeundo officio, omni personarum acceptione deposita, tantummodo prae oculis habeant Ecclesiae dogmata et communem catholicorum doctrinam quae Conciliorum generalium decretis aut Sedis Apostolicae constitutionibus seu praescriptionibus atque probatorum doctorum consensu continetur.«

Seite 156²: U. Stutz a. a. O. S. 165. Leider hat sich auch seine Befürchtung S. 168 bestätigt: »Jede Kodifikation hat fürs erste unweigerlich ein Überwuchern der meist recht öden und inhaltleeren Gesetzesjurisprudenz zur Folge. Alles stürzt sich auf das Gesetzbuch und meint, mit ihm auszukommen. Buchstabeninterpretation und Paragraphenweisheit gelten anfangs allein. Das ältere Recht und die Wissenschaft von ihm glaubt man entbehren und als überflüssigen Ballast über Bord werfen zu können. So haben wir es bei unserem Bürgerlichen Gesetzbuche erlebt. So wird es sich bei dem Codex iuris canonici wiederholen, hier vielleicht sogar in erhöhtem Maße.«

Seite 157: J. Hilgers: »Der Index der verbotenen Bücher«, Freiburg 1904, S. 33. Der Originaltext lautet: »De variis opinionibus atque sententiis (iuxta Benedicti XIV. praeceptum) animo a praeiudiciis omnibus vacuo, iudicandum sibi esse censores sciant. Itaque nationis, familiae, scholae, instituti affectum excutiant, studio partium seponant. Ecclesiae sanctae dogmata et communem Catholicorum doctrinam, quae Conciliorum generalium decretis, Romanorum Pontificum Constitutionibus, atque Doctorum consensu continentur, unice prae oculis habeant.«

Seite 158: das heißt konkret gesprochen: über die wissenschaftliche Richtigkeit eines Satzes, über Opportunität und sprachliche Form hat er überhaupt nicht zu urteilen — das liegt außerhalb seiner Kompetenz —, sondern allein über die Konformität mit der allgemein anerkannten Kirchenlehre, und zwar unter Berücksichtigung der Mahnungen Benedikts XIV. in »Sollicita ac provida« § 19—20.

Seite 159: Hollweck a. a. O. S. 57. Vgl. auch die »Instructio de correctione« II, § 2, die Clemens VIII. den Zensoren bei der Ausübung ihres Amtes gegeben hat; der Auszug von H. Reusch: »Der Index der verbotenen Bücher« I, Bonn 1883, S. 539 ff. ist leider sehr unvollständig. Überhaupt ist ihm die innere Wandlung im Rechtsbewußtsein und in den Sicherungen der beteiligten Parteien kaum aufgegangen, und doch liegt da der eigentliche Sinn einer Geistesgeschichte der Indexinstitution.

Seite 162¹: Hermann Cardauns hat vor vielen Jahren in der Festschrift »Fünfzig Jahre Kölnische Volkszeitung« seine warnende Stimme gegen die Überspannung der Kirchlichkeit und Vorzensur erhoben. Umsonst; die Zustände sind nur unhaltbarer geworden und konnten sich bisher nur halten, weil die breite Öffentlichkeit über die Dinge, die hinter den Kulissen spielen, völlig in Unkenntnis geblieben ist.

Seite 162²: Damit ist schon gesagt, und die Akten bestätigen es, daß die persönliche Schuld auf beiden Seiten viel anders und kleiner ist, als es auf den ersten Blick den Anschein hatte. Für uns scheidet diese Frage hier aus. Es handelt sich nur um die objektive, näherhin prinzipielle Seite der Frage.

Seite 165: Oder »Odiosa restringi et favores convenit ampliari«; »odiosa sunt strictae interpretationis«. cf. *Regulae iuris* in 6. d. decret. Bonifat. VIII. n. 15, 49; vgl. F. H. Wernz: *Jus Decretalium* I, Romae 1905, p. 149; Suarez: *De legibus* l. IV., n. 17; D'Annibale: *Summula theol. mor.* P. I; n. 184³ sq. Auch im übrigen Recht gelten die Grundsätze: »In dubio mitius«, »in dubio pro reo«, und der Probabilismus hat als einen seiner Hauptgrundsätze gefordert: »In dubio interpretatio stat pro libertate.« Vgl. auch F. C. v. Savigny: »System des heutigen römischen Rechtes« I, Berlin 1840, S. 322 ff.

Seite 166¹: A. Koch: »Lehrbuch der Moraltheologie«, Freiburg 1905, S. 72.

Seite 166²: Wirthmüller: K.—L. V., 539.

Seite 166³: *Leges, quae poenam statuunt, aut liberum iurium exercitium coarctant, aut exceptionem a lege continent, strictae sunt interpretandae.*«

Seite 166⁴: Daß die Bestimmungen über Vorzensur für den Autor und überhaupt für die Freiheit der Geistesarbeit eine *res odiosa* sind, braucht wohl nicht bewiesen zu werden. Sie gehören zur sogenannten Indexgesetzgebung, und von dieser sagt Meyenberg (Schweizerische Kirchenzeitung vom 18. Juli 1907) mit Recht: »Die Indexgesetzgebung ist ihrer Natur nach eine *lex odiosa*, das heißt eine Gesetzgebung, die Lasten und Beschränkungen auferlegt.« Alphons v. Liguori hält mit Rücksicht auf das Heil der Gläubigen, das durch die Indexgesetzgebung geschützt werden soll und gegenüber dem Autor sicher als *res fortior* zu betrachten sei, die Bestimmungen der Zensur usw. für eine *lex favorabilis* und meint, »in hac re expedit ordinarie rigidiores opiniones sequi« (de prohibitione librorum c. 5, n. 7); aber einmal ist diese Auffassung des angesehenen Moralisten eine so singuläre, daß man die entgegengesetzte als *opinio communis* bezeichnen kann, der zu folgen mehr als bloß probabel ist; außerdem empfiehlt der Heilige (N. 15) die Vorsichtsmaßregeln Benedikts XIV., um nach Möglichkeit zu verhindern, daß »errores et fraudes intervenire posse, sicut in aliis omnibus iudiciis humanis«. Er ist also der Meinung, daß Irrtümer und Unrecht sehr wohl vorkommen können, wie bei allen anderen menschlichen Gerichten.

Seite 166⁵: »Licentiam edendi libros... dare potest vel loci Ordinarius proprius auctoris, vel Ordinarius loci in quo libri publici iuris fiunt, vel Ordinarius loci in quo imprimantur, ita tamen ut, si quis ex iis ordinariis licentiam denegaverit, eam ab alio Ordinario petere auctor nequeat, nisi eundem certiores fecerit de denegata ab alio licentia.«

Seite 167¹: »Das Naturrecht ist die unvergleichliche Stütze aller wahren Autorität und zugleich die magna charta der wahren menschlichen Freiheit gegen alle Tyrannei« (und gegen alle ungesetzlichen Übergriffe auch der kirchlichen Autorität). Jakob Gemmel. S. 7, Stimmen der Zeit (Juli 1927), 113, S. 282.

Seite 168: »quia errores, quos R. D. Wittig litteris tradidit, certe quidem ex parte, doctrinam divino-catholicam funditus subvertunt.« (Vgl. 83–84).

Seite 169: »consuetudo est optima legum interpret.«

Seite 171: Vgl. die beiden grundlegenden Werke entgegengesetzt gerichteter Autoren: J. Hilgers, S. 7: »Der Index der verbotenen Bücher,« Freiburg 1904, und H. Reusch: »Der Index der verbotenen Bücher,« Bonn, I 1883, II 1885. Interessant ist das Votum der Berliner Zensur über Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Am 1. Oktober 1792 erging folgende Kabinettsorder: »Unsere höch-

ste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht. Wir haben uns zu Euch eines Besseren versehen, da Ihr ja einsehen müßt, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere, Euch sehr wohl bekannte landesväterliche Absicht handelt. Wir verlangen des ehestens Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nicht dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde, widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehme Verfügungen zu gewärtigen habt.«

Seite 172¹: J. Hilgers a. a. O., S. 22.

Seite 173²: Als Schriftbeweis, auch für die heutige Form der Indizierung, führt man gewöhnlich Apg. 19, 19 an: »Viele andere, die sich mit Zauberkünsten abgegeben hatten, brachten ihre Bücher zusammen und verbrannten sie vor aller Augen.« Aber man sieht ohne weiteres, daß zwischen dieser Handlung der Neubekehrten und der späteren kirchlichen Gesetzgebung ein großer Unterschied ist. Wie kann man das Verbot von Büchern wegen bloßer Inopportunität, wegen mißverständlicher Stellen oder wegen einzelner irriger Partien, neben sehr viel Großem und Gutem, mit der Verbrennung der Zauberbücher in Ephesus vergleichen? Mit einer solchen Methode läßt sich alles, das heißt nichts, beweisen.

Seite 173¹: Eusebius H. E. 7, 6; Socr. 6, 15; Hieron. Ep. 119, 11.

Seite 173²: Bellarmin: Controv. de membris Eccl. mil. 3, 20.

Seite 176¹: Hilgers und Hollweck berufen sich zum Erweis der Humanität der Indexgesetzgebung immer wieder auf diese Konstitution. Mit welchem Rechte aber, wenn sie nicht beobachtet und als *res abrogata* betrachtet wird, die lange Zeit als Gesetz und höchste Weisheit gegolten hat? Darf die Rechtspraxis sich so ganz von der Rechtswissenschaft abschließen? (Stutz hat nicht zu schwarz gesehen.) Oder wodurch soll diese verschärfte Form, gegen die Mahnungen der früheren Päpste, heute gefordert oder gerechtfertigt sein? Daß »*Sollicita ac provida*« bezüglich seiner Sicherungen gegen Irrtum und Unrecht auch heute noch in Kraft ist, betont auch A. Thouvenin im »*Dictionnaire de théologie catholique*«, VII, 1 (Paris 1923) Sp. 1571: »*Notons encore que la constitution „S. a. pr.“ est toujours en vigueur,*

sauf les modifications apportées par le droit postérieur, que les règles à suivre vis-à-vis des auteurs catholiques constituent un ensemble de précautions, telles qu'elles empêchent une décision hâtive ou peu mesurée, qu'elles sauvegardent le bon renom des personnes, qu'elles facilitent une condamnation avec la clause: *donec corrigatur*.«

Seite 176²: Für diese Forderungen ist selbstverständlich nicht die subjektive Meinung oder Willkür des Zensors maßgebend, sondern, wie bei der Vorzensur, die S. 157 aufgeführte Bestimmung, nämlich die allgemeine und anerkannte Lehre der Kirche.

Seite 179¹: F. X. Kiefl: »Die Stellung der Kirche zur Theologie von Hermann Schell«, Paderborn 1908, IX.

Seite 179²: Zur Rechtfertigung des schärferen Modus beruft man sich gern auf diese Päpste, sogar um von ihren Sicherungen abzugehen.

Seite 180: Das Gutachten von Krebs kann nicht als Bekanntgabe der römischen Behörde gelten; Krebs selber fragt ja (S. 93 ff.), ob Rom noch andere Gründe, außer den seinen, für die Indizierung habe. Es ist also nicht wahr, daß Wittig über die Gründe seiner Verurteilung vor- oder nachher unterrichtet worden sei.

Seite 182: Ein bezeichnendes Beispiel, wie kirchentreue Organisationen nach diesem Rezept handeln und ihren Lehrkräften den Verkehr mit einem Indizierten, der noch nicht exkommuniziert und erst recht noch kein »*excommunicatus vitandus*« ist, also weit über die kirchlichen Disziplinarbestimmungen hinaus, verbieten, ist der S. 92 der Dokumente mitgeteilte Brief.

Seite 187: Die Leser des Gutachtens sehen ohne weiteres, daß noch manche Peinlichkeit hätte besprochen werden können, wenn es auf Kritik ankam.

Seite 188: bei Migne 856.

Seite 189: Neues Reich 10. Mai 1924, Nr. 32, S. 698, Sp. 2: Gleich die beiden ersten Zitate aus den »Erlösten in Buße und Wehr« (S. 25, 32 und 36–37) sind nicht nur ungenau und irreführend, weil der Zusammenhang und die Bedeutung der Sätze nicht dem Original entspricht und im Leser ein falsches Bild weckt, sondern eines ist geradezu eine Fälschung. Zitiert wird: »Es dürfen also die Menschen nie bereuen, daß sie dabei nicht die rechte Gesinnung, den guten Willen hatten.« Im Texte aber steht das gerade Gegenteil: »Es dürfen also die Menschen nie bereuen, daß eine Handlung geschehen ist, sondern nur, daß sie dabei nicht die rechte Gesinnung, den „guten Willen“ hatten.« Mit einer solchen Zitationsweise läßt sich alles beweisen, und wenn dieses Gut-

achten der Zensurbehörde vorgelegen hat, wenn sie nicht selber die Texte nachgeprüft hat — es muß wieder an die »grave ammonizione« erinnert werden — dann ist die Verurteilung Wittigs als eines Häretikers nicht zu verwundern. Wenn dann später aus den Akten die Abhängigkeit des Indexurteils von den »Beweisstücken« Gislars festgestellt wird, wird auch ein Dogmatiker gleich bei der Hand sein mit der Feststellung, daß die »Verantwortung für den Fehlspruch der Vorinstanz zufalle, die falsches Material geliefert habe«.

Seite 194: F. Vigener: *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus*, Möhler, Diepenbrock und Döllinger, München 1926, S. 53 und öfter. Man vergleiche nur die Darstellung in Möhlers *Symbolik* mit der Karl Holls, und der Gegensatz springt sofort in die Augen. Eine gute, kurze Gegenüberstellung, die allerdings wiederum dem katholischen Glaubensbegriff nicht gerecht wird, gibt J. Kunze: *Symbolik*, Leipzig, 1922, S. 97—105.

Seite 196¹: »Aus diesen Aufsätzen (im »Herrgottswissen«) spricht ein so lebendiger, kindlicher und zugleich tiefst überzeugter Glaube, ein so freudiges, rückhaltloses Sichbekennen zur katholischen Wahrheit, daß trotz aller persönlichen Eigenart oder übermütigen Schalkhaftigkeit, welche der Verfasser auf so liebenswürdig anziehende Weise durchblitzen läßt, an dessen korrektester kirchlicher Gesinnung kein Zweifel möglich ist. — Noch ganz unter diesem Eindruck stehend, las ich »Die Erlösten«, und dadurch fanden bei mir alle Bedenken, zu welchen vielleicht manche, mißverständliche oder wegen ihres allzu kühnen Überschreitens altgewohnter und ausgetretener Gleise etwa Anstoß geben könnten, mühelos und gleichsam von selbst ihre befriedigende Lösung.« (S. 97.)

Seite 196²: »Meine Erlösten« usw. S. 129.

Seite 196³: »Religio depopulata«, Berlin 1926, S. 35.

Seite 197: »Es ist sehr schmerzlich für uns, daß gewisse Leute selbst öffentlich gegen den Modernismus ihr Spiel treiben und sich zu Übertreibungen versteigen, daß sie fast überall Modernismus entdecken und den Verdacht selbst auf Personen wälzen, die weit davon entfernt sind. . . . Nicht selten erfindet oder entstellt man die Tatsachen und spitzt sie auf einen modernistischen Makel zu, der diesem oder jenem Priester zur Last gelegt wird, der die delikatesten Aufgaben zu erfüllen hat. Wir beklagen lebhaft ein solches Verfahren, das weder der Wahrheit, noch der Nächstenliebe entspricht und der guten Sache, der man zu dienen vorgibt, ungeheuren Schaden zufügt. . . . Wäre es nicht möglich, daß gewisse über-eifrige Antimodernisten durch Übertreibung der Dinge in eine

neue Art von Modernismus verfallen?« Kardinal Ferrari in einem Hirtenschreiben, das im Auszug »Germania« 12. März 1908 abgedruckt ist.

Seite 200¹: Vgl. auch E. Krebs: »Die Kirche und das neue Europa«, Freiburg 1924, S. 90–96. Ebenda S. 45.

Seite 200²: Nur wenn die Begründung ausdrücklich in die Definition aufgenommen ist, wenn die Kirche zum Beispiel Schrift und Tradition authentisch interpretiert – so Concilium Tridentinum sess. VI, c. 8; sess. XIII, c. 1 – ist auch die Begründung mit absoluter Sicherheit garantiert. Wo dies nicht der Fall ist – und es ist in den meisten Entscheidungen nicht der Fall – sind die Beweisgründe der Konzilien und der Päpste und erst recht die »der Juristen und Historiker« sehr wohl einer angemessenen Kritik zugänglich. Vgl. Kleutgen: »Theologie der Vorzeit I, Münster 1862, S. 90f.; M. Canus: Loc. theol. 5, 5; Stapleton: Principia fidei 6, 10, 11; C. Pesch: Prael. dogm. I, 258ff.

Seite 202: In seltsamem Widerspruch zu dieser Überbetonung des Weihepriestertums gegenüber dem Laienpriestertum steht die Behandlung, über die sich gerade die selbständigsten und arbeitsfreudigsten Köpfe im Klerus zu beklagen haben, die man keinem Laientum zu bieten wagte.

Seite 203¹: H. Schrörs hat vor kurzem ein köstliches Beispiel in den »Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein« erzählt. (H. 105, Köln 1921, »Kirchliche Bewegungen unter dem kölnischen Klerus im Jahre 1848«, S. 1–74). Der Düsseldorfer Pfarrer Binterim, der sich im Kampfe gegen den Hermesianismus verdient gemacht, aber durch sein Eintreten für die Rechte des niederen Klerus sich das noch stärkere Mißfallen des Kölner Erzbischofs Geissel zugezogen hatte, erhielt auf Betreiben seiner bischöflichen Behörde zunächst von dem Münchener Nunzius unter dem 6. Januar 1849 einen Brief und dann am 4. Februar 1849 ein Breve von Pius IX., in denen ihm ein ernster Tadel über sektiererische Bestrebungen und über Vorspanndienste für die Hermesianer ausgesprochen wurde. Der Getadelte, der die Machenschaften seiner Gegner an der Kurie nur zu gut durchschaute, sandte aber durch den Brüsseler Nunzius, zu dem er durch einen Freund Beziehungen hatte, ein Rechtfertigungsschreiben an den Papst und erhielt von ihm eine äußerst huldvolle Antwort, in der Pius sein Erstaunen über die wirklichen Verhältnisse ausspricht, ihn seines »vollen Vertrauens« versichert und ihm »aus innerster Herzensliebe« den Segen erteilt.

Seite 203²: Daß irriige Entscheidungen, auch wenn sie weltbe-

kannt waren, so »einfach zurückgezogen oder verbessert« wurden, berichtet die Geschichte allerdings selten.

Seite 203³: »Der neue Syllabus Pius' X.«, Mainz 1908, S. 270.

Seite 203⁴: »Ab omni culpa immunes existimandi sunt, qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt.« Richtig ist also nicht das konträre, sondern das kontradiktorische Gegenteil, das heißt die Entscheidungen der römischen Kongregation sind nicht kritiklos, mit rückhaltloser innerer Zustimmung, auch entgegen dem eigenen Urteil, anzunehmen (wie der Satz vielfach von interessierter Seite ausgelegt wird), sondern »als nicht schuldig sind diejenigen zu erachten, welche Verurteilungen der r. K. d. I. oder a. hl. r. K. für nichts achten.«

Seite 208¹: Förster fügt die wichtige Anmerkung hinzu: »Es ist auch äußerst wichtig, die unbestreitbare Wahrheit, daß auch die Sünde in Gottes Ratschluß liegt, gerade dem schwachen und gefährdeten Menschen richtig zu deuten, damit sie nicht im modernen Sinne pantheistisch verstanden wird, als ob auch in der Sünde das Göttliche sei und als ob Gott selber den Abfall „wolle“. Nein, nichts anderes ist gemeint, als daß dem Menschen die Freiheit des Abfalls gegeben ist, aber doch nur um die Einigung mit seinem Urquell zu einer freien Tat zu machen. Redet man hier nicht ganz klar, so wird der Abscheu vor der „gottgeordneten“ Schuld gefährlich vermindert. Gewiß hat das Schuldlebnis in vielen Lebensgängen eine höchst positive Wirkung, — aber doch nur dann und nur soweit, als dadurch die Lügenwelt in vertieftem Sinne als solche erkannt und verworfen wird. Man kann gar nicht diskret, vorsichtig und präzise genug von der Zugehörigkeit der Sünde zur Gotteswelt reden.« Ob Wittig das immer getan hat, ist uns sehr zweifelhaft. Daher die Mißverständnisse.

Seite 208²: »In der Sprache der Väter reden« ist halt eine eigene Sache; dazu muß man ihren langen Atem haben. Wer ihre Worte mit unserm kurzen Atem, das heißt ohne die Zusammenfassung der Gegensätze spricht, so daß in jedem Satze auch der Gegen-Satz mit-schwingt und durchklingt, der spricht eben nicht ihre Sprache.

