

Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche.

Ein Beitrag zur Soziologie des gesamtkirchlichen Lebens.

Von Joseph Ternus S. J.

Der Zug der Zeit geht auf Gemeinschaft. In allen Wissenschaftszweigen ist das Thema „Gemeinschaft“ schon trivial geworden und stellt nachgerade eine modische Gefahr dar. Der gläubige Theologe hat vom überzeitlichen Glauben und der säkularen Tradition seiner Kirche her mehr Sinn für das Hergebrachte und Bewährte als für Neuerungen, die oft genug mehr Unbeständigkeit aus mangelnder Tiefe und Gründlichkeit als Beweglichkeit aus drängender Fülle und aus der Tiefe brechender Lebenswahrheit bekunden. Andererseits würde aber der Theologe von heute eine ganz klar gottgewollte Aufgabe, für die unsere Zeit reif und wach geworden ist, unterschätzen, wenn er den sozialtheologischen Problemen der Zeit nicht mit einer besondern Sorgfalt nachginge. Das um so mehr, weil es Sache des Theologen ist, nicht hinter den zeitgestellten Aufgaben reflektierend hinterdrein zu gehen und mit sich selbst ins Reine zu kommen, sondern das Licht der Offenbarungs- und Glaubenswissenschaft über die Fragen der Zeit hinstrahlen und den Fragenden bei ihrer Suche voranleuchten zu lassen. So will es der hohe „Weltbegriff“ der Theologie.

Hier soll nun ein kleiner Ausschnitt aus dieser Sozialtheologie herausgegriffen werden: die Frage nach dem Wesen und Lebensgesetz dessen, was von den Theologen immer schon „*fides collectiva Ecclesiae*“ genannt worden ist¹ und in der Überschrift dieser Arbeit als Gemeinschaftsglaube der Kirche zur Untersuchung gestellt wird. Der Ausdruck ist in seiner deutschen Fassung zweideutig und mißverständlich; in seiner lateinischen Fassung aber trägt er den Stempel des Problems für unsere Zeit klar an der Stirn.

Beginnen wir mit ein paar geläufigen Unterscheidungen der Schultheologie, um Mißverständnisse auszuräumen und die Fragestellung schärfer zu umreißen. Man unterscheidet Glaube im objektiven und Glaube im subjektiven Sinn, eine *fides quae creditur* und eine *fides qua creditur*. Glaube im objektiven Sinne bringen z. B. die Glaubenssymbole zum Ausdruck; etwa wenn das Athanasianum anhebt: „*Fides autem*

¹ Siehe z. B. unten Anm. 14.

catholica haec est, ut credamus . . .“ Der Glaube im subjektiven (nicht subjektivistischen) Sinne ist entweder die Glaubensstugend oder der Glaubensakt oder beides zugleich, jedenfalls immer eine Art Organ, mit dem die Seele sich Glauben im objektiven Sinn zu eigen macht.

Spreche ich von der Kirche als einer Glaubensgemeinschaft, so kann das gleichfalls den doppelten Sinn haben: Kirche als die durch den gleichen Glauben geeinte Gemeinde; oder aber: Kirche als Gemeinschaft derer, die im gleichen Akt- oder Tugendglauben wie ein Herz und eine Seele sind. Daß die Gemeinschaft im subjektiven Glauben die objektive Glaubensgemeinschaft zur Voraussetzung hat, selbst dann und dort, wo die nächstunmittelbare Intention des Glaubens bei gutgläubig Irrenden vielleicht auseinanderstrebt, sei nur eben angemerkt, ohne daß wir hier näher darauf eingehen. — Im folgenden soll nun ausschließlich vom Subjektglauben der Kirchengemeinschaft die Rede sein.

I.

Es hängt mit der grundlegenden Bedeutung des Glaubens als Wurzel des Heiles zusammen, daß auch die Heilsinstitution der Kirche vom Glauben her grundlegend gekennzeichnet wird. Überzeugendes Beispiel dafür ist die Erklärung des Römischen Katechismus zum 9. Glaubensartikel „Credo Sanctam Ecclesiam Catholicam“. Was in diesem Artikel mit „Kirche“ gemeint ist, wird dort unter Berufung auf Augustinus so zum Ausdruck gebracht: „ut unico verbo haec res tota absolvatur: ‚Ecclesia est populus fidelis per universum orbem dispersus‘²“.

Eine strenge Definition im wissenschaftlichen Sinne kann diese Kennzeichnung der Kirche als „ein über die Erde hin verbreitetes Volk der Gläubigen“ nicht sein. Dafür wäre sie zu unbestimmt. Das Was und Wie des Glaubens und der Einigung im Glauben bleibt unausgesprochen³. Die Kirche stellt — ihrem eigentlichen Wesen nach — ein übernatürliches Geheimnis, eine Art sakramentalen Mysteriums dar, das wohl im Glauben zu erfassen, aber von der Theologie nicht in einem strengen Wesensbegriff zu fassen ist. „Könnten wir die geheimnisvolle Wesenheit der Kirche vollkommen erkennen, so

² Catech. Rom., Pars I Cap. 10 § 2.

³ Insofern trifft die Kritik dieser Wesensbestimmung der Kirche zu, wie sie seiner Zeit Friedrich Pilgram (Physiologie der Kirche [Mainz 1860] 2 f.) und neuerdings Karl Feckes (Das Mysterium der hl. Kirche [Paderborn 1934] 146 f.) ausgesprochen haben.

müßten wir imstande sein, streng wissenschaftlich zu definieren, was die Kirche ist. Dann müßten wir sie durch einen formalen Begriff erfassen, der ihr in allen ihren Eigenschaften genau entspräche. Aber in der Geschichte der Theologie findet sich keine einzige solche Definition, die den Forderungen der Logik an eine Wesensdefinition genügt und deshalb keine Metapher enthalten darf, sondern alle Versuche sind mehr oder weniger beschreibende Definitionen, die für die Apologetik oder das Kirchenrecht praktischen Wert haben mögen, aber niemals einer strengen Wesensdefinition gleichkommen⁴.

Die in der nachtridentinischen Theologie vielfach angezogene Definition der Kirche nach Bellarmin⁵ bietet den Vorteil, drei klar umschriebene Wesenstücke zum Aufbau zu verwenden (*professio verae fidei, sacramentorum communio, subiectio ad legitimum pastorem, Romanum Pontificem*), erkaufte ihn aber mit dem Verzicht darauf, neben der sichtbaren Seite der Kirche auch ihr inneres Leben mitzubezeichnen. Sie ist abgestellt auf die Bestimmung des Minimums, das erfordert ist, wenn jemand noch Glied der sichtbaren Kirche soll heißen können, und wäre er auch nur mehr so geringwertig mit dem Leib der Kirche verbunden „wie Nägel, Haare oder schlechte Säfte“ an einem natürlichen Organismus⁶.

Will man die innere Seite der Kirche in einem wesensdefinitiven Versuch mit zum Ausdruck bringen, so kann man vielleicht mit Feckes sagen: „Die Kirche ist der mystische Leib Jesu Christi, den der Gottmensch auf Grund seines hohenpriesterlichen Opfers ins Dasein gerufen und durch den Dienst des Amtes immerfort erhält und belebt.“ Sie deckt sich im Grunde mit dem von Pilgram (a. a. O. 13) vorgeschlagenen Grundbegriff der Kirche: „daß sie sei die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott in Jesu Christo, als dem Haupte der mit Gott vereinigten Menschheit, und dann die in Christo wiederhergestellte Gemeinschaft der Menschheit unter sich“.

⁴ Ernst Commer, Das Leben der Kirche: DivThom(Fr) 6 (1919) 173. S. die ausgezogene Stelle bei Feckes a. a. O. 153 Anm.

⁵ „Coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communionem colligatus, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis.“ Bellarmin, Controv. tom. II lib. III cap. 2.

⁶ So ausdrücklich Bellarmin a. a. O.

⁷ A. a. O. 154 f. Vgl. dazu die mehr den heilsinstitutionellen Charakter der Kirche hervorhebende Definition: „Die Kirche ist die vom Gottmensch gewollte Organisation zur Vermittlung seiner Gottesgemeinschaft, deren Teilhaber durch den Dienst des Amtes seinen mystischen Leib bilden“ (ebd.).

Es soll hier nicht weiter auf den unterschiedlichen Wert dieser definitivischen Versuche eingegangen werden. Nur das sei festgehalten: die metaphysische Form am Wesen der Kirche ist jedenfalls eine Gemeinschaftsform, und zwar näherhin eine wesensformende Glaubensgemeinschaft.

Der einzelne Gläubige steht als Glied in dieser Glaubensgemeinschaft so drinnen, daß sein Glaube nicht bloß die Glaubensgemeinschaft mitaufbaut, sondern auch so, daß sein Glaube diese Gemeinschaft des Glaubens (Glaube im subjektiven Sinn!) zur lebensnotwendigen Voraussetzung hat. Da wir es — wie noch deutlicher zu zeigen sein wird — mit einer echten Ganzheit von seinslebendiger Priorität vor den Gliedern zu tun haben, liegt darin jedenfalls kein fehlerhafter Zirkel, sondern ein gesunder Lebenskreislauf. Daß es wirklich so ist und warum es so ist, was namentlich jene *fides socialis, collectiva* oder wie immer man sie heißen mag, in sich ist, bleibt noch des näheren darzutun. Hier soll nur einmal die Tatsache als solche ausgesprochen sein. Sie ist merkwürdig genug, und es bleibt fraglich, ob sich auf natürlich geistigem Gebiet auch nur ein Analogon dazu aufweisen läßt.

