

Der Katholizismus der Zukunft.

Folgerungen aus einer Gesamtschau des Glaubens.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Noch selten habe ich ein Buch mit solcher Enttäuschung aus der Hand gelegt wie das, welches den obigen Titel trägt¹. „Der Katholizismus der Zukunft!“ Wir alle hängen an unserer Kirche, in der uns unser Heiland sichtbar entgegentritt und die nun den mystisch-sichtbaren Leib seines Erlösertums bildet. Sie war die Führerin unseres Lebens, sie gab ihm Inhalt, Kraft und Richtung. Für sie arbeiteten, stritten wir. Von ihr hoffen wir, daß sie uns auch in jener Stunde führen wird, wo alles versinkt und uns nur noch ihre Vätertreue und ihre Mutterliebe bleibt. Wir Priester wissen, daß sie das, was sie uns ist, Tausenden der Menschen wurde, die uns im Leben begegneten. So ist es unser aller Herzenswunsch, sie auch in der Zukunft lebend, blühend, jugendfrisch als die reine Braut Christi zu sehen. Daher greifen wir auch so froh und erwartungsreich nach jedem, auch dem kleinsten, Beitrag dazu. Denn aus dem Ziel wird er groß.

Wie aber sieht die Kirche der Zukunft, der „Katholizismus der Zukunft“ nach dem vorliegenden Buche aus? Ein großes Idealbild der Kirche zu entwickeln, an ihm unsere Herzen zu entzünden und aus ihm heraus an seiner Verwirklichung im eigenen Herzen wie in der Gesamtheit zu arbeiten, ist nach den Verfassern leider nicht gestattet. Denn das ist eine der „Tücken des Teufels“ (22 f.), da er auf diese Weise erreicht, daß man sich mit dem leeren Ideal zufrieden gibt. Daher geht es dem Buch um folgende konkrete „Forderungen“: Qualifizierte Persönlichkeiten kommen an die verantwortungsvollen Stellen — die Altersgrenze wird eingeführt — auf die Einhaltung des Zölibats wird, solange das Gesetz besteht, von den Behörden geachtet — bei der Heirat eines Priesters aber wird dieser nicht exkommuniziert, sondern laisiert — das Weihealter wird heraufgesetzt und eine Reform des Theologiestudiums und der heutigen Theologenerziehung tritt ein — die Frei-

¹ Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien. Hrsg. v. H. Mulert. gr. 8^o (152 S.) Leipzig 1940, Klotz. M 3.60. — Das Buch ist eine Antwort auf die Kritik, die das frühere Werk der gleichen Verfasser erfuhr: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Hrsg. v. G. Mensching. Leipzig, Hinrichs-Verl. Vgl. dazu Schol 13 (1938) 260—263.

heit der Wissenschaft wird eingeführt und eine Reform des Index vorgenommen — endlich wird Ehrfurcht vor der Persönlichkeit und Aktuierung des prophetischen Elementes gefordert (100—105). Das also ist der „Katholizismus der Zukunft“. Von all dem, was uns heute an aktuellen Seel-sorgsproblemen auf der Seele brennt — von all dem, mit dem wir heute Tag für Tag zu ringen haben — von all unserem Mühen, den Menschen von heute zur Kirche zu bringen und in ihr tiefer zu festigen — von all dem auch kaum ein Wort, wenn nicht ein ablehnendes und kritisierendes (so etwa an Liturgie [79 ff.] und Corpus-Christi-Idee [99]).

Gewiß ist in diesen „Forderungen“ nicht der ganze Sinn-gehalt des Buches enthalten, das sich in weitgehenden theo-retischen Auseinandersetzungen mit manchen Grundfragen katholischen und religiösen Denkens befaßt, wie wir sie unten näher entwickeln werden. Aber gerade deshalb muß es doppelt auffallen und zur Frage drängen, warum das Werk seinen Abschluß in diesem armen, fast rein verwal-tungstechnischen Bild des Katholizismus der Zukunft finden konnte. Es muß ein Grund dieser Verarmung doch wohl in den Grundgedanken und Grundlinien des Buches selbst liegen. Es sei daher der Antwort auf diese Frage hier nachgegangen, da sich so am besten auch in positiver Weise dem Grundanliegen dienen läßt.

Der Grund für dieses Bild des Katholizismus der Zukunft dürfte zunächst in der modernistischen Grundhal-tung liegen. War sie bereits in dem vorhergehenden Werk der Verfasser deutlich (vgl. Schol 13 [1938] 260 ff.), so ist sie nun noch mehr herausgearbeitet. Es ist vor allem die alte und doch immer neue Frage nach dem Sinn religiöser Gotteshingabe. Sie ist in diesem Buch besonders deshalb so eindringlich gestellt und macht letztlich sogar sein Wesen aus, weil sie zurückgeführt erscheint auf das ebenso alte wie neue Geist-Körper-Problem. Der Geist wird dabei letztlich das Alleinbeherrschende, so daß alles Körperliche, alles Geschichtliche darob verschwindet. Der Verstand ist somit nicht die Grundlage des Glaubensaktes (46 f.; 71 ff.; 135 ff.; 142 f.), sondern das religiöse Geisteserlebnis². Und

² Ein Beispiel: „Im Gespräch des Herrn mit Nikodemus ... wird nicht nur der ‚irrationale‘ Ursprung und Charakter des Glau-bens deutlich, sondern auch das Moment des unbedingten Trau-ens auf Gott. Diese unbedingte Selbstübergabe an Gott, das Sichtragenlassen, wohin der Geist einen führen wird, hat gerade nichts zu tun mit irgendeiner menschlichen Sicherung durch eine dogmatische Formel“ (74).

selbst dieses kann nie in historische Worte gefaßt werden, auch nicht in solche, die nur teilweise, analog, das Erlebnis wiedergeben. Es ist nur im „Symbol“ und dem „Gleichnis der Prophetie“ (50) enthalten. Denn nur aus ihnen spricht Tatsache und Erfahrung, nicht aber Wissen zu uns: „Wovon der einfache Katholik lebt, ist das Glaubensgeheimnis. Er lebt in diesen Geheimnissen und ‚Wahrheiten des Glaubens‘ wie in großen, herrlichen Bildern und Ikonen, die seine Vorstellungskraft beflügeln, sein Herz erwärmen, seinen Willen beschwingen, kurz, ihn aus dem profanen Alltag hineinreißen in eine andere leuchtende Welt, in die Welt des Ewigen“ (52 f.). Diese den Menschen emporhebenden Geheimnisse und Symbole sind „historisch nicht verifizierbar“ (63); sie sind nur „wahr“, weil sie „religiöse Wertwirklichkeit“ besitzen (ebd.)³. Ein konkretes Beispiel soll uns den Einfluß des Geistes noch deutlicher machen, als es die langen Zitate tun, die die Verfasser aus Tyrrell und Loisy bringen: das Beispiel des katholischen Marienkultes. Es führt nach den Verfassern zur „Unwahrhaftigkeit“, den Menschen von heute zu verpflichten, die Mariendogmen als „Aussagen über geschichtliche Tatsachen in gewöhnlichen Sinn des Wortes“ (68) anzusehen, „z. B. die *virginitas in partu*, die Jungfräulichkeit bei der Geburt Marias in dem Sinn zu verstehen, daß ihr Mutterschoß verschlossen bzw. unversehrt geblieben ist“ (ebd.). Aus dieser geschichtlichen Alltagsebene müssen die Dogmen herausgehoben werden in die Sphäre der „Verkörperung geistiger Ideale und Werte“ (ebd.), hier „unberührbarer Reinheit und erlöster Natur“. In diesem Sinn wird ausdrücklich eine Unterscheidung gefordert zwischen der Gestalt der „historischen“ Mutter Gottes und der „Gestaltwerdung einer übersinnlichen *Idee*, dem religiösen *Symbol*“ (ebd.).

