

gehören in die Weisung Gottes in seinem Gesetz, die immer „größer“ ist als unser „innerlicher Instinkt“. Und darum bleibt das Positive des „neuen Katholizismus“ soweit und solange echt, als in ihm der „innere Austausch“ immer neu und immer mehr reift, immer restlosere Übergabe und Hingabe in diese Souveränität Gottes zu werden. Denn wie objektiv seinhaft das souveräne „Gott alles in allem“ der Zielsinn der einen übernatürlichen Ordnung ist (1 Kor 15, 28), so ist darum auch subjektiv bewußtseinhaft die immer größere Unterwerfung unter die Göttliche Majestät der Zielsinn eines echt christlich übernatürlichen Lebens. Wachsende Reife des „Gott in Christo im Pneuma im Gewissen“ hängt daran, wie weit in ihm das „Gott in Christo in der Kirche im Gehorsam“ tiefer und umfassender zur Erscheinung kommt. Das ist der Sinn jenes grundlegenden „katholischen Instinkts“, der im Gebetsleben der Kirche wie in der Sprache und Richtung ihrer Entscheidungen lebt: das „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“ des Vaterunser. Und darum gerade stellt eben diese Kirche im vierten Laterankonzil das Gesetz der „Analogie“ gegen allen hemmungslosen Pneumatizismus: daß alles „Eins mit Gott“ sich daran messe, inwieweit in ihm die „je immer größere Unähnlichkeit“ zwischen Schöpfer und Geschöpf gewahrt sei, d. h. die anbetende Ehrfurcht und restlose Übergabe und Hingabe, wie sie dem „immer größeren“ Gott entspricht.³⁾

„Ekklesiologie im Werden“.

Von *Albert Fries C. Ss. R.*, Hennef/Sieg.

Über die Kirche ist in den letzten zwei Jahrzehnten viel geschrieben worden, und die meisten dieser Bücher sind Zeugen eines ehrfurchtsvollen, liebenden Verlangens und Bemühens, die Kirche Jesu richtig zu sehen und tief zu verstehen. Im Dienst der Rückbesinnung des Glaubens über das neuerwachte Bewußtwerden der Kirche steht ein bedeutsames, neues Buch¹⁾. Sein Verfasser, der sich als Gläubiger belastet weiß mit der Verantwortung und Aufgabe der glaubenswissenschaftlichen Selbstkenntnis der Kirche, hat sich an den Anstrengungen unserer Generation, zur rechten

³⁾ Wir geben hier nur das Grundlegende. Zur Frage der Theologie und des Trinitarischen vgl vom Verf.: „Reichweite der Analogie usw.“ (Scholastik, Juli u. Okt. 1940). Zur Frage des Corpus Christi mysticum vgl. „Corpus Christ mysticum“ (Zeitschrift für Ascese und Mystik, Okt. 1940). Zur Frage liturgischer Frömmigkeit vgl. „Crucis mysterium“ (Paderborn 1940), S. 95 ff. Zur Frage der Mystik: ebd., S. 361 ff.

¹⁾ *M. D. Koster*, Ekklesiologie im Werden. 8^o (170). Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. RM. 3.30.

theologischen Schau der Kirche Gottes zu gelangen, ernstlich mitbeteiligt. Aus einer gründlichen Beobachtung von gut einem Jahrzehnt heraus legt er nun einen Überblick über die Ekklesiologie der Gegenwart vor. Er spricht mit Anerkennung von der mächtigen und reichen ekklesiologischen Strömung der Gegenwart, aber auch von ihrem *vorwissen-schaftlichen, vorthologischen Charakter*. Mit der „zeit-gemäßen“, vielfach unklaren Rede vom „Leib Christi“ und der Vorstellung der Kirche als einer „Kultgemeinschaft“ gelangt man nicht zum theologischen Begriff der Kirche, nicht zur Antwort auf die Frage nach dem Wesen, dem Gemeinschaftscharakter der Kirche. Jene beiden Ausdrücke umschließen immer nur eine Teilansicht von der Kirche, stellen im Gegensatz zur biblischen und lehramtlichen Auffassung den einzelnen als Eigenperson dem einzelnen als Gliedperson im Ganzen der Heilsgemeinschaft voran und können so, auch mit Hilfe des augustinischen Gemeinschaftsdenkens, nicht zur Harmonie von Individuum und Gemeinschaft in der Heilsfrage kommen. Am Ende steht höchstens ein Soli-darismus, jedoch keine Gemeinschaft.

Von dieser vorthologischen Ekklesiologie gibt es nun aber zur *theologischen* keinen Übergang durch gleichartige Weiterentwicklung. Die Ekklesiologie kann nur der zu methodischem Wissen entfaltete Inhalt der gesamten Glaubensanschauung von der Kirche sein. Dazu bedarf es aber im Augenblick einer Gewissenserforschung, einer Rück-schau, einer neuen Ausrichtung. Das gerade will nun das vor-liegende Buch sein. Es will den Weg zeigen zum wirklich theologischen Begriff, zur ganzheitlichen Sicht der Kirche, wie sie im Glaubensbewußtsein steht, zur Antwort auf die Frage, wie denn die Kirche Gemeinschaft sei. Gefordert wird dazu das Umdenken vom Heilspersonalismus zum Heils-kollektivismus, ferner die Wendung von irgendeiner ver-gangenen, sei es auch der augustinischen, Verkündigung zum Vollenhalt der gegenwärtigen kirchlichen Selbstbezeugung, endlich der Ausgang der Untersuchung von der bildlosen, sakralen Bezeichnung der Kirche als des „Volkes Gottes“. Von dieser Aufgabe her bekommt das Buch seine Bedeutung; vielleicht, daß es zum Ausgangspunkt für eine theologische Ekklesiologie wird. Von da her hat es auch die Eigenart, daß eine Fülle theologischer Fragen, wie sie ein ganzer Traktat und gerade der Traktat über die Kirche umfaßt, behandelt oder wenigstens berührt werden. Es ist klar und gut, daß der Verfasser nicht immer fertige Lösungen vorlegt, sondern sein eigenes Ringen und Suchen bekundet. Er bezeichnet seine Schrift ausdrücklich als „Versuch“ (8).

Freilich ist das Buch kein unmittelbarer Beitrag zur Ekklesiologie selber — der ist einer anderen, bereits ange-kündigten und hoffentlich bald erscheinenden Schrift vor-behalten —, es will nur Vorarbeit leisten zur Erziehung unserer Generation zur wahren Ekklesiologie hin, die ja

dann erst kommen kann, wenn die verantwortlichen, zur Vorarbeit berufenen Generationen ihre Aufgabe erfüllt haben. In einem solchen Buch, das naturgemäß viel Kritik üben muß, ist besonders wertvoll die Feststellung, daß es dem Verfasser nur auf die Sache ankommt, auf den Bau und den Aufbau der theologischen Ekklesiologie. Daher enthält das Motto: „Sedulo, pie et sobrie“ nicht nur einen Wunsch, sondern eine wirkliche Eigenschaft des Buches. Daher die sorgfältige Beobachtung aller Strömungen und Bewegungen auf ekklesiologischem Gebiet, ein objektives Prüfen der Anschauungen, ein mutiges Aufräumen mit weithin beliebten Weisen des Denkens und Sprechens von der Kirche, ein offenes Wort über Unklarheiten und Unvollständigkeiten der Darstellungen über die Kirche, Ehrfurcht vor anderen Ansichten, am meisten jedoch vor dem Lehramt der Kirche; daher kein eigenwilliges, selbstmächtiges Theologisieren, sondern ein von Liebe zur Wahrheit und zur Kirche getragenes Durchdenken des Glaubensinhaltes, eine in den großen Linien zuverlässige Weg-Weisung in eine ersehnte theologische Ekklesiologie. Den einen wird das Buch vieles aus der Seele sprechen, bei andern freilich Widerspruch wecken, allen aber manch wichtige Überraschung bringen, z. B. die Angaben über den ausgiebigen Gebrauch von „Volk Gottes“ in den liturgischen Texten, die häufige, bisher kaum beachtete Erwähnung eines Gemeingutes der Kirche in den amtlichen Dokumenten usw.

