

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 6 (1919)

Artikel: Das Leben der Kirche : Grundlegung
Autor: Commer, Ernst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762546>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

pliziten Glauben an die Heilige Schrift oder die Kirche voraus und ist in diesem eingeschlossen (q. 2 a. 5; q. 5 a. 3; de Verit. q. 14 a. 11). Noch bemerken wollen wir den Ausdruck *fides verborum* = *in verborum aenigmate* (3 d. 25 q. 2 a. 1 sol. 1 ad 4).

(Fortsetzung folgt)

DAS LEBEN DER KIRCHE — GRUNDLEGUNG

Von Dr. ERNST COMMER

I

Das Leben der Kirche ist immanente Selbsttätigkeit

1. Wie man vom Leben der Familie, des Volkes und Staates spricht, indem man die Funktionen solcher Gesellschaften mit Rücksicht auf die soziale Tätigkeit ihrer Mitglieder mit den Lebensfunktionen organischer Wesen vergleicht, so spricht man auch vom geschichtlichen Leben der kirchlichen Gesellschaft. Die in der Heiligen Schrift niedergelegte göttliche Offenbarung vertieft diese Auffassung durch Gleichnisse, in denen der einen, von Christus gestifteten wahren Kirche ein eigentümliches Leben zugesprochen wird. Um aber den richtigen Begriff vom Leben der Kirche zu gewinnen, scheint es nötig, zuvor den allgemeinen Begriff des Lebens genauer zu erklären, wie ihn Thomas von Aquin nach dem Vorgang des großen griechischen Philosophen¹ mit aller Schärfe und Klarheit entwickelt hat. Dadurch werden wir für unsere Untersuchung eine sichere Grundlage schaffen, um bei dem Gebrauche dieser Analogie vor Mißverständnissen und folgeschweren Irrtümern geschützt zu sein. Denn obwohl die menschliche Erkenntnis und ihr sprachlicher Ausdruck auch in der Theologie auf den Gebrauch von Analogien und übertragenen Worten angewiesen ist, so bereitet dabei die Mitwirkung der Phantasie der strengwissenschaftlichen Auffassung und Ausdrucksweise nur zu oft Schwierigkeiten, die leicht zu irrtümlichen Ansichten Anlaß geben können.

¹ Vgl. Franz Brentano: Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, p. 41—46.

Der hl. Thomas¹ geht mit Aristoteles von der Erfahrung aus. Von den Dingen, die nach allgemeiner Überzeugung ein Leben haben und die wir deswegen lebendig nennen und von leblosen Dingen unterscheiden, können wir uns den Begriff des Lebens induktiv bilden: das ist der Fall bei den tierischen Wesen. Erst dann sagen wir: „das Tier lebt“, wenn es anfängt, von selbst eine Bewegung zu machen, und solange eine solche Bewegung, die aus ihm selbst hervorgeht, in ihm erscheint, urteilen wir, daß es noch lebt. Wenn es aber aus sich selbst keine Bewegung mehr hat, sondern nur noch von außen, d. h. von einer fremden Ursache bewegt wird, sagen wir, das Tier ist tot, weil ihm das Leben abgeht. Daraus ist klar, daß nur diejenigen Dinge im eigentlichen Sinne lebendig sind, die sich auf irgendeine Art von Bewegung selbst bewegen: mag man nun die Bewegung im eigentlichen Sinne verstehen als den Übergang vom unvollendeten Zustand, nämlich von etwas, was noch in der Möglichkeit oder Anlage zu etwas anderem sich befindet und diesen anderen Zustand noch nicht ganz erlangt hat, sondern erst auf dem Wege dazu befindlich ist, wie es der Fall ist, wenn ein Körper von einem Ort zu einem anderen Ort sich hinbewegt — oder mag man die Bewegung allgemein fassen als einen Akt, eine Betätigung von etwas, was schon vollkommen fertig da ist, wie man das Erkennen als Erkenntnisvorgang und das Sinnesempfinden ein Bewegtwerden nennt. So heißen lebendige Wesen alle diejenigen, die sich zu irgendeiner Bewegung oder Selbsttätigkeit von selbst in Bewegung setzen. Diejenigen Dinge dagegen, in deren innersten Beschaffenheit oder Natur es nicht liegt, daß sie sich zu einer Bewegung oder Selbsttätigkeit in Tätigkeit setzen, können nur nach irgendeiner Ähnlichkeit mit den ersteren lebendig genannt werden.

Das abstrakte Wort „Leben“ hat aber eine zweifache Bedeutung². Der Name „das Leben“ ist zwar von einer äußeren Erscheinung an dem Dinge hergenommen, nämlich von der Selbstbewegung desselben; aber er ist nicht dazu gegeben, um diese Selbstbewegung zu benennen, sondern um eine Substanz zu bezeichnen, der es ihrer

¹ S. Theol. I q. 18 a. 1.

² S. Theol. I q. 18 a. 2.

Natur nach zukommt, sich selbst zu bewegen oder auf irgendeine Weise in Selbsttätigkeit zu versetzen. Danach besagt das Zeitwort „leben“ nichts anderes als das Dasein eines Dinges, das eine solche Natur hat, und dasselbe bedeutet auch das Substantivum „das Leben“ im abstrakten Sinne. In einer weniger eigentlichen Bedeutung wird jedoch das Wort „das Leben“ auch gebraucht für diese Verrichtungen oder Betätigungen selbst, von denen das Wort „das Leben“ hergenommen ist: diese sind in erster Linie die Sinnesvorgänge und das geistige Erkennen¹.

In diesem durch Induktion aus der Erfahrung gewonnenen Begriff von Leben sind also zwei Momente enthalten. Erstens: das Wesentliche des lebendigen Geschöpfes liegt darin, daß etwas seiner Natur nach imstande ist, sich selbst zu bewegen vermöge eines ihm zuteil gewordenen innerlichen Prinzips, so daß es aus einem Beweger und einem Bewegten innerlich zusammengesetzt sein muß, wie es die beseelten Wesen sind, denn unter dem Ausdruck „Seele“ versteht man nichts anderes als das erste innere Lebensprinzip. Zweitens: die Lebenstätigkeit ist als solche immanent im lebendigen Dinge, sie beginnt und verläuft in ihm und vervollkommt es².

2. Auf eine Gesellschaft von Menschen, wie die Familie, die wirtschaftliche Gemeinschaft und den Staat, läßt sich daher das Wort „Leben“ in der angegebenen zweifachen Bedeutung nur analog anwenden. Denn eine solche konkrete Gemeinschaft von Personen, die zur Erreichung eines bestimmten Zweckes durch die darauf gerichtete Tätigkeit der Mitglieder gebildet wird, kann wie ein von anderen Gemeinschaften getrenntes Ganzes betrachtet werden. Sie ist gleichsam ein Individuum, dessen Glieder die einzelnen Personen sind und als dessen erstes belebendes oder be-seelendes Prinzip die soziale Autorität oder Regierungsgewalt erscheint, von der die Mitglieder, die den Gesellschaftskörper ausmachen, geeint und zu ihren für das ge-

¹ S. Theol. 1. II q. 3 a. 2 ad 1; de Virtut. in communi q. 1 a. 2 ad 15. — Xantes Mariales: Bibliotheca Interpretum ad Universam summam Diu. Thomae Aquinatis Ecclesiae Doctoris. Tom. III. Venetiis 1638. Controversia X cap. 1 et 2. p. 204–210.