Dieses Beispiel der Marienverehrung zeigt wohl am deutlichsten am konkreten Einzelfall bereits die Verarmung, die eine solche einseitige religiöse Betonung des Geist-Elementes mit sich bringt. Es sei hier nur nebenbei auf das Mißverständnis hingewiesen, die Worte Feulings in seiner vorzüglichen „Katholischen Glaubenslehre“ S. 518 in diesem

³ „Eine ‚doppelte Wahrheit‘ anzunehmen, muten wir keinem Menschen zu. Wohl aber trauen wir jedem denkenden Menschen — und sogar einem Theologieprofessor — die logische Fähigkeit zu, zwischen (religiösem) Sinngehalt und (profanem) Tatsachengehalt einer Erzählung zu unterscheiden und jenen unabhängig von diesem anzuerkennen. Die Weihnachtserzählung hat religiöse Bedeutung auch für den, der darin keine Darstellung historischer Fakta zu sehen vermag“ (138).

Sinn auch nur von ferne zu deuten (67 f.). Feuling wendet sich mit Recht nur gegen jene, die auch die Gaben, die Maria erst nach ihrer Himmelfahrt erhalten hat, bereits ihr hier auf Erden zuschreiben. Während also Feuling gerade das historisch Echte der verklärten Gottesmutter wahren will gegen idealistische Übertreibungen, wird von den Verfassern des „Katholizismus der Zukunft“ durch die völlige Aufhebung des historischen religiösen Ideals der Marienliebe die echte Muttergottesminne ausgehöhlt. Denn wenn die wirkliche Trägerin des Symbols eine andere war in historischer als in religiöser Wirklichkeit, dann ist auch das Symbol letztlich nicht mehr echt, nicht mehr tief. Es ist vor allem nicht mehr lebensbefruchtend — jedenfalls nicht mehr als religiöses Symbol, das eben seinem Wesen nach auf Verwirklichung drängt und deshalb selber wirklich sein muß. Nur der wird aus tiefster religiöser Überzeugung im Kampf vertrauensvoll zu seiner himmlischen Mutter aufschauen, der weiß, daß sie nicht nur *Symbol* heiliger, reiner Mutterliebe und Muttertreue ist, sondern *selbst* in der Hand des Ewigen die reine Mutter wurde und blieb. Es ist ja das nach Augustin's Wort eine der Grundvorzüge des Christentums, daß in ihm das Vorbild, das Symbol Wirklichkeitswert selber annahm; dadurch unterscheidet er das christliche Mysterium von allen heidnischen und jüdischen.

Gewiß liegt — wir kommen damit zur prinzipiellen Stellungnahme — hier eine gewisse Sichtbarmachung idealer Werte vor in der tatsächlichen, geschichtlichen Ordnung, eine Verbindung von Geist mit dem Körper, der Geschichte. Es wird dadurch in der Tat die Religionsauffassung eine grundlegend verschiedene. Alle spiritualisierenden Sekten von der Gnosis des Urchristentums bis zu unserer Zeit haben sich hier an der katholischen Grundauffassung gestoßen; aber es bleibt dieser für die Richtigkeit ihrer Stellung als größter Beweis die echte, reale und sichtbare Menschwerdung ihres Herrn selber, die Grundform aller Verbindung von Geist und Materie — Geist und Geschichte — Symbol und Wirklichkeit in Eins. So kann auch Jesu mystischer Leib nur in der echten Verbindung von beidem, von Geist und Materie, in engster persönlicher Verbindung wieder mit ihm eins werden. Und wie der Mensch auch in sich bereits aus beidem besteht, wesensmäßig besteht, und wie sich in ihm aus beidem die echte Mensch-Synthese ergibt als Geist-Körper-Wesen, so kann auch sein Binden an Gott nur in beidem bestehen und daher auch sein Weg

zu Gott nur aus beidem erwachsen. Alles andere wäre Teilfinden und Teilschenken an Gott. Gewiß ist es für den Menschen des deutschen Idealismus schwer, den tatsächlichen Primat des Geistes der konkreten Geist-Körper-Natur des Menschen anzugleichen. Er läuft immer Gefahr, wie es tatsächlich im Historizismus des vergangenen Jahrhunderts geschah, dem andern Extrem sich nun zu weihen. Man kann es so wohl geistesgeschichtlich verstehen, daß heute, wo man diesen Historizismus nun wiederum zu weitgehend ablehnt, gerade die katholische Kirche auch in ihren Reihen in den Verdacht dieses übertriebenen Historizismus kam. Und doch mahnt der Gottmensch gerade in seiner so wirklichen Verbindung von echter Gottheit und echter Menschheit in einer ebenso echten einzigen Persönlichkeit — mahnt das Kreuz in seiner furchtbaren Realität — mahnt aber auch die Auferstehung in der Sicht des hl. Paulus als historisches Ereignis, durch das es nach ihm gerade der Grundstock unseres Glaubens wurde — das Historische im Christentum nicht zu übersehen und zu bloßem Symbolwert des Geistigen werden zu lassen. Das soll nicht sagen, daß das Geschichtliche, daß die geschichtliche Tatsache in sich das ganze Wesen des Christentums ausmache. In der Menschwerdung schenkt sich uns Gott — aber er tut es nicht nur „historisch“, „einmalig“. Wir alle nehmen daran fortwährend teil in heiliger Gemeinschaft, so daß das eine ohne das andere undenkbar ist und das eine ohne das andere leer und ausgelöscht, ohne die ganze Fülle vor uns stehen würde.