Seite 209: Allerdings nur gesunde Seelen können die Zerschlagenheit des Herzens ertragen, ohne ein Trümmerhaufen zu werden, und von dem Grade der Gesundheit wird es abhängen, wie weit man der einzelnen Seele die ganze Größe und Herbheit des Christentums zumuten darf. Differenzierung ist alles, wie in der Seelenleitung, so auch in der Beurteilung Wittigs.

Seite 210: F. W. Förster: Religion und Charakterbildung, Zü-

rich 1925, S. 243–46. Dieser Mangel beeinträchtigt besonders die früheren Schriften. Im »Leben Jesu« kommt auch die Gegenseite gelegentlich zur Geltung.

Seite 213¹: »Omnes a christiana fide apostatae et omnes et singuli haeretici aut schismatici: 1. incurrunt ipso facto excommunicationem; 2. nisi moniti resipuerint, priventur beneficio, dignitate, pensione, officio aliove munere, si quod in Ecclesia habeant, infames declarentur, et clerici, iterata monitione, deponantur.«

Seite 213²: Bedeutungsvoll ist jedoch, daß diese Infamie nach can. 2359 § 2 auf gleicher Stufe steht mit der der Majoristen (Kleriker in höheren Weihen), »die eine Unzuchtshandlung mit Minderjährigen unter sechzehn Jahren oder Ehebruch, Notzucht, Bestialität, Kuppelei oder Inzest mit Blutsverwandten oder Verschwägerten des ersten Grades begangen haben«. N. Hilling: »Das Personenrecht des C. J. C.«, Paderborn 1924, S. 32.

Seite 213³: »Censurae, praesertim latae sententiae, maxime excommunicatio, ne infligantur, nisi sobrie et magna cum circumspetione.«

Seite 214: Eines der typischsten Beispiele des Mißbrauches der Exkommunikationsgewalt um macht- und finanzpolitischer Zwecke willen ist der Kampf der römischen Kurie um die Monopolstellung im Alaunhandel des fünfzehnten Jahrhunderts. Um 1461 war bei Tolfa, im Gebiet des Kirchenstaates ein großes Alaunlager entdeckt worden, das zunächst nur an einem Lager in Deutschland und einem zweiten in der Türkei eine ernsthafte Konkurrenz hatte. Das deutsche Lager brachte die Kurie durch Kauf in ihre Hand und das türkische Lager suchte sie für die Konkurrenz im Abendlande auszuschalten, indem sie unter Strafe der Exkommunikation den Handel mit türkischen Alaun verbot; angeblich wegen häretischer Ansteckung, in Wirklichkeit aber, um für die vermehrten Ausgaben der Kurie den ganzen abendländischen Alaunhandel zum Zwecke des Preisdiktates in ihre Hand zu bekommen. (Vgl. Jakob Strieder: »Studien zur Geschichte katholischer Organisationsformen«, Dunker & Humblot, 1925, 2. Aufl.) Es ist klar, daß man dieses Ziel bald durchschaute und den Mißbrauch der Exkommunikationsgewalt mit wachsender Nichtachtung beantwortete.

Seite 219¹: »Qui habet erroneam conscientiam sive in his quae sunt per se mala, sive in quibuscunque, credit id, quod est contrarium suae conscientiae, esse contra legem Dei. Ergo si vult facere illud, vult facere contra legem Dei et peccat; et ita conscientia quantumcunque erronea obligat ad peccatum.« Quaestiones disputatae: De veritate q. 17, a. 4.

Seite 219²: »Et ideo dicendum est, quod omnis conscientia, sine recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod, qui contra conscientiam facit, peccat. Quodlibetales III, a. 27.

Seite 219³: Wittig sagt das einmal selbst sehr schön, ehe er an seinen Konflikt mit der Autorität dachte: »Die Kirche ist die Verkörperung der vollchristlichen Seele. Es kann infolgedessen zwischen der Kirche und einer vollchristlichen Seele keine Zweiheit sein. Wenn ein Zwist entsteht, muß irgendein Mißverständnis vorliegen, muß irgendeine Sünde sein, die schon wieder am Vollleben der Seele frißt.« Kirche und Wirklichkeit, Jena 1923, S. 195.

Seite 219⁴: »tunc oportet eam sequi contra praeceptum ecclesiae, etiamsi excommunicatio addatur.« Quaest. disp. de veritate q. 17, a. 4, ad 4.

Seite 219⁵: »Quia conscientiae dictamen nihil aliud est, quam perventio praecepti divini ad eum, qui conscientiam habet.« Ebenda ad 2.

Seite 219⁶: »Conscientia non ligat nisi vi praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditam. Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen, quod est ex praecepto praelati, non est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati. Unde quum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, et magis obliget quam praeceptum praelati, conscientiae ligamen erit maius, quam ligamen praecepti praelati; et conscientia ligabit, praecepto praelati in contrarium existente. Quaest. disp. de veritate q. 17, a. 5.

Seite 220¹: Die Frage, ob ein solches Urteil ohne persönliche schwere Schuld möglich sei oder nicht, bleibt natürlich hier beiseite.

Seite 220²: »Une part de subjectivisme vient apporter de la relativité à l'absolu de la loi objective.« (Dict. de théol. cath. III 1, 1170.)

Seite 221: »Dans la volonté de Dieu, qui nous oblige à agir conformément à la raison, et qui, ayant fait cette raison faillible, veut que nous la suivions même quand, inconsciemment, elle se trompe.« (Ebenda 1174.)

Seite 224: Scheeben meint (Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, S. 250), diese fehlbaren Entscheidungen hätten »doch eine so starke Präsumpcion der Wahrheit für sich, daß wenigstens für die Zeit, wo sie erlassen wurden, die geforderte innerliche Unterwerfung und Zustimmung zu denselben un-

bedenklich geleistet werden kann und muß.« Aber wo bleibt da die wesentliche Unterscheidung der göttlich-unfehlbaren und der menschlich-fehlbaren Lehre, die das Vatikanum doch mit solcher Schärfe betont hat? Kann eine innere Zustimmung über das Gewicht der Gründe und die Sicherung der Wahrheit hinaus geleistet werden? Muß ein gewissenhafter Intellekt nicht die Möglichkeit des Irrtums im Auge behalten und nur eine bedingte Zustimmung geben? Und wenn er gewichtige Gegen Gründe hat, deren Wucht er sich nicht entziehen kann, ist es da nicht seine Pflicht, um der Wahrheit willen, der er nicht weniger als die Autorität zustrebt, bei seinem Urteil auch diese voll in Rechnung zu stellen und seine innere Zustimmung zu dem Urteil der Autorität in *suspensio* zu lassen?

Seite 225: Seltsamerweise ist es aber, wie manche andere Dekrete, bisher auch nicht zurückgenommen worden.

Seite 240¹: *Causa censurae est crimen; crimen autem propter quod censura infligitur, debet esse grave, ut censura incuratur. Poena enim supponit culpam, et poena gravis culpam gravem; censurae autem, saltem excommunicatio, sunt poenae graves. Quam ab rem si censurae graves ferunter ob peccatum veniale (vell nullum), non solum illicitae, verum etiam invalidae sunt. . . . Quidquid ergo delinquentem a gravi peccato excusat, eum ab incuranda quoque censura excusat, saltem coram Deo et in conscientia*«; (H. Noldin S. J.: *De poenis ecclesiasticis*, Oeniponte 1910, p. 16) ganz wie Augustinus in *De vera religione* c. 11 (vgl. Anmerkung 2 S. 145).

Seite 240²: Genau heißt das Moralprinzip: »*Lex affirmativa non obligat cum incommodo proportionate gravi, quod per accidens cum observatione legis coniunctum est.*« Noldin S. J.: *De principiis theologiae moralis*, Oeniponte 1909, p. 139, 177. »Das menschliche Gesetz verpflichtet in der Regel nicht unter einem schweren Nachteil für die Untergebenen, also nicht unter der Gefahr des Lebens, ja nicht einmal unter der Gefahr eines schweren Schadens an Ehre und gutem Namen, an Gesundheit oder zeitlichen Gütern. Denn erstens muß die Erfüllung des Gesetzes nicht nur physisch, sondern auch moralisch möglich sein. Zweitens hat der menschliche Gesetzgeber überhaupt nicht die Gewalt, über das Leben, die Gesundheit und die Glücksgüter seiner Untertanen ohne weiteres zu verfügen, wenn nicht durch höhere Rücksichten solche Opfer gefordert werden.« A. Koch: »*Lehrbuch der Moraltheologie*«, 1909, S. 69.

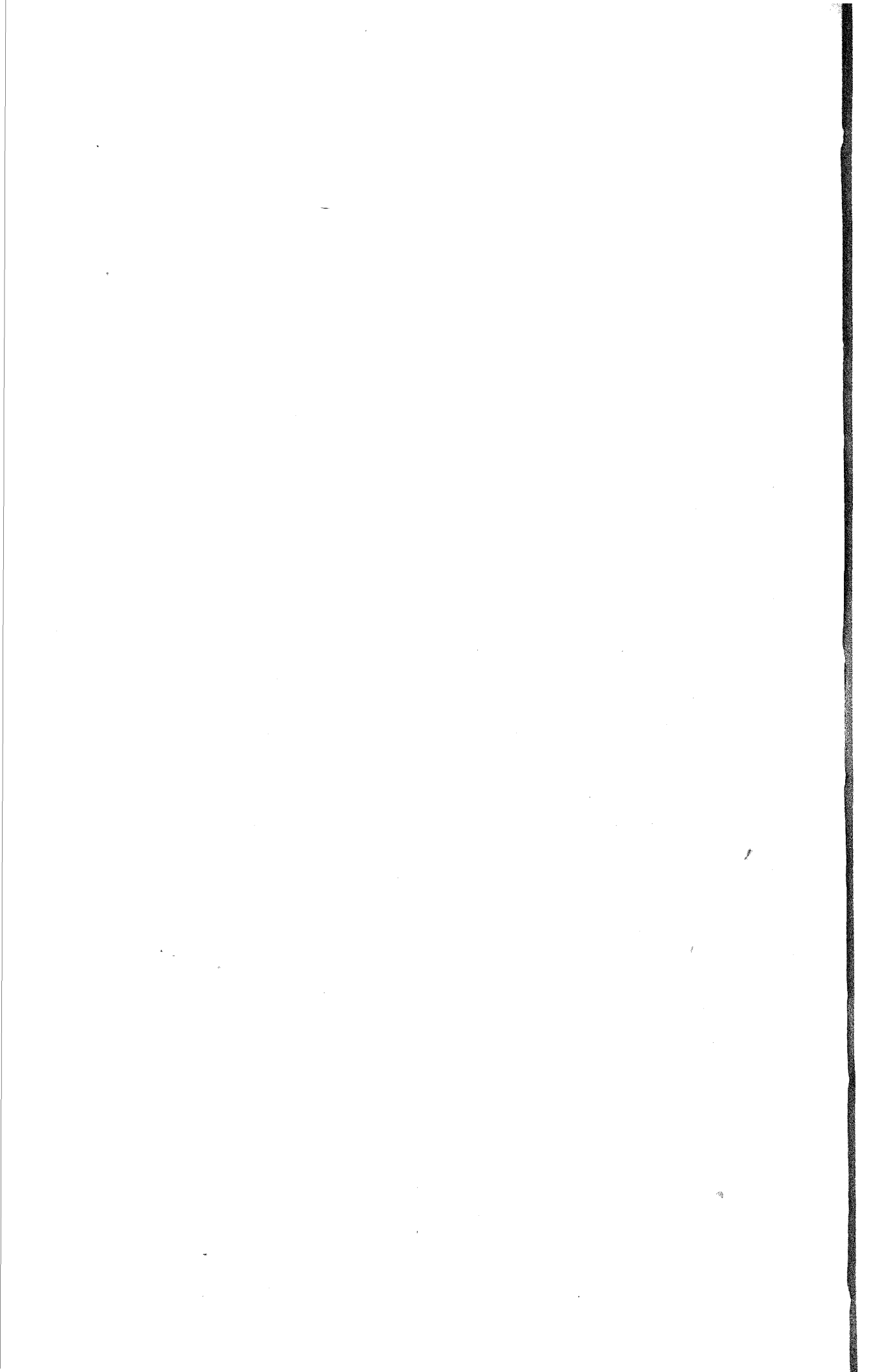
Seite 241: Ein eigentümliches Beispiel für die Art und Weise,

wie die Zensurbehörde tatsächlich für das Heil der Seelen sorgt, liefert eine Broschüre: »Gibt's auch heute noch Teufel?«, welche die unglaublichsten Teufelerscheinungen bei Kaffernmädchen in den Missionen »wissenschaftlich-kritisch beleuchtet« und das doppelte Imprimatur des Augsburger Generalvikars Müller (vom 30. September 1925), desselben, der Wittig die Druckerlaubnis für das »Leben Jesu« verweigerte (S. 29), und des Provinzialoberen der Redemptoristen in Zwittau, Mayer (vom 15. Oktober 1925) erhalten hat und binnen Jahresfrist schon im vierzigsten Tausend erschienen ist. Schamröte steigt einem ins Gesicht, daß eine solche Schrift von einem deutschen Priester geschrieben, in einem Ordensverlage gedruckt und die Approbation zweier Zensurstellen finden konnte, die vor Wittigs Schriften warnen zu müssen glauben, obwohl der Schaden für die Seelen, die Verwirrung der Gewissen viel größer und die Züchtung eines grassen Aberglaubens bedeutend gefährlicher für die Religion ist, als die etwas mißverständlichen Stellen bei Wittig. Aber das ist leider heute die Situation, daß das geistloseste und dümmste Zeug unbedenklich gedruckt werden kann, aber tiefergehenden Schriften, welche die ernstesten Probleme aufreißen und eine eigene Sprache zu sprechen haben, die größten Schwierigkeiten bereitet werden. Es ist keine Sorge, daß von diesem Machwerk eine Anzeige beim Heiligen Offizium einläuft — über Dummheit und Teufelsgeschichten, welche in den Missionen die Vollständigkeit der Beichte bei den Eingeborenen befördern sollen, wachen die Zionswächter von heute nicht — und so nimmt die Broschüre ungehindert ihren Weg. Eine ablehnende Kritik wurde von einer Reihe von Kirchenzeitungen nicht gebracht, und das Blatt, das sie brachte, erhielt einen derart geharnischten Brief von dem »wissenschaftlichen Gutachter« der Erscheinungen, daß der Verfasser an seinem rechten katholischen Glauben zu zweifeln begann. Nichts ist typischer für die gegenwärtige Lage. Man sehe einmal das Schriftchen ein, das für einige Groschen vom St.-Josephs-Verlag, Reimlingen (Bayern), zu beziehen ist, um das Tragik-Komische der Lage bildhaft vor Augen zu haben, und es bleibt nur die Frage, wann eine solche Zensurpraxis sich von selber aufhebt. Es ist jedenfalls für den mündig gewordenen Katholiken schwer, sie ernst zu nehmen, wenn er ihre Handhabung bei Wittig mit den Grundsätzen des kirchlichen Rechtes und mit der Beförderung der Teufelsgeschichten vergleicht. Das gibt allerdings wohl Grund, an der Gewissenhaftigkeit und Fähigkeit der betreffenden Zensurämter (und sie sind nicht die einzigen) zu zweifeln.

Seite 253: Hehns Buch über „die biblische und die babylonische Gottesidee“ war Ende 1912 (!) erschienen und als streng wissenschaftliche Forschungsarbeit nur für Fachgelehrte bestimmt. Es wurde von der Kritik sehr freundlich aufgenommen, aber nie und nirgends hörte man von Beanstandungen, zumal zur Beurteilung der wesentlich historischen und philologischen Fragen, die darin zur Sprache kommen, nur Assyriologen und Alttestamentler imstande sind. Gerade die katholischen Rezensenten kündigten das Buch mit warmer Begeisterung an. Die andere indizierte Schrift Hehns »Wege zum Monotheismus« war eine 1913 (!) gehaltene und amtlich gedruckte Rektoratsrede, die gar nicht im Buchhandel erschienen war und längst überhaupt nicht mehr zu haben ist. Obwohl Eingeweihte den Vollzug der Indizierung Hehns bereits im Jahre 1924 kannten, wie sie nach deren Bekanntgabe (1925) erzählten—zwischen dem Vollzuge der Indizierung und ihrer Bekanntgabe liegt der Abschluß des bayerischen Konkordats!—so ahnte die Öffentlichkeit offenbar gar nichts von einem Verfahren gegen Hehns beinahe schon vergessene Schriften, zumal der Verfasser noch am Anfang des Jahres 1925 einen ehrenvollen Ruf an die Universität Breslau erhielt, was sicher nicht der Fall gewesen wäre, wenn die kirchliche oder staatliche Behörde ein bevorstehendes Einschreiten gegen Hehn gefürchtet hätte oder Bedenken gegen die Rechtgläubigkeit seiner Schriften laut geworden wären. Es ist allgemein bekannt, daß Hehn selbst von den gegen ihn getroffenen Maßnahmen erst durch die Zeitung erfuhr. Von irgendwelchen beanstandeten Sätzen erfuhr weder die Öffentlichkeit, die doch nun auch wissen mußte, inwiefern sie Hehns Anschauungen zu verwerfen hat, noch hat der Verfasser selbst, wie man hört, eine Mitteilung seiner Irrtümer erhalten, obwohl die kirchliche Behörde auch innere Unterwerfung unter ihre Entscheidung fordert. Es wird sogar erzählt, was aber kaum glaublich ist, Rom habe verlangt, daß Hehn von seinem Lehrstuhle zurücktrete. Seit dem Übergange der Bücherzensur von der Index-Kongregation an die Kongregation des hl. Offiziums wird nämlich nicht mehr bloß das Buch verurteilt, sondern auch der eventuell ganz ahnungslose Verfasser wird persönlich getroffen, wie ja bekanntlich auch bei dem Wiener Exegeten Nivard Schlögl Rücktritt vom Lehrstuhle (*recedat a cathedra*) verlangt wurde. Und das Tollste: Weil der Lehrer, ohne Bezeichnung oder Nachweis eines Irrtums indiziert worden ist, wird auch den Schülern erklärt, daß sie keine Aussicht auf Anstellung haben, obwohl auch ihnen weder aus ihren Schriften, noch aus ihrem Lehrvortrag irgendwelche Irr-

tümer nachgewiesen worden sind. Das ist nicht Gerede oder Verleumdung von kirchenfeindlicher Seite, sondern Tatsache, die sich jederzeit dokumentarisch erweisen läßt. — Wohin sind wir, unter der immer schärfer und engmaschiger vordringenden Herrschaft des jesuitischen Systems, in der Kirche Christi gekommen? Und dieses System soll durch ein Konkordat die staatliche Bestätigung und Stärkung erfahren, so daß die gesetzwidrige Indizierung eines akademischen Lehrers oder sonst eines Gelehrten und Schriftstellers, ohne überzeugende Angabe der Gründe, seine Entfernung beziehungsweise Fernhaltung vom Lehramte nach sich zieht? Niemand denkt daran, durch staatlichen Schutz unkatholische Lehrer auf ihren Kanzeln zu erhalten. Darum handelt es sich bei dem bevorstehenden Konkordat gar nicht, sondern darum, ob der herrschenden Schulmeinung die staatliche Macht gegeben werden soll, einen auf dem Boden der Kirche stehenden Gelehrten, dem keine Abweichung von der allgemeinen katholischen Lehre nachgewiesen ist, an der unbeirrten Verfolgung seiner Forschungen und ihrer Vermittlung an die akademische Welt zu hindern und ihn womöglich brotlos zu machen. Da hat Hellpach recht, wenn er von staatlicher Seite beim Abschluß eines Konkordates die Sicherung der Gewissens- und Forschungsfreiheit auch für die katholischen Staatsbürger fordert und verhindert wissen will, daß in innerkatholischen Kämpfen staatliche Machtmittel einer Partei gegen die andere in die Hand gegeben werden. Es liegt auf der Hand, welchen Schaden das für das deutsche Geistesleben bedeuten würde. Alle Einsichtigen sind sich heute darüber klar, daß der katholische Volksteil ein Wesentliches im deutschen Geistesleben zu sagen hat. Das kann er aber nur, wenn seine katholische Freiheit gewahrt und nicht durch Staatsmittel bedroht ist.

Bei Abschluß des Druckes erfahren wir von einem weiteren aufsehererregenden Indexfall, den man wegen der Konkordatsverhandlungen vertagte, obwohl die Verurteilung beschlossene Sache sei.