² Zigliara: Summa Philosophica. Romae 1876. Vol. II, p. 86 sq.

meinsame Wohl erforderlichen, zweckmäßigen Verrichtungen ähnlich wie der Körper eines Menschen von seiner Seele in Bewegung gesetzt werden. Diese Analogie ist keine bloße Fiktion, sondern gründet sich auf die Ähnlichkeit der tatsächlichen Verhältnisse im organisch gegliederten menschlichen Leibe und in der geordneten menschlichen Gesellschaft. Eine solche einheitliche Gemeinschaft von Personen erscheint daher ähnlich wie ein lebendiges Wesen. Ihre Wesenheit richtet sich nach ihrem spezifischen Zwecke. Ihr Dasein besteht darin, daß diese Personen gesellschaftlich zusammengehalten werden. Sie hat also eine Art von Leben für sich und die im Gesellschaftskörper von den einzelnen Mitgliedern ausgeführten freien menschlichen Handlungen sind gleichsam die Lebensverrichtungen dieser Gesellschaft.

3. Ähnlich verhält es sich auch mit der katholischen Kirche. Jedoch muß diese Ähnlichkeit genauer umgrenzt werden, weil sich die Kirche grundwesentlich von den übrigen menschlichen Gesellschaften unterscheidet, da sie nicht unter dieselbe Gattung fällt, der die verschiedenen Arten der aus dem natürlichen Bedürfnisse entstandenen menschlichen Gesellschaftsbildungen angehören. Der ganze Unterschied wird sich erst im Laufe der Untersuchung ergeben, wir brauchen jetzt nur einige Züge hervorzuheben.

Die Kirche ist eine von Gott wie ein Kunstwerk zusammengesetzte Vereinigung von Personen, der wir ein soziales Leben zusprechen müssen, indem wir einen bewegenden und einen bewegten Bestandteil in ihr unterscheiden. Da sie aber sichtbare und unsichtbare Elemente enthält, so ist es in der neueren Theologie Mode geworden, die sichtbaren Bestandteile, nämlich die menschlichen Mitglieder, den Gesellschaftskörper, die unsichtbaren Teile dagegen die Seele der Kirche zu nennen. Das ist jedoch eine einseitige Auffassung, die leicht zu irrtümlichen Ansichten führen kann und schon deshalb abgewiesen werden muß, weil sie ungenügend ist. Denn sie betrachtet die Kirche nur in ihrem irdischen Zustand, schließt die guten Engel und die heiligen Seelen der Verstorbenen aus und beeinträchtigt auch die Stellung des Gottmenschen Christus in seiner Kirche, da sein Leib nach der Himmelfahrt an sich noch sichtbar bleibt, obwohl wir ihn jetzt nicht mehr erblicken. Auch in der irdischen Kirche ist das erste

innere Lebensprinzip, das als solches allein dem Begriff der Seele in einem lebendigen Körper entspricht, nur die oberste kirchliche Autorität oder Regierungsgewalt, von der die Mitglieder zu den freien Verrichtungen, die zum allgemeinen Wohl der Kirche dienen, in Bewegung gesetzt werden: diese Macht muß daher analog die Seele der irdischen Kirche genannt werden. Wenn der hl. Thomas an ein paar Stellen auch den Heiligen Geist metaphorisch die Seele der Kirche nennt¹, so tut er es in einem ganz anderen Sinne, insofern der Heilige Geist das Gnadenleben in der Kirche bewirkt, aber nicht selbst die innere Wesensform der Kirche ist, weshalb der hl. Thomas ihn im Vergleich zu Christus, dem Haupte, nur das Herz der Kirche nennt².

Übertragen wir nun den Begriff der Lebenstätigkeit auf die Kirche, so gelangen wir zu dem besonderen Gegenstand, dem wir unsere Untersuchung widmen und der die Selbstbetätigung der Mitglieder der Kirche für das allgemeine Wohl dieser Gesellschaft umfaßt. Die Weise der Selbstbetätigung folgt immer der Natur des tätigen Prinzips. Ebenso wie die Wesenheit der lebendigen Kirche Christi nach ihrer ganzen Einrichtung übernatürlich und göttlich ist, muß daher auch die Selbstbetätigung ihrer organischen Glieder übernatürlich und göttlich sein, was sich auch in der Geschichte der Kirche offenbart, denn ihre vitalen Vorgänge unterscheiden sich wesentlich von den rein natürlich-menschlichen Vorgängen der Geschichte, da das kirchliche Leben jene an Wirksamkeit übertrifft, durch göttliche Ziele und Kräfte die natürliche Entwicklung veredelt und wesentlich erhöht, die Schwierigkeiten überwindet und den Widerstand besiegt.

Das übernatürliche Moment steht aber dem Begriff des Lebens nicht feindlich gegenüber. Beide Begriffe schließen sich nicht gegenseitig von einander aus. Denn das, was im streng theologischen Sinne übernatürlich ge-

¹ 3. Sent. dist. 13 q. 2 a. 2 sol. 2: Spiritus Sanctus qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici quasi anima in corpore naturali. Op. in Symbol. Ap. a. 9: Anima autem, quae hoc corpus vivificat, est Spiritus Sanctus.

² S. Theol. III q. 8 a. 1 ad 3. Vgl. Grabmann: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903, p. 184 ff.

nannt wird, ist immer etwas, was bei den vernunftbegabten Geschöpfen aus dem Innern derselben hervorgeht, weil es an sich nur in dem geistigen und unsterblichen Bestandteil der menschlichen Natur mit den entsprechenden Kräften des Verstandes und Willens aufgenommen werden kann. Darum muß auch das Übernatürliche im Menschen formal etwas Voluntäres, vom Willen Ausgehendes und deshalb ein vitaler Vorgang im Menschen sein¹. Damit ist aber nicht gesagt, daß alles Übernatürliche als solches im Menschen immer vom freien Willen als etwas Freiwilliges hervorgehen muß. Denn die heiligmachende Gnade ist etwas, was Gott in der Substanz der Seele hervorbringt; aber sie befähigt den Willen zu seinen freiwilligen Handlungen und ist das Prinzip aller seiner vitalen Tätigkeiten in der übernatürlichen Ordnung. Das allererste Prinzip des übernatürlichen Lebens muß ebenso von Gott den lebendigen Wesen eingesenkt werden, wie in der natürlichen Ordnung das allererste Lebensprinzip, die allererste Bewegung des lebendigen Körpers durch die Zeugung² vom Vater herkommt.