Im vorliegenden Werk ist die oben gezeichnete geistesgeschichtliche Stellung unserer Zeit zum „Historizismus“ ganz maßgebend geworden. Alles, was sich auf das „Historische“ bezieht, faßt nach ihm nicht den ganzen Menschen, ergreift nicht seine „Totalität“. Das wäre richtig, wenn es sich tatsächlich im katholischen Denken um einen solchen einseitigen „Historizismus“ handelte, der den Geist der Geschichte opferte; wenn etwa die Dogmen bloße „geschichtliche“ Tatsachen oder gar nur geschichtliche „Schutzhüllen“ (52) der Offenbarung wären. Aber das sind sie aus der Wesensschau katholischen Glaubens nicht und können es nicht sein. Jedes „Geschichtliche“ steht eben in religiösem Geistzusammenhang, d. h. also wesentlich in *Heils-*zusammenhang und ist so zum Geist hin orientiert. Es konnte das sonderbare Mißverständnis, daß katholischer Glaube Verstandesglaube sei, dem der Willensakt nur noch so nachträglich angehängt werde (46 ff.; 71 ff.), allein aus dieser einseitigen „historischen“ Sicht des Katholizismus

aus entstehen. Glaube ist selbstverständlich kein „historisches“ Jasagen in einer rein intellektuellen Sphäre, sondern er ist der Grundakt ganzer Menschenhingabe an seinen Gott. So kann er weder in mechanischer intellektueller Hingabe, noch auch, wie die Verfasser nun im anderen Extrem wollen, im Erlebnis bestehen; denn beides wären nicht totale Hingabe von Geist und Körper, Geist und Geschichte. Er muß werden aus dem ganzen Menschen und aus seinem vollen Seinsinhalt heraus, also aus der Verbindung der drei Sphären, der intellektuellen, volitiven und emotionalen⁴. Daher verlangt das Vatikanum wesensmäßig die Willensbetätigung neben dem Verstandesakt. Freilich erfordert die innere Struktur dieser drei Sphären, daß der Akt in sich ein Verstandesakt est (actus elicited); denn nur so wird man der Natur des Willens und des Emotionalen gerecht, deren Akte wesentlich hingerichtet sind auf das Lenken und Führen und Bewegen zum Akt. Vielleicht ist die Dogmatik etwas daran schuld, daß sich auch bei manchen Protestanten der Eindruck findet, der Katholizismus ziehe beim Glaubensakt den Willen nur nachträglich heran. Die domatischen Lehrbücher geben ja meist sehr eindrücklich die These wieder, daß der Glaube ein Verstandesakt (actus elicited) sei, und behandeln dann meist nur kurz, daß er (actus imperatus) vom Willen befohlen sein muß. Das ist zwar schließlich nur eine Folge der Lehrpädagogik, da beide Grundwahrheiten nur schwer, der Stoffülle wegen, systematisch zusammen behandelt werden können. Aber immerhin wäre eine stärkere Zusammenschau heute doch zu wünschen, aus der hervorgeht, daß das „elicited“ und „imperatus“ keine religiöse Trennung oder Unterordnung bedeutet, sondern nur die Stellung angibt, in dem sich das totale Zusammengehen der Gesamthingabe des Menschen an Gott in

⁴ Vgl. dazu A. Willwoll, Über die Struktur des religiösen Erlebnisses: Schol 14 (1939) 1—21. So z. B. 11: „Im religiösen Erleben ist die ‚ganze geistige Seele‘ zu Gott als ernsthaftester Wirklichkeit und Überwert aller Werte hin erschlossen in einer nur dem Religiösen eigenen Gesamthaltung, deren hervorstechendste Züge Ehrfurcht und Liebe gegenüber dem göttlichen Höchstwert sind ... Selbstverständlich ist nicht rational-begriffliches Zergliedern im Kern religiösen Erlebens, sondern seitens des Intellektuellen jene ruhende Zusammenschau, die man im weiteren Sinn als Intuition bezeichnen kann. Es gehört auch nicht zum Wesen des religiösen Erlebens, daß man etwas ‚tun wolle‘; wohl aber gehört dazu das Innerste ‚Ja‘ des Geistes zu seinem religiösen Höchstwert, das Sich-Hineignen des ganzen geistigen Menschen auch mit seinem Willen.“

diesem Grundakt vollzieht: des „Historischen“ und des Geistigen⁵.

⁵ In dieser Gesamthingabe des ganzen Menschen findet auch die Stellung der Kirche zur Autoritätsfrage ihre Lösung. Die Verfasser sprechen bei einer Bindung durch die Kirche von „Menschensatzung“ (81 ff., 90 ff.). Gewiß gilt das Wort, daß nur Gott binden kann. Die Kirche steht aber als die von ihm gewollte Stellvertreterin, als der fortlebende Christus nicht außerhalb dieser Sphäre. Ihre ganze Vollmacht hat sie ja von ihrem göttlichen Stifter. Es werden zwar ihre Gebote dadurch nicht „Gottes Gebote“; aber sie erhalten ihre verpflichtende Kraft vom göttlichen Geist, der die Kirche führt und leitet. „In christlichem Sinne sittlich gut ist schließlich nur das Gebundensein an Gott, nicht an ein Gesetz, das zwischen Gott und dem Menschen steht“ (85). Diesen Satz wird jeder Katholik unterschreiben, da eben nach katholischer Autoritätsauffassung das kirchliche Gesetz nicht „zwischen Gott und dem Menschen steht“, sondern Gottes Wille in der konkreten Ordnung darstellt. Freilich nicht nur „als richtunggebender Wert“ (ebd.), sondern als absolute Verpflichtung, wie es eben der Natur des in und durch die Kirche verpflichtenden Ewigen entspricht. Gerade hier zeigt sich am deutlichsten die das Neue Testament beherrschende Liebe gegenüber allem Gesetzestum. Sie besteht nicht darin, daß sie an kein „fixierbares Programm“ gebunden ist — die „Wiederentdeckung dieser Wahrheit“ hätten wir wirklich „Luther zu verdanken“ (ebd.) —, sondern darin, daß sie die Gesinnung ist, in der alles geschieht, in der vor allem das Gesetz selber angenommen wird: als die liebende Tat der Führung von körperlich-geistigen Wesen durch die sichtbare und zugleich religiöse Stellvertreterin des ewigen Gottes. — Auch die kirchliche Stellung zum Sakrament erhält von dieser Totalitätssicht aus ihre Deutung. Die Verfasser wünschen, daß das Sakrament „mehr vom Glauben her als Zeichen des Glaubens bestimmt werde, als Zeichen des Glaubens an den erschienenen Heiland“ (80): „Darum sind die Sakramente wieder mehr als Glaubensverkündigung zu verstehen und die Sakramentenpredigt ist wieder mehr als Glaubenspredigt zu pflegen, denn als eine Predigt vorwiegend über die sakramentalen Kräfte“ (ebd.). Das Sakrament ist gewiß in den Glauben hineinzustellen. Ohne ihn bleibt es ja überhaupt bei dem Erwachsenen ohne Wirkkraft. Aber dieser Glaube ist beim Sakrament im Gegensatz zur außersakramentalen Heiligung nicht Wirkursache; diese liegt ganz in Christi persönlichem Wirken. Daher hat die katholische Predigt im Gegensatz zur protestantischen, nach der das Sakrament nur Mittel zur Erweckung der fides fiducialis ist, diese innere Kraft des sakramentalen Zeichens betont. Denn hier liegt der Wesenskern dieses Gnadengeschenk des Neuen Bundes. Die persönliche Hochschätzung und damit auch die persönliche Vorbereitung in echtem Glauben und echter Heilandsliebe wird gerade durch diesen tief religiösen Gedanken vom Innenwert des Sakramentes gefördert: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben“ (Joh 6). Die Transsubstantiationslehre, von der die Verfasser öfters so ablehnend sprechen (40, 121, 133, 144), faßt dieses Grundanliegen der wahren Gegenwart deutlich und klar zusammen und berührt zugleich in feiner Form das religiöse Grundproblem der sakramentalen Geist-Körper-Ge-

