

Zwischen Apologetik und Restauration: Das sacramentum universale der Neuscholastik

Von Christian Schaller, München

1. Die Neuscholastik und die Sakramentalität der Kirche

Nach der Abkehr vom Idealismus und der aufklärerischen Philosophie Mitte des 19. Jahrhunderts setzte mit der Neuscholastik eine Erneuerung der scholastischen Theologie und Philosophie ein. Das programmatische »Zurück zur Theologie und Philosophie der Vorzeit« J. Kleutgens¹ wurde zugleich zum Ansatzpunkt einer an der Vergangenheit orientierten Methode theologischen Denkens und Arbeitens. Die Neuscholastik wandte sich zunächst polemisch gegen die geschichtstheologischen Ansätze der Tübinger Schule und gegen die Programme einer am Positivismus und Empirismus orientierten Theologie etwa eines G. Hermes und A. Günther. Ihren Versuch, das katholische Denken mit Kant und Hegel zu einer fruchtbaren Symbiose zu vereinen, erachteten die Neuscholastiker als so zerstörerisch, daß eine effektive Abwehr der subjektiven und rationalistischen Strömungen nur durch den Rückgriff auf die Tradition der Scholastik zu bewältigen erschien. Aus dem Bewußtsein der Verantwortung heraus nahmen die Neuscholastiker eine Haltung der Sicherung und des Bewahrens ein, weshalb gegenüber dem als neu und dynamisch anmutenden Aufschwung der Tübinger und der genannten Semi-rationalisten »die Arbeit der Neuscholastik behutsam, uniform und nüchtern«² erschien. Die Theologie des Mittelalters, insbesondere des hl. Thomas von Aquin, wurde zum Inbegriff einer wahrheitsgemäßen Theologie, die als spezifisch katholische Form von Philosophie und Theologie gewertet wurde. Trotz ihrer Kritik an der von den Tübingern vorgenommenen Verbindung von spekulativem und geschichtlichem Denken darf der Rückgriff auf Elemente der scholastischen Tradition nicht als bloße ungeschichtliche Repristinatio, vielmehr als ein Versuch eingeschätzt werden, der die Vergangenheit für die Auseinandersetzungen der Gegenwart fruchtbar machen sollte. Einzuräumen bleibt jedoch eine latente Tendenz, die Geschichte als Sicherung gegenwärtiger theologischer Aussagen und zur Bestätigung eines bestimmten zeitlos gültigen und zur Norm erhobenen theologischen Systems heranzuziehen. Die Neuscholastik wurde ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zur

¹ Der Blick auf die Vergangenheit drückt sich bei Kleutgen v.a. in seinen beiden Werken *Die Theologie der Vorzeit*, 4 Bde., Münster 1853–1870, und *Die Philosophie der Vorzeit*, 2 Bde., Münster 1860–1863, aus. Zu Kleutgen, vgl. Scheffczyk, L., *Der Weg der Deutschen Katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: *ThQ* 145, 1965, S. 273–306, bes. S. 297ff.; Finkenzeller, J., *Joseph Kleutgen (1811–1883)*, in: *KThD* II, S. 318–344.

² Scheffczyk, L., op. cit., S. 298.

»Normaltheologie«³, deren lehramtliche Bestätigung in der Enzyklika *Aeterni Patris* von Leo XIII. gipfelte⁴.

Was auf den ersten Blick »regressiv«⁵ erscheint, erweist sich jedoch auf den zweiten Blick fruchtbarer und interessanter, als es die gängige Interpretation aufzuweisen versucht. Ohne Zweifel galt das Hauptanliegen der Neuscholastik der Bewahrung und Stabilisierung einer kirchlichen Theologie, die sich der kantisch-rationalen Philosophie ausgesetzt sah und diese mit den Mitteln der verbindlich eingeforderten scholastischen Methode zu überwinden suchte. Nicht immer erwies sich der Rückzug in ein zeitlos gültiges System als adäquate Lösung für die anstehenden Fragen in der Kirche und der Gesellschaft.

Der Ertrag der Neuscholastik liegt aber nicht zuletzt in der systematischen Relecture der scholastischen Theologie. Durch ihr programmatisches Zurück wurde eine auf lange Sicht angelegte Rückbesinnung auf die eigene theologische und philosophische Tradition eingeleitet und eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung mit der Theologie der Vergangenheit angeregt, die manchen Autor vor dem Vergessen bewahrt hat⁶. Die angestrebte Vereinheitlichung in der Methode – was keinesfalles mit Uniformität zu verwechseln ist, wie ein Blick auf die unterschiedlichen Arbeiten der Neuscholastiker belegt – führte zu einer »relativen weltanschaulichen Geschlossenheit«⁷ gegenüber anderen gesellschaftlichen Strömungen. Von daher erklärt sich auch das apologetische Interesse der Neuscholastik. Apologie und Apologetik sind weit davon entfernt, die »sterile Fortführung der Tradition« zur »Konservierung einer theologischen Denkform« zu sein⁸. Ihr Schwerpunkt lag in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den das Christentum in Frage stellenden neuzeitlichen Denkansätzen, die zunächst kritisch erschlossen werden mußten, um ihnen mit der nötigen Kompetenz gegenüberzutreten zu können.

In Deutschland sind v. a. Mainz (B. F. L. Liebermann, J. B. Heinrich, F. J. Clemens, F. C. I. Moufang), Eichstätt (M. Glossner, F. Morgott) und Würzburg⁹ (H. J. D. Denzinger, F. S. Hettinger) als Hauptzentren der Neuscholastik zu nennen.

Für unsere Fragestellung nach der Sakramentalität der Kirche ergibt sich nach einer ersten Durchsicht der Werke der im folgenden behandelten Autoren ein interes-

³ Walter, P., Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, untersucht am Beispiel der Ekklesiologie, in: Wolf, H., Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Bd. 3), Paderborn 1999, S. 129–163, hier S. 131. Trippen, N., Wahrheit und Historie. Kirchliches Lehramt und Geschichtswissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, in: Altermatt, U., u. a. (Hrsg.), Moderne als Problem des Katholizismus (= Eichstätter Beiträge, Bd. 28), Regensburg 1995, S. 204–221, spricht von einer »Monopolisierung der Neuscholastik in der Theologie«, op. cit., S. 205.

⁴ Enzyklika *Aeterni Patris* vom 4. 8. 1879, DH 3135–3140.

⁵ So beurteilt Metz, J. B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992, S. 32, die aufkommende Neuscholastik.

⁶ Vgl. Walter, P., Art. Neuscholastik, Neuthomismus, in: LThK ³VII, Sp. 781.

⁷ Op. cit., Sp. 782.

⁸ Reikerstorfer, J., Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit, in: HFTh 4, S. 356f.

