

Piotr Napiwodzki OP

Eine Ekklesiologie im Werden

Mannes Dominikus Koster
und sein Beitrag zum theologischen Verständnis der Kirche

Dissertation zur Erlangung des Dokortitels
an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz

Freiburg Schweiz 2005

Diese These wurde als Dissertation von der Theologischen Fakultät
der Universität Freiburg Schweiz genehmigt in der Sitzung vom 3. Mai 2005
auf Antrag von Frau Dekanin Barbara Hallensleben (1. Zensorin)
und Pater Professor Guido Vergauwen OP (2. Zensor)

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

1. Gegenstand und Vorgehen	5
2. Das Leben von Mannes Dominikus Koster	10
3. Quellen und Forschungsbericht	13

TEIL I

DIE QUELLEN VON KOSTERS THEOLOGIE **15**

1. Methodenfragen – Entwicklungsgedanken	16
1.1. Analogielehre	16
1.2. Glaubensanschauung	19
1.3. Die zwei Lehrer	21
1.3.1. John Henry Kardinal Newman	23
1.3.2. Francesco Marín-Sola	28
1.3.3. Zusammenfassung	32
2. Von der Apologie zum Wesen der Kirche	34
2.1. Kisters Ekklesiologie in der Fortsetzung des Ersten Vaticanums	34
2.1.1. Sozialphilosophische Methode	34
2.1.2. Apologetische Einstellung	36
2.2. Romano Guardini und das kirchliche Erwachen	38
2.3. Eine negative Ekklesiologie	42
3. Von der Leib-Christi-Kritik zum Volk-Gottes-Begriff	46
3.1. Kontroversen um den Leib-Christi-Begriff	46
3.1.1. Kisters Beitrag zur Kritik des Leib-Christi-Begriffes	46
3.1.2. Andere kritische Stimmen	50
3.2. Quellen und Inspirationen für den Volk-Gottes-Begriff	55
3.2.1. Inspirationen aus dem theologischen Bereich	56
3.2.1.1. Augustinus	56
3.2.1.2. Paulus-Exegese	58
3.2.1.3. Liturgie	60
3.2.2. Inspirationen aus dem außertheologischen Bereich	63
3.2.2.1. Volksliteratur der dreißiger Jahre	63
3.2.2.2. Sozialwissenschaften	65
3.2.3. Inspirationen aus dem Bereich der Rechtswissenschaften und des Kirchenrechts	67
3.2.3.1. Rechtswissenschaften	67
3.2.3.2. Kirchenrecht	69

TEIL II

DAS WERK EKKLESIOLOGIE IM WERDEN	72
UND SEINE WIRKUNG	72
1. Die Hauptthemen des Buches	73
1.1. Der Einzelne in der Kirche	73
1.2. Die Einordnung der Ekklesiologie in die Theologie	77
2. Reaktionen auf <i>Ekklesiologie im Werden</i>	80
2.1. Die früheren kritischen Stimmen	82
2.1.1. Coelestin Zimara	82
2.1.2. Karl Adam	83
2.2. Fortsetzung von <i>Ekklesiologie im Werden</i>	87
2.3. Die späteren Kritiker	89
2.3.1. Joseph Ratzinger	89
2.3.2. Yves Congar	93
3. <i>Ekklesiologie im Werden</i> und die ökumenischen Implikationen	101
4. <i>Ekklesiologie im Werden</i> und <i>Mystici Corporis Christi</i>	107
5. <i>Ekklesiologie im Werden</i> und das Zweite Vatikanische Konzil	110

TEIL III

SENSUS FIDEI UND SEINE EKKLESIOLOGISCHE BEDEUTUNG	115
1. <i>Sensus fidei</i> und die Theologie	116
1.1. Terminologische Vorbemerkungen	116
1.2. Die Auffassung Kisters	118
1.2.1. Glaubenssinn	119
1.2.2. Theologische Grundsätze	122
1.3. Die Diskussion um Kisters <i>sensus-fidei</i> -Begriff	128
1.3.1. Die kritischen Stimmen	128
1.3.2. Johannes Beumer	131
1.3.3. Leonard Fic	133
1.4. Die Bedeutung der Theologie in Kisters Denken	135
1.4.1. „Die bodenständige Fachtheologie“	135
1.4.2. Die Diskussion mit Hans Urs von Balthasar	137
2. <i>Sensus fidei</i> als theologisches Kriterium	141
2.1. Mariologische Aufsätze	141
2.2. Sakramente und Glaubenssinn	146
2.2.1. Firmung	146
2.2.2. Symbolsinn der Sakramente	150
3. <i>Sensus fidei</i> als Aufgabe für die Ekklesiologie	154

3.1. Verschiedene Entwicklungsrichtungen	154
3.1.1. Die Demokratisierung der Kirche	156
3.1.2. Die Befreiungstheologie	158
3.1.3. Der Glaubenssinn in der Communio-Struktur der Kirche	160
3.2. Zurück zur „vortheologischen“ Ekklesiologie	163

TEIL IV

DIE THEOLOGIE ALS ANGEWANDTE EKKLESIOLOGIE 166

1. Die dynamische und eschatologische Dimension	167
1.1. Natur und Übernatur	167
1.2. Welt und Kirche	173
1.3. Die theologische Vorbedingung der Mission der Kirche	175
2. Verkündigung im Dienst der Theologie	178
2.1. Zum Begriff der Verkündigungstheologie	178
2.2. Koster und die Verkündigungstheologie	181
2.2.1. Kritische Stellungnahme	181
2.2.2. Theologische Bedeutung der Verkündigung	182
2.2.3. Ekklesiologischer Schwerpunkt	184
2.2.4. Umstrittene Pastoraltheologie	186
2.3. Der weitere Kontext der Kritik an der Verkündigungstheologie	188
3. Theologie im Dienst der Gesellschaft	191
3.1. Die sozialphilosophischen Richtungen in Walberberg	191
3.2. Gemeinschaft und Einzelmensch	193
3.3. Die prophetische Dimension der Theologie	196
4. Christologische Transposition	198
4.1. Person in der Kirche – Person in Christus	198
4.2. Ekklesiologie und ihr weiterer Kontext	203

TEIL V

KOSTER UND DIE DOMINIKANISCHE TRADITION 205

1. Der heilige Thomas von Aquin und die Kirche	206
1.1. Ekklesiologie bei Thomas	206
1.1.1. Die Kirche als <i>congregatio fidelium</i>	206
1.1.2. Die Kirche in der <i>Summa Theologica</i>	208
1.1.2.1. Christus – das Haupt des Leibes	209
1.1.2.2. Sakramente und Liturgie	211
1.1.2.3. <i>Lex Nova</i> und <i>regressus ad Deum</i>	213
1.1.2.4. Zusammenfassung	215
1.2. Ekklesiologie nach Thomas bei Koster	216
2. Dominikanische Gestalten und die Ekklesiologie	221
2.1. Melchior Cano	221

2.2. Die Dominikaner aus Salamanca	223
2.3. Meister Eckhart	226
3. Ekklesiologische Traditionen des Dominikanerordens	229
3.1. Der Orden	229
3.2. Die Verkündigung über die Kirche und in der Kirche	232
3.3. Erste Traktate	235
3.4. Wahrheit und Verkündigung	238
SCHLUSSBEMERKUNG	241
ANHANG	
Anhang I	
M. D. Koster, Das Vorwort zu <i>Grundlegung der Ekklesiologie</i>	245
Anhang II	
M. D. Koster, Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt	246
Anhang III	
M. D. Koster, Die Kirche, das Volk Gottes – Zum Geheimnis des Volkes Gottes	258
Anhang IV	
M. D. Koster, Die fundamentaltheologische Grundlegung (des Glaubens) im Licht der modernen Glaubenssituation	273
Anhang V	
M. D. Koster, Der Funktionalismus als objektive Gefahr der Priester	285
ABKÜRZUNGEN	291
SCHRIFTEN VON MANNES DOMINIKUS KOSTER	292
LITERATURVERZEICHNIS	295

EINLEITUNG

1. Gegenstand und Vorgehen

„*Sileant partes, totum audiamus... Sileat humana praesumptio, audiat divina praedicatio.*“¹ Diese Worte des heiligen Augustinus hat Mannes Dominikus Koster 1941 als Motto seinem Buch vorangestellt. Das Buch mit dem provisorischen Titel *Grundlegung der Ekklesiologie* wurde allerdings nie veröffentlicht und ist wahrscheinlich auch niemals vollständig geschrieben worden.² Die vorliegende Arbeit versucht, Kosters Ideen zur Ekklesiologie darzustellen und sich von ihnen inspirieren zu lassen. Genauso wie Koster das Ganze wahrnehmen wollte (*totum audiamus*), um die Kirche adäquat zu beschreiben, so wollen auch wir uns möglichst umfassend mit Kosters Erbe auseinandersetzen, unter Berücksichtigung aller veröffentlichten und auch bis heute nicht veröffentlichten Artikel und Vorträge.

„Kosters Bedeutung liegt vor allem auf ekklesiologischem Gebiet, wo er den Volk-Gottes-Gedanken wieder ins Zentrum rückte.“³ In diesem Satz erschöpft sich sehr oft das Wissen über Kosters Werk. Die ersten zwei Teile dieser Arbeit sind dem geschichtlichen Zugang zu Kosters Werk gewidmet, denn zunächst soll die Bedeutung seines Beitrags zur Theologie des 20. Jahrhunderts gewürdigt werden. Dabei sollen vor allem die bestehenden Vorurteile dargestellt und revidiert werden, damit unser Autor im Kontext seiner Epoche im richtigen Licht erscheint. Wir müssen uns mit den Auseinandersetzungen zwischen der Leib-Christi-Bewegung und den Anhängern des Volk-Gottes-Begriffs befassen, mit einer Diskussion, welche das Zweite Vatikanische Konzil mit vorbereitet hat. Kosters Rolle in diesem Prozess ist relativ gut bekannt, allerdings ist die Würdigung seines Schaffens nicht frei von vorschnellen Verallgemeinerungen. War er ein prophetischer und genialer Vorreiter des Zweiten Vatikanischen Konzils? Oder vielmehr ein konservativer und neo-thomistischer Fortschreiber des Ersten Vatikanischen Konzils? Oder vielleicht nur ein heftiger und unausgewogener Polemiker seiner Epoche? Bislang wurden Kosters Verdienste um die

¹ Augustinus Hipponensis, Sermo 256, De Ascensione Domini, PL 38, 1221.

² Die erhaltenen Fragmente erlauben keine Rekonstruktion.

³ L. Hell, Art. Koster, Dominikus Mannes, in: LThK³ 6 (1997), S. 405.

Entwicklung einer Ekklesiologie, welche die Kirche nicht zum Selbstzweck macht und welche die ekklesiologischen Fragen tiefer in der Theologie verankert und sie zugleich auf die anderen Wissenschaften hin öffnet, nicht genügend gewürdigt. Die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte seiner Werke muss unbedingt untersucht werden, um Kusters Bedeutung richtig bewerten zu können.

Den wichtigsten Platz im zweiten Teil unserer Untersuchungen nimmt die Rezeptionsgeschichte von Kusters Buch *Ekklesiologie im Werden* ein. Die verschiedenen Stimmen von Kritikern und Befürwortern müssen analysiert werden, um den Zugang zur Theologie jener Zeit zu finden. In Kusters wichtigstem Werk wollen wir zwei Grundthesen aufzeigen, die aufgrund geschichtlicher Umstände bis heute zu wenig wahrgenommen worden sind. Zunächst geht es um das Verhältnis zwischen dem einzelnen Menschen und der Gemeinschaft. Außerdem wird die Frage nach dem Ort der Ekklesiologie in der Theologie behandelt. Die Bedeutung dieser beiden Thesen soll anhand Kusters späterer Beiträge begründet werden.

Die vorliegende Arbeit ist zudem der Versuch einer Weiterentwicklung von Kusters Ideen. Das sorgfältige Studium der Quellen der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts hilft beim Ordnen der damaligen Diskussion und lässt nicht nur die menschlichen Anstrengungen klarer sehen, sondern auch die göttliche Führung, welche die Kirche im Laufe ihrer Geschichte erfährt. Das Ganze, das wir wahrnehmen müssen, ist nach Kusters Auffassung die Glaubensüberlieferung der Kirche. Es geht schließlich nicht um die *humana praesumptio*, sondern um die *divina praedicatio*, die in der Kirche immer von Neuem gehört, bestimmt und weitergegeben werden muss. Kusters Werk dient uns als Ausgangspunkt, um jene ekklesiologischen Grundfragen zu rekonstruieren und neu zu stellen, die von Kuster auf unterschiedliche Weise und in verschiedenen Beiträgen formuliert worden sind. Unser Vorhaben ist es, Kusters Erkenntnisse weiterzudenken und ihre Aktualität aufzuzeigen.

Gemäß *Gaudium et spes* besteht die Aufgabe der Kirche darin, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“.⁴ Die Beziehung zwischen dem einzelnen Menschen und der Gemeinschaft wird zum zentralen ekklesiologischen Problem, welches im 20. Jahrhundert seine Gegenwartsbezogenheit mit ganzer Kraft offenbart hat. Als eines der wichtigsten Merkmale der modernen wie der postmodernen Epoche muss sicher der Individualisierungsprozess betrachtet werden. In der Zeit der Individualisierung gewinnt das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft eine zentrale Bedeutung. Die Beziehung zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft bestimmt das ekklesiologische Denken und die kirchliche Praxis in hohem Masse. Diese Problematik tritt besonders in der Frage nach dem Glaubenssinn (*sensus fidei*) deutlich in Erscheinung: Wie kann ein Fragment das Ganze ausdrücken, ohne dabei zu einem bloßen Fragment der Ganzheit reduziert zu werden? Um

⁴ GS 4.

diese Spur in Kusters Werk, welche die ekklesiologische Dimension des *sensus fidei* ins Zentrum rückt, geht es vor allem im dritten Teil der vorliegenden Arbeit. Dabei wird auch die Entwicklung der Glaubenssinnproblematik in der gegenwärtigen Theologie kritisch angesprochen, wodurch auch die Originalität von Kusters Denken und deren Konsequenzen veranschaulicht werden sollen.

Die *divina praedicatio* als Gegenstand der Theologie verpflichtet auch zu neuen Überlegungen zur Frage nach dem Ort der Ekklesiologie in der Theologie. Schon die Frage nach dem *sensus fidei* zeigt, dass die Theologie aus einem vorthelogischen Vorverständnis erwächst. Koster schreibt gern über den „vorthelogischen Zustand der Ekklesiologie“.⁵ Wir wollen auf die Zweideutigkeit dieses Ausdrucks aufmerksam machen, der nicht nur eine Unvollständigkeit bezeichnet, sondern auch eine positive Bedeutung haben kann. In diesem Sinn ist die vorthelogische Theologie eine Ermutigung zum Vordringen in Gebiete, welche, obwohl nicht zur Theologie im strengen Sinn gehörend, deren Gestalt doch im Wesentlichen beeinflusst. Der Ekklesiologie steht die besondere Aufgabe zu, sich mit dem „Vorthelogischen“ in der Kirche zu befassen, aber zugleich auch davon beeinflusst zu werden. Die Kirche wird zum natürlichen Lebensraum der Theologie, was nicht ohne Einfluss auf die Ekklesiologie als theologische Disziplin bleiben kann. Die Theologie muss „kirchlich“ sein, auf die kirchliche Praxis bezogen, was die Ekklesiologie vor neue Aufgaben stellt. Die postulierte Ganzheitsdimension überschreitet den methodologischen Rahmen der Ekklesiologie, welche zur Zeit Kusters definitiv festgelegt zu sein schienen. Der von Koster als „vorthelogisch“ bezeichnete Zustand der Ekklesiologie wartet immer noch auf die vollkommene Integration in das theologische Denken, um aus der Kirche einen wirklichen *locus* der Theologie machen zu können.

Der Ort der Ekklesiologie in der Theologie und der Ort der Theologie in der Wissenschaft im Allgemeinen sind die Hauptthemen des vierten Teils unserer Untersuchung. Jede Epoche stellt die stets aktuelle Frage, was zu tun sei, damit man die Kraft des christlichen Zeugnisses bewahren kann. Die Kraft des christlichen Zeugnisses ist nicht außerhalb der Theologie zu suchen; allerdings verlangt sie auch nach einer theologischen Offenheit zur Welt und zu anderen Wissenschaften hin. Diese allgemeine Offenheit beginnt aber schon in der Kirche selbst, in ihren Praxisformen. In diesem Zusammenhang wird auch Kusters kritische Stellungnahme zur Verkündigungstheologie der dreißiger Jahre dargestellt, die seine eigene Meinung zum Ort der Verkündigung in der theologischen Reflexion klären hilft. Die wichtige Aufgabe der Öffnung der Theologie auf die Welt wurde zur Zeit Kusters in Verbindung mit sozialphilosophischen Strömungen verwirklicht. Die Verwendung der sozialwissenschaftlichen Analogie zur Beschreibung der Kirche muss keineswegs eine Herabminderung der theologischen Seite eben dieser Beschreibung bedeuten. Die Beziehung zu anderen

⁵ Vgl. z. B.: M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, S. 15.

Wissenschaften bleibt eine Herausforderung für die heutige Theologie, von der eine immer intensivere Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen gefordert wird. Wichtig ist dabei die Berücksichtigung der klassischen theologischen Tradition, für welche die wahre Theologie alles *sub ratione Dei* erwägt.⁶ Nicht zuletzt betrifft diese Forderung die Ekklesiologie selbst, der die Aufgabe zukommt, die Kirche als die Offenbarung überlieferendes und reflektierendes Werk der göttlichen Gnade zu zeigen. Der Beitrag Kisters ist ein historisches Beispiel für die aktuelle Suche nach einer neuen Formel für offene theologische Untersuchungen, die nicht nur lebensnah sind, sondern die ganze Wirklichkeit einschließen. Diese Formel darf jedoch auf keinen Fall den Verlust der eigenen Identität der Theologie provozieren, im Gegenteil: Die theologische Identität mit ihrem Ganzheitsanspruch soll bestätigt und verstärkt werden.

Im letzten Teil der Arbeit wird Mannes Dominikus Kister im Kontext des Dominikanerordens betrachtet. Auf seine Weise stellt auch der Orden ein Ganzes dar, das in den ekklesiologischen Überlegungen seiner Glieder nicht ohne Konsequenzen bleibt. In Tradition und Geschichte des Ordens, anhand ausgewählter Beispiele vorgestellt, sollen die spezifischen Elemente dominikanischer Theologie aufgezeigt werden, um sie schließlich in Kisters Werk in einem anderen Kontext wiederzufinden. Die Rolle des Thomas von Aquin wird dabei besonders hervorgehoben, weil sich Kister selber als dessen treuer Schüler vorstellt und von seinen Studenten als „ein großer und kluger Thomas-Kenner“ angesehen wurde.⁷ Thomas von Aquin soll aber nicht unser einziger Bezugspunkt innerhalb der dominikanischen Tradition sein, sondern wir wollen auch andere Einflüsse nennen, welche bei der Entstehung von Kisters Konzeption eine nicht immer deutlich sichtbare, implizite Rolle gespielt haben. Diese sind wichtig für jene ekklesiologische Richtungen, die im Dominikanerorden einen besonders fruchtbaren Boden gefunden haben. In den gewählten Beispielen wollen wir jene Aspekte nennen, die für eine ekklesiologische Prägung der Theologie wichtig sind und zu einer Umgestaltung der kirchlichen Praxis auffordert. Kisters Beitrag muss auch in diesem Zusammenhang gewürdigt werden. Die historische Kontinuität soll das gemeinsame Erbe aufzeigen, jedoch in keiner Weise die Originalität von Kisters Denken herabmindern. Ziel dieses Teils unserer Untersuchung ist es, Kister als Dominikaner darzustellen, welcher als treues Mitglied seines Ordens zum richtigen Zeitpunkt die richtigen Worte gefunden hat, um die theologische Verkündigung über die Kirche kreativ zu beeinflussen. Gemäß Kisters Intuition wollen wir uns nicht auf den Aspekt des Individuums beschränken, keinen methodologischen „Heilsindividualismus“ betreiben,⁸ sondern das Ganze wahrnehmen – was in diesem Zusammenhang den ganzen Dominikanerorden bedeutet. Deshalb soll der Orden als ein Spannungsfeld vorgestellt werden, in dem sich die ekklesiologischen Fragen nach Freiheit,

⁶ Vgl. STh I q.1 a.7.

⁷ O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, S. 208.

⁸ „Heilsindividualismus“ gehört zu den wichtigsten Begriffen in *Ekklesiologie im Werden*, siehe unten, S. 73.

Gemeinschaft, Autonomie und Einheit unausweichlich fokussieren. Dieser Umstand macht die Ordensstruktur zu einem privilegierten Ort einer Lehre von der Kirche, die als gelebte Praxis verstanden wird. Dabei wird auch die Wahrheitsdimension der theologischen Forschung unterstrichen, die sich in der Forderung nach der Einheit von Leben und Verkündigung artikuliert.

2. Das Leben von Mannes Dominikus Koster

Dominikus Koster wurde am 13. März 1901 in Hosten, in der Eifel, geboren. Sein Vater, Peter Koster, ist schon im Jahr 1919 gestorben. Nach der Grundschule in Hosten und drei Jahren der Landwirtsarbeit besuchte Dominikus Koster von 1918 bis 1924 das dominikanische Josefkollegium in Vechta, wo er das Abitur bestand. Am 26. September 1924 erhielt er den Habit des Predigerordens und den neuen Namen – Mannes, wie es damals bei der Einkleidung üblich war. Die ersten zwei Jahre des Ordenlebens, das Noviziat und das erste Studienjahr, verbrachte Mannes Dominikus in Venlo, wo sich in dieser Zeit das niederländische Haus der Provinz Teutonia befand. Danach studierte er bis 1935 in Walberberg, Düsseldorf und Bonn. Im Jahre 1932 promovierte er in Düsseldorf zum Lektor und am 13. Dezember 1937 an der Universität in Bonn zum Doktor der Theologie. Fast das ganze Leben von Mannes Dominikus Koster ist dem Studienhaus der Provinz Teutonia in Walberberg verbunden. Dort legte er am 27. September 1928 seine feierlichen Gelübde ab. Zum Priester wurde er am 4. August 1931 in Köln geweiht. In Walberberg war er Lektor, seine Haupttätigkeit seit seiner Assignation in diesem Konvent 1932. Als Professor in Walberberg war er der intellektuellen Bildung der Mitbrüder hingegeben. Ab 1953 war Koster einige Jahre Vizeregens des Generalstudiums in Walberberg.

Während des Krieges arbeitete er von 1941 bis 1944 als Priester in Dortmund. Dort wurde er vom Leiter des Religiösen Bildungsinstituts, Heinz Raskop, zur Mitarbeit eingeladen. Aus eigenem Willen beschäftigte er sich vor allem mit Pastoralarbeit.⁹ Er war der Vertreter des zum Heeresdienst eingezogenen Kaplan Franz Maurer der Heilig-Geist-Gemeinde. Koster beschreibt seine Arbeit und die Lebensbedingungen so:

Ein bis zwei Predigten am Sonntag, sechs Stunden Religionsunterricht, Krankendienst und Beerdigungen. Es stehen mir zwei Zimmer zur Verfügung, beide möbliert, gutes Auskommen und Einvernehmen mit dem Pfarrherrn.¹⁰

Koster verlässt Dortmund schnell und unerwartet. Die Umstände bleiben unklar. Er schickt am 15. Februar 1944 aus Biersdorf in der Eifel ein Schreiben an dem Provinzial, worin er die Notwendigkeit seiner plötzlichen Abreise aus Dortmund klar zu machen versucht.¹¹ Er

⁹ Über seine Arbeitsmöglichkeiten in der Bildungsinstitut schreibt er: „Es kann sich für mich vorerst nicht um Mitarbeit in dem gewöhnlichen Sinne handeln, da ich dazu keine Zeit und Lust habe. Wohl aber um Orientierung und Beeinflussung“ (Brief an dem Provinzial vom 31. Dezember 1940 aus Walberberg, Arch. Prov. Teutoniae, SOP 13988).

¹⁰ Der Brief an dem Provinzial vom 28. September 1941 aus Dortmund (Arch. Prov. Teutoniae, SOP 3105).

¹¹ Vgl. der Brief an dem Provinzial vom 15. Februar 1944 aus Biersdorf (Arch. Prov. Teutoniae, SOP 13307).

erklärte, dass man ihn nach St. Antonius in Dortmund hätte versetzen wollen. Ihm sei diese Stelle aber zu schwer gewesen, weil bei der umfangreichen Arbeit an St. Antonius für die wissenschaftliche Tätigkeit keine Zeit mehr geblieben wäre. So hat Koster in Biersdorf bei Bitburg in der Eifel eine neue Vertretung übernommen. Koster schrieb und erzählte nicht viel aus der Zeit des Krieges. Wir wissen auch nichts Näheres über „die große Lebensgefahr“ im Jahre 1944 – seine Rettung hat Koster der besonderen Obhut der Gottesmutter zugeschrieben.¹²

Als Koster vom Provinzial zurück nach Walberberg gerufen wurde, schrieb er noch am 4. Dezember 1945 aus Biersdorf:

Ich bin froh, wieder nach dort zurückkehren zu können. [...] Dann werde ich gleich kommen, um wieder nach vier Jahren und vier Monaten Ruhe zu bekommen von dem Grauen, das man erleben musste, und von der Überbeanspruchung der Kräfte.¹³

Koster spielte eine wichtige Rolle bei der Neueröffnung des Generalstudiums der Dominikaner in Walberberg nach dem Krieg. Provinzial Laurentius Siemer schreibt am 30. Oktober 1945 sehr herzlich an Koster:

Sie müssen sofort kommen. Ohne Sie kann man das Studium überhaupt nicht anfangen. Und dabei haben wir, so paradox es klingen mag, schon vor einem Monat angefangen. Aber kommen Sie. Alle hier sehnen sich nach Ihnen, ich am allermeisten. Wenn der Bischof von Trier die von Ihnen eingenommene Stelle nicht sollte besetzen können, so bin ich gern bereit, einen anderen Pater als Ersatz zu schicken.¹⁴

Koster verließ Walberberg nicht oft – die wahrscheinlich längste Reise, war jene nach St. Domingo vom 11. bis 30. März im Jahr 1965, wo er am Mariologischen Kongress teilgenommen hat.

Die Mitbrüder erinnern sich an Dominikus Koster vor allem als Professor, der begeistert über Theologie sprechen konnte. Er lehrte die jungen Dominikaner viele Jahre die Einführung in die systematische und positive Theologie. Er blieb stets souverän gegenüber allen ideologisch-theologischen Konflikten, welche das Leben in Walberberg besonders in den sechziger Jahren zu prägen begannen. Man sah in ihm „einen typischen, bodenständigen Eifler“, mit einer marianisch orientierten Frömmigkeit, einen echten „Eigendenker“,¹⁵ der den Mut hatte, seine Theologie und seine Vorlesungen immer wieder neu durchzuarbeiten. „Ein Beispiel der Offenheit, der Bereitschaft, in der Theologie nie auslernen zu wollen!“¹⁶ Obwohl Koster „sein verwundbares Inneres durch eine Distanz, die bis zur Menschenverachtung zu

¹² Siehe: Widmung des Verfassers in: M. D. Koster, Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, Heidelberg 1950.

¹³ Der Brief an dem Provinzial vom 4. Dezember 1945 aus Biersdorf (Arch. Prov. Teutoniae).

¹⁴ Der Brief an Koster vom 30. Oktober 1945 (Arch. Prov. Teutoniae).

¹⁵ Dieses Wort übernehme ich aus dem Gespräch mit Pater Paulus Engelhardt im September 2002.

¹⁶ Vgl. O. H. Pesch, H.-D. Langer, Mannes Dominikus Koster zum siebzigsten Geburtstag, in: Kirche im Wachstum des Glaubens, Freiburg/Schweiz, S. 5.

gehen schien, schützte“, spricht Paulus Engelhardt auch über „die Entdeckung eines Mitbruders, der mit der Vermittlung seines bohrenden, methodischen Denkens den Jüngeren dialogisch förderte“.¹⁷ Charakteristisch für Koster war eben diese Vorliebe für kurze, präzise Sprüche, Knittelverse, zugespitzte Sentenzen, die von seinen Studenten als „Mannes-Worte“ bezeichnet wurden.¹⁸

Zu unterstreichen ist auch Koster's Treue zum Dominikanerorden. Ganz konkret ist sie während des Krieges in Erscheinung getreten, als Koster im engen Rahmen seiner Möglichkeiten den Mitbrüdern großzügig half. Wir können auch in seinem Brief an dem Provinzial lesen: „Sie können aus diesen nüchternen Angaben sicher ersehen, dass ich, so gut es geht, dem Ideal der Dominikaner gerecht zu werden versuche.“¹⁹

Sein Taufname Dominikus war für ihn der Ausdruck seines Verpflichtetseins auf das Vorbild des Ordensgründers. Gern kehrte er zu seinem Taufnamen zurück, als es freigestellt wurde, auf den Ordensnamen zu verzichten.

Koster dozierte in Walberberg bis 1971. Die letzten Jahre seines Lebens waren besonders schwierig und aufgrund der Parkinson-Krankheit von Leiden geprägt. Mannes Dominikus Koster ist am 27. August 1981 in Elsdorf verstorben.

¹⁷ Vgl. P. Engelhardt, Dominikanische Gestalten: Mannes Dominikus Koster OP, in: Wort und Antwort 36 (1995), S. 134–137.

¹⁸ Vgl. P. Engelhardt, a. a. O, S. 134–137.

¹⁹ Brief an dem Provinzial vom 18. Februar 1943 aus Dortmund (Arch. Prov. Teutoniae, SOP 5928).

3. Quellen und Forschungsbericht

Mannes Dominikus Koster hat insgesamt drei Bücher geschrieben und veröffentlicht: *Volk Gottes im Werden* (1940), *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche* (1948) und *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens* (1950). Die meisten seiner Artikel sind von Hans-Dieter Langer und Otto Hermann Pesch im Band *Volk Gottes im Werden* (1971) gesammelt worden. Hier findet sich auch ein Verzeichnis von Koster's Schriften, welche bis 1971 veröffentlicht wurden. Koster's Dissertation, die nur als Teildruck publiziert worden ist, stand uns vollumfänglich in der Bibliothek des Dominikanerkonvents Walberberg zur Verfügung. Die anderen Quellen zu Koster's Leben und Werk befinden sich im Archiv der Dominikanerprovinz Teutonia in Köln. Ein Vorwort zum nicht vollständig geschriebenen Buch *Grundlegung der Ekklesiologie* und vier bis heute unveröffentlichte Vorträge sind für die vorliegende Arbeit mitberücksichtigt worden.²⁰

Koster besetzt einen zwar bescheidenen, aber festen Platz in der Geschichte der Theologie des 20. Jahrhunderts. Viele kleine Publikationen aus den vierziger Jahren sind direkte Reaktionen auf *Ekklesiologie im Werden*, jenes unter Koster's Büchern, welches in der theologischen Welt das stärkste Interesse geweckt hat.²¹ Spätere Autoren, welche die Periode vor dem Konzil behandeln, erwähnen Koster fast ausschließlich im Rahmen der Geschichte des Volk-Gottes-Begriffs.²² Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang Ulrich Valeske, dessen Arbeit eine wichtige Quelle für die Erforschung von Koster's Werk bleibt.²³ Der Band *Kirche im Wachstum des Glaubens*, der 1971 zu Koster's siebzigstem Geburtstag erschienen ist, muss hier ebenfalls angezeigt werden. Ein Artikel aus diesem Sammelband behandelt die Beziehung zwischen Koster und dem Zweiten Vatikanischen Konzil.²⁴ 1995 hat

²⁰ Siehe Anhang, S. 244–290.

²¹ Siehe unten, S. 80.

²² Vgl. z. B.: O. H. Pesch, Das zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 2001, S. 176–178; Y. Congar, Die Kirche als Volk Gottes, in: Conc(D) 1 (1965), S. 5–16; M. Keller, „Volk Gottes“ als Kirchenbegriff, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, S. 131–134; Th. Soiron, Die Kirche als der Leib Christi, Düsseldorf 1951, S. 20, 40–46; J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970, S. 84, 90–104; J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992, S. XIV, 217, 318; F. Malmberg, Ein Leib – ein Geist. Vom Mysterium der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1960, S. 28–29, 93–94; R. M. Schmitz, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi, St. Ottilien 1991, S. 191–193, 318–320.

²³ U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962.

²⁴ Y. Congar, D'une „Ecclesiologie en gestation“ à Lumen Gentium Chap. I et II, in: O. H. Pesch und H.-D. Langer (Hrsg.), *Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes Dominikus Koster zum siebzigsten Geburtstag*, Freiburg/Schweiz, 1971, S. 365–377.

Leonard Fic eine Doktorarbeit über Koster veröffentlicht, worin er sich besonders auf Ksters Konzeption des Glaubenssinns konzentriert.²⁵ Dies ist die einzige uns bekannte wissenschaftliche Untersuchung, welche Ksters Werk zum Gegenstand hat und dieses im Hinblick auf das Konzil systematisch darstellt, wobei diese Darstellung auf einen einzigen Aspekt beschränkt bleibt. Vom selben Autor wurde zudem ein Artikel publiziert, der ebenfalls die Thematik des *sensus fidei* bei Koster zur Sprache bringt.²⁶ Bei der Besprechung der entsprechenden Themen wird auf den Inhalt der einzelnen Beiträge Bezug genommen und die Positionen der Autoren werden kritisch ausgewertet.

Das Werk von Mannes Dominikus Koster wurde nach unserer Meinung bis heute nicht gebührend wahrgenommen und nie ganzheitlich bewertet. Mit der vorliegenden historischen Untersuchung hoffen wir, diese Lücke zu füllen. Zugleich wollen wir aber nicht bei den geschichtlichen Fragen stehen bleiben, sondern einen Beitrag zur aktuellen, heutigen Fragestellung leisten. Ein besseres Verständnis jener Strömungen, welche das Zweite Vatikanische Konzil vorbereitet und seine bisherige Rezeptionsgeschichte bestimmt haben, hilft angesichts der bleibenden Herausforderung einer valablen Hermeneutik nicht nur für die Aussagen des Konzils, sondern für die Frage der Kirche, wie sie sich heute stellt.

²⁵ L. Fic, Il „sensus fidei“ nel Pensiero di M. D. Koster e nel Vaticano II, Włocławek 1995.

²⁶ L. Fic, „Sensus Fidei“ jako kryterium wiary według M.D. Kostera, in: STV 15 (1977), S. 77–94.

TEIL I

DIE QUELLEN VON KOSTERS THEOLOGIE

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit möchten wir auf die wichtigsten Inspirationsquellen von Kusters Theologie hinweisen, ihre ursprünglichen Fragen und ihren Kontext untersuchen. So hoffen wir einen Raum zu schaffen, in dem einerseits die später skizzierten theologischen Schwerpunkte sichtbarer werden, und andererseits auch die Interpretationsschwierigkeiten in voller Klarheit zum Ausdruck kommen. Es geht dabei nicht nur um die Quellen von Kusters theologischem Denken, um seine Lehrer und Professoren, sondern auch um den geschichtlichen und theologischen Kontext seines Werkes, der die von ihm benutzte Terminologie beeinflusst hat. Bewusst werden wir uns also auf die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg konzentrieren, die in der theologischen Biographie Kusters von entscheidender Bedeutung ist. Die anderen Texte, die nach dem Krieg und während des Konzils geschrieben worden sind, setzen die wichtigsten früheren theologischen Ideen fort. Im Zentrum des Interesses stehen alle Faktoren, die *Ekklesiologie im Werden*, Kusters bedeutendstes Buch, beeinflusst haben oder hätten beeinflussen können – kurz: alles was dieses Werk vorbereitet hat.

1. Methodenfragen – Entwicklungsgedanken

1.1. Analogielehre

Man kann annehmen, dass die Analogielehre die erste theologische Frage war, mit der sich Koster beschäftigte. Die vermutlich erste theologische Schrift von Koster vom Januar 1934 trägt den Titel *Metaphysische und Theologische Analogie*.¹ In der umfangreichen (274 Seiten), nicht publizierten Schrift *Glaubwürdigkeitslehre oder Lehre vom Glaubwürdigen und den unmittelbaren Grundlagen des katholischen Glaubensaktes* befasst sich Koster mit der Erklärung der theologischen Fundamente.² Die ersten veröffentlichten Artikel sind ebenfalls Methodenfragen gewidmet.³ Auch später äußerte er sich oft zu diesem Thema. Jetzt richten wir unsere Aufmerksamkeit auf diese ersten Beiträge, um die methodologischen Voraussetzungen Kosters kennen zu lernen.

Im Jahre 1938 befasst sich der Dominikaner Paulus Wyser in seine Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz direkt mit dem Problem der theologischen Analogie.⁴ Das Hauptproblem, das der Verfasser anspricht, betrifft die Rechtfertigung der Theologie als Universitätsfach, also ihren wissenschaftlichen Charakter. Wysers Absicht ist es, das Problem des wissenschaftlichen Wertes theologischer Forschung im Sinn und Geist der thomistischen Lehre zu behandeln. Es geht also um die theologische Methodenfrage und um die spezifische Eigenart des theologischen Gegenstandes, welche erlauben sollen, „durch Verankerung der theologischen Erkenntnis in der übernatürlichen Wirklichkeit des göttlichen Glaubens ein Wissenschaftsgebäude zu errichten“. ⁵ Dies kann als Rückkehr zur Glaubenswissenschaft der thomistischen Tradition gesehen werden.

¹ Die Fragmente der Handschrift befinden sich im Archiv der Dominikanerprovinz Teutonia in Köln.

² Die erhaltenen Seiten sind auf das akademische Jahr 1938/1939 datiert. Wahrscheinlich handelt sich um einen Vorlesungskonzept aus den ersten Jahren der Lehrtätigkeit Kosters. Sie sind erhalten in Maschinenschrift im Archiv der Dominikanerprovinz Teutonia in Köln.

³ Vgl. M. D. Koster, Natur und Übernatur. Die christliche Gesamtordnung, in: Cath(M) 5 (1936), S. 15–29, abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 3–15; M. D. Koster, Theologische Besinnung. Bemerkungen zu Paulus Wyser: Theologie als Wissenschaft [Salzburg 1938], in: Cath(M) 7 (1938), S. 89–113, abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 16–38; M. D. Koster, Methodenfrage der Theologie. Zu Louis Charlier: Essais sur le Problème Théologique [Thuillies 1938], in: ThRv 38 (1939), S. 41–48.

⁴ P. Wyser, Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Salzburg-Leipzig 1938.

⁵ P. Wyser, a. a. O., S. 13.

Im Vorwort wird unter anderem auch Pater Lector Mannes Koster ein Wort des Dankes gewidmet, „für die Durchsicht des Manuskriptes und für vielfache Unterstützung und Anregung“.⁶ Das Buch bekommt eine sehr gute Rezension von Koster, der bei der kritischen Besprechung viel über seine eigene Haltung zur behandelten Frage offenbart.⁷ Das Buch Wyser stellt klar die Frage nach der theologischen Analogie. Sie wurde durch die Diskussion zwischen evangelischen Theologen (vor allem zwischen Karl Barth und seinem Gegner Friedrich Gogarten) hervorgerufen. Koster merkt an, dass eine neue Begründung und Untersuchung der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre die gemeinsame Herausforderung für die katholische und die evangelische Theologie darstellt. Sehr wichtig sei die Rolle der theologischen Analogie, von der man sich nicht verabschieden könne, ohne die Theologie als Glaubenswissenschaft in Frage zu stellen.⁸

Koster tritt noch einmal als Verteidiger des Prinzips der Analogie in der Theologie auf – diesmal in Opposition zu Barth, dessen Theologie er als typische „Ressentimenttheologie“ bezeichnet.⁹ Als mögliche Gegenvorschläge sieht Koster entweder den theologischen Agnostizismus oder die Äquivokation (hier will er Barth situieren) bzw. die verhüllte theologische Univokation. Alle diese Lösungen sind für Koster offensichtlich falsche Richtungen im theologischen Denken.

Die wahre Ansicht von der Theologie als Wissenschaft steht in der Mitte zwischen den beiden Extremen der theologischen *Äquivokation* und *Univokation*. [...] Es gibt keinen anderen Weg, die Theologie als volle, eigene, selbständige Wissenschaft zu verstehen, als die *theologische Analogie*.¹⁰

Die Äquivokation führt zum Versinken der Theologie in der Glaubensverkündigung. Als Konsequenz sieht Koster die „reine Wortmacherei“, welche die wahre Entfaltung der

⁶ P. Wyser, a. a. O., S. 6.

⁷ Vgl. M. D. Koster, Theologische Besinnung.

⁸ M. D. Koster, a. a. O., S. 18.

⁹ „Es ist mehr als billig und nicht ohne Anmaßung gegen die gesamte theologische Überlieferung, mit einem Gewaltstreich dieses Problem zu verleugnen. Es ist aber noch anmaßender, die Grundlage der theologischen Analogie, die *analogia fidei*, d. h. die mit und im Glaubensgegenstand für uns mitgegebene Analogie des Natürlichen zum Übernatürlichen, aus Ressentiment abzulehnen, wodurch die Theologie als Wissenschaft dann nicht mehr möglich ist. Barth verfehlt bereits im Ansatz den theologischen Gegenstand, da er die Glaubensanalogie nicht gelten lässt, nicht weil sie etwa nicht wirklich vorliegt, sondern weil er sie auf Grund seiner idealistischen Voraussetzung nicht wahrhaben will. Daher widerfährt B., was eigentlich ganz natürlich ist: er *vollzieht* in der Ablehnung der Glaubensanalogie und der theologischen Analogie selber, was er ihnen vorwirft und abzulehnen vermeint, ein analogisches Verständnis der Offenbarung, dessen Wurzel aber nicht im Glaubensgegenstand, so wie er uns von Gott her begegnet, sondern in einer an ihn heimlich herangebrachten Ideologie liegt. Barths Theologie erscheint damit als typische ‚Ressentiments‘-Theologie“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 17–18).

¹⁰ M. D. Koster, a. a. O., S. 31–32.

Offenbarung ausschließt.¹¹ Durch die Univokation wird die Theologie zur neuen Begründung geleitet, die in der historisch-kritischen Auslegung der Quellen der Glaubensvorlage besteht.

Koster ist mit Wysers Buch sehr zufrieden. Die Betonung der Unhaltbarkeit der in der Apologetik begründeten sogenannten Vernunfttheologie steht bei Koster in der Gunst. Die Theologie braucht eine eigenständige Begründung, sie muss sich aus dem ihr eigenen Objekt, den Glaubengegenständen, begründen. Der Glaube „in seiner eigenen übernatürlichen unreflektierten Gewissheit“ soll „der zuverlässigere und gewissere und übertheologische Begründer und Ausgangspunkt der Theologie sein“¹²: Theologie als Wissen aus dem Glauben. Hier finden wir auch einen Satz, den Koster offenbar als allgemein gültige Regel in der theologischen Erkenntnislehre betrachtete: „Etwas Untertheologisches kann unmöglich die Theologie begründen, sondern nur etwas Übertheologisches.“¹³ Das wird uns zum Konzept der Glaubensanschauung führen, zur theologischen Begründung der Theologie.

Noch deutlicher offenbart sich Koster als überzeugter Vertreter der Analogielehre in seiner Rezension des Buches von Louis Charlier, einem anderen Dominikaner.¹⁴ Koster ist dem Buch Charliers gegenüber sehr kritisch. Er wirft ihm vor allem vor, eine unzutreffende Konzeption der Theologie zu vertreten. Theologie sei nicht Wissenschaft im weiteren, mehr oder weniger uneigentlichen Sinne, wie Charlier behaupte, sondern Wissenschaft im analogen Sinne.¹⁵ Diese Stellungnahme, die in der Theologie Wissenschaft im analogen Sinne zu allem Profanwissen sieht, entspricht nach Koster der thomasischen Tradition.¹⁶ Für die Analogie spricht, dass die Vernunft nur über ein mitgeoffenbartes Analogat den Weg zu einem übernatürlichen Gegenstand finden kann. Die grundsätzliche These lautet: Die Vernunft kann sich nur unter der Leitung des Glaubens und der Offenbarung auf dem Gebiet des Geoffenbarten bewegen.¹⁷

¹¹ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 32.

¹² M. D. Koster, a. a. O., S. 19.

¹³ M. D. Koster, a. a. O., S. 19.

¹⁴ Vgl. M. D. Koster, Methodenfrage der Theologie.

¹⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 45.

¹⁶ Man kann über die Richtigkeit von Koster's Kritik diskutieren. Charlier schreibt tatsächlich nicht viel über Analogie, die Theologie ist für ihn aber – auch unter Berufung auf Thomas von Aquin – eindeutig eine Wissenschaft. Die deutlichste Aussage im von Koster kritisierten Sinn finden wir bei der Analyse des Kommentars zu Boethius, wo Thomas schreibt: „Ad tertium dicendum, quod partes subiecti in scientia non solum sunt intelligende partes subiective uel integrales, set partes subiecti dicuntur omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subiecti, cum omnia huiusmodi non tractentur in scientia nisi in quantum habent ordinem ad subiectum. Passiones etiam dicuntur quocumque de aliquo probari possunt, siue negationes, siue habitudines ad aliquas res; et talia multa de Deo probari possunt, et ex principiis naturaliter notis, et ex principiis fidei” (Thomas von Aquin, In Boethii de Trinitate, I, q.2, a.2, ad 3). Charlier kommentiert: „Autant dire que la science ne doit s'appliquer ici que dans un sens large, sens manifestement admis par l'auteur comme très légitime“ (L. Charlier, Essai sur le Problème Théologique, Thuillies 1938, S. 123).

¹⁷ M. D. Koster, a. a. O., S. 47.

Die Frage nach der theologischen Analogie ist direkt mit der ekklesiologischen Problematik verbunden. In dem methodologischen Zusammenhang muss auch der Platz der Kirche reflektiert werden. Das alles finden wir im Kontext der Analogielehre. Wenn wir aus Kisters Untersuchungen folgern, dass im Zentrum der Theologie die Kirche steht, folgt dies eben aus der Konzeption der Theologie, aus ihrem analogen Charakter. Beim Betreiben der Theologie meldet sich das Problem der methodologischen zentralen Situierung der Kirche zu Wort. Die Kirche selbst bleibt aber im gewissen Sinne unsichtbar. Nach Kisters Meinung ist diese theologische Folgerung möglich, sofern man gewisse, unfehlbare Glaubenssätze besitzt. Die Theologie kann und soll diese Glaubenssätze entfalten. Dazu braucht sie sogenannte Mittelbegriffe. Für Kister „gibt es immer nur einen einzigen theologisch apodiktischen Mittelbegriff, wie auch nur ein Glaubensmittel: die aus- und vorlegende Kirche.“¹⁸ Die Kirche bleibt also auf einer ganz anderen Stufe der theologischen Untersuchungen, nicht als unmittelbarer Gegenstand, vielmehr als das theologische Instrument.

Das steht mit einem anderen wichtigen Problem im Zusammenhang: mit dem Glaubenssinn und mit der theologischen Entfaltung, die ebenfalls in der Kirche stattfindet und ohne die nach Kisters Meinung Theologie undenkbar ist.

1.2. Glaubensanschauung

Kister betont die Bedeutung der selbständigen und übernatürlichen Erkenntnisquellen der Theologie. Die theologische Erkenntnis geschieht aber auf menschliche und wissenschaftliche Weise. Diese Spannung ist in der Theologie immer vorhanden. Ganz am Anfang des Vorgangs der theologischen Erkenntnis steht das Glaubensbewusstsein oder, anders ausgedrückt, die Glaubensanschauung: ein Sinn, welcher die theologische Erkenntnis ermöglicht und rechtfertigt. Er ermöglicht die Theologie, er macht sie lebendig und aktuell. Kister schreibt aber auch über die Degradierung, und besonders über die Gefahr der Degradierung der Theologie zur vortheologischen Glaubenserkenntnis, die dem persönlichen Leben aus dem Glauben besser dienen soll. Er kritisiert die Unterschätzung der wissenschaftlich-intellektuellen Glaubenserkenntnis und den fortschreitenden Mangel an Vertrauen gegenüber der wissenschaftlichen Theologie. Durch die einseitige Betonung der subjektiven Bedeutung des Glaubens für das praktische Leben wird die Theologie zum bloßen Dienst für die Seelsorge abgewertet, was zur so genannten „Verkündigungstheologie“ oder

¹⁸ M. D. Kister, a. a. O., S. 46.

einfach zur Homiletik führen soll.¹⁹ Koster hält fest, dass die Theologie nicht nur das Glaubensbewusstsein der Gegenwart zum einzigen selbständigen Kriterium machen kann.²⁰ Die Theologie braucht auch Kritik und Geschichte, nicht aber als ihre Begründung, sondern vielmehr um ihren übernatürlichen Inhalt durch ein streng methodisches Verfahren zu entfalten und zu formulieren und um die Integrität der ganzen Glaubensüberlieferung, der ganzen kirchlichen Lehrtradition darzustellen und zu erklären. Die Vernunft kann sich nur unter der Leitung des Glaubens und der Offenbarung auf dem Gebiete des Geoffenbarten bewegen.²¹ Der Glaubenssinn mit seiner begründenden, theologischen Funktion wird besonders bei der Frage der theologischen Entwicklung sichtbar. Die Berücksichtigung der theologischen Entwicklung fordert auch eine Untersuchung über das Thema des Glaubenssinnes und umgekehrt. Im Artikel *Theologische Besinnung* stellt Koster die Bedingungen der Verjüngung der Theologie dar, die seine Position zum Thema der theologischen Entfaltung erhellen können. Sie sind in vier Punkte gegliedert:

1. das Wiedererkennen der gleichen theologischen Fragen in der Vergangenheit und in der Gegenwart und „die restlose Kenntnis der erfolgten Lösungen“²²;
2. die Aufnahme der bisherigen theologischen Entfaltung;
3. die theologische Kritik und Scheidung zwischen wahrer und scheinbarer Entfaltung;
4. die Weiterentfaltung des bisher Erreichten und die Inangriffnahme der Entfaltung derjenigen Wahrheiten, die noch nicht theologisch entfaltet sind.

Sehr charakteristisch bei dieser Betrachtungsweise ist: „Die zuletzt genannte Entfaltung ist die Hauptsache, und ihretwegen haben die drei anderen Dinge erst Sinn.“²³

Für Koster spielt die theologische Entfaltung eine wesentliche Rolle. Er betont deutlich, dass es in der Theologie nicht nur um das Weitergeben und um neue sprachliche Formen des bisher Erreichten geht, sondern um eine wirkliche Entwicklung. Deshalb gewinnt der Glaubenssinn eine so wichtige Stellung und rückt immer mehr ins Zentrum der theologischen Reflexion Kosters. Theologische Entwicklung bedeutet allerdings nach Koster, dass die Kirche sich nicht mit der Definierung der theologischen Folgerungen beschäftigt, sondern dass sie sich nur gegen Irrtum wehrt.²⁴ Für Koster ist der theologische Fortschritt nie ein Ziel für sich.

Koster schreibt später dem Glaubenssinn eine große Rolle zu. Er bemerkt zum Beispiel:

¹⁹ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 43. Vgl. unten, S. 181.

²⁰ M. D. Koster, *Theologische Besinnung*, S. 23.

²¹ Vgl. M. D. Koster, *Methodenfragen der Theologie*, S. 47.

²² M. D. Koster, *Theologische Besinnung*, S. 24.

²³ M. D. Koster, a. a. O., S. 24.

²⁴ Vgl. M. D. Koster, *Methodenfragen der Theologie*, S. 45.

Der einheitliche Glaubenssinn hat innerhalb der Kirche den Vorrang vor der Theologie. Der Heilige Geist und sein Wirken durch den einheitlichen Glaubenssinn geht notwendig der ihm dienenden Theologie voraus.²⁵

Diese ganze Gedankenfolge ist sehr durch die Idee der theologischen Entwicklung geprägt. Koster spricht gern über den Fortschritt in der Glaubenserkenntnis, die Reife im Glauben und die Bewusstwerdung im Glauben. Es muss betont werden, dass Koster sich mit diesem Thema nicht neben, sondern innerhalb der Ekklesiologie beschäftigt. In erkenntnistheoretischen, theologischen Diskussionen tritt das Thema der Kirche natürlicherweise hervor. Kisters Theologie hat von Anfang an eine ekklesiale Prägung. Als Ekklesiologe sieht Koster seine Rolle in der Frage nach der theologischen Entwicklung – sie wird auch seine Ekklesiologie deutlich beeinflussen und sich in Beiträgen zum Thema des *sensus fidei* offenbaren.²⁶ Koster betont deutlich, dass es in der Theologie nicht nur um das Weitergeben und um eine neue sprachliche Form des bisher Erreichten geht, sondern um eine wirkliche Entwicklung. In diesem Zusammenhang taucht das Problem des Glaubenssinnes auf, welches später im Zusammenhang mit den direkten ekklesiologischen Fragestellungen zu behandeln ist. Deshalb wollen wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die Quellen dieser Lehre richten, auf zwei theologische Persönlichkeiten, die Kisters Konzeption am stärksten beeinflusst haben: John Henry Kardinal Newman und Francesco Marín-Sola.

1.3. Die zwei Lehrer

Koster beschäftigte sich intensiv mit dem Phänomen der Entwicklung in der Theologie. Er suchte eine Antwort auf die Frage, wie dogmatische Entfaltung möglich ist, wie sie erklärbar sein kann, ohne die Grenzen der Orthodoxie zu übertreten. Wie kann man die theologische Entwicklung in Einklang bringen mit der traditionellen Theologie, die Koster so entschieden gegen verschiedene Versuchungen verteidigte? Theorien der Dogmenentwicklung wurden erst im 19. und 20. Jahrhundert ausgearbeitet. Besonders bedeutend für die Wiederentdeckung der Zusammengehörigkeit von dogmatischer Entwicklung und *sensus fidei*

²⁵ M. D. Koster, Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen, in: Die Neue Ordnung 3 (1949), S. 226–243. Abgedruckt in: Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn, Heidelberg 1950, S. 59–143, hier S. 70.

²⁶ Siehe unten, S. 115–165.

waren Matthias Joseph Scheeben, Johann Adam Möhler und John Henry Newman. Der Entwicklungsgedanke bedeutete viele Jahre hindurch ein gefährliches Terrain: Er wurde sehr oft mit Subjektivität, Autonomie, Freiheit, Erfahrung, Geschichte und Geschichtlichkeit gleichgesetzt – alles, was besonders in der Zeit der drei kirchlichen Erlasse, die den Kampf gegen den Modernismus geprägt haben, durchaus verdächtig war.²⁷ Andererseits war das Faktum einer Entwicklung der Offenbarungsvermittlung unbestritten – zum Beispiel aus der Perspektive der mariologischen Dogmen. Koster studiert und lehrt in einem anderen Umfeld, in der Zeit nach der besonders starken antimodernistischen Offensive. Die Probleme der Konfrontation mit dem Modernismus konnten nur indirekte Einwirkungen auf Kusters Theologie haben. Die Modernismus-Problematik der Jahrhundertwende ist aber weiterhin anwesend, zum Beispiel in der antimodernistischen Reaktion und in der protestantischen liberalen Theologie.

Es gibt zwei Lehrer, die das Denken Kusters besonders stark beeinflusst haben. Der erste ist John Henry Kardinal Newman (1801–1890), der Begründer der Oxfordbewegung in der anglikanischen Kirche und dann berühmter Konvertit zum römischen Katholizismus. Er war richtungweisend für viele Generationen von Theologen, vor allem durch seine Betonung der personalen Handlungsverantwortung, der Fähigkeit der Vernunft, in konkreten Angelegenheiten zur Gewissheit zu kommen, und durch den Entwicklungsbegriff, der stark heilsgeschichtlich in der Inkarnationstheologie fundiert ist.

Die zweite Person ist der Theologe Francesco Marín-Sola (1873–1932), seit 1888 Dominikaner. Er wirkte auf den Philippinen, in den Vereinigten Staaten und in der Schweiz. Von 1919 bis 1927 war er Professor in Freiburg in der Schweiz. Sein wichtigstes Werk, *La Evolución homogénea del Dogma Católico*, war ein Versuch, das Phänomen der Dogmenentwicklung zu verstehen. Er gab der neothomistischen Diskussion wichtige Anregungen. Otto Weiß schreibt, dass Marín-Sola „Probleme bekam“ und „zur Strafe“ auf die Philippinen versetzt wurde.²⁸ Die Einwände betrafen vor allem seine Gnadenlehre und die Frage nach Erst- und Zweitursächlichkeit menschlicher Handlungen. Ihm wurden jansenistische, deterministische Tendenzen vorgeworfen.

Wir möchten in den wichtigsten Werken der beiden Autoren nur jene Aspekte herausgreifen, die dann bei Koster ihre Fortsetzung auf dem für uns interessanten Gebiet finden.

²⁷ Drei Erlasse wider den Modernismus: das Dekret des Hl. Offiziums *Lamentabili* – „Mit kläglichem Ausgang“ vom 3. Juli 1907, AAS 40 (1907) 470–478 (DH 3401–3466); das Rundschreiben *Pascendi dominici gregis* – „Beauftragte, des Herren Herde zu weiden“ von Pius X., 8. September 1907, AAS 40 (1907) 593–650 (DH 3475–3500); das *Motu proprio Sacrorum Antistitum* vom 1. September 1910 mit dem so genannten „Antimodernisteneid“, AAS 2 (1910) 669–672 (DH 3537–3550).

²⁸ Vgl. O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, S. 517, Anm. 69.

1.3.1. John Henry Kardinal Newman

An Essay on the Development of Christian Doctrine ist ein Buch, das Newman noch als Anglikaner begonnen hat.²⁹ Der Text ist der erste explizite Beleg für Newmans theologische Überzeugung, dass es ein unfehlbares Lehramt in der wahren Kirche Jesu Christi geben müsse.³⁰ Zuerst erschien er im Jahr 1845, dann stark überarbeitet in endgültiger Fassung 1878. Dieses Werk hat eine stark apologetische Färbung: Im Kontext der modernen Kultur und des Protestantismus versucht Newman, Argumente für die Kontinuität der römisch-katholischen Lehre zu sammeln. Im Zentrum steht die Frage nach der dogmatischen Entwicklung. Weil die von Newman dargelegten Argumente Kisters ekklesiologische Entwürfe wesentlich prägen, sollen sie im Folgenden genauer aufgezeigt werden.

Auf alle aktuellen Vorwürfe gegen das Christentum antwortet Newman durch die einfachste und natürlichste Hypothese: „Die äußere Kontinuität des Namens, des Bekenntnisses und der Gemeinschaft ist ein Argument für die reale Kontinuität der Lehre“.³¹ Wie kann man Wandlung und gleichzeitige Kontinuität der christlichen Lehre erklären? Der Essay Newmans strebt nach einer Lösung dieser Schwierigkeit. Newman argumentiert, dass Entwicklungen in der christlichen Lehre unvermeidbar sind und waren – Entwicklungen der Lehre sind weiterhin zu erwarten.³² Das folgt aus verschiedenen Tatsachen: die Kompliziertheit der Ideen, die zu einer Erkenntnis von Aspekten führt, der Anspruch von Universalität und die Notwendigkeit der Anpassung an die Formen der Gesellschaft, an verschiedene Kulturen und Personen.

Newman beruft sich oft auf die alttestamentliche Offenbarung – man kann sich fragen, ob hier nicht irgendwo die heilsgeschichtliche Grundlegung der Ekklesiologie zu finden sei, die später so gern mit dem Volk-Gottes-Begriff und dem Namen Kisters in Verbindung gebracht wurde.³³ Die Heilige Schrift spricht immer über das auserwählte Volk. Newman zitiert gern die Geschichte des Auszugs des jüdischen Volk aus Ägypten, das Stiftungsereignis für die Kinder

²⁹ J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1887 (deutsche Übersetzung: *Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung*, München 1922).

³⁰ Vgl. J. Ulrich, Art. Newman, John Henry, in: BBKL, 17 (2000), Sp. 1007–1037.

³¹ J. H. Newman, *Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung*, S. 3. Das Gegenteil ist auch zu denken, extreme Wandlungen sind auch möglich, Name, Bekenntnis und Gemeinschaft müssen nicht eindeutig auf die Kontinuität aufzeigen, aber, wie Newman schreibt, dies braucht nicht angenommen zu werden: „Das *onus probandi* liegt auf denen, die einen Lehrunterricht angreifen, der in Geltung ist und lange gewesen ist“ (J. H. Newman, a. a. O., S. 121).

³² Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 54–74.

³³ Ulrich Valeske schreibt z. B. über die Entwicklung der auch von Kister inspirierten und vertretenen heilsgeschichtlichen Grundlegung der Ekklesiologie (Vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, S. 242–244).

Israel. Das Volk steht im Zentrum der Ereignisse.³⁴ Die Entwicklung der Struktur des Volkes steht parallel zur Entwicklung der Lehre. Newman schreibt, dass man keinen historischen Punkt finden kann, an dem das Wachstum der Lehre aufhörte und die Glaubensregel ein für allemal festgelegt wurde. Die Entwicklung des Christentums war etwas Natürliches, sie war zu erwarten. Newman beweist, dass diese Entwicklung von der parallel sich entwickelnden und unfehlbaren Autorität begleitet werden muss.³⁵ In diesem Zusammenhang gibt Newman eine sehr interessante Zuordnung von Propheten und Theologen: „die Interpreten der Offenbarung; sie entfalten und definieren deren Geheimnisse, sie hellen ihre Urkunden auf, sie bringen ihren Inhalt in Harmonie, sie wenden ihre Verheißungen an.“³⁶ Solche Aussagen könnten einen Einfluss auf das Selbstverständnis der katholischen Theologen haben. Es gibt weitere Analogien: so zum Beispiel die alttestamentliche prophetische Offenbarung ist ein Entwicklungsprozess. Die Theologen setzten diesen Prozess fort – eine ehrenvolle und wichtige Funktion.

Diese prophetische Tätigkeit ist nicht messbar und unbestimmt, deshalb auch in besonderem Maße der Korruption ausgesetzt. Um das Größere vom Geringeren und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, braucht die Kirche die Autorität als „Garantie der Wahrheit“.³⁷ Die Autorität wird von Newman als Teil der Offenbarung gesehen. Wichtig ist für Newman auch das Argument aus der Analogie der Natur und aus der Tatsache des Bestehens des Christentums: „Erhaltung ist eingeschlossen in die Idee der Schöpfung“.³⁸ Die objektive Autorität wird sogar als Merkmal der offenbarten Religion gesehen. „Entweder ist eine objektive Offenbarung nicht gegeben worden, oder sie ist mit den Mitteln versehen worden, ihre Objektivität der Welt einzuprägen.“³⁹ Bemerkenswert ist eine Menge von patristischen Aussagen, die als Argumente benutzt werden. Eindrucksvoll ist zum Beispiel eine Liste solcher Aussagen, welche den päpstlichen Primat unterstützen sollen. Newman beruft sich gern auf die Kirchenväter als Zeugen der Tradition. Dabei begrenzt Newman seine Argumentation nicht nur auf die Epoche der Kirchenväter und zitiert zum Beispiel auch Robert Bellarmin.⁴⁰ Obwohl Koster von Newman nicht die Vorliebe zu den Kirchenvätern geerbt hat, so doch das Streben nach ganzheitlicher Auffassung.

³⁴ Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 67–70.

³⁵ Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 74–91.

³⁶ J. H. Newman, a. a. O., S. 75–76.

³⁷ J. H. Newman, a. a. O., S. 78–79.

³⁸ J. H. Newman, a. a. O., S. 85.

³⁹ J. H. Newman, a. a. O., S. 89.

⁴⁰ Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 86.

Im zweiten Teil seines Werkes beschäftigt sich Newman mit den Merkmalen, die Lehrentwicklungen von Lehrkorruptionen unterscheiden. Das ist der Hauptteil seines Werkes. Er nennt sieben Kennzeichen einer echten Entwicklung.

1. Erhaltung des Typus

Die Ideen mögen dieselben bleiben, auch wenn ihr Ausdruck unbegrenzt variiert; eine Idee führt nicht immer dasselbe äußere Bild mit sich, was aber das Argument für ihre substantielle Identität nicht schwächt – dasselbe Sache beobachten wir in der Natur. Ein Beispiel dafür ist die Christenheit als solche in den Augen ihrer Gegner, von den ersten Zeugnissen bis zum gegenwärtigen Bild des Katholizismus inmitten seiner Kritiker. Dann stellt Newman die Kirchengeschichte aus der Perspektive der Konfrontation mit Häresien dar.⁴¹

2. Kontinuität der Prinzipien

Was bedeuten Prinzipien für Newman? Der Unterschied zwischen Lehren und Prinzipien besteht in der Weise, wie wir sie betrachten:

Prinzipien sind abstrakt und allgemein, Lehren haben Bezug auf Tatsachen; Lehren entwickeln sich, und Prinzipien auf den ersten Blick nicht; Lehren wachsen und werden erweitert, Prinzipien sind beständig dieselben; Lehren sind intellektuell, und Prinzipien sind unmittelbar mehr ethisch und praktisch.⁴²

Wichtig ist noch, dass so verstandene katholische Prinzipien sich später als die katholischen Lehren entwickelt haben. Die Kontinuität oder die Änderung der Prinzipien, nach denen sich eine Idee entwickelt hat, ist ein zweites Merkmal zur Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Entwicklung.

Welche Prinzipien hat das Christentum entwickelt? Newman stellt eine Auswahl solcher Prinzipien in einer langen Liste vor.⁴³ Man kann sie so zusammenfassen: Glaube, Theologie (die offenbaren Dinge sollen durchdacht werden), Schrift (eine allegorische, mystische Auslegung scheint für Newman besonders wichtig) und Dogma (denn in der Religion sind Meinungen keine gleichgültigen Dinge – dies ist ein Prinzip, nach welchem der christliche Glaube sich von Anfang an entwickelt hat). Der Glaube ist das Prinzip der Theologie, er eröffnet den Weg zu Forschung, Vergleich und Folgerung.

Die weiteren Überlegungen beginnt Newman mit dem Glauben. Sehr interessant ist ein Abschnitt über den heiligen Thomas von Aquin, der auch über die Suprematie des Glaubens über die theologische Erkenntnis schrieb.⁴⁴ Die Gläubigen können Glaubensinhalte nicht in der Art einer logischen, zwingenden Demonstration kennen lernen, sondern so, dass ihnen durch das Licht des Glaubens offenbar wird, dass sie geglaubt werden müssen. Im Zusammenhang mit der katholischen Tradition des Theologietreibens schreibt Newman:

⁴¹ Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 209–326.

⁴² J. H. Newman, a. a. O., S. 178.

⁴³ Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 329–330.

⁴⁴ Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 336–341.

Vernunft dient dem Glauben, indem sie Wahrheiten, die der Glaube, nicht die Vernunft für uns gewonnen hat, ergreift, prüft, erläutert, protokolliert, katalogisiert und verteidigt, und in dem sie für übernatürliche Tatsachen für einen intellektuellen Ausdruck sorgt, hervorlockend, was implizit ist, jede mit der andern vergleichend, messend und verknüpfend, und alle miteinander in ein theologisches System zusammenfassend.⁴⁵

3. Assimilationsvermögen

Wenn etwas wächst, nimmt es in seine eigene Substanz äußere Stoffe auf. Diese Analogie dient zur Interpretation gewisser Eigentümlichkeiten im Wachstum oder der Entwicklung von Ideen. Das ist ein Beweis von Leben. Diese Assimilationskraft ist besonders in der Liturgie, in den christlichen Zeremonien sichtbar. Verschiedene Gebräuche sind heidnischen Ursprungs und durch ihre Aufnahme in die Kirche geheiligt.⁴⁶

4. Logische Reihenfolge

Logik ist die Organisation des Denkens und ist als solche eine Sicherheit für die Treue intellektueller Entwicklungen. Newman beschreibt hier einen Entstehungsprozess der Ideen. Er stellt die Frage, ob die Entwicklung etwas anderes sein kann als eine logische Operation. Die Entwicklung ist nicht von Anfang an eine Reihe von bewussten Urteilen, ein einfacher Weg von der Prämisse zur Konklusion. Das Auftreten der Logik wird als weiterer Schritt angesehen – die intellektuellen Prozesse geschehen am Anfang „stillschweigend und spontan im Geist“⁴⁷. Dort ist keine Wissenschaft kompetent. Logik taucht auf, um zu arrangieren, einzuschärfen und um zu propagieren. Als Illustration dieses Prozesses ist hier die kirchliche Bußgeschichte gegeben. In diesem Punkt ist die Analogie mit Kisters Konzeption der „vortheologischen“ Anfänge der Theologie frappant.⁴⁸

5. Antizipation der Zukunft der Ideen

Newman illustriert dieses Kennzeichen durch folgende Beispiele in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Kult der Reliquien, hohe Einschätzung des jungfräulichen Lebens, Kult der Heiligen und Engel, besondere Verehrung der Seligen Jungfrau Maria.

6. Bewahrende Wirkung auf ihre Vergangenheit

Die wahre Entwicklung hat gegenüber dem, was vorhergegangen ist, eine konservative Tendenz. Diese mag man beschreiben als eine, welche die vorausgehenden Entwicklungen erhält und bewahrt: Sie ist ein Zusatz, der das Gedankensystem, von dem sie ausgeht, illustriert, nicht verdunkelt; bekräftigt, nicht korrigiert.

7. Dauernde Lebenskraft

⁴⁵ J. H. Newman, a. a. O., S. 341.

⁴⁶ Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 377–388.

⁴⁷ J. H. Newman, a. a. O., S. 191.

⁴⁸ Siehe unten, S. 77.

Newman findet das Christentum lebendig, kraftvoll, energisch, überzeugend, fortschreitend. Ein „wunderbares Wiederaufleben“ ist eine weitere Evidenz für die Abwesenheit von Korruption im System der Lehre und des Gottesdienstes, zu dem sie sich entwickelt hat.

Nicht nur *An Essay on the Development of Christian Doctrine* ist ein Beitrag Newmans zum Problem des Glaubenssinnes. Es gibt auch andere Aufsätze, welche das für uns besonders interessierte Problem des Glaubenssinnes direkt angesprochen und die Geschichte der Theologie beeinflusst haben. Kurz berührt Newman das Problem des *sensus fidei* im berühmten Artikel aus *The Rambler, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859).⁴⁹ Dort führt er auch historische und patristische Zeugnisse an, um die These zu beweisen, dass die Gemeinschaft der Gläubigen eine Zeugin für die Überlieferung geoffenbarter Wahrheiten und ihr *consensus* (Übereinstimmung) in der ganzen Christenheit die Stimme der unfehlbaren Kirche ist.⁵⁰ Der Artikel ist auch ein Zeugnis dafür, wie Newman dazu gekommen ist, so großes Gewicht auf den *consensus fidelium* zu legen.⁵¹ Die Tatsache, dass Newman die theologische Kompetenz der Laien in der Kirche immer nachdrücklicher betont und zu begründen sucht, hat auch zu Konflikten mit anderen katholischen Theologen geführt, die in der von Newman befürworteten Stärkung der Laien eine prinzipielle Bedrohung der lehramtlichen Autorität sahen.⁵²

Newman zählt die verschiedenen Aspekte der Glaubensüberlieferung auf, in denen der *consensus fidelium* zu sehen ist. Der Sinn der Glaubenden ist also in der Kirche sichtbar:

1. als ein Zeugnis für die Tatsache des apostolischen Dogmas,
2. als eine Art Instinkt oder *φρόνημα*, tief im Busen des mystischen Leibes Christi,
3. als eine Führung durch den Heiligen Geist,
4. als eine Antwort auf ihre Gebete,
5. als ein Gefühl der Eifersucht gegen den Irrtum, den er sofort als ein Ärgernis empfindet.⁵³

Es scheint besonders wichtig zu sein, dass Newman sich als Theologe nicht weigert, auch in Gebieten zu arbeiten oder sie mindestens zu berücksichtigen, die als subjektiv und folglich als wenig wissenschaftlich gelten konnten. Dabei ist Newman in der Beschreibung der Rolle der Laien in Glaubenssachen vorsichtig und der gegenwärtigen Situation bewusst – er

⁴⁹ Vgl. deutsche Übersetzung: J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens, in: Ausgewählte Werke, Bd. III, Mainz 1940, S. 198–239.

⁵⁰ Vgl. J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens, S. 205–206.

⁵¹ Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 206.

⁵² Vgl. „The most dangerous man in England“, in: G. Vergauwen, *Sensus Fidei – Consensus Fidelium* im ökumenischen Dialog heute, in: I. Baumer, G. Vergauwen (Hrsg.), *Ökumene. Das eine Ziel – die vielen Wege*, Freiburg/Schweiz 1995, S. 23–47, hier S. 27–28.

⁵³ Vgl. J. H. Newman, a. a. O., S. 214.

bezeichnet sie mit dem Wort „Spiegelbild oder Echo des Klerus“.⁵⁴ Man bemerkt, dass Newman sich auf die Auffassung der so genannten Tübinger Schule stützt und sie in seinen Traditionsbegriff hineinnimmt. Schon dort wurde die wesentliche Erkenntnis gemacht, dass Tradition etwas Lebendiges, stets Gegenwärtiges ist, nämlich eine unter dem Beistand und dem Einfluss des Heiligen Geistes erfolgende, in jedem Augenblick der Kirchengeschichte sich vollziehende Tätigkeit des Bewahrens und Weitergebens des der Kirche von Christus anvertrauten Offenbarungsinhaltes. „Man erkennt Überlieferung nicht in erster Linie aus Dokumenten der Vergangenheit – diese sind nur Zeugen der einst gegenwärtigen Überlieferung und ihres damaligen Standes –, sondern man erkennt dogmatische Überlieferung in erster Linie aus dem lebendigen Glauben der augenblicklichen Kirche.“⁵⁵ Das Interesse am *consensus fidelium* ist jedenfalls durch Newman wirksam geweckt worden, und sein Artikel hat einen breiten Widerhall in der Theologie des 20. Jahrhunderts gefunden.⁵⁶

1.3.2. Francesco Marín-Sola

In der Einleitung zu seinem Werk *Über die homogene Entwicklung der katholischen Dogmen* (*La Evolución homogénea del Dogma Católico*) nennt Marín-Sola vier Stufen (Grade) der katholischen Lehre: Angaben der Offenbarung (*dato revelado*), Dogmen (*dogmas*), unfehlbare Aussagen der Kirche (*verdades infalibles*), theologische Konklusionen (*conclusiones teológicas*).⁵⁷ Diese Unterscheidung stellt das Fundament der weiteren Untersuchungen dar. Vorher aber betont der Verfasser, dass der vierte Grad zur katholischen Lehre gehört und sehr große Bedeutung hat.

Marín-Sola geht von zwei historischen Tatsachen aus:

1. die katholische Lehre entwickelt sich, gestaltet sich um;
2. verschiedene philosophische Strömungen haben Einfluss darauf.

⁵⁴ J. H. Newman, a. a. O., S. 237. Das bedeutet nicht eine eindeutige Abschwächung der Position Newmans. Roman Siebenrock schreibt dazu: „Dieses Wort ‚Echo‘ darf im Kontext von ‚conspiratio‘ nicht übersehen lassen, dass jedes Glied der Kirche eine Aufgabe hat, die nicht ohne Schaden für alle vernachlässigt werden kann. Besonders die Vorgeschichte der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis hebt die Bedeutung der Laien und des ‚consensus fidelium‘ hervor“ (R. Siebenrock, Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans, Sigmaringendorf 1996, S. 421).

⁵⁵ O. Müller, Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre, in: MThZ 4 (1953), S. 164–186, hier S. 173.

⁵⁶ Vgl. G. Vergauwen, Sensus Fidei – Consensus Fidelium im ökumenischen Dialog heute, in: I. Baumer, G. Vergauwen (Hrsg.), Ökumene. Das eine Ziel – die vielen Wege, Freiburg/Schweiz 1995, S. 23–47.

⁵⁷ F. Marín-Sola, *La Evolución homogénea del Dogma Católico*, Madrid-Valencia 1923, S. 3–4.

Als Folge entsteht hier ein Problem: Wie kann man diese genaue Fortentwicklung im Geschichtsablauf beschreiben? Ist diese Evolution homogen, einheitlich oder im Gegenteil heterogen, nicht gleichartig? Gehören die Aussagen auf allen Stufen zur Offenbarung oder nur die erste oder die ersten zwei Stufen? Letztere Lösung wird von manchen katholischen Theologen vorgeschlagen, aber für Marín-Sola ist sie unzureichend. Man kann nicht die Intervention der menschlichen Vernunft nur auf die letzten beiden Stufen der theologischen Erkenntnis beschränken. Marín-Sola möchte diese Grenze verschieben, ohne aber auf die homogene Konzeption der Evolution zu verzichten. Er will nicht das Risiko des modernistischen Fehlers eingehen, der genau in dieser Negation der Homogenität bestand. Der Anteil der menschlichen Faktoren bedeutet also nicht die Zerstörung der Homogenität der Dogmenentwicklung. Um das zu beweisen, benutzt der Verfasser zwei Methoden: die theologisch-spekulative und die historische. Die historischen Beispiele sollen verdeutlichen, dass die Evolution in der Kirchenlehre nicht nur möglich, sondern wirklich in der Geschichte vorhanden sei. Die kürzeste Definition der theologischen homogenen Evolution, mit der Marín-Solas ganzes Werk endet, sind die Worte: *explicatio fidei*.⁵⁸ Er will dieser Bezeichnung treu bleiben und sie im Geiste der theologischen Tradition und in den neuen, modernen Verhältnissen interpretieren.

Im ersten Kapitel beschäftigt sich der Verfasser mit dem Begriff „Evolution“. Dabei differenziert er verschiedene Stufen und Arten der Evolution auf unterschiedlichen wissenschaftlichen Gebieten. Das zweite Kapitel stellt Untersuchungen über den Inhalt des geoffenbarten Glaubens dar. Marín-Sola stellt die Frage nach dem Sinn der Glaubensformeln und ihrem Verständnis.

Die Urkirche hat ein integrales Depositum der Tradition und der Heiligen Schrift geerbt, aber ohne das Licht (*la luz infusa*), welches den Aposteln eine vollkommene Erkenntnis ermöglichte. Die göttlichen und offenbarten Wahrheiten sind in menschlicher Sprache ausgedrückt, die nie den ganzen Reichtum und die Bedeutung der Offenbarung weitergeben kann. In der Urkirche muss man den Ausgangspunkt der Dogmenentwicklung suchen. Alles ist aber schon implizit, „virtuell“ in offenbarten Formeln enthalten.⁵⁹ Die Rolle der Kirche bei der Entfaltung der Dogmen sieht Marín-Sola in zwei Aufgaben. Es geht um die Erhaltung der Offenbarung, um ihre Erklärung und um ihr Definieren.⁶⁰ Die Urkirche hat von den Aposteln den offenbarten Inhalt des Glaubens (*objeto revelado*) und seine göttliche Erklärung (*explicación divina*) bekommen. Das ist der Ausgangspunkt der Evolution. Diese zwei Elemente können aber nicht verändert werden und gehören sehr streng zueinander. Der Prozess der Entwicklung besteht also im Hinzufügen neuer Erläuterungen. In dieser Aufgabe ist die

⁵⁸ Vgl. F. Marín-Sola, a. a. O., S. 574.

⁵⁹ Vgl. F. Marín-Sola, a. a. O., S. 33–39.

⁶⁰ F. Marín-Sola, a. a. O., S. 166–170.

schwache menschliche Vernunft mit allen ihren Methoden und Mitteln ständig durch den Heiligen Geist unterstützt. Es geht darum, diese kontinuierliche Entfaltung der katholischen Lehre zu rechtfertigen und ihre relative Unfehlbarkeit teilweise zu begründen. Es handelt sich also um eine reale, nicht nur scheinbare Entwicklung.

Marín-Sola unterscheidet drei Faktoren, die in der Entstehung des Glaubensinhaltes mitwirken: Gott, die Apostel und die Kirche.⁶¹ Die Offenbarung ist mit dem Tod des letzten Apostels beendet. Bei der Erläuterung der schon offenbarten Wahrheit kommt aber die Autorität der Kirche gleich mit der göttlichen Autorität oder mit der Autorität der Apostel. Im Weiteren finden wir sehr subtile Erwägungen über Objektivität und Subjektivität der dogmatischen Evolution in der Zeit nach den Aposteln. Die endgültige Entscheidung liegt näher bei der Subjektivität – das heißt der Fortschritt der Gläubigen im Glauben wird viel mehr betont als der Fortschritt des Glaubens in den Gläubigen.⁶²

Im vierten Kapitel zeigt Marín-Sola zwei mögliche Wege der Dogmenentwicklung auf: einen spekulativen und einen affektiven. Der spekulative Weg verwirklicht sich nie (oder fast nie) durch einen rein deduktiven Prozess. Die Grundlagen für die Entwicklung sind so kompliziert, oft unklar und schwierig zu vergleichen (zum Beispiel die Theologien von Paulus und Johannes), dass ein rein deduktiver Weg nicht in Frage kommt. Das schließt natürlich eine logische, rationale Beweisführung nicht aus, welche aber durch verschiedene Elemente unterstützt wird, unter anderem durch die kirchlichen Liturgien, Gebräuche und Institutionen. Dieses Verfahren hat auch seinen Platz in der spekulativen, rigoristischen Methode. Marín-Sola beruft sich dabei auf den heiligen Thomas, als Beispiel verweist er auf die Argumente von Thomas für die Taufe der Kinder in der *Summa Contra Gentiles* III, Kap. I.⁶³ Die Frage, ob der spekulative Weg ohne persönliche Heiligkeit möglich ist, beantwortet Marín-Sola bejahend.

Nach der Darlegung des spekulativen Weges beschäftigt sich Marín-Sola kurz mit dem Vorschlag Newmans, nämlich dem so genannten „Weg durch Assimilation“.⁶⁴ Er schätzt das Werk von Newman sehr hoch und verteidigt ihn gegen Missverständnisse. Der Weg durch Assimilation kann jedoch nicht die Dogmenentwicklung betreffen – das wäre gefährlich für die Homogenität dieser Entwicklung, weil es mit der Aufnahme fremder Elemente verbunden wäre. Newman sprach nicht nur über die Entwicklung in der Doktrin, sondern auch in den anderen, „akzidentellen“ Elementen, die zur Kirche gehören, wie Riten und kirchliche Disziplin. Dort kann man den Assimilationsbegriff verwenden. Im Allgemeinen sieht Marín-Sola das Problem Newmans in seiner Sprache, die nicht vollkommen theologisch ist und

⁶¹ Vgl. F. Marín-Sola, a. a. O., S. 173–177.

⁶² „Tanto progreso es más bien progreso del fiel en la fe que de la fe en el fiel” (F. Marín-Sola, a. a. O., S. 177).

⁶³ Vgl. F. Marín-Sola, a. a. O., S. 190–191.

⁶⁴ Vgl. F. Marín-Sola, a. a. O., S. 223–229.

deshalb leicht zu Missverständnissen führt.⁶⁵ Den affektiven (experimentalen) Weg der dogmatischen Evolution betrachtet Marín-Sola mit besonderer Aufmerksamkeit. Das ist der komplementäre Weg zum Weg durch die Vernunft. Um Rolle, Wert und Bedeutung dieser Erkenntnisweise zu betonen, zitiert der Verfasser eine Reihe von Texten des heiligen Thomas.⁶⁶ Besondere Bedeutung schreibt Marín-Sola dem Glaubenssinn der Kirche zu (*sentido de la fe*). Das erste Beispiel ist die mariologische Frage nach der Unbefleckten Empfängnis. Hier befindet sich der Satz, den Koster als Motto in seinem Artikel *Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens* aufgenommen hat:

Es scheint, alle mariologischen Dogmen sind mehr der Hut und dem Spürsinn des liebenden Herzens des guten und willigen Christenvolkes anvertraut als der Gedankenarbeit der Theologen.⁶⁷

Einerseits muss also die Rolle des gemeinsamen Glaubenssinnes der Gläubigen in der Entwicklung der Dogmen entdeckt werden, andererseits aber muss man sie gut vom kirchlichen Magisterium unterscheiden und dessen entscheidende Bedeutung immer gewährleisten. Diese beiden Wege sind nur Hilfsmittel in der unfehlbaren Entwicklung der Dogmen, welche durch die Wirkung des Heiligen Geistes geschieht und durch die Definitionen der Kirche zum Ausdruck gebracht wird. Das muss immer im Auge behalten werden, um das Magisterium nicht mit dem Registrierapparat der sozialen Gefühle der christlichen Gemeinschaft zu verwechseln.⁶⁸

Um die dogmatische Entwicklung näher zu beschreiben, schlägt Marín-Sola drei Bilder vor. Das erste Bild verweist auf das vegetative Leben, auf den Garten, die Pflanze oder auf das Korn. Das zweite Bild vergleicht die dogmatische Entfaltung mit dem Wachstum des menschlichen Leibes. Als dritter Vorschlag ist die Analogie mit dem menschlichen Intellekt genannt. Marín-Sola merkt vorsichtig an, diese Vorstellungen seien nicht vollkommen. Was zum Beispiel den Vergleich der dogmatischen Entwicklung mit dem Wachstum des Baumes betrifft, hält der Verfasser fest, der Baum müsste ausschließlich aus eigenen Substanzen wachsen, damit der Vergleich vollkommener werde. Sonst hätten wir es nicht mit der homogenen Evolution zu tun, sondern mit der transformierenden (umwandelnden, umgestaltenden, umformenden) Evolution, welche durch die Kirche abgelehnt wurde. Alle

⁶⁵ Vgl. F. Marín-Sola, a. a. O., S. 223–229. „Hablar de asimilaciones en el progreso dogmático, es confundir la vida de la inteligencia con la vida animal o vegetal” (S. 224).

⁶⁶ Vgl. F. Marín-Sola, a. a. O., S. 234–236.

⁶⁷ Dies ist Koster's Übersetzung des Satzes und das Motto des Artikels „Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens“, in: Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, Heidelberg 1950, S. 11–57. „Parece como si los dogmas todos referentes a María, hubiesen sido confiados a la custodia y explicación del corazón amante del sencillo y fiel pueblo cristiano, tanto o más que al raciocinio de la teología especulativa” (F. Marín-Sola, a. a. O., S. 238).

⁶⁸ „El magisterio o definición dogmática de la Iglesia no es solamente un aparato registrador ni un centro de repercusión de la conciencia social de la comunidad cristiana, como pretende heréticamente el modernismo“ (F. Marín-Sola, a. a. O., S. 241–242).

Wahrheiten, die als geoffenbarte und *fide divina* geglaubt werden können, müssen virtuell schon zur Offenbarung gehören.

Nach der Darstellung der beiden Wege der Dogmenentwicklung beschäftigt sich Marín-Sola mit dem Umfang der dogmatischen Evolution und der Widerlegung des modernen Begriffes kirchlicher Glaube. Damit beteiligt er sich an der aktuellen Diskussion mit den modernistischen Vorschlägen, vor allem mit der Unterscheidung des Unfehlbarkeitsgrades zwischen göttlichem und kirchlichem Glauben. Dann folgt die Zurückweisung der Einwände gegen die dogmatische Evolution. Marín-Sola sammelt verschiedene Argumente gegen die Entwicklung in der Theologie und stellt sie in Form von Fragen und Antworten dar. Er spricht immer über jene Wahrheiten, welche sich implizit in der göttlichen Offenbarung befinden. Das ist die Quelle der homogenen Entwicklung der katholischen Dogmen. Zusammen mit der kirchlichen Autorität kann man diese implizit in der Offenbarung eingeschlossenen Inhalte als Schlüssel zum Verständnis der dogmatischen Evolution betrachten.

Im letzten Kapitel gibt Marín-Sola eine sehr reiche Übersicht über die traditionelle Lehre zum Thema der Entwicklung der Dogmen. Ein besonderer Platz ist den Gedanken von Melchior Cano gewidmet.⁶⁹ Marín-Sola will beweisen, dass bei Cano die theologischen Schlussfolgerungen nicht unmittelbar zum göttlichen Glauben gehören. Dies ist erst der Fall, wenn die theologische Arbeit durch die kirchliche Definition bestätigt wurde.

1.3.3. Zusammenfassung

Man kann nicht über die Geschichte des katholischen Denkens zum Thema der Dogmenentwicklung schreiben, ohne Kardinal Newman zu erwähnen. Wir wollten aber nicht seine ganze Lehre darstellen oder uns ganz allgemein mit ihr beschäftigen. Es ging nur darum, exemplarisch in seinen Werken jene Elemente zu suchen, welche später deutlich bei Koster auftauchen und welche sein Denken über die theologische Methode am meisten mitgestaltet haben. Newmans Analysen des menschlichen Denkens und der Bedeutung der Vernunft in der Theologie öffnen deutlich den Weg zur Präzisierung des fundamentalen heuristischen Beitrags des Glaubens zur theologischen Forschung. Das Licht des Glaubens bleibt der entscheidende Faktor. In Newmans Werk gibt es nicht nur Argumente für eine Theologie, die eine Reihe von logischen Konsequenzen ist, sondern auch für eine Theologie, die immer mit der Gnade verbunden ist, welche die menschliche Vernunft erleuchtet. Die Versöhnung der verschiedenen

⁶⁹ Vgl. F. Marín-Sola, a. a. O., besonders: "La verdadera Mente de Melchior Cano sobre la definibilidad de fe de la conclusión teológica", S. 472–495.

Formen des Sehens, des Fühlens und des Denkens und die Verinnerlichung der theologischen Erkenntnisweise wurden auch von Kisters Professor an der Universität Bonn – Gottlieb Söhngen – hochgeschätzt. In seinem kleinen Werk über Kardinal Newman hat er eben diese Aspekte unterstrichen.⁷⁰ Newman hat auch deutlich die Bedeutung des Volkes Gottes als Subjekt des *sensus fidei* gesehen. Er hat auf ihre Manifestation in der Geschichte ausdrücklich hingewiesen: in den arianischen Streitigkeiten nach Nicäa und in der Marienfrömmigkeit.⁷¹

Der Platz des kirchlichen Lehramtes ist sehr wichtig in Newmans Argumentation. Ähnlich bei Marín-Sola: das Magisterium ist absolut nötig und unersetzlich. Beim spanischen Dominikaner ist es noch viel stärker betont – nicht bloß als Sache oder Institution, die noch zu begründen ist. Marín-Sola führt seine Untersuchungen aus der eindeutig thomistischen (oder wie wir es heute nennen würden: neothomistischen) Position. Er stellt sich als der treue Sohn des heiligen Thomas dar, und als solcher musste er Kister besonders nah sein. Sein Werk gibt wichtige Impulse, welche die Bedeutung des Glaubenssinnes mit neuer Klarheit zu sehen erlauben.⁷² Im Fragment über den affektiven Weg der Dogmenentwicklung ist der *sensus fidei* mit Hilfe der Tradition deutlich als wertvoll und gerechtfertigt präsentiert worden. Auch die mariologischen Fragen tauchen bei Marín-Sola auch sehr oft auf, vor allem als Illustration für den Prozess der dogmatischen Entfaltung. Auch in diesem Punkt kann man seinen Einfluss auf Kisters Denken nicht unterschätzen.

Die beiden Theologen sind als die Vorläufer der Entwicklungsideen gesehen worden. Ihre in gewissem Sinne revolutionären Thesen haben ihnen sogar Schwierigkeiten in der eindeutig antimodernistisch eingestellten Kirche eingebracht. Die Newmanforschung ist aus dem verhängnisvollen Schatten des Modernismus erst nach dem Zweiten Weltkrieg herausgetreten.⁷³ In den dreißiger Jahren waren diese Ideen relativ neu. Kister ließ sich von diesen theologischen Strömungen inspirieren, doch schaute er auch gern zurück zum Ersten Vatikanum.

⁷⁰ G. Söhngen, Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt, Bonn 1946.

⁷¹ Besonders in: J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens, in: Ausgewählte Werke, Bd. III, Mainz 1940, S. 198–239.

⁷² Das Werk von Marín-Sola ist nicht der erste Versuch auf diesem Gebiet in der „neothomistischen Schule“. Um wenigstens noch einen weiteren Namen zu erwähnen: der Dominikaner Ambroise Gardeil (1859–1931) versuchte, mystische Erfahrungswerte und subjektive Dispositionsmomente in der Theologie konstruktiv zu berücksichtigen. Er beschäftigte sich mit der Theorie des Glaubensaktes. Vgl. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1910.

⁷³ Vgl. R. Siebenrock, Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans, Sigmaringendorf 1996, S. 68.

2. Von der Apologie zum Wesen der Kirche

In diesem Kapitel wollen wir uns mit dem Verhältnis der Kisters Theologie zum Ersten Vatikanischen Konzil (2.1.), zum Erneuerungsdenken von Romano Guardini (2.2.) und zum Bestimmungsversuch der Definition der Kirche (2.3.) beschäftigen. Der erste Teil besteht aus zwei Themen: „Sozialphilosophische Methode“ (2.1.1.) und „Apologetische Einstellung“ (2.1.2.). Diese zwei Prinzipien sind im Kisters Werk einfach zu finden und können als Fortsetzung der Ekklesiologie des Ersten Vatikanischen Konzils bezeichnet werden. Die im Titel signalisierte Spannung wird am Beispiel Kisters sichtbar, den wir auf den Hintergrund der theologischen Erneuerungsbewegungen des 20. Jahrhunderts situieren wollen. Treu zum Ersten Vatikanum bleibt Kister ein Kind der theologischen Erneuerung und die vereinfachende Zuordnung zur „konservativen“ oder „fortschrittlichen“ Theologie offenbart seine wesentliche Einschränkung.

2.1. Kisters Ekklesiologie in der Fortsetzung des Ersten Vaticanums

2.1.1. Sozialphilosophische Methode

Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil wurde die Kirche nicht als Gemeinschaft, sondern vor allem als Gesellschaft verstanden. Um die Kirche als *societas perfecta* adäquat zu beschreiben,⁷⁴ benutzte man die sozialphilosophische Vorgehensweise. „Die Ergebnisse der Analyse der menschlichen Gesellschaft werden auf die Kirche übertragen.“⁷⁵ Der juristische Gesellschaftsbegriff schien der traditionellen Ekklesiologie mit ihrer Betonung des juristischen Aufbaus am besten zu entsprechen. Die Ablehnung des Schemas über die Kirche als Leib Christi kann als Sieg der sozialphilosophischen Konzeption der Kirche gesehen werden.

⁷⁴ Dieser Begriff wird schon im *Syllabus* (8. Dezember 1864) von Pius IX. offiziell benutzt. Vgl. ASS 3 (1867/68) 160–176; DH 2919.

⁷⁵ M. Keller, *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, S. 68.

Societas als Hauptbegriff für die Kirche schien ausreichend zu sein. Dieser Prozess führt zur Auffassung, welche die Kirche parallel zum Staat versteht. Die Kirche ist vor allem Rechtskirche. Der Entwurf, welcher die Kirche als Leib Christi darzustellen versuchte, schien den Konzilsvätern zu spirituell. Er betonte die Sichtbarkeit der Kirche zu wenig.⁷⁶ Max Keller schreibt explizit über die Konzentration auf den philosophischen und statischen Gesellschaftsbegriff.⁷⁷ Ulrich Valeske sieht in dieser Situation „die ungebrochene Herrschaft des gegenreformatorischen Kirchendenkens innerhalb der Hierarchie“.⁷⁸ Wenn die Enzyklika *Satis Cognitum* (1896) berücksichtigt wird, war die Lage aber nicht so eindeutig. Leo XIII. beschreibt die Kirche als *societas*, er schreibt aber auch den Symbolen und der geistigen Seite der Kirche eine wichtige Rolle zu. Die Kirche als Gesellschaft ist nicht ganz von der Kirche als Gemeinschaft getrennt.⁷⁹ Nicht zu leugnen ist jedoch, dass der überkommene Kirchenbegriff für eine neue Erfahrung der Kirche, für das neue Wir-Gefühl, das in den Gläubigen zu Beginn des 20. Jahrhunderts und besonders nach dem ersten Weltkrieg anwächst, unzulänglich war.

Koster verwendet in seiner Untersuchung gern die sozialphilosophische Methode, die so oft mit dem Ersten Vatikanum und mit der einseitigen, apologetischen Ekklesiologie assoziiert wird, mit jener Ekklesiologie, die vor allem die äußere, hierarchische und rechtliche Seite der Kirche betonte. Gerade mit dieser Methode aber konnte Koster zum Volk-Gottes-Begriff gelangen, der einen wichtigen Platz in der „neuen Ekklesiologie“ einnimmt.⁸⁰ Es ist wohl richtig, über die Wiederentdeckung der Doppelschichtigkeit im Wesen der Kirche zu schreiben, die seit 1920 in der katholischen Theologie stattgefunden hat. Darum kann man die Geschichte der neueren katholischen Ekklesiologie auch als die Geschichte des Kampfes um das Gleichgewicht von unsichtbarer und sichtbarer Kirche beschreiben.⁸¹ Angesichts dieser Spannung werden zwei Lösungsversuche gesehen: die Betonung des Primats der unsichtbaren Seite der Kirche, der „mystischen Geistsphäre“, was man als Reaktion auf die bisherige einseitig juristische Fassung des Kirchenbegriffes sehen kann, und der Versuch der Bewahrung der sichtbaren Seite der Kirche vor jeder Entwertung, die deutliche Betonung der untrennbaren Zusammengehörigkeit beider Wesensseiten. In diesem Fall wäre Koster der Vertreter der zweiten Richtung. Außerdem ist der erste Trend sehr schnell zur „konservativen“ Ekklesiologie

⁷⁶ Vgl. S. Ackermann, Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche, Würzburg 2001, S. 87–88.

⁷⁷ Vgl. M. Keller, Volk Gottes als Kirchenbegriff, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, S. 82.

⁷⁸ U. Valeske, Votum Ecclesiae, München 1962, S. 20.

⁷⁹ „Sicut ad unitatem Ecclesiae, quatenus est coetus fidelium, necessario unitas fidei requiritur, ita ad ipsius unitatem, quatenus est divinitus constituta societas, requiritur iure divino unitas regiminis, quae unitatem communionis efficit“ (Leo XIII, *Satis Cognitum*, 1896, ASS 28 (1895/96) 709–757, DH 3306).

⁸⁰ Vgl. M. Keller, a. a. O., S. 86–103.

⁸¹ Vgl. U. Valeske, a. a. O., S. 30.

geworden und gilt schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Symbol der Verslossenheit der „Römischen Kurie“.

Für Koster ist die Lehre von der Kirche auf Profanwissenschaften angewiesen, vor allem auf die Sozialphilosophie, weil die meisten von der Offenbarung angegebenen natürlichen Analogata wie Ehe, Volk, Reich, Familie auch Gegenstände der Sozialphilosophie sind.⁸² Das ist ein ausreichender Grund, um die Gesellschaft als Ausgangspunkt der ekklesiologischen Untersuchungen zu betrachten und sich dabei gegen eine „Vergeistigung“ zu verteidigen. Dies hat Koster mit den Vätern des Ersten Vatikanischen Konzils gemeinsam, abgesehen natürlich von der unbestrittenen Entwicklung der sozialphilosophischen Wissenschaften, die inzwischen stattgefunden hatte. Diese Parallele, die übrigens nicht die einzige ist, muss aber nicht notwendigerweise eine Klassifizierung Kosters als konservativen Theologen nach sich ziehen. Die Erklärung dieser Stellungnahme wird weiter unten in deutlichen Beispielen fortgesetzt werden.

2.1.2. Apologetische Einstellung

Koster verstand seine Funktion in der Kirche immer als Dienst für das kirchliche Lehramt. Seiner Meinung nach ist das im Allgemeinen die Aufgabe der Theologen. Eine der wichtigsten Grundlagen bleibt für ihn die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils. Er hat sich durchaus als Erklärer der konziliären Lehre gesehen. *Ekklesiologie im Werden* ist unter dem Motto *sedulo, pie et sobrie* geschrieben, was ein Zitat aus den Dokumenten des Konzils ist.⁸³ „Emsig, fromm und nüchtern“ will Koster also seine Beobachtungen der verschiedenen Strömungen auf ekklesiologischem Gebiet darstellen. Er kritisiert dabei heftig den Mangel an vom Vaticanum dringend geforderter Bedachtsamkeit, Sorgfalt und Nüchternheit bei der Behandlung der Glaubensgegenstände.⁸⁴ Die Ablehnung des ekklesiologischen Schemas durch das Erste Vaticanum wird für ihn zum besten Argument in seiner eigenen Auseinandersetzung mit der Leib-Christi-Bewegung. Dieser Vorgang „ist zum deutlichsten Dokument der Neuzeit für den ungeheuren Unterschied von Gottes- und Theologen-Wollen geworden“.⁸⁵

⁸² Vgl. M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi. Eine systematische Studie nach den ekklesiologischen Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin*, Walberberg 1937, S. 13–14.

⁸³ „Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedula, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum et mysteriorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo“ (*Dei Filius*, Cap. 4, „De fide et ratione“, DH 3016).

⁸⁴ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 96.

⁸⁵ M. D. Koster, a. a. O., S. 21.

War Koster also jener „reaktionäre Theologe“, der sich mit der Verteidigung von alten Positionen beschäftigte? Verharrt er in der apologetischen Haltung der Kirche vor dem Zweiten Vatikanum gegen alle Neuheiten, neuen Bewegungen und Richtungen? Er schreibt doch als Motto für einen seiner Artikel die Worte von Pius XII.: „Was in der Theologie ganz neu klingt, soll mit wachsamer Vorsicht abgewogen werden.“⁸⁶ Sicher steht er in Konfrontation mit dem „Geist der Neuzeit“. Dies bedeutet aber vor allem eine große Sorge um das richtige Verständnis dieses Geistes, mit seinen Schwierigkeiten und Chancen. Am besten ist das im Vorwort zu seiner Dissertation ersichtlich. Koster stellt sich als jemanden vor, der sich mit den Zeitfragen konfrontieren will. Die theologischen Fragen sind in den Kampf um das richtige kirchliche Bewusstsein verwickelt, den Kampf gegen die Verzweiflung über den sozialen Charakter der Menschen, gegen den „Averrhoismus in neuster Auflage“.⁸⁷ Die Polemik richtet sich natürlich auch gegen Unklarheiten, Ungenauigkeiten und Übertreibungen, die durch Aufnehmen und Verbreitung des Leib-Christi-Begriffes entstanden sind. Auffällig ist nach Ansicht Kisters, dass alle spekulativen Untersuchungen einen ganz praktischen Grund haben mussten und direkt in den Dienst für die Menschen gestellt worden sind.

Auf der anderen Seite ist Koster nicht zufrieden mit der „fast nur ‚apologetisch‘ ausgerichteten Ekklesiologie der Neuzeit“.⁸⁸ Sie führt eben zu jener Auffassung, in welcher der Gemeinschaftscharakter der Kirche nicht klar und nicht eindeutig genug zur Sprache kommt. Koster beschäftigt sich mit den theologischen Problemen im Kontext der Bewusstseinswandlungen der Nachkriegszeit, er bleibt aber weit entfernt von der ausschließlich verteidigenden Sicht der Kirche. Die Theologie Kisters kann man in einer breiteren Perspektive als einen von vielen Versuchen sehen, das Wesen der Kirche zu erfassen. Das war die allgemeine Tendenz in der Theologie der Zwischenkriegszeit: die Hinwendung zur eigentlichen Natur der Sache, zum Wesensgehalt als etwas Dauerndem, das in der Geschichte unveränderlich bleibt.

Der Zug zum Ontischen, den wir in der gesamten Geistesgeschichte der damaligen Zeit bemerkt haben und der in der Theologie allgemein eine „Wende zur Dogmatik“ bewirkt hatte, führte in der Ekklesiologie nicht zu einem Bruch, sondern mehr zu einem Versuch der Wiederentdeckung des „Wesens der Kirche“ im überlieferten Kirchenbild.⁸⁹

Diese zwei Elemente, praktische Aufgabe und theoretische Untersuchung, können nicht voneinander getrennt werden. Dies ist auch Kisters Vorhaben, die er schon 1937 klar ausgesprochen hat:

⁸⁶ M. D. Koster, Theologie und Heiligkeit, in: Die Neue Ordnung 4 (1950), 113–121.

⁸⁷ M. D. Koster, Wesen und Natur der Kirche Christi, Vorwort, S. 5.

⁸⁸ Vgl. M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 25.

⁸⁹ R. M. Schmitz, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943, St. Ottilien 1991, S. 31–32.

Dadurch steht die Lehre von der Kirche heute vor der doppelten Aufgabe, die natürliche Gemeinschaft für die inner- und außerhalb der Kirche Stehenden geistig zu retten – dabei hat sie die neuen Menschen- und Volks-Lehren zum Gegner – und vor der anderen die theologische Erkenntnis der Kirche systematisch im Dienste dieser Kirche zu fördern und darzulegen.⁹⁰

Dabei steht Koster wieder mit dem allgemeinen Trend im Einklang. Die Verknüpfung von Dogmatik und Leben, von Theologie und Praxis war die vorherrschende Richtung der Ekklesiologie in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg.⁹¹ Daraus gingen mit der Leib-Christi-Bewegung in bemerkenswerter Weise auch ihre Kritiker hervor – unter anderem auch Koster. Es handelt sich hier um das Fundament für zwei theologische Gegenrichtungen: Die Leib-Christi-Bewegung wird aus denselben Gründen kritisiert, welche auch der Anlass ihrer Entstehung waren.

Wenn Karl Adam schreibt, dass die Menschenwerdung zum Schlüssel für das Verständnis der Kirche wird, ist dies durch ein Bedürfnis nach einem letzten, festen Grund der Theologie und nach der organischen Einheit von Kirche, Glaube und Leben motiviert.⁹² Koster wollte ebenfalls diese, im Grunde genommen objektivierende Richtung anstreben, obwohl er den engen Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie kritisch zu beurteilen scheint.⁹³ Die Gründe der Kritik der beiden Theologen waren nicht weit von einander entfernt, auch wenn Koster und Adam schliesslich zu Kontrahenten geworden sind. Die Ambivalenz der theologischen Erneuerungsbewegungen wird damit bestätigt. Ein weiteres Beispiel ist in Guardinis Einfluss auf Kisters theologisches Denken zu zeigen.

2.2. Romano Guardini und das kirchliche Erwachen

Es scheint fast unmöglich, die Geschichte der Ekklesiologie im 20. Jahrhundert zu untersuchen ohne den berühmten Satz von Romano Guardini zu erwähnen: „Die Kirche erwacht in den Seelen“.⁹⁴ Alle neuen ekklesiologischen Trends suchen ihre Wurzeln im Werk

⁹⁰ M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, Vorwort, S. 4–5.

⁹¹ Vgl. R. M. Schmitz, a. a. O., S. 48–55.

⁹² Vgl. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf ¹¹1946, S. 49.

⁹³ Vgl. R. M. Schmitz, a. a. O., S. 34–35.

⁹⁴ „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen.“ (R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1923, S. 1)

Guardinis. Er ist wirklich ein „Architekt“ der Wende zum Leben in der Theologie geworden. Man spricht über den Aufbruch nach dem Ersten Weltkrieg, zu dessen Folgen die Entdeckung der Ursprünglichkeit der Gemeinschaft gilt. Die theologische Gestalt dieses Vorgangs ist in hohem Grad dem Denken Guardinis zu verdanken.⁹⁵ Die neue Faszination der überpersönlichen Einheit und Ganzheit in der Auffassung der Kirche hat als Früchte die organischen Konzeptionen der Kirche hervorgebracht.