II

Das Leben der Kirche ist ein Glaubensgeheimnis

1. Das Dasein der Kirche ist dem natürlichen Verstande des Menschen sowohl aus persönlicher Erfahrung wie aus den Tatsachen der Geschichte erkennbar. Dennoch bleibt das innerste Wesen der Kirche ein wahres Mysterium oder Glaubensgeheimnis. Unser natürlicher Verstand kann es nur durch den Glauben an die von Gott gegebene übernatürliche Offenbarung erfassen und für wahr halten, weil er durch die geschichtliche Evidenz der wunderbaren Tatsachen dazu logisch bewegt werden kann: denn diese machen das Geheimnis nur glaubwürdig, so daß die Anerkennung desselben vom freien Willen des Menschen

¹ Paulus a Conceptione: Tractatus Theologici. Parmae 1725. Tom. I p. 139 nr. 63: supernaturalitas provenit formaliter ab intrinseco: ergo ipsa formalitas seu conceptus supernaturalitatis est intransitive vitalis seu voluntarius.

² Vgl. Didacus Nungus (Nuñez) Cabezudo: Commentarii ac Disputationes in Tertiam Partem Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis. Venetiis 1612. Tom. II, q. 86 a. 6, p. 86b.

erfolgen kann. Dazu wird die hinreichende Gnade nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung jedem gewährt, der ernstlich nach der Wahrheit suchen will. Könnten wir aber die geheimnisvolle Wesenheit der Kirche vollkommen erkennen, so 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 entspräche¹. 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 darf², sondern alle Versuche sind mehr oder weniger beschreibende Definitionen³, die für die Apologetik oder das Kirchenrecht praktischen Wert haben mögen, aber niemals einer strengen Wesensdefinition gleichkommen. Das gilt nicht nur von der Bellarminischen Definition, sondern auch von den neueren Versuchen, die durch die Einführung des Begriffes der Sakramentalität⁴ die Erkenntnis von der Kirche zwar vertiefen, aber dennoch nur analoge Beschreibungen bleiben und dadurch den Charakter des Mysteriums nur bestätigen.

Es ist daher selbstverständlich, daß auch das Leben der Kirche keine streng wesentliche Definition gefunden hat und keine finden kann. Darum ist es als übernatürlicher Lebensvorgang ein wahres Glaubensgeheimnis und bleibt ein Mysterium, ebenso wie die Trinität, die Inkarnation und die Eucharistie, von denen es sich als Geheimnis nur dem Grade nach unterscheidet, das also selbst der Gläubige trotz des inneren Erlebens niemals vollständig und klar einsehen, sondern nur annähernd und analog zu verstehen vermag. Die Möglichkeit einer solchen analogen Erkenntnis ist aber ausdrückliche Lehre der Heiligen Schrift⁵ und des vatikanischen Konzils⁶.

¹ S. Thomas: S. c. gent. III c. 49. De Verit. q. 3 a. 2 ad 4. De Potent. q. 7 a. 5.

² S. Thomas: 2. Anal. post., Lect. 16.

³ Vgl. Grabmann a. a. O., p. 81 f.

⁴ Scheeben: Mysterien des Christentums², p. 497. Oswald: Die Erlösung in Christo Jesu, II p. 236.

⁵ Sap. 13, 5.

⁶ Cathala: La vie de l'Eglise (Revue Thomiste 1912, Nr. 6, p. 142 ss.).

2. Die erste Quelle der Theologie ist das geschriebene Wort Gottes. Die Heilige Schrift vermittelt uns aber die göttliche Offenbarung in einer dem menschlichen Verstande angemessenen Redeweise und macht deshalb Gebrauch von metaphorischen Ausdrücken im weitesten Sinne. Eine Metapher heißt die Übertragung eines Wortes, das eigentlich ein bestimmtes Ding bezeichnet, zur Bezeichnung eines anderen Dinges, wegen einer zwischen diesen beiden Dingen erfindlichen Ähnlichkeit, auf Grund deren ein Irrtum für das Verständnis des übertragenen Ausdruckes ausgeschlossen und die Wahrheit der Aussage gewahrt ist. Dieser Gebrauch der Worte war für Gott, den unmittelbaren Urheber der von ihm inspirierten Offenbarung nicht absolut notwendig, da er seine Willensmeinung dem menschlichen Verstande auch ohne Metaphern deutlich mitteilen konnte; wohl aber war es bedingt notwendig wegen der Natur des menschlichen Verstandes, der die Erkenntnis der geistigen Dinge erst aus den sinnfälligen gewinnt¹. Daher kann auch die wissenschaftliche Theologie der metaphorischen Ausdrucksweise nicht entraten, sondern muß dem biblischen Sprachgebrauche folgen. Ähnlichkeit heißt die Übereinstimmung mehrerer Dinge in ein und derselben begrifflich erfaßbaren Form oder Vollkommenheit. Dadurch, daß ein Ding eine Ähnlichkeit mit einem anderen Dinge enthält, ist es imstande, uns dieses zweite zu repräsentieren². Die schwächste Gattung der Ähnlichkeit ist die Analogie³: dieselbe bezeichnet mit einem und demselben Worte mehrere Dinge, die an der eigentlichen Bedeutung jenes Wortes nur verhältnismäßig teilnehmen⁴. Die Analogie der Proportion gibt mehreren Dingen einen gemeinsamen Namen, während der damit ausgedrückte Begriff

¹ S. Thomas: S. Theol. I q. 1 a. 9 ad 1; 1. Sent. q. 1 a. 5 ad 3. H. Buonpensiere: Commentaria in I. P. Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis. Romae 1902, p. 76—82.

² S. Thomas: De Verit. q. 7 a. 1; S. Th. I q. 42 a. 1 ad 2.

³ Joannes a S. Thoma: Cursus Philosophicus Thomisticus. Ed. Parisiis 1883. Logica II. P. q. 13 a. 3 et 4 (Tom. II p. 407—425). Vgl. Franciscus Satolli: In Summam Theologicam Divi Thomae Aquinatis Praelectiones. Romae 1884, p. 518—536. Alois Rittler: Synopsis der Philosophie I. Regensburg 1889, p. 53—60. Buonpensiere l. c., p. 210—214, 510—514.

⁴ S. Thomas: 2. Metaph. lect. 3.

nur das Ziel oder den Terminus bezeichnet¹. Die Gleichheit unter den Proportionen heißt Proportionalität. Daher ist die Analogie der Proportionalität diejenige Analogie, die mehreren Dingen einen gemeinsamen Namen gibt, während der damit ausgedrückte Begriff nur die Ähnlichkeit oder Übereinstimmung der Proportionen unter jenen Dingen bezeichnet². So nennt man z. B. „König“ sowohl den Löwen wie das Oberhaupt eines Staates, weil die Stärke des Löwen gegenüber den übrigen Tieren ihm den Vorrang über dieselben ebenso verleiht wie dem sozialen Herrscher über seine Untertanen. Die Analogie der Proportionalität ist wieder zweifach: die eigentliche und die unvollkommene oder metaphorische. Bei der eigentlichen findet sich der durch das Analogon ausgedrückte Begriff in jedem von beiden Analogaten formal und wahrhaft vor; in der metaphorischen dagegen nur in dem einen Gliede, in den übrigen aber nur ähnlich und in übertragener Bedeutung.