⁹ Vgl. zur Besetzung der Würzburger Lehrstühle: Weitlauff, M., Zur Entstehung des »Denzinger«. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1818–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg, in: HJb 96, 1978, S. 312–371.

santes Ergebnis: *Sakrament Kirche* als Theologumenon kann für die Ekklesiologie der Neuscholastik als eine feste Größe betrachtet werden. Das kann als ein Indiz für den nie abgebrochenen Disput zwischen den beiden großen Schulen des 19. Jahrhunderts gesehen werden, deren inhaltliche Differenz oft überzeichnet wird¹⁰. Sprachliche Parallelen dürfen jedoch nicht zu einer voreiligen Gleichstellung der begrifflichen Verwendung führen. Eine genaue Analyse der Texte wird auf Unterschiede aufmerksam machen müssen, die aus dem jeweiligen theologischen Ansatz der einzelnen Autoren resultieren.

So ist die folgende Studie von dem Bemühen gekennzeichnet, die unterschiedlichen Konnotationen in den Ausführungen zur Sakramentalität der Kirche bei einigen Vertretern der Neuscholastik zu untersuchen. Da bei Michael Glossner, J. H. Oswald und M. J. Scheeben der Terminus *Sakrament Kirche* explizit anzutreffen ist, sind zur Bewältigung des Themas die genannten Autoren ausgewählt worden. Ihre Interpretationen der theologischen Aussage von der Kirche als Sakrament können für die Neuscholastik als repräsentativ angesehen werden.

2. Die Signatur des Gottmenschen: *Die Kirche als das eine große Sakrament bei Michael Glossner*¹¹

»So ist die Kirche als Organ des Erlösers das
Opus operatum mit Vorzug, das Eine große
Sacrament«¹²

Bevor sich die in unserem Kontext so wichtige Frage nach der Sakramentalität der Kirche in der Ekklesiologie Michael Glossners stellt, benötigt man ein Raster, aus dem die Bedeutung der Lehre von der Kirche im Gesamt seiner Dogmatik ersichtlich wird. Glossners dogmatischer Entwurf basiert nach eigener Auskunft¹³ teilweise auf

¹⁰ Vgl. Scheffczyk, L., op. cit., S. 297.

¹¹ Der 1860 nach Studien der Philosophie und Theologie zum Priester geweihte Michael Glossner wurde 1837 in Neumarkt in der Oberpfalz geboren. In den Jahren 1864–1877 war er als Professor und Rektor des bischöflichen dt. Seminars in Saratow in Rußland tätig. Im Anschluß daran wurde er Subregens in Regensburg und ab 1891 Benefiziat in München, wo er 1909 verstarb. Als sein Hauptwerk gilt die zweibändige Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, die 1874 in Regensburg erschien. Glossner gilt als einer der schärfsten Gegner der freieren Bestrebungen innerhalb der Theologie. Seine oftmals polemischen Schriften richten sich gegen Kuhn (Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade gegenüber H. v. Kuhn, Mainz 1871) und H. Schell, dessen Lehren er zusammen mit E. Commer immer wieder aufgreift und kritisiert. Zu Gloßner vgl. Buschkühl, M., Michael Glossner und die Theologie seiner Zeit. Briefwechsel Michael Glossner – Ernst Commer (= Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt, Band 19), Eichstätt 1992; dgl., Die Bibliothek Michael Glossner (= Kataloge der Universitätsbibliothek Eichstätt V. Nachlaßbibliotheken, Erster Band), Wiesbaden 1991.

¹² Gloßner, M., Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Regensburg 1874, Bd. I, S. 35.

¹³ Vgl. op. cit., S. VII: »Das vorliegende Lehrbuch ist nämlich ursprünglich aus Vorlesungen des hochverehrten Lehrers erwachsen, durch die er in höchst anregender Weise viele Jahre hindurch den Samen echter Wissenschaft und heiliger Begeisterung in die Gemüther zahlreicher Schüler zu reichlicher Frucht austreute und sich in ihnen ein unauslöschliches Andenken sicherte.«

der Mitschrift der Vorlesungen des Eichstätter Regens Joseph Ernst (1804–1869), der Schelling und Görres ein Jahr in München gehört hat, bevor er an die Päpstliche Universität Gregoriana nach Rom wechselte, wo er in den Lehrern G. Perrone und F. Manera in unmittelbarem Kontakt zur »Römischen Schule« trat.¹⁴ Glossner, den K. Jaspers als konsequentesten und hervorragenden Vertreter des Neuthomismus herausstellt¹⁵, war auch in seiner Zeit nicht unumstritten, galt er doch einerseits als »grausamer Thomist«¹⁶, andererseits rühmte man ihn als »hervorragenden Dogmatiker, gründlichen Kenner der Philosophie in allen ihren Schattierungen, als ein wahres spekulatives Genie und überzeugungstreuen Thomisten«.¹⁷

Die uns an dieser Stelle interessierende Sakramentalität der Kirche in ihrer Ausprägung bei Glossner setzt einen instruktiven Einblick in die Ekklesiologie seiner dogmatischen Ausführungen voraus. Entgegen den meisten zeitgenössischen Dogmatiken, in denen der Kirchentraktat nur eine marginale Rolle spielt, stellt er sie – in Anlehnung an G. Perrone und seinen Lehrer J. Ernst – an den Anfang seiner systematischen Überlegungen.¹⁸ Durch diese herausgestellte Position erwächst der Ekklesiologie unzweifelhaft ein für die weitere theologische Erschließung der dogmatischen Traktate konstitutiver Rang. Theologie muß mit ihr beginnen, da die Kirche »Erkenntnisprinzip aller höheren Wahrheit« ist, die »die Grundlagen und Wurzeln unseres sittlich-religiösen, aus dem Glauben hervorwachsenden geistigen Lebens« enthält; darüber hinaus ist sie die »Quelle des dogmatisch-wissenschaftlichen Bewußtseins«.¹⁹ Da die Lehre von der Kirche sich auf diese Weise als Formalprinzip der Theologie ausweist, muß die erste, vor aller Spekulation gestellte Frage lauten: »Quid credit et docet Ecclesia?«²⁰. Somit wird die Ekklesiologie von Glossner zum »theologischen Erkenntnisprinzip« und zur »Quelle des Glaubens und der gläubigen Erkenntnis«²¹ und erhält von daher ihre Legitimation und Notwendigkeit, an den Anfang gestellt zu sein.²² Die Vorrangstellung der Ekklesiologie Glossners als erster Traktat des dogmatischen Systems resultiert aus den erkenntnistheoretischen Überlegungen, denen mehr Bedeutung zugemessen wird als dem traditionellen Aufbau, der sich an den Inhalten orientiert und demgemäß der Ekklesiologie nach der Gnadenlehre ihren Platz einräumt. Theologie ist aber für Glossner eine stets kirchlich vermittelte, der Glaube ein objektiv-kirchlicher, der nur durch das Erkenntnisprinzip Kirche, die die Trägerin der göttlichen Wahrheiten ist, angeeignet werden kann.²³

¹⁴ Zur Person und zur Ekklesiologie von J. Ernst, vgl., Naab, E., Das eine große Sakrament des Lebens. Studien zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule (= Eichstätter Studien, NF, Bd. XX), Regensburg 1985.

¹⁵ Vgl. Jaspers, K., Nikolaus Cusanus, München 1964, S. 230–235.

¹⁶ Kraus, F. X., Rezension zu Glossner, Michael, Savonarola als Apologet und Philosoph, Paderborn 1898, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, 25, 1899, Sp. 202f.