Koster hat dieselben praktischen Motive wie Guardini gehabt, auch wenn er die neuen kirchlichen Bewegungen kritisierte, ja sogar seine Kritik auf diese Motive gründete. Wie kann man dem modernen Menschen eine Kirche vorstellen, welche nicht unbedingt eine seine Persönlichkeit bedrohende Instanz ist?⁹⁶ Guardini stellt in vollem Ernst die Frage nach dem Einzelmenschen in der Gemeinschaft. Er sieht darin ein Problem, welches das christliche und kirchliche Denken wesentlich interessieren muss. Im Jahre 1932 beobachtet Guardini zwei Richtungen: den Willen zur Gemeinschaft und in der Gegenrichtung auf Einsamkeit hin.

Keine der beiden Bewegungen hat recht. Das heißt, jede hat recht; aber keine ganz und bloß für sich. Werden aber beide richtig vollzogen, so gewinnt das Leben als Ganzes eine neue Ebene. Das steht nicht in unmittelbarer, einfacher, sondern in gespannter Haltung. Gemeinschaft und Einsamkeit bestimmen sich darin gegenseitig, bezogen auf die geistige Person.⁹⁷

Die ganze Auseinandersetzung Kosters mit dem falschen „Heilspersonalismus“ muss auch im Lichte dieser Frage gesehen werden.⁹⁸ Koster wie Guardini richten sich gegen ein individualistisches, zersplittertes, gemeinschaftsloses religiöses Leben, wo der Einzelne ausschließlich für sich lebt.⁹⁹ Die erste Reaktion auf diese Tatsache ist der „Drang nach Gemeinschaft“, ¹⁰⁰ der in dem von uns behandelten Zeitabschnitt die Form der Leib-Christi-Bewegung angenommen hat. Guardini ist nicht unkritisch gegenüber dieser Erscheinung: Der organische Ordnungsbegriff reicht nicht, um die personale Würde und Innerlichkeit adäquat zu ergreifen und im Konzept der Gemeinschaft zu verwenden. Die biologischen wie auch die mechanischen Denkkategorien können dabei nicht helfen.¹⁰¹ Wichtig sind die Bestimmungsformen der Personen – numerische und qualitative Eigengehörigkeit,

⁹⁵ Vgl. E.-M. Faber, Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologische Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara, Würzburg 1993, S. 60–68.

⁹⁶ Vgl. M. D. Koster, Wesen und Natur der Kirche Christi, Vorwort, S. 4–6.

⁹⁷ R. Guardini, Möglichkeiten und Grenzen der Gemeinschaft, in: ders., Unterscheidung der Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963, Bd. 1, Mainz-Paderborn 1994, S. 76–94, hier S. 77.

⁹⁸ Siehe unten, S. 73.

⁹⁹ Vgl. R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, S. 15, M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 39.

¹⁰⁰ Vgl. R. M. Schmitz, a. a. O., S. 59.

¹⁰¹ Vgl. R. Guardini, Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen (1926), in: Unterscheidung der Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963, Bd. 1, Mainz-Paderborn 1994, S. 44–75, hier S. 62.

Einmaligkeit und Einzigkeit –, das sind alles wichtige Faktoren, welche berücksichtigt sein müssen.¹⁰² Koster's Kritik am Leib-Christi-Begriff wird auf dieser Problemstellung basieren, sie wird auch seinen positiven Vorschlag bestimmen. In diesem Zusammenhang ist die Frage nach der Wahl der richtigen Bezeichnung für die Kirche nicht von erstrangiger Bedeutung, obwohl sie so wichtig bleibt, dass sie sogar in *Ekklesiologie im Werden* auf den ersten Plan zu treten scheint.¹⁰³

Die Leib-Christi-Bewegung ist übrigens nicht die einzige mögliche Entwicklung, welche Guardini für die Ekklesiologie sieht. Auch der Volk-Gottes-Begriff hat im „Erwachen der Kirche in den Seelen“ seine Wurzeln. Bei Guardini selbst sind schon Aussagen vorhanden, die nachdrücklich den Volk-Gottes-Begriff der Vergessenheit zu entreißen suchen. Es bleibt nur ein kleiner Schritt, um diese Ideen in der Volk-Gottes-Ekklesiologie anzuwenden.

Das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit erfährt eine bedeutungsvolle Ausprägung: es wird zum Volkbewusstsein. Das Wort „Volk“ meint keine Masse, oder Ungebildete, oder „Primitive“, deren Seelenleben, Wert- und Sachwelt noch unentwickelt ist. Alle diese Bedeutungen kommen aus dem liberalen, aufklärerischen, individualistischen Denken. Ein ganz neuer Ton klingt jetzt an; etwas Wesenhaftes steigt auf. „Volk“ ist der ursprüngliche Zusammenhang der Menschen, die nach Art, Land und geschichtlicher Entwicklung in Leben und Schicksal eins sind. [...] Die tiefste Sehnsucht der Gemeinschaft muss sein, wieder „Volk“ zu werden, und nicht durch romantisches Streben nach „Volkstümlichkeit“, sondern durch innerste Erneuerung, durch ein Wachsen ins Einfache und Ganze.¹⁰⁴

Es gab viele neue Bewegungen, welche das kirchliche Leben nach dem ersten Weltkrieg stark geprägt haben. Bartmann nennt 1937 sieben solche Richtungen; Schmitz in seiner umfangreichen Studie und aus geschichtlicher Perspektive nur drei, die wirklich wichtig für die Ekklesiologie gewesen seien.¹⁰⁵ Jedenfalls kann nicht gesagt werden, dass Koster einfach nur alle kritisierte, nur weil in seinem Werk die polemisch geführten Auseinandersetzungen so viel Raum einnehmen. Wenn Koster die Elemente der liturgischen Bewegung kritisiert, bedeutet dies nicht, dass ihm die Liturgie nicht wichtig ist. Im Gegenteil: Die Liturgie spielt auch für die Neuentdeckung des Volk-Gottes-Begriffes eine sehr große Rolle, wie wir noch sehen werden.¹⁰⁶ In diesem Zusammenhang ist die Liturgie nicht das einzige Beispiel. Koster, der gegenüber Neuerungen in der Theologie ziemlich misstrauisch

¹⁰² Vgl. R. Guardini, a. a. O., S. 48–49.

¹⁰³ Siehe unten, S. 72.

¹⁰⁴ R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, S. 20–21.

¹⁰⁵ B. Bartmann, Katholische Bewegungen mit Hemmungen, in: ThGl 28 (1936), S. 19–28: 1. Mystische Bewegung, 2. Marianische Bewegung, 3. Liturgische Bewegung, 4. Eucharistische Bewegung, 5. Exerzitienbewegungen, 6. Katholische Bibelbewegung, 7. Corpus-Christi-Bewegung. R. M. Schmitz, a. a. O., S. 59: 1. katholische Jugendbewegung; 2. liturgische Bewegung, 3. ökumenische Bewegung.

¹⁰⁶ Siehe unten, S. 60.

war, hat immerhin auch die Herausforderung der Ökumene gesehen, die in der katholischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg relativ neu war.¹⁰⁷

Die Kritik Kisters erwächst aus denselben Quellen der Erneuerung, welche dem Geiste des Ersten Vaticanums gar nicht so radikal entgegengestellt sein können. Wie relativ der Begriff des Neuen in dem uns interessierenden Bereich ist, kann das Zeugnis von Yves Congar gut illustrieren. Die Leib-Christi-Beschreibung, so verheißungsvoll sie für die Erneuerungsbewegung in der Theologie des Zwischenskriegszeit war, wird schon während des Konzils zum Symbol der traditionellen ekklesiologischen Auffassung. Die Leib-Christi-Sprache, welche als Alternative für die vorherige, zu juristische und zu soziologische Konzeption entwickelt wurde, war für einige Konzilsväter eben zu juristisch und zu soziologisch.¹⁰⁸ In solche Zweischichtigkeit ist die ganze theologische Problematik eingebunden. Deshalb kann man Kister nicht als bewussten Vorreiter der progressiven Denkweise nennen, nur weil er früher die später enthusiastisch angewandte Volk-Gottes-Beschreibung gefordert hat. Eben so wenig ist er als traditioneller Theologe zu etikettieren, nur weil er immer dem Ersten Vaticanum treu war. Man kann hingegen anmerken, dass die Theologie des Ersten Vatikanischen Konzils bereits jene Elemente enthält, welche zu revolutionären, progressiven Thesen führen konnten, zum Beispiel über die Kirche als Volk Gottes. Das bleibt ganz im Geiste der Lehre von der Entfaltung der Dogmen und von Kisters methodologischen Voraussetzungen. Kister konnte sich nicht ausschließlich auf die Apologetik konzentrieren, sondern wollte ganz bewusst einen Beitrag zur neuen theologischen und ekklesiologischen Entwicklung leisten. Die Frage bleibt offen, ob und wie Kister die Kirche definieren wollte. Jedenfalls kann man nicht behaupten, dass er eindeutig im Volk-Gottes-Begriff eine solche Definition gesehen hat.

Das Streben nach einer streng wissenschaftlichen Definition und das immer noch vorthologische Stadium der Ekklesiologie sind nur zwei Elemente, die aber bereits genügen, um die Möglichkeit einer Definition der Kirche ernsthaft in Frage zu stellen und Kisters Versuch sogar im Rahmen der „negativen Ekklesiologie“ zu sehen, die im Folgenden unser Thema ist.

¹⁰⁷ „Hierzu tritt ebenfalls außerhalb der Kirche als noch deutlicheres und bedeutsameres Zeichen der Kampf, der in den Reihen der Orthodoxie, des Protestantismus und Anglikanismus entstanden ist um die wahre Antwort auf die von ihnen bis heute offen gelassene und umgangene Frage: Was macht die orthodoxe, die protestantische, die anglikanische Kirche überhaupt zur Kirche? Was ist da der orthodoxen, protestantischen, anglikanischen Kirche?“ (M. D. Kister, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, Vorwort, S. 8–9).

¹⁰⁸ „Le cardinal Döpfner, le 3 décembre, estima également trop juridique la façon dont on y parlait des membres, tandis que, le 4 décembre, le cardinal Frings disait que la façon dont on parlait du Corps mystique lui semblait trop sociologique“ (Y. Congar, *D’une „Ecclesiologie en gestation“ à Lumen Gentium* Chap. I et II, S. 370).

2.3. Eine negative Ekklesiologie

Ist es überhaupt möglich, die Definition von der Kirche in eine angemessene sprachliche Form zu bringen? Diese allgegenwärtige Frage betraf auch wesentlich Koster's Untersuchungen. In seiner Dissertation stellt er sie und versucht die gegenwärtige ekklesiologische Lage zu analysieren.¹⁰⁹

Koster stellt in der Gegenwart zwei grundverschiedene Richtungen in der Lehre von der Kirche fest. Erstens eine radikale, wissenschaftliche Richtung: die Definition der Kirche ist unmöglich, man muss bei Versuchen stehen bleiben – es gibt keine strenge wissenschaftliche Definition. Hier spricht Koster besonders von Ernst Commer's Werk *Die Kirche. In Ihrem Wesen und Leben dargestellt*.¹¹⁰ Für Commer ist klar, dass die Kirche nicht definiert werden kann. Jedenfalls kann es keine Definition von der Kirche für die wissenschaftliche Theologie geben. Die Definitionsversuche von Kirchenvätern genügen dann für den praktischen Zweck des Katechumenenunterrichts und heute noch für den elementaren Religionsunterricht.

Eine logische Definition hat zu ihrem Gegenstande nur die Naturdinge, die als solche eine Wesenheit ausmachen, während die Kirche kein Naturding, sondern ein Gebilde göttlicher Kunst, also ein aus geistigen wie körperlichen Bestandteilen zusammengesetztes Ganzes ist.¹¹¹

Dieselbe Erklärung gilt für die Sakramente. Deshalb sind wir bei der Erkenntnis des Glaubensgeheimnisses auf Analogien angewiesen. In seinem Werk will sich Commer auf drei Sinnbilder beschränken, „welche als die hauptsächlichsten Wesensoffenbarungen der Kirche leicht verständlich sind und wegen ihres inneren logischen Zusammenhanges für die theologisch-wissenschaftliche Erkenntnis die beste Anleitung darbieten“.¹¹² Es gibt drei mögliche, den Theologen behilfliche Bilder: ein architektonisches Bild (das Haus), ein anthropologisches Bild (der Leib Christi) und ein sakramentales Bild (das Ehesakrament). Diese Bilder können aber kein Recht beanspruchen, die Kirche wissenschaftlich zu definieren. Koster schreibt mit einer gewissen Sympathie über diese Versuche von Commer:

Soweit wir feststellen, hat Commer als einziger die Metaphern des N.T. zur spekulativen Erläuterung grundsätzlich zu verwenden gesucht; er unterlässt es aber, dem Sinn derselben entsprechend, die Kirche folgerichtig mit Hilfe der Sozialphilosophie theologisch zu behandeln und ihr Wesen zu bestimmen. Trotzdem erscheint er durch die Heranziehung der Hauptmetaphern überhaupt als ein „Nüchterner“ und vielen andern überlegen. Hätte er nicht die Auffassung gehabt, es ließe sich keine Wesensbestimmung von der Kirche geben, die nicht

¹⁰⁹ Vgl. M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, dritter Abschnitt: „Die theologische Wesensbestimmung der Kirche“, S. 584–605.

¹¹⁰ E. Commer, *Die Kirche. In Ihrem Wesen und Leben dargestellt*, Wien 1904.

¹¹¹ E. Commer, a. a. O., S. 9.

¹¹² E. Commer, a. a. O., S. 10.

selbst eine Metapher enthielte, sondern hätte er die theologisch-analoge Erkenntnis richtig erkannt und vollen Ernst gemacht mit ihr, dann hätte er die Theologie der Kirche wesentlich gefördert.¹¹³

Grundsätzlich gehört Koster im Moment des Schreibens seiner Dissertation zu dieser radikalen Richtung: die wissenschaftliche und zugleich auf Metaphern basierende Definition der Kirche ist nicht möglich. Die zweite, alternative Richtung stellt einfach „Leib Christi“ als die Definition der Kirche vor.¹¹⁴

Koster schreibt auch über eine dritte Möglichkeit, die zwischen beiden zu vermitteln sucht. Mehr Sympathie hat bei ihm offensichtlich die erste, „ekklesiologisch-agnostische“ Richtung gewonnen. Dabei bemerkt er nüchtern, dass die radikale Ansicht, die die Definition der Kirche radikal ablehnt, mit ihren eigenen Versuchen nicht konsequent ist, sonst müsste sie jeden Versuch ablehnen. Außerdem heißt „streng wissenschaftlich definieren“ in der Theologie theologisch-analog definieren, anders als die Profanwissenschaften es tun.¹¹⁵ Man kann nicht dieselben Kriterien für die Theologie aufstellen. Dies bedeutet aber nicht, dass Definitionen im theologischen Bereich ausgeschlossen sind. Praktisch ergibt sich daraus, dass Definitionsversuche gerechtfertigt sind. Koster selbst gibt ein Beispiel, wie er die Definition zu finden versuchte.

Die Kirche ist die übernatürliche Gemeinschaft (und ist den natürlichen Gemeinschaften analog). Damit ist das Prinzip der Ekklesiologie gefunden, das die Angaben der Offenbarung enthält und in intellektueller und theologisch brauchbarer Formulierung wiedergibt.¹¹⁶

Koster entwickelt sehr sorgfältig die Analogien der Gemeinschaft als Ordnungsganzes und alle damit verbundenen Dinge, wie den Solidarismus, die Vergesellschaftung, die Beziehungen in der Familie. Seiner Meinung nach kann es ein Weg zur künftigen Definition sein. Es gibt verschiedene Versionen von der gefundenen Wesensbestimmung der Kirche, je nach Kontext und Akzentuierung:

Die Kirche ist das übernatürliche Personenganze der Charakterinhaber, dessen Gemeintätigkeit der werkzeugliche Dienst im Kulte des Priesters Christus, dessen Innengemeingut das Ganze in dieser Tätigkeit und dessen Außengemeingut der dreieinige Gott ist.¹¹⁷

Kürzer und vielleicht weniger „technisch“ beschreibt Koster die Kirche als dienende Kultgemeinschaft Christi oder christliche Dienstkultgemeinschaft. Das Wort „dienend“ kommt

¹¹³ M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, S. 22.

¹¹⁴ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 585–586.

¹¹⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 588–589.

¹¹⁶ M. D. Koster, a. a. O., S. 110.

¹¹⁷ M. D. Koster, a. a. O., S. 599.

von der „werkzeuglichen Gemeinsetzung von der Kirche“ – hier ist kein Dienst für die Welt oder für die Gesellschaft gemeint.¹¹⁸

Die Möglichkeit einer eigentlichen theologischen Wesensbestimmung der Kirche ist auch eine der Grundfragen von *Ekklesiologie im Werden*.¹¹⁹ In diesem Buch scheint Koster viel vorsichtiger zu sein – vorsichtiger allerdings nur gegenüber der Wesensbestimmung der Kirche. Die Ekklesiologie befindet sich im vortheologischen Zustand: Es gibt noch keine Möglichkeiten, die Definition festzulegen. Koster vertritt aber die Meinung, dass eine solche Bestimmung in Zukunft möglich sei, dank dem Fortschritt in der theologischen Klarheit. Es muss sich aber noch viel ändern, da es bisher keinen Übergang zur theologischen Ekklesiologie gibt. Kisters Buch will eine Gewissenserforschung, eine Rückschau, eine neue Ausrichtung sein, die vielleicht nicht direkt, aber doch zur theologischen Wesensbestimmung der Kirche führen soll. Schließlich wird „Volk Gottes“ nicht als Definition der Kirche gesehen, sondern als methodischer Ausgangspunkt für die Ekklesiologie, als die deutliche und bildlose Sachbezeichnung der Kirche, die deutlicher, verständlicher, lichtvoller als alle bildlichen Bezeichnungen sei.¹²⁰ Als „objektive Sachbezeichnung“ wird Volk Gottes zum Prinzip für die Erklärung aller Bildreden.

„Volk Gottes“ bildet die Voraussetzung, die Ansatzstelle, die Basis, den Rahmen, die Norm für das Verständnis der übrigen Kirchenbezeichnungen.¹²¹

Der Volk-Gottes-Begriff ist aber keineswegs die Endstation auf dem Weg zur Definition der Kirche. Viel eher kann man von einer hilfreichen Konzeption sprechen, welche von der Bibel und von der Glaubensanschauung angeboten und als Voraussetzung für die theologische Arbeit aufgenommen wird. Die Ekklesiologie soll als Weg dienen, vom in der kirchlichen Verkündigung objektiv gegebenen Ausgangspunkt (Volk-Gottes-Begriff) zu dem immanenten Ziel, dem theologischen Begriff der Kirche. „Ohne die Anstrengung dieses Begriffes kann niemals von der Ekklesiologie im eigentlichen Sinne die Rede sein.“¹²²

Wir konnten sehen, dass die Kirche in die Analogielehre integriert worden ist.¹²³ In dieser Auffassung ist sie nicht der selbständige Gegenstand, sondern lediglich ein theologischer Mittelbegriff. Als solcher ist die Kirche aber sehr wichtig, weil sie die ganze theologische Erkenntnis ermöglicht. Man kann mit Recht die Frage stellen, ob diese Konzeption nicht zum Verschwinden der Kirche führe und ob die Suche nach der Definition der Kirche im Allgemeinen überhaupt gerechtfertigt sei. Die Kirche taucht in verschiedenen Kontexten auf,

¹¹⁸ M. D. Koster, a. a. O., S. 616.

¹¹⁹ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 100–124.

¹²⁰ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 144–146.

¹²¹ M. D. Koster, a. a. O., S. 147.

¹²² M. D. Koster, a. a. O., S. 156.

¹²³ Siehe oben, S. 16.

nicht aber als Thema für sich. Andererseits ist die Theologie die Wissenschaft des Geoffenbarten,¹²⁴ das uns allein durch die Kirche vermittelt wird. Die Theologie sollte sich deshalb mit der Kirche als ihren eigenen Quellen beschäftigen.

Es ist also möglich, theologisch über die Kirche zu sprechen. Dieser Satz ist aber von der folgenden Frage zu unterscheiden: Ist das Wesen der Kirche definierbar? Diese Frage spielt im ekklesiologischen Denken Kisters eine wichtige Rolle, obwohl sie nicht eindeutig beantwortet wird. Trotzdem zeigt sich in seinem Denken eine gewisse Neigung zur „negativen“ Ekklesiologie, die lieber über die Kirche schweigen will. Die Kirche in ihrer Komplexität kann nie auf einen einfachen Begriff reduziert werden. Die Quellen dieser Auffassung sind zum Beispiel bei Newman zu finden,¹²⁵ aber der entscheidende Faktor ist wahrscheinlich im Kisters Thomas-Studium verwurzelt, welches in unserer Arbeit noch zu untersuchen ist.¹²⁶

¹²⁴ Vgl. M. D. Kister, Methodenfragen der Theologie, S. 41–42.

¹²⁵ Vgl. R. Siebenrock, Wahrheit, Gewissen und Geschichte, S. 478–484.

¹²⁶ Siehe unten, S. 216.

3. Von der Leib-Christi-Kritik zum Volk-Gottes-Begriff

Im folgenden Kapitel wollen wir das mit Koster besonders in Verbindung gebrachte Thema von Leib-Christi-Kritik und von Volk-Gottes-Begriff untersuchen. Es geht dabei um die Kritik, welche an den Anhängern der Leib-Christi-Bewegung geübt wurde, und um die Neuentdeckung des Volk-Gottes-Begriffs als Bezeichnung für die Kirche. Wir wollen Koster in der breiteren Strömung der kritischen Äußerungen zum Leib-Christi-Konzept der Kirche situieren (3.1.) und dann seinen Beitrag zur Erneuerung des Volk-Gottes-Begriffs in Bezug auf seine Quellen untersuchen (3.2.). Durch dieses Vorgehen hoffen wir, eine Hilfe für die richtige Interpretation von Kusters Werkes zu bekommen.

3.1. Kontroversen um den Leib-Christi-Begriff

3.1.1. Kusters Beitrag zur Kritik des Leib-Christi-Begriffes

Der Beitrag Kusters zu der Wiederentdeckung des Volk-Gottes-Begriffes lässt sich als Kritik der Leib-Christi-Ekklesiologie verstehen.¹²⁷ Das ist nicht die einzig mögliche Perspektive, welche Kusters Buch *Ekklesiologie im Werden* anbietet, aber sein emotionaler, heftig kritischer Ton erweckt den Eindruck, dass es ausschließlich um die Kritik der Leib-Christi-Ekklesiologie und des augustinisch geprägten Heilspersonalismus geht. Dieses Thema kehrt an verschiedenen Stellen wieder, und die nicht sehr klare Gliederung des Buches verstärkt diese Vorstellung noch. *Ekklesiologie im Werden* wird vor allem als ein polemisches Buch gesehen, das gegen die Euphorie des Leib-Christi-Begriffes veröffentlicht wurde. Kusters Werk ist von dieser Seite her bekannt und wird am häufigsten in diesem Zusammenhang zitiert. Koster wurde zu den radikalen Kritikern der Corpus-Christi-Ekklesiologie gezählt. Diese Vorstellung ist unserer Ansicht nach nicht richtig. Bei der genauen Besprechung des Buches

¹²⁷ Unter diesem Titel steht das Fragment über den Ansatz Kusters im Buch von M. Keller, „Volk Gottes“ als Kirchenbegriff, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, S. 131–134.

wird das deutlich gezeigt werden. Hier ist die Kritik selbst und ihr Kontext kurz darzustellen. Koster ist nicht allein gegen die Leib-Christi-Bewegung aufgetreten. Darum wurde er sehr leicht in die Reihe der Kritiker eingegliedert, als einer von vielen, die sich gegen den theologischen Fehler gerichtet haben. Dieses Image hilft wenig für die richtige Bewertung des theologischen Werkes Koster.

Wichtig ist zu sehen, was und aus welchen Gründen Koster gegen die Leib-Christi-Konzeption geschrieben hat. Koster gehört zu jenen, die am lautesten das Postulat „vom Bild zur Sache“ erheben. „Leib Christi“ sei nur ein Bild unter vielen anderen Bildern, das aber keine Sonderrechte bei der Wirklichkeitsbeschreibung beanspruchen könne.¹²⁸ Die Metapher des Leibes Christi ist Koster Meinung nach eher christologisch zu verstehen. Der ekklesiologischen Bedeutung könne keine allzu große Rolle zugeschrieben werden, weil diese Metapher primär auf die individuelle gnadenhafte Beziehung zwischen Christus und den Gläubigen ausgerichtet sei. Das führe zum Heilspersonalismus, der in der Ekklesiologie die Quelle aller Übel sei. Die Theologen, die auf die theologische, wissenschaftliche, intersubjektiv verständliche Sprache verzichten und sich der Sprache von Mystikern bedienen wollen, machen die Verwirrung laut Koster noch größer und gefährlicher. Schließlich diene die Leib-Christi-Bezeichnung nur zur Festigung im unreflektierten Glaube.¹²⁹ Am Ende steht die Idee von einer organischen Einheit von Christus und den Christen, aber auch des Staates und der Kirche, eine Idee, die besonders in der Atmosphäre in Deutschland am Ende der dreißiger Jahre beunruhigend sein musste. Es ist kein Zufall, dass die Anhänger der Leib-Christi-Bezeichnung besonders stark für die nationalsozialistische, korporative, totalitäre Idee empfänglich waren.¹³⁰ Das Gemeinschaftserlebnis, welches so viel zur Reform der Kirche beigetragen hat, ist auch ein wichtiger Faktor in der Entwicklung des Volksgemeinschaftsgefühls, eine der Quellen des Erfolgs der nationalsozialistischen Ideologie.

¹²⁸ Otto Hermann Pesch schreibt, vielleicht mit einer gewissen Übertreibung, dass für Koster der Leib-Christi-Begriff nur eine Metapher für die Kirche ist, so wie man vergleichsweise die Macht Gottes auch dadurch ausdrücken kann, dass Gott wie ein Löwe gegen seine Feinde aufsteht (Vgl. O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 2001, S. 176).

¹²⁹ Vgl. M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 118.

¹³⁰ Vgl. L. Scherzberg, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus: Karl Adam als kontextueller Theologie, Darmstadt 2001; E.-W. Böckenförde, Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Freiburg im Breisgau 1973, S. 46–50. Siehe auch unten, S. 170. Man darf natürlich nicht vorschnell annehmen, dass die Leib-Christi-Bewegung eindeutig mit den totalitären Systemen sympathisiert habe. So schreibt z. B. Hans Urs von Balthasar im Vorwort zu seiner Übersetzung des tief symbolisch und patristisch geprägten Buches von Henri de Lubac: *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme* (Paris 1938): „Das vorliegende Buch steht im Zeichen der Auseinandersetzung zwischen dem Katholizismus und dem neuen totalitären Gemeinschaftsdenken. Diese Auseinandersetzung ist weder dadurch schon als abgeschlossen anzusehen, dass sich manche der neueren Systeme in ihren extremen Formen selbst ad absurdum führen, noch auch durch gewisse praktische Angleichungen und Konzessionen von Seiten der Kirche. Eine Überwindung oder, besser gesagt, eine Assimilation der wahren und lebendigen Momente dieses neuen Denkens wird sich allein in einer tiefen Besinnung der Kirche auf die eigene – noch ungehobenen oder zum Teil in Vergessenheit geratenen – Schätze ihres Dogmas vollziehen können“ (H. U. von Balthasar, Geleitwort zur Deutschen Ausgabe in: H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, S. 5).

Nicht gerechtfertigt findet Koster alle Berufungen auf Thomas, die in den Aussagen über „Leib Christi“ oder „Haupt“ in erster Linie einen ekklesiologischen Sinn suchen wollen.¹³¹ Wichtig ist hier aber nicht der emotionale Ton des streng wissenschaftlich geformten Theologen, sondern die methodischen Voraussetzungen, die man als Fundament der Kritik aufzeigen kann. Koster postuliert, beim Vorgang der Wesensbestimmung der Kirche die Ganzheit der theologischen Quellen zu berücksichtigen und die Glaubensanschauung in ihrem Reichtum ernst zu nehmen.

Sicher darf es angesichts dieser unmethodischen Verfahren, die sich grundsätzlich auf ekklesiologische Stoffe, die durch „Auswahl“ bestimmt sind, beschränken, nicht wundernehmen, dass weithin die größte Auslassung wichtigster Gegenstände anzutreffen ist. Die theologische Ekklesiologie darf sich nicht in diese Armut kleiden.¹³²

Koster ist nicht grundsätzlich gegen den Leib-Christi-Begriff, sondern gegen das Auswahlprinzip, das die Kirche in Anlehnung an nur eine Vorstellung zu definieren beansprucht. Zu diesem Thema schreibt er schon in seiner Dissertation ganz entschlossen:

Leib ist keine Gemeinschaft, kein Personganzes, sondern ein naturhaftes Zusammenfugs- und Ordnungsganzes, kann darum niemals zum Wesens- sondern nur zum Eigenschaftsverständnis der Kirche benutzt werden.¹³³

Die Leib-Christi-Bezeichnung ist also nicht ganz nutzlos, sondern einfach ein Teilaspekt und kann nicht als Ganzheit vorgestellt werden. In diesem Zusammenhang schreibt er seinen berühmten Satz über den „vortheologischen Zustand“, in welchem sich die Ekklesiologie befinde.¹³⁴

Koster sieht auch eine andere Gefahr im Leib-Christi-Begriff, und zwar als Gegner eines Dualismus zwischen der so genannten mystischen und der juridischen Seite der Kirche. Koster ist als deklarerter Gegner jedes Dualismus bekannt.¹³⁵ Das Problem mit der Leib-Christi-Beschreibung besteht eben darin, dass sie diese Gegensätzlichkeit als Ausgangspunkt betrachtet: die mystische Seite der Kirche und die Kirche als „Heilsanstalt“. Das Musterbeispiel für eine solche Auffassung ist für Koster die Ekklesiologie Scheebens.¹³⁶ Es

¹³¹ Ausdrücklich nennt Koster drei Untersuchungen, wo die Leib-Christi-Ekklesiologie bei Thomas unrichtig vorausgesetzt wurde: J. Geiselman, Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin, in: ThQ 107 (1926) 198–222; 108 (1927) 233–255; Th. Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum, Paderborn 1931; E. Mersch, Le corps mystique du Christ, Löwen 1933 (M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 43).

¹³² M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 15.

¹³³ M. D. Koster, Wesen und Natur der Kirche Christi, S. 592.

¹³⁴ „Die Ekklesiologie unserer Tage befindet sich noch im vortheologischen Zustand“ (M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 15). Siehe auch unten, S. 77.

¹³⁵ Vgl. R. M. Schmitz, a. a. O., S. 192–193.

¹³⁶ Vgl. M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 32–33. Besser wäre es aber, über die einzelnen Elemente der Ekklesiologie zu sprechen, weil Scheeben allein aufgrund seines frühen Todes keinen spezifisch ekklesiologischen Traktat ausarbeiten konnte.

bleibt umstritten, ob Koster die Lehre Scheebens mit Recht des Dualismus anklagt. Die Elemente von Scheebens Ekklesiologie liegen in der Linie der Auffassung Möhlers: Die Menschwerdung ist die Einführung der ewigen innergöttlichen Hervorgänge in der Schöpfung. Durch Glaube und Taufe wird unsere Einheit mit Christus eine lebendige und organische. Die Kirche ist die Gesamtheit der durch die lebendige Einheit mit Christus zu einem Leib verbundenen Glieder. Die Kirche, obgleich in ihrer äußeren Einrichtung mit anderen menschlichen Gesellschaften übereinstimmend, hat doch in ihrem Innern einen wesentlich anderen Charakter als diese. Das innerste Wesen der Kirche bleibt, immer in Analogie zum Wesen Jesu Christi, unsichtbar. Selbst die Anwendung der christologischen Terminologie im ekklesiologischen Gebiet wird von Koster als für die theologische Klarheit zu gefährlich eingeschätzt. Um aber von Dualismus sprechen zu können, bleibt noch ein langer Weg – die Sichtbarkeit der Kirche ist oftmals unterstrichen. Problematisch ist für Koster der methodische Ausgangspunkt, der im Allgemeinen analog zum Geheimnis der Menschenwerdung über zwei „Seiten“ der Kirche zu sprechen gestattet. Schließlich ist die Betonung des Übernatürlichen (auch des Übernatürlichen als das einzige, innere Wesen der Kirche) als jener Welt, in welcher der Theologe sich heimisch fühlen kann und soll, obwohl diese selbst eine Gefahr der Mystifizierung mit sich brachte. 1935 bemerkt Grabmann: „Theologische Spekulation und mystische Kontemplation fließen in der Theologie Scheebens ineinander“.¹³⁷ Diese Angelegenheit, die Mischung der Spekulation mit der Kontemplation, ist für Koster nicht zu akzeptieren.

Die exegetischen Untersuchungen zum Thema Leib Christi aus den dreißiger Jahren verweisen auch auf eine einseitige organische Auffassung. Man kann hier als Beispiel das Werk von Ernst Käsemann nennen, in welchem der Verfasser den eschatologischen Charakter der Kirche und die hellenistischen, gnostischen Wurzeln des Leib-Christi-Begriffes betont. Das führt zu Sätzen, die das Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Einzelnen gefährden. Käsemann zieht den Schluss:

In der Kirche wird sowohl dem Christus wie dem Einzelnen die historische Individualität geraubt. Beide stellen fortan geradezu einen „Sachverhalt“ dar, den für beide nämlich identischen Sachverhalt des Pneuma.¹³⁸

Seine Bedenken zu solchen Vorstellungen von der Kirche im modernen Kontext hat Koster schon klar im Vorwort zu seiner Dissertation geäußert.

Das aus anderen Gründen von Koster kritisierte Buch Wikenhausers bietet ebenfalls Argumente gegen den Leib-Christi-Begriff. In seinen exegetischen Untersuchungen zeigt

¹³⁷ M. Grabmann, Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft, in: Matthias Joseph Scheeben. Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft, hrsg. vom katholischen Akademikerverband, Mainz 1935, S. 55–108, hier S. 99.

¹³⁸ E. Käsemann, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, Tübingen 1933, S. 184.

Wikenhauser deutlich, wie weit Paulus von einem biologistischen Denken entfernt war. Er schreibt unter anderem:

Richtig ist, dass der Organismusgedanke für den paulinischen Begriff des Leibes Christi nicht die Grundlage bildet, sondern vom Apostel benutzt worden ist, um die Verschiedenheit der charismatischen Begabung der Gläubigen in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen. Paulus will durch den Begriff Leib Christi in erster Linie die Einheit der Gläubigen mit Christus, der Erlösten mit dem Erlöser zum Ausdruck bringen. Man darf nicht vergessen, dass er die Kirche nicht einfachhin als Leib, sondern als den Leib Christi bezeichnet.¹³⁹

Ähnlich schreibt Koster, wenn er betont, dass Paulus nur aus pastoralen, „taktischen“ Gründen die Leib-Christi-Bezeichnung benutzte:

Paulus verwendet den Ausdruck „Leib Christi“ dazu, den hellenisierenden Heidenchristen, denen der wenig anschauliche Ausdruck „Volk Gottes“ weniger sagte als der ihnen bekannte und bildhafte, ihrem visionellen Typ entsprechende „Leib“, das neue „Volk Gottes“ in seiner ganz konkreten Gesamtheit und in seinem Verhältnis zu Christus verständlich zu machen.¹⁴⁰

Man könnte die Corpus-Christi-Bewegung, die den ekklesiologischen Bereich in der Zeit zwischen 1920 bis 1943 wesentlich geprägt hat, mit der mystischen Bewegung in der katholischen Theologie verbinden.¹⁴¹ Die Kritik Kosters ist auch gegen die unbedachte Benutzung des Wortes „mystisch“ gerichtet. Die Vieldeutigkeit dieses Wortes machte es nutzlos für die wissenschaftliche Theologie.¹⁴² Damit war er nicht allein: Nach Ulrich Valeske erhob sich um das Jahr 1940 herum von verschiedenen Seiten ein Protest gegen „Phantasie und Gefühl“, gegen den „phantasievollen Überschwang“ (der mit dem Wort „mystisch“ verbunden wird) und gegen die Art der Interpretation des Bildes vom „Leibe Christi“.¹⁴³

3.1.2. Andere kritische Stimmen

Unter weiteren Kritikern des Leib-Christi-Begriffes kann man an erster Stelle den Artikel *Corpus Christi mysticum – Eine Bilanz* von Erich Przywara erwähnen.¹⁴⁴ Die Kritik ist

¹³⁹ A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937, S. 87.

¹⁴⁰ M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 39.

¹⁴¹ Auf diese Art und Weise betrachtet B. Bartmann das Problem in seinem Artikel: Katholische Bewegungen mit Hemmungen, in: ThGl 28 (1936), S. 19–28. Die Corpus-Christi-Bewegung ist nur eine Besonderheit der mystischen Bewegung.

¹⁴² M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 34–36.

¹⁴³ Vgl. U. Valeske, Votum Ecclesiae, S. 199–201.

¹⁴⁴ E. Przywara, Corpus Christi mysticum – Eine Bilanz, in: ZAM 15 (1940), S. 197–215.

nicht so radikal; sichtbar ist darin eher ein Überbrückungsversuch mit einer deutlichen Betonung des Primates der Analogielehre in der Theologie.¹⁴⁵ Als Ausgangspunkt betrachtet Przywara die Aufsätze von Max Scheler aus den Jahren 1915–16.¹⁴⁶ Seit dieser Zeit „wurde das ‚Corpus Christi mysticum‘ im katholischen Deutschland zur Zentralidee, in bewusstem oder unbewusstem Gegensatz zur ‚ecclesia militans‘ und zur Kirche als Rechtsgebilde, Gesellschaft, Organisation, Amt“.¹⁴⁷ Der Verfasser bietet einen genauen Überblick über die Corpus-Christi-Literatur. Er will auch die Quellen dieser Ideen nennen: Max Schelers Phänomenologie und Soziologie, Einheitsverlangen (in der Richtung, die durch J.A. Möhler inspiriert wurde), Einfluss der östlichen Liturgie und Theologie (auch der verschiedenen Formen der Neo-Gnosis), Spannung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, Interesse an Mystik und Spiritualität und charismatische Strömungen in der Kirche.

Welche Art von Einheit mit Christus ist im *Corpus Christi mysticum* vorhanden? Przywara sieht hier eine reale Einheit, aber nicht eine physisch-materielle, sondern eine ontisch-geistige. Er beruft sich auf die Analogie-Regel, die in den größten Ähnlichkeiten in Bezug auf Gott noch größere Unähnlichkeiten sieht. Man kann über „Einigung der Liebe und der Gnade“ im *Corpus Christi mysticum* sprechen. So soll sie im Hohepriesterlichen Gebet des Herrn sichtbar sein – Joh 17, 21.

Hierin, in dieser konkreten Einheit von „so großer Ähnlichkeit“ und „je immer größere Unähnlichkeit“, ist es die wahre Einheit von dem, was in der Problematik des Corpus Christi mysticum sich gegeneinander stellte: Leben und Dienst, Liebe und Rechtsordnung, Person und Amt, Kontemplation und Aktion, Heimaten und Sendung. Corpus Christi mysticum ist in seinem Wesen die eine christliche „Mystik der Repräsentation“.¹⁴⁸

Mit praktischen Problemen, die mit der Leib-Christi-Metapher verbunden sind, beschäftigt sich kurz Bernhard Bartmann in seinem Artikel *Katholische Bewegungen mit Hemmungen*¹⁴⁹. Der Verfasser zeigt die Schwierigkeiten, die beim Verständnis dieses „wichtigen und sympathischen“ Bildes vorhanden sind. Für Bartmann gibt es „mehr Andeutungen als Ausführungen, mehr Probleme als Lösungen, mehr Hemmungen als Bewegungen“.¹⁵⁰ Die Einheit zwischen Christus und der Kirche muss mehr als eine „moralische“ Einheit, aber doch weniger als eine „hypostatische“ Einheit gedacht werden. Ist aus Christus und seiner Kirche eine neue Hypostase, ein persönliches Individuum geworden?

¹⁴⁵ Vgl. U. Valeske, a. a. O., S. 205–207.

¹⁴⁶ M. Scheler, Soziologische Neuorientierung und die Aufgaben der deutschen Katholiken nach dem Krieg, in: Hochl 13 (1915/1916) I 385, 682; II 188, 257.

¹⁴⁷ E. Przywara, a. a. O., S. 197.

¹⁴⁸ E. Przywara, a. a. O., S. 214–215.

¹⁴⁹ B. Bartmann, Katholische Bewegungen mit Hemmungen in: ThGl 28 (1936), S. 19–28.

¹⁵⁰ B. Bartmann, a. a. O., S. 22.

Außerdem ist schon die Bezeichnung „Leib des Herrn“ für die Eucharistie gebräuchlich. Mit einem Wort: die Theologen drücken sich in der Sprache der Mystiker aus. Hier liegt die Ursache, dass die neuen Leib-Christi-Konzeptionen so schwierig rational zu denken sind.

Oswald Holzer kritisiert die neue „Corpus-Christi-Mysticum-Literatur“, wo seiner Meinung nach Christus sehr oft als real gegenwärtig in uns dargestellt ist.¹⁵¹ Das Vorbild für solche Auffassung soll die Anwesenheit Christi in der Eucharistie sein. Diese Konzeptionen findet der Verfasser ganz unzulässig. Er warnt vor der Gefahr des krassen Mystizismus. Das betrifft vor allem die Spiritualität und den Begriff der „Christusgemeinschaft“, die im Sinne der realen Präsenz Christi in uns und von uns in Christus verstanden sein kann. Diese Konzeption könne zu Missverständnissen führen.

Am Ende des Artikels von Johannes Beumer, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche?*¹⁵², befindet sich eine Kritik der Leib-Christi-Metapher. Es geht ihm um die Unterstreichung der sichtbaren Seite der Kirche, die durch einseitige Betonung des Leib-Christi-Begriffes gefährdet ist. Die Lehre vom Corpus Christi darf nicht daran vorbeisehen, dass die tatsächlich bestehende Kirche die sichtbare katholische Kirche ist.

Man könnte aus dem jüngsten Schrifttum bisweilen den Eindruck gewinnen, als ob der Leib Christi eine rein geistige und gnadenhafte Gemeinschaft sei, welche nur lose mit der sichtbaren Kirche in Beziehung stehe. Anders ist der Begriff des Herrenleibes in Schrift und Tradition. Der hl. Paulus sucht gerade aus ihm die Verschiedenartigkeit der Gnadengaben und auch der Ämter in der Kirche verständlich zu machen. (1 Kor 12,12ff und auch Eph 4,11ff)¹⁵³

Der wichtigste kritische Ansatz, abgesehen von Kusters *Ekklesiologie im Werden*, bleibt aber das Buch von Ludwig Deimel mit dem Titel *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens*.¹⁵⁴ Die Hauptfrage des Buches ist: welchen Sinn hat der Apostel Paulus selber der Formel von der Kirche als dem Leibe Christi gegeben? Das Buch ist angesichts der Tatsache der „scheinbar schrankenlosen Verwendung“ der Formel vom „mystischen Leibe Christi“ geschrieben.¹⁵⁵ Die Lehre vom Leib Christi sei sehr attraktiv und überzeugend für den gemeinschaftsfreudigen Mensch der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und deshalb sei sie besonders gefährlich, weil diese Lehre nicht frei von Missverständnissen sei. Die Missverständnisse und Gefährdungen zählt Deimel in vier Punkten auf:

1. Ein Irrtum ist es, die Lehre vom Leibe Christi in allen Büchern des Neuen Testaments zu finden zu versuchen.

¹⁵¹ Vgl. O. Holzer, Christus in uns. Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-Mysticum-Literatur, in: WiWei 8 (1941) S. 24–35; 64–70; 93–105; 130–136.

¹⁵² J. Beumer, Apologetik oder Dogmatik der Kirche?, in: ThGl 31 (1939), S. 379–391.

¹⁵³ J. Beumer, a. a. O., S. 391.

¹⁵⁴ L. Deimel, Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens, Freiburg im Breisgau 1940.

¹⁵⁵ Vgl. L. Deimel, a. a. O., S. VII.

2. Man kann nicht voraussetzen, dass Paulus den menschlichen Leib, mit dem er die Kirche ja vergleicht, so gekannt habe, wie wir ihn kennen.

3. Irrtümlich ist eine einseitig religionsgeschichtliche Betrachtungsweise – vor allem eine Sicht, die den Ursprung der Lehre vom Leibe Christi mit der Gnosis verbindet.

4. Das vierte Missverständnis besteht darin, dass man zeitbedingte Einseitigkeiten der Auffassung von der Gemeinschaft an die Leib-Christi-Lehre heranträgt. Man kann also nicht annehmen, dass „Gemeinschaft der alles beherrschende Gesichtspunkt sei“. Dazu oder noch weiter führt diese Lehre nach Deimel, wenn man die Gemeinschaft so versteht, als ob sie etwas Selbstverständliches sei und „als ob unser natürliches Wissen um das Wesen der Gemeinschaft genüge, das Geheimnis des Leib-Christi-Seins der Kirche vollkommen zu erklären.“¹⁵⁶

Interessant ist die Tatsache, dass der letzte Punkt – der Vorwurf einer gewissen natürlichen Reduktion der Wirklichkeit der Kirche – derselbe ist, den wir später in allen Kritiken am Volk-Gottes-Gedanken antreffen werden.

Der Leib-Christi-Begriff schafft auch ökumenische Probleme: Wie kann man über die zerstörte Einheit in der Kirche sprechen? „Die Redensart von den getrennten Gliedern des Leibes Christi ist falsch; wer sich von der Kirche trennt, ist kein Glied mehr“, bemerkt Deimel konsequent.¹⁵⁷ Deimel strebt nach einer Klärung der Begriffe, aber er will in seinen Untersuchungen bei der gereinigten Leib-Analogie bleiben. Der Leib-Christi-Begriff eignet sich vortrefflich, um in der Kirche die Einheit und die Harmonie, die Verschiedenheit der Tätigkeiten, das Verhältnis zu Christus, die heilsgeschichtliche Stellung und die Sendung in der Welt zu schildern. Er gibt dabei zu, dass bei Paulus das Wort „Leib“ bildlich zu verstehen ist. „Das Bild vom Leibe ist ein Bild, mehr nicht“; „Es ist lediglich ein bildlicher Ausdruck, der die gesellschaftliche Ganzheit der Kirche näher charakterisieren soll.“¹⁵⁸ Und weiter: Leib Christi ist die Kirche im analogen Sinn. Schwierigkeiten bereitet für Deimel auch das Wort „mystisch“, welches auch für Koster Problem darstellt. Auf diese Ausführungen von Deimel bezieht sich Koster selbst in *Ekklesiologie im Werden*.¹⁵⁹ Das Wort „mystisch“ sei ein „missverstandenes und missbrauchtes Wort“.¹⁶⁰

Heute versteht die Menge unter „mystisch“ ein Sammelsurium von vagen Dingen. Das Mystische [...] ist heutzutage einmal das Irrationale, dann das Imaginäre, dann das Geheimnisvolle, dann das Transcendentale oder auch Occulte, das Magische, das Mythische, das Unbekannte, das Unbegriffene und so fort. Manchmal ist es sogar ganz einfach das Stimmungsmäßige. Nur das, was der christliche Theologe unter Mystik versteht, nämlich eine ganz bestimmte,

¹⁵⁶ L. Deimel, a. a. O., S. 2–5.

¹⁵⁷ L. Deimel, a. a. O., S. 52.

¹⁵⁸ L. Deimel, a. a. O., S. 14 und 37.

¹⁵⁹ M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 162, Anm. 11.

¹⁶⁰ Vgl. L. Deimel, a. a. O., S. 36.

scharf abgehobene Stufe des persönlichen Gnadenslebens, versteht der Leser von heute nicht mehr darunter. Das Wort Mystik ist ein entfremdetes, unablässig missbrauchtes Wort geworden, das der Durchschnittsmensch von heute auf alles anwendet, wovon er sich überwältigen lässt, und auf alles, was ihm unklar ist, und das ist bekanntlich sehr vieles. Man hat somit zu fürchten, dass das Wörtchen „mystisch“ in der Redewendung „mystischer Leib Christi“ den Heutigen die Sache, um die es geht, keineswegs klarer macht. [...] Das Wörtchen „mystisch“ soll also nur sagen: „Halt! An dieser Stelle ist ‚corpus‘ (Leib) nicht wörtlich, sondern im übertragenen, uneigentlichen Sinn zu verstehen!“ Heute verwenden wir die „Gänsefüßchen“, wenn wir anzeigen wollen, dass ein Wort übertragen zu verstehen sei. „Corpus Christi mysticum“ heißt also genau übersetzt: „Leib“ Christi.¹⁶¹

Deimel schreibt auch eher poetisch über die „mystischen“ Wolken, in die der „Leib“ Christi gehüllt worden ist.¹⁶² Die Probleme mit der Definition bleiben ungelöst – „der Begriff der Mystik blieb der ungeklärteste und flüssigste der Theologie und Aszese.“¹⁶³ Darum ist dieser Begriff nicht bereit, sich ihm in der Theologie zu bedienen. Mit der Berufung auf das Buch von Deimel schreibt Louis Bouyer acht Jahre später über die Hypertrophie des mystischen Aspektes im Leib Christi, was wahrscheinlich sehr gut die Atmosphäre der Leib-Christi-Literatur wiedergibt.¹⁶⁴ Das Buch Deimels wurde gegen Übertreibungen in der Leib-Christi-Bewegung geschrieben. Grundsätzlich stimmt aber der Verfasser zu, dass dieser Begriff sich zur Bezeichnung der Kirche eignet. Er hatte also keinen anderen Vorschlag. Es gibt aber eine kleine Spur, welche schon die von Koster vorgezogene Richtung voraussagt. In einer Anmerkung schreibt Deimel über die Volk-Gottes-Bezeichnung:

Die Bezeichnung „Volk“, „Volk Gottes“ für die Kirche, die sich in der Liturgie häufig findet, vielleicht noch häufiger als die Bezeichnung „familia“, ist keine bildliche, sondern eine sachliche Bezeichnung, weshalb sie an dieser Stelle nicht berücksichtigt wird. Das gleiche gilt für den tridentischen Ausdruck „respublica Christiana“.¹⁶⁵

Es sind im Folgenden alle diese kleinen Spuren zu sammeln, um die Quellen der Volk-Gottes-Bezeichnung bei Koster zu analysieren und damit die Entstehungsgeschichte dieses Gedankens kennen zu lernen.

¹⁶¹ L. Deimel, a. a. O., S. 35.

¹⁶² Vgl. L. Deimel, a. a. O., S. 46.

¹⁶³ A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934.

¹⁶⁴ Vgl. L. Bouyer, *Où en est la théologie du Corps Mystique?*, in: *RevSR* 22 (1948), S. 313–333.

¹⁶⁵ L. Deimel, a. a. O., S. 168, Anm. 2.

3.2. Quellen und Inspirationen für den Volk-Gottes-Begriff

Seine Dissertation *Wesen und Natur der Kirche Christi. Eine systematische Studie nach den ekklesiologischen Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin* wird oft als die Vorbereitung für das wichtigste und bekannteste Buch von Koster, das heißt *Ekklesiologie im Werden* (1940), gesehen. Das Buch stellt für viele ein Manifest dar, in dem Koster die Wesensbestimmung der Kirche als Volk Gottes entwickelt. Die einzelnen Elemente seien aber bereits in der früheren Dissertation vorhanden.

Tatsächlich finden wir in der nur als Teildruck veröffentlichten Dissertation die verschiedenen Grundideen des theologischen Denkens von Koster.¹⁶⁶ Wir stoßen dort auf die Themen wie: die Rolle der Sakramente in der Ekklesiologie, die theologische Entwicklung, strenge wissenschaftliche Kriterien für die Theologie, die Analogielehre, die Wichtigkeit der Apologie, die Bedeutung der profanen Wissenschaften besonders aus dem Bereich der Sozialphilosophie, und die Thomas-Theologie als Hintergrund und Fundament. Außerdem lernen wir Kusters überzeugte Ablehnung der Bezeichnung der Kirche als Leib Christi kennen.

In seiner Dissertation aus dem Jahre 1937 fällt aber auf, dass Koster der Kirche als Volk Gottes sehr wenig Platz widmet. In seiner ganzen Arbeit sind keine deutlichen Aussagen dazu zu finden. Nur auf Seite 591 schreibt Koster:

Das höchste natürliche Analogat zur Kirche ist nicht „Leib“, sondern Volk, Reich oder kurz die politische Gemeinschaft. Danach kommt die Familie und Ehe und dann erst der Leib und Körper als Analogat.¹⁶⁷

Auch im Zusammenhang mit der Diskussion über die Kirche als Leib Christi befindet sich das andere Fragment, wo ein Volk-Begriff vorhanden ist:

Wir halten nämlich dafür, dass die Kirche nur deswegen Körperschaft Christi ist, weil sie Gottes Volk ist, etwa wie auch die zweite Person Gottes „Sohn“ ist, insofern sie gezeugtes wesenähnliches Wort ist und nicht umgekehrt.¹⁶⁸

Man stellt fest, dass in Kusters Dissertation die Volk-Gottes-Idee als Sachbezeichnung der Kirche noch nicht klar, noch nicht präzise formuliert ist.

Noch bezeichnender sind die Bemerkungen, die Koster mit Bleistift in dem maschinengeschriebenen Exemplar seiner Arbeit gemacht hat. Auf Seite 90 nennt er verschiedene Metaphern, welche die Heilige Schrift zur Bezeichnung der Kirche verwendet: Pflanzung, Acker, Haus, Tempel, Ehe, Familie, Stadt, Reich – es findet sich darunter aber nicht der Begriff „Volk Gottes“. Als Bleistiftanmerkung ist jedoch hinzugefügt: „im eigentl. Sinne:

¹⁶⁶ M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi. Eine systematische Studie nach den ekklesiologischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquino*, Walberberg 1937, veröffentlicht als Teildruck Bonn 1939.

¹⁶⁷ M. D. Koster, a. a. O., S. 591.

¹⁶⁸ M. D. Koster, a. a. O., S. 106.

Volk Gottes“. Auf Seite 99 – wo er über die biblische Bezeichnung „Volk Gottes“ schreibt – befindet sich noch einmal eine ähnliche kleine Notiz: „im eigentl. Sinne“.

Der Volk-Gottes-Gedanke war also in den Jahren 1937 bis 1940 noch „im Werden“. Die Schlussfolgerung der Dissertation zeigt zwar auf die Kirche als auf die übernatürliche Gemeinschaft hin. Die Kirche ist analog zu den natürlichen Gemeinschaften zu verstehen. Die theologische Reflexion besteht also wesentlich in der Suche nach den natürlichen Analogata. Der Prozess begann während der Arbeit an der Dissertation, aber der letzte Schritt wurde nicht gemacht. Daraus ergibt sich die Frage: Wo hat Koster seine Inspiration gefunden, dass er später den Eindruck erweckt hat, er habe sich für den Volk-Begriff entschieden? Es handelt sich dabei nicht nur um den ganzen intellektuellen Werdegang von Koster, sondern auch um unmittelbare Impulse, die am Ende der dreißiger Jahre diesbezüglich Einfluss auf ihn ausgeübt haben könnten. Im Folgenden wollen wir diese Ideen untersuchen und ihren möglichen Einfluss auf Kusters Denken aufzeigen.

3.2.1. Inspirationen aus dem theologischen Bereich

3.2.1.1. Augustinus

Koster wird sehr oft als der große Gegner und Kritiker von Augustinus gesehen. Dieses Urteil ist aber nur teilweise berechtigt. Die Kritik von Karl Adam hat diesen Eindruck deutlich verstärkt, der den anti-augustinischen Aspekt von Kusters Büchlein hervorhebt.¹⁶⁹ Die emotionalen Worte Kusters über den augustinischen Kirche-Begriff, mit denen er angeblich die ganze westeuropäische Theologie kontaminiert, betreffen weniger Augustinus selbst als die ungerechtfertigte Interpretation seiner Werke. Koster schreibt zwar, Augustinus habe die Ekklesiologie mehr als alle vor ihm in „die heilspersonalistische und platonische Fessel verstrickt“.¹⁷⁰ Dies sei aber zeitbedingt und daher spricht Koster ihm das Recht nicht ab, diesen Fehler zu begehen. Das wichtigste Problem ist die Augustinusrezeption. Sie muss wohl allgemein als Problem der Interpretation der Väter gesehen werden. In einer Diskussion um die so genannte Theorie der Mysteriengegenwart (die Schule von Maria Laach) empfiehlt Koster mit Vätertexten sorgfältig umzugehen. Man könne sich nicht unkritisch auf die theologische Denk- und Sprechweise der Väter berufen. Koster weist darauf hin, dass die Theologie der

¹⁶⁹ Vgl. K. Adam, Ekklesiologie im Werden?, in: ThQ 122 (1941), S. 145–166.

¹⁷⁰ Vgl. M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 63.

Väter von verschiedenen Gefahren nicht frei war: problematische Indienstnahme der platonischen Philosophie, Neigung zur Univokation und zum Spiritualismus, Annäherung der Kirche an die politische Gemeinschaft. Für Koster ist die Theologie der Väter wenig wissenschaftlich. Er vergleicht sie mit der „affektiven Theologie“ der Gegenwart, die kein großes Vertrauen erwecken kann.¹⁷¹ Koster schreibt in *Ekklesiologie im Werden*:

Es geht überhaupt nicht an, sein [des Augustinus] Verständnis zum Ausgangspunkt der heute zu schaffenden theologischen Ekklesiologie zu machen.¹⁷²

Augustinus könne man nicht einfach sklavisch folgen. Es wäre sehr schlecht für die Lehre von der Kirche, wenn die ganz persönliche Meinung des Augustinus praktisch als Norm der Ekklesiologie anerkannt würde. Das bedeute natürlich nicht, dass er nichts zu geben habe. Die Berücksichtigung des Vätererbes ist im Allgemeinen eines der wichtigsten Postulate, welches Koster an einer anderen Stelle für die Erneuerung der Theologie aufstellt.¹⁷³

Jedenfalls hat Koster Augustinus gelesen und die Wurzeln des von Koster benutzten Volk-Gottes-Begriffes sind sicher hier zu finden. Die ganze *Ekklesiologie im Werden* kann als Diskussion mit Augustinus verstanden werden. Wichtig ist, dass es nicht nur eine Anklageerhebung gegen Augustinus, sondern ein wahrhafter Dialog ist. Augustinus benutzt zwar den Volk-Gottes-Begriff, sogar als Bezeichnung für die Kirche auf Grund der sakramentalen Charaktere, aber er soll für ihn nicht die Kirche im eigentlichen Sinne sein. Koster sieht darin die platonische, falsche Vorstellung, die alles, was körperlich und empirisch ist, als minderwertig betrachtet. Für Augustinus ist der Taufcharakter so empirisch wie die Beschneidung des Alten Bundes oder die Militärsignation seiner Zeit.¹⁷⁴ Diese Zeichen sind aber keine volle Wirklichkeit. Um die volle Wirklichkeit zu beschreiben, braucht Augustinus den „Leib-Christi-Begriff“. In dieser Unterscheidung zwischen „Volk Gottes“ und „Leib Christi“, die in der ersten Glaubensverkündigung, zum Beispiel bei Paulus, nicht zu finden ist, sieht Koster die Quelle der Schwierigkeiten. Wenn Augustinus über Volk schreibt, beschreibt er so gern „das Volk der Frommen“, das natürlich nicht mit der sichtbaren Kirche gleichgesetzt

¹⁷¹ Vgl. M. D. Koster, *Theologische Besinnung*, S. 37.

¹⁷² M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 18.

¹⁷³ Vgl. M. D. Koster, *Methodenfragen der Theologie*, S. 43–44.

¹⁷⁴ „Aut si quisquam, sive desertor, sive qui nunquam omnino militavit, nota militari privatum aliquem signet; nonne ubi fuerit deprehensus, ille signatus pro desertore punitur, et eo gravius quo probari potuerit nunquam omnino militasse, simul secum punito, si eum prodiderit, audacissimo signatore? Aut si forte illum militiae characterem in corpore suo, non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam Imperatoris confugerit, ac prece fusa et impetrata jam venia militare jam coeperit; numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur! An forte minus haerent Sacramenta christiana, quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere Baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur? An ducenda de militia similitudo non fuit, cum et Apostolus de agonisticis certaminibus clamet et aperte dicat: *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus, ut ei placeat cui se probavit* (II Tim. II, 4)“ (Augustinus Hipponensis, *Contra epistolam Parmeniani*, Librum 2, Cap. 13, PL 43, 0071–0072).

werden kann. An anderen Stellen verwendet aber Augustinus die Beschreibung Volk Gottes auf andere Art und Weise, die nach Koster richtiger ist. Es bleibt eine Frage der Terminologie, die bei Augustinus nicht präzise genug sei. Das Wichtigste sei aber das persönliche Heilsprinzip, das die unsichtbare personalistische Liebesgemeinschaft bevorzugt und sie dem Volk Gottes gegenüberstellt.¹⁷⁵ Diese Auffassung sei laut Koster grundsätzlich falsch, aber für Augustinus spreche die Tatsache, dass er seine Thesen nie verabsolutierte, wie es später bei den Reformatoren geschehen sei. Das anerkennt Koster gern und stimmt ihm zu als einer lobenswerten kirchlichen und theologischen Haltung.¹⁷⁶

3.2.1.2. Paulus-Exegese

Paulus vergleicht an verschiedenen Stellen seiner Briefe die Kirche mit einem Leib, dessen Haupt Christus ist (vgl. zum Beispiel Eph 4,7–16; 1 Kor 12,12–31). Alle diese Aussagen will Koster richtig interpretieren, nicht wörtlich und vereinfachend. Für ihn bezeichnet „Leib Christi“ eine vollendete Körperschaft, mit ihren Funktionen und Tätigkeiten. Diese Beschreibung ist im Grunde genommen identisch mit dem „Volk Gottes“, das die vorrangige Bezeichnung der Kirche darstellt. Jedenfalls darf man in Bezug auf Paulus nicht von Leib Christi als Definition der Kirche sprechen.

Diese Auffassung widerspricht der allgemeinen Tendenz in den dreißiger Jahren, die bei Paulus die Bestätigung für eine Leib-Christi-Ekklesiologie suchte.¹⁷⁷ Als Beispiel kann das Werk von Alfred Wikenhauser genannt werden. Der Verfasser bemerkt die große Erneuerung der Idee des mystischen Leibes Christi in der Theologie. Es geht ihm aber vor allem um spekulative Werke oder geschichtliche Untersuchungen. Es fehlte an rein biblisch-theologischen Darstellungen der Lehre des Apostels Paulus. Seine Untersuchung sollte eben diese Lücke ausfüllen. Paulus wird als der erste und größte Theologe der Kirchenidee gesehen. Wikenhauser schrieb darüber:

¹⁷⁵ „Augustin bleibt sich also nicht gleich in der Terminologie, dagegen sehr wohl in der Sache, und zwar so sehr, dass dort, wo er in rethorischer Weise auch einmal *populus* statt *corpus* sagt, *populus* restlos umgedeutet wird in seinen Sinngehalt von *Corpus Christi*. Dies zeigt deutlicher als vieles andere den rein personalistischen Kirchenbegriff Augustins im Gegensatz zum volk- und gliedhaften der Glaubensverkündigung bis zu dieser Stunde“ (M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 60).

¹⁷⁶ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 61.

¹⁷⁷ Es gab sogar Konzeptionen, die im Leib-Christi-Begriff eine direkt geoffenbarte Wahrheit sahen. Sie soll Paulus auf dem Weg nach Damaskus offenbart worden sein. Damit versuchte man die privilegierte Stelle dieses Begriffes zu begründen. Vgl. zu diesem Thema : L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1948 (1. Aufl. 1942), S. 305–308.

Der eigentliche Kern der Lehre des hl. Paulus von der Kirche ist die von ihm geschaffene und ausgebildete Anschauung von der Kirche als dem Leibe Christi. Tieferes ist über die Kirche nie gesagt worden und kann auch über sie nicht gesagt werden.¹⁷⁸

Diese Worte konnten die Anerkennung Kisters nicht finden. Es gibt aber bei Wikenhauser andere Fragmente, die ganz deutlich vom Volk Gottes sprechen. Der erste Abschnitt des ersten Teiles ist betitelt: Die Kirche als das neue Gottesvolk. Wikenhauser schreibt unter anderem:

Die urchristliche Gemeinde fühlte sich als das wahre Gottesvolk des Neuen Bundes, als die legitime Erbin der von Gott einst dem Volke Israel gegebenen Verheißungen.¹⁷⁹

In den Schriften des hl. Paulus kommt diese Tatsache zum Ausdruck. Im Kontext des Volk-Gottes-Begriffes ist für Wikenhauser die Betonung des Verhältnisses zwischen Israel und der Kirche besonders wichtig. Immer ist aber der Volk-Gottes-Begriff der Leib-Christi-Idee untergeordnet. Diese Tatsache kritisiert Kister nicht. Für ihn kann die Berufung auf die Bibel kein ausreichendes theologisches Argument sein. Er zitiert den folgenden Satz von Wikenhauser und beurteilt ihn kritisch:

Wer über das geheimnisvolle Wesen der Kirche Aufschluss erhalten will, muss in erster Linie die Schriften des Neuen Testaments befragen. [...] Ohne eine solide [bei Kister: „solche“] biblische Grundlage entbehren alle theologischen Spekulationen über die Kirche, seien es dogmatische, asketische oder juristische, des tragfähigen Fundaments.¹⁸⁰

Kister ist nicht zufrieden, dass solche Sätze zu Axiomen werden, weil „sie in keiner Weise mit der theologischen Erkenntnislehre und Methode übereinstimmen“.¹⁸¹ Ähnlich wie die Kirchenväter konnte auch die Bibel nicht die wichtigste Quelle für den Volk-Gottes-Begriff Kisters sein. Es geht hier nicht nur um Chronologie, sondern um eine Methodenfrage. Kister konnte beim Schreiben von *Ekklesiologie im Werden* das berühmte Werk von Louis Cerfaux noch nicht kennen, obwohl der Belgier nach seiner Publikation über die Kirche beim hl. Paulus der wichtigste Verbündete von Kister geworden ist.¹⁸² Nach wie vor bleibt bemerkenswert, dass diese zwei methodisch unterschiedlichen Werke fast zum gleichen Zeitpunkt entstanden sind und zu ähnlichen Folgen führten, ohne sich gegenseitig beeinflusst zu haben.¹⁸³

¹⁷⁸ A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937, S. 1–2.

¹⁷⁹ A. Wikenhauser, a. a. O., S. 13–14.

¹⁸⁰ M. D. Kister, Ekklesiologie im Werden, S. 107, das Zitat bei A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, S. 1.

¹⁸¹ M. D. Kister, Ekklesiologie im Werden, S. 107.

¹⁸² Vgl. L. Cerfaux, La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul, Paris 1942.

¹⁸³ Vgl. L. Bouyer, Ou en est la théologie du Corps Mystique?, S. 330. Über Kister im Zusammenhang mit dem Buch von Cerfaux: „Il est extrêmement intéressant de constater, sur cette autre question, la rencontre de deux travaux rédigés concurremment, l'un en Allemagne, l'autre en Belgique, sans s'être aucunement influencés l'un l'autre.“ Ulrich Valeske schreibt über diese Tatsache: „Die Rezensenten können sich nicht darüber wundern, dass

Cerfaux spricht über die Idealisierung der Kirche als über eine spätere Richtung im paulinischen Denken. Der Ausgangspunkt sei für Paulus immer die konkrete Kirche, die nach dem Vorbild des konkreten Volkes Israel erscheint. Die Kirche werde dann, unter dem Einfluss von jüdischer Apokalyptik idealisiert, oft personifiziert und in den Himmel transponiert. Der Begriff „die Kirche“ fängt an, hauptsächlich die universelle Kirche zu beschreiben. Cerfaux will diese Entscheidung vor allem als Folge der jüdischen Biographie des Paulus sehen. Die Privilegien Israels als des „Erwählten Volkes“ betreffen nach der Ankunft Christi die Kirche, die das Neue Gottesvolk ist. Die Christen sind die rechtmäßigen Erben der göttlichen Verheißungen. Sie formen den Neuen Tempel – die Quelle für dieses Bild ist aber die Theologie des Gottesvolkes. Die Analogien mit dem Denken Kisters sind deutlich. Er konnte dieses Buch aber nicht vor 1940 lesen. Man muss natürlich festhalten, dass nicht nur die spezielle Exegese eine theologische Quelle ist, sondern auch die Bibel-Lektüre, die bis zu einem gewissen Grade immer inspirierend sein kann. Für Kister sind aber die methodologischen Gründe ernst zu nehmen, welche eine Unzulänglichkeit der biblischen Quellen betonen und sie in gewissem Maße als relativ zu betrachten suchen.

3.2.1.3. Liturgie

Die Liturgie wird von Kister als wichtige theologische Quelle betrachtet. Als Dominikaner und treuer Thomas-Schüler interessiert er sich stark für die Liturgie, was in verschiedenen Punkten zu sehen ist.¹⁸⁴ Besonders in seinen Beiträgen zum Thema von Eucharistie und Opfertheologie.¹⁸⁵ Kisters Interesse an der Liturgie ist untrennbar mit den Untersuchungen zum Thema *sensus fidei* verbunden – die kirchliche, liturgische Praxis wird als ein wichtiger Ausdruck des Glaubenssinnes betrachtet.

Für uns sind jetzt aber jene Momente wichtig, in denen Kister das „Volk Gottes“ als Bezeichnung für die Kirche entdecken konnte. Vor allem sind für ihn die liturgischen Gebete

Kister und Cefaux ohne gegenseitige Beeinflussung schrieben. Der Grund dürfte in den Kriegseignissen zu suchen sein, die den Literaturtausch zwischen den Feindländern nahezu unmöglich machten“ (U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, S. 204, Anm. 73). Dasselbe muss übrigens über das 1937 veröffentlichte Büchlein des Benediktiners Anscar Vonier, *The People of God*, (London 1937) gesagt werden. Man kann keine direkten Einflüsse feststellen und die französische Übersetzung ist außerdem erst 1943 erschienen (Vgl. A. Vonier, *Le Peuple de Dieu*, Lyon-Fribourg 1943).

¹⁸⁴ In seinem unveröffentlichten Werk: *Kreuz und Altar. Das eucharistische Opfersymbol. Ein theologischer Versuch* (1960) beruft sich Kister in seiner Argumentation sehr stark auf die dominikanische Liturgie (S. 38–39). In den dreißiger Jahren beschränkte sich sein Interesse nicht nur auf die kirchliche Liturgie. Er beobachtete mit Aufmerksamkeit die Entwicklung der profanen, heidnischen Liturgie des Dritten Reiches.

¹⁸⁵ Vgl. z. B.: M. D. Kister, *Ekklesiologie im Werden*, S. 77–78.

eine Quelle für die richtige, bildlose Ekklesiologie, denn sie verwenden die deutlichste Sprache. An erster Stelle findet Koster eben die Bezeichnung „Volk Gottes“ oder „Dein Volk“.¹⁸⁶ Es geht nicht um eine Neuentdeckung der Bezeichnung der Kirche, die als methodischer Ausgangspunkt für die Ekklesiologie dienen kann. Koster's Argumentation ist in die polemische Auseinandersetzung mit der Leib-Christi-Bewegung verwickelt. Die Liturgie hilft aufzuzeigen, dass die Bezeichnungen „Leib Christi“ und „Volk Gottes“ dieselbe Wirklichkeit bezeichnen; zum Beispiel im dritten Gebet am Karfreitag und in der Ansprache des Bischofs bei der Priesterweihe. So lesen wir bei Koster:

In der Glaubensverkündigung von der Kirche ist „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ sachlich das gleiche, wie kaum etwas deutlicher zeigen kann als die dritte große Fürbitte für die Gesamtkirche und ihre Stände am Karfreitag.¹⁸⁷

Die Argumente aus der Liturgie sind auch dann vorhanden, wenn Koster die Vorteile von „Volk Gottes“ gegenüber „Leib Christi“ schildern will:

Vollends unbegreiflich bleibt es, dass die Kirche sich heute noch in ihren Messorationen durchweg als „Volk Gottes“ versteht, wenn „Leib Christi“ die verständlichste Bezeichnung der Kirche sein soll.¹⁸⁸

Noch einmal kehren auch die Kontroversen um die liturgische Erneuerung zurück. Koster schien trotz seines distanzierten Verhaltens, das auf eine gewisse Ablehnung schließen lässt, auch ziemlich viel aus der Kultgemeinschaft-Konzeption zu ziehen. Die Erneuerungsbewegung sah im ganzen versammelten Volk ein Subjekt des liturgischen Handelns. Koster sieht die Vorteile einer solchen Auffassung. Die liturgische Bewegung beabsichtigte, das Volk zur aktiven Teilnahme an der Liturgie zurückzuführen. Bei Odo Casel ist die konkrete Gemeinde als solche „ein eigentlicher Träger der Liturgie“.¹⁸⁹ Koster gibt zu, dass dies ein Versuch sei, die Kluft zwischen Laien und Hierarchie, zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, zwischen mystisch-unsichtbarer und äußerlich-sichtbarer Seite der Kirche zu überwinden. Charakteristisch ist, dass Casel am liebsten die Kirche als „Leib Christi“ beschreibt, aber er benutzt auch gern die Bezeichnung „Braut“.¹⁹⁰ Koster ist ansonsten der metaphorischen Sprache gegenüber immer sehr kritisch, scheint aber ausnahmsweise viel Verständnis und sogar Sympathie für diese Beschreibung zu haben. Dies war für ihn ein gewisses Gegengewicht zum allgegenwärtigen Leib-Christi-Begriff. Die Leib-Christi-Metapher unterscheidet nicht deutlich zwischen Christus und der Kirche. Die Bezeichnung „Braut Christi“ scheint sehr nützlich zu sein, um die personhafte Geschiedenheit von Christus und der Kirche zu beschreiben und trotzdem die bestehende Tatgemeinschaft mitzudenken.

¹⁸⁶ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 143.

¹⁸⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 59.

¹⁸⁸ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 115.

¹⁸⁹ O. Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1935, S. 144.

¹⁹⁰ Vgl. O. Casel, a. a. O., z. B. S. 49, 73, 141.

Die Kirche erscheint als „Braut Christi“ in besonderer Weise als freierwähltes, personenhaftes, messianisch-priesterlich beschenktes körperschaftliches Werkzeug im Dienst des Heilswirkens Christi.¹⁹¹

In seinen Erwägungen über die liturgische Sprache betont Casel die Wichtigkeit einer eigenen Sprache der betenden Kirche, in diesem Fall der lateinischen Kultsprache, die das Volk konstituiert, das Volk über die völkischen Grenzen hinaus, ein Volk aus verschiedenen Völkern.¹⁹² Hier finden wir also auch Elemente, die den Prozess der Wiederentdeckung des Volk-Gottes-Begriffes beeinflussen konnten.

Besonders müssen wir auf den sakramental-theologischen Gebrauch des Wortes „Charakter“ bei Koster aufmerksam werden. Es handelt sich von der in der Scholastik entfalteten Lehre über eine Prägung (Charakter, Siegel, Prägema), die der Seele in der Taufe, der Firmung und der Weihe vermittelt wird. Der sakramentale Charakter ist ein geistliches, unauslöschliches Zeichen und macht diese Sakramente unwiederholbar.¹⁹³ Der sakramentale Charakter bedeutet die Zuordnung zu einem kirchlichen Stand, Hinordnung zu heiligen Handlungen, Befähigung zu liturgischen Aufgaben.¹⁹⁴ Bei Koster finden wir diesen Begriff in verschiedenen Kontexten: als ein Eingliederungsprinzip und ein Faktor, welcher die innere Stufung der Kirche schafft und die unterschiedlichen Dienste in der Kirche zu unterscheiden erlaubt, als maßgebender Faktor für die innere Differenzierung der Kirche und als die Individualisierung hinsichtlich der kirchlichen Funktionen.¹⁹⁵ Der sakramentale Charakter hat schon bei der Besprechung der Lehre von Augustinus aufgetaucht¹⁹⁶ und wird noch bei der Betrachtung der kirchlichrechtlichen Elemente im Kisters Werk sichtbar.¹⁹⁷ Wichtig ist es, die ekklesiologische Zuordnung dieser Lehre zu berücksichtigen und sie als wesentliches Moment auf den Weg zur richtigen Beschreibung des Verhältnisses des Individuums zur Gemeinschaft zu sehen. Der Charakter individualisiert und personalisiert, aber gliedert auch ein und gibt einen Platz in der Kirche.

¹⁹¹ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 151.

¹⁹² Vgl. O. Casel, a. a. O., S. 146–148.

¹⁹³ Vgl. DH 1609.

¹⁹⁴ Vgl. STh III q.63 a.3.

¹⁹⁵ Siehe unten, S. 76, 122.

¹⁹⁶ Siehe oben, S. 56.

¹⁹⁷ Siehe unten, S. 69.

3.2.2. Inspirationen aus dem außertheologischen Bereich

3.2.2.1. Volksliteratur der dreißiger Jahre

Die dreißiger Jahre kann man als Blütezeit der interdisziplinären Literatur zum Thema „Volk“ bezeichnen. Biologie, Ethnologie, Anthropologie, Soziologie und vor allem die spezifische Rassen- und Volkslehre beschäftigten sich mit dem Begriff des Volkes, was durch die herrschende nationalsozialistische Ideologie noch wesentlich verstärkt wurde. Man betrachtete diese Fragen als brennende Menschheitsprobleme, denen die besondere Aufmerksamkeit der Wissenschaftler geschenkt werden müsse. Koster scheint keine Sympathie für die nationalsozialistische Bewegung gehabt zu haben. Deutlich zu sehen ist das in der Auseinandersetzung mit Karl Adam. Man kann jedoch nicht ausschließen, dass Koster durch die zahlreiche Publikationen zur Volksthematik inspiriert wurde.

Vielleicht war Kusters Haltung eine kluge Reaktion auf die von überall her auftauchenden Beiträgen zur Volksthematik. Eine Reaktion, die nicht auszuschließen, sondern zu integrieren suchte. Mit dem Wachsen der völkisch-politischen Bewegung wuchsen auch die antichristlichen, heidnischen, deutsch-religiösen Tendenzen. Die Begründung einer deutschen Religion versuchte man im rassistisch-biologischen Volksbegriff zu finden. Der Volksgedanke diene als Mittel im Kampf gegen die Kirche und gegen das Christentum im Allgemeinen. Bemerkenswert ist die Verwendung von Begriffen wie „völkische Kreise“ oder „völkisches Schrifttum“ in der theologischen Literatur, welche die geringe Entfernung zur nationalsozialistischen Ideologie bezeichnen sollte.¹⁹⁸ In diesem Zusammenhang musste der Volksgedanke sehr verdächtig sein und es forderte sicher viel Mut, sich für eben diese Richtung der theologischen Reflexion zu entscheiden. Wenn katholische Apologeten fast ausschließlich den Begriff des Leibes Christi verwendeten, war die Verbindung der Kategorie „Volk“ mit der Kirche besonders wichtig. Der Volk-Gottes-Gedanke gehörte immer zur Tradition der Glaubensüberlieferung – die Kirche kann sich ihr Erbe nicht durch die aktuell herrschende Ideologie oder andere äußere Umstände rauben lassen. Der Verzicht auf den Volksbegriff könnte eine Kapitulation bedeuten und dadurch dem gefährlichen Missbrauch den Weg ebnen.

¹⁹⁸ A. Wikenhauser argumentiert z. B. gegen die so genannten „heutigen völkischen Kreise“, ohne sie jedoch klar zu definieren. Ihr Hauptvorwurf gegen Paulus soll dahin gehen, dass er das „unjüdische Evangelium Jesu jüdisch verfälscht habe“. Dann lesen wir, dass diese Kreise von „den großen Paulushassern und –bekämpfern des letzten Jahrhunderts“ Paul de Lagarde und Friedrich Nietzsche beeinflusst sind. Vgl. A. Wikenhauser, Paulus – Apostel Jesu Christi, in: E. Kleineidam, O. Kuss (Hrsg.), Die Kirche in der Zeitwende, Salzburg-Leipzig 1938, (1. Aufl. 1935), S. 154–177.

Es gab aber auch direktere und konkretere Quellen, welche zur Entstehung von *Ekklesiologie im Werden* etwas beitragen konnten. Als Beispiel kann das Buch von Walther Kampe, *Die Nation in der Heilsordnung*, dienen.¹⁹⁹ Der Verfasser will die neuen Ergebnisse der verschiedenen Lehren im Lichte der Offenbarung betrachten: der Versuch einer theologischen Betrachtung des Verhältnisses von Volk und Kirche. Kampe definiert das Volk als Ganzheitsbegriff:

Volk im Vollsinn ist eine Gruppe von Menschen, die auf Grund gemeinsamen Bluterbes und gemeinschaftlich auf gleichem Boden erlebten Schicksals ein bestimmtes leib-seelisches Gepräge trägt, das sich in einem gesellschaftlich geschlossenen Raum durch besondere, ihm eigentümliche Formung gemeinsam besessener Kulturgüter verwirklicht. Als solches ist das Volk ein Gliedstück der Menschheit, das die metaphysische Idee des Menschseins auf individuelle Weise in sinnfälliger Verwirklichung ausprägt.²⁰⁰

Weiter beschreibt er das Volk auch als eine natürliche Kultgemeinde, obwohl er in seiner Untersuchung stets auf der Ebene der natürlichen Schöpfungsordnung bleibt.²⁰¹

Kampe betont oft die Entsprechung zwischen Volk und Kirche, welche auf ihrem beiseitigen Wesen als ursprunghafte Lebensgemeinschaft beruht. Beide „sind lebenszeugend, in beide ist der Mensch schicksalhaft und unabdingbar hineingestellt: Volk- wie Taufcharakter haften ihm unauslöschbar an und stellen ihn unter das Gesetz des Volkes wie die Kirche. Aus beiden Gemeinschaften gibt es keinen ‚Austritt‘ usw.“.²⁰² Bemerkenswert sind die Worte über die Eingliederung durch die Taufe und die wichtige Rolle der Firmung – „durch sie wird das Gotteskind in den öffentlichen Dienst des Reiches Gottes genommen“.²⁰³

Diese mögliche Inspiration vermindert nicht die Originalität von *Ekklesiologie im Werden*. Bei Kampe ist das Volk immer neben die Kirche gestellt, nach dem Schema von „Natur und Gnade“. Kampe konnte Koster aber wichtige Impulse geben und die Volksanalogie zur modernen Beschreibung der Kirche vorbereiten. Außerdem finden wir im Buch von Kampe auch die folgenden Bezeichnungen: „das werdende Volk (in fieri)“ und „das bestehende Volk (in facto esse)“ – es geht hier immer um das Volk als natürliche Gemeinschaft.²⁰⁴

Eine deutlich ausgesprochene, dynamische Bezeichnung der Kirche als Volk treffen wir bei Arnold Rademacher, der in seinem Buch *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft* schreibt:

¹⁹⁹ W. Kampe, *Die Nation in der Heilsordnung*. Eine natürliche und übernatürliche Theologie vom Volk, Mainz 1936.

²⁰⁰ W. Kampe, a. a. O., S. 32.

²⁰¹ Vgl. W. Kampe, a. a. O., S. 67.

²⁰² W. Kampe, a. a. O., S. 157–158.

²⁰³ W. Kampe, a. a. O., S. 175–176.

²⁰⁴ W. Kampe, a. a. O., S. 71.

Die Kirche ist nicht ein Bund tugendbeflissener Menschen, sondern eine Gemeinschaft von Personen, die göttliches Gnadenleben in sich tragen, vom Geist Gottes belebt sind und Gott als ihrem Heile anhängen. Eine solche Gemeinschaft wird nicht gemacht, sondern sie wird.²⁰⁵

Für Koster ist aber nicht die Kirche „im Werden“, sondern die Ekklesiologie, was ein Unterschied ist und für die Thematik von Koster's berühmtesten Büchlein entscheidend war. Das Zitat von Arnold Rademacher führt uns aber zu weiteren möglichen Quellen des Volk-Gottes-Begriffs.

3.2.2.2. Sozialwissenschaften

Also doch eine soziologische Quelle für den Volk-Gottes-Begriff? Bestätigt das nicht den Verdacht der soziologisierenden inneren Kraft dieses Begriffes bei der Beschreibung der Kirche? Es sieht nur aus der heutigen Perspektive so aus. Es ist stets zu beachten, dass Koster in den dreißiger Jahren keinen Grund haben konnte, um gegenüber der Soziologie misstrauisch zu sein. Die Umwälzung der sechziger und der siebziger Jahre war noch nicht vorauszusehen. Im Gegenteil: die Stärke seiner theologischen Position liegt wesentlich in dieser Annäherung an andere wissenschaftliche Disziplinen. Die theologische Öffnung auf die Soziologie hin wie der soziologische Zugang zur Theologie (Ekklesiologie) sind bei Koster besonders bemerkenswert und zukunftsweisend, was an anderer Stelle zu untersuchen ist.²⁰⁶

Außerdem wurde der Begriff „Soziologie“ von ihm nur provisorisch verwendet. Koster wollte die Kirche von Anfang an rein theologisch betrachten. Seine Professoren: Arnold Rademacher (1873–1939) und Gottlieb Söhnngen (1892–1971), waren Fundamentaltheologen und wurden von Koster auch tatsächlich als Theologen gesehen.²⁰⁷ In ihren Untersuchungen haben sie sich eingehend mit dem Verhältnis von Mensch und Gesellschaft befasst. Das war unabdingbar, um ihr Ziel zu erreichen: die Versöhnung von Religion und Kultur, von Kirche und Gesellschaft. In der Einleitung zu seiner Dissertation anerkennt Koster deutlich die so genannte Sozialphilosophie als große Hilfe für die Lehre von der Kirche. Er geht noch weiter, wenn er bemerkt, dass die Lehre von der Kirche auf Profanwissenschaften angewiesen sei, vor allem auf die Sozialphilosophie, weil die allermeisten von der Offenbarung angegebenen natürlichen Analogata wie Ehe, Volk, Reich, Familie Gegenstände der Sozialphilosophie seien.

²⁰⁵ A. Rademacher, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche, Augsburg 1931, S. 40.

²⁰⁶ Siehe unten, S. 191.

²⁰⁷ Vgl. M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 67.

Die reine Soziologie wurde aber als Hilfsmittel abgelehnt, weil ihre Methode zur Untersuchung von theologischen Gegenständen nicht geeignet sei.²⁰⁸

Gottlieb Söhngen, Professor an der Akademie Braunsberg, hat 1937 eine Buchreihe unter dem Titel *Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie* zu publizieren begonnen. Im Vorwort zur ersten Auflage schreibt er unter anderem: „Mit dieser Schrift beginne ich innerhalb dieser Sammlung eine Reihe zu veröffentlichen, die zum gemeinsamen Thema die *analogia fidei* hat.“²⁰⁹ Das wurde 1937 geschrieben, als Koster vermutlich auf der Suche nach der theologischen Analogie zur Kirche war.

Arnold Rademacher wollte in seiner Auffassung der Kirche die Wichtigkeit der äußeren Struktur unterstreichen. Allgemein hat er übrigens den Zusammenhang beider Seiten der Kirche aufgezeigt, die Illusion der Unüberbrückbarkeit jener Begriffe, die oft als Gegenpole gesetzt worden sind: Organismus und Organisation, inneres Leben und äußere Form, Liebeskirche und Rechtskirche. Eine Kirche ohne Organisation würde aufhören, Kirche zu sein. Organismus und Organisation gehören stets und gleichwertig zusammen, beide sind einander zugeordnet. Man bemerkt zwar, dass von der Problemstellung Gemeinschaft – Gesellschaft nicht unbedingt ein Zugang zum Volk-Gottes-Begriff gefunden werden muss. Rademacher hat sich wohl durch die Verbindung des Volksbegriffes mit der Spekulation über das geschichtslose Wesen der Kirche einen Zugang zum biblischen Volk-Gottes-Begriff verbaut.²¹⁰ Er konnte aber aus seinem soziologischen Blickwinkel einen wichtigen Anknüpfungspunkt anbieten, der bei der Berücksichtigung der Wirklichkeit der äußerlichen Einrichtungen in der theologischen Reflexion sehr nützlich sein konnte.

Man kann in den Werken von Söhngen und Rademacher Thesen über die Kirche finden, die dem Denken Ksters nicht sehr nah oder sogar ziemlich weit davon entfernt sind, obwohl sie den Ausdruck „Volk“ enthalten. Rademacher stellt die Kirche zum Beispiel als Kultgemeinschaft dar.²¹¹ Söhngen benutzt auch den Begriff „das Kultvolk“ für die Bezeichnung der Kirche.²¹² Obwohl Koster in der Diskussion mit der Mysterien-Gegenwart-Theologie dieselbe Linie wie Söhngen verteidigt hat, fand er diese Bezeichnung verdächtig.²¹³ Rademacher schreibt noch deutlicher und noch weniger im theologischen Geist Ksters:

²⁰⁸ Vgl. M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, S. 13–15.

²⁰⁹ G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1940 (1. Aufl. 1937), S. 7.

²¹⁰ Vgl. M. Keller, „Volk Gottes“ als Kirchenbegriff, S. 96–98.

²¹¹ Vgl. A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, S. 49–58.

²¹² Z. B. auf der Seite 14: „Das Kultvolk der Christusgemeinde im Kultraum der Versammlung Gottes“ (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, S. 14).

²¹³ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 12, 30.

Die Kirche ist so der fortlebende Christus, nicht nur in einem metaphorischen, sondern in einem Sinn, der über alle physische Wirklichkeit hinausliegt.²¹⁴

Trotzdem darf man den Einfluss von Kisters Professoren nicht unterschätzen. Zu berücksichtigen sind auch andere Zeugnisse, welche das Interesse an Kisters Buch von der Seite seiner Professoren bestätigen. Zu den Umständen der Veröffentlichung von *Ekklesiologie im Werden* schreibt Kister selbst, diese Arbeit sei ursprünglich rein persönlich gedacht gewesen und die Veröffentlichung des Buches erfülle zum Teil ein Versprechen, das Kister Professor Rademacher gegeben habe.²¹⁵

Als Joseph Ratzinger in seiner Dissertation den Volk-Gottes-Begriff als neuen hermeneutischen Schlüssel darstellen wollte, um zu klären, was Kirche nach den Vätern sei, war er von seinem Lehrer Gottlieb Söhngen inspiriert:

Die stille Erwartung meines Lehrers, dem das Buch von Kister großen Eindruck gemacht hatte, war es wohl, dass sich der Ansatz des Dominikaners bestätigte und so die bisher geübte Auslegung der Väter in Sachen Ekklesiologie zu revidieren sei.²¹⁶

3.2.3. Inspirationen aus dem Bereich der Rechtswissenschaften und des Kirchenrechts

3.2.3.1. Rechtswissenschaften

Eine weitere mögliche Interpretationsquelle ist hier zu berücksichtigen. Als Übergangszitat kann uns ein Satz aus dem Buch von Arnold Rademacher dienen, der schreibt:

Die Liebe drängt zum Recht und die Freiheit zum Gesetz. So wird Liebesgemeinschaft zur Rechtsgesellschaft und die freie Brüdergemeinde zur gesetzlichen Kirche.²¹⁷

Es muss die Entwicklung der Rechtswissenschaften vor dem Zweiten Weltkrieg in die Überlegungen einbezogen werden. In der uns interessierenden Zeit suchten die Rechtswissenschaften oft aus politischen Gründen die Lehre des Volksrechts und des Volksgruppenrechts zu erarbeiten. Zu Beginn als Opposition zum Versaille-Vertrag, später als

²¹⁴ A. Rademacher, a. a. O., S. 143.

²¹⁵ Vgl. M. D. Kister, a. a. O., S. 7–8.

²¹⁶ J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992, aus dem Vorwort zur Neuauflage, S. XIII.

²¹⁷ A. Rademacher, a. a. O., S. 63.

Grundlage des nationalsozialistischen Volksgedankens konnten solche rechtswissenschaftlichen Publikationen auch auf die Theologie einen Einfluss ausüben. Man kann zum Beispiel die Person von Carl Schmitt hervorheben, der sich intensiv mit dem Volksbegriff beschäftigte und sich selbst gern auf die theologischen Deutungsmöglichkeiten der Bezeichnungen wie Reich oder Volk bezog.²¹⁸ Er lobt auch gern die Elastizität der Kirche, ihre Jurisprudenz war für ihn exemplarisch.²¹⁹ Man spricht sogar über „seine unüberwundene Fixiertheit auf die Kirche als historisch-juristische Institution und politische Form“.²²⁰ Nicht zu übersehen ist die Tatsache, dass Schmitt den Prozess der Personifizierung des Volkes im politischen Denken als gefährlich beurteilt. Der Ausgangspunkt ist für Schmitt das Volk konkret, mit seiner territorialen Abgrenzung und mit einer personalen Volkszugehörigkeit.²²¹ Es gibt keine Beweise, dass Koster sich von Schmitts Schriften aus den dreißiger Jahren inspirieren ließ, aber die Parallelen können dennoch unsere Aufmerksamkeit wecken.

Im Rechtsleben und Rechtsdenken einer Gemeinschaft sieht Koster „das vernehmlichste Zeugnis von der erlebten Wesensart derselben“.²²² Das Volk ist Gegenstand der Rechtsphilosophie und durch die Rechtsphilosophie gewinnen wir einen Zugang zur geistigen Voraussetzung der Gemeinschaft. Dabei beruft sich Koster auf das Buch *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart* von Karl Larenz. Hier gibt es also eine weitere Position, die etwas Wichtiges zum Volk-Gottes-Begriff beitragen konnte. Larenz untersucht die Beziehung zwischen Recht und Volk. Das Volk wird hier als „einheitliches und eigengeartetes Wesen“ und als „konkrete Ganzheit“ verstanden.²²³ Die Lektüre von Larenz führt noch zum Buch von Max Hildebert Boehm, der sehr gern von Larenz zitiert wurde und auch seinen Einfluss auf die volks- und rechtsphilosophische Literatur ausgeübt hat.²²⁴ Wir finden im Buch von Larenz die Sätze:

Volk ist also nicht ein raum- und wurzelloses, freischwebendes Geistgebilde, sondern konkreter, geschichtlicher, und sich in Raum und Zeit und in einem Menschentum von bestimmter Art und Prägung entfaltender Geist. [...] Volk ist

²¹⁸ Vgl. C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, Berlin-Leipzig-Wien 1941, S. 38.

²¹⁹ Vgl. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1925, S. 10.

²²⁰ K.-M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos*. Carl Schmitts „Politische Theologie“, Stuttgart 1973, S. 115–116.

²²¹ Vgl. C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, S. 45.

²²² M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 27. Weiter schreibt Koster mit Entschlossenheit: „Volk und Recht hängen innerlich zusammen und letzteres lässt die Gemeinschaft, deren Recht es ist, deutlicher erkennen, als viele andere Dinge es vermögen“ (S. 30).

²²³ K. Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1935 (1. Aufl. 1931), S. 130, 132.

²²⁴ Vgl. M. H. Boehm, *Das eigenständige Volk*, Göttingen 1932.

überindividuelle, sich im Werden erhaltende, gegen andere Völker abgeschlossene und in diesem Sinne auf sich selbst bezogene Einheit.²²⁵

Die Anlehnung an die deutsche Romantik (Volksgeist-Konzeption) ist deutlich zu spüren. Vor allem aber sind diese Volk-Ideen stark in den politischen und staatlichen Kontext verwickelt und darum auch in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen zeitbedingt.

3.2.3.2. Kirchenrecht

Das katholische Denken über das Kirchenrecht wurde wesentlich von der Konfrontation mit der protestantischen Auffassung geprägt. Hier muss vor allem der Kirchenrechtler Rudolf Sohm (1841–1917) genannt werden: Er hat zwischen pneumatischer und rechtlicher Ordnung der Kirche unterschieden und den Widerspruch von Kirche und Kirchenrecht herausgestellt. Er meinte, das Kirchenrecht stehe zum Wesen der Kirche in Widerspruch. Es bedeute nicht die Entfaltung der inneren Natur der Kirche, sondern ein Kreuz, welches die Kirche Christi trage. Anders formuliert: Im Widerspruch zum Wesen der Kirche ist es zu einem Kirchenrecht gekommen.

Aus dem Studium von Sohms Theorie sind viele Arbeiten zur Unvereinbarkeit von Kirche und Recht hervorgegangen. Auf katholischer Seite gab es, in gewissem Sinne als Reaktion auf die These von Sohm, mehrere Untersuchungen, welche das theologische Problem des Kirchenrechts behandelten.²²⁶ Es erwies sich, dass die katholische Kirche ihre Rechtsseite viel deutlicher als reformierte Theologie als einen zum Wesen der Kirche gehörenden Teil sieht. Die Kirche ist auch eine rechtlich verfasste Organisation.²²⁷ Die rechtliche Ordnung der Kirche ist auch innerlich begründet. Alle Entwürfe, welche das organische Wesen der Kirche betonten, müssten unter dem kirchlich-rechtlichen Gesichtspunkt um die echt menschlichen, konkreten Elemente ergänzt werden. Hier bietet sich vortrefflich der Volk-Gottes-Begriff an. Der übernatürliche Charakter der Kirche ist dank dem Wort „Gott“ gegen Missdeutung geschützt, ohne damit die Sichtbarkeit der Kirche zu bestreiten. Von den Kirchenrechtlern wird die Kirche gern mit Hilfe der Bellarminischen Definition bezeichnet: Die Kirche sei die Gemeinschaft der Getauften auf Erden, die durch das gleiche Bekenntnis, der Teilnahme an den gleichen Gnadenmitteln und der Unterordnung unter das gleiche Oberhaupt, den Papst als

²²⁵ K. Larenz, a. a. O., S. 136–137.

²²⁶ Bemerkenswert ist z. B. die Arbeit von Hans Barion, der an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn zum Thema der Konzeption von Rudolph Sohm gearbeitet hat. Vgl. H. Barion, Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Tübingen 1931.

²²⁷ Vgl. N. Lämmle, Beiträge zum Problem des Kirchenrechts, Rottenburg 1933, S. 170–171.

Nachfolger des hl. Petrus und Stellvertreter Christi sowie unter die Bischöfe als Nachfolger der übrigen Apostel, geeint seien.²²⁸ Abgelehnt werden alle biologisch-organistischen Ideen. So wenig ein Volk eine biologische Lebensgemeinschaft im strengen Sinn des Wortes sei, ebenso wenig die Kirche. Die Kirche steht in Verbindung mit Christus, ist aber von ihm verschieden. Solch strikte, juristische Sprache ist genau in der Linie von Kisters Streben nach Klarheit in der Theologie. Für Kister ist Rudolph Sohm ein Vertreter der „Geistkirchler“, die die Leibhaftigkeit der Kirche viel zu kurz kommen lassen.²²⁹

Die Kirchenrechtler bedienten sich gern des Begriffes des sakramentalen Charakters, um die Zugehörigkeit zur Kirche genau festzulegen. Und umgekehrt: das kanonische Recht scheint besonders nützlich zu sein, um in der Ekklesiologie das Problem der kirchlichen Mitgliedschaft zu klären. Bei seinen Erwägungen beruft sich Kister eben auf die kirchenrechtlichen Untersuchungen von August Hagen.²³⁰ Auch die Vielfalt der christlichen Kirchen verlangt einen Kirchenbegriff, der imstande ist, auch die nichtkatholische Christengemeinschaft zu umfassen. Diese Richtung führt zur Auffassung der kirchlichen Mitgliedschaft, die der Volk-Gottes-Begriff fordert, wie es an anderem Ort gezeigt werden wird.²³¹

Für Kister gehört das Kirchenrecht durchaus zur Theologie. Er schreibt selbst über die Inspiration, welche die Neukodifizierung aus dem Jahre 1917 gebracht hat. Dieses Ereignis liest Kister als Ausdruck des kirchlichen Leitungskörpers, und als solches gehört es zu den wichtigen Quellen der Theologie im Allgemeinen.²³² Die Rolle des Rechtes im kirchlichen Leben beschreibt Kister sehr eindeutig:

Die Kirche in ihrer Rechtsordnung ist das Volk Gottes in seiner eigenen Ordnung selbst. [...] Wie ein Volk in Ordnung nur es selber in seiner Rechtsordnung ist, so kann auch das Volk Gottes dieses nur in seiner Rechtsordnung sein.²³³

Ob Kister in seinem Augustinusstudium diese rechtliche Seite des Volkes klar gesehen hat, bleibt offen. Möglicherweise hat er aber Augustinus nicht unter diesem Aspekt gelesen,

²²⁸ Vgl. A. M. Koeniger, *Katholisches Kirchenrecht mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts*, Freiburg im Breisgau 1926, S. 2; A. Pöschl, *Kurzgefasstes Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches*, Graz-Leipzig 1921, S. 2–3.

²²⁹ Vgl. M. D. Kister, *Ekklesiologie im Werden*, S. 149.

²³⁰ A. Hagen, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg 1938, vgl. M. D. Kister, *Ekklesiologie im Werden*, S. 93. Auch in der Zurückhaltung gegenüber dem Leib-Christi-Begriff konnte Kister in Hagen einen Verbündeten finden. Hagen schreibt in seinem Buch, dass der Kirchenrechtler diesen Kirchenbegriff nicht ignorieren dürfe und manches im Kirchenrecht dadurch verständlicher würde. Es gibt aber auch eindeutig kritische Äußerungen: „Dieser Begriff der Kirche als *corpus Christi mysticum* wird heute so stark betont, dass das Wesen der Kirche als Anstalt, überhaupt als Rechtsinstitut, im Schrifttum der Gegenwart in den Hintergrund getreten ist“ (A. Hagen, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg 1938, S. 3).

²³¹ Siehe unten, S. 101.

²³² Vgl. M. D. Kister, *Ekklesiologie im Werden*, S. 27–29.

²³³ M. D. Kister, a. a. O., S. 29–30.

denn vor dem Zweiten Weltkrieg wurde diesem Element im Allgemeinen in den Werken über Augustinus nicht sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt.²³⁴ Einige Jahrzehnte danach hat Josef Ratzinger in seiner Analyse des Volkbegriffes die Wichtigkeit der Zuordnung von *populus* und Recht betont. Das Volk ist die ursprüngliche Quelle jenes Rechtes. In der Untersuchung des Wortgebrauches offenbart sich ganz von Anfang an die gegenseitige Zugehörigkeit von Volk und Recht.²³⁵ Es ist auch kein Zufall, dass Kisters Begriff des „Volkes Gottes“ später besonders bei Juristen beliebt war und zur Begründung und Verinnerlichung des Rechtscharakters der Kirche herangezogen wurde.²³⁶ Kister macht diesen Anschluss an das Kirchenrecht ganz bewusst. Dabei bleibt er der dominikanischen Schule verpflichtet: Man bezeichnet die *Summa de Ecclesia* des Johannes von Torquemada (1388–1486) als ersten systematischen Kirchentraktat, in dem neben der dogmatischen Betrachtungsweise die kanonische sehr stark zu Wort kommt. Es liegt also durchaus in der dominikanischen Tradition, die Rechtsseite der Kirche nicht zu vernachlässigen, sondern sie gegen verschiedene spiritualisierende Tendenzen zu verteidigen.²³⁷

Die Quellen des von Kisters benutzten Volk-Gottes-Begriffes sind sehr unterschiedlich. Alle diese Faktoren sind aber nur eine Annäherung. Sie unterstreichen auch die Relativität dieser Kirchenbeschreibung, ihre polemische Funktion und ihre Unzulänglichkeit, eine endgültige Kirchendefinition zu sein. Der Zeitkontext so wie theologische und philosophische Werke haben nicht nur dazu beigetragen, dass Kister gern über das Volk Gottes geschrieben hat, sondern dass er auch schnell als entschlossener Volk-Gottes-Anhänger gesehen wurde. Obwohl man über die Neuentdeckung des Volk-Gottes-Begriffes spricht, ist aber auch sichtbar, dass dieser Prozess auf verschiedene Weise vorbereitet wird. Kister hat mit seinem wichtigsten Buch, *Ekklesiologie im Werden*, einen Nerv der Zeit getroffen, was ihm nicht nur den Ruhm „des Entdeckers“ gebracht, sondern auch die richtige Interpretation seines Werkes erschwert hat.

²³⁴ Vgl. z. B.: F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, Münster 1933.

²³⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, S. 259.

²³⁶ Ulrich Valeske sieht darin einen wichtigen Beitrag Kisters zur Überwindung der Kontroversen um den Platz des Rechts in der Kirche, in welcher die neuentdeckte Liebe das Wesen ist (U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962, S. 112). Er zitiert als Beweis die Definition aus dem Lehrbuch für kanonisches Recht, wo der Volk-Gottes-Gedanke eine wichtige Rolle spielt: „Das Kirchenrecht ist die Gemeinschaftsordnung des neuen Gottesvolkes. Rechtsordnung ist einem Volke wesensgemäß und der Geist des Volkes bestimmt den Geist seines Rechts. Der Geist des neuen Gottesvolkes aber ist der Geist Gottes, das Lebens- und Einheitsprinzip der Kirche. So wird das Kirchenrecht als Wesensstück der Kirche zum sichtbaren Zeichen einer unsichtbaren in Gott begründeten Wirklichkeit“ (E. Eichmann, *Kl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici*, 3 Bde, 5.A., Paderborn 1949, S. 26).

²³⁷ Siehe unten, S. 229.

TEIL II

DAS WERK EKKLESIOLOGIE IM WERDEN UND SEINE WIRKUNG

Das kleine Buch *Ekklesiologie im Werden*¹ ist eine kurze, aber dennoch inhaltsreiche Darstellung der wichtigsten theologischen Gedanken Kisters. Das Werk mit seinen 168 Seiten ist in vier Kapitel gegliedert, die aber alle den Charakter einer Einleitung haben. Wegen der temperamentvollen Sprache und den ungestümen Urteilen, fallen vor allem die kritischen Urteile deutlich auf. Dazu gehört Kisters Kritik der Leib-Christi-Ekklesiologie, seine Art und Weise der Rezeption des Augustinus, exegetische Überlegungen zur Kirchenkonzeption des Paulus, und die Auseinandersetzung mit dem aktuellen Forschungsstand der Ekklesiologie. Die komplizierte und wenig transparente Struktur hilft dem Leser kaum, sich ein Gesamtbild dessen zu verschaffen, was hinter den scharfen Äußerungen steht.

Hinzu kommen noch die oben (im I. Teil) genannten historischen Umstände, welche dazu beigetragen haben, dass nur gewisse Ideen besonders hervorgehoben, andere jedoch fast nicht rezipiert wurden, obwohl sie zentral für Kisters Gesamtkonzeption sind. Im Folgenden wird ein Versuch gemacht, die Hauptideen Kisters zu rekonstruieren, welche für *Ekklesiologie im Werden* grundlegend sind. Damit hoffen wir, auch einen wichtigen Bezugspunkt für die Bewertung seiner gesamten theologischen Arbeit zu gewinnen. Die Besprechung des Buchinhalts möchten wir hier auf die zwei, unserer Meinung nach wichtigsten Fragen beschränken: der Einzelne in der Kirche (1. 1.) und die Einordnung der Ekklesiologie in der Theologie (1. 2.). Sie sind um so bemerkenswerter, weil diese in der Diskussion über *Ekklesiologie im Werden* kaum Platz gefunden haben. Die komplizierte Wirkungsgeschichte des Buches wird im zweiten Kapitel untersucht. Das dritte, vierte und fünfte Kapitel setzt dieses Thema fort, unter Berücksichtigung der ökumenischen Dimension, des Rundschreibens *Mystici Corporis Christi* und des Zweiten Vatikanischen Konzils.

¹ M. D. Kister, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.