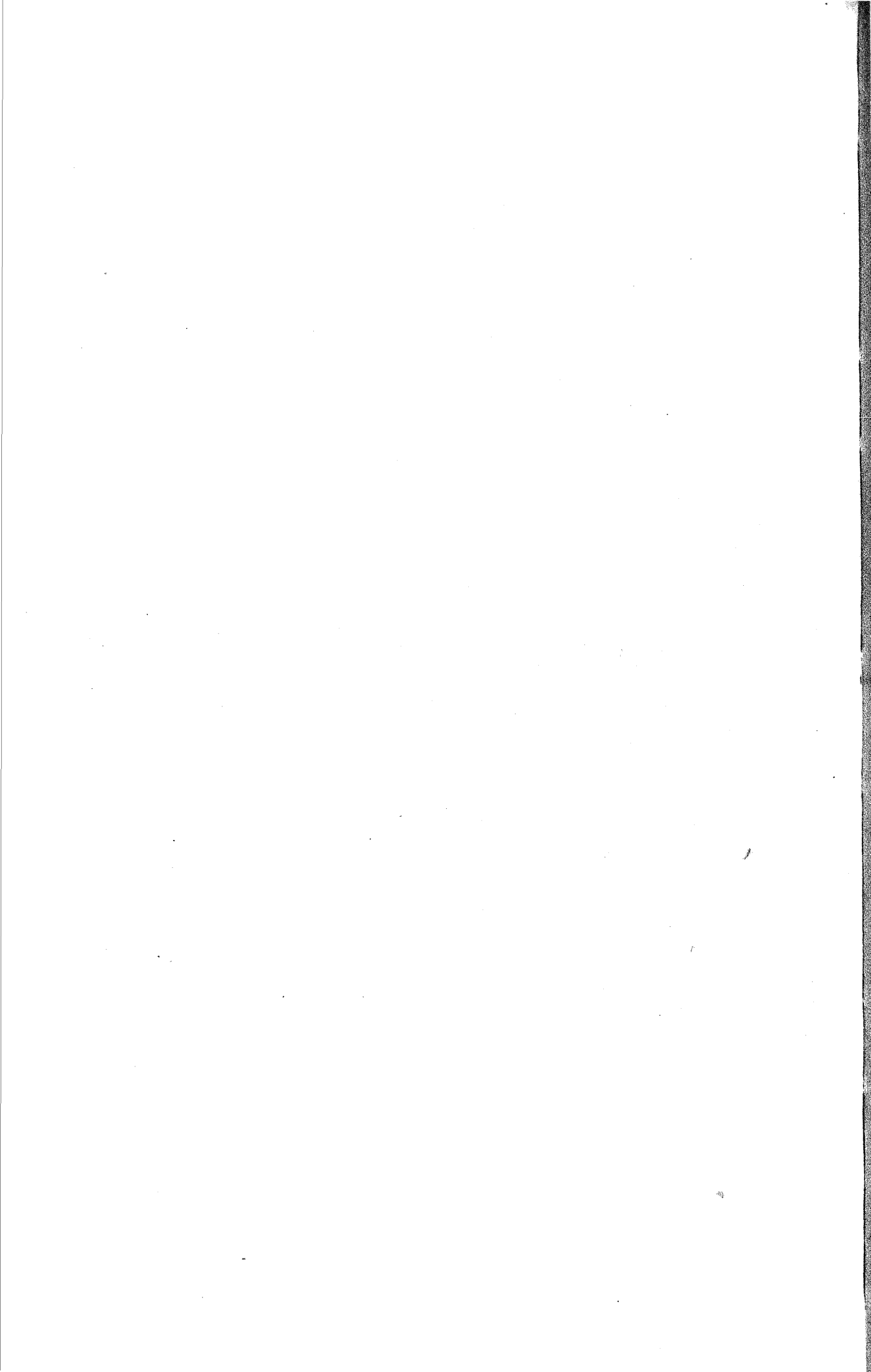
ALLTAG

DIE AKTEN UND THEOLOGISCH-KANONISTISCHE GUTACHTEN ZUM SCHRIFTTUM JOSEPH WITTIGS

<i>I. Vor dem Einbruch des Argwohns</i>	<i>2</i>
<i>II. Der Kampf um „Die Erlösten“</i>	<i>4</i>
<i>III. Die „grave ammonizione“ des Kardinal- staatssekretärs</i>	<i>18</i>
<i>IV. Verhandlungen mit der kirchlichen Zen- surbehörde in Köln</i>	<i>22</i>
<i>V. Verhandlungen mit der kirchlichen Zen- surbehörde in Augsburg</i>	<i>26</i>
<i>VI. Verhandlungen mit dem Bischof von Passau</i>	<i>38</i>
<i>VII. Um das Gutachten des Professor Krebs . .</i>	<i>60</i>
<i>VIII. Der Spruch des Heiligen Offiziums . . .</i>	<i>85</i>
<i>IX. Die ersten Folgen der Indizierung</i>	<i>92</i>
<i>X. Vermittlung des Professors Krebs</i>	<i>95</i>
<i>XI. Religio depopulata</i>	<i>103</i>
<i>XII. Die Emeritierung Wittigs</i>	<i>132</i>
<i>XIII. Die Exkommunikation Wittigs</i>	<i>138</i>
<i>XIV. Theologisch-kanonistisches Gutachten . .</i>	<i>143</i>
<i>Anmerkungen</i>	<i>257</i>



REGISTER



REGISTER

Die mit A bezeichneten Ziffern beziehen sich auf den Aktenband (Band III)

- Aachen 479, 494, 501, 511, 518, 536, 537
Aachen, Toledo und 519
Aachen und Rom 493
Aachens Sieg über Rom im Filioque-Streit 535–539
Abälard 667, 668
Abendmahl 236 (siehe Eucharistie)
Ablaß, Werk und 639
Abrahams Opfer 641, 644, 651
Absolutionsgewalt 875
Absolutionsgewalt, private 874
Abstammungslehre 181
Abt Benedikt von Wearmouth 640
Abtei Cupersa in Apulien 878
Abteien, Bistümer und 567
Äbtissinnen, kanonische 878
Achtstundentag 815
Adalbero von Metz, Bischof 570
Adalhard v. Corbie 553
Adam 644, 820, 831, 840
Admonitio Generalis von 789, Die 521
Adoptianer 497
Adoptianismus 355
Advent 72, 970
Aedificabo ecclesiam 213–260
Aeneas von Paris 515
Ἀγάπη 53, 247
Agathe, heilige 644
Aggregatzustand des Volks 970
Aggregatzustände, Unsere 963
Agnes, heilige 644
Agobard von Lyon 527, 528, 531, 543, 544, 556
Ägypten 9, 14, 93, 108, 302, 303
Ahnenkult 681
Akademie 93, 663
akademischer Bonifatius-Verein 294
akademische Congregatio Mariana A 3, 6, 14, 75
Akklamation 532
Albers, P. 551
Albigenser 690
Albrecht von Habsburg A 107
Alcuin 484, 489, 499, 524, 543, 544, 546, 547
Alexander III. A 104
Alexander VI. A 195
Alexander VII. A 60
Alexandrien, Athanasius von 75, 76, 176, 379, 629, 647
Alexandrien, Dionysius von 358
Allegorie 224
Allererste Anfänge des Kirchenbildes 633
Allursächlichkeit Gottes A 42
Altar 641, 644, 651, 652, 881
Altar der Disputà, Der 641
Altardienste 879
Altes Testament 224, 233, 249, 312, 428
Alter X, 10
Altersmaße 67
Altertum X, 165, 168
Altertums, Grundsatz des 170
alkatholische Sekten 218
Alt- und Neuprotestantismus 182
älteste Darstellung des heiligen Meßopfers 857
Amalarius 544
ama quia durissimum est 190
Ambrosius 629

- Amen, Ohne Schluß und 949
 Amerbach, Bonifazius 741, 746
 Amerika 608
 amicitiae Christi 354
 Amodernist, Der A 197
 Amt 17, 68, A 69
 Amtspriester in Kirche und Sakristei 881
 Amtspriestertum 857, 871
 Amtsträger 68
 Ämter 871, A 55, A 68
 Analogien 160, 174
 Anarchie 7
 »An Christi statt« 146, 147, 148
 ancien régime 26
 Andere Namen und Tiefen 354 bis 360
 Anfang, Der doppelte 735, 749 bis 760
 Anfänge des Kirchenbildes, Allererste 633
 Angelico, Fra 629
 Angelus Silesius 358
 Angilram 518, 524, 552
 Anglikaner 169
 Anglikanismus A 145
 Angst, gegen die A 54
 Angst vor Rom A 87
 Anicet 254
 Annus Acceptus des Theophrast von Hohenheim (Paracelsus), Der 729–760, vgl. IX
 Anpassung an den Geschmack der Gebildeten 403
 Ansgar von Bremen 515
 Anthropologie 189
 Anthroposophen 302
 Antichristen 29, 33
 antikes Priestertum 849
 Antimodernist A 125
 Antimodernisteneid A 87, 88
 antiprottestantische Formulierung 847
 Antithesen Marcions, Die 233
 Antonius 636
 Antoniusbuch 379, 382
 Antworten, tote 913
 Aphrodite 714
 Apocrisarius 553
 Apokalypse 288
 »Apokryphe Evangelien« 303
 Apologetik 77
 Apollinaris von Laodicea 75, 380
 Apollo 714
 Apologeten 60, 221
 Apostel 67, 851
 Apostel der Jungfräulichkeit, Der 388–390
 Apostel, Lehre der zwölf 290, 857
 Apostelfest 143
 Apostelfürsten 143
 Apostelfürsten, Fest der 144
 Apostelgeschichte 69
 Apostelkollegium 633
 Apostolat A 154, 156
 Apostolicum 592, A 96
 »apostolicus« 467, 575
 Apostolische Nuntiatur A 15
 Apostolisches Symbol 311
 »apostolische Überlieferung« 228
 Apostolische Väter 221
 »Apostolisches Glaubensbekenntnis« 183, 233, 289, 309–317, 424, 636, A 94
 ApSIDENbild im Lateran, Das 625, 634, 635
 Aquila 224
 Aquileja 498
 Aquileja, Paulin von 553, 556
 Aquino, Thomas von A 106, 218, 219

- ara coeli 97
 Arbeit 772, 805
 Arbeit der Kreatur, Die 825
 Arbeit, Die Gezeiten der 827
 Arbeit, Die Verklärung der 803
 bis 840
 Arbeit, Haus der 712
 Arbeit, Gebet und 689–694
 Arbeiter A 122
 Arbeiterbewegung 805
 Arbeiterrevolution 805
 Arbeitsdienstjahr 722
 Arbeitsfieber, Das deutsche 723
 Arbeitsgemeinschaft 705, 711,
 719, 721, 817, 839
 »Arbeitskraft« 725, 807
 Arbeitstechnik 826
 Arbeitsvertrag 700
 Arbeitswissenschaft, Kirchen-
 lehre und 806–809
 Arcadius A 172
 Archimedes 763
 Architektur, Die 313, 974
 Argwohns, Vor dem Einbruch
 des A 3–4
 Ärgernis A 5
 Arianer 75, 484, A 65
 Arianismus 466, 469, 491, A 107
 Aribo, Bischof von Mainz 574
 Aristokratie 19, 20, 37
 Aristoteles 19, 21, 85
 aristotelische Kategorien 40
 Arius 75, 499, A 172
 Arkandisziplin 166, 266, 267
 Arnobius von Sicca 325, 364
 Arnulfinger 476, 483
 Artikel, Die drei 838, 839
 Arzt 743
 Asien 515
 »Asien oder Rom« 622
 Assensus intellectus A 80
 Assimilation 176, 179
 Assisi, Franz von 974, A 197
 Athanasianisches Glaubensbe-
 kenntnis 176, 629
 Athanasius von Alexandrien 75,
 76, 176, 379, 629, 647
 Athaulf 485
 Atheismus 32
 Athen 99
 Athen, Dionysius von 418, A 173
 Athen, Jerusalem und 99
 Athosberg 614
 Attigny 480
 Aufbau der neuen Kultur, Am
 386–387
 Auferstehung im Fleische 428,
 429
 Aufklärung, Jesuiten und 697
 Augsburg A 38
 August der Starke 23
 Augustin 95, 330, 378, 393, 397,
 490, 659, 671, 753, 776, 864,
 974, A 53, 116, 195, 292, 644,
 A 103, 145, 147, 208, 225, 233,
 270
 Augustin und Leo der Große 865
 Augustin und Thomas in ihrer
 Wirkung auf unser Denken
 655–673
 Augustus 5, 36
 Ausgang des Heiligen Geistes 188,
 535
 Ausstand 16
 Außenpolitik 89
 Außenstehenden, Bischof der 449
 »Außerhalb der Kirche kein Heil«
 72
 Autoren, Der Standpunkt der A
 211
 Autorität 133, 134, A 223
 Autorität, unfehlbare 289

- Autorität der Theologen A 81
 Autorität des Bahnbrechers, Die
 135
 Autoritäten, künstlich geschaf-
 fene 419
 Autoritätskirche 247, 248
 Avicenna 743, 747
 Avignon A 150
 Aymo von Bourges, Erzbischof
 584
 Babylon 14
 Bahnbrechers, Die Autorität des
 135
 Bajus A 191
 Bamberg 563
 Bann 230
 Barbarossa 591
 »barbarus« 540, 542, 555, 556
 Barmherzige Schwester 889
 Baronius 878
 Barth, Karl 114, 115, 733, 740, A
 129
 Bartholomäus 480, 482, 510, 545
 Bartmann, B. A 150, 257
 Basel 744
 Basel, Haito von 555
 Basilika Quattro Coronati 642
 Basilius 76, 165, 166, 383, 384,
 A 4
 Batiffol 594
 Batiffol-Seppelt 200
 Bauer 473
 Bauplan der Menschheit, Der 107
 Bayern 502, 556
 Beamte, preußische 815
 Beamtentum 872
 Beichte A 4, 6, 8, 14, 64, 76
 Beichten, öftere A 9, 14
 Beichtstuhl 216, 787
 Bekehrung, Die Vererbung der
 A 117
 Bekenntnis 721, 726
 Bekenntnisse einer schönen Seele
 677
 Bekenntniszwang 823
 Bellarmin, Robert 696, A173, 263
 Bellori 627
 Benan 304, 305
 Benanbrief 301, 302, 303, 305
 Benedikt VIII., Papst 567
 Benedikt XIV., Papst A 95, 100,
 156, 157, 170, 176, 179, 181,
 245, 261, 262
 Benedikt XV., Papst 373, 374,
 589, A 105
 Benedikt von Nursia 100
 Benedikt von Wearmouth, Abt
 640
 Benediktiner A 10
 Benediktiner-Regel 102
 benediktinische Erneuerung 903
 Bengel, J. A. A 103
 Benson A 115
 Berdjajew 661
 Bergson 769, A 109, 222
 Berlin 463
 Bernhard A 106
 Bertram, A. Kard. A 3, 4, 5, 7, 13,
 16, 17, 19, 38, 50, 86, 91, 92,
 95, 96, 98, 100, 101, 164
 Beruf oder Funktion 817
 Berufstheologen 62
 Besitz, Der neue 349–353
 Beth, Karl 189
 Bethge, O. 548
 Bethlehem, In 391
 Bethlehem, Der Weise von 390
 his 391
 Bethmann-Hollweg A 109
 Betrug, Frommer 411
 Bewahrung der Evangelien, Die
 415

- Bewegende Jungen 903
 Bewegung, eucharistische 649
 Beweise 77, 199
 Beyerle, K. 545, 546
 Bibbiena, Kardinal 647
 Bibel 18, 374, 387, 593
 Bibel allein, Die 168
 Bibelforschung 380
 Bibelübersetzung, Die 387—388,
 780
 Bibliotheken 628
 Bilder, eucharistische 651
 Bilder Mariens 148
 Bilder unserer Gotteshäuser 621
 Bildersturm 465, 491
 Bildsamkeit 836
 Binterim A 266
 Bischof 17
 Bischof Adalbero von Metz 570
 Bischof Feßler A 148
 Bischof Gerhard von Cambrai 584
 Bischof Zephyrin (199—217) 315
 »Bischof der Außenstehenden«
 449
 Bischof von Limburg A 121
 Bischof von Mainz, Aribo 574
 Bischof von Ow in Passau A 34
 Bischof von Passau, Verhandlungen
 mit dem A 38—50
 Bischöfe 200, 236
 Bischöfe, römische 459
 Bischöfe von Rom, Unfehlbarkeit
 der 383
 bischöfliche Zensoren A 20
 Bischofsamt 696
 Bischofskonferenz, Fuldaer A 18,
 96
 Bischoftum 566
 Bismarck, Otto v. 8, 11, 20, 716,
 769, 770
 Bistümer und Abteien 567
 Bittage, große 894
 Bittgebet 895
 Bludau A 225
 Blumhardt 678
 Blutarbeit und Gottesdienst 691
 Blutrache 681
 Blüher A 114
 Bodelschwingh 678
 Bologna A 116
 Bölitz A 161
 Bona, Kardinal 614
 Bonaventura 667, A 220
 Bonifatius 34, 439 ff., 477, 506,
 524, 531, 532, 544
 Bonifatius VIII. 451, A 108
 Bonifatius-Verein, akademischer
 294
 Boretius 552
 Born zum Quell, Vom 891—898
 Bornemann 313
 Bossuet A 153
 Bourgeois 26
 Brachzeiten 561
 Brackmann 546
 Bramante 630, 636
 Braut, Die ewige 923
 Bräutigam der Geistesbraut, Der
 917—926
 Bremen, Ansgar von 515
 »Brief an Diognet« 70, 341
 Britannien 498
 Brotstudent, Der 757
 Bruders 199
 Bruderschaften 788
 Brunhild 471
 Brunhildenstein 502
 Bruno A 109
 Brunstäd 821
 Buch des Bundes 422, 423
 Bücher, Die sogenannte Vorzensur
 der A 154—171

- Bücherzensur A 77, 272
 Buddha 39
 Bugia A 42, 43
 Bulgakow 661
 Bund 706
 Bundes, Buch des 422, 423
 Burgunder 502
 Buschbell A 161
 Bußdisziplin, kirchliche A 8, 9, 13
 Bußsakrament 296, 605, 874, A 76
 Byzanz 463, 468, 604
 Byzanz, Die Franken und 463
 bis 469
 Byzanz, Patriarch von 533
 Cäcilia, heilige 644
 Calvin 692, 810
 Calvinismus 694, 809
 Camerario, Frater Jakobus de
 636
 Campanella A 109
 Canon (siehe Kanon)
 Canones 534
 Canonum, Codex 526, 528
 Canus, M. A 266
 Capella (siehe Kapelle)
 »Capella graeca« der Priscilla-
 katakombe 857
 Capella Sixtina 648
 capitulare de villis 483
 Cardauns, Hermann A 261
 Carolini, libri 493
 Cäsarea 165
 Cassel 503
 Castagno 651
 Cathulf 514
 Cavallini, Pietro 637, 643
 Cavallinis Gerichtsbild 645
 Cerdo 246
 Cerosi, Monsignore A 96
 Chamberlain, Houston Stewart
 401, 405, 413, 421
 Chaos, Die Welt als 665
 Chilperich 488
 China 14, 772, 837, 967
 Chlodoveus 546
 Choral 974
 Chorschwestern 878
 Christbaum, der echte 161
 Christentums, Panegyriker des 52
 Christi, amicitiae 354
 Christi, Corpus 68
 Christi, Der Leib 67, 899—907
 Christi, Fülle 67
 Christi, Geist 63
 Christi, Gleichung 146, 147
 Christi, Nachfolge 64, 800
 Christi, Opfertat 146
 Christi Statt, An 146, 147, 148
 Christi, Stellvertreter 146
 Christianissimus imperator 527
 christianum imperium 546
 christlich-soziale Bewegung 805
 Christliche Dichter 386
 christliche Gesellschaftsordnung
 794
 christliches Gewaltmenschen-
 tum 800
 christliches Gnadenmenschen-
 tum 800
 christlicher Handel 888
 christliche Literaturgeschichte,
 erste 391
 »christliche Moral« 135
 christliche Priestertitel, Der 853
 christliche Revolution 799
 christlicher Revolutionär 800
 christlichen Volkes, Innenkultur
 des 621
 Christologie 188, 836
 Christus »hier und jetzt« 148, 149
 Christus, Der historische 147,
 259

- »Christus zu meinem Erben« 565
 Christusamt, Das 127
 Christusbild an der Apsis der La-
 terankirche 623
 Christusbilder 148
 Christuserbe 151
 »Christusträger« 349
 Christuswerdung 358
 Chronos 25
 Chrysostomus 647
 Civitas dei 490, 777
 Claudius von Turin 556
 Cluni 566
 »Codex Canonum« 526, 528
 Codex juris canonici A 112
 coeli, ara 97
 Columban 467, 472, 514
 Comma Johanneum A 149, 225
 Communio Sanctorum 74
 Compendium 479
 Compiègne 480, 481, 544
 complexio oppositorum 61, 63
 Concursus divinus A 17, 37, 74,
 79, 80
 Congregatio Mariana, akade-
 mische A 3, 6, 14, 75
 Corbie 503
 Corbie, Adalhard von 553
 Corpus Christi 68
 Corpus mysticum Christi 875
 Credidimus quando intelligimus
 A 111
 Credo 535, 536, 537, 538, 555,
 A 101
 Credo in der Messe 571
 Corvey 503
 Cremonesi A 114
 Cromwell 8, 113
 Cyprian von Karthago 69, 72,
 221, 326, 364
 Cyprian von Karthago (Der alte
 Rhetor und die neue Sprache)
 319–367
 Cyrill 168
 Damaskus, Johannes von A 219
 Damasus I., Papst 220, 271, 372,
 383, 384
 »Damnation« A 87
 Dämon der Sache, Der 721
 Dämonen 694, 718
 D'Annibale A 261
 Dante 629, A 256
 Darwinismus A 110
 »Das allgemeine Priestertum«
 841–890, A 19, 86
 Das Evangelium flüchtig? 455
 »Das Neue Reich« A 41, 62
 David 12, 488, 492, 522, 545,
 598, 611, 644
 Davids Salbung 487
 Decknamen Johannes Strangfeld
 A 53
 dei, Civitas 490, 777
 Dei, concursus A 37, 80
 Deismus 186, A 79
 Dekretalen, pseudoisidorische
 493
 Demokratie 19, 20, 24, 25, 26,
 27, 37
 Demut 66
 »Den besten Teil erwählt« 889
 Denifle A 258
 Denken, Dramatisches 117
 Denken in Stationen, Das 673
 Denkfreiheitsträume 823
 Denkmäler, eucharistische 650
 Denkweise der Väter 75
 Denunziation A 6
 Denzinger-Bannwart A 225
 »Der Mensch« 807
 Descartes 658, 663, 696, A 109
 Deutsche Arbeitsfieber, Das 723

