

Zur Problemstellung Christentum und Kirche

Von *Karl Forster*, München

Im Verlaufe der geschichtlichen Entfaltung der Verkündigung des in Jesus Christus geoffenbarten Gotteswortes und des Lebens der durch Jesus Christus begründeten Christengemeinschaft meldet sich von Zeit zu Zeit in verschiedener Dringlichkeit die spannungsreiche Fragestellung zwischen dem Ideal des Geforderten und den Mängeln des Tatsächlichen an. Sie vermischt sich mit der anderen Spannung zwischen dem göttlichen Auftrag an den Einzelnen und dem Stehen dieses Einzelnen in der mit göttlichen Verheißungen ausgestatteten Gemeinschaft der Kirche. Was im Urchristentum noch in der Selbstverständlichkeit des Ursprünglichen als Einheit erlebt wurde — das Christsein des Menschen in der christlichen Gemeinde aus der Heiligung durch den Gottesgeist und der geheimnisvollen Lebensgemeinschaft mit Christus bei allem bußfertigen Bewußtsein der Schwäche — ist durch die Entfaltung und geistige Sichtung der beiden Seiten zum Problem geworden. Das genannte Problem hat sich immer dort verdichtet, wo eine der beiden Seiten in einer besonderen Gefährdung stand. Wir finden in der Theologie immer dann eine besondere Erwägung über die Relation des Idealen zum Tatsächlichen, des Individuellen zum Gemeinsamen, wenn die Verwirklichung des Idealen im Tatsächlichen besondere Wünsche offenläßt oder wenn durch Häresie und Schisma die Gemeinschaft und Gemeinsamkeit der Gläubigen im Geiste wie in der *societas* einer aktuellen Gefahr ausgesetzt ist. Zu diesen gewissermaßen „internen“ Anknüpfungspunkten ist in der Neuzeit noch die Fragestellung von „außen“ gekommen. Gerade der letztgenannte Grund der Erwägung hat noch keinen Stillstand gefunden, ja es scheint, als ob er in der Gegenwart neuerdings besonders dringlich in Erscheinung trete. Um dieser Frage von „außen“ gerecht zu werden, empfiehlt es sich, ihrer Vorgeschichte in der Frage von „innen“ und der Eigentümlichkeit ihrer Herkunft historisch etwas nachzugehen, dann dürfte mit der Fixierung dieser Eigentümlichkeit die Antwort angemessener sein. Wenn es auch in diesem eng begrenzten Rahmen unmöglich ist, die wünschenswerte Arbeit der Sichtung der gesamten geschichtlichen Entwicklung unserer Fragestellung zu leisten, so soll doch wenigstens an symptomatischen Punkten ein Beitrag dazu gegeben werden.

1. Augustins Lösung einer doppelten Schwierigkeit

Im Lebensgang und Lebenswerk des Kirchenvaters Augustinus finden wir zu unserem Problem die Lösung zweier Schwierigkeiten, die — wie so vieles an Augustins Gedankenwelt — uns in bestechender Weise aktuell erscheinen. Die eine Schwierigkeit hatte ihre Wurzel in der denkenden Vernunft des Wahrheitssuchenden und lag zeitlich vor seiner Bekehrung, obgleich sie ihn auch nachher noch beschäftigt, die andere kam aus dem sittlichen Ungenügen der Glieder der Kirche und sollte dem Bischof aufgegeben sein.

Augustins Weg zur christlichen Wahrheit und zum christlichen Leben führte über Manichäismus und Neuplatonismus.¹⁾ Gerade die Platoniker vermochten die geistig-aristokratischen Bedenken seiner manichäischen Periode zu beseitigen und zusammen mit der idealisierend-allegorischen Art der Schriftauslegung den Gottesbegriff des Alten Testaments und die Tatsache der Welterschaffung seinem weisheitssuchenden Geiste verständlich zu machen. Trotzdem gesteht Augustin in den *Confessiones*, daß ihm die Platoniker zwei Gegebenheiten des christlichen Glaubens nicht verständlich machen konnten: Die unbedingte Autorität der Schrift auch dort, wo ihr Dunkel nicht durch philosophische Bilddeutungen zu durchleuchten ist und das Geheimnis der Menschwerdung Christi, das ja der rein geistigen Gottesvorstellung und ihrer Würde geradezu zu widersprechen scheint (*Conf. VII, 9*). In der neuplatonischen Periode seiner Bekehrung befindet sich Augustin auf dem Boden des geistigen Menschen, der gewissen grundlegenden Wahrheiten des Christentums Verständnis entgegenbringt, der darin einen großen Schatz menschlicher, ja vielleicht sogar göttlicher Weisheit verborgen ahnt, dessen Hochmut aber die dunklen Stellen des Geheimnisses allzugerne überschlägt oder nach den Prinzipien eigenen Denkens zurechtrückt. Das Unsichtbare an Gott war ihm erkennbar und deutlich, aber es mangelt ihm am Grundstein der Demut, Jesus Christus (*VII, 20*). Es bedarf der demütigen Unterwerfung des Geistes, um sich zur Erkenntnis der Notwendigkeit von Glaube und Autorität durchzurängen. Jetzt erst wird ihm klar, daß die Platoniker zwar das Ziel sahen, aber den einen Weg nicht kannten, der da ist der menschengewordene Sohn Gottes, der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen. (*Conf. X, 43*). Erst an dieser Hinnahme des Unbegreiflichen am Mysterium vollzog sich jene Wandlung des Geistes, die sich dann auch in die christliche Lebensführung umsetzen und zur Annahme des sichtbaren Heilszeichens der Taufe hinführen konnte. Der Glaube an die gottmenschliche Wirklichkeit Jesu Christi führt zur Erkenntnis der Notwendigkeit, in Demut Jesum Christum anzuziehen. Aus dieser lebendigen Glaubenserkenntnis heraus schreibt Augustin nach der Bekehrung seine antimanichäischen Schriften²⁾. Es geht ihm dabei vornehmlich um die Begründung der Notwendigkeit des Glaubens und um die Erkennbarkeit und die Erkennungszeichen der wahren Autorität. Seine Schrift *de util. cred.* (*14, 31*) geht gegen den Satz der Manichäer an, der es als schändlich bezeichnet, ohne Vernunftinsicht zu glauben. Er erweist die Notwendigkeit des Glaubens aus den Grenzen der Erfahrungsmöglichkeiten im täglichen Leben (*ib. 12, 26*) und — wir würden heute sagen — als Voraussetzung jeglicher Religion. Das Bestreben des Weisen, Gott nachzuzahlen, bedeutet lebendigen Autoritätsglauben und Autoritätsgehorsam (*ib. 15, 33*). Als Kennzeichen der wahren Autorität nennt Augustinus die Wunder (*ib. 16,34; de ver. rel. 25, 47*) und Weis-

1) Zur Bekehrungsgeschichte Augustins vgl. *F. Hofmann*, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, 9 ff; *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, 2 ff; *J. Nørregaard*, Augustins Bekehrung, deutsch von A. Spelmeyer, Tübingen 1923 mit einer ausführlichen Darstellung der um den Bekehrungsgang entbrannten Kontroverse auf S. 1—19. Im übrigen ist für eine ausführliche Analyse der Bekehrung neben den einschlägigen Kapiteln in den *Confessiones* selbstverständlich auch auf die Schilderungen der Jugendschriften zurückzugreifen, so etwa auf *Contr. Ac., De beata vita, de util. cred.*

2) Zur Begründung der Autorität der Kirche im Kampf gegen den Manichäismus vgl. *Hofmann*, a.a.O., 81—99.

sagungen (de fide rerum quae non videntur 5, ep. 149,9) und die Zahl derer, die der Autorität Gefolgschaft leisten. (de ut. cred. 16, 34)³⁾. Sie sind der Ausweis für die sichtbare Autorität, die für Gottes unsichtbare Autorität wahrhaft repräsentativ wirkt. So hat Augustinus in seinem Kampf gegen den Manichäismus die religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Voraussetzungen für seine Kirchenlehre und seinen Kirchenbegriff erarbeitet, Religion und vor allem christliches Leben gegen den Vernunftglauben und das Vertrauen auf die Autorität menschlicher Vernunft abgehoben.

Die zweite Klärung gegen die Schwierigkeit vom moralischen Versagen der Kirchenglieder her erwuchs ihm aus seiner Auseinandersetzung mit dem Donatismus.⁴⁾ Der Donatismus hatte an dem Versagen einzelner Kirchenglieder in der Zeit der Verfolgung bzw. an der milden Behandlung dieser schwachen Glieder durch die Bischöfe Anstoß genommen und war aus dieser konkreten Situation heraus zu einer rigoristischen Sakraments- und Kirchauffassung gekommen. Die Donatisten hatten den Begriff der Heiligkeit der Kirche nicht im Sinne der Heiligkeit der Sakramente bzw. des Wirkens des Gottesgeistes, sondern im Sinne der sittlichen Heiligkeit der konkreten Kirchenglieder verstanden und waren daraus zur Umgrenzung des Umfanges der sichtbaren Kirche gekommen.⁵⁾ Sakramentsgültigkeit⁶⁾ und Kirchengliedschaft hing von der moralischen Würdigkeit des Einzelnen ab. Insbesondere wurde die Verbindung der Kirche mit dem konstantinischen Staat als der Heiligkeit abträglich betrachtet.⁷⁾ Diesem letztlich die Objektivität kirchlicher Gemeinschaft auflösenden Standpunkt gegenüber konnte Augustinus nicht mehr mit der religionsphilosophischen Erörterung der Notwendigkeit des Autoritätsglaubens oder der fundamentaltheologischen Erläuterung der Kennzeichen wahrer Autorität zurechtkommen. Die Argumente der Donatisten erforderten eine dogmatische Antwort, und diese dogmatische Antwort fand Augustin in der Distinktion von Sakraments- und Geistkirche⁸⁾, von sichtbarer Sakramentsgemeinschaft und unsichtbarer Gnadengemeinschaft. Für unser Thema können wir von einer eingehenden Analyse der unsichtbaren Wesensgrundlagen der Kirche, wie etwa ihrer Beziehungen zur Trinität, zu Christus, zum Heiligen Geist, der besonderen Rolle von Glaube, Hoffnung und Liebe für die kirchliche Gemeinschaft absehen.⁹⁾ Es geht hier um die Relation der beiden Größen zueinander. Darum darf das Ergebnis der zahlreichen Schrif-

³⁾ Zum Spannungsfeld *multitudo-catholicitas* vgl. *F. Hofmann*, a.a.O., 91 ff; *J. Lebreton*, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 91 f.