Die Verfasser des vorliegenden Buches hätten sich also ein großes Verdienst erwerben können, wenn sie der engen Verbindung von Materie und Geist, Historie und Geist im Katholischen an Hand der Menschwerdung Gottes selbst nachgegangen wären. Statt dessen haben sie den freilich viel einfacheren Weg gewählt und die eine Seite einfachhin der Religion abgesprochen, ja dem Katholizismus es zum Vorwurf gemacht, daß er überhaupt das „Sowohl-Als auch“ (24) noch stellt. So haben sie sich aber gerade der von ihnen so betonten totalitären Betrachtungsweise entwunden und sind in das Gegenstück der reinen symbolhaften Geistbetrachtung abgesunken. Daher konnte das Endergebnis für den Katholizismus der Zukunft auch nur ein so armes, einseitiges sein. Was uns aber nottut, ist der „Katholizismus der Zukunft“, der (wie die Vergangenheit) immer mehr die großen und tiefen religiösen Gedanken, die im göttlich-menschlichen Erlöserwirken liegen, herausarbeitet und für die Seelen fruchtbar macht⁶.

* * *

Damit kommen wir auf eine andere Grundhaltung des Buches. Nach katholischer Lehre ist unser Glaubensgut die ganze uns von Christus gegebene heilige Gottesoffenbarung. Sie ruht im fortlebenden Christus, in der Kirche, im Bewußtsein ihrer Gesamtheit. Der Hl. Geist, den ihr der Herr gegeben, ist uns sicherste Bürgschaft, daß hier nicht das Geringste verloren

genwart: Nur das äußere Zeichen bleibt, das Wesen aber wird in Christi Leib verwandelt — das ist der Wesensgehalt der Transsubstantiation, die also unabhängig ist von dem Materie-Form-Problem der Scholastik. So zeigt diese Lehre also gut die hervorragende Stellung, die der Geist im Geist-Körper-Raum der Religion einnimmt, *ohne* dabei den Körper zu verdrängen. Mit der Lehre von der hypostatischen Vereinigung ist somit gerade die Transsubstantiation Eckpfeiler katholischer Grundhaltung gegenüber allen spiritualisierenden Bestrebungen; daher ist sie wie diese von ihnen so angegriffen. Es zeigt sich also auch hier, daß „Dogma“ mehr ist als leere Verstandessicherung. Es führt uns hinein in tiefste religiöse Gottesgedanken über sein Reich, seine Pläne und sein Wollen im Bereich unserer Erlösung und unserer Stellung in ihr.

⁶ Nur so wird auch der Wunsch der Verfasser erfüllt werden können, daß man zu einer Angleichung von Sache und Person in der Kirche komme und sich nicht allzu billig und allzu leicht durch die Unterscheidung von Sache und Person aus den Schwierigkeiten des Menschlichen in der Kirche rette (24 f.). Denn die Kirche wird die ihr gegebene und in ihr wohnende göttliche Kraft an ihren Gliedern desto mehr ausüben können, je stärker diese ganzmenschlich mit ihr verbunden sind.

ging oder geht. Er soll ja in alle Wahrheit, die Christus uns gebracht, einführen. Katholische Theologie ist also nicht nur Lehre der Hl. Schrift — es braucht kein Wort darüber verloren zu werden, wie teuer sie uns gerade heute ist im Suchen nach den Tiefen christlicher Religion. Daneben aber geht das stille suchende Forschen nach all dem, was Jesu Liebe uns sonst hinterlassen hat, das uns selbstverständlich ebenso teuer und ebenso lieb ist, wie das, was er niederschreiben ließ. Denn beides ist ja das Wort seiner gleichen Liebe. Es war nun wiederum einer der verhängnisvollen Schritte des französischen und englischen Modernismus — die Verfasser sprechen sonderbarerweise immer von ihrer germanischen Haltung im Gegensatz zur romanischen (31 f.; 35), obschon das Geburtsland des modernistischen Denkens doch romanisch ist —, daß er diese mündliche Quelle christlichen Glaubensgutes verschüttete und so die Religion aus einem neuen Grunde heraus verarmte. Denn wenn es keine mündliche Überlieferung Christi mehr gibt, dann muß alles, was nicht unmittelbar aus der Schrift nachweisbar ist, echten religiösen Wertes entbehren oder mit den Verfassern des vorliegenden Buches als bloßes religiöses Symbol ohne historische Grundlage gewertet werden. So verstehen sie etwa die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens nicht mehr als echte Gottesoffenbarung; sie ist nur mehr als „den religiösen Bedürfnissen und dem frommen Sinn der Gläubigen“ (68) erwachsen. Daß damit keine genügende religiöse Begründung gegeben ist, wie sie einer *Offenbarungs*religion zukommt, braucht nicht eigens betont zu werden⁷. Was aber noch peinlicher be-

⁷ Wie sehr durch diese Auffassung naturgemäß der absolute Charakter der christlichen Religion leiden muß, dafür ein Beispiel aus der Lehre von der christlichen und außerchristlichen Offenbarung: „Offenbarungen wollen zunächst nicht verstandesmäßig richtige Vorstellungen vermitteln, sondern in der Sprache des Symbols die Richtung des Herzens bestimmen, den ganzen Menschen mit dem Göttlichen verbinden. Daß es hier viele Abstufungen und Wertunterschiede gibt, ist klar. Gewiß steht die Offenbarung eines Mohammed nicht auf der Höhe der Offenbarung Christi, aber dasselbe müssen wir auch von der alttestamentlichen Offenbarung sagen. Es gibt sogar Bestandteile in dieser alttestamentlichen Offenbarung, die *unter* den religiösen Intuitionen eines Laotse oder anderer religiöser Genien stehen. Warum sollen die Offenbarungen an Heiden und Irrgläubige sich nicht mit denen Christi vertragen, wenn die alttestamentlichen als nicht im Widerspruch zu den letzteren stehend empfunden werden? ... Um hier wirklich absolute Wesensunterschiede zwischen der alttestamentlichen und den außerbiblischen Offenbarungen ... aufzuweisen, muß Brinktrine [in seiner Entgegnung auf das erste Buch der Verfasser] ent-

rührt, ist, gerade vom Religiösen aus, die Art, mit der das „Entstehen“ dieser religiösen Überzeugung geschildert wird. Hier ist nun bei den Verfassern selbst der „Historizismus“ in voller Blüte zu sehen. Sein religiöses Element aber ist voll und ganz dabei verlassen. Die Entwicklung einer solchen Lehre wird rein natürlich, geschichtlich gezeichnet. Daß Gott zufällige menschliche oder historische Ereignisse, Zeitgedanken, Zeitideen benutzen kann, um eine der mündlichen Überlieferungen der Offenbarung aus dem Bewußtsein der Tradition deutlicher herastreten zu lassen, und daß daher solche uns auf den ersten Blick rein historisch erscheinende Entwicklung tief im Gedankenplan Gottes verwurzelt liegt, darüber finden wir bei den Verfassern kein Wort. Es ist somit das alte Wort auch hier bewahrheitet, daß das eine Extrem das andere gebären muß. Es wird der „Historizismus“ der Kirche verworfen und an seine Stelle der Symbolismus gesetzt; dafür verfällt man dann auf der andern Seite einem um so gefährlicheren, ganz extremen Historizismus, der die Gottesführung in der Entwicklung der mündlichen Offenbarung außeracht läßt⁸.