Die folgende Angabe des Inhaltes *des ersten und längsten Abschnittes* möchte ein Dienst an dem reichhaltigen Buch sein, zu ihm hinführen sowie zu dem von ihm beabsichtigten Gespräch über die Theologie der Kirche mit anregen.

1. Jede theologische Frage kommt aus dem erwachenden Glaubensbewußtsein der Zeit, und die Antwort darauf entspricht immer dem Grad ihres methodisch durchdachten Glaubens. Nach dem Gemeinschaftscharakter der Kirche hat nun jede christliche Generation irgendwie gefragt, jedenfalls wußte lebendiger Glaubensgeist auch in der Auseinandersetzung über Einzellehren stets jene Frage mit aufgeworfen, sei es in den trinitarischen Streitigkeiten der ersten vier Jahrhunderte, in den folgenden christologischen Kämpfen, in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie oder in der Auseinandersetzung zwischen den kirchlichen und den politischen Autoritätsträgern. Seit der Reformation vor allem betrachtet man aber die theologischen Einzelfragen nicht mehr vom Ganzen der Kirche, sondern fast ausschließlich von der gegen den Gegner bezogenen Stellung aus. Das rief eine einseitige „apologetische“ Theologie, besonders eine fast nur „*apologetisch*“ *ausgerichtete Ekklesiologie* der Neuzeit hervor. Sie erstreckte sich etwa bis zum Weltkrieg, vermittelte von ihrem entlegenen Standort aus gewiß manch wertvolle Einsicht, zumal geschichtlicher Art, litt aber anderseits an Unklarheit und Unvollständigkeit und ließ den

eigentümlichen Gemeinschaftscharakter der Kirche nicht voll hervortreten. Auch die eigentliche Apologetik, die mit dem 16. Jahrhundert und auch wieder mit der letzten Jahrhundertwende einsetzte und gerade auch die Kirche zu behandeln hatte, blieb naturgemäß unvollständig. In Frontstellung gegen Angriffe verteidigte sie die Kirche — und darin hat sie ihre Verdienste —, bot aber nicht das Bild der Kirche der kirchlichen Lehrzeugnisse und des ruhigen Glaubensbesitzes. Gleichwohl bildete sich im katholischen Glauben, wie immer von der Verteidigung geweckt, eine *neue Sicht der Kirche*. Dieses erste Bewußtwerden ist dann etwa seit dem Weltkrieg in das *vorth theologische Stadium* übergegangen. *Der Unterschied zwischen der vorth theologischen und der theologischen Ekklesiologie* liegt nun darin, daß diese „aus dem Totalaspekt der Glaubensanschauung von der Kirche streng methodisch den Erkenntnis- und Sachgrund aller möglichen Teilaspekte der Kirche zu erfassen sucht, um von ihm aus und in ihm den zum theologischen Begriff erhobenen Inhalt der Glaubensanschauung von der Kirche wie in einem Blick sich anzueignen“ (11/12).

2. Ein wichtiger Beitrag zur allgemein-kirchlichen Selbstbesinnung liegt in der *Neukodifizierung des Kirchenrechts*. Gemeinschaft und Recht hängen ja innerlichst zusammen, wie die Gegenwart es neu erkannt hat, und gerade das Recht läßt die Kirche deutlicher als eigentümliche Gemeinschaft sehen. In dieser Neuordnung des Rechtslebens liegt die Leistung der *Kirchenleitung* zum tieferen Bewußtwerden der Kirche. Dahinter steht die Vorstellung von der Kirche als dem „Volk Gottes“, eine Vorstellung, die dem kirchlichen Lehrzeugnis und dem gesamten kirchlichen Selbstverständnis entspricht.

3. Das Kirchenbewußtsein, das allgemein seit dem Weltkrieg im Glaubenskörper der Kirche erwacht ist, bewegt sich um die beiden Grundgedanken vom „*Leib Christi*“ und von der „*Kultgemeinschaft*“. Es sind zwei Teilansichten von der Kirche, die damit herausgehoben werden. Und gerade in dieser zeitbedingten Auswahl der Teilansichten von der Kirche gibt sich die Ekklesiologie der letzten zwei Jahrzehnte als eigentlich vorwissenschaftlich, vorth theologisch zu erkennen. Über die „zu allen Zwecken gebrauchte und leider nur zu oft gänzlich mißbrauchte“ (30) Metapher vom „*Leib Christi*“ gibt es eine umfangreiche Literatur. Neuerdings vernimmt man dagegen mit Genugtuung auch warnende Stimmen. Ebenso ist eine Art Ermüdung über die ständigen Wiederholungen festzustellen. Man mußte auch bei ehrlichem Zusehen die Beobachtung machen, daß vom „*Leib Christi*“ aus noch keine wirklich theologische Darstellung der Kirche erbracht ist und überhaupt nicht erbracht werden kann. Denn die Selbstverkündigung der Kirche ist nicht so auf „*Leib Christi*“ begrenzt, wie man es in der Gegenwart bei uns gern wahrhaben möchte, und die Metapher hat in Wirklichkeit

nicht jenen Sinn, den man ihr unter dem Einfluß Augustins zuschreibt. Nahm die Behandlung der Kirche ihren Ausgang vom „Leib Christi“-Bild, so kam es bestenfalls zu einem Dualismus zwischen dem übernatürlichen Leben der Kirche und ihrer rechtlichen Struktur, zwischen der Kirche als Gnadengemeinschaft und der sichtbaren Kirche in der Form eines gesellschaftlichen, gegliederten Organismus. Doch ein einheitlicher Wesensbegriff, worauf es ja vor allem ankommt, wurde nicht erzielt. Als Musterbeispiel für diesen unausgeglichene Dualismus gilt die Ekklesiologie Scheebens, der viel zu viel der Auffassung Augustins und viel zu wenig den kirchlichen Lehrdokumenten zugewandt ist. Vielfach gelangte man indes nicht einmal zu jenem Dualismus. „Meistens blieb man sogar bei dem vermeintlichen ‚Mystischen‘ an der Kirche wirklich not tut, mit dem man jegliche timent gegen die nun einmal nicht wegzuleugnende sozialrechtliche Wesensseite der Kirche. Und das vor allem in der letzten Zeit, der eine sorgsame Prüfung jenes ‚Mystischen‘ an der Kirche wirklich not tut, mit dem man jegliche Unklarheit der Gedanken und Sprache über das Geheimnis der Kirche deckt und auf das man sich bei sachlicher Kritik zurückzieht (33/34). Die theologische Darstellung der Kirche kann nun einmal nicht auf einem Bild, muß vielmehr auf einem klaren, festumschriebenen Begriff beruhen, der ihr Wesen ausspricht und alle Eigentümlichkeiten trägt, die ihr nach den Lehrzeugnissen zukommen. Solch eine theologische Darstellung der Kirche ist auch der Inhalt des weithin feststellbaren Verlangens, das eine restlos theologische Behandlung der Kirche in ganz wissenschaftlicher Form bis in die sprachliche Wiedergabe hinein erstrebt. Es macht einen bedeutenden Schritt im Übergang von der vorthelogischen Kenntnis der Kirche zur theologischen aus.

