

noch unglücklicher sind als diese, die nicht bloß ihre palästinische Heimat verloren haben, sondern auch ihr letztes, ihren Gottesglauben: bankrott!

Zum Ende noch eine Frage: Sollen wir Antisemiten sein? Nun, das wüste antisemitische Geschrei, das sich nicht darum kümmert, ob gewisse Anschuldigungen gegen die Juden berechtigt sind oder nicht, können wir nicht mitmachen, das verbietet uns unser christliches Gesetz von der Liebe und von der Gerechtigkeit. Aber sicher *antisemitisch* soll unser Volk sein *in dem Sinn*, daß es ein sittliches Leben nach den Lehren des Christentums führt und alles das weit von sich weist, was das *ungläubige Judentum predigt*. Das sei gesagt mit einem Seitenblick auf die titanenhaft antisemitisch tuenden Rassenfanatiker, die es in alle Welt hinausschreien, daß die Juden unser deutsches Volk zugrunderichten (und das ist ja in einem gewissen Umfang richtig), die aber selbst noch viel wirksamer den Untergang unseres Volkes dadurch vorbereiten, daß sie ihre Moralgrundsätze *ungläubigen Juden entlehnen*, nach ihnen handeln und sie im deutschen Volk zu verbreiten suchen — durch Schriften, die ein Jude verfaßt und mit seinem Judengeist durchtränkt hat.

Man hat die Juden die Läusekrankheit der christlichen Völker genannt. Jeder Vergleich hinkt, aber insofern er *nicht hinkt*, gilt wohl auch das Wort: Ordentliche Leute bekommen in normalen Verhältnissen keine Läuse oder bringen sie wenigstens bald wieder los: Wahre Christen werden den verderblichen Einfluß ungläubiger Juden fernzuhalten vermögen . . .

Gesundes, folgerichtiges Tatchristentum, das sich nach allen Richtungen hin auswirkt, ist der beste Schutz — auch da gilt das Wort des göttlichen Meisters: Die Wahrheit wird euch frei machen!

Eucharistie und corpus Christi mysticum.

Von M. Gierens S. J.

Beziehungen zwischen Eucharistie und corpus Christi mysticum müssen schon darum bestehen, weil beide in der Offenbarungslehre den gemeinsamen Namen „Leib des Herrn“ führen. Diese Beziehungen müssen sehr innige und heilige sein. Denn das corpus Christi eucharisticum ist das höchste und heiligste Gut, das dem c. Xim. anvertraut ist. Die Eucharistie ist der Kirche uner-

schöpffliche Gnadenquelle: sie ist ihre Herzmitte und ihre Lebenshöhe. Beide sind Schöpfungen der unbegreiflichen Erlöserliebe unseres Herrn. Die Kirche steht seinem Herzen nahe wie die Braut dem Bräutigam. In der Eucharistie schlägt sein Herz selbst in nie rastender Liebe zu uns. Es sucht die Nähe seiner reinen Braut in der immerwährenden Gegenwart; es opfert sich für sie in der heiligen Messe; es erhebt aus dem Staub die Niedrigkeit ihrer Glieder, der einzelnen Gläubigen, indem es sie mit sich selbst vereinigt und gewissermaßen in sich selbst umwandelt in der heiligen Kommunion.

Die Beziehungen der Eucharistie zum c. Xi m. betreffen: 1. die Lehre vom c. Xi m.; 2. das Leben Xi in seinem mystischen Leibe.

I.

Die Lehre weist zunächst *formelle Ähnlichkeiten* auf. Die Eucharistie ist als Sakrament heiliges Zeichen, in genere signi (s. th. 3 q. 60 a. 1). Auch dem c. Xi m. eignet ein symbolisches Wesen. Daß die Idee vom c. Xi m. eine bildliche, metaphorische Vorstellung ist, kann nicht bezweifelt werden. Sie ist Eph 5, 23 ff. mit der anderen Vorstellung, nach der die Kirche als Braut Christi erscheint, so in eins gesetzt, daß beide nur metaphorisch verstanden werden können: „Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est ecclesiae. Ipse salvator corporis eius ... ecclesiam non habentem maculam aut rugam ... Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit. Nemo enim unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus ecclesiam, quia membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius.“ Hier ist unter der ecclesia sine macula et ruga die Kirche als sponsa Christi zu verstehen, entsprechend der Bezeichnung uxor viri im parallelen Glied, und diese sponsa ist genau dieselbe Kirche, die auch als corpus und caro Christi bezeichnet wird, wie die Frau das eigene Fleisch des Mannes genannt wird. In den Schriften der Väter begegnet uns häufig diese doppelte bildliche Bezeichnung für die Kirche (vgl. Dict. théol. cath. IV, 2, 2152). Wie die Väter diesbezügliche Schrifttexte zueinander in Beziehung setzten, zeigt der Gebrauch von σύσσωμοι, das sie Eph 3, 6 entnahmen und über 1 Kor 6, 15 f. — corpora vestra membra sunt Christi — qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur. Erunt duo in carne una (cf. Gn 2, 24) — und Joh 6, 56 — qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo — mit 1 Kor 10,