¹⁷ Szabó, S., Prälät Dr. Ernst Commer, in: Divus Thomas, Serie 3, 6, 1928, S. 281f.

¹⁸ Vgl. Perrone, G., Praelectiones theologicae Vol. II. De locis theologicis, Regensburg ²¹1854.

¹⁹ Glossner, M., op. cit., I/1, S. 1.

²⁰ Op. cit., S. 1.

²¹ Op. cit., S. 1.

²² Vgl. op. cit., S. 2.

²³ Vgl. Glossner, M., op. cit., I/2, S. 1: »Die Kirche ist das Organ zur lebendigen Vermittlung des höheren göttlichen Lebens.« Eine Bestätigung finden diese Äußerungen in folgenden Ausführungen: vgl. op. cit., S. 1: »Die Kirche ist nemlich (!): ... Inhaberin und untrügliche, vom heiligen Geiste geleitete Zeugin der in Christus offenbar gewordenen übernatürlichen Wahrheit.«

Sie allein ist letztgültige Instanz, »unfehlbare Lehrerin und Auslegerin« der göttlichen Wahrheit, schließlich ist sie selbst »das Organ der Wahrheit und Gnade«. ²⁴

In der Konsequenz stellt diese Betonung der Ekklesiologie innerhalb des dogmatischen Systems auch ein Ringen dar, den Kirchengedanken deutlicher in das Bewußtsein der Gläubigen zu rücken. Dies ist einer der Verdienste Glossners, der die Kirche in ihrer ganzen theologischen Bedeutsamkeit zum Tragen bringen wollte und sich eben nicht nur auf die Interpretation der Infallibilität nach dem I. Vaticanum beschränken wollte.

H. Brunner beurteilt den ekklesiologischen Ansatz Glossners als eine wichtige Quelle für die Theologie von der Kirche als Sakrament und mystischer Leib Christi des 20. Jahrhunderts. ²⁵ Um zu einer Bestätigung der getroffenen Aussage zu kommen, müssen verschiedene Aspekte berücksichtigt werden. ²⁶ Zu nennen sind die Wesensbeschreibung der Kirche als Gemeinschaft, als Organ – in deutlicher Absetzung zum analog verwendeten Gesellschaftsbegriff ²⁷ –, ihre Christus-Relation und ihre soteriologische Relevanz in der Geschichte, die den Charakter der Kirche als das »Eine große Sakrament« ²⁸ begründen.

Die Sakramentalität der Kirche kann nur angenommen werden, wenn eine Definition der Kirche den soziologisch abgeleiteten gesellschaftlichen Horizont verläßt, aus dem ihr lediglich das empirisch und demoskopisch Erfäßbare zugesprochen wird, nicht aber ihr übernatürliches, auf Christus selbst zurückgehendes Sein erkannt wird. Wäre sie nicht mehr als eine »Gesellschaft zur Erfüllung der religiösen Bedürfnisse der Menschen« ²⁹, deren Aufgabe die »sittlich-religiöse(n) Erziehung des natürlichen Menschen« ³⁰ ist, so käme ihr weder eine soteriologisch-heilshafte Bedeutung zu, noch würde sich daraus eine christologische Deutung kirchlicher Existenz erschließen. Aus der Negation defizitärer Sichtweisen der Kirche entwickelt Glossner nun seine Definition von Kirche, deren einziger Bezugspunkt Jesus Christus ist:

»Wir definieren daher die Kirche als die in reale Gemeinschaft mit dem Gottmenschen aufgenommene und zu einem lebendigen Organe umgeschaffene Menschheit.« ³¹

²⁴ Glossner, M., op. cit., S. 1, vgl., op. cit., hierzu: »In diesem Sinne ist die Kirche Autorität, d. h. bestimmende und erzeugende Macht eines höheren, im prägnanten Sinne aus Gott stammenden und zu Gott führenden, geistigen Lebens.«

²⁵ Brunner, H., *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt 1979, S. 260.

²⁶ Nachdem die Kirche als Formalprinzip und erkenntnistheoretische Grundlage der Theologie und des Glaubens herausgestellt worden ist, wenden wir uns an dieser Stelle ausschließlich der Sakramentalität der Kirche im Glossnerschen System zu. Alle weiteren Aspekte seiner Ekklesiologie (Ämterfrage, *notae ecclesiae* usw.) und deren Abhängigkeiten warten noch auf eine wissenschaftliche Aufarbeitung, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Zur Autoritätsfrage vgl. die bereits zitierte, erwähnenswerte Arbeit von Naab, E., *Das eine große Sakrament des Lebens*, S. 230–252.

²⁷ Vgl. Glossner, M., op. cit., I/1, S. 16, mit Rückgriff auf Scheeben und Pilgram: »Wie wenig sich aber die Begriffe: Versammlung, Anstalt zum genus der Kirche eignen, hat Pilgram in seiner anziehenden Schrift: »Physiologie der Kirche: (Kirchheim 1860, CS) gezeigt.«

²⁸ Op. cit., S. 35.

²⁹ Op. cit., S. 16.

³⁰ Op. cit., S. 16.

³¹ Op. cit., S. 16.

Die christologische Zentrierung der Kirche verdichtet sich in den Aussagen über den »gottmenschlichen Charakter«, der der Kirche eigen ist³². Sie ist »herausgewachsen aus dem Gottmenschen, entstanden durch Angliederung an das gottmenschliche Haupt«, wodurch sie die »Signatur des Gottmenschen« an sich trägt.³³ Die Abhängigkeit von Möhler und der *prolongatio incarnationis* hinter diesen Aussagen ist deutlich. Zur Bestätigung der engen und dauerhaften Verbindung von Christus mit seiner Kirche ist der Gedanke der Fortführung der Inkarnation Christi in seiner Kirche nicht überbietbar. Auch wenn hiermit eine – gefährliche – Identifikation der Kirche mit Christus ausgesagt werden kann, so ist es andererseits nicht möglich politisch-soziologisch bedingte Begriffsfelder als Erklärung für die Kirche und ihr Wesen heranzuziehen. Ihr Lebensprinzip als realer Leib Christi, als lebendiges Organ, bezieht sie aus der Gemeinschaft mit ihrem Haupt, der »allen Gliedern sein Leben, ein höheres, nicht aus der Kraft der Natur stammendes Leben mittheilt(!)«. ³⁴

Als unmittelbar von Christus kommende und mit ihm als ihrem Haupt geeinte organische Gemeinschaft übernimmt sie ihre Aufgabe in der Heilsgeschichte dadurch, daß sie »die Gnadenschätze der Erlösung zur Heiligung der Menschheit«³⁵ bewahrt und vermittelt, was sie zu einem lebendigen, aktiven Organ der heilschaffenden Gnade werden läßt. Ein Organ, dem Christus die »Gnadenschätze der Erlösung« anvertraut hat, um durch sie die Menschheit zum übernatürlichen Leben zu führen.³⁶