Vorerst soll noch ein beachtenswerter Beleg dartun, wie sehr das Bewußtsein dieses Glaubenszusammenhanges in der Kirche als Subjektgemeinschaft heute wach geworden ist und als Gabe und Aufgabe zugleich empfunden wird. Romano Guardini hat unlängst in einem Aufsatz „Der Glaube und die Kirche“ als Sprecher und Deuter der Zeit die heute von vielen wieder als hohes Glück empfundene Tatsache herausgestellt, daß unser individueller Glaube aus einem Glaubenszusammenhang heraus lebt, der eigentlich nichts anderes ist als die glaubende Kirche, die aus der Vergangenheit kommt und in der Gegenwart uns umfängt. „Kirche ist das ‚Wir‘ im Glauben; die Gemeinschaft der Glaubenden; mehr: Kirche ist die glaubende Ganzheit. Nicht nur das christliche Gebet ist angewiesen, ‚Wir‘ zu sprechen, sondern auch der Glaube. Auch er steht im ‚Wir‘, ja im Gesamt⁸.“

Solchen Ausführungen gegenüber, denen sich heute viele geistesverwandte an die Seite stellen ließen, melden sich eine ganze Reihe von kritischen Vorbehalten und Einwänden. Zunächst einmal scheint hier die heute immer und allenthalben wieder erneut drohende Gefahr eines falschen Universalismus im Anzuge. Ein überindividuelles Glaubenssubjekt als Totalität der kirchlichen Glaubensgemeinschaft — heißt das

⁸ Die Schildgenossen 13 (1934) 431.

nicht, einer abstrakten Idee reale und gar hypostatische Wirklichkeit geben? Heißt das nicht einer modischen Zeitkrankheit überspannter Ganzheitsspekulation mit ihrer idealistischen Formalistik und kausalfindlichen Denkweise zum Opfer fallen?

Daß es Übersteigerungen des sog. Ganzheitsgedankens in der Gegenwart reichlich gibt — eine Reaktion gegen den entgegengesetzten Pendelausschlag der Zwischenphase seit den Tagen der Romantik bis auf uns —, soll nicht geleugnet sein. Daß es aber echte Ganzheiten auf natürlichem Gebiet gibt, nicht bloß auf dem des organischen und überorganischen Lebens, sondern auch im Feld des anorganischen Seins, wird die aristotelisch-thomistische Philosophie gewiß nicht abstreiten. Die Übertreibungen des Organizismus auf soziologischem Gebiet aber, soweit es um natürliche soziologische Gebilde geht, fallen der organischen Betrachtung der Kirche als Lebensgemeinschaft nicht zur Last, da sie einen einmaligen Fall echter Lebensganzheit des „Haupt und Glieder ein Christus“ darstellt.

Es ist gewiß zu Unrecht geschehen, wenn man wegen der Unzulänglichkeit oder gar Mißbräuchlichkeit gewisser Aufsätze und Schriften, namentlich von Lientheologen, die Rede vom „Corpus Christi mysticum“ verdächtigte, eine gefährliche Modeangelegenheit unserer Zeit zu sein, die der Neuerungssucht junger Kreise entsprungen sei und das Stigma nur allzu vieler Darlegungen über dieses Modethema an sich trage: mangelnde Schulung an theologischer Tradition, begriffliche Verschwommenheit, lehrsätzliche Unklarheit und Unbestimmtheit, Neigung zu einem falschen Mystizismus, Ausweichen vor selbstverantwortlicher Strenge und aszetischer Forderung hinüber ins Unverbindliche der Allgemeinschaft. Es ist billig, wäre aber eines Theologen unwürdig, aus dem zweideutig gewordenen Sprachgebrauch des Wortes „mystisch“ eine recht ungeistige und ungeistliche Waffe gegen die Fragestellungen aus der Lehre vom Corpus mysticum schmieden und ziehen zu wollen. Die theologische Fachliteratur kennt sie auch erfreulicherweise nicht.

Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi, der die Kirche ist, steht mit goldenen Lettern in der Offenbarung geschrieben, ist den Vätern als ein kostbares Erbe erschienen, hat für Thomas den Leitgedanken zu seiner Theologie der Kirche abgegeben, hat die besten Theologen des 19. Jahrhunderts, einen Franzelin und Scheeben, sehr eingehend dabei verweilen und ebenso tief wie beredt darüber schreiben lassen. Unser Thema aber geht als Teilmotiv in diesen übergreifenden Zusammenhang ein und will von ihm her gesehen sein.

Daß die Lehre vom Geheimnis des Leibes Christi in der Kirche nicht von analogischer Bilderrede frei kommen kann, daß sie immer mit der überlichten Dunkelheit eines offenbaren Geheimnisses in besonderer Weise zu ringen hat, darf die Beharrlichkeit des Glaubens und des theologischen Denkens bei dieser Wirklichkeit nicht lähmen. Was die Lehre vom Corpus Christi mysticum für die Theologie als Ganzes bedeutet, hat vor nicht langer Zeit Maurice de La Taille, der unlängst verstorbene Theologe der päpstlichen Universität Gregoriana, — unter Berufung auf den hl. Thomas — nochmal ausdrücklich in den Worten hervorgehoben: „Le corps mystique est pour S. Thomas le foyer d'où s'aperçoivent dans leur unité et dans leur merveilleuse cohésion, par conséquent dans leur plus parfaite intelligibilité, les divers traités de la théologie⁹.“ Und was die Theologie der Kirche betrifft, die heute eine besondere Sendung an die Zeit hat, so hängt es gerade mit dieser tiefsten Lehre über das Wesen der Kirche zusammen, daß — wie oben gesagt — bis heute keine streng wissenschaftliche Definition der Kirche von den Theologen gegeben worden ist und — weil das Wesen der Kirche letztlich ein Geheimnis darstellt — nie wird gegeben werden können. Um so dringlicher aber bleibt die Aufgabe, durch Vertiefung, Klärung und Ausgestaltung des Traktates vom Corpus Christi mysticum einen möglichst vollwertigen Ersatz der mangelnden Wesensdefinition zu bieten und das Erkennen auf dem Wege an das eigentliche Innere der Kirche heranzuführen, den die Offenbarung gewiesen hat. So hat es sich doch offenbar ein Franzelin gedacht, als er schrieb: „Secundum hanc rationem (i. e. velut corpus Christi) Sanctus Paulus data opera Ecclesiam describit 1a ad Corinthios, ad Ephesios, ad Colossenses; unde hic modus considerandi Ecclesiam non solum apud Sanctos Patres et Doctores communis est, sed etiam populo christiano familiaris, eoque manifestior eius praestantia, ut fere dici possit christiana definitio Ecclesiae¹⁰.“

Ein Stück konkreter Theologie vom Corpus Christi mysticum ist, wie gesagt, auch die Untersuchung der fides

⁹ Greg 11 (1930) 273. Bezeichnend ist auch die Frage und Antwort in einem Artikel über „dogmatische Theologie gestern und heute“ von Pierre Charles, S. J. (NouvRevTh 56 [1929] 816): „Est-il possible de prévoir autour de quelles vérités de foi se fera la concentration des forces intellectuelles de la théologie au XX^e siècle? — Il semble bien que ce doive être autour de la réalité du corps mystique: christologie et doctrine de l'Église.“

¹⁰ De Ecclesia Christi (Romae 1887) 308.

collectiva Ecclesiae. Wie der Teil im Lichte des Ganzen gesehen werden muß, aber durch seine bessere Erkenntnis auch wieder zur Erfassung des Ganzen beiträgt, so kann die Untersuchung der fides collectiva Ecclesiae nicht der Ganzfassung vom Corpus Christi entraten, trägt ihrerseits aber auch mit ihrem Ergebnis zur konkreteren Erfassung des organischen Ganzen bei.

II.

Daß es außer der objektiven Einheit des Offenbarungsgutes eine wie immer noch näher zu bestimmende subjektive Einheit von Glaubensgemeinschaft gibt, erhellt schon aus der selbst wieder geoffenbarten Tatsache, daß die Offenbarung einerseits mit dem Tode des letzten Apostels endgültig abgeschlossen ist, daß sie andererseits als Ganzes bei der Kirche als depositum fidei hinterlegt und im Wege der Tradition von Geschlecht zu Geschlecht weiterzugeben ist, um jeweils unter Leitung des Hl. Geistes in der Kirche durch das kirchliche Lehramt zu immer vollerm Verständnis erhoben und ausgewertet zu werden.

Die sog. öffentliche Offenbarung — und nur von ihr ist hier die Rede — ist immer zunächst an die Gemeinschaft gerichtet, auch dort, wo sie den Weg über Einzelpersonen genommen hat. Der eine Prophet konnte erwählt sein, diese Wahrheit im Namen Gottes kundzutun, der andere wieder jene. „Zu vielen Malen und in vielen Weisen hat Gott ehedem durch die Propheten gesprochen zu den Vätern . . .“ (Hebr 1, 1). Wo aber die Offenbarung einmal abgeschlossen war und nicht eine Angelegenheit der Vergangenheit, sondern eine solche der Zukunft zu sein bestimmt blieb, mußte sie in einem bewahrenden Träger aufgehoben sein, der sowohl die Erhaltung wie die Darbietung wie die Legitimation gewährleisten konnte. Selbst bei einer ausgesprochenen Religion des Buches, wie deren der Neue Bund gewiß keine ist, hätte es dazu mehr bedurft als einer Schriftrolle. Die apriorische Fragestellung, welche verschiedenen Möglichkeiten dafür Gott zu Gebote gestanden hätten, steht — hier jedenfalls — nicht zur Diskussion. Tatsache ist, daß in der jetzigen Lehr- und Heilsökonomie der Weg des traditionsgebundenen authentischen Lehramtes einer Kirche gewählt worden ist. Es muß also ein lebendiges Organ personaler Art dasein, dem der Besitz, die Erhaltung und Weitergabe, sowie die authentische Darbietung und Auslegung obliegt. Die apriorische Frage, inwiefern sich mit der Authentie und Infallibilität des Lehramtes und der mit ihm verknüpften Tradition eine Mehrheit von Trägern in Gestalt physischer oder moralischer

Personeinheiten an sich vertragen würde, geht uns wieder nichts an. A posteriori ist die Frage kraft Stiftungswille Christi in der bekannten Weise entschieden, daß zur apostolischen Zeit eine distributive Sendung und Infallibilität auf die einzelnen Apostel und das Kollegium als solches fiel und dem Apostelfürsten kraft seines Primates noch besonders eigen war, in nachapostolischer Zeit die kollegiale Infallibilität vom Apostelkolleg auf die mit dem Papst geeinten Bischöfe übergang, von der einzelpersonlichen Infallibilität nur die primatiale des obersten Hirten der Kirche sich im Papsttum fort-erbte.