16 f. — participatio corporis Domini est. Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus — zu einer gedanklichen Einheit verbanden (vgl. Cyrill Al., In Jo 10, 2 MG 74, 341). Dieses Vorgehen kann nur in dem Tatbestand seine Rechtfertigung finden, daß es sich in allen diesen Fällen um eine Verbindung handelt, die aus einem physischen Kontakt entsteht, durch den eine bleibende Vereinigung hervorgeht, wenigstens ein dauerndes moralisches Band der Zusammengehörigkeit, wahrscheinlich darüber hinaus aber auch noch eine weitere Zusammengehörigkeit zu physischer Ergänzung. Cyrill von Alexandrien sieht den Einfluß des corpus Christi eucharisticum auf das c. Xi m. veranschaulicht durch den Vergleich mit dem Verhältnis von Weinstock und Reben Joh 15, 1 ff. und meint: „... stultum esse prorsus ad naturae vel substantiae significationem intempestive traducere, quod per exemplum et rei similitudinem dictum est“ und: (Christum) „crassioribus quibusdam et sub oculos cadentibus exemplis auditoribus persuadere velle omnem nobis fecunditatis spiritualis vim esse ab ipso, quemadmodum et palmitibus a radice prodeuntibus qualitas est ab ipsa“ (In Jo 10, 2 MG 74, 339). Obschon gerade in diesem Zusammenhang die Wirkung der heiligen Kommunion auch auf den Leib des Empfängers und die Mitbeteiligung des eucharistischen Leibes Christi an dieser Wirkung kraftvoll hervorgehoben wird, so muß doch auch für die Schilderung unserer Einheit mit Christus unter dem Bilde eines Leibes dasselbe gelten, was in den vorher erwähnten Worten von derselben Einheit unter dem Bilde einer Pflanze und ihrer Frucht ausdrücklich gesagt wurde. Augustinus malt das Bild des „Brotwerdens“ im Sinne des Entstehens des eucharistischen c. Xi m. aus und deutet die einzelnen Züge des Bildes auf die Vorgänge und Dinge, die ihnen in der alltäglichen Erfahrungswirklichkeit entsprechen. Wie tief die Überzeugung vom bildlich symbolischen Charakter der Idee vom c. Xi m. im Geiste der großen Scholastiker eingewurzelt war, hat Grabmann, Die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche als Gotteswerk, (1903) 209 ff., 284 nachgewiesen. Die Scholastiker, der heilige Thomas an der Spitze, bezeichnen die Idee als similitudo, reden von sensus metaphoricus et translativus, „quia figurativum sive per figuram sive per similitudinem dictum est“ (Turrecremata, Summa de Eccl. 1, 43) und stellen einfach die Gleichung auf: mystice = metaphoricè dici c. Xi (Albertus M., De Euch. d. III, tr. 1 c. 5 n. 2).

Die Tatsache, daß die Vorstellung vom c. Xi m. bildlich ist, rückt sie für die formale Betrachtung nahe heran an das Sakrament, über das der heilige Thomas als erste Feststellung die zu machen hat, quod est in genere signi (s. th. 3. q. 60 a. 1.). Zeichen und Bild sind innerlich verwandt. Sie stellen beide etwas vor, was zugleich Kenntnis von etwas anderem gibt. Beide stehen ihrer physischen Seinsweise nach tiefer als das, was sie vorstellen, aber sie liegen dem anhebenden menschlichen Erkennen näher. Sie regen es auf seiner ersten, noch niedrigsten Stufe an, und zwar in der Weise, die dieser Stufe, der Sinnenerkenntnis, angemessen ist. Sie begleiten es auf seinem höheren Anstieg. Durch ihre intentionale Beziehung zu dem vorgestellten höheren Gegenstand, durch Deutungskraft und Analogie, geleiten sie die verstandesmäßige Abstraktion mit wohlthuender Leichtigkeit hin zu dem eigentlich ersehnten Gegenstand, der unter dem Zeichen und Bild verborgen ist und der bis dahin durch das Gleichnis gesehen und doch nicht gesehen, wahrgenommen und doch nicht verstanden wurde. Für das klar verstehende Erkennen sind sie noch immer eine willkommene Hilfe. Sie leisten ihm den Dienst des begleitenden Phantasmas und bieten stets neue Anregung zur Aufdeckung weiterer Ähnlichkeiten und damit zur Gewinnung neuer, höherer Erkenntnisse.

Mit diesem formalen theoretischen Wert ist eng verbunden ein unschätzbarer Gewinn für die *Höherführung der emotionalen Sphäre*. Die Erwärmung des Gemütes beginnt so auf die natürlichste Weise. Die Sinneseindrücke lenken von selbst hin zur Freude an den höheren Zielen. Wenn dann der höhere Wille sich dem erhabenen Gute zuwendet, findet er die sinnliche Sphäre schon damit beschäftigt und dafür eingenommen. Er braucht sie nicht, wie sonst so oft, erst von der Anhänglichkeit an andere Objekte loszulösen; er hat keine Widerstände in ihr zu überwinden. Vielmehr eilt sie, von sich aus für das höhere Gut gewonnen, dem erwachenden höheren Streben voraus, begleitet und beflügelt es durch die Schwungkraft des starken Affektes. Die Einheit des Interesses der ganzen Seele verbürgt einen großen Erfolg. Das ist die *suavis divina providentia*, durch die nach dem heiligen Thomas (s. th. 3. q. 60 a. 4) Gott die Menschen auf die für sie am meisten geeignete Weise zur Heiligkeit führt. Zeichen und Gleichnis führen nach der allweisen göttlichen Pädagogik das vernünftige Sinnenwesen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen.