1. Die Hauptthemen des Buches

1.1. Der Einzelne in der Kirche

Oft verwendet Koster in *Ekklesiologie im Werden* die Begriffe Heilskollektivismus und Heilspersonalismus.² Ihr Spannungsfeld bildet einen Ort, an dem die Ekklesiologie für ihn eine besondere Relevanz gewinnt. Das Thema des einzelnen Menschen in seiner Zuordnung zur Gemeinschaft hat für Koster schon früher Bedeutung gehabt. Im Jahre 1937 schreibt er im Vorwort zu seiner Dissertation:

Die Lehre von der Kirche muss zum Retter des sozialen Menschen werden, und damit wird von selbst um des Heiles und der Wahrheit willen ein Teil des Glaubens in neuem Lichte sich zeigen und ein gutes Stück Natur, die zum Christentum mitgehört, gerettet. Wovon gerettet? Von der Verzweiflung, ob der Mensch überhaupt sozial ist. Denn viele glauben mit Recht, dass die menschliche Person als tätiges Wesen, das vom Verstand geleitet wird, so etwas wie eine Gemeinschaft im Kleinen ist. Die feste Überzeugung davon lässt sie trotzdem irre werden an den menschlichen Gemeinschaften, die so konstituiert scheinen, dass man den eigenen Verstand drangeben und aufhören muss, als persönliches tätiges Wesen zu gelten. Man muss seine „Seele“ verlieren, da nur die Gemeinschaft Seele habe, eine Massen-, eine Volksseele, eine andere gibt es nicht, und diese Gemeinseele ist unsterblich. Das ist der alte Averrhoismus in neuester Auflage. Dieser ist noch viel schlimmer als der alte.³

Die Frage ist also klar: Entpersonalisiert die Kirche den Einzelnen, der ihr angehört? In den ekklesiologischen Strömungen der Gegenwart sieht Koster die Gefahr eines solchen Kirchenverständnisses. Interessanterweise plädiert er für die klare Wahrnehmung der Tatsache, dass die Bibel immer in der Kategorie des Heilskollektivismus spricht, das Alte wie das Neue Testament.⁴ In der Bibel steht immer das Volk an erster Stelle, dann folgen erst die Einzelnen als Personen. Koster benutzt hier den Begriff „Heilskollektivismus“, der vielleicht nicht ganz

² Vgl. M. D. Koster, a. a. O., vor allem die Seiten 45–58.

³ Vgl. M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, S. 5.

⁴ „Unter Heilskollektivismus ist nichts anders verstanden als die Tatsache, dass in der Form der Glaubensverkündigung des NT das Subjekt der Erlösung ganz selten ein einzelner Mensch ist, etwa Gal 2,20, dagegen fast immer entweder: ‚die Welt‘, Jo 1,29; 3,16; 6, 51; 1 Jo 2,2; 4,14; 2 Kor 5,18 bis 21; oder ‚alle‘, 1 Kor 15,22; 2 Kor 5,14f.; 1 Tim 2,5f., bzw. ‚alle Menschen‘, Röm 5,18; 1 Tim 2, 4; oder ‚wir‘, ‚wir alle‘, 1 Thess 5,10; Gal 1,4; 3,14; 4,4f.; Eph 5,2; 2 Tim 1,9; Tit 2, 14, weshalb Christus ‚unser Erlöser‘ heißt, 2 Tim 1,10; 2 Petr 1,1.11; 2,20; 3,2.18; oder es heißt ‚ihr‘, Lk 22,19b.20; 1 Kor 11,25; oder ‚die vielen‘, Mt 20,28 = Mk 10,45 (Is 53,11f.); Mt 26,28; Mk 14,42; Röm 5,19; oder schließlich auch ‚die Kirche‘, Apg 20, 28; Eph 5,23.25; Tit 2,14“ (M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 52, vgl. auch S. 39.).

glücklich gewählt war und heute noch verdächtiger klingt. Diesen Ausdruck kann man nicht mit dem totalitär geprägten Sinn des Wortes „Kollektivismus“ gleichsetzen, mit der Anschauung also, welche dem Kollektiv unbedingten Vorrang gegenüber dem Individuum einräumt. Noch weniger treffend ist eine Assoziation mit der kollektiven Wirtschaftslenkung durch die Vergesellschaftung des Privateigentums. Es geht vielmehr wirklich um den Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum.⁵ Besser würde hier das Wort „Kollektivität“ benutzen. Dabei ist hinzuzufügen, dass dieser Vorrang der Gemeinschaft von der Person her zu konstruieren ist. Die Gemeinschaft wäre hier auch als „Kirchlichkeit“ zu beschreiben – „das subjektive Prinzip der Kirchlichkeit“ ist ein Mittel, mit welchem Koster gegen den Heilpersonalismus zu argumentieren vorschlägt.⁶ Er will den einseitigen „Heilpersonalismus“ überwinden. Dieser Ausdruck muss bei Koster als übertriebener Individualismus verstanden werden, welcher sich in der Kirche höchstens als „ekklesiologischer Solidarismus“ offenbart.⁷

Kosters Verlangen nach dem richtigen Denken über das Individuum in der Gemeinschaft wächst aus denselben Wurzeln der kirchlichen Erneuerung, die auch das Fundament der Leib-Christi-Bewegung bilden. Koster wendet sich aber gegen diese theologische Strömung, weil sie nach seiner Meinung das anvisierte Ziel verfehlt hat, eine richtige Konzeption der kirchlichen Gemeinschaft zu schaffen. Der Übergang von der juristischen, „kalten“ Auffassung zur freundlichen, „warmen“ Gemeinschaft sei zu schnell, und die ekklesiologischen Versuche, das Problem zu lösen, seien nicht richtig fundiert. Die Vergemeinschaftung gemäß der Leib-Christi-Konzeption hält Koster für zu biologistisch für das richtige Verständnis der Kirche. Zwar kommt die Körperschaft der Kirche in dieser Konzeption zur Sprache – sie scheint sogar besser als in allen anderen Anschauungen betont zu werden –, doch geschieht dies zum Schaden der Gesamtvision der Kirche. Problematisch ist vor allem die ekklesiologische Verwendung des Bildes, das grundsätzlich zur Beschreibung der Gnadenökonomie angewandt wird. Hier hat auch Kosters Kritik an Augustinus und an seinen Nachfolgern ihren Ursprung: der Hauptvorwurf ist die Verwirrung und die ungenügende Unterscheidung zwischen der ekklesiologischen und der christologischen Ebene der theologischen Reflexion. Vor allem erscheint Koster ein gewisser biologistischen Platonismus fragwürdig, dem zufolge das ganze Menschengeschlecht durch die Menschwerdung Christi als Kollektiv mit dem Sohne Gottes personenhaft verbunden sei.⁸ Die Leib-Christi-Konzeption der Kirche verstärkt paradoxerweise noch den von Koster kritisierten Heilpersonalismus, auch

⁵ „Der ganz eindeutige biblische zwischen- und endzeitliche Heilskollektivismus“ besteht darin, dass nach seinen Regeln „dem Personen-Ganzen, in dem der Einzelne heilsgeschichtlich zu stehen hat (sei es das alte, sei es das neue ‚Volk Gottes‘), die Ehre, das Reich und das Heil zuerst zukommt, und dem Einzelnen nur durch Teilnahme und Eingliederung in das Ganze“ (M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 49).

⁶ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 45.

⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 47.

⁸ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 50.

wenn sie ihn in mystifizierende Gewänder kleidet. Denn zum „Leib Christi“ gehören wir immer nur als begnadete Einzelne.⁹ Koster warnt davor, die Ekklesiologie auf dieser Illusion aufzubauen. Die Beispiele von Übertreibungen, welche auf der Welle des Enthusiasmus für die Leib-Christi-Konzeption gewachsen sind, verstärken noch seine Meinung.¹⁰ Die Kritik der Leib-Christi-Ekklesiologie ist aber nicht das Hauptziel des Buches. Koster demaskiert nur die scheinbare Körperschaft, welche sich in der Leib-Christi-Konzeption so verführerisch darstellt. Der gemeinschaftliche Charakter der Kirche tritt darin nicht in Erscheinung. Das Bild des Leibes verursacht bloß den Verdacht, es in der Kirche mit einer mystischen und metaphorischen Einheit zu tun zu haben. Die Konzeption der „nicht bestimmbaren Kollektivinkarnation“ betont eher die Unleibhaftigkeit der Kirche, obwohl sie sich des Bildes des Leibes bedient.¹¹ Das Einheitsgefühl, welches damit verbunden ist, reicht nicht, um die Kirche wirklich als Gemeinschaft zu begreifen – im Gegenteil: wenn die individuelle Persönlichkeit in einem als Leib konzipierten Kollektiv aufzugehen droht, kann dieses sogar das Misstrauen gegenüber der Kollektivität hervorrufen.¹² Der Individualismus wird durch die unrichtigen kollektivorientierten Konzeptionen noch verstärkt, weil er eine berechtigte Gegenreaktion auslöst.

Koster will die Lehre von der Kirche gründlicher fundieren: den Ausgangspunkt sieht er im Volk-Gottes-Gedanken. Das ist aber auch keine endgültige Lösung, sondern einfach nur ein Gegenvorschlag, welcher die Begeisterung der Leib-Christi-Anhänger relativieren und ein Gleichgewicht im Denken über die Kirche schaffen soll.¹³ Es ist leicht, in Kisters Buch eine Antithese – „Volk Gottes“ gegen „Leib Christi“ – zu erkennen. Dies erschöpft aber keinesfalls

⁹ „Da die subjektive Erlösung der Einzelnen auf dem Gnadenzustand beruht, haben Augustin und die ihm darin sklavisch folgenden Theologen bis in die Gegenwart eigentlich nichts anders unter ‚Leib Christi‘ verstanden als die Summe der begnadeten und prädestinierten Einzelpersonen, die dann, wenn sie der katholischen Hierarchie unterstellen, den ‚Leib‘ der Kirche bilden, im andern Falle nur die ‚Seele‘“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 54).

¹⁰ Siehe oben, S. 46.

¹¹ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 57.

¹² Als Bestätigung, dass dieses Thema auch später für Koster wichtig blieb, dass es gar zum ekklesiologischen Zentralproblem wurde, können wir seine Worte aus dem Jahre 1965 zitieren, welche seine Bedenken gegenüber Leib-Christi-Konzeption gut erklären: „Wir haben pastoral darauf zu achten, wie sehr und wie leicht von unerleuchteten Predigern und vom Existentialismus beeinflussten Theologen an Stelle des marxistischen ‚gesellschaftlichen Seins‘ der technokratischen Systeme eine Art ‚mystischer Großkörper‘ bzw. ein mystisches Großwesen gedacht wird, das kurzerhand mit dem mystischen Leib Christi in engste, wenn auch analoge Verbindung gebracht wird. Nicht genug damit, man will die Kehr des Einzelmenschen zu jenem technizistischen Großwesen einerseits als eine Bedingung des mystischen Leibes und als sein Analogat ansehen, andererseits aber auch als ‚die Selbstverwirklichung Gottes nach außen‘ hinstellen, wodurch eine Gottesunmittelbarkeit fingiert wird, die nur als Ersatz der christlichen Mystik angesehen werden kann. Daher muss man heute pastoral auf der Hut sein, damit man nicht getäuscht wird noch gutwillig andere täuscht durch fromm klingende Worte und Praktiken“ (M. D. Koster, Die fundamentaltheologische Grundlegung (des Glaubens) im Licht der modernen Glaubenssituation, Anhang IV, S. 276–287).

¹³ Später formuliert Koster diesen Gedanke ausdrücklicher – vgl. M. D. Koster, Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil. Ein ekklesiologischer Diskussionsbeitrag, in: ThQ 145 (1965), S. 12–41. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 172–193, hier S. 172–175.

die hauptsächlichen Fragestellungen des Buches. Andere Probleme, die wegen der scharfen Sprache Koster sehr auffällig sind, oft sogar an erste Stelle zu treten scheinen, ergeben sich aus der fundamentalen Sorge, die Relation zwischen den Einzelnen und der Gemeinschaft der Kirche adäquat zu erfassen: So helfen zum Beispiel die platonisierenden Tendenzen gegenüber unkritischen Interpretationen der Kirchenväter (hier ist vor allem Augustinus gemeint) nicht die erfahrbare, augenfällige, körperschaftliche Wahrnehmbarkeit der Kirche zu beschreiben.¹⁴ Dasselbe gilt für das Problem der Trennung von Christologie und Ekklesiologie. Diese Forderung bedeutet nicht, dass diese zwei Gebiete für Koster nichts gemeinsam haben. Es geht hier um eine methodologische Unterscheidung, welche es erlaubt, die ekklesiologischen Schlussfolgerungen sorgfältiger aus den christologischen Prämissen zu ziehen. Das wichtigste Gebiet ist dabei die Frage nach dem Gliederungsprinzip: Im „sauberen“ ekklesiologischen Denken, welches Koster fordert, soll dies ausschließlich der sakramentale Charakter sein.¹⁵ Wer zum Volke Gottes gehört, bleibt ganz Person mit ihrer Eigenart und wird auf sakramentale Weise in einem höheren Sinne Person im Volke Gottes. Der sakramentale Charakter (das Prägema) ist ein Prinzip der Eingliederung (Sakrament der Taufe) aber auch ein Faktor der Untergliederung (Sakrament der Weihe), welcher die innere Stufung der Kirche schafft und die verschiedenen Dienste in der Kirche zu differenzieren erlaubt. Diese Struktur macht die Kirche als Werkzeug des Heiles sichtbar, beschränkt ihr Verständnis nicht nur auf eine „Lebensgemeinschaft“, sondern betont auch den anderen Aspekt, und zwar: die Kirche als „Tatgemeinschaft“.¹⁶ Die Einzigartigkeit der Personen bleibt real; Alle wirken in der Kirche individuell und frei. Hier kommt es zu keiner Verschmelzung der Personen, auch nicht im Sinne der kollektiven Einheit mit Christus. Darum zieht es Koster auch vor, die Kirche als „Braut Christi“ zu beschreiben. Wichtig ist für ihn vor allem, dass die personale Geschiedenheit gesichert ist.¹⁷

Das Problem, welches Koster in *Ekklesiologie im Werden* beschäftigt, bleibt ungelöst. Koster prophezeit noch die Zukunft der von ihm so eindringlich gestellten Frage:

¹⁴ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 56–57.

¹⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 44–45.

¹⁶ „Dort sind Kirchenglieder, wo kirchlich gehandelt wird“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 95). Vgl. auch S. 149–152.

¹⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 150–151. Die anderen Vorteile der Beschreibung der Kirche als „Braut Christi“ sind auch noch aufzuzählen: Dieses Verständnis der Kirche bringt zum Ausdruck „ihr Dienstverhältnis zu Christus, ihre Unterordnung unter ihn, ihre Ausstattung zu diesem Dienst, ihre sogenannte Morgengabe, ihr ganz bestimmtes Vorgezogensein und ihr Bedachtsein mit besonderer Liebe und Sorge Christi. Sie erscheint als ‚Braut Christi‘ in besonderer Weise als freierwähltes, personenhaftes, messianisch-priesterlich beschenktes körperschaftliches Werkzeug im Dienst des Heilswirkens Christi“ (S. 151). Dabei ist zu bemerken, dass Koster entgegen der allgemeinen Meinung gar nicht so kompromisslos gegen die Metaphern in der Theologie gekämpft hat. Darin kann man sicher kein prinzipielles Ziel seiner Arbeit sehen. Wenn es nötig war, gebrauchte er nicht nur im Feuer der Polemik eine Sprache, welche ziemlich weit vom kühlen positivistisch-wissenschaftlichen Fachjargon entfernt ist.

Hier an diesem Punkte stoßen zwei Grundanschauungen und zwei Grundaffekte aufeinander: der neuplatonisch-augustinisch-personalistische und der biblisch-kollektiv-sozial-kirchliche, die gerade in der Ekklesiologie zur Auseinandersetzung kommen werden und kommen müssen. Hier werden die theologischen Kämpfe der allernächsten Zukunft auszutragen sein.¹⁸

Koster allein findet keine adäquate Lösung und eigentlich ist er sich dieser Tatsache bewusst – sein Urteil über den vortheologischen Stand der Ekklesiologie gilt auch für ihn selbst. Es fehlt ihm vor allem an den philosophischen Werkzeugen, auf welche die theologische Schlüsselfrage nach dem Verhältnis zwischen Person und Gemeinschaft angewiesen ist. Bei der Untersuchung der Struktur der Kirche ist es unmöglich, den außertheologischen Forschungsstand außer Betracht zu lassen. Vor allem muss die Sozialphilosophie berücksichtigt werden. Koster benutzt grundsätzlich die theologische Sprache, setzt aber eine philosophische Grundstruktur voraus, welche sein Denken über die Kirche als Gemeinschaft deutlich prägt. Das entspricht der Konzeption der Theologie, welche im Stande ist, möglichst viele wissenschaftliche Disziplinen zu integrieren. Für das uns hier interessierende Buch bleibt die Frage nach dem Platz der Ekklesiologie innerhalb der Theologie von besonderer Bedeutung.

1.2. Die Einordnung der Ekklesiologie in die Theologie

Der wahrscheinlich bekannteste Satz aus *Ekklesiologie im Werden* lautet: „Die Ekklesiologie unserer Tage befindet sich noch im vortheologischen Zustand.“¹⁹ Diese Worte sind nicht nur eine Provokation, obwohl sie vor allem die zeitgenössischen Theologen beleidigt haben.²⁰ „Vortheologisch“ bedeutet für Koster in erster Linie einfach „nicht komplett“, „nicht vollständig“. Für ihn wohl eher ist der Ausgangspunkt der Ekklesiologie einzig: „die totale Glaubensanschauung von der Kirche“.²¹ Die theologische Ekklesiologie nimmt sie als Ganze wahr, die vortheologische dagegen wählt nur einen Teil aus, um ihn zum Bau eines theologischen Traktates zu benutzen. Dieses Verfahren ist für Koster nicht statthaft: die

¹⁸ M. D. Koster, a. a. O., S. 140.

¹⁹ M. D. Koster, a. a. O., S. 15. Am Ende seiner Untersuchung unterstreicht Koster noch stärker: „Damit dürfte das Urteil, dass sich die gegenwärtige Ekklesiologie durchaus im vortheologischen und noch lange nicht im theologischen Zustand, ja nicht einmal im eigentlichen Übergang dazu befindet, allwegs zu Recht bestehen“ (S. 142).

²⁰ Vgl. Y. Congar, D’une „Ecclesiologie en gestation“ à Lumen Gentium Chap. I et II, S. 366–367. Siehe unten, S. 93.

²¹ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 16–17.

„Teilsichten“ der Kirche taugen nicht dafür und vor allem können sie sich nicht als das Ganze präsentieren.²² Darum ist die apologetisch ausgerichtete Ekklesiologie, die „Art Ekklesiologie von der Krisis, von der Kirchennot, vom Konflikt“, unzureichend.²³ Sie konnte in der Vergangenheit unter Umständen möglich oder sogar nötig sein, aber in neuer Situation ist etwas Neues zu entwickeln.²⁴ Auch die Leib-Christi-Metapher ist keine Lösung, wenn sie auf die vollständige Neuerfassung der Kirche Anspruch erheben will; nach Koster's Meinung bleibt sie höchstens ein sehr gefährlicher „Denkkurzschluss“, der auf der vorthologischen Ebene zu situieren ist.²⁵

Koster, der mit seinem Buch eine „Vorarbeit“, einen „Versuch“ der wirklichen, eigentlichen theologischen Behandlung der Kirche leisten möchte,²⁶ beschäftigt sich mit dem gegenwärtigen Glaubensbewusstsein von der Kirche und mit seiner Deutung.²⁷ Das Glaubensbewusstsein ist immer die Quelle von theologischen Fragen und darum muss es als Erstes untersucht werden. Koster interessiert sich für die Kirche, wie sie im Glauben erfasst wird. Er will die Kirche in ihren Aussageformen „hören“ – zum Beispiel ihr Rechtsleben.²⁸ Er möchte sich aber nicht nur auf die kirchenamtlichen, offiziellen Dokumente beschränken. Darin ist schon die Aufmerksamkeit erkennbar, welche er später dem *sensus fidei* geschenkt hat.²⁹ Die postulierte „totale“ (Koster) Ansicht der Kirche soll die ganze Glaubensüberlieferung berücksichtigen, aber auch die aktuelle, gegenwärtige Situation in die ekklesiologische Arbeit einschließen. Nur so kann die Ekklesiologie theologisch richtig und pastoral relevant sein. Auf diese Art und Weise kann sie auf „die Sehnsucht nach dem entfaltet-reifen Glauben von der

²² „Die Kirche, so wie sie in ihrem gesamten Lehrzeugnis steht, und nicht so, wie sie in einer theologischen Vorliebe und Vorentscheidung sich ausnimmt – mag diese sich auch auf die Selbstverkündigung der Kirche in der Gestalt der Bibel, der Väter oder sonst eine andere erstrecken –, ist der Gegenstand der Ekklesiologie“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 36).

²³ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 25.

²⁴ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 16.

²⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 21, 27.

²⁶ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 8. An anderer Stelle: „Mehr als bescheidene Vorarbeit will diese Schrift nicht sein, zwar nicht unmittelbar an der theologischen Ekklesiologie selber, sondern erst an der Erziehung unserer Generation zu ihr“ (S. 22).

²⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 23.

²⁸ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 27–30.

²⁹ Beim „Hören“ der Kirche geht es keinesfalls um die kritiklose Aufnahme der allgemeinen Meinungen. Koster kritisiert die Theologie „der derzeitigen ‚allgemeinen‘ Ansicht, bei der mehr als Sachlichkeit Vorliebe und verfrühter Systemwille entscheidet. Zweifellos ist die Ansicht, ‚Leib Christi‘ sei die Grundidee der Ekklesiologie und ihr Leitbild, heute die ‚allgemeine‘. Für das vorthologische Stadium einer Glaubenslehre ist der Ausgangspunkt von den ‚allgemeinen‘ Ansichten, die ohne jegliche Kritik als feststehende Prinzipien einfach vorausgesetzt werden, immer kennzeichnend“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 113).

Kirche“ antworten, was für Koster für die Zeit „des Erwachens der Kirche in den Einzelseelen“ unentbehrlich ist.³⁰

Die Ekklesiologie gehört zur Theologie, aber Theologie ereignet sich innerhalb der Kirche. So gesehen ist die Lehre von der Kirche eine notwendige Vorlage für die Theologie. Die richtige ekklesiologische Konzeption erleichtert oder ermöglicht sogar, die Bearbeitung von theologischen Aufgaben. Obwohl Koster über jenen ekklesiologischen Traktat schreibt, den er als fernes Ziel am Ende weiterer theologischer Arbeit sieht,³¹ sprengt sein Entwurf diesen Rahmen. Die Unterscheidung von vorthelogisch und theologisch ist für Koster nicht nur die Beschreibung negativer Tendenzen – die richtige, sorgfältige Unterscheidung spielt eine wichtige Rolle. Die „vorthelogische“ Reflexion über die Kirche hilft, die Fragen nach den Fundamenten der Theologie zu stellen. Darauf fußt die „werdende“ Ekklesiologie – „bloß vorthelogisch“ muss für die Theologie nicht unbedingt ein Schimpfwort sein.

Wie es im weiten profanen Erkenntnisbereich der Menschen ein vorphilosophisches Ethos und Erkennen gibt, gegeben hat und immer geben wird, so gibt es im sakralen-übernatürlichen Erkenntnisbereich ein vollgültiges vorthelogisches Ethos und Erkennen. Es hat es immer gegeben, und es wird immer in der Kirche vorhanden sein. Es macht das Leben der allermeisten Christen aus. Es hat seinen Ruhm und seine Ehre, und die bleibt ihm. Zu bedauern ist freilich, dass ihm weder in der Geschichte der Theologie noch in der üblichen theologischen Erkenntnislehre noch bei der Inangriffnahme eines theologischen Traktates sein wirkliches Recht zuteil wurde.³²

Dieses „vorthelogische“ Gebiet ist schon ein Ort der theologischen Forschung. Dieser Gedanke erlaubt, eine Konzeption der Theologie zu schaffen, welche in der Ekklesiologie nicht einen separaten (obwohl mit anderen mannigfaltig verbundenen) Traktat sieht, sondern die ganze Theologie „ekklesial“ zu betreiben postuliert. Auf diese Art und Weise wird auch die gegenseitige Beeinflussung von kirchlichem Leben und Theologie gewährleistet. Diese Interpretation scheint das Bestreben Ksters wiederzugeben: *Ekklesiologie im Werden* ist nicht ausschließlich für theologische Kreise, sondern „zur Reife im Glauben und zur Mündigkeit in der Kirche“ geschrieben worden.³³

Notwendig ist es nun aber die Wirkungsgeschichte von *Ekklesiologie im Werden* zu verfolgen, um weitere Aspekte des Buches kennenzulernen, welche in der Polemik um das Buch besonders betont wurden.

³⁰ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 154–155. Diese pastorale Sorge ist auch schon und vielleicht noch deutlicher im Vorwort zur Ksters Dissertation sichtbar, vgl. M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, S. 1–12.

³¹ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 21, 100–124.

³² M. D. Koster, a. a. O., S. 157.

³³ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 8.

2. Reaktionen auf *Ekklesiologie im Werden*

Niemand, der sich mit dem Kirchenproblem befasst, wird an dem verdienstvollen Buche Ksters vorbeigehen können. Man kann seine Untersuchungen mit Recht als Prolegomena zu jeder künftigen Ekklesiologie bezeichnen.³⁴

Mit diesen Worten beschreibt Johannes Brinktrine die Bedeutsamkeit des Buches Ksters. Kster sah in Brinktrine einen wichtigen Verbündeten in der schwierigen Zeit nach der Veröffentlichung von *Ekklesiologie im Werden*. Vor allem ist für ihn die Konfrontation mit einer Gruppe von Theologen aus Paderborn sehr unangenehm gewesen. Er schreibt sogar über die Schikanen, die er von einer „Clique aus Paderborn“ erdulden musste.³⁵ Sie waren offensichtlich direkt mit seinem Buch verbunden. Schon im Jahre 1940 vermutet er „einen Schlag gegen sein Büchlein von Paderborn aus“.³⁶

Ekklesiologie im Werden ist sofort wahrgenommen worden. Das Buch hat auch viele positive Reaktionen ausgelöst. Der Leiter des Religiösen Bildungsinstituts in Dortmund, Heinz Raskop, hat Kster um Mitarbeit aufklärender Art gebeten. Für Kster ist klar, dass es „auf Grund des Büchleins“ geschehen ist.³⁷ Er nimmt diese Arbeit auf, mit der Bemerkung allerdings, dass es hier nur um Orientierung und Beeinflussung geht, nicht um seine Haupttätigkeit.

Neben Johannes Brinktrine gab es andere positive Stimmen zur Ekklesiologie im Werden. Albert Fries findet die Formulierungen über den vorwissenschaftlichen und vorthelogischen Charakter der ekklesiologischen Strömungen der Gegenwart sehr treffend. Um zum theologischen Charakter zu gelangen, bedarf die Ekklesiologie „einer Gewissensforschung, einer Rückschau, einer neuen Ausrichtung. Das gerade will nun das vorliegende Buch sein“.³⁸ Fries konzentriert sich in seiner Rezension auf die kritischen Seiten des Buches und unterstreicht die Ablehnung der augustinischen heilspersonalistisch gedachten Kirchenkonzeptionen und der Verschmelzung der Ekklesiologie mit der Christologie. Auch die Demaskierung der platonischen Wurzeln der Leib-Christi-Lehre findet Fries sehr wertvoll.

³⁴ J. Brinktrine, Zur Definition der Kirche, in: ThGl 33 (1941), S. 225–227, hier S. 227.

³⁵ Brief an den Provinzial vom 15. Februar 1944 aus Biersdorf/Eifel (Arch. Prov. Teutoniae, SOP 13307). Wir wissen nicht, welche Personen zur „Gruppe aus Paderborn“ gehörten.

³⁶ Brief an den Provinzial vom 31. Dezember 1940 aus Walberberg (Arch. Prov. Teutoniae, SOP 13988).

³⁷ A. a. O.

³⁸ A. Fries, Ekklesiologie im Werden, in: ThPQ 94 (1941), S. 299–317.

Florian Schlagenhauen fasst in seiner Rezension auch die Kritik aus Kosters Buch zusammen.³⁹ Er schreibt unter anderen:

Als Kritik und als Anregung sind Kosters Gedanken gewiss sehr beachtlich und außerordentlich anregend, wenn sie meines Erachtens auch über das vorgesetzte Motto hinausgehen.⁴⁰

Er ist mit Koster nicht in allem einig. Für Schlagenhauen ist die Konzeption der sakramentalen Charaktere (der Prägемäler) in den Christen als erstes soziales Heils- und Ordnungsprinzip kritisch zu hinterfragen. Er plädiert für eine größere Anwendung der Soziologie bei der Beschreibung der Kirche, obwohl im Ganzen gesehen seine Bedenken nicht zu scharf formuliert sind. Seine Besprechung beendet er zustimmend:

Kosters Urteil, dass die Ekklesiologie noch durchaus vorthelogisch sei, scheint also zu pessimistisch, wenn auch zuzugeben ist, dass sie noch immer im Werden ist. Sein kühner Vorstoß wird sicher ein bedeutender Baustein zum Ausbau der Lehre von der Kirche bleiben.⁴¹

Im Allgemeinen ist es interessant zu sehen, wie die kritischen Thesen Kosters von zeitgenössischen Theologen mit einer gewissen Befriedigung angenommen worden sind. Das Buch ist zur richtigen Zeit erschienen und hat auf die Müdigkeit der Leib-Christi-Ekklesiologie geantwortet. Die Rezensenten schienen auf solche Kritik zu warten. Die Situation war reif geworden, das Prinzip der Kirche nicht mehr ausschließlich in der Gnade und Liebe zu suchen, sondern die sichtbare Seite der Kirche vermehrt zu berücksichtigen. Kosters Urteil, alles Bisherige sei bloß vorthelogisch, sowohl die apologetischen Lehrbücher als auch die mehr der Verkündigung dienenden Schriften; beide böten ja nur Teilaspekte der Kirche an: die ersteren, weil sie sich durch die Gegner von außen einengen ließen; die letzteren, weil sie aus vorthelogischer Haltung heraus geboren seien – alle diese Ansichten wurden als sehr treffend und inspirierend empfunden, obwohl sie verhältnismäßig schnell in Vergessenheit geraten sind. Die anderen Aspekte sind bald hervorgehoben worden und zwar aufgrund der Kritik am Kosters Werk. Die Kritik hat die Rezeptionsgeschichte des Buches entscheidend geprägt und sie soll jetzt untersucht werden.

³⁹ Vgl. F. Schlagenhauen, Mannes Dominikus Koster, Ekklesiologie im Werden, in: ZKTh 65 (1941), S. 91–95.

⁴⁰ F. Schlagenhauen, a. a. O., S. 92. Motto des Buches Kosters: *Sedulo, pie et sobrie*.

⁴¹ F. Schlagenhauen, a. a. O., S. 95.

2.1. Die früheren kritischen Stimmen

2.1.1. Coelestin Zimara

Die Rezension Zimaras zeigt am Besten, wie einfach *Ekklesiologie im Werden* anzugreifen war. Die schwachen Punkte des Buches beginnen auf der Ebene von Form und Sprache.⁴² Auch die anderen Autoren haben diesen Nachteil schnell bemerkt. Schon der erwähnte Albert Fries äußert sich kritisch in seiner Besprechung nur zum einen einzigen Element: Es ist die Sprache des Buches, die nicht immer klar sei und es etwas schwer zugänglich mache.⁴³ Bernard Poschmann zum Beispiel endet seine grundsätzlich positive Rezension mit dem Satz:

Er [Koster] würde dabei dem Leser die Arbeit wesentlich erleichtern, wenn er dasselbe Gewicht wie auf Sachlichkeit auch auf den sprachlichen Ausdruck und eine klare, übersichtliche Darstellung legen wollte.⁴⁴

Zimara schreibt mit weniger Barmherzigkeit zu diesem Thema:

Der Stil ist bei Koster von ungleichmäßiger Qualität. Nicht selten wirkt seine Sprache unnatürlich, umständlich und verschroben, gelegentlich meint man, er mache sich selber eines „Hinwurfes“ schuldig, wie er ihn andern mit Recht ankreidet, oder es steigt der Verdacht auf, eine solche Ausdrucksweise sei nur bei auch gedanklicher Verworrenheit möglich.⁴⁵

Die Besprechung Zimaras ist in erster Linie eine umfangreiche Zusammenstellung von Zitaten aus *Ekklesiologie im Werden*. Obwohl Zimara viele positive Seiten des Buches anerkennt, findet er die allgemeinen Zielsetzungen utopisch. Utopisch sei die Meinung, dass nur die „reifen“ Wissenschaften etwas zu den anderen Disziplinen beitragen können. Es sei nutzlos zu erwarten, dass eine Disziplin wie Ekklesiologie, Theologie oder Philosophie „fertig“ sei. Solche Forderungen blieben ein Ideal und könnten nicht die jetzigen Untersuchungen paralysieren. Begriffe „vorwissenschaftlich“ und „vorthelogisch“ sind relativ und die Grenzen ihrer Anwendbarkeit sind unscharf.

Zimara bemerkt etwas sarkastisch:

⁴² C. Zimara, Rufe nach „wissenschaftlicher Ekklesiologie“, in: DT 21 (1943), S. 98–112.

⁴³ Vgl. A. Fries, *Ekklesiologie im Werden*, in: ThPQ 94 (1941), S. 299–317.

⁴⁴ B. Poschmann, Rezension in: ThRv (40) 1941, S. 122–125.

⁴⁵ C. Zimara, a. a. O., S. 112.

Mit den Schlagworten „vorwissenschaftlich“, „vorthologisch“, „Ekklesiologie“, „Ekklesiologie“ wirft Koster jeden Augenblick wie mit Beschwörungsformeln um sich, die böse Geister vertreiben und gute herbeiführen sollen.⁴⁶

Der Mangel an Präzision in der Argumentation sei der größte Nachteil des Buches. Der Stil des Buches helfe nicht der richtigen Sache, der theologischen Diskussion, die Koster eröffnen wollte. Es gebe zu viel Überspanntheiten, Schroffheiten, unklare Sätze, die mehr oder weniger bewusst fast als Beschimpfungen benutzt würden.

Zimara verlangt mehr Nuancierung bei den theologischen Urteilen, die Koster seiner Meinung nach zu einfach und zu schnell abgibt. Der große Teil der Rezension ist aus Fragen zusammengesetzt, die Zimara dem Verfasser stellt. Sie betreffen vor allem die Kriterien der Wissenschaftlichkeit, die von Koster sehr frei und unklar aufgestellt seien, obwohl er von anderen Genauigkeit und Eindeutigkeit fordere, zum Beispiel in der Frage nach Bedeutung des Wortes „mystisch“. ⁴⁷ Schon in seinen Forderungen an andere sei Koster nicht präzise.

Der letzte Satz der Rezension Zimaras klingt aber optimistisch:

Die Mängel des besprochenen Buches dürfen das Verdienst Koster's um den Hinweis auf ein wahres Anliegen unsrer Theologie der Kirche nicht verdecken: kritische Objektivität und Streben nach allseitiger Behandlung des Gegenstandes statt schwärmerischer Befolgung besonderer Geschmacksrichtungen oder zugkräftiger Tagesparolen.⁴⁸

Das Buch könnte, Zimaras Meinung nach, eventuell jene Theologen aufrütteln, von denen man auf dem ekklesiologischen Gebiet etwas Gutes erwarte. Es ist nicht eine kleine Aufgabe, und das Buch hat sie zumindest teilweise sicher erfüllt.

2.1.2. Karl Adam

Die „fast vernichtende“⁴⁹ Kritik Adams ist im Jahre 1941 erschienen.⁵⁰ Adam beginnt mit einer knappen Zusammenfassung des Buches von Koster. Laut Adam gibt es im Text

⁴⁶ C. Zimara, a. a. O., S. 107.

⁴⁷ Vgl. C. Zimara, a. a. O., S. 106.

⁴⁸ C. Zimara, a. a. O., S. 112.

⁴⁹ Mit diesem Wort beschreibt Ernst Fincke den Ansatz Adams: „Am Anfang des Krieges erschien das Büchlein von Mannes Dominikus Koster *Ekklesiologie im Werden*, das in seiner Einseitigkeit mit Recht den heftigen Widerspruch hervorrief. Vor allem hat Karl Adam bald mit einer fast vernichtenden Kritik geantwortet“ (E. Fincke, Ein neuer Kirchenbegriff im Werden. Vom I. zum II. Vatikanischen Konzil, in: H. Asmussen [Hrsg.] *Die Kirche – Volk Gottes*, Stuttgart 1961, S. 30–65).

⁵⁰ K. Adam, *Ekklesiologie im Werden? Kritische Bemerkungen zu M. D. Koster's Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart*, in: *ThQ* 122 (1941), S. 145–166.

Kosters ein paar Selbstverständlichkeiten, die auch von ihm bejaht werden können, zum Beispiel die Auffassung, dass es wichtig ist, alle Teilaspekte der Kirche aus dem Totalaspekt der Glaubensanschauung zu erfassen. Adam ist damit einverstanden, mit der Einschränkung, dass es sich hier nur „um ein Ergreifen, nicht um ein Begreifen des kirchlichen Wesens handeln kann“.⁵¹ Die Kirche sei auch nicht nur eine Summe von Gläubigen. Der Verfasser ist auch darin einer Meinung mit Koster, dass die Wesenbestimmung der Kirche in ihrer Seinsordnung verankert sein muss.

Auf der anderen Seite bemerkt Adam die Wichtigkeit der Fähigkeit zu aktuellem Wirken, die ebenso zur Wesenheit der Kirche gehöre und nicht zu gering geschätzt werden dürfe. Es sei nicht zu verachten, dass das Personganze der Kirche nicht in sich selbst bestünde, sondern auch und vor allem im die Kirche durchherrschenden Heiligen Geist Christi.

Die übernatürliche, transzendente Beziehung zu Christus dem Erlöser offenbart sich auf empirischem, psychologischen Boden im bekennenden Glauben und in dienender Liebe – das sind die Wurzeln, in deren werkzeuglichem Dienst alles andere steht, so auch die sakramentalen Charaktere und die Charismen. Das Wesentliche des Christentums besteht in der Gnade und Liebe Christi. Es ist nur in bekennendem Glauben und dienender Liebe psychologisch erfassbar. Die reale Beziehung zu Christus bleibt ein Gegenstand des Glaubens, nicht des Wissens und muss deshalb unbegreifbar bleiben. Das alles bedeutet, dass „wir uns immer mit einer bloßen Beschreibung des physischen Seins der Kirche begnügen werden müssen.“⁵² Es wird nie eine Wesensdefinition der Kirche geben können. Das von der Kirche nicht ablösbare Moment des Übernatürlichen und Transzendenten kann nicht endgültig in Begriffe gefasst werden.

Im Unterschied zu Koster will Adam die Totalanschauung der Kirche aus der Formulierung „Leib Christi“ ziehen. Dieser Begriff sei bei Paulus nicht nur ein theologischer Versuch, sondern selbständiges, unabhängig inspiriertes Gotteswort, das als solches seinen Eigensinn und Eigenwert behält. Es müsse viel mehr als Ausdruck eines Erlebnisganzen verstanden werden. Adam betont den Sondercharakter der paulinischen Formulierung „Leib Christi“. Adam entwirft mit Bezug auf Paulus eine Definition, in der er den Leib-Christi-Begriff doch nicht benutzt: „Nach Paulus ist die Kirche die von dem fortwirkenden Geist des Gottesmenschen begründete und gegliederte Gemeinschaft der Gläubigen“.⁵³ Nach dem Apostel sei nicht die Leibhaftigkeit und Sichtbarkeit der Kirche das Eigentümliche – das Wichtigste sei immer die unsichtbare Bezogenheit zum Erlöser, das Spezifische der Kirche die Einwirkung des Geistes Christi.

⁵¹ K. Adam, a. a. O., S. 148.

⁵² K. Adam, a. a. O., S. 150.

⁵³ K. Adam, a. a. O., S. 154.

Adam präsentiert sich auch als Verteidiger des heiligen Augustinus gegen Koster, weil er in der augustinischen Unterscheidung zwischen sichtbarer Kirche und unsichtbarer Gemeinschaft der Heiligen und Prädestinierten den Anfang des Heilspersonalismus erkannt hat. Nach Adam ist Augustinus nicht von Paulus abgeirrt, wie Koster behauptet. „Leib Christi“ müsse vielmehr bildlich verstanden werden und sei auf diese Art und Weise auch schon von Paulus gesehen worden. Bei Paulus haben wir laut Adam eine doppelte Perspektive: auf der einen Seite wird die Kirche mit der sichtbaren Kirche identifiziert, auf der anderen Seite sieht Paulus das ganze Menschengeschlecht in Verbindung mit Christus. Der Apostel macht keinen großen Unterschied zwischen der Christuszugehörigkeit der ganzen Menschheit und der Kirche, wie Koster suggeriert hat. Das bedeutet, dass Augustinus, wenn er das Bild vom Leib Christi auf die gesamte erlöste Menschheit bezog, sich nicht in eine andere Richtung begab, sondern diesen paulinischen Gedanken fortgeführt hat. Adam stellt außerdem fest, dass Paulus deshalb nicht zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterschieden hat, weil er keinen Anlass dazu hat: die urchristliche Kirche sei „grundsätzlich und tatsächlich Gemeinde von Heiligen“ gewesen.⁵⁴

Adam ist mit Augustinus einverstanden, wenn er das Spezifische der Kirche in etwas Unsichtbarem sieht. Es ist die Gnade Gottes, die jedes einzelne Glied der Kirche zur Heiligung führt. Das ist aber nicht nur ein „eigenpersönliches Heilsprinzip“, wie es Adam bei Koster liest.⁵⁵ Laut Adam kann man diese Heiligung der Glieder der Kirche nicht von ihrem Wesen trennen: „Die *gratia Christi* ist nicht nur bloß für das Heil des einzelnen, sondern für die Existenz der Kirche bedeutsam“.⁵⁶

Adam setzt den Begriff „Leib Christi“ zum Volk-Gottes-Begriff in Beziehung.⁵⁷ Der Volk-Gottes-Begriff sei aber keine universale Problemlösung. Im Begriff „Gottesvolk“ sei überdies auch das pneumatisch-persönliche Element stark präsent. Koster hat diesem Begriff den Vorzug gegeben, und Adam will beweisen, dass auch hier kein Beitrag zum reinen Heilspersonalismus gefunden werden kann. Das „Gottesvolk“ könne man nicht „entpersonalisieren“ und mit „einer lebendigen Gemeinschaft in einem sakralen, leeren Funktionssystem“ verwechseln.⁵⁸ Diese Gefahr droht nach Adams Meinung der Denkweise Kisters. Kister hat zum Beispiel das Hohepriestertum Christi zum Ausgangspunkt genommen, um das Verhältnis der Kirche zu Christus anschaulich zu machen. Bei dieser Betrachtungsweise wird der sakramentale Charakter zum „Grundprinzip der Kirchlichkeit“, als

⁵⁴ K. Adam, a. a. O., S. 155.

⁵⁵ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 44, 60, 130.

⁵⁶ K. Adam, a. a. O., S. 158.

⁵⁷ Auch in anderen Werken hat Adam sich für die Verbindung von beiden Begriffen ausgesprochen (Vgl. H. Kreidler, *Eine Theologie des Lebens*, Mainz 1998, S. 293).

⁵⁸ Vgl. K. Adam, a. a. O., S. 161.

„Vergemeinschaftungsprinzip“, was für Adam unbeweisbar und viel zu eng ist. Zu einer privilegierten Rolle des Begriffs „Charakter“ fügt Adam hinzu, dass es methodisch nicht ganz klar und sogar bedenklich sei, ihn als Hauptbegriff der Kirche zu benutzen, wenn er am Anfang nur zur Sicherung der Unwiederholbarkeit gewisser Sakramente verwendet wurde. Das Priestertum Christi ist für Adam vielmehr mit der speziellen Position des Papstes und allgemein mit der hierarchischen Amtsstruktur der Kirche verbunden.

Adam meint, dass für Augustinus, bei aller Heraushebung der übernatürlich-geistigen Seite der Kirche (was übrigens sehr charakteristisch für altchristliche Theologen war), ist die empirische, sichtbare Kirche sehr wichtig ist. Augustins Kirchenbegriff ist im Grunde genommen personalistisch und pneumatistisch.⁵⁹ Nichtsdestoweniger betont Augustinus besonders in seinen Auseinandersetzungen mit den Donatisten, wie wesentlich die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche sei. „So ist für Augustin die Eingliederung in die sichtbare Kirche, das soziologische Moment, Grundlage und Voraussetzung aller persönlichen Heiligung.“⁶⁰ Alle Vorwürfe Kisters gegen Augustinus seien also nicht treffend.

Am Ende spricht Adam noch einmal seine Bedenken aus, wenn es um eine Begreifbarkeit des Wesens der Kirche geht. Was zum Beispiel die Gnade betrifft, wo das Übernatürliche aufleuchtet, so muss sie verhüllt bleiben. „Insofern ist nicht nur die Ekklesiologie, sondern die gesamte kirchliche Theologie ‚im Werden‘“.⁶¹

Obwohl die Argumentation Adams überzeugend ist, trifft sie nur einzelne, vielleicht stark hervortretende, aber nicht die wichtigsten Ansichten Kisters. Präzis und fachlich geschrieben, hat diese Kritik entscheidend die Rezeption der *Ekklesiologie im Werden* beeinflusst. Man nennt den Artikel von Adam eine „sehr wertvolle Kritik“, die auch einen wichtigen Platz in Adams theologischem Erbe hat.⁶² Das Verdienst Kisters wird sogar darin gesehen, Adam zu wichtigen Präzisierungen in seiner Ekklesiologie veranlasst zu haben.⁶³ Auch für Adam selbst ist diese Kritik wichtig, was sein Hinweis zur Diskussion mit Kister im Vorwort zur elften Auflage seines ekklesiologischen Standardwerks zu beweisen scheint.⁶⁴

⁵⁹ Hier beruft sich Adam auf Werk von Fritz Hofmann, *Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustinus*, München 1933. „Überblicken wir zum Schluss Augustins Lehre über das Wesen der heiligen Kirche und über das Verhältnis von empirischer und heiliger Kirche zueinander, so zeigt sich einmal, dass Augustins Kirchenbegriff in seinen Grundlagen ausgesprochen personalistisch-pneumatischen Charakter trägt“ (F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustinus*, München 1933, S. 254).

⁶⁰ K. Adam, a. a. O., S. 165.

⁶¹ K. Adam, a. a. O., S. 166.

⁶² Vgl. Th. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi*, Düsseldorf 1951, S. 40.

⁶³ „Besonders das Verhältnis der christologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Gesichtspunkte zueinander konnte erneut deutlich gemacht werden. [...] Adam kann verdeutlichen, dass „Leib Christi“ in Wahrheit ein pneumatologischer Begriff ist, der die Verbindung der Ekklesiologie nicht nur mit der Christologie, sondern auch mit der Lehre vom Heiligen Geist herstellt“ (H. Kreidler, a. a. O., S. 293).

⁶⁴ Vgl. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1946, S. 7.

Vielleicht wäre diese Tatsache eine praktische und unerwartete Erfüllung des Programms der „werdenden“ Theologie und das Buch Kisters hätte sein Ziel doch erreicht. Die Ausstrahlung seines Buches darf also auch in dieser negativen Form nicht unterschätzt werden.

2.2. Fortsetzung von *Ekklesiologie im Werden*

Wir kennen keine direkte Reaktion Kisters auf die Kritik seines Buches. Man weiß aber, dass Kister antworten wollte. Als Antwort kann sicher die nicht veröffentlichte, oder sogar nicht geschriebene Fortsetzung von *Ekklesiologie im Werden* betrachtet werden. Im Vorwort zu seinem Buch von 1940 erwähnt Kister drei Teile des „überreichen Stoffes“ – das Buch *Ekklesiologie im Werden* sollte der mittlere Teil werden. Die anderen Teile der vorgesehenen Trilogie sollten die Überlegungen zu den Themen der Glaubensanschauung und der Glaubenslehre in sich bieten, sowie zum Thema der Glaubensanschauung von der Kirche.⁶⁵

Im Brief an den Provinzial von 1943 schreibt er über große Seelsorgearbeit, die er aber mit wissenschaftlichen Versuchen verbinden will. Er schreibt über seine Vorhaben:

Neben allen versuche ich ein Buch fertig zu bekommen über das Glaubensverständnis von der Kirche, wie es zutage tritt in der Liturgie, den wenigen Lehrentscheidungen über die Kirche, in der Schrift usw., um damit die Grundlage der Theologie von der Kirche zu schaffen. Leider komme ich schlecht voran, weil ich zu viele Vorarbeiten leisten muss.⁶⁶

Später war die wissenschaftliche Arbeit nicht möglich – Kister konnte die Arbeiten über die Kirche nicht fortführen, weil er wegen des Krieges die nötige Literatur in Sicherheit bringen musste.⁶⁷ Aus den erhaltenen, handgeschriebenen Fragmenten der theologischen Versuche ist besonders ein Vorwort zur Fortsetzung von *Ekklesiologie im Werden* wichtig. In einem 1941 geschriebenen Text finden wir eine direkte Antwort auf die Vorwürfe. In seinem charakteristischen, polemischen Ton reagiert Kister spontan gegen unbegründete Kritik: „Luftschläge dieser Art treffen durchaus ins Leere“. Nach Kisters Meinung ist sein Buch einfach nicht richtig verstanden worden. Kister wollte gar nicht eine neue Definition der

⁶⁵ Kister schreibt (Mai 1940): „Bei der Ausarbeitung schien es indessen ratsam, den überreichen Stoff auf drei Kreise zu verteilen. Der erste begreift die Eigenständigkeit von Glaubensanschauung und Glaubenslehre in sich, der dritte enthält die Glaubensanschauung von der Kirche, den mittleren bringt das vorliegende Bändchen. Für seine Herausgabe vor dem ersten war entscheidend die Tatsache, dass er das Zentrum der beiden andern Stoffkreise darstellt, und die Erwartung, aus den Antworten, die er bekommt, für die anderen zu lernen. Ob und wann die augenblicklichen großen Zeitläufe ihre Veröffentlichung zulassen, ist noch nicht abzusehen“ (M. D. Kister, *Ekklesiologie im Werden*, S. 9).

⁶⁶ Brief an den Provinzial vom 18. Februar 1943 aus Dortmund (Arch. Prov. Teutoniae, SOP 5928).

⁶⁷ Vgl. Brief an den Provinzial vom 15. Februar 1944 aus Biersdorf/Eifel (Arch. Prov. Teutoniae, SOP 13307).

Kirche in seinem Buch darstellen: nicht die Ablehnung der Leib-Christi-Beschreibung und die Forderung des Volk-Gottes-Begriffes stehe im Zentrum seiner Untersuchungen. Das Ziel der ganzen theologischen und ekklesiologischen Arbeit sei viel breiter – jede Verkürzung bedeute Verfälschung und sei unzulässig. Die Perspektiven für die richtige Ekklesiologie können vielleicht erst nach der „Blickreinigung“ neu geöffnet werden. Darum ist die Kritik aus der Perspektive der gegenwärtigen Ekklesiologie nicht gerechtfertigt. Endlich ist die vorgesehene Vorbereitung der Ekklesiologie eine Arbeit, die nicht für „Ekklesiologen“ im Sinne eines engen Kreises von Spezialisten bestimmt ist, sondern eine gemeinsame Bemühung von allen in der Kirche fordert und so eine Einheit schafft. Am besten geben wir Koster selbst das Wort:⁶⁸

Dieses Büchlein ist die Fortsetzung von *Ekklesiologie im Werden*. Dort sollte nur der Blick auf die totale Glaubensanschauung von der Kirche hingelenkt werden. Hier geht es um die Anschauung selber.

Im übrigen gilt alles, was von der Entstehung jener Schrift im Vorwort und in der Einleitung gesagt wurde, auch von dieser. Der Zielsetzung nach ist sie ebenfalls noch Vorbereitung – wenn auch unmittelbarste – auf die theologische Lehre von der Kirche!

Man hat es dem Verfasser sehr verübelt, dass er nicht schon in *Ekklesiologie im Werden* eine theologische Kirchenbestimmung geliefert hat. Er ist jedoch der Ansicht, dass erst einmal die Verkündigung von der Kirche in ihrer Ganzheit zu Wort kommen muss. Für sie hat er seine „Blickreinigung“ vorgenommen.

Anmaßende Vorentscheidungen auf Teile der Verkündigung hin und erst recht auf Grund von „Ideen“ außerhalb der Verkündigung, haben ganz auszuschneiden. Auf das Ganze kommt es an, treffend sagt der Heilige Augustin: „Das Ganze sollen wir hören“. (Siehe das Motto des Buches).

Die nur aus ekklesiologischen Andeutungen des Verfassers heraus gehobene und dann zerfaserte „Bestimmung“ der Kirche ist nicht diejenige, zu denen er sich auf Grund der kirchlichen Dokumente bekennt. Sie ist das vom Kritiker aus einer Vorarbeit heraus geschaffene und dann zerzauste Zerrbild. Luftschläge dieser Art treffen durchaus ins Leere.

Die hier gebotene Vorbereitung zeigt auch den Verkündern die Grundlage der Verkündigung von der Kirche und den Nichttheologen den Inhalt seiner Kenntnis (von) der Kirche. Verkünder, Nichttheologe und Ekklesiologe werden hier wieder geeint, nicht einander gleichgestellt, und zwar durch die Rückbesinnung auf die allen drei gemeinsame Grundlage ihres Handelns, und damit die Norm der subjektiven Glaubensanschauung wieder zum Bewusstsein gebracht.⁶⁹

⁶⁸ Der Titel der Handschrift: Grundlegung der Ekklesiologie (Arch. Prov. Teutoniae).

⁶⁹ Siehe: Anhang I, S. 245.

2.3. Die späteren Kritiker

Im Folgenden wird die These aufgestellt, dass die weitere Entwicklung der Ekklesiologie stark durch die Diskussion zwischen Volk-Gottes-Anhänger und Leib-Christi-Bewegung geprägt wurde. Manche, wie Ratzinger und Congar, versuchen die zwei Auffassungen zu versöhnen und ihre Unzulänglichkeit und wechselseitige Entsprechung aufzuzeigen. Die Auseinandersetzung aus den dreißiger und vierziger Jahren bleibt ein wichtiger methodischer Ansatzpunkt, wo Person und Werk Kisters ihren bedeutenden Platz haben.

2.3.1. Joseph Ratzinger

Die direkten Aussagen zu Kisters *Ekklesiologie im Werden* finden wir im Vorwort zur Neuauflage der Dissertation Ratzingers unter dem Titel *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*.⁷⁰ Dort schreibt Ratzinger über die Entstehungsgeschichte seiner Doktorarbeit, dort erwähnt er die Inspiration seines Doktorvaters, Professor Söhngen, der auch Professor von Kister war.⁷¹ Ratzinger sollte in seiner Arbeit klären, wie der Volk-Gottes-Begriff in der augustinischen Theologie verwendet wurde, ob er wirklich eine zentrale Rolle als Bezeichnung der Kirche spielen kann. Die Volk-Gottes-Bezeichnung ist für Ratzinger Ausgangspunkt und hermeneutischer Schlüssel für die Auslegung der Väterlehre über die Kirche.

Die Gesamtkirche wird bei Augustinus als *populus* bezeichnet. Diese Bezeichnung bleibt auf der Ebene der praktischen Gemeindebenennung. Auf dieser Ebene kann man in ähnlicher Weise wie Kister über die Kirche als Volk Gottes sprechen: „Hier ist *populus* kein Bildwort mehr, es ist nicht in irgendeiner analogen Weise gemeint, es ist eine praktische, bildlose, sachliche Bezeichnung.“⁷² Für die Lehre vom Volke Gottes sei wichtig, dass hier das konkrete liturgische *populus* der Ansatzpunkt sei. Die Kirche aber unterstehe einer anderen Form von Begrifflichkeit als die Wirklichkeiten im profanen Raum: die gesamte sichtbare Kirche sei nur Zeichen für die noch nicht offenbare „wahre“ Kirche.

⁷⁰ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1992 (Diss. 1951, 1. Aufl. München 1954). Wir verwenden den unveränderten Nachdruck der Auflage von 1954 mit dem neuen Vorwort von 1992.

⁷¹ Siehe oben, S. 65.

⁷² J. Ratzinger, a. a. O., S. 161.

Man kann die Volk-Gottes-Bezeichnung aber auch auf einer anderen Ebene verwenden, wo sie oft auch ein Bild darstellt und nicht mehr so rein ist. Ratzinger zählt drei Ebenen des Volk-Gottes-Begriffes bei Augustinus auf:

1. Das „typische“ Volk des Alten Testamentes – ein Volk im üblichen Sinne, es soll das kommende Gottesvolk darstellen. Hier ist die Volk-Bezeichnung kein Bild. Später präzisiert Ratzinger allerdings, dass das „Volk Gottes“ im Alten Testament auch nicht ein rein empirisches Volk bezeichnet habe. „Rein empirisch ist kein Volk ‚Volk Gottes‘.“ Er beruft sich dabei auf die Untersuchungen von Norbert Lohfink.⁷³

2. Das wahre pneumatische Gottesvolk. Das Problem besteht darin, dass die erscheinende Wirklichkeit selbst nur Bildcharakter trägt. Darum erscheint der ihr entnommene Begriff nun auch als eine Bildsprache. Ratzinger gibt zu, dass sie der einzige Zugang zur eigentlichen Wirklichkeit ist. Die Wirklichkeit aber ist nur über ein Bild, nur auf analoge Weise greifbar.

3. Das Volk als Gemeinschaft der Laien. Darüber hinaus kann die ganze sichtbare Kirche als Volk Gottes bezeichnet werden – selbstverständlich mit hierarchischer Spitze. „Dann wäre sie mehr oder minder nur eine Abwandlung des Alten Testamentes. Sie ist aber mehr. Sie ist als solche bereits die Offenbarung und Erfüllung des vorgebildeten pneumatischen Volkes, und der eigentliche Kirchenbegriff meint demnach dieses.“⁷⁴ Volk Gottes ist also nicht reine Sachbezeichnung der Kirche, sondern auch ein analoger Begriff. Die Kirche des Neuen Testamentes im eigentlichen Sinne ist das pneumatische Volk Gottes.

Die Untersuchung des Volk-Gottes-Begriffes hat Ratzinger zur Rehabilitierung und sogar zur Aufwertung der Leib-Christi-Bezeichnung geführt. Dieser Begriff ist „weder ‚mystisch‘ noch verschwommen, er ist durchaus konkret und keineswegs nur bildlich gemeint. [...] Es muss dabei immer nur auf der Ebene gedacht werden, auf der hier Sachlichkeit und Begrifflichkeit stattfinden, darauf nämlich, dass hier Sache und Begriff selbst unter die Analogie und die Bildlichkeit geraten.“⁷⁵

Ratzinger stellt eine Stufung der Kirchengedanken von Augustinus dar, wo die einzelnen Bezeichnungen ihren Platz haben und komplementär sind. Die erste Ebene ist hier der *domus*-Gedanke. Die Grundlage dazu kann man fast ausschließlich im Wort der Schrift

⁷³ J. Ratzinger, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, in: IKaZ 15 (1986), S. 41–52, hier S. 51. Lohfink äußert sich nicht so kategorisch. In Bezug auf die Psalmen schreibt er: „Die Identität von Israel einerseits, ‚Gottesvolk‘, ‚Gerechten‘ und ‚Wir‘ andererseits wird nicht einmal einfach negiert. Es bleibt nur in der Schwebe, ob es sie gibt oder nicht.“ Lohfink sieht die offengehaltene Möglichkeit, dass das erwählte Gottesvolk keineswegs mit dem real existierenden Israel identisch ist. Bei dieser Möglichkeit zeichnen sich zwei Richtungen ab: „Einmal ist die Idee eines ‚wahren Israel‘ innerhalb des geschichtlich-realen Israel. Hierhin tendiert ja die aus vielen Texten und speziell auch aus den Psalmen erschließbare ‚Armentheologie‘. Zum anderen (das erste dann wohl voraussetzend und zu ihm hinzutretend) im Sinne einer Partizipation der Völker (oder von Menschen aus den Völkern) am erwählten Gottesvolk“ (N. Lohfink, Der Gott Israels und die Völker, Stuttgart 1994, S. 110–111).

⁷⁴ J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, S. 168.

⁷⁵ J. Ratzinger, a. a. O., S. 324–325.

finden. Die zweite Ebene ist der *populus-civitas*-Gedankenkreis – dieser ruht auf der vorchristlichen Wirklichkeit des alttestamentlichen Gottesvolkes und auf der außerchristlichen Wirklichkeit des heidnischen Götter-Staates. Diese zwei Beschreibungen, *populus* und *civitas*, sind die umfassenden Allgemeinbegriffe und werden auf derselben Ebene dargestellt, weil sie ähnliche, verdeutlichende Funktionen erfüllen. Der Volk-Gottes-Gedanke hat wichtige praktische Vorteile: es lässt sich mit seiner Hilfe die Scheinmitgliedschaft der Bösen besser sichtbar machen. Die *civitas Dei* greift über den Raum der Kirche hinaus und umfasst auch die Engelwelt, die ganze Gemeinschaft derer, die Gott anhängen.

Am Ende und als Spitze der ekklesiologischen Konzeption steht der Leib-Christi-Gedanke. Die Grundlage dieser Tatsache will Ratzinger in der christlichen Wirklichkeit der opfernden Kirche sehen. So sind wir schon ganz nahe der eucharistischen Ekklesiologie Ratzingers. Diese Gedanken entwickelt Ratzinger auch in anderen Beiträgen, wo er den engen Zusammenhang zwischen dem Bild der Kirche als Leib Christi und der Eucharistie betont.⁷⁶ Man kann in dieser Auffassung die umgekehrte Perspektive im Vergleich zur Konzeption Kisters sehen. Fundamental ist die „mystische“ Wirklichkeit des Leibes Christi, die aber nichts zu tun hat mit der Ablehnung der sichtbaren, hierarchischen Seite der Kirche, sondern sakramental geprägt ist und seine konkrete Verwirklichung in der Eucharistie findet.⁷⁷ Die Sonderart des Gottesvolkes, seine *differentia specifica*, liegt also im Leib-Christi-Begriff. Das ist seine Seinsweise, seine innere Wirklichkeit: „Die Kirche ist das als Leib Christi bestehende Volk Gottes“.⁷⁸

In der Diskussion mit Kister betont Ratzinger, dass es wichtig ist, die beiden Begriffe, Volk-Gottes und Leib-Christi, nicht gegeneinander auszuspielen, sondern ihr Miteinander näher zu verstehen suchen.⁷⁹ Als endgültiges Ergebnis von Ratzingers Studium gilt die Tatsache, dass die Ideen Kisters nicht bestätigt wurden.⁸⁰ Volk Gottes bezeichnet bei Augustinus (wie bei den Vätern überhaupt) nicht direkt die Kirche Jesu Christi, sondern das Volk Israel, die erste Phase der Heilsgeschichte. Dieser Begriff braucht eine „christologische und pneumatologische Transposition“, um sich zur Beschreibung der Kirche zu eignen. Deswegen gehört die Christologie in den Kirchenbegriff unverzichtbar hinein. Das Postulat Kisters der reinen Unterscheidung zwischen Ekklesiologie und Christologie wäre somit

⁷⁶ J. Ratzinger, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, S. 41–52.

⁷⁷ Ratzinger schreibt selbst über seine Arbeit: „Mein Ergebnis war also, kurz gesagt: die beiden tragenden Elemente von Augustins Vision der Kirche sind die christologische relecture des Alten Testaments und das sakramentale Leben mit seinem Zentrum in der Eucharistie“ (J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, S. XV).

⁷⁸ J. Ratzinger, a. a. O., S. 327.

⁷⁹ Vgl. J. Ratzinger, a. a. O., S. 161, Anm. 7.

⁸⁰ „Tatsächlich wurden die Ideen Kisters nicht bestätigt“ (J. Ratzinger, a. a. O., S. XIII).

falsch.⁸¹ „Volk Gottes wird Kirche, wenn es von Christus und vom Heiligen Geist neu versammelt wird.“⁸² Die endgültige Formel wäre also: Kirche ist Volk Gottes nur im und durch den Leib Christi. An anderer Stelle formuliert es Ratzinger noch schärfer:

Die Christen sind nicht einfach Volk Gottes. Empirisch betrachtet sind sie ein Nicht-Volk, wie jede soziologische Analyse schnell zeigen kann. [...] Das Nicht-Volk der Christen kann Gottes Volk nur sein durch die Einbeziehung in Christus, den Sohn Gottes und den Sohn Abrahams.⁸³

Er setzt in dieser christologischen Perspektive fort: „Wir sind Volk Gottes nicht anders als vom gekreuzigten und auferstandenen Leib Christi her.“⁸⁴

Koster wird von Ratzinger eindeutig als der Vertreter der entgegengesetzten Position gesehen. Er habe die Absicht, den Volk Gottes Begriff zum einzig richtigen Kirchenbegriff zu erklären. „Er übersieht dabei, dass dies ja nur eine Schicht des sehr vielgestaltigen Volk-Begriffes ist, und noch dazu eine der spätest entwickelten.“⁸⁵ Ratzinger weist auf das Volk-Gottes-Verständnis im kirchenrechtlichen Bereich. Seiner Meinung betont man hier zu sehr diesen Aspekt der Kirche. Die tiefere prüfende Betrachtung sei aber notwendig – er ist damit einverstanden, dass die Wesensmitte des Volkes in seiner Rechtsordnung liegt. Ratzinger kommt aber auch in diesem Fall zu denselben Schlüssen: das Recht des Gottesvolkes ist das sakramentale Recht: „Das Volk hat seine eigentliche Wesensart darin, sakramentale Leib-Christi-Gemeinschaft, *corpus Christi*, zu sein.“⁸⁶

Außerdem ist Ratzinger nicht damit einverstanden, dass bei Augustinus das persönliche Heilsprinzip in den Vordergrund trete gegenüber der objektiven Heiligung in den Sakramenten. Der Vorwurf Kisters, Augustinus sei der Urheber des Heilspersonalismus im Kirchengedanken anstelle des biblischen Heilskollektivismus, ist nach Ratzingers Meinung verfehlt. Dabei beruft er sich auf Adams Rezension, wo Augustinus erfolgreich verteidigt worden sei.⁸⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Kisters Werk mit seinen umstrittenen Thesen eine wichtige Inspiration für Ratzinger ist: Das Interesse Ratzingers an dem Volk-Gottes-Begriff wurde bis zu einem gewissen Grad durch Kisters Beitrag geweckt. Auf der anderen

⁸¹ Vgl. J. Ratzinger, a. a. O., S. 217, Anm. 85.

⁸² J. Ratzinger, a. a. O., S. XIV.

⁸³ J. Ratzinger, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, S. 51.

⁸⁴ J. Ratzinger, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, S. 51. An anderer Stelle schreibt Ratzinger: „Man könnte von hier aus ganz kurz Kirche definieren als *Volk Gottes vom Leibe Christi her*. Dass sie Volk Gottes ist, das hat sie mit dem Volk des Alten Bundes gemeinsam; dass sie es im Leibe Christi ist, das ist gleichsam ihre *differentia specifica* als neues Volk, bezeichnet ihre besondere Weise, dazusein und eins zu sein“ (J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970, S. 97).

⁸⁵ J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, S. 161, Anm. 7.

⁸⁶ J. Ratzinger, a. a. O., S. 324.

⁸⁷ J. Ratzinger, a. a. O., S. 318, Anm. 18.

Seite ist Koster ausschließlich von *Ekklesiologie im Werden* und Adams Besprechung dieses Buches her gesehen. Immerhin nimmt Ratzinger auf das Buch Kisters Bezug. Seine zeitbedingten Thesen dienen als Beispiele der einseitigen Auffassung des Wesens der Kirche, die aber doch in ihrer Fragestellungen wichtig und theologisch fruchtbar waren.

2.3.2. Yves Congar

Yves Congar scheint die Thesen Kisters und ihren Einfluss auf die Ekklesiologie am eingehendsten zu untersuchen. Er schaut auch sehr nüchtern auf die kritischen Stimmen, wenn er bemerkt, dass viele davon eine persönliche Beleidigung darstellten. Viele Theologen fühlten sich einfach von Koster aus der „wahren, wissenschaftlichen Theologie“ eliminiert und in das Gebiet des „Vortheologischen“ gerückt.⁸⁸ Bekannt ist der persönliche Einsatz Congars zur Übernahme der Volk-Gottes-Konzeption auf dem Konzil. Daraus kann man aber nicht die eindeutig positive Stellungnahme zu Kisters revolutionären Thesen aus dem Jahre 1940 ableiten.

Vor allem muss man die Theologie Congars in ihrer geschichtlichen Entwicklung sehen. Cornelius van Vliet bemerkt analysierend zum Kirchenverständnis Congars, dass in der ersten Phase seiner theologischen Tätigkeit (von 1931 bis zum Zweiten Weltkrieg) die Leib-Christi-Bezeichnung als das leitende Verständnis der Kirche betrachtet werden kann.⁸⁹ Eine Kritik der Leib-Christi-Idee finden wir bei Congar in späteren Aufsätzen, wo er eher als der freundliche Kritiker auftritt. Zum Beispiel in seinem Artikel: *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle* („Christologisches Dogma und Ekklesiologie. Wahrheit und Grenzen einer Parallele“), können wir diese Tendenz gut beobachten.⁹⁰ Seine Überlegungen stellt Congar im Zusammenhang mit der Konzeption der „fortwährenden Inkarnation“ dar. Die Beziehung zwischen dem Geheimnis Christi und der Kirche soll den organischen Begriff der Kirche rechtfertigen. Congar stellt die Frage nach der göttlichen

⁸⁸ „Si tout l'ecclésiologie était demeurée jusqu'alors en un état 'préthéologique', trop d'hommes se sentaient disqualifiés, soit dans leurs ouvrages, soit dans les auteurs qu'ils estimaient: Scheeben, Möhler... S. Augustin!“ (Y. Congar, D'une „Ecclésiologie en gestation“ à Lumen Gentium Chap. I et II, S. 366–367).

⁸⁹ Vgl. C. van Vliet, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar*, Mainz 1993, S. 73–80. Das bedeutet aber nicht, dass Congar der typische Repräsentant der Leib-Christi-Bewegung war und dass die klassische Kritik dieser Bewegung auf Congar anwendbar ist. Van Vliet betont, dass Congar nie die sichtbare Seite der Kirche vernachlässigte und immer die äußere wie die innere Dimension der Kirche anerkannte. Vgl. z. B.: Y. Congar, *Le corps mystique du Christ*, in: VS 50 (1937), S. 113–138.

⁹⁰ Y. Congar, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, in: A. Grillmeier, H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. III, Würzburg 1954, S. 239–268.

Persönlichkeit der Kirche und er betont, dass sie strenggenommen in der Kirche nicht vorhanden ist. Die organische Ekklesiologie kann aber diesen solchen Eindruck hervorrufen – hier liegt ihre Schwäche. Wenn man den Parallelismus zwischen christologischem Dogma und Ekklesiologie zur Anwendung bringt, besteht die Gefahr von Kirchenbezeichnungen, die Congar „organistisch“, „biologisch-organistisch“ oder „romantisch“ nennt und welche ein erstes Mal in der deutschen Romantik der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ein zweites Mal in den Jahren zwischen den Kriegen (1919–1939) sehr populär waren. Die Beispiele von Irrtümern und Missverständnissen, die daraus folgen können, kommen aus dieser zweiten Periode.⁹¹ Nach Congar führen derartige Betrachtungsweisen „zu Aussagen, die der Grenze einer gesunden Theologie entweder nahe kommen, ohne sie zu erreichen, oder aber Gefahr laufen, über sie hinauszugehen“.⁹² Congar warnt auch vor der Gefahr einer uneingeschränkten Benutzung des Wortes „mystisch“. Trotz der Schwierigkeiten und Gefahren bleibt der Leib-Christi-Begriff als Bezeichnung der Kirche theologisch fruchtbar und die Parallelismen zwischen Christologie und Ekklesiologie gültig, obwohl nicht uneingeschränkt anwendbar.

Erst während und nach dem Konzil nimmt die Volk-Gottes-Konzeption deutlich den privilegierten Platz im theologischen Denken Congars ein. Congar beschäftigte sich intensiv mit der neugefundenen Bezeichnung der Kirche und beruft sich dabei oft auf die vorkonziliare Diskussion zu diesen Thema. Bei Congar finden wir eine Zusammenfassung der früheren Auseinandersetzungen. Das Thema ist natürlich in den großen theologisch-historischen Werken Congars aus dieser Periode präsent, welche umfangreich die ganze Geschichte der Ekklesiologie betrachten.⁹³ Die historischen Studien Congars veranschaulichen die Bedeutung der Volk-Gottes-Bezeichnung in der Tradition, aber auch die Probleme, die damit verbunden sind. Die Volk-Gottes-Bezeichnung ist eine der wichtigsten Bezeichnungen der Kirche, die aber im Mittelalter oft, zwar nicht ausschließlich, mit der christlichen Gesellschaft identifiziert wurde. Beim heiligen Thomas von Aquin findet Congar zum Beispiel drei verschiedene Zusammenhänge, wo er die Kirche als *populus* erwähnt.⁹⁴

Der erste ist der sakramentale Kontext. Die fundamentale Bedeutung gewinnt hier der Glaube: Kirche ist „*congregatio (coetus, societas, collegium, communio) fidelium*“. Von den Sakramenten des Neuen Bundes hat die Taufe den vornehmsten Platz. Die Identifizierung von

⁹¹ K. Pelz, *Der Christ als Christus. Der Weg meines Forschens*, Berlin 1939 – der klassische Beispiel der Seinsidentität zwischen Christus und seinen Gliedern. Vgl. dazu: H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, München-Paderborn-Wien 1968, besonders: „Der ekklesiologische Mystizismus“, S. 47–51.

⁹² Aus deutscher Übersetzung: Y. Congar, *Christologisches Dogma und Ekklesiologie, Wahrheit und Grenzen einer Parallele*, in: ders., *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966, S. 65–104, hier S. 96.

⁹³ Y. Congar, *L’ecclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris 1968; ders., *L’Eglise. De saint Augustin à l’époque moderne*, Paris 1970.

⁹⁴ Vgl. Y. Congar, „*Ecclesia*“ et „*Populus (Fidelis)*“ dans l’*Ecclésiologie* de S. Thomas, in: *St. Thomas Aquinas 1274–1974 Commemorative Studies*, Bd. II, Toronto 1974, S. 159–173, S. 162–166.

Kirche und Volk ist zweitens auch dann vorhanden, wenn Thomas über die Kirche als über die *polis* spricht, über die Form von Zusammenleben, die aber unterschiedlich von jener der Familie ist. Für Thomas ist wichtig, dass in der Kirche, anders als in den mittelalterlichen Städten, alle an den wichtigsten und höchsten Tätigkeiten teilnehmen können. Der dritte Aspekt, unter welchem Thomas die Kirche und das Volk miteinander gleichsetzt, sind die neuen liturgischen Gebräuche, ist die neue juridische und moralische Ordnung, welche die Vorschriften des Volkes des Alten Bundes ersetzt.

Wichtig ist der historische Kontext der thomasischen Gedanken über die Kirche. *Populus christianus* war eine Bezeichnung, die während der Diskussionen über die päpstliche Jurisdiktion auftauchte. Auch hier ist eine gewisse Zweideutigkeit vorhanden: wenn *ecclesia* und *populus christianus* dieselbe Realität betreffen, sind die päpstlichen Ansprüche einfacher zu begründen, aber es tritt auch die Regierungskompetenz der weltlichen Machthaber viel tiefer in das kirchliche Gebiet ein. Die Definition von Cicero, die von Augustinus wie von Thomas oft zitiert wurde, lautet: „*Populus est coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*.“⁹⁵ Wenn Thomas die Kirche als Volk bezeichnet, tut er es unter dem Gesichtspunkt der rechtlichen Organisation, die wichtig, aber nicht wesentlich ist. Er bleibt in der Tradition dieser Bezeichnung, die immer in Beziehung mit der Idee der Verwaltung gesetzt war. Die Bezeichnung *ecclesia* ruft eher theologische Assoziationen hervor, die bei Thomas vor allem mit der zentralen Frage von Gnade und mit Gnadeverteilung verbunden sind. Hier sieht Congar einen Unterschied, der zwei Kirchenkonzeptionen entspricht: die augustinische Konzeption der Gemeinde der Heiligen, und die andere, welche mehr die sichtbare und juristische Seite der Kirche zu berücksichtigen sucht. Die erste Seite ist wesentlich, das ist die Seite der Gnade, der theologischen Tugenden und die Einwohnung des Heiligen Geistes. Hier ist die Kirche immer eine. Auf dieser Ebene beschäftigt sich Thomas mit dem Problem des Schismas. Mit der Bezeichnung *populus* ist die andere Seite verbunden: Organisation, Verwaltung, Regierung. Diese Seite zeigt die Verschiedenheit der lokalen Gemeinden. Das ständig präsente ekklesiologische Problem ist, die Verbundenheit und die Wesentlichkeit beider Seiten der Kirche anschaulich zu machen. Auch unter diesem Aspekt betrachtet, ist die Identifikation *ecclesia* und *populus* wichtig, um die Einheit dieser zwei Seiten zu verdeutlichen. Obwohl die Kirche im Mittelalter vor allem als *congregatio fidelium* oder als *populus Dei* gesehen wurde, benutzte man auch die Bezeichnung *corpus Christi mysticum* (dieser Ausdruck ist eine selbständige technische Bezeichnung für die Kirche geworden), und andere Bilder, welche schon die Kirchenväter verwendeten.⁹⁶

⁹⁵ Y. Congar, a. a. O., S. 169.

⁹⁶ Vgl. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964.

Congar spricht von einem starken christologischen Bezug des ekklesiologischen Bewusstseins.⁹⁷ Das Traktat über Christus als Haupt (*De Christo Capite*) ist im Mittelalter sehr populär geworden. Es geht darin um die Kausalität der Menschheit Christi bei unserer Neuschöpfung durch die Gnade, vor allem um die Sakramente, die gerne als eine Folge der Inkarnation angesehen werden. Außerdem gilt: „Die ganze Epoche hat eine leidenschaftliche Vorliebe für die Einheit und Ordnung“⁹⁸ – deshalb hat die *Corpus*-Idee im Mittelalter einen großen Einfluss auf die Theologen ausgeübt.

Historischen Untersuchungen Congars liegen also seinen ekklesiologischen Konzepten zu Grunde, in denen er deutlich die Komplementarität der Kirchenbezeichnungen unterstreicht. Diese Auffassung hat Congar in der theologischen Tradition gefunden und auf die Erneuerung des 20. Jahrhunderts übertragen. Für uns bleibt aber die Tatsache wesentlich, dass in der Zeit des Konzils der Volk-Gottes-Begriff, zusammen mit der Idee der Kirche als Sakrament des Heils, im Hintergrund der ekklesiologischen Gedanken Congars als leitendes Konzept der Kirche steht.⁹⁹ Als Beispiel der Tätigkeit Congars aus den sechziger Jahren kann der Artikel aus der ersten Nummer *Concilium* dienen, der eben dem Volk-Gottes-Thema gewidmet ist.¹⁰⁰ Der Artikel ist als Beitrag zu den Konzilsdebatten geschrieben. Congar betont die Rolle des neuen Kapitels der Konstitution über die Kirche, die als „Volk Gottes“ betitelt wurde.

Der Ausdruck „Volk Gottes“ birgt in sich eine solche Dichte, eine solche Kraft, dass man mit ihm unmöglich die Wirklichkeit der Kirche denken kann, ohne dass dieses Denken bereits in einen bestimmten Bach gelenkt wird.¹⁰¹

Der Platz des Konstitutionskapitels ist auch wichtig – es handelt sich darum, die gemeinsamen Eigenschaften aller Glieder der Kirche darzulegen, noch vor ihrer Unterschiedenheit nach Funktion oder Lebensstand. Dieser Tatsache schreibt Congar große Bedeutung zu, weil auf diese Art und Weise die gleiche Würde aller Gläubigen sichtbar geworden ist.

Congar betrachtet das Thema der Volk-Gottes-Bezeichnung aus der historischen Perspektive. Die Wiederaufnahme des biblischen Begriffes „Volk Gottes“ fand nach Congar in den Jahren 1937–1957 statt. Dieser Prozess ist für ihn vor allem mit der Neuentdeckung der heilgeschichtlichen Perspektive und der Kontinuität zwischen Kirche und Israel verbunden.

⁹⁷ Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, in: M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, Faszikel 3c, Freiburg-Basel-Wien 1971, S. 139–142.

⁹⁸ Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 141.

⁹⁹ Vgl. C. van Vliet, *Communio sacramentalis*. Das Kirchenverständnis von Yves Congar, Mainz 1993, S. 168–169. Nach van Vliet ist das die dritte Periode in der theologischen Tätigkeit Congars – „1959–1968: Zehn Jahre im Zeichen des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (S. 155).

¹⁰⁰ Y. Congar, Die Kirche als Volk Gottes, in: *Conc(D)* 1 (1965), S. 5–16.

¹⁰¹ Y. Congar, a. a. O., S. 5.

Das Konzil hat sich die Früchte dieses Vorganges teilweise zu eigen gemacht. Auf der anderen Seite haben die liturgische Bewegung und das Engagement der Laien für das kirchliche Leben zur enthusiastischen Wiederentdeckung des Begriffs vom Mystischen Leib geführt. Gegen letztere Auffassung soll Koster seine *Ekklesiologie im Werden* geschrieben haben. Diese Tatsache ist von Congar als ein wichtiges Verdienst des deutschen Mitbruders anerkannt worden,¹⁰² das die anderen Theologen zum folgenden Schritt provozierte, zur Suche nach einer wirklichen Definition der Kirche. Nach Congars Meinung versuchte Koster eindeutig eine mögliche Definition eben im Gedanken vom Volk Gottes zu finden. Dabei hat er die sakramentale Ordnung unterstrichen, die dem Volk Gottes die sichtbare Struktur gibt. Die Sakramente der Taufe, der Firmung und der Weihe sind durch Einprägung eines unauslöschlichen Charakters die juridischen Zeichen und zugleich übernatürliche, gnadenwirksame Symbole, durch welche dieses Volk das übernatürliche Leben und Heil findet.

Congar betont bei der Neuentdeckung des Volk-Gottes-Begriffes die Rolle von Louis Cerfaux, der den Kirchenbegriff bei Paulus untersucht hat und auch zum Volk Gottes als die angemessene Definition gekommen ist:

Leib Christi sei bei Paulus nur ein transzendentes Attribut der Kirche, deren Grunddefinition, wenn man dieses Wort schon anwenden will, Volk Gottes bleibe.¹⁰³

Struktur und Bau dieses Gottesvolkes ruhen auf der Grundlage der Sakramente. Nach der Exegese kommt nun also auch das Kirchenrecht zur Benützung der Volk-Gottes-Beschreibung hinzu.

Die Vorteile des Volk-Gottes-Gedankens ordnet Congar in fünf Punkte.¹⁰⁴

1. Wichtig ist vor allem die historische Bedeutung, die ein dynamisches Element in die Betrachtung der Kirche einführt und die vergessenen Gedanken der Erwählung und Berufung von Neuem ins Zentrum rückt. Auch die Mission findet ihren Platz in der Konzeption des Gottesvolkes, das auf dem Weg zu seiner Vollendung dazu geheiligt ist, sich selbst auszubreiten.

2. Als vorteilhaft beurteilt Congar auch die Hervorhebung der anthropologischen Bedeutung, die darin besteht, dass man nicht mehr die Kirche und die Menschen unterscheiden kann. Ein Wesenaspekt der Kirche ist, dass sie aus Menschen besteht, die sich ständig neu zum Evangelium hinwenden müssen. Hier ist auch das Zeugnis der Liturgie zu betonen, wo die Kirche sich selbst *populus* nennt. Die Menschen sind in der Kirche immer unterwegs zum Reich Gottes und brauchen als solche Gottes Hilfe, Erbarmen, Gnade und Treue. Die Bedeutung der Geschichtlichkeit kehrt zurück.

¹⁰² Vgl. Y. Congar, D'une „Ecclesiologie en gestation“ à Lumen Gentium Chap. I et II, S. 377.

¹⁰³ Y. Congar, Die Kirche als Volk Gottes, S. 7.

¹⁰⁴ Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 7–11.

3. Ein weiterer Vorteil betrifft die Frage der Kirchengründung: das Gottesvolk ist Träger der Mission und Heilszeichen in der Welt.

4. Auch im Hinblick auf die Ortsgemeinden und die universale Kirche ist der Volk-Gottes-Begriff sehr nützlich, um die Rolle der Ortsgemeinden herauszuheben. Dynamisch und konkret eignet er sich auch gut zur Katechese.

5. Als letzter Vorteil des Volk-Gottes-Gedankens wird seine Bedeutung für den ökumenischen Dialog genannt, besonders günstig im Blick auf die Protestanten.

Bei dieser Gelegenheit bemerkt Congar, dass das Neue und Endgültige der Menschwerdung zum Beispiel bei den Protestanten nicht ausreichend angenommen ist. Als Folge davon vermag man dem Gedanken „Leib Christi“ nicht seine volle Bedeutung zu geben. Dies führt gewissermaßen zur Gefahr der Rückkehr zu den Verhältnissen des Gottesvolkes unter der alten Heilsordnung. Das „Noch nicht“ darf die Wahrheit des „Bereits“ nicht völlig in den Hintergrund stellen. Congar stellt fest, „dass der Volk-Gottes-Gedanke, so reich und wahr er auch sein mag, für sich allein genommen nicht ausreicht, um das Geheimnis der gegenwärtigen Kirche adäquat zu erfassen“.¹⁰⁵ Dieser Begriff hat seine Grenzen und bedarf der Ergänzung durch den des Leibes Christi. Der „Volk-Gottes-Gedanke“ verbindet die Kirche mit Israel, aber er drückt nicht deutlich das große Neue der Kirche aus.¹⁰⁶ Die Verheißungen des Alten Testaments sprechen über die wahre Gegenwart des Herrn – sein wahrer Tempel will Er selbst sein. Der Heilige Geist ist der Kirche als eigenes Lebensprinzip geschenkt. Die pneumatologischen und christologischen Elemente sind beim Leib-Christi-Begriff im Einklang. Sichtbarkeit und Geistigkeit der Kirche sind als untrennbare Wirklichkeiten darzustellen. Congar kritisiert dabei auch die Auffassung von Koster:

Der Fehler von P. Koster, dessen Buch im Endeffekt sehr fruchtbar war, lag nicht darin, die Terminologie von „Volk Gottes“ wärmstens empfohlen, sondern sie in Gegensatz zu der von „Leib Christi“ gestellt zu haben, wobei er vom mittelalterlichen Sprachgebrauch von „Leib Christi“ stark beeinflusst war.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Y. Congar, a. a. O., S. 11. An anderer Stelle lesen wir: „So ist der theologisch und pastoral so fruchtbare Gedanke vom Volk Gottes für sich allein ganz klar unzureichend, um die (ganze) Wirklichkeit der Kirche zu erfassen“ (S. 13).

¹⁰⁶ Congar schreibt an anderer Stelle: „Cette notion (‘Peuple de Dieu’) suffisante pour l’Ancienne Disposition, n’est pas adéquate à la réalité issue de l’Incarnation, de la Pâque et de la Pentecôte“ (Y. Congar, *Le Concile et les Conciles*, Paris-Chevetogne 1960, S. 305).

¹⁰⁷ Y. Congar, *Die Kirche als Volk Gottes*, S. 13. Ähnlich wurde hier Cerfaux kritisiert, obwohl er von Congar als konstruktiver als Koster betrachtet wurde. „Leib Christi“ sei bei Cerfaux nur einfaches Attribut der Kirche. Paulus benutzte diesen Begriff, um eben über das Wesen der Kirche zu sprechen und eine angemessene christologische Beziehung zu verdeutlichen. Vgl. Y. Congar, *D’une ‘Ecclésiologie en gestation’ à Lumen Gentium* Chap. I et II, S. 369.

Auf ähnliche Art und Weise schreibt Congar über die Rolle Kisters in der ihm gewidmeten Festgabe *Kirche im Wachstum des Glaubens*.¹⁰⁸ Der wichtigste Verdienst Kisters sei seine kritische Stellungnahme zur Leib-Christi-Bewegung. Darin aber sieht Congar auch die realen Gefahren für das Kirchenverständnis. Die positive Seite des Ansatzes Kisters ist Congars Meinung nach zu wenig theologisch bearbeitet: die theologische Dimension der Kirche komme zu kurz zur Sprache.¹⁰⁹

Einen weiteren Berührungspunkt zwischen Congar und Kister kann man in den Entwicklungsgedanken sehen, wo aber keine direkte Beeinflussung festzustellen ist. Congar spricht vom Wachstum der Tradition, von ihrer Entwicklung, Fortführung und Entfaltung. Im kirchlichen Traditionsprozess spielen mehrere Gruppen eigene Rollen, und zwar zunächst die Laien. Der Vorrang der Laien ist wichtig und hat programmatische Bedeutung. Die Taufe ist die grundlegende Kategorie. Alle weiteren Unterscheidungen sind vor diesem gemeinsamen Hintergrund zu sehen.¹¹⁰ Die Traditionsfrage provoziert die Diskussion über das Subjekt der Tradition, das man als mit Bewusstsein ausgestattetes Wesen beschreiben könnte. Die Tradition selbst könnte das Selbstbewusstsein der Kirche genannt werden. Doch für Congar ist die Tradition der Kirche weit mehr als das Selbstbewusstsein der Kirche. Die Tradition bewahrt und vergegenwärtigt ein von außen empfangenes Gut. Außerdem ist es problematisch, über die Vorstellung von der Tradition als dem Bewusstsein der Kirche zu sprechen, weil dies ein einziges Bewusstsein der Kirche suggeriert. Die Kirche besteht aus Personen mit eigenem Bewusstsein – in der Kirche kommt es nicht zu einer Verschmelzung von Personen. Die Einheit der Kirche ist immer vom Typ der Gemeinschaft. Congar warnt auch vor der Gefahr des Subjektivismus und der Psychologisierung bei der Betrachtung des Glaubenssinnes.¹¹¹ Diese warnende, behutsame Auffassung ist in der Volk-Gottes-Konzeption eingewurzelt und sie geht in dieselbe Richtung wie Kisters Reflexionen zum Thema des *sensus fidei*, das für Kister nach dem Krieg zu einem Hauptthema geworden ist. Man kann darin die Teilnahme am allgemeinen Trend der neuen Theologie sehen, die das Konzil vorbereitet hat. Die wichtigsten Merkmale sind für Congar die Verbindung der Theologie mit der pastoralen Zielsetzung, ihr Bemühen, ein Dienst der Kirche zu sein. Diese Denkweise fordert auch den folgenden Schritt: Die Kirche öffnet sich der Welt, um ihr zu dienen.¹¹² Kisters Theologie verfolgt auch diese

¹⁰⁸ Y. Congar, D'une „Ecclesiologie en gestation“ à Lumen Gentium Chap. I et II, in: O. H. Pesch, H.-D. Langer (Hrsg.), *Kirche im Wachstum des Glaubens*. Festgabe Mannes Dominikus Kister zum siebzigsten Geburtstag, Freiburg/Schweiz 1971, S. 366–377.

¹⁰⁹ „Il nous semble, encore aujourd'hui – alors même que, sur la valeur ‚peuple de Dieu‘, nous sommes positivement très proches de notre confrère –, que Kister n'a pas assez situé et montré la caractéristique théologique de l'Eglise“ (Y. Congar, a. a. O., S. 368).

¹¹⁰ Vgl. J. Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung*. Das Traditionsverständnis Yves Congars, Mainz 1989, S. 204.

¹¹¹ Vgl. J. Bunnenberg, a. a. O., S. 202–208.

¹¹² Vgl. Y. Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, S. 44–45; 167–184.

Richtung und zwar nicht erst in den Publikationen nach dem Krieg, sondern schon in den frühesten Schriften, wovon zum Beispiel das Vorwort zur Dissertation aus dem Jahre 1937 ein gutes Zeugnis gibt.¹¹³

¹¹³ Vgl. M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, Walberberg 1937.

3. *Ekklesiologie im Werden* und die ökumenischen Implikationen

Die Quellen der Erneuerung, die nach dem ersten Weltkrieg zum neuen kirchlichen Bewusstsein führten, haben auch einen wichtigen Einfluss auf die ökumenische Bewegung gehabt. Die Erfahrungen des Krieges haben das Bedürfnis geweckt, Grenzen zu überschreiten. Das neue Interesse an den Kirchenvätern, an der Liturgie und an der Heiligen Schrift nährte die Hoffnung auf die baldige Einheit zwischen den Christen. Daraus ergab sich die Neuentdeckung der Beschreibung der Kirche als Leib Christi. Dieser Prozess hat seine Geschichte. Schon früher wandte sich das katholische Denken gegen einen, wie Johann Adam Möhler sich ausdrückte, „deistischen“ Kirchenbegriff der Gegenreformation und der Aufklärung. Am häufigsten wird diese Konzeption mit dem Satz beschrieben: Gott schuf die Hierarchie, und damit ist für die Kirche nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt.¹¹⁴ Der Leib-Christi-Begriff sei ein Heilmittel gegen jene Richtungen, welche die Rolle der Hierarchie überschätzten. In diesem Begriff haben katholische Theologen auch eine Chance gesehen, sich besser mit den Protestanten zu verständigen. Die mystische Richtung in der Ekklesiologie forderte eine Einheit auf verschiedenen Ebenen und die Betonung der unsichtbaren Dimension der Kirche wurde als Annäherungsversuch an die traditionellen protestantischen Positionen gesehen. Früher stand die Lehre von der allgemeinen Realpräsenz des verklärten Christus in uns, in der Gemeinde, in der Kirche, unter dem Verdacht protestantisch zu sein. Nun „gilt vieles als urkatholisch und urchristlich, was noch einige Generationen vor uns als echt protestantisch und typisch lutherisch galt“.¹¹⁵ Dabei wird die Ambivalenz von den Erneuerungsbewegungen sichtbar. In der Zeit, als Koster seine *Ekklesiologie im Werden* schrieb, wurde die Leib-Christi-Bezeichnung schon eher zum Hindernis der ökumenischen

¹¹⁴ „Rec. wird [...] nun noch von jenem Theile des angezeigten Werkes sprechen, der ihm [...] der schwächste zu seyn scheint. Der H. Verf. sieht an, und behandelt die Hierarchie als den Mittelpunkt, um den sich alles bewegt; gleichsam als das leitende Princip der ganzen Geschichte. Die Behandlung der Geschichte vom Hierarchischen Standpunkte aus ist [...] eine halb religiöse Auffassung der christlichen Geschichte, und mit jener naturalistischen Ansicht des Menschen zu vergleichen, die ihm zwar seine geistigen Vermögen von der Gottheit geben läßt, aber dieselbe bei seiner Fortbildung ausschließt. Aehnlich der Herr Verf.: Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt. Allein nach der höhern, ächt christlichen Ansicht, die besonders im Katholicismus hervortritt, ist der Geist Gottes das immerwährend in der Kirche waltende, sie ihrem Zwecke entgegenführende Princip; alles Uebrige ist Organ dieses Geistes, Mittel u. s. w.; und wer eines von diesen zum Mittelpunkt der Geschichte wählt, erfaßt sie äußerlich“ (J. A. Möhler, Rezension. Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abtheilung: Die Zeit der Verfolgungen. Von Dr. Theod. Katerkamp, ordentlichem Professor an der theologischen Fakultät zu Münster, Münster 1823. In der Theissingschen Buchhandlung, in: ThQ 5 (1823) S. 484–532, hier S. 497).

¹¹⁵ O. Holzer, Christus in uns. Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-Mysticum-Literatur, in: WiWei 8 (1941) S. 24–35; 64–70; 93–105; 130–136.)

Annäherung.¹¹⁶ Endlich hatten die Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Vorherrschaft der Leib-Christi-Konzeption zu überwinden, auch klare ökumenische Gründe. Die Überbetonung dieser Bezeichnung führte zu großen Schwierigkeiten im Dialog mit nicht-katholischen Christen. Ansatzpunkt der Frage ist das Problem der Zugehörigkeit zur Kirche. Wenn die sichtbare Kirche eindeutig mit dem Leib Christi gleichgesetzt wird, gibt es keinen Platz für die verschiedenen Formen der Zugehörigkeit – entweder ist man Glied des Leibes oder nicht. Die Bezeichnung der Kirche als Gesellschaft und als Volk Gottes öffnet neue Möglichkeiten, sich mit der Situation der aus katholischer Sicht unvollkommenen Zugehörigkeit abzufinden.¹¹⁷

Man kann auf die Evolution der protestantischen Ekklesiologie in den Jahren vor 1942 verweisen und dort eine zur katholischen parallele Entwicklung des Neuverständnisses des Volk-Gottes-Begriffes verfolgen.¹¹⁸ Die neue Auffassung überwindet die Gegenüberstellung von unsichtbarer Gemeinschaft der Gläubigen und der rechtlichen Strukturierung der Kirche. Wie damals in der katholischen Theologie wieder die „unsichtbare“ Seite der Kirche in Mode war, konnte man auf evangelischer Seite eine „Flucht in die Sichtbarkeit“ als Reaktion auf eine vorherige „Flucht vor der Sichtbarkeit“ konstatieren.¹¹⁹ Der Solidaritätscharakter des Glaubens wird neu entdeckt. Wichtig ist die bibelwissenschaftliche Forschungsarbeit, die einen Grund für die Monographien vorbereitete, welche aus einer ekklesiologischen Zielsetzung heraus entstanden. Als gutes Beispiel kann die 1941 vom Norweger Nils Alstrup Dahl veröffentlichte Studie *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* dienen.¹²⁰ Der neutestamentlichen Kirchenbegriff wird vom alttestamentlichen Verständnis des Volkes Gottes erhellt.¹²¹ Besonders interessant für uns ist die Analyse des Kirchenbegriffes bei

¹¹⁶ Vgl. J. Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg-Basel-Wien 1994, besonders: „Leib Christi: eine hierarchologische und antiökumenische Metapher?“, S. 277–281.

¹¹⁷ Vgl. R. M. Schmitz, *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi*, S. 319.

¹¹⁸ Umfangreich darüber: M. Keller, „Volk Gottes“ als Kirchenbegriff, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, besonders: Das 4. Kapitel: „Volk Gottes‘ in der protestantischen ekklesiologischen Erneuerung“, S. 137–186.

¹¹⁹ Vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, S. 66. Die Ausdrücke „Flucht in die Sichtbarkeit – Flucht vor der Sichtbarkeit“ nach K. Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, in: *Zwischen den Zeiten* 9 (1931), S. 89–106.

¹²⁰ N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt 1963 (1. Aufl. Oslo 1941).

¹²¹ Dahl schreibt unter anderem: „Wir dürfen für die Urgemeinde keinen einheitlichen ‚Kirchenbegriff‘ postulieren. Die Kirche ist kein selbstständiges Hauptthema der Verkündigung oder der Lehre gewesen. Das Selbstbewusstsein der Gemeinde haben wir vor allem durch die Gestaltung der Überlieferung von Jesus in dieser Gemeinde kennen gelernt: sie weiß sich durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung konstituiert, sieht in seinen Worten die Norm für ihr Gemeinschaftsleben und hofft auf die Erfüllung seiner Verheißungen und sein Kommen. Dabei bleiben die Christen Glieder des Volkes Israel, nehmen am Kultus der Volksgemeinde teil, bejahen die Geschichte, das Gesetz und die Hoffnung Israels, glauben aber, dass sie allein zu alledem das richtige Verhältnis haben. Sie wissen sich als das ‚wahre Israel‘. Ein ähnliches Selbstbewusstsein haben wir mehr oder weniger deutlich ausgesprochen bei vielen anderen jüdischen Sondergruppen gefunden. Was die christliche Urgemeinde von diesen Gruppen unterscheidet, ist nicht die formale Struktur des ‚Kirchenbegriffes‘, sondern,

Hl. Paulus. Dahl konfrontiert den Aspekt der Kirche als „Israel Gottes“ mit den Bezeichnungen „Volk Gottes“ und „Leib Christi“. Seine Untersuchungen schließt er mit der Behauptung, dass der Begriff „Leib Christi“ eine besondere Ausprägung der Vorstellung vom neuen Volke Gottes ist. Das sei also kein damit konkurrierender Gedanke.

Uns genügt die Feststellung, dass die Gemeinde gerade als Volk Gottes der Leib Christi und als Leib Christi das Volk Gottes ist. Der Begriff „Leib Christi“ ist freilich der charakteristischste Ausdruck des paulinischen Kirchengedankens, denn durch ihn kommt die Eigenart des neuen Gottesvolkes am klarsten zum Ausdruck.¹²²

Worin besteht aber diese Eigenart? Das neue Volk Gottes kann mit dem Leibe verglichen werden, weil man von der Einheit zwischen Messias und messianischer Gemeinde sprechen kann. Das ist von der jüdischen Tradition gerechtfertigt und hat vielleicht auch auf die Abendmahlsterminologie Einfluss ausgeübt.¹²³ Gedanken über die Beziehung zwischen der Bezeichnung der Kirche und der Abendmahlsterminologie wurden später auch von katholischen Theologen entwickelt (zum Beispiel von Congar oder Ratzinger). Noch einmal wird die theologische Fruchtbarkeit der dreißiger und vierziger Jahre sichtbar. Ähnliche Entdeckungen, die unabhängig gemacht worden sind, konnten das ökumenische Verständnis erleichtern.

Das Buch Kisters wurde von protestantischen Theologen mit Interesse gelesen und hat viele ökumenische Sympathien geweckt.¹²⁴ Im *Ekklesiologie im Werden* Kisters haben die evangelischen Theologen ihre eigenen Fragen erkannt und seine Stellungnahme wurde als Herausforderung für die evangelische Theologie gesehen. Ernst Wolf schreibt im Jahre 1941:

Mein Empfinden, dass die Behandlung des Kirchenbegriffs von der Leitidee des „mystischen Leibes“ her, wie sie durch Adam Möhlers große Synthese aus Vätertheologie und idealistischer Philosophie und durch M. J. Scheebens Inkarnationstheologie eröffnet wurde und wie sie auch in dem 1. Kapitel des Theologenschemas über die Kirche für das Vatikanum sich ausspricht, eine gemessen an strenger dogmatischer Arbeit uneigentliche Behandlung der ekklesiologischen Problematik ist, wird soeben höchst eindrucksvoll durch die an kritischem Urteil reiche Schrift von Mannes Dominikus Kister, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn, 1940), bestätigt.“¹²⁵

dass die Gewissheit, das wahre Israel zu sein, hier durch das von Christus gebrachte neue Gottesverhältnis begründet ist!“ (N. A. Dahl, a. a. O., S. 181).

¹²² N. A. Dahl, a. a. O., S. 228.

¹²³ Vgl. N. A. Dahl, a. a. O., S. 228–229.

¹²⁴ Valeske schreibt dazu: „Die evangelische Ekklesiologie hatte die Bedeutung der Kisterschen Arbeit schnell erkannt, und in der ökumenischen Diskussion wurde der Name des deutschen Dominikaners häufig zitiert“ (U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, S. 205).

¹²⁵ E. Wolf, *Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken*, in: H. E. Weber, E. Wolf (Hrsg.), *Begegnung. Theologische Aufsätze zur Frage nach der Una Sancta*, München 1941, S. 116–147, hier S. 116–117.

Wolf widmet *Ekklesiologie im Werden* acht Seiten in seinem Aufsatz *Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken*. Kusters Linie des Denkens über die Kirche sollte nach Wolfs Meinung auch auf evangelischer Seite verfolgt werden. Wolf zeigt auf, dass die evangelische Theologie immer der biblischen Beschreibung der Kirche als Volk Gottes treu war. Es ist charakteristisch, dass die Position Kusters für die Protestanten vielversprechender ist als die bisher in der katholischen Kirche herrschende Leib-Christi-Tendenz. Schließlich formuliert Wolf Postulate, welche an die evangelischen Theologen gerichtet und durch Kusters Buch inspiriert waren. Vor allem geht es dabei um eine kritische Distanz zur katholischen ekklesiologischen Literatur: Kuster habe gezeigt, dass von den Katholiken zum Thema Kirche noch mehr Bedenkenswertes zu erwarten sei. Außerdem muss der theologische Kirchenbegriff bei den Protestanten neu bearbeitet werden, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Volk-Gottes-Bezeichnung als Grundvorstellung und durch Heranziehung der Rechts- und Sozialphilosophie zur theologischen Bewältigung der Fragen des Kirchenbegriffs.¹²⁶

Mit einer gewissen Zufriedenheit stellte man auf protestantische Seite fest, dass in der römisch-katholischen Kirche noch nicht alles definiert worden war und somit im Zusammenhang der ökumenischen Diskussion noch gestaltet werden konnte. Das Buch Kusters scheint diese Intuition zu unterstützen. Edmund Schlink äußert sich in diesem Sinne:

Der römisch-katholische Theologe Mannes Dominikus Coster hat 1940 in seiner vielbeachteten Schrift *Ekklesiologie im Werden* aufgezeigt, dass sich die römische Ekklesiologie „noch im vorthelogischen Stadium befindet“ und dass die theologische Behandlung des Kirchenproblems erst dann beginnt, wenn sie vom „Totalaspekt der Glaubensanschauungen von der Kirche“ ausgeht, was bisher nicht geschehen sei.¹²⁷

Indem Kuster Schwächen der römisch-katholischen Theologie aufzeigt, ermöglicht er eine Entwicklung der ökumenischen Verhältnisse. Die Perspektive für eine gemeinsame ekklesiologische Arbeit von Katholiken und Protestanten scheint offen zu sein.

Beim Lesen späterer Aufsätze zur protestantischen Ekklesiologie fällt auf, wie stark Kuster immer noch präsent ist. Im Buch *Die Kirche – Volk Gottes* (Stuttgart 1961) versieht zum Beispiel Ernst Finke seinen Artikel mit der Überschrift *Ein neuer Kirchenbegriff im Werden. Vom I. zum II. Vatikanischen Konzil*¹²⁸, und spielt damit auf den Titel von Kusters Buch an. Der katholische Theologe, Ignaz Backes, betrachtet Kusters Beitrag fast als eine intuitive Prophezeiung, die ihre Bedeutung erst nach Jahren voll offenbart:

Da erschien zu Beginn des zweiten Weltkrieges ein aufsehenerregendes kleines Buch mit reichem Inhalt: *Ekklesiologie im Werden*, von Mannes D. Kuster. [...]

¹²⁶ Vgl. E. Wolf, a. a. O., S. 124)

¹²⁷ E. Schlink, Die Ergebnisse der ersten Sektion der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, in: ThLZ 73 (1948), S. 641–652, hier S. 646.

¹²⁸ E. Finke, Ein neuer Kirchenbegriff im Werden. Vom I. zum II. Vatikanischen Konzil, in: H. Asmussen (Hrsg.), *Die Kirche – Volk Gottes*, Stuttgart 1961, S. 30–65.

Kosters Buch fand manche, auch scharfe, Ablehnung. Aber in der katholischen Theologie verschloss man sich seinem Anliegen keineswegs ganz.¹²⁹

Nach Backes konnte das Buch Kisters nicht gut aufgenommen werden, weil der Begriff des Volkes soziologisch noch zu wenig geklärt war, um von der Theologie analog angewandt zu werden.