- Deutsches Fest ohne Freude 443
 Diakone 236, 851
 Diakonenweihe 878
 Diakonissen 878
 Dialektik 115, 116, 162
 Diana zu Ephesus 714
 Diaspora 281, 283, 285, 287, 294, 885, 886
 Diaspora, In der 885
 Diasporafähigkeit 287, 291, 292, 297, 885
 Diasporaschulung 295
 Diasporatüchtigkeit, Das kirchliche Leben des zweiten Jahrhunderts und seine 279—298
 Dichter, christliche 386
 »Die Bibel allein« 168
 Die drei Hauptirrtümer oder mindestens Mißverständlichkeiten im religiösen Schrifttum Wittigs A 55—70
 »Die Erlösten« A 15, 17, 54, 86
 »Die Ernte ist groß« 887
 »Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele« 45—79, A 20
 »Die Kirche im Waldwinkel«
 A 27, 30, 33
 »Die Tat« A 54
 Diktator 5, 17
 Diognet 70
 Diognetbrief 70, 341
 Dionysius von Alexandrien 358, 418, A 173
 Dionysius von Athen 418
 Diskussionen 216
 Dispens 912
 Dispensatio 166
 Disputa als Summa theologica, Die 626, 627, 629, 631
 Disputa, Der Altar der 641
 Dogma 76, 93, 94, 95, 818, 836, A 111, 125
 Dogma, Abneigung gegen Kirchengebot und 913
 Dogma oder Schulmeinung A 159
 Dogmatik 218
 Dogmatiker 60, A 8, 9, 81
 Dogmatischer Irrtum A 10, 12
 Dogmatische Wahrheit A 10
 Dogmenzwang 73
 Dokerismus A 130
 Doktor der Philosophie 703
 Döllinger 614, A 179, 243
 Donatus 328, 335
 Donatusbüchlein 330, 332
 Donau 508
 Doppelte Anfang, Der 735, 749 bis 760
 Dopsch, A. 549
 Dörnigheim 505
 Dostojewski 614
 Dramatisches Denken 117
 Drei Artikel, Die 838, 839
 Dreieinigkeit 404, 949, 950, 970
 Dreifache Krone 58
 Dreifaltigkeit, Die menschliche 139
 Dreißigjähriger Krieg 690
 Drogo von Metz 553
 Druckerlaubnis A 97
 Dualismus 242
 Duchesne 555
 Duell 930
 Dümmler 550
 Dynastie 488, 489, 685
 Ebenbildlichkeit 726
 Eberle, Domkapitular Dr. A 28, 29, 31, 33, 163
 Eberswind von Niederaltaich 488
 ecclesiam, Aedificabo 213—260

- echte Christbaum, Der 161
 Eck A 127
 Eckehart, Meister 763, A 80,
 150, 258
 Ehe 60, 236, 699, 935
 Ehe, Biographie der 931
 Ehe, Gesetz oder Sakrament, Die
 927—936
 Ehebruch 575
 Ehedispens 575
 Ehegesetze 443, 922
 Ehelosigkeit 562
 Ehesakrament 874
 Ehen, unerlaubte 570
 Ehescheidung 936
 Eheschließung 575
 Ehrhard 222
 Eid A 101, 142
 Eifersucht 930
 Eigenkirchenrecht 601, 680
 Eigenkirchenwesen 601
 Einhard 501, 505, 529, 550
 Ein Herz und eine Seele 69
 Einkirchlichung des Hauses, Die
 687
 Einmaligkeit 146, 148, 164, 166,
 177
 Einschnitt des 11. Jahrhunderts,
 Der 590—607
 Einsiedeln 741
 Einsiedler, Der 381, 472, 473,
 474
 Einsiedlern von Trier, Bei den
 378—380
 Einteilung der Bibliotheken 628
 Ekkard A 57, 79
 Ἐκκλησία, Katholische Kirche 53
 ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς 75
 Eleusis 108
 »Elohim« 103, 104
 Elemente, Die 315
 Emeritierung Wittigs, Die A 132
 bis 138
 Empyreum 631, 646
 Endzeit 657, 658
 Engelmensch 358
 England 6, 699
 Entdämonisierung des Hauses
 695
 Entlarvung 307
 Entstehung der Kirche A 52
 Entwicklung 9, 11, 13, 55, 156,
 157, 174, 179, 187, 218
 »Entwicklung vom geschwore-
 nen Eide weg« A 99
 Entwicklungsbegriff, Newmans
 171
 Entwicklungsgedanken, Um den
 153—192
 Entwicklungstheorie, Kampf der
 181
 Entzündung des Lebens 335
 Epheser 1 und 4 68
 Ephesinum 168
 Ephesus, Diana zu 714
 Ephesus, Konzil zu A 172
 Ephesus, Polykrates von 247, 255
 Epikie 912
 Epiphanius 831
 Episkopat 66, 162, 195
 Episkopat, monarchischer 200,
 201
 Ἐπίσκοποι 852
 Epistola apostolorum, Die neu-
 entdeckte 313, 420—438
 Epoche, Die nächste 617
 Epoche im 11. Jahrhundert, Die
 591
 Epochen, Der Kreuzesstamm der
 659
 Erasmus 694, 747
 Erben, Christus zu meinem 565

- Erbfolge 11
 Erbschuld 954
 Erfüllung, Vorzeit und 753
 »Erlebnis« 76, 334, 911, 912
 Erlebnistheologie A 37
 Erlösergott 225
 Erlösten«, Der Kampf um »Die
 A 4–18
 Erlösten, Die A 15, 17, 54, 86
 Erlösung 51, 75, 954
 Ermanarich von Passau 514, 515
 Erneuerung, benediktinische 903
 »Erneuerung des Taufgelübdes«
 365
 Erntefest 969
 Eros 714
 Erstkommunion 694
 Erwachsene 929
 Erwachsenenbildung A 120
 Erzählungskunst, katholische
 381
 Erzbischof Aymo von Bourges
 584
 Erzbischöfliches Ordinariat
 Freiburg i. Br. A 14, 15
 Eselsfurt 550
 »Es kommt die Stunde« 895
 »Es steht geschrieben« 289
 Eucharistie 53, 160, 170, 176, 188,
 652, 858, 873
 Eucharistie, Die Mission der 669
 eucharistische Bewegung 649
 eucharistische Bilder 651
 »Eucharistische Denkmäler« 650
 eucharistischer Kult 162
 Eucken, R. A 108
 Eunomianer A 172
 Europa 498, 514, 515, 530, 532,
 551, 616, 962, 964, 965, 967, 968
 »Europa«, Das Frankenreich
 oder 513–516
 Europäer 964, 966
 europäische Gesellschaft, Die 694
 bis 703
 Eusebius A 263
 Evangelien 405, 407, 414, 415
 Evangelien, apokryphe 303
 Evangelienkritik 151, 196
 Evangelienströme, vier 640
 »evangelischer Katholizismus«
 160, 195
 Evangelisten 67
 Evangelistensymbole 638
 Evangelium 224, 231, 455
 Evangelium Chamberlains, Das
 401–420
 Ewigkeit der Hölle 292
 exercitus Francorum 520, 529
 Exkommunikation, Die A 213
 bis 239
 Exkommunikation, Folgen der
 A 239–256
 Exkommunikation Wittigs, Die
 A 138–143
 Exodus der Liebe, Der 89
 Extra salutem nulla ecclesia 35
 Fabrik 691
 Fahrende, Der 379
 Fahrt nach dem Morgenlande,
 Auf der 380–381
 Fakultät, theologische A 16, 20,
 92, 93
 Fälschungen und Fiktionen 399
 bis 438
 Familie 51, 61, 725
 Familie, Das Fremdwort 693
 Fascismus A 111, 114
 Fasten 574
 Feiertage, Die Sonn- und 971
 Feldgänge A 55
 Felix 481
 Fendt A 244

- Fénelon A 230
 Férotin, M. 552
 Ferrari, Kardinal A 265
 Feßler, Bischof A 148
 Fest, Das unverstandene 955
 Fest der Apostelfürsten 144
 Festungen des Lebens, Die 93
 Fichte, J. G. 663, 667, 703, A 108
 »Fides et Veritas«, Gesellschaft
 A 94
 fides formata A 17, 64, 74, 79
 Fiktionen, Fälschungen und 399
 bis 438
 Filioque im Credo 535, 537, 555
 Filioque-Streit, Aachens Sieg im
 535-539
 Fische 650, 652
 Fischer A 126
 Flandern 503
 Fleisch, Geist und 325
 Fleische, Auferstehung im 428,
 429
 Fleischmann, Albert 181
 Fließarbeit 828
 Floris, Joachim von A 103
 Flucht vor dem Weibe 921
 Folgen der Exkommunikation
 A 239-256
 Folgen der Indizierung, Die
 ersten A 92-95
 Folgerungen, Praktische A 247,
 249, 251, 253, 255
 Ford, Henry 828
 Form, Die heutige 317
 Formeln 146
 Formulierung, antiprotestan-
 tische 847
 Förster, F. W. A 207, 209, 267
 Fortschritt der Glaubenserkennt-
 nis 169
 Fra Angelico 629
 Francia 551
 Franken 466
 Franken, Der Glaube der 469 bis
 476
 Frankenreich oder Europa, Das
 513-516
 Franken und Byzanz, Die 463
 bis 469
 Frankfurt a. M. 480, 481, 490,
 502, 549
 Frankfurt im Jahre 1007, Synode
 zu 563
 Frankfurt und Worms 507, 509
 Frankreich 6, 23, 24, 26
 Franz Joseph 541
 Franz von Assisi 636, 815, 903,
 974, A 197
 Frater Jakobus de Camerario 636
 Frau, Priestertum der 859, 860,
 878, 888, 889
 Frauenbewegung 837
 v. Frauendorfer 790
 Frauenkleidung 922
 Fredegunde 471
 Freiburg i. Br., Erzbischöfliche
 Ordinariat A 14, 15
 Freier Ausblick 275
 Freiheit 914, 964, 970, A 52
 Freiheit der Kinder Gottes, Von
 der 909-916
 Freiheit, Gebot und 915
 Freiheit, katholische A 273
 Freiheit, Lehre von der A 71, 79
 Freiheit von der Notwendigkeit
 A 56
 Freiheit vom Zwang A 56
 Freiheitslehre der Kirche und
 der Wittigschen Schriften, Die
 A 56-58
 Freisinn, römisch - katholischer
 623

- Freizeiten 711, 721, 727, 839
 »fremde Gott« 223, 225, 230, 233,
 234
 Fremdheit, trotzige 893
 Fresken der Paulskirche 632
 Freude, Deutsches Fest ohne 443
 »Freunde« 354
 Fridolin 472
 Friedberg 507
 Friede der Welt, Der 581
 Frieden, der alle Begriffe über-
 steigt 579
 »Friedensbestrebungen« 579
 Frieden von Versailles 783
 Friedrich der Große 700
 Froben 741, 747
 Froschhammer A 218
 »frommer Betrug« 411
 Fronleichnamfest 649
 Fronleichnamsoffizium des heili-
 gen Thomas, Das 631
 Frühscholastik 605
 Frühwirth, Kardinal A 96, 99, 100
 Führer, Volk und 5-11
 Fuldaer Bischofskonferenz A 18,
 96
 Fülle Christi 67
 Fülle der Zeiten 67
 Funktion, Beruf oder 816, 817
 Funktionär 816
 Furcht, heilsame A 55
 Furcht und Liebe A 207
 Furt der Franken und das Schis-
 ma, Die 461-556
 Furt der Franken und Nicaea,
 Die 505-513
 Galen, Chr. Bernh. Freiherr v.
 743, 744
 Galiläi A 149
 Gallus 472
 Gambetta, L. 5
 Ganzheit der Seele 72
 Gaspari, Kardinal A 18, 19
 Gebet und Arbeit 689-694
 »Gebildeten« 679
 Gebot des dritten Artikels, Das
 713
 Gebot und Freiheit 915
 Gebote, kirchliche 911, 912, 914
 Gebote, zehn 701, 703, 934
 Gebrauch des Corporale bei
 Brandfällen 575
 »Geburt aus Gott« 349
 Gedanke, Der eucharistische 649
 Gedankenfreiheit 822
 Gegen die Angst A 54
 Gegenformation 934
 Gegensätze 61
 Ἐγγραπται 421, 424, 425, 427
 Gegründet oder gesät? 57
 Gehaltsklasse 816
 Geheimbeichte 195
 Geheimnisse der Menschheit 947
 Geheimverfassung 267
 Geheimwissen 299
 Geist 179, 227, 237, 323
 Geist Christi 63
 Geist der Ordnung, Der 189
 »Geist des Protestantismus« 806
 Geist und Fleisch 325
 Geistererscheinungen 155
 Geistesbesitz 349
 »Geistesgeschenk« 349
 »Geistessalbung« 349
 Geistessprache, Die A 127
 Geistestat, Entwicklung und 179
 »Geistesträger« 349
 Geisteswissenschaft 302
 geistige Gewalt 48
 »geistliche Kommunion« 885
 »Geistliche Übungen« A 4
 »Geistlicher« 349

- Geistliche, leibeigene 572
 Geistlichen, Zölibat der 573
 Geistlicher, verheirateter 572
 Gelasius I. A 173
 Gelnhausen 507
 Gelübde 935
 Gemeinde 725
 Gemeindebild, römisches 869
 Gemeindebildung 290
 Gemeinschaft 47, 48, 49, 51, 53,
 62, 69, 217, 227, 787
 Gemeinschaft, Der Rahmen der
 A 233
 Gemeinschaft, Die Seele wirkt
 47
 Gemeinschaften, Die kleinen 402
 Gemeinschaftsbildung 885
 Gemeinschaftserklärungen 241
 Generalkommunion 788
 Generalvikare A 85, 111
 Genf 773
 Gerhard von Cambrai, Bischof
 584, 585
 Gerichtsbild Cavallinis 645
 Germanen 34, 467, 473, 690, 777
 Gernsheim 549
 Geschichte der Welt, Die 765, 104
 Geschichte des Mannestums 921
 Geschichte einer Idee 175
 Geschichte, Glaube und 437
 Geschmack der Gebildeten, An-
 passung an den 403
 Geselligkeit 61
 Gesellschaft 26, 107, 771, 780,
 811
 Gesellschaft, Die europäische
 694-703
 Gesellschaft, Die neue 772, 773
 Gesellschaft »Fides et Veritas«
 A 94
 Gesellschaft, Gewissen und 813
 Gesellschaft, Kirche und 775 bis
 784
 Gesellschaft, Staat und 770-775
 Gesellschaftsordnung, christliche
 794
 Gesetz der Kirche, Die Lehre
 vom 35-44
 Gesetz und Evangelium 224
 Gesetzgeber 5, 8, 24
 Gestalt, Die neue 340
 Gestalt, Die siegende 211
 Gestalten kirchlichen Werdens
 205
 Gestalten, Vorbilder und 59
 Gesundheit 72
 Gewalt, geistige 48
 Gewaltmenschentum, christ-
 liches 800
 Gewissen 811, 813, A 89, 142, 219
 Gewißheit der Rechtfertigung
 292
 Ghirlandajo, Domenico 651
 Gibich 502
 Gillmann 607, 611
 Ginnheimer Höhe 502
 Gioberti, V. A 218
 Giotto 645, 646
 Giovanni Battista de Rossi 624
 Giselher 502
 Gisler, Dr. A. A 15, 18, 30, 35, 62,
 65, 74, 84, 167, 168, 189, 196,
 236, 247, 264
 Glaube 292, 436, 437, 916
 Glaube der Franken, Der 469
 bis 476
 Glaube und Geschichte 437
 Glauben, aus redlichem 417
 Glauben, Inferiorität der Katho-
 liken als Beweismittel gegen
 den 425
 Glauben und Wissenwollen 299

- Glaubens, Karfreitag des 726, 727
 Glaubens, Souveränität des 408,
 412, 429
 Glaubensakt, Der rechtfertigen-
 de 296, 885
 Glaubensartikel, Der Dritte 706,
 A 131
 Glaubensbekenntnis, Apostoli-
 sches 183, 235, 289, 424, 636,
 A 94
 Glaubensbekenntnis, Athanasia-
 nisches 176, 629
 Glaubenserkenntnis, Fortschritt
 der 169
 Glaubenskräfte, wichtige 297
 Glaubensquellen der katholi-
 schen Kirche 630
 Glaubenssatz 64
 Glaubensstreitigkeiten 77
 Glaubenswissenschaft 300, 301
 Gläubigen vom weißen Berge,
 Die 343
 Gleichung Christi 146, 147
 Glöckner 549
 Gnadenkirche A 180
 Gnadenmenschentum, christli-
 ches 800
 Gnadenstreit, Der erste 429, 431
 Gnosis 300, 301
 Gnostiker 221, 228, 300, 312, 362,
 425, 435
 Godehard 567
 Gogarten 733
 Göhre A 126
 Goethe, J. W. v. 120, 137, 627,
 745, 749, 756, 758, 929
 Goslar (1019), Synode in 572
 Gotik 604, 665
 Gotik, Romantik und 605
 »Gott« 942
 Gott, Dreifaltiger 949
 Gott im Kriege, Mit 583
 Gott, Mensch und 403
 Gott, unbekannter 225
 Gott und die Religion A 119
 Gott — Welt — Seele 661
 Götter und Heilige 471
 Gottes, Allursächlichkeit A 42
 Gottes, Hand 638
 Gottes Recht — Menschenrecht
 601
 Gottes, Reich 821, 968
 Gottes, Volksstaat und Reich 957
 bis 977
 Gotteshäuser 621, 687
 Gottesdienst 291, 292, 409
 Gottesdienst, Blutarbeit und 691
 Gottesgemeinschaft des jüdischen
 Volkes 59
 »Gottesträger« 349
 Gottessöhne 146
 Göttliche ist noch da, Das 55
 Gottlos und Götterlos 103
 Gottwerdung des Menschen 359
 »Gaal« A 12
 Grabmann, M. A 258
 Gräber der Martyrer 386
 Γραφή 253
 Gratian, Kaiser 275, 606, A 106
 »grave ammonizione« des Kardi-
 nalstaatssekretärs, Die A 18—22,
 76, 83, 87
 Gregor I. 220, 313, 467, 513,
 514, 552, 644, A 116
 Gregor IV. 528
 Gregor VII. 23, 541, 591, 603,
 A 106, 107, 108, 114, 116
 Gregor der Wundertäter 165
 Greisenjahre 901
 Griechen 18, 662, 738
 griechische Mystik 76
 Grisar 694

- Großkirche, Die 239, 241, 243
 Grotefend 550
 Grotius A 109
 Grund, Der hinzukommende 733
 Grundrichtung des Wittigschen
 Schrifttums, Die unverkennbar
 gute katholische A 53-54
 Gründung 49
 Gründung der Kirche 71
 Gründungsakt 68
 Gründungstag 49
 Gründungsurkunde 77, 78
 Grundsatz des Altertums 170
 Grundurkunde, Die 855
 Grützmacher, Richard 181, 376
 Gunther 502
 »guter Mensch« 357
 Gymnastik 826
 Habsburg 591
 Habsburg, Albrecht von A 107
 Hadrian I. 498, 531, 547
 Häckel 678
 Häckelstreit 832
 Haecker, Theodor 155, 156, 161,
 163
 Haito von Basel 555
 Hagen 502
 Hampe 554
 Hand Gottes 638
 Hand, Unter der 815
 Handauflegung 851
 Handwerker 473, 794
 Hankiewicz, G. Ritter von 274
 Häresie, pelagianische 397
 Häresien 191
 Harnack, Adolf v. 63, 106, 157,
 221, 313, 350, 361
 Harnacks »Marcion« 61
 Hartmann, Ludo Moritz 516, 551
 »Häretiker« 894
 Hauck 553
 Haupt und Herz 11-21
 Hauptirrtümer oder mindestens
 Mißverständlichkeiten im reli-
 giösen Schrifttum Wittigs, Die
 drei A 55-70
 Haus der Arbeit 712
 Hauses, Die Einkirchlichung des
 687
 Hauses, Entdämonisierung des
 695
 Hausfrau 922
 Hausfrauenideal 922
 »Hausgenossen« 354
 Hausgottesdienst 725
 Hausmission, Sippenmission und
 683
 Hauspriestertum 689, 691
 Heddernheim 507
 Hegel, G. W. F. 658, 663, 703,
 769, A 109, 128
 Hegesipp 245
 Hehn, Prof. A 132, 253, 271, 272
 Heidenmission 17
 Heidenschüler, Der 377
 Heidentum 19, 694, 703, 713, 969
 Heidentum in der Scholastik,
 Das 667
 »Heil der Seele« 72
 Heiler 155, 156, 162, 176, 184
 Heilig, demütig und beredt in
 Rom 385-386
 Heilige, Götter und 471
 Heilige Allianz 773
 Heilige 68, 72, 144, 478, 543
 Heiligen Geistes, Ausgang des
 188, 535 ff.
 Heiliger Geist 185, 186, 187, 760,
 A 127, 147, 152
 Heiliges Offizium 85-92, A 272
 Heilige Schrift 166, 237, 630
 Heilige Schrift und Lehramt 245