Mit dieser formellen Eigenart ist anderseits auch die Grenze gegeben, über die die Vorstellung vom c. Xi m., sowohl im allgemeinen, als auch im besonderen in Bezug auf die Eucharistie, nicht hinausführt. Sie gibt nicht die letzte Verstandesklarheit. Die Präzision fehlt. Die genaue Art der inneren Struktur und äußeren Organisation, sowie der gesamten Lebensfunktion wird aus dieser Idee allein nicht sichtbar, sondern muß anderswoher erkannt werden. Die genauer zusehende wissenschaftliche Forschung muß über das so Erreichbare hinaus weiter vordringen und schärfer sehen, was unter dem schönen Bild verborgen ist. Kommt sie dabei aber in Gefahr, sich in Einzelwissen zu sehr zu zersplittern oder in Hyperkritik zu erkalten, so wird die Rückkehr zur Idee vom c. Xi m. sich immer wieder bewähren als fruchtbares Prinzip, das dem Verstande die Harmonie zeigt und das Herz erwärmt. Sie ist wie das heimatliche Herdfeuer, das Licht und Wärme genug ausstrahlt, um die unschätzbaren Werte sichtbar und fühlbar zu machen, für die Gott uns in der Kirche ein Heim gab.

Die inhaltlichen Beziehungen der Eucharistie zum c. Xi m. sind am klarsten ausgesprochen 1 Kor 10, 16 f. und in den Kommentaren zu dieser Stelle. Nach Prat, *La théologie de St. Paul II*^s, 425 kommt hier die soziale, Joh 6 die individuelle Bedeutung der Eucharistie zur Geltung. Man wird das für richtig halten, wenn es nicht im ausschließlichen, aber überwiegenden Sinne verstanden wird. Die doppelte κοινωνία [τοῦ αἵματος . . . τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ, besser unio, communio als das communicatio der Vulgata] ist sicher zunächst Vereinigung der einzelnen Seele mit Christus, ähnlich der einzelnen Rebe mit dem Weinstock und über diesen hin erst mit den anderen Reben. Als Ziel der Beweisführung, um das es dem Apostel eigentlich zu tun ist, steht die Behauptung da, daß wir, d. h. alle Empfänger, untereinander eins seien, und zwar wird die Einheit nach signum und significatum bestimmt, indem behauptet wird, daß wir ein Brot (= signum) und ein Leib (= significatum) sind. Als Grund für diese soziale Einheit wird nur die Tatsache angeführt, daß unter den vielen Brotsgealten nur ein einziger Leib Christi gegenwärtig ist. So ist auch für die vielen Empfänger der Eucharistie der einzige Leib Christi das einigende Bindeglied.

Da die Art und Weise, wie der Leib Christi Band ist, nicht genau bestimmt, sondern nur bildlich angedeutet ist (NB.: hier ist nicht nur das signum = Brot, son-

dern auch das significatum = Leib = c. Xi m. bildlich zu nehmen), so bleiben noch viele Fragen ungeklärt, die unmittelbar aus dem Text noch keine klare Lösung finden: Welcher Art ist die Vereinigung, physisch, moralisch oder zugleich physisch und moralisch? Ist sie für den Empfang vorausgesetzt oder wird sie durch ihn bewirkt oder trifft beides in einer gewissen Weise zu? Ist sie etwa auch noch eine Aufgabe, die erst durch das ethische Bemühen der Empfänger ihre Lösung findet?

Die eindeutige Beantwortung dieser Fragen wird durch den Kontext nicht viel gefördert. Zwischen den Juden und ihrem Opferaltar sowie zwischen den Götzen und den Genießern des Götzenopferfleisches entsteht nach Paulus eine ähnliche Beziehung, wie sie zwischen kommunizierenden Christen und Christus behauptet wird. So viel will Paulus jedenfalls behaupten: Die moralische Beziehung, die durch den Genuß des Götzenopferfleisches entsteht, schließt die moralische Beziehung aus, die durch die heilige Kommunion entsteht. Durch ihre verschiedenen Zielpunkte sind die beiden Beziehungen in den konträren Gegensatz von gut und böse gesetzt. Damit ist ihre Unvereinbarkeit, um die es Paulus hier zu tun ist, mit Evidenz dargetan. Es ergibt sich aber indirekt auch, daß die Seinsfundamente in beiden Beziehungen sich wohl entsprechen, aber auch zugleich im konträren Gegensatz von gut und böse zueinander stehen müssen. Die Zuordnung ist auf der einen Seite mit einer Privation, auf der anderen mit einer entsprechenden Position der moralischen Richtigkeit behaftet. Wie stark die Zuordnung ist, die durch die Position der rechten Ordnung zu Christus hin entsteht, läßt der Kontext ahnen, aber nicht klar erkennen.