In Anlehnung an den Würzburger Dogmatiker F. S. Hettinger³⁷ bezeichnet Glossner nun die Kirche als Sakrament: »So ist die Kirche als Organ des Erlösers das Opus operatum mit Vorzug, das Eine große Sacrament.«³⁸ Der Weg zur Wesensaussage der Kirche als Sakrament schien bei Glossner vorprogrammiert. Die Kirche besteht aus einer derart engen Einheit mit Christus, daß sie Teil seines Wesens geworden ist. Sie vereinigt sichtbare und unsichtbare Elemente in ihrer physischen Verfaßtheit. Sichtbar ist ihre äußere Ordnung, ihr Haupt, ihre soziologische Erscheinung in der Welt und ihre nach außen gerichtete Sakramentalität. Dagegen sind ihr göttliches, von Christus kommendes Sein, ihre wesenhafte Vereinigung mit Christus, ihrem

³² In den Ausführungen zum gott-menschlichen Charakter der Kirche wird Glossners Abhängigkeit von Möhlers Symbolik deutlich, wenn dort von der Kirche als der bleibenden Menschheit Christi, als der Gesamtheit seiner sichtbaren Gestalt, als der in menschlicher Form sich erneuernde Gottessohn und dem Haupt der Kirche die Rede ist, vgl. Möhler, J. A., Symbolik, S. 333.

³³ Op. cit., S. 3f., vgl. auch op. cit., 31: »Die Kirche steht mit dem Gottmenschen in realer Lebensgemeinschaft, sie ist sein Organ, sein Leib; sie trägt daher durchaus das Gepräge ihres gottmenschlichen Hauptes. Dieser gottmenschliche Charakter der Kirche zeigt sich vor allem in ihrer physischen Constitution. Göttliches und Menschliches durchdringen sich in ihr.«

³⁴ Op. cit., S. 18; vgl. auch op. cit., S. 26: »Wie die Kirche nicht bloß ein kollektives Ganzes mit moralischer Einheit ist, sondern ein Organismus mit innerer, substantieller Einheit, so steht auch Christus, ihr Haupt, nicht in äußerer, moralischer Beziehung zu ihr, ist nicht bloß ihr Stifter, sondern ihr fortwährender Lebensgrund.«

³⁵ Op. cit., S. 4.

³⁶ Vgl. op. cit., S. 18; ferner op. cit.: »Lebendiges Organ: denn sie enthält jene Gnadenschätze nicht, wie ein todes (!) Gefäß, sondern ist von ihnen lebendig durchdrungen, eine lebendige Autorität für freie geistige Wesen.«

³⁷ Vgl. Hettinger, F.S., Apologie des Christentums, II/2, Freiburg 1867, 96f.

³⁸ Glossner, M. cit., S. 35.

Haupt, und die Durchdringung mit dem Heiligen Geist unsichtbare Faktoren, des Wesens der Kirche. Beide Seiten bilden jedoch eine unauflösbare Einheit, deren Trennung zu einem rudimentären und defizitären Kirchenbild führen würde: »Ihrem Begriffe gemäß, als lebendiges Organ des Gottmenschen, trägt sie den Erlöser und seinen heiligen und heiligenden Geist in realer Präsenz in sich zur Neuschaffung der Menschheit«, was aber »unfehlbar an Menschliches und Sichtbares geknüpft« bleibt.³⁹ Anschaulich zieht Glossner Augustinus zu Hilfe: Äußere und innere, sichtbare und unsichtbare Elemente, Leib und Seele der Kirche können nicht getrennt werden – damit nähert er sich einem »organologischen Realismus«⁴⁰, wie er bei Augustinus bereits anzutreffen ist: »Was im Leib des Menschen die Seele«, erklärt der heilige Augustin, das ist der Geist Christi in seinem mystischen Leibe der Kirche; das wirkt er in der ganzen Kirche, was die Seele wirkt in allen Gliedern des Leibes. Ist ein Glied gelöst, so verliert es das Leben; das Leben bleibt im Leibe, folgt aber nicht dem gelösten Gliede; so folgt der heilige Geist dem gelösten Gliede nicht, das sich getrennt von der Kirche. Wollt ihr darum leben vom heiligen Geiste, so bewahrt die Liebe in der Kirche.«⁴¹

Das Sakrament-Sein der Kirche besteht also zum einen in der Verbindung von Sichtbarem und Unsichtbarem, zum anderen ist ihre wesentliche Bestimmung begründet in der ihr von Christus verliehenen Macht, der Menschheit das Leben zu geben: »Die Idee der Sacramentalität bedeutet daher zunächst den Eintritt des Göttlichen, Übernatürlichen in das Menschliche, Sichtbare, die geheimnisvolle Verbindung beider.«⁴² Sakramente und Kirche sind nicht isoliert voneinander zu betrachten, vielmehr ist das sakramentale Handeln der Kirche der ureigenste Ausdruck ihres heilschaffenden Handelns in der Welt. Das bedeutet, daß die Kirche als Ganze sakramental gesehen werden muß, indem sie »dem durch die hypostatische Union zum Werkzeug göttlicher Kraft erhobenen und geweihten allerheiligsten Leibe des Gottmenschen« gleicht.⁴³ Kirche und Sakrament bilden eine »substantielle Einheit«⁴⁴; die Kirche wird somit eben zum »einen großen Sakrament«⁴⁵, das im »innersten Organismus der Kirche« angesiedelt ist und aus »der verklärten und vergöttlichten Menschheit Jesu Christi« herausgewachsen ist und selbst als »ein großes Sakrament als sichtbare Bewahrerin und Vermittlerin der unsichtbaren Gnadenschätze der Erlösung«⁴⁶ in der Welt begegnet.

Abschließend kann gesagt werden, daß Glossners ekklesiologischer Ansatz bereits durch dessen äußere Anordnung an der Spitze der dogmatischen Traktate als innovativ und einfallsreich zu gelten hat. Christozentrik und soteriologisches Denken erhellen ein Bild von der Kirche, das wenige Jahre nach dem I. Vaticanum vor allem

³⁹ Glossner, M., S. 36.

⁴⁰ Brunner, H., op. cit., S. 268.

⁴¹ Glossner, M., op. cit., S. 37; Augustinus, Sermo 267, 4.

⁴² Glossner, M., op. cit., II, S. 271.

⁴³ Op. cit., S. 272.

⁴⁴ Brunner, H., op. cit., S. 269.

⁴⁵ Glossner, M., op. cit., I/1, S. 35.

⁴⁶ Glossner, M. op. cit., II, S. 272.

durch die Infallibilitätsdiskussion innerhalb der Ekklesiologie verdrängt worden war: Die Kirche als Leib Christi, als mystische Gemeinschaft, als Sakrament. Glosner zeichnet sich hier – trotz der ihm gegenüber offen zutage tretenden Kritik als »Oberscholastiker«⁴⁷ – als ein Kenner zeitgenössischer Theologie aus, der die Ansätze von Scheeben, Pilgram und Möhler zu einer interessanten Gesamtschau zusammengeführt hat.

Dabei adaptierte er Begrifflichkeiten, deren Verwendung hauptsächlich den Vertretern der romantischen Theologie, den Tübingern, zugesprochen werden, wie z. B.: Organismus, organologisch, Gemeinschaft und mystischer Leib.