3. Eine solche analoge Erkenntnis von der Kirche können wir aus dem Glauben an die Offenbarung mit Hilfe der biblischen Bilder und Symbole³ herleiten, unter denen uns das Geheimnis vorgestellt wird. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift ist die Kirche das Haus, in dem Gott wohnt, und deshalb der Tempel des dreieinigen Gottes. Dieses Haus wird durch beständige Anbauten zur Stadt Gottes und zum theomonarchischen Weltreich erweitert. Der feste Grundstein dieses Baues ist der vom Himmel herabgekommene Gottmensch Christus selbst. Die übrigen lebendigen Steine sind die Gläubigen, die vom Heiligen Geist nach seinem ewigen Plane ausgewählt, zusammengefügt und übernatürlich belebt sind; denn die göttliche Allmacht vermag aus harten Steinen, denen die Menschen in ihrer natürlichen Verfassung ähnlich sind, Kinder Abrahams, der der Vater unseres Glaubens ist, zu machen. In diesem ersten Bilde, das noch mehrere besondere Analogien enthält, ist die hauptsächliche eine Analogie der Proportionalität, insofern das Verhältnis eines Hauses zu den Steinen, aus denen es erbaut wird, dem

¹ S. Thomas: 11. Metaph. lect. 3. Caietanus: Op. de analogia c. 2 et 3.

² S. Thomas: 1. Ethic. lect. 7; de Verit. q. 2 a. 11.

³ E. Commer: Die Kirche I. Wien 1904, p. 1—49.

Verhältnis der Kirche zu ihren Gläubigen ähnlich ist. Daraus folgt weiter, daß die Proportion des Hausherrn zu seinem Hause, das er sich selbst gebaut hat und das er bewohnt, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Proportion besitzt, die zwischen Gott und seiner Kirche besteht. Weil aber diese beiden Proportionen nicht vollkommen ähnlich sind, da die ursächliche Abhängigkeit des Hauses von seinem Erbauer der Abhängigkeit der Kirche von Gott nicht gleichkommt, sondern unvergleichlich schwächer ist, so kann die letztere Proportionalität auch nur unvollkommen oder metaphorisch sein.

In diesem ersten biblischen Symbol der Kirche erscheint das Leben, das die Mitglieder führen, nur in dem passiven Verhalten derselben, insofern sie imstande sind, sich vom göttlichen Architekten gebrauchen zu lassen, ähnlich, wie sich die Materie gegenüber der Form und der formierenden Wirkursache verhält. Darum müssen noch die anderen hauptsächlichen Bilder der Heiligen Schrift betrachtet werden, um daraus die Aktivität der Gläubigen zu erkennen. Das zweite Symbol stellt die Kirche dar als den geheimnisvollen Leib Christi, der durch die organische Angliederung der Gläubigen beständig wächst. Die übernatürlichen Lebensfunktionen der Kirche ergeben sich aus dem vitalen Einfluß Christi auf seine Gläubigen und zeigen sich in den von ihnen ausgeübten Tugendakten, besonders in den Werken der göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. In diesem vielseitigen Bilde tritt die Analogie der Proportionalität deutlich hervor, denn es besagt die Ähnlichkeit der Proportion des Hauptes zu den übrigen Gliedern des menschlichen Leibes mit der Proportion des Gottmenschen Christus zu den Mitgliedern seiner Kirche.

Weil aber dieses organische oder psychologische Symbol zwar das spezifische Leben der Kirche erklärt, aber die individuellen Züge, das gleichsam persönliche Moment dieses Lebens, noch nicht ausdrückt, müssen wir diese fehlenden Züge aus dem dritten Gleichnis der Offenbarung ergänzen. Dieses letzte und erhabenste Symbol ist das von Christus selbst in seiner Kirche eingesetzte Sakrament der Ehe, das uns die Kirche gleichsam als übersakramentale Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen vorstellt, mit denen er sich in heiliger Ehegemeinschaft unauflöslich

vermählt. Darnach ist das Leben der Kirche dem Leben ähnlich, das sich in der ungeteilten geistigen Gemeinschaft der christlichen Ehe vollzieht, und entspringt aus dem unauflöslichen Bande der Liebe und des inneren Friedens zwischen Christus und seinen Gläubigen und zwischen den Gläubigen untereinander, die in dieser gnadenvollen Gemeinschaft leben. In diesem Bilde offenbaren sich die Vaterschaft und Mutterschaft der Kirche und dadurch auch die persönlichen Akte der Mitglieder der übernatürlichen Familie Gottes. Wiederum ist auch in diesem Symbol die Analogie der Proportionalität maßgebend, denn in der sakramentalen Ehe ist die Proportion zwischen Gatte und Gattin ähnlich wie in der Kirche die Proportion zwischen Christus und den Gläubigen.

Diese drei biblischen Offenbarungsbilder, die wegen der Fülle ihrer besonderen Analogien scheinbar in einander fließen, ergeben zusammen ein einheitliches und harmonisches Gesamtbild der Kirche und ihres Lebens, weil jedem dieser Symbole eine solche Analogie zugrunde liegt, die mit denen der anderen Symbole einen inneren sachlichen Zusammenhang hat, der das Gesamtbild einheitlich gestaltet. Denn im ersten Symbol ist die Kirche unter dem Bilde eines aus Naturkörpern gebauten Kunstwerkes dargestellt, im zweiten unter dem eines lebendigen menschlichen Körpers, im dritten unter dem Bilde des in der Ehe eingewordenen und gleichsam gemeinsamen Körpers der Gatten: damit ist der sachliche Zusammenhang dieser Analogien im Fortschritt der Offenbarung genügend begründet. Im architektonischen Symbol des aus lebendigen Steinen erbauten Gotteshauses ist aber der gegliederte Organismus schon virtuell und implizite angezeigt. Im organischen Symbol des mystischen Leibes Christi ist das erste innere Lebensprinzip bereits mitenthalten und im sakramentalen Symbol wird das Leben dieses aus der Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen hervorgegangenen einen mystischen Leibes aktuell und explizite geoffenbart. Daher kann die Kirche auch, wie es der hl. Thomas¹ auf Grund der tiefsinnigen Theologie des hl. Paulus tut, hauptsächlich als mystischer Leib

¹ S. Th. III q. 8; 3. Sent. dist. 13; de Verit. q. 29 a. 4; Comp. Theol. c. 215.