Vernunftabwägungen über die tiefere Bedeutung des signum und significatum können uns etwas weiter führen. Das sakramentale Zeichen der Gestalten von Brot und Wein als einer Einheit aus vielem, deutet auf die solidarische Verbundenheit der Gläubigen hin, die durch das Sakrament bewirkt werden soll. Trotz der Vielheit der Körner und Beeren kommt es zu einer Einheit. Das significatum ist ein Doppeltes: ein primäres, nämlich der Leib, der im Sakrament empfangen wird, das c. Xi eucharisticum, und ein sekundäres, nämlich der Leib, der aus der Vielheit der Empfänger gebildet wird, das c. Xi m. Der eucharistische Leib des Herrn ist ein Leib im eigentlichen Sinne. Er hat das Sein, von dem der mystische Leib des Herrn durch Bedeutungsübertragung

seine Benennung hat. Der eucharistische Leib ist also wieder als signum des mystischen anzusehen. Er ist somit zugleich significatum und significans oder „res et sacramentum“. Da aber, wie die Sakramentenlehre nachweist, der eucharistische Leib auch deswegen res et sacramentum zu nennen ist, weil er nicht nur vom Sakrament ex opere operato bewirkt wird, sondern auch die weitere Wirkung ex opere operato, die Gnade, anzeigt, so wird die Annahme wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Einigung zum c. Xi m. durch das Band der Gnade wenigstens mitbewirkt wird. Paulus betont aber an anderen Stellen sehr stark die soziale Natur des c. Xi m. und seine juristische Organisation in der Hierarchie (1 Kor 12, 12 ff.; Röm 12, 4 ff.; Eph 4, 11 ff.), die, wie auch die charismatischen Gaben, der sozialen Einheit und dem Nutzen der Gesamtheit dienen sollen. Deswegen muß man annehmen, daß nicht nur das Band der Gnade, sondern auch das Band der juristisch-moralischen Ordnung in der sozialen Gemeinschaft der Kirche durch das Bild des c. Xi m. verstanden und veranschaulicht werden soll.

Dieser Deutung ist auch die Vorgeschichte der Idee vom c. Xi m. günstig. Den Alten war der Vergleich des Gemeinwesens mit einem menschlichen Organismus bekannt. Agrippa Menenius Lanatus soll nach Livius 2, 32, 8 ff. bei der ersten Sezession der Plebs auf den Heiligen Berg im Jahre 494 v. Chr. durch die Erzählung der Fabel vom Magen und den Gliedern die Zwietracht beseitigt haben. Die späteren Römer werden von dieser Livianischen Erzählung beherrscht (Val. Max. 4, 4, 2; Quintilian, Inst. or. 5, 11, 19; Horaz, Sat. 2, 3, 286). Nach den Untersuchungen Nestles ist die Fabel zur Zeit der Sophisten erfunden worden, erlangte schon vor Beginn schriftlicher Aufzeichnungen ihren festen Platz in der mündlichen Tradition und wurde im Kreis der Homonoialiteratur (Griechen des ausgehenden 5. Jahrhunderts v. Chr.) zuerst schriftlich niedergelegt (Klio XXI, 350—360; Pauly-Wissowa 15a s. v. Menenius 12). Damit ist die Annahme hinreichend begründet, daß Paulus die Parabel gekannt habe. In ihrem Ausbau zur Idee des c. Xi m. mußten neue Elemente hinzukommen, die durch die Übernatur der kirchlichen Gemeinschaft gefordert waren; aber die Grundidee konnte und mußte gewahrt werden, da die Übernatur die Natur ja nicht zerstört, und weil Paulus das bekannte Gleichnis doch nur deswegen gebrauchte, weil er sich verständlicher machen wollte;

das hätte er aber nicht erreicht, wenn er die Grundidee gänzlich geändert hätte. In der römischen Erzählung tritt die rhetorische Wirksamkeit der Parabel und ihre Bedeutung für volkstümliche Ideenvermittlung ins hellste Licht.

Die Gemeinsamkeit des gnadenhaften und des sozial-juridischen Bandes im c. Xi m., die wir bei Paulus selbst finden können, ist bei den Vätern noch mehr nahegelegt. Augustinus, der genialste Deuter des eucharistischen c. Xi m., bezieht 1 Kor 12, 27: *Vos estis corpus Christi et membra (de membro)* direkt auf die Eucharistie, so daß das c. Xi m. unzweifelhaft mit als *res sacramenti eucharistiae* erscheint. Sermo 272 sagt er: „*Quomodo est panis corpus eius? Et calix, quomodo est sanguis eius? Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualement. Corpus ergo Christi, si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi et membra (1 Kor 12, 27). Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est.*“ Tract. VII. ed. Morin, n. 1, bezieht ausdrücklich 1 Kor 10, 17 auf 12, 27: „*Exposuit brevissime: Unum corpus multi sumus. Hic panis corpus Christi, de quo dicit apostolus, alloquens ecclesiam: Vos autem estis corpus Christi et membra.*“ Im nächsten Satze schreibt er das der *gratia*, qua redempti estis, d. h. der gnädigen Gesinnung Gottes und des Gottmenschen als Wirkursache zu und schließt dann: *Hoc, quod videtis, sacramentum est unitatis.*