⁴⁾ Für die antidonatistische Fragestellung vgl. die gute Zusammenstellung bei *F. Hofmann*, a.a.O., 124—132; ferner die Ergänzungen, die sich aus *Ratzinger*, a.a.O., 127—178, ergeben. Bei beiden findet sich weitere Literatur. Eine gute Einführung in die praktischen Verhältnisse bietet *F. van der Meer*, *Augustinus der Seelsorger*, deutsch Köln 1951, 109—164.

⁵⁾ vgl. *K. Adam*, die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin, *Forschgn XIV*, 1. Paderborn 1917, 75—85; vgl. ferner die Darstellung Augustins c. lit. Pet., 2, 38, 90; ib. 2, 92, 208; c. *Cresc.* 2, 37, 46

⁶⁾ vgl. c. ep. *Parm* 2, 8, 15, c. litt. *Pet.* 1, 7, 8; ib. 1, 1, 2 f.

⁷⁾ c. litt. *Pet.* 2, 92, 202: *Quid. autem vobis est cum regibus saeculi. quos numquam christianitas nisi invidos sensit.*

⁸⁾ vgl. dazu *Ratzinger*, a.a.O.

⁹⁾ Es sei dafür auf *Hofmann*, a.a.O., 133—195 verwiesen.

ten Augustins zu diesem Punkte mit Hofmann¹⁰⁾ folgendermaßen zusammengefaßt werden: „Ihrem unsichtbaren Wesen nach ist die Kirche Christi Leib, der mit dem Haupt verbunden, durch den Heiligen Geist der Liebe innerlich zur Einheit gefügt und belebt wird.“ Gerade vom Leib-Begriff her gewinnt Augustinus in den Traktaten zum Johannesevangelium (vor allem in Joh. tr. 26) den gedanklichen Zugang zum Gemeinschaftscharakter des Christentums und zum Eigenwert der Kirchengemeinschaft.¹¹⁾ Der Einzelmensch kann nicht Leib für Christi Geist sein. Das würde ihn zum willenlosen und damit unwürdigen Glied der Gottheit erniedrigen. So wird ein Gedanke weitergeführt, der beim Kirchenvater schon in der Betrachtung der Gemeinschaft mit der Liebe Gottes angeklungen ist und dessen Konsequenz lautet: Der Weg zur Lebensgemeinschaft mit Christus im Sinne des Leibseins für Christi Geist führt notwendig über die Eingliederung in den mystischen Leib Jesu Christi.¹²⁾ Damit ergibt sich freilich sogleich die Frage nach der Umgrenzung des mystischen Leibes des Herrn. Diese mystische Wirklichkeit steht ja selbst im Raume des Unsichtbaren. Aber diesem Unsichtbaren entspricht nun eben wie beim Geheimnis der Inkarnation und bei den heiligen Sakramenten ein Sichtbares. Die Verbindung des Kirchenbegriffes mit dem Sakramentsbegriff darf uns nicht wundernehmen, da bei Augustinus — wie in der Väterzeit überhaupt — die Gemeinschaft der Kirche zu der Gemeinschaft der heiligsten Eucharistie in engster Verbindung steht.¹³⁾ Im 21. Buche de civ. Dei (25, 3) bestimmt Augustinus Kirche und Eucharistie in ihrem gegenseitigen Verhältnis als wahren Leib Christi und Sakrament des Leibes Christi. Der Gläubige „empfängt das hl. Sakrament des Leibes Christi im wahren Leib Christi“. Wenn wir dazu die Praxis des altkirchlichen Bußverfahrens beachten, so wird uns diese Beziehungslinie des Leib-Christi-Verständnisses sofort klar. Doch stand auch der Kirchenvater schon der Tatsache gegenüber, daß sich verschiedene Kirchen als Kirche Christi bezeichnen. Es erhebt sich also die Frage, welche dieser Kirchen für sich die Eigenschaft Leib Christi zu sein in Anspruch nehmen konnte. Als Erkennungsmittel für die wahre sichtbare Kirche führt Augustin die Begriffe der Katholizität und der Sukzession des Bischofs von Rom ein.¹⁴⁾ Katholizität versteht er vornehmlich räumlich und sieht in der raschen Ausbreitung der Kirche, die bis zum jüngsten Tag in einem stetigen Fortschreiten begriffen ist, wie in ihrer immer bewiesenen Einheit mit Rom das Wunder nach dem Weggang des Herrn von dieser Erde schlechthin. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, wie Augustinus in seiner Schrift de baptismo¹⁵⁾ die Haltung Cyprians gegen die Mißdeutung der Donatisten verteidigt. Augustin gibt zu, daß die Gründe für die römische Stellung im Ketzertaufstreit schwach gewesen seien, Cyprian habe sich aber dennoch nicht zur Trennung entschlossen. Nach Augustins Interpretation wollte Cyprian die Einheit des Geistes im Frieden und in der Liebe bewahren und deshalb habe er sich nicht getrennt und auch die gegenteilige Praxis gelten lassen, obwohl er von seinen

¹⁰⁾ a.a.O., 196.

¹¹⁾ vgl. Ratzinger, a.a.O., 208.

¹²⁾ Ratzinger, a.a.O., 209 f.

¹³⁾ vgl. dazu F. Hofmann, a.a.O., 390—413; Ratzinger, a.a.O., 211 ff.

¹⁴⁾ vgl. dazu F. Hofmann, a.a.O., 91—99.

¹⁵⁾ vgl. dazu auch den Kommentar J. A. Möhlers, in: Die Einheit in der Kirche, ed. Vierneisel, Leipzig 1925, Zusatz XI, S. 227—235.

Gründen überzeugt war. So ist für den Kirchenvater die äußere Gemeinschaft der Sakramente und die rechtliche Gemeinschaft der Kirche getragen von der Gemeinschaft der Liebe, von der *pax ecclesiae*.¹⁶⁾ Wenn die Donatisten auch das Sakrament der Taufe haben, seine Gnadenkraft hat es nur innerhalb der liebebeefüllten Gemeinschaft der Kirche. In diesem doch geistigen, wenn auch auf dem Sichtbaren und Rechtlichen aufruhenden Begriff der *pax ecclesiae* schillert durch, was in der *civitas*-Lehre Augustins zur vollen Deutlichkeit wird. Wir können hier auf die Geschichte und die Frage der *civitas*-Deutung Augustins nicht eingehen. Eines dürfte aber sicher sein, daß weder das mittelalterlich-konkrete theokratische Verständnis der *civitas Dei* noch auch das rein symbolische Verständnis, das sich bei Reuter, A. v. Harnack und H. v. Scholz abzeichnet, dem Kirchenvater gerecht wird. In der Auseinandersetzung mit der eschatologischen Deutung W. Kamlahs hat die neue pneumatisch-ekklesiologische oder auch sakramental-ekklesiologische Deutung J. Ratzingers besondere Überzeugungskraft. „Unter *Civitas Dei* ist also die *ecclesia* zu verstehen, die als Gemeinschaft des Herrenleibes die pneumatische Polis Gottes oder vielmehr deren auf Erden in Fremdlingsherrschaft harrender Teil ist.“¹⁷⁾ Das sichtbare Stehen der Kirche in der Welt und zugleich ihre unsichtbare und überweltliche Mitte finden so in einer vom Sakramentalen ausgehenden *civitas*-Deutung eine glückliche Manifestation. Beides muß zusammenfallen, um die Ganzheit des christlichen Lebens und damit auch das Heil zu gewinnen: Die rechtliche Gemeinschaft mit dem Sichtbaren, die Einheit des äußeren Kultes und die Einheit des inneren Kultes, die Gemeinschaft der Liebe Christi.

Daß Augustins Lehre hier relativ einen so breiten Raum zugewiesen erhielt, hat sachliche Gründe. In ihrer Weiträumigkeit bietet sie eine gute Basis, um die so mannigfache spätere Entwicklung des Problems zu verfolgen.

2. Die aus der Theokratie des *corpus christianum* erwachsende Fragestellung in der Zeit der Reformation

Der unvermittelte Sprung von Augustin zur Zeit der Reformation mag kühn erscheinen. Dennoch hat er seine sachliche Berechtigung. Trotz der sonst so bestechenden Aufgliederung der Theologie der Hochscholastik in ihre verschiedenen Gegenstände vermischen wir in dieser Zeit eine eigentliche Kirchenlehre.¹⁸⁾ Damit soll nicht gesagt sein, daß eine Untersuchung der vor allem im Zusammenhang mit der Christologie, der Abhandlung vom Glauben und der Sakramentenlehre eingeführten ekklesiologischen Gedankengänge müßig wäre. Dennoch fehlt gerade der Hochscholastik im Gefüge der Machtentfaltung des *corpus christianum* das eigentliche Gespür für ekklesiologische Grundfragen, noch mehr für die im vorliegenden Thema umrissene Proble-

¹⁶⁾ vgl. dazu vor allem Ratzinger, a.a.O., 136—158.

¹⁷⁾ vgl. die Auseinandersetzung Ratzingers mit W. Kamlah und dessen Buch „Christentum und Geschichtlichkeit“, Stuttgart 1951 in dem Artikel „Herkunft und Sinn der *Civitas*-Lehre Augustins“, in: Augustinus Magister, Paris 1954, Bd. II, S. 965—979. Das Zitat ist S. 978 f. entnommen.