Das beste Beispiel der ökumenischen Ausstrahlung von *Ekklesiologie im Werden* ist das Buch des protestantischen Theologen Ulrich Valeske, der umfangreich die Geschichte der katholischen Ekklesiologie aus protestantischer Sicht dargestellt hat.¹³⁰ Der Untertitel der Studie von Valeske lautet: „Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie. Dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung“. Kister ist im Buch oft zitiert und mag bei der Entstehung dieser Arbeit eine gewisse Rolle gespielt haben. Die persönlichen Kontakte zwischen Kister und Valeske vor und nach der Veröffentlichung des Buches sind dokumentiert.¹³¹ Valeskes Buch wurde von katholischer Seite freundlich aufgenommen, was zu Beginn des Konzils umso bedeutender war. Vielsagend im Hinblick auf das Konzil sind die Worte von Ulrich Valeske, die er in seinem Brief vom 28. Oktober 1962 an Kister gerichtet hat:

Diese Reaktion auf ein Buch, das doch auch harte Anfragen an die katholische Seite enthält, dürfte typisch sein für das neue, gewiss vom Herrn der Kirche gewirkte „Klima“: dass man anfängt, jenseits von Polemik oder Irenik sachlich miteinander zu reden und dass man bereit wird, ohne Empfindlichkeit auch der Kritik des getrennten Bruders – hüben und drüben – standzuhalten, wenn diese im Evangelium und in der spürbaren Liebe zur Kirche Christi wurzelt.

In diesem Sinn verstehe ich auch einen Brief des Herrn Kardinals Bea, aus dem hervorgeht, dass Sie mit Ihrem Hinweis, das Buch komme noch rechtzeitig, um auf dem Konzil benutzt zu werden, recht haben. Ich hoffe sehr, dass er nicht nur – was aus dem Brief des Herrn Kardinals hervorgeht – den Dienst der Warnung vor einer Dogmatisierung der Kirche in den Linien der Enzyklika „Mystici Corporis“ tun wird, sondern dass die gerade von Ihnen auch für die katholische Theologie erarbeiteten, aber im Vatikan noch nicht genügend beachteten positiven Ansätze mehr Beachtung bei der Bearbeitung des Kirchenproblems finden werden.

Im Übrigen scheint mir aus dem Brief des Herrn Kardinals Bea dreierlei hervorzugehen:

- 1) Es wird auf dem Konzil wesentlich um das Kirchenproblem gehen;
- 2) Mit Rücksicht auf die getrennten Christen und auf das Unausgereifte der innerkatholischen Diskussion wird es aber auf dem Konzil zu keiner Definition eines Dogmas „De Ecclesia“ kommen;

¹²⁹ I. Backes, Das Volk Gottes im Neuen Bunde, in: H. Asmussen (Hrsg.), Die Kirche – Volk Gottes, Stuttgart 1961, S. 98–129, hier S. 118, 119.

¹³⁰ U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962.

¹³¹ Die Briefe im Arch. Prov. Teutoniae.

3) Nach dem Konzil wird sich die katholische Theologie und das Lehramt noch intensiv mit dem Kirchenproblem zu befassen haben, ja, es ist wahrscheinlich, dass es zu offiziellen Lehrgespräche mit den getrennten Kirchen kommt.¹³²

Im Blick auf das oben zitierte Brieffragment ist jetzt die Beziehung von Kisters Buch zum päpstlichen Rundschreiben *Mystici Corporis Christi* und zum Zweiten Vatikanischen Konzil zu behandeln.

Zuvor aber sei bemerkt, dass auch die orthodoxe Theologie *Ekklesiologie im Werden* bemerkt, obwohl hier der Einfluss des Buches beschränkt bleibt. Man begrüßt vor allem die Kritik des Büchleins an der gegenwärtigen Ekklesiologie – die Bestätigung, dass die Theologen noch nicht in der Lage sind, die Kirche zu definieren. Die orthodoxe Kirche befand sich in einer ähnlichen Situation wie die römisch-katholische Kirche, weil sie kein definiertes Dogma von der Kirche hat. Die Worte über das vorthelogische Stadium der Ekklesiologie finden hier einen besonders positiven Anklang, ebenso die Versuche, die analoge Aussage in der orthodoxen Theologie aufzuzeigen.¹³³

¹³² Der Brief von Ulrich Valeske an Mannes Dominikus Kister vom 28. Oktober 1962, aus Pöcking, Arch. Prov. Teutoniae. Als Anlage ist auch ein Fragment vom Schreiben des Kardinals Bea an Ulrich Valeske erhalten (Roma, den 18. Oktober 1962). Kardinal Bea schreibt: „...Wir werden auf dem Konzil die ecclesiologische Frage eingehend zu behandeln haben, und Ihr Werk, mit den zahlreichen Hinweisen, wird mir und meinen Mitarbeitern eine wertvolle Hilfe sein, damit wir die Verhandlungen so führen, dass sie nicht den Graben vertiefen, wie Sie bei der Behandlung der Enzyklika ‚Mystici Corporis‘ gesagt haben, sondern, soweit dies möglich ist, ihn einebnen. Diese Aufgabe ist natürlich außerordentlich schwer, und es wird auch nach dem Konzil noch viel Arbeit brauchen, damit wir aufgrund der Heiligen Schrift und der ältesten Tradition der Kirche eine gemeinsame Basis finden. Aber ich brauche nicht zu versichern, dass dies unser Ziel ist, und dass wir – soweit es in unseren Kräften steht – darauf hinarbeiten werden. Ich bin Ihnen dankbar, dass Sie die Unterschiede in den Auffassungen klar und deutlich herausgearbeitet haben. Es ist uns mit Verschleierungen und Verschönerungen nicht gedient; wir müssen den Tatsachen mutig ins Auge sehen und uns ebenso mutig mit ihnen befassen. Das ist die Grundbedingung, dass wir uns auch in den Fragen der Lehre zurechtfinden. Ich danke Ihnen für den wertvollen Beitrag, den Sie dafür geleistet haben, und bitte Gott den Herrn, dass er Ihre Arbeit auch weiterhin segne und uns helfe, das ersehnte Ziel zu erreichen...“ (Arch. Prov. Teutoniae).

¹³³ Vgl. G. Florovsky, *Le corps du Christ vivant*, in: *La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel 1948, S. 9–57. „On a avoué récemment que la doctrine de l’Eglise se trouve encore dans un stade *pré-théologique*.“ Im Fußnote: „Dans la théologie russe, ce fait a été accentué par A. L. Katansky, professeur à l’Académie Ecclésiastique de Saint-Petersbourg, il y a déjà plus d’un demi-siècle“ (S. 11, Anm. 2).

4. Ekklesiologie im Werden und *Mystici Corporis Christi*

Am 29. Juni 1943 hat Papst Pius XII. das Rundschreiben *Mystici Corporis Christi* veröffentlicht. Es ist von den theologischen Gegnern Kisters als wichtigstes Argument betrachtet worden, das eindeutig ihre Positionen unterstützt. Karl Adam schreibt triumphierend im Jahre 1945 im Vorwort zur elften Auflage seines Buches *Das Wesen des Katholizismus*:

In dem klassischen Rundschreiben des Papstes Pius XII. vom 29. Juni 1943 über den „mystischen Leib Christi“ wurde der tiefe dogmatische Gehalt des paulinischen Bildes vom Leib Christi und damit auch die um dieses Bild schwingenden erhabenen Lehrgedanken des hl. Augustin authentisch gesichert. Da die vorliegende Schrift in ihren führenden Linien ganz aus dem Geist des großen Bischofs von Hippo und tieferhin aus dem des hl. Paulus erflossen ist, bestand keinerlei Anlass zu einer Korrektur oder Ergänzung.¹³⁴

Die Enzyklika wurde oft als deutliche Ablehnung der Thesen von Kister interpretiert, was für Autoren wie Valeske einen Rückschritt in der katholischen Ekklesiologie bedeutete.¹³⁵ Man konnte sogar Meinungen finden, welche die Thesen Kisters ganz dem katholischen Lehramt entgegenstellten.¹³⁶ Die Worte des Papstes gegen die Theologen, die „aus ganz unbegründeter Frucht eine solche tiefere Lehre für gefährlich halten“, scheinen gegen Kister gerichtet worden zu sein.¹³⁷

Die Enzyklika kann aber nicht eindeutig nur als Waffe der Gegner Kisters gesehen werden. *Mystici Corporis Christi* ist auch gegen all jene Irrtümer geschrieben worden, die aus

¹³⁴ K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, S. 7.

¹³⁵ „Die katholische Ekklesiologie war durch die Ansätze von Kister und Cerfaux („Volk Gottes“ im heilsgeschichtlichen Verständnis) schon erheblich weiter gelangt. Durch diese einseitige Feststellung verliert das Lehrschreiben, das dadurch auf den Rang einer Monographie über einen Teilaspekt zurücksinkt, erheblich an ekklesiologischem Wert, ja bedeutet einen Rückschritt, der die gesunde Entwicklung um Jahre aufhielt, bis sie sich nach dem Krieg wieder machtvoll – wie wir sehen werden – Bahn zu brechen begann“ (U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, S. 231–232).

¹³⁶ Ein gutes Beispiel sind die Worte von D.C. Lialine: „Le P. Kister et d’autres théologiens considèrent que l’expression ‚Corps mystique du Christ‘ n’était pas mûre au concile du Vatican et, pour cette raison, n’a pas été reprise par lui dans son enseignement officiel. Pie XII l’a considérée en 1943 suffisamment mûre pour être l’objet d’une encyclique. Dans cette maturation dont nous avons vu quelques étapes, c’est indubitablement la pensée du P. Tromp qui s’est montrée la plus proche du magistère ecclésiastique ; celle du P. Kister, au contraire, la plus éloignée, malgré son intention d’y adhérer spécialement“ (D. C. Lialine, *Une étape en ekklesiologie. Réflexions sur l’encyclique „Mystici Corporis“*, in: *Irén* 19 (1946), S. 129–152, 283–317 ; 20 (1947), S. 34–54, hier S. 53).

¹³⁷ „Haec autem contraria sibi invicem adversantia ac falsa commenta id efficiunt, ut quidam iani quodam timore perculsi, altioris eiusmodi doctrinam utpote periculosum quidam considerent, atque adeo ab ea tamquam a pulchro, sed prohibito Paradisi pomo abhorreant“ (Pius XII., *Mystici Corporis Christi*, Freiburg im Breisgau 1947, S. 14); vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, S. 218: „Hier wird wohl an so radikale Kritiker der Corpus-Christi-mysticum-Ekklesiologie wie Deimel und Kister gedacht sein.“

der Leib-Christi-Lehre gewachsen sind. Die päpstliche Hirten Sorge äußert sich in Kritik der extremen Positionen: hier werden ein zu „einem flachen Naturalismus“ führender „falscher Rationalismus“ und „ein falscher Mystizismus“ ausdrücklich genannt.¹³⁸ Die allgemeine Perspektive des Rundschreibens ist nicht so weit von Kisters Positionen entfernt: Die Kirche kann als „Leib Christi“ bezeichnet werden, vor allem wegen der Gnadenmitteilung, die in der Kirche geschieht. Es geht um das Leben, das in der Kirche den Gläubigen geschenkt wird. Der vollständige Titel der Enzyklika lautet: „Über den mystischen Leib Jesu Christi und über unsere Verbindung mit Christus in Ihm“. Das impliziert eine christologisch-soteriologische Auffassung des Leib-Christi-Metaphers, die von Kister gefordert worden ist. Der einzige, aber doch wichtige Unterschied liegt darin, dass Kister dabei keine ekklesiologische Anwendung als berechtigt annahm. Das Rundschreiben sucht eher eine vermittelnde Synthese und lehnt alle Extreme ab. Der Vergleich der Kirche mit dem Leib hat das Ziel, die Sichtbarkeit der Kirche auch gegen alle mystischen und pneumatischen Tendenzen zu betonen. Außerdem schreibt Pius XII. ausdrücklich, dass der Apostel Paulus nur bildlich vom Leib gesprochen hat – das betonte auch Kister immer.¹³⁹ Die Enzyklika warnt vor einem falschen Mystizismus und Quietismus als Ausgangspunkten für Fehler in der praktischen Anwendung der bildlichen Rede von der Kirche.¹⁴⁰

Auch Congar hält fest, dass die Enzyklika *Mystici Corporis Christi* im Grunde genommen nicht weit von Kisters Kritik situiert werden kann. In der Terminologie der Leib-Christi-Theologie spricht das Rundschreiben eine Auffassung aus, dem Volk-Gottes-Gedanke nahe steht, ohne diesen Begriff zu benutzen.¹⁴¹ Die Rolle der Enzyklika ist in der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts kaum zu überschätzen und biblische Aussagen der Enzyklika waren auch im Hinblick auf das kommende Vatikanum II wichtig.

Mystici Corporis Christi dürfte von Kister nicht unbedingt mit Enttäuschung aufgenommen sein. Dafür spricht ein Satz aus einem Brief, welcher mindestens in einer konkreten Situation seine Zufriedenheit mit der Enzyklika andeutet. Die scharfe Kritik, von der Kister sich nach der Veröffentlichung der *Ekklesiologie im Werden* so schmerzlich betroffen fühlte, hat dank *Mystici Corporis Christi* anschaulich abgenommen. „Dem Treiben hat die neue Enzyklika das Wasser abgegraben“, – schreibt der Dominikaner im Jahre 1944.¹⁴²

In seinen späteren Schriften beruft sich Kister auch auf *Mystici Corporis Christi*, obwohl Kisters Argumentation berechnete Bedenken hervorruft. Im Artikel *Zum Leitbild von*

¹³⁸ Vgl. H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, S. 44–51.

¹³⁹ Vgl. z. B.: M. D. Kister, *Ekklesiologie im Werden*, S. 118.

¹⁴⁰ Pius XII., *Mystici Corporis Christi*, Freiburg im Breisgau 1947, S. 86.

¹⁴¹ Vgl. Y. Congar, *D’une “Ecclesiologie en gestation” à Lumen Gentium* Chap. I et II, S. 368–369.

¹⁴² Brief an den Provinzial vom 15. Februar 1944 aus Biersdorf/Eifel (Arch. Prov. Teutoniae, SOP 13307).

der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil versucht Koster darzulegen, dass Pius XII. eigentlich „Volk Gottes“ meinte, wenn er „Leib Christi“ schrieb.¹⁴³ Doch bleibt die Tatsache unbestritten, dass Pius XII. seine Enzyklika grundsätzlich in der Perspektive der Leib-Christi-Ekklesiologie geschrieben hat und seine klaren Worte nicht viel Platz für gegensätzliche Interpretationen gelassen haben:

Bei einer Wesenserklärung dieser wahren Kirche Christi, welche die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche ist, kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als „der mystische Leib Jesu Christi“ bezeichnet wird.¹⁴⁴

Mit Recht haben also die jungen Dominikaner in Walberberg ihrem Lehrer die Enzyklika als Hauptargument gegen seine Thesen vorgehalten.¹⁴⁵ Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil mussten die Thesen der *Ekklesiologie im Werden* für alle kirchentreuen Theologen zumindest nicht unumstritten bleiben.

¹⁴³ Vgl. M. D. Koster, Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil, S. 179–180. Dazu schreibt Paulus Engelhardt: „Indirekt ließe sich sogar die Enzyklika über den Mystischen Leib für die Zentralstellung von ‚Volk Gottes und Christi‘ heranziehen, ‚obgleich das Rundschreiben das nie ausdrücklich ausspricht‘ – typisch für Kisters Umgang mit dem unbequemen Dokument!“ (P. Engelhardt, *Dominikanische Gestalten: Mannes Dominikus Koster OP*, S. 136).

¹⁴⁴ „Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, apostolica Romana Ecclesia est – nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur ‚mysticum Iesu Christi Corpus‘;“ (Pius XII., *Mystici Corporis Christi*, Freiburg im Breisgau 1947, S. 18).

¹⁴⁵ Vgl. P. Engelhardt, a. a. O., S. 135).

5. Ekklesiologie im Werden und das Zweite Vatikanische Konzil

Man mag sich gern vorstellen, mit welch hoch erhobenem Haupt Mannes Dominikus Koster 1964 bei der Verkündigung der Kirchenkonstitution durch den Kreuzgang des Dominikaner-Kloster Walberberg geschritten ist.¹⁴⁶

Ja, Koster hatte allen Grund, stolz zu sein. Man weiß, dass das Konzil den Volk-Gottes-Begriff und die Konzeption der Kirche als Sakrament zu den ekklesiologischen Grundkonzepten gemacht hat. Ob man aber in Koster hinsichtlich *Lumen gentium* und anderen Dokumenten einen unmittelbaren Wegbereiter des Konzils sehen kann, scheint fraglich. Ein direkter Einfluss auf die konkreten Formulierungen ist nicht festzustellen.

Es gibt eine Reihe von Werken, die nach dem Krieg entstanden und von *Ekklesiologie im Werden* inspiriert worden sind. Valeske zählt die Veröffentlichungen auf, die Koster durch liturgische und patristische Forschungen zu Hilfe gekommen seien.¹⁴⁷ Wichtig sind die Aufsätze von Theologen, wie Congar und Ratzinger, die ausdrücklich auf Koster Buch Bezug genommen haben. Die Spannung zwischen den Leib-Christi-Anhängern und der Volk-Gottes-Richtung dauerte noch lange Zeit nach dem Krieg fort und musste so auch die Konzilsekklesiologie prägen.

Die diesbezügliche Auseinandersetzung war bis in die sechziger Jahre nicht abgeschlossen, wie eine Publikation von Felix Malmberg deutlich macht.¹⁴⁸ Malmberg kritisiert Koster in verschiedenen Punkten, vor allem aufgrund seiner heftigen Ablehnung des Leib-Christi-Begriffes und methodologischer Fehler.¹⁴⁹ Malmberg wirft Koster sogar vor, dass bei ihm „die gleiche Einengung wie beim heiligen Thomas zu entdecken ist“¹⁵⁰, und zwar bei

¹⁴⁶ O. H. Pesch, Das zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 2001, S. 178.

¹⁴⁷ Vgl. Ulrich Valeske, *Votum Ecclesiae*, S. 240–241. Es geht um die Werke des Benediktiners A. Schaut: *Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen der Kirche im römischen Messbuch*, in: *Benediktinische Monatschrift* 25 (1949), S. 187–196, und des Redemptoristen J. Eger: *Salus gentium. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand*, Dissertation München 1947.

¹⁴⁸ F. Malmberg, *Ein Leib – ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1960. Die niederländische Originalausgabe erschien 1958.

¹⁴⁹ Malmberg schreibt z. B. im Bezug auf die Benutzung des Wortes „mystisch“: „Mir Recht wandte 1940 ein kritischer Ekklesiologe ein: Man wird zugeben, dass in den meisten Fällen, in denen heute Dinge der Kirche und sie selbst ‚mystisch‘ genannt werden, nicht zu erkennen ist, in welchem Sinne die Bedeutung erfolgt. [...] Und Koster, dem es zu danken ist, dass er ausführlich auf den bestehenden Begriffswirrwarr eingegangen ist – den er freilich unserem Erachten nach mit seiner eigenen Ansicht alles andere als entwirrt –, kommt praktisch zum gleichen mageren Resultat“ (F. Malmberg, a. a. O., S. 39, 40).

¹⁵⁰ Vgl. F. Malmberg, a. a. O., S. 93–94.

der Unterschätzung des „Stofflichen“, der „Materie“ – das glaubt Malmberg in den Worten Kisters zum Werk des heiligen Augustinus zu spüren. Dabei ist es schwierig nachzuvollziehen, worin genau diese Unterschätzung liegen soll. Das Niveau der Diskussionen war also unterschiedlich, und man kann ganz originelle Interpretationsversuche von Kisters Thesen entdecken.¹⁵¹

Ein anderer Begriff hat unmittelbar vor dem Konzil große Popularität gewonnen: „das wandernde Gottesvolk“. Das war vor allem das Verdienst von Ernst Käsemann und seiner exegetischen Publikation unter dem Titel „Das wandernde Gottesvolk“.¹⁵²

Die „Pilgernde Kirche“ wird sehr aktuell und hat in den Konzilsdokumenten einen wichtigen Platz eingenommen.¹⁵³ Valeske stellt fest, dass dieser Begriff bei Kister unerwähnt bleibt. Er meint den Grund dafür in der Tatsache zu finden, dass „verwandte Ansichten bereits ausgerechnet von Augustin vertreten wurden“.¹⁵⁴ Nach Congars Meinung jedoch ist die Idee des wandernden Gottesvolkes bei Kister nicht völlig abwesend. Als Beweis nennt er drei Sätze aus *Ekklesiologie im Werden*, die explizit die heilsgeschichtliche Dimension der Kirche als Volk Gottes unterstreichen.¹⁵⁵ Das bedeute aber keinesfalls, dass die Idee des Volkes Gottes bei Kister identisch mit dem Konzilskonzept sei. In der Festschrift zum 70. Geburtstag von Kister stellt Congar noch einmal Bedeutung und Grenze seines Ansatzes heraus. Congars

¹⁵¹ Die direkte Antwort auf die Vorwürfe Malmbergs sind die Worte des Dominikaners, Tobias Hans-Dieter Langer, der seinerseits auch eine interessante Interpretation mit den ökumenischen Folgen vorschlägt. Die positive Rezeption Kisters durch protestantische Theologie mag dadurch gefördert worden sein, dass sich seine Anliegen mit denen der evangelischen Theologie verbinden lassen, wie folgende Bewertung zeigt: „Die *Ekklesiologie im Werden* bezügliche Auseinandersetzung war bis vor kurzem noch nicht abgeschlossen, wie eine Publikation von Felix Malmberg wieder deutlich gemacht hatte. Letzterer konnte es sich noch leisten, Kister als ‚ekklesiologischen Bilderstürmer‘ zu bezeichnen, ohne sich offenbar im entferntesten darüber bewusst geworden zu sein, dass die ekklesiologische Intention Kisters, vorausgesetzt, wir sehen das hier richtig, nämlich von metaphorischen Aussagen abzukommen, auf genau demgleichen inneren Glaubensanliegen gelegen hat wie die ‚Entmythologisierung‘ eines Rudolf Bultmann, Bonhöffers Forderung nach ‚religionslosem Christentum‘ oder die Abwehr eines ‚Supranaturalismus‘ bei Paul Tillich. Der theologische Ausgangspunkt des Schemas ‚De Ecclesia‘ auf dem momentan ablaufenden zweiten vatikanischen Konzil bestätigt unseres Erachtens ca. 20 Jahre später die Grundthese Kisters und erweist seine Kritiker wenigstens in ihrer ekklesiologischen Grundkonzeption als rückläufig.“ (T. H.-D. Langer, „Die Kirche als eschatologisches Gottesvolk“ in der Theologie des Thomas von Aquin (Möglichkeiten und Grenzen dieser Bestimmung im Rahmen des thomistischen Welt- und Gottesbildes), unveröffentlichte Lektoratsdissertation an der Albertus-Magnus-Akademie zu Walberberg 1964, S. 6–7)

¹⁵² E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk: eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, die erste Veröffentlichung: Göttingen 1939. Dabei ist auch die heilsgeschichtliche Theologie, vor allem die Richtung von Oscar Cullmann, zu berücksichtigen, die in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg eine starke Anziehungskraft ausübte.

¹⁵³ Vgl. LG 7, 8, 21, 49, 68.

¹⁵⁴ Vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, S 245.

¹⁵⁵ „Ferner wird mit diesem festen und bestimmten Ausgangspunkt von vornherein die Kirche als der Gegentyp und die ‚Erfüllung‘ des alten ‚Volkes Gottes‘ und damit die Analogie der Kirche zu diesem ‚Volk‘ schärfstens und deutlichst statuiert. Die heilsgeschichtliche Seite der Kirche ist dadurch in ihrem Begriff enthalten und kommt ihr nicht wie von außen zu. Heilsgeschichtliche und theologische Betrachtung der Kirche sind eine und nicht zwei Betrachtungen.“ (M. D. Kister, *Ekklesiologie im Werden*, S. 146); Vgl. Y. Congar, *D’une „Ecclesiologie en gestation“ à Lumen Gentium Chap. I et II*, S. 376.

Vergleich von Ksters Konzeption mit den Konzilstexten zeigt, dass das Konzil im Verständnis des Volk-Gottes-Begriffes weiter gegangen ist und zwar in zwei grundsätzlichen Punkten: in der heilsgeschichtlichen Perspektive und der eschatologischen Dimension, wenn das Konzil die Kirche in *Lumen gentium* das *populus messianicus* nennt.¹⁵⁶ Nach Congars Meinung ist Koster nie zu diesen Punkten gekommen. Diese Schlussfolgerung fußt allerdings auf der Voraussetzung, dass Koster dem Konzil nur den direkt verstandenen Volk-Gottes-Begriff anzubieten hatte. Diesen Eindruck kann noch der Artikel Ksters *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil* verstärken, der 1964 geschrieben und als eine vorläufige Konzilsbilanz bezeichnet wurde.¹⁵⁷

Im Artikel stellt Koster das Postulat auf, ein gut reflektiertes Leitbild für die Kirche zu wählen. Das richtige Leitbild müsse den Theologen und Konzilsvätern vor Augen stehen. In diesem Text argumentiert Koster vorsichtiger und präziser als in seinem Buch 1940: es geht nicht um einen eindeutigen allumfassenden theologischen Begriff, sondern allein um „das richtige vor-, oder genauer gesagt, übertheologische Leitbild“. ¹⁵⁸ Das Leitbild ist noch lange kein eindeutig geklärter Begriff, sondern bleibt nur ein Bild, eine Art Gesamtanschauung, oder die „Zusammenraffung“¹⁵⁹ der Verkündigung von der Kirche. Das Leitbild muss aber vollständig und umfassend sein, um das Definieren und Beurteilen zu ermöglichen. Das Leitbild soll also die ganze, ungeteilte Kirche berücksichtigen. Koster stellt noch andere Bedingungen: das „totale“ Leitbild der Kirche muss durch die Heilige Schrift und durch den neutestamentlich-sakramentalen Kult gerechtfertigt werden, und es darf nur ein einziges sein.

Vorschlag und Forderung Ksters sind klar: das Leitbild kann nur „Volk Gottes“ sein – immer in der Konfrontation mit der Leib-Christi-Bezeichnung. Das alte Thema scheint zurückzukehren. Diesmal führt Koster viele Argumente an, um zu zeigen, dass im Grunde genommen „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ inhaltlich die gleiche Wirklichkeit bedeuten. Im Hintergrund steht immer die „unbequeme“ Enzyklika *Mystici Corporis Christi*. Ksters Beitrag zur Frage nach dem Leitbild der Kirche trägt auch die Spuren der Kontroversen um *Ekklesiologie im Werden*. Die Kirche ist jetzt nicht nur einfach „Volk Gottes“, sondern „Volk Gottes und Christi“. ¹⁶⁰ Diese wichtige Modifikation dürfte die Antwort auf jene Kritik sein, die

¹⁵⁶ Vgl. LG 9 ; Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 376)

¹⁵⁷ M. D. Koster, *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil*. Ein ekklesiologischer Diskussionsbeitrag, in: ThQ 145 (1965), S. 12–41. Abgedruckt in: *Volk Gottes im Werden*. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 172–193; Vgl. P. Engelhardt, a. a. O., S. 136.

¹⁵⁸ Vgl. M. D. Koster, *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil*, S. 173.

¹⁵⁹ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 193.

¹⁶⁰ In anderen 1965 geschriebenen Texten schlägt Koster die folgende Beschreibungen der Kirche vor: „das neue Volk Gottes“, „Volk Christi“, „Volk des Heiligen Geistes“. Man kann keine Bedenken haben, dass es hier um die Wirklichkeit des Neuen Testaments geht (Vgl. M. D. Koster, *Die Kirche, das Volk Gottes*, Anhang III, S. 258–272).

oft den Volk-Gottes-Begriff als ungenügend für die Beschreibung der neutestamentlichen Wirklichkeit hielt. In seinem Artikel erwähnt Koster auch den Aufsatz Congars, in dem dieser kritisierte, dass „Volk Gottes“ nicht über das Alttestamentliche hinausrage und der Realität von Menschenwerdung, Auferstehung und Sendung des Heiligen Geistes nicht entspreche.¹⁶¹ Obwohl Koster „den Bedenken von Malmberg, Congar und Schmaus keine sachliche Bedeutung zuerkennen“¹⁶² kann, ist die Korrektur bedeutend. Die besondere Betonung der Zugehörigkeit der Kirche zu Christus entfernt eindeutig die Vorwürfe der Nichtberücksichtigung des neutestamentlichen Heilsereignisses.

Die Antwort auf die Frage nach dem „totalen“ Leitbild der Kirche geht im Artikel Kosters noch weiter, bis hin zum Unterstreichen des sakramentalen Charakters der Kirche. Koster beschreibt die Kirche als das gläubige und sakramentale Volk Gottes und Christi, was die innerliche, immanente Ordnung der Kirche, die ihr Fundament in den Sakramenten hat, ausdrücken soll. Auf den folgenden Ebenen der Leitbildbestimmung berücksichtigt Koster den dienenden Charakter der Kirche (es geht hier vor allem um „inneren“ Dienst in der Kirche, den sakramentalen Dienst von Bischöfen und Priestern) und die Verwaltungsstruktur der Kirche. Doch will er vor allem ihren familiären Charakter unterstreichen, der einer Hausgemeinschaft näher liegt als einer Staatsinstitution.¹⁶³ In seinem Artikel konzentriert sich Koster vor allem auf das Innere der Kirche. Der Dienst an der Welt bleibt nur ein marginales Thema. Konsequenter betont er die Notwendigkeit der fundamental-theologischen Reflexion, welche die Kirche zu bestimmen erlaube und sie sich selbst mehr bewusst mache.

Man kann natürlich Bedenken haben, inwieweit im Kosters Leitbild wirklich „alles über die Kirche wurzelhaft enthalten ist“, wie er behauptet.¹⁶⁴ Die Ansichten über das Gottesvolk im Zweiten Vatikanischen Konzil präsentieren sich reicher und mehrdimensional. In Kosters Gedanken aus den dreißiger Jahren, denen er stets treu geblieben ist, kann man die Volk-Gottes-Konzeption als erstes Vorzeichen des Konzils erkennen. Das ist aber nicht alles. Wird nämlich der Bezug Kosters zum Konzil einzig auf den Volk-Gottes-Begriff eingeschränkt, wird man seiner Theologie als Ganzem nicht gerecht.

Aus dem Artikel *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil* lässt sich folgern, dass Kosters Darstellung nur ein Beitrag zur Diskussion über die Bezeichnung der Kirche sein soll. Laut Koster ist die theologische Bestimmung der Kirche eine Frage der

¹⁶¹ Vgl. M. D. Koster, *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil*, S. 175. Vgl. Y. Congar, *Le Concile et les Conciles*, Paris-Chevetogne 1960, S. 305.

¹⁶² M. D. Koster, *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil*, S. 175.

¹⁶³ „Die Kirche ist das Gott und Menschen auf je verschiedene Weise dienende Volk Gottes und Christi. [...] Die Kirche ist die Familie Gottes, äußerlich geleitet durch ihren Oberbischof und das Kollegium der Bischöfe als Stellvertreter Christi“ (M. D. Koster, a. a. O., S.188, 192).

¹⁶⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 193.

Zukunft: „Ihre Zeit ist noch nicht da“.¹⁶⁵ Der Vergleich dieses Anliegens aus dem Jahre 1964 mit der These des Buches *Ekklesiologie im Werden* (1940) über den vorthelogischen Zustand der Ekklesiologie kann erstaunen: Ist in der Theologie wirklich während mehr als 20 Jahre so wenig passiert, dass die Lehre von der Kirche immer noch am Anfang steht? Oder haben wir hier einen Hinweis, dass der Platz der Ekklesiologie viel weiter zu bestimmen ist und sich nicht auf die Wesensbestimmung der Kirche beschränken kann – auch wenn sie „Volk Gottes“ oder „Volk Gottes und Christi“ lauten soll? Mit einer erweiterten Perspektive wird man zur Frage nach Koster und seinem Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil zurückkehren müssen, weil das Thema mit dem Volk-Gottes-Begriff keineswegs ausgeschöpft ist.¹⁶⁶

Die Diskussion über *Ekklesiologie im Werden* hat viele Fragen aufgeworfen. Man kann Koster einen festen Platz in der Geschichte der Ekklesiologie zusprechen. In der Diskussion aber ist auffallend, dass die zwei Hauptgedanken aus *Ekklesiologie im Werden* (die Position des Einzelnen in der Kirche und die Einordnung der Ekklesiologie in das Gesamt der Theologie) wenig bemerkt und aufgenommen worden sind. Aufmerksamkeit hat vor allem der Gegensatz zwischen „Leib Christi“ und „Volk Gottes“ erregt. Die Antwort auf die tiefergreifenden Fragen ist damit noch nicht gegeben. Sie bleiben aber im theologischen Denken Kisters stets anwesend und prägen seine späteren Beiträge.

¹⁶⁵ M. D. Koster, a. a. O., 193.

¹⁶⁶ Siehe unten, S. 163.

TEIL III

***SENSUS FIDEI* UND SEINE EKKLESIOLOGISCHE BEDEUTUNG**

Der Glaubenssinn (*sensus fidei*) bildet für Kusters theologisches Werk einen Fragenkreis von besonderer Bedeutung. Im dritten Teil dieser Arbeit beschäftigen wir uns mit Kusters Beiträgen zu diesem Thema und untersuchen die Beziehung des Glaubenssinnes zu seinen ekklesiologischen Voraussetzungen. Nach der Darstellung von Kusters Auffassung (1.2) analysieren wir die Wirkungsgeschichte seiner Ideen (1.3). Diese Untersuchung wird im weiteren zu der Frage nach der Bedeutung der Theologie in Kusters Denken führen, die in seiner Diskussion mit Hans Urs von Balthasar besonders deutlich wird (1.4).

In dem zweiten Kapitel des dritten Teils werden die theologische Entwicklung, die Gestaltung und die Mitwirkung des Glaubenssinns in Kusters konkreten theologischen Aufsätzen gezeigt. Dazu gehören seine Beiträge aus der Nachkriegszeit zum Thema Mariologie (2.1) und Sakramentenlehre (2.2). Der Glaubenssinn wird in seiner konkreten Verwirklichung in der theologischen Arbeit dargestellt.

In unseren weiteren Ausführungen wollen wir die Originalität von Kusters Ideen zum Thema Glaubenssinn veranschaulichen. Im dritten Kapitel werden die verschiedenen Entwicklungsrichtungen dieser Problematik in der nachkonziliarischen Theologie vorgestellt (3.1). Den Glaubenssinn als fundamental-ekklesiologisches Problem, wie er von Kuster interpretiert wird, diskutieren wir als eine Ergänzung zum gegenwärtigen Denken auf den drei ausgewählten Beispielen: Folgerungen nach Demokratisierung der Kirche, Entwürfe der Befreiungstheologie und Folgen der *Communio*-Ekklesiologie (3.2).

1. *Sensus fidei* und die Theologie

1.1. Terminologische Vorbemerkungen

Angesichts der Literaturfülle zum Thema des *sensus fidei* muss man eine kurze Vorbemerkung machen. Ganz bewusst benützen wir die Bezeichnung *sensus fidei* (Glaubenssinn) und nicht *sensus* oder *consensus fidelium* (Sinn oder Konsensus der Gläubigen). Diese Wahl ist von der Tatsache diktiert, dass Koster das deutsche Wort „Glaubenssinn“ verwendete.¹ Man kann nämlich auch *sensus fidei* und *sensus fidelium* fast gleichsetzen: *sensus fidei*, *fidelium* und *consensus fidelium* sind dann die drei Formen des Glaubenssinnes.² Der Unterschied bleibt aber real.³ Um das zu veranschaulichen, dient folgender Orientierungsversuch.

Der Glaubenssinn (*sensus fidei*) ist ein allen Gliedern der Kirche zukommendes, freies Charisma der inneren Übereinstimmung mit dem Gegenstand des Glaubens. Bei einer stärker dynamischen Betrachtungsweise wird Glaubenssinn verstanden als eine von Gott geschenkte Befähigung der Gläubigen zur aktiven Mitwirkung an der Findung der Glaubenswahrheit und an ihrer Verwirklichung im Leben.⁴ Subjekt des Glaubenssinnes ist zunächst das individuelle Bewusstsein in seiner vom Glaubenslicht bestimmten noetischen Struktur, in übertragenem Sinn das kollektive Glaubensbewusstsein der Kirche.⁵ Der *sensus fidei* besteht also in einem präkonzeptuellen, konnaturalen Wissen, dessen Intensität nicht unabhängig von der Intensität

¹ Vgl. M. D. Koster, Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen, in: Die Neue Ordnung 3 (1949), S. 226–243. Abgedruckt in: Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn, Heidelberg 1950, S. 59–143; ders., Theologie, Theologien und Glaubenssinn, in: Theologie und Seelsorge 35 (1943), S. 82–90.

² Vgl. W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in der systematischen Theologie, in: G. Koch (Hrsg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993, S. 51–78, hier S. 73.

³ „Man spricht von *sensus* oder *consensus fidelium*, *sensus Ecclesiae*, *sensus catholicus*, *sensus fidei*; oder auch, wie es die Bulle vom 1. November 1950 tut, von *christiani populi fides*, *communis Ecclesiae fides*. Die Ausdrücke sind nicht völlig gleichbedeutend; sie zeigen nicht nur unterschiedliche geschichtliche Entstehungszeiten an, sondern auch unterschiedliche Gesichtspunkte“ (Y. Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1956, S. 468).

⁴ Vgl. G. Koch, Glaubenssinn – Wahrheitsfindung im Miteinander, in: G. Koch (Hrsg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993, S. 99–114, hier S. 99–100.

⁵ Vgl. M. Seckler, Art. Glaubenssinn, in: LThK² 4 (1960), S. 945–948. In der Darstellung des II. Vatikanischen Konzils scheint aber das kollektive Glaubensbewusstsein ursprünglicher zu sein (vgl. LG 12).

des christlichen Lebens bemessen wird. Insofern der Glaube des Einzelnen nicht ohne die Gemeinschaft der Glaubenden, also die Kirche, zu denken ist, ergibt sich aus dem *sensus fidei* der *sensus fidelium*. Aus beidem ergibt sich der *consensus fidelium*: die Übereinstimmung der Glaubenden hinsichtlich einer bestimmten Glaubenswahrheit.⁶ In erleuchtender Weise beschreibt Guido Vergauwen diese Begriffe:

Ich gehe von folgender Begriffsklärungen aus: *sensus fidei* (Glaubenssinn) bezeichnet ein Gespür für wesentliche Vollzüge des Glaubens, das allen Glaubenden zukommt, insofern sie die sakramental empfangene Gnade des Glaubens im freien Vollzug aktualisieren. Der *sensus fidei* umfasst einen Aspekt der Erkenntnis, die aus dem vom Glauben erleuchteten Bewusstsein hervorgeht, und einen Aspekt der Lebenspraxis, die aus dem durch Glauben, Hoffnung und Liebe bewegten Willen erwächst. *Sensus fidelium* (Sinn der Gläubigen) bezeichnet dasselbe Gespür, insofern es den einzelnen gegeben ist in Hinordnung auf die Gemeinschaft der Glaubenden, das Volk Gottes, und hier seinen ursprünglichen Ort hat. *Consensus Fidelium* (Konsens der Glaubenden) bezeichnet die aus dem Glaubenssinn erwachsende ausdrückliche Übereinstimmung der glaubenden in Angelegenheiten der Glaubenslehre und der christlichen Praxis.⁷

Die Problematik betrifft also viele Themenkreise, die sehr eng miteinander verbunden sind. Man kann nicht die einzelnen „Sinne“ isoliert betrachten. Der Glaubenssinn, auch wenn er individuell gemeint ist, dient der Kirche in ihrer Gesamtheit, weil kraft dessen die Kirche als Ganze das Objekt des Glaubens erkennt und bekennt. Bei der Vielheit der Beschreibungen des Glaubenssinnes kann man aber leicht die Bedeutungen der einzelnen Unterscheidungen aus dem Auge verlieren.⁸ In der Konzeption Kisters bekommen sie aber ihre ekklesiologische Relevanz, deshalb wollen wir uns im Teil, der sich mit dem Glaubenssinn bei Kister beschäftigt, des Begriffs *sensus fidei* bedienen, natürlich im Bewusstsein, dass er nicht völlig von *sensus fidelium* zu trennen ist.

⁶ Vgl. W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: D. Wiederkehr (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 66–131, hier S. 71.

⁷ G. Vergauwen, *Sensus Fidei – Consensus Fidelium im ökumenischen Dialog heute*, S. 26.

⁸ Vgl. die Bemerkungen zur Terminologie von Yves Congar und seine Definitionen in: Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris 1963, S. 81–86 und Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Eglise*, Paris 1963 : „Au sens subjectif, le ‚sens catholique‘ est un certain instinct, un sentiment ou une disposition intime, procédant de la conscience que l'Eglise a de sa propre identité et de ce qui mettrait éventuellement cette identité en péril“ (S. 31). Viele unterschiedliche Beschreibungen des *sensus fidei*: – „le sens catholique“, „le sens ecclésial (ecclésiastique)“, „le sens de l'Eglise“ (S. 62). Dazu auch sehr instructive Erläuterungen von Christoph Ohly in: Ch. Ohly, *Sensus fidei fidelium*, St. Ottilien 1999, S. 273–293.

1.2. Die Auffassung Kisters

Das zweite Forschungsgebiet, das Mannes Dominikus Kister in der Geschichte der Theologie des 20. Jahrhunderts eingeführt hat, ist sein Beitrag zur Erklärung der Frage nach dem Wesen und der Anwendung des Glaubenssinnes. Sein Interesse an diesem Thema kann man durch die geschichtlichen Umstände erklären. Im Kontext der Diskussionen über das neue mariologische Dogma (Aufnahme Mariens in den Himmel) wurden die Fragen nach Glaubensüberlieferung, nach dogmatischer Entwicklung, nach der Beziehung zwischen dem Lehramt und der Gesamtheit der Gläubigen, neu gestellt. Die Tatsache, dass die Tradition in der Kirche eine wichtige Rolle spielt, bleibt unbestritten, mindestens seit der Konfrontation mit der Reformation und dem Konzil von Trient, wo sie klar betont worden ist.⁹ Eine eindeutige Erklärung über die Art und Weise, wie die Kirche die Tradition weitergibt, wurde nie gegeben. Diese Tatsache wurde mit neuer Klarheit wahrgenommen. Man hat bemerkt, dass der Traditionsbegriff in der Theologie bisher noch nicht klar war und die Kirche selbst ihn noch nicht fest umrissen und autoritativ geklärt hatte.¹⁰ Solche Erkenntnisse hat die Definition von der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vom 1. November 1950 hervorgerufen. Darin kann man auch eine Wiederaufnahme der Diskussion aus dem 19. Jahrhundert sehen, die ihrerseits von der Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens aus dem Jahre 1854 herausgefordert wurde. Wir können über die Phase des wachsenden Interesses am *sensus fidei* in der dogmatischen Theologie des 19. Jahrhunderts sprechen.¹¹ Dazu kommt noch eine Flut von Literatur über das „Glaubenslicht“ und über den „*instinctus fidei*“, die schon seit Anfang des 20. Jahrhunderts erschienen ist.¹² Im Grunde genommen haben wir es hier mit dem selben Phänomen zu tun, das in der Ekklesiologie „das Erwachen der Kirche in den Seelen“ verursacht und auf der erkenntnistheoretischen Ebene eine Frage nach dem Erfahrungsmoment im Glaubensakt hervorgerufen hat. Die Theologie hat die menschliche Existenz Erfahrung als Forschungsgebiet allmählich von neuem entdeckt. Diese Aufwertung spielte auch bei der Behandlung des Themas des Glaubenssinnes eine wichtige Rolle.

⁹ „...hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt,...“ (Konzil von Trient, 4. Sitzung, 8. April 1546, DH 1501).

¹⁰ Vgl. J. Beumer, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, in: M. Schmaus, A. Grillmeier (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Faszikel 4, Freiburg-Basel-Wien 1962, S. 89–138; O. Müller, Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre, S. 165.

¹¹ Zu diesem Thema umfangreich: Ch. Ohly, *Sensus Fidei Fidelium*, S. 33–121.

¹² Man sieht in den Publikationen von Pierre Rousselot den Antrieb zur dieser Bewegung. Es handelt sich vor allem um den Artikel: *Les yeux de la foi*, in: RSR 1 (1910), S. 241–259; 444–475, und um das Buch: *L’Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1908 (Vgl. E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, S. 261–262).

Insgesamt aber sind für Koster die Untersuchungen zum Thema des Glaubenssinnes (*sensus fidei*) eine konsequente Entwicklung seiner ekklesiologischen Studien. Die nicht geschriebene Fortsetzung von *Ekklesiologie im Werden* sollte das Thema der Glaubensanschauung zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung machen. Die Zielsetzung war nach wie vor dieselbe: die Prolegomena zur Ekklesiologie zu schaffen. Der Einfluss von Marín-Sola und Newman betraf direkt das Thema der Dogmenentwicklung und der Tradition und hat schon frühere Beiträge deutlich geprägt: Zwei der drei wichtigsten Artikel, in denen sich Koster mit dem Thema des *sensus fidei* theoretisch beschäftigte, sind schon in den vierziger Jahren entstanden.¹³ Der Artikel *Theologie, Theologien und Glaubenssinn* (1943) wurde von Koster bestimmt als Teil der Fortsetzung seiner ekklesiologischen Arbeit betrachtet, was einer seiner Briefe an den Provinzial bezeugt.¹⁴ Vor allem aber die inneren Zusammenhänge und die Art und Weise, wie Koster das Thema betrachtet, bezeugen die These, dass die Untersuchungen über den *sensus fidei* als ein ekklesiologischer Versuch verstanden werden müssen.

1.2.1. Glaubenssinn

Wichtig ist der ekklesiologische Kontext der Untersuchungen Kosters zum Thema des *sensus fidei*. Zudem wollte er die oft benutzten Begriffe möglichst klar definieren – dieses Streben nach Klarheit ist sehr charakteristisch für Kosters ganze theologische Haltung. Wenn die Theologen sich oft auf den Glaubenssinn berufen, muss man den Begriff selbst und die von ihm beschriebene Wirklichkeit in die Diskussion einbeziehen. Seine Aufgabe sieht Koster darin, auf die Fragen zu antworten, was eigentlich der Glaubenssinn bedeute und welche Aufgabe er in der theologischen Forschungen habe.¹⁵

Koster beschreibt den *sensus fidei* in folgenden fünf Erscheinungsformen:

1. Empfänglichkeit (für das Einzelne im Glaubensbereich),
2. Hinstreben (auf das Einzelne, das in den Glaubensbereich fällt),
3. Vermögen (das Geglaubte festzuhalten),

¹³ M. D. Koster, *Theologie, Theologien und Glaubenssinn* (1943), *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen* (1949). Der dritte Artikel, in dem sich Koster direkt mit diesem Thema beschäftigte, wurde 1962 veröffentlicht: M. D. Koster, *Von der Findung der theologischen Grundsätze*, in: J. Ratzinger, H. Fries (Hrsg.), *Einsicht und Glaube. Festschrift für Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag*, Freiburg 1962, S. 280–298. Abgedruckt in: *Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien*, Mainz 1971, S. 39–58.

¹⁴ Koster schreibt über die Umstände der Entstehung des Artikels im Brief an den Provinzial vom 18. Februar 1943 (Arch. Prov. Teutoniae, SOP 5928).

¹⁵ Vgl. M. D. Koster, *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*, S. 61.

4. Neigung (dem Geglaubten entsprechend zu handeln),
5. Offene Augen für jedes Einzelne im Bereich des heiligen Glaubens.¹⁶

Die fünf Erscheinungsformen des *sensus fidei* stellen den gesamten Komplex der christlichen Tugenden dar. Dieses Verständnis des Glaubenssinn verbindet die theologischen Fragen mit dem christlichen Leben. Die Frage nach dem Glaubenssinn bedeutet einen wichtigen Zugang zur theologischen Bearbeitung der im einzelnen Christen wirkenden Faktoren, die ihrerseits zum Fundament der Theologie werden. Die ganze Breite dieser Auffassung macht ein Zitat sichtbar, in dem Koster den Glaubenssinn in Hinblick auf seine Funktionen erklärt:

Der Glaubenssinn leistet alles, was der Christ erwarten darf: vorerst das Verständnis des Glaubens- und Lebensgehaltes der Geheimnisse und das Finden der christlichen Grundsätze. Dadurch gewährleistet er die konkrete christliche Lebens- und Situationskenntnis, die christliche Klugheit, die für das Leben aus dem Glauben unbedingt erforderlich ist. Und da das nicht denkbar ist, ohne im ganzen und einzelnen Lebensgehalt der Geheimnisse zu verstehen, eignet dem „Glaubenssinn“ auch die Fähigkeit, die christliche Gesamtanschauung aus dem Glauben heraus zu formen, nach der die angeführten Funktionen „Glaubensanschauung“ genannt werden. Schließlich ermöglicht der „Glaubenssinn“ auch die „Kritik und Ergänzung“ der Fachtheologie.¹⁷

Koster gliedert auch auf und legt den Glaubenssinn in seiner Struktur klar. Als Teil des Glaubenssinn nennt Koster die von Gott geschenkte Glaubenskraft. Außerdem besteht der Glaubenssinn in den drei Gaben des Heiligen Geistes: dem Glaubensverständnis (*intelligentia*), der Glaubenskenntnis (*scientia*) und der Glaubensweisheit (*sapientia*). Die Gaben des Heiligen Geistes stehen im Dienste des Glaubens – ohne sie bleibt die Glaubenskraft unvollkommen.¹⁸ Die einzelnen Gaben werden genau analysiert. Das Glaubensverständnis sieht die einzelnen Glaubensgehalte in engster Verbindung mit ihren natürlichen Entsprechungen oder Voraussetzungen. Es ermöglicht das Sehen der Dinge des Glaubens in ihrem Gehalt und hilft bei der Bewertung der Einwände gegen die einzelnen Glaubensgehalte. Die Untersuchungen zum Thema des *sensus fidei* bewegen sich also auf fundamentaltheologischem Gebiet. Die Glaubenskenntnis besteht in der Fähigkeit der Unterscheidung dessen, was geoffenbart ist, von dem, was nicht offenbart ist. Diese unterscheidende Funktion verstärkt die existentielle Stellungnahme zu geoffenbarten Wahrheiten. Die Gabe der Glaubensweisheit schließlich erlaubt, die Dinge des Glaubens in ihrem Zusammenhang mit Gott zu beurteilen. Ihr kommt es zu, die göttlichen Taten als die von ihm und für unser Heil bevorzugten Werke zu sehen: in Gott die Ursache der Heilsereignisse zu ehren. Alle drei Gaben können nur zusammen bestehen, sie ergänzen und bedingen sich.

¹⁶ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 64.

¹⁷ M. D. Koster, Theologie, Theologien und Glaubenssinn, S. 89.

¹⁸ Vgl. M. D. Koster, Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen, S. 66–68, 78–92.

Bei der Untersuchung der einzelnen Gaben beruft sich Koster vor allem auf Thomas von Aquin, der konkret über die den Glauben vervollkommnenden Gaben spricht.¹⁹ Seine Argumentation zur Notwendigkeit der Gaben für den Glaubenssinn will Koster auch durch die Zeugnisse des Lehramtes verstärken, welche die Worte „Verständnis“, „Kenntnis“ und „Weisheit“ im Kontext des Glaubens benutzen.²⁰ Für Koster ist besonders wichtig, dass man in der Tradition über die Gaben spricht, die alle betreffen: die Gaben wachsen sowohl in einem jeden als auch in allen, sowohl im einzelnen Menschen als auch in der ganzen Kirche. Diese Tatsache betont Koster auch, wenn er schreibt:

Vielmehr ist es der eine gleiche „Glaubenssinn“ der ganzen Kirche und der einzelnen Christenmenschen, der zur Bewusstmachung der von allen im Glauben angenommenen Dinge führt.²¹

Wesentlich ist die Übergangsmöglichkeit vom individuellen Gläubigen zur ganzen Komplexität der Kirche – die Veranschaulichung der Bedeutung des Glaubenssinn macht seine ekklesiologische Relevanz sichtbar. Der Glaubenssinn hilft bei der Entwicklung des „Familiensinnes des Hauses Gottes“ und schafft eine innerliche Verwandtschaft innerhalb der Kirche.²² Er könnte also als das wichtigste Mittel der Wirkung des Heiligen Geistes gesehen werden, und darum als „der Grundfaktor des Lebens in und mit der Kirche“.²³ Der Heilige Geist findet seinen Platz nicht nur als „Seele der Kirche“, sondern auch als die in den einzelnen Gliedern wirkende Kraft. Koster zögert nicht zu sagen:

Damit tritt die Wirklichkeit des Heiligen Geistes voll und ganz in den Mittelpunkt der gesamten Kirche, nicht nur bei die den Inhabern des Lehramtes, sondern bei allen Gliedern der Kirche ohne Ausnahme.²⁴

Im oben zitierten Satz wird ein anderes Problem signalisiert, und zwar der Unterschied zwischen dem Glaubenssinn der Hirten und dem der Gläubigen. In der Auslegung der

¹⁹ Vgl. STh II-II q.8.

²⁰ „Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia“ (Die Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanischen Konzils, DH 3020 – das Zitat aus Vinzenz von Lérins, *Commonitorium primum* 23, n. 3, PL 50,668A). „Ipse (Christus) est qui in fideles lumen fidei infundit; ipse qui Pastores et Doctores, imprimisque suum in terris Vicarium, supernis scientiae, intellectus, sapientiaeque donis divinitus ditat, ut fidei thesaurum fideliter adservent, strenue defendant, pie diligenterque explicent atque corroborent; ipse denique est, qui, etsi non visus, Ecclesiae Conciliis praesidet atque praelucet“ (Pius XII., *Mystici Corporis Christi*, Freiburg im Breisgau 1947, S. 52).

²¹ M. D. Koster, *Theologie, Theologien und Glaubenssinn*, S. 90.

²² „Der Glaubenssinn ist das ‚geistgewirkte‘ Organ, durch das der Heilige Geist die gesamte Kirche und den einzelnen in ihr innerlichst verwandt macht mit den Dingen der gesamten Glaubensüberlieferung, sie in deren stets reifere und vollendetere Kenntnis einführt und dadurch die unerlässliche subjektive Voraussetzung innerhalb der Kirche und ihrer Glieder schafft für das notwendige Wachstum des Familiensinnes des Hauses Gottes und für das immer reifer werdende Leben aus dem Heiligen Glauben“ (M. D. Koster, *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*, S. 142).

²³ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 142.

²⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 67–68.

Aufgaben der einzelnen Gaben ist diese Schattierung schon vorhanden, es ist schwierig über eine eindeutige Differenzierung zu sprechen. Koster sieht eine besondere und zusätzliche Funktion der Gaben, wenn sie der Hirten der Kirche zukommen. Zum Beispiel können die Lehramtsträger auf Grund der Gabe der Glaubenskenntnis sicher und richtig erkennen, ob und wann es opportun ist, eine Wahrheit als Glaubenssatz zu definieren.²⁵ Das Glaubensverständnis der Gläubigen „weist im ganzen gesehen nicht die Schärfe und Tiefe desjenigen der Hirten auf, sondern beschränkt sich mehr, wenngleich in keiner Weise allein, auf die demselben eigentümliche lichtvolle Erfassung der Glaubbarkeit und des Glaubensanspruches“.²⁶

Den Unterschied zwischen Gläubigen und Hirten in diesem Punkt stellt Koster nicht deutlich dar. In seinem Versuch kann man die konsequente Durchführung der ekklesiologischen Auffassung verstehen, welche die einzelnen sakramentalen Charaktere als maßgebende Faktoren für die innere Differenzierung der Kirche sehen, als die Individualisierung hinsichtlich der kirchlichen Funktionen.²⁷ Das Wichtigste bleibt die Betonung der Einheit und Gleichheit im Glaubenssinn, der sein Fundament in der Taufe und in der Firmung hat.²⁸ Der Glaubenssinn bleibt derselbe – mit dem Unterschied gemäß kirchlicher Funktion hat Koster Schwierigkeiten gehabt. Er wollte auf keinen Fall etwas von der Vorherrschaft des Glaubenssinnes wegnehmen. Er wollte auch keine zusätzliche, als äußere empfundene Elemente einführen (zum Beispiel spezielle Charismen, die auf einzelne Gruppen in der Kirche wirken), um die Wesentlichkeit der unterschiedlichen Aufgaben in der Kirche zu unterstreichen. Koster begnügte sich mit der Feststellung:

Die kirchlich-soziale Funktion [des Glaubenssinn] wird in etwas verschiedener Weise vom Glaubenssinn der Hirten und der Gläubigen erfüllt. Daher ist der Glaubenssinn der Hirten von dem der Gläubigen nicht in sich, sondern im Hinblick auf seine Funktion in der Kirche verschieden.²⁹

1.2.2. Theologische Grundsätze

Für Koster ist das Problem des Glaubenssinn unmittelbar mit den Grundlagen der Theologie verbunden. Ganz am Anfang der theologischen Reflexion muss der Glaubenssinn

²⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 81.

²⁶ M. D. Koster, a. a. O., S. 86.

²⁷ Siehe oben, S. 62.

²⁸ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 72.

²⁹ M. D. Koster, a. a. O., S. 92.

seine Aufgabe erfüllen und die sogenannten theologischen Grundsätze herausfinden. Von diesen Prämissen her entsteht die Theologie in ihren verschiedenen Teilen. Koster hat 1962 einen Artikel veröffentlicht, in dem er die Frage nach der Findung der theologischen Grundsätze direkt behandelt.³⁰ Dieses Forschungsgebiet bildet einen Teil der Untersuchungen zum Thema des Glaubenssinnes, obschon das Interesse an der theologischen Methode in allen Beiträgen Koster zu finden ist.

Die Frage, die von Koster gestellt wird, lautet: Woraus stammen die theologischen Grundsätze? In der Geschichte stellt Koster mehrere Strömungen fest, die aber in drei Typen gegliedert werden: die theologischen Grundsätze werden durch die theologische Vernunft gefunden, oder durch die positive Theologie, oder schließlich durch den Glauben allein, das heißt durch den Glaubenssinn.³¹

Koster prüft diese Theorien, um das Problem möglichst zu erhellen und einen Weg für die Theologie vorzubereiten. Zu den neueren Ansichten zählt Koster einen Vorschlag von Matthias Josef Scheeben, theologische Grundsätze seien von der theologischen Vernunft gefunden worden.³² Koster schreibt diese Betrachtungsweise dem Bemühen zu, „die Theologie als vollgültige Wissenschaft gegenüber den rationalistischen Tendenzen des 19. Jahrhunderts im Anschluss an das I. Vatikanischen Konzil zu erweisen“.³³ Koster stellt fest, dass die theologische Vernunft bei ihrer Erarbeitung der theologischen Grundsätze die Kenntnis dieser Sätze voraussetzt. Der Inhalt dieser Sätze soll von der theologischen Vernunft erklärt werden. Dieselbe Vernunft kann also nicht für die Erfindung der Grundsätze verantwortlich sein. Das gehört, nach Koster, zur vorthelogischen Arbeit und muss eben durch ein übertheologisches Organ erfolgen.

Die andere Konzeption repräsentiert Melchior Cano, welcher die Findung der theologischen Grundsätze der positiven Theologie zugeschrieben hat. Koster stimmt Cano zu, wenn er die Findung der theologischen Grundsätze fordert.³⁴ Nach Koster Meinung aber fehlen bei Cano die notwendigen Unterscheidungen. Daraus ergibt sich die Gleichsetzung der

³⁰ M. D. Koster, Von der Findung der theologischen Grundsätze, in: J. Ratzinger, H. Fries (Hrsg.), Einsicht und Glaube. Festschrift für Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag, Freiburg 1962, S. 280–298. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 39–58.

³¹ Vgl. M. D. Koster, Von der Findung der theologischen Grundsätze, S. 43–50.

³² „Wenn das positive oder formale theologische Wissen in letzterer Weise aufgefasst wird: dann ist es klar, dass dasselbe, weil es weder *formell*, als *wissenschaftlich ausgebildetes* Wissen, die unbedingt notwendige subjektive Vorbedingung des katholischen Glaubens ist, noch *materiell*, als ein auf den Ursprung des Wortes Gottes und der Kirche zurückgehendes Wissen, sich mit den unbedingt notwendigen und normalen Vorbedingungen des Glaubens beschäftigt, nicht nur den Glauben als vor ihm und unabhängig von ihm bestehend voraussetzen, sondern auch ähnlich wie das spekulative Wissen *formell vom Glauben ausgehen und seine Beweismittel als Gegenstand des Glaubens voraussetzen*, folglich *prinzipiell theologisch sein kann*“ (M. J. Scheeben, Katholische Dogmatik, Freiburg im Breisgau 1873, Bd. I, § 50, n. 931, S. 387).

³³ M. D. Koster, a. a. O., S. 45.

³⁴ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 45–46.

theologischen Grundsätze mit Glaubenssätzen, die von den *loci theologici* her deduzierbar werden. Koster fordert eine klare Unterscheidung zwischen Glaubenssätzen und theologischen Grundsätzen. Sonst kommt es zu einer Vereinfachung, die das Gewicht der theologischen Prinzipien abschwächt. Unleugbar scheint der Fortschritt zu sein, den Cano durch seine Untersuchungen, seine Analysen der Quellen der Theologie, möglich gemacht hat. Als Konsequenz kann man aber eine Reduktion der theologischen Arbeit, Reduktion zu Wahl, Anordnung und Qualifikation der Autoritäten sehen.³⁵ Koster schreibt über Cano, wobei er einen anderen Dominikaner, Georges Chehata Anawati, zitiert:³⁶

Cano verfehle geradezu den Sinn des theologischen Grundsatzes als des Prinzips für das intellektuelle Verständnis des in einem Grundsatz enthaltenen Inhaltes. Cano habe damit das Gewicht der theologischen Grundsätze abgeschwächt und so die theologisch-systematische Arbeit, die Erklärung der Grundsätze und ihre Entfaltung, ohne es eigentlich zu wollen, auf ein Minimum reduziert. Anawati nennt ihn darum einen theologischen Minimisten.³⁷

Die Theorien, welche die Findung der Grundsätze der theologischen Vernunft oder der positiven Theologie zuschreiben, findet Koster unzulänglich. Die theologisch-immanente Erklärung reicht nicht, um adäquat diesen Prozess zu beschreiben. Koster fordert eine andere Auffassung: die theologischen Grundsätze müssen vor und über der Theologie entdeckt werden.³⁸ Als die Lösung des Problems stellt Koster den Glaubenssinn dar. Er allein ermöglicht die Findung der theologischen Prinzipien, obgleich in der Kooperation mit der Vernunft, die von den Gaben des Heiligen Geistes, wie zum Beispiel von der Gabe des Glaubensverständnisses, vervollkommen ist. Koster kommen die älteren Ansichten zu Hilfe: Sie wollten die Findung der theologischen Grundsätze der Glaubenskraft oder dem Glaubenssinn zuschreiben. Dabei beruft sich Koster vor allem auf Wilhelm von Auxerre und Thomas von Aquin.

³⁵ Der gegenwärtige Theologe schreibt zu dieser Frage: „Die theologische Arbeit konzentriert sich so – seit dem Entwurf von Melchior Cano – weitgehend auf die genaueren Bestimmungen der Kompetenzen kirchlicher Autorität“ (P. Hünemann, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, S. 173).

³⁶ Vgl. L. Gardet, M.-M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie comparative (Etudes de Philosophie 37) Paris 1948. Auf den Seiten 386–390 befindet sich das kurze Fragment über die christliche, theologische Erkenntnis. In diesem Fragment beschäftigt sich Anawati mit der Konzeption der *loci theologici* von Melchior Cano. Cano anerkennt die philosophische Tradition in der Theologie, er begründet die Rolle der Spekulationen, aber um den Preis ihrer Vereinfachung und Reduktion. Die Konzeption von Cano war eine Antwort auf die Kritik der Humanisten, die Antwort, welche die Theologie so dargestellt hat, wie sie ihre Kritiker sehen wollten. Nach dem Verfasser haben die Humanisten den theologischen Sinn verloren und in der Konzeption von Cano ist auch der *intellectus fidei*, die erklärende und fortschreitende Arbeit der vom Glaube erleuchteten Vernunft, auf ein Minimum reduziert worden. „La fonction du théologien devient essentiellement un travail de qualification du point de vue de l'autorité“ (S. 387); „C'est le travail de qualification qui définit exclusivement, pour Cano, l'œuvre de théologien“ (S. 389).

³⁷ M. D. Koster, Von der Findung der theologischen Grundsätze, S. 46.

³⁸ M.D. Koster, a. a. O., S. 47.

Die Findung der theologischen Grundsätze stellt einen komplexen Vorgang dar. Eine besonders wichtige Rolle spielt dabei die schon erwähnte Gabe des Glaubensverständnisses. Ihre Funktion bewegt sich nach Ksters Meinung zwischen Glaube und Vernunft, ist also zur Theologie notwendig hingeordnet, obwohl der ganze Prozess von Kster als übertheologisch, nicht-intellektuell qualifiziert wird.

Es handelt sich hier um „ein unmittelbares, ursprüngliches urteilendes übertheologisches Erfassen, dem die Annahme der Glaubenssätze im Glauben vorausgeht. Grundsätze werden stets ursprünglich und unmittelbar erfasst“.³⁹ Durch diesen übertheologischen Charakter des Glaubenssinnes und seiner Funktion lassen sich die Äußerungen Ksters erklären, die den Vorrang des Glaubenssinnes vor der Theologie betonen. In einem anderen Artikel schreibt er:

Der einheitliche Glaubenssinn hat innerhalb der Kirche den Vorrang vor der Theologie. Der Heilige Geist und sein Wirken durch den einheitlichen Glaubenssinn geht notwendig der ihm dienenden Theologie voraus.⁴⁰

Diese und ähnliche Äußerungen haben viel Kritik hervorgerufen.⁴¹ Sie wurden als Verminderung der Rolle der Theologie gesehen. Kster will aber die Rolle und die Bedeutung des Heiligen Geistes respektieren und in den Diskussionen über die Theologie und die Verkündigung nicht übersehen. Er drängt mit seinen Untersuchungen in Gebiete vor, die für die Theologie lange Zeit als undurchschaubar galten. Kster wollte also den Bereich der Theologie viel offener bestimmen, obwohl er seine Versuche als „vortheologische Arbeit“ betrachtete. „Vortheologisch“ bedeutet nicht nur weniger sondern mehr als „theologisch“. Die Überlegenheit der geistgewirkten Findung der theologischen Grundsätze über die theologische Arbeit, hat einen Grund in ihrem analogen Charakter, der zwangsläufig „die Vermenschlichung der Glaubensinhalte“ mit sich bringt.⁴² Demgegenüber zeigt Kster die Sicherheit des geistgewirkten Verständnisses der theologischen Grundsätze auf. Dieses Verständnis ist aber kein intellektueller Vorgang, es ist noch nicht die Theologie im eigentlichen Sinne – „die Beschäftigung mit bestimmten Glaubenssätzen und die Zuordnung von theologischem Material zu ihnen bleibt zwar eine gute, aber noch vortheologische Arbeit“.⁴³

Kster gibt keine Antwort auf die Frage, wie genau theologische Glaubenssätze gefunden werden. Er beschränkt sich darauf, alles der Gnadenwirkung zuzuschreiben:

Der Vorgang der Begnadigung stellt den Christen in die Ordnung der Glaubensinhalte und macht ihn diesen Wirklichkeiten verwandt. Daraus wächst dem Christen die unbewusste Hinneigung zu den Heilswirklichkeiten zu, die in

³⁹ M. D. Kster, a. a. O., S. 52.

⁴⁰ M. D. Kster, Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen, S. 70.

⁴¹ Siehe unten, S. 128.

⁴² Vgl. M. D. Kster, Von der Findung der theologischen Grundsätze, S. 53.

⁴³ M. D. Kster, a. a. O., S. 55.

den theologischen Grundsätzen ausgesprochen werden. Sie bedingt ein bleibendes Interesse, eine Art Zug dazu, der Glaubenswirklichkeiten so tief, wie es nur möglich ist, innezuwerden. Durch dieses Mittel, das gewiss nicht begrifflich genannt werden kann, erfasst und findet das geistgewirkte Verständnis die theologischen Grundsätze auf keine rein verstandesmäßige, sondern auf eine spontane und mehr geistgewirkte Weise. Darum walten hier andere als logische Gesetze. Trotzdem gewährleistet das geistgewirkte Verständnis eine ganz sichere Erkenntnis, die aber nicht lehrbar ist. Man kann sie darum niemand durch Gründe aufzwingen, sondern nur mitteilen.⁴⁴

Diese Sätze können überraschen. Koster war doch immer ein Anhänger des Modells, das in der Theologie eiserne, methodologische Disziplin forderte. Keine Unklarheiten, keine bildlichen Übertragungen. Doch hier scheint er sehr unklare Anfänge und Quellen der Theologie vorzuschlagen. Das ist aber ein falscher Eindruck. In Wirklichkeit will Koster die Autonomie der Theologie gewährleisten. Die Theologie als Wahrheit und Wissen muss über eigene Quellen verfügen. Diese Funktion übernehmen theologische Grundsätze. Im Grunde genommen setzt Koster die Arbeit von Melchior Cano fort, aber er führt wichtige Modifikationen ein. Eine zu große Rolle der *loci theologici* bei den Quellen der theologischen Erkenntnis kann gefährlich sein für die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Theologie, weil sie zu Disziplinvermischung und Reduktionismus führen kann. Die Theologie wird zur Wissenschaft im modernen Sinne, aber dieser Status ist langfristig nicht durchzuhalten, wie die Geschichte der Moderne gezeigt hat. Die Theologie musste aus verlorenen Positionen um die Anerkennung eigener „Wissenschaftlichkeit“ kämpfen. Koster scheint stolz darauf zu sein, dass seine Lösung die Entphilosophierung der Theologie bedeutet. Theologie und Philosophie unterscheiden sich nach seiner Überzeugung nicht bloß graduell, was natürlich nie bedeuten kann, dass sie nicht verbunden sind und dass sie nicht zusammenarbeiten müssen. Die Theologie muss aber von neuem eigene Quellen untersuchen und vor allem, sich ihrer Quellen vor anderen Wissenschaften nicht schämen. Die Auffassung Kosterers präsentiert also eine sehr moderne Fragestellung. Das ist ihm bewusst, wenn er am Ende des Artikels *Von der Findung der theologischen Grundsätze* schreibt: „Deshalb steht dieser Beitrag, so sehr es den gegenteiligen Anschein haben könnte, mitten in der neuesten Situation, der wir uns stellen müssen.“⁴⁵ Die Notwendigkeit einer Affirmation der *loci theologici*, aber auch die Notwendigkeit der kritischen Neubestimmung der *loci proprii*, Unterscheidung und Zuordnung der primären und sekundären Quellen, oder – wie Koster sich ausdrückt – „theologische

⁴⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 52–53.

⁴⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 58. Als erweiterte Begründung dieser Meinung kann noch der vorangehende Satz zitiert werden: „Es besteht nämlich heute die nicht leicht zu nehmende Gefahr, dass die Theologie wieder einmal, aber nur in ähnlicher Weise, in eine Philosophie eingekerkert werde, wie dies im vorigen Jahrhundert durch Hegel und seine Nachfahren geschehen war. Der echte Blick für das Theologische im Unterschied zu dem für das Philosophische kann durch nichts so geschärft werden wie durch ‚die Findung der theologischen Grundsätze‘“ (S. 58). Der Hinweis auf: K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, in: *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth*, Basel-Stuttgart 1960, 1–92.

Grundsätze im engern und im weitern Sinne“⁴⁶: Alle diese Aufgaben gehören immer zu den wichtigsten Herausforderungen der Theologie. Nach Kusters Meinung muss dieser methodologische und ordnende Vorgang der eigentlichen theologischen Arbeit vorangehen. Der Heilige Geist bleibt dabei der wichtigste Faktor, was auch die in jedem Sinn wissenschaftliche Theologie anerkennen soll.

In den Artikeln über das Thema des Glaubenssinnes kommen die alten Kontroversen zum Vorschein, was die Auffassung Kusters weniger transparent macht. Kuster gibt Beispiele von Glaubenssätzen, die eventuell zu theologischen Prinzipien taugen. In der Mariologie wäre es der Satz:

Maria ist die Frau, die Gott dazu diente, dass sein Sohn in ihr Menschensohn wurde und die Menschen durch ihre Hilfe Söhne Gottes werden können.⁴⁷

Obwohl dieser Satz sehr technisch klingt, kann man ihm die Präzision nicht absprechen. Im Fall der Kirche ist das theologische Prinzip:

Die Kirche ist das sakramentale Volk Gottes und Christi.⁴⁸

Dazu kommt noch die deutliche Forderung, dass ein theologisches Prinzip keine Metaphern zum Inhalt haben darf – „aus einem metaphorischen und symbolischen Satz kann nichts bewiesen werden“.⁴⁹ Die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi ist zwar ein theologischer Grundsatz, aber nur im weiteren Sinne – ergo: erfüllt er nicht alle Bedingungen, um Fundament und Norm für die weitere theologische Entwicklung zu sein. Für Kuster sind aber auch die theologischen Grundsätze im weiteren Sinne notwendig und bei der theologischen Arbeit zu berücksichtigen. Man darf sie jedoch nicht überschätzen und mit wahren theologischen Grundsätzen kombinieren. Als naheliegendstes Beispiel muss hier natürlich der Satz dienen: „die Kirche ist das Volk Gottes und der Leib Christi“.⁵⁰ Solchen Kombinationen führen laut Kuster zwangsläufig zu Misserfolgen.

Der Kontext der Polemik mit der Leib-Christi-Bewegung macht diese oberflächliche ekklesiologische Interpretation möglich. Die ganze theologische Relevanz der Beiträge Kusters zum *sensus fidei* zeigt sich aber vor allem in seinem Gesamtprojekt, welches das Individuelle der Glaubenserfahrung mit der theologischen Entwicklung der ganzen Kirche zu verbinden sucht. Die isoliert betrachtete Frage des Glaubenssinnes kann zu unrichtigen Interpretationen führen, welche die Konzeption Kusters in ungünstiges Licht stellen. In der Konfrontation mit seinen Kritikern hoffen wir aber, die Leitideen Kusters sicherer zu begreifen.

⁴⁶ Vgl. M. D. Kuster, a. a. O., S. 41.

⁴⁷ M. D. Kuster, a. a. O., S. 42.

⁴⁸ M. D. Kuster, a. a. O., S. 42.

⁴⁹ Vgl. M. D. Kuster, a. a. O., S. 41.

⁵⁰ Vgl. M. D. Kuster, a. a. O., S. 42.

1.3. Die Diskussion um Kisters *sensus-fidei*-Begriff

1.3.1. Die kritischen Stimmen

Ähnlich wie bei der Frage des Volk-Gottes-Begriffes, obwohl in einer kleineren Dimension, ist die Rezeption von Kisters Beitrag zum Problem des *sensus fidei* entscheidend durch die Beurteilung der Kritiker geprägt. Dazu haben auch die äußeren Verhältnisse viel beigetragen. Die Bedeutung des *sensus fidei* hat sich in verschiedenen Bereichen in der theologischen Diskussion vor, während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gezeigt. Zusätzliche Popularität verdankt Kister dem Werk von Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, der seine Thesen als eine wichtige Stimme im neuen Verständnis der Glaubensüberlieferung dargestellt hat. Schmaus schreibt, dass Kister „neue Wege in der Bestimmung der Tradition geht“.⁵¹ Seinen Platz findet Kister bei Schmaus direkt nach der Vorstellung des Beitrags von Kardinal Newman. Zwei Kritikpunkte sind von Schmaus hervorgehoben worden: Das erste ist die zu eindeutige Verbindung des Glaubenssinnes mit der Gnade und der Wirkung des Heiligen Geistes. Diese Auffassung kann zur Vermutung führen, dass der Zustand der Gnade notwendig ist, um den richtigen Glaubenssinn zu haben. Daraus kann die These folgen, dass die Offenbarungswahrheiten nicht mit der natürlichen Vernunft, auch nicht mit der reinen Glaubenskraft ohne heiligmachende Gnade, sondern nur durch einen zutiefst vom Heiligen Geist erfüllten übernatürlichen Glauben in ihrer ganzen Tiefe und ihren Zusammenhängen erkannt werden können. Allen Kritiken wird es höchst verdächtig sein, die unfehlbaren Entscheidungen des Lehramtes mehr oder weniger direkt vom Gnadezustand der Amtsträger abhängig zu machen.⁵²

Es scheint nämlich die Meinung Kisters zu sein, dass nur jener Träger des kirchlichen Lehramtes im Besitz des Charisma veritatis ist, welcher sich im Gnadenstande befindet.⁵³

⁵¹ Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. III, 1. Teil, München 1958, S. 772. Vgl. auch Daniel J. Finucane, *Sensus Fidelium. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era*, San Francisco-London-Bethesda 1996: „The influence of Kister’s ideas was extended in the periods both preceding and following the Council through the influential work of Michael Schmaus in his multi-volumed *Katholische Dogmatik*“ (S. 277–278).

⁵² Vgl. z. B.: O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, S. 181; H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965, S. 249; L. Fic, *Il „sensus fidei“ nel Pensiero di M. D. Kister e nel Vaticano II*, Włocławek 1995, S. 162.

⁵³ M. Schmaus, a. a. O., S. 774.

Dieser Vorwurf kann aber nicht bestätigt werden. Koster schreibt zwar über „besondere Erleuchtung und Bewegung des Heiligen Geistes“, ⁵⁴ die zur Erkenntnis der Glaubenswahrheit erforderlich sind, und dass die Gläubigen und die Hirten über die Gabe des Glaubensweisheit verfügen, „solange sie den lebendigen von der Liebe beseelten Glauben haben“. ⁵⁵ Koster beschäftigt sich auch mit dem „Entdecker der theologischen Grundsätze“. ⁵⁶ Nicht alle, die Theologie betreiben, brauchen auch die theologischen Grundsätze zu entdecken, das ist nicht zum Heil nötig, obwohl Koster wünscht: „das geistgewirkte Verständnis fehle keinem Christen“. ⁵⁷ Das ist aber auch die besondere Aufgabe zu Guten des Volkes Gottes, die Gott den Einzelnen gibt und bei ihrer Erfüllung hilft. Jene Interpretationen, welche den Hirten die Unfehlbarkeit in den Lehrentscheidungen absprechen, wenn sie sich nicht im Gnadenstand befinden, gehen über den von Koster aufgeworfenen Fragenkreis hinaus.

Der zweite umstrittene Punkt ist die Abhängigkeit der kirchenamtlichen Entscheidungen vom Glaubenssinn der einfachen Gläubigen: dass das Lehramt der Kirche geradezu verpflichtet ist, den Glaubenssinn der einfachen Gläubigen zu berücksichtigen, wenn es auch nicht einfach gezwungen ist, dem Glaubenssinn der Gläubigen nachzugeben. ⁵⁸

Die Thesen Kosters wurden weit diskutiert. Einen wichtigen Platz nimmt Koster ein im Artikel von Otfried Müller unter dem Titel: *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, was schon viel über die Anerkennung von Kosters Werk sagt. ⁵⁹ Die Originalität von Kosters Auffassung sieht Müller in der Neubestimmung der Rolle des Glaubenssinnes, der allein die Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes ermöglicht. Die subjektive Dimension des Glaubenssinnes, seine notwendige Verbindung mit der heiligmachenden Gnade, endlich die Abhängigkeit der Hirten in ihrem Urteil von dem Konsens der Gläubigen – alle diese Elemente entscheiden für Müller über die Neuheit von Kosters Konzeption. Müller äußert seine Zweifel an der so betrachteten Aufgabe des Glaubenssinnes. Er bewertet Kosters Auffassung sehr vorsichtig, weil er eine Inkonsistenz in der benutzten Terminologie sieht. So „ist die genaue Bestimmung dessen, was Koster unter ‚Glaubenssinn‘ versteht, deshalb schwierig, weil er darunter verschiedene zwar miteinander zusammenhängende, aber nicht zusammenfallende Begriffsinhalte zusammenfasst, ohne jeweils klar auszusprechen, was in

⁵⁴ Vgl. M. D. Koster, *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*, S. 120.

⁵⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 117.

⁵⁶ M. D. Koster, *Von der Findung der theologischen Grundsätze*, S. 54–55.

⁵⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 54.

⁵⁸ Koster schreibt: „Das Lehramt der Kirche ist daher nicht frei, ein solches Zeugnis [der durch Glaubenssinn entstandene Kult] zu sehen oder zu übersehen, sondern geradezu gezwungen, es zu berücksichtigen“ (M. D. Koster, *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*, S. 149). Vgl. auch M. Schmaus, a. a. O., S. 774.

⁵⁹ O. Müller, a. a. O., S. 164–186.

jedem einzelnen Fall genau mit diesem Wort gemeint ist“.⁶⁰ Müller macht noch eine andere Bemerkung ein ekklesiologisches Schlüsselproblem der Erwägungen Kisters betreffend, und zwar das Verhältnis der Kirche als Ganzer zu jedem einzelnen Gläubigen:

Dabei bleibt unklar, ob Kister außer der Beeinflussung der einzelnen Gläubigen durch den Hl. Geist zur rechten Erfassung der Glaubenswahrheiten noch eine besondere Wirksamkeit des Heiligen Geistes innerhalb der Gesamtkirche annimmt, durch die der Glaubenssinn der Kirche gewirkt wird. Er spricht, soweit ich sehe, nirgends von einer solchen eigenen Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Gesamtkirche, scheint sie aber doch stillschweigend vorauszusetzen.⁶¹

Wahrscheinlich ist es richtig zu sagen, dass diese Interpretation Kisters mit voller Absicht eine Spannung einführt. Die Gesamtkirche bleibt immer eine von einzelnen Christen zusammengesetzte Einheit – der in Einzelnen wirkende Heilige Geist wirkt nicht nur in der ganzen Kirche, sondern Er allein konstituiert diese Kirche. Den Zugang zu dieser Wahrheit bekommen wir hier durch eine theologische und erkenntnistheoretische Perspektive, und zwar vom Glaubenssinn her, der in die Glaubenswahrheiten einzudringen erlaubt. Wenn wir in diesem Kontext über die Kirche als Subjekt sprechen können, in der es zur Entdeckung der Offenbarung kommt, gilt dieser Prozess auch für die einzelnen Gläubigen und eigentlich ist er in ihnen sogar ursprünglicher. Müller entwickelt dieses Thema nicht, aber seine Voraussetzung scheint sehr richtig zu sein, obwohl er sie nur als eine Randfrage des Problems dargestellt hat.

Herbert Hammans bezeichnet die Konzeption Kisters als eine Konstruktion, die ein ungenügendes Fundament habe. Hammans schreibt über Kister: „Seine theologische Interpretation des Glaubenssinnes steht leider auf recht schwachen Füßen, da er seine Quellen überfordert“.⁶² Außer den anderen Schwierigkeiten betont er die Unterschätzung der Theologie bei Kister.

Die Theologie wird trotz der gegenteiligen Beteuerung unterschätzt. Sie hat in der Dogmenentwicklung nicht nur die Aufgabe, für das durch den Glaubenssinn Erkannte nachträglich Konvenienzargumente beizubringen, und man kann nicht behaupten, dass der Glaubenssinn das einzige Mittel ist, durch das die Kirche in die Überlieferung eingeführt wird. Vielleicht kommt Kisters Geringschätzung der Theologie von einem zu engen Theologiebegriff als *sciencia conclusionum*.⁶³

Dieselben Bedenken äußert Sophronius Clasen, wenn er in einer Rezension zu Kister schreibt: „Weniger gefallen mag auch die öfters wiederkehrende Herabminderung der Theologie schlechthin.“⁶⁴

⁶⁰ O. Müller, a. a. O., S. 181.

⁶¹ O. Müller, a. a. O., S. 182.

⁶² H. Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, in: *Conc(D)* 3 (1967), S. 50–59, hier S. 56; Vgl. auch H. Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, Essen 1965, S. 248.

⁶³ H. Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, S. 249.

⁶⁴ S. Clasen, Wachstum des Glaubens, in: *WiWei* 15 (1952), S. 144–149, hier S. 149.

1.3.2. Johannes Beumer

Was bei Schmaus, Müller und Hammans eine Bemerkung oder ein Interpretationsversuch ist, wächst im Beitrag von Johannes Beumer zur strengen Kritik an. 1952 veröffentlichte Beumer den Artikel, der die Rezeption von Kisters Konzeptionen deutlich beeinflusst hat.⁶⁵ Der Artikel ist eindeutig als kritische Besprechung der Beiträge Kisters gemeint. Beumer schreibt über Kister: „In seinen Arbeiten findet sich [...] viel Wertvolles, daneben bleibt aber noch manche Frage offen, und einiges wird kaum überall Zustimmung finden“.⁶⁶

Für Beumer ist die Unterscheidung von objektivem und subjektivem Glaubenssinn maßgebend. Der objektive Glaubenssinn verlangt als Subjekt die Gesamtheit der Gläubigen. Der subjektive Glaubenssinn bedeutet „die persönliche Ansprechbarkeit der einzelnen Gläubigen für den Glauben und das damit verbundene Verständnis für die Tragweite und Bedeutung der in ihm enthaltenen Wahrheiten“.⁶⁷ Der Vorwurf Beumers besteht darin, dass Kister diese Unterscheidung nicht anwendet. Kister spricht nach Beumers Meinung über „den objektivierten subjektiven Glaubenssinn“.⁶⁸

Beumer möchte die Bedeutung des Glaubenssinnes auf die zentralen und unmittelbar der religiösen Praxis dienenden Glaubenswahrheiten einschränken. Die Auffassung Kisters geht über diese Grenzen hinaus, was für Beumer höchst beunruhigend ist. Seiner Meinung nach kann man unmöglich „die Lösung des historisch ungemein schwierigen Problems weniger von der wissenschaftlichen Einzelforschung als vielmehr von einer ganzheitlichen Zusammenschau der Glaubensgegebenheiten erwarten“.⁶⁹ Beumer sieht auch eine Unterbewertung der Theologie bei Kister. Das bedeutet für ihn, dass Glaubenssinn und Theologie gegeneinander ausgespielt werden. Die von Kister einseitig aufgefasste, eingeeengte Theologie sei vom Glaubenssinn abgehoben.⁷⁰ Ein erstrebenswertes Ziel wäre für Beumer die gegenseitige

⁶⁵ „Die Kontroverse zwischen den beiden Ordensmännern Kister und Beumer förderte eine erste wesentliche Auseinandersetzung im 20. Jahrhundert um den neu ins Blickfeld geratenen Begriff des Glaubenssinnes zu Tage“ (Ch. Ohly, *Sensus Fidei Fidelium*, S. 139).

⁶⁶ J. Beumer, *Glaubenssinn der Kirche?*, in: *TThZ* 61 (1952), S. 129–142, hier S. 129.

⁶⁷ J. Beumer, a. a. O., S. 131.

⁶⁸ J. Beumer, a. a. O., S. 131.

⁶⁹ J. Beumer, a. a. O., S. 133.

⁷⁰ Beumer schreibt über den „zu Grunde gelegten Begriff der Theologie“ (J. Beumer, a. a. O., S. 134).

Durchdringung und Verbindung von Theologie und Glaubenssinn. Die Versuche Kisters, den Glaubenssinn an weitere, „geistige“ Bedingungen zu knüpfen, bewertet Beumer als unzureichend. Er lässt sich nicht durch die Beweise aus Thomas' Lehre überzeugen und will die innerliche Konstituierung des Glaubens nicht mit den übernatürlichen Faktoren verbinden.

Darin liegt ein wesentlicher Unterschied: Beumer will Theologie weit abseits von ungeklärten Gebieten betreiben, Kister aber möchte die Theologie mit guten, scharfen Werkzeugen überall einsetzen. Interessante Tatsache ist, dass Beumer zum Beispiel die ganze Lehre von den Geistesgaben als zu gefährlich betrachtete, um dort ein Fundament für Glaubenssinn oder, noch schlimmer, für die ganze Theologie zu suchen. Beumer schreibt unmissverständlich: „Die Lehre von den Geistesgaben bildet ein recht dunkles Gebiet der Theologie.“⁷¹ Kister fehlt es nicht an Mut, um sich als Theologe genau dorthin zu begeben, wohin andere nicht gehen wollen und solches Vorgehen im Namen der Wissenschaftlichkeit als Leichtsinn und Zeitverlust beurteilen. Wenn wir nur bei der von Beumer geforderten Unterscheidung von subjektiver und objektiver Seite des Glaubenssinnes bleiben wollen, muss gesagt werden, dass Kister die subjektive Dimension des Glaubens zum Gegenstand der Wissenschaft machen wollte, oder besser ausgedrückt: zum Subjekt der Theologie, in dem es zur Entdeckung der von Gott geoffenbarten Wahrheiten kommt. Die Theologie braucht keine Angst zu haben, mit ihren eigenen Methoden in das Subjektive einzudringen.

Das Verhältnis des Glaubenssinnes zur Glaubensüberlieferung bei Kister scheint Beumer sehr verdächtig. Noch einmal taucht der Vorwurf der Überschätzung und Verabsolutierung des Glaubenssinnes auf. Für Beumer genügt es zu sagen, dass der Glaubenssinn „nichts anderes als der Widerhall der amtlichen Lehrverkündigung ist“.⁷² Nach seiner Meinung führt Kisters Auffassung zur Gefahr, den Glaubenssinn als Norm der kirchlichen Lehrverkündigung zu sehen. Das kommt am deutlichsten zum Ausdruck in der positiven Antwort Kisters auf die Frage, ob der Glaubenssinn der Gläubigen vom Lehramt berücksichtigt werden müsse. Beumer optiert für die klassischen Ausdrücke wie „passive Unfehlbarkeit“ oder „Unfehlbarkeit im Hören des Glaubens“, die seiner Meinung nach klarer ausdrücken, was für den Glaubenssinn der Gläubigen gilt.⁷³ Beumer glaubt damit, die Funktionen in der Kirche deutlicher zu unterscheiden. Schließlich kritisiert er Kister wegen des Mangels an klaren Begriffen und an einer scharfen Abgrenzung der strittigen Fragen. Die Argumente aus lehramtlichen Dokumenten wurden tatsächlich von Kister nicht sehr sorgfältig

⁷¹ J. Beumer, a. a. O., S. 135.

⁷² Vgl. J. Beumer, a. a. O., S. 139.

⁷³ Vgl. J. Beumer, a. a. O., S. 142). Interessant, dass sogar die anderen Kritiker Kisters diese Auffassung Beumers als übertrieben betrachten. Hammans schreibt dazu: „Hier scheint uns die Kritik Beumers doch zu eng. Überhaupt schätzt Beumer den subjektiven Glaubenssinn wenig hoch. Wir möchten ihn für wichtiger halten, aber die Erklärung seines Wesens bei Kister aus den genannten Gründen nicht anerkennen“ (H. Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, S. 249, Anm. 34).

versammelt und benutzt. Außerdem aber kommt in seiner Kritik ein ganz anderer theologischer Gesichtspunkt zu Wort, der den Ansatz Kisters nicht richtig bewertet. Die letzten Vorwürfe, welche Beumer macht, schildern die Schwierigkeiten Kisters, das Problem adäquat zu begreifen, die Schwierigkeiten, die im Verhältnis des Individuums zur Gesamtheit liegen. Fraglich bleibt immer die Relation zwischen der Unfehlbarkeit der Kirche als Ganzer zum Glaubenssinn der Gläubigen, der in sich „immer bloß richtig und gewiss“ ist, weil schließlich der einzelne Gläubige, auch ein Kirchenvater, nicht unfehlbar ist.⁷⁴ Wie kann man über die Gesamtheit aller sprechen, ohne die Wirklichkeit der Einzelnen zu verraten? In den praktischen Konsequenzen der Beschreibung kirchlicher Prozesse, die zum Beispiel zur Dogmenentwicklung führen, erscheinen immer wieder ungelöste Probleme. Für viele Kritiker ist das der schwächste Punkt in Kisters Auffassung.⁷⁵ Der Mangel an Präzision an dieser Stelle kann aber ein Zeugnis für den nicht abgeschlossenen Prozess des Bauens der Fundamente sein. Kister hat das immer signalisiert, und beim Problem des *sensus fidei* ist das nun deutlich in Erscheinung getreten. Das kann auch ein sehr wichtiger Ausgangspunkt sein für eine neue Formulierung der ekklesiologischen Fragen. So wird die These bestätigt, dass Kister sich mit diesem Thema befasst hat, weil er gehofft hatte, dadurch auf neue Art und Weise alte Fragen aus *Ekklesiologie im Werden* zu thematisieren.

1.3.3. Leonard Fic

Keine bisher präsentierte Kritikerstimme hat den weiteren ekklesiologischen Kontext von Kisters Werk zum Thema des *sensus fidei* ausreichend vorgestellt. Das gilt auch für die Arbeit von Leonard Fic, eine in italienisch verfasste Dissertation unter dem Titel: *Il „sensus fidei“ nel Pensiero di M. D. Kister e nel Vaticano II (Der „sensus fidei“ im Denken Mannes Dominikus Kisters und in der Auffassung des Vaticanums II.)*.⁷⁶ Fic beschäftigte sich mit diesem Thema schon in früheren Beiträgen. In seinem Artikel über den Glaubenssinn bei Kister sieht er in den historischen Umständen den einzigen Grund, welcher das Interesse Kisters für dieses Thema geweckt hat.⁷⁷ Die einseitige, apologetische Perspektive ist aber eine zu große Reduktion. Fic schreibt zum Beispiel:

⁷⁴ Vgl. M. D. Kister, Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen, S. 107.

⁷⁵ Vgl. S. Clasen, Wachstum des Glaubens, S. 149.

⁷⁶ L. Fic, *Il „sensus fidei“ nel Pensiero di M. D. Kister e nel Vaticano II*, Włocławek 1995.

⁷⁷ L. Fic, „Sensus Fidei“ jako kryterium wiary według M.D. Kistera, in: STV 15 (1977) nr 1, S. 77–94.

Es scheint, dass das Klima einer fieberhaften Suche nach Beweisen für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel unmittelbarer Grund für eine Überwertung des Glaubenssinnnes gewesen ist. Weil die Theologie aufgrund des Fehlens entsprechender Schrifttexte nicht in der Lage war, solche hinreichenden Beweise zu liefern, sahen einige Theologen, unter ihnen Koster, die einzige Fluchtmöglichkeit im Glaubenssinn. Von daher ist es nichts merkwürdiges, dass unter diesen Umständen eine solch marginale Sichtweise der Problematik auftauchen konnte.⁷⁸

Fic wiederholt die Vorwürfe Beumers, dass die Konzeption Ksters zur Unterschätzung der Rolle der Theologie führe und zu stark mit der Gnadenlehre verbunden sei.

Vor allem die Bewertung der Stellung des *sensus fidei* als Kriterium („Superkriterium“) lässt höchste Bedenken aufkommen. Es stellt ohne Zweifel eine Verringerung der Bedeutung der Theologie als Wissenschaft dar. [...] Das Kstersche Konzept des *sensus fidei* scheint auch in einem überhöhen Masse mit dem Thomismus verbunden zu sein, insbesondere mit der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes.⁷⁹

In seiner Dissertation beschäftigt sich Fic mit dem Glaubenssinn umfassender. Seine Überlegungen sind aber nicht frei von Übertreibungen. Zum Beispiel ist Koster nie so weit gegangen, den *sensus fidei* zum einzigen und exklusiven Faktor des ganzen Lebens der Kirche zu erheben, wie Fic behauptet.⁸⁰ Ähnliche Übertreibungen finden wir auch in der Betrachtung des Verhältnisses des *sensus fidei* zur Heiligkeit. Die Folgerungen von Fic sind unberechtigt – Koster hat den Glaubenssinn von der Heiligkeit nie so eindeutig abhängig gemacht, was Fic mit Entschlossenheit feststellt.⁸¹ Fic hat auch die ekklesiologische Zuordnung des *sensus fidei*

⁷⁸ „Wydaje się, że bezpośrednią przyczyną przeceniania zmysłu wiary był klimat gorączkowego poszukiwania dowodów na cielesne Wniebowzięcie N.M.P. Ponieważ teologia nie była w stanie dostarczyć ich w pełni z powodu braku odpowiednich tekstów w Piśmie Świętym i długiego okresu milczenia tradycji, niektórzy teologowie, między innymi Koster, jedyną ucieczkę widzieli w zmyśle wiary. Stąd nic dziwnego, że w takim klimacie mogło się pojawić tak krańcowe ujęcie tej problematyki” (L. Fic, „Sensus Fidei” jako kryterium wiary według M.D. Koster, S. 92). Dabei bleibt Fic von der Meinung Georg Sölls nicht weit entfernt, der schreibt: „Je schwieriger für die seit 1854 verkündeten Dogmen die historische bzw. biblische Begründung wurde, um so verführerischer bot sich der Fluchtweg in den consensus fidelium an. Das zeigt sich unter anderem bei M. D. Koster, der mit seinen Untersuchungen besonders der Verifizierung des Assumpta-Dogmas dienen wollte“ (G. Söll, Dogma und Dogmenentwicklung, in: M. Schmaus, A. Grillmeier (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Faszikel 5, Freiburg-Basel-Wien 1962, S. 237).

⁷⁹ „Przede wszystkim budzi zastrzeżenia maksymalna ocena roli *sensus fidei* jako kryterium („superkryterium”). Stanowi to niewątpliwie pomniejszenie znaczenia teologii jako nauki, która jest racjonalnym wnikiem w treść wyznawanej wiary i jako taka stanowi istotny czynnik w procesie zrozumienia wiary w Kościele. Koncepcja *sensus fidei* Koster wydaje się także być przesadnie związana z tomizmem, a w szczególności z nauką o darach Ducha Świętego” (L. Fic, a. a. O., S. 91).

⁸⁰ „Considerando criticamente la concezione del *sensus fidei* di M.D. Koster, bisogna affermare che esso costituisce una teoria propria del senso della fede. Abbiamo già mostrato, d'altronde, quale scarsa importanza egli assegni alla riflessione teologica nel processo di comprensione della fede della Chiesa. Nella sua teoria, tutto è sottomesso al *sensus fidei* come all'unico ed esclusivo fattore della vita della Chiesa. In questa situazione, il *sensus fidei* assurge a realtà autonoma, influenzando in modo risolutivo su tutti i processi della vita dell'intero popolo di Dio” (L. Fic, Il „sensus fidei” nel Pensiero di M. D. Koster e nel Vaticano II, S. 57).

⁸¹ „L'intensità del senso della fede, secondo Koster, dipende solo dalla santità della vita, cioè dall'unione con Dio per mezzo della grazia santificatrice, delle virtù infuse e doni dello Spirito Santo. Sembra, tuttavia, che Koster sia andato oltre il contenuto di questa affermazione. Infatti ha fatto dipendere ogni sviluppo dogmatico dalla presenza,

nicht ausreichend bewertet. Das Verhältnis des Glaubenssinnes zur Ekklesiologie bleibt mehr oder weniger zufällig. Das verunmöglicht die richtige Würdigung der theologischen Vision Kisters. Er offenbart sich höchstens als interessanter, vor allem exzentrischer Vorläufer des Konzils, der eine antiintellektuelle, charismatische Konzeption der Theologie hatte. Dieses Bild entsteht besonders aufgrund der Auffassungen von Beumer und Fic. Die Unschärfe dieses Bildes zu beweisen wird jetzt zu unserer Aufgabe.

1.4. Die Bedeutung der Theologie in Kisters Denken

1.4.1. „Die bodenständige Fachtheologie“

In Kisters Werken den Versuch einer Verminderung der Rolle der Theologie zu sehen, bedeutet, seine fundamentalen Intentionen nicht richtig zu verstehen. In allen Arbeiten ist die Unterstreichungsklassischer, rationaler, theologischer Arbeit gut sichtbar. *Ekklesiologie im Werden* und alle früheren Ansätze haben die spezifische theologische Methode richtig eingeschätzt. Die Zurückweisung der Leib-Christi-Konzeption hatte auch den Hintergrund, alle Unklarheiten und Undeutlichkeiten aus der Theologie zu entfernen. Im Vergleich mit späteren Beiträgen ist hier kein Unterschied festzustellen.

Auch im Kontext der Untersuchungen zum *sensus fidei* ist dies nicht anders. Schon der Artikel *Theologie, Theologien und Glaubenssinn* (1943) ist eine Stellungnahme zu den verschiedenen neu entstehenden Ansichten, welche die Rolle der Theologie zu vermindern suchten.⁸² Wenn Kister über den Glaubenssinn als Richtschnur der Kirche spricht, fügt er sogleich hinzu:

Dadurch wird in keiner Weise der Dienst der positiven und spekulativen theologischen Arbeit zu Gunsten der höhern Tätigkeit des Glaubenssinnes herabgemindert oder abgewertet. Alle Befürchtungen und Bedenken darüber sind völlig gegenstandslos.⁸³

nelle anime dei fedeli, dei tre Doni dello Spirito Santo, che perfeziona la conoscenza del deposito della rivelazione con l'aiuto del dinamismo della fede. Donde il suo concetto di *sensus fidei* che abbiamo già definito estremistico" (L. Fic, a. a. O., S. 162).

⁸² In diesem Fall geht es konkret um den Artikel von August Zechmeister, *Drei Formen der Theologie*, in: *Magazin für religiöse Bildung* 106 (1943), S. 1–10.

⁸³ M. D. Kister, *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*, S. 99.

Die Theologie bleibt in ihrem Dienst frei von apologetischen Aufgaben, „denn es ist nicht Sache der positiven Theologie, sondern des Glaubenssinnes, das Geoffenbartsein einer Wahrheit zu sichern“.⁸⁴ Sie hat eigene Methode und eigene Verantwortung. Koster wehrt alle Angriffe gegen die Fachtheologie ab, welche diese als Gegensatz zu Freiheit und Offenheit, zum freien Denken und zur wahren, christlichen Weisheitslehre betrachten. Alle Versuche, sie durch die „Laientheologie“ oder „Verkündigungstheologie“ zu ersetzen, findet er nicht sinnvoll. Entschieden argumentiert er gegen die Diskreditierung der scholastischen Theologie. Koster benutzt den Ausdruck „Fachtheologie“, der schon in erster Assoziation suggeriert, dass eine andere Theologie nicht fachkundig sein kann. Die Fachtheologie bedeutet in erster Linie die Scholastik, die übrigens in der Zeit der Erneuerung vor und nach dem Konzil besonders gefährdet zu sein schien. Ihre Unzulänglichkeit wurde oft diskutiert.⁸⁵

Es geht aber nicht nur um eine zu eng verstandene scholastische Theologie. Zur Sprache kommt auch das Thema des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glaube. Die Hervorhebung der Rolle des Glaubenssinnes macht die Rationalität der Theologie sogar zur wesentlichen Voraussetzung. Wenn wir der einzelnen Person in ihrem geschichtlichen Zusammenhang eine so zentrale Rolle zuschreiben wollen, muss die Vernunft als Begründung der menschlichen Autorität auftreten, um die Kommunikation zu ermöglichen und um eigentlich die Theologie als Wissenschaft zu retten. Die ernste Berücksichtigung des *sensus fidei* bedeutet nicht die Unterschätzung des Intellektes, sondern im Gegenteil eher die Forderung strengster Vernunftkriterien und deren ständige Kontrolle. Schon theoretisch gesehen, ganz abgesehen von seinen klaren Äußerungen, kann man Koster die Rationalität nicht absprechen. Wenn Koster der thomistischen Tradition treu bleiben wollte, konnte er nicht die Theologie mit der persönlichen Heiligkeit der Theologen in Verbindung stellen.⁸⁶

Den Ruf des „bodenständigen“, nüchternen Theologen verdankt Koster aber am meisten seiner Diskussion mit Hans Urs von Balthasar, die von der Konzeption der „knienden Theologie“ hervorgerufen wurde.

⁸⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 100.

⁸⁵ Ein gutes Beispiel dieser antischolastischen Strömung repräsentiert der unten besprochene Artikel von Hans Urs von Balthasar.

⁸⁶ Francisco Marín-Sola hat in seinem Buch zur Dogmenentwicklung mit voller Entschiedenheit geschrieben: „Creer que sin ser *santo* no se puede ser *sabio*, aun en las cosas divinas, sería un ultramisticismo intolerable“ (F. Marín-Sola, *La Evolución homogénea del Dogma Católico*, S. 195).

1.4.2. Die Diskussion mit Hans Urs von Balthasar

Im Jahr 1948 veröffentlichte Hans Urs von Balthasar einen Artikel unter dem Titel *Theologie und Heiligkeit*.⁸⁷ Balthasar postuliert die Einheit von Wissen und Leben. Als Beispiel gibt er eine Reihe von heiligen Theologen aus der Kirchengeschichte bis zur Hochscholastik an. Sie konnten echte Leuchten und Hirten der Kirche werden – viele unter ihnen waren auch Bischöfe, weil sie den Dualismus zwischen wissenschaftlicher und pastoraler Theologie eigentlich nicht kannten. Die Quelle des Unglücks sieht Balthasar in der Trennung der Dogmatik von der Spiritualität, die nach seiner Meinung mit der Scholastik und mit der Rezeption des Aristotelismus gekommen ist. Philosophie, Natur- und Geisteswissenschaften haben ihre Selbständigkeit gewonnen und angefangen ihre Methoden und Begriffe auf die Theologie zu transponieren.

Die hohe Scholastik Alberts, Bonaventuras, Thomas' von Aquin bedeutet den einzigartigen Kairos, in welchen die Theologie eben noch die sich verselbständigende Weltwissenschaft sakral zu verklären und durchstrahlen vermag und damit den Profanwissenschaften ein Ethos mit auf den Weg gibt, das aus dem Bereich der christlichen Heiligkeit stammt und auch den profanen Forscher beansprucht.⁸⁸

Später konnte man aber kaum mehr solche Harmonie finden: „Die Überfrachtung der Theologie mit weltlicher Philosophie hat den spirituellen Menschen der Theologie entfremdet“.⁸⁹ Auch wenn es in der Zeit nach dem Mittelalter noch heilige Theologen gab, sind sie nicht „als Dogmatiker“ heilig geworden, sondern aus anderen Gründen – weil sie Mystiker oder Missionare waren. Das Studium der Philosophie und der Theologie konnte höchstens zu einer langdauernden Bußübung dienen. Die Heiligen suchten anderswo einen adäquaten Ausdruck ihres Verständnisses der Offenbarung, ihrer Kontemplation, ihrer Liebe. Diese Tatsache führte zur Situation, dass die Dogmatik mit der persönlichen Erfahrung und mit der Spiritualität immer weniger zu tun hatte. Diese gegenseitige Entfremdung verursachte eine Verarmung, welche auch die gegenwärtige Kirche belastet. In diesem Zusammenhang finden sich die berühmten Worte Balthasars über „die Wendung von der knienden Theologie zur sitzenden Theologie“,⁹⁰ die in der Vergangenheit passiert und jetzt zu überwinden sei. Balthasar macht sich aber keine Illusionen:

⁸⁷ H. U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: *Wort und Wahrheit*, 3 (1948), S. 881–897. Die Zitate aus der Sammlung der Artikel unter dem Titel: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1960, S. 195–225.

⁸⁸ H. U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, S. 200.

⁸⁹ H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 201.

⁹⁰ Vgl. H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 222–224.

Es handelt sich heute nicht darum, das Rad der Geschichte zurückzudrehen und eine Renaissance der Patristik zu ungunsten der scholastischen Philosophie und Theologie zu beantragen.⁹¹

Vielmehr fordert er eine neue Einheit, eine neue Brücke zwischen Offenbarung und Natur, zwischen Philosophie und Theologie. Jedoch betont er in seinem Artikel, dass die wahre Theologie nur die Theologie der Heiligen sein kann.