Das Fehlen einer echten religiösen Betrachtungsweise der mündlichen Offenbarung neben der schriftlichen macht sich vor allem in der Betrachtung und Beurteilung des Dogma geltend. Dogma ist, wie schon oben berührt, für die Verfasser bloß „Schutzhülle“. Gewiß, wenn es keine Offenbarung außer der in der Hl. Schrift geschriebenen gibt, mag Dogma wesentlich solche „Schutzhülle“ sein. Gibt es aber

weder zu den äußeren Kriterien (Wunder- und Weissagungsbeweis) seine Zuflucht nehmen, oder er muß, was er aber gerade im Anfang bekämpft hat, die Absolutheit der biblischen übernatürlichen Offenbarung gegenüber der ‚natürlichen‘ Offenbarung stark übertreiben“ (136). Man sieht deutlich, wie das historisch-übernatürliche Ereignis des echten Sprechens Gottes zum Propheten und die Inspiration den letzten Wert verloren hat gegenüber rein immanenten Beurteilungen, die dann naturgemäß das Einzigartige göttlicher Wortoffenbarung im Alten Bund wie im Christentum relativieren (Zum Alten Testament vgl. auch unten Anm. 12).

⁸ Nur so konnten die Verfasser dazu kommen, die historische Entwicklung, die zu den einzelnen Marienlehren führte, als etwas zu zeichnen, aus dem deren Ungeschichtlichkeit hervorgehen soll, während diese Entwicklung von der Wahrheit der kirchlichen mündlichen Überlieferung aus gesehen nur die natürliche Seite einer in sich übernatürlichen Führung Gottes darstellt, der die Ideen der einzelnen Gelehrten und Zeiten benutzt, um das im Dogma bereits liegende Offenbarungsgut nun zur ausdrücklichen Lehre zu führen. Es ist freilich zuzugeben, daß diese Schau letztlich nur dem möglich ist, der an eine solche göttliche Gnadenführung glaubt. Vgl. dazu etwa K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig 1935, Bd. 1, 321 ff.

auch mündliche Überlieferung der Offenbarung mit all ihrem uns irdischen Menschen noch verborgenem Reichtum, dann leuchtet im Dogma auch dieser erfreuend und tief befruchtend auf. Welch einen religiösen Einfluß hat z. B. das Ephesinum durch alle Jahrhunderte für die Christus- und Marienminne jeder Zeit durch seine Dogmen gehabt? Oder wer vermöchte aus dem Leben unserer Zeit die religiösen Werte zu streichen, die die Unfehlbarkeitserklärung des Vatikanum uns gegeben hat — und nicht nur den „Gelehrten“, mehr vielleicht noch dem einfachen Volk. Im vorliegenden Buch heißt es dazu zwar: „Was nicht im Laufe des Kirchenjahres an Geheimnissen des Glaubens in die Erscheinung tritt, das beschäftigt die Seele des einfachen Gläubigen kaum und hat wenig Bedeutung für das religiöse Leben, welch große Rolle es auch in theologischen Handbüchern und Apologetiken spielen mag, wie z. B. ... die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes. Gewiß weiß sich das Volk ... in der Kirche geborgen, glaubt daran, daß der Geist Gottes diese Kirche trotz aller Sünden und Schwächen ihrer Glieder oder gar ihrer Hirten nicht verläßt, daß er das Schiffchen Petri sicher durch die Stürme der Zeit lenkt ...; es glaubt an die Wahrheit der Worte: ‚Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen‘. Es nimmt zwar die dogmatische Definition des Vatikanums über die Unfehlbarkeit des Papstes immer wieder in Predigten zur Kenntnis, aber sie übt keinen erwärmenden Einfluß auf das religiöse Leben aus“ (58 f.). Ich frage: Ist denn nicht gerade das Vertrauen auf die Geborgenheit in der Kirche ein solch religiöser Einfluß der Unfehlbarkeit, der sich weit über die katholischen Grenzpfähle hinein in den Protestantismus auswirkt⁹?

So ist also Dogma gerade auch im Hinblick auf die mündliche Überlieferung der Kirche mehr als bloße Schutzhülle; es ist *Offenbarung des ewig in der Kirche wirkenden Geistes*. Er wirkt in ihr mit seiner göttlichen Geisteskraft über Zeiten und Seelen, damit sich in diesen feierlichen kirchlichen Erklärungen immer wieder die göttliche Herrlichkeit uns ganz zeige, uns erhebe aus irdischem Denken hinein ins göttliche und uns befruchte in stiller Betrachtung wie in begeisterter froher Hingabe. Daher konnte durch diese Verarmung, wie sie im Ausfall des mündlichen Gottes-

⁹ Gewiß war diese katholische Überzeugung auch vor der Vatikanischen Definition im christlichen Volk vorhanden. Aber wir gehen nicht fehl, wenn wir ihre *besondere moderne Art* vor allem auf diese feierliche Erklärung religiös zurückführen.

wortes liegt, das Bild des Katholizismus der Zukunft wieder nur so arm, ja armselig, sagen wir es ruhig wieder: so verwaltungstechnisch ausfallen. Wir aber sehen im „Katholizismus der Zukunft“ das tiefer noch schürfende, vom Hl. Geist geleitete Hineinversenken in alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes, wie er sie uns geoffenbart hat, und zu denen er uns in seinem Geist lebendig und immer tiefer durch das Dogma hinführt¹⁰.