Da wir den nachapostolischen Fall unterstellt haben, daß die Offenbarung endgültig abgeschlossen sei, engt sich die Untersuchung auf die Frage ein: Welche Art von Glaubensgemeinschaft im subjektiven Wortsinn ist durch die Tatsache eines „depositum fidei“ in der Kirche gefordert? welches sind die Träger? welches die habituellen Grundlagen? welches die Betätigungsweisen?

Man möchte zunächst versucht sein, der Rede von einem Gemeinschaftsglauben im Subjektsinne das Wort dadurch abzuschneiden, daß man erklärt: Nur im übertragenen Sinne eines logisch gemeinschaftlichen Subjektes könne das gemeint sein und stelle darum gar kein untersuchungsbedürftiges Problem dar. Glauben heiße mit dem Verstande ein überzeugtes Ja sagen zu einer Wahrheit, die man annimmt auf Treu und Glauben eines trauwürdigen Wissensgaranten. Wie aber könne ein solcher Glaube — sei es als Akt oder als Habitus — einem realen Prinzip entspringen und eigen sein, das nicht im singulären Geist eines personalen Individuums wurzele? So sei es doch auch die klar ausgesprochene Ansicht der maßgebenden Theologen, allen voran des hl. Thomas, z. B. dort, wo er fragt: „Utrum una sit fides omnium“, und erklärt: „Fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto individuatur; et ideo, si fides sumatur pro habitu, quo credimus, sic fides est una specie et differens numero in diversis; si vero sumatur pro eo, quod creditur, sic etiam est una fides, quia idem est quod ab omnibus creditur¹¹.“ Von einer Einheit und Gemeinschaft des Glaubens im Subjektsinn des Wortes kann also nur im übertragenen Sinne die Rede sein. So wenig es eine realhypostatische Einheit von Mensch insgesamt gibt, so wenig auch eine realhypostatische Einheit von Gläubigen der Kirche insgesamt.

¹¹ S. th. 2, 2 q. 4 a. 6 c.

Und dennoch: wer den letzten Satz ausspricht, wird es kaum mit gutem theologischen Gewissen tun, wenn er nicht sehr starken Akzent auf den hypostatischen Charakter der Realeinheit legt. Sonst würde er nicht mehr mit Recht die Unwahrheit eines falschen Begriffsrealismus, sondern zu Unrecht die Wahrheit ableugnen von Christus dem Weinstock, dem Haupt, dem für alle Ehe und Einswerdung im Fleische urbildlichen Bräutigam. Gewiß, so stark die Bilder vom Weinstock und den Reben, vom Haupt und den Gliedern, von den Zwei in einem Fleische die organische Einheit betonen, hypostatische Einheit im Sinne einer physischen Person ist dennoch unmöglich gemeint. Richtig ist allein die besonnene Auslegung des hl. Thomas: „Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus¹².“ Es würde aber der wiederholt von Christus ausgesprochenen Identifikation seiner selbst mit dem geringsten seiner Brüder in Hunger, Durst, Kerker und Banden, der paulinischen Lehre von dem einen Samen und Erben des Segens Abrahams, dem einen Christus aus Haupt und Gliedern seines Leibes, der Kirche, auch der von den hl. Vätern so lebhaft empfundenen und gepriesenen, durchaus lebhaft real verstandenen Einheit von Christus und seiner Kirche nicht gerecht werden, wollte man diese Einheit nur als moralische verstehen. Die Benennung als einer moralischen hat gewiß ihr Recht, sofern sie gegensätzlich zu physisch real gemeint ist, nicht aber, sofern sie die durchaus reale Geheimniseinheit (unio mystica) unter die logischen Einheitsformen subsumieren und befaßt sein lassen wollte. Man würde ferner einem Augustinus ganz gewiß Unrecht tun, wenn man seine sehr vielen und nicht bloß nebenbei hingeworfenen Ausführungen über den Realcharakter dieser Einheit des fortlebenden Christus aus Haupt und Gliedern nur als Rhetorik, nicht als strenge Theologie werten wollte. So starke Stellen wie „non solum christiani, sed Christus facti sumus“ stehen gemeinhin in langen Erörterungen, die klar die Grenze von eigentlich und uneigentlich Gemeintem erkennen lassen. Gemeint ist mit der Rede von Christus aem Haupt bei Augustinus zweifellos ein Primat des Gottmenschen im Gottmenschentum

¹² S. th. 3 q. 49 a. 1 c. Wesentlich anders will Thomas auch nicht verstanden sein, wenn es anderwärts bei ihm heißt: „Christus et membra eius sunt una persona mystica“ (De Verit. q. 29 a. 7 ad 11). Vgl. hierzu und zum Folgenden Thomas M. Kämpeli, O. P., Zur Lehre des hl. Thomas vom Corpus Christi Mysticum (Freiburg i. d. Schweiz 1931) 2. Teil S. 43 ff.

des fortlebenden Christus der Kirche, der mehr ist als ein rein ursächlicher, weil ein wahrhaft konstitutioneller Primat.

Der natürliche Selbststand, die innere Geschlossenheit und äußere Abgeschlossenheit der physischen Einzelpersonen ist dabei nicht preisgegeben oder auch nur angetastet. Jede endliche Person hat, wie selbst die Sozialpersonenlehre eines Max Scheler noch anerkannte, eine Intimitätssphäre, die durch keine überpersonale Gemeinschaft aufgehoben werden kann. Bedroht ist allerdings diese personale Seinsselfständigkeit durch jene platonisierenden Soziallehren von heute, die den übersingulären Sozialwesenheiten wie Masse, Gesellschaft, Lebensgemeinschaft und die verschiedenen Arten von sog. Gesamtpersonen, wie Scheler sie genannt hat, eine eigene reale Subsistenz zuschreiben. Ist die Einzelperson in einer für sich bestehenden, überindividuell selbständigen Gesamtperson als Gliedperson inexistent zu denken, so wäre nicht mehr einzusehen, wie die Einzelperson dennoch eine seinsgeschiedene personale Subsistenz haben und aus freiem Selbstbesitz ihrer Natur heraus für ihr Tun und Lassen letzte Verantwortung tragen könnte.

Ganz anders liegt der Fall bei jener personalen Gemeinschaft, wie sie die Kirche als Leib Christi darstellt. Im Himmel und auf Erden ist das ein Fall ohne jede Analogie und Vergleichsmöglichkeit. Daß für eine fäbliche Wiedergabe das Geheimnis jener tatsächlichen Seinseinheit sich sperrt und unser Vorstellen und Begreifen versagen läßt, darf nicht wundernehmen. Die Schwierigkeit einer wesensdefinitiven Erfassung der Kirche, von der oben die Rede war, ist ja nur ein anderer Ausdruck für den gleichen Tatbestand.

Die gottmenschliche Individualität des fortlebenden Christus umfaßt aus dem Grunde der unendlichen Personsubsistenz des Verbum die Vielheit der endlichen Personglieder von ihrer Seinswurzel her und in ihre abgeschlossenste Innerlichkeit hinein, ohne damit die Absolutheit der endlichen Person aufzuheben, wie unfehlbar geschehen müßte, wenn eine transzendent-immanente Personalität von endlicher Seinsstufe — etwa der Staat als „homo maior“ — uns seinshaft umgreifen und seinsmäßig durchwalten würde. Das plastische Prinzip aber speziell der Leibeinheit im Christusleib der Kirche ist nicht die göttliche Subsistenz des Verbum, sondern die naturhaft wesensmäßige und übernatürlich instrumental wirk-same Verbundenheit mit der Menschheit Jesu Christi.

Und diese Kirche ist zunächst gemeint, wenn von der *fides collectiva* die Rede ist. „Die Kirche selbst glaubt. Glaubend lebt sie. Von eigener Art ist das Glauben der Kirche.“

Umfassend, vielfältig in sich, und doch in Einheit; voll von Spannungen, voll von Hintergründen, und doch ein Ganzes. Aus anderer Wurzel, in andern geistigen Gestalten sich verwirklichend, als das des Einzelnen, von einer eigenen Tiefe und Größe, und eigenen Krisen ausgesetzt¹³.

Schon daß die Kirche Trägerin der Offenbarung ist, bedingt als aufnehmendes und bewahrendes Organ einen Kollektivglauben. Es ist jener Glaube, von dem die Fundamentaltheologen z. B. die Frage untersuchen, ob die vorwissenschaftliche moralische Gewißheit von Glaubwürdigkeit der Offenbarung für den Glauben nicht bloß dieses und jenes Einzelnen, sondern auch der kirchlichen Glaubensgemeinschaft als solcher genüge, oder ob nicht wenigstens aus Gründen der Konvenienz eine wissenschaftliche Beweisbarkeit und Beweisführung höchst angezeigt sei¹⁴.

So mißverständlich, ja geradezu falsch die überspitzte Formulierung vom „soziologischen Charakter“ alles Wissens ist (die Scheler z. B. auf alle Wissenarten des Erlösungs-, Bildungs- und Leistungswissen anwendet), so wahr ist, daß der individuelle Glaube des einzelnen Gläubigen den Gesamtglauben der Kirche zur ontischen und intentionalen Voraussetzung hat. Zur ontischen Voraussetzung, weil aller Glaube Gnade ist und nur im Stromkreis des Lebens vom Haupt zu den Gliedern des Leibes Christi zufließt; zur intentionalen Voraussetzung, weil Glaube im übernatürlichen Sinn des Wortes ein Ja zum Offenbarungswort Gottes ist, das aber nach der gegenwärtigen Heilsordnung nur durch die Kirche an den einzelnen herantritt und immer — wenigstens als implizites Votum — den Glauben an die Kirche und ihren Offenbarungsdienst miteinschließt. *Extra Ecclesiam nulla salus.*

Verfallen wir aber damit nicht doch wieder dem averroistischen Irrtum in der Metaphysik des Geistes? Eine übersinguläre, reale Vernunftsubstanz als Prinzip geistiger Akte in den Individuen — ist das nicht im Bereich der Übernatur

¹³ R. Guardini a. a. O. (Die Schildgenossen 13 [1934] 431 f.).