4. Jenes Verlangen nach begrifflicher Klarheit in der Wesensbestimmung der Kirche wird schon verständlich, wenn man auf den unbeständigen und unverständigen Gebrauch des Wortes „mystisch“ schaut. In den meisten Fällen, wo heute die Kirche oder ihre Dinge „mystisch“ genannt werden, ist nicht oder nur schwer zu erkennen, welchen Sinn das Wort hat. Es wird in den verschiedensten Bedeutungen verwandt. Seine Gebrauchsarten lassen sich wohl auf einen vierfachen Sinn zurückzuführen: a) im vorkritischen Denken bedeutet es soviel wie: mysteriös, schwarmhaft; b) dem kritischen Denken heißt es zunächst soviel wie erlebnismäßig, affektiv, und zwar subjektiv oder auch objektiv erlebnismäßig. Subjektiv erlebnismäßig ist nach der Religionswissenschaft die mystische, introspektive Frömmigkeit, die sich aus einer besonderen Veranlagung und ohne Bindung an objektive Gegebenheiten entfaltet. Objektiv erlebnismäßig ist jene mystische Frömmigkeit, die nicht nur auf einer besonderen Veranlagung, sondern auf einem besonderen Eingreifen Gottes in das Seelenleben beruht und sich

an Tatsachen, etwa den Geheimnissen der Offenbarung, entzündet und bemißt; c) „mystisch“-bildlich, übertragen, uneigentlich; d) „mystisch“ bedeutet übernatürlich-real. Dabei deckt sich die vierte, heute bevorzugte Verwendungsart mit der dritten, die man vielfach unterschätzt (35).

5. Jenes Verlangen nach restlos theologischer, streng wissenschaftlicher Behandlung der Kirche ist ferner hervorgerufen durch *mancherlei Fehler, von denen die moderne Art der Ekklesiologie nicht freizusprechen ist*. Da beobachtet man zunächst neben der Überbetonung der Metapher „Leib Christi“ eine auffallende Übergehung vieler anderer Metaphern, mit denen die Kirche sich bisher verkündet hat und jetzt noch verkündet. Ein solches Übergehen aber ist eine Einseitigkeit, und zwar eine solche im Ansatzpunkt. Denn Gegenstand der wahrhaft theologischen Ekklesiologie ist und kann nur sein die Kirche, so wie sie in ihrem *gesamten* Lehrzeugnis steht. Das hat keine der neueren Erscheinungen über die Kirche genügend beachtet. Paulus und Augustin hatten ihre (je verschiedenen) Gründe, den Ausdruck „Leib Christi“ vorzuziehen, die Gesamtkirche dagegen nannte sich „die Kirche“ oder „die Kirche Gottes“ oder „Volk Gottes“. Im römischen Meßritus, dem Hauptzeugen des aktuellen Lehrzeugnisses des gewöhnlichen Lehramtes, wendet die Kirche auf sich selbst fast ausschließlich Ausdrücke an, die den Gedanken des „Volkes Gottes“ wiedergeben (*populus, plebs, gens, familia*), kaum jedoch *corpus*. Ein ähnliches Verhältnis waltet zwischen den genannten Ausdrücken bei den apostolischen Vätern und ihren Mitzeugen der kirchlichen Lehre, bei Klemens von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea bis hinauf zur Zeit Augustins. So stimmt die Verkündigung jener Väter von der Kirche und das gegenwärtige kirchliche Selbstzeugnis überein. Augustin weicht nun auf einmal davon ab, gibt aber dem von ihm mit großem Vorzug gebrauchten Ausdruck „Leib Christi“ nicht jenen ursprünglichen, von Paulus gemeinten Sinn. Daher kommt es, daß sowohl Augustin wie die ihm folgende moderne Ekklesiologie sich gegen den theologischen Grundsatz verfehlt, jede Untersuchung habe von der *aktuellen* Lehrverkündigung auszugehen und nicht von einer Verkündigung aus der kirchlichen Vergangenheit. „Sehr verhängnisvoll ist die Auswirkung dieser Einseitigkeit für die Ekklesiologie geworden. Augustins vermeintliche Autorität, gestützt von der nicht minder vermeintlichen des Thomas, wurde fast mit mythischem Drang zum Grundpfeiler für die Ansicht gemacht, die Kirche Gottes werde aus den Begnadeten aller Zeiten, aus den *sittlich* heiligen Einzelpersonen des Menschengeschlechtes konstituiert. Die Gemeinschaft *untereinander* soll dagegen (wir sprechen von der Zeit des NT.) in der Unterordnung unter die Hierarchie, dann aber auch in der Liebe zueinander bestehen. Das ist im tiefsten Grunde keine Gemeinschaft, sondern bloß in Ordnung sich voll-

ziehende ‚Solidarität‘, das ist ‚Solidarismus‘, nicht Gemeinschaft“ (44).

6. Zur tieferen Begründung des Gesagten müssen wir die Auffassungen der drei im Vorigen genannten Autoritäten: *Paulus*, *Augustin*, *Thomas vom „Leib Christi“* andeuten. *Paulus* will mit dem Ausdruck „Leib Christi“ den Heidenchristen das neue „Volk Gottes“ in seiner ganz konkreten Gesamtheit und seinem Verhältnis zu Christus verständlich machen, ungeachtet der Frage, wie der einzelne in diesem „neuen Volk“ eigenpersönlich zu Christus steht. Nach *Paulus* kommt ja entsprechend dem Heilskollektivismus des AT. wie des NT. bei Gott immer das „Volk“ an erster Stelle, dann erst die einzelnen als Personen. Dabei macht er einen großen Unterschied zwischen dem ganzen Menschengeschlecht und seiner Verbindung mit Christus einerseits und der „Kirche Gottes“ oder dem „Leib Christi“ und ihrem Verhältnis zu Christus anderseits. „Leib Christi“ hat da einen engeren Sinn. Anders bei *Augustin*. Er bezeichnet mit dem Ausdruck „Leib Christi“ die Welt als Ganzes oder — noch viel häufiger — alle Glieder des Menschengeschlechtes in ihrer Verbindung mit Christus, oder vielmehr umgekehrt: die Verbindung Christi mit allen Gliedern des Menschengeschlechtes. Dadurch nimmt die Metapher bei ihm annähernd den Sinn dessen an, was man später die *gratia capitis Christi* und ihren Wirkbereich genannt hat: „Sie soll die Lehre von der objektiv-hinreichenden und subjektiv-wirksamen Erlösung der Gesamtmenschheit und ihrer Glieder durch Christus theologisch zum Ausdruck bringen, und bildet daher ein wesentliches Stück der Christologie, nicht aber der Ekklesiologie“ (40). *Thomas von Aquino* hat die ekklesiologische unsachliche Auffassung Augustins von der Metapher „Leib Christi“ als sehr brauchbar erkannt für die Christologie, näherhin für die theologische Erklärung der allen Menschen objektiv zukommenden Erlösung Christi sowie der Mächtigkeit der Gnade Christi, allen Menschen ihren Anteil daran nach dem Maße der Vorherbestimmung des Vaters werkzeuglich mitzuteilen. Von *Augustin* übernimmt *Thomas* ebenfalls den Ausdruck „Person“ für die mit Christus verbundene Gesamtheit der Erlösten, setzt aber die Bestimmung „mystisch“ im Sinn von „übertragen“, „bildlich gesprochen“ hinzu. In der Christologie verwendet demnach *Thomas* die von *Augustin* in Abweichung von *Paulus* in erweitertem Sinn gebrauchten Bezeichnungen: „Leib Christi“, „Kirche“, „Person“. Das ist sehr zu beachten, weil dieser weite Gebrauch des Wortes „Kirche“ nicht aus der Bibel, nicht aus der Tradition und nicht vom Lehramt der Kirche stammt, sondern nur „theologisch-wissenschaftlich“ ist. Diese weite Anwendung von „Kirche“ ist sodann getragen von der Leitidee des einzelnen als Eigenperson, nicht jedoch von der biblisch-lehramtlichen des einzelnen als der Gliedperson des „Volkes Gottes“. Endlich bezeichnet damit