Die Betonung der sozialen Bedeutung der Eucharistie ist bei Augustinus so stark, daß in jüngster Zeit der Versuch gemacht werden konnte, seine ganze Auffassung vom Gehalt des Sakramentes in ihr zu begreifen und auf sie zu beschränken. Robert Lawson (Pseudonym für Jos. Turmel) hat in der *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (nouvelle série VI, 99—152; 472—525) hauptsächlich aus den Kommunionansprachen Augustins, zu denen noch tract. VII. ed. Morin hinzuzunehmen wäre, nachzuweisen versucht, Augustinus sehe das c. Xi m. als einzige *res sacramenti* der Eucharistie an und kenne die reale Gegenwart nicht. Gründliche Gegenschriften sind: Lecordier, *La doctrine de l'Eucharistie chez Saint Augustin*, Paris 1930, und K. Adam, *Zur Eucharistielehre Augustins*, ThQs 112 (1931), 490—536. Es ist keinem Dogmatiker unbekannt, daß die Äußerungen Augustins

über die reale Gegenwart auffallend selten, kurz, dürftig und nüchtern sind. Sie treten in einem für unser Empfinden unverständlichen Maße zurück vor den außerordentlich zahlreichen, vom Feuer der Begeisterung durchglühten Äußerungen über die Eucharistie als Sakrament des c. Xi m. Mit dieser, durch etwa 150 Zitate belegten Aufstellung hat R. Lawson nichts Neues gesagt; aber etwas Neues, und zwar etwas sicher Falsches liegt in der Folgerung, die sporadischen Äußerungen über die reale Gegenwart würden unterdrückt und hinweggeräumt (*dominées et éclipsées*, p. 151) durch die Zahl und die innere Glut der spirituellen Äußerungen. Einmal gemachte klare Äußerungen können durch andere nicht mehr hinweggeräumt werden, die mit ihnen noch verträglich sind, wenn auch der lebendige Geist eines phantasiebegabten Rhetorikers noch so viel Begeisterung für sie bekundet.

Dazu kommt ein Weiteres. Wenn schon sowohl das c. Xi verum als auch das c. Xi m. als *res sacramenti* angesehen werden, so können doch nicht beide auf derselben Linie stehen. Das c. Xi verum ist das Primäre, das c. Xi m. das Sekundäre. Das eine c. Xi verum ist der Grund der Einheit des c. Xi m. Das ist ganz evident der Sinn von 1 Kor 10, 16 f. Auch der Protestant Traugott Schmidt kommt in seiner Studie „Der Leib Christi“, Leipzig-Erlangen 1919, S. 210 f., zu dieser grundlegenden Exegese. Er sieht in der genannten Stelle diesen Gedanken sowohl indirekt als auch direkt ausgesprochen, indirekt durch das Wort *κοινωνία*, das sicher zunächst die Anteilnahme am Leibe und Blute des Herrn bezeichnet, zugleich aber nach dem ganzen Zusammenhang und seinem sonstigen kultischen Gebrauch entsprechend auch die Einheit der Gläubigen unter sich ausdrücken will. Direkten Ausdruck findet der Gedanke durch V. 17, und zwar durch schlichte Aussage in der ersten, durch begründende Erläuterungen (*γάρ*) in der zweiten Vershälfte. „So sind in V. 17a zwei Gedanken zusammengezogen! 1. ‚Wie die vielen ein Brot empfangen, so auch den einen Leib Christi‘; 2. ‚dieser eine Leib Christi, den wir genießen, schließt uns alle zur Einheit eines Leibes zusammen‘“ (a. a. O. 202). Cyrill von Alexandrien sagt (In Jo ev. l. 11 MG 74, 559; cf. S. Tromp, *De Spiritu S. anima corporis Christi mystici I. Testimonia selecta e Patribus Graecis*, Rom 1932, S. 57): „Ut ergo ad unitatem cum Deo et inter nos contenderemus, et una commisceremur, licet singulorum differentiis individualiter diversi et quoad corpora

et quoad animas, rationem quandam excogitavit Unigenitus singulari ipsius sapientia et Patris consilio inventam. Uno enim corpore, proprio suo scilicet, in se credentes benedicens per mysticam participationem et sibi et eos inter se concorporales efficit. Quis enim illos, qui per unum illud sanctum corpus ad unitatem in Christum coniuncti sunt, diviserit et a naturali inter se unione removerit? Nam si omnes de uno pane participamus, unum corpus efficimur. Christus enim dividi nequit. Quare etiam corpus Christi nuncupatur ecclesia, nos autem membra ex parte, iuxta Pauli intellectum. Quia enim omnes unimur uni Christo per sanctum eius corpus, quippe qui eum unum atque indivisum in corporibus nostris sumimus, Christo magis quam nobismetipsis propria membra debemus.“

Daß dieses auch die Auffassung des heiligen Augustinus ist, dafür bürgt uns noch mehr als die Terminologie, auf die sich K. Adam mit Glück beruft (a. a. O. 498), sein enger Anschluß an Paulus in diesem Lehrstück. Die Spannung der Brücke, über die er in seinen eucharistischen Betrachtungen so schnell hinwegzuschreiten pflegt, reicht von 1 Kor 10, 16 f. bis 1 Kor 12, 27; der erste Text ist der erste Pfeiler, der zweite Text der zweite Pfeiler; so ist es dem Gedanken nach stets, im tract. VII ed. Morin, p. 26, auch der ausdrücklichen Zitation nach.