¹⁴ So stellt z. B. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita* (ed. 3 Romae 1925) 288 den Satz auf: „Ad fidem collectivam Ecclesiae maxime convenit demonstratio scientifica credibilitatis, quae scil. metaphysice fundatur quoad vim probativam motivorum credibilitatis et historice quoad eorum existentiam. Haec scientifica demonstratio non est stricte necessaria ad fidem collectivam Ecclesiae, quia stricte sufficit certitudo sensus communis, immo gratia divina supplere potest saltem partialiter quod deest in propositione obiectiva credibilitatis; attamen maxima convenientia huiusce demonstrationis probatur a posteriori et a priori.“

ebenso untragbar, wie es Thomas in oft wiederholtem Waffengang gegen die große Häresie der Geistmetaphysik seiner Zeit für das natürliche Geistesleben dargetan hat? Würde die gegenteilige Annahme nicht ein reales Substrat und Subjekt nach Art eines aus unbewußter Tiefe herauf wirksamen psychovitalen Agens, einer „Gruppenseele“ (im Sinne Schellers) oder eines aus der Sphäre personalen Geistes herab wirksamen „Gruppengeistes“ ansetzen müssen? Auch im übernatürlichen Reichtum von Leben und Geist im Corpus Christi mysticum dürfte es schwer sein, dafür eine Wirklichkeit anzugeben.

III.

Gehen wir noch einmal — um sichern Boden auf unserm Untersuchungsweg zu behalten — auf die Grundanschauung von „Haupt und Leib ein Christus“ zurück und fassen daran nur einmal die Tatsache des einen gemeinsamen Lebensstromes ins Auge. Beide Extreme, des „excessus“ und „defectus“, sind zu vermeiden. Deutlich hebt das einmal Kardinal Franzelin mit den Worten hervor: „Formae loquendi disertaeque explicationes Apostoli ita comparatae sunt, ut licet Ecclesia corpus sit collectivum singulive fideles sint personae per se consistentes natura individua distinctae tum inter se tum a Christo capite, atque adeo Ecclesia non sit pars componens humanam Christi naturam et hoc sensu non physice, sed moraliter corpus Christi, intelligi tamen debet unio non solum exterior, sed omnino intima per continuam realem communicationem et conservationem omnium munium et institutionum, omnium potestatum et sacramentorum, omnium gratiarum et virium supernaturalium, vitae supernaturalis, totius denique esse secundum elementa invisibilia et visibilia, quo formaliter est et existit Ecclesia Christi¹⁵.“ Nun gilt auch hier das aristotelische Prinzip: „Vivere viventi est esse.“ Alles ist auf Lebendigkeit hingeordnet, will sich betätigen, will wachsen. Da wir nur die streitende Kirche auf Erden (in ihrer neutestamentlichen Gestalt) im Auge haben, ist dieses Leben ein Leben aus dem Glauben, der zur Liebe drängt und in der Liebe seine Energie entladen will. Das Wachsen im Glauben, dieser Grundlage des Heiles und der Rechtfertigung, ist aber nicht nur ein Wachsen der Glieder im Leibe, sondern vor allem — und nur insofern seines Erfolges gewiß — ein Wachsen des Leibes, der zur Vollgestalt des Mannesalters Christi heranwachsen muß. Denn das ist das Ziel der göttlichen Weltwirksamkeit, die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ τοῦ θεοῦ

¹⁵ De Ecclesia Christi 310.

herzustellen durch die Vollendung des Mysteriums Christi in seinem Leib der Kirche, das innertrinitarische Leben auf sie überströmen, den Abglanz dieses Lebens durch sie aufleuchten zu lassen.

Wo Wachstum, da Seele. Als Seele des mystischen Leibes bezeichnen die Väter mit auffälliger Einhelligkeit und glaubensinniger Beredsamkeit den Hl. Geist¹⁶. Daß darum auch bei Thomas der Hl. Geist als Seele der Kirche bzw. als das belebende Herz der Kirche bezeichnet wird, versteht sich von selbst¹⁷.

Es wäre natürlich unangebracht, hier Fragen der philosophischen Anthropologie einbeziehen und als Schlüssel verwenden zu wollen, indem man z. B. die aristotelische Fassung der „unio naturalis compositionis“ als „unio substantialis“ im strengen Sinn des peripatetischen Begriffes anlegen zu müssen meinte. Ebensowenig ist es für das Verständnis des paulinischen Gedankens notwendig, die stoische Anthropologie seiner Zeit gegenwärtig zu haben oder gar die gewundene Vorstellungslinie des gnostischen Mythos vom „Aion-Urmenschen“ zu kennen¹⁸.

Die spekulative Theologie sieht sich hier vor die Frage gestellt: Wie verhält sich „Pneuma“ und „gratia“, der ungeschaffene Gottesgeist und der belebende Gottesodem geschaffener Gnade, zueinander? Schon für den Fall der Einzelseele hat sich im theologischen Bewußtsein erst nach der Zeit des Lombarden noch die richtige Ansicht durchsetzen müssen, daß die heiligmachende Gnade nicht mit der substanzialen Einwohnung des Hl. Geistes identisch sei. Die Frage aber, wie die besondere Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele des Gerechten begründet und verwirklicht sei, ob ferner die besondere Einigung mit dem Hl. Geist das verheißene Wohnungnehmen von Vater und Sohn in der Seele des Begna-

¹⁶ In höchst dankenswerter Weise hat S. Tromp in der theologischen Serie der Textus et Documenta (Heft 1 u. 7) die Stellen zusammengefragt und für ein systematisches Studium bequem zugänglich gemacht. Was dort einleitend von Tromp an Fragen aufgeworfen worden ist, deren Untersuchung durch sein Quellenmaterial angeregt werde, ist auch für diesen Artikel eine Teilanregung gewesen.

¹⁷ Vgl. In 3 Sent., dist. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1; S. th. 3 q. 8 a. 1 ad 3.

¹⁸ Insofern möchte die Beurteilung, die das Buch von Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit (Beitr. z. Hist. Theol. 9; Tübingen 1933) durch A. Wikenhauser in der ThRev 33 (1934) 271 ff. gefunden hat, noch zu günstig sein.

deten erst begründe, — das und anderes mehr sind lebhaftere Kontroversen gerade wieder der jüngsten Theologie.

Nun aber erst die davon wohl zu unterscheidende Frage nach dem Verhältnis von Beseelung des Christusleibes der Kirche durch den Hl. Geist in Person einerseits und demgegenüber — gewiß nicht ohne Entsprechung — der Beseelung von Haupt und Gliedern dieses Leibes durch das Wurzelprinzip heiligmachender Gnade sowie durch die auf sie hingeorordneten bzw. aus ihr entspringenden Aktgnaden!

Fragt man nach dem nächstunmittelbaren Prinzip des sozialen Lebens der Kirche, so möchte man wohl kaum den Hl. Geist in Person und als die Seele der Kirche dafür namhaft machen. Nicht einmal der reine Geist kann — als endliche Natur — der Vermittlung seiner Fremderkenntnis durch ein akzidentales Vermögensprinzip entbehren. Und die übernatürliche Grundlegung der „neuen Schöpfung“ in der Seele treibt eine Vermögensvielfalt aus sich heraus, die nur ein extremer Nominalismus als rein gedankliche Unterscheidungen wollte gelten lassen.

Andererseits hat die personale Gnadengegenwart des Hl. Geistes in der Kirche als Kollektiv eine andere Art der Begründung, Verkörperung und Abzielung als jene in der Einzelseele. Die trinitarische Inhabitatio in der Seele des Gerechten ist durch die Rechtfertigungsgnade, ihre Heiligung und adoptive Wirkung begründet. Die in der Ausstattung mit übernatürlichen Tugenden zugleich gewährte Begabung mit den Charismata des Hl. Geistes soll die Empfänglichkeit, Hörigkeit, Beweglichkeit unter seinen Anregungen gewährleisten. Bei der Kirche als sozialem Gebilde und Organismus aber hat die personale Gegenwart des Hl. Geistes jene Bedeutung, die nach der Entziehung der sichtbaren Gegenwart des erhöhten Christus der Paraklet für die sichtbare Kirche haben sollte. Die Theophanie des Pfingstfestes brachte das nach dem Willen und der Anordnung des Herrn selber so zum Ausdruck, daß man von einem Vorgang gleich dem der Geburt, mit dem das Lebendige an den Tag tritt, sprechen kann.

Insofern ist es richtig, wenn Theologen das gnadenbeseelte Leben der Gläubigen nicht als Seele, sondern als Äußerung der Seele der Kirche angesehen wissen wollen. Nun geben aber dieselben Theologen zu, daß die Gemeinsamkeit der Gesinnung, des Denkens, des Wollens, der Tradition, der Schätzung von Autorität, der kultischen Pietät u. dgl. mehr das Erscheinungsbild sozialen Lebens der Kirche, zwar nicht schafft, aber doch wesentlich bestimmt. Lebte die Kirche

aus dem Gnadenleben der einzelnen Gläubigen, so hieße das: der Weinstock lebt von den Reben. Würde man sagen: alle Gnade ist Ausdruck und Wirkung von Seele der Kirche, so hätte der von der Kirche verurteilte Satz bei Quesnell recht: „Extra Ecclesiam nulla gratia conceditur“ (Denzinger 1379). Gewiß alle Heilsgnade wird in der gegenwärtigen Heilsordnung nur gegeben im Hinblick auf die in den Seelen zu erbauende Kirche. Aber die Reichweite der wirkenden Kraft der Kirche ihrer Seele nach geht über ihre sichtbare Erscheinung und selbst über ihre formelle Seinssphäre hinaus¹⁹.

Die Einheit in der Vielfalt und Verzweigung des kirchlichen Lebens, die ein einziges großes Mysterium der Gnade darstellt, muß von der gratia capitis ausgehen, die zwar seinsverschieden ist von der gratia unionis, aber in ihr gründet.