Thomas, mit Augustin übereinstimmend, nicht die Kirche im Sinn ihres eigenen Selbstverständnisses. Die Kirche im eigentlichen Sinn heißt bei ihm „Volk Gottes“, „christliches Volk“ oder „Leib Christi“. Alle Darstellungen der Kirche nach Augustin und Thomas, worin nur jene Stellen verwendet sind, an denen beide „Kirche“, „Leib Christi“, „Haupt“ im weiten, eigentlich-christologischen und uneigentlich-ekklesiologischen Sinn gebrauchen, enthalten also nicht ihre eigentliche und volle Ekklesiologie. Ebenso wenig ist der Traktat von der *gratia capitis* ein „wahrer Traktat von der Kirche“ (Mersch). In der Christologie also verwendet Thomas die von Augustin eigentlich-ekklesiologisch gemeinten, in Wirklichkeit aber christologischen Gedanken. In der Ekklesiologie dagegen, die er auf diese Weise von christologischen Bestandteilen freibekommt, setzt er die wirklich ekklesiologischen Gedanken Augustins ein. Diese sind zwar weniger zahlreich und wohl auch von Augustin selber in ihrem ekklesiologischen Wert nicht voll erkannt. Da ist zuerst zu nennen die Lehre vom sakramentalen Charakter als dem objektiv-sachlich heiligenden Prinzip einerseits und als dem Stufungs- und Gliederungsprinzip der Kirchengemeinschaft anderseits. Ferner erkennt und betont hier Thomas über Augustin hinaus den sakramentalen Charakter als *das* subjektive Prinzip der Kirchlichkeit und das einzige Mittel, den ungerechtfertigten einseitigen Heilspersonalismus zu überwinden. Ist der Charakter doch der *gliederschaffende* Faktor im „Volk Gottes“ und damit das Prinzip der gliedpersönlichen Akte in ihrem physisch-realen Zustandekommen. Thomas geht auch darin weit über Augustin hinaus, daß er das Priestertum Christi im Haupt-Sein Christi enthalten sein läßt. Zum Haupt wird Christus durch sein Priestertum. Als Priester vermittelt er die Gnade an den einzelnen als Eigenperson zur Heiligung; als Priester läßt er in den sakramentalen Charakteren die Berufenen ganz oder teilweise an seinem Priestertum teilnehmen, verleiht er dinglich-kultische Heiligkeit, bewirkt er die Gliederung der Kirche und schafft er die kirchliche Persönlichkeit mit ihrem gliedpersönlichen Wirken in der Kirche. Augustin vermochte nicht, wie es dem hl. Thomas gelang, die in den Charakteren als gliederschaffende Teilnahme am Priestertum Christi vollzogene Verähnlichung mit dem *Priester* Christus zur Konstituierung der Kirche zu unterscheiden von der Gnadenähnlichkeit mit dem *begnadeten* Priester Christus zur Gotteskindschaft der Eigen-Person und trennte daher das Haupt-Sein und das Priestertum Christi.

Einen *übermäßigen Heilspersonalismus*, dem notwendig ein „ekklesiologischer Solidarismus“, aber keine Kirche als Gemeinschaft folgt, vertreten auch heute mit Augustin, jedoch unter Nichtbeachtung der von Thomas heraufgeführten Entwicklung der Ekklesiologie, die meisten Theologen. Auch die besonneneren Stimmen, die jüngstens laut werden, legen

noch immer den Hauptton auf die Gnadenverbindung der einzelnen mit Christus statt auf die Charakterverbindung mit Christus und untereinander. Man geht eben vom Einzelnen als Heilsperson aus. Dagegen wurde auf dem Vatikanischen Konzil — was gewöhnlich verschwiegen wird — dieser Ausgangspunkt von den meisten Bischöfen abgelehnt. Sie wiesen das Theologen-Schema über die Kirche, das bekanntlich mit der Darlegung der Kirche als des „Leibes Christi“ im Sinne Augustins anhub, zurück und setzten in ihren Gegenvorschlägen an die erste Stelle den Ausdruck „Volk Gottes“.

7. *Wie kam Augustin zu seiner Theorie vom „Leib Christi“?* a) Da ist zuerst hinzuweisen auf seine bereits erwähnte Verschmelzung der Ekklesiologie mit der Christologie.

b) Weiterhin ist hier zu nennen seine *Prädestinationslehre* mit ihrem ausgesprochenen Heilspersonalismus. Aus seinem heilspersonalistischen Denken heraus steht ihm deswegen der endzeitliche wie der zwischenzeitliche Vorrang des Einzelnen weit vor dem Ganzen der Kirche einfach fest. Damit aber verstößt er gegen den ganz eindeutigen biblischen zwischenzeitlichen und endzeitlichen Heilskollektivismus, wobei der einzelne im Personen-Ganzen seinen heilsgeschichtlichen Platz hat und ihm nur durch Eingliederung in das Ganze im Diesseits und im Jenseits das Heil wird. Für Augustin kommt es daher darauf an, die Gesamtheit der Prädestinierten in engster Verbindung mit Christus, dem Erstprädestinierten, zu sehen. Nach Art eines biologischen Platonismus nimmt er diese Verbindung des Menschengeschlechtes mit Christus als in der Menschwerdung des Sohnes Gottes vollbracht an. Der Logos hat nicht nur eine einzelne Menschennatur in die Einheit seiner Person aufgenommen, sondern sich das ganze Menschengeschlecht als Kollektiv personenhaft verbunden. So ist nach Augustin unter „Leib Christi“ die Gesamtheit jener zu verstehen, die durch die Menschwerdung schon irgendwie mit Christus verbunden sind und durch Prädestination und Gnade noch mehr mit ihm verbunden werden. Dabei bleibt indes diese in der Menschwerdung vollzogene Verbindung der Menschheit mit Christus — am meisten der Menschen, die vor Christus gelebt haben — und die Sozialverbindung der vielen einzelnen zu einer Gemeinschaft ein Rätsel. Vor allem ist das nicht der „Leib Christi“ im Sinne der schriftlichen Vorlage des NT. Nach Paulus ist der „Leib Christi“ eine vollendete Körperschaft, und diese ist das „Volk Gottes“, und das ist die Ekklesia. Nicht aber wie bei Augustin die Welt und die Summe der einzelnen Prädestinierten und Begnadeten seit Beginn der Welt, zu denen im besonderen freilich die in der eigentlichen Kirche Begnadeten zählen, schließlich auch noch die eigentliche Kirche selber.

c) Wegen seiner rein personalistischen Heilslehre, die möglicherweise letztlich seine persönliche Heilserfahrung in verallgemeinerter Form ist, die ihn ferner — vielleicht zusammen mit seiner Erbsünden- und Seelenlehre — in Gegensatz zum biblischen Heilskollektivismus bringt, konnte Augustin nicht zur klaren Unterscheidung kommen zwischen der Gliedperson auf Grund der sakramentalen Charaktere und der Eigenperson auf Grund der sakramentalen Gnade. Diese Unterscheidung aber ist der Schlüssel zu einer wahren Ekklesiologie. Thomas hat später die kirchliche Gliedschaft und damit den Heilskollektivismus durch die sakramentalen Charaktere, den Heilspersonalismus und damit die sakrale Eigenpersönlichkeit durch die sakramentale Gnade begründet. Den zwischenzeitlichen Heilskollektivismus trägt er vor durch die Lehre, daß die Rechtfertigung des einzelnen durch die Gnade wenigstens das Verlangen nach der Kirchengliedschaft durch den Taufcharakter einschließt, mithin also der Heilspersonalismus den Heilskollektivismus. Der einzelne gelangt zu Gnade und Heil nur dadurch, daß er im „Heilskollektiv“, in der „Körperschaft“ Christi, in der Kirche und durch sie zu Gnade und Heil kommen will. Den endzeitlichen Heilskollektivismus, wie die Schrift ihn ausspricht, berücksichtigt auch Thomas nicht.