- Heiligen Geistes, Verheißung des 172, 174
 Heiligen Offiziums, Der Spruch des A 85-92
 heiliges Altertum 165
 heilsame Furcht A 55
 Heilsarmee 706
 Heilsgeschichte 732
 Heiligt der Zweck die Mittel? 30-35
 Heimat 833, 834
 Heimat, katholische 281
 Heimatlosigkeit, Unsere 835
 Heiner A 203
 Heinrich II. als Reformator des religiösen und kirchlichen Lebens 559-576
 Heinrich IV. A 107
 Heinrich VIII. A 107
 Helena 465
 »Heliand« 58, A 53
 Hellpach, Professor A 253, 254, 272
 Helvidius 389, 547
 v. Henle, Anton 790
 Henle, Das Wort des Bischofs 791
 Herakles 776
 Herbestal 504
 Herder, J. G. v. 83, A 128
 Herder & Co. A 14
 »Herrgottswissen von Wegrain und Straße« A 3, 12, 14, 15, 53, 86
 Heristall 504
 Hermas, »Hirt« des 250, 343, 359
 Herold Roms, Der 383-385
 »Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes« 353
 Herrnhut 806
 Herrschaft der Kirche 58
 Herrschaftsgelüste des Klerus 883
 Hersfeld 567
 Herstelle 503
 Hertling 610
 Hertz, Heinrich 751
 Herz der Welt, Das 3-44
 Herz und eine Seele, Ein 69
 Herzschlag der Zeit 964
 Hesse 806
 Hessen, Johannes 661, 662, 664
 Heteronomie 73
 Hexenverfolgungen 694
 Hieronymus, St. 629, A 3, 173, 188, 263
 Hieronymus: Über die Anfänge katholischer Kultur 369-397
 Hilarius 76
 Hildebold 518, 524
 Hilling, U. A 268
 Hindenburg 9
 Hildebrand 502
 Hilgers, J. A 260, 262, 263
 »himmlische Patrizier« 630
 Hinkmar 494, 553
 Hippokrates 743, 744
 Hippolyt 315
 Hirsch, Emanuel 767, 769
 Hirscher A 222
 »Hirt« des Hermas 250, 343, 345
 Hirten 67
 Hirtenamt A 55
 Hirtenbuch 359
 Historiker 59
 Historikerschmerzen und Wichtiges 360-367
 historischer Christus 147, 259
 »historische Entwicklung« 187
 Hobbes, Th. 696, A 109
 Hochamt 216
 Hochheim 506
 »Hochkirche« 195

- »Hochland« A 4, 14, 15, 39, 49
 Hochschule 825
 Hohepriestertum, Das eine 867
 Hölderlin, F. 749
 Hölle, Ewigkeit der 292
 Hoffmann, Alfred A 98
 Hohenzollern A 103
 Holl, Karl 313, A 265
 Hollweck, J. A 158, 260, 261, 263
 »Homousios« 168, A 65
 Hoops 548
 Hostie 652, 653
 Hugonotten 687, 690
 Humanismus 696, 755
 Hussiten 690
 Hyiothesia 354
 Ideale sind sterblich, Die 87
 Idealgestalt 204
 Idealismus 657, 658, 663, 703,
 714, 809, 810, A 108, 109
 Idee, Geschichte einer 175
 Ignatius von Antiochien 152, 176,
 246, 247, 249, 253, 258, 283,
 859, A 109
 Ikonostase 547
 ΙΧΘΥΣ, Leben, Lehre und Wir-
 ken als Abbild der Dreifaltig-
 keit 111—140
 Immaculata 951—955
 imperator, Christianissimus 527
 imperium, christianum 546
 Imperium, römisches 59
 Imprimatur A 18, 20, 23, 25, 29,
 30, 33, 35, 36, 37, 39, 44, 77,
 83, 84, 185
 Index A 30, 89, 90, 96, 98, 132,
 171
 Index, Der Fall A 145
 Index, Recht und A 177
 Index und Moral A 183
 Index, Wen schützt der A 173, 175
 Index-Kongregation A 272
 Indien 14, 303, 967
 Individualismus 974
 Individuum, Das moderne 703
 bis 709
 Indizierung, Die A 171—185
 Indizierung, Die ersten Folgen
 der A 92—95
 Industrierecht 698
 Inferiorität der Katholiken als
 Beweismittel gegen den Glau-
 ben 425
 Inflation 731
 Ingenieur 825
 Ingelheim 506, 549
 »Inkarnation« 16, 54
 Innenkultur des christlichen Vol-
 kes 621
 innere Erlebnisse 911, 912
 »innerer Mensch« 357
 »Innere Mission« 691
 Innerung 557—800
 Innozenz I., Papst 220, 269
 Innozenz III. 608, 616, 974, A 104
 Innozenz IV. 605
 Innozenz X. A 56, 71, 79, 191
 intellectus, assensus A 80
 Investiturstreit 680
 Inwärtseigen 602
 Irländer 472
 Irenäus von Lyon 221, 245, 256,
 359
 Irene, Kaiserin 465, 500
 Irrtum, Dogmatischer A 10, 12
 Islam 39
 Israel 15, 62, 489
 »Ismus« 714, A 111
 Ismus-Fetisch, Der 717
 Italien 464, 770, A 114
 »Ite missa est« 880, 881
 ius divinum 600

- ius humanum 600
 Jacobi, Erwin 606
 Jahr 966
 Jahr, Das gnadenvolle 751
 »Jahre des Heiles« 52
 Jahrgang 967, 969
 Jahrgang des Menschen, Der 967
 Jahrhundert, Das monistische
 769
 Jahrhundert, Das zweite 223,
 289
 Jahrhunderts, Der Einschnitt
 des elften 590—607
 Jansenismus A 72, 189
 Jansenius A 79, 191, 229
 Jerusalem 15, 83, 86, 96, 98, 108,
 536
 Jerusalem und Athen 99
 Jesuiten 23, 34, A 5, 10, 108, 109,
 111, 116
 Jesuiten und Aufklärung 697
 Jesu Vorleben 125
 Jesus 14, 15
 Jesus als Revolutionär? 799
 Jesus als Sozialist? 797
 Jesus, Schwindelliteratur über
 304
 Johann XXII. A 150
 Johannes 14, 124
 Johannes von Damaskus A 219
 Joseph von Nazareth 919, 923
 Josefskult 682
 Josias 522
 Josue und Kaleb 646
 Journalist 704
 Jubeljahr 840
 Judaisten 231
 Judas 15, 32, A 42, 80
 Juden 5, 18, 38, 487, 489, 662
 Judentum 98, A 113
 Jugend 10, 756
 Jugend, Die neue 905
 Jugendbewegung 898, 903
 Jugendbewegung, katholische
 905
 Jugendzeit 901
 Julian der Abtrünnige A 53
 Julius II. 627
 Jungen, bewegende 903
 Jüngerschaft 59
 Jungfrau von Orleans 24, A 121,
 124, 258
 Jungfrauen, Die 389
 Jungfrauen, von den klugen und
 den törichten 434, 435
 Jungfrauenideal 922
 Jungfräulichkeit 378, 562
 Jungfräulichkeit, Der Apostel
 der 388—390
 Juno Judovisi 714
 Juristen 19, 117, 606, 610, 616
 juris canonici, Codex A 112
 Jus iurandum Pianum de sinceritate
 fidei A 85, 96
 Justin der Martyrer 235, 363,
 416, 858, 859
 Kabbala 94, 662, 663
 Kaiser 5, 535, 680
 Kaiser Augustus 5, 36
 Kaiser Friedrich I. (Barbarossa)
 591
 Kaiser Gratian 275, 606, A 106
 Kaiser Heinrich II. 562
 Kaiser Heinrich IV. A 107
 Kaiser Heinrich VIII. A 107
 Kaiser Karl V. A 108
 Kaiser Karl d. Gr. 6, 457, 463 ff.
 Kaiser Karl der Kahle 480
 Kaiser Konstantin der Große 222,
 441, 444
 Kaiser Otto I. 603
 Kaiser Otto III. 569

- Kaiser Tiberius 36
 Kaiser Valentinian I. 271, 275
 Kaiser, griechisch-katholische 463
 Kaiserinder Kirche, Der 539–541
 Kaiser, römische 527
 Kaiser, römisch-katholische 463
 Kaiser und Konzil 541
 Kaiser von Österreich 18, 541, 556
 Kaiserin Irene 465, 500
 Kaisergott 464
 Kaiserkrönung 490
 Kaiserkult 466, 540
 Kaisername von 800, Der 529 bis 535
 Kaiserslautern 507, 549
 Kaisertum, Papsttum bedingt 531
 Kaleb, Josue und 646
 Kalenderreform 725, 971
 Kalvin 692, 810
 Calvinismus 694, 809
 Kampers 546, 551
 Kampf der Entwicklungstheorie 181
 Kampf der Wahrheiten, Der 845
 Kampf, sittlicher A 4, 6
 Kampf um die »Erlösten«, Der A 4–18
 Kampf um die katholische Kultur, Der erste 393–395
 Kanon des Neuen Testaments 229, 232, 240, 243, 244
 Kanon 1386 A 20
 Kanon 1393 A 36
 Kanon 1394 A 37
 Kanones von Sardica 220
 kanonische Äbtissinnen 878
 Kanonisten 610
 Kanonistik 605
 Kant, I. 657, 663, 671, 742, A108, 109, 262
 Kanzlei 485
 Kapelle 492, 483, 484, 493, 518, 528, 534, 597
 Kapelle und Papst 485
 Kapitalismus 772
 Kapitol 93
 Kaplan 596
 Kardinal Baronius 878
 Kardinal A. Bertram A 3, 4, 5, 7, 13, 16, 17, 19, 38, 50, 86, 91, 92, 95, 96, 98, 100, 101, 164
 Kardinal Bibbiena 647
 Kardinal Bona 614
 Kardinal Ferrari A 265
 Kardinal Frühwirth A 96, 99, 100
 Kardinal Gasparri A 18, 19
 Kardinal Schulte A 23
 Karfreitag des Glaubens 726, 727
 Caritas 795, A 3
 Karl II. von England 495
 Karl V. A 108
 Karl August 749
 Karl, Der Eiserne 501–505
 Karl der Große 6, 457, 463 ff.
 Karl der Kahle 480
 Karls Civitas dei 491
 Karls Konziliarismus 527
 Karolinger 457
 Karolingische Kirchenreform, Die 476–486
 Karrer A 150, 258
 Karthago, Cyprian von 319–367
 Karthäuserinnen 878
 Katakomben 34
 Katakombeninschriften 65
 Katakombenmalerei 633
 Katholiken 758
 Katholiken und der Papst, Die 199
 katholisch und protestantisch 973
 katholische Diaspora 283

- katholische Erzählungskunst 381
 katholische Freiheit A 273
 katholische Grundrichtung dieses Schrifttums, Die unverkennbare gute A 53–54
 katholische Heimat 281
 katholische Jugendbewegung 905
 katholische Kultur 382
 katholische Kultur, Der erste Kampf um die 393–395
 katholische Seele und Kirche 73
 katholischen Kirche, Glaubensquellen der 630
 katholischen Klerus, Korrespondenzblatt für den A 89
 katholischer Christen, Weltverein 789
 katholischer Kultur, Hieronymus: Über die Anfänge 369–397
 katholisches Weltanschauungssystem 289
 »Katholizismus« 227
 Katholizismus, evangelischer 160, 195
 Katholizität 772
 Kausalität 178
 Kausalitätsgesetz 158
 Ketzer 781
 Ketzerverfolgung 301
 Keuschheit 190
 Kiefl, F. X. 793, 800, A 264
 Kierkegaard, S. 164, A 153, 211
 Kilian 472
 Kind, Das 340, 346, 349
 Kind, Der Knecht wird 837
 Kinder, als neugeborene 343
 Kinderlosigkeit 562, 564
 Kindertaufe 364, 365
 Kinderzahl 946
 Kirche 235, 407, 409, 489, 493, 777, 929, 974
 Kirche, Ämter in der A 68
 Kirche als Selbstverwirklichung der christlichen Seele, Die 45 bis 78, A 20
 Kirche als Stiftung 819
 Kirche als Zivilverwaltung 475
 Kirche-Der Evangelische, Die 595
 Kirche, Der Kaiser in der 539 bis 541
 Kirche, Die neue 907
 Kirche, Die Mitwelt der 779
 Kirche, Die Nachwelt der 781
 Kirche, Die Welt vor dem Blick der 761–784
 Kirche, Die Wiederfindung der 593
 Kirche, Entstehung der A 52
 Kirche, geschlechterlose 859
 Kirche, Gründung der 71
 Kirche, Herrschaft der 58
 Kirche, Im Vorfeld der 709–728
 Kirche im Waldwinkel, Die A 27, 30, 33
 Kirche, katholische 911
 Kirche, katholische Seele und 73
 Kirche kein Heil, Außerhalb der 72
 Kirche, Lehre von der A 72
 Kirche, Maß der 60
 Kirche, Objektivität der 73, 74
 Kirche, Pantheon und 777
 Kirche, Papst und A 112–115
 Kirche, römische 73
 Kirche, Schwörerei in der A 99
 Kirche, sichtbare A 29, 32, 37
 Kirche und Gesellschaft 775 bis 784
 Kirche und Menschheit 79–110
 Kirche und Naturforschung 739
 Kirche und Seele A 199
 Kirche und Staat 599

- Kirche und Staat, Trennung von 451
 Kirche und Synagoge A 113
 Kirche und Volk A 115—122
 »Kirche und Wirklichkeit=Ein
 katholisches Zeitbuch« A 19, 76
 Kirche von jeher, Die 71
 Kirche, Zusammenhang mit der
 allgemeinen 291
 Kirchenamt A 96
 Kirchenbegriff Wittigs und der
 Kirche selber, Der A 66—70
 Kirchenbesuch 887
 Kirchenbilde bis zu Raffaels Dis-
 —putà, Vom ersten 619—653
 Kirchendienste, niedere 879
 Kirchenfreien Die 215
 Kirchengesetz und Dogma, Ab-
 neigung gegen 913
 Kirchengemeinde 719
 Kirchengeschichte 68
 Kirchengestaltung, synkretische
 163
 Kirchengründung 56
 Kirchengut 571, 572
 Kirchenideal, kuldeisches 442
 Kirchenjahr 737, 819, 969, 971
 Kirchenjahrs, Jenseits des 725
 Kirchenkalender 725, 971
 Kirchenlehre und Arbeitswissen-
 schaft 806—809
 Kirchenrechtler A 99
 Kirchenrechts, Die Epochen des
 587—617
 Kirchenreform, Die Karolingi-
 sche 476—486, 561
 Kirchenreform, tridentinische
 222, 903
 Kirchenraum 148, 781
 Kirchenstaat und Staatskirche
 22, 58, 607—617
 Kirchenverfassung 197
 kirchliche Bußdisziplin A 8, 9,
 13
 kirchliche Leben des zweiten
 Jahrhunderts und seine Dia-
 sporatüchtigkeit, Das 279—298
 kirchliche Lehramt 630, A 9, 13,
 55
 kirchliche Titel 433
 kirchliche Zensoren A 23, 25
 kirchliche Gebote 911, 912
 kirchlichen Leben im II. und
 XX. Jahrhundert, Von dem 277
 bis 307
 kirchlichen Werdens, Gestalten
 205
 Kirchliches Werden 193—211
 Kirchlichkeit 215
 kirchlich-soziale Bewegung 805
 Dr. Klauser in Zürich 748
 Kleid, Das neue 340
 Klerus 17, 252, 253, 782, A 7
 Klerus, Chamberlain über den
 413
 Klerus, Herrschaftsgelüste des
 883
 Klerus und Laien 253
 Klerus und Volk 857
 Kleutgen, J. A 257, 266
 Klopstock, F. G. 677
 Kloster 61, 93, 566
 Knabe—Jüngling—Mann 131
 Knaben des Klemens 343
 Knabenführer, Der 345
 Knecht wird Kind, Der 837
 Koch, A. A 261, 270
 Koch, Hugo 441, 445, 447, 451,
 A 235, 244
 Koch, Richard 759
 Kodex A 166, 176
 Kodifikation 589, 608

- Kollegialität 833, 834
 »Kölnische Volkszeitung« A 12, 22, 23
 Kolumban 467, 472, 514
 Kommunion A 27
 Kommunion, geistliche 296, 885
 Kommunion, tägliche A 82
 Konfirmation 694
 Konflikt, Der A 221
 Kongregation, Index- A 272
 Kongregationsgedanken 795
 König 489, 962
 König Karl 460
 König Robert von Frankreich 575
 König Saul 12
 König Theoderich 485, 640
 König Wilhelm 534
 Königskapelle und Kaiserkonzil 516—529
 Königsstaat und Kirchenstaat A 107
 Konkordat A 8, 9, 252, 253, 272
 Konkurrenz 883
 Konsekration 883
 Konsekration und Sakramentenspendung 873
 Konsekrationsgewalt 857, 873
 Konstantin 464, 465, 499, 512, 532, 539, 590, 608, 616, 974, A 106, 172
 Konstantin, Der getadelte 445
 Konstantin der Große 222, 441, 444
 Konstantin und Bonifatius 439 bis 460
 Konstantinopel 458, 538, A 172
 Konstantinopel, Patriarchen von 512, 513
 Konsumentenhaushalt 691, 705
 Kontinuität 171, 176
 Kontor 691
 Konversionen 77
 Konvertiten 886
 Konvertitenunterschrift 886
 Konzil 464, 513, 838
 Konzil, Kaiser und 541
 Konzil von Frankfurt 794, Das 491—500
 Konzil von Nicäa 168, 453, 464, 465, 492, 522, 526, 533, A 172
 Konzil von Trient 874
 Konzil von 1870, vatikanisches A 69, 148
 Konzil zu Ephesus A 172
 »Konziliarismus« 526, 527
 Konzilschreiben von 378, römisches 275
 Körper 48, 54
 Körperbildung 48
 Korporation 605
 Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus A 89—92
 Kösel & Pustet A 26, 27, 29, 31, 33, 38, 41, 45, 46
 Kosmologie 18, 240, 659
 Kraft, gemeindebildende 297
 Kranken- und Waisenschwester 888, 889
 Kreatur 809
 Kreatur, Die Arbeit der 825—840
 Krebs, Professor Dr. Engelbert A 51, 53, 78, 177, 189, 191, 193, 195, 198, 231, 264, 265
 Krebs, Um das Gutachten des Professors A 50—85
 Krebs, Vermittlung des Professors A 95—103
 Kreis, Der römische 267
 Kreuz 635, 638, 640, 644, 968, 973, 974, 975
 Kreuz der Wirklichkeit, Das 977

- Kreuzesopfer 847
 Kreuzesstamm der Epochen, Der 659
 Kreuznach 549
 Kreuzzüge 690
 Krieg 782, 783
 Krieg, dreißigjähriger 690
 Kriege, Mit Gott im 583
 Krippendarstellungen A 55
 Krone 464
 Krone, dreifache 58
 Krusch 514, 546
 Kubina, Dr. 795, 800
 »kuldeisches Kirchenideal« 442
 Kult, eucharistischer 162
 Kultur 382, 784, 965, 967
 Kultur, Am Aufbau der neuen 386—387
 Kultur, Der erste Kampf um die katholische 393—395
 Kulturkampf, Bismarcks 770
 Kultus 687
 Kunigunde 562
 Kunst 714, 888
 Kunst, christliche 622
 Kunst und Wissenschaft 621
 Künste A 225
 künstlich geschaffene Autoritäten 419
 Kunze, J. A 265
 »Küsterdienste« 879
 Laemmer, H. A 155, 260
 Laien 17, 727, 782, 857, 870, 873
 Laien, Klerus und 253
 Laienapostolat A 122, 153, 184, 202, 259
 Laienhand, Sakrament aus 875
 Laienkirchentum A 26
 Laienpriestern, Typen von 888
 Laienpriestertum A 37, 164, 201, 841—890
 Laienschwestern 878
 Laintum 252
 de Lagarde, Paul 697
 Lamennais A 218
 Lampertheim 504
 Landau 550
 Landeskirche 470, 697, 717
 Landrecht, Allgemeines Preußisches 700
 Langbehn 751
 Langobarde, Paulus der 553
 Langobarden 486, 501
 Landschaft 834
 Laodicea, Apollinaris von 75, 380
 Lassalle 5
 Lateran 93
 Laterankirche, Christusbild an der Apsis der 623, 625, 634, 635
 Laurentius 644, 647
 Leben 51, 54, 77, 120, 168
 Leben als Amt, Das 755
 Leben, arm an 945
 Leben aus Geheimnis und Dunkel 947
 Leben, Das göttliche 148, 749
 »Leben Jesu« A 26, 28, 30, 37, 38, 77, 86, 97, 128
 Leben, keimendes 946
 Leben, versunkenes 331
 Leben-Jesu-Forschung, Die 838, A 129
 Leben-Jesu-Fälschung, Eine 298 bis 307
 Lebendigen? Wie kriegen wir den 705
 Lebendigmacher, Der 367
 Lebendigmacher, Der Tod als 91
 Lebens, Die Festungen des 93
 Lebens, Entzündung des 335
 Lebens, Die Schöpfungsakte des 121