¹⁸⁾ vgl. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, 2 f.

matik. Im wesentlichen hat man Augustins Begrifflichkeit übernommen und gerade der Aquinate hat die Gedanken vom Heiligen Geist als Wesensprinzip der Kirche und vom Mystischen Leibe Jesu Christi weit ausgebaut. Dazu kam noch der von Pseudo-Dionysius vom Areopag eingeführte und uns bei den großen Franziskanertheologen ebenso begegnende Gedanke der Hierarchia.¹⁹⁾ Schon bald nach Thomas sollten sich jedoch im Zusammenhang mit dem Erscheinen der Bulle *Unam Sanctam* des Papstes Bonifaz VIII. jene Verteidigungsschriften entwickeln, die doch zu einem stark theokratisch und rechtlich-konkret bestimmten Kirchenverständnis neigen.²⁰⁾ Neben dem Hintergrund des *corpus christianum* mag diese Hinwendung zur theokratischen Mißdeutung vor allem Augustins auch noch in der Einführung des Aristotelismus in die Theologie eine Wurzel haben. Für das platonische Denkschema in der Theologie mit der bei aller Unterscheidung doch vorhandenen Einheit natürlicher und übernatürlicher Gegebenheiten und dem Schwergewicht des Denkens im Idealen blieb eine Verabsolutierung oder auch die Hinneigung zu solcher Verabsolutierung des Sichtbaren vermieden. Neben der von der Idee her bestimmten Sicht mußte in diesem Denkschema für den christlichen Theologen zwangsläufig die vom Konkreten her bestimmte heilsgeschichtliche Sicht laufen. Sie machte dem Platoniker zunächst einmal Schwierigkeiten, wie wir sie bei Augustin bemerken konnten. War aber einmal das Jawort des Glaubens zum Konkreten und Geschichtlichen gesprochen, so fand sich gerade in der platonischen Teilhabe ein neues Prinzip der Einheit, das freilich stets die Gefahr des Panentheismus mit sich trug. Der theologische Gewinn des Aristotelismus war gerade die Scheidung des Natürlichen und Übernatürlichen. Der Ansatzpunkt für das aristotelische Denken liegt beim Konkreten, aus dem das Allgemeine abstrahiert wird, und damit liegt der Ausgangspunkt näher am Heilsgeschichtlichen. Die Gefahr aber besteht nunmehr darin, daß der christliche Theologe die an der Idee ausgerichtete Definition des Platonikers auf seine durch Abstraktion gewonnene Wesensaussage einfach übertrage. Wird sie dann in ihrer idealen Geltung immer noch als Abstraktion aus dem Konkreten gewertet, so kann es allzuleicht geschehen, daß aus der Platonikern wie Aristotelikern gemeinsamen Begeisterung für die Erkenntnis des Allgemeinen die Spannung zum Konkreten hin in Vergessenheit gerate und so aus dem ursprünglich Idealen auf das Tatsächliche geschlossen werde. Wird etwa der Begriff des *regnum Dei* nicht in seiner biblisch-eschatologischen Ausrichtung und damit — philosophisch gesehen — in seinem Idealsein genommen, sondern als aus dem Tatsächlichen gewonnene Wesensaussage, so werden nur zu leicht die heilsgeschichtlich bedingten Mängel eben dieses Tatsächlichen überschlagen. Im festen Gefüge der mittelalterlichen Ordnungen und in der Universalienauffassung der Hochscholastik konnte das nach außen hin noch nicht verhängnisvoll werden. Es mußte jedoch gefährlich werden im Augenblick des Zusammenbruchs der äußeren Ordnungen, auf die derlei Wesensbestimmungen übertragen wurden und im Augenblick der Auflösung der Geltung des Allgemeinen, wie sie sich im Nominalismus abzeichnete. Da der Nominalismus die Gültigkeit des Allgemeinen überhaupt in Frage stellte,

¹⁹⁾ vgl. *Grabmann*, a.a.O., 7.

²⁰⁾ vgl. *Aegidius Romanus*, *De ecclesiastica potestate*; *Jakob v. Viterbo*, *De regimine christiano*; *Heinrich von Cremona*, *De potestate papae*; *Johannes von Paris*, *De potestate regia et papali*.

mußte notwendig die hinter dem konkreten Zeichen stehende Wirklichkeit auf dieses Zeichen selbst übertragen werden und die bloße Autorität mußte das früher seinsmäßig Gesicherte ersetzen. Das wirkte sich gerade in der Frage der Heilssicherheit besonders verhängnisvoll aus. Zu dieser Überbetonung des konkret Autoritativen trat die individuelle Frömmigkeit des Humanismus und der kulturelle Relativismus der Renaissance dem Religiösen gegenüber.

Aus der Überbetonung der Autorität, die selbst im Abbröckeln war, aus dem humanistischen Ideal subjektiver Frömmigkeit und den relativierenden Erkenntnissen der Renaissance zog jene Unsicherheit herauf, die Martin *Luthers* Reformation hervorbrachte. Letzten Endes geht es ihm um die Heilsgewißheit²¹⁾. Die aus fruchtbarer Dialektik sich ergebende Einheit von sichtbarer Autoritätskirche und unsichtbarer Geistkirche im Kirchenverständnis Augustins war praktisch weithin vergessen. So sucht Luther aus dem angedeuteten Verfall nach einem neuen Halt der Gewißheit und als Kind seiner Zeit findet er ihn im Heilsglauben als einem dynamisch-personalen und damit individuellen Akt, der getragen ist vom unmittelbaren Zeugnis des Heiligen Geistes. Das bedeutet aber zugleich das Nein zum Weg über die *ecclesia visibilis*²²⁾. Die Notwendigkeit des Zeichenhaften schwindet aus der Begründung der Heilsgewißheit und als Ort für die Schriftlehre von der Kirche bleibt die *ecclesia invisibilis* ohne ihre Relation zur *ecclesia visibilis*, sondern jetzt vielmehr in Relation zum Einzelnen und erst auf dem Umweg über ihn zur Gemeinschaft, die nun nicht eigentlich verursachend, sondern nurmehr objektiv-aufzeigend für die zuerst vom Heiligen Geist an den Einzelnen vollzogene Heiligung verstanden wird. Dieser Gedankengang Luthers findet seinen Niederschlag in der Lehre von den „zwei Regimentern“²³⁾, die er wie Gesetz und Evangelium säuberlich scheidet. In der genannten Lehre finden sich Anklänge an Augustins *civitas*-Lehre, und die verschiedenen Deutungsversuche zu Augustins Lehre zeigen von hier aus ihre Beeinflussung. Das geistliche Regiment Luthers bedeutet die sich in Wort und Sakrament manifestierende Christusbotschaft als Anruf Gottes zur Bereitschaft für das unmittelbare Zeugnis des Heiligen Geistes. Als solches kann es nicht mit der ja selbst an den Gesetzen dieser Welt teilhabenden sichtbaren Kirche identifiziert werden. Als irdische Institution untersteht diese ja sogar dem weltlichen Regiment und seinen Gesetzmäßigkeiten²⁴⁾. Damit aber ist Luthers Lehre deutlich von der inneren Einheit

²¹⁾ Zur Bedeutung des Problems der Heilssicherheit für unsere Frage vgl. *F. J. Schierse*, Das Trienter Konzil und die Frage nach der christlichen Gewißheit, in: *G. Schreiber*, Weltkonzil von Trient I, Freiburg 1951, 145—167; ferner *J. Lortz*, Die Reformation in Deutschland I, Freiburg 1939, 126; *A. v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte 3, Tübingen 1932, 847.

²²⁾ vgl. *J. Lortz*, Geschichte der Kirche. 17—18. Münster 1953, 274 f.; zur rechtlichen Seite von Luthers Kirchenverständnis vgl. die grundlegende Arbeit *J. Heckel*, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*; Sitzungsberichte d. Bayr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1949/5, München 1950.

²³⁾ Zur Lehre Luthers von den beiden Regimentern vgl. *W. Künneth*, Politik zwischen Dämon und Gott, Berlin 1954, 72—97; dort auch die Besprechung der verschiedenen Deutungsversuche; vgl. ferner *G. Hillerdal*, Gehorsam gegen Gott und Menschen, Göttingen 1955, 17—50.

²⁴⁾ vgl. *W. Künneth*, a.a.O., 88.

sichtbarer und unsichtbarer Kirche in Augustins Kirchenbegriff abgehoben. Wenn wir an die Struktur jenes Begriffs zurückdenken, so erscheint es selbstverständlich, daß diese Individualisierung des objektiv-kirchlichen Moments mit der Subjektivierung der Gnade der heiligsten Eucharistie Hand in Hand geht, die anstelle der transsubstantiatio die consubstantiatio stellt. Im Mittelpunkt des Denkens Luthers steht der Mensch und nicht die gottgefügte Ordnung. Das bedeutet die Emanzipation aus dem überzogenen Autoritätsgefüge des Mittelalters, wie es sich vor allem in der Zeit des Nominalismus als Ersatz für das Ungenügen in der real seinsmäßigen Bindung aufgedrängt hatte, das bedeutet die Erfüllung des persönlichen Frömmigkeitsideals des Humanismus unter Ausschaltung seiner liberalen Züge, das bedeutet vor allem die Erlösung des Christlichen vom geschichtlich Gewordenen, wie es sich in den Trümmern des mittelalterlichen *corpus christianum*²⁵⁾ krampfhaft festzuhalten suchte. Was im Rückgriff der Renaissance auf den vorchristlichen Menschen und sein freies Personsein nur kulturell geglückt war und sich lediglich als religiöses Gefahrenmoment abzeichnete, das Abwägen der antiken Religionen und Mythen und ihr Messen am Menschlichen, ist durch Luthers Kritik und Trennung von der sichtbaren Kirche vollzogen und wenigstens vordergründig christlich aufgefangen worden, denn er greift nicht auf die vorchristliche, sondern auf die urchristliche Situation zurück und glaubt darin die im Sinne der Zeit ersehnte „Freiheit des Christenmenschen“ gerettet zu haben.

Luther selbst scheint jedoch die Gefahr erkannt zu haben, die aus dem von ihm zwischen sichtbare und unsichtbare Kirche angelegten Keil erwachsen konnte und deshalb blieb sein Kirchenbegriff zurückhaltend und schwankend²⁶⁾, zurückhaltend übrigens wie auch die eigentliche Fixierung des katholischen Begriffs von Kirche im Tridentinum²⁷⁾. Noch bleibt ihm die Klammer des sichtbar in dieser Welt stehenden Gläubigen, der auf Gemeinschaft angelegt ist, noch bleibt die Verkündigungsfunktion des Zeichenhaften. Der Glaube als subjektiver Vollzug und zugleich als demütige Unterwerfung hatte einen scheinbaren Sieg der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit über das Institutionelle errungen, aber bei aller Lebendigkeit war ihm die feste, auch im Sichtbaren greifbare Verankerung des Lebens verlorengegangen. Der Scheinsieg des Glaubens sollte bald seine Macht an die aufbrechende Autonomie des Denkens verlieren. Die Wurzel dieses inneren Bruches aber war der Mangel an wirklicher Zuordnung von Idee und geschichtlicher Entfaltung, für die eine Zuordnung keinen Ersatz bieten konnte, die nur in einer immer von neuem aus dem Urbestand der Idee und ihrer Urmanifestation in der Geschichte hergeleiteten Verkündigung bestand.

3. Die kritische Frage nach dem Wesen des Christentums im Zeitalter der Aufklärung

Luthers Rückgriff hinter die geschichtliche Belastung war nicht total und auch der Rückgriff der Renaissance war nicht total gewesen, denn man suchte auf

²⁵⁾ vgl. dazu K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 4. Zürich 1948, 366 ff.