d) Ferner hat Augustin unter dem Einfluß seiner personalistischen Heilslehre viel zu sehr das Gewicht gelegt auf die Summe der subjektiv eigenpersönlich Erlösten und Begnadeten. Diese Summe vor allem nennt er „Leib Christi“. Freilich gleicht sie dem „Leib Christi“, ist aber nicht dieser „Leib“. „Der ist vielmehr das auf Grund der sakramentalen Charaktere begründete und durch sie gestufte und gegliederte Personenganze oder Heilskollektiv, insofern es sich nach den Weisungen des Stellvertreters Christi leiten läßt“ (54). Den sakramentalen Charakter und die Unterordnung unter den Bischof der Gesamtkirche hat Augustin in ihrer Bedeutung für die „Körperschaft Christi“ nicht erkannt und konnte sie auch nicht erkennen wegen seines Heilspersonalismus, wegen seiner Virtuosität in der „rhetorischen Kunst der Sinnunterschiebung“ (J. Bernhart) und endlich wegen seiner platonischen Denkart, die nicht vom Wirklichen, sondern vom Denkbaren zum Wirklichen ausgeht. Schließlich war auch die Stellung des römischen Bischofs als Bischofs der Gesamtkirche zu seiner Zeit noch nicht genügend geklärt.

e) Diese Gedankengänge Augustins vom Heilspersonalismus und den Folgerungen daraus sind in einer doppelten Eigenart begründet. Einmal in einer vom Platonismus gespeisten und daher besonders von griechischen Theologen vertretenen, aber durch kein lehramtliches Zeugnis gerechtfertigten Ansicht, daß in der Menschwerdung des Logos das Menschengeschlecht als Kollektiv irgendwie hypostatisch mitaufgenommen sei. Sodann in seiner platonischen Wertung des Seins: Eigentlich und allein gilt als Wirklichkeit

das Unsichtbare, das Erfahrbare ist minderwertig. Die Kirche ist somit „Leib Christi“ nicht wegen ihrer „Leibhaftigkeit“, d. h. der augenfälligen, gottgewirkten körperschaftlichen Vernehmbarkeit — wie nach Paulus —, sondern wegen der unsichtbaren, nicht faßbaren Kollektivinkarnation einerseits wie der Gnade und Liebe anderseits. Daher ist bei Augustin nicht die „Leibhaftigkeit“, vielmehr gerade die „Un-Leibhaftigkeit“ der Kirche das Betonte im Ausdruck „Leib Christi“. Die Kirche ist also dieser „unsichtbare Leib Christi“, der mit Abel beginnt. Dieser „unsichtbare Leib Christi“ ist zugleich die *ecclesia sancta*, die *ecclesia* der persönlich durch Gnade und Liebe mit Christus über die Kollektivinkarnation hinaus vereinten Menschen. Im Mittelpunkt des augustinischen Kirchen-„Denkens“ steht folgerichtig die personalistische Gnadenkirche auf Grund der persönlichen *Caritas*. Und zwar so sehr, daß er gegen die Kirchenlehre nur die *electi et praedestinati* für das wahre *corpus Christi*, die *ecclesia sancta* hält.

f) Daneben behauptet Augustin eine *doppelte erfahrbare Kirche*, die des AT., wovon kein kirchliches Dokument spricht, und die des NT., zu der die Taufe die äußerlich erfahrbare Eingliederung darstellt. Wie die Beschneidung und wie die Militärsignation seiner Zeit, worauf er sich gern beruft, körperlich empirisch ist, so gilt ihm auch die Taufsignation als körperlich. Daher ist sie in seinen Augen minderwertige Wirklichkeit, und die auf diesen sakramentalen Charakter gegründete Kirche, die er selbst „Volk Gottes“ nennt, nicht die eigentliche Kirche. Die eigentliche Kirche ist die unsichtbare Gemeinschaft der Menschen, die in der Liebe sind. Während in der Glaubensverkündigung von der Kirche „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ sachlich das Gleiche sind, fallen sie bei Augustin auseinander, so daß „Volk Gottes“ das weniger Wirkliche ist. So muß man bei Augustin von einer Deutung des „Volkes Gottes“ und des „Leibes Christi“ sprechen, die vollständig an jener der Glaubensverkündigung vorbeigeht, da sie Dinge, die bei dieser dasselbe sind, auseinanderreißt. Der Grund hierfür liegt im heilspersonalistischen Ethos Augustins, das ihn das persönliche Heilsprinzip, die *caritas*, dem volk- und gliedhaften sozialen Heilsprinzip, dem sakramentalen Charakter, ganz einseitig voranstellen ließ. Das führte ihn notwendig zu der Auffassung, *corpus Christi*, *sponsa Christi*, *mater Ecclesia*, *sancta ecclesia* bedeute die unsichtbare personalistische Liebesgemeinschaft. Das wiederum ließ ihn herabschauen auf das bloße „Volk Gottes“, das durch den Taufcharakter entsteht und besteht und durch die anderen Charaktere sozial gegliedert wird. Weil Augustin kirchlich gesinnt war, hat er diese seine Auffassungen nicht — wie später die Reformatoren, die sich immer auf ihn stützten — verabsolutiert, sondern er hat auch das bloße „Volk Gottes“ auf Grund der Charaktere als „*corpus Christi*“, als „*sponsa Christi*“, als

„sancta ecclesia“ verstanden, aber — und das ist sehr wichtig — uneigentlich, nicht vollwertig, abgeschattet. Für ihn ist und bleibt die Kirche eigentlich nur jenes corpus der persönlich Erlösten im Unterschied zum corpus Adam der persönlich Unerlösten, wogegen sie nach der Auffassung Pauli und der Gesamtkirche das corpus der erst sozial-gliedhaft Erlösten ist, durch das der einzelne persönlich erlöst werden kann und soll (61).

Die nichtkatholischen Dogmengeschichtler wie auch katholische Theologen haben das Unfertige und Unausgeglichene der Kirchentheorie Augustins festgestellt. Das hat auch die Abwendung der Bischöfe des Vatikanischen Konzils von dem in augustinischer Fassung vorgelegten Ausdruck „Leib Christi“ gezeigt. Der Grund dafür kann nur in der von der paulinischen wie von der gegenwärtigen Glaubensverkündigung verschiedenen augustinischen Sinngebung liegen. So ergibt sich folgende Feststellung über Augustin: „Seine bleibende theologische Leistung in der Ekklesiologie nimmt sich gegenüber seiner überreichen vorthelogischen Arbeit zugunsten der Kirche, besonders seiner rhetorischen und polemischen, auffallend gering aus. Zudem ist sie durch den übersteigerten Heilspersonalismus und die unsachliche Verwertung des Platonismus („Kollektivinkarnation“ in der Menschwerdung des Logos und Unterbewertung der sichtbaren Kirche) mit dem Odium der völligen Ungeklärtheit über das Verhältnis von empirischer und ideeller Seite der Kirche belastet, einer Unklarheit, der sich noch alle Irrlehrer über die Kirche seitdem bedient haben und von der auch die gegenwärtige Corpus-Christi-Richtung ihren Gewinn zu ziehen verstanden hat“ (63). Der Theologie der Gegenwart legt sich daher folgender Ratschlag nahe: „Nur die besonnenste Kritik, die sich durchaus von den persönlichen Gedankengängen Augustins in der Ekklesiologie freizuhalten weiß, wird den Segen des Lehramtes für sich haben. Solange nicht das lehramtliche Zeugnis, sondern die ganz persönliche Meinung Augustins praktisch als Norm der Ekklesiologie anerkannt wird, solange macht diese keinen richtigen Schritt vorwärts, solange ist das große Selbstbewußtsein, das sie heute beweist, nicht gerechtfertigt. Die heilspersonalistische und platonische Fessel, in die Augustin die Ekklesiologie mehr als alle vor ihm verstrickt hat, muß fallen, je eher, desto besser und desto richtiger“ (63).