- Lebens, Stationen des 133, 725, 760
 Lebensalter 129, 131, 829
 Lebensarbeit, Unsere 829, 831
 Lebenshunger 943
 Lebenslauf 725, 975
 Lebensphilosophie A 128
 Lebensstromes, Periode schwächeren 78
 Lebenswerk 725
 Leder, Dr. Paul August 266
 »Legisten« 610
 Lehramt 66, A 8, 78
 Lehramt, Heilige Schrift und 245
 Lehramt, kirchliches 630, A 9, 13, 55
 Lehramtes, Unfehlbarkeit des päpstlichen A 82
 »Lehre der zwölf Apostel« 290, 857
 Lehre vom Gesetz der Kirche, Die 35 – 44
 Lehre vom Primat 383
 Lehre von der Freiheit A 71, 79
 Lehre von der Kirche IX, A 72
 Lehre von der Sünde und Rechtfertigung A 80
 Lehrer 67
 Lehrerakademie A 121
 Lehrerbildung, Die A 121
 Lehrverkündigung A 69
 Lehrers, Die Station des 123
 Leib 47, 70
 Leib Christi 67
 Leib des Herrn 54, 67
 leibeigene Geistlichen 572
 Leibniz 663, A 109
 Lenin 19, A 109
 Leninsche Weissagung A 103
 Leo I., der Große 170, 192, 220, 467, 864, 865
 Leo III. 515, 516, 529, 532, 536, 538, 547
 Leo IV. 551
 Leo XIII. 541, 624, 634, 870, A 69, 105, 106, 156, 157, 170, 176, 179, 225
 Leo der Große, Augustin und 865
 Lessing 592
 letzte Ölung A 82
 liberale Theologie 113
 Liberalismus 114
 »Liber diurnus« 313
 Liebe 53, 78, 772
 Liebe, Der Exodus der 89
 Liebe, Die Vorsitzende der 249
 Liebe, Furcht und A 207
 Liebesehe, Die 933
 Liebes-Ehe, Sippen-, Berufs- und 685
 Liebesheirat 677, 684, 934
 Liebesreue 885, A 66, 76, 80
 Liebesreue, vollkommene 293, 296, A 65
 Liebeswerk 690
 »Liebet einander« 78
 »Lied auf Christus« 289
 Lietzmann 313
 lignum vitae 658
 Liguori, Alphons v. A 262
 Limburg, Bischof von A 121
 Linsenmann A 222
 Lionardo da Vinci 651
 Literatur 888, 953
 Literaturgeschichte, erste christliche 391
 Liturgie 489, 494, 495, 537, 687, 788, A 118
 Liturgie, Filioque in der 537
 Liturgie, mozarabische 497
 Liturgie und Theologie 495
 Locke A 109

- Logik 161
 Logos 75, 226, 832
 Logos-Christus 220
 Lohn, Verdienst und 639
 Loisy A 235
 Lorsch 479, 481, 502, 544
 »Loskauf« 362
 Lotharingen 481
 Ludwig 527
 Ludwig der Deutsche 480, 481
 Ludwig der Fromme 511
 Ludwig XIV. 6, 23
 Lukas 69
 Luther 26, 140, 222, 238, 375,
 590, 613, 768, 810, 819, 825,
 835, 836, 974, A 63, 66, 127,
 131, 189, 193, 194, 218
 Luther des fünften Jahrhunderts,
 gegen den 395
 »Luther redivivus« A 15, 18
 Luthers Hauspriestertum 689,
 691
 Luthers Tafel der Werte 809—824
 Luthers Testament 813
 Luthers Volkstum und die Volks-
 bildung 675—728
 Lyon, Agobard von 527, 528,
 531, 543, 544, 556
 Lyon, Irenäus von 221, 245, 359
 Machiavelli A 109
 Macht 8, 714
 Machthaber 8
 Machtprobe, Die A 227
 Magdeburg 695
 Mailand 498
 Mailand (313), Reskript von 446,
 447
 Main 501
 Mainz 478, 506, 515
 de Maistre 171, 768, 769
 Malachias A 103
 Manichäismus 449
 Manigel 878
 Mann, Der kinderlose 563
 Mann, Der neue 925
 Mannes, Willen des 49, 57
 Mannesalter 67, 626, 901
 Mannestums, Geschichte des 921
 Männerapostolat 795, A 122
 Mantel des Zauberers, Im 321 bis
 328
 Marc Aurel 96
 Marcion 223, 225, 230, 233, 246,
 249, 312, 414, 859
 »Marcion«, Harnacks 61
 Marcions, Die Antithesen 233
 Marcions Erlösung 235
 Marcions Evangelium 231
 Marcions Kirche 237
 Marcioniten 362
 Märchen 929
 Maria 482, 924
 Marianische Studentenkongre-
 gation A 3, 6, 14, 75
 Marienkrönung in S. Maria Mag-
 giore 624
 Marienleben 970
 Marienverehrung 170
 Mariens, Bilder 148
 Mariologie 189
 »Mark« 472
 Martell, Karl 468, 487, 524
 v. Martin 698
 Martin von Tours 471, 482, 515,
 516
 Martyrer, Justin der 235, 363, 416
 Martyrer 147, 386, 464
 Marx, Karl 5, 27, 32, 768
 Marx und Nietzsche 21 — 30
 Marxismus A 110
 Maß der Kirche 60
 Maß, Zweierlei A 169

- Matthäus 16,18 66,77,207,209, 219, 251, 256
 Matrone, Die 251
 Maurus, Hrabanus 514
 Maximus Confessor 176
 Mayer A 270
 Mayer, Otto 606
 Mayer, Robert 751
 Medizin 40
 Mehr wissen wollen 299
 »Meine ‚Erlösten‘ in Buße, Kampf und Wehr« A 14, 18, 86
 Meinschaft 47, 49
 Meister Eckehart 763, A 150, 258
 Melanchthon 825
 Mensch, Der 807
 Mensch, Der neue 336 — 340, 349
 Mensch, innerer 357
 »Mensch Gottes« 357, 358
 Mensch und Gott 403
 Menschen, Die Weiterschaffung des 833
 Menschen, Gottwerdung des 359
 Menschen, neue 854
 Menschenbewirtschaftung 809
 »Menschenmensch« 356, 357
 Menschenrecht, Gottes Recht — 601
 Menschheit, Der Bauplan der 107
 Menschheit, Geheimnisse der 954
 Menschheit, Kirche und 79 bis 110
 menschliche Dreifaltigkeit, Die 139
 Menschwerdung 175
 »mens est« A 162
 Merkle A 229, 235
 Merowinger 470, 487, 488
 Merry del Val, R. Card. A 86
 Messe, Credo bei der 571
 Messe, heilige 649, A 27, 73
 Messen 574
 Meßformulare 575, 857
 Meßgebete 873
 Meßlieder 873
 Meßopfer 847, 879, 894, 897
 Meßopfers, älteste Darstellung des heiligen 857
 Messias 5
 Metaphysik 18
 Metropolitanverfassung 273, 524
 Metz, Drogo von 553
 Metzner, Emil 199
 Mexiko 10
 Meyenberg A 262
 Michael 544
 Michelangelo 626, 632, 648
 Michel, Dr. Ernst A 19, 86
 Militär und Zivil 525
 Minerva 714
 Mischehe 286
 »Missa catechumenorum« 880
 »Missa fidelium« 55, 880
 Mission 34, 237, 726, 727, 779, 819, 836
 Mission der Eucharistie, Die 669
 Mission, innere 691
 Missionsvereine 795
 Mißtrauen 403
 Mißtrauen gegen die Legitimität der Lehrentwicklung 402
 Mißverständlichkeiten im religiösen Schrifttum Wittigs, Die drei Hauptirrtümer oder mindestens A 55—70
 »Mitarbeiter« 711
 mitkirchliche Epochen 664, 775, 778
 Mittelalter 26, 725, 934, 935

- Mittelalters, Urkunden-Fälschungen des 417
 Mittelpunkt, Der neue 743
 Mittler 404
 Mitwelt der Kirche, Die 779
 Mobilmachung 1914 962
 moderne Individuum, Das 703
 bis 709
 Modernismus A 78, 88, 125, 130,
 180, 189, 196, 265
 Modernisten A 86, 131
 Modernisteneid A 95, 96
 Mogk, E. 548
 Möhler 171, A 194, 265
 Mohr, Heinrich A 35
 Molina 696, A 109
 Moment, Der vorchristlichste
 603
 Mommsen, Theodor 678
 Monarchie 19, 20, 37
 Monarchischer Episkopat 200,
 201
 Monatsnamen 530
 Mönch 383, 680, A 117, 118
 Mönchgelübde 935
 Mönchsgeschichten 382
 Mönchtum, Das 101, 165, 455,
 456
 Monotheismus 103
 Monstranz 626, 652, 653
 Monstranz und Hostie 653
 »Monstrum Apuliae« 878
 Montanus 246, 859
 Montanismus 221
 Montanisten 859
 Monte Cassino 100
 Moral A 119, 120
 Moral, christliche 135
 Moral, Index und A 183
 Moral, Recht und A 179, 181
 Moralität der Handlung 407, 411
 Moralität, Die verborgene 411
 »Moralpredigt« 705
 Morgenlande, auf der Fahrt nach
 dem 380—381
 Morgenlande, wieder im 390
 Morus Thomas A 109
 Moses 488, 644, 701
 Moskau 463
 Muckermann, Friedrich A 12
 Mühlenheim (= Seligenstadt) 505
 Müller, Generalvikar A 270
 München A 41
 Mündigwerden 68, A 121
 Musa 468
 Musik 714, 974
 Mussolini 7, 9, A 109, 114
 Mutter und Tochter 783
 Mut zu den Zeiten, Der 447
 Mystik A 119, 120
 Mystik, griechische 76
 Mysterienreligionen 303
 Mysterium der menschlichen
 Handlungen, Das A 15, 54
 Nachbild, Vorbild oder 243
 Nachfolge Christi 64, 800
 nachkirchliche Ordnung 775
 Nachwelt der Kirche, Die 781
 Name Christi über Rom, Der 457
 Namen des Todes 165
 Namen Disputa 626, 629
 Namengebung 503, 724
 Namen und Tiefen, Andere 354
 bis 360
 Namenlosigkeit 724
 Namenswechsel 504, 603
 Napoleon 5, 9, 691, 769
 Nation 534, 810
 Nationaldemokratie 24
 Nationalismus 24, 25, A 111
 »Nationalökonomie« 703
 Natur 658, 784, 808, 969

- Naturforschung 807
 Naturforschung, Kirche und 739
 Naturgesetz 828, 969, A 79
 Naturrecht, Rechtsbruch und
 A 167
 Naturrechtswissenschaft 698
 Naturwissenschaft 659, 696, 738
 Naumann, Friedrich 678
 Neißer Hochschulwoche A 76
 Nero 38
 Nestorius A 172
 »neu« 902
 Neubekleidung, Neugestaltung
 34¹
 Neue, Das unerhört 53
 neue Besitz, Der 349–353
 neue Gesellschaft, Die 773
 neue Gesellschaftsbegriff, Der
 772
 neue Gestalt, Die 340
 neue Jugend, Die 905
 neue Kirche, Die 907
 Neue Leben 60, 329
 neue Mann, Der 925
 neue Mensch, Der 336–340, 349
 neue Mittelpunkt, Der 743
 Neugestaltung, Neubekleidung
 34¹
 Neuhumanismus 717
 Neuplatonismus 94, 662, 663
 Neuprotestantismus, Alt- und 182
 Neuschaffung 53, 329
 Neuscholastik 662
 Neuwerden 902
 »neue Menschen« 854
 Neues Testament 288, 374, 422
 Neundörfer, Karl A 201, 259
 Neuthomismus, Der Sinn des
 A 105, 110
 Neuzeit 657, 659, 725
 Newman, Kardinal 156, 161,
 Newman, Kardinal 163, 164,
 169, 184, 186, 696, A 195, 211
 Newmans Entwicklungsbegriff
 171
 Newmans »Nunc dimittis« 177
 Nibelungensage 502
 Nicaea I., Konzil von 168
 Nicaea II. 464, 465, 516, 525, 532
 Nicaea, Die Furt der Franken
 und 505–513
 Nicaeas Namen, gegen 511
 Nicänum 168, A 96
 Nicht aus dem Willen des Man-
 nes 49
 Nicht Reformierung, sondern
 Formierung 561
 Nichtsündigen 352
 Nichtsündigenkönnen 352
 Nicolaus von Cues A 109
 Nida 506, 507
 Niederaltaich 546
 Niederaltaich, Eberswind von
 488
 »niedere Kirchendienste« 879
 Nierstein 549
 Nietzsche 678, 771
 Nigellius, Ermoldus 514
 Nickel, Dompropst A 7, 8, 11, 12,
 13, 16, 17, 74
 Nikodemus 324
 Nikolaus I., Papst 495, 534, 535
 Nikolaus IV., Papst 624, 634, 636
 Nietzsche, Friedrich 15, 27, 31,
 81, 109
 νοῦς 75
 Nola, Paulin von 639, 640, 645
 Noldin, H. A 270
 Nimbus 633
 Notabsolution 874
 Novitas 853
 Nottaufe 874

- Notwendigkeit, Freiheit von der
 A 56
 Nuntiatur, apostolische A 15
 Nupturienten 873
 Nursia, Benedikt von 100
 Nußbaumer 313
 Oberschlesien 534
 Objektivität 74, 215
 Objektivität der Kirche 73, 74
 Occasionalismus A 37, 164
 O'Connells, Daniel A 259
 Ochsenfurt 509
 Odenwald 502
 Oekolampadius 741
 Offenbarer und Geschöpf 140,
 759
 Offenbarung A 78
 Offene Fragen 191
 Offizium, Heiliges A 85—92, 272
 öftere Beichten A 9, 14
 Ohne Schluß und Amen 949
 Oikonomia des Heiligen Geistes
 166
 Okkasionalismus A 37, 164
 Okkultisten 302
 Ökonomen des geistigen Haus-
 halts 920
 Ökonomie 726, 733
 Ökonomie des Geistes 161
 Ökumene, Die 613, 776
 Ollivier, Emil A 148
 Ölung, letzte A 82
 ὁμοούσιος (consubstantialis) 75
 ὁμοούσιος τῷ πατρὶ 75
 Opfer Abrahams 641, 651
 Opfer, eucharistisches 873
 Opfergedanken 195
 Opfertat Christi 146
 Opportunitätsgründe A 10
 oppositorum, complexio 61, 63
 Opus Caroli, Das 497
 ora et labora 473
 Ordensleute 878
 Ording, Hans 180
 Ordnung, Der Geist der 189
 »Ordo« 857, 878
 Organisation 68, 69, 706, 719, 725
 Origenes 332, 354, 861, 863, 874,
 A 173
 Orleans A 116
 Orleans, Jungfrau von 24, A 121,
 124, 258
 Orthodoxie 114
 Ostchristentum, Das 547, 615
 Ostern 14, 971
 Osterfesttermin, Der 427
 Osterfrage 255
 Ostertag 254
 Ostertag, Der kleinasiatische 427
 Österreich 556
 Österreich, Kaiservon 18, 541, 556
 Ostkirche A 145
 »Ostung« 514
 Oettinger A 103
 Otto I., Kaiser 603
 Otto III., Kaiser 569
 Otto von Freising 505
 Overbeck, Maler 627
 von Ow, Bischof von Passau A 34
 Oxford A 116
 Paderborn 515
 Panegyriker des Christentums 52
 Pange lingua 631
 Pantheon 18, 776
 Pantheon und Kirche 777
 Papst 66, 72, 73, 216, 229, 248,
 464, 484
 Papst Alexander III. A 104
 Papst Alexander VI. A 195
 Papst Alexander VII. A 60
 Papst Benedikt VIII. 567
 Papst Benedikt XIV. A 95, 100,

- Papst Benedikt XIV. 156, 157, 170,
 176, 179, 181, 245, 261, 262
 Papst Benedikt XV. 373, 374,
 589, A 105
 Papst Bonifatius VIII. 451, A 108
 Papst Damasus I. 220, 271, 372,
 383, 384
 Papst Gregor I. 220, 313, 467, 513,
 514, 552, 644, 116
 Papst Gregor IV. 528
 Papst Gregor VII. 23, 541, 591,
 603, A 106, 107, 108, 114, 116
 Papst Hadrian I. 547
 Papst Innozenz I. 220, 269
 Papst Innozenz III. 608, 616, 974,
 A 104
 Papst Innozenz IV. 605
 Papst Innozenz X. A 56, 71, 79,
 191
 Papst Johann XXII. A 150
 Papst Julius II. 627
 Papst Leo I., der Große 170, 192,
 220, 467, 864
 Papst Leo III. 515, 529, 532, 536,
 538, 547
 Papst Leo IV. 551
 Papst Leo XIII. 541, 624, 634,
 870, A 69, 105, 106, 156, 157,
 170, 176, 179, 225
 Papst Nikolaus I. 495, 534, 535
 Papst Nikolaus IV. 624, 634, 636
 Papst Pius I. 343
 Papst Pius V. A 56, 71, 79
 Papst Pius IX. A 266
 Papst Pius X. A 82, 105, 110, 130,
 191, 266
 Papst Pius XI. A 98, 105, 107,
 114, 153
 Papst Sixtus II. 647
 Papst Sixtus IV. A 104
 Papst Sixtus V. A 104
 Papst Stephan III. 488
 Papst Sylvester 532, 591
 Papst Viktor I. 221, 255
 Papst Zacharias 529
 Papst, Der erste 220
 Papst, Die Katholiken und der
 199
 Papst, Kapelle und 485
 Papst, Nur nicht den 197
 Papst und Kirche A 112—115
 Papstkönig 58
 Papsttum 97, 196, 265, 267, 630
 Papsttum bedingt Kaisertum 531
 Papstes Herr, Des 569
 Papstes, In der Seele des 67
 Paradies 964—966, 976
 Paradiesesströme, vier 635
 Paradox Karl Barths, Das 115, 733
 Paracelsus, Die Legende des 741
 Paracelsus in Basel 739—749
 Paris 6, 463, 494, 695, A 116
 Paris, Aeneas von 515
 Parlament 6
 Parsismus 39
 Pascal A 153, 211, 248, 249
 Passaglia 594
 Passau, Ermanarich von 514,
 515
 Patriarch von Byzanz 533
 Patriarchen von Konstantinopel
 512, 513
 Patristik 660
 Patrozinen 478, 479, 543
 Paulin von Aquileja 553, 556
 Paulin von Nola 639, 640, 645
 Paulinismus 149
 Paulskirche, Fresken der 632
 Paulus 67, 69, 95, 99, 101, 130,
 141—152, 149, 226, 246, 647,
 724, 859, 974, A 80, 117, 195,
 196