Christi aufgefaßt werden, denn in diesem Symbol ist der Inhalt des ersten bereits expliziert und der des dritten potentiell impliziert. Das Leben der Kirche wird daher nach seinem Prinzip im Symbol des Leibes Christi vorgestellt, aber nach seinen Funktionen im Bilde der Ehe am deutlichsten erklärt.

Die übrigen zahlreichen biblischen Gleichnisse von der Kirche¹ lassen sich leicht auf die drei großen Symbole zurückführen und erklären diese noch weiter, wenn man bedenkt, daß sie alle nur Analogien sind, deren Wahrheitsgehalt je nach den besonderen Umständen durch verschiedene Formen und Figuren der menschlichen Rede ausgedrückt werden muß. So finden wir das erste Symbol, das durch die Wohnstätte Gottes das wesenhafte Sein der Kirche beschreibt, wieder in den Analogien von der Erde (Ps. 99, 103), vom Himmelsthron, vom Acker, vom Weinberg, vom verschlossenen Garten, von der versiegelten Quelle, vom Brunnen, vom Zelt und von der Stiftshütte, vom Lager der Heerschar, von der Säule der Wahrheit, vom Fischnetze, vom Schiffe. Das zweite Symbol, in dem das Lebendigsein der Kirche als Leib Christi geschildert wird, kehrt wieder in den Analogien des Weibes, der Tochter, Schwester, Freundin Gottes und der Taube, des Weinstockes, des Fischfanges sowie in den Typen des Alten Testaments und in den Gleichnissen vom barmherzigen Samariter, vom Kaufmann, der die kostbare Perle kauft usw. Zum dritten Symbol gehören die Analogien von der Hochzeit, vom Hochzeitsmahle, von der Braut und Gattin Christi, der Schwester, Tochter, Mutter, Jungfrau und Königin. Alle diese Gleichnisse sind bei der Darstellung des Lebens der Kirche näher zu erklären.

4. Hieraus ergibt sich sofort, daß die wohlgemeinten Versuche, das Leben der Kirche bloß physiologisch aufzufassen², verfehlt bleiben, weil die vom lebendigen Körper hergenommene Analogie für die übernatürliche Kirche nicht genügen kann und das Leben derselben auf das Niveau der rein natürlichen Gesetze des körperlichen Lebens erniedrigen

¹ Card. Turrecremata: Summa de Ecclesia. Lib. I. (Ed. Venetiis 1561.)

² Friedrich Pilgram: Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht. Mainz 1860.

müßte. Andere Versuche fassen die Kirche zwar unter dem organischen Bilde des mystischen Leibes Christi auf, beschränken sich aber auf die streitende Kirche. Auch Cathala¹ beschränkt seine Betrachtung darauf und teilt das Leben der Kirche in das organische oder vegetative, das sensitive und das intellektuelle Leben ein. Man kann die Möglichkeit dieser Vergleiche in einzelnen Anwendungen zugeben und anerkennen, daß er die Sache sinnig auffaßt und sich von phantastischen Übertreibungen fernhält. Trotzdem genügt seine Erklärung nicht vollständig: einerseits deshalb, weil er die Kraft seiner Vergleiche einseitig ausdeutet, ohne den inneren Zusammenhang der biblischen Analogien festzuhalten; anderseits weil ihm der metaphysische Untergrund für diese Analogien fehlt.

Diesen metaphysischen und darum echt theologischen Unterbau finden wir aber in der Lehre des Aquinaten, die er von Aristoteles und von der Patristik übernommen und zum soliden Fundament seiner ganzen Metaphysik ausgebildet hat. Es ist der Lehrsatz, daß in allen geschaffenen Dingen ihre Wesenheit nicht ein und dasselbe mit ihrem Dasein, sondern daß die Wesenheit der Dinge vom Dasein derselben sachlich verschieden ist². Dasselbe Gesetz gilt analog auch für die menschlichen Gesellschaften und muß folgerichtig auch auf die Kirche Anwendung finden. Hierbei ist große Vorsicht geboten, weil die Worte, mit denen wir die Seinsweise der Dinge bezeichnen, im eigentlichen und strengen Sinne nur für die vollständigen Naturdinge richtig sind; darum darf man sie auf künstlich zusammengesetzte Dinge und ebenso auf die Gesellschaftsbildungen der moralischen Ordnung nur in analoger Bedeutung anwenden.

Dazu müssen wir diese Begriffe nach der klaren und sicheren Lehre des hl. Thomas feststellen, um sie nachher analog anzuwenden. An einem Naturdinge unterscheidet man dreierlei. Erstlich die Substanz, die nach verschiedenen Gesichtspunkten auch Wesenheit (*essentia*) oder *Quidditas* oder Natur heißt³. Damit bezeichnet man alles das-

¹ Cathala: *La vie de l'Église*, a. a. O.

² Vgl. *Divus Thomas VI* (1919), p. 20—26. Zu der dort p. 24 angegebenen Literatur kommt noch die Abhandlung von Feldner (p. 26 ff, 136 ff) über die Quellen des hl. Thomas für diese Lehre hinzu.

³ S. Thomas: *Op. de ente et essentia*, c. 1.

jenige, was zur streng eigentlichen Definition des Dinges gehört und in demselben enthalten ist, also das, wodurch das Ding wesentlich und innerlich in seiner spezifischen Beschaffenheit konstituiert wird, wie z. B. der Mensch durch die gedankliche Form der Menschheit. Zweitens die Subsistenz¹: damit bezeichnet man die Seinsweise einer Substanz, insofern sie ein konkretes Einzelding ist, als das Ganze, das der Besitzer jener bestimmten Wesenheit ist, der außerdem noch eigentümliche Merkmale an sich hat, die aber nicht mehr zu seiner Wesenheit selbst gehören. Danach nennt man das subsistierende Ding ein Individuum und Suppositum oder, wenn seine Wesenheit geistig erkennend ist, eine Person. Die Subsistenz bezeichnet daher keinen Grad oder kein konstitutives Prädikat der Wesenheit oder Natur, da diese in sich schon ganz vollständig ist: die Subsistenz gibt ihr nur die Befähigung zum realen Dasein und damit auch die Befähigung zum wirklichen Tätigwerden, so daß jenes einzelne Ding eben dasjenige werden kann, was etwas tut. Im Begriff eines solchen Suppositums liegt daher die Unmittelbarkeit seiner selbst an ein anderes Suppositum und unterscheidet sich damit sachlich von der Wesenheit, die an sich an andere Individuen und Supposita mitteilbar ist. Drittens: das Dasein oder die Existenz² heißt das, wodurch ein Ding tatsächlich aus allen Arten seiner Ursachen und dem absoluten Nichts gleichsam herausgestellt wird oder formell heraustritt und so aus dem Zustande nicht nur seiner gedanklichen, sondern auch seiner wirklichen Möglichkeit erst vollständig verwirklicht wird. Diese letzte Verwirklichung kann aber nicht von dem Suppositum und seiner Wesenheit selbst herkommen, denn beide Begriffe besagen nur die Möglichkeit für die Aufnahme des realen Daseins, verhalten sich also wie das Vermögen gegenüber der davon real verschiedenen letzten Verwirklichung. Obwohl das Dasein dem Dinge, das ein Dasein empfängt, tief innerlich ist, so bleibt es daher doch sachlich von der Wesenheit dieses Dinges ganz verschieden, weil keine Form als solche

¹ Joannes a S. Thoma: Cursus Theol., 3. P. q. 2 disp. IV a. 1 (ed. Colon. Agrip. 1711, Tom. VII, p. 63 sqq.). Paulus M. Cavinus: Cursus Philometaphysicus. Tom. II, Mediolani et Placentiae 1692, Tract. 1. disp. 3 q. 1, p. 39 sqq.