Diese Problemstellung hat bei Koster einen tiefen Widerspruch ausgelöst. Er reagiert mit „einer kritischen Entgegnung“, die viel über seine eigene Konzeption der Theologie verrät. Der Artikel Kisters ist 1950 in *Die Neue Ordnung* erschienen.⁹² Schon der erste Satz aus Balthasars Artikel musste Koster sehr verdächtig sein:

Es gibt in der Geschichte der katholischen Theologie kaum ein Ereignis, das weniger beachtet worden ist und doch mehr Beachtung verdient als die Tatsache, dass es seit der Hochscholastik wenig heilige Theologen mehr gab.⁹³

Für Koster ist die Folgerung ganz unzutreffend, dass die scholastische Theologie kein Mittel zur Heiligkeit sei:

Der Fachtheologie die Vorbereitung auf die Heiligkeit absprechen, zwingt notwendig dazu, sie jedem anderen Gelehrtenberuf noch mehr abzusprechen als ihr.⁹⁴

Deutlich solidarisiert sich Koster mit anderen Wissenschaften, und diese Verwandtschaft ist ihm sehr wichtig. Er sieht keinen Grund zur Behauptung, dass die Theologie wie auch die anderen Wissenschaften untauglich sei, mindestens auf die Heiligkeit vorzubereiten. Der Enthusiasmus gegenüber den Kirchenvätern, der in Balthasars Artikel spürbar ist, musste bei Koster ungute Assoziationen mit der unkritischen „Väterliebe“ bewirken, einer Haltung, die er immer bekämpfen wollte.⁹⁵

Die Gegenüberstellung der „knienden“, das heißt „betenden Theologie“ und der „sitzenden“, das heißt für Koster eindeutig „studierenden Theologie“, hält Koster für unzutreffend. Die Terminologie muss ihn aber sehr geprägt haben, denn er trat auch später mehrmals für die „sitzende Theologie“ ein, was seine Studenten in Walberberg bezeugen.⁹⁶

Die Gefahr der „knienden Theologie“ besteht nach Meinung Kisters nicht in der Frömmigkeit der Theologen (der Frömmigkeit scheint Koster nichts vorzuwerfen zu haben), sondern im Verbannen der Theologie in eine Zone von etwas Undurchsichtigem und Unklarem. Eine andere Frage ist, ob Koster die Intentionen Balthasars hier richtig erfasst hat.

⁹¹ H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 224.

⁹² M. D. Koster, Theologie und Heiligkeit. Eine kritische Entgegnung, in: *Die Neue Ordnung* 4 (1950), 113–121.

⁹³ H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 195.

⁹⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 120.

⁹⁵ Siehe oben, S. 56.

⁹⁶ Vgl. P. Engelhardt, a. a. O., S. 134.

Die Thesen aus dem Artikel *Theologie und Heiligkeit* sind in Kisters Kritik deutlich zugespitzt und darum auch ziemlich einfach zu kritisieren. Der Vorschlag Balthasars besteht nicht in der Rückkehr zur bloßen Kontemplation der Heiligen Schrift, wie Kister es darstellt. Auch ist die Philosophie kein Nebengebäude und ihre Anwendung in der Theologie „keine bloß geschichtlich bedingte und daher überholbare Angelegenheit“, wie Kister formuliert.⁹⁷ Die Indienststellung der Philosophie soll also nach Balthasars Meinung auch nicht nur als eine geschichtlich entstandene Aneignung der Offenbarung beseitigt werden. In Balthasars Einspruch gegen die scholastische Theologie sieht Kister vor allem die Gefahr des Misstrauens gegen die Vernunft – das ist, seiner Meinung nach, nicht in Einklang zu bringen mit der katholischen Lehre. Die Scholastik bleibt für Kister modern und praktisch – entgegen der Ansicht Balthasars.⁹⁸

Balthasar ist in einer Version seines Artikels aus dem Jahr 1960 vorsichtiger und präziser geworden in der. Dort betont er nachdrücklich:

Gebetete Theologie heißt nicht „affektive“ Theologie im Gegensatz zu eigentlicher, streng-wissenschaftlicher. Gerade das nicht. [...] Es soll scharf und richtig gedacht werden. Aber es soll auch sachgerecht gedacht werden, nämlich so, dass man dieser einen, einzigartigen, inhaltlich und methodisch unvergleichlichen Sache gerecht wird.⁹⁹

Versuchen wir aber den positiven Vorschlag Kisters zu rekonstruieren. Entschieden empfiehlt er, die genaue Unterscheidung der Aneignungsarten der Offenbarung zu berücksichtigen. Auf der einen Seite haben wir die übernatürliche, geistgewirkte und auch theologische Erkenntnisweise durch den Glaubenssinn, auf der anderen Seite die wissenschaftlich-theologische Erkenntnisweise durch die theologische Vernunft. Kister protestiert gegen die Verwirrung auf diesem Gebiet, die aus den Behauptungen Balthasars entstehen kann. Für Kister können die Dinge des Glaubenssinnes nicht der theologischen Vernunft, die sich grundsätzlich mit dem Verständnis der Offenbarung durch die intellektuellen Mittel der Analogie beschäftigt, zugewiesen werden. Als echter Schüler vom heiligen Thomas von Aquin will Kister einfach alles sorgsam, präzise und genau unterscheiden.

Kister beruft sich oft auf das Erste Vatikanische Konzil, um die Unentbehrlichkeit beider Erkenntnisweisen im Leben der Kirche anschaulich zu machen. Die beiden „Theologien“ kann man nicht voneinander trennen. Die Fachtheologie kann nicht von der übernatürlichen Theologie abgelöst werden. „Jede von ihnen ist notwendig in ihrem Bereich, wenngleich die konnaturale schlechthin notwendiger ist als die intellektuelle.“¹⁰⁰

⁹⁷ M. D. Kister, a. a. O., S. 116.

⁹⁸ M. D. Kister, a. a. O., S. 119.

⁹⁹ H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 223–224.

¹⁰⁰ M. D. Kister, a. a. O., S. 117.

Die vom Glauben erleuchtete Vernunft spielt eine große Rolle beim Verstehen der Glaubensgeheimnisse. Dazu braucht sie die Philosophie, weil sie sich der Analogie bedient. Die geoffenbarten Mysterien sind doch durch die mitgeoffenbarten analogen Dinge der Naturordnung zu erkennen, wie es das Erste Vatikanische Konzil betont und worauf Koster verweist.¹⁰¹

Das Thema des Kampfes gegen unklare und schwärmerische Begriffe kehrt zurück. Wie in *Ekklesiologie im Werden*, verlangt Koster auch hier klare Vorentscheidungen, den Grund für die wissenschaftliche Ekklesiologie und Theologie vorzubereiten. Dabei ist zu bemerken, wie konsequent Koster für eine rationale, wissenschaftliche Theologie eintritt. Alle Meinungen, die ihm die Unterschätzung der Rolle der Theologie vorwerfen, erweisen sich in diesem Licht als ungerechtfertigt.

¹⁰¹ Koster beruft sich auf seine Lieblingszitate aus *Dei Filius*, Cap. 4, „De fide et ratione“, DH 3016 – vom Glauben erleuchtete Vernunft, die fleißig, fromm und nüchtern forscht – das Ideal der theologischen Arbeit (siehe oben, S. 36).

2. *Sensus fidei* als theologisches Kriterium

2.1. Mariologische Aufsätze

Für Koster ist die theoretische Seite des Problems des Glaubenssinnes wichtig. Noch wichtiger und notwendiger ist es aber, als Theologe „im Zentrum des Geschehens“ zu stehen. Die theoretischen Beiträge bereiten nur den Weg, um auf jenem Feld tätig zu sein, auf welchen der *sensus fidei* zur Zeit wirkt. Schließlich geht es darum, diese Wirkung fachkundig zu begleiten. Daraus ergibt sich sein Interesse für die Mariologie, jenem theologischen Gebiet, in welchem nach dem Krieg eine besonders schnelle Entwicklung eingetreten ist. Das Wirken des Glaubenssinnes war darin einfacher zu beobachten und zu untersuchen. Koster hat seine Artikel zur Mariologie nicht deshalb geschrieben, weil er ein neues Gebiet für seine theologische Forschung gefunden oder eine „mariologisch orientierte Frömmigkeit“ praktiziert hatte.¹⁰² In der Mariologie erkannte er einfach jenes Gebiet, in dem die Theologie gegenwärtig „im Werden“, der Glaubenssinn am besten hörbar und deshalb auch seine Bedeutung für die Kirche am einfachsten erkennbar war. Die mariologischen Beiträge sind nicht nach den Artikeln über den *sensus fidei* entstanden, sondern parallel dazu, Ende der vierziger und in den fünfziger Jahren.

Der direkte Zusammenhang der mariologischen Fragen mit dem Problem des Glaubenssinnes ist am besten im Aufsatz unter dem Titel *Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens* sichtbar. Diese Abhandlung ist zusammen mit dem Text *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen* in einem Buch veröffentlicht.¹⁰³ Im Vorwort schreibt Koster über die Umstände der Veröffentlichung:

Die heilige Kirche macht heute große Erfahrungen im Glauben, besonders jene, die in der Einführung in das Glaubensgut von der leiblichen Aufnahme Mariens durch den einheitlichen Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen besteht.¹⁰⁴

Diese Erfahrungen im Glauben sind für Koster ein spannender Prozess. Dieser braucht Reflexion und Begleitung, um theologisch thematisiert zu werden und seine ganze Bedeutung

¹⁰² P. Engelhardt, a. a. O., S. 134; M. D. Koster, Der Rosenkranz als Gebet der Kirche, in: *Gottesfreund* 2 (1949), S. 151–159.

¹⁰³ M. D. Koster, *Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens*, in: *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg 1950, S. 11–57.

¹⁰⁴ Aus dem Vorwort zu *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg 1950.

zu zeigen. Die Umstände der feierlichen Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel sind ein überzeugendes Zeugnis für die Wichtigkeit des Glaubenssinnes der gesamten Kirche.

Koster beschäftigt sich mit der Definition unter zwei Aspekten (sie entsprechen den Fragen von Papst Pius XII., die er am 1. Mai 1946 an sämtliche Bischöfe gerichtet hat): die Definierbarkeit und die Angemessenheit der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens. In der Definierbarkeit unterscheidet Koster zwei Aspekte: einen inneren und einen äußeren. Der innere Aspekt betrifft die Wahrheit in sich und ihr Kohärentsein mit anderen Glaubensäußerungen. Koster untersucht den Zusammenhang des neuen Dogmas mit den übrigen katholischen Hauptlehren. Hier unterscheidet er zum Beispiel zwischen *assumptio* (Aufnahme) und *ascensio* (Auffahrt) – im Unterschied zu der selbstmächtigen Himmelfahrt Christi.¹⁰⁵ Der äußere Aspekt ist mit historischen Schwierigkeiten verbunden, wie zum Beispiel der Erhellung der ältesten Zeugnisse der Glaubensüberlieferung. Mit diesen Schwierigkeiten beschäftigt sich Koster nicht. Für ihn sind sie alle theologisch lösbar. Um das Problem zu klären, treibt Koster keine Privilegien-Theologie, die sich auf eine logische Gedankenfolge beruft. Die historischen Probleme überlässt er den Historikern. Er fragt vor allem nach der Angemessenheit, also nach der Opportunität der Definition – diese Frage betrifft die Zweckordnung. Die Opportunität (Zweckmäßigkeit) der Definition ist nach Koster ein wichtiger Gegenstand der theologischen Bearbeitung. Hier muss man nach Kisters Meinung auch einen doppelten Gesichtspunkt haben und eine objektive und eine subjektive Opportunität der Glaubensverkündigung unterscheiden.¹⁰⁶ Die objektive Opportunität der Definition besteht in der ihr entgegenstehenden Irrlehre. Die subjektive Opportunität offenbart sich in der Annahme und Erwartung der gesamten Kirche, in der Frömmigkeit, im Eifer, in der Verehrung Mariens und in den daraus erhofften Früchten. Vor allem die objektive Opportunität kann also Gegenstand der Untersuchungen werden.

Schon der Ausdruck „Opportunität“ spielt eine wichtige Rolle, die aber unterschiedlich beurteilt wurde. Sophronius Clasen sieht darin eine weitere Beschränkung der lehramtlichen Entscheidungen zugunsten des Glaubenssinnes. Für ihn sind die Lehramtsentscheidungen unbedingt: nicht von weiteren Faktoren abhängig, besonders so undefinierten wie dem Glaubenssinn.¹⁰⁷ Anders Michael Schmaus – für ihn ist die Benützung der Ausdrücke „Opportunität“ und „Nichtopportunität“ sehr angezeigt:

¹⁰⁵ Vgl. M. D. Koster, Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens, S. 22.

¹⁰⁶ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 24–25.

¹⁰⁷ Vgl. S. Clasen, Wachstum des Glaubens, S. 149.

Sie geben Antwort auf die Frage, ob eine kirchliche Lehraussage angemessen oder unangemessen, heilswirksam oder heilsunwirksam, notwendig oder überflüssig ist. Mit der Wahrheitsgeltung sind solche Fragen nicht geklärt.¹⁰⁸

Für eine kirchliche Glaubensentscheidung ist die Wahl der rechten Zeit und der rechten Form von größtem Gewicht. Man muss die Frage nach Mentalität, geistiger Kapazität, gesellschaftlicher Verfasstheit stellen. Glaubensentscheidungen lassen sich nicht einfach in abstrakter Menschenferne vollziehen, sondern nur im Blick auf die gegenwärtige Situation der Menschen, die sie im Glaubensverständnis bejahen oder ablehnen.¹⁰⁹

Für Koster ist wichtig, dass Dogmen ihrer Notwendigkeit zur Ablehnung von Irrlehren gemäss definiert werden, nicht nach ihrem inneren Zusammenhang.¹¹⁰ Es geht nicht um die Dogmenentwicklung um der Entwicklung willen. Dies ist sichtbar in der Diskussion mit den Anhängern der Definierung eines Dogmas über die Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk („Corredemptrixfrage“).¹¹¹ Koster äußert Bedenken gegen die Methode der Anhänger der Einführung solcher Definition. Er will extreme Meinungen vermeiden und gibt zu, dass Maria aktiv dabei mitgewirkt hat, dass die Erlösung stattfinden konnte. Es ist nicht so, dass Koster nichts Positives zugunsten der Mitwirkung Mariens vorbringen will, aber – wie er selbst betont – nicht in dieser übertriebenen, unbegründeten und unverantwortlichen Art. Im berühmten Satz: *Numquam satis de Maria*, schlägt er gewisse Modifikation vor: *Nuncjam satis de Maria sine ratione sufficienti*.¹¹² Gefährlich sei die Tendenz, Maria alles Denkbare zuzuschreiben und sie „zu einer Art Duplikat von Christus“ zu machen.¹¹³ Koster lehnt alle theologischen Versuche ab, die als einziges Ziel haben, zum marianischen Perfektionismus zu führen.

Die solide, nüchterne und kritische Methode der dogmatischen Mariologie sucht man vergeblich in der affektiv-spirituellen. Daher kann fürder kein Zweifel darüber bestehen, dass wir zwei Arten der Mariologie zu unterscheiden haben.¹¹⁴

Koster sieht keine Notwendigkeit, die Definierung der leiblichen Aufnahme mit der *corredemptio* Mariens in Zusammenhang zu bringen. Dabei ist zu bemerken, dass die Suche nach der Opportunität der Definition über die klassische Konzeption der Theologie hinausgeht. Koster sucht nicht nur nach den inneren Zusammenhängen der Wahrheiten, wie schon gesagt

¹⁰⁸ M. Schmaus, Eine Anmerkung zum Problem der Demokratisierung im Bereich der kirchlichen Lehrunfehlbarkeit, in: Kirche im Wachstum des Glaubens: Festgabe Mannes Dominikus Koster zum siebenzigsten Geburtstag, Freiburg 1971, 255–265, hier S. 260.

¹⁰⁹ Vgl. M. Schmaus, a. a. O., S. 262–263.

¹¹⁰ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 23.

¹¹¹ M. D. Koster, Ist die Frage nach der Corredemptio Mariens richtig gestellt?, in: ThQ 139 (1959), S. 402–426. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 95–112.

¹¹² Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 108.

¹¹³ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 110.

¹¹⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 112.

wurde, sondern wendet sich an die Welt, in ihr hofft er die Lösungen der theologischen Probleme zu finden. Für Koster ist klar, dass man nicht einseitig die Bezeugung der Überlieferung durch die Väter und Theologen betonen kann. Wichtiger ist es, die Rolle des Glaubenssinnnes hervorzuheben.¹¹⁵ Nach dem Glaubenssinn zu fragen und ihm zuzuhören, bedeutet das „Weltliche“ neu wahrzunehmen und – immer aus der theologischen Perspektive –, neu verstehen zu lernen.

Wo sieht Koster aber die Opportunität des Dogmas über die Aufnahme Mariens in den Himmel genau zu diesem Zeitpunkt? Die dogmatische Definition kann als opportun, notwendig und zweckmäßig gelten, wenn entweder eine offene Leugnung derselben geschieht oder wenn ein ganzes System von Irrlehren auftritt und „den heiligen Glauben in seinen Grundlehren zu erschüttern sucht“.¹¹⁶ Die erste Art der Opportunität ist in unserem Fall nicht gegeben. Aber für mariologische Dogmen ist charakteristisch, dass sie „ein Kompendium der ganzen Heilsökonomie darstellen“, und als solche „alle Häresien einer Zeit wirksam in ihrem Kern treffen“.¹¹⁷ Das Dogma über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel richtet sich gegen den atheistischen Humanismus, der nach Koster die Grundirrlehre seiner Tage ist. In diesem Kontext schreibt Koster auch über die Gefahr von Kommunismus und Nationalsozialismus, die er als Ausdrucksformen des atheistischen Humanismus betrachtet. Die soziale Form der Gottlosigkeit sieht Koster im totalen Staat. Hier wird auch der Existenzialismus genannt, wo der Mensch zum Nichts hingeordnet ist. Mit dem atheistischen Humanismus muss auch sein Schatten, der spiritualistische Humanismus, gesehen werden. Dieser kann auch innerhalb der Kirche gefährlich sein, da er zur Leugnung und Schwächung des Glaubens führt.

Im kleinen Artikel, den Koster in der Zeit des Wartens auf die feierliche Proklamation des neuen Mariendogmas geschrieben hat, äußert er seine Überzeugung, dass es um den atheistischen Humanismus gehen muss, den er mit dem Schlagwort „Übermensch“ zu resümieren versucht.¹¹⁸ Es handelt sich also um eine Tendenz, die zum Aufstand gegen Gott auffordert und in der völligen Ablehnung jeder Abhängigkeit von Gott das Glück der Menschheit sieht. Der Mensch proklamiert sich selbst als allmächtig und ist bereit, eine neue Welt – ohne Gott – zu schaffen. Gegen diese Irrtümer will eben die Kirche die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel definieren, womit die Leiblichkeit dieses Geschehens besonders unterstrichen wird. Maria ist der Mensch, an dem Christi Leiden, Tod und Auferstehung sich voll und ganz ausgewirkt haben – „der Heilige Geist stellt sie uns durch die

¹¹⁵ Koster schreibt: „Es liegt nicht bei den Theologen, zu wünschen, auf welchem Wege der Heilige Geist seine Kirche in eine Heilswahrheit einzuführen befindet, das ist allein seiner göttlichen Freiheit und Weisheit überlassen“ (M. D. Koster, Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens, S. 51).

¹¹⁶ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 26.

¹¹⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 32–33.

¹¹⁸ M. D. Koster, Maria und der Übermensch, in: Gottesfreund 3 (1950), S. 225–231.

Kirche vor als das gerade Gegenteil vom Widerstand gegen Gott.“¹¹⁹ Diese Umstände begründen die objektive Opportunität des Dogmas – „es scheint keine Zeit geeigneter dazu als die unsrige, in der sich alle Irrlehren breit machen“.¹²⁰

Neben der objektiven sieht Koster auch eine starke subjektive Opportunität der feierlichen Verkündigung der Himmelfahrt Mariens. Es gibt ein frommes Verlangen und eine große Erwartung der Gläubigen und der kirchlichen Oberhirten „nach einem festen Halt und einem Leuchtturm“, nach einer Klarheit angesichts des atheistischen Humanismus. Die feierliche Verkündigung der Himmelfahrt Mariens hat ihre Bedeutung auch für die Frauen und ihre Rechte.¹²¹ Der Glaubenssinn ist also möglichst tief verankert in der Analyse der Situation der Welt. Er bewegt sich auf der Grenze zwischen Kirche und Welt und baut eine Brücke, um die ganze Wirklichkeit besser zu verstehen. Koster begrüßte, dass im Kontext der mariologischen Fragen die Rolle des Glaubenssinn in der Kirche präziser erfasst wurde.¹²²

Kosters Beitrag zur Mariologie besteht aber nicht nur in den Untersuchungen rund um den Glaubenssinn. Obwohl diese vortheologische Arbeit für ihn besonders wichtig ist, vernachlässigt er nicht die eigentlichen theologischen Versuche. Der Artikel *Die Himmelfahrt Mariens – gleichsam die Vollendung ihrer unbefleckten Empfängnis* ist überwiegend dem Problem der inneren Verbindung zwischen der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Mariens in den Himmel gewidmet.¹²³ Koster will den „sachlichen Grund der inneren Verbindung dieser beiden Privilegien der Gottesmutter“ finden.¹²⁴

Worin besteht die Gnade der Unbefleckten Empfängnis? War sie der Ursprungsgnade Adams gleich, obwohl sie aus den Verdiensten Christi stammt, oder gehört sie (indirekt) der Ordnung der hypostatischen Union an? Es gab unterschiedliche Antworten auf diese Fragen. Alle aber schreiben Mariens Ursprungsgnade dem Verdienst Christi zu. Deshalb hat sie „die Merkmale der von Christus verliehenen Gnade“, die auf ihre Weise für jeden gelten, der diese Gnade empfängt (es geht vor allem um die Hinordnung auf den siegreichen Durchgang durch

¹¹⁹ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 231).

¹²⁰ Vgl. M. D. Koster, Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens, S. 41.

¹²¹ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 46.

¹²² Mit Genugtuung bemerkt Koster die Betonung der Rolle des Glaubenssinn im päpstlichen Dokument *Fulgens corona* (Pius XII., 8. September 1953). Vgl. M. D. Koster, Hirtensorge des Papstes um Kirche und Welt, in: Die neue Ordnung 7 (1953), S. 321–324, hier S. 324.

¹²³ M. D. Koster, Die Himmelfahrt Mariens gleichsam die Vollendung ihrer Unbefleckten Empfängnis. Ein theologischer Versuch, in: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici Mariani Romae anno 1954 celebrati, Romae 1957, Vol. 10, S. 39–45. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 77–94.

¹²⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 79.

Leid und Tod).¹²⁵ Die Gnade Mariens ist der Ursprungsgnade Adams nur ähnlich.¹²⁶ Adams Gnade war die sogenannte Schöpfungsgnade, die alle Menschen auf Gott hinordnete.

Alle diese Erwägungen haben Konsequenzen für die Wirklichkeit des Todes Mariens – man kann über „ein Recht auf die Unsterblichkeit in diesem Leben“ sprechen. Dies hängt vom Charakter der Ursprungsgnade ab. Koster spricht sich für den Tod Mariens aus, der die Gleichförmigkeit mit ihrem Sohne und ihre Teilnahme im Erlösungswerk unterstreicht. Maria ist also bei ihrer Empfängnis nicht mit Adams Gnade, sondern mit der Gnade Christi beschenkt worden. Diese beiden Geheimnisse – so bemerkt Koster – beleuchten sich gegenseitig.¹²⁷ Negativ gesehen spricht man von der Bewahrung vor der Erbschuld, positiv ist es jedoch der Eintritt in die Gnadenordnung Christi. Maria hat das bekommen, was die Gnade Adams nicht zu geben vermochte, und zwar den Sieg über den faktisch bei ihr eingetretenen Tod.

Beim Thema der Erlösung Mariens warnt Koster vor übertriebenen Äußerungen, die in diesem Fall keine Art von Erlösung und Befreiung zuschreiben wollen. Koster spricht über die befreiende Erlösung von der Notwendigkeit der Verwesung (im Fall der Himmelfahrt) und über die befreiende Erlösung von der Notwendigkeit, in die Erbschuld zu fallen (bei der Unbefleckten Empfängnis).¹²⁸ Nach Kisters Meinung stellt die Himmelfahrt Mariens die „Krönung und Vollendung“ ihrer Unbefleckten Empfängnis dar, aber sie rückt auch die Ursprungsgnade Mariens in ein neues Licht und diese beiden mariologischen Wahrheiten verbinden sich besser mit dem Ganzen der christlichen Soteriologie.

2.2. Sakramente und Glaubenssinn

2.2.1. Firmung

Ähnlich wie in der Mariologie sieht Koster im Problem der Firmung ein Gebiet, auf dem der Glaube einen besonders wichtigen Schritt macht, der von Theologen begleitet sein soll. Das muss für den gegenseitigen Nutzen geschehen – für die Praxis und das bessere Verständnis der Firm spendung, aber auch für die Theologen, die den Glaubenssinn hören lernen können. In der Einführung zu seinem kleinen Buch über die Firmung schreibt Koster:

¹²⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 81.

¹²⁶ „Maria empfangt bei ihrem Ursprung eine Gnade höherer Ordnung als diejenige Adams war“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 82).

¹²⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 90.

¹²⁸ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 92–94.

Diese Schrift geht in ihrem Grunde zurück auf ein Durchdenken der heute nicht mehr zu leugnenden inneren Entwicklung der Kirche, die umschrieben werden kann als ihre „Volkwerdung“ auf Grund der besonderen Einwirkung des Heiligen Geistes vor allem unter den Laien.¹²⁹

Schon der Titel zeigt die Richtung der Forschung. Es geht nicht bloß um Erklärungen zur Bedeutung der Firmung, sondern um die Erscheinungsweise der Kirche. Dazu muss man die Vorstellung vom Glaubenssinn vertiefen. So beginnt auch Koster sein Buch. Er bedient sich der Analogie des normalen Sehens der Weltdinge, der verschiedenen Arten des Sehens im natürlichen Bereich. Dasselbe geschieht in der Sache der Heilsdinge, im Bereich, der zum Glauben gehört.

Koster unterscheidet zwei Weisen des Sehens der Heilsdinge: nach menschlicher Weise und nach der Weise Gottes, der einzigen, die wirklich adäquat ist.

Daher kommt die Einheit des Heilsverständnisses in der Kirche, daher der eine Glaubensgeist, daher die Möglichkeit, dass unfehlbar entschieden werden kann und werden muss: nur diese Sehweise entspricht voll und ganz den Dingen des Heiles und jede andere bleibt weit hinter ihr zurück, selbst dann, wenn sie jenen nicht entgegen ist.¹³⁰

Koster sucht auch die biblische Begründung: Diese höhere Weise des Sehens gibt den einzelnen und der Gesamtheit der Christen Verständnis, Erkenntnis und Weisheit, „die erleuchteten Augen des Herzens“ (Eph 1,18), „den Geist der Wahrheit“ (Joh 16,13), das „geistgewirkte Verständnis“ (Kol 1,9).¹³¹

Die Bedingungen der Benützung des Glaubenssinn haben moralischen Charakter. In diesem Sinn spricht Koster über den Glaubenssinn als „das gnadenhafte Organ“.¹³² Die Möglichkeit des Sehens durch den Glaubenssinn ist Gabe und Geschenk – der Glaubenssinn fordert nur, dass man ihm Raum gibt und seine Tätigkeit nicht behindert. „Raum geben“ bedeutet: auf die menschlichen Weisen des Sehens der Heilsdinge verzichten. Hier schreibt Koster wieder über den Vorrang des Glaubenssinn vor der theologischen Vernunft. Diese Betrachtungsweise determiniert auch seine theologische Methode: Glaubensworte und Glaubenssymbole sind viel wichtiger als Ansichten, Meinungen und Menschenworte. Obwohl es dem Glaubenssinn nicht auf die Geschichte ankommt und er die Heilsdinge so sehen will, wie sie in den Heilsworten und Heilssymbolen der Gegenwart erscheinen, ist auch die Geschichte zu berücksichtigen, weil sich diese Gesten und Symbole in der Vergangenheit bereits gestalteten. Es müssen also frühere Lehrentscheidungen, Sakramentsliturgien,

¹²⁹ M. D. Koster, Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche, Regensburg-Münster 1948, S. 6.

¹³⁰ M. D. Koster, a. a. O., S. 9.

¹³¹ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 10. An anderer Stelle im Buch schreibt Koster mit Entschiedenheit: „Der Glaubenssinn muss immer und überall den Vorrang behalten.“ (S. 176) und weiter: „Der Glaubenssinn sieht tiefer, richtiger und müheloser als die Theologie.“ (179).

¹³² Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 11–12.

Glaubensaussagen der Väter und die ganze Überlieferung der Kirche in die Überlegungen einbezogen werden. Koster will auf die Untersuchung der Traditionszeugnisse nicht verzichten, welche die Funktion und die Bedeutung des Symbols der Firmung verdeutlichen und transparent machen sollen.

Besondere Bedeutung gewinnen in Kusters Auffassung die lehramtlichen Dokumente. Koster analysiert präzise die römischen Firmrituale (von 1925) und die neueste Firminstruktion (von 1934). Dieser Teil des Buches über die Firmung besteht aus Zitaten aus den offiziellen Dokumenten. Auf diese Art und Weise will Koster die Zusammenarbeit der Theologen mit dem kirchlichen Lehramt praktisch verwirklichen. Mit Genugtuung stellt er fest, dass das päpstliche Dekret über die Krankenfirmung erschien, als er am Firmungsthema arbeitete.¹³³ Koster gilt dies offensichtlich als Bestätigung, dass sein Thema besonders wichtig für die Kirche der Gegenwart ist.¹³⁴ Ähnlich wie bei den mariologischen Dogmen, die sich gegen falsche anthropologische Konzeptionen wenden, ist die Betonung der Firmung und die Rolle des Heiligen Geistes eine Reaktion gegen alle Tendenzen, welche die ganze Welt verwandelnde Kraft ausschließlich im Menschen sehen wollen. Die Aktualität dieses Themas sieht Koster in der Tatsache, dass der Heilige Geist „in den Zeiten des aus sich mächtigen Menschen“¹³⁵ der Vernachlässigung und Verachtung anheim gefallen sei. Niemand braucht mehr das Sakrament der Fülle des Heiligen Geistes, der allein aber den Menschen zu ermächtigen und zu vervollkommen imstande ist.¹³⁶

Der Glaubenssinn findet sein Wirkungsgebiet in der genauen Untersuchung von Ritualen und Zeremonien. Alle wichtigen Elemente wie der Firmcharakter, die in der Firmung geschenkte Fülle des Geistes, die Forderungen der Firmung, die Notwendigkeit der Vorbereitung – „das alles sieht der Glaubenssinn auf einmal in dem Ganzen, das für ihn die Firmung nach der Firminstruktion und nach der Firmliturgie darstellt: eine bis ins kleinste geordnete inhaltsreiche Kulthandlung der Kirche“.¹³⁷ Die kirchliche Praxis ist also der Erscheinungsort der theologischen Entwicklung. Sie muss also ein Tätigkeitsgebiet des Glaubenssinnes sein, weil dort schlechthin die Theologie anfängt.

Auch die Wandlungen der Firmspendung sind eine wichtige Aufgabe für die theologische Bearbeitung – der Glaubenssinn erkennt in ihnen die Verdeutlichung der Firmwirkung, welche dem Nutzen der Empfänger dienen sollen. Die relative Wandelbarkeit der äußeren Form der Firmspendung braucht die Gläubigen nicht zu beunruhigen – der richtig

¹³³ AAS 38 (1946) 349–358.

¹³⁴ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 7.

¹³⁵ M. D. Koster, Symbol und Firmung, in: Die neue Ordnung 2 (1948), S. 297–321, hier S. 297.

¹³⁶ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 297.

¹³⁷ M.D. Koster, Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche, S. 32.

formierte Glaubenssinn sieht darin die Bestätigung der Vollmacht der Kirche. Dank dem Glaubenssinn ist es möglich, die wesentlichen Elemente der Firmung heraus zu kristallisieren (das heißt für Koster vor allem die Handauflegung und – an zweiter Stelle – die Salbung).¹³⁸ So offenbart sich die ganze Dynamik der Handlung der Kirche deutlicher. Durch den Glaubenssinn hat die Theologie einen Zugang zu diesem Prozess.

In Kusters Artikel *Vom Sinn der Firmpatenschaft*, der 1944 erschienen ist und als Vorbereitung seines Buches diente, ist das große Interesse an den liturgischen Gebärden charakteristisch.¹³⁹ Diese von Koster geforderte neue Sensibilisierung auf die liturgischen Rituale, kann einerseits das Verständnis der Firmzeremonien wiederbeleben und vertiefen, andererseits hat sie eine wichtige erkenntnistheoretische Funktion: die praktische Anwendung des Glaubenssinnes. Koster betont zum Beispiel die Wichtigkeit der konkreten, liturgischen Gebärden, die den Sinn der Institution der Patenschaft zu erklären imstande sind.

Die einmalige „körperliche Berührung“ durch den Firmpaten während des Firmempfanges wirkt als rechtssymbolische Berührung eine dauernde Rechtsverbindung zwischen dem Paten und seinem Patenkind, die von der Kirche „geistliche Verwandtschaft“ genannt wird.¹⁴⁰

Koster untersucht nicht nur den schon vorhandenen Stand der Firmspendung. Offensichtlich will er auch etwas zur Weiterentwicklung beitragen. Er postuliert zum Beispiel die Erweckung und die Wiederbelebung der Firmpatenschaft. Darin sieht er die Aufgabe für die ganze Kirche als Antwort auf das Bedürfnis der Aktivierung der Laien. Für Koster ist die Betonung der Rolle der Firmpaten eine Alternative zu den Meinungen, die diese Möglichkeit nur in der eucharistischen Mitfeier sehen.¹⁴¹ Die Firmpatenschaft ist für ihn eine ganz spezifische Aufgabe und kirchliche Mission, die er sogar mit der Bezeichnung „Amt“ zu beschreiben versucht.¹⁴²

¹³⁸ Vgl. M. D. Koster, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, S. 158–179; vgl. auch ders., *Symbol und Firmung*, S. 307.

¹³⁹ M. D. Koster, *Vom Sinn der Firmpartnerschaft*, in: *ThGl* 36 (1944), S. 75–83.

¹⁴⁰ M. D. Koster, a. a. O., S. 77.

¹⁴¹ „Daher ist es eigentlich unverständlich, dass man bisher die Aktivierung der Laien von gewisser Seite ganz einseitig in der Linie der eucharistischen Mitfeier erstrebt hat und dazu in einer Weise, die nicht ganz frei von schweren Bedenken ist“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 81). Diese Versuche wurden von Koster schon in *Ekklesiologie im Werden* kritisiert – vor allem ist hier die Mysteriengegenwartstheologie von Odo Casel gemeint (Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 70–72).

¹⁴² Vgl. M. D. Koster, *Vom Sinn der Firmpatenschaft*, S. 82.

2.2.2. Symbolsinn der Sakramente

In seinen Beiträgen zur Frage nach der Wiederbelebung der Firmung in der Kirche betont Koster vor allem die äußere, sichtbare Seite der Sakramente. Am besten ist das im Artikel *Symbol und Firmung* (1948) sichtbar, wo Koster schreibt, dass jedes Sakrament vom Symbol her verstanden werden muss.¹⁴³ Die äußeren Zeichen bilden die phänomenologische Grundlage, auf die sich die theologische Erklärung stützen kann.

Solange das Symbol aber nicht auf die möglichst beste Weise erklärt und verständlich gemacht wird, kann man keine größere Wertschätzung der Firmung erwarten.¹⁴⁴

Was für die Firmung gültig ist, interessiert Koster auch im weiteren Kontext. Er stellt die Frage nach dem Symbol im allgemeinen und nach seiner Bedeutung in der katholischen Sakramententheologie. Diesem Thema widmete Koster den Artikel *Symbol und Sakrament*.¹⁴⁵ Die Überlegungen zum Thema des Sakramentes stellt Koster in Zusammenhang mit der Situation der Symbolsinnverarmung, des Symbolmissbrauches und des Vertrauensverlustes, welcher nach dem Krieg stattgefunden hat.¹⁴⁶ Diese beunruhigenden Phänomene haben ihre Quelle in der falschen Konzeption des Menschen als Person – deshalb wird als theologische Voraussetzung auch „eine radikale Rehumanisierung des Lebens und der Bildung“ gefordert.¹⁴⁷ Für Koster ist klar, dass die Zeit der Rehabilitierung des Symbols gekommen ist. Man muss lernen, das Sakrament in seiner Symbolnatur zu verstehen. Koster untersucht die Traditionszeugnisse und die Etymologie des Wortes „Symbol“. „Das erhellende Wort“ in der Begriffsgeschichte ist für Koster die Definition des Konzils von Trient, wo die Eucharistie mit den übrigen Sakramenten „ein Symbol einer heiligen Sache und sinnfällige Gestalt der nicht sinnfälligen Begnadigung“ genannt worden ist.¹⁴⁸ Besonders ist hier das benutzte griechische Wort „Symbol“ bemerkenswert und „von providentieller Bedeutung“. Koster schreibt enthusiastisch:

¹⁴³ Vgl. M. D. Koster, *Symbol und Firmung*, S. 297.

¹⁴⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 321.

¹⁴⁵ M. D. Koster, *Symbol und Sakrament*, in: *Die Neue Ordnung* 1 (1946/1947), S. 385–403. Abgedruckt in: *Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien*, Mainz 1971, S. 151–171.

¹⁴⁶ „Während wir und Generationen vor uns den Symbolsinn verkümmern ließen, indem wir ihm das Symbol entzogen, weckte ihn die gnostisch-theosophische Irrlehre durch Darbietung unechter Symbole, und missbrauchte ihn die Politik in beispielloser Seinsfeindlichkeit und zügelloser Täuschungssucht“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 153).

¹⁴⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 169.

¹⁴⁸ „Sanctissimae Eucharistiae cum ceteris sacramentis est symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem;“ (Konzil von Trient, 13. Sitzung, Kap. 3., DH 1639). Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 152.

Symbol besagt mehr als *signum* und *signaculum* zusammen. Als *Symbole* sind die Sakramente zu glauben, zu werten, zu vollziehen, zu schauen und zu erklären, nicht mehr als bloße Zeichen. Das ist es, was Augustin, Thomas und Johannes a S. Thoma meinten und gedanklich und sprachlich nicht bewältigen können.¹⁴⁹

Nach sprachlichen Erklärungen formuliert Koster folgenden Satz, der als „vorläufige Bestimmung des Personensymbols“ dienen soll:

Das Personensymbol ist eine kollektiv vollzogene sinnfällige Handlung als Zeichen und Ausdruck einer gegenseitigen persönlichen Wertung.¹⁵⁰

Besonders auffällig ist die Bezeichnung „Personensymbol“. Koster unterscheidet Personensymbole von Sachsymbolen, und die letzten noch von einfachen Zeichen. Mit dem Begriff des Personensymbols ist zwangsläufig der Kollektivcharakter des Symbols verbunden. Es geht hier um einen Vorgang zwischen Personen, um eine Handlung, die nicht von einer Person allein gesetzt wird. Zur Illustration führt Koster das Beispiel des Ringtauschs an. Der Ring als solcher ist nur Zeichen, das Tragen der Ringe – ein Gedenkzeichen an die einmal erfolgte Symbolhandlung. Als eine weiter entwickelte Definition des Personensymbols dient die folgende Bezeichnung:

Das Personensymbol ist eine bestimmte kollektiv vollzogene sinnfällige Handlung als gemeinsames Zeichen und gemeinsamer Ausdruck einer gegenseitigen persönlichen Wertung.¹⁵¹

Immer ist die personale Dimension des Symbols wichtig – von ihr her wird die kollektive Relevanz sichtbar. Das Symbol ist die Handlung, die kollektiv vollzogen wird. Ihre Verankerung hat sie aber in den einzelnen Personen und dient zur persönlichen Wertäußerung. Diese, im Kosterischen Sinn eigentlich ekklesiologischen Untersuchungen, sind notwendig, um den Weg für die Betrachtung der Sakramente als Kultsymbole vorzubereiten. In den Sakramenten als Kultsymbole kommt es zur selben personalen Begegnung und Zusammenwirkung, jedoch unter Berücksichtigung der gegenseitigen Entfernung – das Kultsymbol muss die größtmögliche Unähnlichkeit zwischen Gott und Menschen berücksichtigen.¹⁵² Die sakramentale Handlung hat also zwei Seiten: Sie ist „der Ausdruck der Erlöserliebe Christi zum Menschen und des Glaubens und der Hingabe des Menschen an Christus.“¹⁵³ Koster schreibt über die Sakramente als Heiligungsursachen, über die das Handeln Gottes durch Christus wirkt – wie er selbst bezeugt: „Damit ist nichts Neues gesagt, sondern der Akzent dahin gesetzt, wo er hingehört.“¹⁵⁴ Der richtige Akzent besteht in der

¹⁴⁹ M. D. Koster, a. a. O., S. 153.

¹⁵⁰ M. D. Koster, a. a. O., S. 156.

¹⁵¹ M. D. Koster, a. a. O., S. 159.

¹⁵² Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 161.

¹⁵³ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 164.

¹⁵⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 167.

Wahrnehmung der Bildung der sichtbaren Einheit zwischen Gott und seinen Berufenen. Um diese zeitliche und gleichzeitig eschatologische Handlung Gottes in der Kirche zutreffend aufzufassen, muss man die Struktur der natürlichen Symbole gut verstehen. Koster kehrt zur Analogiefrage zurück. Durch die Konkretheit der irdischen Wirklichkeiten führt auch der Weg der Theologie – sie ist nicht von den idealistischen Voraussetzungen her zu konstruieren, sondern von den göttlich-menschlichen Handlungen, die jeden einzelnen als Person betreffen und aus Vielen die sichtbare Einheit, die Kirche, gründen. Der Schlüssel zur richtigen Auffassung sieht Koster in der Rückkehr zum Lesen „im Buche der Natur und des Menschenlebens“, im Respekt vor der sinnfälligen, materiellen Wirklichkeit.¹⁵⁵ Das bedeutet auch Interesse an den Naturwissenschaften und an der Anthropologie, die den Theologen bei ihrer Arbeit helfen sollen. Diese Haltung hat eine positive Gegenwirkung:

Durch die Sakramente als Symbole wird uns jene Naivität gegeben, durch die wir imstande sind, die in den Sakramenten wiedergeschenkte „Welt“ und Natur wieder als Gabe des Himmels und nicht nur als Ausbeutungsfeld zu werten und zu sehen.¹⁵⁶

Der Glaubenssinn bleibt also auf die Sichtbarkeit und Sinnlichkeit der Sakramente angewiesen. Einen praktischen Versuch, zur theologischen Entwicklung auf dem Gebiet der sakramentalen Symbole beizutragen, hat Koster 1960 aufgenommen. Seine Arbeit unter dem provisorischen Titel *Kreuz und Altar – Das Eucharistische Opfersymbol*, wurde nie veröffentlicht. Die Ordenszensoren betonen das echt theologische Vorgehen Kisters und bezeichnen seine Arbeit als eine sehr instruktive Abhandlung über den Stand der Symbolfrage.¹⁵⁷ Sie sollte eine neue Messopfertheorie bieten. Die Unterstreichung der sinnlichen Elemente, die Wörtlichkeit der Beschreibungen und die benutzten Ausdrücke klangen sonderbar und könnten für die Gläubigen beunruhigend sein. Koster hat seine Arbeit nicht zu Ende geführt, obwohl er sie noch Anfang der sechziger Jahre zu ergänzen versuchte.

Bei der Untersuchung der Anwendung des Glaubenssinns in Kisters Bearbeitung der theologischen Fragen ist zusammen mit seiner klar ausgesprochenen fundamentalen Bedeutung für die theologische Prinzipienlehre auch die ekklesiologische Implikation sichtbar. Der Glaubenssinn wird zum ekklesiologischen Thema im ganz speziellen Sinn, der die Originalität

¹⁵⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 169. Koster beruft sich hier auf Thomas von Aquin, der schreibt: „Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae ipsius: unde Eccli. 1 dicitur quod Deus ‚effudit sapientiam suam super omnia opera sua‘. Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas quam per hominis doctrinam“ (STh III q. 12 a. 3 ad 2).

¹⁵⁶ M. D. Koster, a. a. O., S. 171. Dieser Dialogversuch mit der modernen Wissenschaften ist schon im Motto des Artikels festzustellen: „Wissenschaften entfernen sich im ganzen immer vom Leben und kehren nur durch einen Umweg wieder dahin zurück“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 151; vgl. J. W. Goethe, Sprüche in Prosa, 2.41.I., Frankfurt a. M. 1993, S. 163). Die Theologie ist von den Fehlern der übrigen Wissenschaften nicht frei und hat denselben Weg zu machen.

¹⁵⁷ Vgl. die Rezensionen von A. Fries und A. Kropp (Archivum Provinzia Teutoniae, Köln).

der Intuition Kisters richtig bewerten lässt. Der Kontext der klassischen Auffassungen kann dies veranschaulichen.

3. *Sensus fidei* als Aufgabe für die Ekklesiologie

3.1. Verschiedene Entwicklungsrichtungen

Besonders nach dem Konzil hat sich die zentrale Bedeutung des *sensus fidei* in verschiedenen Bereichen der theologischen Diskussion offenbart. Der *sensus fidei* ist zu einem klassischen ekklesiologischen Thema geworden. Schon vorher aber hat das Interesse am Glaubenssinn seinen Ausdruck in wichtigen Beiträgen zur Theologie des Laientums gefunden.¹⁵⁸ Gerhardt Philips betont die bekannte Tatsache, dass die grundlegende Autorität der Kirche nicht die Autorität des Lehrens, sondern die des Lebens ist. „Die beste und unverdächtige Art der Predigt ist doch immer ein heiliges Leben.“¹⁵⁹ Die Autorität der Laien hat immer in dieser allgemeinen kirchlichen Regel ihre Verankerung. Dasselbe unterstreicht Yves Congar in seinen Beiträgen.¹⁶⁰ Seine Erwägungen zum Thema der Lehrautorität der Laien situiert er im Zusammenhang mit dem Prophetenamt der Kirche, was später vom Konzil aufgenommen wurde. Dabei warnt er vor der Überschätzung des Glaubenssinnes: dem *sensus fidei* darf man nicht zu viel zuschreiben – „nicht nur im Hinblick auf die Vorrechte der Hierarchie, sondern auch in sich“.¹⁶¹ Congar gibt historische Beispiele der Schwächung des Glaubens im großen Teile des christlichen Volkes angesichts des Islams oder der Reformation. Das bedeutet nicht, dass er die Unfehlbarkeit des Glaubenssinnes nur darin sieht, sich bereitwillig von der Hierarchie belehren zu lassen.¹⁶² Congar schreibt:

So ist der *sensus fidelium* oder *sensus catholicus* als eine in der Körperschaft der Gläubigen beheimatete Fähigkeit des Anhangens und der Unterscheidung auch und zugleich ein *sensus* der Einheit und der Gemeinschaft, zu dem wesentlich eine gehorsame Haltung gegenüber der apostolischen Autorität, die in der Gesamtheit der Bischöfe lebendig ist, gehört.¹⁶³

¹⁵⁸ Vor allem sind hier zwei Publikationen zu nennen: Y. Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, Paris 1952 (deutsche Ausgabe: Y. Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1956) und G. Philips, *Le Rôle du Laïcat dans l'Eglise*, Paris 1954 (deutsche Ausgabe: G. Philips, *Der Laie in der Kirche*, Salzburg 1955).

¹⁵⁹ G. Philips, *Der Laie in der Kirche*, S. 133.

¹⁶⁰ Vgl. J. Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung*, S. 204.

¹⁶¹ Vgl. Y. Congar, *Der Laie*, S. 469–470.

¹⁶² Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 470.

¹⁶³ Y. Congar, a. a. O., S. 470–471.

Diese weitentwickelten und wichtigen Untersuchungen zum Platz der Laien in der Kirche in der Vorbereitungsphase des Konzils haben auch dazu beigetragen, dass nach dem Konzil das Problem des Glaubenssinn schnell mit dem Verhältnis zwischen Laien und Hierarchie in Verbindung gebracht wurde.

Der wichtigste konziliare Text zum Glaubenssinn findet sich in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, im Kontext der Teilnahme des Volkes Gottes am prophetischen Amt Christi.¹⁶⁴ Die Aussage aus *Lumen gentium* hat seine komplexe Geschichte und ist auch im Zusammenhang mit der gesamten Kirchenkonstitution und mit den anderen Konzildokumenten zu bewerten.¹⁶⁵ Das Konzil ist nicht die einzige Inspirationsquelle der theologischen Forschungen zu diesem Thema, hat aber entscheidend dazu beigetragen, dass der Glaubenssinn als ekklesiologisch relevantes Problem an Interesse gewann. Der Glaubenssinn kann nicht isoliert von kulturellen, sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen betrachtet werden. Die Komplexität der Frage zeigt die Bedeutung dieses Themas auf verschiedenen Ebenen. Wolfgang Beinert unterscheidet sechs Ebenen, auf denen das Thema des *sensus fidei* von Bedeutung ist:

Wir dürfen Einblicke erwarten

- in die Struktur des Glaubensaktes,
- in die Wirkungen der Glaubenshaltung für den einzelnen und die Gemeinschaft,
- in die Weise der Wahrheitsfindung innerhalb der Glaubensgemeinschaft – der Glaubenssinn ist ein *locus theologicus* –,
- in die Wirkung der Taufe (und Firmung),
- in die Struktur der Kirche (berührt ist unter anderem das Verhältnis von Orts- und Universalkirche, die Kompetenz des Lehramtes, die Stellung der Laien),
- in Phänomene wie Heiligenverehrung und Volksfrömmigkeit.¹⁶⁶

Es gibt also viele Bereiche, die beim Thema „Sensus fidei und Ekklesiologie“ zu berücksichtigen sind.¹⁶⁷ Wir versuchen die meist offensichtlichen Zusammenhänge zu nennen, um eine Perspektive für den Versuch Kisters und seine Besonderheit zu skizzieren. Deshalb müssen wir jetzt über die Werke Kisters hinausgehen, um den gegenwärtigen Kontext zu veranschaulichen.

¹⁶⁴ „Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cf. 1 Io 2,20 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum „ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles“ universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. 1 Th 2,13), semel traditae sanctis fidei (cf. Iud 3), indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat“ (LG, 12).

¹⁶⁵ Vgl. dazu eine umfangreiche Untersuchung von Ch. Ohly, *Sensus fidei fidelium*, besonders das 4. Kapitel: „Das II. Vatikanische Konzil: Der Weg zur Aussage über den Glaubenssinn aller Gläubigen in *Lumen Gentium* 12“, S. 173–272.

¹⁶⁶ W. Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, S. 69.

¹⁶⁷ Vgl. D. J. Finucane, *Sensus Fidelium*, besonders: „Theological Treatments of the Sensus Fidelium since Vatican II“, S. 253–440.

3.1.1. Die Demokratisierung der Kirche

Die Demokratisierung der Kirche ist der selbstverständlichste Anwendungsbereich des Glaubenssinnes. Wichtig sind praktische Fragen nach Aussagekompetenz, Lehrkompetenz der Gesamtheit der Glaubenden und nach Art und Weise, wie und wo sich der Konsens finden lässt. Wenn der *sensus fidei* eine intuitive Einsicht der Gläubigen in den inneren Zusammenhang der Glaubensaussagen ist, muss man sich fragen, ob dies nur passiv verstanden sein soll.¹⁶⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Unfehlbarkeit des Gottesvolkes, also der Gläubigen, und die Unfehlbarkeit des durch Papst und Bischöfe repräsentierten Lehramtes ausgesagt.¹⁶⁹ Es wurde aber kein Zusammenhang hergestellt zwischen dem Glaubenszeugnis der Gläubigen im Verhältnis zum Lehramt von Papst und Bischöfen. In der nachkonziliaren Zeit konzentrieren sich viele Theologen auf die Präzisierung von Funktionen und Kompetenzen.¹⁷⁰ Es wird im Kontext des Glaubenssinnes über den Prozess der Subjektwerdung des Volkes Gottes gesprochen.¹⁷¹ Die Erscheinung der Subjektwerdung innerhalb der Kirche geschieht zum Beispiel in der Forderung vieler Laien nach mehr Mitspracherechten und Einflussmöglichkeiten. Die einzelnen Gemeinden wollen nicht nur Objekt kirchlicher Pastoral sein, sondern deren Mitträgerinnen. Diese Phänomene kann man als Versuche der Gläubigen werten, ihrem *sensus* Ausdruck zu verleihen.

Im Sinn der Demokratisierung der Kirche äußert sich auch Michael Schmaus. Der Glaube des Gottesvolkes sei die fundamentale Wirklichkeit und das fundamentale Geschehen. Das Lehramt habe innerhalb des Gottesvolkes an diesem Glauben eine Dienstfunktion auszuüben. Für Schmaus ist es nicht zu bestreiten, dass in diesem Zusammenhang ein stark demokratisches Element steckt.¹⁷² Dabei ist zu beachten, dass die Glaubensinhalte nicht vom Volk selbst hervorgebracht werden.

Die Glaubensinhalte sind nicht das Ergebnis und die Frucht geschichtlicher gesellschaftlicher Entwicklungen, deren Anwalt das kirchliche Lehramt wäre, sondern, wenigstens in ihrem Grundbestand, Gabe Gottes, des sich nicht

¹⁶⁸ Ch. Duquoc, Das Volk Gottes als aktives Glaubenssubjekt in der Kirche, in: Conc(D) 25 (1985), S. 281–287.

¹⁶⁹ Vgl. LG 12, 18–25.

¹⁷⁰ H. Fries, Gibt es ein Lehramt der Gläubigen?, in: Conc(D) 25 (1985), S. 288–293.

¹⁷¹ S. Pemsel-Maier, Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes, in: D. Wiederkehr (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 161–181.

¹⁷² Vgl. M. Schmaus, Eine Anmerkung zum Problem der Demokratisierung im Bereich der kirchlichen Lehrunfehlbarkeit, S. 259; auch Daniel J. Finucane, *Sensus Fidelium*, S. 280.

entwickelnden Gottesgeistes. Der Inhalt ist zwar dem Gottesvolk anvertraut, stammt aber nicht aus ihm.¹⁷³

Als ein Ausdruck des Glaubenssinnes und seiner demokratisierenden Dimension kann man auch die Rezeption betrachten: auf diese Art und Weise soll das Volk Gottes die Wichtigkeit der Äußerungen von Bischöfen, Päpsten und Konzilien bestätigen. Ein Konsens kann sich auch in Form einer Rezeption oder in Gestalt der Verweigerung dieser Rezeption äußern. Dabei ist zu beachten, dass ein Konsens nie abgeschlossen ist, da das Leben mit seinen differenzierten Fragen weitergeht: der in der Rezeption geäußerte Konsens ist immer im Werden begriffen.¹⁷⁴

Die Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae Vitae* hat ein besonderes Interesse am *sensus fidei* und *sensus fidelium* geweckt. Die Diskussion über die Demokratisierung der Kirche wurde ausgelöst unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Lehrautorität aller Gläubigen. Die Moraltheologie hat im *sensus fidei* einen wichtigen Gegenstand entdeckt.¹⁷⁵ Die Demokratisierung wurde häufig mit dem Problem des individuellen Gewissens in Verbindung gebracht.¹⁷⁶ Aufnahme und Antwort auf diese Richtungen stellen die Worte von Papst Johannes Paul II. aus der Adhortation *Familiaris Consortio* dar:

Der „übernatürliche Glaubenssinn“ besteht jedoch nicht nur oder notwendigerweise in der Übereinstimmung der Gläubigen. Die Kirche sucht, indem sie Christus folgt, die Wahrheit, welche sich nicht immer mit der Meinung der Mehrheit deckt. Sie horcht auf das Gewissen und nicht auf die Macht und verteidigt so die Armen und Verachteten. Die Kirche weiß auch die soziologischen und statistischen Forschungen zu schätzen, wenn diese sich zur Erfassung des geschichtlichen Umfeldes, in dem sich das pastorale Wirken vollziehen muss, nützlich erwiesen und wenn sie zu einer besseren Erkenntnis der Wahrheit verhelfen; diese Forschungen allein können jedoch nicht ohne weiteres als Ausdruck des Glaubenssinnes betrachtet werden.¹⁷⁷

¹⁷³ M. Schmaus, a. a. O., S. 259.

¹⁷⁴ Vgl. H. Vorgrimler, Vom „sensus fidei“ zum „consensus fidelium“, in: *Conc(D)* 25 (1985), S. 237–242.

¹⁷⁵ Die Erscheinung *Humanae Vitae* hat die Diskussion über die christliche Autonomie ausgelöst. Diese Problematik bleibt aber nicht nur auf Moraltheologie beschränkt, sondern betrifft sie die ganze Theologie, Ekklesiologie nicht auf der letzten Stelle (Vgl. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, S. 149–175; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971).

¹⁷⁶ Vgl. Daniel J. Finucane, *Sensus Fidelium*, besonders: „Theological Treatments of the Sensus Fidelium since Vatican II“, S. 253–440.

¹⁷⁷ Johannes Paul II., *Familiaris Consortio* 5, 1981, AAS 74 (1982) 92–149.

3.1.2. Die Befreiungstheologie

Zu derselben Entwicklungsrichtung wie die Diskussion über die Demokratisierung der Kirche kann auch die Glaubenssinnfrage in der Befreiungstheologie zugeordnet werden. Der Akzent ist hier auf die Armen gesetzt, auf ihre Möglichkeit in der Kirche gehört zu werden. Die Theologen versuchen dem menschlichen Subjekt in Kirche und Gesellschaft seine Würde wiederzugeben und dem elitären Denken, der Verdammung der großen Mehrzahl zur Sprachlosigkeit ein Ende zu machen.¹⁷⁸ Der Gläubige mit seinem Glaubenssinn muss in seiner konkreten Situation ernst genommen werden.

Die theologische Reflexion präsentiert sich vor allem als „zweites Wort“, als kritische Reflexion über das christlich-kirchliche Leben und die Praxis im Licht des Evangelium. Das „erste Wort“ bleiben immer dieses Leben und diese Praxis selbst.¹⁷⁹ Die Befreiungstheologie betont die große Bedeutung des so genannten gesellschaftlichen und kirchlichen Ortes für die theologische Reflexion.¹⁸⁰ Die Kirche der Armen ist als solcher kirchlichen Ort erkannt, der das Herausarbeiten der theologischen Fragen ermöglicht. Was zunächst die Theologie betrifft, wurde sehr oft auf die ganze Kirche ausgeweitet. Die Kirche, nicht nur die Theologie, wächst aus dem Glauben des Volkes.¹⁸¹ Die Erfahrung der Armen wird zu dem Ort, an dem die Kirche sich verwirklicht – an dem die „Ekklesiogenese“ stattfindet.¹⁸² Der Glaubenssinn des Volkes entdeckt vor allem eine starke Sehnsucht nach Befreiung in der Kirche und in der Welt. Die Situation der Unterdrückung hebt die politische und ökonomische Dimension der Befreiung hervor. Die aus der Erfahrung der Armen gewachsene Theologie wird konsequent in diese brennenden Probleme eingebracht und sehr oft in den Appell für eine neue Form von kirchlicher Praxis umgestaltet. Die gewünschte Wirkung verlangt nach Bedingungen, welche diese Stimme hörbar machen können – also die Anerkennung der vom Glaubenssinn des Volkes entstandenen theologischen Reflexion als der berechtigten Autorität in der Kirche. Die Konfrontation mit den autoritären Strukturen und dem autoritären Verhalten wird oft wohl oder übel ins Zentrum der Problematik gerückt. Sogar die Volksfrömmigkeit wird davon nicht verschont – sie kann auch in ihren Praktiken als von der offiziellen Lehre der Kirche nicht

¹⁷⁸ H. Vorgrimler, Vom „sensus fidei“ zum „consensus fidelium“, S. 239.

¹⁷⁹ Vgl. A. Q. Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación*, in: I. Ellacuría, J. Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. I, Madrid 1990, S. 253–272, hier S. 254.

¹⁸⁰ Vgl. J. Lois, *Cristología en la teología de la liberación*, in: I. Ellacuría, J. Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. I, Madrid 1990, S. 223–251, hier S. 224.

¹⁸¹ Vgl. L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, S. 24–28.

¹⁸² Vgl. L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Guevara 1984.

anerkannter oder sogar bekämpfter Faktor gesehen werden.¹⁸³ Als Zusammenfassung dieser Erwägungen kehrt also am häufigsten die Frage nach der Beziehung zwischen der lehramtlichen Autorität und der Autorität des Volkes Gottes zurück.¹⁸⁴

Die offiziellen kirchlichen Dokumente dagegen benützen das Interesse an der Betonung des Glaubenssinnes der Armen, um die soteriologische und ethische Dimension der Befreiung aufzuzeigen. So lesen wir in der Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung *Libertatis conscientia* im Zusammenhang mit dem *sensus fidei*:

Die Armen, die Gegenstand der besonderen Liebe Gottes sind, verstehen am besten und gleichsam instinktiv, dass die tiefste Befreiung, nämlich die von Sünde und Tod, durch das Sterben und Auferstehen Christi bewirkt wird.¹⁸⁵

Der Mensch wird vor allem von der radikalen Versklavung durch das Böse und die Sünde befreit. Diese fundamentale Aussage kann man in den verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit erkennen, welche als Äußerung des Glaubenssinnes des Volkes Gottes ihre ganze theologische und pastorale Tragweite offenbart.

Leider ist oft die ganze Diskussion über Demokratisierung und Befreiungstheologie stark durch eine militante Sprache geprägt. Die eigentlichen ekklesiologischen Fragen sind häufig durch soziologische Erwägungen zum Kampf zwischen zwei oder mehreren Gruppen („Klassen“) ersetzt worden. Dabei ist aber das Problem nicht gelöst, sondern nur stärker verdunkelt. Schließlich ist auch die Kirche der Armen (entweder mit ihrer Lehrautorität oder ohne) mit der Frage konfrontiert, wie die Personenwürde ernst genommen werden kann. Die Kirche der Armen, mehr oder weniger revolutionär, auf mehr oder weniger lokaler Ebene, ist nicht zwangsläufig vor totalitären Formen und Verhalten geschützt. Das bedeutet nicht, dass die Befreiungstheologie mit dem Problem des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft nicht konfrontiert wird. Aus der Perspektive der gemeinschaftlichen Glaubenserfahrungen der so genannten „Basisgemeinden“ wird die Überwindung des Individualismus gefordert, was durch die Berücksichtigung der spirituellen Dimension geschehen soll, um die Gefahr des marxistischen Kollektivismus zu entgehen.¹⁸⁶ Eine besondere Bedeutung gewinnen die Forderungen nach der Definition der Person, welche den gemeinschaftlichen Charakter einbezieht und das Verlangen nach mehr Solidarität und Offenheit besser ausdrückt.¹⁸⁷ Dabei kann auch die Demokratie als ein Produkt der

¹⁸³ Vgl. D. Irarrazaval, *Religion Popular*, in: I. Ellacuria, J. Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. II, Madrid 1990, S. 345–375.

¹⁸⁴ Vgl. J. Sobrino, *Die „Lehrautorität“ des Volkes Gottes in Lateinamerika*, in: *Conc(D)* 25 (1985), S. 269–274, hier S. 273–274.

¹⁸⁵ *Libertatis conscientia* 22, (1986), AAS 79 (1987) 554–591.

¹⁸⁶ Vgl. J. I. González Faus, *Antropologia, Persona y Comunidad*, I. Ellacuria, J. Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. II, Madrid 1990, S. 49–78, hier S. 70–76.

¹⁸⁷ Vgl. J. I. González Faus, a. a. O., S. 77.

individualistischen Kultur gesehen werden (der Kultur der „ersten Welt“), und sie muss nicht immer ein gewünschtes Ziel in den Versuchen der kirchlichen Neubestimmung sein. Der Ruf nach mehr Demokratie in der Kirche – auch wenn er völlig gerechtfertigt ist –, kann nicht die einzige Entwicklungsrichtung des Glaubenssinnproblems werden.

Trotzt vielen gemeinsamen Elementen – wie zum Beispiel eine praxisbezogene Weise der theologischen Arbeit – geht die Hauptidee Kisters in der Frage nach dem Glaubenssinn nicht in selbe Richtung, wie die Thesen der Befreiungstheologie. Die ekklesiologische Bedeutung des *sensus fidei* erschöpft sich nicht in den Kontroversen um die lehramtliche Autorität, obwohl sicher diese Frage darin enthalten ist. Um die Perspektive Kisters weiterzuführen: Sehr wichtige soziologische Analysen werden nur dann theologisch nutzbar, wenn auf die Theologie in ihrem ersten Ziel nicht verzichtet wird, das heißt an direkter Gottbezogenheit.

3.1.3. Der Glaubenssinn in der Communio-Struktur der Kirche

Der Glaubenssinn ist nicht nur ein Punkt, der notwendig eine Quelle von Kontroversen ist. Er kann auch ein wichtiger Faktor der neuen Bestimmung der Kirche als Communio sein, als Kommunikationsgemeinschaft, als Ort der Wahrheitsfindung.¹⁸⁸ Die Theologen wollen eine angemessene Antwort geben auf die Frage, wie man Lehramt und *sensus fidelium* in Einklang bringen und über die Komplementarität und Mitarbeit in der Wahrheitssuche sprechen kann statt ewig über Konkurrenz und Kampf. Die Bemühungen auf diesem Gebiet leisten einen wesentlichen Dienst an Kirche und Welt. Sie machen gar die Erfüllung eines wichtigen Teiles der theologischen Berufung aus.¹⁸⁹ Um die Bedingungen für diese Mitarbeit zu erreichen, sind die psychologische Dimension des Glaubenssinnes und die Formation der theologischen Kultur

¹⁸⁸ „Wenn sich die Kirche im Konzil (vgl. LG 1–4) wirklich als ‚Ikone‘ des dreifaltigen Gottes, als Bild und Gleichnis der ‚Communio‘ der Liebe zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist versteht, kann sie aus der inneren Logik einer solchen Symbolik heraus nur in entsprechenden ‚communalen‘ oder kommunikativen Strukturen existieren und muss diese auch in einem kommunikativen Lebensstil praktizieren“ (M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg im Breisgau 1996, S. 72).

¹⁸⁹ Vgl. J.-M. R. Tillard, *Le „sensus fidelium“, réflexion théologique*, in: ders. (Hrsg.), *Foi populaire et Foi savante*, Paris 1976, S. 9–40. Tillard schreibt: „La *conspiratio* – c’est-à-dire la complémentarité vers un même but et dans une même fidélité – du *sensus fidelium* et de la hiérarchie permet ainsi à l’Eglise de vivre d’une foi authentique, tout en ne cessant de traduire celle-ci dans une communion à la marche de l’humanité. Cette communion n’est-elle pas une voie essentielle d’accomplissement de la Seigneurie du Christ ?“ (S. 40).

wichtig, die dem Glaubenssinn einen entsprechenden Raum geben kann. Auf diese Art und Weise kann man möglichst vielfältige Äußerungsbedingungen gewährleisten.¹⁹⁰

Der ekklesiologische Zugang zum Glaubenssinn kann auch aus der kirchrechtlichen Perspektive erreicht werden. Der Bezug auf die Kirchenrechtswissenschaft muss das Problem des Glaubenssinnes nicht auf die Gehorsambereitschaft reduzieren. Christoph Ohly versucht die kirchliche Realität des Glaubenssinnes den drei Aspekten des Verständnisses der Kirche als *communio* zuzuordnen, das heißt: zu Kirche als *communio fidelium*, Kirche als *communio hierarchica*, und Kirche als *communio ecclesiarum*. Die Unterscheidung dieser drei Dimensionen geschieht auf der rechtlichen Grundlage und ermöglicht eine möglichst weit verstandene Untersuchung der Eigenschaften und der Funktionen des Glaubenssinnes.¹⁹¹

Aus soziologischer Perspektive erscheint die Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft, als „eine universale Kommunikationsgemeinschaft, in der über die Glaubwürdigkeit bestimmter kirchlicher Auffassungen und Interpretationen im Sinne eines auf Konsensbildung ausgerichteten Prozesses verhandelt wird.“¹⁹² Der prozessuale Charakter des *sensus fidei* soll durch die theologische Arbeit auch ergänzt und entwickelt werden.¹⁹³ Die innerkirchliche Kommunikation, in der eine spezifische Urteilkraft in Glaubensdingen spürbar ist, muss als Ausdruck des Wirkens des Heiligen Geistes verstanden werden. Der Glaubenssinn ist nicht Formel für eine an sich diskutierbare Mitwirkung der „einfachen“ Gläubigen an kirchlichen Entscheidungsprozessen, sondern Erweis der Aktivität des Geistes Gottes. In der Glaubensübereinstimmung ist die Wirklichkeit der Kirche sichtbar und greifbar. In der Kirche, die zur „kommunikativer Kirche“ wird,¹⁹⁴ offenbart sich notwendig die große Rolle des

¹⁹⁰ Vgl. Z. Alszeghy, *Le sens de la foi et le développement dogmatique*, in: R. Latourelle (Hrsg.), *Vatican II. Bilan et Perspectives. Vingt-cinq ans après (1962–1987)*, Bd. I, Montréal-Paris 1988, S. 153–170, hier S. 167–170.

¹⁹¹ Vgl. Ch. Ohly, *Sensus fidei fidelium*, S. 294–346. Als Ergebnis seines Studiums schlägt Ohly die folgende Erfassung des Glaubenssinnes vor: „Der *sensus fidei fidelium* ist eine der ganzen Kirche als am prophetischen Amt Christi teilhabender hierarchisch strukturierter *communio fidelium* durch den Hl. Geist geschenkte Gabe des übereinstimmenden erkennenden Bewusstseins hinsichtlich einer durch den Glaubenssinn selbst prozessual entstandenen Glaubensüberzeugung. Diese ist an die Vorgaben der Hl. Schrift und der Tradition gebunden und wird unter der beständigen Leitung des kirchlichen Lehramtes im Glaubenskonsens geäußert sowie im Leben voller angewendet. Der Glaubenssinn aller Gläubigen bringt auf diese Weise die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche im Glauben (*infallibilitas in credendo*) zum Ausdruck.“ (S. 350)

¹⁹² F.-X. Kaufmann, *Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive*, in: D. Wiederkehr (Hrsg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?*, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 132–160. Vgl. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, S. 138–159.

¹⁹³ Tillard spricht über „la vérité en gestation“ (Vgl. J.-M. R. Tillard, a. a. O., S. 36–39). Leo Scheffczyk schreibt: „Es ist vielmehr der Gesamtsinn der Gläubigen, der aus der lebendigen Kommunikation und Konspiration aller Glaubenden wie auch aus dem Zusammenklang aller Organe entsteht, vor allem aus dem Zusammenstimmen zwischen den Hirten und den Gläubigen. Als das Gesamtbewusstsein der Kirche empfängt der Glaubenssinn seinen Ursprung, seine Urteils- und Zeugniskraft nur im Medium der Kirche, in ihrem Gesamtleben. Nur weil er aus dem Einklang einer Gemeinschaft kommt, kann er auch der tieferen Einigung dienen, aber auch ein starkes Zeugnis der Einheit in der Wahrheit vor der Welt darbieten“ (L. Scheffczyk, *Sensus fidei – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in: *IKaZ* 16 (1987), S. 420–433, hier S. 433).

¹⁹⁴ Vgl. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, S. 74;

Glaubenssinnes, der als Faktor des die Kirche fundierenden Kommunikationsprozesses auftreten muss, was als dialektische Struktur der so verstandenen Kirche bezeichnet werden kann.¹⁹⁵

Der Glaubenssinn der Gläubigen wird sogar als Schlüsselbegriff des theologischen und ekklesiologischen Denkens schlechthin gesehen.¹⁹⁶ Wichtig bleibt dabei, dass „der Glaubenssinn weder ein vages Gefühl noch eine subjektive Äußerung eines bestimmten Individuums noch eine Art magischer ‚sechster Sinn‘ oder ein schwärmerischer Enthusiasmus ist“.¹⁹⁷ Er ist mit dem Glauben verbunden und äußert sich im Bekennen des Glaubens. Unter diesem Aspekt ist der *sensus fidei* das verbindende Moment, das die Kirche als *congregatio fidelium* ermöglicht. Die Bereitschaft aller Gläubigen zur Verständigung ist nicht nur eine soziologische Voraussetzung, sondern das Zeugnis des Wirkens des Heiligen Geistes, der als der eine und selbe in allen Getauften wohnt. Schließlich geht es darum, „kommunikative Einheit der Glaubenden“ „durch dialogisch erzielten Konsens“ zu schaffen,¹⁹⁸ und sie zum Ausdruck zu bringen. Darin kann man auch die Verbindung mit der Mission der Kirche für die Welt sehen. Schon auf erkenntnistheoretischer Ebene kommt die Bedeutsamkeit des *sensus fidei* für die Welt-Kirche-Beziehung zu Wort. Durch den Glaubenssinn ist die Welterfahrung der Gläubigen sogar zum theologischen Prinzip geworden.¹⁹⁹ Die Bedeutung des Glaubenssinnes offenbart sich auch deutlich in den ökumenischen Fragen:

Der *sensus fidei* ist nicht nur der Ort der Rezeption, durch die der gewachsene ökumenische Konsens im gesamten Gottesvolk lebendig wird; er ist nicht nur eine nachträgliche Aneignung der „Expertenökumene“, sondern wesentliche Quelle des ökumenischen Geschehens.²⁰⁰

¹⁹⁵ „Als ‚Lebensraum‘ des Glaubens ist die Kirche mit jedem persönlichen Glaubensvollzug immer schon konstitutiv mitgegeben, und zwar zunächst als vorausgesetzter Ermöglichungsgrund des persönlichen wie auch gemeinsamen Glaubens. An ihm partizipieren die einzelnen Glaubenden und empfangen ihren Glauben von ihm“ (R. Giger, *Die Kirche zwischen Menschlichkeit und Mysterium*, Teildruck, Roma 2004, S. 59).

¹⁹⁶ Vgl. W. Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, S. 68.

¹⁹⁷ W. Beinert, a. a. O., S. 118).

¹⁹⁸ Vgl. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, S. 147–151; ders., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, S. 74.

¹⁹⁹ Vgl. H. Waldenfels, *Welt als Erkenntnisprinzip der Theologie*, in: *ZKTh* 96 (1974), S. 247–262.

²⁰⁰ G. Vergauwen, *Sensus Fidei – Consensus Fidelium im ökumenischen Dialog heute*, S. 46.

3.2. Zurück zur „vorthologischen“ Ekklesiologie

Die theologische und ekklesiologische Fragestellung Kisters kann man in Verbindung mit den oben aufgezählten Problemen sehen. Kisters Untersuchungen über *sensus fidei* schließen die Fragen nach Demokratisierung der Kirche, nach der Stimme der Armen in der Kirche und nach dem Glaubenssinn als ein Faktor der Stiftung der Kommunikationsgemeinschaft ein, obwohl diese Themen bei Kister nicht entwickelt worden sind. Seine Hauptintuition, die ihm das Thema des Glaubenssinnes so wichtig gemacht hat, befindet sich aber noch an einem anderen Ort. So wollen wir über die ekklesiologische Zuordnung des Problems sprechen, welche sich aber bei Kister nicht nur in der Unterscheidung von „Glaubenssinn der Hirten“ und „Glaubenssinn der Gläubigen“ äußert.²⁰¹

In der Frage nach dem Glaubenssinn kehrt das Problem des Spannungsverhältnisses zwischen Kollektiv und Einzelmensch zurück. Der ganzen Kirche ist das Unfehlbarkeitscharisma zugeschrieben.²⁰² Der Glaubenssinn ist demnach eine Fähigkeit der ganzen Kirche, die im Prozess der Wahrheitssuche Subjekt ist (oder wird). Aber auch wenn alle Glaubenden als das Subjekt „Volk Gottes“ eingesetzt sind, muss die Frage nach dem Platz des Einzelmenschen gestellt werden. Erst dann kommen die Konkretisierungen (oder vielleicht eher die Verallgemeinerungen) wie die Probleme der Mehrsichtigkeit der Wahrheit, der Pluralität und der Offenheit der Suchprozesse. Bevor wir über die Kirche als Subjekt sprechen können, müssen wir den Platz aller Menschen in der Kirche richtig verstehen. Daraus ergibt sich die Frage: Wie kann man das Individuelle wiederfinden? Der Glaubenssinn ist vom Glauben nicht abtrennbar – die Glaubensgemeinschaft kann nichts anderes glauben als die einzelnen Glaubenden. Die eigentliche ekklesiologische Frage betrifft nicht die Stufung der hierarchischen Unterscheidungen und lehramtlichen Äußerungen, nicht einmal (jedenfalls nicht direkt) Autorität und Kompetenz der verschiedenen lehrenden Instanzen und der Amtsträger, sondern die Beziehung zwischen der Kirche als Ganzen, als Gemeinschaft, und den Einzelgläubigen. Der Glaubenssinn der Gläubigen soll nicht nur auf der Ebene des Kollektivs untersucht werden, sondern muss zum Gegenstand der Reflexion schon als das Individuelle und Konkrete werden. Dann erst ist die Glaubwürdigkeit der Untersuchungen sichergestellt. Aus dieser Perspektive gesehen, gehört die Frage nach dem *sensus fidei* zum Gebiet ekklesiologischer Studien, der Ekklesiologie im Werden. Sie kann als Vorentscheidung gesehen werden, als Fundament der weiteren theologischen Arbeit.

²⁰¹ Im kirchlichrechtlichen Sinne schreibt Ohly über die „ekklesiologische Einordnung“ bei Kister (Vgl. Ch. Ohly, *Sensus fidei fidelium*, S. 131–133).

²⁰² Vgl. LG 12.

Hier taucht die Fortsetzung der Diskussion Kisters mit Karl Adam auf. In Adams Buch *Wesen des Katholizismus* hat der *sensus fidei* seinen wichtigen Platz, immer aber als der zur Gemeinschaft gehörende Instinkt, als geheimnisvolles solidarisches Zusammenwirken. Solidarisches Glaubensleben führt zum gemeinsamen Erleben der Wahrheit, und endlich zu ihrem Ausdruck in der Gestalt der Dogmen.²⁰³ Besondere Bedeutung gewinnt die Solidarität des Glaubenslebens, weil eben die Gemeinschaft ein Subjekt des Glaubenssinnes ist. Die undurchsichtige und mysteriöse Wirkkraft des radikal gemeinsamen Glaubenssinnes verstärkt noch den Eindruck, dass der Einzelmensch in den so großen und wichtigen, Jahrhunderte dauernden Vorgängen, verloren geht. *Sensus fidei* als eine lebendige, existenziale und erfahrbare Kraft ist zum abstrakten, in den geschichtlichen Prozessen erscheinenden *sensus fidelium* umgestaltet worden.

Dasselbe Problem hat Kister schon in *Ekklesiologie im Werden* gestellt: Dort musste, das, was individuell ist, vor der Vorherrschaft der Leib-Christi-Konzeption gerettet werden; hier muss das Individuelle den rechten Platz in den geschichtlich relevanten Problemen des Glaubenssinnes finden. Kister konzentriert sich in seinen Untersuchungen fast ausschließlich auf den *sensus fidei*. *Sensus fidelium* oder *consensus fidelium* werden nur marginal erwähnt. Das ist wahrscheinlich bewusste Wahl und Ausdruck der Treue zu Prinzipien, welche das Individuum schützen sollen. *Sensus fidelium*, *consensus fidelium* und andere daraus folgende Fragen, obwohl immer als klassische ekklesiologische Themen betrachtet, gehören für Kister zur nächsten Phase der Ekklesiologie. Nur wenn er als *sensus fidelium* auftritt, scheint der *sensus fidei* ein eigentliches ekklesiologisches Thema zu sein. Bei Kister ist aber der *sensus fidei* als solcher schon für die Ekklesiologie wertvoll. Schon hier hat er seine wichtige kirchlich-soziale Aufgabe und er darf auf der Ebene des einzelnen Christen nicht übersehen werden.²⁰⁴ Die Ekklesiologie will Kister absichtlich „von unten“ bauen, um eine Entfremdung des Individuums zu vermeiden. Interessanterweise kann man darin eine Wiederaufnahme des Themas sehen, das vor allem die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts interessierte: der subjektive Gesichtspunkt der Glaubensgnade.²⁰⁵ Congar verweist auf moderne Theologen, die sich besonders auf die subjektive Seite des Glaubenssinnes konzentrieren und seine Bedeutung auf die ganze Kirche erweitert haben, um aus dem *sensus fidei* ein Prinzip der theologischen Entwicklung zu machen.²⁰⁶ Im Kontext vom Kisters Werk ist Congars Ansicht nur teilweise

²⁰³ Vgl. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, S. 157–162.

²⁰⁴ Vgl. M. D. Kister, *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*, S. 150.

²⁰⁵ Vgl. Y. Congar, *Der Laie*, S. 469.

²⁰⁶ „Les théologiens modernes se sont attachés surtout à l’aspect subjectif du *sensus fidei*. Ils ont repris les textes où S. Thomas d’Aquin parle de la faculté de perception et de discernement que possède en nous la foi, faculté qu’il attribue, au moins dans ses œuvres les plus mûres, aux dons du Saint-Esprit, donc à une activité dont le principe reste une motion actuelle et gracieuse de Dieu. S. Thomas a limité sa considération à la personne individuelle croyante. Les théologiens modernes l’ont étendue à la communauté des fidèles dans l’espace et dans

richtig – Koster brauchte keine Erweiterung des Glaubenssinn auf die ganze Kirche, um diesen als ekklesiologisches Thema zu betrachten.

Wenn der heilbringende Glaube nur auf der Ebene des einzelnen Gläubigen zu untersuchen ist, bedeutet dies nicht eine neue Erklärung der Frage nach der Spannung zwischen Heilskollektivismus und Heilspersonalismus? Ist das nicht eine radikale Umkehr der Position, die Koster ausdrücklich in seinem bekanntesten Buch *Ekklesiologie im Werden* bezogen hat? Dort hat er doch den Heilspersonalismus abgelehnt. Wie bei der genaueren Behandlung von *Ekklesiologie im Werden* muss die Antwort auch hier lauten, dass der erste Eindruck täuscht. Die Ablehnung des Heilspersonalismus soll die Person schützen und ihre Werte hervorheben. Koster will die Kirche nicht aufgrund des Glaubenssinn ausschließlich als Summe der Einzelnen betrachten, sondern fordert eben eine neue Einheit. Diese Einheit kann nicht vorherbestimmt sein, sondern sie muss ihre eigene kirchliche Gestalt in den (vor-)theologischen Untersuchungen suchen. *Sensus fidei* ist die Erleuchtung des Heiligen Geistes, die allen Gläubigen aufgrund von der Taufe zukommt. Der Glaubenssinn ist also das Sichtbarwerden der gemeinschaftsschaffenden Wirkung der Taufe. Individuell bleibend erschafft er die Einheit von allen, die von dieser Gabe beschenkt worden sind. Auf der individuellen Ebene erforscht weist auf eine überindividuelle Größe hin, die nicht bedrohlich dem Individuum gegenüber ist.

Das eigentliche ekklesiologische Thema des *sensus fidei* ist für Koster stark mit der theologischen Methodologie verbunden. Von der Ekklesiologie her finden wir einen Zugang zur Theologie, und zwar schon auf der Ebene der Fundamente. Die richtige Auffassung der ekklesiologischen Probleme, das heißt des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft, ermöglicht die Theologie. Diese These öffnet die folgende Etappe des Weges, den wir mit Koster zu machen beabsichtigen.

le temps ; ils ont vu le *sensus fidei* comme principe de développement et comme fruit de la communion ecclésiale“ (Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris 1963, S. 84).

TEIL IV

DIE THEOLOGIE ALS ANGEWANDTE EKKLESIOLOGIE

Im vierten Teil der Arbeit werden wir uns mit der Einordnung der Ekklesiologie in der theologischen Wissenschaft beschäftigen. Auch in diesem Teil werden die Schriften von Koster den Ausgangspunkt für unsere Betrachtungen abgeben.

Die in den vorangegangenen Teilen besprochenen ekklesiologischen Betrachtungen Kisters können als das Fundament für eine allgemeine theologische Sicht interpretiert werden. Diese in seinem Buch *Ekklesiologie im Werden* skizzierte und in den anderen Beiträgen fortgesetzte Betrachtungsweise soll im Folgenden Gegenstand einer vertieften Untersuchung sein. Bei unseren weiteren Ausführungen wollen wir das Werk Kisters jedoch wie auch in der früheren Abschnitten nicht auf die Begriffe „Leib Christi“ und „Volk Gottes“ reduzieren. Wird sein theologisches Werk nur auf den Vergleich zwischen ihnen vereinfacht, so liegt die Schlussfolgerung nahe, dass es äußerst statisch und für die Eschatologie nicht nutzbar ist. Auch wenn die Bedeutung der Beiträge zu Mariologie und Sakramentenlehre nicht unterschätzt wird. Dieser dynamische und eschatologische Aspekt von Kisters Werk soll im ersten Kapitel behandelt werden.

Im zweiten Kapitel wird die Beziehung Kisters zur Verkündigungstheologie thematisiert. Die Verkündigungstheologie als Bewegung der theologischen Erneuerung, die in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts, hat wesentlich zur pastoralen Ausrichtung der Theologie beigetragen. Die Beweggründe Kisters, die zu seiner Distanzierung von dieser Bewegung geführt haben, stehen dabei im Mittelpunkt unserer Überlegung.

Auch im dritten Kapitel wird die theologische Dimension der Ekklesiologie zum Hauptthema. Die Beziehung der Theologie zu den Sozialwissenschaften ist Anknüpfungspunkt für den von Kister erwünschten Beitrag der theologischen Disziplinen zur Prägung des sozialen Gefüges. Die Annäherung an diese Idealvorstellung, dass die Theologie im Dienst der Gesellschaft steht, konnte in der Nachkriegszeit beobachtet werden.

Nach der Diskussion der sozialen Aspekte seines Werkes, wird im vierten Kapitel gezeigt, dass die Zielsetzung von Kisters Werk entgegen vielen Vorwürfen theologischer Natur ist. Dieses kommt vor allem in den von Kister behandelten christologischen Themen zum Ausdruck. Wichtig ist, dass das ekklesiologische Fundament auch in diesen Ausführungen deutlich erkennbar ist.

1. Die dynamische und eschatologische Dimension

1.1. Natur und Übernatur

Beim Studium von Koster's Werk entsteht der Eindruck, dass er den Ausdruck „das wandernde Gottesvolk“ nicht ohne Zögern gebraucht, obwohl dieser zu seiner Zeit als die höchst geglückte eschatologisch-dynamische Beschreibung der Kirche galt.¹ In seinen Beiträgen konzentriert sich Koster vor allem auf die Innenseite der Kirche. Mit Misstrauen bewertet er auch den Begriff der Kirche als Ursakrament für die Welt.² Wenn er über die Möglichkeit der Definition der Kirche spricht,³ über das Wesen der Kirche oder über das Leitbild der Kirche für das Konzil,⁴ kann man den Eindruck gewinnen, dass die Offenheit für die Welt für Koster von geringer Bedeutung ist. Kann man jedoch die Aussage treffen, dass der Akzent in Koster's Werk wirklich nur innerkirchlich ist? Diese Frage kann man verneinen. Koster's Hochschätzung für die außertheologischen Disziplinen hat eindeutig gezeigt, dass die Offenheit für die Welt für ihn eine wichtige Rolle spielt. Die heilsgeschichtliche Dimension ist nie ganz abwesend und auch das Thema des Dienstes der Kirche an der Welt ist ebenfalls unter seinen ersten Ideen zu finden.⁵ Dieses Thema ist jedoch nicht auf den ersten Anblick zu erkennen. Um diesen Aspekt des Werkes richtig zu erfassen, muss man an erster Stelle an einen Aufsatz erinnern, der gerade in seiner grundsätzlichen theologischen Aussagekraft für die

¹ Siehe oben, S. 111.

² In seinen theologischen Aussagen galt Koster als besonders vorsichtig. Im Besonderen beabsichtigte er Verwirrungsgefahr bei der Benützung alter Begriffe in neuen Zusammenhängen zu vermeiden. Seine Bedenken betreffen aber nur die Terminologie – was auch in der Diskussion um den Leib-Christi-Begriff sichtbar war. In diesem Fall formuliert Koster seine Meinung wie folgt: „Das ‚Volk Gottes‘ ist durchaus ein ‚sakramentliches Volk‘. Das verbietet jedoch, es selber als ‚Ursakrament‘ zu erklären. Ursakrament ist und bleibt allein der Mensch und Mittler Jesus Christus. Sein Volk kann als sein Werk Ihm nur ähnlich, doch niemals Er selber sein“ (M. D. Koster, Die Kirche, das Volk Gottes, Anhang III, S. 263). Vgl. auch M. D. Koster, Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil, S. 183.

³ M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 100–124.

⁴ Vgl. M. D. Koster, Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil, S. 173–175.

⁵ Siehe oben, S. 115.

Wertung der Theologie Kisters von erheblicher Bedeutung sein dürfte. Es geht um den Artikel *Natur und Übernatur*, der 1936 zum ersten Mal veröffentlicht wurde.⁶

Am Anfang der Beschäftigung mit dem Artikel „Natur und Übernatur“ ist wichtig die vom Autor benutzten Termini zu klären. Die zentralen Begriffe Natur und Übernatur überraschen durch die ihnen von Kister zugeschriebene Aussagekraft. Es geht um „die christliche Gesamtordnung“, was schon im Untertitel des Artikels betont wird. Zur christlichen Gesamtordnung gehören neben der Frage der Sakramente, wie Kister selbst aufzählt:

Natur und Menschennatur, natürliches und übernatürliches Werkzeug, natürliche und übernatürliche Autorität, natürliches Gesetz der Übernatur, politische Gemeinschaft und Kirche, natürliches und übernatürliches Recht, natürliche und übernatürliche Rechtsperson und noch eine Menge anderer.⁷

Diese Liste ist also keineswegs vollständig. Dabei ist zu bemerken, dass für Kister das Verhältnis von Natur und Übernatur vom Verhältnis von Natur und Gnade unterschieden werden muss. Die Übernatur ihrerseits „ist geschieden in die Ordnung der Menschwerdung und in die Ordnung der Gnade“⁸ oder, mit anderen Worten, in die Seinsordnung und die Wirkordnung. Diese Aufteilungen sind von Kister noch sorgfältiger fortgeführt worden – zur Seinsordnung, das heißt der Ordnung der Menschwerdung, gehört auch die eigene Werkzeuglichkeit der Menschheit Christi; Zur Ordnung der Gnade gehören die heiligmachende Gnade, die Tugenden, die Gaben. Die Begriffe Natur und Übernatur sind also theoretische Konstrukte, welche die Beschreibung des Wirkens Gottes in der Welt beziehungsweise durch die Welt erleichtern sollen.⁹

Kister nimmt Bezug auf das vieldiskutierte Buch von Karl Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, welches 1926 erschienen ist.¹⁰ Sein Verfasser beschäftigt sich vor allem mit der Glaubenstheorie im Kontext des Vergleiches von zwei theologischen Denkweisen. Die zwei im Titel genannten Wege sind: der Weg der apologetischen Auseinandersetzung und der Weg der dogmatischen Selbstbesinnung.¹¹ Der erste Weg besteht in der Aufgabe mit der gegenüber Glaube und Unglaube an sich neutralen Vernunft, die

⁶ M. D. Kister, *Natur und Übernatur. Die christliche Gesamtordnung*, in: *Cath(M)* 5 (1936), S. 15–29. Abgedruckt in: *Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien*, Mainz 1971, S. 3–15. Auch Hans-Dieter Langer schlägt vor, diesen Artikel zum Ausgangspunkt zu machen, wenn man über das Konzept der „inaugurierten Eschatologie“ mit Bezug auf Kister schreibt (Vgl. T. H.-D. Langer, „Die Kirche als eschatologisches Gottesvolk“ in der Theologie des Thomas von Aquin, Walberberg 1964, S. 23–24).

⁷ M. D. Kister, a. a. O., S. 9.

⁸ M. D. Kister, a. a. O., S. 9.

⁹ Zur Gebrauchsgeschichte des Begriffes Übernatur vgl. H. de Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1991, S. 325–494; in einer kurzen Version: ders., *Remarques sur l’histoire du mot „Surnaturel“*, in: *NRTh* 61 (1934), S. 225–249, 350–370; Vgl. auch E. Michelin, *Vatican II et le „Surnaturel“*, Venasque 1993, S. 19–33.

¹⁰ K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*. Georg Hermes – Matthias Josef Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis, Augsburg 1926; vgl. M. D. Kister, a. a. O., S. 5.

¹¹ K. Eschweiler, a. a. O., S. 25–26.

christliche Wirklichkeit philologisch, historisch oder philosophisch zu begründen. Hierbei wird vorausgesetzt, es gebe eine so genannte rein wissenschaftliche theologische Vernunft, die vom religiösen Glauben tatsächlich isolierbar ist, wenn wissenschaftliche Theologie entstehen soll. Der Weg der dogmatischen Selbstbestimmung, der zweite von Eschweiler genannte Weg, setzt das Ziel der theologischen Arbeit in der Entfaltung jener Vernünftigkeit, die dem Glauben als Akt und Inhalt immanent ist. Der Ausgangspunkt des theologischen Denkens wird hier grundsätzlich im Glauben gesehen. Eschweiler bestimmt die Natur als das zur Gnade hingeordnete Element, und das gegenseitige Verhältnis beschreibt er in teleologischem Sinn.¹² Kisters Forschung, so auch die Meinung von Kister selbst, lässt sich in den von Eschweiler gestellten Fragen wieder finden. Eschweiler fragt zum Beispiel: „Welchen Sinn besitzt die Theologie im Ganzen der Wissenschaften? Und welcher Wert kommt der theologischen Erkenntnis für das praktische religiöse Leben zu?“¹³ Das sind die Probleme, welche auch für Kister sehr wichtig waren. Die Formulierungen Eschweilers findet er aber „unglücklich“.¹⁴ Für Kister ist die Natur nicht auf die Übernatur hingeordnet. Die Natur dürfe nicht einfach als das ungleichartige Gegenüber der übernatürlichen Ordnung angesehen werden, nach dessen Durchstieg das „Reich der Übernatur“ beginnt, sondern müsse als – um das Wort Kisters zu übernehmen – das „Substrat“ der Übernatur verstanden werden.

Die Natur ist der Übernatur nicht positiv zugeordnet, noch auf sie ausgerichtet, sondern sie ist ihr rein widerspruchslos untergeordnet und unterworfen als vollendungs-mögliches Substrat.¹⁵

Obwohl bei den Ausführungen beider angesprochenen Theoretiker sehr oft nur die Blickrichtungen und die verwendete Begriffe verschieden sind, kann gesagt werden, dass Kister den realen Unterschied zwischen Natur und Übernatur deutlicher unterstreicht. Diese konsequente Aussage hat sichtbare Auswirkungen auf verschiedene Gebiete. Vor allem ist jedoch für Kister klar, dass die politische Gemeinschaft nicht auf die Kirche hingeordnet ist.¹⁶ Die gegenseitige Unabhängigkeit soll durch die öffentlich-rechtliche Verfassung garantiert werden, trotz der Tatsache, dass sowohl der Staat wie die Kirche auf Gott hingeordnet sind. Die Art und Weise ihrer Beziehungen zu Gott sind jedoch unterschiedlich. Die Konsequenz dieser Feststellung für die Verwirklichung der christlichen Institutionen ist das Hauptthema von dem angesprochenen Artikel Kisters. Dieser thematisiert nicht ausschließlich die Kirche, sondern viel mehr die Kirche im Staat. Die konkrete christliche Gesamtordnung besteht laut

¹² Vgl. K. Eschweiler, a. a. O., S. 214.

¹³ K. Eschweiler, a. a. O., S. 218.

¹⁴ Vgl. M. D. Kister, a. a. O., S. 5.

¹⁵ M. D. Kister, a. a. O., S. 5.

¹⁶ Vgl. M. D. Kister, a. a. O., S. 6.

seiner Theorie in der Einheit zwischen Ordnung der Natur und Ordnung der Übernatur. Die Umsetzungsproblematik ergibt sich hierbei bei der Verwirklichung dieser Gesamtordnung.

Das Konzept von Karl Adam, kann als Hintergrund für den Artikel Kisters gedeutet werden. Wobei an dieser Stelle wichtig anzumerken ist, dass das Werk Karl Adams aus den dreißiger Jahren nicht politisch neutral war. Das beste Beispiel für die mangelnde Neutralität stellt der Text Adams *Deutsches Volkstum und katholisches Christentum* dar.¹⁷ Hier beruft sich Adam auf die katholische Auffassung vom Zusammenhang zwischen Natur und Gnade mit ihren zwei Grundsätzen: *gratia supponit naturam* (die Gnade setzt die Natur voraus) und *gratia non destruit, sed complet et perficit naturam* (die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern ergänzt und vollendet sie). Für ihn folgt daraus, dass Blut und Geist, Natur und Übernatur aufeinander bezogen, organisch miteinander verbunden sind. Aus der Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Übernatur in der katholischen Lehre ergibt sich für den Autor: „Nationalismus und Katholizismus ist kein innerer Gegensatz. Sie gehören zusammen wie Natur und Übernatur.“¹⁸ Vielleicht kann diese Betrachtungsweise das Problem des Verhältnisses zwischen der politischen Gemeinschaft (dem Staat) und der Kirche „theologisch“ in eine bestimmte Ordnung bringen. Es liegt die Vermutung nahe, dass die Entstehung der Nationalsozialistischen Bewegung zu der Popularität dieser Problematik beigetragen hat. Kister hat wahrscheinlich auf diese Herausforderung reagiert, um die beidseitige Unabhängigkeit von Staat und Kirche theologisch zu begründen.

Die Ergebnisse von seinen Überlegungen fasst Kister in drei Grundsätzen zusammen:

1. „Die Gesamtordnung von Natur und Übernatur ist nicht mit dem Ordnungsverhältnis von Natur und Gnade allein angegeben, noch lässt sie sich damit angeben.“¹⁹ Kister versucht die eingangs gestellten Fragen, ohne unnötige Reduktion zu beantworten. Er sieht, dass das Verhältnis von Natur und Übernatur nicht mit einem theologischen Schlagwort erklärt werden kann: die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern vollendet sie. Es würde zu Vereinfachungen führen, wenn jemand mit Hilfe dieses Satzes das gesamte Verhältnis zwischen Natur und Übernatur beschreiben wollte. Für Kister kann man Menschwerdung, Kirche und Theologie in keiner Weise zur Ordnung der Gnade zählen, obwohl diese Elemente zu der breit verstandenen Übernatur gehören. Daraus folgt der nächste Grundsatz:

2. „Die Übernatur ist geschieden in die Ordnung der Menschwerdung und die Ordnung der Gnade.“²⁰ Zur Ordnung der Menschwerdung zählt man alle übernatürlichen Dinge außerhalb der Gnadenordnung: die übernatürliche Seinsordnung und ihre eigene Wirkordnung in der Menschheit Christi und deren Konsequenzen. Diese Auffassung öffnet auch den Weg

¹⁷ K. Adam, *Deutsches Volkstum und katholisches Christentum*, in: ThQ 114 (1933), S. 40–63.

¹⁸ K. Adam, a. a. O., S. 59.

¹⁹ M. D. Kister, a. a. O., S. 8.

²⁰ M. D. Kister, a. a. O., S. 9.

zur Theologie als objektive Wissenschaft, die sich konkret zum Beispiel mit der Kirchenzugehörigkeit oder den sakramentalen Charakteren beschäftigt. Weiter weist Koster darauf hin, dass „allein in Christus die Übernatur und Natur im Vollsinn und in ihrer Totalität die konkrete Einheit gefunden haben.“²¹ Um die Ordnung der Menschwerdung näher zu charakterisieren und ihre Besonderheiten darzustellen, schreibt Koster, dass diese Ordnung die Vereinigung mit Gott im Sein ist – jede andere ist die Vereinigung mit Gott durch Tätigkeit.

3. Hieraus folgt schließlich der dritte Grundsatz: „Die jetzige Gesamtordnung ist diejenige der Gleichförmigkeit mit Christus.“²² Um also die volle christliche Art der Vereinigung von Natur und Übernatur zu erreichen, muss man die Teilnahme an Christus erreichen: die Einheit von Natur und Übernatur bedeutet „die ganze Gleichförmigkeit mit dem Urbild und Prinzip, dem Gottmenschen Jesus Christus.“²³ Das verwirklicht sich nicht ohne Empfang der Sakramente, wodurch die Gnade der Eingliederung in die Kirche gegeben ist. Hier betont Koster noch einmal die Rolle des sakramentalen Charakters. Die Gnade kann auch (in der Gnadenordnung eben) ohne die Sakramente gegeben werden, aber, wie Koster unterstreicht, „nur in der katholischen Kirche kommt die christliche Gesamtordnung von Natur und Übernatur zustande.“²⁴ Als endgültiges Prinzip stellt Koster folgenden Satz dar: „Die Natur ist der Übernatur als zu vollendeter Träger verhältnissentsprechend unterstellt.“²⁵

Auf ekklesiologischer Ebene wird die Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur traditionell mit dem Problem von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche in Verbindung gebracht.²⁶ Koster will immer den Eindruck vermeiden, als ob die Kirche bloß eine erhöhte Gnadengemeinschaft wäre (die unsichtbare Kirche). Die Überwindung dieser Gegensätzlichkeit in der Vorstellung von der Kirche war für ihn immer von besonderer Bedeutung.²⁷ Mit den Begriffen Natur und Übernatur, die in der Lehre Kisters vor allem im Bereich der individuellen Gnadenlehre ihre Anwendung fanden, wird jedoch im innerkirchlichen Bereich dieser ekklesiologische Dualismus eher verstärkt als beseitigt, was von Kritikern Kisters betont wurde. Diese Problematik wird auch implizit im Buch

²¹ M. D. Koster, a. a. O., S. 10.

²² M. D. Koster, a. a. O., S. 10.

²³ M. D. Koster, a. a. O., S. 15.

²⁴ M. D. Koster, a. a. O., S. 12.

²⁵ M. D. Koster, a. a. O., S. 13. Koster beruft sich hier auf den Satz des heiligen Thomas von Aquin: „Natura proportionaliter spiritualitati subternitur, sicut perfectibile perfectioni“ (In IV Sent, dist. 4, a. 3, CO).

²⁶ Vgl. B.-D. de La Soujeole, Le débat sur le surnaturel et l’ecclésiologie contemporaine, in: RThom Janvier-Juin (2001), S. 329–343.

²⁷ Vgl. z. B.: M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, S. 57.

Ekklesiologie im Werden deutlich. Hier könnte man den Eindruck gewinnen, dass der Autor es vorziehen würde, den Aufstieg zur Übernatur nicht anzusprechen.²⁸

Trotz den angesprochenen terminologischen Einschränkungen, welche die Rezeption erschweren, sind mehrere positive Aspekte des Artikels zu unterstreichen. Vor allem ist der Übergang zur christologischen Perspektive als ein wichtiger Aspekt hervorzuheben. Koster weißt darauf hin, dass allein in Christus Übernatur und Natur im Vollsinn und in ihrer Totalität die konkrete Einheit gefunden haben, Koster verlässt die abstrakten Konstruktionen, um eine eigene Dynamik der auf die Person bezogenen und Christus formenden Gnade zu finden. Übernatürliche Ordnung, Ziel des Lebens, Berufung des Menschen, Autonomie, persönliche Gleichförmigkeit mit Christus – das alles sind Themen, die für Koster eng miteinander verbunden sind. Diese werden nicht alle einzeln in diesem kurzen Artikel Koster erwähnt, aber ihre angedeutete Anwesenheit deutet die Denkrichtung des Verfassers an. Weiterhin sollte die von Koster Werk untrennbare ekklesiologische Dimension betont werden. Bereits hier wird das Problem von Einheit und Vielheit in der Kirche sichtbar. Die Teilnahme an Christus erfolgt in den Strukturen der Kirche, welche sakramental sind.²⁹ Die Lehre über die sakramentalen Charaktere ist im Verstehen des Verhältnisses zwischen Natur und Übernatur verankert. Auch die anderen ekklesiologischen Elemente gehören zu dieser Fragestellung, wie zum Beispiel: Apostolat der Laien, Mission der Kirche, persönliche Freiheit, Verhältnis von Staat und Kirche. Es ist bemerkenswert, dass die Entwicklung des Themas über das Verhältnis „Natur – Übernatur“ im Zweiten Vatikanischen Konzil eine der Betrachtungsweise von Koster sehr ähnliche Richtung genommen hat.³⁰ Wenn man Koster im Kontext der vorkonziliaren Diskussionen situieren wollte, sollte man sein Werk nicht ausschließlich auf den Begriff des Volk-Gottes reduzieren. Eine solche Vereinfachung wäre unzutreffend, was am Beispiel des

²⁸ Die Schwierigkeiten mit der „übernatürlichen“ Seite der Kirche werden von Koster Kritikern als Verengung und Reduktion aufgenommen. Besonders ist das in Adams Rezension sichtbar, obwohl er auch zugibt, dass, was die Gnade betrifft, wo Übernatürliches aufleuchtet, verhüllt bleiben muss und „wir uns immer mit einer bloßen Beschreibung des physischen Seins der Kirche begnügen werden müssen“ (Vgl. K. Adam, *Ekklesiologie im Werden?*, S. 150, 166). Charakteristisch, dass der andere Kritiker von Koster, Coelestin Zimara, seine Doktorarbeit unter dem Titel: *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur*, geschrieben hat. Seine Konzeption weicht in diesem Aspekt nicht weit von Koster ab: „Natur und Übernatur stehen sich nicht gegenüber als zwei vollkommen auseinandergerissene, unvergleichbare Gebiete, die miteinander keinerlei Verbindung eingehen könnten, zwischen denen keinerlei Verbindung eingehen könnten, zwischen denen keinerlei Verhältnis oder Beziehung möglich wäre. Schon die Bezeichnungen ‚Natur‘ – ‚Übernatur‘ bringen vielmehr ein Verhältnis zum Ausdruck, eine Über-, bzw. Unterordnung“ (C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur*, Paderborn 1933, S. 13). Mit seinen Forschungen dringt Zimara nur in den individuellen Bereich ein, ohne die Perspektive auf die kirchlich-staatlichen Verhältnisse zu erweitern.

²⁹ Wir stellen fest, dass die deklarierte reine Unterscheidung zwischen Ekklesiologie und Christologie keinesfalls die endgültige Trennung bedeuten soll. Sie war viel mehr die methodologische Unterscheidung, die im konkreten polemischen Kontext entstanden ist (Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 13, 49). Dieses Thema wird noch in unserer Arbeit aufgenommen werden. Siehe unten, S. 181 und 198.

³⁰ In einer umfassenden Weise wurde dies in der Untersuchung von Etienne Michelin dargestellt: E. Michelin, *Vatican II et le „Surnaturel“*, Venasque 1993.

Artikels *Natur und Übernatur* offensichtlich wird, der weit über diesen Begriff hinaus geht und die Perspektive der Offenheit der Kirche auf die Welt hin enthält.

1.2. Welt und Kirche

Das Thema der Beziehung zwischen Natur und Übernatur hat eine direkte Übertragung auf die eschatologischen Fragen. Die Reflexion über die Beziehung zwischen irdischen Zukunftserwartungen und dem eschatologischen Endreich setzt diese Erwägungen fort und ersetzt sie.³¹ Kisters Beitrag zu Natur und Übernatur betrifft also auch die Eschatologie.³² Die Spekulation über das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts getätigt wurde, wird in der heutigen christlichen Besinnung zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Welt umgedeutet. Kister äußert sich zu diesem Thema deutlicher. In diesem Zusammenhang, ist es wichtig, den bis jetzt nichtveröffentlichten Text unter dem Titel: *Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt* zu erwähnen.³³ Der Text ist dem Verhältnis der Kirche zur Welt gewidmet und vor allem als Auslegung der Konzilsdokumente gemeint.³⁴ Kister ist weit entfernt vom Enthusiasmus der Offenheit, wie auch in seinen anderen Schriften empfiehlt er sorgfältige Abwägung und Vorsicht.³⁵ Formulierungen, welche den Unterschied zwischen Kirche und Welt auflösen, finden bei Kister keine Zustimmung.³⁶

³¹ Vgl. E. Schillebeeckx, *Gott – Kirche – Welt*, Mainz 1970, S. 293.