- Paulus, der Langobarde 553
 Peitz 313
 Pelagianismus 189, 397
 Perathoner, A. A 260
 Periode schwächeren Lebensstromes 78
 Persönlichkeit, Die christliche 677—680
 Persönlichkeitsbildung 679
 Perugino 627
 Pesch, C. 772, A 266
 Peterson A 129
 Petrinismus 149
 Petrus 66, 141—152, 246, 488, 616, 854
 Petrus Damiani 97
 »Pfaffengasse« 22
 Pfarrer A 4
 Pfarrgemeinden 788
 Pfarrhaus 683, 694
 Pfarrkirche, Vereine und 789
 Pfingsten 970
 Phänomenologen 714
 Phantastische Reise 285
 Pharaonen 6
 Pharisäer 15, 34, 132, 134, A 113
 Philipp, Landgraf A 107
 Philosophie 660, 664, 697, 703, 764, A 108, 110, 111
 Philosophie, Doktor der 703
 Philosophie, Staatsräson und A 109
 Philosophenfestung, Die 95
 Phönix 636
 Photius 535
 »pia fraus« 401, 411
 Pietsch, Dr. Herna A 258
 Pietät A 8, 9
 Pietismus 677, 809
 Pippin 479, 487, 514, 532
 Pirmin 472
 Pistis 300, 301
 Pius I. 343
 Pius V. A 56, 71, 79
 Pius IX. A 105, 266
 Pius X. A 82, 105, 110, 130, 191, 266
 Pius XI. A 98, 105, 107, 114, 153
 Planitz, Ernst Edler von der 305
 Plato 85, 108, 766
 Plotin 658, 663, 664
 Plutokratie 21
 Poitiers 468
 Politik 127
 Polizist 812
 Polybius 19
 Polykarp der Martyrer 96, 149, 224, 246, 254, 283
 Polykrates von Ephesus 247, 255
 Polytheismus 717, A 108
 Polytheismus und Einfalt 715
 Porphyrius A 172
 Port-Royal A 229
 Potestas in verbo 877
 Präexistenz 71
 Praktische Folgerungen des »Falles Wittig« A 247, 249, 251, 253, 255
 Praxeas 247
 Praxis der Bücherzensur, Die wirkliche A 161
 Praxis, Theorie und A 163
 Predigt 787, 788
 Predigt, älteste außerbiblische christliche 71
 Predigt Chamberlains 405
 πνευματική 71
 Presbyter 200, 236
 Presbyteroi 852
 Preuß 19
 Preußen 534
 preußische Beamte 815

- Pribilla A 220
 Priester 200, 847
 Priesteramt A 55
 Priesterbildung 290
 Priesterkönig, Der 486–491
 Priestername 848
 Priestertitel, Der christliche 853
 Priestertum, antikes 849
 Priestertum, Das allgemeine 841
 bis 890, A 19, 86
 Priestertum der Frau 878, 889
 Priestertum, Sohnschaft und 851
 Priestertum, Vom allgemeinen
 841–890
 priesterliche Mitarbeit an katho-
 lischer Literatur und Presse A 20
 Primat 200, 222, 229, 265, A 81
 Primat, Lehre vom 383
 Primatbildungen 192
 Primat Petri 192
 Primat, Vom römischen 263–275
 Principalitas 246
 Priscillakatakombe, »Capella
 graeca« der 857
 Privateigentum A 122
 Privatreligion 62
 private Absolutionsgewalt 874
 Produktionsgemeinschaft 692
 Professio fidei A 85
 Professio Tridentina A 87, 88
 Programm, Das neue 745
 Proletarier 26, 679, 835
 Propheten 67
 »Proskription« A 87, 96
 Protestant 22, 23, 758, A 66
 protestantisch, katholisch und 973
 Protestantismus, Geist des A 145,
 806
 Proteste 257
 Prüfungskommission, Fürstbi-
 schöfliche A 9, 11
 Prüm 544
 Psalmen 98
 Pseudoisidorianer 514
 pseudoisidorische Dekretalen 493
 Punkt, Der archimedische 105
 Pyrrhus von Epirus 8
 Quellen der Romantik, an den
 381–382
 »Quicumque vult salvus esse« 629
 Quod semper et ubique et ab om-
 nibus creditum est 64, 167, 840
 Rachis 552
 Rademacher, Arnold 178, 179,
 186, 190
 Raffael 627, 636, 637
 Raffaels Disputà, Vom ersten Kir-
 chenbilde bis zu 619–653
 Rahmen der Gemeinschaft, Der
 A 233
 Rampolla 541
 Ranke 552, A 104
 Rathenau A 114
 Rationalisierung 808
 »Rationalismus der Scholastik«
 404
 Rätsel des »apostolischen Glau-
 bensbekenntnisses«, Die 309
 bis 317
 Rätselraten 221
 Raum 47
 Recht, Das abstrakte 611
 Recht, Sakrament oder 597
 Recht und Index A 177
 Recht und Moral A 179, 181
 Recht von Ulpia Sardica, Das 269
 Rechtfertigung A 72
 Rechtfertigung, Gewißheit der
 292
 Rechtfertigungslehre, Sünden-
 und A 52
 Rechtfertigungsprozeß A 80

- Rechtsbruch und Naturrecht
 A 167
 Rechtskirche 258, A 144, 180
 Rechtswissenschaft 19, 20, 606,
 698
 Rector potens, verax Deus 143
 Referendarius 485
 Reform 561, A 98
 Reform, Wachstum — nicht 259
 Reformation 23, 653, 811, 921,
 934, A 106
 Reformation, Soziologie der 681
 Reformatoren, Das Volkstum der
 680—689
 Reformerei 217
 Reformierung — sondern Formie-
 rung, nicht 561
 Regensburg A 29, 38
 régime, ancien 26
 Regnum und Sacerdotium, Staat
 und Kirche 767
 Reich, Das neue A 41, 62
 Reich Gottes 821, 968
 Reich, Wächst das 731—739
 Reichenau 544
 Reichsbistümer 680
 Reichskammergericht 610
 Reife, herbstliche 395—397
 Reimarus A 128
 »reines Evangelium Christi« 226
 Religio Depopulata A 103—132,
 258
 Religion, Gott und die A 119
 Religionssoziologie 38
 Religionsunterricht 787
 Religionswahrheiten, Vorstel-
 lungsinhalt der 911
 Religionswissenschaft 39
 religiös-soziale Bewegung 805
 religiöse Literatur 953
 Religiöse nie häretisch, Das A 191
 religiöse Vereinsbewegung 795
 Religiöse zum Sozialen? Wie ver-
 hält sich das 789
 Renaissance 18, 590, 717
 Reparationen 723
 Republik 20
 Reskript von Mailand (313) 446,
 447
 Rettung der Tradition, Die 533
 Reue A 71
 Reue, vollkommene 885
 Reuelehre A 57
 Reusch, H. A 238, 262
 Revolution 742
 Revolution, christliche 799
 Revolutionär, christlicher 800
 Revolutionär? Jesus als 799
 »rex in synodo« 527
 rex et sacerdos 512, 517, 518, 520
 Rezeption des römischen Rechts
 610, 611
 Rhein 501
 »Richtungen« 58
 Riesen und Zwerge 691
 Rigorismus 242
 Ritter 473, 680
 Rogate, Sonntag 894
 Roland 502
 Rom 18, 97, 108, 169, 173, 197,
 230, 242, 246, 247, 253, 256,
 257, 377, 385, 396, 459, 463,
 494, 567, 622, 623
 Rom, Aachen und 493, 539
 Rom, Angst vor A 87
 Rom, Asien oder 515, 622
 Rom, S. Clemente in 640
 Rom dachte weiter 271
 Rom, Das heidnische 467
 Rom, Der Name Christi über 457
 Rom, Tür von St. Sabina in 634
 Romanik 490, 605

- Romantik 677
 Roms, Der Herold 383—385
 Roms Freisinn 623
 Römer 515
 Römer, Weltreich der 59
 römische Bischöfe 459
 römisches Imperium 59, 516
 römische Kirche 73
 römische Kreis, Der 267
 römisches Konzilschreiben von
 378 275
 »Römischer Kaiser« 527
 römisches Gemeindebild 869
 »Rosengarten« 503, 548
 Rossi, Giovanni Battista de 624
 Rothe, Richard 768
 Rousseau 769, 965, A 109
 Rüdiger 502
 Rufin 379
 Rückentwicklung 192
 Rußland 608, A 116
 Sabbat 702, 840
 Sache, Der Dämon der 721
 Sachsen 502
 Sachsenhausen 505, 510, 549
 Säftelehre 744 —
 Sägmüller, J. B. 552
 S. Angelo in Formis 640
 S. Clemente in Rom 640
 S. Cosma e Damiano 638
 S. Johannes am Lateinischen To-
 re 642
 S. Pudentiana 638
 Saint-Cyran A 230
 Sainte-Beuve A 153
 Sakrament 195, 363, 597, 819,
 836
 Sakrament aus Laienhand 875
 Sakrament der Buße 296
 Sakrament, Die Ehe, Gesetz oder
 927 — 936
 sakramentale Ölung 883
 Sakramente 595, 596, 911, 912
 Sakramentenempfang 291, 292,
 887
 Sakramentspendung 873, 874
 »Sakramentskapellen« von S. Cal-
 list 650
 Salbung Davids 487
 Salomon 644
 Salvianus A 103
 Salzburg 740
 Sammelband »Kirche und Wirk-
 lichkeit« A 54
 Samuel 12
 Sanctorum, communio 74
 Sanctum Officium A 85—92, 94,
 272
 Sarazenen 568
 Sardica, Kanones von 220
 Sardica, Synode von 268, 526
 Saul 12
 Savigny, F. C. v. 700, A 261
 Schadenersatzpflicht A 183
 Scheeben A 269
 Scheler, Max A 257
 Schell, Hermann A 90, 91, 132,
 178, 179, 235, 251
 Schelling, F. W. J. v. 663, 703
 Schema und Urbild der Kirche 69
 Schisma, Das 513, 594, 600
 Schisma, Die Furt der Franken
 und das 461 — 556
 schisma est 550
 Schismatiker 781
 Schlatter 830
 Schlegler Seifenweib, Das 941
 Schleiermacher, F. E. D. 691, 811
 Schlögl, Nivard A 272
 Schlunck 726
 Schmerzen, Die letzten 397
 Schmidt, Karl 305, 401, 420

- Schmidt, P. 182
 Schmitt, Alois 178
 Schmitz 475
 Schnitzer A 235
 Scholastik 494, 657, 660, 665
 Scholastik, Das Heidentum in der 667
 Schopenhauer, Arthur 764
 Schöpfung 732, 784
 Schöpfung, Die neue 340, 349
 Schöpfungsakte des Lebens, Die 121
 Schottenmönche 471
 Schrift 592, 818, 836, 974
 Schriftauslegung, alexandrinsche 380
 Schriftkirche 236
 Schriftsprachentheologie A 65
 Schriftsteller, katholische A 5
 Schriftstellerkatalog 391
 Schrifttum Joseph Wittigs, Das religiöse A 53–73
 Schröder, Edward 510, 548
 Schrörs, H. A 162, 266
 v. Schubert 547, 551
 Schulen 58, 191
 Schulen, in heidnischen 377 bis 378
 Schulmeinung, Dogma oder A 159
 Schulte, Kardinal A 23
 Schwanheim 506
 Schweinfurt 509
 Schweitzer, Albert 113, A 128
 Schwierigkeiten der Dynastie 489
 Schwindelliteratur über Jesus 304
 Schwörerei in der Kirche A 99
 Seeberg, R. 313
 Seele 47, 69, 70, 764, 765
 Seele, Bekenntnisse einer schönen 677
 Seele des Heiligen 74
 Seele des Papstes, In der 67
 Seele, Die gesunde 51
 Seele, Ein Herz und eine 69
 Seele, Ganzheit der 72
 Seele, Gott – Welt – 661
 Seele, Heil der 72
 Seele, Kirche und A 199
 Seele und Welt 763–770
 Seele wirkt Gemeinschaft, Die 47
 Seelsorge, großstädtische A 10
 Seelsorgpraxis A 45
 Seinsgeltung 266, 271
 Sekten 218, 706, A 27
 Sekundenseele, Die 707
 Selbstbewußtsein, neues 351
 »Selbstverteidigung und Selbstkritik« aus »Hochland«, August 1922 A 17
 Seligenstadt 505, 574
 Seligenstädter Synode von 1023 568, 575
 Semipelagianismus 189
 Seneca 108
 Sententia communis A 81
 Separatismus A 26
 Seppelt, Professor Dr. A 93
 Severus A 172
 Seyfarth, Erich 525, 552
 Sicca, Arnobius in 325, 364
 Sickenberger 207
 sichtbare Ämter A 55
 siegende Gestalt, Die 211
 Silesius, Angelus 358
 »Simonie« A 106
 Simultanschule A 121
 Sinn des Gehorsams, Der A 229
 Sinn des Neuthomismus, Der A 105

- Sinope 223
 Sippe 680, 689, 690
 Sippen-, Berufs- oder Liebes-Ehe 685
 Sippenmission und Hausmission 683
 Sittlichkeit, theonome 912
 Sitz des Widerstandes, Der 97
 Sixtina, Capella 648
 Sixtus IV. A 104
 Skapulier 292
 Sklave 791, 792
 Smyrna, Polycarp von 96, 149, 224, 246, 254, 283
 Sohm, Rudolf 552, 553, 589, 615, A 108
 »Sohn Gottes« 346, 355
 Sohnschaft 850
 Sohnschaft und Priestertum 851
 Sokrates 84, 85
 sola-fides-Lehre A 62
 Sollensgeltung 266, 271
 Solowjew, S. M. 615, A 115
 Sondergericht 639
 Sonderhefte der »Tat«, katholische A 20
 Sonderung der Völker, Die 83
 Sonn- und Feiertage, Die 971
 Sonnenwendfeier 969
 Sonntag 971
 Sonntag Rogate 894
 Sonntagsruhe 711, 716, 972
 Soteriologie 240
 Souveränität des Glaubens 412, 429
 soziale Bewegungen, christlich-805
 soziale Revolution vor der Gestalt Christi, Die 785–800
 Sozialisierung 774, 775
 Sozialismus 27, 32, 756, 806, 974
 Sozialist? Jesus als 797
 Sozialisten 838
 Soziologie der Reformation 681
 Spanien 497, 498, 536
 Sparta 108
 Spengler 30
 Spielklub 51
 Spinoza, B. 696, A 109
 Spiske, Robert A 3
 »Spontan erlebt« 361
 Sportvereine 51
 Sprachdenker 661
 Sprache 116, 140, 712, 716, 769
 Sprache der Väter A 81
 Spruch des Heiligen Officiums, Der A 85–92
 Staat 48, 51, 137, 962, A 111
 Staat, Der erste weltliche 609
 Staat, Kirche und 599
 Staat und Gesellschaft 770–775
 Staatenbildung 48
 Staatenwelt, Vatikan und 771
 Staats, Die Wachheit des 961
 Staatskirche, Kirchenstaat und 607–617
 Staatskirchentum 445, 450, 452
 Staatsräson 696, 962, A 107, 110
 Staatsräson und Philosophie A 109
 Staatswissenschaft 19, 703
 Stamm 469, 489, 531, 668, 684, 934
 Stände 794
 Standespriestertum 845
 Standpunkt der Autoren, Der A 211
 Stapleton A 266
 Station des Lehrers, Die 123
 Stationen der Welt 784
 Stationen des Lebens 725, 760
 Stationendenken 673
 Stationsgang des Lebens, Der 133
 »Statistik« 703

- Status gloriae 902
 Status viae 902
 Statut 49
 Steinmann, Alphons 792, 800
 Steinmann und Troeltsch 793
 Stephan III. 488
 Stephanus 95, 644, 647
 Stellvertreter 147
 »Stellvertreter Christi« 146
 sterblich 87
 Stifter 49
 Stiftung 1–260
 Stiftung, Kirche als 819
 Stoa 96
 Stockholm 612, A 145
 Stola 878
 Stolz, Alban A 210
 Strangfeld, Johannes A 53
 Straßburg 741
 Streik 16
 Streiter, Der alte 391–393
 Streitigkeiten, trinitarische 221
 Student 814, 825
 Studentenkongregation, mariani-
 sche A 6, 7, 75
 Stutz, U. 543, A 155, 260, 263
 Suarez 696, A 109, 261
 Subjektivismus 74
 Subjektivismus, Der behörd-
 liche A 165
 Sudhoff, Karl 750
 Sukzession 229
 Sukzession der Wahrheit 168
 Sukzession der Weihegewalt 168
 Sukzessionskirche 245
 Sukzessionsliste 245
 Summa theologica, Die Disputa
 als 631
 Summepiskopat 696
 »summus episcopus« 696, 717
 Sünde 406, 407, A 72
 Sünde, Vorüber ist die 351, 353
 Sünden, läßliche und tötliche
 A 59, 80
 Sünden- und Rechtfertigungs-
 lehre A 52
 Sünden- und Rechtfertigungs-
 lehre der Kirche und der Wit-
 tigschen Schriften, Die A 59
 bis 66
 Sündigenkönnen 352
 »Supplet ecclesia« 883, 884
 Suprema lex: Salus animarum
 60, 61, 74, 75
 Suspension A 97
 Sutri A 106
 Swarzenski 550
 Syllabus 27
 Syllabus »Lamentabili« A 203
 Syllogismus 76
 Sylvester, Papst 532, 591
 Symbol 65
 Symbol, Apostolisches 311
 Symbole oder Wirklichkeiten?
 65
 symbolisch 64
 Symbolum 229, 537, 555
 Synagoge 59, 663
 Synagoge, Kirche und A 113
 Synkretismus 63, 157, 158, 159,
 163, 218, 226, 227
 synkretische Kirchengestaltung
 163
 synkretische Theologie 63
 Synode in Goslar (1019) 572
 Synode von Sardika 268
 Synode zu Frankfurt im Jahre
 1007 563
 Synode zu Pavia 573
 Synode zu Poitiers 582
 Synoden 571
 Synoden, vier ökumenischen 168

- Synoden von Limoges und Bourges 582
 »Synodus« für Reichstag 521
 Syrer 71
 »syrische Kaiser« 226
 System 754
 System, jesuitisches A 272
 Tabanelli, Wilperts Mitarbeiter 624
 »Tagelöhner« 704
 Tagewerk 725
 Tassilo 500, 550
 Tassiloheim 504, 505, 510, 540
 »Tat«, katholische Sonderhefte der A 20, 54
 Tatian 414
 Tau, Der ersehnte 372–373
 Taufe 65, 291, 332, 366, 378, 694, 873, 949
 Taufe des Staatsgedankens, Die 449
 Taufenerlebnis 363
 Taufgelübdes, Erneuerung des 365
 Tauler, Johann 763
 Taunus 502
 »Tausend Jahre« 579
 Tawney, Richard 698
 Technik 826
 »Te Deum laudamus« 629
 Teleologie 180
 Tempel und Volk A 115
 Terminkalender 723, 728
 Tertullian 235, 247, 280, 860, 861
 Testament 165, 813
 Testament, Altes 224, 233, 249, 312, 428
 Thales 658
 Thekla, heilige 859
 Theoderich, König 485, 640
 Theodot 246
 Theodulf von Orléans 514, 537, 547, 555
 Theologen, Autorität der A 81
 Theologie 660, 887, A 111, 151
 Theologie des Neuen Testaments 240
 Theologie, liberale 113
 Theologie, Liturgie und 495
 Theologie, synkretistische 63
 Theologisch-kanonistisches Gutachten A 143–273
 theologische Fakultät in Breslau A 16, 20, 133–138
 theonom 912
 Theophil von Cäsarea 255
 Theophilus von Alexandrien A 173
 Theophrast von Hohenheim (Paracelsus), Der Annus Acceptus des 729–760
 Theosbegriff 360
 Theosophen 302
 »theotisce« 551
 Theotokos 176
 Thérys, G. A 258
 Theseus 6, 776
 Thomas Becket, von Canterbury 605, 607, 611
 Thomas in ihrer Wirkung auf unser Denken, Augustin und 655–673
 Thomas von Aquino 655–673, A 106, 192, 218, 219, 251
 Thomasius, Christian 745
 Thomismus A 122
 Thouvenin, A. A 263
 Thrasolt A 98
 Thüringheim 505, 510
 Tiara 37
 Tiberius 36
 Tiefen, Andere Namen und 354 bis 360