Sein Ziel, die Lehre von der Kirche wieder mehr ins Bewußtsein der Gläubigen und der Theologie zu rücken, sie gleichsam aus der Enge institutioneller Fragestellungen herauszulösen, versuchte er mit der Beschreibung der Kirche als Sakrament zu erreichen. Ihr Handeln in der Welt sollte als Ausdruck des Wirkens Gottes in der Geschichte mit den Menschen sichtbar werden.

3. Das allgemeine Mittel der Heiligung: *Die Kirche als das christliche Sakrament bei J. H. Oswald*⁴⁸

»Die Kirche selbst ist das Sakrament, als Heilmittel im umfassendsten Sinne des Wortes«⁴⁹

In der Einleitung seines berühmten Werkes *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*⁵⁰ legt Oswald thesenartig seine Konzeption von der Kirche mit dem Blick auf deren Verhältnis zu Christologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre vor. Deutlich tritt dabei die Idee vom sakramentalen Charakter der Kirche hervor. Auf dem Hintergrund der Soteriologie wird die Kirche zum aktiven Bestandteil der Erlösungswirklichkeit und der Heilzusage Jesu Christi. Die Kirche ist ein inneres Moment des Heilshandelns Christi. Obwohl Oswald die Einschätzung der Kirche als Heilsanstalt als eine ihrem Wesen durchaus entsprechende

⁴⁷ Bleickert, G., Hermann Schell (1850–1906), in: KThD III, S. 303.

⁴⁸ Johannes Heinrich Oswald wurde 1817 in Dorsten geboren. Nach seiner Ordination 1840 wurde er 1845 Professor für Dogmatik in Paderborn bis zu seinem Wechsel 1875 auf den Lehrstuhl für Dogmatik in Braunsberg. Als sein Hauptwerk gilt das zweibändige Werk: *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Münster 1856f.,⁵1894. Vgl. zu Oswald Fraigneau-Julien, B., *L'Église et le caractère sacramentel selon J. M. Scheeben*, Bruges 1957, S. 201–206, wo er den Einfluß Oswalds auf die Theologie und Ekklesiologie Scheebens feststellt; ferner Bäumer, R., Oswald, Johannes Heinrich, in: *LThK* ³VII, Sp. 1214. Zum organologischen Kirchenbegriff bei Oswald vgl. Brunner, H., *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 118), Frankfurt a. M. 1997, S. 144–149.

⁴⁹ Oswald, J. H., *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Bd. I, Münster ³1870, S. 10. Zitiert wird ausschließlich nach der dritten Auflage.

⁵⁰ Op. cit.

erachtet, korrigiert er ihre ausschließlich auf den Bereich der Ethik und Moral beschränkte aufklärerische Sicht jedoch durch den Verweis auf die oben genannte soteriologische Relevanz, die nicht nur ihr Ziel und ihre Aufgabe definiert, sondern eben auch ihre Herkunft offenbart. Sie ist zwar die »Lehrerin der Wahrheit« und die »Handhaberin des Gesetzes Christi«⁵¹ und als solche von Christus eingesetzt, ihre ureigene Gründung aber ist innerhalb des Erlösungswerkes Jesu Christi zu sehen, sie ist ihr »Schlußakt und Ergebnis«⁵², durch das sie am Heilsgeschehen partizipiert, und zwar in dem Sinne, daß es ihre genuine Aufgabe ist, die Heilstätigkeit Jesu fortzusetzen⁵³. Die Kontinuität des Erlösungsgeschehens parallelisiert Oswald mit der Fortsetzung der Schöpfung, die mittels der göttlichen Anteilnahme und Mitwirkung weitergetragen wird. So wie die Schöpfung weitergeführt wird, muß es auch eine Fortsetzung der Erlösung geben, die jeden Menschen zur Verwirklichung seines Heiles führt⁵⁴. Erlösung im eigentlichen Sinn kann aber nur von Christus selbst ausgehen und besteht in der Überantwortung des Menschen und seiner Existenz an den Erlöser. Der Prozeß der Erlösung geht jedoch in soteriologischer Hinsicht weiter, obwohl Christus nicht mehr sichtbar gegenwärtig in der Welt ist. Also wird ein stellvertretendes Organ von Christus eingesetzt, das das von ihm begonnene Heilswerk in der Geschichte weiterträgt, sichtbar werden läßt und aktiv daran teilnimmt:

»Die Theilnahme des Menschen an Christo und sein dadurch bezeichneter Eintritt in die Heilsordnung geschieht eben durch die von Christo selbst geordnete Stellvertretung Seiner auf Erden, geschieht durch die Kirche. Ja die Theilnahme an Christo ist die Theilnahme an der Kirche. Nicht als ob die Kirche zwischen Christus und das Individuum sich eindränge, unberufen, sondern, »da wir nun (wie der Apostel schreibt 2. Kor. 5, 16) Christus nach dem Fleische nicht mehr kennen«, vertritt die Kirche auf Erden des Herrn Stelle, indem die einmal historisch vollbrachte Erlösungsthätigkeit Christi in ihr erhalten und durch sie ausgeführt wird, oder ... indem Christus durch seine Kirche, als die Braut, welche er um den Preis seines kostbaren Blutes sich erkaufte hat, die Menschen zum übernatürlichen Leben wiedergeboren, d. h. in die Heilsordnung versetzt werden läßt. Mit einem Worte: Christus auf Erden das ist die Kirche.«⁵⁵

Die Kirche begegnet uns unter der Prämisse von Raum und Zeit, unter den Bedingungen einer sichtbaren Wirklichkeit und einer unsichtbaren vom Geist getragenen organisch gefaßten mystischen Einheit von Christus und Kirche. Oswald greift auf den paulinischen Leib-Christi-Gedanken zurück, um das scheinbare Paradox von sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit aufzuschlüsseln. In der äußeren Erschei-

⁵¹ Op. cit., S. 2.

⁵² Op. cit., S. 2.

⁵³ Vgl. op. cit., S. 2: »Die tatsächliche Fortführung der erlösenden Thätigkeit Christi zum Behufe der Heiligung der Menschen geschieht aber durch die Kirche.«

⁵⁴ Vgl. op. cit., S. 2: »Die Kirche ist ... in gewissen Sinne Christus und sein Werk in tatsächlicher Fortsetzung. Sowie die Erschaffung der Welt durch Gott continuirt (!) wird in der göttlichen Erhaltung und Mitwirkung, und so wie weiterhin die Sünde Adams fortgepflanzt und jedesmal gleichsam reproducirt (!) wird in der Zeugung, so soll auch das Werk der Erlösung, welche das Seitenstück zur Schöpfung und das Gegenstück zum Sündenfalle bildet, in der Menschheit bis zum Ende der Zeiten, zum Behufe seiner Verwirklichung an den Einzelnen, d. h. zu ihrer Heiligung, perenniren.«

⁵⁵ Op. cit., S. 8 f.

nungsform stellt die Kirche die Menschheit Christi stellvertretend dar. Getragen und durchwaltet wird die menschliche Gestalt, die Kirche, durch das beseelende Prinzip, den Geist⁵⁶. Als »mystischer Leib« übernimmt die Kirche stellvertretend den heiligen Dienst an den Menschen und vermischt sich hinsichtlich ihrer soteriologischen Relevanz so mit Christus, ihrem Haupt, daß ein anderer Weg zu ihm völlig aussichtslos erscheinen muß. »Entsündigung und Heiligung des Menschen« sind nur durch den »Antheil an Christo und an seinem Werke« über das »einzige Mittel des Heiles« zu erreichen, welches die Kirche ist⁵⁷.