* * *

Ein dritter Grund für das gezeichnete arme Bild dürfte in dem Auswahlprinzip liegen, das die Verfasser des „Katholizismus der Zukunft“ für die Religion wünschen. Es handelt sich für sie darum, die „Substanz des Christentums“ zu retten und zu verankern. Da sich ein ähnlicher Gedanke — wenn auch nicht in diesem Extrem — über den engeren Kreis der Mitarbeiter des vorliegenden Buches hinaus findet, kommt ihm auch dadurch aktuelle Gegenwartsbedeutung zu. Wir fragen: Was ist diese „Substanz“ des Christentums? Eine genaue Antwort darauf erhalten wir an keiner Stelle. Wir müssen uns also die Antwort aus einer Reihe von Texten selber zu erarbeiten suchen. Im 12. Kapitel: „Eine heilige Kirche“ heißt es über die Vorbedingung eines echten interkonfessionellen Gespräches zwischen Katholiken und Protestanten: „Das ganze

¹⁰ Hier gründet auch die verschiedene Ausdrucksweise für „Dogma“ (47 f.), die die Verfasser feststellen. Dogma im strengen Wortsinn ist die feierlich von der Kirche verkündete religiöse Wahrheit, also der Abschluß des Offenbarungsprozesses. Aber nicht nur dieses „Dogma“ ist Glaubensgegenstand (Dogma im weiteren Sinn). Zu glauben — auch „streng“ zu glauben, ist selbstverständlich alles, was uns der Herr offenbart hat, sei es nun feierlich definiert oder sonst im Glaubensgut (Hl. Schrift oder Tradition) enthalten. Ja, die feierliche Erklärung zum „Dogma“ gibt an und für sich (etwa für eine Wahrheit, die schon vorher klar in den Glaubensquellen enthalten war) keine neue innere Glaubenserhöhung, wohl aber für eine Wahrheit, die vorher nicht so deutlich als offenbart erkannt war (z. B. die Unbefleckte Empfängnis Mariens), die unfehlbare Sicherheit ihrer Offenbarung. Glaubensmotiv aber ist in allen Fällen nicht die unfehlbare Erklärung, sondern das durch sie bezeugte Gotteswort in sich. Wir kommen daher nicht zu der „paradoxen Folgerung“, „daß nicht das ursprüngliche ‚Wort Gottes‘, wie es im Evangelium enthalten ist, das erstlich zu Glaubende und zum Glauben Verpflichtende ist, sondern ein demgegenüber Sekundäres und Abgeleitetes, eben das formulierte Dogma“ (47). Denn dieses „Sekundäre“ hat für den göttlichen Glauben (fides divina) eben das gleiche Glaubensmotiv wie das „ursprüngliche“ Gotteswort, d. h. den offenbarenden Gott — auch deshalb schon, weil es ja nichts anderes als dieses Gotteswort selber ist.

kirchliche Lehrsystem muß vom Evangelium aus neu gesehen und durchdacht werden. Eine religiöse Schau des Dogmas ist notwendig. Es gilt hinter die lehrhaften Formulierungen, die wie Drahtverhaue zwischen den beiden Lagern stehen, zurückzugehen, die religiösen Gehalte des Dogmas, seine Ewigkeitswerte herauszustellen und so zu jener Schicht vorzudringen ... Die Anbahnung einer religiösen Tiefenschau des Dogmas ... bedeutet darum nichts Geringeres als die Schaffung der theologischen Voraussetzungen für die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“ (107). „Substanz“ des Dogmas dürfte also nach den Verfassern — oder besser nach dem Verfasser dieses Abschnittes; denn die Lehre ist nicht in allen gleich — der hinter den lehrhaften Formulierungen liegende religiöse „Ewigkeitswert“ sein. Das ist eine Auffassung, die sich wiederum notwendig aus der modernistischen Grundhaltung des Buches ergeben muß, nach der eben nicht das historisch Gegebene, sondern das Symbol allein religiösen Wert hat. Auch die Worte der Hl. Schrift sind nur solches „Symbol“, da auch sie uns nicht — auch nicht nur in analoger Sprache — eine geoffenbarte Wahrheit des Gottessohnes mitteilen, sondern nur in der „Symbol- oder Gleichnisssprache“ zu uns in einem Erlebnis reden (48). Daher bringen die Evangelien nicht einen „historischen Tatsachenbericht“ (38) sondern nur das „kerygmatische Christusbild“, das Bild „der gläubigen Verkündigung“ (ebd.)¹¹. „Wir müssen unterscheiden (so heißt es im Zwiegespräch des 5. Kapitels: Kern und Schale der katholischen Religion) — das eben wollte die modernistische Bewegung den Katholiken klar machen — zwischen der wissenschaftlich feststellbaren Wahrheit und Wirklichkeit und der Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens, die einer andern Sphäre als der rein historischen oder naturwissenschaftlichen angehört, wenn sie auch durch historische Ereignisse gleichsam ‚hindurchgeht‘, an ihnen aufleuchtet. Der Glaube ruht in sich, er bedarf nicht der Wissenschaft, um darauf aufzuruhen. Verkettet man den Glauben mit dem wissenschaftlichen Nachweis seiner sogenannten Voraussetzungen, so ergibt sich eine gefährliche Alternative: Entweder ist die Darstellung des Lebens Jesu in allen Teilen als historisch feststellbare Tatsächlichkeit zu nehmen, dann ist der Glaube an die göttliche Offenbarung ‚gesichert‘, oder es ist nicht so, dann hängt

¹¹ Das gilt von den synoptischen Evangelien, vor allem aber von Johannes (124; 139).

der Glaube an Christus in der Luft und ist eine Chimäre“ (38 f.). Solche Alternativen¹² nennen die Verfasser „verhängnisvoll“, weil, durch sie verführt, der Gläubige die Praeambula fidei mit zum Wesen des Glaubens rechne, obschon sie gar nicht „zum Kern und Wesen des christlichen Glaubens gehören“ (39)¹³. Da die große Abneigung des Buches gegen jede Scholastik und überhaupt gegen alles dogmatisch-lehrmäßig Gebundene aus der gleichen Quelle, dem bloßen Symbolismus, herrührt, so ergibt sich ein deutlicher Begriff der „Substanz des Christentums und der Urwerte des Evangeliums“ (42). „Substanz“ ist das, was den Menschen unmittelbar religiös aus dem Evangelium anspricht, ihm Lebens- und religiösen Wert gibt.

Wenn man nun etwa die synoptischen Evangelien durchgeht, so ist das dort uns gezeichnete Christusbild — auch seiner substantiellen und wesensmäßigen Formung nach — zweifellos so geartet, daß es — es sei etwa die Bergpredigt genannt — in der Lehrverkündigung nicht nur auf „Erlebnisse“, weit mehr auf „Forderungen“ des Gottesreiches hinweist. Gewiß ist das nicht so zu verstehen, daß das religiöse Erlebnis auch nur im Hintergrund und nicht im vor-

¹² Eine andere stellen die Verfasser für das Alte Testament auf: „Entweder sind die darin erzählten Vorgänge (z. B. im Leben der Patriarchen, die Plagen Ägyptens, der wunderbare Durchzug durch das Rote Meer, die Wunder in der Wüste) historische Wirklichkeit, entweder ist das Alte Testament von Anfang bis zu Ende ‚göttlich inspiriert‘, Gottes Wort und ihre Verfasser samt und sonders Offenbarungsorgane, oder es ist nicht so (manches ist durch die gläubige israelitische Rückschau geformte Geschichte, also nicht historischer Bericht, und manche Bestandteile sind nicht Offenbarungswahrheit, sondern zeitgeschichtlich bedingt, ja, z. T. anstößig und sittlich bedenklich), dann fällt der Glaube an die ‚göttliche Offenbarung‘ im Alten Testament, der in den Christenglauben eingeschlossen ist, restlos zusammen“ (39). Es ist den Verfassern doch bekannt, wie die katholische Exegese von „Zitationen“ spricht, die der inspirierte Verfasser nicht zu seiner Ansicht macht und die daher auch nicht unter die Inspiration fallen. Also ist die obige Alternative nicht vollständig. Es gibt noch eine dritte Möglichkeit — und sie ist die katholische —, nach der alles das Gottes Wort ist im Alten Testament wie im Neuen, was wirklich als Ansicht des Verfassers und Autors gesagt ist.