²⁶⁾ vgl. Lortz, *Geschichte der Kirche*, 275; vgl. ferner G. Söhngen, *Vom Wesen des Christentums*, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 291 f.

²⁷⁾ vgl. F. J. Schierse, a.a.O., 165.

ein Ursprüngliches innerhalb der Geschichte selbst zurückzugreifen. So konnte sich auf der Grundlage beider Rückgriffe in Schultheologie und Barock eine neue geschichtliche Last auftürmen, die sich auch sehr real in politischer und kirchlicher Machtentfaltung konkretisierte. Die nun einmal erwachte Begeisterung für die Autonomie forderte so in der Dialektik der geschichtlichen Entwicklung diesmal einen radikalen Rückgriff nicht auf ein ursprünglich Geschichtliches, sondern auf ein wesentlich Ungeschichtliches, nämlich auf den Menschen als Vernunftswesen²⁸⁾. Es ist bedeutsam, diese Wurzel der aufklärerischen Revolution des Denkens zu sehen, weil sie auch manche verspätete aufklärerische Regung zu verstehen erleichtert. Wenn Johann Michael Sailer von der Aufklärung schreibt: „Unsere Zeit ist wahrhaftig keine Kopie, sie ist ein wahres Original in Hinsicht auf die Angelegenheit der Welt und ein Original in Hinsicht auf die Angelegenheiten der Religion“²⁹⁾, so ist damit einerseits das Streben nach Ursprünglichkeit auf allen Lebensgebieten ausgesprochen, andererseits aber auch die Unmöglichkeit bestätigt, die Gesamtwirklichkeit der Aufklärung in ihren vielseitigen Schichtungen und oft widerspruchsvoll erscheinenden Gedankenführungen in diesem Zusammenhang auch nur von der Oberfläche her anzugehen. Zu dem für unsere Fragestellung Wesentlichen erhalten wir Zugang, wenn wir Sailers Aussage vom Streben nach dem Originalen ernstnehmen³⁰⁾. Nach dem Zusammenbruch der übersteigerten Ordnungen einerseits und den verheißungsvollen Fortschritten des menschlichen Geistes andererseits, nach dem Auseinanderfallen der Gesellschaftsordnungen einerseits und der Begeisterung für die erahnten Möglichkeiten und Werte des Individuums andererseits ging der Mensch daran, sich seine Welt zu bauen, die Welt seines Denkens, die Welt seines sittlichen Verhaltens und die Welt seiner Religion. Bei diesem Bauversuch stellte er an das Christentum die Frage, inwieweit es für diesen Bau zu gebrauchen sei. Die historischen Erscheinungsformen des Christentums waren durch ihre Verkettung mit den abgestreiften Ordnungen wie durch ihren konfessionellen Zwiespalt verdächtig und durch das Beiwerk ihrer historischen Entfaltung belastet. Also mußte sich die Aufklärung die Frage stellen nach dem Wesen des Christentums und diese Frage in ihrem eigentlichen, vom Dasein und dessen bedrängender Macht abstrahierenden Sinne ist der Aufklärung eigentümlich, ja eigentlich ihre originale Entdeckung. Sie war in diesem Sinne nicht möglich, solange am Anfang des Nachdenkens über das Christentum noch irgendwie die Verpflichtung wenn auch an ein noch so weit zurückverschobenes konkret-vorgegebenes Moment stand.

Aus diesem originalen Bestreben der Aufklärung ergeben sich ihre verschiedenartigen Gedankenlinien. Daraus wächst der Rationalismus, der allen Richtungen gemeinsam ist, und der aus der Kritik der aufklärerischen Vernunft heraus in sich selbst den Angelpunkt für die Sicherung der Erkenntnis sucht, die Bescheidung in das selbstverursachte und diesseitige Glück, die Be-

²⁸⁾ vgl. G. Söhngen, a.a.O., 293.

²⁹⁾ Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen II, 1811, 270.

³⁰⁾ Einen guten Überblick über Entstehung und Verfall der aufklärerischen Geistigkeit vermitteln die beiden Bände von P. Hazard „Die Krise des europäischen Geistes“, deutsch von H. Wegener, Hamburg 1939 und „Die Herrschaft der Vernunft“, deutsch von H. Wegener u. K. Linnebach, Hamburg 1949. Den beiden Bänden verdanke ich im wesentlichen den hier versuchten möglichst weitreichenden Überblick.

freierung des Geistes von der Vormundschaft der Autorität, die Kritik an den Konfessionen und am Christengott überhaupt, dessen Plan der Zusammenhanglosigkeit bezichtigt wird, die vernunftbetonte, die spöttische, die historisch-kritische und die philologisch-kritische Reduktion des Religiösen auf bloße Moral. Der zersetzenden Kritik am Überkommenen entspricht die aufbauende Linie des neuen Menschenstaates: die Kreierung der natürlichen Religion aus dem naturistischen Vertrauen in die natürliche Entwicklung und deren Entdeckung in den aufblühenden Naturwissenschaften, der Deismus als die einzige wirklich allumfassende Religion, die Gott aus dem selbständig gewordenen natürlichen Bereich verbannt, die Befreiung des Rechts von der positiven Setzung und seine Begründung in der Natur, die Propagierung der Idee der reinen Menschlichkeit als Prinzip der neuen Moral, die liberale Staatsidee, die Betonung der Pädagogik in ihrer humanistischen Zielsetzung, die Enzyklopädie als das Kompendium des herrscherlichen Wissens des Menschen, das erwachende Bürgertum und die Emanzipation des Laien, die Freimaurerei und die Stellung des Philosophen als Vorbild und Zentrum edler Menschlichkeit. Es ist eine geistige Bewegung, die nicht bei den Universitäten stehen bleibt, sondern sich aus dem Raum des Philosophischen in den Raum der Dichter und Schriftsteller und von dort bis in die breitesten Volksschichten fortsetzt und je mehr sie den ernsten denkerischen Ansatzpunkt verläßt, umso mehr entartet. Diese Bewegung ergreift auch die kirchlichen Kreise beider Konfessionen und ruft die Apologien der Aufklärungszeit hervor, die sich der aussichtslosen Aufgabe unterziehen, die christliche Religion mit der aufklärerischen Vernunft in Einklang zu bringen und meist selbst das Christentum in seinem Geheimnischarakter und Glaubenscharakter wie in seiner historischen Gegebenheit zur liberalen Lehre und zum Prinzip reiner Moralität umgestalten. Der Jansenismus als ernste religiöse Gegenströmung gegen die Flut des Vernunftglaubens verschwindet, der Jesuitenorden wird mit Gewalt zurückgedrängt. Es wäre geistesgeschichtlich von großem Gewinn, wenn die Methode gerade der Apologien in der Aufklärungszeit einmal gründlich untersucht werden könnte.

Schon das 18. Jahrhundert muß indes das Ungenügen dieser auf das Königtum des Menschen begründeten Neukonstruktion schmerzlich empfinden. Die Erkenntniskritik, einmal wachgerufen, kommt nicht zum Stillstand und entfacht den Kampf der philosophischen Systeme, der der Kontroverse der Konfessionen vorher in keiner Weise nachsteht. Dabei sollten doch gerade diese Philosophensysteme die Kristallisationspunkte des neuen autonomen Lebens abgeben. Das Unergründliche und Unheimliche in der vom Menscheng Geist durchforschten Natur, das durch den Liberalismus seiner Erklärung und Bindung entledigte sittliche Böse kann der Konstruktion des vernunftbestimmten Optimismus nicht standhalten, die philosophisch und naturrechtlich begründete Politik enttäuscht durch den aufgeklärten Despotismus und schließlich regt sich das Gefühl des menschlichen Herzens gegen die kalten Abstraktionen der Vernunft. Der Respekt vor der kalten Herrschaft der Vernunft weicht der Bewunderung für das Schöne, dessen Ursprung in der Leidenschaft gesucht wird und dessen Impuls nicht stehen bleibt bis es in der Romantik den Gegenschlag gegen die Herrschaft der aufklärerischen Vernunft vollziehen kann. Ähnlich wie in der Philosophie vollzieht sich auch in der Religion die letzte Gärung und zugleich die Wendung innerhalb des Deismus. Führt er bei Voltaire bis

zur leidenschaftlichen und unwürdigen Kampfweise gegen das Christentum, so gelangt er bei Lessing zu einem vollen Ernst der Strenge, die aber den Buchstaben der Heiligen Schrift doch nur als Hilfe der menschlichen Vernunft auf dem Wege des sittlichen Fortschritts betrachtet. Ihm geht es um die „notwendigen Vernunftwahrheiten“ und aus ihnen hofft er den gemeinsamen Geist auch für die Religion schaffen zu können. Dennoch konnte damit die breite Masse nicht zum eigentlich Religiösen zurückgeführt werden. Deshalb lief neben der Aufklärung stets die pietistische Verinnerlichung der persönlichen Frömmigkeit her, die sich auf katholischer Seite durch eine besondere Wertschätzung der Mystik des hl. Franz von Sales, Fénelons, der hl. Theresia von Avila und der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen dokumentiert. Über Matthias Claudius und Lavater hat diese mystische Strömung auch befruchtend auf Johann Michael Sailer eingewirkt³¹⁾. Dennoch war diese Belebung der Mystik, die zunächst dem Vernunftglauben der Aufklärung gegenüber paradox erscheint, in dem für unser Thema wesentlichen Ansatzpunkt mit ihr verwandt, nämlich im Hang zum Originalen und Individuellen. Was will die sich vom kirchlichen Leben absetzende Mystik schließlich anderes, als in einer individuellen Innenerfahrung das ursprünglich herstellen, was sonst durch den Lebensstrom und Traditionsstrom der Kirche und ihrer Sakramente vermittelt wird! In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, daß der Jesuitenorden durch eine Verordnung vom Jahre 1578 bereits seinen Novizen die Lektüre katholischer Mystiker wie Seuse, Tauler und Eckehart verboten hatte³²⁾.