Aus der für das Heil notwendigen und exklusiven Rolle der Kirche wird ihre Sakramentalität abgeleitet. Die sichtbare Seite der Kirche verweist auf das in Jesus Christus sich vollziehende Heil, das mittels der Kirche in der Geschichte weitergetragen und stets neu aktualisiert wird. Obwohl sie in der Welt als eine sichtbare Anstalt in Erscheinung tritt, ist sie aufgrund ihrer Herkunft von Christus und ihres Mit-hinein-genommen-Seins in das Erlösungsgeschehen das allgemeine Mittel zur Heiligung. Die zentrale Stelle bei Oswald lautet deshalb:

»Hiernach wird sofort ersichtlich, daß die Kirche als das allgemeine Mittel der Heiligung, als die Heiligungsanstalt, und zwar die Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinungsform, welche aber durch den unsichtbar wirkenden heiligen Geist getragen wird, nicht so fast ein Sakrament, als vielmehr das christliche Sakrament zu nennen sei. Die Kirche selbst ist das Sakrament, als Heilmittel im umfassendsten Sinne des Wortes. Dem zufolge könnte auch die gesamte Thätigkeit der Kirche, in ihrem Berufe zur Heiligung der Menschen, eine sakramentale heißen; und jede einzelne Vornahme der Kirche, welche, entfernter oder näher, doch immer der Heiligung der Menschen dient, wäre ein Sakrament.«⁵⁸.

Oswald wendet hier den scholastischen Begriff des Sakraments auf die Kirche an. Sämtliche Handlungen der Kirche, vor allem ihre Sakramentenspende, werden als sakramentale Akte charakterisiert, insofern sie der Heiligung des Menschen dienen.

Insgesamt kann bei Oswald eine starke Konzentration der Kirche und in Folge ihre Bestimmung als Sakrament auf deren soteriologische Qualität festgehalten werden. Zum einen erreicht damit die Kirche einen unbedingten Stellenwert als Heilmittel, ohne das kein Zugang zu Christus und der Erlösung möglich scheint⁵⁹, zum anderen wächst ihr durch die Fähigkeit, Heil zu »ermöglichen«, eine übergroße Verantwortung zu, die zu einer Überhöhung des sichtbaren Gefüges führen kann, wenn der Geist, als das dynamisierende Element, das den mystischen Leib durchdringt und

⁵⁶ Op. cit., S. 9: »Aber auch in dem Sinne ist hienieden Christi geheimnisvoller Leib, weil sie in ihrer äußerlich menschlichen Erscheinungsform Christi Menschheit stellvertretend darstellt, diese sichtbare menschliche Erscheinung aber innerlich göttlich getragen und gleichsam wie ein Leib beseelt wird, durch den h. Geist, welcher der Geist Christi des Sohnes Gottes, selbst ist. So beseelt und informirt (!) also Christus durch seinen Geist die sichtbare Kirche auf Erden.«

⁵⁷ Op. cit., S. 9.

⁵⁸ Op. cit., S. 10.

⁵⁹ Einer möglichen Mystifizierung der Einheit von Christus und Kirche begegnet Oswald durch die Einführung der charismatischen Union zwischen Geist und Apostolat, was einer vorschnellen Identifikation von Christus und Kirche im Sinne einer hypostatischen Union vorbeugt. »Christus auf Erden« ist nur dann ein Ganzer, wenn der Geist und die Glieder der Kirche eine organische Einheit bilden, vgl. hierzu: Brunner, H., op. cit., S. 146.

beseelt, vergessen bleibt. Seine Verknüpfung von Ekklesiologie und Soteriologie dürfte für das 19. Jahrhundert in dieser Ausprägung einen eigenen Platz einnehmen. Die Klarheit der Gedanken zur Sakramentalität der Kirche hebt sich zudem von anderen Autoren deutlich ab. Oswald führt den Leser seiner Dogmatik zu dieser Wesensbeschreibung bewußt hin, gibt sie als Zielpunkt seiner soteriologischen Ekklesiologie aus, wohingegen in den bisherigen Texten anderer Theologen die Begrifflichkeit eher beiläufig eingeführt und meist nicht näher und ausführlicher behandelt wird. Von hier ist auch ein möglicher Einfluß Oswalds auf J. M. Scheeben, den Fraigneau-Julien feststellt, denkbar.⁶⁰

4. Das Geheimnis der Einheit:

Die Kirche als sakramentales Mysterium bei J. M. Scheeben⁶¹:

»Im Anschlusse an die Incarnation und die Eucharistie wird dann weiterhin die Kirche zu einem großen Sacramente ...«⁶²

Die Sichtweise Scheebens von der Kirche als Sakrament entwickelt er bereits in seinem Frühwerk *Die Mysterien des Christentums*⁶³, wo er sich im siebten Hauptstück mit dem »Mysterium der Kirche und ihrer Sacramente«⁶⁴ beschäftigt. In einem ersten Paragraphen, den er mit »Allgemeiner Begriff dieses Mysteriums«⁶⁵ überzeichnet, versucht nun Scheeben statt eines mit Definitionen ausgestatteten Traktats über die Kirche diese in Analogie zum Geheimnis der Menschwerdung als Einheit

⁶⁰ Vgl. Fraigneau-Julien, B., *L'Église et le caractère sacramentel selon J. M. Scheeben*, Bruges 1957, S. 201–206.

⁶¹ Matthias Joseph Scheeben wurde am 1. März 1835 in Meckenheim geboren. Ab 1852 studierte er am Collegio Germanico et Hungarico in Rom, und unter dem Einfluß von C. Passaglia, C. Schrader und J. B. Franzelin kam er in Kontakt zur sog. Römischen Schule. Nach seiner Ordination 1858 kehrte er ein Jahr später als Doktor der Theologie und Philosophie nach Deutschland zurück, wo er die Nähe zu kirchlich-römisch gesinnten Leuten sucht. Unter ihnen befanden sich neben den Vertretern des Mainzer Kreises (F. Moufang, J. B. Heinrich) auch Repräsentanten der Würzburger Fakultät, so H. Denzinger und F. S. Hettlinger. Da seine römische Promotion in Deutschland angeblich den wissenschaftlichen Erfordernissen nicht entsprach, erreichte Scheeben nur die Position eines Seminarprofessors, die er am Kölner Priesterseminar bis zu seinem Lebensende ausfüllte. Neben der Dogmatik gab er anfangs auch Vorlesungen in Moraltheologie. Mit nur 53 Jahren verstarb er am 21. 7. 1888 in Köln. Zu Scheeben vgl. Paul, E., Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), in: *KThD im 19. Jahrhundert*, Bd. II, S. 386–408; ferner zur Ekklesiologie (als neueste Erscheinung): Walter, P., *Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien*, untersucht am Beispiel der Ekklesiologie, in: Wolf, H., (Hrsg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vaticanum, Bd. 3)*, Paderborn 1999, S. 129–163, v. a. S. 138–141.