³² „In Kisters Ausführungen sehen wir eine mehr an der sogenannten ‚essentiellen Theologie‘ und ihrer Methode geschulten Arbeitsweise zugrundeliegende Blickrichtung. ‚Natur‘ wird von ihrem ‚wohin‘, das heißt von ihrer ‚Übernatur‘ her in den Griff der theologischen Betrachtung genommen. Aber dass diese ‚ihre Übernatur‘ wirklich und real ihre Übernatur bereits ist und nicht erst zur seienden im Prozess des Werdens wird, das halten wir für das Neue an besagtem Artikel. In dem, wie wir es oben andeutungsweise formulierten, herrscht – sofern wir hier selber richtig interpretieren – eine mehr heilsgeschichtliche, besser eschatologische Betrachtungsweise vor, welche die ‚Übernatur‘ von der ‚Natur‘ her zu betrachten versucht, aber von einer solchen – und hier liegt unseres Erachtens in unserem Fall das andere –, die nach der Inkarnation und Erhöhung Jesu Christi eine andere ist, als sie es davor war“ (T. H.-D. Langer, a. a. O., S. 23–24).

³³ M. D. Kister, *Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt*, Anhang II, S. 246–257.

³⁴ Kister erwähnt die Konstitution über die Kirche, die Konstitution über die Liturgie, und das Dekret über den Ökumenismus. Der Text Kisters musste noch vor der Veröffentlichung von *Gaudium et spes* (7. Dezember 1965) geschrieben worden sein (Vgl. M. D. Kister, a. a. O., Anhang II, S. 246–257).

³⁵ „Im gegenwärtigen Zeitmoment kann nur mit großer Bedachtsamkeit über die Offenheit des Volkes Gottes zur Welt gehandelt werden“ (M. D. Kister, a. a. O., Anhang II, S. 246).

³⁶ Solche Auffassungen von zeitgenössischen Theologen mussten für Kister beunruhigend klingen. Als Beispiel kann ein Satz aus dem Artikel von Schillebeeckx dienen, welcher Kister in der Literaturliste erwähnt: „Sprechen über das Verhältnis der Kirche zur Welt ist kein Dialog zwischen dem christlich Eigenen und christlich Fremden, zwischen dem Religiösen und dem Profanen, dem Übernatürlichen und dem Innerweltlichen, sondern – und hier bekommen wir den Kern des ganzen Problems zu fassen – der Dialog zwischen *den beiden komplementären*

Die Analyse dieser zwei zusammenhängenden Gedankenreihen weist die eine Tendenz auf, jeden Unterschied zwischen Volk Gottes und den irdischen Dingen innerhalb des Christenlebens möglichst zu beseitigen. Das ist zweifellos etwas Lobenswertes. Es darf dabei natürlich nicht die mitschwingende Gefahr übersehen werden, das Sakrale dem Profanen unterzuordnen, wenn nicht sogar es langsam verschwinden zu lassen. Dahinter braucht in keiner Weise Absicht zu liegen, die Gefahr liegt im Zug der Sache selbst.³⁷

Für Koster steht immer das Volk Gottes in seiner inneren Struktur der Welt gegenüber. Die innere Struktur ist auf den Dienst für die Welt eingestellt, aber die Abgrenzung bleibt real. Die Methode, die von Koster angewendet wird, ist charakteristisch: Die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt wird nicht aus der Konzeption des traditionellen Problems der Beziehung von Natur und Übernatur entwickelt, sondern aus den existenziellen Erfahrungen der Christen. Koster will „die Tendenzen unter den Laien“ hören und sie als Theologe begleiten und interpretieren. Bei dieser Sichtweise haben die Fragmente von *Lumen gentium*, welche die Rolle der Laien betonen eine besondere Bedeutung.³⁸ Koster erkennt die Notwendigkeit, die theologische Reflexion, die seiner Meinung nach mangelhaft entwickelt ist, auszuweiten.³⁹ Diese gedankliche Richtung hat er auch in seiner Forschung zum Thema Firmung vorgeherrscht.⁴⁰ Das alte Thema des Individuums in der Kirche kehrt dort in einzelnen Bemerkungen wieder:

Im Volke Gottes ist und bleibt das Volk, das heißt die Leute und die Personen, aus denen das Volk wird und besteht, die Hauptsache. Dann erst folgen die Institutionen oder Heiltümer, weil sie immer nur im Hinblick auf die Personen in der Kirche vorhanden sind.⁴¹

Unter dem Volk Gottes wird immer der „Bereich von Personen“ verstanden.⁴² Die Person ist Subjekt, Prinzip und Ziel aller sozialen Strukturen. Auch die Welt muss in erster Linie als „die Menschen“ verstanden werden, „die Menschen, die noch nicht auf die eine oder andere Weise zum Gottesvolk gehören“.⁴³ Koster ist konsequent in der Benützung des Volk-Gottes-Begriffes – für ihn beschreibt dieser Begriff die kirchliche Wirklichkeit am besten.⁴⁴

Verwirklichungsformen des einen Christentums“ (Vgl. E. Schillebeeckx, *Gott – Kirche – Welt*, Mainz 1970, S. 232; dieser Beitrag ist erstmals in: *Tijdschrift voor theologie*, 1964, S. 386–399, erschienen).

³⁷ M. D. Koster, a. a. O., Anhang II, S. 247–256.

³⁸ LG, 30–38.

³⁹ M. D. Koster, a. a. O., Anhang II, S. 246.

⁴⁰ Vgl. M. D. Koster, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, S. 7.

⁴¹ M. D. Koster, *Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt*, Anhang II, S. 249.

⁴² Vgl. M. D. Koster, a. a. O., Anhang II, S. 253.

⁴³ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., Anhang II, S. 252.

⁴⁴ „Andererseits verbietet der biblisch und liturgisch begründete Ausdruck ‚Volk Gottes‘ von sich aus und grundsätzlich, die zu ihm gehörenden Leute oder Personen als ihm so amalgamiert anzusehen, wie der heutige existenzialistische-sozialistische-technokratische-kollektivistische Trend es von der Industriemenschheit fordert“

Wichtig ist die pastorale Zielsetzung der Theologie, da sie das richtige Personenverständnis erleichtert.⁴⁵ Dieser auf die Person bezogene Blickwinkel ist von der Theologie nicht zu trennen. Die Untersuchungen Kisters aus den dreißiger Jahren wie die Beiträge aus den sechziger Jahren haben die jeweils aktuelle Glaubenssituation zum Ausgangspunkt gehabt. Die Betonung von dem Vorrang des Pastoralen in den späteren Schriften legt die Vermutung nahe, dass Kister sich durch das Zweite Vatikanische Konzil in seinen Positionen bestätigt sah.⁴⁶ Für Kister ist klar, dass die Wahrnehmung der Kirche mit ihren inneren Bedürfnissen und mit ihrer äußeren Mission die richtige theologische Auffassung garantiert. Das bedeutet keinesfalls, dass Kister eine „existenzielle“ Theologie vorzieht, dass er eine „anthropozentrierte“ Theologie betreiben will.⁴⁷ Im Gegenteil, die pastorale Perspektive ist vor allem als ein Blick auf das göttliche Wirken in der Geschichte und in den einzelnen Personen zu verstehen.

1.3. Die theologische Vorbedingung der Mission der Kirche

Die Offenheit der Kirche zur Welt hin erfolgt in der von Kister betonten Struktur des Volkes Gottes. Diese Struktur hat ihr eindeutiges Ziel in der Erfüllung der Mission der Kirche für die Welt. Die angesprochene Struktur des Volkes Gottes besteht aus verschiedenen „Personengruppen“, die von Kister dargestellt werden.⁴⁸ Die Beschreibung nennt im

(M. D. Kister, Die fundamentaltheologische Grundlegung (des Glaubens) im Licht der modernen Glaubenssituation, Anhang IV, S. 280).

⁴⁵ „Von hier aus gesehen, versteht es sich von selber, dass sich alle Institutionen, das heißt alle Heiltümer innerhalb dieses so gekennzeichneten Personenganges, sowohl die von Christus und dem Heiligen Geist eingestifteten als auch die im Laufe der Zeit entstandenen, nur sekundär sein und daher auch nur den Sinn haben können, dem Personengängen und seinen einzelnen Personen zu dienen, und niemals Selbstzweck werden dürfen. Wäre das im Laufe der Zeit immer vor Augen gehalten worden, hätten unsagbar viele Härten und Irrtümer vermieden werden können, vor allem die einseitige juristische Auffassung des ‚Volkes Gottes‘. Und das Pastorale, das immer das Personale im ‚Volke Gottes‘ bedeutet, hätte niemals dort den Vorrang verloren, wo er ihm wirklich zukommt“ (M. D. Kister, Die Kirche, das Volk Gottes, Anhang III, S. 260).

⁴⁶ Vgl. M.D. Kister, Die fundamentaltheologische Grundlegung (des Glaubens) im Licht der modernen Glaubenssituation, Anhang IV, S. 273–284.

⁴⁷ „Das ‚Volk Gottes‘ ist in seinem wichtigsten und ehrenvollsten Tun zuerst ausgerichtet auf den dreieinen Gott, weil es ihn und insofern es ihn ehrt. Wird das in seiner Grundsatzhaftigkeit wieder voll und ganz gesehen, versteht sich die Theozentrik innerhalb des ‚Volkes Gottes‘ von selber, auch innerhalb der gesamten Theologie. Denn eine ‚existenzielle Theologie‘ ist notwendig anthropozentrisch“ (M. D. Kister, Die Kirche, das Volk Gottes, Anhang III, S. 264).

⁴⁸ „Die Ordnung des ‚Volkes Gottes‘ umfasst somit folgende unterschiedenen Personengruppen, die ihm allein eigentümlich sind: Getaufte, Gefirmte, Diakone, Priester und Bischöfe (mit dem Oberbischof). Ihnen allen sind jedoch trotz der Unterschiede, die erforderlich sind zur Bildung dieser Ordnung, zwei wichtige Dinge gemeinsam, sodass es zu einem großen Missverständnis des ‚Volkes Gottes‘ führen müsste, wenn diese Momente unbeachtet

Besonderen die jeweiligen Funktionen und Verantwortlichkeiten der einzelnen Personengruppen. Die Gruppen in der Kirche werden „sakramental“ bestimmt – auf dieser Tatsache beruht die Einzigartigkeit der Kirche.⁴⁹ Die sakramentale Bestimmung der Struktur wird von Koster primär durch die unterschiedliche Teilhabe am Priestertum Christi erklärt.⁵⁰ Die Liturgie, welche in dieser Wirklichkeit verankert ist und die Haupttätigkeit der Kirche ausmacht, wird aber auch als eine Diensttätigkeit verstanden. Der Kult des Volkes Gottes hat eine wichtige Bedeutung für die Welt, er ist die Teilnahme an der allgemeinen Heiligung der ganzen Schöpfung.⁵¹ Die innere, hierarchische und sich in der Liturgie äußernde Ordnung der Kirche, welche in Koster's Werken einen wichtigen Platz einnimmt, hat in der christlichen Mission für die Welt ein besonderes Gewicht. Diese Auffassung schließt andere Formen von kirchlicher Tätigkeit und kirchlichem Dienst nicht aus. Die Kirche ist schließlich „das Gott und Menschen auf je verschieden Weise dienende Volk Gottes und Christi“.⁵² Der missionarische Charakter der Kirche muss von der Ekklesiologie anerkannt werden. Dabei geht es nicht ausschließlich um neue, angemessenere Beschreibungen, Metaphern und Begriffe – der weltumfassende Auftrag ist vielmehr eine wesentliche Voraussetzung für die gesamte theologische Reflexion.

Koster spricht über die „durchaus positive und aktive Offenheit zur Welt“.⁵³ Potenziell gehört die ganze Welt zum Volk Gottes. Die Kirche begegnet der in der Welt bewussten oder unbewussten, still oder ausgedrückt anwesenden Sehnsucht nach Gott. Diese Tatsache ergibt sich aus der Schöpfung. Hiernach ist die gesamte Welt zum Heil geschaffen, die Menschen bleiben auf Gott hingeordnet, welcher allein der Ursprung und Grund der Offenheit der Welt an das Heil hin ist.⁵⁴ Die Zuordnung zum Volke Gottes ist nur durch die Beziehung mit dem geoffenbarten Ziel der ganzen Schöpfung verständlich und gerechtfertigt. Die

blieben.“ (M. D. Koster, a. a. O., Anhang III, S. 262); vgl. auch M. D. Koster, *Kurztraktat einer Theologie der Verkündigung*, S. 1379.

⁴⁹ Koster's kleine Definition: „Das ‚Volk Gottes‘ ist das gläubige und sakramentliche Personenganze des dreieinen Gottes, und somit von der Art, wie es kein anderes auf Erden gibt noch geben kann“ (Vgl. M. D. Koster, *Die Kirche, das Volk Gottes*, Anhang III, S. 263).

⁵⁰ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 47, 94–95. Schon in *Ekklesiologie im Werden* postuliert Koster die Ergänzung der Beschreibung „Kultgemeinschaft“ durch jene: „Dienstgemeinschaft“ (Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 80). In späteren Beiträgen ist die Inspiration von der Konstitution über die Liturgie (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils spürbar – sie hilft die schon früher bei Koster anwesenden Gedanken zu formulieren.

⁵¹ „DAS ‚Volk Gottes‘ ist ein Betätigungsganzes von so eigener Art in der Hand Christi und des Heiligen Geistes, dass Kult und Heiligung einerseits und im engsten Zusammenhang damit auch eine Kultur von Weltbedeutung andererseits von ihm ausgehend“ (M. D. Koster, *Die Kirche, das Volk Gottes*, Anhang III, S. 266).

⁵² Vgl. M. D. Koster, *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil*, S. 188.

⁵³ Vgl. M. D. Koster, *Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt*, Anhang II, S. 253.

⁵⁴ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., Anhang II, S. 255.

heilsgeschichtliche Perspektive tritt klar hervor. Sie ist nicht zeitlich, sondern teleologisch bestimmt. Das reicht für Koster, um die heilsgeschichtliche Dimension wahrzunehmen – mehr wäre schon zu viel.⁵⁵ Das Verständnis „des Volkes Gottes als einem heilsgeschichtlichen und eschatologischen ‚Inzwischen‘, das den Weggang des Herrn in dessen Auferstehung und Himmelfahrt als seinen Anfang und dessen Wiedererscheinen als sein Ende mitangibt“⁵⁶, ist in dem Artikel *Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt* deutlicher formuliert, hat aber seinen Ursprung in früheren Beiträgen. Alle diese Beiträge wurden aus der großen „missionarischen“ Sorge heraus geschrieben, was vor allem in den Vorworten sichtbar wird.⁵⁷ Die Kirche richtet sich sowohl an nichtkatholische Christen als auch an andere Religionen und die ganze Welt. Die wirksame und überzeugende Mission bleibt auf die ekklesiologische Reflexion angewiesen, die das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft klären soll. Das ekklesiologische Hauptthema Kosters kehrt in dem Zusammenhang mit dem Thema der Mission in diesen Überlegungen wieder. Dieses lässt sich mit den Problemen begründen, auf welche die Verkündigung in moderner, individualisierter Welt stößt. Die alten Fragen gewinnen immer neue Aktualität. Nach Eberhardt Jüngel ist die Problematik der Mission und der Evangelisierung mit der Gefahr der religiösen Uniformierung eindeutig verbunden. Die Mission wird zu oft mit der Transformation der reichen, bunten Individualität des Menschlichen in ein stereotypisches, uniformiertes Glied eines Ganzen gleichgesetzt.⁵⁸ Die richtige Ekklesiologie kann die Fundamente legen, die diese Gefahr zu vermeiden erlauben. Die Lehre von der Kirche steht also bei Koster immer im Zusammenhang mit dem Auftrag der Verkündigung des Heilswerkes Gottes. Dieses Verhältnis ist im Folgenden zu untersuchen.

⁵⁵ „Darum liegt immerfort der Vorglanz jener Zukunft auf ihm [auf dem Volk Gottes] und bedingt zugleich seine leidensreiche Unfertigkeit innerhalb dieser Heilszeit. Der zwar übliche Ausdruck dafür, das ‚wandernde oder pilgernde Volk Gottes‘, verdeckt den wahren und realistischen Sachverhalt eigentlich mehr als es ihn kennzeichnet“ (M. D. Koster, a. a. O., Anhang II, S. 259).

⁵⁶ M. D. Koster, a. a. O., Anhang II, S. 257.

⁵⁷ Vgl. z. B.: M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 7–9; *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, S. 7.

⁵⁸ „Jeder Missionierte Mensch hat da nichts anderes zu sagen als jeder andere missionierte Mensch auch; jedes evangelisierte Ich gleicht dem anderen evangelisierten Ich wie ein Ei dem anderen“ (E. Jüngel, *Mission und Evangelisation*, in: ders., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, S. 115–136, hier S. 119).

2. Verkündigung im Dienst der Theologie

2.1. Zum Begriff der Verkündigungstheologie

Die Anfänge der Verkündigungstheologie sind in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu situieren. Ihre Wurzeln findet man in der Entstehung der Innsbrucker Schule. An erster Stelle muss der Artikel von Franz Lakner erwähnt werden,⁵⁹ welcher als Programm der neuen Gruppe betrachtet werden kann.⁶⁰ Lakner versucht den Gegenstand der Theologie zu bestimmen. Auf scholastischen Unterscheidungen basierend, kommt er zum Schluss, dass das „Subjekt der Theologie die metaphysische Wesenheit Gottes ist“.⁶¹ Diese metaphysische, logisch-systematische Betrachtungsweise scheint ihm aber unzulänglich, um davon die zentralen, christlichen Heilswahrheiten ableiten zu können. Darum, so Lakner brauchen wir ebenfalls eine andere, psychologisch-historische Betrachtung, welche Christus ins Zentrum seiner Untersuchungen stellt und ihn als Subjekt der Theologie definiert. Neben der streng wissenschaftlichen, metaphysisch-logischen Theologie taucht die neue Frage auf: „Gibt es so etwas wie eine Theologie der Verkündigung?“⁶² Für Lakner bestätigt auch die Geschichte seine These über zwei theologische Strömungen:

Je weiter die Entwicklung und Entfaltung der Erkenntnis und Erforschung des Offenbarungsinhaltes fortschreitet, desto deutlicher werden zwei Linien sichtbar, die immer mehr auseinander zu streben scheinen. Zunächst eine exakt wissenschaftliche, erkenntnismäßige Durchdringung und Behandlung der Offenbarung; ihr Hauptinteresse ist dem *verum* zugewendet; [...] Dann sehen wir aber eine andere Bearbeitung der Offenbarungswahrheiten, eine, die das Erkennen nicht so sehr als Selbstzweck als vielmehr als Mittel gebraucht; ihr ganzes Streben ist auf das *bonum* der Offenbarungswahrheiten gerichtet; für sie ist die Erforschung und Durchdringung der Offenbarungsinhalte nicht so sehr Nachahmung und Vorwegnahme der ewigen Gottesschau als vielmehr Weg und Mittel zur Vollendung des Heils.⁶³

⁵⁹ F. Lakner, Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie, in: ZKTh 62 (1938), S. 1–36.

⁶⁰ Vgl. R. Pacik, Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform, in: LJ 43 (1993), S. 62–84.

⁶¹ Vgl. F. Lakner, a. a. O., S. 7.

⁶² Vgl. F. Lakner a. a. O., S. 16.

⁶³ F. Lakner, a. a. O., S. 23–24.

Lakner betont, dass er in seinem Werk ein allgemeines Streben seiner Zeit wiedergibt. Die Verkündigungstheologie ist ein Mittel für Erneuerung und Wiederbelebung, für das Schaffen einer Synthese von Theorie und Praxis. Man kann von einer Brücke sprechen, der Brücke zwischen der wissenschaftlichen Theologie und dem gewöhnlichen Glaubenserkennen.⁶⁴

Als zweiter bei diesen Betrachtungen wesentlicher Beitrag der Innsbrucker Schule soll ein Werk von Josef Andreas Jungmann erwähnt werden. Das aus Vorlesungen, die seit 1934 in Innsbruck gehalten wurden, entstandene Buch von Josef Andreas Jungmann enthält einen wichtigen Text, der als Programm der Verkündigungstheologie betrachtet werden kann.⁶⁵ Darin ist die praktisch-didaktische Zielsetzung besonders unterstrichen worden. Klar postuliert Jungmann eine neue Art der Theologie. Schon früher hatte er sich mit der Verkündigung beschäftigt. Aus diesen Werken ist vor allem das Buch *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* erwähnenswert.⁶⁶ Obwohl die Forderung nach einer Verkündigungstheologie nicht explizit ist, kann man in diesem Werk wichtigen Grundlagen von dieser Strömung finden. Das Buch hat seine Wurzeln in der pastoralen Sorge um den Einfluss der Religion auf die praktische Weltanschauung, die Assimilation des religiösen Wissens und die organische Verwurzelung der dogmatischen Wahrheit in Schrift und Tradition. Das wichtigste Mittel zur Veränderung der Lage der lebensentfremdeten Theologie und das Hauptthema des Buches ist die liturgische Erneuerungsbewegung in ihren verschiedenen Erscheinungsformen. Die neue Sicht auf die Verkündigung spielt dabei eine wichtige Rolle. Für uns ist ihre Einstellung zur wissenschaftlichen Theologie von besonderem Interesse, die schon in diesem frühen Werk durch das Schlagwort „Christozentrik“ bestimmt wurde. Die katholische Theologie, obwohl immer christozentrisch, muss nicht notwendig christozentrisch dargestellt werden – praktisch kommt letzteres sogar selten vor. Die Aufgabe der Verkündigung ist die wirksame und transparente Darstellung der objektiven Christozentrik der katholischen Lehre, um sie auch subjektiv zur Geltung zu bringen.⁶⁷ Dadurch wird die Erneuerung des Glaubensbewusstseins möglich. Schon bei der Erörterung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Verkündigung finden wir dieselbe Unterscheidung von *verum* und *bonum*, die später im Artikel Lakners eine ähnliche Formulierung findet.⁶⁸

⁶⁴ Vgl. F. Lakner, a. a. O., S. 32.

⁶⁵ J. A. Jungmann, *Katechetik*, Freiburg 1955, S. 309–315.

⁶⁶ J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936. Über den Einfluss des Buches schrieb man enthusiastisch: „Perhaps the most fruitful theological controversy in several generations was born from these ideas of Father Jungmann and his colleagues at Innsbruck“ (D. Grasso, *The Good News and the Renewal of Theology*, in: J. A. Jungmann, *The Good News Yesterday and Today*, New York-Chicago 1962, S. 201–210, hier S. 204).

⁶⁷ Vgl. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, S. 20–27.

⁶⁸ „Die Theologie will zunächst der Erkenntnis dienen; sie durchforscht darum die religiöse Wirklichkeit bis an die äußersten Grenzen des Erkennbaren (*verum*) und kämpft hier um das letzte Stücklein Wahrheit, das sich noch

Jungmann stellt fest: „Das Dogma sollen wir kennen, verkünden sollen wir das Kerygma“.⁶⁹ Die Anwendung der Theologie in der Verkündigung, wie sie in der Kirchengeschichte oft geschah, könnte hiernach durch das apologetische Interesse oder durch die apologetische Notwendigkeit gerechtfertigt sein.⁷⁰ Grundsätzlich aber, so die Meinung von Jungmann, sei die Theologie nicht dazu geschaffen, um auf das Gebiet der Verkündigung vorzudringen.

Jungmann stellt Thesen und Postulate auf, Lakner hält einen klaren Unterschied fest. Ein weiterer in diesen Fragen engagierter Autor, Johannes Baptist Lotz, schreibt im selben Jahr, in dem Lakner seinen Artikel veröffentlicht hat, schon über die Eigenständigkeit der Verkündigungstheologie, welche aber auf einer Einheit und Komplementarität mit der traditionellen, wissenschaftlichen Theologie beruht.⁷¹

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Verkündigungstheologie, die von dem Bedürfnis nach der neuen Zuwendung der Theologie zum Glauben und Leben geboren ist, sich auf den Botschaftscharakter der Theologie konzentriert hat. Ihre Vertreter kritisierten eine erstarrte Schultheologie, beklagten die immer größer werdende Kluft zwischen Wissenschaft und Verkündigung. Sie postulierten eine neue Disziplin neben den anderen theologischen Fächern, in der eine deutliche, kerygmatische Gestalt der christlichen Theologie erkennbar ist.

erreichen lässt, ohne im einzelnen nach dem Lebensinteresse zu fragen, dem ihre Mühe zugute kommt. Dagegen ist die Verkündigung ganz dem Leben zugewendet, sie betrachtet darum dieselbe religiöse Wirklichkeit gänzlich nur so, wie sie Zielgut für unser Streben ist (*bonum*)“ (J. A. Jungmann, a. a. O., S. 60). Vgl. F. Lakner, a. a. O., S. 23–24.

⁶⁹ J. A. Jungmann, a. a. O., S. 60. Die Verkündigungstheologie wird auch „kerygmatische Theologie“ genannt (Vgl. K. Rahner, Art. Kerygmatische Theologie, in: LThK² 6 [1961], S. 126).

⁷⁰ Vgl. J. A. Jungmann, a. a. O., S. 63.

⁷¹ Vgl. J. B. Lotz, Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie, in: ZKTh 62 (1938), S. 465–501. Der Verfasser schreibt in seinen Folgerungen: „Wissenschaftliche Theologie und Theologie der Verkündigung sind also verschiedene Disziplinen, aber nicht durch einen Abgrund getrennt, sondern als Pole innerhalb desselben Spannungsverhältnisses aufeinander bezogen und sich gegenseitig befruchtend. Die Wissenschaft wird durch die Verkündigungstheologie vor Lebensferne und unfruchtbarer Erstarrung bewahrt, weil sie immer wieder anschauliches Material empfängt, das der begrifflichen Bewältigung harret. Und die Verkündigungstheologie wird durch die Wissenschaft vor haltlosen und gehaltlosen irrationalen Schwärmen bewahrt, weil die Klarheit und Festigkeit der Begriffe ihr immer wieder die Wege weist“ (S. 501).

2.2. Koster und die Verkündigungstheologie

2.2.1. Kritische Stellungnahme

Die Theorie der Verkündigungstheologie fand unter den Theologietheoretikern keinen großen Anklang. Obwohl für einige Theologen noch die Enzyklika *Humani Generis* von Papst Pius XII. aus dem Jahr 1950 eine Kritik einzelner Elemente der Verkündigungstheologie beinhaltet,⁷² sind die Versuche ihrer Bekanntmachung grundsätzlich auf die dreißiger Jahre beschränkt.⁷³ Das ist die Zeit, in der Koster seine Beschäftigung mit der Theologie begann. Der Bezug auf Praxis und die Lebendigkeit der Theologie waren nicht außerhalb seines Blickfelds. Darüber hinaus sollte er sich als Predigerbruder der Verkündigung als dem Dienst am Wort verpflichtet fühlen. Trotz der nahe liegenden gegenteiligen Vermutung lässt er sich von Anfang an als Gegner der Verkündigungstheologie erkennen. Diese Haltung wird schon in *Methodenfragen der Theologie* sichtbar.⁷⁴ Koster macht hier den Vorwurf, dass die Theologie durch die einseitige Betonung der subjektiven Bedeutung der Glaubenssachen für das praktische Leben zum Dienst an der Seelsorge gezwungen wird, was „praktisch zur sogenannten ‚Verkündigungstheologie‘ oder einfach zur Homiletik führt“.⁷⁵

Wenn Koster gegen die Diskreditierung der scholastischen Theologie argumentiert, macht er gleichwohl eine Anspielung auf die Kontroverse um die Verkündigungstheologie. Der Artikel *Theologie, Theologien und Glaubenssinn* ist ursprünglich im Widerspruch gegen die Meinung von August Zechmeister verfasst, welcher den Ideen der Anhänger der Verkündigungstheologie sehr nahe stand.⁷⁶ Im Buch *Ekklesiologie im Werden* ist die Kritik an der Verkündigungstheologie jedoch nicht explizit vorhanden. Gleichzeitig kann die von Koster geforderte klare Unterscheidung von Ekklesiologie und Christologie jedoch eine Reaktion auf die von der Verkündigungstheologie betonte christozentrische Betrachtungsweise sein. Die methodologische, theologische Abspaltung der Verkündigungstheologie wollte Koster durch den Dualismus innerhalb der einen Theologie bekämpfen. Die „christozentrische

⁷² Vgl. L. Scheffczyk, Erfahrung der Theologie in der Zeit, in: Theologisches 34 (2004) 2–16.

⁷³ Vgl. K. Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 19, Solothurn-Düsseldorf 1995, S. 524, Anm. 23; ders., Art. Kerygmatische Theologie, in: LThK² 6 (1961), S. 126.

⁷⁴ M. D. Koster, Methodenfragen der Theologie.

⁷⁵ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 43.

⁷⁶ Vgl. M. D. Koster, Theologie, Theologien und Glaubenssinn, S. 82–90; A. Zechmeister, Drei Formen der Theologie, in: Magazin für religiöse Bildung 106 (1943) 1–10).

Ekklesiologie“ der Leib-Christi-Bewegung konnte den Verdacht erwecken, die „wissenschaftliche Theologie“ durch eine Form von Verkündigungstheologie auflösen zu wollen. Die Leib-Christi-Konzeption ist für Koster ein Beispiel, dass die Denk- und Redeformen der Verkündigung zu schnell als Normen innerhalb der Theologie gelten. Seiner Meinung nach, kann man die Verkündigung nicht als „angewandte Theologie“ betrachten.⁷⁷ Koster äußert sich auch gegen die Ideen der liturgischen Bewegung. Die Bezeichnung der Kirche als „Kultgemeinschaft“ ist für ihn nur eine Form des „liturgischen Solidarismus“.⁷⁸ Diese Konzeption ist nicht in der Lage, die wahren Probleme der Ekklesiologie zu lösen.⁷⁹ Jungmann beginnt sein Buch *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* mit einem Kapitel zum Thema des Glaubensbewusstseins.⁸⁰ Somit ist das gegenwärtige Glaubensbewusstsein nicht zufälligerweise der Ausgangspunkt für Kusters Erörterungen. Für Jungmann und auch für andere Vertreter der „Innsbrucker Schule“ der dreißiger Jahre, liegt dieselbe pastorale Sorge der theologischen Arbeit zu Grunde, die in den Aufsätzen Kusters zu beobachten ist. Die Wege der Erneuerung, die durch die Innsbrucker-Schule einerseits und durch Koster andererseits definiert werden, sind aber unterschiedlich. Die Verkündigungstheologie will die Erneuerung grundsätzlich durch Verkündigung und Liturgie, also durch einen neuen Typus der Theologie verwirklichen. Koster dagegen will die „alte“ Form der Theologie vertiefen und sie auf neue fundamental-ekklesiologische Gebiete ausweiten. Seiner Meinung nach würde die neue theologische Disziplin die schon existierende wissenschaftliche Theologie in noch tiefere Lebensferne rücken – statt Erneuerung würde noch größere Spaltung entstehen, die auch in der Theologie selbst zum Wort kommen könnte.

2.2.2. Theologische Bedeutung der Verkündigung

Die kritische Stellungnahme zur Verkündigungstheologie bedeutet nicht, dass Koster der Verkündigung keine Aufmerksamkeit schenkt. Selbst als es in den damaligen Schriften um die Verkündigungstheologie still geworden war, schreibt Koster 1967 einen Artikel, der

⁷⁷ Vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, S. 97.

⁷⁸ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 13.

⁷⁹ Siehe oben, S. 60.

⁸⁰ Vgl. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, besonders das Kapitel: „Schatten im heutigen Glaubensbewusstsein“, S. 1–7.

ausschließlich diesem Thema gewidmet ist.⁸¹ Er weist hier auf vielfältige Vorteile der theologischen Bearbeitung der Verkündigungsfrage hin. So ist die Theologie der Verkündigung von überragender Bedeutung. Erstens ermöglicht sie eine Art synthetisches und ganzheitliches Verständnis der Verkündigung als Heilswirken Gottes in allen ihren Grundphasen. Der Autor unterscheidet in seiner Schrift drei Phasen der Verkündigung: die Verkündigung durch die Propheten in der Zeit des Alten Testaments, durch den Sohn Jesus Christus und schließlich durch die Apostel und ihre Nachfolger. Koster will seine Forschung also keineswegs auf die neutestamentliche oder kirchliche Verkündigung beschränken. Er zielt auf „eine Weite des Verfahrens“⁸² und richtet sich damit gegen eine „Pastoral für den Augenblick“, welche die eschatologische Bedeutung der gesamten Verkündigung unzureichend verdeutlicht.⁸³ Für ihn stellt die kirchliche Verkündigung nur einen Bestandteil der gesamten Verkündigung dar. Mit dem Versuch, wie bereits zitiert „eine Weite des Verfahrens“ zu erreichen, relativiert Koster die ekklesiologisch-zentrierten Konzeptionen. Zweitens ermöglicht die Verkündigungstheologie eine gute pastorale und liturgietheologische Sicht der Verkündigung. Folgt man dieser Lehre, so wird die Verkündigung in allen ihren Zusammenhängen wahrgenommen. Drittens und letztens lehrt die Verkündigungstheologie die richtige Haltung, sie veranschaulicht die Größe und die Wirksamkeit Gottes, der in und durch den Verkünder wirkt.

Auch in dieser Schrift ist für Koster die Methodenfrage von zentraler Bedeutung. Für ihn ergibt sich die Theologie aus dem theologischen Vorverständnis. Die vorgeschlagene Theologie der Verkündigung kann hierfür als ein veranschaulichendes Beispiel dienen. Es ist nicht Koster Anliegen, niemals Verkündigungstheologie zu betreiben – das Wichtigste ist die Art und Weise, wie dieses geschieht. „Theologisch“ ist für Koster nicht nur die systematisch-deduktive, sondern auch die induktiv-dynamische Vorgehensweise der Theologie. „Theologische Bestimmung“ meint also vor allem „eine Art Beschreibung auf Grund der Zusammenraffung jener Elemente, die sich sehr wahrscheinlich als solche der Verkündigung erwiesen haben“.⁸⁴ Koster erklärt seine Position an anderer Stelle auch durch „die induktiv-theologische Kenntnis der Verkündigung in ihrer Gesamtheit“.⁸⁵ Die Theologie ist von der Verkündigung abhängig, und nicht umgekehrt. Verkündigung wird dabei in einem erweiterten

⁸¹ M. D. Koster, Kurztraktat einer Theologie der Verkündigung, in: L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, Bd. II, Paderborn 1967, S. 1363–1387.

⁸² M. D. Koster, a. a. O., S. 1366.

⁸³ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 1370.

⁸⁴ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 1383. Dieselbe Formulierung („Zusammenraffung der Verkündigung“) benützte Koster, um den Prozess des Schaffens des Leitbildes der Kirche zu beschreiben – vgl. M. D. Koster, Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil, S. 193; Siehe auch oben, S. 112.

⁸⁵ Vgl. M. D. Koster, Kurztraktat einer Theologie der Verkündigung, S. 1384.

Sinn verstanden: Es geht um eine Verkündigung, welche die ganze Glaubensüberlieferung beinhaltet.

Konsequent entwickelt Koster seine Konzeption der Theologie, welche zwar über eigene *loci* verfügt, aber auch außerhalb der Theologie ihre Quellen suchen muss. Eine solche Quelle, vergleichbar in seiner Bedeutung mit dem *sensus fidei*, ist die Verkündigung als ein ursprüngliches und grundlegendes Element des kirchlichen Lebens. In diesem Zusammenhang offenbart sich die kirchliche Praxis als notwendige Voraussetzung der Theologie, als ein natürlicher Ort, an dem Theologie betrieben werden kann.⁸⁶ In der kirchlichen Praxis spielt die Verkündigung eine eminente Rolle. Diese Auffassung ist in der Konzeption Kisters nicht neu. In seinem früheren Artikel *Theologie, Theologien und Glaubenssinn* situiert er den Glaubenssinn auf ähnliche Weise, im Zusammenhang mit der Verkündigung:

Zuerst ist da der Glaubensgegenstand, dann wird er verkündet, dann geglaubt, dann aufgefasst, entweder nur zum Leben aus dem Glauben oder zum methodischen Durchdenken, zur Theologie. Die Theologie entsteht an letzter Stelle, nicht an erster.⁸⁷

Zusammenfassend kann man sagen, dass es für Koster keine Notwendigkeit für eine spezielle Theologie für die Verkündigung gibt, – viel mehr ist von Bedeutung, dass die Theologie ihre Quelle in der Verkündigung erkennt. Die Verkündigung hat also einen direkten Einfluss auf die Theologie, der über den „Glaubenssinn“ erkennbar ist.⁸⁸ Gleichzeitig bleibt zu betonen, dass der Dienst der Theologie an der Verkündigung eine für Koster sehr charakteristische Denkensrichtung ist. Man kann also von einem gegenseitigen Einfluss sprechen.

2.2.3. Ekklesiologischer Schwerpunkt

Nicht nur die im letzten Abschnitt diskutierte Auffassung Kisters, die die Voraussetzung der Theologie in der kirchlichen Verkündigung definiert, leistet einen Beitrag zum Verständnis der Kirche. Die ekklesiologischen Grundfragen tauchen sowohl bei den Untersuchungen zur Verkündigungstheologie als auch zur Verkündigung auf, ohne das

⁸⁶ Schon 1938 schreibt Koster im Hinblick auf das kirchliche Amt: „Die Theologie als Wissenschaft des Geoffenbarten, das allein durch die Kirche zu unserer Kenntnis heute gelangt, fordert gebieterisch das kirchliche Lehramt in seiner Sukzessionsfolge als einzigen unfehlbaren Erkenntnisgrund und das Geoffenbarte als einzigen Sachgrund oder Gegenstand“ (M. D. Koster, *Methodenfragen der Theologie*, S. 41–48).

⁸⁷ M. D. Koster, *Theologie, Theologien und Glaubenssinn*, S. 88.

⁸⁸ „Der Glaubenssinn beurteilt bestimmte theologisch erklärte Ergebnisse, doch längst nicht alle, ob sie rechtmäßige Entfaltungen des Glaubensgutes im Sinne der Kirche sind, und dann nimmt er sie auf und vermittelt sie zum Verkündetwerden“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 82–90).

klassische Problem des Verhältnisses von Einzelmensch und Gemeinschaft aus dem Blickwinkel zu verlieren. Auch in diesem Fall soll gemäß Koster die richtige Anschauung dieses Verhältnisses ein angemessenes Verfahren ermöglichen. Ein Grundirrtum wäre, so Koster, zu behaupten, „dass die Verkündigung unmittelbar auf den einzelnen Hörer ziele“.⁸⁹ Die Verkündigung meint „immer zuerst und unmittelbar das Volk Gottes zu seiner Zeit, entweder das alte Volk Gottes oder das neue Gottesvolk“.⁹⁰ Ohne seine frühere Terminologie zu benützen, kehrt Koster zum Thema von Heilskollektivismus und Heilspersonalismus zurück.⁹¹ Die Begründung kommt diesmal von heilsgeschichtlichen und eschatologischen Argumenten her, vom Ziel der Kirche und von ihrer Mission.

Der Grund hierfür dürfte darin zu erblicken sein, dass das Endheil, auf das die Verkündigung primär abzielt, das gemeinsame Heil aller Menschen ist, und daher Endheil des einzelnen Menschen nur sein kann, insofern er das gemeinsame Heil aller auch als das seine anerkennt und annimmt.⁹²

Bei der Betrachtung der Frage, „An wen sich die Verkündigung richtet?“, ist es erneut das Problem der Kirchenzugehörigkeit zu untersuchen. Diese Aufgabe nimmt Koster wahr und wiederholt seine These über die Taufe als Eingliederungsprinzip. Die Perspektive von der Verkündigung her scheint bei dieser Betrachtung aber noch erweitert zu werden: Die Verkündigung richtet sich demnach auch an jene Menschen, welche nicht „Vollpersonen“ im neuen Gottesvolk sind.⁹³ Auch die außerkirchlichen Heilwege müssen von der Theologie berücksichtigt werden. „Neben dem jeweiligen Gottesvolk und seinen Personen meint die Verkündigung stets alle Menschen, die guten Willens sind.“⁹⁴ In diesem Sinn kann man folglich ebenfalls von einer Hilfestellung der Verkündigung für die Theologie sprechen. Sie führt der Theologie diese wichtigen Fragen vor Augen.

⁸⁹ M. D. Koster, *Kurztraktat einer Theologie der Verkündigung*, S. 1378.

⁹⁰ M. D. Koster, a. a. O., S. 1378.

⁹¹ Siehe oben, S. 73.

⁹² M. D. Koster, a. a. O., S. 1378.

⁹³ Es gibt die Ausnahmen (z. B. im Artikel *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*), aber in den meisten Fällen vermeidet Koster Begriffe wie „Glieder“, die allzu leicht mit der Leib-Christi-Konzeption in Verbindung gebracht werden könnten. Er zieht es vor, über die „Personen“ in der Kirche (im Volke Gottes) zu sprechen.

⁹⁴ M. D. Koster, *Kurztraktat einer Theologie der Verkündigung*, S. 1379.

2.2.4. Umstrittene Pastoraltheologie

Kosters theologische Anschauung über die Verkündigungstheologie enthält Aspekte, welche eine Verwandtschaft mit pastoraltheologischen Entwürfen aufweisen. Diese sollen in dem folgenden Abschnitt näher betrachtet werden. Es gibt zahlreiche mühevollen Versuche, den wissenschaftlich-theoretischen Ort der Pastoraltheologie zu bestimmen versuchen. Die Ideen einer „praktischen Theologie“ sind eben der in den dreißiger Jahren vertretenen These über die Verkündigungstheologie zuzuordnen. Die Forderung der neuen theologischen Disziplin, die pastoral ausgerichtet ist, wurde durch die Entstehung der Praktischen- oder Pastoraltheologie erfüllt. Die Erweiterung der Kompetenzen und Aufgaben der Pastoraltheologie hat bewirkt, dass diese das Gebiet der Ekklesiologie als ihren eigentlichen Ort betrachtet.

Das Materialobjekt der Pastoraltheologie ist nicht (wie der Name dieser Disziplin vortäuscht) der „pastor“ oder das pastorale, geistliche Amt, sondern die Kirche selbst und als ganze. Im Gegensatz jedoch zur essentiellen Ekklesiologie, wo vor allem das bleibend, transzendental-sakramentale Wesen der Kirche erarbeitet wird, geht es in der Pastoraltheologie um die Kirche, sofern sie eine dynamische, gesellschaftlich strukturierte, der je wechselnden und veränderlichen Geschichte unterworfenen Größe ist, die sich je hier und heute aktualisieren muss, um wirklich das zu sein, was sie ist, und zu wirken, was sie tun muss.⁹⁵

Eine so verstandene Pastoraltheologie hat ein bestimmtes Verständnis der Kirche als Voraussetzung. Man kann hier von einer „ekklesiologischen Grundlegung praktischer Theologie“ sprechen.⁹⁶ Der Gegenstand der Pastoraltheologie ist dabei auf die ganze Wirklichkeit der Kirche erweitert worden. Entgegen dieser Entwicklung wird in den Schriften Kosters die gesamte Heilstätigkeit der Kirche zur notwendigen Voraussetzung für die Theologie, welche aber nicht „praktisch“ definiert wird und auch keine unmittelbar praktischen Ziele anvisiert. Die praktischen Seiten des kirchlichen Lebens bleiben jedoch gleichzeitig nicht außerhalb des Interessenfeldes des Theologen – seine Tätigkeit wächst aus der pastoralen Sorge heraus, und die Praxis bleibt eine wichtige theologische Quelle. Es stört Koster nicht, sich als Theologe auch bei praktischen Fragen zu Wort zu melden.⁹⁷

Obwohl die oben zitierte Beschreibung des Materialobjekts der Pastoraltheologie sehr ansprechend und weitführend klingt, ist die daraus abgeleitete Aussage der „essentiellen Ekklesiologie“ stark begrenzt. Gegen eine derartige Verengung der Ekklesiologie kämpft Koster in seinem Werk. Sicher wollte er nicht die Dogmatik auf Schrift, Lehramt, Tradition

⁹⁵ H. Schuster, Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie, in: Conc(D) 1 (1965), S.165–169, hier S. 166.

⁹⁶ Vgl. K. Rahner, Sämtliche Werke. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, Bd. 19, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg im Breisgau 1995.

⁹⁷ Vgl. M. D. Koster, Der Funktionalismus als objektive Gefahr der Priester, Anhang V, S. 285–290

und spekulative Theologie beschränken, wie auch zum Beispiel einzelne Bemerkungen Rahners ausgelegt werden können.⁹⁸ Die gesellschaftlichen und soziologischen Aspekte der Kirche wollte er vielmehr in die theologische Untersuchung integrieren und nicht ausschließlich den anderen Disziplinen überlassen.⁹⁹ Auf dieser Auffassung basiert die heute deutlicher vernehmbare Forderung einer Ekklesiologie, welche in der Lage ist die soziologischen Zusammenhänge in sich einzubeziehen.¹⁰⁰ Dies soll aber nicht um den Preis der Einheit der Theologie geschehen, zum Beispiel durch die Einführung „praktischer“ Mutationen der Theologie. Man kann, laut Koster, die Ekklesiologie nicht nur im Hinblick auf das transzendente Wesen der Kirche betreiben – auf das „transzendente Wesen“ beschränkt, wird sie immer weniger adäquat und immer nutzloser sein. Sie würde sich auch von den eigenen Quellen entfremden, welche nicht zuletzt, in der lebendigen Wirklichkeit der gegenwärtigen Kirche zu finden sind.

Die soziologische Dimension der Kirche wurde während des Konzils mit dem Volk-Gottes-Begriff ins rechte Licht gerückt. Dieser Prozess ist aber überraschenderweise nach dem Konzil nicht fortgesetzt worden.¹⁰¹ Wo könnten die Ursachen für diesen Bruch liegen? Als eine Ursache hierfür kann man die Gefahr der Invasion soziologischer Termini und soziologischer Betrachtungsweisen in die Lehre der Kirche und von der Kirche identifizieren. Als eine wichtige Ursache ist vielleicht auch der große Einfluss des Buches von Antonio Acerbi, worin die soziale Dimension der Kirche als juristische Ekklesiologie disqualifiziert wurde, zu erwähnen.¹⁰² Man vermutete damals, dass die soziale Dimension die spirituellen Werte aus der Betrachtung ausschließen oder zumindest einen gewissen Dualismus zwischen der sozialen und der spirituellen Dimension voraussetzen würde.¹⁰³ Diese von Acerbi inspirierte Vermutung würde aber zur Einschränkung der Ekklesiologie führen. Die Kirche übernimmt und

⁹⁸ „Die Analyse der Gegenwartssituation der Kirche ist gar nicht allein mit *den* Mitteln zu vollbringen, die der Dogmatik zur Verfügung stehen: der Schrift, der Lehre des Lehramtes und der Tradition und der spekulativen Theologie“ (Vgl. K. Rahner, a. a. O., S. 10–11).

⁹⁹ Vgl. M. D. Koster, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, S. 12.

¹⁰⁰ „Eine solche Ekklesiologie bleibt aber völlig abstrakt, wo das Volk Gottes sich selbst nicht gestalthaft ausbildet zu mündigen Gemeinden, zu aus der eigenen Geschichte lebenden regionalen, nationalen Kirchen, die jeweils die Probleme ihrer Gesellschaften ernst nehmen und ihr Zeugnis, ihre welthafte Auslegung des Evangeliums in die jeweilige Öffentlichkeit einbringen“ (P. Hünemann, *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995, S. 150).

¹⁰¹ Vgl. B.-D. de La Soujeole, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg 1998, S. 102–114.

¹⁰² Acerbi schreibt über die *Communio*-Ekklesiologie (*una ecclesiologia di comunione*) im Kontrast zur juristischen oder sozialen Ekklesiologie (*l'ecclesiologia giuridica o societaria*) (Vgl. A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, Bologna 1975, S. 10).

¹⁰³ „Alors que ‚corps du Christ‘ fait avant tout référence à la vie de grâce, sans couper celle-ci des moyens visibles qui la communiquent et l'entretiennent, ‚peuple de Dieu‘ comme ‚Eglise‘ fait la référence et à cette vie de grâce et à ces moyens“ (J.-G. Pegé, *Qui est l'Eglise ?*, Montréal 1979, S. 35). Pegé zählt diese Tatsache zu den Vorteilen der Volk-Gottes-Beschreibung.

verwandelt doch die natürliche menschliche Gemeinschaft. Diese Analogie bleibt auch sehr wichtig für eine richtige theologische Anthropologie. In der sozialen Ekklesiologie werden die Verantwortlichkeit der einzelnen Christen und die gegenseitige Abhängigkeit gut hervorgehoben. Dadurch wird das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft in seiner ganzen Tragweite sichtbar. Die Entwicklung der soziologischen Dimension der Ekklesiologie bleibt eine wichtige Herausforderung für die heutige Theologie.¹⁰⁴

2.3. Der weitere Kontext der Kritik an der Verkündigungstheologie

1949 erschien ein Buch von Emil Kappler, welches die Entwicklungsgeschichte und eine umfangreiche Analyse und Kritik der Verkündigungstheologie darstellt.¹⁰⁵ Der Verfasser untersucht die Art und Weise, wie die Vorreiter der Verkündigungstheologie mit dem Verhältnis von *verum* und *bonum* umgehen. Die scharfe Antithese, welche die Basis weiterer Unterscheidungen ist, erweist sich jedoch als zu missverständlich.¹⁰⁶ Kappler verbleibt auf dem Fundament der klassischen Erkenntnislehre. Seiner Meinung nach kann das Ziel der Verkündigungstheologie, die Lebensferne der Glaubenslehre zu überwinden, wegen des Fehlens der metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen nicht erreicht werden.

Das gesteigerte Bedürfnis der Gegenwart nach einer möglichst *lebenspraktischen* Theologie hat manche Autoren so sehr in Anspruch genommen, dass sie der Betonung dieses *einen* Momentes eine entsprechende Rücksicht auf andere Eigenschaften der heiligen Wissenschaft opferten und somit in manchen Fällen gerade das Gegenteil von dem erreichten, was sie anfänglich in guten Treuen anstrebten, nämlich eine noch viel größere Trennung, statt Verbindung von Theorie und Praxis auf religiösem Gebiete.¹⁰⁷

Kappler zieht es vor, über zwei Seiten der einen Theologie zu sprechen: die spekulative und die praktische. Die beiden Seiten lassen sich im Lichte der Offenbarung richtig begreifen. Auch die theologische Untersuchung menschlicher Handlungen muss die spekulativen

¹⁰⁴ „L'intérêt de la considération de l'aspect social du mystère ecclésial nous semble important. Mais il apparaît plus clairement maintenant que cela n'est possible et fructueux que si l'on accepte de reprendre à nouveaux frais les bases mêmes du concept de société. Il nous paraît décisif d'intégrer les discernements de Vatican II à ce sujet“ (B.-D. de La Soujeole, a. a. O., Fribourg 1998, S. 114).

¹⁰⁵ E. Kappler, Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel, Freiburg/Schweiz 1949.

¹⁰⁶ Vgl. E. Kappler, a. a. O., S. 130–151.

¹⁰⁷ E. Kappler, a. a. O., S. 154–155. Rahner schreibt über die Verkündigungstheologie: „Diese Theorie fand mit Recht keinen Anklang: alle Theologie muss Heilstheologie sein, eine grundsätzlich nur ‚theoretische‘, nicht engagierte Theologie kann und darf es nicht geben“ (K. Rahner, Art. Kerygmatische Theologie, in: LThK² 6 [1961], S. 126).

Wahrheiten berücksichtigen, obwohl sie doch „praktisch“ bleibt.¹⁰⁸ Für Kappler besteht die Lösung des Problems in „der theologisch-wissenschaftlichen und einfach-populären Darlegung der Glaubenswahrheiten, sowie der gegenseitigen Fühlungsnahme beider“.¹⁰⁹

Kappler berücksichtigt in seinem Buch auch den Beitrag Kusters zur Diskussion um die Verkündigungstheologie. Bezüglich dieser Problematik bezieht er sich auf den Artikel *Theologie, Theologen und Glaubenssinn*, dem einzigen, der vor dem Erscheinen des Buches Kapplers im Jahr 1943 zur Verfügung stand. In diesem Artikel wird die Rolle des Glaubenssinn betont. Von diesem Gesichtspunkt aus kommt Kappler zu den folgenden interessanten Ergebnissen, die unserer Meinung nach in ihren Grundzügen sehr bemerkenswert sind. So kritisiert Kappler in dem Artikel Kusters die zu zentrale Rolle, die dem Glaubenssinn zugesprochen wird. Dieser wird bei Kuster als eine Voraussetzung einer richtig verstandenen Verkündigungstheologie und gleichzeitig als für die Fachtheologie richtungsgebend betrachtet.¹¹⁰ Die Folgen dieser Auffassung sind im folgenden Satz zusammengefasst:

Sollte der Glaubenssinn als Brücke zwischen Theologie und Verkündigung wirklich genügen, dann wäre nicht nur eine Verkündigungstheologie, sondern auch die bisherige Pastoraltheologie überflüssig.¹¹¹

Diesen Lösungsversuch beurteilt Kappler als ungenügend, weil er auf der Reduktion des gesamten Verkündigungsproblems auf ein Anliegen angeblich subjektiver Natur fußt. Der Glaubenssinn wurde jedoch von Kappler als höchst subjektiver Faktor verstanden. Nicht nur bezüglich des Problems des Glaubenssinn kann gesagt werden, dass es in der allgemeinen theologischen Vision Kusters tatsächlich wenig Raum für eine separate „praktische Theologie“ oder Pastoraltheologie gibt. Die Theologie nach der Meinung Kusters bleibt jedoch aus Rücksicht auf ihren Lebensraum und ihre Quellen „praktisch“. Gleichzeitig muss man die Theologie, aufgrund ihrer Ausrichtung auf Gott, als eine „spekulative“ Wissenschaft bezeichnen.

Das eben besprochene Buch von Emil Kappler stellt eine veröffentlichte Version seiner Dissertationsschrift dar, die unter der Leitung des Dominikanerprofessors Paul Wyser geschrieben worden ist. Einer der ersten Artikel Kusters wiederum thematisierte die Rezension des Buches *Theologie als Wissenschaft* (1938) vom Doktorvater Kapplers Paul Wyser.¹¹² Man

¹⁰⁸ Vgl. E. Kappler, a. a. O., S. 158.

¹⁰⁹ Vgl. E. Kappler, a. a. O., S. 199.

¹¹⁰ Kappler schreibt unter anderem: „Der Glaubenssinn, der *sensus fidelium*, soll die Brücke schlagen zwischen wissenschaftlicher Theologie und praktischer Glaubensverkündigung. Damit erübrigt sich konsequentermaßen eine besondere Verkündigungstheologie. [...] Die Aufgaben, die sich die Verkündigungstheologie stellt, wird demnach, wie Kuster meint, dadurch erfüllt, dass sich der Theologe den Glaubenssinn der lehrenden Kirche möglichst zu eigen macht, um an ihm jeder Zeit einen Maßstab für die Bewertung der eigenen Verkündigung zu besitzen. Damit wird eine besondere Verkündigungstheologie überflüssig“ (E. Kappler, a. a. O., S. 25–26).

¹¹¹ E. Kappler, a. a. O., S. 127.

¹¹² Siehe oben, S. 16.

kann über die in den dreißiger Jahren begonnene gegenseitige Beeinflussung auf erkenntnistheoretischer Ebene sprechen. Diese Tatsache soll auch als Überleitung zum nächsten Fragenkomplex dienen, in dem die Person eines anderen Dominikaners eine wichtige Rolle spielt. Auch dieser begann in den dreißiger Jahren sein wissenschaftliches Schaffen und beschäftigte sich mit dem gleichen Themenbereich. Es handelt sich um Pater Eberhardt Welty. Seine soziale Philosophie soll im Zentrum des folgenden Kapitels stehen.

3. Theologie im Dienst der Gesellschaft

3.1. Die sozialphilosophischen Richtungen in Walberberg

Bevor näher auf die Arbeiten von Eberhardt Welty eingegangen wird, soll ein anderer Dominikaner erwähnt werden. Es ist einer der bekanntesten, sozial engagierten deutschen Dominikaner des 20. Jahrhunderts: Franziskus Maria Stratmann (1883–1971). Sein Buch *Weltkirche und Weltfrieden* hat ihn zu einem der bedeutendsten Theoretiker der katholischen Friedensbewegung gemacht.¹¹³ Auffallend an seinem Buch ist der große Optimismus, den der Verfasser im Jahr 1924 angesichts von Kriegs- und Friedensproblemen hegt. Stratmann hofft, so wird in seinem Werk deutlich, auf eine neue solidaristische Epoche als Reaktion auf den individualistischen Zeitabschnitt. Auch seine enthusiastische Bewertung der neuen, gemeinschaftsorientierten kirchlichen Erneuerungsbewegungen ist in seinem Buch deutlich spürbar. Die neue Lage der Kirche wird vor allem als ein allgemeines Streben nach Gemeinschaft interpretiert, das als etwas Lebendiges, Tiefes und Warmes dargestellt wird.¹¹⁴ Von der nationalsozialistischen Regierung verfolgt, musste Stratmann Deutschland 1933 verlassen und konnte erst nach dem Krieg in die Bundesrepublik zurückkehren. Von da an nahm er wieder aktiv an den Friedensbewegungen teil.

Eberhard Welty (1902–1965) wird allgemein als bedeutender deutscher katholischer Sozialethiker der Nachkriegszeit geschätzt. 1930 wurde Welty in Walberberg als Dozent für Ethik und Moraltheologie berufen. Er wurde Mitarbeiter der Deutschen Thomasausgabe. Von besonderer Bedeutung ist für ihn – so wird in seinem Werk deutlich – die stark naturrechtlich geprägte Ordnungsvorstellung zur gerechten Ausgestaltung von Gesellschaft, Politik und Wirtschaft. Schon in seinen ersten Beiträgen Anfang der dreißiger Jahre, fasziniert von der Dynamik des gesellschaftlichen Lebens, unternimmt Welty erste Versuche, um das Fundament der christlichen Soziallehre zu untersuchen. Er fordert hierbei eine enge Zusammenarbeit mit der Soziologie, die für ihn den einzigen Wissenschaftszweig darstellt, der in der Lage ist „über die tatsächliche Struktur der gesellschaftlichen Strömungen in einer bestimmten Zeit“ zu

¹¹³ F. M. Stratmann, *Weltkirche und Weltfriede*, Augsburg 1924.

¹¹⁴ „Gemeinschaft in kleinen Kreisen, mit tieferen Gesprächen als man sie in der Gesellschaft führt, Gemeinschaft aber auch mit seelenverwandten Menschen im weiteren Umkreis, wenn nur eine seelische Gemeinschaft da ist, unbekümmert um gesellschaftliche, soziale, nationale Verschiedenheiten“ (F. M. Stratmann, a. a. O., S. 21–22).

unterrichten.¹¹⁵ Für Welty muss der Mensch und seine personale Würde den Ausgangspunkt aller Forschung vorgeben. Vor allem aber will sich Welty den Sozialwissenschaftlern anschließen, die „sich seit Jahrhunderten abquälen, die richtige Lösung des alten, verwickelten Problems zu finden: Der Einzelne und die Gemeinschaft.“¹¹⁶

Im Kloster Walberberg übernahm er verschiedene Aufgaben als Studienmagister (1933–1937), Prior (1937–1939) und Studienregens (1937–1954). Ab 1941 wirkte Welty auch für den aus der Katholischen Arbeiterbewegung hervorgegangenen Kölner Widerstandskreis. Er erarbeitete Grundsätze einer neuen Staats- und Gesellschaftsordnung. Nach dem Krieg veröffentlichte er ein Buch mit dem Titel *Die Entscheidung in die Zukunft*, das nach dem Krieg eine der ersten Publikationen in Deutschland war.¹¹⁷ Nach der Kriegskatastrophe geschrieben, will dieses Buch vor allem Hoffnung und neue Orientierung für die Zukunft geben. Es enthält viele konkrete Vorschriften für den Aufbau des gesellschaftlichen Lebens. Die Schwerpunkte sind: Garantie für die personale Würde des Menschen, entsprechende Rechte, rechte Eigentumsordnung, Freiheit auf verschiedenen Ebenen, Verstärkung der Bedeutung der Familie und die Rolle der Erziehung. Die christliche Grundlage des gesellschaftlichen Lebens wird unterstrichen. Auch der politische Neuanfang in der Bundesrepublik wird thematisiert. Eberhard Welty und Laurentius Siemer (1888–1956), ein anderer Dominikaner, der als Provinzial der Kriegszeit auch im antinationalsozialistischen Widerstand wirkte, haben zur Gründung einer neuen Partei mit christlich geprägter Wertgrundlage (CDU) beigetragen.¹¹⁸ 1946 gründete und redigierte Welty die Zeitschrift *Die Neue Ordnung*. Als Berater und Autorität für die christliche Soziallehre war er in verschiedenen Gremien bekannt und einflussreich. Sein Hauptwerk, *Herders Sozialkatechismus*, ist in den Jahren 1951–1958 erschienenen.

¹¹⁵ E. Welty, Ideologie und Idee im sozialen Leben, in: DT 11 (1933), S. 183–201, hier S. 191.

¹¹⁶ Vgl. E. Welty, a. a. O., S. 192; ders., Person-sein und proletarische Lebensgestaltung, in: ThGl, 25 (1933), S. 71–84, hier S. 71.

¹¹⁷ E. Welty, *Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum*, Heidelberg 1946. Das andere Buch Weltys aus demselben Jahr: *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit*, Heidelberg 1946.

¹¹⁸ Vgl. W. Ockenfels, Art. Eberhard, Welty, in: LThK³ 11 (2001), S. 259.

3.2. Gemeinschaft und Einzelmensch

Die 1935 veröffentlichte Dissertation von Eberhard Welty stellt die Grundanlage seines sozialetischen Denkens dar.¹¹⁹ Die Dissertation ist zentral dem Problem des Verhältnisses von Gemeinschaft und Einzelmensch gewidmet. Diese spannungsvolle Beziehung will Welty aus der Perspektive der Seinsphilosophie untersuchen. Er versucht den Zwiespalt zu vermeiden, in dem es nur noch zwei Möglichkeiten gibt, entweder beim Individuum zu beginnen, und das Soziale einzig von ihm her zu verstehen, oder bei der Gemeinschaft zu beginnen und das Individuelle ganz vom Sozialen her zu verstehen.¹²⁰ Beide gegensätzliche gesellschaftsphilosophische Theorien, den Individualismus und den Kollektivismus, will Welty mit einer tieferen Sicht der Seinsphilosophie überwinden und die Möglichkeit des sozialen Seins als solches überprüfen.¹²¹ Fundamental ist dabei die teleologische Auffassung, welche die Diskussion der Zuordnung der äußeren Ziele möglich macht. Hiernach ist die Gemeinschaft in doppelter Weise geordnet. Einerseits ist das Gemeinschaftsganze auf das Ziel des Gemeinwohls hingeeordnet, andererseits und gleichzeitig sind die Gemeinschaftsglieder in ihren Beziehungen untereinander geordnet.

Interessant sind die Analogien zur Dissertation Weltys, die im sechs Jahre später erschienenen Buch *Ekklesiologie im Werden* von Koster auf dem Gebiet der Theologie zu finden sind. Ähnlich wie in der Arbeit Weltys, die „vor allem eindeutige Klarheit in den Grundbegriffen erstrebt“,¹²² ist dieses Streben auch für Koster maßgebend.¹²³ Das Verständnis

¹¹⁹ E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch* (Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach den Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin), Salzburg-Leipzig 1935. Die Kommentatoren betonen, dass nach vier Wochen die erste Auflage vergriffen war. Ein Zeichen dafür, dass die Arbeit „den Nerv der Zeit traf. Die zeitgenössische Philosophie und Soziologie hatte in zum Teil extrem gegensätzlichen Theorien das Verhältnis von Individualität und Sozialität des Menschen zu ergründen versucht. Hinzu traten die besonderen politischen Zeitumstände, die nationalsozialistischen, faschistischen sowie kommunistischen Systeme auf der einen Seite in weltanschaulicher Konfrontation mit liberal-demokratischen Systemen auf der anderen Seite sahen“ (B. Kettern, Art. Eberhard Welty, in: Biografisch-Bibliografisches Kirchlexikon, Bd. XVIII [2001] Spalten 1506–1518).

¹²⁰ Vgl. E. Welty, a. a. O., S. 46–47.

¹²¹ „Die Gegenseitigkeit von Gemeinschaft und Einzelmensch ist kein Kompromiss. Wir haben unser Problem nicht gelöst, indem wir links oder rechts borgten. Die Seinsphilosophie geht nicht bei den großen Gegenspieler des Sozialwissenschaft – hier Einzelheitslehre, dort Ganzheitslehre (im Sinne Spanns) – in die Schule, arbeitet nicht mit ihren Denkmitteln, rafft nicht von deren Gedankengut auf, was zueinander zu passen scheint, fügt keine entlehnten, abgesplitterten Teile wie Steinchen eines Mosaiks äußerlich zusammen und versucht nicht nachträglich, diese Einheit aus eigenen metaphysischen Überlegungen zu rechtfertigen“ (E. Welty, a. a. O., S. 344).

¹²² Vgl. E. Welty, a. a. O., S. 18.

¹²³ Siehe oben, S. 36.

vom Verhältnis zwischen Natur und Übernatur ist in ähnlicher Form bei Koster zu finden.¹²⁴ Welty wollte mit seinem Entwurf nicht der mystischen Ganzheitslehre Othmar Spanns zugeordnet werden. Dieser hatte die Wirklichkeit des Einzelnen nur im Gliedsein begründet.¹²⁵ Der Universalismus, für den die Gemeinschaft die geistige Ganzheit bezeichnet, erweckt bei Welty tiefes Misstrauen, welches mit Kisters Gefühl gegenüber der Leib-Christi-Konzeption zu vergleichen ist. Für Welty ist die Individualität des Menschen nicht zu leugnen:

Die erste Grundbedingung, die unmittelbare Voraussetzung für das reale Dasein eines Dinges ist seine Individualität, seine Einzigkeit, seine konkrete Bestimmtheit und Gesondertheit.¹²⁶

In diesem Kontext stellt sich ebenfalls die Frage, wie die Vorstellung personaler Selbständigkeit und Freiheit sich mit der Vorstellung einer festen, sogar wesenhaften Gemeinschaftsbezogenheit verträgt. Welty wendet sich bei ihrer Beantwortung deutlich gegen die Überbetonung des Individuums,¹²⁷ und somit auch gegen das Konzept, das als „Solidarismus“ bezeichnet wird, weil dort das soziale Leben nur akzidentell und funktionell ist. Die Funktion der Gemeinschaft wird hier zur reinen Nutzfunktion für den Einzelmenschen reduziert. Für Welty stellt diese Auffassung jedoch eine Form von unzulässiger Einseitigkeit bei der Erfassung der sozialen Wirklichkeit.¹²⁸ Weltys Argumentation ist ganzheitlicher. Die Gemeinschaft wird als eine Ganzheit verstanden, deren Teile auf das Ganze hingeeordnet sind, während aber gleichzeitig das Ganze auch von den Teilen lebt. Die Seins- und Zielbestimmung der Gemeinschaft ist naturhaft angelegt und hat damit Konsequenzen für das Wollen und Handeln des Einzelmenschen. Rechte und Pflichten können in diesem Rahmen definiert und in eine gestuft gegliederte Gemeinschaft eingeordnet werden. Die Gesellschaftsordnung bedeutet Eingliederung in die Ordnung der Gemeinschaftsdienste.¹²⁹ Die Gemeinschaft bedroht und zerstört nicht den Einzelmenschen, sondern vervollkommt ihn.¹³⁰

Richtung- und maßgebend sind das Wohl und die Erfordernisse des Ganzen.
Vom Ganzen her werden Stellung und Tätigkeit des Einzelnen bestimmt. Alles

¹²⁴ Welty schreibt z. B.: „Die Natur ist Grundlage und Unterbau für das Werden und Sein der Übernatur, so zwar, dass Gott zuerst und zuvörderst die Übernatur will und nicht das Übernatürliche wegen des Natürlichen, sondern das Natürliche wegen des Übernatürlichen beabsichtigt hat“ (E. Welty, a. a. O., S. 57).

¹²⁵ Vgl. E. Welty, a. a. O., S. 46–48, 342–375; Vgl. O. Spann, Gesellschaftslehre, Leipzig 1923.

¹²⁶ E. Welty, a. a. O., S. 58. An anderer Stelle schreibt Welty: „Die Seinsphilosophie sieht im substantialen, personalen Sein der Einzelmenschen das feste, beharrende Element, ohne das Gemeinschaft keine Realität besitzt; das soziale Sein setzt zu seiner Existenz substantiales Sein voraus“ (S. 348–349).

¹²⁷ Als Vertreter dieser Konzeption ist ausdrücklich Heinrich Pesch genannt (Vgl. E. Welty, a. a. O., S. 375–384).

¹²⁸ „Der Solidarismus hat die Gegenseitigkeit und Verflochtenheit der seinshaften und zielhaften Ordnung nicht genügend erkannt. Er beginnt beim Einzelmensch. Das ist erlaubt unter einer Voraussetzung: die starken Bindungen, die bereits im Begriffe des Individuums enthalten sind, dürfen weder übersehen noch abgeschwächt werden“ (E. Welty, a. a. O., S. 383).

¹²⁹ Vgl. E. Welty, a. a. O., S. 330–332.

¹³⁰ Vgl. E. Welty, a. a. O., S. 177.

Wollen und Tun sind auf das Ganze bezogen. Die Menschen bilden innerhalb einer Gemeinschaft keine bloßen Stücke oder Interessenten, sondern Glieder, Organe. Sie erledigen keine Geschäfte, sondern sie üben Funktionen aus, d. h. sie erfüllen gemeinsame Aufgaben in Hingebung an das Ganze, als Mitarbeit am Ganzen, aus Sinn für das Ganze.¹³¹

Noch einmal sind die Parallelen sichtbar zwischen der Art, wie Welty die oben gestellte Frage zur Beziehung von Freiheit und Gemeinschaft beantwortet zur Auffassung Kisters, das im Buch *Ekklesiologie im Werden* zu finden ist. Auch Kister wollte die Individualität retten und gleichzeitig jedoch eine Vision der Kirche ohne das Konzept des Solidarismus entwickeln. Ein gegliedertes Volk Gottes wird zu einem Ort der Verwirklichung der Person. Dazu ist das richtige anthropologische Fundament erforderlich. Kister arbeitete somit an derselben Problematik wie Welty, seine Sichtweise war aber durch seinen ekklesiologischen Ausgangspunkt bestimmt. Man kann zusammenfassen, dass der Bereich der Sozialphilosophie, der von Welty vertreten wurde mit der ekklesiologischen Sichtweise Kisters zum großen Teil übereinstimmte. Schließlich beziehen sich beide auf dieselbe Wirklichkeit, auf die gemeinsame Welt und auf das gemeinsame Leben – deshalb sollte die Tatsache, dass dieselben Fragen aufkommen, nicht überraschen.

Die „bodenständige“ Auffassung der Kirche bei Kister und die soziologische Betrachtung stehen in einem engen Wechselverhältnis, was jedoch sehr oft auch als ein Schwachpunkt in Kisters Werk gedeutet worden ist.¹³² Diese enge Austauschbeziehung kann jedoch im Gegenteil zu der oben zitierten Meinung auch als eine Stärke Kisters ausgelegt werden. Mit der Offenheit des Volkes Gottes auf die Welt hin ist notwendigerweise ein positives Verhältnis der ganzen Kirche gemeint; ein Verhältnis, das sich auf sämtliche irdische Realitäten erstreckt.¹³³ Konsequenterweise kann dabei die Soziologie nicht ausgeschlossen bleiben.

Die gegenseitige Beeinflussung von Kister und Welty lässt sich ebenfalls daran veranschaulichen, dass die sozialen Entwürfe von Welty stark mit dem theologischen, christlichen Weltverständnis verbunden sind.¹³⁴ So hat das Thema der Offenbarung, deren Wurzeln in der Theologie liegen, in Weltys Forschungen einen wichtigen Platz. Für ihn kann die Kirche als Urbild und Vorbild aller menschlichen Gemeinschaft gesehen werden, als die Wirklichkeit, aus deren Struktur auf das letzte Wesen aller anderen Gemeinschaften

¹³¹ E. Welty, a. a. O., S. 276.

¹³² Siehe oben, S. 99.

¹³³ Vgl. M. D. Kister, Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt, Anhang II, S. 246–257.

¹³⁴ „Die eigentlichste und letzte Ursache aller gesellschaftlichen Verwirrungen und Verwicklungen finden wir jedoch nur dort, wo für das ganze menschliche Leben und Tun die Quelle aller Entgleisungen, Fehler und Störungen gegeben ist: im Abfall des Menschen von Gott und damit zugleich von seinem ursprünglichen, einzig richtigen Daseinsgesetz. Dieses Daseinsgesetz enthüllt nach wie vor keine Philosophie, sondern nur Theologie. So verweist diese Arbeit von sich aus an die tiefere und weitere Schau der ‚heiligen Gotteslehre‘“ (E. Welty, a. a. O., S. 391).

geschlossen werden kann. Viele Fragen sind für Welty von der Theologie her lösbar, auch wenn er diese Meinung nicht immer explizit darlegt. Dieses kann auch als eine Form des Dienstes der Theologie an der Gesellschaft angesehen werden. Obwohl für ihn Philosophie und Theologie unabhängig bleiben müssen, ist Welty von der Notwendigkeit der theologischen Basis seines Verfahrens überzeugt.

Die Seinsphilosophie ist vom christlichen Glauben und der katholischen Theologie nicht wegzudenken. [...] Die Theologie müsste nicht das höchste und tiefste und ausgedehnteste Wahrheitsgut bearbeiten, sie müsste nicht von unmittelbar gottgeoffenbarten und damit allergewissensten Wahrheiten ausgehen, wenn ihr Erkenntnisgehalt und ihre Erkenntnisweise ohne Einfluss auf die Philosophie bleiben sollen.¹³⁵

In ihrer späteren Entwicklung gabeln sich die wissenschaftlichen Wege dieser zwei Bewegungen voneinander ab. Die sozial orientierte Ekklesiologie Kisters findet keine Fortsetzung durch potentielle Nachfolger. Auch wird die theologische Perspektive in die Lehre über das soziale Leben des Menschen nicht mehr in dieser Deutlichkeit fortgeführt. Es gab zwar einzelne Fortsetzungsversuche, diese haben aber die Einflussbreite von Welys Werk nicht mehr erreichen können.¹³⁶ Die Synthese der Strömungen scheint nicht mehr möglich, auch der gegenseitige Nutzen wird nicht mehr erkannt.¹³⁷ Die Berücksichtigung der Ideen Kisters in der zukünftigen Forschung könnte diese vergessenen Elemente der Ekklesiologie wieder lebendig machen und eine Annäherung der Theologie an andere Wissenschaften ermöglichen.

3.3. Die prophetische Dimension der Theologie

Die Nähe zu den anderen Wissenschaften hilft nicht nur die Gefahr zu vermeiden, dass die Kirche sich in ein frommes Ghetto zurückzieht, sie vermehrt auch die Möglichkeiten der Theologie auf die Welt einzuwirken. Auf diese Weise können die Postulate für eine lebensnahe Theologie erfüllt werden. Die missionarische Offenheit auf die Welt hin gibt den Theologen

¹³⁵ E. Welty, a. a. O., S. 53.

¹³⁶ Vor allem muss man Welys Mitarbeiter, Artur Fridolin Utz (1908–2001), ein bedeutender katholischer Sozialethiker, genannt werden.

¹³⁷ „Die enge Symbiose von persönlichen Glauben, kirchlich bestimmtem Sozialmilieu und gesellschaftlichen Wertmustern brach nun Ende der 60er Jahre ziemlich abrupt zusammen und verlor (regional natürlich verschieden) schnell an Integrationskraft“ (M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, S. 176). Natürlich sind Verbindung und Kooperation zwischen Kirche und Nachkriegsgesellschaft durch die verschiedene politische, wirtschaftliche und kulturelle Ursache zu erklären. Die Beschreibung der späteren Entwicklung muss auch diese verschiedene Faktoren wahrnehmen. Vgl. dazu F.-X. Kaufmann, A. Zingerle (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996.

die Fähigkeit, sich in praktischen und aktuellen Problemen zu realisieren. Diese Befähigung hat Koster durch seine schnelle Reaktion auf die Gefahren des Totalitarismus unter Beweis gestellt, die sich in seinen ekklesiologischen Untersuchungen widergespiegelt hat. Auch wenn er nicht imstande war, fertige Antworten zu geben, hat er doch die wesentlichen Fragen zur richtigen Zeit gestellt. Die Bedeutung dieser Fragen für die Kirche und für die Welt ist unbestreitbar. Wenn im Gegensatz zu einem Dualismus zwischen der Kirche und der Welt, die Einheit der menschlichen Wirklichkeit als gegeben vorausgesetzt wird, kann die Theologie wesentliche Beiträge zu allen anderen Wissenschaften leisten. Auch in entgegen gesetzter Richtung kann die Theologie wichtige Anregungen aus den andren Wissenschaften verwerten. So wie die Untersuchungen eines von einem totalitären Staat verfolgten Sozialphilosophen wie Welter für die Lehre von der Kirche eine große Hilfe sein könnten.

Die Intuition Kisters in Bezug auf den Totalitarismus zeichnete sich durch „prophetische“ Aussagekraft aus. Auch in anderen Beiträgen des Autors sind „prophetische“ Merkmale erkennbar. Diese „prophetischen“ Merkmale der Theologie Kisters sind in allen Beiträgen sichtbar. Die prophetische Dimension der Theologie drückt sich durch das pastorale Engagement und die angenommene praktische Einheit von Theologie und Verkündigung aus. Für Koster ist zum Beispiel die Gefahr des Kommunismus und Nationalsozialismus ein Symptom des atheistischen Humanismus.¹³⁸ Da solche Irrtümer im gesellschaftlichen Leben deutlich zum Ausdruck kommen, können sie auch auf dem Gebiet des Sozialen einfacher diagnostiziert und geheilt werden. Das gilt im selben Grade für die Kirche wie für die ganze Gesellschaft. Die klärende Arbeit der Theologen ist also für beide Bereiche nützlich. Dies kann unter der Bedingung geschehen, dass die Theologie für das Ganze der Wirklichkeit offen bleibt. Auch wenn die Untersuchungen Kisters in diesem Zusammenhang nicht zu einem endgültigen Abschluss kommen und seine Lösungsvorschläge nicht immer überzeugen, ist die Schärfe der Formulierungen in den wichtigsten Aussagen und beeindruckend. Als Beispiel kann hier der kurze Text mit dem Titel *Der Funktionalismus als objektive Gefahr der Priester* genannt werden.¹³⁹ Die von Koster vorausgesehene Entwicklung entspricht mit grosser Genauigkeit der Wirklichkeit der kirchlichen Dienste, wie sie viele Jahre nach der Entstehung des Textes zu beobachten ist. An diesem Beispiel wird sichtbar, dass die Theologie Kisters immer den zukuntorientierten Charakter bewahrt hat, was auch die nähere Betrachtung seiner Spezialvorlesungen in Walberberg nahe legt, die oft das Thema der zukünftigen Entwicklung behandelten.¹⁴⁰

¹³⁸ M. D. Koster, Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens, S. 36.

¹³⁹ M. D. Koster, Der Funktionalismus als objektive Gefahr der Priester, Anhang V, S. 285–290.

¹⁴⁰ Z. B. die Spezialvorlesung: Die Theologie der Zukunft. Eine theologische Perspektive, aus dem Studienjahr 1963/64.

4. Christologische Transposition

4.1. Person in der Kirche – Person in Christus

Für die Kritiker der Konzeption Kisters steht die unzulängliche „theologische“ Dimension seines ekklesiologischen Entwurfs im Zentrum ihrer Auseinandersetzung mit seinem Werk.¹⁴¹ Vor allem die, in *Ekklesiologie im Werden* vorgeschlagene Trennung der Christologie von der Ekklesiologie, kann den Verdacht erwecken, dass Kister eine stark „säkularisierte“ Auffassung der Theologie vertritt. Seine Annäherung an die sozialen Wissenschaften verstärkt diesen Eindruck zusätzlich. Kisters Stellungnahme zu einzelnen Themen, die angeblich zu „soziologisch“ und zu wenig „theologisch“ ist, wird während der Diskussion um *Ekklesiologie im Werden* vernachlässigt. Folglich ist es nicht nur von großer Bedeutung, sich inhaltlich mit Kisters Werk auseinanderzusetzen, sondern auch, was im Folgenden geschehen soll, die deutliche theologische Dimension seines Werkes zu untersuchen.

Vor allem muss man anmerken, dass die Äußerungen zur Trennung von Christologie und Ekklesiologie in einem besonderen Kontext stehen und gar nicht als ein absolutes Programm verstanden werden können.¹⁴² Dieser Kontext erklärt sich durch zwei wichtige Umstände. Erstens sind die Missbräuche der Leib-Christi-Ekklesiologie zu erwähnen, in deren Folge es zur Mystifizierung der Lehre von der Kirche kommt. Die Ekklesiologie, die direkt auf der Christologie basiert oder zu basieren scheint, die also die Beziehung zu Christus zum einzigen Kriterium macht, stößt unweigerlich auf diese Schwierigkeit. Sie bleibt in ihrem Ausdruck beschränkt. Ihr Absolutheitsanspruch kann sich sogar als schädlich erweisen, wenn das Ganze der kirchlichen Wirklichkeit nicht mehr berücksichtigt wird. Es ist diese Annäherung von Christologie und Ekklesiologie, die Kisters Widerspruch hervorgerufen und seine Forderung der Trennung von Ekklesiologie und Christologie als ein erster Grund begründete. Zweitens muss man auch die Schwierigkeiten erwähnen, die in den dreißiger Jahren im Zusammenhang mit der entstehenden Verkündigungstheologie aufkamen. Diese dadurch hervorgerufene Spaltung in der Theologie, die Entstehung der separaten Verkündigungstheologie, wird durch die Annäherung an die Christologie begründet und als neuer christozentrischer Versuch innerhalb der Theologie gesehen. Somit lässt sich auch

¹⁴¹ Vgl. z. B.: Y. Congar, D'une „Ecclesiologie en gestation“ à Lumen Gentium Chap. I et II, S. 368.

¹⁴² Vgl. z. B.: M. D. Kister, *Ekklesiologie im Werden*, S. 13 und 49.

Kosters vorsichtiger Umgang mit der Christologie erklären. Er ist eine Reaktion auf die methodologischen Fragen seiner Epoche. Die Unterscheidung von Christologie und Ekklesiologie betrifft den obigen Ausführungen zufolge die Verfahrensweise und bedeutet keinesfalls die Forderung nach einem Dualismus. Im Gegenteil, sie ist mit dem Zweck der Verteidigung der Einheit der Theologie konzipiert.

Koster war auch auf dem reinen Gebiet der Christologie tätig. In seinen mariologischen Beiträgen wird die Beziehung zur Christologie nicht eigens thematisiert. Sie wird von ihm als offensichtlich vorausgesetzt.¹⁴³ Ähnliches kann man über die Veröffentlichungen zur Sakramentenlehre sagen.¹⁴⁴ Der 1957 publizierte Artikel *Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein?* betrifft jedoch die Christologie direkt.¹⁴⁵ Im Zentrum der Überlegungen stehen hier die Interpretationsgeschichte der Texte von Thomas und der Streit innerhalb der frühen thomistischen Schule.

In diesem Artikel wirft Koster mehrere Fragen auf. Die erste Frage lautet: Gibt es in Christus keine geschaffene substanzielle Existenz? Die folgenden Fragen sind: Gibt es nur ein personales Sein in Christus? Welches war hier die Ansicht des Thomas von Aquin? Wie haben frühere Thomaskommentare dieses Thema betrachtet? Nach Kosters Meinung wollte Thomas aufzeigen, wie es möglich ist, dass die Menschennatur Christi ein substanzielles Sein hat, ohne zugleich den Charakter des Subsistierens besitzen zu müssen. Durch Aufnahme der einen Menschennatur in die Einheit der Person des Wortes Gottes wurde das Subsistieren verhindert, nicht aber die Schaffung des numerischen Unterschiedes dieser Natur von den anderen individuellen Menschennaturen.¹⁴⁶ Die frühen Thomisten schienen eine andere These zu vertreten. Unter ihnen sind vor allem Durandus und Johannes von Neapel hervorzuheben, die als Gegner von Thomas gelten und sich in der Nähe von Duns Scotus situieren. Nach der Lehre vom Geschaffensein sind nur die subsistenten Dinge Geschöpfe im Vollsinn. Die Menschennatur Christi ist nicht subsistent und daher kein Geschöpf im Vollsinn. Sie kann also nicht mehr im Vollsinn existieren – man kann ihr höchstens die Koexistenz zuschreiben, Koexistenz im göttlichen Worte, nachdem sie in die Einheit der Person desselben aufgenommen ist, als eigentlich existierend.¹⁴⁷ Diese Thomas-Auslegung nennt Koster „eine Art überforderter Neo-chalkedonismus“, der die innere Entwicklung der Christologie von

¹⁴³ Vgl. M. D. Koster, *Die Himmelfahrt Mariens – gleichsam die Vollendung ihrer unbefleckten Empfängnis. Ein theologischer Versuch*, S. 80.

¹⁴⁴ Vgl. M. D. Koster, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, Regensburg-Münster 1948.

¹⁴⁵ M. D. Koster, *Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein? Zu einer früheren Thomas-Auslegung*, in: J. Auer, H. Volk (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Michael Schmaus zum 60. Geburtstag*, München 1957, S. 607–624. Abgedruckt in: *Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien*, Mainz 1971, S. 61–76.

¹⁴⁶ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 66.

¹⁴⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 73.

Thomas unzureichend berücksichtige.¹⁴⁸ Hier taucht auch die höchst komplizierte Frage der Terminologie auf. Koster schließt seinen Artikel mit dem Satz:

Hinsichtlich der Terminologie dürfte diejenige von Thomas die bessere sein: Christus hat ein personales Sein und das Mensch-Sein als sekundäres Sein, aber nicht: die Menschennatur Christi hat ihr eigenes Dasein oder Sein.¹⁴⁹

Besonders wichtig erscheint hier ein konkretes Vorhaben Ksters, welches mehrmals in seinem Artikel unterstrichen ist: Der Wunsch nach einer integralen Christologie.¹⁵⁰ Die historischen Untersuchungen sollen helfen, eine angemessene Christologie zu schaffen. Koster will das chaledonische Gleichgewicht bewahren, das durch die historische Entwicklung nicht immer beibehalten wurde.¹⁵¹

Die Folgerungen für die Ekklesiologie sind vielleicht nicht auf den ersten Blick ersichtlich. Sie sind von Koster selbst auch nicht explizit formuliert worden. Seine ekklesiologischen Untersuchungen konzentrierten sich auf das Problem des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft. Die Frage nach der Gemeinschaft kann jedoch erweitert werden: Es geht nicht nur um die Gemeinschaft mit den Menschen, sondern auch um die Gemeinschaft mit Gott, zu der alle Menschen individuell eingeladen sind. Bedroht die Gemeinschaft, insbesondere die Gemeinschaft mit Gott, die menschliche Freiheit, das menschliche Individuum und schließlich die Menschennatur? Im Grunde genommen stellt dieser Frage das christologische Problem dar: Wie lassen sich angesichts der Absolutheit Gottes Eigenständigkeit und Freiheit des Menschen begründen? Diese Problematik erscheint auch in christologischen Fragen: wie war dies in Christus möglich, den wir als wahren Mensch und wahren Gott bekennen? Die Überlegungen zum Thema des wahren Menschen in Christus ergeben sich aus derselben Fragestellung: Einheit, Individuum, Freiheit in Beziehung, Gemeinschaft mit der Allgemeinheit, Ganzheit.

Bei der Beantwortung dieser Frage ist jene Perspektive, die den Platz des Menschen stärker betont, eigentlich „theologischer“ – in dem Sinn, dass sie stärker von Gott ausgeht. Vom Menschen her gesehen, muss man vom unendlichen Überwiegen Gottes sprechen. Dieser Gesichtspunkt scheint viel „frommer“ und „spiritueller“ zu sein. Er ist auch stärker in der modernen Mentalität verankert, die den Menschen als Ausgangspunkt der Reflexion betrachtet. Dieser Blickwinkel muss aber ins Gleichgewicht gebracht werden. Die unveränderliche Norm dafür bietet die Definition von Chalcedon. Die christologische Definition, die von Vertretern

¹⁴⁸ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 76.

¹⁴⁹ M. D. Koster, a. a. O., S. 76.

¹⁵⁰ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 62.

¹⁵¹ „Nun besteht heute fraglos der Wunsch nach einer integralen Christologie, in der auch der Alt-Chalkedonismus und viele soteriologisch brauchbare Züge der antiochenischen Christologie neben dem echten Anliegen des Neo-Chalkedonismus vereint sein müssten. Es scheint diesem Wunsche, wenigstens hinsichtlich einiger Dinge, jene frühere Thomasauslegung wenigstens hinweisend entgegenzukommen“ (M. D. Koster, a. a. O., S. 62).

der Leib-Christi-Konzeption zur Beschreibung der Kirche angewendet wird, kehrt hier in anderer Form und auf einem anderen Niveau zurück. Die Beziehung von Christologie und Ekklesiologie beginnt nicht erst im Vergleich der Seinsstruktur Christi mit der im Bild (zum Beispiel „Leib Christi“) dargestellten Kirche. Diese Auffassung ist durchaus gerechtfertigt, sie hat ihre Tradition und ihre unbestreitbaren Vorteile.¹⁵² Von Koster inspiriert, können wir aber schon in der Christologie selbst eine wesentliche ekklesiologische Folge erkennen, die das richtige Verhältnis zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen Individuellem und Ganzem erkennt. Am Anfang der christologischen Reflexion steht die Sorge um ein Gleichgewicht – dieselbe Sorge ist in Kisters ekklesiologischen Versuchen zu beobachten. Es wird deutlich, dass Ekklesiologie und Christologie bei Koster in enger Beziehung stehen, die auf denselben theologischen Fragestellungen basiert.

Im Artikel *Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein?* steht nicht zufällig die Zeit des späten Mittelalters und der frühen Renaissance im Zentrum. Die Zeit der großen Kommentatoren des Thomas von Aquin war auch die Zeit der besonderen Entwicklung der Individuum-Problematik. Wie Ernst Cassirer bemerkt hat, ist die Renaissance mit all ihren geistig-produktiven Kräften auf eine Vertiefung des Problems des Individuums gerichtet.¹⁵³ Diese Entwicklung wurde auch vom neuen Ausbildungssystem begünstigt.¹⁵⁴ Der in der Renaissancezeit begonnene Prozess, „das Erwachen der Persönlichkeit“, ¹⁵⁵ hat die moderne Vorstellung der Freiheit und der Autonomie des Einzelmenschen deutlich geprägt. Die Untersuchung dieses Vorganges erleichtert die richtige Bestimmung der ekklesiologisch relevanten Elemente. Besonderes Interesse schenkt Koster dem Werk von Kardinal Thomas de

¹⁵² Vgl. Y. Congar, Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle, in: A. Grillmeier, H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon, Bd. III, Würzburg 1954, S. 239–268.

¹⁵³ „(In Italien zuerst) erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Wucht das Subjektive, der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches“ (E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1977, S. 37). Vgl. auch B. Hallensleben, Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan, Münster 1985, S. 58–59: „Als gemeinsame Fragestellung der Denker der Renaissancezeit hat sich das ‚Problem der Individualität‘ gezeigt. Für den Menschen der Renaissance war mit der Entdeckerfreude an allem Individuellen ein vertiefter Vollzug der eigenen Subjektivität gegeben. Diesem Erlebnis gaben sich die Humanisten in einem primär ästhetisch orientierten Lebensideal hin. Die christliche Überzeugung vom inkommensurablen Wert jeder menschlichen Person unterstützte diese Haltung, ja gab ihr wesentliche Impulse, etwa in der Florenzer Akademie und im Augustinismus der Zeit. Diesem Selbstverständnis stand die Weltanschauung verschiedener Richtungen der Aristoteles-Deutung unversöhnlich gegenüber. So war die damalige erbitterte Auseinandersetzung um die authentische Interpretation des Philosophen im tiefsten ein Ringen um die Sicht von Welt und Mensch in ihrem Verhältnis zu Gott mit erheblichen Konsequenzen für Lebensgefühl und -vollzug.“

¹⁵⁴ „Guarino, Vittorino, Alberti, et tous les autres pédagogues du XV^e siècle, rêvaient d'une cité d'hommes et, comme le dira Jean Pic de la Mirandole, ils pensaient l'homme comme le libre constructeur de soi-même et de tout sa destinée, maître du monde et de sa fortune – *faber fortunae*“ (E. Garin, L'Education de l'homme moderne 1400–1600, Paris 1968, S. 86).

¹⁵⁵ J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Bd. I, Leipzig 1899, S. 141–143.

Vio Cajetan. 1960 schreibt Koster einen Artikel zu diesem Thema.¹⁵⁶ Die neue Konfrontation mit Aristoteles, die in der Renaissance stattgefunden hat, fasziniert Koster. Für ihn ist Cajetan der „klassische“ Thomasausleger, für den gleichzeitig Aristoteles die wichtigste Norm ist.¹⁵⁷ Zur Zeiten Cajetans gab es Anhänger der These, dass man kein echter Aristoteliker und echter Thomist zugleich sein könne. Die Wahrheit der natürlichen Vernunft wäre nicht mit der Offenbarung zu vereinen. Nach Kusters Meinung soll Cajetans Werk vor allem als Versöhnungsversuch zwischen Thomas und Aristoteles verstanden werden, was für Koster historisch gerechtfertigt werden kann. Das ist zugleich die Ablehnung der Theorie einer „doppelten Wahrheit“ – einer theologischen und philosophischen.

Was hätte Cajetan da tun sollen – und was hat er wirklich getan? Er hätte die Metaphysik des Thomas gegen die des Aristoteles festhalten, gegen die erwähnten Gegner verteidigen und sie sogar dafür gewinnen sollen. Dazu hätte er indessen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts leben müssen. Er tat also das Gegenteil, indem er dort, wo es möglich war, die Lehre von Thomas auf eine Ebene stellte, auf der man getrost Thomist sein konnte, ohne dem echten Aristoteles zu widersprechen.¹⁵⁸

Koster liest Cajetan in dieser „Versöhnungsperspektive“, die ihm jedoch gleichzeitig das Verständnis der konkreten Fragen teilweise erschwert.¹⁵⁹ Er verbleibt unter dem Einfluss Gilsons und stimmt der These zu, dass Cajetans Aristotelismus Thomas geschadet hat.¹⁶⁰ Die Untersuchungen der Metaphysik Cajetans kreisen um die anthropologischen Themen. Vor allem wird von Koster Cajetans Beweis für die Substantialität der Menschenseele kritisch hintergefragt. Die wechselseitige Erleuchtung, die bei Koster zwischen Ekklesiologie und Christologie stattfindet, hat somit philosophische Fundamente. Sie stützt sich auf die Analogie zwischen der menschlichen Natur in Christus und der menschlichen Person in der Kirche. Dabei wird dieselbe Frage nach Autonomie, Freiheit und Eigenständigkeit betont. Diese im Prinzip anthropologische Fragestellung wird in Kusters ekklesiologischem Entwurf zur wichtigen Voraussetzung, wie auch die Frage nach der menschlichen Natur in Christus. Dieses Suchen nach Fundamenten ist bei Koster nur fragmentarisch vorhanden, bleibt aber als Wegzeichen durchaus interessant.

¹⁵⁶ M. D. Koster, Zur Metaphysik Cajetans. Ergebnisse jüngster Forschung, in: Schol 35 (1960), S. 537–551.

¹⁵⁷ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 537–538.

¹⁵⁸ M. D. Koster, a. a. O., S. 543.

¹⁵⁹ Vgl. z. B.: B. Hallensleben, a. a. O., S. 195, Anm. 29.

¹⁶⁰ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 551); E. Gilson, Cajétan et l'humanisme théologique, in: AHDL 22 (1955), S. 113–136, hier S. 136.

4.2. Ekklesiologie und ihr weiterer Kontext

Die von Koster angenommene Perspektive der Ekklesiologie als Spannungsfeld zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, findet ihre Analogie nicht nur in seiner Betrachtung der Christologie, obwohl dort die individuelle Eigenständigkeit der Person gegenüber der Gemeinschaft mit Gott von großer Bedeutung ist. Die Notwendigkeit der „anthropologischen Ausrichtung“ in den christologischen Untersuchungen ist heute bei dem ständigen Ruf nach der „Christologie von unten“ nicht mehr zu leugnen.¹⁶¹ Gleichzeitig ist auch das richtige Verständnis der göttlichen Personen in der Trinitätslehre auf die Analogie der menschlichen Gemeinschaft angewiesen. Die theologische Relevanz der ekklesiologischen Fragen begrenzt sich somit keinesfalls auf das christologische Gebiet. Die Trinität ist zugleich Urbild und Ziel jeder menschlichen Gemeinschaft – unsere Begriffe sind aber vom aktuellen Verständnis und von den aktuellen Erfahrungen abhängig.¹⁶² An erster Stelle betrifft dies das Problem der Person und ihrer Fähigkeit, in Beziehung zu anderen Personen zu treten.¹⁶³ Schließlich ist das Verhältnis von Einheit und Vielheit in Gott das zentrale Problem der Trinitätslehre. Die Entdeckung der Person, die von der Gemeinschaft nicht bedroht, sondern sozial und kommunikationsfähig ist, wird zum wesentlichen Verständnisszugang zum trinitarischen Gott.¹⁶⁴ Auf diese Art und Weise wird auch der Rückweg ermöglicht – die theologischen Spekulationen könnten unter Umständen ihre praktische, anthropologische und soziale Anwendungen entdecken und befähigt sein, die modernen Probleme der Kirche und der Gesellschaft zu erkennen. Die Theologie kann eine wichtige Orientierungshilfe darstellen. Dabei muss es nicht unbedingt um eine Verschmelzung der theologischen Disziplinen gehen, die zu einer „Pantheologie“ führt. Die Stellung der einzelnen theologischen „Traktate“ muss aber neu reflektiert werden, um sie adäquat und in Beziehung zueinander einzufangen. Dabei ist die besondere Rolle der Ekklesiologie nicht zu übersehen.

Wenn die Theologie nach Kusters Meinung im *sensus fidei* anfängt, offenbart dies die besondere Rolle der Kirche. Die Erfahrung der Kirche macht die Theologie überhaupt erst möglich, insbesondere sogar die Auseinandersetzung mit den spekulativen Fragen. Die „interpretative Erfahrung“ – wie sie später von Edward Schillebeeckx formuliert wurde – gehört der gesamten Erfahrungstradition der großen jüdisch-christlichen Bewegung. Sie wurde

¹⁶¹ Vgl. W. Kasper, Neuansätze gegenwärtiger Christologie, in: ders. (Hrsg.), Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf 1980, S. 17–36.

¹⁶² Vgl. G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg-Basel-Wien 2001, S. 74–168.

¹⁶³ „Individuation und Sozialisation, Selbstsein und Beziehung zum anderen oder zu den anderen, weit davon entfernt, sich auszuschließen, stellen sich damit auf allen Identitätsstufen als komplementäre Aspekte der Personbildung dar“ (R. L. Fetz, Personbegriff und Identitätstheorie, in: FZPhTh 35 [1988], S. 70–106).

¹⁶⁴ Vgl. G. Greshake, a. a. O., S. 172.

zur Quelle der christlichen Theologie und sie gehört sogar wesentlich zum Offenbarungsbegriff, weil Gottes Offenbarung dem Weg menschlicher Erfahrungen folgt.¹⁶⁵ Diese Idee ist, wenn auch nur implizit, ebenfalls bei Koster vorhanden. Die richtige Ekklesiologie bleibt nicht ohne Einfluss auf die wichtigsten theologischen Herausforderungen. Die theologische Arbeit setzt die Erfahrung und richtige Auffassung der Kirche vor.

Kosters ekklesiologischer Versuch ist den obigen Ausführungen zufolge „theologisch“, sogar die Theologie begründend, was an dem Beispiel der Christologie gezeigt wurde. Ein anderer Grund für die theologische Dimension der Ekklesiologie Kosters ist die Offenheit des Autors gegenüber anderen theologische Disziplinen und Wissenschaften. Denn trotz dieser Offenheit arbeitet Koster immer mit theologischen Interpretationskriterien. Heute wird die Verschmelzung der Disziplinen oft und oft zu Recht als eine Gefahr interpretiert.¹⁶⁶ Für Koster ist die Theologie aber eine Wissenschaft, welche die ganze Wirklichkeit *sub ratione Dei* untersucht. Koster bleibt in seinem Werk ein treuer Schüler des Thomas von Aquin, seine Theologie bleibt theozentrisch und steht im Einklang mit der Tradition.¹⁶⁷ Auf diese Beziehung zu seiner eigenen, dominikanischen Tradition soll im folgenden Teil der Arbeit eingegangen werden.

¹⁶⁵ Vgl. E. Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, Freiburg-Basel-Wien 1979, S. 13–21.

¹⁶⁶ Vgl. z. B.: F.-X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg im Breisgau 1973, S. 24. Thomas Ruckstuhl schreibt zum Thema des Dialogs der Theologie mit anderen Disziplinen: „Es braucht also den Prozess der Interpretation der Erkenntnisse anderer Disziplinen vom eigenen Formalobjekt her, um sie in die theologische Erkenntnis aufzunehmen. Auf diese Weise ist garantiert, dass das Wissenssystem der Theologie, zu dessen Inhalt auch das Selbstverständnis der Kirche gehört, eine selbstständige und unabhängige Identität der Kirche garantiert, wie sie in ihrem dauerhaften Wesen ausdrückt“ (T. Ruckstuhl, „*Ecclesia universalis*“, Frankfurt am Main 2003, S. 22).

¹⁶⁷ „*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione dei, vel quia sunt ipse deus; vel quia habent ordinem ad deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod deus vere sit subiectum huius scientiae*“ (STh I q.1 a.7).

TEIL V

KOSTER UND DIE DOMINIKANISCHE TRADITION

An vielen Stellen der vorliegenden Arbeit ist Kisters Zugehörigkeit zum Predigerorden unterstrichen worden. Wir sehen darin eine wichtige Hilfe, um die Denkweise Kisters besser zu erläutern. Am Anfang ist natürlich der heilige Thomas von Aquin zu nennen, der für Kister unbestreitbar der wichtigste Meister blieb. Der Untertitel von Kisters Dissertation lautet: *Eine systematische Studie nach den ekklesiologischen Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin*.¹ Durch die thomatische Kirchenkonzeption hoffen wir einen klareren Zugang zu Kisters Denken zu gewinnen. Wir müssen uns auch mit der klassischen Frage nach der Präsenz von Ekklesiologie bei Thomas beschäftigen, um die charakteristischen Züge der Zugehörigkeit Kisters zur großen thomatischen Tradition aufzuzeigen.

In dem zweiten und dritten Kapitel werden andere Aspekte der dominikanischen Tradition berücksichtigt. Die kirchliche Wirklichkeit wird in der Tradition des Ordens auf unterschiedliche Weise, aber am häufigsten bewusst als theologischer *locus* betrachtet. Diese Auffassung wollen wir im Folgenden an ausgewählten Beispielen untersuchen. Hiermit wollen wir die Kontinuität der Tradition im Werk Kisters veranschaulichen und allgemeine Folgerungen für die Ekklesiologie ziehen.

¹ Vgl. M. D. Kister, *Wesen und Natur der Kirche Christi*, Walberberg 1937.

1. Der heilige Thomas von Aquin und die Kirche

1.1. Ekklesiologie bei Thomas

Alle Kommentare fangen mit der Feststellung an, dass Thomas keinen eigenen Traktat über die Kirche geschrieben hat. Eine unleugbare Tatsache.² Warum eigentlich nicht? Man nimmt allgemein an, dass Thomas eine theologische Vorstellung über die Kirche hatte. Dass weder er noch ein anderer der Hochscholastiker einen gesonderten Traktat *De Ecclesia* in Angriff nahmen, kann mit dem Umstand begründet werden, dass sie schon alles ausgesagt hatten, was aus theologischem Gesichtspunkt dazu zu sagen war.³ Was später aus apologetischen Gründen geschrieben wurde, wäre für die Theologen des 13. Jahrhunderts eine Aufgabe für Juristen gewesen. Die juristische Verfassung wurde nicht als theologische Frage betrachtet. Thomas hat keinen selbständigen Traktat über die Kirche geschrieben – er hat einfach in der Kirche gelebt, sie verteidigt und für sie gearbeitet. Das alles hat ein Abbild in seinem Werk gefunden.

1.1.1. Die Kirche als *congregatio fidelium*

Im 13. Jahrhundert wurde die Kirche vor allem als *congregatio fidelium* bezeichnet. Der Ausdruck *congregatio fidelium* kann beinahe als Definition der Kirche gesehen werden.⁴

² Zu der Frage der Abwesenheit einer Ekklesiologie bei Thomas ist Literatur entstanden. Einen Überblick über die Problematik bietet das Werk von Georg Sabra: *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology*, Mainz 1987, S. 19–33.

³ „Bis in hohe Mittelalter hinein brauchte die Kirche als selbstverständlicher ‚Lebensraum des Glaubens‘ nicht theologisch problematisiert oder legimitiert werden“ (M. Kehl, *Die Kirche, Eine katholische Ekklesiologie*, S. 321). Vgl. auch Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche*, S. 140; Y. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Paris 1941, S. 59–61.

⁴ „L'idée de la *congregatio fidelium* est probablement sa [de Saint Thomas] définition préférée de l'Eglise et qui met l'accent résolument sur la communion des personnes“ (J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg 2002, S. 262); „Dans les contextes les plus variés, le Docteur Angélique propose cette définition [l'assemblée des fidèles] comme évidente et communément reçue des théologiens“ (A. Darquennes, *La définition*

Dabei geht es nicht nur um die Theologie des Thomas, sondern um das ganze mittelalterliche Verständnis der Kirche. Yves Congar meint, dass *congregatio fidei* dank Thomas zur klassischen Bezeichnung der Kirche geworden sei, wie sie bis zum 17. Jahrhundert beibehalten wurde.⁵ Zur Zeit des Thomas benutzte man auch die Bezeichnung *corpus Christi mysticum* (dieser Ausdruck ist in dieser Zeit eine selbständige technische Bezeichnung für die Kirche geworden) und andere Bilder, die schon bei den Kirchenvätern auftreten.⁶ Für Thomas bleibt aber *congregatio fidelium* die erste, offensichtlichste Beschreibung der Kirche. Diese Bezeichnung kommt in den Werken des Thomas 22 Mal vor.⁷ Dazu kommen auch ihre Synonyme, wie *coetus*, *collectio*, *societas*, *universitas* und *collegium fidelium*.⁸ Die von Thomas benutzte Bezeichnung der Kirche betont ihre soziologische Dimension, ihre Ähnlichkeit mit den politischen, ökonomischen und familiären Gemeinschaften.⁹ Sie bleibt aber die Gemeinschaft, in welcher der Glaube die wichtigste Rolle spielt. Die Kirche wird vor allem als die übernatürliche Gesamtheit oder Einheit der durch die Gnade Gottes belebten Geisteswesen gesehen. Die Einheit zwischen den Gläubigen ist dabei besonders zu unterstreichen – die Analogie der menschlichen, irdischen Gemeinschaften hilft, die Bedeutung der kirchlichen Struktur zu veranschaulichen.¹⁰ Die Ähnlichkeit mit irdischen Gemeinschaften schützt vor der Überwertung der mystischen, spirituellen Seite der Kirche. *Congregatio fidelium* ist keine metaphorische Bezeichnung der Kirche, kein Bild, das von der Schrift oder

de l'Eglise d'après saint Thomas d'Aquin, in: L'Organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime, Louvain 1943, S. 1–53, hier S. 8).