Wie Christus selber „der Gesalbte“ ist, so teilt er auch die Salbung mit dem Hl. Geist seinen Gliedern mit. Die Einheit des Pneuma in Haupt und Gliedern ist es, die in der konstitutionellen Einheit des „Haupt und Leib ein Christus“ das einheitstiftende Prinzip darstellt. „Est in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit“²⁰. Dem Haupt bleibt dabei die dreifache Funktion gewahrt, die ihm nach der organischen Struktur zugewiesen ist und die der hl. Thomas in die Stichworte faßt: ordo, perfectio, virtus influendi²¹. Die Geistmitteilung an die Glieder erfolgt vom Haupte her. Der mit der Fülle des Geistes gesalbte Gottmensch ist durch die gratia unionis an der Quelle des Geistes, durch die gratia personalis, durchflutet vom Geist; durch die gratia capitis (von der personellen Begnadung nicht dem Sein nach, sondern nur dem Gesichtspunkt nach unterschieden) ist er der Herr, den Paulus mit einer zunächst schwerverständlichen Artikelbetonung den Geist nennt²².

¹⁹ Vgl. dazu die Erörterungen bei den Theologen über den wahren Sinn des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus“, bzw. die daran anknüpfenden Unterscheidungen von Seele und Leib der Kirche mit den Präzisierungen eigentlicher und uneigentlicher Sprechweise.

²⁰ De Verit. q. 29 a. 4 c.

²¹ S. th. 3 q. 8 a. 1 (u. ö.).

²² 2 Kor 3, 17. Diese Deutung schließt die bei Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité I (éd. 5^e, Paris 1919) 567 ff., als beste bevorzugte Deutung nicht aus, sondern führt sie sinngemäß weiter. Sie macht überdies verständlich, warum gelegentlich bei Vätern auch Christus selber als die Seele der Kirche bezeichnet wird (z. B. bei Origenes, Contra Celsum VI 48). Ist doch nach Paulus (1 Kor 15, 45) Christus als Stammvater der neuen Menschheit zum πνεῦμα ζωοποιόν geworden.

Die durch den numerisch einen und göttlich substanzialen Geist vermittelte Einheit des „Christus continuus“ — sowohl nach der Vielfalt seiner Glieder wie nach der raumzeitlichen Erstreckung und Erfüllung — ist es, die wir bei der Frage nach der Existenz und Seinsart der *fides collectiva Ecclesiae* unterstellen müssen.

IV.

Für das Sozialgebilde der Kirche ist die Unterscheidung in eine lehrende und eine hörende Kirche grundlegend konstitutiv. Für das Lehren wie für das Hören ist Voraussetzung das ergangene Wort der Offenbarung. Die Offenbarung ist für die Hörenden und für die heute Lehrenden eine mittelbare. Unmittelbar war sie nur für die ursprünglichen Offenbarungsempfänger, deren Reihe mit dem letzten Apostel abgeschlossen ist. Das Lehramt der Kirche hat zwar immer noch einen gewissen prophetischen Charakter, sofern die Lehrsendung und Lehrbefähigung organisch aus der Wissensmitteilung und dem Auftragerbe ursprünglicher Offenbarungsempfänger hervowächst. Es braucht aber nicht mehr die Form unmittelbarer Offenbarungsgläubigkeit bei der Kirche in Rechnung gesetzt zu werden, wie sie für die unmittelbaren Offenbarungsempfänger im Alten und Neuen Bund das aufnehmende Organ war. Da aber die authentische Niederlage und Tradition der Offenbarung bei der Kirche — mit ihrer Auflage der Reinerhaltung, Verkündigung und zeitgemäßen Entfaltung — eine subjektuale Bedeutung hat, muß auch die authentische Lehrmeisterin des Glaubens eine dem Inhalt der Offenbarung zugeordnete Gläubigkeit zur Grundlage und produktiven Substanz ihrer Tätigkeit haben. Auf den einzelnen Fall gesehen, kann es selbstverständlich eine rein materiale Darbietung mit mehr und weniger vollkommenen Mitteln aus der natürlichen Breite des menschlichen Könnens geben. Daß eine solche Darbietung die der Offenbarung an sich gemäße und dem Stiftungswillen Christi entsprechende Weise kirchlicher Lehrverkündigung wäre, wird niemand behaupten. Insofern ist es richtig zu sagen: Ohne Glauben keine kirchliche Lehrverkündigung²³.

Falsch aber wäre es und gedächte nicht der in der *fides collectiva* immer wieder zu beachtenden Analogiestufung, wollte man den Glauben der lehrenden und den Glauben der

²³ Entsprechendes gilt auf seiten der hörenden Kirche für die Entscheidung einer an sich allein formalgerechten Theologie als Wissenschaft aus dem Glauben und einer vielleicht materiell weit hin gleichsehenden Theologie als Wissenschaft nur am Glauben.

von Gnaden des Hauptes, von Gnaden des Stockes der Reben. Hier also gibt es eine von oben her zu sehende Analogie, und zwar eine solche der Attribution und Proportion. Es verhält sich darin einerseits Glaube zum Glied, wie Gesamtglaube zum Gesamtorganismus; und es lebt andererseits der Gliedglaube aus der Fülle des Glaubenslebens der Gesamtkirche.

Der Kollektivglaube der Kirche — der lehrenden wie hörenden — ist ein qualitativ komplexes Gebilde an der christuslebendigen Kirche. Seine ursprüngliche Lebensmitte liegt in dem Quell aller Glaubenserkenntnis und Wahrheitsmitteilung durch Offenbarung, in der Höhe und allumfassenden Breite der „scientia visionis“, mit der Christus als der Sohn Gottes und das Wort des Vaters den Vater kennt und an dieser Kenntnis im Wege des Glaubens und später des Schauens Anteil nehmen läßt. Nicht mehr kann man zum Gemeinschaftsglauben der Kirche jenen Quell rechnen, aus dem das Wissen des Sohnes entspringt. Der Vater ist das Haupt Christi, wie die Schrift ihn nennt, aber Haupt nicht im analogiegleichen Sinne, wie Christus Haupt der Kirche ist. Der Sohn geht aus dem Vater hervor. Christus aber ist nicht bloß der neue Adam, aus dessen Seite die neue Eva gebildet wird, sondern ist Haupt am Leib seiner Kirche.

Als Haupt der Kirche hat Christus am Glauben der Kirche Anteil und ist insofern erst recht der „Urheber und Vollender des Glaubens“, wie er im Hebräerbrief (12, 2) genannt wird. Sein persönlicher Besitz und Genuß der Gottesschau hindert das nicht. Der hl. Thomas hat schon die Frage aufgeworfen, ob die Annahme von Christus als dem Haupt, folgerichtig durchgedacht, nicht zu Unverträglichkeiten führe gerade von seiten der theologischen Tugend des Glaubens. „Ecclesia est congregatio fidelium. Sed Christus non habuit fidem. Si ergo Christus sit caput Ecclesiae, non erit caput conforme membris, quod est contra rationem capitis²⁴.“ Der Einwand behebt sich von selbst, sobald man den Sinn des Gleichnisses nicht einseitig nach der Seite der organischen Konformität, sondern allseitig auch nach der Seite der hierarchischen Struktur und Difformität erfaßt. „Quidquid perfectionis est in fide et spe, totum convenit Christo; solum autem quantum ad id, quod imperfectionis est, de ipso negatur²⁵.“ Das Verhältnis von vollkommen zu unvollkommen aber entspricht gerade dem organischen Primat des Hauptes, wie er im Sinnbild von Haupt und Leib für Christus in der

²⁴ De Verif. q. 29 a. 4 obi. 8. — ²⁵ Ebd. ad 15.

Kirche gemeint ist. „Christus habet cognitionem perfectam eorum, de quibus alii fidem habent; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur²⁶.“

In doppeltem Sinn hat Christus als Haupt der Kirche Anteil am Glaubensleben der Kirche. Wie vom „sozialen“ Christus der Kirche gesagt werden kann, er leide in seinen Gliedern, so kann auch gesagt werden, er lebe ein Leben des Glaubens in den Gläubigen. Es ist die huldvolle Anteilnahme am Glück und an der Beschwer des christlichen Glaubens, dessen Kraft, Licht und Gnade selber nur von Gnaden des Hauptes lebt. Das aber ist der andere Sinn, wenn man sagt, Christus lebt mit und inmitten des Glaubens seiner Gläubigen. Der den Vater allein kennende und im Fleisch ihn durch die Organe seiner Menschheit offenbarende Logos stellt das Ersterfordernis für göttlichen Glauben überhaupt dar: die intentionale Gegenwart der uns sich erschließenden „veritas prima in dicendo“. Im Alten Bund war das Wort Gottes wesentlich Verheißung und Gesetz. Der Gott des Gesetzes benannte sich Moses gegenüber als den Gott der Verheißungen, und das Gesetz gab sich selbst als Bürge der Verheißungen, sofern es den Willen Gottes verkörperte. Moses als Mittler der Offenbarung sah darin eine huldvolle Herablassung Gottes zur gnädigen Gegenwart inmitten seines auserwählten Volkes. „Nahe bei dir ist das Wort“, sprach er zum Volke. „Es ist nicht im Himmel, daß du sagen müßtest: Wer wird für uns zum Himmel aufsteigen, es zu holen? . . . Es ist nicht jenseits des Meeres, daß du sagen müßtest: Wer geht für uns über das Meer, es zu holen? . . . Nein, ganz nahe bei dir ist das Wort; in deinem Munde und in deinem Herzen hast du es, ihm zu folgen“ (Deut 30, 11 ff.). Die dort bezeichnete Nähe des Gesetzes war äußerlich im Vergleich zur Nähe des Evangeliums. Es ist das Wort des Glaubens, sagt Paulus, das wir predigen. Jenes Wort und jener Glaube, von dem gilt: „fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi“ (Röm 10, 17). Es erfüllt den Erdkreis und wohnt in der Tiefe des wahrhaft Gläubigen, wenn er im Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, daß Christus das Heil ist (vgl. ebd. den ganzen Zusammenhang).

In der Kirche erneuert sich immerfort das Mysterium der Glaubensbegnadung: „Niemand kennt den Vater außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will“ (Matth 11, 27); „zum Sohne kommt niemand, es sei denn, daß es ihm vom

²⁶ Ebd. ad 8.