Warum sagt Augustinus so wenig vom c. Xi verum? Warum eilt er stets so schnell zum c. Xi m.? Er gibt als Grund an: Fides quaerens intellectum (Sermo 272 u. ö.). Er sucht aber nicht das metaphysische Verständnis des Sakramentes, sondern das soziale. Die scholastischen Fragen über Ursprung und Dauer der realen Gegenwart und über das Verhältnis des Leibes Christi zu den Gestalten sind noch nicht in sein Blickfeld getreten. Kein Häretiker ist hier zu bekämpfen. Sein platonischer Geist sucht von sich aus diese realistischen Spekulationen nicht auf. Daher spricht er hier (Sermo 272) sein „breviter quidem hoc dictum est“. Dagegen drängt ihn sein liebeglühendes Herz stürmisch voran auf dem Wege, den er in Verbindung von 1 Kor 10, 16 f. mit 1 Kor 12, 27 und ähnlichen Texten gewiesen sieht. Der entscheidende Gedanke, der ihn stets rasch entflammt, ist der: Das Sakrament der Liebe ist das sacramentum unitatis. „Virtus enim ipsa, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus, quod accipimus“ (Sermo 57, n. 7). Das ist der fructus spiritualis, zu dem der intellectus fidei hinführen soll: „Audis enim: Corpus Christi, et

respondes: Amen. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen“ (Sermo 272). Nur dann ist die res sacramenti ihm ganz verwirklicht, wenn auch der Empfänger seinem sozialen Verhalten nach der Idee entspricht, ein Glied am Leibe Christi zu sein.

Die Einheit des c. Xi m. ist eine *Lebenseinheit*, und darin liegt eine Beziehung zur Eucharistie, die von der allergrößten Bedeutung ist. Ohne Nahrung kann kein körperliches Leben sich erhalten. Nahrung zu sein, das ist aber die Bedeutung, die durch das sakramentale Zeichen der Eucharistie als ihr unmittelbarer Zweck bezeichnet wird. Gewiß ist sie nicht Nahrung im univoken, sondern im analogen Sinne, indem sie für das übernatürliche geistliche Leben der Seele in äquivalenter Weise das leistet, was die körperliche Nahrung für das leibliche Leben im eigentlichen Sinne leistet. So lehrt Eugen IV. im Decretum pro Armenis: „ . . . omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spirituales, in quo, ut inquit Urbanus Papa, gratam Salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono et ad virtutum et gratiarum proficimus incrementum“ (Dz 698). — Das Leben, dem die Eucharistie dient, und ihre Leistung für dieses Leben, sind besonders zu behandeln.

Das Leben, das aus den Verdiensten Christi den Gläubigen erwächst, ist ein doppeltes: gesondertes und gemeinsames. Jede Seele ist als Naturgeschöpf ein freies, für sich selbst verantwortliches, persönliches Wesen. Sie bleibt es auch in der Ordnung der Gnade nach dem Prinzip: Gratia non tollit naturam, sed perficit eam. Der Mensch ist aber auch schon durch seine Natur ein soziales Wesen, ein ζῶον πολιτικόν, und auch in dieser Beziehung vervollkommenet die Gnade die Natur.

Jedes Leben ist immanente Bewegung für die Vollkommenheit des Ganzen, dem das Leben eigen ist. Der Mensch als Einzelwesen ist ein körperlich-geistiges Wesen. Er besteht aus Teilen, die nicht auf der gleichen Seinsstufe stehen, aber innerlich aufeinander zugeordnet sind. Die Vollkommenheit des Ganzen ist nur möglich, wenn jeder Teil in seiner Art gesund, recht entwickelt und arbeitsfähig ist und wenn zugleich die Teile zueinander das rechte Verhältnis und die rechte Ordnung im Sein und in der Tätigkeit haben. Durch die Gnade wird der Mensch als Ganzes zu einer höheren Seinsstufe em-

porgehoben, auf ein höheres Vollkommenheits- und Seligkeitsziel hingeordnet, als es seinem Naturanspruch nach der Fall wäre. Er wird der göttlichen Natur teilhaftig, auf den Besitz Gottes in ewiger Seligkeit hingeordnet und zum Erstreben dieser Seligkeit durch proportionale Akte befähigt. Nie ist jedoch diese Verbindung derartig, daß seine Sondernatur, seine individuelle Persönlichkeit dem Menschen verloren ginge. Es wäre die Häresie des Pantheismus, ein Aufgehen der Sonderpersönlichkeit und des Sonderwesens des Menschen in Gott behaupten zu wollen. Gnade, Tugendhabitus und Gaben des Heiligen Geistes sind die Seins- und Tätigkeitsanlagen, christlich-ethische Handlungen sind die zeitliche Betätigung, seliger Gottesbesitz ist die ewige Vollendung des individuellen übernatürlichen Lebens. — Im Gottmenschen bleibt all das gewahrt, findet aber noch dazu eine ganz einzigartige Erhöhung durch die hypostatische Union, durch die die zweite göttliche Person der immanente Träger dieses ganzen Lebens und Seins in der von ihr angenommenen Menschennatur wird.