⁵ „Nous croyons que S. Thomas a joué un rôle décisif pour faire de cette formule la véritable définition de l'Eglise qu'elle a été, classiquement, jusqu'au XVIIe siècle“ (Y. Congar, L'apostolicité de l'Eglise selon S. Thomas d'Aquin, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 44 (1960), S. 209–224, hier S. 216, Anm. 37).

⁶ Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche, S. 139–142.

⁷ Vgl. D. A. Díaz Corrales, La definición de la Iglesia como Asamblea de los Fieles según Santo Tomas de Aquino, Freiburg/Schweiz 1997, S. 34–38.

⁸ Vgl. Y. Congar, L'apostolicité de l'Eglise selon S. Thomas d'Aquin, S. 216.

⁹ „Sed cum ecclesia sit congregatio fidelium; congregatio autem hominum sit duplex; scilicet oeconomica, ut illi qui sunt de una familia; et politica, sicut illi qui sunt de uno populo; ecclesia similatur congregationi politicae, quia ipse populus ecclesia dicitur; sed conventus diversi vel parochiae in una diocesi simulantur congregationi in diversis familiis vel in diversis officiis; et ideo solus episcopus proprie praelatus ecclesiae dicitur; et ideo ipse solus quasi sponsus anulum ecclesiae recipit; et ideo solus ipse habet plenam potestatem in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum quasi persona publica; alii autem secundum quod ab eo eis committitur“ (IV Sent., d. 20 q. 1 a. 4A).

¹⁰ „Posita eorum exhortatione pro servanda ecclesiastica unitate, in hac parte apostolus formam dictae unitatis ipsis ephesiis insinuat. Ubi sciendum est, quod cum ecclesia dei sit sicut civitas, est aliquod unum et distinctum, cum non sit unum sicut simplex, sed sicut compositum ex diversis partibus. Et ideo apostolus duo facit. Primo ostendit id quod est commune ecclesiae; secundo ostendit id quod est distinctum in ipsa, ibi unicuique autem nostrum data est gratia, etc.. In qualibet autem civitate, ad hoc ut sit una, quatuor debent esse communia, scilicet unus gubernator, una lex, eadem insignia, et idem finis: haec autem quatuor dicit apostolus esse in ecclesia. Dicit ergo: dico quod debetis habere unum corpus et unum spiritum, quia estis in unitate ecclesiae, quae est una“ (Super ad Eph., c. 4 lect. 2).

von der Tradition übernommen worden ist.¹¹ Von dieser Bezeichnung her lassen sich die konkreten Handlungen der Kirche erfassen, auch ihre Leitungsstruktur und ihre direkte Beziehung zum Glauben. Der Glaube macht die Menschen zur Gemeinschaft. Die Kirche – *congregatio fidelium*: sie umfasst alle, die an Christus glauben, sei es an den kommenden, sei es an den gekommenen. Die Glaubenden sind als freie Menschen in der Kirche vereint, was sich auch in den verschiedenen Funktionen, Gaben und Charismen ausdrückt. Der Wert der sakramentalen Handlungen und aller äußeren Erscheinungen des Lebens der Kirche wird betont – die sichtbare Seite der Kirche, ihre historische Dimension, wird mit den übernatürlichen Elementen versöhnt. Besonders bemerkenswert ist es, dass die Unterstreichung der Sichtbarkeit der Kirche bei Thomas nicht zur Einseitigkeit führt, die eine theologische Vertiefung unmöglich macht. Im Gegenteil: diese Auffassung hilft, die Beziehungen der Ekklesiologie mit Anthropologie und Christologie richtig zu begreifen.¹²

Congregatio fidelium als Bezeichnung der Kirche hat also viele Vorteile, aber sie erschöpft nicht die ganze kirchliche Wirklichkeit und wird von Thomas deshalb auch durch andere Bezeichnungen ergänzt. Als wichtigste Alternativvorschläge müssen drei Beschreibungen genannt werden: Haus oder Tempel Gottes (*domus* oder *templum Dei*), Staat Gottes (*civitas Dei*) und Leib Christi (*Corpus Christi*),¹³ die sich aber alle der Metaphern bedienen. Obwohl man damit einverstanden sein kann, dass Thomas eine klare Vorstellung der Kirche gehabt hat, strebte er höchstwahrscheinlich nicht nach einer strikten Definition der Kirche. Wir wollen uns hier nicht auf die einzelnen Bezeichnungen konzentrieren, sondern die auf die Kirche bezogenen Elemente des thomasischen Denkens untersuchen.

1.1.2. Die Kirche in der *Summa Theologica*

Ekklesiologie ist bei Thomas natürlich nicht nur in der *Summa Theologica* zu finden. Doch beschränken wir unsere Untersuchungen bewusst auf dieses eine Werk, weil es charakteristisch und repräsentativ für das theologische Denken des Thomas ist. Mit ihrem Ganzheitsanspruch taugt die *Summa* besonders zur Untersuchung der Ekklesiologie. Wir hoffen charakteristische Merkmale zu finden, die sich nicht nur auf die von Thomas benutzte Terminologie beschränken, sondern die theologische Interpretation zu bearbeiten helfen.

¹¹ Vgl. D. A. Díaz Corrales, a. a. O., S. 82.

¹² Vgl. B.-D. de La Soujeole, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg 1998, S. 164–172.

¹³ Vgl. A. Darquennes, a. a. O., S. 1–53.

Wir werden unseren Horizont schrittweise zu erweitern versuchen, um das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen zu verstehen. Wir beginnen mit einzelnen *Quaestionen*, um eventuell zu einer Gesamtschau zu gelangen und auf diese Weise die Idee der Kirche zu rekonstruieren.

1.1.2.1. Christus – das Haupt des Leibes

Traditionell werden die Hauptelemente der Ekklesiologie in Teil III der *Summa* gesucht. Manche charakterisieren sogar diesen Teil der *Summa* direkt als „Kirche“.¹⁴ Thomas spricht über die Kirche im Anschluss an die Christologie – *Summa* III, q. 8. Der Titel der 8. *Quaestio* lautet: *De gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae*. An dieser Stelle handelt es sich um eine These der Christologie und der Soteriologie. Was bedeutet die Formulierung: Christus ist das Haupt? Thomas nennt die Kirche nach dem heiligen Paulus einen mystischen Leib wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem natürlichen Leib des Menschen. Er tut dies im Kontext der Gnade, der Kraft und der Bewegung, die vom Haupt in die einzelnen Glieder ausgeht. Vor allem betont Thomas, dass wir die Kirche nur gleichnisweise als Leib bezeichnen können, dass dies im geistigen Sinne verstanden werden muss.¹⁵ Thomas interessiert sich stets für das Wirken der Gnade Gottes im Menschen. Die Formel *una mystica persona* wird von Thomas herangezogen, um das Verhältnis zwischen den Verdiensten Christi und unserer Erlösung auszusagen.¹⁶ In einzelnen Menschen verwirklicht sich die objektive Erlösung. Das geschieht durch die *unitas corporis mystici*. Diese Formulierung soll die objektive Erlösung bezeichnen. Die Einheit, die zwischen Christus und uns besteht, wird vor allem von Christus her als das betrachtet, wodurch er in uns wirken kann. Die individuelle Erlösung wird durch die Einheit der Kirche objektiviert und als objektive Erlösung gelangt sie zu den einzelnen Christen. Als Subjekt dieses Wirkens ist die Person des Heiligen Geistes vorhanden. Nach Congar sind später (zum Beispiel bei Cajetan) die Gnadengaben in uns als eine von Christus gewollte Teilhabe an ihm – sie sind nicht allein nur unter dem Antrieb Christi vorhanden.¹⁷ Die Konzeption ist eindeutig christozentrisch. Die Rolle der Kirche wird hervorgehoben. Über Cajetans Idee schreibt Congar:

¹⁴ Dies tut z. B. Otto Willman, wenn er die Vorschläge der Überschriften der drei Teile der *Summa* vorstellt (O. Willman, *Geschichte des Idealismus*, Bd. 2, Braunschweig 1907, S. 476). Nach Grabmann findet sich die gleiche Auffassung in einer Reihe anonymer Kommentare (Vgl. M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, S. 10–11).

¹⁵ Vgl. z. B.: STh III q.8 a.1; III q.8 a.4 resp.

¹⁶ Vgl. H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, S. 40–44.

¹⁷ Vgl. Y. Congar, *Heilige Kirche*, S. 90–91.

Christus erscheint so wie die tieffinnere Persönlichkeit der Kirche, die sein Leib ist. Aber auch hier wieder „mystische“ Personalität oder Subsistenz: das heißt nicht physisch, dem Sein nach, sondern auf Grund eines übrigens mannigfaltigen Abhängigkeitsverhältnisses *sui generis*.¹⁸

Das, was die Einheit der Kirche konstituiert, liegt außerhalb der Kirche. Für Cajetan ist Christus selbst das Prinzip der Einheit in der Kirche; es ist niemand anders als Christus, sofern er eben gleichsam die Person der Kirche ist. Unsere Handlungen in der Kirche sind wurzelhaft Akte Christi und seines Heiligen Geistes.¹⁹

Wenn wir sagen, dass die Kirche in der Auffassung des heiligen Thomas im höchsten Masse etwas Lebendiges ist, geht es um das übernatürliche Leben des konkreten, einzelnen Menschen, der mit Christus in der Kirche verbunden ist. In diesem Sinne, durch die reale Einheit mit Christus, ist die Kirche nicht nur etwas Lebendiges, sondern auch etwas Lebenspendendes und zugleich Reales und Konkretes. Hier ist auch die Rolle des Glaubens zu unterstreichen – die Kirche ist Gemeinschaft der Glaubenden (*congregatio fidelium*). Christus ist aber nicht nur das Haupt der Gläubigen, sondern auch das Haupt aller Menschen. Im dritten Artikel der 8. *quaestio* antwortet Thomas bejahend auf die Frage, ob Christus das Haupt aller Menschen sei. Christus ist *caput ecclesiae*, weil in ihm der ganze Reichtum der Gnade wohnt, die für alle Menschen vorgesehen ist. Christus ist also der Herr der neuen Menschheit. Darin besteht der Christozentrismus der thomasischen Ekklesiologie. Hier ist auch der universale Anspruch der Kirche sichtbar. Alle Menschen gehören, auf verschiedene Weise, zu Christus als dem Haupt, also auch zur Kirche.

Die Ungläubigen gehören zwar in der Gegenwart nicht zur Kirche, können ihr aber einmal angehören. Zwei Gründe machen dies möglich: ursprünglich und hauptsächlich die Kraft Christi, die hinreicht, das gesamte Menschengeschlecht zu erlösen; sodann die freie Selbstbestimmung.²⁰

Die Kirche ist also die Gesamtheit aller, die an Christus geglaubt haben, glauben und noch glauben werden oder ihn von Angesicht zu Angesicht schauen dürfen. Jesus ist zum Haupt der Menschheit geworden. Es ist die göttliche Prädestination, die in Jesus Christus verwirklicht worden ist, und deswegen bilden Christus und die Menschheit eine Art einzige Person. Christus ist hineingenommen in alles, was die Leute in der Gnade tun, und wirkt darin als Ursache. Die einzelnen durch die Gnade des Heiligen Geistes bewirkten Akte sind also zugleich individuell und gemeinsam.

¹⁸ Y. Congar, a. a. O., S. 90.

¹⁹ Vgl. A. Bodem, Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan, Trier 1971, S. 153.

²⁰ „Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quae sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate” (STh III q. 8 a. 3 ad 1). Verwendete Übersetzung: DThA, Bd. 25, Salzburg-Leipzig 1934, S. 222.

1.1.2.2. Sakramente und Liturgie

Durch die Betonung der Gnade und des inneren übernatürlichen Lebens mit Gott wird von Thomas die sakramentale Seite der Kirche hervorgehoben. Die Idee der Kirche scheint vom Prinzip der Gnade und der Teilnahme am göttlichen Leben bestimmt zu sein – von einem rein übernatürlichen Gesichtspunkt aus. Es ist übertrieben zu sagen, dass die Gnade zum entscheidenden Prinzip werde, nach dem Thomas die Zugehörigkeit zur Kirche bestimmen würde.²¹ Auf der anderen Seite wird doch von Thomas die sichtbare, sakramentale Gnadenvermittlung unterstrichen, alles, was die Dimension der Institution betrifft und sie in rechter Weise als dienende und vermittelnde Struktur darstellt. Der institutionelle Aspekt der Kirche hat einen sehr wichtigen Platz, obwohl er funktionell, verstanden werden muss. „Funktionell“ muss aber keineswegs minderwertig bedeuten.

Bemerkenswert ist das tiefe Verständnis des Thomas für das liturgische Leben. Die kirchliche Liturgie gibt Thomas Anlass zu dogmatischen Erwägungen über die Kirche.²² Thomas betrachtet die liturgischen Gewohnheiten als *locus theologicus*, wie man heute sagen würde. Der Ritus der Kirche ist oft eine Art von Axiom im Denkprozess.²³

Hier können wir uns nicht auf eine *quaestio* beschränken. An mehreren Stellen stellt Thomas die Rolle und die Bedeutung der äußeren Institutionen der Kirche vor – besonders wichtig sind folgende Abschnitte: die *Questionen* über die Sakramente (III q. 60–72) und über die Eucharistie (III q. 73–83).

Das christliche Leben ist für Thomas in jeder Ausprägung Gottesdienst. Form und Stil dieses Lebens gibt das Priestertum Christi vor. Durch Sakramente, besonders durch Taufe und Firmung, haben die Glaubenden teil am Priestertum Christi. Das geschieht durch den sakramentalen Charakter, durch den wir auf den Kult der gegenwärtigen Kirche hingeeordnet sind, durch den die Eingliederung in Christus geschieht.

Nun ist aber der ganze heilige Dienst der christlichen Religion vom Priestertum Christi hergeleitet. Und so ist offenbar, dass das sakramentale Mal in besonderer Weise das Mal Christi ist, dessen Priestertum die Gläubigen gleichgestaltet werden entsprechend den sakramentalen Malen, die nichts anderes sind als bestimmte, von Christus selbst hergeleitete Arten der Teilnahme am Priestertum Christi.²⁴

²¹ J. Geiselman, Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin, S. 204.

²² Z. B.: STh III q.83 a.3; I-II q.101.

²³ Z. B.: STh III q.82 a.2 ad 2.

²⁴ „Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae“ (STh III q.63 a.3 resp.). DThA, Bd. 29, Salzburg-Leipzig 1935, S. 80.

Christus allein ist der Hirte und das Haupt der Kirche, aber auch andere Menschen können Hirten und Häupter der Kirche sein. Und zwar, wie Thomas betont, nur für eine bestimmte Zeit, für einen bestimmten Ort oder für einen bestimmten Stand. Sie alle sind nur Stellvertreter Christi, in ihnen ist das eine Haupt sichtbar.²⁵ Christus ist also das Haupt der sichtbaren Autorität in der Kirche und die Quelle des sichtbaren Priestertums.²⁶

Was ist daran bemerkenswert: Trotz des Einflusses des Pseudo-Dionysius auf die Vorstellung über die Kirche im 13. Jahrhundert beschreibt Thomas die irdische Hierarchie nicht als Abbild der himmlischen Hierarchie. Die thomasische Ekklesiologie scheint also im diesen Punkt (im Gegensatz beispielsweise zu Bonaventuras Konzeption) nicht durch das Werk des Dionysius geprägt zu sein, obwohl auf anderen Gebieten sein Einfluss sehr deutlich ist, um nur die Grundkonzeption der Bewegungen *egressus a Deo* und *regressus ad Deum* zu nennen.²⁷

Im Zusammenhang mit den Überlegungen zum Thema der Eucharistie wird an erster Stelle die Einheit der Kirche erwähnt. Sie ist ein Symbol der Einheit zwischen Christus und der Kirche. Die Eucharistie versinnbildlicht aber nicht bloß diese Einheit, sie bewirkt sie auch. Wenn Thomas über die Einheit spricht, ist charakteristisch, dass er den Ausdruck „kirchliche Einheit“ – *unitas ecclesiastica* – benutzt.

Die Eucharistie ist das Sakrament der ganzen kirchlichen Einheit. Und darum muss in besonderer Weise bei diesem Sakrament, mehr als bei den anderen, alles dessen gedacht werden, was zum Heil der ganzen Kirche gehört.²⁸

Die Eucharistie ist der Mittelpunkt der Kirche vor allem darum, weil in diesem Sakrament das ganze Mysterium unseres Heils beschlossen ist.²⁹ Sie ist der Mittelpunkt des ganzen Gnadenlebens. Das Motiv der Gnade kehrt also zurück. Das führt uns zu einem dritten Schritt in unseren Erörterungen, der uns die Erweiterung des Gesichtskreises ermöglichen soll.

²⁵ Vgl. STh III q.8 a.6 resp.

²⁶ „Christus autem est fons totius sacerdotii“ (STh III q.22 a.4 resp.).

²⁷ Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche, S. 132–133.

²⁸ „Eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticae unitatis; et ideo specialiter in hoc sacramento, magis quam in aliis, debet fieri mentio de omnibus quae pertinent ad salutem totius Ecclesiae“ (STh III q.83 a.4 ad 3, vgl. auch z. B.: STh III q.82 a.2 ad 3). DTHA, Bd. 30, Salzburg-Leipzig 1938, S. 353.

²⁹ Vgl. STh III q.83 a.4 resp.

1.1.2.3. *Lex Nova* und *regressus ad Deum*

Wenn Thomas über das neue Gesetz spricht (er tut das vor allem in STh, I-II, q. 106 und q. 107), betont er, dass dieses Gesetz hauptsächlich in der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen besteht. Das übrige (das heißt alles, was die Bedeutung eines äußeren Gesetzes hat, auch alle wichtigen und von Christus gewollten Institutionen) dient nur dazu, den Empfang dieser Gnade vorzubereiten oder sie gut zu gebrauchen.³⁰ Im Fragment *De lege nova* der *Summa* (STh I-II, q. 106–108) finden sich wichtige Elemente für eine Ekklesiologie, die diese dienende Natur der Strukturen der Kirche veranschaulichen sollen. Überall wo der Heilige Geist die Gnade des Glaubens schenkt, entsteht die Kirche Gottes. Konsequenter ist alles, was diese Wirkung beschreibt – folglich die ganze Heilsgeschichte – im Grunde die Lehre von der Kirche. Congar stellt die These auf, für Thomas sei die Kirche die ganze Ordnung der Rückkehr zu Gott – *motus creaturae rationalis in Deum*, also das, wovon ganz Teil II der *Summa* handelt.³¹ Die Gaben des Heiligen Geistes und das Neue Gesetz gewinnen bei dieser Bezeichnung die besondere Bedeutung – durch sie verwirklicht sich dieses *motus ad Deum*.³² Das ist eine sehr breite, ekklesiologische Vision, die alle Konsequenzen des thomasischen Denkens über die Kirche zu begreifen hilft. Alle Ursachen, die eine geschichtliche Gestalt haben: Gesetze, Tugenden, Gnaden, dienen und helfen der Hauptbewegung zu Gott, die zum Ziel die Glückseligkeit des Geschöpfes hat.³³ Es geht also auch nicht nur um den Teil II der *Summa*, sondern um deren ganzen Aufbau, worin die Kirche keine geringe Rolle spielt. Schon im ersten Teil der *Summa*, der von Gott und seiner Schöpfung handelt, findet sich implizit das Denken über das Erlösungswerk, das alle betrifft und in der eschatologischen Zukunft erfüllt sein wird. Die Kirche muss immer in Bewegung betrachtet werden, um der Dynamik des Erlösungswerkes zu entsprechen. Die Annäherung der Ekklesiologie an die Eschatologie hilft, diese dynamische Wirklichkeit der Kirche zu begreifen. Gemäss Congar wird an dieser Stelle die Rolle des Heiligen Geistes unterstrichen – er ist ein eschatologisches Element *par excellence*. Thomas schreibt dem Heiligen Geist die ganze Bewegung der Rückkehr zu Gott zu. Die Sendung des Heiligen Geistes setzt das Werk des Wortes Gottes fort, und der Heilige Geist

³⁰ Vgl. STh I-II q.106 a.1 resp. und a.2 resp.; q.107 a.1 ad 3; q.108 a.2 resp. und a.3, ad 3. Siehe auch Congar, *Heilige Kirche*, S. 113.

³¹ „L'Eglise, pour saint Thomas, c'est la *II^a Pars*, c'est tout l'ordre du retour vers Dieu, *motus creaturae rationalis in Deum*.“ (Y. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Paris 1941, S. 69). Vgl. auch Y. Congar, *L'idée de l'Eglise chez Saint Thomas d'Aquin*, in: *RSPTh* 29 (1940), S. 31–58.

³² Vgl. Y. Congar, *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral*, in: *Atti del Congresso internazionale n. 5, L'agire morale*, Naples 1974, S. 9–19.

³³ Vgl. Y. Congar, *Traditio thomistica in materia ecclesiologica*, in: *Ang* 43 (1966), S. 405–428, hier S. 410–411.

ist die heiligmachende und einigende Kraft der Kirche.³⁴ Er ist die lebensspendende Seele der Kirche, weil die Wirksamkeit aller kirchlichen Institutionen (vor allem der Sakramente) seine Wirkung ist.³⁵ Darüber spricht Thomas auch im Zusammenhang mit der Trinitätslehre.³⁶

Die Kirche befindet sich also in Bewegung, auf dem Weg zwischen dem Alpha und dem Omega, und sie füllt die Lücke zwischen beiden – nur aus dieser Perspektive kann man die jetzige Funktion und Situation der Kirche aufzeigen. Thomas stellt diese Übergangssituation in STh I-II, q.103, art.3 vor. An anderer Stelle schreibt Thomas:

Die Kirche auf Erden ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die im Himmel
dagegen die Gemeinschaft der Schauenden.³⁷

Diese Gemeinschaft mit Gott in seiner Gottheit verwirklicht sich durch die Herrlichkeit und die Schau im Himmel oder durch Gnade und Glaube auf Erden. Sie ist jener Aspekt der Kirche, der ewig bestehen bleiben wird, weil darin doch das Glück des Menschen besteht.³⁸ „Die Kirche ist ihrer tiefsten Wirklichkeit nach eine vergöttlichende Gemeinschaft mit Gott.“³⁹ Durch die Gnade Gottes wird den Menschen die Möglichkeit gegeben, in der Freundschaftslove mit Gott zu leben. So wird die gegenseitige *communicatio* zwischen Gott und Geschöpf ermöglicht.⁴⁰ In der Kirche ist dieses belebende Prinzip der Gnade vorhanden, und es drückt sich auch in der Mitwirkung an der Gottesfreundschaft der anderen aus: es entspricht der Würde des Menschen als Freund Gottes, dass er daran mitwirkt, dass andere in dieselbe *communicatio* und *participatio* hineinwachsen. Durch die individuell gegebene Gnade wird der Aufbau der Gemeinde ermöglicht.⁴¹ Die Gemeinschaft mit Gott ist als Ziel für alle Menschen vorgesehen und sie erfüllt sich nur in Christus. Deshalb ist Christus – wie wir oben gesehen haben – das Haupt aller Menschen, die in verschiedener Weise zu ihm als Haupt, also

³⁴ STh II-II q.1 a.9 ad 5; II-II q.183 a.2 ad 3. Vgl. auch Y. Congar, *Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin*, in: RSPTh 62 (1978), S. 523–541.

³⁵ „Sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore ecclesiae conservatur pax diversorum membrorum virtute spiritus sancti, qui corpus ecclesiae vivificat“ (STh II-II q.183 a.2 ad 3).

³⁶ Vgl. STh I q.43 a.6 und a.7.

³⁷ „Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium: sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium“ (STh III q.8 a.4 ad 2). DThA, Bd. 25, Salzburg-Leipzig 1934, S. 226.

³⁸ Vgl. STh I-II q.3 a.8.

³⁹ Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche*, S. 151.

⁴⁰ „Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I, fidelis deus, per quem vocati estis in societatem filii eius. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad deum“ (STh II-II q.23 a.1 resp.).

⁴¹ Ihre Funktion hat dabei die Unterscheidung zwischen der „heiligmachenden Gnade“ (*gratia gratum faciens*), durch die der Mensch selbst mit Gott verbunden wird, und der „frei geschenkten Gnade“ (*gratia gratis data*), die zur Rechtfertigung des anderen mitwirkte (Vgl. STh I-II q.111 a.1).

auch zur Kirche gehören. Aufgrund dieser Auffassung kann man also die Kirche nicht auf ihre sichtbare Gestalt beschränken und aufgrund dieser Definition ist die Kirche als Missionsstruktur in der Welt anwesend. Die Ausdehnung liegt in ihrer Natur. Sie geschieht in verschiedenen Dimensionen und ihr Ziel ist die endgültige Wiedervereinigung von Gott und der ganzen Schöpfung. Die wichtigste Bewegung der Kirche besteht im Streben zur eschatologischen Erfüllung hin.

1.1.2.4. Zusammenfassung

Wir sehen, dass man das ekklesiologische Denken des Thomas nicht in einer spezifischen Bezeichnung oder Definition zusammenfassen kann. Vielmehr ist seine Ekklesiologie harmonisch in ein größeres Ganzes eingefügt, was verschiedene Gebiete auf zahlreiche ekklesiologische Interpretationsmöglichkeiten hin öffnet. Jetzt versuchen wir, diese von uns gesammelten Elemente zusammenfassen.

Im ersten Teil haben wir Christus als das Haupt der Christen beziehungsweise der Menschheit und als hinreichende Quelle aller Gnade gesehen. Die Kirche bedeutet also die Versammlung der konkreten, gnadenbeschenkten Menschen, die durch den Glauben nach Gott streben und ihm als Volk Gottes und *congregatio fidelium* angehören. Das ist die Bezeichnung, die von Thomas am häufigsten in seinen Werken benutzt wird, die aber das Thema der Kirche nicht zu erschöpfen vorgibt.

Der zweite Teil hat die Wesenselemente der Vermittlungsstrukturen anschaulich gemacht. Dazu gehören vor allem die Sakramente und die Liturgie, die Feier der christlichen Geheimnisse. Die Wirkung der Sakramente schafft die Kirche, verursacht und entwickelt die Gnade. Beide Teile in unseren Überlegungen entsprechen der theologischen Tradition, die von den Ursachen des Heils handelt, das durch Glaube und Glaubenssakramente geschieht. Thomas wiederholt auch oft, dass die Kirche durch Glaube und Glaubenssakramente eingesetzt ist und gebaut wird.⁴² Die sakramentale Dimension der Kirche wird in ihren vor allem inneren Funktionen klar unterstrichen.

Der dritte, zusammenfassende Teil wollte das thomasische Denken über die Kirche im Zusammenhang mit der allgemeinen, theologischen Struktur der *Summa* sehen. Die Kirche ist die auf dem Neuen Gesetz der Gnade fundierte Ordnung der Rückkehr zu Gott. Der universale Anspruch und die eschatologische Dimension sind hier die wichtigsten Elemente. Dabei ist noch die Einheit als immer und überall wiederkehrendes Motiv zu erwähnen.

⁴² „Ecclesia constituta per fidem et fidei sacramenta“ (Sth III q.64 a.2 ad 3; vgl. Sth I q.92 a.3 resp.). Vgl. auch Y. Congar, *Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin*, S. 530–531.

Es gibt also bei Thomas so etwas, was wir heute Ekklesiologie nennen. Diese Lehre von der Kirche ist nur im ersten Moment unsichtbar. Die Kirche als theologisches Thema verbirgt sich hinter anderen theologischen Fragestellungen. Das entspricht dem spezifischen Ort der Kirche – sie verweist auf die Liebe Gottes, die sich im Werk der Erlösung, in Jesus Christus, offenbart hat.⁴³ Die Tatsache der Verborgenheit der Kirche kann man mit der Dynamik der Kirchenvorstellungen in Bezug auf das zukünftige, eschatologische Bild erklären. Wenn wir die Vision der Kirche, die immer in Bewegung ist, weil sie „ein Mechanismus“ der Rückkehr zu Gott bildet, ernst nehmen wollen, kann kein Traktat über die Kirche geschrieben werden. Vielleicht aufgrund dieser Dynamik ist es unmöglich, hier und jetzt eine Gesamtschau der Kirche zu erhalten.

Die scheinbare Abwesenheit der Ekklesiologie zeigt uns aber noch mehr: Auf diese Weise erscheint die Vermittlungsstruktur der Ekklesiologie, die das Abbild der Vermittlungsstruktur der Kirche wird. Die Kirche ist das Sakrament des Heils, die Kirche existiert, um zu dienen. Dieser dienende Charakter der Kirche soll sich in der Lehre über die Kirche widerspiegeln. Die Ekklesiologie soll auch nur dienen, nur weiterführen, nicht auf sich selbst konzentriert sein und wie die Kirche, sich nicht mit sich selbst beschäftigen. Woran Yves Congar 1963 in seinem kleinen Büchlein leidenschaftlich vor allem in Bezug auf die Hierarchie erinnert hat,⁴⁴ soll für die Kirche in allen Dimensionen gelten, in ihrer innerkirchlichen Praxis und in ihrem Verhältnis zur Welt. Die Kirche soll ihre „dienende und arme“ Natur auch nicht auf der wissenschaftlichen Ebene verraten und sich nicht auf dem ersten Platz in der Theologie situieren. Diese Haltung bleibt durchaus in der thomasischen Tradition der Theologie.

1.2. Ekklesiologie nach Thomas bei Koster

Das Problem der Übertonung der Ekklesiologie, die immer mehr Platz für sich beansprucht, wird schon Anfang der dreißiger Jahre gesehen. Ein von den Autoren schreibt zum Beispiel:

Heute wird von der Kirche in einem einzigen Jahrzehnt mehr gehandelt als in der gesamten alten und mittelalterlichen Vergangenheit. Es ist nicht immer ein günstiges Zeichen für eine Sache, wenn von ihr so viel gesprochen wird. Der Gesunde kümmert sich nicht viel um Unterhaltungen über Krankheiten.⁴⁵

⁴³ „Pas davantage l'Eglise ne peut s'expliquer par elle-même ; il faut 'remonter' à Celui qui en est la Tête, le Christ, et lui-même en son humanité n'est que l'envoyer du Père et de la Trinité. En tout ce dont il s'occupe, le théologien est renvoyé sans cesse jusqu'à l'origine première qui est l'Amour en sa source trinitaire“ (J.-P. Torrell, Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, S. 14).

⁴⁴ Vgl. Y. Congar, Pour une Eglise servante et pauvre, Paris 1963.

⁴⁵ B. Bartmann, Um die Kirche, in: ThGl 24 (1932), S. 89–93, hier S. 89. In ähnlichem Sinn äußert sich später Johannes Brinktrine, wenn er bemerkt: „Man kann vielleicht mit Recht behaupten, dass über keinen Traktat der Theologie heute mehr geschrieben wird als über die Kirche. Über keinen besteht aber auch nach der methodischen

Davor gab es Stimmen, die mehr Platz für die ekklesiologischen Überlegungen forderten. Diese Tendenz war besonders stark bei den Vertretern der Leib-Christi-Ekklesiologie. Josef Geiselman schreibt in seinem Artikel zum Thema der Lehre von der Kirche bei Thomas:

Die Kirche ist für Christus die Form, wie er zur erlösungsbedürftigen Menschheit kommen will. [...] Damit erscheint die Kirche und näher hin ihr Verhältnis zu Christus als eines der Zentralprobleme der katholischen Theologie überhaupt.⁴⁶

In dieser Zeit, als die Suche nach einem Gleichgewicht die theologische Diskussion prägte, beschäftigte sich Koster mit seinem Thomas-Studium. Deshalb ist die damals geführte Auseinandersetzung um die Lehre von der Kirche bei Thomas unbedingt zu berücksichtigen.⁴⁷

Koster argumentiert gegen die These, dass die thomasische Ekklesiologie im Teil III der *Summa, quaestio* 8, zu finden sei.⁴⁸ Dort schreibt Thomas über *De gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae*. Koster will in diesem Fragment nichts anderes als eine rein christologische Reflexion sehen. Da ist keine Vorstellung von der inneren geistigen Struktur des Leibes zu finden, die ein Ausgangspunkt für eine Ekklesiologie sein kann, die einen Anspruch auf Ganzheitlichkeit mit Recht erheben könnte.⁴⁹ Der Vergleich der Kirche Christi mit der Beziehung Haupt-Leib macht nur die göttliche Gnadenökonomie sichtbar. Das ist nicht wenig, es reicht aber nicht, um die ganze Ekklesiologie darauf aufzubauen. Thomas wollte an dieser Stelle eben so wenig wie anderswo eine Wesensdefinition der Kirche geben.

Koster wiederholt die traditionellen Argumente zur Rechtfertigung der Abwesenheit des Traktates über die Kirche in der *Summa*. Er weist auf die scholastische Methode hin, bei der die *Disputatio* ganz im Dienste der Antwort auf eine „Frage“, die *Quaestio*, stand. Thomas habe also auf einen Traktat über die Kirche verzichtet, weil er nicht danach gefragt worden sei. Seine Theologie habe praktischen Charakter, was für mittelalterliche Theologie typisch sei. Außerdem habe Thomas alle theologischen Gegenstände im Zusammenhang der Kirche gesehen. Seine ganze Theologie sei „kirchlich“.⁵⁰ Dieser Gedankengang scheint für Koster allerdings nicht ganz überzeugend zu sein. Er betrachtet eher das Fehlen eines strikten ekklesiologischen Teiles vor allem im Hinblick auf die ganze Struktur der Theologie von

und inhaltlichen Seite weniger Einheit unter den Theologen“ (J. Brinktrine, Zur Definition der Kirche, in: ThGl 33 [1941], S. 225–227, hier S. 225).

⁴⁶ J. Geiselman, a. a. O., S. 201.

⁴⁷ Vgl. M. D. Koster, Wesen und Natur der Kirche Christi, S. 61–68.

⁴⁸ Bei der Ablehnung dieser Meinung geht es natürlich um die Diskussion mit den Anhängern des Leib-Christi-Gedankens.

⁴⁹ In diesem Sinn schreibt z. B. Thomas Käppeli: „Wir richten unser Augenmerk vielmehr auf die innere geistige Struktur und den Lebenskreislauf dieses Corpus organicum anhand des Leib Christi Gedankens“ (Th. Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum, Fribourg 1931, S. 44).

⁵⁰ Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 74.

Thomas. Für Koster ist der Streit um die Kirche bei Thomas die Auseinandersetzung zwischen zwei verschiedenen Arten der theologischen Reflexion:

Der Streit um die Lehre von der Kirche bei Thomas ist derjenige der Traktatstheologie mit der klassischen um die wahre Einheit der Theologie. Soviel ist klar geworden, dass die Behandlung der Kirche im Sinne der Traktatstheologie ganz besondere Schwierigkeiten bietet, die nicht mit der Erhebung der Kirche zum Formalgegenstand der Theologie, – das wäre Zerstörung dieser – sondern allein und gegenstandsgerecht mit der Rückkehr zur klassischen Theologie gelöst werden. Das bedeutet grundsätzliche Abkehr von der einen Theologie und ganze Wendung zur anderen.⁵¹

Für Koster ist die Ganzheit der Theologie der Kernpunkt des Streites über die Lehre von der Kirche bei Thomas. Die Gesamtheit der theologischen Gegenstände ist also in Wirklichkeit nichts anderes als die Kirche selbst: ihre Vorbereitung und ihre Vollendung.⁵² Koster betont, dass der Materialgegenstand der Theologie und der Kirche sachlich eins sein müsse. Das theologische Werk von Thomas muss deshalb als Einheit betrachtet werden. In einer Fußnote schreibt Koster:

Man muss nur dabei im Auge behalten, dass nicht diese Gegenstände die Kirche bilden, sondern die Einheit derselben. Ein Teil ist ihre Vorbereitung, ein anderer sie selbst und wieder ein anderer ihr Ziel und ihre Vollendung.⁵³

Die ganze Theologie ist bei Thomas also als Ekklesiologie darzustellen – alle Gegenstände, die ganze Ordnungseinheit von Inkarnations- und Gnadenordnung. Das Gesamtmaterial der Theologie, die Ordnungseinheit aller Gegenstände, soweit sie von Gott in diese Ordnung hineinbezogen sind, stellt die Kirche materiell dar. Die Kirche in allen ihren Etappen, wie die Theologie in ihren einzelnen Gegenständen, ist zum dreieinigen Gott hingeordnet. Thomas verzichtet auf einen Traktat über die Kirche, weil er im Rahmen seines Konzeptes von Theologie einen solchen Traktat nicht braucht. Man kann sagen, dass das Gesamtmaterial der Theologie die Kirche ist durch ihren dynamischen Anteil an der göttlichen Gnadenökonomie. Von hier ist es nicht weit bis zu jener Auffassung, die am deutlichsten von Congar vorgeschlagen wurde, als er über den eschatologischen Charakter der Kirche bei Thomas schrieb.⁵⁴

Wenn die moderne Auffassung die Einheit von theologischen Materialgegenständen und kirchlichen Realitäten nicht berücksichtigen will, entsteht die große Gefahr der Verfremdung der Kirche zum Gegenstand der Theologie.

Jene Auffassungen lassen den Sachverhalt durch ihre Formulierung so erscheinen, als ob der Formalgegenstand der Theologie, dasjenige also, unter dessen Gesichtspunkt Thomas und die heutigen Theologen die

⁵¹ M. D. Koster, a. a. O., S. 80–81.

⁵² Vgl. M. D. Koster, a. a. O., S. 68.

⁵³ M. D. Koster, a. a. O., S. 17, Anm. 17.

⁵⁴ Vgl. Y. Congar, L'idée de l'Eglise chez Saint Thomas d'Aquin, in: RSPTh 29 (1940), S. 31–58.

Glaubenswahrheiten sahen, die Kirche bilde. Das hieße der Theologie ein neues Subjekt, einen neuen Formalgegenstand, geben, statt Gott, die Kirche.⁵⁵

Koster beruft sich dabei direkt auf Thomas, der ganz deutlich in der *Summa* nur Gott selbst als Subjekt der Theologie anerkennt.⁵⁶ Die Erkenntnis Gottes ist das einzige Ziel der Theologie. Ähnliche Schlussfolgerungen formuliert in modernerer Sprache Otto Hermann Pesch, wenn er auf die Frage nach der Kirche bei Thomas zu antworten versucht:

Die Kirche gehört nicht zur heiligen Lehre. Die Kirche ist kein eigenes Thema, das einen eigenen Traktat nötig macht. Denn die Kirche ist entweder *Ergebnis*, *Frucht* der geschenkten Gottesgemeinschaft – als *congregatio fidelium*, Gemeinschaft der Glaubenden – oder *Mittel* zu ihrer Begründung – wie Gesetz, Gnade und Sakramente. Anders als einer Tendenz moderner Theologie selbstverständlich, ist die Kirche nach Thomas Frucht des *Heilshandelns* Christi, besonders seines Kreuzes und seiner Auferstehung, nicht schon Konsequenz und insofern Abbild der *Inkarnation*.⁵⁷

Pesch beruft sich dabei auf die Argumentation von Georg Sabra, der seine Dissertation über die theologische Ekklesiologie von Thomas fast 50 Jahre nach jener von Koster geschrieben hat.⁵⁸ Nach Sabra wird alles von Thomas *sub ratione Dei*, im Hinblick auf Gott, gesehen. Die Ekklesiologie ist Teil der allgemeinen theologischen, theozentrischen Vision der Wirklichkeit, die Sabra für besonders charakteristisch für die ganze intellektuelle Struktur des Thomas hält. Diese Einstellung bedeutet keine apologetischen Prinzipien oder polemischen Absichten. Wenn Thomas zum Beispiel die Rolle der Gnade unterstreicht, kann sich das niemals gegen die institutionelle Seite der Kirche richten. Das alles sind spätere Probleme, die fälschlicherweise auf das Werk von Thomas übertragen worden sind. Der christologische Charakter der Ekklesiologie des Thomas kann auch nicht eine noch nicht voll entwickelte Konzeption der andauernden Inkarnation bedeuten. Thomas ist weit entfernt von jeder Form der Apotheose der Kirche. Das hat Konsequenzen für die klare Lehre vom Gegenstand der Theologie. Tatsächlich scheint damit die vermeintliche Abwesenheit der Ekklesiologie bei Thomas gut erklärt zu sein.

⁵⁵ M. D. Koster, a. a. O., S. 77.

⁵⁶ „Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ea quae tractantur in ista scientia, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter materiam hujus scientiae: vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum“ (STh I q.1 a.7 resp.).

⁵⁷ O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, S. 377.

⁵⁸ G. Sabra, Thomas Aquinas' Vision of the Church, Mainz 1987.

Kosters Denken steht dieser Auffassung sehr nahe. Seinem leidenschaftlichen Stil gemäß betonte er gern den göttlichen Primat nicht nur in der Theologie des Thomas, sondern auch in seinen eigenen – nicht nur ekklesiologischen – Untersuchungen.⁵⁹

⁵⁹ Koster schreibt im Vorwort zu seinem unveröffentlichten Werk über das Opfersymbol (1964): „Zuerst Gott, dann wir! Das ist die Grundordnung, die alles trägt“ (M. D. Koster, Kreuz und Altar – Das Eucharistische Opfersymbol, 1960, S. III, Arch. Prov. Teutoniae).

2. Dominikanische Gestalten und die Ekklesiologie

An drei Beispielen der dominikanischen theologischen Tätigkeit wollen wir zeigen, wie die Kirche auf verschiedene Weise Raum und Quelle theologischer Reflexion wird. Die Kirche wird zur wichtigsten Voraussetzung auf die Ebene der theologischen Methodologie (2.1. Melchior Cano), bei der Bearbeitung der Grundlage für die soziale Ordnung (2.2. Die Dominikaner aus Salamanca) und in der Mystik (2.3. Meister Eckhart). Alle diese Konzeptionen haben die implizite Ekklesiologie gemeinsam, die sich nicht zur eigenständigen Auffassung als Traktat-Ekklesiologie entwickelt hat, sondern als prägende Vorbedingung bedeutsam bleibt. Die historische Verwirklichung der Ekklesiologie als „theologischer Wirkungsraum“ hilft bei der Situierung Kisters in der breiteren Tradition der theologischen und ekklesiologischen Forschung.

2.1. Melchior Cano

Nur an einem Ort nimmt Kister Stellung zum Werk seines Mitbruder Melchior Cano (1509–1560).⁶⁰ Er kritisiert teilweise die Konzeption der theologischen Grundsätze bei Cano.⁶¹ Es gibt aber auch wichtige Ähnlichkeiten in der Zielsetzung der theologischen Arbeit der zwei Dominikaner, die durch vier Jahrhunderte getrennt sind, aber beide in der Zeit eines Konzils gelebt haben. Doch nicht nur die äußeren Umstände rechtfertigen die Analogie zwischen beiden Predigerbrüdern. Wir wollen auf Canos theologischen Beitrag aufmerksam machen, um den spezifischen Ort der Ekklesiologie innerhalb der Theologie zu betonen. Dieselbe Richtung haben Kisters Untersuchungen genommen, in denen die Kirche zum theologischen *locus* geworden ist.

⁶⁰ Vgl. M. D. Kister, Von der Findung der theologischen Grundsätze, S. 46–47. Es gibt auch andere kurze Bemerkungen. Bei der Besprechung der Geschichte des *sensus fidei* deutet Kister z. B. auf das Verständnis des Problems bei Cano hin. Vgl. M. D. Kister, Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen, Anm.7, S. 61.

⁶¹ Siehe oben, S. 122.

Cano hat keinen systematischen ekklesiologischen Traktat geschrieben. In seinem wichtigsten Werk, *De locis theologicis libri XII*, ist ein wichtiger Teil der Kirche gewidmet.⁶² Alle wesentlichen Elemente der Ekklesiologie sind bei Cano festzustellen.⁶³ Cano meidet die metaphorischen Bezeichnungen der Kirche nicht. Er will vor allem die enge Verbindung zwischen Kirche und Christus betonen. Daher benutzt er gern Bilder wie Braut Christi, Haus Christi, Familie Christi.⁶⁴ Sehr gern schreibt Cano über die Kirche als Gesellschaft (*societas*), mit welchem Begriff er die verschiedenen Möglichkeiten der Zugehörigkeit zur Kirche besonders gut beschreiben kann. Die Gemeinschaft ist nicht immer vollkommen, die Sünde ist auch in der Gemeinschaft der Kirche vorhanden. Auch eine rein formale Zugehörigkeit ist möglich und bleibt real, obwohl sie weit von der angezielten Gemeinschaft mit Gott entfernt ist.⁶⁵

Wie bei Thomas von Aquin ist nicht die einzelne Bezeichnung der wichtigste Teil in der ekklesiologischen Konzeption Canos. Interessant ist die Art und Weise, wie Cano die Theologie mit der Kirche zu verbinden versuchte. Auf der Suche nach festen Fundamenten der Theologie fragt er nach der Quelle der theologischen Argumentation. Für ihn ist Theologie die Argumentation aus der Geschichte. Daraus ergibt sich die Frage: Wie kann Theologie eine Wissenschaft sein? Zudem stellt sich das Problem der Autorität: Das Zeugnis der Autorität ist ein Ort und ein Prinzip der Theologie. „Die Theologie hat selber Autorität. Sie versteht sich als Disziplin, für die Gott eine Autorität in der Geschichte hat.“⁶⁶ Die Kirche ist Ort der Überlieferung und darum Ort und Prinzip des Glaubens, Ort des Glaubens als Gemeinde und Prinzip als Autorität. Bei Cano geschieht die Grundlegung der Ekklesiologie im Begriff der Autorität.⁶⁷ In diesem Zusammenhang gewinnt die Ekklesiologie eine fundamentale Bedeutung. Die Ekklesiologie entsteht als fundamentaler Traktat – er wird zur Grundlage einer jeden Theologie: Die Kirche wird in eine theologische Erkenntnislehre einbezogen. Die

⁶² M. Cano, *De locis theologicis libri XII*, verfasst I–X etwa 1543–1550, XI und XII 1553–60, die erste Auflage dieses Werkes erschien 1563 in Salamanca. Die letzte Auflage: Rom 1890.

⁶³ Vgl. z. B.: J. Tapia, *Iglesia y Teología en Melchior Cano (1509–1560)*, Roma 1989; E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg-Basel-Wien 1978.

⁶⁴ Vgl. J. Tapia, a. a. O., S. 98–113.

⁶⁵ Die Untersuchungen zu diesem Thema stellt Joaquin Tapia dar. Er stellt die Hypothese auf, dass diese Auffassung von Cano möglicherweise stark von der eigenen Erfahrung des Ordenslebens geprägt ist. „Nos hallemos ante una íntima y individual experiencia de vida religiosa en algunas de sus propias comunidades de los dominicos a las que perteneció. ¿Podríamos estar, detrás de esta puntualización de nuestro autor a 2 Tes 3,11 – ‚ambulantes inquiete et curioso agentes‘ – ante la personal experiencia de vida comunitaria en alguno o algunos de los conventos de la Orden de Sto. Domingo? Tampoco aquí podemos ir más allá del planteamiento interrogativo respecto a cuestiones de las que nos gustaría encontrar respuesta mucho más explícita“ (J. Tapia, a. a. O., S. 133).

⁶⁶ E. Klinger, a. a. O., S. 41.

⁶⁷ Vgl. E. Klinger, a. a. O., S. 13. An anderer Stelle schreibt Klinger: „Die Kirche wird von Cano in umfassender Weise gedacht. Sie ist Autorität als Quelle der Theologie“ (S. 61).

Ekklesiologie wird von Cano vom Begriff *potestas* (Macht) her konzipiert. Die Autorität der Kirche ist Autorität kraft Ausübung ihrer Macht. Die *potestas* besitzt folglich eine Schlüsselfunktion in der Ekklesiologie. Man formulierte sogar die Folgerung, dass sich bei Cano die Theologie der Kirche zu einer Theologie der Autorität wandelt.⁶⁸ Die Theologie im Allgemeinen bleibt aber nicht nur auf den wissenschaftlichen Gebrauch beschränkt.⁶⁹ Es ist wahr, dass die Autoritätsfrage mit der Frage der Unfehlbarkeit in Beziehung steht. Bei Cano ist aber die Unfehlbarkeit ein geschichtlicher, kein metaphysischer Begriff des Glaubens. Außerdem wird die Theologie immer im Verhältnis zum Glauben gesehen – die Festlegung des Glaubens ist ein Ort der Theologie. Der Glaube ist auch ekklesiologisch gemeint – er ist keine private Sache, er gehört zur Gemeinschaft der Glaubenden, das heißt zum kirchlichen Magisterium, zu den Theologen, wie zum glaubenden Volk. Die Kirche als Ganze bleibt also wegen der Glaubensbeziehung ein Ort und Prinzip der Theologie.⁷⁰ Auch auf individueller Ebene ist der Glaube zu berücksichtigen: In Canos Auffassung ist der Glaubenssinn ein *locus theologicus*.⁷¹ Die Ganzheitsdimension von Canos Vision wird von seinen Nachfolgern nicht ausreichend fortgesetzt. Mit dem beschränkten Gebrauch der Theologie Canos war auch Koster nicht zufrieden.⁷² Sein Verlangen nach einer umfassenden Ekklesiologie, die in der Theologie ihren Ort neu bestimmt, ist sehr ähnlich: Die theologische Fragestellung bleibt auch in unterschiedlichen apologetischen und polemischen Umständen in enger Analogie verbunden.

2.2. Die Dominikaner aus Salamanca

Cano trat 1523 in Salamanca in den Dominikanerorden ein und studierte ab 1527 unter Francisco de Vitoria. Nach Melchior Cano können wir also auch die anderen Dominikaner von Salamanca näher betrachten, bei welchen ebenfalls Elemente einer Ekklesiologie zu finden sind. Die sozial-philosophischen Untersuchungen von Francisco de Vitoria (1483–1546), die

⁶⁸ Vgl. E. Klinger, a. a. O., S. 76.

⁶⁹ Vgl. J. Tapia, a. a. O., S. 343.

⁷⁰ Vgl. E. Klinger, a. a. O., S. 89.

⁷¹ „La tesis fundamental que sostendrá nuestro autor [Melchior Cano] es que el *Sensus omnium fidelium* constituye un argumento teológico válido para demostrar la fe. Este concepto y su sistematización teológica es a nuestro juicio una de las aportaciones más importantes y novedades de toda la teología de Cano, quien por otra parte parece haber sido el primer autor en tratar este tema con cierta amplitud y de manera refleja. Con ello se expresa la presencia del Espíritu Santo en todo el cuerpo de la Iglesia cuya unción interior actúa sobre la generalidad de los fieles y les hace participar en la transmisión de la Revelación divina como testigos de la fe común (*munus propheticum*)” (J. Belda-Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000, S. 728).

⁷² Vgl. M. D. Koster, *Von der Findung der theologischen Grundsätze*, S. 46–47.

zur Entstehung des modernen Völker- und Menschenrechts wesentlich beigetragen haben, wurden durch die konkreten, gesellschaftlichen und kirchlichen Gegebenheiten hervorgerufen – vor allem die Entdeckung der „Neuen Welt“ und die darauf folgende Unterjochung der indianischen Völker. De Vitoria beschäftigte sich nicht mit der Kirche als Thema für sich, dennoch gibt es viele Aspekte seines Werkes, die zur Ekklesiologie gehören.⁷³ Die Fragen nach Wesen, Zweck, Ursprung, Macht und Rechtspersönlichkeit der menschlichen Gemeinschaften wird im Zusammenhang mit den sozialen Entwicklungen des Staates gestellt. Was bei Vitoria über Volk, Staat und Völkergemeinschaft gesagt wurde, stellt eine wichtige Analogie für die Kirche dar und wird auch von den Theologen so gesehen.⁷⁴

Francisco de Vitoria gilt als Begründer des Völkerrechts. Seine Konzeption basiert auf wichtigen anthropologischen Grundlagen: die menschliche Gemeinschaft ist eine notwendige Antwort auf die im Menschen fest verwurzelte, soziale Sehnsucht.⁷⁵ So kann in der Gemeinschaft als solcher keine Gefahr gesehen werden. Sie soll aber auch bewusst und vernünftig durch den Menschen geschaffen und gestaltet werden. Das bleibt eine wichtige Herausforderung, die auch in den Werken von Domingo de Soto (1495–1560), des größten Schülers und Verehrers des Vitorias, betont wird. Domingo de Soto gehört durch sein theologisches, philosophisches, und rechtstheoretisches Werk zu den wichtigsten Vertretern der spanischen Spätscholastik. In seinem bekanntesten Werk, *De iustitia et iure* (1553–1554),⁷⁶ versuchte er der Verantwortung für die Gemeinschaft eine klare juristische Gestalt zu geben, vor allem durch eine präzise Bestimmung des Zieles der menschlichen Gemeinschaft und durch Unterscheidung von sozialen Rollen und Kompetenzen. Domingo de Soto hat auch im Streit um die Menschenrechte der amerikanischen Indios vermittelt, bei dem er sich die Kritik von Bartolomé de Las Casas zu Eigen machte und gegen die herrschende Praxis der spanischer Eroberung auftrat.

⁷³ „Aunque en la teología de Vitoria hay importantes elementos eclesiológicos dispersos, que incluso podrían dar lugar a un estudio sistemático y de conjunto, sin embargo conviene subrayar que el maestro salmantino no estudia la Iglesia como tema *a se*. Propiamente podría afirmarse que el único tema eclesiológico examinado como tal por Vitoria fue el de la *potestas Ecclesiae*, en torno a una serie de cuestiones suscitadas en la controversia teológica de su época (existencia de una potestad espiritual, origen, sujetos)” (J. Belda-Plans, a. a. O., S. 365).

⁷⁴ Interessanterweise wird diese sozialphilosophische Diskussion über die Staatphilosophie in Spanien im 16. Jahrhundert in die Ekklesiologie der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts einbezogen. Vor allem ist hier der Münchener Staats- und Kulturphilosoph Alois Dempf zu nennen. Er ist unter den von Koster relativ mild kritisierten Autoren, deren Werke zum Thema der Kirche seiner Meinung nach eine mehr theologische Behandlung verlangen (Vgl. A. Dempf, *Christliche Staatphilosophie in Spanien*, Salzburg 1937; ders., *Volk und Völker im Gottesreich*, Augsburg 1932; die Meinung Kisters in: *Ekklesiologie im Werden*, S. 31).

⁷⁵ Vgl. J. Soder, *Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophische Grundlagen des Völkerrechts*, Berlin 1955.

⁷⁶ D. de Soto, *De iustitia et iure*, Salamanca 1553–1554; die letzte Auflage: Madrid 1967–1968.

Bartolomé de Las Casas (1484–1566), der berühmte „Fürsprecher und Verteidiger der Indios“⁷⁷, wird als einer der wichtigsten Wegbereiter der neuzeitlichen Menschenrechtsbestimmungen gesehen. De Las Casas, in der Tradition des Thomas bleibend,⁷⁸ hat auf eine zu seiner Zeit aktuelle und dringende Problematik geantwortet. Der Kampf um Menschenrechte kann im Grunde genommen als zur Ekklesiologie gehörende Problematik bewertet werden.⁷⁹ Wenn die Kirche aktiv für die Menschenrechte eintritt, wird sie nicht als eine Institution gesehen, die für die Freiheit gefährlich ist. Die Bestimmung der politischen, ökonomischen und religiösen Freiheit beginnt mit der Frage nach der menschlichen Autonomie. Sie muss zuerst in der Kirche gestellt und beantwortet werden – vor allem aber in der kirchlichen Praxis einen Ausdruck finden. Jede sinnvolle und glaubwürdige Theorie der Freiheit ist nur als Reflexion einer entsprechenden Praxis der Freiheit möglich.⁸⁰ Das Engagement für Freiheit und Gerechtigkeit wächst aus theologischen und spirituellen Voraussetzungen. Folglich gilt für das Leben von Bartholomé de Las Casas die Regel: je mystischer, desto politischer.⁸¹

Das Beispiel der Dominikaner aus Salamanca zeigt die lange Tradition der Überwindung des dualistischen Denkens, das eine konkrete, soziale Engagement als ein Gegenpol für die spirituelle und wahre Theologie gesehen wird. Eine besondere Bedeutung gewinnt dieses Streben in der Ekklesiologie, in der die Umgestaltung des kirchlichen Lebens im Geiste des Evangeliums eine wichtige Voraussetzung für die durchaus wissenschaftliche Ekklesiologie ist. Diese Idee ist auf theoretischer Ebene in Kisters Beitrag zur Frage des *sensus fidei* präsent und sie findet auch eine Illustration in der Rezeption seines Werkes: Alle Versuche, die Kisters Auffassung als zu soziologisch und zu wenig theologisch beurteilen, wollen den oben genannten Dualismus in die Geschichte der Theologie einführen.

⁷⁷ Vgl. Th. Eggenesperger, U. Engel, Bartolomé de Las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios, Mainz 1991, S. 63.

⁷⁸ „Thomas wird auch den Dominikaner Bartolomé de Las Casas beeinflussen, der zuweilen von sich sagt, er behauptet keinen Grundsatz – gleich wie rigoros oder hart er erscheinen mag –, den er nicht durch aus der thomanischen Lehre entnommene Vernunftgründe beweisen könne“ (M. Delgado, Abschied vom erobernden Gott, Immensee 1996, S. 121). Bei Thomas wird die Eigenständigkeit der Schöpfungswirklichkeit bereits klar formuliert und die Wichtigkeit des Menschen stark betont: Der Mensch ist nicht nur ein Glied, wenngleich das höchste Glied des Kosmos, sondern vielmehr ist er als Herr der Welt eingesetzt. Zum Unterschied zwischen thomasischem und griechischem Denken im Aspekt der Anthropozentrik vgl.: J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, S. 43–52.

⁷⁹ Vgl. W. Kasper, Theologie und Kirche, Mainz 1987, S. 176–193.

⁸⁰ Vgl. W. Kasper, a. a. O., S. 193.

⁸¹ Vgl. M. Delgado, Bartolomé de Las Casas als mystisch-politischer Prophet, in: B. Hallensleben, G. Vergauwen (Hrsg.), *Prædicando et docendo. Mélanges offerts à Liam Walsh OP*, Fribourg 1998, S. 253–268.

2.3. Meister Eckhart

In die Problematik der Autonomie ist auch die spezifische Auffassung der Kirche der rheinischen Mystiker verwickelt.⁸² Man kann verschiedene Etappen der rheinischen Mystiktradition unterscheiden und ihre verschiedenen Richtungen untersuchen.⁸³ An dieser Stelle möchten wir uns vor allem auf die Person und das Werk von Meister Eckhart (1260–1328) konzentrieren, um darauf zu verweisen, dass die berühmte, von den Mystikern anvisierte enteignete Existenz notwendigerweise zugleich soziale Existenz ist. Die Abgeschiedenheit, ein Zentralbegriff bei Meister Eckhart, bedeutet nicht eine Entfremdung von der menschlichen Gemeinschaft. Der Aspekt der sozialen Existenz ist in den anthropologischen und theologischen Grundlagen von Eckharts Mystik vorhanden. Er wirkt in der Zeit des Übergangs vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken,⁸⁴ in der Zeit der Emanzipation des Menschen und der fortschreitenden Individualisierung. Seine Predigten und Traktate können als theologische Antwort auf diese Phänomene gesehen werden. Die Welt, in der Eckhart tätig war, muss berücksichtigt werden: Er predigt zu Gruppen, die ein vertieftes religiöses und spirituelles Leben suchen, sich auf eine Innerlichkeit ausrichten und oft zu Weltflucht und Weltfremdheit neigen.⁸⁵ Autonomie und Emanzipation des Menschen müssen aber nicht Distanz zu der menschlichen Gemeinschaft bewirken.

Dietmar Mieth, der für seine sozialetische, „dialektische“ Eckhart-Interpretation auch kritisiert wurde,⁸⁶ schreibt über die Autonomie im Eckharts Werk und veranschaulicht damit ihre Besonderheit:

⁸² Man kann nicht die dominikanische mystische Tradition auf die so genannte rheinische, rheinisch-fämische oder deutsche Mystik beschränken, auch wenn ihr Anfang bei Albert dem Grossen zu suchen ist (Vgl. A. de Libera, *La mystique rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1994, D. Mieth, Art. Deutsche Mystik, in: LThK³ 3 [1995], S. 123–126). Ein wichtiger Ansatzpunkt bleibt in dem uns interessierenden Thema auch die Konzeption der Mystik von Thomas von Aquin (Vgl. J.-P. Torrell, Thomas von Aquin – Theologe und Mystiker, in: M. Delgado, G. Fuchs (Hrsg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. I., Freiburg/Schweiz-Stuttgart 2004, S. 105–121).

⁸³ Man kann über den Paradigmenwechsel in der rheinischen Mystik sprechen. „La différence entre Eckhart et Suso c'est le passage de la mystique de l'essence à la mystique de la souffrance et de l'amour (de la souffrance de l'amour, de l'amour de la souffrance). Il y a deux modèles de la théologie : l'un axé sur la déification, l'autre sur la Passion“ (A. de Libera, Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme, Paris 1996, S. 71–73).

⁸⁴ Vgl. E. Wulf, *Das Aufkommen neuzeitlicher Subjektivität im Vernunftbegriff Meister Eckharts*, Tübingen 1972.

⁸⁵ „Eckhart predigt gegen übersteigerte Aszese und Visionsverzückung. Das Leben, das der *lebensmeister* lehrt, ist kein Leben der sektiererischen Absonderung, sondern ein normales ‚aktives‘ Leben unter den Leuten. Die Abgeschiedenheit ist innerlich. Sie bedeutet nicht Teilnahmslosigkeit, sondern gerade Teilnahmebereitschaft, nämlich rückhaltloses Sich-Überlassen“ (K. Jacobi (Hrsg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, Berlin 1997, S. 10).

⁸⁶ Die von Mieth dargestellte Interpretation der Einheit von *Vita Contemplativa* und *Vita Activa* basiert auf der Predigt über Maria und Martha, deren Authentizität nach Stachels Meinung fraglich ist (Vgl. D. Mieth [Hrsg.],

Die gängige Autonomievorstellung enthält keine wirkliche Emanzipation des Menschen, sondern sie beschränkt ihn in seine eigene Beschränktheit. Die Beschränktheit zu entschränken, das ist das Angebot der christologisch begründeten Autonomie.⁸⁷

Eckhart negiert die Emanzipation der Menschen nicht. Im Gegenteil: Man kann über „eine spezifisch theologische Sicherung der Autonomie des Menschen“ sprechen.⁸⁸ Bei ihm wird der geschlossene Existenzkreis entprivatisiert. Eckhart suchte zwar die Innerlichkeit des Menschen. Er hat auch durch die von ihm benutzte Sprache die späteren, ausschließlich innerlich orientierten mystischen Richtungen inspiriert.⁸⁹ Die Innerlichkeit des Menschen ist für ihn aber kein Ort, keine Lebensweise, – sie ist vielmehr Himmelreich und ewiges Glück – das bedeutet: eng mit der Liebe und dem Liebesgebot verbunden. Die soziale Verantwortung wurde also in die mystische Konzeption eingeschlossen.⁹⁰ Man könnte hier auch in Eckharts Werk die Quelle von Schillebeeckxs Forderung nach einer „politischen Mystik“ sehen.⁹¹ Sicher hat die von Eckhart dargestellte Aszese eine klare innerliche, spirituelle und psychologische Dimension. In Ihrer positiven Form ist aber die ekklesiologische Perspektive nicht zu übersehen: Die Abgeschiedenheit ist der Nächstenliebe zugeordnet, was klar ein kirchliches Engagement fordert.⁹² Diese ekklesiologische Zuordnung wird als der tiefste Ausdruck von Eckharts Mystik interpretiert, welche die Christologie als Grundlage hat und in der Menschenwerdung begründet ist.⁹³

Meister Eckhart. Einheit mit Gott, Olten 1979, S. 51–64; G. Stachel, Meister Eckhart. Beiträge zur Diskussion seiner Mystik, Würzburg 1998, vor allem S. 49–59).

⁸⁷ D. Mieth, Christus – das Soziale im Menschen, Düsseldorf 1972, S. 137.

⁸⁸ D. Mieth, a. a. O., S. 137.

⁸⁹ Vgl. M. A. Lücker, Meister Eckhart und die devotio moderna, Leiden 1950.

⁹⁰ „Für Eckhart gibt es vom Ansatz her keinen Unterschied zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe. Christus ist das Soziale im Menschen, soziales Wort Gottes, Kennzeichen seiner Selbstenteignung und Barmherzigkeit, Befähigung zur sozialen Existenz in Stellvertretung Gottes. Deshalb ist es für ihn ohne Bedeutung, ob man vom Lassen Gottes um Gottes willen oder um der Brüder willen redet. Beides wächst aus der gleichen Mentalität des radikalen Durchbruchs durch die Besitzstruktur“ (D. Mieth, a. a. O., S. 52).

⁹¹ Siehe unten, S. 239.

⁹² Vgl. M. A. Lücker, a. a. O., S. 30–35.

⁹³ „Die gemeinsame natura humana, Christus als Mensch, durchbricht diese Verslossenheit und eröffnet die personale zur sozialen Existenz. Im Gegensatz zu dem uns geläufigen sozialetischen Ansatz, der soziale Verantwortung aus dem Charakter des Personenseins ableitet und damit zum Bestandteil der menschlichen Selbstverwirklichung macht, geht hier das Soziale dem Personalen voraus. Nur im abgeleiteten, nicht im ursprünglichen Sinne kann man den Menschen als Person bezeichnen. Durch die Menschenwerdung ist offenbar, dass Christus die soziale natura humana im Menschen ist. Christus ist das Soziale in uns. Christus ist soziale Existenz dem Sein nach und soll *es werden* dem Wirken nach. So leitet Eckhart theologisch das Liebesgebot und seinen universalen Verwirklichungsanspruch ab. [...] Christus begründet den Vorrang des Sozialen als Innenstruktur des Menschen. Die Entdeckung der sozialen Dimension, die zu den Zeichen der heutigen Zeit gehört, hat eine christologische Grundlage“ (D. Mieth, a. a. O., S. 29 und 136).

Die beste Bestätigung für die Tatsache, dass die Mystik für Eckhart keine fromme Selbstverwirklichung des einzelnen Menschen ist, bleibt sein eigenes Leben: Prior von Erfurt und Vikar von Thüringen, Professor an der Pariser Universität von 1300 bis 1302, 1304 wurde Eckhart Provinzial der Ordensprovinz Sachsen und zugleich Generalvikar der Ordensprovinz Böhmen, 1311 wurde er zum Provinzial für die gesamte deutsche Provinz der Dominikaner gewählt. Diese Wahl wurde jedoch vom Generalkapitel nicht bestätigt, wahrscheinlich weil man ihn wiederum für die Lehrtätigkeit in Paris benötigte (1311–1313).⁹⁴ Nach dem letzten Pariser Aufenthalt wurde Eckhart mit der Seelsorge der Frauenklöster des Ordens im alemannischen Raum betraut. Oft trug er also Verantwortung für die Organisation des Ordens. Offensichtlich musste er sich in praktischen Tätigkeiten großen Erfolg und hohe Achtung erwerben.

Die Mystik muss also nicht unbedingt rein individuelle Verinnerlichung bedeuten. Sie kann und soll durchaus „kirchlich“ sein. Theologisch und ethisch begründete Lenkung der Aufmerksamkeit auf die Gemeinschaft macht aus der im Grunde genommen ekklesiologischen Fragestellung eines der wichtigsten Elemente der christlichen Lebenslehre. Die enteignete Existenz schließt nicht die soziale und handlungsorientierte Existenz aus, sie verstärkt sogar die menschliche Solidarität. Die mystische Neigung entkirchlicht die Theologie nicht. Das Beispiel des Meister Eckharts, welcher für viele der Mystiker *par excellence* ist, zeigt, dass auch der mystischen Tradition des Dominikanerordens die ekklesiologische Dimension nicht fremd bleibt.

⁹⁴ Vgl. A. Dempf, Meister Eckhart, Freiburg im Breisgau 1960, S. 17–18.

3. Ekklesiologische Traditionen des Dominikanerordens

Wir haben die einzelnen Theologen gewählt, um in wenigen Strichen das ekklesiologische Gebiet zu skizzieren, in welchem die Dominikaner tätig waren. Wir wollen jetzt aber auch die „explizite“ Ekklesiologie der Dominikaner untersuchen. Koster wollte doch die Grundlage für die zukünftige Ekklesiologie schaffen, die sich vielleicht nicht im Traktat äußern müsste, aber doch die konkrete Gestalt annehmen sollte. Elmar Klinger schreibt im Zusammenhang mit dem uns interessierenden Thema: „Es gibt eine thomistische Tradition der Ekklesiologie. Aus ihr lässt sich entnehmen, dass der Traktat über die Kirche eine Erweiterung des Traktats über den Glauben ist.“⁹⁵ Sicher hat die Entscheidung von Thomas von Aquin, die Kirche in Verbindung mit dem neuem Gesetz und dem Traktat über die Gnade zu betrachten, wesentlich die Tradition des Ordens geprägt. Jetzt wollen wir aber die Perspektive noch weiter öffnen, um in den Anfängen des Ordens nach jenen Elementen zu suchen, die einen „ekklesiologischen“ Horizont der Dominikaner konstituieren konnten.

3.1. Der Orden

Mannigfache Ursachen haben das ekklesiologische Bewusstsein im 13. Jahrhundert umgestaltet. Man kann soziologische, ökonomische und politische Hintergründe nennen. Wir wollen uns hier auf die unmittelbaren Faktoren konzentrieren, die zur Gründung des Dominikanerordens führten, konzentrieren, und ihren eventuellen Einfluss auf das Denken über die Kirche aufzeigen.

Schon seit dem Jahr 1000 entwickeln sich im Westen besondere Verhältnisse, die eine Laienbewegung auslösen. Kleine, häufig häretische, Gruppen traten auf, die sich gegen eine von Macht beherrschte Ekklesiologie, gegen eine Kirche der Kleriker, richteten. Es geht ihnen um eine persönliche spirituelle Haltung und nicht um den juridischen Vorrang einer Autorität. Diese Gruppen und Bewegungen stellen sich also gegen das kanonische Recht und gegen eine Kirche im Allgemeinen, welche sich den Strukturen der Welt anpasst. Die große Erkenntnis dieser Bewegungen besteht darin, dass die Kirche wesentlich *congregatio fidelium* ist.

⁹⁵ E. Klinger, a. a. O., S. 12, Anm. 3.

Katharer, Waldenser und Apostoliker wiederholen die Legende, wonach am Tag, als Konstantin dem Papst das Westreich übergeben hatte, eine Stimme zu hören war: „Am heutigen Tage ist der Kirche das Gift eingepflicht worden“.⁹⁶ Die Kirche, die weltlich geworden ist, muss abgelehnt werden. Seit Beginn des 12. Jahrhunderts zeigt sich bei den Laien ein wahrer Hunger nach geistlichem Leben, man suchte auch nach wahrer Brüderlichkeit. Mit der ökonomischen Entwicklung des europäischen Mittelmeerraums beginnt ein Prozess, welcher dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinschaft wenig Raum lässt. Diese ersten Anzeichen des beginnenden Individualismus bewirken als Reaktion die Sehnsucht nach Gemeinschaften, die auf die veränderten Verhältnisse antworten könnten.

Die spiritualisierenden Tendenzen riefen Schwierigkeiten bei der Identifizierung der sichtbaren Kirche mit der wahren christlichen Gemeinschaft hervor. In der Ekklesiologie genügte nicht mehr das Motiv der *ecclesia ab Abel*, vielmehr musste geklärt werden, dass es sich dabei nicht um eine beliebige Gnadengemeinschaft, sondern um die römisch-katholische Kirche handelt. Hier liegt also der Ursprung des engen Zusammenhangs von Ekklesiologie und juristischer Verfassung der sichtbaren Kirche.

Die Entstehung der Orden der Dominikaner und der Franziskaner entsprach den Forderungen eines neuen Zeitalters und dem Verlangen nach Erneuerung. Die Gründung des Dominikanerordens ist somit Reaktion der katholischen Kirche auf häretische Gruppen, was nicht bedeutet, dass Gesetze und Unterdrückungsmaßnahmen weiterhin als Mittel zum Kampf gegen die Häresien gedient haben. Dominikus und seine Brüder, von demselben leidenschaftlichen Verlangen nach wahren christlichen Leben inspiriert, bewahren ein sehr tiefes Verständnis für die Institution, was ein Abbild in der Verfassungsstruktur des neuen Ordens und in der Verteidigung der Kirche durch die Verkündigung und die theologischen Werke gefunden hat. Dass der Orden in kurzer Zeit dauerhafte Fundamente legen konnte, hat seinen Grund gewiss auch in dem Umstand, dass er im 13. Jahrhundert mehrere Generalmeister hatte, welche als Prediger, Gesetzgeber und Administratoren ungewöhnlich begabte und vielseitige Persönlichkeiten waren. Als Vorlage der formalen juristischen Verfassung, die so lebenswichtig für den Orden war, steht aber die charismatische Vision des heiligen Dominikus.

Welche sind die Quellen der Inspiration für Dominikus? Für das gemeinsame Leben ist die Idee der Einheit wesentlich. Am Anfang der Regel von Augustinus, die Dominikus für seinen Order übernommen hat, lesen wir: „Der Hauptgrund, weswegen ihr in eins versammelt seid, ist, dass ihr einmütig im Hause wohnt und ein Herz und eine Seele auf Gott hin habet.“⁹⁷

⁹⁶ Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche, S. 131.

⁹⁷ „Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo, et sit vobis anima una et cor unum in Deo“ (Augustinus Hipponensis, Regula, PL 32, 1378).

Nach Congar ist das mittelalterliche Denken im Allgemeinen von der Einheitsidee geprägt.⁹⁸ In Klöstern hat das eine besondere geistige Spannkraft geschaffen. Die Brüder bauen immer an der Einheit in ihren Gemeinschaften und sind gesandt, um an der Einheit in Kirche und Welt zu bauen – ohne dabei zu vergessen, dass die Einmütigkeit gottgewirkt ist, ein Ergebnis der Einwohnung der Gottesliebe in jedem Einzelnen und in allen insgesamt. Für Augustinus war die Verwirklichung des Verses aus der Apostelgeschichte (4,32) über die Einheit der Apostelkirche das anvisierte Vorbild.⁹⁹ Dieses „ein Herz und eine Seele“ der Apostelgeschichte ist das immer wiederkehrende Motiv im dominikanischen Leben. Im ständigen Kampf um die Einheit – in erster Linie in der eigenen Gemeinschaft – besteht das klarste Zeugnis für Kirche und Welt. Darum gewinnen die Dominikanerklöster den Namen „Heilige Verkündigung“, da sie eine Keimzelle der Einheit sein sollen.¹⁰⁰ Diese dominikanische Idee der Ordensgemeinschaft bleibt daher streng mit dem augustinischem Denken verbunden. Sehr charakteristisch ist die Bedeutung für die Kirche, die Augustinus seinem monastischen Gemeinschaftsideal zuerkennt: Durch die Liebesgemeinschaft der Ordensleute soll Christus immer mehr in Welt und Kirche Eingang finden. Augustinus sieht in der Ordensgemeinschaft eine *ecclesia Christi* im Kleinen.¹⁰¹ Dieser Kampf um die Einheit bedeutet auch eine ständige Konfrontation mit dem Problem des Einzelnen in der Gemeinschaft. Wie kann man der Gemeinschaft gegenüber Freiheit und Autonomie bewahren? Was bedeutet die angestrebte *unanimitas* angesichts der Notwendigkeit, die Verschiedenheit und den Reichtum der einzelnen Persönlichkeiten zu schützen?¹⁰² Wie kann sie in einer Regierungsform verwirklicht werden, um der Gefahr des Individualismus zu entgehen und ohne dass sie eine Unterwerfung des Individuum unter den Gesamtwillen bedeutet?¹⁰³ Solche Fragen betreffen die ganze Kirche, aber im Ordensleben treten sie deutlicher in Erscheinung. Interessanterweise entwickelt sich dieses Denken in der Zeit des fortschreitenden Individualismus in der Kultur des Westens, der zur modernen Anthropozentrismus geführt hat. Der Dominikanerorden trägt mit seiner Lebensweise zu neuen Definierung des Ortes des Einzelnen in der Kirche bei und wird zum

⁹⁸ Vgl. Y. Congar, *Aspects Ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, in: *AHDL* 28 (Paris 1962), S. 35–151.

⁹⁹ Vgl. Augustinus Hipponensis, *Regula*, PL 32, 1379.

¹⁰⁰ Vgl. LCO, *Constitutio Fundamentalis*, 100, § I; Vgl. auch P. Mandonnet, *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre*, Gand 1921, S. 130.

¹⁰¹ Vgl. A. Zumkeller, *Zum geistigen Gehalt der Augustinerregel*, in: H. U. von Balthasar (Hrsg.), *Die großen Ordensregeln*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1948, S. 113–119.

¹⁰² Vgl. M. Zięba, *Unanimitas. Dominikańskie Przykazanie*, Poznań 2003, besonders: „*Unanimitas*, czyli dylematy eklezjologii dominikańskiej“ („*Unanimitas*, oder Dilemmas der dominikanischen Ekklesiologie“), S. 76–80.

¹⁰³ Vgl. T. Radcliffe, *Liberté dominicaine et responsabilité. Vers une spiritualité du gouvernement*, in: *Louer, bénir, prêcher. Paroles de grâce et de vérité. Lettres aux frères et aux sœurs de l'Ordre des Prêcheurs 1962–2001*, Paris 2004, S. 351–385.

Raum, wo die neuen Probleme nicht nur beschrieben und durchdacht, sondern auch durchlebt werden.

3.2. Die Verkündigung über die Kirche und in der Kirche

Dass die Kirche als solche in der Verkündigung der ersten Brüder thematisiert wurde, kann nur vermutet werden. Wahrscheinlich konnte sie nie das Hauptthema sein. Die antikatharische Predigtstätigkeit von Dominikus bestand in der Verkündigung der Erlösung durch das Kreuz Christi. Als wichtiges Problem in den Auseinandersetzungen mit den Katharern musste auch die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche auftauchen. Damit ist Dominikus sicher konfrontiert worden, weil die Heiligkeit der Kirche von den Katharen wie von den Waldensern in Frage gestellt wurde.

Die Aussendung der Brüder im Jahr 1217 macht sichtbar, dass für Dominikus immer die Verkündigung das Ziel war, nicht die Sicherheit der neu entstandenen Gemeinschaft. Aus dieser ungefährlichen und kontroversen Entscheidung ergaben sich gute Folgen: der Aufschwung des Ordens. Das alles geschah aber gewissermaßen als Nebenwirkung. Die Institution des Ordens muss also im Schatten stehen, um ein hell leuchtendes Zeugnis zu geben und die Erlösung wirksam zu verkündigen. Diese Haltung kann als Nachahmung des heiligen Dominikus betrachtet werden, weil er selbst unsichtbar und gleichsam verborgen hinter seinem Werk, „verhüllt im Licht“, im Gedächtnis des Ordens geblieben ist. Auf diese Art und Weise kann man die Zurückhaltung des Dominikus, seine Demut und seine Gesinnung des Dienens zu beschreiben versuchen.¹⁰⁴

Der neue Orden war eine institutionelle Revolution des Ordenslebens. Die demokratische Verfassung und apostolische Beweglichkeit schafft einen günstigen Boden für echte Aufgeschlossenheit, die zum Beispiel die Aufnahme des Aristoteles ins christliche Denken ermöglichte. Dominikus hatte seine ersten Gefährten sofort auf Schulen geschickt und gründete seine Konvente in den Universitätsstädten. Diese ursprüngliche Stellung des Ordens in der akademischen Bewegung und in der sich vollziehenden kulturellen Entwicklung wurde von Albert der Grosse bekräftigt, der ein Lehrer des Thomas von Aquin war und ihm den Weg ins mutige Denken eröffnet hat. Im 13. Jahrhundert ist jeder Predigerkonvent an und für sich eine Schule der Theologie.¹⁰⁵ Bemerkenswert ist die besondere Atmosphäre, die in der Schule

¹⁰⁴ Vgl. G. Bedouelle, Dominikus. Von der Kraft des Wortes, Graz-Wien-Köln 1984, 2. Kapitel: „Ein Heiliger – „verhüllt im Licht“, S. 53–66.

¹⁰⁵ Vgl. H.-M. Feret, Vie intellectuelle et vie scolaire dans l'Ordre des Prêcheurs, Archives d'histoire dominicaine I, Paris 1946, S. 12.

des Albert herrschte. Die Dominikaner haben das Ideal einer studierenden, lernenden und lehrenden Gemeinschaft verwirklicht, ohne Urheber dieses Ideals zu sein.¹⁰⁶ In diesen Orden ist Thomas trotz aller familiären Schwierigkeiten eingetreten – er „hat vermutlich festgestellt, dass im neuen Orden seine Neigung zum Studium besser befriedigt werden konnte und es nach der Theorie, die er später entwickelte, zwar gut ist, die göttlichen Dinge zu schauen, besser aber noch, sie zu schauen und das Geschaute auch weiterzugeben“. ¹⁰⁷ Hier taucht noch einmal der Zentralbegriff des Dominikanerordens auf: die Mission, die Sendung zur Verkündigung.

Apostolizität, Katholizität, Neigung zur Universalität sind aus „strukturellen“ Gründen charakteristisch für die Dominikaner. Warum? Um diese Frage zu klären, kann noch einmal die Ordensgeschichte helfen. Guy Bedouelle schreibt, dass wir uns in der Zeit der Entstehung des Dominikanerordens am Scheideweg zweier Ansichten von Kirche befinden. Die Päpste sind gegen eine Ekklesiologie, die in der Kirche eine Gemeinschaft von Einzelkirchen sieht. „Als Stellvertreter Christi sind sie sich dessen bewusst, an der Spitze eines einzigen Gottesvolkes, der weltweiten Kirche, zu stehen. Mit Nachdruck betonen sie die Sendung als Quelle der Befugnis zu predigen.“¹⁰⁸ Die Stellung des Papstes ist also für Predigtbrüder mit der Missionsdimension des Ordens verbunden. Dominikus strebte von Anfang an den Schutz des Heiligen Stuhles an. Er und seine Mitbrüder bezogen sich vor allem auf die Sendung durch den Nachfolger des heiligen Petrus persönlich.¹⁰⁹

Wie die Apostel von Jesus Christus ausgesandt wurden (Lk 6,13) und wie die Kirche von Antiochien Paulus und Barnabas für die Mission abordnete (Apg 13,2–4), so empfangen Dominikus und seine Söhne von der Kirche einen ausdrücklichen Befehl, hinzugehen und das Evangelium zu verkünden. Damit werden Sie zu Aposteln bestellt.¹¹⁰

Die Befreiung aus der Vormundschaft der Bischöfe kann niemals im Sinne einer Absage an die bischöfliche Autorität verstanden werden. Es geht darum, die Brüder für den Dienst der Verkündigung freizuhalten. In diesem Zusammenhang hat auch der Streit zwischen Mendikanten und Säkularkleriker einen sehr interessanten, ekklesiologischen Hintergrund.¹¹¹ Aus theologischer Sicht geht es dabei um die Konstruktion der Kirche, was vor allem in der Frage nach der Stellung des Papstes zum Ausdruck kommt. Für die Dominikaner ist diese

¹⁰⁶ Vgl. Y. Congar, „In dulcedine societatis quaerere veritatem“ – Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII^e siècle, in: G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Lüttringhaus (Hrsg.), *Albertus Magnus, Doctor Universalis*, 1280/1980, Mainz 1980, S. 47–57.

¹⁰⁷ J. P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, S. 37.

¹⁰⁸ G. Bedouelle, a. a. O., S. 195–205.

¹⁰⁹ Vgl. M. H. Vicaire, *Sacerdoce et prédication aux origines de l'Ordre des Prêcheurs*, in: *RSPTh* 64 (1980), S. 241–254.

¹¹⁰ G. Bedouelle, a. a. O., S. 136.

¹¹¹ Vgl. Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, S. 35–151.

existentiell wichtig und hat auch Folgen für die künftige Ekklesiologie der Predigerbrüder. Schon bei Albert dem Grossen (1206–1280) kann man im Bezug auf die Kirche die Elemente einer Lehre über die Würde des Papstes finden.¹¹² Das dominikanische Engagement in der Verteidigung der päpstlichen Position in der Kirche muss also auch vor diesem allgemeinen Hintergrund der Lage des Ordens gesehen werden. Man muss hier vor allem die Institution der Exemption betonen. Sie ist der Ausdruck einer Epoche, die konsequent zum päpstlichen Zentralisierung führte, wie es oft gesehen wird. Aber die Exemption sollte vor allem dem Ordensleben seine geistliche Unabhängigkeit sichern. Dominikus und seine Brüder predigen immer im Dienst der Einheit der Kirche. Die Predigerbrüder können nicht davon ablassen, sich auf den Heiligen Stuhl zu berufen. Bis zu einem gewissen Grad ist ihre Existenz als Universalorden darauf angewiesen. Dominikus wollte nicht die Mission des künftigen Ordens einschränken, sondern die Sendung „in die ganze Welt“ offiziell rechtfertigen.¹¹³

In der Diskussion mit den Säkularklerikern ist die Vision der Kirche von Mendikanten viel dynamischer. Es geht hier vor allem um die Mission. Die Dominikaner sind die Leute „einer Diözese ohne Grenzen“, unmittelbar von Papst gesandt. Diese Vision entsprach den Herausforderungen einer Welt, die sich sehr dynamisch zu entfalten begann.¹¹⁴

Thomas von Aquin engagierte sich sehr persönlich in seinen polemischen Schriften, um das Ordensleben in Form der Bettelorden zu verteidigen (zum Beispiel in *Contra impugnantes*). Bei der Verteidigung des Ordenslebens ist für Thomas die Urkirche der wichtigste Bezugspunkt. Das Ordensleben beruft sich auf die *vita apostolica* – in der Urkirche finde man den vollkommensten Zustand des Ordenslebens. Hier klingen wiederkehrende Motive an: die evangelische Inspiration des Ordens, die Einheitsidee, die Kirche, die sich für Thomas in der Ordensgemeinschaft verwirklichen soll und seinen Lebensraum bildet.

Wichtig für das ekklesiologische Bewusstsein der Prediger ist die enge Verbundenheit zwischen den dominikanischen Tätigkeiten auf verschiedenen Ebenen und der Liturgie:

Die Predigt ist in der Liturgie verwurzelt und öffnet das Tor zu einem Leben der Umkehr, das sich von den Sakramenten der Kirche nährt. In diesem Sinn kann man sagen, dass der priesterliche Dienst des Predigers seine Verkündigung „umhüllt“.¹¹⁵

¹¹² Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche, S. 150.

¹¹³ Diese grundsätzliche Haltung bedeutet nicht, dass alle Dominikaner überall und immer die päpstliche Macht in allen Formen verteidigten – vgl. z. B. die konziliaristische geprägte theologische Sicht von Johannes von Ragusa (Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche, S. 24–25).

¹¹⁴ „Les Frères ne pouvaient pas justifier leur ministère que par une mission et une juridiction reçues du pape, et par une théologie de l'autorité universelle et immédiate de celui-ci, surclassant toutes les structures locales. [...] Les Mendicants sont des hommes d'un monde qui change. [...] Ils sont, par état, des hommes de ce diocèse sans frontières dans lequel le pape les envoie prêcher“ (Y. Congar, Aspects Eclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e, S. 99, 147 und 149).

¹¹⁵ G. Bedouelle, a. a. O., S. 207. Vgl. auch M. H. Vicaire, Sacerdoce et prédication aux origines de l'Ordre des Prêcheurs, in: RSPHTh 64, Paris 1980, S. 241–254.

Im gleichen Zusammenhang stehen Liturgie und Studium. Ungefähr sieben Jahrhunderte nach Thomas kann ein anderer berühmter Dominikaner und Theologe diese Beziehung mit folgenden Worten beschreiben: „Ich verdanke der Liturgie, der Feier der christlichen Mysterien, die Hälfte von dem, was ich in der Theologie entdeckt habe.“¹¹⁶

3.3. Erste Traktate

Obwohl der Ausdruck *Ecclesiologia* zum ersten Mal bei Angelus Silesius (1624–1677) im Titel von seinen zum Teil populär-apologetischen Schriften benutzt wird,¹¹⁷ sind Werke, die als ekklesiologische Traktate gelten können, schon früher entstanden. Interessanterweise sind an dieser Entwicklung viele dominikanischen Gestalten beteiligt.

Der Dominikaner Johannes von Paris (1260–1306) kann als eine Mittlerfigur zwischen den Lehren der Kanonisten und den konziliaristischen Theorien des 14. und 15. Jahrhunderts gesehen werden. Daneben war er auch der aristotelisch-thomistischen Sozialphilosophie verpflichtet. Sein Werk *Quaestio de potestate papae* oder *Rex pacificus* (1303) ist vermutlich wegen der Auseinandersetzung zwischen Phillip IV. und Papst Bonifaz VIII. um das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt geschrieben worden. Johannes von Paris vertritt die These, dass Staat und Kirche ihre Macht unabhängig voneinander von Gott erhalten haben und sie auch unabhängig ausüben sollen.¹¹⁸

Der *Tractatus de ecclesia* (1433–1435) des Johannes Stojkovič oder Johannes von Ragusa (1395–1443) ist aus der Hussitendebatte entstanden. Johannes war ein wichtiger Theologe in der Zeit des Konzils von Basel. Seine Werke beinhalten konziliaristische Aussagen. Entschieden setzt er dem spiritualistischen Kirchenbegriff der *congregatio praedestinatorum* eine Bestimmung der Kirche als glaubende Heilsgemeinschaft entgegen – die Glieder der Kirche kann man weder aufgrund des göttlichen Akts der Prädestination noch aufgrund der heiligmachenden Gnade erkennen.¹¹⁹ Die Kirche wird von Johannes eindeutig als vom Papst geführte Glaubens- und Gnadengemeinschaft verstanden, deren Unfehlbarkeit sich nur auf allgemeinen Konzilien und römischen Patriarchatssynoden manifestiert.¹²⁰

¹¹⁶ J. Puyo, Yves Congar. Une vie pour la vérité, Paris 1975, S. 32.

¹¹⁷ Vgl. A. Silesius, *Ecclesiologia* oder Kirchenbeschreibung, erste Veröffentlichung: Neüße 1677.

¹¹⁸ Vgl. H. Möhle, Art. Johannes von Paris, in: LThK³ 5 (1996), S. 955.

¹¹⁹ Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche, S. 24.

¹²⁰ Vgl. J. Laudage, Art. Stojkovič von Ragusa, Johannes, in: LThK³ 5 (1996), S. 959.

Johannes von Turrecremata oder von Torquemada (1388–1468) ist vor allem durch seine *Summa de Ecclesia* (1430–1440) Vater der katholischen Ekklesiologie geworden.¹²¹ Manche sind der Meinung, er verdiene es durch sein Werk, „einer der einflussreichsten papalistischen Theologen“ genannt zu werden.¹²² Er beschreibt in vier Büchern Natur und Geheimnis der Kirche, den römischen Primat, die Konzilien, sowie Schisma und Häresie. Johannes von Turrecremata beschäftigt sich also mit jenen großen Fragen, welche Hussiten auf den Konzilen zu Konstanz und Basel der Kirche gestellt haben.¹²³ Bei allen konkreten Entscheidungen ist das theologische Verfahren sichtbar, mindestens durch die häufige Verwendung der Heiligen Schrift.¹²⁴

Thomas de Vio oder Cajetan (1469–1534) verfasste keinen Traktat über die Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes.¹²⁵ Sein kultureller Kontext musste aber die brennenden Fragen der Ekklesiologie hervorrufen und sie haben in verschiedenen Zusammenhängen ihren Ausdruck gefunden.¹²⁶ Ganz direkt befasste er sich mit dieser Problematik zum Beispiel im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Luther.¹²⁷ Man kann verschiedene Gedanken und Äußerungen sammeln, um eine Darstellung der Anschauungen Cajetans vom Wesen der Kirche zu bieten.¹²⁸ Cajetan wurde durch die starke Betonung der hierarchischen Strukturen der Kirche bekannt, welche, so sagen verschiedene Autoren, von ihm päpstlich-monarchisch gemeint seien.¹²⁹ Die Sache ist aber nicht so eindeutig: Die geistliche Dimension der Kirche bleibt nach Cajetan mit ihrer äußeren institutionellen Gestalt stark verbunden. Die Kirchengliedschaft wird in besonderer Weise unter dem Aspekt des Glaubens gesehen.¹³⁰ Die Öffnung auf die Ekklesiologie vollzieht sich von der Gnadenlehre her.¹³¹ Die Berücksichtigung

¹²¹ Die Frage, wer der erste „Traktat-Ekklesiologe“ war, bleibt umstritten – für Congar z. B. ist Jakob von Viterbo, Augustinereremit (1250–1308) der Autor des ersten Traktats über die Kirche (Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 177).

¹²² Vgl. A. Bodem, Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan, S. 2. Ein Auszug aus dem Werk *Summa de Ecclesia* – und zwar die über die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes – wurde sogar anlässlich des Ersten Vatikanischen Konzils neu gedruckt und an die Konzilsteilnehmer verteilt (Vgl. K. Binder, Zum Schriftbeweis in der Kirchentheologie des Kard. Juan de Torquemada, in: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift Michael Schmaus, B. I, Paderborn 1967, S. 511–550).

¹²³ Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 32–34.

¹²⁴ Vgl. K. Binder, a. a. O., S. 511–550.

¹²⁵ Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 38.

¹²⁶ Siehe oben, S. 201.

¹²⁷ Vgl. z. B.: Thomas de Vio Cajetan, *De divina institutione pontificatus Romani pontificis*, Rome 1521, in: Friedrich Lauchert (Hrsg.), *Corpus catholicorum*, Bd. X, Münster, 1925.

¹²⁸ Vgl. A. Bodem, Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan, Trier 1971.

¹²⁹ Vgl. Y. Congar, a. a. O., S. 38–39.

¹³⁰ Vgl. A. Bodem, a. a. O., S. 178–181.

¹³¹ Vgl. B. Hallensleben, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*, S. 519.

der heilsgeschichtlichen Dimension der Kirche verstärkt ihre Konkretheit, ohne sich ausschließlich auf die juristischen Probleme der kirchlichen Gewalt zu konzentrieren.¹³² Im Gegenteil: Nach Anton Bodem liegt Cajetans Verdienst für die Ekklesiologie darin, dass er bei seinen Äußerungen über die Kirche voll und ganz Theologe bleibt und auf diese Weise die Ekklesiologie vor der Kanonistik schützt, dass er die Kirche bewusst dogmatisch und theologisch gegen den damals vorherrschenden Blickwinkel betrachtet.¹³³ Die juristischen Tendenzen waren aufgrund der schwierigen politischen Verhältnisse sehr gefährlich. Der Einfluss der rechtlichen Aspekte war sehr groß – besonders in der Lehre vom Primat des Papstes. Beachtenswert ist auch Cajetans Zuwendung zur Heiligen Schrift, die sich sehr auf sein Kirchenverständnis auswirkt.¹³⁴

Sehr charakteristisch für die ekklesiologischen Werke, die vom Anfang an von Dominikanern geschrieben worden sind, ist die klare polemische Haltung. Die Ekklesiologie ist immer eine Kontra-Ekklesiologie – in der kritischen Auseinandersetzung entsteht sie und in diesem Zusammenhang findet sie ihre Rechtfertigung. Diese apologetische und polemische Einstellung bestimmt notwendigerweise die Thematik der ersten ekklesiologischen Traktate.¹³⁵ Man kann beobachten, dass die Ekklesiologie von den aktuellen Schwierigkeiten im Leben der Kirche auf den Plan gerufen wird, dass sie aus der konkreten Sorge entsteht. Sie ist nur ein Werkzeug, um die brennenden Probleme zu lösen. Auch wenn diese Probleme juristischer oder politischer Natur sind, werden sie von der Theologie her gelöst – das ist nicht nur der Ausdruck des Zeitgeistes, sondern eine konkrete theologische Stellungnahme.

¹³² „Im Ergebnis beinhaltet Cajetans Ekklesiologie alles andere als einen kirchlichen Absolutismus – nicht obwohl, sondern gerade weil er die Kirche in so enger innerer Verknüpfung mit dem ewigen göttlichen Heilswirken und als dessen irdische Entfaltung und geschichtliche Konkretion sieht! Letztlich zeigt sein Kirchenbild, dass er ernst macht mit der Geschichtlichkeit des angebrochenen Heils und seiner Vermittlung. Geschichte ist in der Konsequenz seiner Theologie nicht neutraler Schauplatz für ein punktuellles Eingreifen Gottes; sie ist als ganze – positiv oder negativ – Heilsgeschichte, das heißt Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung, die er zur Teilnahme an seinem ewigen Leben bestimmt hat. Das Heil erfolgt in der Geschichte nicht beziehungslos ihr gegenüber, sondern bricht selbst als Geschichte an: von Gott her als offenbarende Selbstmitteilung, die in Jesus Christus Höhepunkt und Vollendung erreicht; vom Menschen her in der glaubenden Annahme in Bekenntnis und Leben. Die Kirche ist in diesem Geschehen ‚Sakrament‘ – Zeichen der von ihr vermittelten und zugleich in ihr gegenwärtigen Gnade Gottes. Sie ist nicht nur unbeteiligter, zeitloser Katalysator des Heils, sondern selbst Ort seines verborgenen Anbruchs unter den Bedingungen der Geschöpflichkeit“ (B. Hallensleben, a. a. O., S. 536).

¹³³ Vgl. A. Bodem, a. a. O., S. 210.

¹³⁴ „Man kann also nicht bloß von einer Rückgewinnung der Ekklesiologie für die Theologie bei unserem Autor sprechen, sondern mit gewisser Berechtigung auch von einer Rückgewinnung der Heiligen Schrift für die Ekklesiologie“ (A. Bodem, a. a. O., S. 34).

¹³⁵ „Iam suspicamus ecclesiologiam ortum habuisse, ut tractatum speciale et independentem, sub influxu contentionum et disputationum. Unde ecclesiologia fuit an inition quasi filia irae, seseque constituit *contra* postulata regum, praesertim Phillippi Pulchri et Ludovici Bavarici; *contra* Wyclif et Huss; *contra* Conciliarismus; *contra* Graecos; *contra* Gallicanum; tandem *contra* reformatores protestanticos. Haec diversa *contra* ecclesiologicas cogitationes ad eundem sensum flexerunt, nempe ad asseverationem *visibilitatis, iuridici elementi, papalis auctoritatis*“ (Y. Congar, *Traditio thomistica in materia ecclesiologica*, in: Ang 43 (1966), S. 405–428, hier S. 416).

Die ekklesiologischen Entwürfe der Dominikaner bleiben oft bodenständig, weshalb gezwungenermaßen juristische und soziologische Elemente in die Lehre der Kirche einfließen. Es ist in einzelnen Fällen ein Ausdruck des Zeitgeistes, bedeutet aber auch eine Vorliebe für die sichtbare Dimension der Kirche. In der Sichtbarkeit der Kirche entscheiden sich ihre sakramentale Tätigkeit und ihre heilswirkende Mission für die Welt.

Das andere charakteristische Moment ist die Verbindung der Ekklesiologie mit der Gnade des Glaubens, die individuell gegeben ist, aber die Gemeinschaft der Kirche schafft. Die Worte über die „thomistische Tradition der Ekklesiologie“,¹³⁶ die sich in dieser Verbindung äußert, sind sehr zutreffend. Die Kirche ist ein Glaubensprinzip, oder besser formuliert: Sie ist eine Hilfsstruktur, welche die Gründung des Glaubens in Gott selbst ermöglicht. Wie die Ekklesiologie, so bleibt die Kirche auf dem zweiten Plan, um das Evangelium wirksam zu verkündigen.

3.4. Wahrheit und Verkündigung

Alle Prämissen der ekklesiologischen Tradition des Ordens finden wir auch im Werk Kusters wieder. Sein kleiner Beitrag zur Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts ist in der dominikanischen Vergangenheit fest verwurzelt. Die Suche nach einer komplexen Ekklesiologie hat bei Kuster die Gestalt der Kritik an der theologischen Gegenwart und der Forderung nach Fundamenten für die Lehre von der Kirche angenommen. Er war nicht allein auf dieser Suche, vielmehr war diese Kritik ein Zeichen der Zeit, die in verschiedenen theologischen Richtungen und Neuentdeckungen viele Früchte gebracht hat.¹³⁷ Auch andere Elemente der Ekklesiologie, die in der Tradition des Ordens eine lange Geschichte haben, haben in Kusters Werk ihren Ausdruck gefunden: Zum Beispiel die Verbindung der Ekklesiologie mit den sozialphilosophischen Disziplinen; die vorsichtige Haltung gegenüber verschiedenen Übertreibungen; die Beziehung (durch den *sensus fidei*) von Theologie und Ekklesiologie; die Gerechtfertigung der Gemeinschaft angesichts der Gefahr, die sie für das Individuum darstellt. Wir finden alle diese Komponenten in den konkreten Herausforderungen der Zeit Kusters. Die historischen Wurzeln und die Beziehung zur allgemein verstandenen dominikanischen Spiritualität können als nachgewiesen gelten. Kuster scheint mit seinem ganzen dominikanischen Erbe adäquat auf die aktuellen Zeitfragen geantwortet zu haben.

¹³⁶ Vgl. E. Klinger, Ekklesiologie der Neuzeit, S. 12, Anm. 3; Siehe oben, S. 229.

¹³⁷ Ein interessantes Zeugnis der Suche nach einer umfassenden Ekklesiologie gibt Yves Congar, wenn er in seinem Buch zum Thema der Laien in der Kirche schreibt: „Une théologie complète du laïcat, disions-nous, serait une ecclésiologie totale; elle serait aussi une anthropologie et même une théologie de la création dans son rapport à la Christologie...“ (Y. Congar, Jalons pour la théologie du laïcat, Paris 1953, S. 14).

Der Gegenwartsbezug und die Zukunftsperspektive bleiben aber als dringende Aufgabe für die heutige Situation bestehen, nach den Worten von einem anderen Dominikaner:

Ohne eine aktualisierende Beziehung zur Gegenwart bleibt jedes Reden über dominikanische Spiritualität eine bloß historische Beschäftigung mit der Vergangenheit des Ordens.¹³⁸

Die dienende Funktion der Kirche in der Theologie kann auf verschiedenen Ebenen entdeckt werden: als Quelle der theologischen Prämissen, als Trägerin der theologischen, dogmatischen Tradition, aber auch als Ort, in dem aktuell die Suche nach der Wahrheit geschieht. Dazu bedurfte es gestern und bedarf es vielleicht heute noch mehr neuer Überlegungen zum Thema der Wir-Dimension im Prozess der theologischen Durchdringung des Glaubens. Nur die Theologie, die in einem Kommunikationsprozess entsteht, kann alle Dimensionen des christlichen Glaubens berücksichtigen. Auch auf dieser funktionalen Ebene ist die Forderung nach einem neuen ekklesiologischen und ekklesialen Bewusstsein entscheidend.

Die Verkündigung, die im Leben der Predigerbrüder einen besonderen Platz hat, kann nicht nur als eine kirchliche Funktion verstanden werden. Im Leben und in der Theologie integriert, wird sie zur wahrhaften „theologischen Rede“¹³⁹, welche eine Lebensform ausmacht und auf die Wahrheitsfrage hin offen bleibt. Die Wahrheit, ein großes Leitmotiv des Dominikanerordens, wird stolz auf dem Wappen der Predigerbrüder präsentiert. Die Wahrheit wird nicht den einzelnen Mitbrüdern sondern der Gemeinschaft anvertraut. Die institutionalisierte Gemeinschaft wird oft als Hindernis gesehen und verworfen. Die Suche nach der Wahrheit wird nur als privater und persönlicher Bereich des Menschen betrachtet. Jede Form der Überwindung dieser Haltung bedeutet ein Schritt in Richtung einer ekklesialen Theologie, welche der Kirche ihren natürlichen Ort zuerkennt und sie als solchen reflektiert. Damit wird auch ein wichtiger Versuch unternommen, wie Koster geschrieben hat, „den sozialen Menschen“ zu retten vor dem Zweifel, dass der Mensch seine Freiheit, Autonomie und Selbständigkeit bewahrend überhaupt sozial sei.¹⁴⁰ Die Mission der Kirche für die Welt geht durch den konkreten Menschen – denn: Der Mensch ist der Weg der Kirche.¹⁴¹

¹³⁸ E. Schillebeeckx, Dominikanische Spiritualität, in: U. Engel (Hrsg.), Dominikanische Spiritualität, Leipzig 2000, S. 43–69, hier S. 47.

¹³⁹ Vgl. M. Entrich, Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Zum Ethos dominikanischer Verkündigung, in: Th. Eggensperger, U. Engel (Hrsg.), Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne, Mainz 1995, S. 323–333.

¹⁴⁰ „Die Lehre von der Kirche muss zum Retter des sozialen Menschen werden, und damit wird von selbst um des Heiles und der Wahrheit willen ein Teil des Glaubens in neuem Lichte sich zeigen und ein gutes Stück Natur, die zum Christentum mitgehört, gerettet. Wovon gerettet? Vor der Verzweiflung, ob der Mensch überhaupt sozial ist“ (M. D. Koster, Wesen und Natur der Kirche Christi, S. 5).

¹⁴¹ Vgl. Johannes Paul II., Redemptor Hominis, 14.

Die Ekklesiologie ist noch in „vortheologischem Zustand“, nicht nur weil wir immer auf der Suche nach der Wahrheit sind, sondern weil die Theologie in einer vortheologischen Wirklichkeit gründet: im Leben der Kirche, das die Theologie durch ihr Denken nicht erzeugt, sondern dem sie sich verdankt. Die breit verstandene Verkündigung, die auch das Leben einschließt, ist notwendigerweise der Wahrheit zugeordnet. Die Mühe um das Zusammenleben im Kloster ist schon eine Form der Verkündigung, die bezeugt, dass die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt als eine Gemeinschaft erlöster und freier Menschen möglich ist. Die verkündete Wahrheit ist die Wahrheit, die in der kirchlichen, gemeinschaftlichen Praxis immer zu suchen ist. Diese Voraussetzung liegt nicht nur der dominikanischen Lebensweise zu Grunde, sondern sie bleibt in der ganzen Kirche gültig und notwendig.

SCHLUSSBEMERKUNG

Unsere Untersuchung hat vor allem versucht, die Theologie von Mannes Dominikus Koster darzustellen. Im Lauf unserer Arbeit hat sich als eines der wichtigsten Ergebnisse herausgestellt: Es wäre voreilig Koster's Ekklesiologie allzu unmittelbar mit der Leib-Christi-Kritik in Zusammenhang zu bringen und unvermittelt mit dem Schlagwort „Volk-Gottes-Theologie“ zu belegen. Koster denkt subtiler. Ein Ergebnis unserer Arbeit ist die Tatsache, dass viele neue Fragen im Zusammenhang mit Koster's Theologie gestellt werden müssen.