Vater gegeben werde“, daß „der Vater ihn ziehe“ (Joh 6, 66 44). Die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater nimmt einen Weg, der einmal im Leben Jesu zur urbildlichen Erscheinung gekommen und als solche sanktioniert worden ist, damals nämlich, als Petrus, der Fels, als künftiges Felsenfundament der Einheit und Gemeinschaft des Glaubens erklärt worden ist: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“ (Matth 16, 16). Wie sich der Glaube der Patriarchen auf den Urglauben des Erzvaters Abraham, „des Vaters aller Gläubigen“, stützte, wie sich der Glaube der Propheten auf den Glauben und die Urprophetie des Moses stützte, so stützt sich in der Ära der unter uns erschienenen Gnade und Menschenfreundlichkeit Gottes der ganze Glaube der Kirche auf den petrinischen Glaubensprimat. „In tempore gratiae super revelatione facta Apostolis de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matthaei 16: ‚Super hanc petram, scil. confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam‘²⁷.“

Durch den Glauben und das Sakrament des Glaubens, die Taufe, findet die Eingliederung in den Christusleib der Kirche statt. Häresie und Abfall vom Glauben zerreißen dieses Band, während die Auslöschung der Liebe, ohne formellen Glaubensbruch, die Zugehörigkeit zur Kirche nicht aufhebt. Immer wieder hat sich die Kirche mit dem Instinkt und der Sicherheit des Wissens der Mutter gegen Zeloten, Katharer und Pseudoreformatoren gewandt, die entweder nur eine Gemeinschaft von Heiligen oder gar nur eine Gemeinschaft von Auserwählten als Kirche gelten lassen wollten²⁸.

V.

Mit der Verwahrung der Kirche gegen die Gleichungen wie „gläubig = gerecht“, „wer ohne Liebe, der ohne Glaube“ u. ä. ist uns eine Offenbarungswahrheit vermittelt, die als

²⁷ S. th. 2, 2 q. 174 a. 6 c. Da es hier nicht auf die exegetische Frage, sondern auf die theologiegeschichtliche, um der Autorität willen aber auch theologische Frage ankommt, wie bei Thomas das Verhältnis vom Glauben der Vielen zum Glauben des Einzelnen gefaßt wird, braucht in die Untersuchung über jene Ausdeutung der Matthäusstelle unter exegetischem Gesichtspunkt nicht eingetreten zu werden.

²⁸ Vgl. über die auf dem Trienter Konzil geführten lebhaften Verhandlungen zur Frage die eben erschienene Arbeit von Ed. Stakemeier, Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der Ungnade (RömQschr 42 [1934] 147 ff.).

Stütze theologischer Überlegung weit trägt. Vorweg sei noch kurz erwähnt, daß die sog. „fides informis“ nicht etwa als Substitutionsprodukt zu betrachten wäre nach einer an sich völligen Entblößung der Seele von aller übernatürlichen Standesgnade und -tugend schlechthin. Die entgegengesetzte Meinung hat zwar vorübergehend einmal im Mittelalter Kurswert einer „sententia tuta et probabilis“ gehabt, ist aber heute von den Theologen schlechterdings preisgegeben²⁹. Wie die relativ unabhängige Daseinsbefristung der Glaubens-tugend zu erklären und zu verstehen sei, darüber gehen die Meinungen der Theologen wieder auseinander. Es wäre ein zu weit gehendes Zugeständnis an den nominalistischen Positivismus in der Theologie, wenn man es bei der Berufung auf die äußere positive Festsetzung des heilsökonomischen Willens Gottes bewenden lassen wollte. Es kann auch kaum befriedigen, wenn man erklärt, zwar bestehe unter den Tugenden des Gnadenstandes und der adoptiven Sohnes-natur ein inneres organisches Verhältnis, aber Glaube und Hoffnung ständen unabhängig — man weiß nicht wie und warum — da. Es sei nun einmal so.

Der Glaube ist der Heilsanfang im übernatürlichen Sinn von Sein und Leben, jenes Lebens, das seiner Vollendung in der Gottselbstschau entgegenreifen will. Daß der Glaube diesen Anfang darstellt, ist nicht zufällig kraft einer rein positiven Anordnung Gottes, wie manche Theologen zu meinen scheinen, wenn man ihre dahingehenden Darlegungen wörtlich nimmt. Das übernatürliche Leben in seinem vollen Sinne ist die Mitanteilmahme am innergöttlichen Leben der Dreifaltigkeit. Der Strom dieses Lebens fließt aber vom Quellprinzip des Vaters zum Sohn, zum Hl. Geist und wieder zurück, ohne jedoch rückflutend dem Vater oder Sohn Quelle zu werden. Entsprechend ist im analogen Leben der am innertrinitarischen Lebenskreis teilnehmenden Kreatur nicht die Liebe der Anfang dieses Lebens, sondern der Glaube. Glauben ist jene Vorform des endgültigen Gottschauens, in dem wir an der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn Anteil haben³⁰. Wie es eine Ordnung der Ursprünge in Gott gibt, so auch eine organische Folge der Lebensentfaltung in der begnadeten Kreatur. Daß im Ver-

²⁹ S. die Anm. bei Lange, *De gratia* (Friburgi Br. 1929) 358.

³⁰ „Cum ergo ostendit Pater membris Christi, Christo ostendit. Fit quoddam miraculum magnum, sed tamen verum; ostenditur Christo quod noverat Christus, et ostenditur Christo per Christum“ (Aug., *In Io tract.* 21 n. 9; *ML* 35, 1569).

damnten mit dem Erlöschen der Liebe und dem Ersterben der Gnade auch die Wurzel des Glaubens mitausgerottet wird, ist Wirkung des positiven und endgültigen Verwerfungsurteils, die der gänzlichen Hoffnungslosigkeit und Glaubensperrigkeit des Unseligen durchaus gemäß ist. Daß aber auf dem Pilgerweg des Glaubens der Glaube nicht ohne weiteres mit der Liebe und dem Gnadenstand erlischt, ist nicht etwa mit dem Hinweis allein theologisch zu verstehen, daß Gott für ein Wiederanknüpfen neuer Begnadung einen noch nicht abgestorbenen Rest und Stumpf verwenden wolle. Das wäre zu äußerlich, um nicht zu sagen, unwürdig von Gott gedacht, der mit jeder Rechtfertigung ein Werk leistet, das der Welterschaffung nicht bloß gleichkommt, sondern himmelgroß überlegen ist.

Zum Verständnis dieser Zusammenhänge in einer Art „Physiologie“ der Übernatur muß man sich daran erinnern, daß es kein Heil gibt außer im Namen Jesu und alle Begnadung eine Begnadung von Christus her und auf ihn hin ist. Alle Gnade wird im Hinblick auf den ihm zu erbauenden Leib, auf sein zu vollendendes Mannesalter gegeben, „donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi“ (Eph 4, 13). Die Eingliederung aber muß den Weg des Glaubens nehmen, wie dargetan worden ist, weil sie zur Sohnschaft, das aber heißt zur Erkenntnis des Vaters nach Weise des Sohnes, führen will. Die Verbundenheit mit dem Haupte, das der Sohn ist, und dadurch mit dem Vater, der Haupt des Sohnes ist, umfaßt die drei Wirklichkeitsstufen: die Stufe des Glaubens, die Stufe der Liebe, die Stufe der Glorie³¹. Was noch außerhalb der Peripherie des christoverbundenen Glaubens liegt, ist nicht mehr wirkliche Verbundenheit mit Christus dem Haupt, sondern nur noch Feld möglicher Eingliederung, soweit nicht die Nacht völliger Hoffnungslosigkeit der Verdammten jedes Keimen übernatürlichen Lebens unmöglich macht.

Die „unio fidei“ ist ein durchaus soziales Phänomen. Es ist der Glaubenschristus schlechthin, in dem alle Gläubigen ihre Gliedschaft haben. In dieser Glaubensgemeinschaft ist eine Glaubensmitte, die Einheit, Ganzheit und Unverfälscht-

³¹ S. th. 3 q. 8 a. 3 c. „Sic ergo dicendum, quod accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum; sed secundum diversos gradus: primo enim et principaliter est caput eorum, qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo eorum, qui actu ei uniuntur per caritatem; tertio eorum, qui actu uniuntur ei per fidem.“

heit des Glaubens gewährleistet. Nur kraft gleicher Intention mit dieser Gläubigkeit der Mitte und Ganzheit ist der Glaube ein „rechter“ und „heildienlicher“ Glaube.

Die Gemeinschaft der Gläubigen als Gläubigen ist also keine rein logische Einheit, ist kein Aggregat oder rein äußerlich verbundenes Kollektiv von gläubigen Personen. Auch eine hierarchische, lehramtliche und jurisdiktionelle Gliederung würde über eine Gemeinschaft und Gesellschaftsform nicht hinausführen, die schlechthin gesprochen eine Vielheit und nur in gewissem Betracht eine Einheit wäre. Anders aber steht es, wenn die Gläubigen ihr Glaubensleben führen kraft Gliedschaft in einer wirklichen, leibhaftigen Seins- und Lebensverbundenheit mit Christus, der nicht nur Herr und Meister seiner Jünger, sondern ihr Haupt ist und Wort des ewigen Vaters zugleich.

VI.

Die Sozialität des Glaubenschristus kommt zu stärkstem Ausdruck in den mannigfaltigen Wendungen, mit denen die kirchlichen Konzilien die Gemeinsamkeit des orthodoxen Glaubensbekenntnisses in feierlicher Pluralform herausstellen: „Credimus et confitemur“ — so und ähnlich heben sehr häufig die Symbola der Kirchenversammlungen an oder auch die Glaubensformeln, wie sie zur Unterschrift des Glaubensakzesses denen vorgelegt wurden, die zur Wiedervereinigung im Glauben sich bereit erklärten.

Das in diesem Gemeinschaftsausdruck des Glaubens im subjektiven Sinn als der „*tunica inconsutilis*“ des Herrn nicht bloß eine Uniform des Bekenntnisses sichergestellt, sondern einem tiefen Wesensgesetz des kirchlichen Lebens Ausdruck und Leib gegeben werden sollte, ersieht man besonders klar, wenn man die liturgische und namentlich urchristliche Verwendung des Symbolums (sei es des Apostolicum oder eines seiner legitimen Abkömmlinge) zur Beleuchtung heranzieht.