Ihre Erfüllung und zugleich ihre innere Begrenzung nach der Seite des Rationalismus hat die Aufklärung in der kritischen Philosophie Immanuel Kants gefunden. Kants kritische Vernunft macht auch vor der Vernunft selbst nicht halt, seine kritische Vernunft ist eine sich selbst begrenzende Vernunft und damit wird das spekulative System der aufklärerischen *theologia rationalis* überwunden³³⁾. Aber diese Begrenzung der Vernunft geschieht nicht durch eine äußere Autorität, sondern eben durch die Vernunft selbst und darin liegt die Weiterführung aufklärerischen Erbgutes. Innerhalb der selbstgezogenen Grenzen der kritischen Vernunft fällt auch die Wirklichkeit der Religion und daher der Titel des von Kant im Jahre 1793 verfaßten Werkes „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Zertrümmert ist durch Kant die aufklärerische Vernunfttheologie und die traditionellen Gottesbeweise sind als Trugschluß entlarvt. Damit ist Kant der letzte Vollstrecker der Aufklärung. Indem er aber die Aufklärung vollstreckt, indem sich bei ihm die kritische Vernunft selbst begrenzt, öffnet sich zugleich der Raum für den Glauben. „Die Selbstbegrenzung der theoretischen Vernunft auf Gegenstände möglicher Erfahrung schafft Platz für die praktische Vernunft und ihre Postulate, für die ethisch-praktische, wohlgemerkt für die ethisch-praktische, nicht spekulativ-ethische Erweiterung unseres Vernunftgebrauches“³⁴⁾. In diesen ethisch-praktischen Raum setzt er nunmehr den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit

³¹⁾ vgl. J. R. Geiselmann, Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche, J. M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952, 80 f.

³²⁾ Geiselmann, a.a.O.

³³⁾ vgl. G. Söhngen, Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht, in: Die Einheit in der Theologie, 140 ff.

³⁴⁾ Söhngen, a.a.O., 142.

des Menschengeistes ein³⁵⁾). Die wahrhaft religiöse Gesinnung ist in der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote beschlossen. Damit vollzieht Kant die aufklärerische Gleichsetzung von Religion und Moral. Die unsichtbare Kirche ist für ihn die bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtsschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Den historischen Anstoß zur Konstitution einer sichtbaren Kirche betrachtet Kant als Folge der Schwäche der menschlichen Natur. In dem allmählichen Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions- und Vernunftglaubens sieht er die Annäherung an das Reich Gottes. Das Prävalieren des statutarischen Elements sieht er als Afterdienst und Pfaffentum. Allein in der alle unsere Handlungen begleitenden Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, besteht das Ideal religiösen Lebens. Immanuel Kant hat damit die Aufklärung im Hinblick auf das Religiöse konsequent zu Ende gedacht. In der Ablehnung des statutarischen Elements fühlt man sich oft an Luther erinnert, aber anstelle des lebendigen Glaubens steht hier die kritische Vernunft, sie grenzt den Bereich des Glaubens ab und macht ihn dadurch frei, aber nicht für eine Bestimmung des Gesamtmenschlichen. Der heilbringende Glaube der kirchlichen Tradition und der Reformation ist damit in gleicher Weise aufgelöst, der grundlegende und radikale Gegenschlag gegen alles positiv Gesetzte geführt.

4. Die Entfaltung des Verständnisses des Christentums von der Gefühlstheologie zur historischen Schule und zur Betonung seines Mysteriencharakters in der Theologie des 19. Jahrhunderts

Auf das philosophische Jahrhundert im Sinne der Vernunftautonomie und der kritischen Vernunft folgt das Jahrhundert, das durch die romantische Schule und das sich daraus entfaltende Neuwachen der historischen Forschung und des Sinns für Geschichte gekennzeichnet ist.

An dem von Kant neu eröffneten Raum für die Welt des Glaubens knüpft Friedrich Ernst Daniel *Schleiermacher* an und er wird durch die Ermittlung einer dritten Seite am Menschen, der Seite des Gefühls, neben dessen vernünftiger und willentlicher Seite zum Begründer der modernen Religionsphilosophie. Er befreit das Religiöse aus der Zwangsjacke der kritischen Vernunft und aus seiner rein praktischen ancilla-Stellung in den Dingen der Moral. Es geht ihm um das eigentliche Wesen der Religion, wohlverstanden nicht des Christentums. Das eigentümliche Wesen der Religion sieht er in seinen „Reden über die Religion³⁶⁾“ in dem Gefühl der Einheit mit dem Unendlichen und dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von ihm. Wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche. In dieser Einheit mit dem Unendlichen

³⁵⁾ Zum folgenden vgl. *Überweg*, Geschichte der Philosophie III, 13. Tübingen 1953, 594 f.

³⁶⁾ Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 2. Ausg. 1806, 3. Ausg. 1821, 4. Ausg. 1831. (1. Rede: Rechtfertigung; 2. über das Wesen der Religion; 3. über die Bildung zur Religion; 4. über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum; 5. über die Religionen) vgl. *Überweg*, Geschichte der Philosophie IV, 13. Tübingen 1951, 119 ff.

sieht er auch den eigentlichen Sinn der Unsterblichkeit. Die dogmatischen Systeme betrachtet Schleiermacher als bloße Reflexion über das also verstandene im Gefühl beheimatete Wesen der Religion. Die dogmatischen Systeme sind für ihn letztlich Versuche, die religiösen Gefühlserlebnisse in Worten auszusprechen, was immer eine gewisse Beschränkung bedeutet. Aus dieser Grundauffassung erklärt sich Schleiermachers Weitherzigkeit für die Vielheit der Religionen. Mit dieser Wesensaussage über das Religiöse verbindet Schleiermacher seine geschichtsphilosophische Betrachtung der Wirklichkeit. Die Idee, hier also das Wesen der Religion als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, entfaltet sich in der Geschichte, ruht aber nicht auf ursprünglich einmaligen historischen Gegebenheiten und Bestimmtheiten auf. Dieser historische Prozeß der Entfaltung des Wesens wahrer Religion schreitet von der Auffassung der Welt als Chaos und der Vorstellung der Gottheit als Fetisch bzw. als unpersönliches blindes Geschick, über den der Vielheit der das Weltgeschehen bestimmenden Elemente entsprechenden Polytheismus bzw. die Anerkennung der Naturnotwendigkeit bis zur Fassung des Seins als Einheit in der Vielheit und zum Gottesbewußtsein des Monotheismus und Pantheismus. Das Christentum steht in seiner Auffassung des ewigen Waltens als Erlösung dem Judentum mit seiner Vorstellung der Vergeltung gegenüber. Die Verwirklichung der Erlösung vollzieht sich in der fortschreitend sich vervollkommnenden Mitteilung des Heils in gottgesandten Persönlichkeiten. Eine dieser Persönlichkeiten ist Jesus Christus, dessen Bedeutung Schleiermacher in der Tatsache sieht, daß ihm zuerst die Grundanschauung des Christentums vom allgemeinen Verderben und der fortschreitenden Erlösung aufgegangen ist. Die wahre Kirche ist die Gemeinschaft der zur Frömmigkeit im Sinne der Gefühlsreligion Gereiften. Aus diesem geschichtsphilosophischen Verständnis ergibt sich für ihn auch jedenfalls die theoretische Möglichkeit, daß das Christentum einmal untergehen könne. Diese Grundlinien der Bewertung des Religiösen und der Stellung des Christentums zu ihm finden auch in der Reifezeit des Systems Schleiermachers keine grundsätzliche Umgestaltung³⁷⁾. wenn auch da und dort von der Dogmatik her und aus seinen pantheistischen Gedankengängen eine gewisse Modifizierung eintritt. Die in Schleiermacher erwachte Religionsphilosophie hat somit dem Religiösen zwar eine vom Intellektuellen und Moralischen unabhängige, diesen Seiten des Menschen weder über- noch untergeordnete Stellung verschafft, vermochte jedoch das Christentum nicht über die Rolle einer Religion unter den Religionen, ja vielleicht der ersten Religion der Religionen hinauszuhoben und wurde vor allem dem mit dem Religiösen zwangsläufig gegebenen Wahrheitsanspruch nicht gerecht. So kommt Schleiermacher das Verdienst zu, Religionsphilosophie in ihrer eigentümlichen Methode begründet zu haben. Für den religiösen Menschen aber fehlt ihr die Ergänzung durch eine eigentlich theologische Entfaltung der göttlichen Offenbarung. Zugleich hat uns Schleiermacher ein Schulbeispiel für das Geschichtsverständnis des Deutschen Idealismus der Romantik geliefert. Der historische Prozeß ist nicht mehr die Belastung der Idee, aber er ist auch für die Idee keineswegs ein tragender Untergrund oder eine bestimmende Seite und damit war dieses Verständnis ungeeignet, dem eigentümlichen Wesen des Christentums gerecht zu werden, so sehr es sich um das eigentümliche Wesen der Religion bemühte.

³⁷⁾ vgl. *Überweg*, a.a.O., 124 f.

Dem evangelischen norddeutschen Schleiermacher entspricht nicht nur zeitlich der katholische süddeutsche Johann Michael Sailer³⁸⁾ und doch zeichnet sich bei ihm aus der Aufarbeitung der Ausläufer aufklärerischen Denkens, aus der fruchtbaren Begegnung mit der Romantik und den mystischen Strömungen ein anderer Begriff der Kirche und damit eine andere Bewertung des Christentums und seiner Relation zur Kirche ab. Vielschichtig ist die Entwicklung des Denkens Sailers von der Jugendschrift „Theologiae christianae cum philosophia nexus“ des Jahres 1779 über die Religionskollegien von 1793, die Grundlehren der Religion von 1805, die Neuen Beiträge zur Bildung der Geistlichen II von 1811 bis zur dritten Auflage der Pastoraltheologie des Jahres 1812. Wie in einem Spiegel zeichnen sich die geistigen Strömungen seiner Zeit in Sailers Auseinandersetzungen ab und doch ist daraus die Entwicklung eines Systems gewachsen, an dessen Anfang, in dessen innerer Mitte und an dessen Ende die eine Grundwahrheit und Zentralidee des Christentums steht: Gott in Christus, das Heil der sündigen Welt³⁹⁾. Damit ist aber auch schon gesagt, daß sein Grundanliegen nicht religionsphilosophischer, sondern systematisch-theologischer Art ist. Im Kampf mit den antikirchlichen und teilweise antichristlichen Geistesrichtungen trägt er die Bausteine für seine Theologie und für seinen Kirchenbegriff zusammen. Im Kampf mit dem Rationalismus der Aufklärung sieht er immer mehr die Kirche als lebendiges Sprachorgan Gottes, im Kampf gegen ihren Irrationalismus betont er die Kirche als das göttlich-menschliche Organ der Fortpflanzung und Erhaltung des positiven Christentums in der Form der apostolischen Überlieferung, in der Auseinandersetzung mit ihrem sittlichen Autonomismus die Kirche als auktoritative Kündlerin des Gotteswortes und als auktoritative Vermittlerin des Heiles, im Gegensatz zum Deismus und Naturismus die Kirche als Offenbarung des Heiligen Geistes und als universale Heilsanstalt, in der Auseinandersetzung zum Allgäuer Mystizismus die Heilsbedeutung des sichtbaren Kirchentums. Aus der Begegnung mit der Ideologie der Aufklärung betrachtet er die Kirche als die durch das positive Gesetz Christi begründete Gesellschaft, aus der Geistigkeit der Erweckungsbewegung richtet er sein Augenmerk auf die Kirche als lebendige Vermittlerin lebendigen Christentums, aus der Ideenwelt der Romantik gewinnt er Verständnis für die Bedeutung der inneren Lebendigkeit und für das Organismusdenken, ohne damit die von der Aufklärung ererbte Hochschätzung des Individuums preiszugeben⁴⁰⁾. Wenn somit Sailer das Christentum in seiner positiven Bedeutung rettet und zwar nicht in der Art der Schultheologie, sondern inmitten des geistesgeschichtlichen Stromes seiner Zeit und aus dessen Fragestellungen heraus, so gewinnt er zugleich die notwendige Verbindung von Kirche und Christentum zurück und schreitet zugleich zur Einheit von deren unsichtbarer und sichtbarer Seite fort. Da er aber diese Rückgewinnung des Christlichen im Kirchlichen und des Kirchlichen am Christlichen in dem lebendigen Gespräch mit Aufklärung, Romantik und Mystik vollzieht, gewinnt auch sein Kirchenbegriff neue und der überkommenen Kirchenlehre nicht in dieser Sinnggebung bewußte Seiten. Wenn