² Bañez: Com. in I. P. q. 3 a. 4 dub. 1 et 2.

tätig ist; daher bedarf das Dasein nicht einer formalen, sondern einer bewirkenden Ursache (*causa efficiens*), durch deren Tätigkeit es in dem Dinge, das hernach real existieren soll, erst hervorgebracht werden muß. Daher unterscheiden sich in allen geschaffenen Dingen ihre Wesenheit, ihre Subsistenz und ihr Dasein real von einander. Das ist die klare Lehre des hl. Thomas, das sichere Lehrgut seiner echten Schule und das unverrückbare Fundament ihrer Metaphysik.

Versuchen wir nun, diese Lehre analog auf die Soziologie anzuwenden.

Eine menschliche Gesellschaft, wie der Staat, ist keine Substanz, sondern kann nur analog so genannt werden, insofern sie die Vereinigung von Menschen ist, um etwas gemeinsam zu tun, wodurch diese Vereinigung von mehreren Personen eine moralische Einheit erlangt und dadurch von anderen Gesellschaften sich unterscheidet. Fassen wir die Kirche als ein einheitlich geschlossenes Ganzes, wie eine Substanz der moralischen Ordnung auf, so muß ihre Wesenheit in der Zusammensetzung aus dem Gesellschaftsmaterial, den Mitgliedern, und aus ihrem Formalprinzip, der kirchlichen Gewalt, bestehen. Nun ist aber die Wesenheit einer bestimmten Gesellschaft, also auch der Kirche, etwas, was begrifflich immer wahr und unveränderlich ist, denn es ist ewig in der Idee Gottes enthalten und kann auch ohne konkrete Verwirklichung im Dasein von uns gedacht werden. Also unterscheidet sich die Wesenheit der Kirche sachlich von ihrem Dasein in der Wirklichkeit.

Fragen wir weiter, was wir unter Subsistenz und Dasein der Kirche zu verstehen haben, so müssen wir auf die Analogie mit künstlich zusammengesetzten Körpern verweisen. Ein klassischer Tempel oder eine gotische Kathedrale wird aus verschiedenen Steinen dadurch zustande gebracht, daß sie in einer stereometrischen Gesamtform vereinigt sind, die diese ganze Masse erst zu dem macht, was gleichsam die Wesenheit dieses Kunstwerkes ist und durch ihre letzte Begrenzung als Figur ihr die Subsistenz verleiht, wodurch diese Masse, in sich ungeteilt und von allen anderen Bauwerken getrennt, zu existieren befähigt wird. Das, was einer Linie gleichsam die Subsistenz verleiht und ihr die Möglichkeit gibt, unabhängig

von anderen Linien für sich zu existieren, ist der reale Endpunkt derselben; bei der Fläche ist es die umgrenzende Figur und beim Körper ist es die als stereometrische Figur aufgefaßte letzte äußere Umhüllung. Das reale Dasein dagegen muß dem ganzen Bauwerk erst durch die wirkursächliche Anstrengung des Baumeisters und seiner Gehilfen hinzugebracht werden. Ähnlich verhält es sich mit der Kirche. Sie ist als Gesellschaft ein von Gott aus Personen künstlich zusammengesetztes Ganzes, dessen Wesensform in der übernatürlichen Einheit der Mitglieder mit ihrem Haupte Christus besteht und erst durch die letzte Begrenzung der höchsten sozialen Autorität, der obersten kirchlichen Gewalt, ihre reale Daseinsbefähigung oder Subsistenz empfängt. Die Existenz der einzelnen Personen ist nur die Voraussetzung für das Material der kirchlichen Gesellschaft, daher kann die Summe dieser vereinzelter Existenzen nicht das reale Dasein der Kirche selbst sein. Das wirkliche Dasein der Kirche muß erst von Gott hervorgebracht werden dadurch, daß er jene letzte Begrenzung der obersten Gewalt verwirklicht, die dem Ganzen der kirchlichen Gesellschaft erst das reale Dasein mitteilt. Zwischen Wesenheit und Dasein besteht aber dieselbe Proportion wie zwischen Potenz und Akt: sie müssen einer und derselben Ordnung angehören. Nun ist die Wesenheit der Kirche etwas durchaus Übernatürliches, also muß auch ihr reales Dasein ebenso übernatürlich oder göttlich sein. Das, was der Kirche ihre Subsistenz gibt, ist jener Terminus der sozialen Autorität, die, metaphysisch betrachtet, selbst nur die Relation des Gottmenschen Christus zu seinen gläubigen Gliedern ist. Weil aber das Fundament dieser Relation die göttliche Person Christi selbst ist, die nur ein einziges Dasein und ein einziges Lebendigsein haben kann, nämlich nur das persönliche göttliche¹, das er seiner angenommenen menschlichen Natur mitteilt, so ist es klar, daß das formelle Dasein der Kirche als geschlossene einheitliche Gesellschaft nichts anderes sein kann als das reale Dasein jener Relation, das selbst eine gewisse Anteilnahme an dem göttlichen Dasein Christi ist. Obwohl die Relation in den geschaffenen Dingen an sich nur das schwächste

¹ S. Thomas: S. Th. III q. 17 a. 2. Vgl. Konstantin von Schaezler: Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg i. Br. 1870, p. 117—138.

Sein besagt, so wissen wir doch aus dem Dogma von der Trinität, daß in Gott die realen Relationen gerade die größte Seinsfülle haben. Daher kann kein Widerspruch darin liegen, daß jene wahrhaft göttliche Relation, deren reales göttliches Dasein an dem göttlichen Dasein Christi partizipiert, der Kirche formell ein übernatürliches Dasein verleiht. Damit ist aber das Mysterium der Kirche als wirkliches Glaubensgeheimnis innerlich begründet und theologisch erwiesen. Zu dieser Auffassung nötigt uns die Konsequenz der thomistischen Prinzipien: sie hat aber den entscheidenden Vorzug vor allen anderen Erklärungsversuchen, daß sie das Mysterium der Kirche metaphysisch erfaßt, während man es sonst nur aus äußeren Gründen der Offenbarung als wahres Mysterium annehmen kann.