Analog dem Sein und Leben des Gottmenschen ist das Sein und Leben des c. Xi m. zu denken. Es besteht aus vielen Teilen: dem Gottmenschen als Haupt, den Trägern von Ämtern, Weihegnaden und Geistesgaben als sozial hervorragenden, großen und kleinen Heiligen als individuell ausgezeichneten Gliedern; aber auch Durchschnittschristen und schließlich auch Sünder, Häretiker und Schismatiker, die den Taufcharakter besitzen, zählen zu seinen Gliedern. Das sind ungleichartige Teile, die auf verschiedener Seinsstufe stehen, verschiedene Würde beanspruchen dürfen und verschiedene Funktionen erfüllen oder beanspruchen. Wie der Gottmensch selbst, so steht auch das c. Xi m. ganz und gar in der Ordnung der Übernatur, setzt aber die Natur voraus und zerstört sie in nichts. Das Eigenartige an ihm ist die Tatsache, daß alle seine Glieder naturhaft Personen im eigentlichen Sinne sind, während das Ganze als solches nur im analogen und metaphorischen Sinne Person genannt werden kann.

Darin liegt auch der Grund dafür, daß sich tote Glieder am mystischen Leibe Christi finden können. Am physischen Leibe Christi konnte es nach Anschauung der größten Theologen keine natürliche Krankheit geben, sondern nur gewaltsame Verwundung von außen her (S. Th. 3. q. 14 a. 4). Am m. Leibe Xi kann wegen der persönlichen Selbständigkeit der Glieder Erkrankung und

Absterben einzelner Glieder vorkommen. Die Ursache dafür kann nur in den einzelnen Gliedern selbst liegen. Die innere Lebenskraft des c. Xi m. leistet genug für sie, um sie zu beleben und zu retten. Sie erkranken und sterben durch eigene Schuld. In irgend einem Sinne, manchmal vielleicht nur im analogen Sinne wie bei der Erbsünde, sind deswegen alle schuldbelastet, die den Taufcharakter besitzen, aber von der lebendigen Einheit der Kirche getrennt sind: „Quae (baptismi) consecratio reum quidem facit haeticum extra Domini gregem habentem dominicum characterem“ (Augustinus, Ep 98, 5). „Und deswegen kann niemand gerecht sein (d. h. in allem recht befunden nach Gottes Willen), solange er von der Einheit dieses Leibes getrennt ist. Denn wie ein Glied, wenn es von dem lebendigen Leibe eines Menschen abgeschnitten wird, den Lebensgeist nicht beibehalten kann, so kann auch ein Mensch, der vom Leibe des gerechten Christus losgetrennt wird, auf keine Weise den Geist der Gerechtigkeit festhalten, auch wenn er die Gestalt des Gliedes (*figuram membri* = *characterem*), die er am Leibe annahm, beibehält“ (Augustinus, Ep 185, 42). Wie die Väter (Augustinus, *Serm* 71, 19, 32; Fulgentius, *C. Fabian.*, frg. 29, *ML* 65, 795) mit Verwendung von 2 Tim 3, 5: „Habentes formam (*Vulg. speciem quidem*) pietatis, virtutem autem eius abnegantes“ sagen, bleibt dann noch die äußere Gestalt des Christentums, aber nicht mehr seine innere Lebenskraft. Diese Unterscheidung zwischen äußerer Gestalt und innerer Kraft deckt sich nicht mit der bekannten Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche, in der der Leib die äußere soziale Einheit der sichtbaren Kirche unter ihrem sichtbaren Oberhaupte ist, während die Seele im Besitz der übernatürlichen (hlm.) Gnade und Tugenden besteht. In diesem Sinne können natürlich auch gutgläubige Häretiker, Schismatiker und reumütige Exkommunizierte zur Seele der Kirche gehören, während die Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche noch nicht ohne weiteres die Zugehörigkeit zu ihrer Seele verbürgt.

Personen können in eine solche Einheit eingebaut werden, ohne ihre Selbständigkeit und Würde in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu verlieren. Denn die innere Seinsverbindung ist keine hypostatische Union, die die Sonderpersönlichkeit aufheben würde; die Ordnung des Ganzen ist eine solche, daß Wohl und Vollkommenheit der Einzelperson durch die Vollkommenheit des Ganzen die beste Verwirklichung findet und das Stre-

ben des einzelnen durch die Einwirkungen vom Ganzen her nicht seiner Freiheit beraubt, sondern zum Guten hin gefördert wird unter Wahrung und Vervollkommnung der Freiheit.