³⁸⁾ Zum Kirchenverständnis Sailers vgl. vor allem das zitierte Werk von J. R. Geiselman, dort findet sich auch weitere Literatur.

³⁹⁾ vgl. Geiselman, a.a.O. 243.

⁴⁰⁾ Den Auseinandersetzungen mit all diesen Strömungen ist Geiselman eingehend nachgegangen.

wir uns nun aber fragen, wie der Kirchenbegriff strukturiert sei, an den Christentum notwendig gebunden ist, so ist Sailers Neuentdeckung der paulinischen Theologie vom mystischen Leibe des Herrn und ihre Interpretation durch das Organismusedenken der Romantik bedeutsam⁴¹⁾. Diese romantische Organismusede ist das konstruktive Prinzip, das das mystische Innen mit dem hierarchischen und dann auktoritativ-juridischen Außen verknüpft und beiden Seiten ihren Sinn und ihr Gewicht beläßt, ohne sie im Sinne einer Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche nebeneinander heroder gar auseinanderlaufen zu lassen. Diese Organologie übernimmt Sailer aus der romantischen Idee vom Staatsorganismus, vom Gesamtleben, wie wir sie auch bei Schleiermacher finden⁴²⁾. Sailer verbindet damit die Erkenntnis, daß das Gesamtleben der Menschheit sich in zwei verschiedene Gemeinschaften organisieren, bei deren einen das zeitliche Wohl des Ganzen und der Herrschaft des Rechtes, bei deren anderen die Religiosität und das geistliche ewige Heil im Vordergrund steht. Beide Organisationsformen haben aber ihren Leib im rechtlichen, ihre Seele im ethischen und ihren Geist im religiösen Moment. Dadurch, daß er die Kirche vom Staate trennt und bei ihr den Akzent auf den Geist legt, gewinnt die Erkenntnis von der soziologischen Gegebenheit und Bestimmtheit seiner früheren geistigen Entwicklungsperiode ein neues Gesicht. Das vom Gesetz Christi beherrschte gesellschaftliche Moment der Kirche bekommt seinen Sinn als Leib für Christi Geist. Zugleich gewinnt Sailer so die Einheit von Gemeinschaft und Individuum. Die innere Einheit des Geistes Christi spiegelt sich in der hierarchisch gegliederten rechtlichen Einheit und in der sittlichen Gemeinschaft der Kirche, die ihren Niederschlag in den Kirchengeboten findet. Die Wandlungen, die in dieser allmählichen Entwicklung seines Gemeinschaftsverständnisses auf sein Verständnis der hl. Messe ausstrahlen⁴³⁾, zeigen den Anschluß Sailers an die altkirchliche Erkenntnis der Verbindung von Eucharistie und Kirche. In diesem Sinne fügt sich dann auch der entfaltete und ausgereifte Traditionsbegriff Sailers in das Einheitsgefüge. Hatte sich schon unter Hodens und Lessings Einfluß der tridentinische Begriff der Tradition als Glaubensquelle neben der hl. Schrift zu dem Schrift und Überlieferung tragenden lebendigen Überlieferungsprinzip der Kirche vertieft⁴⁴⁾, so faßt er lebendige Überlieferung schließlich unter dem Einfluß der Romantik auch als das „Fortpflanzen des Innern der Religion von Geschlecht zu Geschlecht“ durch die zeugende Kraft des im religiösen Brauchtum im weitesten Sinne gelebten Christentums (Geiselman, a.a.O.).

So bleibt es Sailers unbestreitbares Verdienst, in einer schwierigen, manchmal qualvollen Auseinandersetzung mit seiner Zeit sich einen neuen Gesamtentwurf der Kirche in ihrer positiven Geltung und in ihrer inneren Lebendigkeit, in ihrem autoritativen Außen und ihrem geheimnisvollen Innen entworfen zu haben. Dennoch zeigt Geiselman mit Recht die Grenzen dieses Entwurfes auf⁴⁵⁾. Die Grenzen lagen einmal im febronianistischen Zug seiner Zeit, der über die vom Organismusedenken her genommene vorsichtige febro-

⁴¹⁾ vgl. Geiselman, a.a.O., 214 ff.

⁴²⁾ vgl. Überweg, IV, 126 f.

⁴³⁾ vgl. Geiselman, a.a.O., 223.

⁴⁴⁾ vgl. Geiselman 122 f.

⁴⁵⁾ S. 251.

nianistische Formulierung des Jurisdiktionsprimates als *catholicae unionis centrum* nicht hinauskam und zum anderen — weit schwerwiegender — in der Tatsache, daß sich Sailer nicht vom klassizistischen Begriff der Geschichte des Christentums befreien konnte. Gerade durch das letztgenannte Moment aber blieb ihm bei aller Einsicht in die seinsmäßige Notwendigkeit des Sichtbaren an der Kirche doch der Zugang zum eigentlich historischen Verständnis der Kirche verwehrt. So mußte ihm dem Ursprung des Christentums gegenüber alle Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, von Leib und Geist des geheimnisvollen Leibes Jesu Christi nur ein schwacher Ersatz bleiben. Es kam nicht zum Verständnis der echt und tatsächlich auf der geschichtlichen Entwicklung aufruhenden lebendigen Tradition der Kirche, die das Urtümliche ungeschmälert in das Hier und Jetzt hereinholt.

Gerade an dieser Lücke in Sailers Begrifflichkeit der Kirche mußten jene Theologen arbeiten, die vom romantisch-organologischen Geschichtsbegriff her unter allmählicher Überwindung des deutschen Idealismus in der Romantik die Kirche und ihr Wesen zu verstehen suchten. Wir wenden uns der Tübinger historischen Schule zu und greifen stellvertretend für die anderen das Verständnis Johann Adam Möhlers von Christentum und Kirche heraus⁴⁶⁾. Ähnlich wie bei Sailer hat auch bei Möhler das Verständnis von Kirche und Christsein eine Entwicklung durchgemacht. Abgesehen von einer kurzen aber intensiven Periode aufklärerischer Geistigkeit liegt diese Entwicklung eingeschlossen zwischen seinem Jugendwerk „Die Einheit in der Kirche“ und seinem ausgereiften Werk „Symbolik“⁴⁷⁾. Als Zwischenglieder stehen die Ansichten, die sich ihm aus der Analyse des Athanasius und Anselms v. Canterbury bieten, sowie die ersten 4 Auflagen der Symbolik selbst. Entscheidend für das Verständnis der Umgestaltung der Antwort ist der Wandel in der Fragestellung. Geht es in der „Einheit“ um die Auseinandersetzung mit dem Naturismus und Deismus der Aufklärung, so geht es in der „Symbolik“ um die Antwort auf das reformatorische Bild des Christseins. Wir finden also in beiden Werken Antwort auf die beiden großen Bruchstellen in der Beziehung von Christentum und Kirche im Verlaufe der abendländischen Geistesgeschichte. Vor allem die zweite, aber auch schon die erste Antwort führt zudem entscheidend über Sailer hinaus.

Bleiben wir bei dem genialen Entwurf des Christseins in der „Einheit“ und suchen wir für unsere Fragestellung die Gedankenlinien aufzuzeigen! Die Untersuchung gliedert sich in die beiden großen Abteilungen „Einheit des Geistes der Kirche“ und „Einheit des Körpers der Kirche“⁴⁸⁾. Damit wird die Verwandtschaft mit Sailers Unterscheidung von Geist und Leib der Kirche sofort deutlich.

⁴⁶⁾ Auch über Möhlers Kirchenbegriff unterrichten uns wiederum mehrere Schriften *J. R. Geiselmanns*. Für unser Problem ist bedeutsam: J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, 1940; *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, 1942 und: *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, 1955. Durch diese Arbeiten von Geiselman ist *Eschweilers* Untersuchung „Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff“ 1930 in vieler Hinsicht überholt.

⁴⁷⁾ Auf die Entwicklung innerhalb der verschiedenen Auflagen der Symbolik wird später hingewiesen.

⁴⁸⁾ Zitation nach der Ausgabe von Vierneisel, Mainz 1925.