Die thomistische Philosophie erweist sich auch fruchtbar für die Erklärung des Mysteriums vom Leben der Kirche. Nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas¹ ist der Inhalt des Begriffes „Dasein“ schon im Begriffe „Leben“ eingeschlossen und das „Leben“ gründet sich auf das „Dasein“: das „Leben“ oder „Lebendigsein“ ist entitativ nichts anderes als das „Dasein“ einer Substanz, in deren Natur es liegt, sich selbst zum Tätigwerden in Bewegung zu setzen. Deshalb sind beide natürlichen Vollkommenheiten, die von Gott den geschaffenen Dingen mitgeteilt werden, nicht auf verschiedene, sondern auf ein einziges Prinzip zurückzuführen und das ist Gott selbst als das *bonum diffusivum sui*. Darum schließt das Leben der Kirche, ihr Lebendigsein, auch ihr Dasein in sich ein. Weil aber das Dasein der Kirche etwas Übernatürliches und Göttliches ist, so muß auch das Lebendigsein der Kirche ebenso beschaffen sein und eine Anteilnahme am göttlichen Leben selbst, das Christus besitzt. Daher muß auch das Leben der Kirche ein wahres Glaubensgeheimnis sein, was darum nicht durch eine strenge Wesensdefinition, sondern nur durch Analogien von uns annähernd erkannt werden kann.

Noch deutlicher wird der Charakter des Mysteriums von der Kirche und ihrem Leben, wenn man die Beziehungen der drei Hauptsymbole zur Trinität, dem Grundmysterium des Glaubens, erwägt. Dieses höchste und tiefste

¹ Sent. dist. 2 q. 1 a. 1 ad 1. Xantes Mariales l. c. cap. 2.

Geheimnis umspannt alle übrigen und läßt sich in den sogenannten theologischen Appropriationen¹ an die drei göttlichen Personen in etwa verdeutlichen. Nach der Regel des hl. Thomas für den theologischen Sprachgebrauch darf man für unser menschliches Verständnis die geschöpflichen Wirkungen den einzelnen göttlichen Personen in besonderer Weise zueignen oder zuschreiben, indem man die göttliche Wirksamkeit nach dem Urheber, aus dem oder durch den oder in dem die Ursächlichkeit zu suchen ist, unterscheiden kann. So läßt uns das Symbol der Kirche als Haus Gottes in dem geschichtlichen Vorgang ihrer Gründung und Entwicklung die Wirksamkeit der Person des Vaters deutlicher erkennen. Das zweite Symbol des mystischen Leibes Christi zeigt uns dagegen die Wirksamkeit der Person des Sohnes, während das dritte Symbol der sakramentalen Ehe das Leben der Kirche aus der Sendung des Heiligen Geistes deutlicher erschließt. Mit Hilfe dieser Appropriationen ergibt sich wiederum der Charakter des Glaubensgeheimnisses.

III

Die sozialen Lebensfunktionen der Kirche sind Gegenstand der Untersuchung

1. Aus der biblischen Offenbarung ergibt sich von selbst, daß der Zweck der Kirche, der ihr ganzes Wesen und ihr geschichtliches Leben gestaltet, ein sozialer ist, der wohl den einzelnen Gläubigen einschließt, aber nicht in ihm aufgeht, sondern sich auf die Gemeinschaft als Ganzes erstreckt. Wenn wir diesen sozialen Zweck der Kirche annehmen, so müssen wir aber ausdrücklich die modernistischen Extreme² einer anthropomorphistischen und einer mystischen Offenbarung, deren Quelle die Menschheit sein soll, als grobe Irrtümer abweisen und die ganze historische Offenbarung, die in der Kirche niedergelegt ist, als eine Tat der göttlichen Vorsehung von sozialer Bestimmung anerkennen. Das allein ist historisch berechtigt und wahrhaft theologisch. Denn das allein entspricht dem Wesen Gottes als Schöpfer des Weltalls, da sowohl die reinen

¹ Vgl. Divus Thomas V (1918), p. 316—319.

² A. Gardeil: *Le donné révélé de la Théologie*. Paris 1910, p. 44—57.

Geister wie die Menschen in ihrer Eigenpersönlichkeit vom einen dreipersönlichen Gott zur innigsten Vereinigung mit ihm selbst erschaffen sind und in dieser Einheit ihren letzten Zweck und ihre vollkommene Beseligung finden können.

Durch diesen sozialen Zweck unterscheidet sich die Kirche grundwesentlich von allen anderen religiösen Gesellschaften, die aus zeitlichen, lokalen und nationalen Interessen hervorgegangen sind, und ebenso von den rein menschlichen Gesellschaftsbildungen, die aus dem natürlichen Bedürfnis der Ergänzung und des Zusammenlebens entsprungen sind, wie die Familie, die wirtschaftliche Gemeinde und der Staat, die alle eine zeitlich-räumliche Beschränkung haben, während die Kirche allein für die ewige und universale Gemeinschaft Gottes mit seinen vernunftbegabten Geschöpfen bestimmt ist. Wie die sozialistischen Ideale nur das Wohl des Einzelnen vor Augen haben und darum trotz aller Phrasen nur Zersplitterung und Auflösung der natürlichen Gesellschaftsordnung mit sich bringen, so führt auf religiösem Gebiete das protestantische Individualitätsprinzip höchstens zu einer subjektiven Verbindung des Einzelnen mit Gott, aber niemals zu einer geschlossenen Gemeinschaft, in der das religiöse Wohl des Einzelnen unter dem allgemeinen Wohl enthalten ist, wie es die monotheistische Religion mit der allumfassenden Macht des einen Schöpfers und universalen Erlösers notwendig fordert.

2. Je vollkommener ein Wesen aus sich selbst heraus zur Tätigkeit kommt und dazu nicht erst von außen bewegt wird, um so vollkommener ist auch sein Leben¹. Der höchste Grad des Lebens ist daher das geistige Leben, denn dabei ist die Form oder das Prinzip, wodurch das lebendige Wesen imstande ist, sich selbst zu bewegen, ihm ganz innerlich zu eigen und ebenso ist der Zweck, den das denkende Wesen erstrebt, von ihm selber vorgesetzt. Im Leben der Kirche ist jenes formale Prinzip die übernatürliche Gnade, die den lebendigen Gliedern der Kirche von Gott eingegossen ist und sie zu allen kirchlichen Lebens-tätigkeiten befähigt, und der Zweck, für dessen Erreichung sie gemeinsam tätig sind, ist die von ihnen frei gewollte Heiligung zur Verherrlichung Gottes.

¹ S. Thomas: S. Th I q. 18 a. 3.