Die geistliche Wiedergeburt des einzelnen, die Taufe (saltem in voto), ist zugleich auch seine Eingliederung in das c. Xi m. Man bezeichnet sie zuweilen auch als incorporatio imperfecta durch den Taufcharakter (bei wirklichem Empfang der Wassertaufe) und die gratia imperfecta im Gegensatz zur incorporatio perfecta durch die gratia (relative) perfecta, die durch die Eucharistie verliehen wird. Treffender wird jedoch *das geistliche Wachstum* als Wirkung der Eucharistie bezeichnet. Das geistliche Wachstum des einzelnen auf sein übernatürliches Ziel hin ist zugleich ein innigeres und tieferes Hineinwachsen in das c. Xi m. Kein Glied des Leibes Christi erlangt auf Erden eine so vollkommene Gnade, daß ein weiteres Wachstum in ihr ausgeschlossen wäre.

Auch die voranschreitende *ethische Vervollkommnung* des einzelnen gehört zu diesem geistlichen Wachstum. Sie besteht darin, daß Christus immer mehr unser Haupt werde in unserer Gesinnung und unserem ethischen Streben und Handeln, darin, daß unser Denken, Streben und Handeln sich immer mehr nach dem Willen und Vorbild Christi richte in Befolgung der Gebote und Räte und in der Nachahmung des Beispiels Christi. Fortschritt in der Vollkommenheit ist im c. Xi m. nur in den Gliedern möglich, nicht am Haupte = Christus und nicht an der Seele = dem Heiligen Geiste.

Zunahme und Festigung der physischen seinsmäßigen Verbundenheit der Glieder mit dem Ganzen des c. Xi m. kann nur durch Wachstum der Gnade in den einzelnen stattfinden. Denn eine substantielle Vereinigung der Glieder unter sich oder mit dem Haupte würde das substantielle Fürsichsein und damit das Personsein der einzelnen aufheben. Als akzidentelles Band, das physisch mit Gott und darum auch mit Christus verbindet und das einer dauernden Steigerung und Festigung durch die Sakramente fähig ist, kennen wir gerade die heiligmachende Gnade.

Da die Heiligung per appropriationem dem Heiligen Geiste zugeschrieben wird, so kann der Heilige Geist als das eigentliche innere Einigungsband des c. Xi m. bezeichnet werden. Er ist in der Trinität das vinculum unitatis. Er ist Urheber der die Seele heiligenden Vereinigung mit Gott. Er ist in dieser Vereinigung durch per-

sönliche Einwohnung der Zielpunkt, auf den zunächst die Beziehung der Vereinigung hingeordnet ist. Wie das c. Xi physicum, so ist auch das c. Xi m. durch Einwirkung des Heiligen Geistes zum Leben erwacht; „denn in einem Geiste wurden wir alle zu einem Leibe getauft“ (1 Kor 12, 13). Mit einer gewissen Anpassung kann man deswegen auch auf den m. Leib Xi die Worte anwenden: „Der empfangen ist vom Heiligen Geiste.“ Die Begnadigung und Belebung durch den Heiligen Geist bringt die ganze übrige Einigung mit sich nach dem Worte Augustins (Sermo 161,6, 6, ML 38, 889): „Totum possidet, qui principale tenet.“ Da dem Maß der Gnade auch das Maß der Glorie entspricht, so ist tatsächlich das innerste Verwachsen mit dem c. Xi m. auch die vollkommenste Förderung des einzelnen zur Erreichung seines Endzieles.

(Schluß folgt.)

Das Befreiungsjahr 1683 und seine weltgeschichtliche Bedeutung.

Von Dr Johannes Hollnsteiner, Wien.

In der Geschichte der Menschheit ist eine stete Bewegung wie in einem physischen Körper. Stillstand bedeutet Tod. Diese Bewegung ist nicht willkürlich, sie ist ganz bestimmten Gesetzen unterworfen. Immer und überall offenbaren sich im einzelnen Organismus wie im weiten All die Anzeichen des gottgewollten Kosmos, wenn sie auch durch das ordnungswidrige Dazwischentreten des Menschen seit der Erbschuld wesentlich getrübt und geschwächt sind. Auf die Kategorie des Raumes hin beobachtet, läßt sich in der Bewegung eine Richtung von Osten nach dem Westen feststellen. Wiederholt sehen wir mit aller wünschenswerten Deutlichkeit eine Welle ost-westwärts sich ergießen. Denken wir nur an verschiedene Mysterienkulte, die sich von Osten aus verbreiteten, etwa an den Mithraskult, der bis an die Grenzen der damaligen Kulturwelt gedrungen ist. Die zahlreichen Kultstätten, die, bis Trier reichend, im Laufe der Jahrhunderte festgestellt wurden, sind ein deutlicher Beweis dafür. Das Christentum selbst wurde zunächst auch für nichts anderes gehalten, als für einen der verschiedenen Geheimkulte, die aus dem Osten kamen, da ihm die Bewegungsrichtung mit den anderen Kulturen gemeinsam war; aber tatsächlich auch nur die Bewegungsrichtung. Dem Römer war dies so geläufig geworden, daß er geradezu ein Sprichwort bildete: ex oriente lux.