Wir werden aber sogleich sehen, inwiefern sich Möhlers Deutung des Menschen vom Heiligen Geist her von der Sailer'schen Deutung der Kirche vom Geist her unterscheidet. Die Unterscheidung liegt darin, wie Möhler nun das ungekürzte romantische Geschichts- und Gemeinschaftsverständnis einsetzt. Es ist die romantische Mutterseite der Geschichte, die den Menschen in die lange Geburtenreihe stellt und seine geschichtliche Bedingtheit aus der Geschlechterfolge. „Menschliche geistige Existenz ruht auf dem Überliefern des von Gott am Anfang im Wort Mitgeteilten, nicht auf menschlichem Selbstdenken und Selbsterfinden.“⁴⁹⁾ Mit diesem romantischen Sinn für Geschichte verbindet sich die schon bei Sailer angeklungene Organismusidee. Der Mensch ist in seinem Wesen nach Glied der Gemeinschaft in ihren gewachsenen Formen von Familie, Sippe, Volk und Staat⁵⁰⁾. Beide Bindungen des Menschen wachsen zusammen. So ist etwa für Savigny das Volk nicht die Summe der gerade jetzt lebenden Zeitgenossen, sondern eine Einheit, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem Ganzen zusammenschließt⁵¹⁾. Der Einzelne wurzelt nicht nur in der Breite des Volksganzen, sondern auch in der Tiefe der Vergangenheit. Diese beiden Bestimmtheiten des allgemeinen Menschseins überträgt nun Möhler auf das Christsein. In unserem Innesein im Heiligen Geiste als Christen „findet sich der Typus des Universums wieder; alles Einzelne hängt in diesem innig und lebendig miteinander zusammen und vermittelt sich gegenseitig Dasein und Leben; aber Gott ist deswegen doch, der alles in allem trägt und in welchem alles besteht. Keine Kreatur darf sich brüsten, daß sie vermittele, obschon sie vermittelt. Wie hier eine Gemeinschaft der Natur, so dort des Heiligen und der Heiligen“⁵²⁾. So wird die Kirche zur Erbgemeinschaft des göttlichen Lebens⁵³⁾, die in ununterbrochener Kette über den Mutterschoß der mater ecclesiae zurückreicht bis auf Christus. Die als *communio sanctorum* verstandene Kirche ist das Organ der Christuserkenntnis und der Christusmystik⁵⁴⁾. Und für diese *communio sanctorum* als eigentlichen Lebens- und Erkenntnisträger wird nun der Begriff der Tradition besonders bedeutungsvoll⁵⁵⁾. Mit Sailer setzt er die Tradition vor die Schrift, aber im Unterschiede zu Sailer kommt er trotz seiner begeisterten Anknüpfung an die Väterlehre der ersten drei christlichen Jahrhunderte zu einem Traditionsbegriff im Sinne des romantischen Sinnes für Geschichte. „Die Tradition ist der durch alle Zeiten hindurch laufende, in jedem Momente lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden Heiligen Geistes“⁵⁶⁾. Diese Tradition trägt auch das Wort der Heiligen Schrift, nicht wird die Tradition durch den Wortlaut der Heiligen Schrift begrenzt. So hat die Tradition — und nicht nur ihre mystische Innenseite, sondern auch der sichtbare Niederschlag ihrer Außenseite mitformende und mitbestimmende Bedeutung für die Gemeinschaft der Heiligen. Von diesem Gemeinschaftssinn aus betont Möhler auch den sozialen Aspekt und die soziale Funktion der

⁴⁹⁾ *J. R. Geiselman*, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, 364.

⁵⁰⁾ *J. R. Geiselman*, *Theologische Anthropologie*, 47.

⁵¹⁾ vgl. *A. Bäumler*, *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, 208/09.

⁵²⁾ *Einheit*, Zusatz XIII, S. 256.

⁵³⁾ *J. R. Geiselman*, *Theologische Anthropologie*, 35.

⁵⁴⁾ *J. R. Geiselman*, a.a.O., 41 ff.

⁵⁵⁾ *J. R. Geiselman*, a.a.O., 39.

⁵⁶⁾ *Einheit*, § 16 f., S. 39 ff.

Sakramente⁵⁷⁾, die doch gerade im Mystizismus in Vergessenheit geraten waren. Dennoch könnte aus dieser Verknüpfung der beiden Bindungen an den Strom der Geschichte und das Band der Gemeinschaft, die Möhlers Analyse des Christseins endgültig von allem Individualismus und Rationalismus der Aufklärung abhebt, die Würde des Einzelnen zurücktreten. Aber diese Gefahr entgeht Möhler, indem er aus der Romantik ebenso die Ethik der Individualität bei allem Organismusdenken übernimmt⁵⁸⁾. Daß er den Gedanken an das freie Spiel der Individualitäten innerhalb der Kirche und zwar für Kultus und Sitte hochhält, zeigt sich eindrucksvoll in seiner Übereinstimmung mit dem Urteil Augustins über den Widerstand Cyprians in der Frage des Ketzertaufstreites⁵⁹⁾. In dieser individuellen Aneignung des einen geoffenbarten Glaubensgutes ohne egoistische Abschließung von der Kirche leistet der einzelne Gläubige einen wertvollen Beitrag zur Gestaltfülle des lebendigen Organismus. Die Einheit dieses Organismus zeigt er von der niedrigsten Stufe bis zur Einheit im Primas auf, wenn er von der rechtlichen Einheit des Körpers der Kirche spricht⁶⁰⁾.

Möhler selbst und nicht nur sein scharfsinniger Kritiker A. Günther hat gespürt, daß bei aller positiven Grundlegung, die er gegenüber dem Zeitalter der Aufklärung in seiner „Einheit“ geleistet hatte, dennoch die Mängel dieses genialen Jugendwerkes nicht zu übersehen waren⁶¹⁾. Wenn man auch der Schonungslosigkeit seiner Selbstkritik nicht folgen kann, so wird man es doch als einen Mangel erkennen müssen, daß Möhler in der Einheit das christliche Sein rein vom Heiligen Geiste, mithin rein vom Göttlichen her deutet. Als Reaktion auf die Deutung der Aufklärung rein vom Menschen her ist diese Akzentsetzung verständlich, allein ihr Entheismus könnte doch zu leicht im Sinne eines schon bei Schleiermacher angeklungenen Evolutionismus mißverstanden werden⁶²⁾. Diese Gefahr rührt daher, daß ein biologischer Begriff der Einordnung in das Gesamtleben auf die pneumatische Wirklichkeit des Heiligen Geistes und seines Einwohnens in der Kirche und ihren Gliedern unbesehen übertragen wird. So könnte diese Art „pneumatologischen Naturismus“ sogar zur Aushöhlung der sittlichen Freiheit des Menschen und seines eigentlichen Selbststandes führen, die doch durch die Freiheit zur Individualität in dem vom Heiligen Geist bestimmten Organismusgefüge nicht einfach ersetzt werden können. Wegen dieser unbesesehenen Übernahme der romantischen Vorstellung vom Organismus kommt Möhler auch in der „Einheit“ nicht wesentlich über die von der Organismuseinheit her begründete Notwendigkeit des Jurisdiktionsprimates hinaus, wie wir sie schon von Sailer her kennen⁶³⁾.

Sein Entwurf der geschichtlichen Bedingtheiten des Christentums bedarf noch der Ergänzung aus der Blickrichtung vom Menschlichen her. Und dazu kann er Zugang gewinnen, wenn er nicht den Heiligen Geist, sondern den Gottmenschen Jesus Christus in den Mittelpunkt seines Kirchendenkes rückt.

⁵⁷⁾ *J. R. Geiselman*, Theologische Anthropologie, 33.

⁵⁸⁾ vgl. das ganze vierte Kapitel der Einheit, S. 84—128.

⁵⁹⁾ Einheit, Zusatz XI, S. 227—236.

⁶⁰⁾ Zweite Abteilung der Einheit.

⁶¹⁾ *J. R. Geiselman*, Theologische Anthropologie, 134 f.

⁶²⁾ *J. R. Geiselman*, a.a.O.

⁶³⁾ vgl. das Nachwort des Bearbeiters der genannten Ausgabe der „Einheit“, S. 351—362.

Diese Wendung hat sich vorbereitet im „Athanasius“ und im „Anselm“ und hat in den verschiedenen Auflagen der Symbolik ihre fortschreitende, in deren 5. Auflage die endgültige Vollendung gefunden⁶⁴). Vor allem im Athanasius kommt er zu der Auffassung, es gehe im Christentum primär um die Erlösung des Menschen und seine Versöhnung mit Gott durch Christus. Durch Anselms Betrachtung über die Menschwerdung angeregt, geht ihm die zentrale Bedeutung der Menschwerdung Christi um des Menschen willen auf⁶⁵). Der Logos wird uns in seinem Leiden Lehrer und Vorbild. Zugleich gewinnt er in der Betrachtung des innertrinitarischen Lebensaustausches des welttranszendenten dreifaltigen Gottes den rechten Abstand zwischen Gott und Mensch, um die echte Freiheit des Menschen zu sichern und jenseits aller evolutionistischen Versuchungen den begnadeten Urstand des Menschen zu lehren⁶⁶). Erbsünde und Rechtfertigung wird das Zentralthema der Auseinandersetzung in der Symbolik⁶⁷). Doch auch seine Vorstellung von der Gemeinschaft der Heiligen erfährt in der Symbolik eine Wandlung. Sein Blick bleibt nicht bei den aus der Kraft des Heiligen Geistes auf Erden Lebenden stehen, sondern weitet sich in den großen Raum, in dem er alle, die in demselben Geiste geheiligt und durch das Haupt Jesus Christus zum großen Bunde der einen heiligen Kirche verbunden sind, wiederfindet. Bedeutsam ist aber nun, daß Möhler die „Heiligen“ nicht mehr wie in der „Einheit“ nur im Sinne der vom Heiligen Geiste Geheiligten auffaßt, sondern das Menschliche und Persönliche mitdenkt. Der Heilige wird zum sittlich Vollendeten⁶⁸). Zur Weihe der Liebe tritt die Tat der Liebe und damit ist das aufklärerische Anliegen des menschlich-ethischen in die größere Einheit des christlichen Lebens aus dem Heiligen Geiste aufgenommen. Das Band der Liebe, das die Gemeinschaft einigt, ist nicht nur das Band des Liebesgeistes, auch nicht nur das Band der gemeinsamen Verehrung Christi, sondern auch das Band gegenseitig helfender Liebe. So wird die geschichtlich sich entfaltende Seite am Christentum und damit an der Kirche nicht nur durch Gott und das der Entfaltung immanente Gesetz getragen. Es meldet sich das geschichtsgestaltende Moment der freien menschlichen Person mit an. Auch die Begründung des Primates wird jetzt etwas vertieft, wengleich der Ausgangspunkt der episkopalen Auffassung bleibt und keine inneren seinsmäßigen Gründe, sondern zwar gegenüber der „Einheit“ verstärkte, aber eben doch im Ansatzpunkt zuerst aus der Zweckmäßigkeit und Angemessenheit genommene Gründe angeführt werden⁶⁹).

So hat Möhler beides wieder zu einer echten Einheit zusammengeführt: Die sichtbare und die unsichtbare Kirche. Er hat darüber hinaus für die Lehre von Christentum und Kirche noch eine reiche Zahl ihm aus der Auseinandersetzung mit den Irrtümern zugewachsene Einsichten in die traditionelle Lehre eingeführt. Er hat die Wirklichkeit des Christentums gerade in der Kirche dem Menschen in seiner geschichtlichen Verflochtenheit und in seinem Bedürfnis nach Freiheit nahegebracht und dennoch nicht den Wechselfällen

⁶⁴) vgl. *J. R. Geiselman*, *Theologische Anthropologie*, 139–147.