⁶² Scheeben, M. J., *Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben*, nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt, Freiburg 1865; zitiert wird nach der dem Verfasser vorliegenden 2. Auflage, Freiburg 1898.

⁶³ Op. cit.

⁶⁴ Op. cit., S. 476–542.

⁶⁵ Op. cit., S. 476.

von Sichtbarem und Unsichtbarem zu beschreiben. Die mit ihrem sichtbaren Sein einhergehenden Aufgaben und Vollmachten der Kirche zur Erziehung und moralischen Anleitung der Menschheit würden ein defizitäres Bild ihres Seins bieten, wenn der übernatürliche Aspekt, der wiederum nur im Glauben als Erkenntnisprinzip dem Menschen zugänglich gemacht werden kann, weggelassen würde. Hier setzt die christologische Dimension des Scheebenschen Kirchenbegriffs an: In Analogie zur Inkarnation ist das Wesen der Kirche nur im Glauben zugänglich. Christus war zwar sichtbar in seiner Menschheit, aber der gottmenschliche Charakter blieb den Augen der Menschen verborgen. »Die Kirche ist sichtbar ganz in derselben Weise, wie ihr historischer Stifter und ihr Oberhaupt, der Gottmensch, sichtbar gewesen ist.«⁶⁶ Und wie der Mensch nur im Glauben »an die göttliche Offenbarung das wahre Wesen des Gottmenschen, des Hauptes der Kirche, erfassen und erkennen«⁶⁷ kann, ebenso, so Scheeben weiter, »vermögen wir auch nur im Glauben an dieselbe Offenbarung die wunderbare Größe dessen zu erfassen, was die Kirche ... ist.«⁶⁸ Über dem sichtbaren institutionellen Erscheinungsbild der Kirche existiert eine Wirklichkeit, die ausschließlich dem Glauben zugänglich und aus seiner Perspektive heraus erschließbar ist:

»Im Glauben erkennen wir die Kirche als eine Anstalt, die nicht bloß zur Erziehung und Leitung des natürlichen Menschen bestimmt ist, sondern dem Menschen einen neuen Sinn und ein neues Leben, eine ganz neue, übernatürliche Stellung und Bestimmung gibt und ihn im Streben nach dieser tragen, stärken und leiten soll. Dem Glauben ist die Kirche nicht bloß von Gott oder von einem göttlichen Gesandten gestiftet und legitimiert, sondern auf den Gottmenschen gebaut, ihm eingegliedert, zu seiner Höhe emporgehoben, von seiner göttlichen Würde und Kraft getragen und erfüllt.«⁶⁹

Das innerste Wesen der Kirche, das nur dem Glauben offensteht, bleibt bei Scheeben, immer in der Analogie zur Inkarnation, unsichtbar, denn es ist »absolut übernatürlich«, sie ist keine Gesellschaft, sondern »der Leib des Gottmenschen«⁷⁰, in welchem alle, die in ihn eintreten, zu Gliedern des Gottmenschen werden und am göttlichen Leben partizipieren.

Die zuerst versuchte christologische Begründung für die Sichtbarkeit der Kirche und der dahinter verborgenen Seinswirklichkeit als Leib Christi, erfährt ihre deutlichste Ausprägung in der Eucharistie. Durch die Mithereinnahme der Eucharistie kommt eine Verbindung der Kirche und der Menschen zu Christus zustande, »wie sie kein menschlicher Verstand zu ahnen noch zu fassen vermag.«⁷¹ Die nur in der Kirche bestehende bräutliche Verbindung mit Christus ist in Scheebens Ekklesiologie pneumatologisch begründet. In den einzelnen Gliedern des Leibes Christi muß der

⁶⁶ Op. cit., S. 477.

⁶⁷ Op. cit.

⁶⁸ Op. cit.

⁶⁹ Op. cit., S. 478.

⁷⁰ Op. cit.; zum mystischen Leib bei Scheeben, vgl. Brunner, H., op. cit., S. 149f.

⁷¹ Scheeben, M. J., op. cit., S. 479: »Kurz, die Kirche ist die innigste und realste Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen, wie sie in der Eucharistie ihren höchsten und vollendetsten Ausdruck erhält.« Vgl. Schmitz, R. M., Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943 (= MThSt. II. Syst. Abt. Bd. 46), St. Ottilien 1991, S. 153–164.

Geist »auf ähnliche Weise« wirken »wie im wahren Leibe Christi, um sie mit der Fülle der Gottheit zu erfüllen«. ⁷²

Christologische, eucharistietheologische und pneumatologische Aussagen dienen bei Scheeben in erster Linie zur Begründung der inkarnatorischen Struktur der Kirche. In analoger Weise zur Inkarnation besteht ein so enges Verhältnis zwischen sichtbarer Gestalt und unsichtbarer Wirklichkeit, daß »in der Eucharistie das mystische Wesen der Kirche als der Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen gipfelt und seinen vollendeten Ausdruck erhält«. ⁷³ Den Höhepunkt der inkarnatorischen Struktur bildet Scheebens Auffassung, daß »im Sinne der realen Verbindung des Verborgenen mit dem Sichtbaren ... die meißten Mysterien des Christenthums sacramentale Mysterien« sind ⁷⁴. In ganz herausragender Weise trifft dies auch für die Kirche zu:

»Im Anschlusse an die Incarnation und die Eucharistie wird dann weiterhin die Kirche zu einem großen Sacramente, sie wird ein sacramentales Mysterium, weil sie, äußerlich sichtbar und nach ihrer sichtbaren Seite nur als ein Verein von bloßen Menschen erscheinend, in ihrem Inneren das Mysterium einer wunderbaren Vereinigung mit dem menschgewordenen und in ihrem Schoße wohnenden Christus und mit dem sie befruchtenden und leitenden Heiligen Geiste verbirgt«. ⁷⁵

Scheeben hat hier in Anlehnung an Oswald das Übernatürlich-Geheimnishafte von Sakrament und Kirche besonders hervorgehoben. Ein Mysterium ist das, was »uns geheim, verborgen ist« ⁷⁶. Und selbst wenn ein Mysterium sichtbar wird, aus dem Verborgenen heraustritt, bleibt der geheimnishafte Charakter erhalten und wird nicht durch die natürliche Vernunft entschlüsselt. Die *ratio* wird als letztes Erkenntnisprinzip hier von Scheeben in Frage gestellt und der *fides* untergeordnet, wodurch er eine begriffliche Verwendung anregt, die sich als Kontrast zu streng rationalistischen Tendenzen seiner Zeit zu verstehen gibt und zugleich seine Nähe zur romantischen Theologie des 19. Jahrhunderts deutlich werden läßt ⁷⁷.