¹³ Gewiß gehören die Praeambula *als solche* nicht zum „Kern“ des Glaubens, sondern gehen ihm voraus; sie sind deshalb aber für den Glaubensakt durchaus nicht nebensächlich, akzidentell, sondern nach dem Vatikanum (sess. 3) wesensbedingt für das rationale obsequium. Außerdem sind manche dieser Praeambula-Wahrheiten zugleich auch für den Gläubigen wesentliche Glaubenswahrheiten (etwa die Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes), nachdem er ihre Offenbarungstatsache durch andere Praeambula erkannt hat.

dersten Rampenlicht stände. Aber es ist nicht so, wie es die natürliche Konsequenz der obengezeichneten Symboltheorie wäre, daß nicht das gesamte Objektiv-Gegebene d. h. Geforderte des Gottesreiches dabei seinen Wesensplatz behielt und man hier zwischen „Substanz“ und „Unwesentlichem“ unterscheiden könnte. Für das Christentum ist also der ganze Glaube „Substanz“, da er *ganz Gottes Wort ist*.

In diesem *Gottes Wort* ruht dann auch die christliche Theologie einzig. Eine andere Quelle hat sie nicht. Daher ist das Grundbild, das das Buch von der Hl. Schrift als historischer Glaubensquelle oder vom Dogma oder von der Scholastik¹⁴ und überhaupt von wissenschaftlicher Theologie als mehr *historischer* Disziplin gibt, falsch gezeichnet. Gibt es doch überhaupt in der katholischen Kirche eine solche einseitige vom Religiösen absehende Haltung, wie sie die Verfasser voraussetzen, nicht; ja, kann es nicht geben. Theologie auch als Wissenschaft ist immer Wissenschaft von *Gottes Wort*, von seiner Offenbarung und darum *Heilstheologie*¹⁵. Sie steht immer

¹⁴ Diese hat übrigens nicht den „Heiden Aristoteles in den Himmel erhoben“ (34). Sie hat das nicht einmal für sein System getan; es war vielmehr die säkulare Arbeit eines Thomas von Aquin, die in der aristotelischen Philosophie liegenden brauchbaren Elemente zur rationalen Durchdringung des Glaubensgutes herauszuarbeiten und damit vom „Heidnischen“ zu reinigen. Daß im Aristotelismus mehr Elemente liegen, die ihn für das Christentum brauchbar machen, als in dem „so tief im Christentum wurzelnden Denker Kant“ (34), liegt an der stärker seinsmäßig fundierten Art des aristotelischen Systems. Also heißt die Bevorzugung des Aristoteles nicht „einfach einer vorgefaßten Meinung zuliebe die Dinge auf den Kopf stellen“ (ebd.). Sie ist im Wesen unseres Glaubens als Gesamthingabe des Menschen an Gott begründet. Im Übrigen aber verwahren wir uns dagegen, wenn der Einfachheit der Beweisführung halber nun Thomas nach katholischer Lehre als unfehlbar hingestellt wird und seine Lehre als einfachhin gültig. Das mag einmal ein extremer Thomist behauptet haben; es ist aber nicht Lehre der katholischen Theologie, die weiß, daß darüber hinaus Fortschritt sehr wohl möglich ist — freilich nicht im Sinn des modernistischen Erlebnisgedankens. Denn dieser steht nun einmal, wie gezeigt, im schroffsten Gegensatz zu den Grundideen christlicher Religion, indem er *einseitig* Teile des Menschen heraushebt statt der totalen Hingabe des Geschöpfes an den Schöpfer. — Wir möchten übrigens annehmen, daß die tiefen und ehrlichen Auseinandersetzungen mit Kant von katholischer Seite (auch von der Gesellschaft Jesu) den Verfassern über das Büchlein von A. Deneffe hinaus bekannt sein dürften. Dann freilich sind uns die Ausführungen des Buches darüber zum mindesten unerklärlich und die Angriffe völlig einseitig.

¹⁵ Vgl. H. Weisweiler, Verkündigungstheologie: Schol 13 (1938) 481—489. — Ders., Natur und Übernatur in Glaube und Theologie: Schol 14 (1939) 346—372. — Die Grundfrage der Verkündi-

und überall als Exegese oder als Dogma in diesem Dienst des Heils¹⁶. Auch dort, wo sie die ihr obliegenden schweren historischen Untersuchungen veranstaltet, tut sie es im Dienst dieser ihrer Heilsaufgabe und weiß, daß solche Untersuchung nur Vorstufe ist. Dann aber baut sie aus dieser ihrer Erkenntnis höher und tiefer, dienend der *Heilsverkündigung*. Gewiß weiß sie dabei auch, daß sie das unendliche Gotteswort nie ganz erfassen wird; aber gerade deshalb setzt sie alle ihre Kräfte, all ihr Mögliches dafür ein, wenigstens soweit es ihr der Hl. Geist gibt, in das Offenbarungswort einzudringen und es werdenden Priestern und unmittelbar den Gläubigen zu künden. Dabei aber ist eine Auswahl aus dem Gotteswort nach „Substanz“ und „Wesentlichem“ unter Zurückstellen oder Fortlassen des „Unwesentlichen“ gerade vom Religiösen aus, gerade vom *Gotteswort* aus, das ihre einzige Quelle und einziges Ziel ist, unmöglich. Denn wessen armes menschliches, von seiner großen religiösen Aufgabe echt erfaßtes Gewissen vermöchte es auf sich nehmen, seine kleinen Maßstäbe an das *Gotteswort* anzulegen. Das kann man nur dann, wenn man Gottes Wort nicht mehr ganz als *Gottes* offenbartes und uns nur zur Verkündigung gegebenes Wort nimmt. So fordert auch hier gerade der Ernst und die *Totalität* christlichen Denkens ganze Hingabe an den uns gegenüber tretenden Gott. Gewiß ist dadurch nicht ausgeschlossen, wie es die christliche Theologie und das christliche religiöse Leben aller Zeiten lehrt, daß Gott in den einzelnen Zeiten bestimmte religiöse Gedankenkreise mehr in den Vordergrund treten läßt, wie es sich gerade aus der Gesamtsituation der Welt ergibt, in der das Christentum ja nicht als abgesondertes lebt und in der es wirken soll. Aber etwas anderes ist es, bestimmte religiöse Ideen in den *Vordergrund* christlichen Lebens treten zu lassen, etwas anderes nur der „Substanz“ echten religiösen *Wert* zuzusprechen. Denn im ersten Fall wird auch die übrige Wahrheit des Offenba-

gungstheologie: ebd. 15 (1940) 228—232. — Th. Soiron, O. F. M., Zur Frage der sogenannten Verkündigungstheologie: *WissWeish* 6 (1939) 225—244.