8. Die geforderte Loslösung der Ekklesiologie von den persönlichen Gedankengängen Augustins besagt sachlich und hauptsächlich eine *Wendung vom Heilspersonalismus zum Heilskollektivismus*. „Es muß dazu eine Blickverschiebung eintreten, die nicht den Heilspersonalismus verkürzt, wie dieser den Heilskollektivismus entschieden falsch beurteilt hat. Sondern es gilt vor allem, einzusehen, daß es erstens ein doppeltes Heil, ein kollektives und ein persönliches gibt, von denen jedes zeitlich-diesseitig und ewig-jenseitig sein soll

— wie denn auch jedes seine gesonderte Grundlage hat und jedes zeitlich und ewig verlorengehen kann. Zweitens ist sehr wohl zu beachten, daß das diesseitige kollektive Heil in der Hand Gottes Werkzeug und Mittel, wenngleich nicht das allein — hat es doch seinen Eigensinn und -wert darin, daß es ‚gemeinschaftlich‘ ist —, zum persönlichen Heil sein soll. Daher überschneiden sich beide, so daß es Menschen gibt, die des einen oder des andern entbehren: schuldbar und nicht schuldbar. Drittens muß die einseitige Sprechweise vom nur persönlichen Heil korrigiert werden. Gewiß ist die theologische Lösung noch lange nicht spruchreif. Doch das Problem besteht — und nach der besten theologischen Lösung wird seine praktische Schwere um nichts gemindert werden. Die wird bestehen bleiben, wie sie bis jetzt bestand. Als das Geheimnis der Heilsordnung und Vorherbestimmung werden Theologie und Leben das doppelte Heil zu sehen und sich ihm zu beugen haben“ (55/56).

Wie bereits gesagt, geht aus dem gegenwärtigen lebendigeren Glaubensbewußtsein von der Kirche das Verlangen nach der wissenschaftlichen Form der Ekklesiologie hervor. Theologischer Sinn und Geist werden wieder geschärft für die vielseitige Lehre von der Kirche in der Verkündigungsart der Apostel, von der die Schriften des NT. das beste Zeugnis ausstellen; geschärft nicht zuletzt für die feinen Unterschiede in der „Leib-Christi“-Lehre des Paulus. Nach ihm ist es „der Leib“, der unleugbar die vollen Züge der sakralen „Körperschaft“ an sich trägt (64/65). Diese Unterschiede in der Bedeutung von „Leib Christi“ findet man im wesentlichen bei Thomas von Aquino wieder. Wo aber ist ein modernes Buch über die Kirche, das diese Gesichtspunkte sorgfältig behandelt? Ohne vielfache Unterscheidung ist bei der Kirche nun einmal nicht auszukommen, worauf Protestanten wie F. Kattenbusch schon mehrmals hingewiesen haben. Jede Vereinfachung durch Auslassung ist ein „Kurzschluß“, und ein gefährlicher. Soviel ist sicher, soweit das neue Bewußtwerden der Kirche die Metapher „Leib Christi“ mitansetzt zum Verständnis der Kirche, kann es sich auf Paulus und Thomas berufen, nicht aber in seiner Vereinfachungstendenz und heilspersonalistischen *Deutung* dieser Metapher, wie sie in zu sklavischer Nachfolge Augustins die Theorie und Deutung des „Leib Christi“ geworden ist (66).

9. Eine andere Strömung deutet die Kirche vor allem als „Kultgemeinschaft“, und zwar nicht ohne eine gewisse Sympathie mit der Überbetonung des so eigenartig aufgefaßten „Leibes Christi“. Begründet ist diese Sympathie im gleichen Denken über die Heilsgewinnung, in der Übersteigerung des Heilspersonalismus. „Deshalb kann man auch der vielen Worte von *Gemeinschaft* in den die Kirche als ‚Kultgemeinschaft‘ behandelnden oder wenigstens mitbehandelnden Schriften nicht froh werden. Sie lassen immer den Zweifel aufkommen, ob ‚Gemeinschaft‘ hier wirklich im

vollen Sinne verstanden ist oder ob nicht bloß eine reine Tendenz zur kirchlichen Gemeinschaft sich ausspricht, die noch lange nicht die theologische Klärung erreicht hat. Denn die Gesamtheit der begnadeten einzelnen macht nicht die Kirche aus, wenn sie auch unter dem Gesichtspunkt des Kultus gesehen wird“ (66). Die Kultgemeinschaftsrichtung hat zunächst das Verdienst, mit einer Anomalie aufgeräumt zu haben. Diese bestand darin, daß man die Kirche in die mystisch-unsichtbare und die äußere-sichtbare, d. h. die Hierarchie aufspaltete. Dadurch hatte man dem Wortlaut nach erreicht, daß die Laien nicht zur sichtbaren Kirche gehörten. Da waren die verschiedenen Laienbewegungen anderer Ansicht, und die Kultgemeinschaftsrichtung betonte demgegenüber mit Nachdruck die Zugehörigkeit der Laien zur Kirche als Kultgemeinschaft, also zur sichtbaren Kirche. Ferner hat die Kultgemeinschaftsrichtung viel Richtiges zum Ziel dadurch, daß sie den Kult als die *Gemeintätigkeit* der Gesamtkirche, als Gesamttätigkeit der Kirche als des „Volkes Gottes“ hinstellt. Das ist wertvoll gegen jene Ansicht, welche die Kirche als Gesellschaft und als Gemeinschaft auseinanderreißt. Die Kirche als Gesellschaft würde dann aus den Laien zusammen mit dem Lehr- und Leitungskörper bestehen oder nur die durch die Jurisdiktion in ihrer Wirkordnung gegliederte Kirche sein. Die Gemeinschaft bestünde in der mystisch-inneren, also der personalistisch-gnadenhaften Seite der Kirche. Die Kirche als Gesamtheit der Charakterinhaber unter der Oberleitung des römischen Bischofs wäre Gesellschaft, als Gesamtheit der Begnadeten Gemeinschaft. Dabei war zu bedenken, einmal, daß die personalistisch-gnadenhafte Seite an sich keine Gemeinschaft begründet und daß es anderseits Gesellschaft immer nur gibt in und für Gemeinschaft. Also muß die Kirche unter dem gleichen Gesichtspunkt, d. h. als Gesamtheit der Charakterinhaber, Gesellschaft und Gemeinschaft sein. Man hat eben in der Kirche scharf zu unterscheiden zwischen der Gliedperson auf Grund der sakramentalen Charaktere und der Eigenperson auf Grund der Heilsgnade. „Das Eigenpersönliche ist nur die ordentliche Auswirkung des Gliedhaften, der Heilspersonalismus hängt ganz ab vom Heilskollektiv. Setzt dieses seine Tätigkeit, dann kann sie, muß aber nicht notwendig personalistisch fruchtbar sein“ (68). Mit Recht legt demnach die Kultgemeinschaftsrichtung den Ton auf den Kult als die Gemeintätigkeit der gesamten Kirche und drängt damit die personalistischen Bestrebungen, die mehr auf die Auswirkungen des Kults für den einzelnen schauen, wirksam zurück.

Indessen bestehen auch *verschiedene Bedenken gegen diese Richtung*. „Zunächst ist nicht zu leugnen, daß sie vielfach den Eindruck erweckt, die Kirche als Kultgemeinschaft nach Art einer konkreten Abtei oder Pfarrei, sagen wir: nach dem Leitbild der ‚liturgischen Erneuerung‘ zu ver-