⁶⁵) *Athan.* II, 283.

⁶⁶) *J. R. Geiselman*, *Theologische Anthropologie*, 151 ff.

⁶⁷) *Symbolik*⁶, Mainz 1843, 99–252.

⁶⁸) *J. R. Geiselman*, *Theologische Anthropologie*, 425.

⁶⁹) Siehe Nachwort des Bearbeiters der oben zitierten Ausgabe der „Einheit“.

seiner Geschichte und seines Willens preisgegeben. Der anfängliche Entheismus wurde überwunden durch eine klare Unterscheidung des Natürlichen vom Übernatürlichen. Während die Übernatur noch in den ersten 4 Auflagen der Symbolik notwendige Ergänzung der Natur und geschuldete Gnadengabe war, wurde sie in der 5. Auflage ungeschuldete Gnadengabe⁷⁰). Aber sie blieb doch ein bloßes ungeschuldetes Akzidens⁷¹. Bei allem Verdienst Möhlers um die Einarbeitung des Geschichtlichen, um die volle Geltung des Göttlichen und Menschlichen im Christentum ist hier noch eine Lücke stehen geblieben. Noch im 19. Jahrhundert suchte sie J. M. *Scheeben* zu schließen. Er wurde der Theologe der Gnade und der Übernatur, vor allem in den „Mysterien des Christentums“⁷²) und in den „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade“ und doch ging dabei manches verloren, was in der Tübinger Schule gerade für das Verhältnis und die Synthese von ideellem Wesen und historischer Existenz geleistet worden war⁷³). Die Frage, die eigentlich von der Aufklärung her bewegte und durch die Romantik als lebendiges Anliegen blieb, die Augustinus — freilich in einer anderen und schlichteren Sinnggebung — bewegt hatte, wurde in dieser Weise nicht vorangebracht, so verdienstvoll es als abschließende Antwort gewesen ist, gerade den Mysteriencharakter des Christentums in den Vordergrund zu stellen. Aber das eigentliche Problem liegt doch gerade in der Relation der Übernatur zur Natur, oder besser der übernatürlichen Seite zur natürlichen Seite des einen Menschen im Dienste und in der Gemeinschaft Christi und der einen Kirche, die mystischer Leib des Herrn ist und in der Welt und ihrer Geschichte sich entfaltet.

5. Abschließende Übersicht

Der vorliegende Beitrag wollte versuchen, an Hand wichtiger Punkte innerhalb der Geschichte der Theologie den Formulierungen und Beweggründen nachzugehen, die aus der in der Urkirche selbstverständlichen Einheit von Christentum und Kirche, von Christsein und Glied-der-Kirche-sein ein Problem, ja bisweilen eine Aporie gestalteten. Schon in den einleitenden Bemerkungen haben wir eine Frage von innen und eine Frage von außen unterschieden. Wir haben gesehen, wie sie eine je verschiedene Antwort erforderten. Eine Gemeinsamkeit konnten wir feststellen: Der Ausgangspunkt der kritischen Fragestellung war immer eine Autonomie, ob es nun eine Autonomie des Glaubens oder eine solche der Vernunft war und damit hat man immer innerlich Abstand genommen von dem, was sich nur im Lebensvollzug erfahren und damit beurteilen läßt. Zugleich ist deutlich geworden, wie sehr jede Christlichkeit mit irgendeiner Form von auch sichtbarer Kirchlichkeit notwendig verbunden ist. Wenn uns die Gedanken Augustins und Möhlers, die vom Geheimnis des Gottmenschen und seiner unsichtbar-sichtbaren Zweiheit als Haupt und Vorbild der Christenheit ausgehen, und ähnliche Gedanken so vieler anderer Theologen nicht überzeugen könnten, dann müßte es das Bemühen tun, das wir in steigendem Maße auf evangelischer Seite feststellen

⁷⁰) J. R. Geiselmann, Theologische Anthropologie, 231 f.

⁷¹) J. R. Geiselmann, a.a.O., 426.

⁷²) vgl. insbesondere: Mysterien des Christentums, herausg. von J. Höfer, Freiburg 1941, 1—20, 442, 451.

⁷³) vgl. G. Söhngen, Vom Wesen des Christentum, in: Einheit, 300 f.

können: sich Kirchlichkeit und zwar auch sichtbare anzueignen. Und insofern wäre das Ergebnis dieses Durchblicks: Es gibt kein „innen“ für das Christentum, das nicht ebenso ein „innen“ für die eine wahre Kirche ist und jede abstrahierende Frage nach dem Wesen des Christentums bedeutet bereits eine apriorische Preisgabe einer entscheidenden Seite an der Wirklichkeit. Es gibt keine Christlichkeit ohne Kirchlichkeit ebensowenig wie es ein Jawort zu Christus als Sohn des ewigen Vaters ohne Jawort zum gekreuzigten Christus gibt, der um unseretwillen Mensch geworden ist. Jeder Versuch einer solchen Wesensfrage muß zwangsläufig darin enden, daß das Menschliche dem vom Menschlichen entleerten Christlichen davonläuft, daß sich Geschichte gestaltet ohne Bezug auf Gott. Die innere Aufeinanderfolge von Reformation und Aufklärung hat das gezeigt. Diese Erkenntnis ist der Grundton der Untersuchungen von K. Adam und Romano Guardini⁷⁴⁾ zum Wesen des Katholizismus bzw. zum Wesen des Christentums.

Freilich wäre damit der Sinn dieser Untersuchung und Anregung nur ein apologetischer. Es wäre eine Antwort nach außen. Nun gibt es aber nicht nur eine Aufeinanderfolge von Reformation und Aufklärung, sondern ebenso eine Aufeinanderfolge von Spätmittelalter, Nominalismus, Renaissance und Reformation. Auch diese Entwicklung bleibt zu beachten. Die Verabsolutierungen, die in der Geschichte aus Wesenselementen des Christentums in der Autonomie des Reformators oder des Aufklärers gestaltet wurden und dann für sich das Wesen des Christentums oder das Wesen der Religion beanspruchten, waren doch im kirchlichen Christentum beheimatet und zur Einheit zusammengefügt. Das bedeutet aber für die Glieder der Kirche die Verpflichtung, diese Elemente nicht leichthin in Vergessenheit geraten zu lassen. Das Christentum ist eben unsichtbare Gottesgemeinschaft und sichtbare Kirchengemeinschaft, ist lebendiger Organismus und zugleich ein Gottesvolk frei verantwortlicher sittlicher Persönlichkeiten, ist Geist-kirche und Sakraments-kirche, betätigt sich im Kult und im sittlichen Leben, ist als mystischer Leib Jesu Christi göttlicher und menschlicher Natur. Überall dort wo einer der beiden Pole vom kirchlichen Christentum übersehen wird, droht der andere sich zu verselbständigen. Das ist bei allen Lücken in der Durchführung der große Entwurf eines Augustinus und in der Neuzeit eines Möhler, die Weite für diese Dipolarität durchgedacht und durchgeführt zu haben⁷⁵⁾.

Im besonderen ist immer wieder hervorgetreten, wie entscheidend die Einheit von ewig wählender und unveränderlicher Göttlichkeit und in der Entfaltung der Geschichte stehender Menschlichkeit ist. Hier liegt einer der Hauptgründe, warum eine abstrahierende Wesensfrage der Wirklichkeit des Christentums nicht angemessen sein kann. Wir haben gesehen, wie bedeutsam es für die vorher genannten Dipolaritäten ist, diesen geschichtlichen Ablauf nicht nur als den Entwicklungsprozeß des Göttlichen im passivisch gedachten Menschlichen zu betrachten. Es würde Freiheit und Verantwortung des Menschen aufheben. So kann auch das Programm der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Christentums, wie sie der lebendigen Wirklichkeit dieses Christen-

⁷⁴⁾ K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*⁹, Düsseldorf 1940; R. Guardini, *Das Wesen des Christentums* 4, Würzburg 1953; beide sehen in ihrer mehr phänomenologischen Untersuchung das Wesen des Christentums in „Christus in seiner Kirche“ bzw. in „Christus“.

⁷⁵⁾ Auch bei Adam und Guardini leuchtet dieses Anliegen durch.

tums angemessen ist und heute mehr und mehr in ihrer Bedeutung erkannt wird, niemals die Einordnung der heilsgeschichtlichen Entfaltung im Sinne der dialektischen Entfaltung einer Idee meinen. Das wäre der Irrtum, der Christus nur einen Scheinleib zubilligen wollte. Das geschichtliche Handeln Christi ist echtes, ja grundlegendes geschichtliches Handeln und Kirchen- und Christentumsgeschichte ist echte Geschichte. Trotzdem meint heilsgeschichtliche Betrachtungsweise keinen bloßen Historismus, der dann die Idee freizulegen oder ihre überzeitliche Geltung zu verneinen sucht. Heilsgeschichte bedeutet gemeinnisvolle Einheit von Überzeitlichem und Geschichtlichem und heilsgeschichtliche Theologie bildet die Einheit von bloßer Wesensfrage und kritischer Geschichtsbetrachtung. In der Einheit von überzeitlich Göttlichem und geschichtlich Menschlichem verwirklicht sich das Christentum, und damit ist noch einmal gesagt, daß es ohne das sichtbar Kirchliche nicht geht. In der Einheit von Wesensaussage und geschichtlicher Aussage findet sich die Antwort auf die Frage nach dem „Wesen“ des Christentums. In der Einheit von göttlicher Gnade und gehorsamem sittlichen Tun vollzieht sich christliches Leben. Für diese Einheit in verschiedener Gestalt hat Paulus den Begriff der Liebe geprägt, deren Vielschichtigkeit und Vielseitigkeit er im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes preist und die für Augustin in der Zuordnung zur pax die Innenseite und das Kriterium für Kirche und civitas Dei ausmacht⁷⁶⁾.

⁷⁶⁾ In der Tat scheint im paulinischen Begriff von Liebe der Ansatzpunkt der erstrebten Einheit gegeben zu sein. Vgl. die Wesensbestimmungen für Christentum und Kirche in *M. Schmaus*, *Vom Wesen des Christentums*³, Ettal 1954, insbesondere S. 14—33, 289—321; vgl. ferner *G. Söhngen*, *Vom Wesen des Christentums*, in: *Die Einheit in der Theologie*, 303 f.