¹⁶ Daher gilt auch von der heutigen Theologie das Wort, das die Verfasser von der apostolischen Zeit schreiben: „Glaube und Liebe, christliche Botschaft und christliches Leben, Logos und Ethos ist dort zu einem Ganzen geeint. Glaube galt nur dann als ein echter und lebendiger, wenn er in der Liebe tätig war. Der Glaube an Christus und die Nachfolge Christi konnten im Bewußtsein der ersten Christen nicht voneinander gelöst werden“ (70).

rungsgutes *voll* beachtet; sie wird zur stärkeren Herausarbeitung des augenblicklichen Zentralgeheimnisses herangezogen und darin hineingebaut, ja aus ihm heraus erklärt. So findet letztlich keine menschliche Abstufung statt, es sei denn sie liege im Inneren des Gotteswortes selber begründet. Jede Einschränkung christlichen Offenbarungsgutes auf das „Substantielle“ muß aber notwendig so manches uns armen Menschen klein und unansehnlich erscheinende und doch so große, ewige Gotteswort irgendwie abstoßen oder doch zurückstellen. Sagt doch der göttliche Heiland, wie ausgerechnet das Kleine so wesentlich ist zum Bau des Gottesreiches. Ist vielleicht auch gerade wegen dieser Zurückstellung des „Unwesentlichen“ das Buch so klein geblieben, da es nicht mehr aus dem *ganzen* Reichtum des Gotteswortes schöpft¹⁷? Wenn aber eine Zeit sich des *ganzen* Reichtums des Gotteswortes freuen will, dann ist es die Zukunft des Katholizismus. Ja, vielleicht müssen wir gerade noch vieles, das wir heute, zeitgeschichtlich bedingt, allzu sehr als „substantiell“ hervorheben, wieder mehr einbauen in das christliche Gesamtbild. Hier dürfte auch das katholische Problem, das sich hinter der modernen Frage von der „Substanz“ des Christentums zeigt, offenbar werden. Es handelt sich nicht darum, wie man es oft ausspricht, nun wiederum bestimmte Einzellehren in den Mittelpunkt zu stellen, sondern mehr darum, unter Wiedereinreihung zeitlich besonders betonter Wahrheiten das *Gesamtbild* christlicher Offenbarung zu gestalten¹⁸.

Im 6. Kapitel: Die religiöse Schau des Dogmas, schreibt einer der Verfasser: „Dogma ist vielen mehr eine Belastung, . . . mehr eine starre Formel als ein Quell, der hineinfließt ins ewige Leben“ (45). Wir wollen hier die Richtigkeit dieses Satzes für unsere heutige Lage im Katholizismus nicht untersuchen. Es ließe sich vieles dafür, vieles auch gegen ihn sagen. Optimismus oder Pessimismus als menschliche

¹⁷ Ein so richtiges Wort schreiben die Verfasser am Ende des Kapitels über Luther: „Viele Formen des religiösen und kirchlichen Lebens, die notwendige Hilfsmittel für den Durchschnittsmenschen [nur für ihn?] sind, Sprossen und Stufen der Leiter, auf der die ‚Kleinen‘ aufsteigen zu Gott, hat er [Luther] vorschnell preisgegeben, ohne irgendeinen Ersatz dafür zu schaffen. Durch diese Beseitigung lebenswichtiger Formen und Mittel hat er jene religiöse Verarmung und tiefe Volksentfremdung heraufbeschworen, die für den heutigen Protestantismus charakteristisch sind“ (31).

¹⁸ E. Walter hat in seinem feinen Büchlein „Sakrament und christliches Leben“ (Freiburg 1939) betont, daß z. B. „eucharistische Frömmigkeit“ hineinzusetzen ist in „christliche Frömmigkeit“ und in ihr aufzugehen hat. Vgl. Schol 15 (1940) S. 302 f.

Grundstimmung wird ihn verschieden beurteilen. Vielleicht aber dürfen wir Eines sagen: Gerade heute hat sich in vielen Treuen die Grundkraft des Christentums ganz groß und echt bewährt, während überall dort, wo Glaube nicht mehr echter Lebenswert geworden ist, auch der äußere Glanz schneller erlischt als in vergangener Zeit. Daraus leuchtet die heutige Aufgabe der theologischen Wissenschaft: Tief zu graben und, aus der ganzen Tiefe christlichen Offenbarungsgutes schöpfend, das Gotteswort weiterzugeben und in ihm die Kraft des Ewigen. Wenn irgendwo und irgendwann diese Aufgabe an die Theologie der Zeit gestellt ist, dann heute. Denn erst aus solcher tiefer und ganzer Theologie wird die Seelsorge ihre letzten Werte schöpfen können. Die ganzen, großen religiösen Gedanken der Hl. Schrift und Tradition, beleuchtet von patristischer und echt scholastischer Theologie, sind heute gerade wertvoll genug, um einzig und allein das ganze Streben und Leben des Theologen in Anspruch zu nehmen, damit so aus der ganzen Fülle unser Glaube erstet. Wenn das vorliegende Buch in seiner Dürftigkeit auf diese Aufgabe hinweist, die dem echten Katholizismus der Zukunft gestellt ist, dann hat es auch einen guten Dienst getan: wenn es lehrt, daß mit negativer Kritik und modernistischer Teilbetrachtung noch kein lebendiger Bau des Glaubens entsteht, sondern erst in mühevoller Kleinarbeit aus allen Lebensquellen unserer Religion. Wer wollte sagen, daß dies Werk heute schon geschaffen; daß aus den mancherlei vielleicht heute noch allzu vertrockneten, weil noch nicht wieder zum Leben erweckten, Formeln das Feuer bereits geschlagen sei, daß sie selbst wieder glühend, leuchtend und erwärmend werden? Vielleicht ist das auch deshalb noch nicht gelungen, weil gerade in letzter Zeit so manches katholische Interesse zu Fragen ging — ich erinnere etwa an mancherlei, was über das Corpus Christi mysticum geschrieben wurde —, die gewiß interessant sind, wobei man sich aber doch fragt, ob nun alles theologisch und aszetisch wirklich echt und fruchtbar ist. Vielfach galt und gilt auch heute noch das zu sehr für theologisch wertvoll, was „neu“ ist, nicht so sehr das, was aus den letzten Tiefen schöpft. Was uns aber gerade heute mehr nottut, ist die ganze Tiefe, das Fundamentale des Dogmas und seine Verlebendigung aus den letzten theologischen Quellen heraus. Das wird nicht Eintagsarbeit sein. Aber daraus wächst der echte „Katholizismus der Zukunft“. Denn „die Worte, die ich Euch kündete, sind Geist und Leben“ (Joh 6, 64).