stehen. Kein kirchliches Lehrzeugnis kann für dessen Berechtigung namhaft gemacht werden“ (69). Sodann scheint die Kultgemeinschaftsrichtung den außerliturgischen Teil des Kultes nicht zu kennen. Denn unter Kult begreift sie nur das, was man sonst „liturgisch“ nennt. Nun ist aber der liturgische Kult nur ein Teil der Gesamttätigkeit der Kirche, sofern sie Kultgemeinschaft ist. Tut der Gefirmte im Leben das, wozu ihn der Firmcharakter befähigt, so setzt er damit gewiß keine liturgischen Akte, sehr wohl aber Kultakte; sind es doch Akte von Kirchengliedern, deren Akte als solche immer und notwendig Kultcharakter haben. Man kann demnach sehr gut ein Leben in und mit der Kirche führen, auch wenn man, wie die meisten Christen, nur in beschränktem Maß am liturgischen Kult teilnehmen kann oder gar den liturgischen Kult, so wie er von der Kirche, nicht von Christus ausgestattet und ausgestaltet ist, nicht in der von der Kultgemeinschafts-Richtung gewünschten Weise mitmacht. Alle, ob Hierarchen oder Laien, können immer und überall den außerliturgischen Teil des Kults vollziehen. Wichtiger sind die Bedenken gegen die Thesen dieser Richtung über das Wesen der heiligen Messe, der sakramentalen Charaktere und der kirchlichen Gemeintätigkeit überhaupt. Diese Thesen hängen mit der Auffassung der Kirche als „liturgischer“ Kultgemeinschaft eng zusammen und bestimmen sie weithin. Beim *Meßopfer* ist es die These — für die es kein kirchliches Lehrzeugnis gibt — die *Wandlung sei nur Vorbedingung des eucharistischen Opfers*, nicht das Opfer selbst. Der Priester setzt durch die Konsekration Christus mit seinem Opferakt von Kalvaria gegenwärtig, und Priester sowohl wie Laie schließen sich durch gnadenhaft-übernatürliches Opfern, d. h. Selbsthingabe, an den Opferakt Christi an. Laienpriester wie Weihepriester bringen demnach nur sich selbst dar, nicht opfern sie sakramental und stehen auf einer Ebene bezüglich des Opfernens. So etwa im Sinne Casels. Auch Scheeben hält die Wandlung für eine Vorbedingung des eucharistischen Opfers. Der Priester allein schafft auf Grund des Weihecharakters durch die Konsekration diese Vorbedingung. Darin bleibt der Laienpriester allzeit vom Weihepriester abhängig, und darin liegt ihr einziger Unterschied. Priester und Laie opfern dann aber auch sakramental, d. h. nicht nur schließen sie sich durch Selbsthingabe an den Opferakt Christi an, sondern sie opfern die unter den Gestalten enthaltene Opfergabe Christus.

Der theologische Grund für diese Darstellung der Beteiligung des Priesters und des Laien am eucharistischen Opfer liegt bei Scheeben und andern Theologen in der eigenartigen, vom kirchlichen Lehramt nicht bestätigten Lehre vom *sakramentalen Charakter als aktiver Teilnahme am Priestertum Christi*. Und das soll in gleicher Weise, wenn auch nicht im gleichen Grad, auf alle drei Charaktere zu-

treffen: „Jeder Charakter salbt und konsekriert uns . . . zur aktiven Teilnahme am Priestertum Christi“ (Scheeben).

In einer weiteren These erklärt man schließlich den Hauptteil der liturgischen Gesamttätigkeit, die eucharistische Opferung, im Unterschied von der Konsekration, als *Tätigkeit aller Kirchenglieder* in gleichem oder „mehr oder weniger“ hohem Grad. Vom liturgischen Standort aus kommt man natürlich leicht zu dieser Folgerung. Darauf wie auch gegen die beiden damit zusammenhängenden Gedanken ist jedoch zu erwidern: „Es liegt nun im Wesen der Kirche als Kultgemeinschaft, die sie als ‚Volk Gottes‘ ist, daß die Konsekration nicht nur die Vorbedingung der eucharistischen Opferung, sondern diese selber ist und *einzig und allein* von den dazu fähigen Gliedern der Kirche, den Priestern und Bischöfen, vollzogen werden kann. Nicht aber kann von allen diese Konsekrations-Opferung geschehen, da sie eine typische Gemeinschaftstätigkeit darstellt, d. h. eine solche, die nie von allen Gliedern gesetzt werden kann . . .“ (72). Gemeintätigkeit der Kirche darf nicht aufgefaßt werden als dieselbe Tätigkeit aller Glieder, vielmehr als Tätigkeit des Ganzen der Kirche, die sie aber nur durch ganz bestimmte ihrer Glieder vollziehen kann. Der Einzelperson wird bekanntlich auch die Gesamttätigkeit der Kirche und jede Teiltätigkeit zugeschrieben, obwohl diese beiden nur von einzelnen und ganz bestimmten ihrer Organe und Fähigkeiten unmittelbar gesetzt zu werden vermögen. „Es kann daher keine Rede davon sein, daß Priester und Laien in gleicher Weise nichtsakramental, noch daß sie in gestufter Weise sakramental opfern, weil die Meßopferung sakramental ist und jene durch die sakramentalen Charaktere, die ihnen eigen sind, zu je ganz verschiedenen Tätigkeiten in der Kirche ausgerüstet und befähigt sind. Das ist aber gar nicht immer ein aktives Können, sondern beim Taufcharakter im Unterschied zur Taufgnade ein rein passives, und nur bei den andern ein aktives. Hier ist es aber auch in keiner Weise gleichartig, sondern der Firmcharakter ist primär für außerliturgische Kultakte, der Diakonatscharakter genau so primär für liturgische, aber außersakramentale Kultakte. Der Priestercharakter ist wesentlich für sakramentale und andere liturgische Akte, der Bischofscharakter für alle Akte in der Kirche. Die Laien besitzen, soweit Zeugnisse der Kirchenlehre darüber bekannt sind, in keiner Weise sakramentale Gewalt zum Mitopfern der Eucharistie, weder durch den Tauf- noch durch den Firmcharakter“ (75). „Christus wollte durch die verschiedenen und gestuften sakramentalen Charaktere, durch welche die Kirchenglieder in verschiedener und gestufter Weise ‚priesterlich‘ sind, eben erreichen, daß die ganze Kirche in allen Arten ihrer Glieder sein ganzes Priestertum extensiv, d. h. geteilt und gestuft darstellt und nur der Bischof von Rom als Oberhaupt der Kirche intensiv, d. h. in gesammelter Fülle sein ganzes Priestertum ausprägt.

Deswegen kann man in der Kirche durch einen einzigen Charakter in abgegrenzter und bestimmter Weise am Priestertum Christi teilnehmen, ohne zugleich dadurch schon an seiner Opfergewalt Anteil haben zu müssen. Durch diese unterschiedliche Stufung in der Kirche wird schon konstitutionsmäßig jede Gleichheit in der Tätigkeit ausgeschlossen und sehr deutlich gemacht, daß erst die gesamten Charaktere in der Kirche das ganze Priestertum Christi *gemeinschaftsmäßig* ausprägen. Dabei bleibt restlos bestehen, daß jedem Kirchenglied, nicht als Gliedperson, sondern nur als Eigenperson von Natur die eigenpersönliche Gewalt innewohnt, gleichsam privat zu opfern all das, was ihr zu eigen ist, wofern nicht positive göttliche oder positive kirchliche Satzungen die Ausübung dieser Gewalt in bestimmten Fällen verbieten. Das ist jedoch keine Opfergewalt auf Grund eines sakramentalen Charakters. Nur *ein* Charakter verleiht diese, der Priestercharakter, und auch nur zu dem *einen* und *einzigen* „*öffentlichen*“ Opfern in der Kirche und für die Kirche: dem eucharistisch-sakramentalen. Daher ist diese *eine* Gewalt auch nur glied- und nicht eigenpersönlich“ (78/79).

10. Es ergibt sich folgendes *Ergebnis*: Beide Deutungen des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins von der Kirche gehen einmal *vom einzelnen als Eigen- und Heilsperson aus, nicht aber vom einzelnen als Gliedperson*. Daher rührt auch die Sympathie, die beide Richtungen zueinander haben. Stellt sich die Deutung des Kirchenbewußtseins durch die „Leib-Christi“-Richtung als eine solche dar, welche die Gliedperson und die Eigenperson im Christen nicht restlos zu harmonisieren vermag und dieses Versagen durch Augustins Gemeinschaftsdenken sanktionieren will, so muß die Deutung des Kirchenbewußtseins durch die Kultgemeinschafts-Richtung als „liturgischer Solidarismus“ charakterisiert werden. Liturgischer Solidarismus ist eine Spielart des „Ekklesiologischen Solidarismus“, der zwar keine eindeutige Erscheinung ist, aber immer die doppelte Eigentümlichkeit besitzt, daß er die wirkliche Gemeinschaft der Heilsgliedpersonen verkürzt und den Eigenzweck der Kirche vor ihrem Mittel- und Werkzeug-Sein verkennt. Unter Solidarismus ist hier also jene Anschauung zu verstehen — sie steckt auch hinter dem „Organismusdenken“ der „Leib-Christi“-Richtung —, die vom einzelnen als Heils-Eigenperson ausgeht und die Kirche nur als Mittel für das Heil des einzelnen ansieht. Dabei hebt das individualistische Für-sich-Sein der einzelnen und ihre Verbindung mit Christus die Gemeinschaft miteinander auf oder erniedrigt sie zu einer Nachträglichkeit oder zu einer positiv eingeführten Gliederung.