Darum müssen wir bei der Betrachtung des Lebens der Kirche, das in den vitalen Funktionen ihrer Glieder vor sich geht, als formalen Gegenstand der Untersuchung nicht diejenigen Handlungen der Gläubigen betrachten, die sie als Einzelpersonen für sich verrichten, sondern nur diejenigen, die sie vollziehen als freie und verantwortliche Personen in und für die religiöse Gemeinschaft, in der sie Organe des großen Ganzen sind und für das Wohl des ganzen mystischen Körpers sich gemeinsam betätigen. Daher kommen für das Leben der Kirche, das geistig und übernatürlich ist, diejenigen in der kirchlichen Gemeinschaft vollzogenen Handlungen der Gläubigen hauptsächlich in Betracht, die vom übernatürlich erleuchteten Verstande und von dem durch die Gnade bewegten freien Willen hervorgehen und das gemeinsame Wohl betreffen.

Bei dieser Untersuchung ist dasjenige, was die alten Theologen das Subjekt nannten, dessen Eigenschaften man zu erkennen sucht, die lebendige Kirche selbst. Der Gegenstand der Untersuchung ist aber zweifach. Das Materialobjekt, woraus die Erkenntnis gewonnen wird, sind zunächst die Personen der kirchlichen Gemeinschaft. Das formale Objekt dagegen ist das, was nicht wegen etwas anderem erkannt werden soll, sondern um seiner selbst willen, und das ist das Leben, das jene Personen in der Kirche führen: es heißt das *objectum formale quod quaeritur*. Der Gesichtspunkt oder der formale Grund, unter dem dieses Leben der Mitglieder betrachtet wird, ist die von Gott ausgehende geistige und übernatürliche Gnadenbewegung in dem ganzen Körper der Kirche: es wird *objectum formale quo quaeritur* genannt. Das ganze vollständige oder *adäquate* Objekt sind daher die gesamten Lebensvorgänge in der Kirche.

3. Die synthetische Untersuchung über das Leben der Kirche muß aus der Analyse der verschiedenartigen Lebensfunktionen gewonnen werden und vom Allgemeinen, was uns mehr bekannt ist, zum Besonderen, was weniger bekannt ist, fortschreiten. Daher ist zuerst das Gnadenleben zu erklären, das die Erlösung durch die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen und das sakramentale Leben umfaßt. Zweitens sind die intellektuellen Tätigkeiten und die Willenshandlungen der Kirche sowie die sich daraus ergebenden sozialen Wirkungen zu betrachten. Diese Fragen

lassen sich kurz als die katholische Wissenschaft, das katholische Herz und die katholische Kultur zusammenfassen. Drittens muß noch das hierarchische Leben in seiner geschichtlichen Entwicklung verfolgt werden. Dabei muß man Christus als den Mittelpunkt der Weltgeschichte betrachten, der in seinem irdischen Statthalter fortlebt, und den Wert, den das Leben der Kirche für die Gegenwart hat, durch die Tat offenbar macht.

Eine solche Untersuchung, die das Mysterium vom Leben der Kirche soweit zu ergründen strebt, als es der theologischen Wissenschaft möglich ist, kann nur ein Versuch sein. Ein solcher ist aber theologisch berechtigt, wenn er sich auf sichere Prinzipien stützt, wie sie der Aquinate begründet hat, und kann soweit auf Erfolg hoffen, als richtige Folgerungen aus diesen Prinzipien gezogen werden. Wenn wir für diesen Versuch den hl. Thomas zum Führer wählen, gebührt ihm diese Rolle schon wegen seiner von der Kirche anerkannten höchsten Autorität in der Theologie¹, denn er ist der offizielle Theologe der römischen Kirche, die selbst die Lehrerin aller anderen partikulären Kirchen ist. Es ist aber ein Irrtum, wenn man meint, daß er die Lehre von der Kirche nicht systematisch darstelle, weil er keinen besonderen Traktat darüber geschrieben habe, weder in der theologischen Summa noch in seinen übrigen Werken. Gerade deshalb, weil sich darin kein eigener Traktat findet, nimmt diese Lehre ihre richtige Stelle im thomistischen System oder, was dasselbe ist, in der einheitlichen Theologie des Aquinaten ein. Denn weil er die Kirche als den mystischen Leib Christi auffaßt, durfte er ihre geheimnisvolle Einheit mit dem Gottmenschen nicht durch eine getrennte Behandlung aufheben, sondern er mußte sie in allen ihren Beziehungen zu ihrem Haupte untersuchen, ebenso wie in Hinsicht auf Gott als Herrn seines Hauses und auf ihr bräutliches Verhältnis in der mystischen Ehe. Und darum mußte er das Leben der Kirche im besonderen bei den übrigen Lehrstücken mitbehandeln. Weil er aber die Kirche und ihr Leben als Glaubensgeheimnis annahm, war eine strenge Definition dieses Geheimnisses für ihn unmöglich, mit deren Hilfe

¹ S a d o c S z a b ó in Divus Thomas III, p. 657—684; VI 8—27, 153—185, 347—380; VI 60—112.

er formal ein besonderes Subjekt im System seiner Theologie einstellen könnte¹. Auch die reiche Entwicklung, die er von den Rechten der Kirche gibt, konnte ihn nicht zu einer besonderen metaphysischen Untersuchung über die Kirche veranlassen; denn die juridische und daher auch die kanonistische Betrachtung setzt das Rechtssubjekt voraus, dessen Wesen und Dasein aber nicht mehr unter das Formalobjekt der Rechtswissenschaft fällt. Wohl aber hat der hl. Thomas alle Prinzipien für die Lehre von der Kirche und ihrem Leben in reicher Fülle vorgelegt, so daß die spätere Traktatentheologie diese *Capita doctrinae* nur auszuführen brauchte²: und das ist der beste Beweis dafür, daß er diese Lehre nicht übergangen, sondern ihre Tiefe und ihren reichen Gehalt am meisten erkannt hat.

Was endlich die hier versuchte Grundlegung anbelangt, so macht dieselbe nur den Anspruch auf eine Skizzierung der Umrisse. Eine erschöpfende Ausführung müßte auch die dogmengeschichtliche Seite der Frage berücksichtigen, wofür Grabmann sehr wertvolles Material beigelegt hat, und würde auch zu gründlicher Polemik nötigen. Hier sollten nur die Grundlinien, die der Aquinate entworfen hat, angedeutet werden: denn es bleibt sein unsterbliches Verdienst, das Modell der Kirche für die spekulative Theologie geschaffen zu haben: unter diesem Symbol hat ihn die Kunst über dem Portal von S. Maria della Quercia verewigt³.

Graz, 7. März 1919

WORIN BESTEHT DAS WESEN DES EUCHARISTISCHEN OPFERS?

Von P. Dr. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Man hat sich vielfach bemüht, eine scharfe Bestimmung des Opferbegriffes unabhängig von der Betrachtung des Kreuzesopfers und des eucharistischen Opfers, wie letzteres in organischer Verbindung zum Kreuzesopfer steht, zu gewinnen. Die naturgemäße Folge war, daß man dem so ge-

¹ Divus Thomas II (1915), p. 149.

² Vgl. Grabmann a. a. O., p. 14–67.

³ Divus Thomas II (1915), p. 148 f.