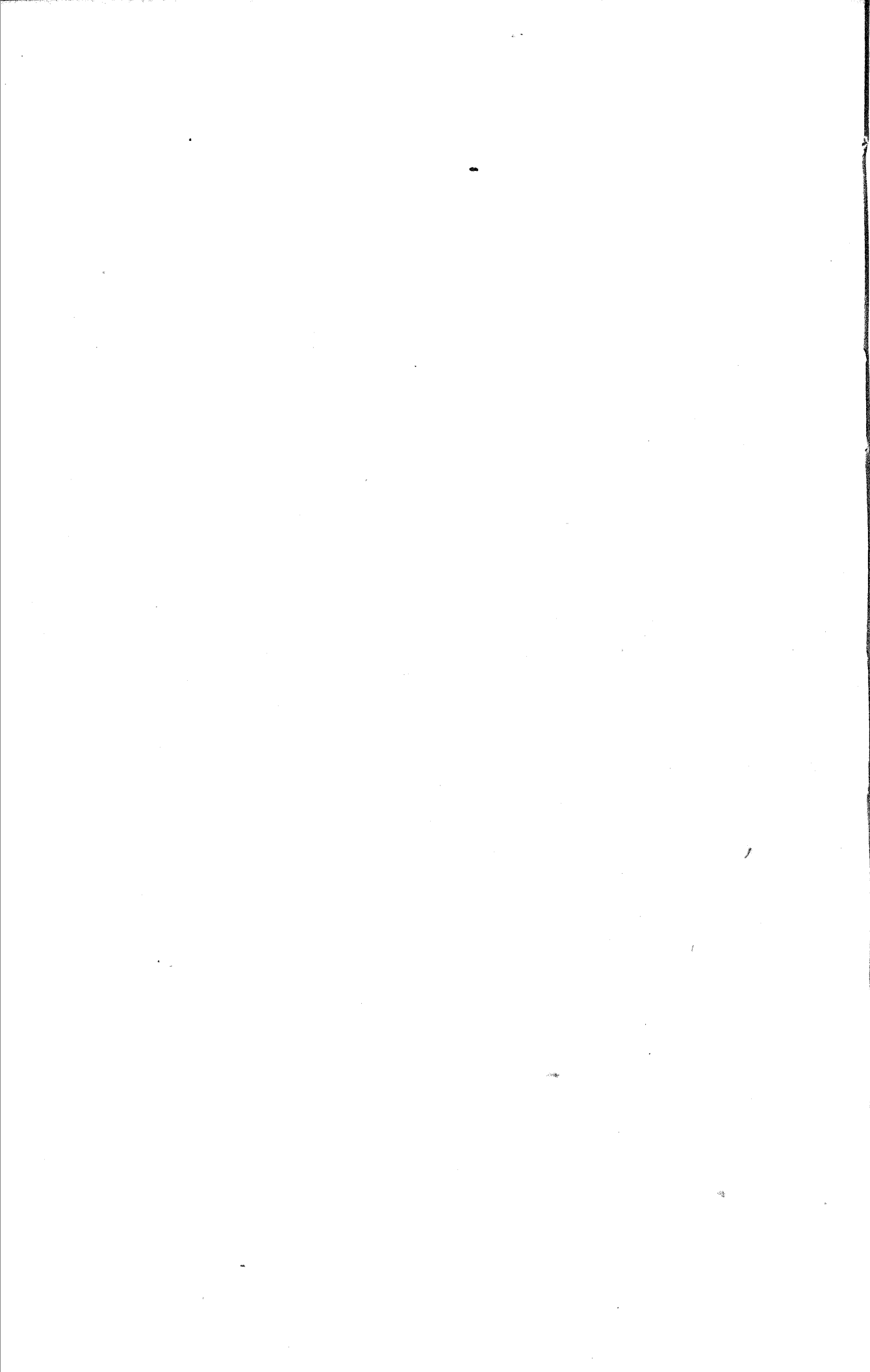
- Tillich 840
 Tillmann 207
 Titel, kirchliche 433
 Tod 166, A 113
 Tod als Lebendigmacher, Der 91
 Todes, Namen des 165
 Toledo 518
 Toledo und Aachen 519
 Toleranz 376
 Tolstoi, Leo 769
 τῶν ἐκτός ἐπισκοπός 449
 Tor, Das geöffnete 173
 Torriti, Jakob 624, 634, 635,
 636, 637
 tote Antworten 913
 Tötung des keimenden Lebens
 946
 Tradition 166, 630
 Transsubstantiation 713, 726,
 933
 transzendentes Ich 659, 807
 Trauring 922
 Treitschke, H. G. v. 19, 769, A 109
 Trennungsstriche, falsche 145
 Trennung von Kirche und Staat
 451
 Treuga Dei, Die 577—585
 Tribur 506, 549
 Tridentinum 183, 590, A 57, 59,
 72, 80, 96, 194, 195
 tridentinische Kirchenreform
 222, 903
 Trient, Konzil von 874
 Trier, Bei den Einsiedlern von
 378—380
 trinitarische Streitigkeiten 221
 trinitarisches Wissen 660
 Trinität 119, 140, 188
 Trinitätsbekenntnis 75
 Troeltsch 698, 793
 Troeltsch, Steinmann und 793
 trotzige Fremdheit 893
 Trotzki 32
 Tugendleben A 3
 Tür von St. Sabina in Rom 634
 Turner 274
 Turin 494
 Turin, Claudius von 556
 Turinheim 548, 549
 Typen von Laienpriestern 888
 Ubi Petrus, ibi ecclesia 253
 Überall Abwendung 183
 Überbürdung, Die 829
 Überlieferung, apostolische 228
 Überlieferungskirche 236
 Übermensch 30
 Übermenschentum 242
 Übersetzung der Bibel 780
 Ulpia Sardika 268
 Ulpia Sardica, Das Recht von 269
 Ultra-Reinhalter Gottes, Die 735
 Um das Gutachten des Professors
 Krebs A 50 — 85
 Um den Entwicklungsgedanken
 153 — 192
 Una Sancta 612
 »Unam sanctam« 451
 »Unbefleckte Empfängnis Ma-
 riens« 953
 unbekannter Gott 225
 »unbiblisch« 75
 »Und« 779, 967
 unerlaubte Ehen 570
 Unfähigkeit, Diaspora- 293
 Unfehlbarkeit des päpstlichen
 Lehramtes 289, 383, A 82, 149
 Union, hypostatische 185
 Universalität 61, 227
 Universalkirche 222
 »Universalis« 513
 Universität 615, 695, 825
 unmündig 67

- Unter der Hand 815
 Untergang des Ehestandes, Der 699
 Untergang, Zwischen Opfer und 85
 »Urahn der Humanisten« 373
 Uraposteln, Verhältnis Pauli zu den 432
 Urbild der Kirche, Schema und 69
 Urbs 781
 Urkunden - Fälschungen des Mittelalters 417
 Urlaub 711
 Ursprung 13
 Utopie 966
 Utrecht 478
 Valentinian I., Kaiser 271, 275
 Vasari, G. 626
 »Vater« 406, 564
 Vatergott 226
 Väterstudium A 10
 Vaterunser 875
 Väter 72, 75
 Väter, apostolische 221
 Väter, Denkweise der 75
 Väter, Sprache der A 81
 Vatikan und Staatenwelt 771
 vatikanisches Konzil A 69, 81, 82
 Velasquez 627
 Venantius Fortunatus 515
 venia legendi A 15
 Veränderungen der Evangelien 414
 Verantwortungsbewußtsein, sittliches A 55
 Verbände, Die unerlösten 709
 Verdienst und Lohn 639
 Vereine 829
 Vereine und Pfarrkirche 789
 Vereinsbewegung, religiöse 795
 Vereinstätigkeit 787
 Vererbung der Bekehrung, Die A 117
 Verfassung, berufsständische 962
 Verfassungsrecht, Neues 523
 Vergesellschaftung 962
 Verhältnis Pauli zu den Uraposteln 432
 Verhandlungen mit dem Bischof von Passau A 38 — 50
 Verhandlungen mit der kirchlichen Zensurbehörde in Augsburg A 26 — 38
 Verhandlungen mit der kirchlichen Zensurbehörde in Köln A 22 — 26
 verheirateter Geistlicher 572
 Verheißung des Heiligen Geistes 172, 174
 »Vergöttlichung« 189
 Verketzerungssucht A 7
 Verklärung 801 — 977
 Verklärung der Arbeit, Die 803 bis 840
 Verkörperung 56, 68
 Verkündigung des Wortes 876
 Verlassenheit 747
 Vermittlung des Professor Krebs A 95 — 103
 Veronikalegende 306
 Versailles, Frieden von 783
 Vertrag, Ehe als 699
 Vertrag von Verdun 508
 Vertrauen A 79 *
 »verus imperator« 541
 »Verwandte« 354
 Verwandtenehen 570
 Veto 541
 Vetustas 853
 Vielgestaltiges Werden 203, 204
 Vigilantius 393, 394

- Viktor I., Papst 221, 255
 Villach 741
 villis, capitulare de 483
 Vinzenz von Lerin 167
 Virgil 766
 »vir maxime catholicus« 375, 385
 »vir trilinguis« 385
 Vogesen 549
 Volk 962, 963
 Volk, Das werktätige A 123
 Volk, Kirche und A 115–122
 Volk, Klerus und 857
 Volk und Führer 5–11
 Volk, Tempel und A 115
 Volkes, Gottesgemeinschaft des
 jüdischen 59
 Volksbildung A 175
 Volksgesetz 15, 136
 Volkshochschule 834
 Volkshochschulbewegung 709
 Volksschule 787
 Volksstaat und Reich Gottes 957
 bis 977
 Volkstum der Reformatoren, Das
 680–689
 Volkstümlichkeit, berechnete 403
 Volksunterricht A 73, 81
 Volkswissenschaft 41
 Völker, Die Sonderung der 83
 Völkerbund 773, 776
 Vollendung 165
 Vollgesundheit 72
 »Vollkatholisch« 375–377
 Voll-Leben 56, 60
 Vollmenschentum 360
 Von dem kirchlichen Leben im II.
 und XX. Jahrhundert 277–307
 »von Gottes Gnaden« 488
 Vor dem Einbruch des Argwohns
 A 3–4
 Vorbild oder Nachbild 243
 Vorbilder und Gestalten 59
 vorkirchliches Leben 775
 Vorschläge für die Formulierung
 der von Wittig zu fordernden
 Erklärungen A 70–73
 Vorsitzende der Liebe, Die 249
 Vorzeit und Erfüllung 753
 Vorzensur der Bücher, Die so ge-
 nannte A 23, 154–171
 Vorzensur, Die A 23, 155, 162
 Votum sacramenti A 64, 80
 Wachstum 261–556, 562
 Wachstum, nicht Reform 259
 Wächst das Reich? 731–739
 Waberlohe 503
 Wagner, Richard 409
 Wahrheit, dogmatische A 10
 Wahrheit, Sukzession der 168
 Wahrheiten, Der Kampf der 845
 Waisenschwestern, Kranken-
 und 888, 889
 Wala 553
 Wallfahrten A 55
 Walpurgis 480
 Wamba 518
 Wandelbert von Prüm 545
 Wandlung, eucharistische 160
 »Was überall und immer« 64,
 167, 840
 Wasgenwald 507
 Wasserholen 937–950
 Wasserschlehen 475
 Wearmouth, Abt Benedikt von
 640
 Weber, Max 698, 810
 Wechsel über die Grenze 879
 Weihegewalt, Sukzession der 168
 Weihepriestertum 845
 Weihnachten 143, 970, 977,
 Weise von Bethlehem, Der 390
 bis 393

- Weiß, Albert Maria A 259
 Weiterentwicklung 217, 218
 Weizsäcker, Viktor von 739
 Welt als Chaos, Die 665
 Welt, Das Herz der 3-44
 Welt, Der Friede der 581
 Welt, Die Geschichte der 765
 Welt—Seele, Gott— 661
 Welt, Seele und 763-770
 Welt, Stationen der 784
 Welt vor dem Blick der Kirche,
 Die 761-784
 Weltanschauung 105, 665, 718,
 823, A 125
 Weltanschauungssystem, katholi-
 sches 289
 Weltflucht und Weltordnung 975
 Weltfrieden 575
 Weltgerichtsbilder 639
 Weltgeschichte 49
 Weltreich der Römer 59
 Weltverein katholischer Chri-
 sten 789
 Werdeprozeß katholischer Kul-
 tur 382-383
 Werfel, Franz 733
 Werk und Ablass 639
 Werktagskalender, Der 737
 Werkzeugzeitung 712
 Wernz, F. H. A 261
 Werte, Luthers Tafel der 809
 bis 824
 Westgoten 517
 Wetterau 506, 507
 Wetzlar 507
 Wichern 678
 wichtige Glaubenskräfte 297
 Wiederfindung der Kirche, Die
 593
 Wiedergeburt 51, 52, 329, 330,
 331, 345-349, 363
 Wiederherstellung 69
 Wiedertäufer 758
 Wieland, Chr. M. 749
 Wien 463, 682, A 42
 Wiking 502
 Wilhelm II. 11
 Willen des Mannes 49, 57, 699
 Willensfreiheit A 113
 Willenslehre A 131
 Willkür 48
 Wilpert, Joseph 623, 632, 643,
 645, 647, 857
 Wilson 19, A 109
 Windecken 549
 »Wirklichkeit« A 53
 Wirklichkeit, Das Kreuz der 977
 Wirklichkeiten? Symbole oder 65
 Wirthmüller A 261
 Wirtschaftsordnung 473, 817
 Wissen, trinitarisches 660
 Wissenschaft 714, 808
 Wissenschaft, verweltlichte A 78
 Wissenschaften, theologische 887
 Wissenwollen, Glauben und 299
 Wittelsbach 591
 Wittig ist Thomist A 193
 Wittig kein Weltanschauler A 125
 Wittigs Absichten und besonders
 bei deren Verwirklichung zu-
 tage tretenden Gefahren, Die
 in A 54-55
 Wittigs, Das religiöse Schrifttum
 Joseph A 53-73
 Wittigs, Die drei Hauptirrtümer
 oder mindestens Mißverständ-
 lichkeiten im Schrifttum A 55
 bis 70
 Wittigs, Die Emeritierung A 132
 bis 138
 Wittigs Exkommunikation, Die
 A 138-143

- Wittigs Formulierungen A 187 zehn Gebote 701, 703, 934
 Wittigs Lehre und Pädagogik Zeitrechnung 90, 107, 136, 969,
 A 185–212 975
 Wittigs Opfer A 231 Zeitrechnungen, Die drei 137
 Wittigs Osterbotschaft A 205 Zensoren, kirchliche A 23, 25,
 Wittigs Quellgrund A 195 84, 87
 Wittigs Religionspädagogik A 189 Zensur, bischöfliche A 20
 Wittigs Wirken und Schicksal, Zensurbehörden, Verhandlungen
 Joseph A 122–132 mit den kirchlichen A 22–38
 Wittigs Verluste A 235 Zephyrin (199 – 217), Bischof
 Wittigschen Schriften, Die Frei- 315
 heitslehre der Kirche und der Zeugen des Wirkens, Die 129
 A 56–58 Zeumer 552
 Wittigschen Schriften, Die Sün- Zeus 714
 den- und Rechtfertigungslehre Zielgestalt 204
 der Kirche und der A 59–66 Zinzendorf, U. L. Graf von 806
 Wolff, Christian 696 Zivil, Militär und 525
 Wolff, Georg 548, 696 Zölibat 291, 573, 603, 681
 Worms 463, 502, 503, 507, 508,
 549, 550 Zukunftsstaat 976
 Worms, Frankfurt und 507, 509 Zusammenhang mit der allgemei-
 Wrede A 128 nen Kirche 291
 Wunderpyramide, Die 159 Zwang, Freiheit vom A 56
 Wundt A 108 Zweckgedanke 157
 Wüste Chalcis, in der 381 Zwei Ausfertigungen der Cano-
 Zacharias, Papst 529 nes von Sardica 273
 Zarentum 540 Zwei Schwerter 499, 539, 617
 Zauberer 321, 326 Zweiheitstheorien 449
 Zauberer, Cyprian der 327 Zwei-Naturen-Lehre 176
 Zauberers, Im Mantel des 321 bis »Zweischwerterlehre« 517, 767,
 328 775, 779
 Zauberworte, entwertete 329 Zwischen Opfer und Untergang
 85



INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS

Ein Wort der beiden Herausgeber über dieses Buch . . . VII

ERSTER BAND

STIFTUNG

<i>Rosenstock</i> : Das Herz der Welt	Seite 3
Volk und Führer	5
Haupt und Herz	11
Marx und Nietzsche	21
Heiligt der Zweck die Mittel?	30
Die Lehre vom Gesetz der Kirche	35
<i>Wittig</i> Die Kirche als Selbstverwirklichung der christlichen Seele	45
<i>Rosenstock</i> : Kirche und Menschheit	79
IXΘΣ Leben, Lehre und Wirken als Abbild der Dreifaltigkeit	111
<i>Wittig</i> Petrus und Paulus	141
<i>Wittig</i> Um den Entwicklungsgedanken	153
<i>Wittig</i> Kirchliches Werden	193
<i>Wittig</i> Aedificabo ecclesiam	213

WACHSTUM

<i>Wittig</i> Vom römischen Primat	Seite 263
<i>Wittig</i> Von dem kirchlichen Leben im II. und XX. Jahrhundert	277
I. Das kirchliche Leben des zweiten Jahrhun- derts und seine Diasporatüchtigkeit	279
II. Eine Leben-Jesu-Fälschung	298
<i>Wittig</i> Die Rätsel des apostolischen Glaubensbe- kennnisses	309
<i>Wittig</i> Cyprian von Karthago: Der alte Rhetor und die neue Sprache	319
I. Im Mantel des Zauberers	321
II. O Cyprian	328
III. Der neue Mensch	336
IV. Das neue Kleid, die neue Gestalt, die neue Schöpfung, das Kind	340

	V. Die Gläubigen vom weißen Berge und die Knaben des Klemens	Seite 343
	VI. Wiedergeburt	345
	VII. Der neue Besitz	349
	VIII. Andere Namen und Tiefen	354
	IX. Historikerschmerzen und Wichtigeres	360
<i>Wittig</i> Hieronymus: Über die Anfänge katholischer Kultur	369
<i>Wittig</i> Fälschungen und Fiktionen	399
	I. Das Evangelium Chamberlains	401
	II. Die neuentdeckte Epistola apostolorum	420
<i>Wittig</i> Konstantin und Bonifatius	439
<i>Rosenstock</i>	: Die Furt der Franken und das Schisma	461
	I. Die Franken und Byzanz	463
	II. Der Glaube der Franken	469
	III. Die karolingische Kirchenreform	476
	IV. Der Priesterkönig	486
	V. Das Konzil von Frankfurt 794	491
	VI. Der eiserne Karl	501
	VII. Die Furt der Franken und Nicaea	505
	VIII. Das Frankenreich oder »Europa«	513
	IX. Königskapelle und Kaiserkonzil	516
	X. Der Kaisername von 800	529
	XI. Aachens Sieg im Filioque-Streit	535
	XII. Der Kaiser in der Kirche	539
	Nachweise	542

ZWEITER BAND

INNERUNG

<i>Wittig</i> Heinrich II. als Reformator des religiösen und kirchlichen Lebens	Seite 559
<i>Wittig</i> Die Treuga Dei	577
<i>Rosenstock</i>	: Die Epochen des Kirchenrechts	587
	I. Der Einschnitt des XI. Jahrhunderts	590
	II. Kirchenstaat und Staatskirche	607
<i>Wittig</i> Vom ersten Kirchenbilde bis zu Raffaels Disputà, mit zwei Abbildungen	619

<i>Rosenstock</i> : Augustin und Thomas in ihrer Wirkung auf unser Denken	Seite 655
<i>Rosenstock</i> : Luthers Volkstum und die Volksbildung . . .	675
I. Die christliche Persönlichkeit	677
II. Das Volkstum der Reformatoren	680
III. Gebet und Arbeit	689
IV. Die europäische Gesellschaft	694
V. Das moderne Individuum	703
VI. Im Vorfeld der Kirche	709
<i>Rosenstock</i> : Der Annus acceptus des Theophrast von Ho- henheim (Paracelsus)	729
I. Wächst das Reich?	731
II. Paracelsus in Basel	739
III. Der doppelte Anfang	749
<i>Rosenstock</i> : Die Welt vor dem Blick der Kirche	761
I. Seele und Welt	763
II. Staat und Gesellschaft	770
III. Kirche und Gesellschaft	775
<i>Wittig</i> Die soziale Revolution vor der Gestalt Christi	785

VERKLÄRUNG

<i>Rosenstock</i> : Die Verklärung der Arbeit	Seite 803
I. Kirchenlehre und Arbeitswissenschaft	806
II. Luthers Tafel der Werte	809
III. Die Arbeit der Kreatur	825
<i>Wittig</i> Vom allgemeinen Priestertum	841
<i>Wittig</i> Vom Born zum Quell	891
<i>Wittig</i> Der Leib Christi	899
<i>Wittig</i> Von der Freiheit der Kinder Gottes	909
<i>Wittig</i> Der Bräutigam der Geistesbraut	917
<i>Rosenstock</i> : Die Ehe, Gesetz oder Sakrament	927
<i>Wittig</i> Wasserholen	937
<i>Wittig</i> Immaculata	951
<i>Rosenstock</i> : Volksstaat und Reich Gottes; eine Weih- nachtsbetrachtung	957

ALLTAG

Die Akten und theologisch-kanonistisches Gutachten zum Schrifttum Joseph Wittigs	Seite
I. Vor dem Einbruch des Argwohns	3
II. Der Kampf um »Die Erlösten«	4
III. Die »grave ammonizione« des Kardinalstaats- sekretärs	18
IV. Verhandlungen mit der kirchlichen Zensur- behörde in Köln	22
V. Verhandlungen mit der kirchlichen Zensur- behörde in Augsburg	26
VI. Verhandlungen mit dem Bischof von Passau	38
VII. Um das Gutachten des Professors Krebs	50
VIII. Der Spruch des Heiligen Officiums	85
IX. Die ersten Folgen der Indizierung	92
X. Vermittlung des Professors Krebs	95
XI. Religio depopulata: Von Professor Rosenstock	103
XII. Die Emeritierung Wittigs	132
XIII. Die Exkommunikation Wittigs	138
XIV. Theologisch-kanonistisches Gutachten, ver- faßt von mehreren katholischen Geistlichen .	143
Anmerkungen	257

REGISTER

Die Abschnitte: »Das Herz der Welt / Die Kirche als Selbstverwirklichung usw. / Die Welt vor dem Blick der Kirche / Vom allgemeinen Priestertum« hat der Verlag Eugen Diederichs, Jena, zum Abdruck aus dem von Ernst Michel herausgegebenen katholischen Zeitbuch »Kirche und Wirklichkeit«, 1923, dankenswerter Weise freigegeben.