Man darf nicht meinen, als ob die heute im Tauf-, Meß-, Weiheritus gebräuchliche Singularform der ersten Person „Credo“ gleichsam die Anschauung der Kirche zum Ausdruck brächte, als wäre die Erfüllung des „*corde creditur, ore autem confessio fit*“ primär eine einzelpersonliche Angelegenheit und Aufgabe. Die Liturgiegeschichte und vergleichende Liturgiewissenschaft müßte dagegen Einspruch erheben. Die Berufung auf jene Singularform hat theologisch nicht mehr zu bedeuten, als eine Berufung auf das singular gesprochene erste Opferungsgebet oder die singulare Form der drei Vorbereitungsgebete auf die Kommunion des Priesters für eine Opfertheorie bedeuten würde.

Eine heute in der Form nicht mehr gebräuchliche, aber ehemals sehr eindrucksvoll gestaltete liturgische und außerliturgische Praxis, das Symbolum in das öffentliche und private Leben lebendig zu verweben, kann mit viel größerem Recht und wirklicher Frucht für die Theologie hier angezogen werden. Kenner der Liturgie können noch heute in den Fastenoffizien (z. B. des Mittwochs in der dritten Fastenwoche) die Züge erkennen, die an jene beiden öffentlichen Akte der Namenseinschreibung für den Taufunterricht und der später erfolgenden Übergabe des Glaubenssymbols erinnern. Es handelt sich um eine regelrechte Einweihung in die Mysterien des Christentums. Zu diesen Mysterien, die immer Wort und Handlung zugleich sind, gehört auch das Symbolum, dessen Gehalt und Gebrauch durch die Initiation erlernt sein will. Die Mysterien sind der Kirche als einer Glaubens- und Kultgemeinschaft anvertraut. Sie selber ist ein großes Sakrament, die Perennierung des sichtbaren Sakramentes der Inkarnation. Sie bewahrt und vollzieht die Sakramente, wie sie ihr von Christus dem Herrn als dem Schöpfer des christlichen Heilsritus anvertraut worden sind. Zu den Sakramenten im weiteren Sinn des Wortes als heiliges Zeichen von geheimnisvollem Inhalt und übernatürlicher Gebrauchswirkung gehört auch das „*arcanum fidei*“ in der liturgisch geprägten Form des Symbolums. Es ist ein Kennzeichen der Christen untereinander (*symbolum = contessera-tio*) und ein Vollzug realer Christusgemeinschaft durch die Einheit der Kirche mit dem Urheber und Vollender des Glaubens³².

Das Symbolum ist nicht etwa nur ein im Dienst der Katechese abgefaßter kurzer Inbegriff der christlichen Heilslehre. Es ist geradezu wie ein Wesensausdruck der Kirche, die sich darin den feierlich kultischen Akt ihrer gläubigen Hingabe an Gott geschaffen hat. „Gleichwie der Same des Senfs in einem kleinen Körnlein die vielen Äste birgt, so hält dieses Glaubensbekenntnis in wenigen Worten alle religiösen Kenntnisse des Alten und Neuen Testaments verschlossen“³³.

³² Vgl. zum Ganzen vor allem die Katechesen Cyrills von Jerusalem, vorab die Prokatechese und die fünfte Katechese „Über den Glauben“, namentlich den zweiten Teil über das Glaubenssymbol im allgemeinen. S. außerdem das Material in den Ausführungen bei Kattenbusch über „die liturgische Stellung des Taufsymbols in der alten Kirche“: *Das Apostolische Symbol*, I. Bd. (Leipzig 1894) 37 ff.

³³ Cyrill v. Jerus., V. Katech. Nr. 12. (übers. v. Phil. Haeuser [München 1922] 92).

So gekünstelt es dem Sprachwissenschaftler erscheinen mag, wenn Cyrill von Jerusalem den Taufbewerbern die Größe des Prädikates πιστός mit dem Hinweis dartut, daß Gott selbst in der Schrift immer wieder so genannt wird³⁴, so richtig und tief spricht sich darin das christliche Bewußtsein aus, daß der Glaube ein Leben ist, das von Gottes eigenem Innenleben die grundlegende Anteilhabe darstellt. Es ist das Erkennen des Sohnes, wie er und nur er von Natur den Vater kennen kann, das sich im Glauben der Kirche ausspricht. Klang dem Taufbewerber die Kunde von diesem Mysterium nur von außen ans Ohr, so klingt's beim Getauften als Eigentum in der Seele. Es ist das Zeugnis des im Glauben wohnhaft gewordenen Christus, wie Paulus sagt: „Christum habitare per fidem in cordibus vestris“ (Eph 3, 17). Die Kirche aber als Tempel aus lebendigen Steinen — „super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu“ (Eph 2, 20) — erfüllt ihre Sendung an die Welt nicht bloß durch das Wort einer formellen Lehrverkündigung, sondern vor allem auch als signum levatum fidei, als das lebendige Evangelium Jesu Christi in ihrem Dasein und kultischen Lebensvollzug. Wie sie der fortlebende Christus auf Erden nicht nur heißt, sondern wirklich ist, so ist sie auch das Wort des Vaters an die Menschheit und ist es sowohl in ihrem Sein wie in ihrem Bekenntnis wie in ihrer Lehrverkündigung.

Weil sie es seinsmäßig ist, gelebtes Wahrwort des Vaters, darum ist sie auch — der Verheißung des Herrn und ihrer Erfüllung gemäß — im Besitz des Pneuma, das sie in alle Wahrheit einführen soll. Es ist eben jenes Pneuma, das die Tiefen der Gottheit durchforscht und das, vom Vater auf Bitten des Sohnes der Kirche gesandt, für alle Zeiten in ihren Tiefen wohnt. Es ist der Beistandsgeist, der über die Kirche, die Erbin des prophetischen Amtes Christi, nicht kommt von Zeit zu Zeit, zu unberechenbarer Stunde, wie es bei den Propheten geschah. Er lebt und webt in ihr, wenn auch nach Art des Geistes, der dem Winde gleich weht, wann und von wannen er will. Er ist die Seele des Glaubensbewußtseins in der Kirche. Wie diese ihr Haupt hat in Christus und eine sichtbare Stellvertretung des Hauptes im Petrus der Kirche, dem Papst, so bleibt auch für die Gestalt des Glaubens das Wort Christi und die Auslegung seines Stellvertreters auf Erden maßgebend. Denn „der Geist wird nicht

³⁴ Vgl. das Wortspiel bei Cyrill, Prokatechese Nr. 6 (Haeuser 20).

aus Eigenem reden, sondern sagen, was er [vom Sohne] hört, und ankündigen, was zu kommen hat“ (Joh 16, 13).

Die Lehrverkündigung der Kirche ruht auf einem der Schrift und Tradition kundigen Glaubensbewußtsein der Kirche auf. Dieses Glaubensbewußtsein ist nicht identisch mit dem Individualbewußtsein dieses oder jenes Gliedes der Kirche, auch nicht dem des Papstes, oder mit der Summe von Glaubensbewußtsein des gegenwärtigen Papstes samt der mit ihm glaubenseinigen Bischöfe. Es umfaßt das Glaubensbewußtsein der lehrenden und hörenden Kirche, ja es umfaßt auch ein Unter- und Unbewußtes mit, das erst im Laufe der Zeit in die Helle des aktuellen Glaubensbewußtseins eintritt. Die realpsychologische Grundlage für dieses Kollektivbewußtsein ist nicht ein überindividuelles Bewußtsein überhaupt, von objektivem Geist, von historischem Geist, Volksgeist, Allgeist, Gesamtleben oder wie solche Pseudohypostasen oder „Superexistenzen“ mehr noch fingiert worden sind³⁵. An Physis hat die geheimnisvolle Wirklichkeit des übernatürlichen Leibes Christi, wie ihn die Kirche darstellt, nicht mehr an überindividuellen Realitäten, als sie auch einer rein naturhaften Gemeinschaft zukommen. Naturhaft aber besteht zwischen Überperson und Realpersonen nur das Verhältnis von formell logischer Ganzheit auf realem Grund einer Vieleinheit von mehr oder minder gleichartigen, aber ungleich eingeordneten Gliedern. Von einer Realeinheit kann auch nicht bei Blutgleichheit, Empfindungsverwandtschaft, Schicksalsgemeinschaft, erst recht nicht um der gleichen objektiven Güter an Ideen, Zielen, an Erbe von Kultur und geschichtlicher Erinnerung oder dgl. willen die Rede sein. Nicht in der physischen Ordnung, aber in der Wirklichkeitsordnung der Gnade und Übernatur liegt das Plus und Prae, um deswillen der geheimnisvolle, wirkliche Leib Christi in der Kirche nicht bloß eine logische Ganzheit, sondern ein echtes organisches Ganze voll Gnadenblut und Leben darstellt.

Von Überperson zu reden ist trotzdem nur bildlich erlaubt, so wie die Bilder vom Haupt und Leib bzw. von der Kirche als Braut des Erlösers trotz der Wirklichkeit, die in ihnen zum Ausdruck kommt, bildlich verstanden sein wollen, wie schon allein die Mehrheit und völlige Ungleichartigkeit zur Genüge erkennen läßt. Es bleibt ja, weil Natur in der Über-

³⁵ Vgl. dazu die Ausführungen von Aug. Brunner, „Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen“ (Schol 9 [1934] 229 ff.), und von J. B. Schuster, „Der objektive Geist“ (Greg 15 [1934] 267 ff.).

natur nicht aufgehoben wird, die Vielheit der Gliedpersonen gewahrt. Es bleibt auch die personale Geschiedenheit von Christus dem Haupt und dem Hl. Geist als belebendem Prinzip; und wie der Vater und der Sohn Wohnung nehmen in der Seele des Gerechten, so hat auch die Trinität ihre Wohnstätte in der Gesamtkirche, wie sie als Tempel Gottes aus den lebendigen Steinen der Gläubigen dem Herrn erbaut und immer neu auf- und ausgebaut wird. Die Tatsache der realen Einheit und organischen Ganzheit des Christus aus Haupt und Gliedern seines Leibes ist nicht darum weniger Tatsache, weil diese geheimnisvolle Wirklichkeit sich dem Bemühen um einen Wesensbegriff und eine wesensgemäße Beschreibung widersetzt und erst recht jeder bildhaften Vorstellung widerstrebt.