Zweitens werden in beiden Deutungen die kirchlichen Lehrdokumente, die eine ganz andere Sprache reden, aus dieser heilspersonalistischen Grundanschauung heraus verstanden und gehandhabt. Somit sind in den Deutungen des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins von der Kirche zwei

„Kurzschlüsse“ festzustellen: ein *sachlicher* in der Verkürzung der kirchlichen Gliedperson durch Überbetonen des Heilspersonalismus; ein *methodischer* in der auswählenden Verwertung der Lehrzeugnisse der Kirche über sich selbst.

Der *zweite Abschnitt* dient der Selbstbesinnung des Ekklesiologen und bedeutet im ganzen mehr einen Ruhepunkt. In den *beiden letzten Abschnitten* begründet der Verfasser, an den ersten Abschnitt gedanklich anknüpfend, seine Behauptung vom vorthelogischen Charakter der gegenwärtigen Ekklesiologie, und zwar durch Darstellung der „Versuche und Theorien der theologischen Bestimmung der Kirche“, der Stoffauslassung und der Methodenmängel. Der dritte Abschnitt erbringt überdies für die Ausführungen des ersten Abschnittes die wichtigsten Belege aus der Literatur über die Kirche.

Diese mehr oder weniger ausführliche Wiedergabe bezweckt nur, einen Einblick in den reichen und wichtigen Inhalt des Buches von K. zu geben und zu einer Auseinandersetzung damit einzuladen. Zum Schluß sei nun auch auf die eine oder andere Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die dem Leser begegnen wird. Hie und da sind nämlich in der sonst sorgfältigen und modernen Sprache die Sätze so sehr geschachtelt und der Ausdruck so kurz gehalten, daß der Sinn auf den ersten Blick nicht klar ist (z. B. S. 39, 2. Absatz; S. 46, 2. Absatz; S. 104, 2. Absatz; S. 108/09; S. 110/11). An Druckfehlern habe ich drei festgestellt: S. 85, Mitte, steht Glaubensbekenntnis statt Glaubenserkenntnis; S. 141, Mitte, muß es heißen: Glaubensanalogie statt: Glaubenanalogie; S. 163 ist zu lesen Favaroni statt: Favorini. Sodann könnte der erste Abschnitt deutlicher gegliedert sein; er reicht ohne andere Aufteilung als durch sechs arabische, am Anfang der Zeile stehende Ziffern von S. 23 bis S. 82. Auch die Methode des Buches könnte man sich anders denken. Es will zwar keine Orientierung über die ekklesiologische Literatur, vielmehr über die Ekklesiologie selber, über die Grundgedanken und Tendenzen dieser Literatur sein. Gerade dazu aber wären m. E. Belege aus der Literatur angebracht und förderlich gewesen. Man denkt etwa an die Darstellung der Apologetik durch E. Seiterich (Wege der Glaubensbegründung, Freiburg i. Br., 1938). An Hand der Literatur wäre die Analyse und Bewertung der ekklesiologischen Anschauungen noch wirksamer geworden. Damit wäre freilich das Buch wegen der wissenschaftlicheren Aufmachung auf einen engeren Leserkreis beschränkt geblieben. Ferner erbringt der dritte Abschnitt die Belege und Nachweise für den ersten Abschnitt, und endlich mag der Verfasser auf Grund der weiten Verbreitung der Literatur über die Kirche mit Recht beim Leser eine hinreichende Bekanntschaft mit den gemeinten Büchern vorausgesetzt haben. Machen nun vielleicht die vereinzelt Unklarheiten im Ausdruck und das Zurücktreten der Gliederung im ersten Abschnitt man-

chem Leser das Buch etwas schwerer zugänglich, so schmälern sie doch nicht den hervorragenden Wert des Buches und werden auch nicht imstande sein, seine weit- und tiefgehende Wirkung zu beeinträchtigen.

Pastoralfragen.

Die Kinderseelsorgestunde. Über die *Notwendigkeit der Kinderseelsorgestunde* sind wir uns alle längst klar. Ein Großteil der Jugend bekommt heute das religiöse Wissen und Erleben fast nur noch in der Kinderseelsorgestunde. Zwar war es immer schon das heiligste Vorrecht und die oberste Pflicht derer, die mit Gottes Hilfe dem Kind das irdische Leben geben durften, also der Eltern, ihre Kinder religiös zu erziehen und von der ersten Kindheit an ins religiöse Leben hineinwachsen zu lassen. Wir wissen aber, wie manche Eltern scheinbar von diesem Vorrecht und dieser Pflicht wenig oder nichts erfüllten. Sie glaubten, es sei die Aufgabe von Schule und Kirche, ihren Kindern Religion zu geben. Diese seelische Einstellung und Haltung mancher Eltern war auch früher schon sehr bedenklich, heute ist sie geradezu ein Verhängnis geworden. Man sagt ja mit Recht, daß die spätere religiöse Heranbildung des Kindes, wenn nicht beim Eintritt in die Volksschule bereits eine gewisse Grundlage geschaffen sei, versage. Zur Ergänzung des Religionsunterrichtes in der Schule und der religiösen Kindererziehung im Elternhaus, die übrigens oft genug vollständig versagt, brauchen wir die *kirchliche Kinderseelsorgestunde*. Wir Priester können sie nicht ernst genug sehen und nicht gewissenhaft genug halten. Die religiöse Unwissenheit unserer Kinder ist groß, in einzelnen Fällen erschreckend. Der Verfasser dieser Zeilen erlebte, daß einige Knaben einer Oberklasse das Vaterunser trotz liebevoller Nachhilfe nicht zusammenbrachten. Wie manche Kinder, die in die Volksschule eintreten, können das heilige Kreuzzeichen nicht machen.

Welcher *Lehr- oder Lernstoff* soll in der Kinderseelsorgestunde bewältigt werden? Man hört oft genug sagen: Keine Religionsstunde im gewöhnlichen Sinne. Das kann richtig gemeint sein. Woher bekommt das Kind dann aber das für sein späteres praktisches Christenleben notwendige oder auch nur notwendigste religiöse Wissen? Es muß doch nun einmal das Fundament gelegt werden, auf dem sich das praktische Christenleben aufbauen kann. Unsere Zeit ist ernstlich krank am Mangel religiösen Wissens und klarer religiöser Begriffe. Wenn heute für die Erwachsenen dogmatische Predigten an der Spitze stehen müssen — die dogmatischen Kenntnisse sind vielfach armselig —, dann müssen unbedingt auch unseren Kindern dogmatische *Grundbegriffe* gegeben, muß Klarheit und Wahrheit geschaffen werden. Es will uns bedenklich erscheinen, wenn man vom *Katechismus*, der jahrhundertlang die Norm der religiösen Unterweisung und Bildung gewesen ist, und von der *Biblischen Geschichte* in gewisser Hinsicht absehen will. Selbstverständlich ist auch, daß das *Kirchenjahr* als der fortlebende und fortwirkende, fortleidende und forttriumphierende Christus den Kindern ein frohes Erlebnis wird. Darüber hinaus aber muß im Verlauf der Schuljahre den Kindern ein *Gesamtüberblick über unsere heiligen Glaubenswahrheiten* geboten werden. Wo anders als in der Kinderseelsorgestunde soll das aber bei der augenblicklichen Zeitlage geschehen?