Hinsichtlich des theologischen Sprachgebrauchs differenziert Scheeben zwischen Mysterium und Sakrament. Dem Sakrament ist zu eigen, daß es als etwas Sichtbares den Sinnen zugänglich ist, was wiederum vom Mysterium nicht ausgesagt werden kann ⁷⁸. Grundsätzlich sind jedoch beide Begriffe austauschbar, da sich in ihnen ein

⁷² Op. cit., S. 481.

⁷³ Op. cit., S. 479; vgl. auch 496: »Das Übernatürliche im erhabensten Sinne vereinigte sich hier in der inigsten und realsten Weise mit der sichtbaren Menschheit, mit dem Fleische, wie die Menschheit eben nach ihrer sichtbaren Seite genannt wird, und zwar so, daß es, obgleich substantiell und persönlich im Fleische gegenwärtig, nichtsdestoweniger sich in demselben verborgen hielt.«

⁷⁴ Op. cit., S. 496.

⁷⁵ Op. cit., S. 497.

⁷⁶ Op. cit., S. 5.

⁷⁷ Vgl. Brunner, H., op. cit., S. 154; Stolz, A., Matthias Josef Scheeben, H. und das Mysterium der Kirche, in: Der katholische Gedanke 8, 1935, S. 116–124.

⁷⁸ Vgl., Scheeben, M. J., op. cit., S. 494: »Im Laufe der Zeit bildete sich jedoch die Bedeutung von *sacramentum* dahin aus, daß damit zunächst sichtbare Dinge bezeichnet wurden, welche auf irgendeine Weise ein *mysterium* im engern Sinn enthalten, die also auch trotz ihrer Sichtbarkeit geheimnisvoll sind. In solchen Dingen wird das Mysterium, das Verborgene, mit dem Sichtbaren verknüpft, und das aus beiden bestehende Ganze partizipiert dann zugleich an dem Charakter seiner beiden Theile: man könnte es füglich *sacramentales Mysterium* nennen.«

gemeinsamer Aspekt, nämlich göttliches Sein und Handeln, ausdrückt. Um die Differenzierung weiterzuführen, also die Unterscheidung von sichtbar und somit Zugänglichem und nicht Sichtbarem, den Sinnen unzugänglichem Mysterium, führt Scheeben den Begriff des »sakramentalen Mysteriums« ein⁷⁹. Die Kirche ist demnach kein Sakrament oder Mysterium, sondern ein sakramentales Mysterium. Sie besitzt einen sichtbaren, den Sinnen zugänglichen Bereich (das Gefüge der institutionellen Kirche und ihre Vollzüge), gleichzeitig erahnt der Betrachter eine höhere, übergeordnete Wirklichkeit, auf die die Kirche verweist⁸⁰. Schließlich ist die »übernatürliche Gnade nicht bloß ein verborgenes Kleinod in der sichtbaren Welt«, sondern, so Scheeben weiter, »an sichtbare Organe und Werkzeuge in ihrer Mittheilung gebunden«⁸¹. Abschließend kann formuliert werden: Nach Scheeben ist die Kirche ein sakramentales Mysterium, ein Geheimnis, das in seiner Sichtbarkeit in der Welt auf eine übergeordnete Wirklichkeit verweisen soll, die jedoch nur dem Glauben als letzte Erkenntnisinstanz zugänglich ist. Als Werkzeug und Organ der übernatürlichen Gnade ist es ihre ureigenste Aufgabe, das Geheimnis Gottes und seiner Erlösung der Menschheit, die als Leib Christi am göttlichen Leben partizipiert, mitzuteilen und gegenwärtigzusetzen.

Ertrag:

Der hier nur skizzierte Abriß zur Begriffsgeschichte läßt ein Zweifaches erkennen: Zum einen gibt er Aufschluß über die Herkunft des theologischen Topos, wie er in *Lumen Gentium* verwendet wird, und wird somit zu einer Interpretationshilfe der Konzilstexte – unzweifelhaft gibt es hier methodische Ungereimtheiten. Das II. Vaticanum darf nicht aus dem Blickwinkel heutiger Theologie reinterpretiert werden, sondern aus dem Koordinatensystem seiner eigenen Zeit heraus. Dazu gehören eben auch theologische Reflexionen des 19. Jahrhunderts, deren Wirkungsgeschichte bis weit in unser Jahrhundert hineinragt. Diese Wurzeln ausfindig zu machen und in ihrer Adaption in den Texten des Konzils herauszustellen, wäre ein Appell für eine faire Methode im Umgang mit dem Konzil. Aus der Klärung der Herkunft eines Begriffes sind eben auch Konsequenzen abzuleiten für seine inhaltliche Fülle. Die Definition in LG 1 wird erst dann richtig gelesen, wenn sie in ihrer christologischen, pneumatologischen und vor allem sakramentalen Dimension gelesen wird und auf diese Weise in den Mittelpunkt der Interpretation gerückt wird.

Das Betonen der Sakramentalität der Kirche erschließt zudem den theologischen Zugang zum Wesen der Kirche. Es ist nicht ihre Aufgabe, ein möglichst breitge-

⁷⁹ Op. cit., S. 494.

⁸⁰ Vgl. op. cit., S. 497: »In allen diesen Gegenständen verificirt sich der Begriff des sacramentalen Mysteriums, wie wir ihn oben aufgestellt haben. In allen haben wir ein sichtbares natürliches Etwas, bei dessen Betrachtung man höchstens zur Ahnung des in ihm verborgenen Mysteriums gelangt, während man nur durch den Glauben gewiß werden kann, daß ein solches Mysterium wirklich da ist, daß es in dem Sichtbaren wirklich gegenwärtig vor uns steht.«

⁸¹ Op. cit., S. 498f.

fächertes Angebot an Mitsprache und oberflächlichen Aktionen zu entwickeln, sondern den Blick der Gläubigen auf Christus zu lenken. Der bleibende Auftrag der Kirche ist, sich in der Welt als ein »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) zu bewähren. Was die neuscholastische Theologie in der ihr eigenen Sprache ausgedrückt hat, ist die Verbindung von Christologie und Ekklesiologie. Rückt Christus in die Mitte der ekklesiologischen Fragestellungen, verlieren die meisten Probleme ihre Brisanz. Rückt Christus in die Mitte des Bewußtseins der Gläubigen, wenn also Kirche wieder von Christus und auf ihn hin definiert würde, dann endlich würde auch der Volk-Gottes-Begriff seine eigentliche Bedeutung zurückgewinnen: Das Volk Gottes, das die Kirche ist, zeichnet sich durch seine Christusbeziehung, seine ins Christliche gewendete und gelebte Existenz aus.⁸² Das Plädoyer der Neuscholastiker hat also für die Gegenwart nichts an Aktualität verloren. Wo die Kirche ihre Mitte nur noch in sich selbst sieht und das Vaticanum II der Beliebigkeit subjektiver Interpretationen unterworfen wird, ist der Blick in die Vergangenheit nicht nur historisches Interesse, sondern vielmehr das Schöpfen aus einer großen Tradition, der man sich getrost zur Bewältigung der Zukunft anvertrauen darf.

⁸² Über Fehlentwicklungen bei der Interpretation des Volk-Gottes-Begriffs vgl.: Ratzinger, J., Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, S. 28–34.