VII.

Weil aber jene Wirklichkeit als Quasiperson besteht, besteht auch eine für uns nicht begrifflich zu erfassende und erst recht nicht auf andere ähnliche Fälle rückführbare Wirklichkeit von Offenbarungsbesitz und angemessenem Glaubensorgan. Dieser Gesamtglaube ist ein lebendiges Reale, der als solcher wirksam ist im Gesamtleben der Kirche. Wie diese Gesamtheit eine in Bau und Funktion ihrer Glieder ungleich gestaltete ist, so lebt auch der Gesamtglaube nicht zu gleichen Teilen und gleichen Diensten in den einzelnen Gliedern der Kirche. Man kann aber auch nicht einfachhin sagen, daß die Vitalität dieses Glaubens proportional sei der lehramtlichen Hierarchie. Es strömen dem kirchlichen Lehramt auch aus dem Glaubensleben des hörenden Volkes Anregungen und Blickwendungen zu, in denen die lehrende Kirche das Wehen des Geistes verspürt und erkennt.

Der Gesamtglaube der Kirche lebt aus der Gesamtheit seiner ihn begründenden Offenbarung und Tradition, lebt in der Fülle seiner objektiven Reichtümer, die über die Glaubensbewußtheit der Gegenwart hinaus noch den Schoß der Fruchtbarkeit trägt für kommende Erhebung und Entfaltung von Schätzen des depositum fidei.

Von der Wirklichkeit des Gesamtlebens und -glaubens der Kirche her gesehen, ist es falsch und ein Rückfall aus der übergroßen Wahrheit in die Täuschung einer allzu menschlich kleinen Vernunft, wenn man den Offenbarungsempfang, wie er in den hl. Schriften niedergelegt ist, die Abfassung der inspirierten Schriften, die apostolische Überlieferung, die besondere Providenz im Auftreten der Kirchenväter, die gesammelte Kraft und Autorität der Konzilien oder päpstlichen Lehrentscheidungen, all dies und anderes mehr nur unter

dem Zeitschema von Vergangenheit zur Gegenwart sieht und wertet, ohne zu bedenken, daß all diese Lebensfunktionen in einer Wirklichkeit von lebendigem Organismus vollzogen und immanent fruchtbar geworden sind, der als solcher wohl lebt und fortlebt, aber nicht stirbt und abstirbt. So wahr diese Wirklichkeit — die nur im Glauben zu erfassen ist, weil sie ein Mysterium im strengen Sinne darstellt, das die Kirche selber ist, — eine lebendige Wirklichkeit ist, deren eigenes Leben der geistig übernatürlichen Sphäre angehört, so wahr ist es auch, daß ihr Leben ein eines ist, das immer aus der Totalität seiner Wirklichkeit herauslebt. Es ist das gleiche Pneuma Christi, das heute in der Kirche ein Leben aus Schrift und Tradition speist, wie es seiner Zeit die Evangelisten zum Schreiben angeregt, die Apostel geführt, die Väter erweckt hat, eben jene Apostel, Evangelisten, Väter und Kirchenlehrer, die noch heute zum Christusleib der Kirche gehören, in denen der Hl. Geist die Mannigfalt der Gaben und Ämter verteilt: „*Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alteri fides in eodem Spiritu . . . Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Sicut enim corpus unum est et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum famen corpus sunt: ita et Christus*“ (1 Kor 12, 8 ff.; vgl. Röm 12, 6; Eph 4, 4).

Daß sich hieraus eine ganz tiefe Auffassung für das in der Kirche lebendige Wort Gottes ergibt, kann nicht geleugnet werden. Es ist die lehramtliche Seite der Kirche nicht unabhängig von ihrem Glaubensleben wie eine ganz selbständige Angelegenheit zu betrachten. So wesentlich für die Kirche als Lehrmeisterin des Glaubens die Vollmachtsfrage und Infallibilitätsgewähr ist, so wenig ist ihr Lehramt eine rein juristisch zu nehmende jurisdiktionelle Angelegenheit. Ist die lehramtliche Funktion der Kirche auch nicht stellvertretende Gewalt und Ausübung eines Eigenrechtes Gottes, so hat der Apostolat der Kirche an die Welt dennoch den Charakter eines prophetischen Amtes. Nicht als ob in nachapostolischer Zeit noch von einem neuen Empfang von Offenbarung an die Welt die Rede sein könnte. Die Kirche ist ja nicht von sich aus zur Prophetie berufen, sondern trägt in sich, wie Christus, so auch sein prophetisches Amt. Es hat das Prophetenamt Christi ebensogut seine Fortsetzung in der Kirche wie sein Priesteramt, wenngleich der Vollzug des Priesteraktes in einer ganz andern Gewaltenebene verläuft als die Vermittlung der Offenbarung vom Herrn. Die

Vermittlung der Offenbarung durch die Kirche darf aber nicht äußerlich aufgefaßt werden, als ob die objektiv geschehene Offenbarung, der Verkündigungsauftrag an die Kirche und die an die ausschließliche Vollmacht der Kirche geknüpfte Infallibilitätsgewähr dem schon gerecht würden, was man z. B. meint, wenn man von einem „depositum fidei“ bei der Kirche spricht. Man wird die Sprechweise der Väter von der Kirche als dem „os Dei“ nicht gewaltsam pressen dürfen. Das Wort der Kirche wird immer Wort der Kirche bleiben und nicht als Wort Gottes im eigentlichen Sinne gelten können; der Glaube an das Wort der Kirche wird immer Kirchenglaube (*fides ecclesiastica*) bleiben und als solcher klar geschieden bleiben gegen den eigentlich göttlichen Glauben (*fides theologica*). Aber der Zusammenhang von Gotteswort und Wort der Kirche ist nicht bloß ein solcher von Sendung, Legitimation, Garantie und Ausübung, sondern ein viel mehr lebendiger kraft Nähe dessen, der gesagt hat: ich bleibe bei euch; ein viel innigerer kraft Beistand dessen, der die Kirche erst allmählich in die volle und ganze Wahrheit Christi, des vom Vater gesandten Wortes an die Menschheit, einführt. Schon bei der Prophetie ist nebst der klar ausdrücklichen Offenbarung die Mitwirksamkeit von einem mehr verborgen wirkenden „göttlichen Instinkt“ anzunehmen und in seiner geringeren Vollkommenheit zu erkennen; „*talis instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae*³⁶“. Ebenso ist im Vollzug des Prophetenamtes Christi durch die Kirche von der eigentlichen Offenbarung, die zugrunde liegt, die verborgene Wirksamkeit einer göttlichen Eingebung durch den immer tiefer einführenden Geist zu unterscheiden. Wie aber Offenbarung und Vermittlung der Offenbarung durch die Kirche in der jetzigen Heilsordnung zweifellos der streng übernatürlichen Ordnung angehören, so auch der Glaube, der dieser Offenbarungsvermittlung von seiten der Kirche zugrunde liegt, und ebenso jener Glaube, wie er als Heilsakt in der Seele Gnadengestalt gewinnt, wenn derselbe Geist, der durch die Kirche spricht, das Herz für das Wort der Kirche und damit für den Samen des Wortes Gottes öffnet und bereitet.

Die Gläubigkeit der Kirche gegenüber ist zweifellos eine übernatürliche Tugend von eingegossener und an sich beständiger Grundlage. Sie stellt das dar, was man wohl auch den „*sensus*“ oder „*instinctus catholicus*“ genannt hat, im Grunde das Gleiche, was Paulus mit „*Sinn Christi*“ im „geistlichen

³⁶ S. th. 2, 2 q. 171 a. 5 c.

Menschen“, der hl. Johannes mit der Tastsicherheit des „geistgesalbten“ Christen meint (vgl. 1 Kor 2, 14 ff.; 1 Joh 2, 20 u. 27). Sofern der Leib nicht das Haupt ist, die Braut nicht der Herr, so muß auch zwischen der *fides ecclesiastica* und der *fides stricte divina* unterschieden werden. Man wird sich aber hüten müssen, die Kluft breiter darzustellen, als sie in Wirklichkeit ist. Daß die unbedingte Glaubwürdigkeit der Kirche auf Offenbarung und göttlich verbürgter Autorität und Infallibilität beruht, unterliegt keinem Zweifel und ist wenigstens einschlußweise auch immer in jedem echt katholischen Kirchenglauben mitbewußt. Man wird nicht sagen können, daß hier das Verhältnis zwischen Voraussetzung göttlich geoffenbarter und im Glauben erkannter Wahrheit und dem eigentlichen Motiv des Kirchenglaubens analog sei der erkenntnismäßigen Voraussetzung der *praeambula fidei* und des eigentlichen glaubenbegründenden Motivs.

Wenn aber das übernatürliche habituelle Organ der Seele, wie es dem eigentlichen göttlichen Glauben als sog. „*habitus fidei*“ zugrunde liegt, nach der wohlbegründeten Meinung vieler Theologen auch die Voraussetzungen und Folgerungen des Glaubens als entsprechender Sinn mitumspannt, so ist die *fides ecclesiastica* subjektiv in die *fides collectiva Ecclesiae* verwoben. Denn alle Gnade übernatürlicher Tugend ist als Ausgießung des Geistes im Menschenherzen zu betrachten, der als beseelendes Prinzip alle Glieder des Leibes Christi mit Leben erfüllt. Darum aber ist auch die *fides ecclesiastica* von so grundlegender Bedeutung für das christkatholische Glaubensleben überhaupt. An eine heilige katholische Kirche zu glauben, ist göttliches Glaubensgebot. In diesem Glauben aber ist der Glaube an die ganze und unverfälschte Heilslehre mit- einbeschlossen. Die eigentliche Rechtgläubigkeit ist auch auf keinem andern Wege sichergestellt als durch den Anschluß an den Kirchenglauben, der, wie gesagt, immer zugleich ein Leben aus dem Gnadenstrom des kirchlichen Glaubenslebens ist.