Koster schrieb seine wichtigsten Bücher in einer schwierigen Zeit: die Zeit der Konfrontation der Kirche mit totalitären Systemen, mit dem Krieg und der Zeit der Vorbereitung auf das Zweite Vatikanische Konzil. Neben dem Augustinus-Zitat („*Sileant partes, totum audiamus...Sileat humana praesumptio, audiat divina praedicatio*“) hatte Koster für sein nie geschriebenes Buch *Grundlegung der Ekklesiologie* noch ein zweites Motto vorgesehen, das sich auf einen Text von Friedrich Nietzsche bezog, mit welchem dieser den Untergang des abendländischen Christentums voraussagte.¹⁴² Dieselbe Sorge wie in den Worten Nietzsches ist in den Beiträgen Koster's zu finden – allerdings auch eine Sehnsucht nach Erneuerung und ein Bewusstsein der Wichtigkeit der eigenen Mission. Koster wollte mit provokativen Ansätzen die Theologen seiner Zeit wach rütteln und eine grundlegende Fragestellung einfordern. Am Beispiel Koster's zeigt sich die Geschichte der Theologie des 20. Jahrhunderts viel weniger dualistisch, als es oft im Hinblick auf „traditionelle“ und „fortschrittliche“ Klischees angenommen wird. Dass sich Koster's Theologie nicht mit diesen Etiketten qualifizieren lässt, zeigt sich etwa in seiner komplizierten Beziehung zu den

¹⁴² Nietzsche schreibt: „Wir Europäer befinden uns im Anblick einer ungeheuren Trümmerwelt, wo Einiges noch hoch ragt, wo Vieles morsch und unheimlich dasteht, das Meiste aber schon am Boden liegt, malerisch genug – wo gab es je schönere Ruinen? – und überwachsen mit großem und kleinem Unkraute. Die Kirche ist diese Stadt des Untergangs: wir sehen die religiöse Gesellschaft des Christentums bis in die untersten Fundamente erschüttert, – der Glaube an Gott ist umgestürzt, der Glaube an das christlich-asketische Ideal kämpft eben noch seinen letzten Kampf. Ein solches lang und gründlich gebautes Werk wie das Christenthum – es war der letzte Römerbau! – konnte freilich nicht mit Einem Male zerstört werden, alle Art Erdbeben hat da rütteln, alle Art Geist, die anbohrt, gräbt, nagt, feuchtet, hat da helfen müssen. Aber was das Wunderlichste ist: Die, welche sich am meisten darum bemüht haben, das Christenthum zu halten, zu erhalten, sind gerade seine besten Zerstörer geworden, – die Deutschen. Es scheint, die Deutschen verstehen das Wesen der Kirche nicht. Sind sie dazu nicht geistig genug? Nicht misstrauisch genug? Der Bau der Kirche ruht jedenfalls auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist, – er ruht auf einer ganz anderen Kenntniss des Menschen, Erfahrung von Menschen, als der Norden gehabt hat“ (F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 358, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, V/2, Berlin-New York 1973, S. 284–285).

Erneuerungsbewegungen und in seiner Rezeption als „Wegbereiter des Konzils“ (1. und 2. Teil der Arbeit).

Die zwei wichtigsten ekklesiologischen Probleme, die in Kusters Werk bedacht sind, betreffen die allgemeinen und universellen Aufgaben der Ekklesiologie und bewahren somit ihre theologische Relevanz auch in unserer Epoche. Es geht um die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft und um den Ort der Ekklesiologie in der Theologie (2. Teil). Diese zwei Themen stehen in enger Beziehung zueinander, sie kommen auch gemeinsam zur Sprache in Kusters Suche nach einer umfassenden, fundamentalen Ekklesiologie. Als Brücke dient ihm dabei das Problem des Glaubenssinnes – auch ein zentrales Interessengebiet von Koster (3. Teil). Diese grundlegenden Probleme sind in Verbindung mit sozialphilosophischen Wissenschaftsbereichen zu untersuchen. Sie verlangen wissenschaftliche Disziplin, so wie den Mut zur Öffnung auf Gebiete hin, die – wie zum Beispiel der *sensus fidei* – für die Theologie begrifflich nicht beherrschbar sind. Der Einfluss ekklesiologischer Grundentscheidungen ist in verschiedenen theologischen und außertheologischen, sozialen Bereichen festzustellen (4. Teil).

Die Vorentscheidung für eine Ekklesiologie, welche die Kirche als *locus theologicus* ernst nimmt, hat ihrerseits einen Einfluss auf das kirchliche Leben und das Verständnis der Kirche in der Theologie. Der hermeneutische Zirkel (vom Leben zur Theologie und von der Theologie zum Leben) erfordert eine aktive Teilnahme der Theologie an der Umgestaltung der kirchlichen Praxis im Geiste des Evangeliums. Dieser Prozess geschieht unwillkürlich. Die Aufgabe der Theologie ist es, ihn zu begleiten, ihn zu reflektieren, und ihn auch in der eigenen Arbeit zu berücksichtigen. In Kusters Werk ist die Ermutigung zu einer Ekklesiologie als Reflexion über kirchliche Praxis zu finden. Die gegenseitige Wirkung von Theologie und kirchlichem Leben ist der richtige Ort der Ekklesiologie. Es bleibt durchaus eine ekklesiologische und theologische Aufgabe ein Gleichgewicht zu finden zwischen dem Denken über die Kirche und dem Leben in der Kirche. Die Herausforderung des Ordenslebens bleibt dafür eine Modellsituation, was im letzten Kapitel anhand ausgewählter Beispiele aus der Geschichte des Predigerordens gezeigt wurde (5. Teil).

In der gegenwärtigen Ekklesiologie werden die oben genannten Themen auf verschiedene Art und Weise behandelt. Der Mensch wird in seinen Grundspannungen in der Ekklesiologie reflektiert. Die methodologischen und hermeneutischen Vorüberlegungen nehmen immer mehr Platz ein in den wissenschaftlichen Arbeiten über die Kirche. Die Kirchlichkeit der Theologie wird als notwendige Voraussetzung gewürdigt und die Notwendigkeit der Kooperation mit anderen Wissenschaften wird häufig betont. Koster hat aber hier immer noch etwas zu sagen. Die Sensibilisierung auf die Notwendigkeit der kritischen Behandlung aller zu vereinfachenden Konzeptionen ist immer noch zu begrüßen. Sicher kann das Werk Kusters diesen Dienst immer noch leisten. Die postulierte Praxisbezogenheit der Theologie, die durch die Vermittlung des Glaubenssinnes eine eminente

Rolle in der theologischen Wissenschaft spielt, soll den Theologen bei der Gestaltung der kirchlichen Lebensform helfen und zur Anteilnahme an der Entwicklung im Bereich der Wissenschaft, der Gesellschaft und der Politik ermutigen. Die Theologie wird zur Wahrheitserkenntnis, die, wissenschaftlich bleibend, sich der Praxis aussetzt und deren Primat anerkennt. Der Beitrag Kisters weckt die Verantwortung der Theologen für die Kirche, für die Gesellschaft und für die einzelnen Menschen. In diesem Sinne ist er noch heute relevant und aktuell für Ekklesiologie und Theologie von heute. Es bleibt zu hoffen, dass die Stimme von Mannes Dominikus Kister, die noch nicht so lange verhallt ist, weiterhin vernommen wird, als neuer Impuls die prophetische Dimension der Theologie immer wieder zu erneuern hilft und das „Werden“ der Ekklesiologie auch in Zukunft begleitet.

ANHANG

Die fünf Texte im Anhang gehören zum Nachlass von Mannes Dominikus Koster und befinden sich im Archiv der Dominikanerprovinz Teutonia in Köln.

Die Gliederung der einzelnen Texte stammt von Koster, ebenso die Hervorhebungen in den Zitaten (im Original unterstrichen, in unserer Bearbeitung *kursiv* wiedergegeben). Die Texte wurden an die neue deutsche Rechtschreibung angepasst.

In den Fußnoten von Koster wurden die bibliografischen Angaben dem Abkürzungsverzeichnis des LThK (Freiburg im Breisgau ³1993) angepasst und wo nötig korrigiert.

Die Datumsangaben finden sich entweder in den Originaltexten oder wurden aufgrund inhaltlicher Zusammenhänge hypothetisch bestimmt. Letzteres wird im Text durch Datumsangaben in eckigen Klammern gekennzeichnet.

Anhang I

M. D. Koster, Das Vorwort zu *Grundlegung der Ekklesiologie*

(Handschrift 1941)

Dieses Büchlein ist die Fortsetzung von „Ekklesiologie im Werden“. Dort sollte nur der Blick auf die totale Glaubensanschauung von der Kirche hingelenkt werden. Hier geht es um die Anschauung selber.

Im übrigen gilt alles, was von der Entstehung jener Schrift im Vorwort und in der Einleitung gesagt wurde, auch von dieser. Der Zielsetzung nach ist sie ebenfalls noch Vorbereitung – wenn auch unmittelbarste – auf die theologische Lehre von der Kirche!

Man hat es dem Verfasser sehr verübelt, dass er nicht schon in „Ekklesiologie im Werden“ eine theologische Kirchenbestimmung geliefert hat.

Er ist jedoch der Ansicht, dass erst einmal die Verkündigung von der Kirche in ihrer Ganzheit zu Wort kommen muss. Für sie hat er seine „Blickreinigung“ vorgenommen.

Anmaßende Vorentscheidungen auf Teile der Verkündigung hin und erst recht auf grund von „Ideen“ außerhalb der Verkündigung, haben ganz auszuschneiden. Auf das Ganze kommt es an, treffend sagt der Heilige Augustin: „Das Ganze sollen wir hören“. (Siehe das Motto des Buches).

Die nur aus ekklesiologischen Andeutungen des Verfassers heraus gehobene und dann zerfaserte „Bestimmung“ der Kirche ist nicht diejenige, zu denen er sich auf Grund der kirchlichen Dokumente bekennt. Sie ist das vom Kritiker aus einer Vorarbeit heraus geschaffene und dann zerzaute Zerrbild. Luftschläge dieser Art treffen durchaus ins Leere.

Die hier gebotene Vorbereitung zeigt auch den Verkündern die Grundlage der Verkündigung von der Kirche und den Nichttheologen den Inhalt seiner Kenntnis (von) der Kirche. Verkünder, Nichttheologe und Ekklesiologe werden hier wieder geeint, nicht einander gleichgestellt, und zwar durch die Rückbesinnung auf die allen drei gemeinsame Grundlage ihres Handelns, und damit die Norm der subjektiven Glaubensanschauung wieder zum Bewusstsein gebracht.

Walberberg / Bonn, den Mai 1941, der Verfasser

Anhang II

M. D. Koster, Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt

[1964/1965]

Wir alle spüren heute in uns selbst und bemerken um uns herum sehr deutlich einen Widerwillen gegen ein aufdringliches und laut betontes Christentum, das sich darin zu erschöpfen scheint, nichts anderes als bloße Kirchlichkeit zu pflegen und den irdischen Dingen ihren Lauf zu lassen. Ebenso werden wir eines sogenannten Schichtenchristentums nicht mehr froh, das wir zwar praktizieren, aber als eine Art Überbau über unserm tagtäglichen Lebensvollzug in und mit den irdischen Dingen empfinden und ansehen müssen. Mit einem solchen Christentum, das in keinem inneren Konnex mit den irdischen Wirklichkeiten steht, mögen daher viele sich nicht mehr zu befreunden. Aus diesem Grunde ziehen die einen es vor, überhaupt nicht mehr zu praktizieren und dafür den Wirklichkeiten der Erde zu dienen ohne den Glauben der Taufe dranzugeben. Andere werfen auch den noch über Bord und werden praktische Atheisten im absoluten Dienst an der Welt. Jedoch ein großer Teil der Christen liebt solche Konsequenzen nicht und beharrt lieber beim Schichtenchristentum. Einen Christen mit offenen Augen möchte es daher manchmal packen, wenn er sieht, wie angesichts dieser Tatsachen die letztgenannten Christen die Erneuerung der Liturgie gleichsam als Siegel auf ihre christlichen Unarten betrachten, wie wenn das Konzil allein sie im Auge haben könnte und den andern nicht auch eine Hilfe bieten wolle.

Wir fragen daher, was die dogmatische Konstitution über die Kirche für die Lösung des Problems vom Volk Gottes und Welt zu bieten habe, um einen Weg zu finden, der uns alle frei macht für ein weltoffenes Christentum ohne zu verweltlichen.

In einer so ernsten Angelegenheit geht es nicht darum, glänzende Einseitigkeiten zu vertreten und einen schillernden Ballast von Problemen und Zukunftsvisionen zu entwerfen. Auch kann es sich nicht darum handeln, Illusionen zu erzeugen und vorhandene zu bestärken. Vielmehr kommt es darauf an, mit beiden Füßen auf der Erde zu stehen und die Aufgabe, die uns obliegt, situationsgerecht zu sehen und ohne Illusionen mit christlichem Humor nach Kräften zu erfüllen.

Im gegenwärtigen Zeitmoment kann nur mit großer Bedachtsamkeit über die Offenheit des Volkes Gottes zur Welt gehandelt werden. (Dabei müssen die Hinweise des Konzils in den Konstitutionen über die Kirche, über die Liturgie und den Ökumenismus sorgsam beachtet werden.) Im Einzelnen ist nämlich noch vieles offen, und die Ansicht der Kirche über das konkrete Verhältnis des Volkes Gottes zur Welt heute ist nur allgemein bekannt. Daher

vermeidet die folgende Darlegung alle Einzelfragen, zielt dafür aber auf eine grundsätzliche Orientierung hin, die es ermöglicht, gerade Einzelfragen in ihrem Lichte anzugehen. Orientierungen von der Art sind zudem brauchbarer als Einzellösungen, die oft ins Uferlose gehen und dazu immer situationsbedingt sind. Situationen wechseln aber notwendig und wir mit ihnen. Doch die Grundlagen bleiben.

Darum dürfte sich ein solches Vorgehen empfehlen, das direkt von der heutigen Situation innerhalb der Laienschaft ausgeht und nach und nach an die Sache selbst heranführt (I), dann aber einen zweiten Schritt vollzieht und eine mehr gestraffte und einprägsame Zusammenfassung bietet (II).

I.

1. Bei den Menschen, die völlig außerhalb des Volkes Gottes stehen, fallen heute zweierlei Bestrebungen besonders auf: die einseitige Schätzung der irdischen Wirklichkeiten und der Dienst an ihnen, aber ebenso eine unbeschreibliche Mühewaltung, die Lage der gesamten Menschheit möglichst zu bessern und sie zu einer großen Einheit zusammenzuschweißen. Besinnt man sich bloß um einige Jahrzehnte zurück, wird man sich noch daran erinnern können, wie damals eine solche einseitige Wertung der irdischen Belange und die Herbeiführung der Einheit der Menschen um jeden Preis nicht viel anderes besagte, als sich gottlos zu betätigen und nichts als das. Inzwischen hat sich jedoch gerade innerhalb des Volkes Gottes, das heißt, bei allen Menschen, die auf die eine oder die andere Weise zur katholischen Kirche gehören, ein merkwürdiger Wandel vollzogen gegenüber früheren Anschauungen. Man ist nämlich heute und nicht zuletzt in Laienkreisen restlos davon überzeugt, dass alle Menschen, insonderheit die Christen sämtlichen irdischen Wirklichkeiten *positiv* begegnen müssen, weil einerseits das Christentum auf seine Weise alle Wirklichkeiten in sich begreife und daher niemals bloß eine Art Überbau über allem Untern sein könne, und weil andererseits das christliche Heil sich vollzogen habe in unserer irdischen Lebens- und Wirklichkeitswelt. Das könne auch nicht anders sein, unsertwegen. Zum andern verstehen die Laien im Hinblick auf die Mitarbeit der Christen an der beglückenden Einheit aller Menschen vielfach das Volk Gottes als eine Art höheres Organ zur Besserung der Lage der gesamten Menschheit und zur Herbeiführung der Mitmenschlichkeit und Bruderschaft unter allen Menschen.

2. Die Analyse dieser zwei zusammenhängenden Gedankenreihen weist die *eine* Tendenz auf, jeden Unterschied zwischen Volk Gottes und den irdischen Dingen innerhalb des Christenlebens möglichst zu beseitigen. Das ist zweifellos etwas Lobenswertes. Es darf dabei natürlich nicht die mitschwingende Gefahr übersehen werden, das Sakrale dem Profanen unterzuordnen, wenn nicht sogar es langsam verschwinden zu lassen. Dahinter braucht in keiner Weise Absicht zu liegen, die Gefahr liegt im Zug der Sache selbst. Die Analyse der

zweiten Gedankenreihe offenbart die Tendenz, die Kirche vor allem in ihrem Dienst an der einen Menschheit zu sehen, der jedoch mehr oder weniger an der Religion Christi vorbeizugehen habe, oder noch wenigstens nicht die Frucht dieser betätigten Religion sein soll. Träfe das wirklich zu, dann läge in dieser Tendenz eine beachtliche Gefahr, der vorgebeugt werden müsste.

Mit einem gewissen Vorbehalt kann daher die erste Tendenz gekennzeichnet werden als eine solche zum Christlichen in seiner ganzen Weite, die zweite hingegen als eine zum Weltlichen in seiner vollen Breite. Bemerkenswert an beiden ist der Umstand, dass sie auf Seiten der Laien einen relativ starken Widerhall finden, und sachlich gesehen ein einziges Problem von entgegengesetzten Gesichtspunkten aus anvisieren: die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt und das Weltliche im Verhältnis zur Kirche. Mit anderen Worten: das Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt, und die Welt in ihrer Offenheit zum Gottesvolk.

Um aber dieses Problem mit der Sorgfalt anzugehen, die von der Sache her gefordert ist, hat man außer der heutigen Zeitsituation vor allem auch das *Heilsgeschichtliche* mit zu beachten. Das bedeutet die Heiligung der gesamten Welt durch die Heilsgeheimnisse Christi noch bevor es das Volk Gottes, die Kirche, gegeben hat. Damit soll jedoch in keiner Weise gesagt sein, die irdischen Gegebenheiten hätten damit sämtlich ihre Bedeutung als irdische im wahren und vollen Sinn verloren, ganz im Gegenteil. Es wird um des Glaubens willen dem hinzugefügt, dass der Welt durch Christi Kommen in sie hinein etwas widerfahren ist, das schwer in Worten ausgedrückt werden kann, weil es ein wenig subtil ist. Die Theologen nennen es die sachliche Heiligung der irdischen Wirklichkeiten. Zur Erklärung ist vielleicht zu sagen: Einerseits kündigt die heilige Schrift und das sogenannte Apostolische Glaubenssymbol, dass Jesus Christus nicht nur bis in das menschliche Geschick und die menschliche Geschichte hineingekommen ist, sondern bis in die Erdwirklichkeiten hinein. Andererseits betont die Schrift, Jesus werde alles (alle) an sich ziehen nach seiner Kreuzigung (und Himmelfahrt – Joh 12,32), und Gott habe ihm alles unterworfen und nichts ausgenommen, obgleich wir das noch nicht sähen (Hebr 2,8). Nach Kol 2,19 ist Jesus als Oberhaupt des Alls anzusehen, das mit Gott versöhnt und auf das Haupt hin erschaffen ist. Nach Röm 8,18ff ist dem noch beizufügen, wie wenig das bisher wahrnehmbar sei an der konkreten irdischen Wirklichkeit, da noch kein neuer Himmel noch eine neue Erde vorhanden seien, sondern in Glaubenshoffnung erwartet werden müsse. Es ist gut, dass Hebr 2,8 es mitunterstreicht, wie wir dieses Heilsfaktum noch nicht an der Welt sehen können, und daher eben glauben müssen.

Wir Christen haben somit vor aller Theorie und Tendenz der heutigen Zeit seit Christus ein ganz positives Verhältnis zu den irdischen Dingen und Wirklichkeiten. Naturgemäß kann es vorkommen, dass dieses Verhältnis zeitweise und unter gewissen Umständen bei einzelnen und auch bei Gruppen von Christen unlebendig wird und unscharf im Bewusstsein haust, ungepflegt zurückbleibt und von der Zeit überholt wird. Christus hat seine Heilsmysterien in und unter den irdischen Wirklichkeiten vollzogen und wird sie darum der ihnen zugedachten

Herrlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde entgegenführen. Das ist der Grund, warum wir unser Heil, soweit wir dazu ermächtigt sind, in und unter den irdischen Dingen zu wirken haben, sorgfältig, ernst und nicht ohne den christlichen Humor, denn Gott schafft in uns das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (Phil 2,12f).

Damit dürfte das Berechtigte an der *ersten* Tendenz im Volke Gottes heute vollauf anerkannt und gebilligt sein. Dabei bleibt vorerst noch offen, ob und wie innerhalb der Kirche Gottes damit vereinbar ist das klerikale Tun, das bisher vielleicht zu einseitig im Vordergrund gestanden ist. Doch das möge an seiner Stelle zur Sprache kommen.

3. Die *zweite* Tendenz innerhalb der Laienschaft, die es zu bedenken gibt, ist jene, die das Volk Gottes vor allem wertet im Hinblick auf seine Mitarbeit an der Besserung der Lage der heutigen Menschen und an der Herbeiführung ihrer wirksamen Einheit und Brüderlichkeit. Was enthält sie an Richtigem und Brauchbarem? Zunächst ist dazu zu sagen, es gibt kein direktes Zeugnis der Heiligen Schrift für diese Ansicht, soweit sie wirklich tragbar ist. Aber die Heilige Schrift widerspricht ihr auch nicht. Dagegen finden sich in Schriften der christlichen Frühzeit eine Reihe von Anhaltspunkten, die in die Richtung jener Ansicht gehen, wenn das Zeitbedingte an ihnen abgestreift wird. Ihr Tenor ist kurz gesagt folgender: die Christen = das Gottesvolk habe eine eigene Bedeutung für die Welt: Von allen Menschen arbeiten sie am meisten für den Frieden (Justin, Apol. I, 12,1); sie halten die Welt zusammen (Diog. c.6); sie haben dem Römischen Reich (damals) besonders Segen gebracht (Melito. Euseb., HE 4,26); die Christen sind eine vereinende Kraft, die eine Menschheit auf Erden schaffen wird (vgl. Orig., Contra Celsum 8,68). Es ist ohne weiteres einsichtig, dass diese Texte und Andeutungen aus den 1. Jahrhunderte für sich genommen nicht tragend genug sind, um die zweite Tendenz innerhalb der Laien ohne weiteres vertretbar erscheinen zu lassen, wenngleich nicht geleugnet werden kann, wie sehr jene Texte dafür zeugen, wie man bereits in der christlichen Frühzeit verwandte Gedanken, doch aus einem ganz andern Motiv, heraus geäußert hat.

Daher muss unbedingt ein anderer Weg eingeschlagen und die Sache unmittelbar vom Volke Gottes her angegangen werden, soweit das jetzt bereits möglich ist und in der erforderlichen Kürze geschehen kann. Im Volke Gottes ist und bleibt das Volk, das heißt die Leute und die Personen, aus denen das Volk wird und besteht, die Hauptsache. Dann erst folgen die Institutionen oder Heiltümer, weil sie immer nur im Hinblick auf die Personen in der Kirche vorhanden sind. Als Volk gelten innerhalb der Kirche vor allem die Laien und die Bischöfe zusammen mit dem Oberbischof, heute Papst genannt. Das zeigt eindeutig die Apostelgeschichte in ihrem Bericht über die Versammlung des Gottesvolkes vor und zu Pfingsten, demzufolge Laien und die Urbischöfe (=Apostel) das damalige Volk Gottes bildeten. Daher können die zwei Grundkollegia der Kirche, die Laien und die Bischöfe, niemals fehlen. Andernfalls ist die Kirche nicht mehr das Gottesvolk. Diakone und Priester, die

es anfangs noch nicht gegeben hat (Apg 6,1–6; Phil 1,1; 1 Klem 44,5; 57,1), und darum wirklich fehlten, könnten irgendwann einmal fehlen, nicht aber die Laien und die Bischöfe.

Dieser äußert bemerkenswerte Umstand erlaubt es nun, vorerst und ganz allgemein die Tätigkeiten oder Aufgaben des Volkes Gottes zu umreißen: Nach der Konstitution über die heilige Liturgie wird die Tätigkeit der Bischöfe, Priester und Diakone „Kult und Heiligung“ genannt.¹ Der Kult geht auf Gott, die Heiligung unmittelbar auf die Laien, mittelbar auf alle Menschen, die noch auf keine Weise zum Volke Gottes gehören. Ohne jetzt länger darauf einzugehen, das geschieht an anderer Stelle, beansprucht die Tätigkeit der Laien unsere Aufmerksamkeit. Diese Tätigkeit ist nämlich viel umfangreicher als die gewiss sehr weite Tätigkeit der Bischöfe und ihrer Helfer. Trotzdem ist sie längst nicht in der Weise theologisch untersucht wie es jene ist. Das macht sich gerade im Abschnitt 36 der dogmatischen Konstitution über die Kirche in ganz bedauerlicher Weise bemerkbar. Der Abschnitt handelt zwar über die den Laien eigentümlichen Tätigkeiten, aber es fehlt ganz und gar der alle Laientätigkeiten zusammenfassende und charakterisierende theologische Inbegriff, so wie es „Kult und Heiligung“ für die Tätigkeiten der Bischöfe und ihrer Helfer tut.

Trotzdem führt der Abschnitt 36 unter den wesentlichen Tätigkeiten der Laien ausdrücklich die Besserung der Lage der heutigen Menschheit an, indem er sagt: „Sie (die Laien) sollen also durch ihre Zuständigkeit in den profanen Bereichen und durch ihre innerlich von der Gnade Christi erhöhte Tätigkeit einen gültigen Beitrag (dazu) leisten, dass die geschaffenen Güter gemäss der Ordnung des Schöpfers und im Lichte Seines Wortes durch menschliche Arbeit, Technik, Zivilisation und Kultur zum Nutzen wirklich aller Menschen entwickelt und besser unter ihnen verteilt werden und auf ihre Weise zum allgemeinen Fortschritt in der menschlichen und christlichen Freiheit dienen.“² Doch von der Mitarbeit an der Herbeiführung der einen Menschheit bringt er direkt kein Wort, sondern nur eine negative Andeutung, aus der sie dann entnommen werden kann. Die Andeutung lautet wörtlich: „Aber ebenso wird mit Recht jene unselige Lehre verworfen, die eine Gesellschaft ohne Rücksicht auf die Religion zu errichten sucht und die Religionsfreiheit der Bürger bekämpft und austilgt.“³ Aus ihr lässt sich ohne Bedenken entnehmen, dass es sehr wohl erlaubt ist, nicht nur eine Gesellschaft, sondern auch die Einheit der ganzen Menschheit anzustreben unter Wahrung der Rechte des Christentums und der toleranten Religionsfreiheit aller.

Somit kann und muss das Berechtigte an der zweiten Tendenz unter den Laien wirksam anerkannt werden.

¹ SC 5, 6, 7, 33, 59, 61.

² LG 36.

³ A. a. O., 36.

4. Nunmehr bleibt noch das Verhältnis der beiden Grundtätigkeiten des Volkes Gottes untereinander und im Hinblick auf die Welt zu erörtern, die Tätigkeit der Laien und die der Bischöfe und ihrer Helfer. Es wäre zunächst ein ganz großer Irrtum anzunehmen, die mannigfachen Tätigkeiten der Laien unmittelbar an und unter den irdischen Dingen würden allein den Bedürfnissen der Menschen und irdischen Dinge entsprechen. Dem ist nicht so. Man muss unbedingt betonen und daran festhalten, dass die Tätigkeit der Bischöfe und ihrer Helfer als Kult auf den Dreieinen Gott hinzielt, welchem Kult die Laien sich in der tätigen Weise anschließen sollen, einem Urbedürfnis der Menschen entspricht. Zugleich muss man aber mitbetonen, dass mit dem Kult die Heiligung aller Gläubigen durch Gott stattfindet. Kult und Heiligung sind keine doppelte, sondern eine einzige Tätigkeit mit zwei unmittelbaren Zielrichtungen, die eine auf Gott hin, die andere auf die Gläubigen hin. Das rückt nunmehr die Konstitution über die heilige Liturgie stärkstens ins Licht.

All dem ist aber notwendig beizufügen, dass die Kirche grundsätzlich offen ist zur Welt hin: sie ist nämlich für alle da, und alle Menschen können zu ihr als dem Volk Gottes kommen. Deswegen muss die Tätigkeit der Bischöfe und ihrer Helfer, soweit sie in Kult und Heiligung besteht, auch eine große Heilsbedeutung für alle jene haben, die zwar guten Willens sind, aber noch außerhalb des Volkes stehen. Mit dieser Tätigkeit intendiert nämlich Christus das Heil aller Menschen, und wir haben es im Glauben mitzuintendieren, obgleich wir es ihm ganz und gar überlassen müssen, wie das im einzelnen wirksam wird. Von hier aus gesehen steht das gesamte Volk Gottes, Geweihte und Laien, im Dienste aller Völker der Erde, damit sie das Heil Christi erlangen.

Hieran schließt sich ordnungsgemäß die Eigenständigkeit der Laien an, die unmittelbar innerhalb der und an den irdischen Wirklichkeiten vor sich geht. Sie darf unter keinen Umständen von dem mehr sakralen Teil der Tätigkeit des Kultes und der Heiligung losgerissen werden, wie es heute grundsatzmäßig in den säkularisierten Völkern und deren Gesellschaften tatsächlich geschieht und von manchen Laien oft gedankenlos mitgebracht wird. Wir haben nach dem Evangelium stets das eine zu tun und das andere nicht zu unterlassen. Es kann sich daher keineswegs darum handeln, einem Entweder-Oder das Wort zu reden und das Ohr zu leihen, sondern das Erste mitzutun und das Zweite kraft des Erstens an dieses anzufügen.

Diese Ordnung der Tätigkeiten des Volkes Gottes zur Welt hin verlangt von den Laien ein Dreifaches: 1. Ein durch Kult und Heiligung genährtes und volles Leben als gläubige Personen des Volkes Gottes und zugleich eine möglichst vollendete Ausbildung und Schulung für die entsprechende Tätigkeit als Werkpersonen; 2. eine durch bedingte genaue Unterscheidung ihrer Aufgaben und Rechte als christgläubige Laien und zugleich ihrer Aufgaben und Rechte als Personen innerhalb ihres Werkbetriebes; 3. eine möglichst große Beweglichkeit, um in allem Guten mit der Zeit gehen zu können und weder im Kirchlichen noch im Weltlichen nur konservativ zu bleiben.

Zusammenfassend bleibt daher zu sagen: Die Tätigkeit der Laien, insofern sie gläubige Christen sind, zielt mit der bischöflich-priesterlichen auf das Heil der gesamten Menschheit, insofern sie Werkpersonen sind zielt sie auf die Besserung der sozialen und ökonomischen Lage der Menschheit insgesamt; darin ist eingeschlossen die Mitarbeit an der einen brüderlichen Menschheit, jedoch unter den Bedingungen, die bereits genannt wurden.

5. In den vorausgehenden Untersuchung über die Offenheit des Volkes Gottes zu den Menschen hin, die noch nicht auf die eine oder andere Weise zum Volk Gottes gehören, wurde vorausgesetzt, dass diese ihrerseits auch eine Offenheit zum Volke Gottes besitzen. Bisher wurde sie nicht eigens behandelt, das muss nunmehr geschehen.

Dabei muss aber von vornherein eindeutig festgehalten werden, dass es sich dabei um keine aktive Offenheit oder keine positive Tendenz zur Kirche hin handeln kann. Dafür gibt es zwei durchschlagende Gründe: Es ist erstens gegen die katholische Lehre, dass irgendein Mensch von seiner Seite aus etwas Positives zum Heil tun kann, was jedoch notwendig mitausgesprochen würde, wenn man ein aktives Tun oder eine positive Tendenz jener Menschen zum Volke Gottes annehmen würde. Denn die Schrift lässt den Herrn sagen: Ohne mich könnt ihr nichts tun (Joh 15,5) und Paulus sagt dazu ergänzend: Wir sind aus uns selbst, aus eigener Kraft nicht imstande, einen Gedanken zu fassen (2 Kor 3,5). Zweitens ist das anfangende Heil im Pilgerstand, das heißt innerhalb des Volkes Gottes, und das volle Heil im ewigen Heilsstand Gabe, Geschenk, „Gnade“ der freien Liebe Gottes. Dieser geistigen Gabe und Gnade entspricht eine geistige Empfänglichkeit oder Rezeptivität, aber nicht eine positive oder aktive Tendenz. Andernfalls wäre das Heil mehr ein Anspruch als reine Gnade. Das wäre ein direkter Widerspruch. Damit sind wir fern jener Ansicht, die man heute zuweilen hören oder lesen kann, es gäbe in den Menschen eine positive Tendenz zum Volke Gottes hin.

Auch hat man es als durchaus abwegig anzusehen, von einer Heimholung der irdischen Wirklichkeiten durch die Tätigkeit der Laien zu reden. Das würde im Letzten auf eine Heimholung dieser Dinge in die Kirche auslaufen. Die irdischen Wirklichkeiten sollen in keiner Weise „verkirchlicht“ werden. Sie sollen zwar den Laien und dem ganzen Volke Gottes zum Heile dienen, aber damit vordisponiert werden zu ihrer eigenen Herrlichkeit im neuen Himmel und in der neuen Erde. Weder das gesamte Volk Gottes noch die Laien im Besondern vermögen die Weltverklärung herbeizuführen, sondern nur darauf vorzubereiten und vorzudisponieren.

Indem wir das sagen, bringen wir die den irdischen Dingen insgesamt eigentümliche Bereitschaft zum Ausdruck, zunächst einmal schlicht in der Hand der Menschen zu sein, der sie zum Gebrauch und zum Missbrauch wandeln kann, wie wohl keine Zeit besser zu zeigen vermochte wie die unsrige. Diese Wandelbarkeit der Dinge weist für den Gläubigen auf ein noch viel erhabeneres hin, die aber nur durch Gott selber herbeigeführt werden kann. Für diese fundamentale Wandelbarkeit der irdischen Dinge haben die Theologen den Ausdruck

„Gehorsamsfähigkeit“ geprägt, der nun keinen personalen Gehorsam wie bei den menschlichen Personen meinen kann, sondern die passive Wandelbarkeit der irdischen Dinge durch Gott. Daher werden sie, was Er aus ihnen machen will, und sie lassen sich treiben, zu was immer Er treiben will, und wäre es jene große Wandlung zum neuen Himmel und zur neuen Erde.

Vergleichen wir nun die geistige und offene Empfänglichkeit oder Rezeptivität der Menschen zum Heil, die noch nicht auf die eine oder andere Weise zum Gottesvolk gehören, einem Heil, zu dem ihre einstige Verklärung dazugehört, mit der eigentümlichen Wandelbarkeit der irdischen Dinge durch den Menschen einerseits, andererseits vor allem aber durch Gott selber, dann zeigt sich ihr Unterschied in grellem Licht. Daher dürfen beide Arten der Offenheit nicht miteinander verwechselt werden, mit anderen Worten man darf nicht in gleichem Sinne von der Offenheit der irdischen Wirklichkeiten und der Offenheit von Menschen sprechen. Die Bedeutung der Unterschiede wird sich im Folgenden noch deutlicher zeigen.

II.

Wenn nunmehr die Hinführung zur Sache beendet und das Ergebnis der Untersuchung mehr systematisch gegliedert dargestellt wird, dient das nicht einer Wiederholung, sondern dem tiefern Eindringen in die Sache selbst, verbunden mit einer genaueren und einprägsameren sprachlichen Fassung, die am einfachsten in sogenannter Thesenform erfolgt.

Das Volk Gottes hat theologisch gesehen eine durchaus positive und aktive Offenheit zur Welt.

Thesen zwingen zur genauen Fassung und Erklärung ihrer einzelnen Bestandteile, nicht allein im Hinblick auf die einzelne These selbst, sondern auch im Hinblick auf das Ganze, das Thesen jedweder Art aussprechen.

Unter „Volk Gottes“ ist daher jener weite Bereich von Personen verstanden, die auf die eine oder andere Weise zur katholischen Kirche gehören. Man kann dem Volke Gottes nämlich auf mehrere Weise angehören. Ohne jetzt darauf weitläufig einzugehen, weil es notwendig zu einer Erörterung weittragenster Art führen würde, beschränkt sich die Erklärung darauf, zu bemerken, dass unter „Volk Gottes“ mit Vorzug gerade die Laien zu verstanden sind, das heißt alle richtig Getauften und zugleich Christgläubigen, nicht nur die katholischen, sondern auch die Orthodoxen und evangelischen. Leider wird dieser Vorzug und die darin miteingeschlossene Ehre der Laien unter dem Einfluss bis heute umlaufender stoischer Geisteshaltung dahin verkannt, dass man die Laien gerne für das „dumme“ Volk hält. Die Laien haben von jeher mit einer Art passiven Widerstandes sich dagegen gewehrt, oder mit einer kaum überbrückbaren Distanzhaltung gegenüber dem gesamten Klerus darauf geantwortet.

Unter „Welt“ sind in im vorliegenden Zusammenhang verstanden: einmal die Menschen, die noch in keiner positiven Weise dem Volke Gottes angehören, sodann aber auch

die irdischen Dinge in ihrer gesamten Fülle. Dabei ist naturgemäß notwendig bei den irdischen Wirklichkeiten mitgemeint, dass sie aus sich auf ihren Schöpfer hinweisen, wie die heilige Schrift mehrmals ausdrücklich lehrt, und Ihm gänzlich zur Verfügung stehen, der sie jederzeit in einen höhern Dienst nehmen kann als der ist, den Menschen in mannigfacher Weise zu dienen, und sie in einen höhern Zustand wandeln kann als derjenige ist, in dem sie sich jetzt noch befinden. Bei den Menschen ist ebenso notwendig mitzubeachten, dass jene, die noch in keiner positiven Weise zum Volke Gottes gehören, zu jeder Zeit auf die eine oder andere Weise den Weg zu ihr finden können auf Grund der ihnen eingestifteten Offenheit für Gott und seine Gaben, und auch deswegen, weil das Volk Gottes seinerseits für alle Menschen offen ist.

Daher ist mit der „Offenheit des Volkes Gottes zur Welt hin“ notwendig ein durchaus positives Verhältnis der ganzen Kirche, der Laien jedoch im Besonderen gemeint, ein Verhältnis, das sich sowohl auf sämtliche irdischen Realitäten erstreckt, wie auch zu allen Menschen, die noch kein positives Verhalten zum Volke Gottes haben. Das bedarf naturgemäß einer Erklärung, die in drei Bemerkungen erfolgt:

a) Die positive Offenheit des Volkes Gottes zur Welt hin muss verstanden werden von Gott her. Dann sieht man sofort, wie sie nicht eine solche ist, die ursprünglich von der Kirche ausgeht, sondern von Gott, der durch die Kirche hindurch seine schenkende Liebe der Welt offenbart. So gesehen erweist sich das Volk Gottes notwendig als Organ der Liebe Gottes zur gesamten Welt. Diese schenkende Liebe Gottes zur Welt hin geht aber nicht bloß über einen Teil des Gottesvolkes, sondern über das gesamte Volk, jedoch in verschiedener Weise.

b) Den Laien als dem Hauptteil des Gottesvolkes kommt es primär zu, die irdischen Dinge zum Nutzen der Menschen zu gestalten und zu wandeln, und sie damit zugleich auch vorzudisponieren auf den neuen Himmel und die neue Erde hin. Dazu ist aber ein Doppeltes notwendig: das rechte Kennen und Können zusammen mit einem vollen Glaubensleben, das auch das Denken aus dem Glauben nicht scheut. Denn die Laien haben Christusleute und Weltleute zugleich zu sein, ohne eine Verwischung eintreten zu lassen. Als den Christusleuten kommt es ihnen zu, aktiv am christlichen Kult und zugleich auf ihre Weise an der Heiligung der Menschen mitzuwirken, nicht allein so, dass alle Menschen das rechte Verhältnis zum Gott ihres Heiles erlangen, sondern auch, dass sie dadurch disponiert werden auf das neue Menschsein in der Leibesherrlichkeit oder Verklärung beim Wiedererscheinen Christi.

c) Den Bischöfen und ihren Helfern im Gottesvolke kommt im Unterschied zu den Laien primär der christliche Kult und mit ihm die Heiligung in dem soeben erklärten Vollsinn zu, die zuerst und vor allem sich auf die Laien erstreckt, aber zugleich auch auf alle Menschen, die noch in keiner Weise zum Volke Gottes gehören. Daran haben die Laien als Christusleute aktiven Anteil auf ihnen zukommende Art und Weise. Den Bischöfen und ihren Helfern kommt, da sie als Geweihte nicht aufhören, auch Laien zu sein, sekundär auch zu, auf ihre Weise an den Hauptfunktionen der Laien teilzunehmen. Grundsätzlich gesehen kann das jedoch niemals die Hauptaufgabe der Bischöfe und ihrer Helfer sein, wie unzweideutig die

Diskussion um die Arbeitspriester allen gezeigt hat. Mit anderen Worten die dem Volke Gottes eingestiftete Unterscheidung und Ordnung der Laien und der Bischöfe und ihrer Helfer umgreift auch die unterschiedlichen Funktionen oder Tätigkeiten innerhalb desselben.

Der positiven und aktiven Offenheit des Volkes Gottes zur Welt hin entspricht notwendig auf Seiten der Welt eine entsprechende Offenheit zum Gott des Heiles hin und deswegen auch zum Gottesvolke hin. Darum muss die zweite These so lauten:

II. Die Welt hat zuerst zu Gott und erst darum auch zum Volke Gottes hin eine Offenheit des Empfangens und der Wandelbarkeit.

Mit dieser Aussage soll vor allem betont werden, dass nicht das Volk Gottes der Grund und Ursprung der Offenheit der Welt zu Gott hin ist, sondern Gott unmittelbar selber. Darum bringt sie im Wortlaut sehr markant zum Ausdruck den Unterschied der Menschen, die noch nicht auf die ein oder andere Weise zum Gottesvolk gehören, eigentümlichen Art von Offenheit, und der den irdischen Wirklichkeiten zukommenden Art ihrer Offenheit. Daher kann zwei Bemerkungen die notwendige Erklärung dieser These erfolgen.

a) Welt in dem uns bekannten Sinne umschließt einerseits die Menschen, die bisher noch nicht zum Gottesvolke gehören, und dazu die irdischen Dinge und Wirklichkeiten, die soviel Kraft, Genauigkeit, Ausdauer und Fleiß von den Menschen abverlangen. Von diesen hier gemeinten Menschen bleibt unbedingt zu sagen, dass sie eine geistige Offenheit zu Gott haben, die auch die Annahme seiner Gaben zum Heil vermittelt des Gottesvolkes miteinschließt. Diese Offenheit besteht in einer fundamentalen Empfänglichkeit und nicht in einer Art Passivität, sondern in einem unbewussten Warten auf Gott und seine Gaben. Sie äußert sich nicht neben dem konkreten Leben, vielmehr mitten darin, indem diese Menschen nach Hilfe und Beseitigung aller irdischen Unzulänglichkeiten Ausschau halten. Das Volk Gottes kommt dabei mit ins Spiel, insofern Gott einen gewissen Teil seiner Gaben jenen Menschen über das Gottesvolk zukommen lassen will. Daher ist das Gottesvolk in jenem unbewussten Ausschauen nach Hilfe unbewusst mitgemeint.

b) Die Welt der irdischen Realitäten hat ihre eigene Offenheit zu Gott und damit auch zum Volke Gottes. Sie zeigt sich grundsätzlich in der Wandelbarkeit dieser Dinge zum menschlichen Gebrauch und auch Missbrauch. Darin weisen sie nämlich auf ihre bis an die Wurzeln reichende Wandelbarkeit und Wandlungsfähigkeit durch Gott selber hin bis hinein in jenen Wurzeln, der uns den neuen Himmel und die neue Erde, mit anderen Worten: die neue Welt bringt.

Wir gehen davon aus, dass die Welt, Menschen und irdischen Dinge, unmittelbar von Gott geschaffen sind, und darum kraft seiner geheimnisvollen Gegenwart in ihnen dauernd weiter erschaffen oder auch erhalten werden, falls sie nicht in ihr eigenes Nichts zurückfallen sollen. „Denn alle Dinge schafft er zum Sein, und die Geschöpfe der Welt sind zum Heile da. Kein verderbliches Gift ist es ihnen“ (Weish 1,14). Und an einer andern Stelle sagt die Schrift:

„Ich erkannte: Alles was Gott wirkt, bleibt ewig“ (Pred 3,14). Dass Gott die ganze Welt dauernd erschafft und so erhält, könnte ohne Offenbarung erkannt werden. Darum haben wir diese mehr entfernte heilgeschichtliche Grundlage unserer Darlegung nicht eigens vor die Augen des Geistes gebracht. Sie hat ihre große Bedeutung, da sie von der Erschaffung durch Gott her die gesamte Welt bereits zum Heile geschaffen sein lässt und damit die Welt ganz und gar innerhalb der Heilsgeschichte stehen sehen lehrt, zwar noch nicht so deutlich wie es im NT zur Vernehmung kommt, doch immerhin unüberhörbar.

Hier muss dazu eigens hervorgehoben werden: der Auftrag Gottes an die Menschen, sich der Erde und ihrer Kräfte zu bedienen und sie zu lenken (Gen 1,28; Ps 8,5–9). Dadurch ist der Mensch in die Heilsgeschichte Gottes mit der Welt eingespannt. Wie nämlich die Dinge der Welt zum Heile sind, soll auch die Wirksamkeit der Menschen an der Erde es sein, trotzdem die Menschen für ihren Teil die Heilsgeschichte zur Unheilsgeschichte machen wollten. Doch das hebt die Heilsintention Gottes mit der Welt und den Menschen nicht auf. Dafür zeugt eindeutig das Protoevangelium (Gen 3,15) und die Tatsache, dass die Menschen zu Beginn im Heil geschaffen waren, was ohne jeden Zweifel darauf hinweist, dass sie die Vollendung des Heiles erlangen sollen, wann es Gott gefiele. Dieser Beginn der Welt und des Menschen kündigt und offenbart die Heilsabsicht Gottes hinsichtlich ihrer.

Von daher gesehen kommt ins Spiel auch der Höhepunkt der Heilsgeschichte gerade im Heilsweg Christi. Dieser vollzog sich nämlich einerseits als die Volloffenbarung und Besiegelung der ursprünglichen Heilsabsichten Gottes mit den Menschen und der Welt, die wegen ihrer eigenen Unheilsgeschichte nicht mehr recht daran zu glauben wagten, indem er sich als das vollendete Heil ausgewiesen hat in seiner Auferstehung von den Toten, andererseits zur faktischen Heilsgewährung vermittelt der gleichen Auferstehung. Darum ist die ganze Heilsverkündigung nach Christus notwendig von seiner Verherrlichung oder Auferstehung als dem einen großen Heilsereignis ausgegangen, und alle vier Evangelien sind von ihr aus geschrieben und daher auch von ihr aus zu verstehen. Und deswegen ist die Heilung der irdischen Realitäten durch den Herrn, insbesondere die der Handarbeit, nach der einen Seite die Besiegelung des ursprünglichen Auftrages Gottes an die Menschen, zu arbeiten und sich der Erde und ihrer Kräfte zu bedienen zum Heile, nach der andern Seite aber auch die Weisung, sich der Dinge der Welt zum Heile zu bedienen, weil sie von Anfang an zum Heile da sind und nunmehr neu geheiligt sind durch Christus.

Seitdem Christus in seine Herrlichkeit einging, gibt es das eschatologische Ereignis seiner Leibverklärung, das auch auf uns alle zukommt und aus uns neue Menschen machen wird. Zugleich mit diesem Heilsereignis kommt die Wandlung der ganzen Welt in den neuen Himmel und die neue Erde. Nennen wir das alles wegen seiner Zukunft das zukünftige Eschatologische, dann muss aber auch in der jetzt sich ereignenden Gegenwart gesehen werden, wie sich in ihr Entscheidungen für und Vorbereitungen und Vordispositionen auf das zukünftige Eschatologische vollziehen, die daher das gegenwärtige Eschatologische darstellen.

Verliert man das aus dem Auge, kann man nichts von den Vorgängen auf dieser und in dieser Welt im Sinne der Heils- und Unheilsgeschichte verstehen. So aber wiegt zum Beispiel eine Entscheidung gegen das zukünftige Eschatologische unberechenbar, und sie nimmt als aktuell böse sozusagen den Charakter des Verhindernwollens des neuen Menschen und der zukünftigen Welt an. Umgekehrt erhält angesichts des Eschatologischen das vielfache Leid in der gegenwärtigen Menschheit und Welt eine neue Wertung, die es geradezu zum Stimulans der Hoffnung auf das tränen- und kummerlose unsterbliche Dasein in der Zukunft und sogar zur entfernten Vorbereitung darauf erscheinen lässt. Überhaupt ist das Eschatologische dem Heilsgeschichtlichen sehr verwandt. Es lässt nämlich die Welt als den Schauplatz der Heilsgeschichte und den Ort der Verherrlichung und des Wiedererscheinens Christi als des Retters der Welt sehen, der sie in ihre Teilnahme an seiner eigenen Herrlichkeit führt, so wie er es auch mit den Menschen machen wird.

Die vierte der Grundlagen bildet das Volk Gottes in dieser eschatologischen und heilsgeschichtlichen Situation, wie sie vorhin kurz gekennzeichnet wurde. Das führt zu einem Verständnis des Volkes Gottes als eines heilsgeschichtlichen und eschatologischen „Inzwischen“, das den Weggang des Herrn in dessen Auferstehung und Himmelfahrt als seinen Anfang und dessen Wiedererscheinen als sein Ende mitangibt. Daher ist es leicht, seine Offenheit zur Welt, die zugleich mit ihm auf dem Wege zur entgültigen Vollendung ist, einigermaßen zu verstehen, wie umgekehrt auch die andersartige Offenheit der Welt zum Volke Gottes. Dementsprechend muss die Grundordnung der Kirche vom Unterschied der Bischöfe und ihre Helfer auf der einen Seite und von dem Laien auf der andern Seite her angegangen werden, doch so, dass die gegenseitige Zueinanderordnung dabei nicht übersehen wird, noch auch die verschiedenen Tätigkeiten auf beiden Seiten ihre Zuordnung zueinander verlieren. Die Auswirkung der Tätigkeit der Bischöfe und ihrer Helfer ist mehr eine geistlich-sakrale, die der Laien mehr eine weltlich-sakrale. Das Wörtchen „mehr“ auf der einen wie der andern Seite bedeutet keine Ausschließlichkeit. Leider wird es meist so verstanden zum Schaden der Welt und des Volkes Gottes.

Anhang III

M. D. Koster, Die Kirche, das Volk Gottes – Zum Geheimnis des Volkes Gottes

(Referat für das *Institut für Missionarische Seelsorge*, 1965)

Der Leiter dieser Tagung hat mir als Thema angegeben: „Das Geheimnis der Kirche“. Ich habe mir absichtlich eine Abweichung in der Formulierung und zugleich eine sachliche Erweiterung erlaubt, weil ich zu befürchten glaubte, nicht konkret genug zu sprechen, wenn allein vom Geheimnis der Kirche gehandelt würde.

Wir müssen zwar das Geheimnis der Kirche kennen, dürfen es aber nicht allzu sehr betonen, sonst rücken wir die Kirche wieder ungewollt in die Wolken, wie es leider in der Zeit von etwa 1920 an geschehen ist. Selbst Pius XII. soll nach einer Angabe von P. Leiber sein Auge mehr auf die Kirche im Himmel als auf die hier auf Erden gerichtet haben. Als geheimnisvolle Wirklichkeit, die uns wegen ihrer Wirklichkeitsfülle auf den Leib gehen kann, will sie nicht ihr Geheimnis preisgeben, sondern ihr Grundgefüge als „neues Volk Gottes“ kundtun, wie es nunmehr durch das gegenwärtig tagende Konzil geschehen ist. Sachlich wird damit das Thema von selber erweitert, insofern nunmehr die gesamte Realität der Kirche Gegenstand des Vortrages wird, zwar nicht im einzelnen – das ist nicht möglich –, sondern im Ganzen, eine Realität, die nicht nur ein Geheimnis ist trotz ihrer Erdenhaftigkeit, sondern auch von sich aus auf ihren Grund hinweist und dadurch eine Art sakramentlichen Charakter hat.

Drei Unterthemen schien mir das Gesamtthema vor allem abzuwerfen: 1. Das Gottesvolk als Personenganzes eigener Art; 2. Das Gottesvolk als Betätigungsganzes eigener Art; 3. Das Gottesvolk als geschichtliches und rechtliches Gefüge eigener Art. Daran glaubte ich 4. einige Merksätze für die Verkündigung anfügen zu sollen.

I. Das „Volk Gottes“ ist ein Personenganzes eigener Art

Dieser Satz stellt bereits eine erste Entfaltung von "Volk Gottes" dar. Sie enthält zwei bedeutsame Sachverhalte.

1. Der erste von ihnen besteht in der Heilstatsache, dass der dreieine Gott selber durch die Vermittlung des Menschen Jesus Christus dauernd lebendige Menschen durch die Verkündigung zum Glauben anruft und durch die Sakramente zusammenschließt zu seinem

Volk, das daher in der Schrift des NT und in der Liturgie einfach „Volk Gottes“ genannt wird.¹ Darum liegt die Initiative, dass die Volkwerdung der vielen einzelnen Personen Ereignis wird, beim Gott der christlichen Offenbarung nicht bei den Menschen. Darum schließt dieses Volk sich auch in keiner Weise von unten her und aus sich zusammen, sondern bringt aufgrund der den vielen Personen eigenen biologischen, nationalen, sozialen und geschichtlichen Faktoren eine überreiche Vielfalt in dieses Volk. Darum ist aber auch kein Mensch so weit von diesem Volke Gottes entfernt, dass er ihm nicht angehören könnte. Mit andern Worten, dieses vom dreifaltigen Gott allein gesammelte und geeinte Volk kann niemals gleich einem politischen, nationalen Volke sein. Selbst nicht einmal die gradlinige Fortführung des alten Volkes Gottes kann es sein, wenngleich es heilsgeschichtlich gesehen mit vielen Abstrichen und Zusätzen das „neue Israel“ genannt werden kann.²

Vielmehr ist es durchaus das „neue Gottesvolk“,³ das „messianische Volk“,⁴ genauer das Christusvolk, und das Volk des Heiligen Geistes. Darum muss es auch notwendig ein „heiliges Volk“⁵ und ein „priesterliches Volk“⁶ sein, aber durchaus nicht nach der Weise des Aaron, sondern des Melkisedech, genau wie Christus selber. Es ist ein solches Volk, das seiner innern Dynamik nach alle menschlichen Personen seit Christus und dem Heiligen Geiste umfassen kann, dem daher notwendig eine dynamische Katholizität ohnegleichen entspricht.⁷ Kurz gesagt, es ist das vom dreifaltigen Gott selber „gerufene neue Volk Gottes“,⁸ und darum ist es das „auserwählte Volk Gottes“⁹ und das „eine und ganze christliche Volk Gottes“.¹⁰ Dieses so eigenartige Volk, das rechtens mit keinem andern auf der Erde verwechselt werden kann, hat zu allem das Besondere an sich, dass es seine volle Volkhaftigkeit innerhalb der Heilszeit Christi und des Heiligen Geistes nie ganz gewinnt und besitzt, sondern sich ständig in seiner eigenen Volkwerdung befindet, gemäß Apk 21,3: „... und sie werden (dann) sein Volk sein, und Gott selbst wird mit ihnen sein“. Darum liegt immerfort der Vorglanz jener Zukunft auf ihm und bedingt zugleich seine leidensreiche Unfertigkeit innerhalb dieser Heilszeit. Der

¹ LG, 9.

² A. a. O., 9.

³ A. a. O., 9, 10, 13.

⁴ A. a. O., 9.

⁵ A. a. O., 12.

⁶ A. a. O., 10.

⁷ A. a. O., 13.

⁸ A. a. O., 13, 26.

⁹ A. a. O., 32.

¹⁰ A. a. O., 28, verbunden mit 31.

zwar übliche Ausdruck dafür, das „wandernde oder pilgernde Volk Gottes“, ¹¹ verdeckt den wahren und realistischen Sachverhalt eigentlich mehr als es ihn kennzeichnet.

Der dreieinige Gott ruft und schließt sein Volk daher dauernd zusammen, ohne ihm seine volle Volkhaftigkeit und volle Einheit innerhalb dieser Tage gewähren zu können. Dieser erste Sachverhalt schließt notwendig eine Ergänzung schwerwiegender Art ein, die sich gleichsam als Wirkung des Aufrufes und des Sammelns des dreifaltigen Gottes von selber ergibt. Gott ruft durch Christus und den Heiligen Geist menschliche Personen zum „Volke Gottes“, ohne deren absolute Person zu ändern. Doch während er sie in das „Volk Gottes“ einreihet, macht er sie zu relativen Personen im Ganzen und zum Ganzen des „Volkes Gottes“. Mit anderen Worten sie werden zu neuen Personen innerhalb der Kirche als des „Volkes Gottes“, eben zu Leuten, Gefolgsleuten des dreieinen Gottes, ¹² die sich auf der Ebene dieses neuen Personseins wieder untereinander unterscheiden und so die innere Ordnung des „Volkes Gottes“ bewirken, von der noch eigens zu handeln sein wird. Daher „besteht die Kirche selber ... aus vielen gläubigen Personen“. ¹³ Dieser Umstand macht sie zum „Volke Gottes“ als einem Personenganzen eigener Art, wobei das Wort „Person“ in dem Sinne verstanden werden muss, wie er zu dem Inhalt „Volk Gottes“ passt. Anders ausgedrückt: Das „Volk Gottes“ ist ein Ganzes eigener Art, das aus seinen Personen besteht, aus keinen andern. ¹⁴

Von hier aus gesehen, versteht es sich von selber, dass sich alle Institutionen, das heißt alle Heiltümer innerhalb dieses so gekennzeichneten Personenganzen, sowohl die von Christus und dem Heiligen Geist eingestifteten, als auch die im Laufe der Zeit entstandenen, nur sekundär sein und daher auch nur den Sinn haben können, dem Personenganzen und seinen einzelnen Personen zu dienen, und niemals Selbstzweck werden dürfen. Wäre das im Laufe der Zeit immer vor Augen gehalten worden, hätten unsagbar viele Härten und Irrtümer vermieden werden können, vor allem die einseitige juristische Auffassung des „Volkes Gottes“. Und das Pastorale, das immer das Personale im „Volke Gottes“ bedeutet, hätte niemals dort den Vorrang verloren, wo er ihm wirklich zukommt.

2. Man würde das so geartete Personenganze des „Volkes Gottes“ jedoch nur unvollständig begreifen, würde man nicht auch seine ihm von Christus und dem Heiligen Geiste eingestiftete Ordnung mitdenken. Mit anderen Worten: die Kirche ist gleich von ihrem Beginn an das von oben her geordnete „Volk Gottes“, das „Volk Gottes“ in seiner Ordnung,

¹¹ a. a. O., 8.

¹² Das dürfte die sprachliche Entfaltung von „Volk Gottes“ sein.

¹³ „Ipsa enim Ecclesia, quae ex multis fidelibus constat personis, catholicam Ecclesiam conficit“ (Haymo Halberstatensis, *Commentarium in Cantica Canticorum*, c. 6. PL 117, 339–340).

¹⁴ Dass ein jedes Volk aus seinen Personen besteht, dürfte eine Binsenwahrheit sein, was für das „Volk des Dreieinen Gottes“ bedeutet: Es besteht aus den Leuten, Gefolgsleuten oder Personen, die diesem Gott dienen.

nicht in einer andern. Diese Ordnung ist aber keine von der Kirche stammende, keine ihr nachträglich eingefügte, keine von bloßen Menschen erfundene oder erdachte. Vielmehr ist sie eine mit dem „Volk Gottes“ von Anfang an gegebene und ihm allein eigentümliche und stete Ordnung, die wie dieses selber zugleich innerlich und äußerlich sein muss. Diese Ordnung besteht vor allem darin, dass es gleichsam zwei Kollegia im „Volke Gottes“ gibt, das der am meisten Volk-Gotteshaften, (der Laien, ein Wort, das sich herleitet von laos = Volk), genauer gesagt, der Gläubigen, und um derentwillen das der Bischöfe,¹⁵ zuerst das der Urbischöfe oder Apostel, dann das von deren Nachfolgern, entweder „Älteste“ oder „Vorsteher“ oder „Bischöfe“ genannt.¹⁶ Um des vielfachen heiligen Dienstes der Bischöfe an den Gläubigen willen versteht sich die Überordnung der ersten und die Unterordnung der andern sozusagen von selbst. Doch das ist noch längst nicht die ganze Ordnung des „Volkes Gottes“, sondern nur die Grundordnung, in der das „Volk Gottes“ seit dem ersten christlichen Pfingstfest unverändert durch die Zeiten, in Erscheinung tritt.

Dem ist jedoch der Vollständigkeit halber noch notwendig auf Seiten der Laien oder Gläubigen beizufügen: dass sie geordnet und unterschieden sind in die bloß Getauften und in die Gefirmten.¹⁷ Diese Gläubigen in ihrer Gesamtheit werden mit Vorzug „Volk“ oder „gläubiges“ und „christliches Volk“ genannt. Das ist eine Reallehre und ein Realvorzug, die leider unter dem Einfluss einer nicht-christlichen, nämlich stoisch-heidnischen Sprech- und Verfahrensweise vielfach vergessen wurden und den Sinn vom „dummen Volk“ erhalten haben, etwas dem „Volke Gottes“ in jeder Weise Unwürdiges, gegen das die Gläubigen mit vollstem Recht von jeher entweder durch passiven Widerstand oder Distanzhaltung oder durch beides zusammen sich gewehrt haben. In Bezug auf die Bischöfe bleibt zu bemerken, dass auch sie unterschieden und geordnet sind, insofern einer aus ihnen, und zwar der jeweilige Bischof von Rom in der Nachfolge des Petrus, allen übrigen Bischöfen und zugleich allen Gläubigen vorsteht als der Oberbischof des gesamten „Volkes Gottes“, während die übrigen Bischöfe gemäß seiner Verfügung¹⁸ einem bestimmten Teil des „Volkes Gottes“ wirklich oder bloß nominell als Hirten vorstehen.¹⁹

Aus der Vollmacht der Urbischöfe (Apostel) und derjenigen ihrer Nachfolger, der Bischöfe, sind zum Dienste der Gläubigen die Diakone und Priester hervorgegangen, die darum in gewisser Weise mitenthaltend sind im Episkopat. Bereits im 4. Jahrhundert sagte

¹⁵ LG, 18, 32.

¹⁶ Vgl. Apg 14,23 – 1 Thess 5,12-13; Apg 20,17 in Verbindung mit 20,28; Ph 1,1.

¹⁷ Das ergibt sich aus der Bestimmung der *Hierarchia ordinis* (DS 1776).

¹⁸ In der Lateinischen Kirche geschieht das mit der Ernennung zum Bischof, in den mit Rom vereinigten Teilen der Ostkirche bei der Bischofsweihe selbst.

¹⁹ Die Hirten, die einer Diözese vorstehen, sind die residierenden Bischöfe, die es nur nominell tun, sind die Titularbischöfe.

darüber der sogenannte Pseudo-Ambrosius: „Im Bischof sind alle Weihen enthalten, denn er ist der Erstpriester (primus sacerdos), das heißt der Ursprung (princeps) der Priester, und der Verkünder (propheta) und Missionar (evangelista) und begreift in sich die übrigen Dienstleistungen im Dienst für die Gläubigen“.²⁰ Hinsichtlich der Diakone haben wir einen ersten Hinweis in Apg 6,1-6 und um 63 im Philipperbrief 1,1; 1 Klem 44,5;57, jedoch für die Priester als Gehilfen der Bischöfe, unterschieden von diesen und den Diakonen, erst um 100 bei Ignatius von Antiochien²¹, später bei Tertullian²² und in der Kirchenordnung Hippolyts von Rom († 235)²³.

Die Ordnung des „Volkes Gottes“ umfasst somit folgende unterschiedenen Personengruppen, die ihm allein eigentümlich sind: Getaufte, Gefirmte, Diakone, Priester und Bischöfe (mit dem Oberbischof). Ihnen allen sind jedoch trotz der Unterschiede, die erforderlich sind zur Bildung dieser Ordnung, zwei wichtige Dinge gemeinsam, sodass es zu einem großen Missverständnis des „Volkes Gottes“ führen müsste, wenn diese Momente unbeachtet blieben.

Zunächst gilt es zu bedenken, dass die erwähnten Personengruppen innerhalb der Ordnung des „Volkes Gottes“ durchaus offen sind für entsprechende neue Personen. Daher ist die Theorie des geschlossenen „Volkes Gottes“ durchaus falsch und widerspricht der inneren heilsgeschichtlichen Dynamik desselben. Sie nämlich bleibt maßgebend für die stete Zunahmefähigkeit dieses Volkes in seinen sämtlichen Personengruppen.

Zweitens: Alle Personen des einen „Volkes Gottes“ sind Leute Gottes oder Gläubige, auch wenn die einen zu Diakonen, die andern zu Priestern und wieder andere zu Bischöfen werden. Mit anderen Worten das Laienhafte geht selbst innerhalb der Hierarchie nicht verloren. Denn die Geweihten müssen aus den Laien genommen werden, das heißt aus den Getauften und Gefirmten. Weil nun die Taufe und die Firmung nie verloren gehen können, bleibt selbst in der Hierarchie das Laien- oder Volkhafte durchaus bestehen. Von daher muss das gesamte „Volk Gottes“ als das „gläubige Volk Gottes“ begriffen werden, dessen Personen im Glauben sich Gott anschließen und auf seine Verkündigung und seinen Bund antworten.

Drittens: Es kann nicht geleugnet werden, dass alle „Personen“ des „Volkes Gottes“ zu solchen werden durch die Sakramente der Taufe, Firmung und Weihe. Muss daher nicht die ganze Ordnung der Kirche mit ihren unterschiedlichen Personengruppen durchaus sakramentlich verstanden werden! Das heißt auf ihre Weise äußerlich und innerlich, sichtbar

²⁰ „Nam in episcopo omnes ordines sunt: quia primus sacerdos est, hoc est, princeps est sacerdotum, et propheta, et evangelista, et caetera adimplenda officia Ecclesiae in ministerio fidelium“ (Ps.-Ambrosius, PL 17, 388).

²¹ ThWNT VI, S. 673f.

²² H. Janssen, Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian, Nijmegen 1938, S. 75ff.

²³ F. X. Funk (Hrsg.), Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Bd. 2, Paderborn 1905, 98f, S. 102–104.

und unsichtbar, wie es bei den genannten Sakramenten der Fall ist. Somit ist das „Volk Gottes“ durchaus ein „sakramentliches Volk“. Das verbietet jedoch, es selber als „Ursakrament“ zu erklären. Ursakrament ist und bleibt allein der Mensch und Mittler Jesus Christus. Sein Volk kann als sein Werk Ihm nur ähnlich, doch niemals Er selber sein.

Zusammenfassend bleibt daher zu sagen: Das „Volk Gottes“ ist das gläubige und sakramentliche Personenganze des dreieinen Gottes, und somit von der Art, wie es kein anderes auf Erden gibt noch geben kann.

II. Das „Volk Gottes“ ist ein Betätigungsganzes eigener Art

Wie Personen im Allgemeinen wegen ihrer persönlichen Tätigkeiten da sind, so sind Völker wegen ihrer volkhaften Wirksamkeit vorhanden. Von diesem Gesetz ist das „Volk Gottes“ in keiner Weise ausgenommen. Doch trifft das Gesagte bei ihm nur auf jener Ebene zu, auf der es das „Volk Gottes“ ist, das heißt auf der Ebene des Glaubens und der Sakramente, und des Indienstgenommenseins durch Christus. Wenn es daher gelingt, beides in eins zu fassen, muss es möglich sein, die dem „Volk Gottes“ eigenste Tätigkeit zu bestimmen. Die beste Hilfe dazu ist die „Konstitution über die heilige Liturgie“. Diese Tätigkeit zieht aber noch eine andere nach sich, die aus der Eigenverantwortung der Personen des Volkes Gottes hervorgeht. Hierbei steht das „Volk Gottes“ nicht in gleicher Weise im Dienst Christi und des Heiligen Geistes wie bei der ersten Art von Tätigkeit.

1. Es wäre ein hoffnungsloses Unternehmen, alle Einzeltätigkeiten des „Volkes Gottes“ im unmittelbaren Dienste Christi und des Heiligen Geistes aufzuführen und theologisch zu ordnen. Vielmehr muss es genügen, jene dem ganzen „Volke Gottes“ gemeinsame Tätigkeit ins Auge zu fassen, für die es primär vom dreieinen Gott berufen ist, die darum, auch „den Gipfel, seiner Tätigkeit“²⁴ darstellt. Das ist jedoch nichts Geringeres als jene Seite an dieser Tätigkeit, die direkt auf Gott geht, „der vollendete Kult Gottes“²⁵, den Christus im Heiligen Geiste durch das „Volk Gottes“ als seine Dienerin und Braut vollzieht²⁶. Dieser Kult gipfelt einerseits im eucharistischen Opfer²⁷, besteht aber auch in der dauernden Verkündigung des Glaubens²⁸, in Spendung und Empfang der Sakramente und im dauernden Gebet Christi durch das „Volk Gottes“.²⁹ Wegen dieses Dienstes versteht es sich von selber, dass das „Volk Gottes“

²⁴ SC, 10.

²⁵ A. a. O., 5, 6, 7, 33, 59, 61.

²⁶ A. a. O., 7, DS 1739–1740.

²⁷ A. a. O., 2, 6, 12, 33, 47, 49.

²⁸ A. a. O., 6, 9, 33, 35–59.

²⁹ A. a. O., 7, 83.

gezeichnet ist durch das Priestertum Christi. Alle Personengruppen dieses Volkes haben nämlich auf ihre Weise Anteil an Christi ewigem Priestertum nach der Weise des Melkisedech durch die unterschiedlichen sakramentlichen Siegel.³⁰

Hieraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen:

- Das „Volk Gottes“ ist in seinem wichtigsten und ehrenvollsten Tun zuerst ausgerichtet auf den dreieinen Gott, weil es ihn und insofern es ihn ehrt. Wird das in seiner Grundsatzhaftigkeit wieder voll und ganz gesehen, versteht sich die Theozentrik innerhalb des „Volkes Gottes“ von selber, auch innerhalb der gesamten Theologie. Denn eine „existentielle Theologie“ ist notwendig anthropozentrisch.

- Dieses herrliche Tun der Kirche ist kein souveränes, von ihr als dem „Volk Gottes“ ausgehendes, sondern es ist ein dienstmäßiges, weil Christus im Heiligen Geiste an seinem Kult gegenüber Gott sein Volk teilnehmen lässt. Daher ist niemand innerhalb des „Volkes Gottes“ Macht gegeben, weder über das Wort Gottes zum Glauben, noch über das eucharistische Opfer und die andern Sakramente. Daher kann und darf sich das „Volk Gottes“ darin nichts abhandeln lassen.

Die unmittelbar auf den dreieinen Gott ausgerichtete Seite des Tuns Christi durch das „Volk Gottes“, die kulthafte, ist mit einer zweiten auf die Personen hin innerhalb dieses Volkes, insofern sie Gläubige sind, verbunden. Diese Seite hat ihr eigenes Gewicht und dürfte am einfachsten zu zeichnen sein als das heilbringende und heiligende Tun Christi im Heiligen Geiste an Seinen Gläubigen vermittelt des gleichen Tuns, in dem der christliche Kult Gottes besteht.³¹ Mit anderen Worten: das Gott verherrlichende Tun Christi durch sein Volk und sein heiliges Tun ist nur eins, das zwei Ausrichtungen aufweist, die eine unmittelbar auf Gott, die andere unmittelbar hin auf die gläubigen Personen in der Kirche. Versöhnung und Heiligung wird daher diesen Personen im „Volke Gottes“ zuteil durch die Glaubensverkündigung, das eucharistische Opfer, die Sakramente und das Gebet, doch auf verschiedene Art und Weise, über die unter den katholischen Theologen nicht in allem einheitliche Ansichten bestehen.

Wichtiger ist es zweifellos zu wissen, dass die „Konstitution über die heilige Liturgie“ das zugleich kulthafte und heilbringende Tun durch das „Volk Gottes“ getragen sein lässt und ausgehen lässt von der verschiedenartigen Gegenwart Christi in diesem Volke³². Damit ist ein erster Schritt getan zur Lösung der Frage nach dem Verhältnis von verkündigtem Wort Gottes zum Glauben und dem zum Heile gespendeten Sakrament. Leider muss es hier genügen, auf dieses dringende ekklesiologische und ökumenische Problem in dem großen Zusammenhang des „Volkes Gottes“ als Betätigungsganzem eigener Art hingewiesen zu haben.

³⁰ STh III q.63.

³¹ SC 5, 6, 7, 33, 59, 61.

³² A. a. O., 7.

Nunmehr scheint es dringend geboten, zwei möglichen Missverständnissen vorzubeugen, von denen leicht das eine dadurch entstehen könnte, dass bisher die grundlegende Diensttätigkeit der Kirche dem „Volke Gottes“ in seiner Gesamtheit zugewiesen wurde. So sehr das aus der Sache heraus und auch nach den kirchlichen Lehrdokumenten zu geschehen hat, so wenig darf es jedoch dahin verstanden werden, als ob alle Personen des „Volkes Gottes“ in gleicher Weise daran beteiligt wären. Einer solchen Ansicht steht grundsätzlich entgegen die dem „Volke Gottes“ eingestiftete Unterscheidung seiner Personen, von der früher die Rede war. Die unterschiedlichen Personen des „Volkes Gottes“ haben notwendig unterschiedliche Tätigkeiten, sonst wäre ihr Personenunterschied völlig sinnlos.³³ Damit wäre aber auch die ganze Ordnung des „Volkes Gottes“ und es selber geradezu in Frage gestellt. Denn ohne die ihm allein eigentümliche Ordnung seiner Personen mit ihren Unterschieden wäre es notwendig etwas anderes als das „Volk Gottes“. Indessen wird niemand erwarten dürfen, dass in dieser kurzen Zusammenfassung die Anteile der einzelnen Personen des „Volkes Gottes“ an der ihm gemeinsamen Tätigkeit gesondert herausgestellt werden.

Ein zweites Missverständnis könnte dadurch entstehen, dass bisher anscheinend von der heiligenden Auswirkung der Grundtätigkeit der Kirche allein für die Personen im „Volke Gottes“ die Rede war. Hält man sich jedoch die bereits betonte grundsätzliche Offenheit des „Volkes Gottes“ zu allen andern Menschen als denen, die zu ihm gehören, vor Augen, versteht es sich gleichsam von selber, dass dieses bedeutsame Handeln der Kirche unmöglich ohne Heilsbedeutung für sie sein kann. Ohne weitläufig darauf einzugehen, muss jedenfalls anerkannt und ausgesprochen werden, dass vor allem durch die Glaubensverkündigung, das eucharistische Opfer und das Gebot, die Christus durch sein Volk vollzieht, das Heil aller Menschen, die guten Willens sind, von ihm intendiert ist und gefördert wird. Es dürfte eines der vielen Verdienste des gegenwärtigen Konzils sein, wieder darauf hingewiesen zu haben, dass der dreieine Gott durch sein Volk in mannigfacher Weise das Heil aller Menschen von seiner Seite aus fördert und es daher bei ihnen auf den rechten Willen ankommt, Gott so weit zu entsprechen, wie sie es verstehen. Das „Volk Gottes“ steht daher notwendig im Dienste aller Völker der Erde, weshalb es unbedingt offen zu allen sein muss.

2. Die zweite Art der Tätigkeit des „Volkes Gottes“ hat gegenüber der ersten das Eigentümliche an sich, dass sie mehr aus der Eigenverantwortung der Personen des „Volkes Gottes“ heraus erfolgt. Das fordert aber eine Art Ausrichtung und Normierung an der ersten und erhabeneren Tätigkeit der Kirche, wenigstens so, dass zwischen beiden Arten kein Widerspruch entsteht. Das schließt jedoch in keiner Weise Verantwortungslosigkeit und menschliches Versagen aus. Daher ist das „Volk Gottes“ auf diesem Bereich seiner Tätigkeit immer erneuerungsbedürftig, einmal mehr, einmal weniger. Das ganze Feld dieser Tätigkeit der Kirche bedingt vor allem anderen die Kritisierbarkeit des „Volkes Gottes“, sei es von

³³ Es dürfte eine allzu sehr verdunkelte Wahrheit sein, dass die personalen Unterschiede, auf denen selbst bei gleichartiger Handlung die Unterschiede im Handeln beruhen, eine Art Vollendung bilden.

seinen eigenen Personen her, sei es von solchen, die ihm nicht angehören, und kann bei dem typischen Mangel an Unterscheidungskraft der meisten Menschen auch zur Ablehnung und Kritik an der Diensttätigkeit der Kirche, die Christus durch sein Volk vollzieht, führen, nämlich der Glaubensverkündigung, des eucharistischen Opfers, der anderen Sakramente und des Gebetes. Es ist durchaus selbstverständlich, dass gerade beim Vergleich beider Arten der Tätigkeit der Kirche das „Volk Gottes“ in ganz eigenartiger Weise doppelseitig erscheinen und dadurch zu einer Art Rätsel werden kann.

Trotzdem wäre es nicht der Wahrheit gemäß, die säkularen und heute fast auf die ganze Welt sich erstreckenden Vorteile zu verkennen, die aus jenen eigenverantwortlichen Tätigkeiten des „Volkes Gottes“ hervorgegangen sind und noch immer hervorgehen, und zum großen Teil sogar im engsten Zusammenhang mit seiner Diensttätigkeit stehen. Wir können sie im Unterschied zu den kultischen und heiligenden Tätigkeiten sehr wohl kulturelle nennen, insofern sie kulturbringend und kulturfördernd für alle Menschen sein können, ohne damit, jenen allem Göttlichen trotztenden Sinn zu meinen, den „humanistische Unionen“ und andere ähnliche Gruppen damit verbinden.

Fragt man nach dem sachlichen Verhältnis beider Grundarten der Tätigkeit des „Volkes Gottes“, kann nach der „dogmatischen Konstitution über die Kirche“³⁴ und nach der „Konstitution über die heilige Liturgie“³⁵ kein Zweifel darüber bestehen, dass seine kultische und heiligende Diensttätigkeit unbedingt den Vorrang vor der eigenverantwortlichen und mehr kulturellen hat, obgleich beide Konstitutionen aus pastoralen Gründen diese letztere vor der anderen erwähnen.

Zusammenfassend kann mithin als zweite Explikation des „Volkes Gottes“ genannt werden: DAS „Volk Gottes“ ist ein Betätigungsganzes von so eigener Art in der Hand Christi und des Heiligen Geistes, dass Kult und Heiligung einerseits und im engsten Zusammenhang damit auch eine Kultur von Weltbedeutung andererseits von ihm ausgehen.

III. Das „Volk Gottes“ hat seine Geschichte und sein Recht

Diese dritte Entfaltung des „Volkes Gottes“ muss gleichsam als eine Doppelfolgerung aus den beiden bisherigen Entfaltungen angesehen werden. Wenn es wahr ist – und niemand kann das in Zweifel ziehen –, dass jedes Volk seine Geschichte und auch sein Recht hat, dann gilt das auf seine Weise notwendig auch vom „Volke Gottes“.

In der Tat, niemand bestreitet die allbekannte Tatsache, dass es die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht gibt. Aber es ist sehr bemerkenswert, dass diese Geschichte bisher nicht

³⁴ LG 31.

³⁵ SC 10.

wirklich als die des ganzen „Volkes Gottes“ verstanden und dargelegt wird. Dazu muss ergänzend gesagt werden: Eine Geschichte der Päpste oder Bischöfe oder Orden ist keine Geschichte des „Volkes Gottes“, sondern eine solche von bestimmten Personengruppen innerhalb des „Volkes Gottes“. Dieses gesamte Volk ist aber der Träger seiner Geschichte. Auch damit, dass in der unsignierten Einführung einer Kirchengeschichte sehr beachtliche Dinge über das „Volk Gottes“³⁶ gesagt werden, oder in der Einleitung einer andern sogar zu lesen ist, die Kirchengeschichte wäre „ein integrierender Bestandteil der Ekklesiologie“³⁷, ist nicht mehr als ein Programm vorgelegt. Hinsichtlich des Kirchenrechtes steht ebenso alles über das „Volk Gottes“ zu sagende bisher auch nur in der Einleitung eines Buches.³⁸ Doch der Träger seiner Rechte ist und bleibt das „Volk Gottes“ in seiner Gesamtheit, nicht der oder jener Gruppenteil seiner Personen. Trotzdem bedeutet das in beiden Fällen Geschehene einen guten Anfang. Und das ist schon sehr viel, aber noch längst nicht alles, was innerhalb der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes zu geschehen hat. Damit das wirklich eines Tages Ereignis wird, hat die theologische Lehre vom „Volk Gottes“ mit allem Nachdruck eindeutig und unübersehbar dieses Volk als den Träger seiner Geschichte und seines Rechtes herauszustellen.

1. Hinsichtlich der heute unbedingt erforderlichen „allgemeinen und ganzheitlichen *Kirchengeschichte*“ kommt zuerst alles darauf an, die Ganzheit der bisher verwirklichten Kirche in den Griff zu bekommen, das Ganze der Christenheit im syro-arabischen, im griechisch-byzantinischen, im kirchenslavischen und abendländisch-lateinischen Bereich, zusammen mit den afrikanischen, asiatischen, australischen und amerikanischen sogenannten „Missionsgebieten“. Dieses Ganze ist aber nichts anderes als das bisher verwirklichte „Volk Gottes“, zu dem bekanntlich nach dem Dekret über den Ökumenismus auch die Christen verschiedener Denomination in Wahrheit gehören, wenn sie recht getauft sind³⁹. Das „Volk Gottes“ in seiner jeweiligen Verwirklichung ist daher der Träger und zugleich der Gegenstand der allgemeinen Kirchengeschichte. Die unausbleibliche Folge davon ist daher notwendig die, dass die bisherige abendländisch-lateinische Kirchengeschichte nur ein Teil im Rahmen dieser allgemeinen Kirchengeschichte sein kann.

Gilt es einerseits das gesamte verwirklichte „Volk Gottes“ in den Blick zu bekommen, so muss es sich andererseits auch sozusagen von selber verstehen, dass die zukünftige Kirchengeschichte jene ökumenische Weite habe, die allein dem Sachgehalt „Volk Gottes“

³⁶ L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles (Hrsg.), *Geschichte der Kirche*, Bd. 1, Einsiedeln 1963, Zur Einführung, 11–26.

³⁷ H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 1, Freiburg 1949, Einleitung, 1–68.

³⁸ E. Eichmann, K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. 1, Paderborn 1949, Einleitung, 13–31.

³⁹ UR 22.

entspricht, ein Gesichtspunkt, der wirklich nicht immer bei der katholischen Kirchengeschichtsschreibung beachtet wurde, und sie öfters dazu verführte, jenen Personen und Ländern einen ungebührlichen Vorzug zu geben, die weder sonderlich mit evangelischen noch mit orthodoxen Christen in Berührung kamen.

Es, fragt sich daher, ob nicht unbedingt katholische, evangelische und orthodoxe Christen miteinander die Führung Gottes mit „seinem Volke“ erforschen und im rechten ökumenischen Geiste darstellen sollten. Vielleicht denkt mancher, eine Zumutung und Utopie! Und doch wäre das eine erfolgreichere Zusammenarbeit zum Besten des verwirklichten „Volkes Gottes“ als diejenigen Unternehmungen sind, die ein wenig rasch an anderen theologischen Materien versucht werden.

2. Hinsichtlich des dem „Volke Gottes“ eigenen *Rechts* ist die Darlegung bedeutend schwieriger, weil bereits eine Kommission zur Neufassung dieses Rechts von höchster kirchlicher Stelle berufen ist. Infolgedessen lassen sich unsererseits nur etliche Rahmenansätze zum Ganzen angeben und vielleicht dazu auch einige Wünsche äußern.

Eines der dringendsten Anliegen dürfte sein, dass im Anfang des zukünftigen Kirchenrechtes die dem „Volk Gottes“ als solchem zukommenden Rechte allen anderen vorangestellt werden, die dann erst in ihrer Ordnung folgen.

Bei den Rechten, die der Kirche als dem „Volk Gottes“ zukommen, müsste heute den möglichen Beziehungen zu den nicht-katholischen Kirchen Rechnung getragen werden.

Die Ordnung jener Rechte, die den allgemeinen folgen, sollte so unterteilt werden, dass im ersten Teil die Rechte der Personen im Vollsinn, besonders auch die der Laien, zur Sprache kämen, und dann im zweiten Teil die Rechte der Personen im Teilsinn behandelt würden. So würde dem Kapitel: Über die Laien in der Konstitution über die Kirche endlich besser entsprochen werden können, und auch den Personen, die nicht im Vollsinn zum „Volk Gottes“ gehören. Ihnen müssen auf Grund des Dekretes: „Über den Ökumenismus“ und des noch kommenden: „Über die Religionsfreiheit und Toleranz“ ihre Teilrechte unbedingt eingeräumt werden. Und daher hat auch der Bereich des Obex im Codex⁴⁰ seine dringende Entfaltung zu erfahren.

Vom „Volk Gottes“ her gesehen dürfte besonders das Prozess- und Strafrecht einer Reform von Grund auf zu unterziehen sein. Zusammenfassend kann nunmehr gesagt werden: *Das „Volk Gottes“ mit seiner ihm eigenen Personen- und Tätigkeitsordnung hat sein eigenes Recht. Wegen der Veränderlichkeiten in seiner Tätigkeitsordnung hat es sein eigenes Recht. Wegen der Veränderlichkeiten hat dieses Volk auch die ihm eigene Geschichte.* Ihnen beiden steht von der Sache her eine hervorragende Entfaltung und Bereicherung bevor, wenn nicht alle Zeichen trügen.

⁴⁰ CIC (1917), c. 87.

Zum Abschluss dürfte das Ergebnis der Darlegungen in einigen grundlegenden, aber durchaus programmatischen Sätzen ausgesprochen werden:

1. Der Gott, den die Aussage „Volk Gottes“ meint, ist der dreieine Gott: der Vater, Sohn und Heiliger Geist. Das „Volk“ hingegen in der Aussage meint nach unten hin alle auf den Namen dieses Gottes Getauften, eben das „neue Volk Gottes“.

Daraus wird negativ ersichtlich, dass es nicht primär auf die Kontinuität mit dem alten Gottesvolk in der „Konstitution über die Kirche“ ankommt, sondern auf das Neue, das Gott in Christus und im Heiligen Geiste gewirkt hat. Damit wird geradezu der Bruch mit dem alten Gottesvolk, die Antithese zu diesem Volk und die Inkommensurabilität des neuen Gottesvolkes mit dem alten unübersehbar unterstrichen. Von daher gesehen erhebt sich die Frage, ob nicht die bis heute vertretene Annahme, „Volk Gottes“ leite sich inhaltlich vom AT her, – die sprachliche Herleitung steht außer jedem Zweifel – durchaus verneint werden muss.⁴¹ Ebenso kann hiernach die vielberufene These von der Herleitung des Wortes *ekklesia* von *qahal Jahwe* kaum mehr gehalten werden, sondern *Ekklesia* stellt eine Benennung für das „neue Volk Gottes“ im direkten Gegensatz zur Synagoge als dem alten Volke dar.⁴²

Positiv jedoch steht es außer jeder Diskussion, dass die Kirche bedenkenlos „Volk Gottes“, „Volk Christi“ und „Volk des Heiligen Geistes“ genannt werden kann und muss. Die guten Folgen dessen sind im Augenblick noch nicht abzuschätzen, sie sind unübersehbar.⁴³

2. Das „Volk Gottes“ ist in keiner Weise seiner selbst wegen da. Es dient in seinem ganzen Tätigkeitsbereich zuerst Gott, dann den Menschen, die zu ihm gehören, und der ganzen Welt, und kann daher keine Herrschaft beanspruchen, sondern es hat seinen Dienst treu zu versehen. Daher ist mit Grund aus dem Vokabular der bisherigen Konstitution und Dekrete des Konzils das verschwunden, was auf Herrschaft und Behauptung besonders hinweist, vor allem der „monarchische“ Primat, die „vollkommene Gesellschaft“ und die „streitende Kirche“. Wer dient, muss vor allem hören. Und so hat das „Volk Gottes“ in seiner Gesamtheit einerseits auf das Wort Gottes zu hören, andererseits auf den ihm für immer zugesprochenen Heiligen Geist, damit es seinen Dienst in all seinen Ordnungen recht vollziehen kann, und so die ihm verfügbare Heilszeit nutzt und erfüllt.

⁴¹ Dabei wird die Kontinuität mit dem alten Gottesvolk einseitig betont und das Neue, das durch das besondere Heilshandeln Gottes in Christus und im Heiligen Geiste ins Dasein gerufene „neue Volk Gottes“ kommt dadurch zu kurz. Deswegen ruft man als Ergänzung zu „Volk Gottes“ den „Leib Christi“ herbei. Wir hoffen, an anderer Stelle zeigen zu können, dass das keine Lösung sein kann.

⁴² Diese richtet sich gegen K. L. Schmidt, ThWNT III, 502–539 zum Wort: *ekklesia*.

⁴³ Eine Folgerung liegt jedoch offen zutage, dass nämlich nach der Konstitution über die Kirche nicht die Ansicht zu vertreten ist, „Volk Gottes“ käme inhaltlich aus dem Alten Testament.

3. Die theologische Erkenntnis des „Volkes Gottes“ schließt mit ein die Kenntnis seiner Geschichte und seines Rechtes, weil beide noch immer lebendige Verwirklichungen jenes Volkes gewesen sind. Daher bleibt notwendig die Frage zu beantworten, ob beide nicht doch in engster Verbindung gesehen werden müssen mit der Tätigkeit, die das „Volk Gottes“ im Dienste Christi und des Heiligen Geistes vollzieht? Kann das überhaupt mit gutem Gewissen bezweifelt werden! Dann aber ist die Geschichte des „Volkes Gottes“ Teil der Heilsgeschichte, und sein Recht ist Heilsrecht, trotz aller menschlichen Greuel in dieser Geschichte durch Missbrauch sakraler Gewalt zu andern als heiligenden Taten, und trotz Missbrauch dieses Rechtes gegenüber der ganzen Kirche und einzelnen Personen in ihr. Geschichte und Recht im alten Volk Gottes, deren Heilscharakter feststeht, vermögen durch ihr abmahnendes Vorbild jedem die Augen zu öffnen für die Tatsache, dass es im „neuen Volk Gottes“ genau so real und fragwürdig werden kann wie damals. Denn der Herr allein ist der Garant seines Volkes.

Man könnte jedoch Bedenken haben (und die Evangelischen haben sie), die Geschichte der Kirche als eine solche Gottes mit seinem Volke, das heißt als Heilsgeschichte zu verstehen. Noch mehr Sorge bereitet (ihnen) der Ausdruck Heilsrecht. Heil ist nämlich Gnade, und daher kein Recht. So scheint es wenigstens zu sein.

Doch muss man sehr bedenken: Heilsgeschichte bedeutet sowohl heilbringende oder heilschaffende Geschichte, als auch heilzuwendende Geschichte. Im ersten Sinne war allein die Geschichte Jesu Heilsgeschichte im strengen Sinne. Im zweiten Sinne, beide Sinne dürfen jedoch nicht ganz und gar auseinandergerissen werden, war die Geschichte Gottes mit dem alten Gottesvolk und ist heute noch seine Geschichte mit dem neuen Gottesvolk wahre Heilsgeschichte. In beiden Gottes-Volk-Geschichten ist entscheidend die Zuwendung des allein in Christus geschehenen Heils. Beim alten Gottesvolk war es Zuwendung im Hinblick auf Christus Jesus durch Glauben allein, beim neuen Gottesvolk ist es Zuwendung von Christus her, durch den Heilsglauben und die Sakramente dieses Glaubens. Außerdem war die Heilsgeschichte Gottes mit Israel zugleich Offenbarungsgeschichte, während diejenige mit der Kirche nur noch schützende und entfaltende Verkündigungsgeschichte sein kann.

Das Recht des neuen Volkes Gottes kann ganz unbeschwert Heilsrecht genannt werden, weil in der Kirche das Heil empfangen wird als Angeld auf Gott als das ewige Heil. Indem Gott so heiligt, und zwar dauernd, schafft er dauernd Recht, das heißt sein heiliges Recht. Zu dieser permanenten Rechtstiftung Gottes tritt hinzu das Recht, das die kirchlichen Autoritätspersonen mit mehr oder weniger Bedacht stiften, damit es dem Rechte diene, das Gott stiftet, indem er heiligt. Daher bleibt das von der Kirche ausgehende Recht allzeit reformabel, und je rascher als die Menschen in der Kirche sich wandeln.

Es kann kein vernünftiger Zweifel darüber bestehen, dass das gesamte Kirchenrecht, nicht nur das *jus divinum* und das damit eng verbundene *jus humanum* der Kirche, wenngleich nicht in gleicher Bedeutung, sondern nur in analoger, Heilsrecht genannt werden. Geschieht

das, kommt zugleich der sakrale und der pastorale Charakter dieses Rechtes ganz zum Ausdruck.

IV. Merksätze für die Verkündigung und Katechese

1. In Verkündigung und Katechese müsste der Nachdruck darauf liegen, dass das Volk Gottes aus seinen Personen besteht, das heißt zuerst aus den Getauften und Gefirmten, also den Laien, und den Diakonen, Priestern und Bischöfen mit dem Oberbischof des ganzen Gottesvolkes, das heißt den Geweihten. Wie auch bei der Behandlung des Priestertums mit dem Laien- oder allgemeinen Priestertum zu beginnen ist, aus dem nämlich das hierarchische hervorgeht. Dieses in sich gestufte Weihepriestertum hat unbedingt aus der Bischofsweihe her seine Stufung nach unten hin aufgezeigt zu erhalten, nicht von unten her.

2. Man tut gut daran, zugleich das Volk Gottes im Vollsinn und das Volk Gottes im Teilsinn zu behandeln, indem man darauf hinweist, dass tatsächlich alle Christen, auch die orthodoxen und die evangelischen aufgrund der empfangenen Taufe zum Volke Gottes gehören, und weil sie guten Willens sind, wie wir annehmen müssen, deswegen auch gerettet werden. Sie haben die Heilige Schrift, Glauben, Hoffnung und Liebe, mithin das Gnadenleben, und andere Gaben des Heiligen Geistes. Daher sind sie Teile des Volkes Gottes, wenngleich nicht im Vollsinn wie die guten Katholiken.

3. Auch sollte ganz eindeutig dargelegt werden, wie die Gesamtaufgabe des Volkes, also in ihrer Weise auch der Laien zusammen mit den Geweihten, der christliche Kult und die eigene Heiligung und die allen Menschen ist, die erfolgt durch Verkündigung und Sakramente. Die Mission ist daher Sache der ganzen Kirche, nicht nur der Bischöffe, Missionare usw. Dabei vergesse man aber nur nicht auch zu betonen, wie die vielfachen sonstigen anscheinend irdischen Beschäftigungen der Laien getragen sein sollen vom christlichen Kult und der persönlichen Heiligung her, Tätigkeiten, die die Gestaltung und Wandlung der irdischen Dinge bewirken.

4. Es dürfte sich unbedingt empfehlen, endlich die Verkündigung und die Sakramente zusammen zu behandeln als die Zuwendung der Erlösung Jesu Christi gemäß der alten Formel: *per fidem et fidei sacramenta*, das heißt doch durch Verkündigung und Sakramente. Natürlich dürfen beide nicht einander gleichgesetzt werden.

5. Niemals sollte in Zukunft mehr über das Papsttum isoliert ohne seine gottgewollte Zusammengehörigkeit mit dem Episkopat, noch umgekehrt über diesen gehandelt werden ohne

seinen gottgewollten Zusammenhang mit dem Papst. Denn Christus will die Kirche leiten über die Bischöfe, den Oberbischof und die übrigen Bischöfe. Keine pastorale Leitung zum Heil gibt es in der Kirche, die nicht eine bischöfliche wäre, aus sich unmittelbar oder durch Teilnahme daran.

6. Sollte man nicht auch endlich die Kirchengeschichte verstehen als Heilsgeschichte Gottes mit seinem neuen Volk? Die Verfehlungen der einen Personen innerhalb dieses Volkes Gottes sollte man in Zusammenhang bringen mit dem Versagen vieler Israeliten. Überhaupt werden wir mehr die Heilsgeschichte Gottes mit seinem alten Volke zum rechten Verständnis der Kirchengeschichte heranziehen müssen ohne eine Gleichmacherei betreiben zu wollen.

7. Es würde sicherlich heilbringend sein, von nun an den sakralen und pastoralen Charakter des Kirchenrechtes mehr herauszuheben und so, ohne viele Worte den Heilscharakter desselben zur Sprache zu bringen als sich selbst und andern das Kirchenrecht dauernd verleiden zu wollen. Wenn „Sion durch Rechttun errettet wird und seine Bekehrten durch Gerechtigkeit ...“ (Jes 1,27), soll es dann dem neuen Volke Gottes etwa anders ergehen! Er gibt nämlich innerhalb des Volkes Gottes einen ganz bestimmten Takt, den niemand so sehr verletzt wie derjenige, der am Heilsrecht der Kirche Gottes seine Kraft erproben will.

Anhang IV

M. D. Koster, Die fundamentaltheologische Grundlegung (des Glaubens) im Licht der modernen Glaubenssituation

(1965)

Die Wahrheit triumphiert nie, aber ihre Gegner sterben aus (M. Plank)

I. Vorbemerkungen

Das weniger gute Renommee der Fundamentaltheologie bzw. der Apologetik hat wohl zwei sachliche Gründe: der herkömmliche Mangel an positiver Darlegung des christlichen Glaubens (aktiv) und seiner Verwandtschaft mit echtem menschlichen Glauben (aktiv), und deswegen zuweilen die einseitige Betonung des Gnadenhaften im Heilsglauben; die unzureichende Bekanntschaft mit der Geisteshaltung und den Grundansichten derer, die man glaubte überzeugen zu müssen. Dazu kommt ein doppelseitiger pastoraler Grund: von Seiten der Fundamentaltheologen und von Seiten der vermuteten Adressaten. Von der ersten Seite her gesehen liegt der Pastorale Mangel wohl darin, dass weitgehend der Erfahrungscharakter der Glaubwürdigkeitsgründe (genauer der unmittelbaren Grundlagen für den menschlich-vernünftigen Glaubensvollzug bzw. für den Verbleib im Glauben) zu wenig betont wurde und darum diesen Gründen eine zu große objektiv begründete intellektuelle Sicherheit abgefordert wurde. Deshalb war auch zu wenig Nachdruck auf die erforderliche zuvorkommende Gnadenhilfe Gottes gelegt, so dass eindeutig geworden wäre, wie sehr es auf die subjektive Gewissheit aus äußerer und innerer Gnadenhilfe zugleich ankomme. Für die Adressaten wurde die zum Glaubensvollzug und zum Verbleib im Glauben erforderliche Willigkeit und die unbedingten Mittel, eine solche Willigkeit zu erlangen, zu wenig und auch zu selten pastoral dargelegt.

Wegen dieser und anderer Mängel wird heute versucht, die Fundamentaltheologie zu ersetzen durch die vergleichende Religionsgeschichte, die richtig gehandhabt zur wahrscheinlichen Annahme des christlichen Glaubens und zum Verbleib darin führen könne, und auch durch die dogmatische Behandlung sowohl des christlichen Glaubens als auch der Offenbarung Christi. Dagegen wäre jedoch zweierlei zu sagen: Sowohl sachliche als auch pastorale Mängel lassen sich in einer besseren, als der bisherigen Fundamentaltheologie, die doch wohl möglich sein dürfte, durchaus vermeiden. Andererseits wird durch die beiden

erwähnten Versuche, die Fundamentaltheologie rundweg zu ersetzen, niemand der heutigen Glaubenssituation gerecht, weder pastoral noch sachlich, vielmehr kämen diese Versuche einer Flucht vor den wirklichen und schweren Problemen gleich, so bedeutungsvoll beide an sich sein mögen.

Darum wird ein anderer Weg verständlicher, die Fundamentaltheologie beizubehalten, sie dann aber dahin zu wandeln, dass von der Sache her gesehen umsichtiger und sachgerechter vorgegangen, werde, die pastorale Note bedeutend mehr herausgestrichen werde, die heutige Glaubenssituation voll und ganz berücksichtigt werde, aber die ökumenischen Fragen, die bislang zu apologetisch gesehen wurden, einer ökumenischen Theologie überlassen werde. Unser Augenmerk hat sich daher auf die drei ersten Gesichtspunkte zu richten. Daher sei mit der heutigen Glaubenssituation begonnen.

II. Die heutige Glaubenssituation

Sie ist durch zwei auffallende Züge gekennzeichnet, unter denen sie jedoch weniger oft in der Literatur erscheint, die sie bis in die kirchliche hinein meist nur „Atheismus“ nennt. So noch Paul VI. in seiner Ansprache an die Teilnehmer des diesjährigen Thomisten-Kongresses (10.9.65).¹ Die gemeinten zwei Gesichter sind folgende: einerseits der absolute Zweifel an allem Bisherigen, der rein nihilistisch gemeint ist, andererseits ein neuer rein menschlicher Glaube zusammen mit einer rein menschlichen Religion, somit nach der einen Seite nihilistisch-atheistisch und nach der anderen Seite rein anthropozentrisch. Das wird noch deutlicher durch eine kurze Erläuterung.

Das Nihilistische besteht in restloser Absage an die Metaphysik, die natürliche Theologie und das Naturrecht; an einer Ablehnung der Natur als Erkenntnisbasis des Menschen und als Offenbarung Gottes als des Schöpfers, in der Leugnung einer vom Menschen unabhängigen Natur und jederzeitigen Objektivität; in der Ablehnung jeden Gehorsams gegenüber einer anderen Person und der Natur; in der Ablehnung des Volkes Gottes als Stiftung Gottes und aller historisch gewordenen Institution, jeden Kultes Gottes wie auch der Heiligung durch Gott vermittelt der Verkündigung und der Sakramente und jeden Gehorsams gegenüber der Kirche. Denn die bisherige Geschichte und Menschheit mit Einschluss der Kirche sei von dem technischen Zeitalter und der technokratischen Menschheit „überholt“.

Die neue anthropozentrische Religion umschließe alles, was vermittelt der Technik hervorgebracht werde, in dem der Mensch selbst „erglänze“ und sich als neues Bein erlebe, auf das hin die gesamte Natur zu wandeln und umzugestalten sei. Die technische Arbeit sei der neue Kult, dem sich der Mensch hinzugeben habe, um sich darein zu verlieren und zugleich an

¹ OR vom 13.–14. September 1965, S. 1.

die technokratische Menschheit. Das führe ihn zu dem neu-religiösen Einheitsgefühl mit der neuen Menschheit und der gesamten technischen Welt. Das Glanzerlebnis seiner selbst, das Erlebnis der gesamten Menschheit und das der technischen Arbeit geschehe in einem autogenen Enthusiasmus, wie ihn keine andere Religion kennen könne. Dazu käme das enthusiastische Bestreben des Menschen als ein anderer zu existieren, sozusagen im technischen Material, und amalgamiert zu werden mit diesem und der übrigen technischen Menschheit, mit anderen Worten: seine Persönlichkeit dranzugeben restlos.² Hier sind sicher zunächst einige kritische Bemerkungen angebracht.

1. Der Versuch auf katholischer Seite durch eine Art Existenztheologie und eine theologische Anthropozentrik am Eigentlichen in dieser neuen Religion vorbei den religiös gemeinten Elan und Enthusiasmus für das Christentum gleichsam einzufangen und nutzbar zu machen, dürfte restlos als gescheitert anzusehen sein. Nicht nur, dass dabei die authentische Ansicht der Urheber dieser neuen Menschenreligion: Hegel, Marx, Heidegger zum mindesten umgebogen wurde, sondern auch katholisches Erbgut zum Teil in sein Gegenteil gewendet wurde. Auch der evangelische Versuch, dem allgemeinen nihilistischen Zweifel durch Rückgang auf eine existentielle Exegese, Bibeltheologie und Verkündigung entgegenkommen zu wollen, hat sich nicht als richtig erwiesen. Denn geopfert wurde letztlich das Heilsgeschichtliche, das untrennbar von den Heilsworten Gottes gesehen werden muss.³

2. Auf katholischer Seite muss man sich daher voll und ganz darüber klar sein, dass mit intellektuellen Mitteln und Wegen und mit Konzessionen nichts auszurichten ist. Eher scheint der pastorale Weg Hoffnung zu gewähren, wenn auch keine sehr große. Es geht heute um den besten Ansatz, den wir kennen, dessen sich auch Gott immer bedient den Menschen gegenüber.

III. Der Vorrang des Pastoralen

Es dürfte einsichtig geworden sein, dass die technokratische Menschreligion Theorie und Praxis restlos in eines setzt wie auch Objektivität und Subjektivität, und dass sie von ihren Adepten mindestens zwei innerliche Umkehrungen von den bisherigen Grundhaltungen vorgenommen wissen will: die von Gott zur Welt und von dieser als durch den Menschen zu wandelnder hindurch zu sich selber und zur technokratischen Menschheit. All dem muss notwendig die bedeutsame Entscheidung vorausgehen, sich selbst aus der Natur heraus zu

² J. Hommes, *Zwiespältiges Dasein. Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger*, Freiburg 1953; ders., *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Regensburg 1955; ders., *Krise der Freiheit. Hegel – Marx – Heidegger*, Regensburg 1958. – Ich lehne mich an das letztgenannte Werk an.

³ H. Seebass, *Kirchliche Verkündigung und die sogenannte Entmythologisierung*, KuD 11 (1965), S. 143–163.

erzeugen und Dasein und alles auf sich selbst zu stellen, wenn auch unter Ausmerzungen der Substantialität der Naturdinge und der eigenen *Personalitas*. Diese Entscheidung geschieht im Herzen in restlos subjektivistischer Vorwahl, die keine Leitung kennt, sondern nur vom Wunsche, es möchte so sein, die sich das eigene Seinkönnen im technokratischen Kollektiv vorsagen lässt und sich dann dazu entschließt. Ein Nachdenken gibt es hier nicht, es wird gleichsam blind eine Haltung bezogen, die keinen kreatürlichen Gehorsam mehr kennt und das gesamte dingliche und menschliche Naturrecht sozusagen überrennt. „Arglistig ist das Herz mehr als alles, und verschlagen. Wer kann es ergründen?“ (Jer 17,9).

Doch der Fortgang des Spruches aus des Herrn Mund lautet so: „Ich, der Herr, durchforsche das Herz, prüfe die Nieren, um jedem zu vergelten nach seinem Wandel, wie sein Tun verdient“ (Jer 17,10). Daraus ergibt sich von selber angesichts unseres Anliegens, dass in der heutigen Glaubenssituation es zuallererst auf das Gebet und Opfer ankommt, bevor an intellektuelle Gedanken und Wege gedacht werden darf. Oder wie der Herr es seinen Jüngern sagte, zwar in einem anderen Zusammenhang, der jedoch leicht anwendbar ist auf die heutige Situation: „Diese Art kann nur durch Gebet (und Fasten) ausgetrieben werden“ (Mk 9,29). Neben dem Gebet und Opfer haben wir noch etwas sehr Wichtiges zu tun: „Ein einseitiger Supranaturalismus darf eine solche Haltung (wie wir sie nunmehr kennen) nicht einfach übersehen wollen mit der Begründung, dass wir ja in der Welt der Erlösung leben und darum der Naturordnung entzogen seien“, noch darf der Gedanke aufkommen, „den kollektivistischen Grundcharakter jenen (sozialistisch-kommunistisch-existenzialistisch-technokratischen) Systems als ‚geschichtliche Wahrheit‘ anzuerkennen in dem Sinne, dass auch es dem Willen Gottes entspreche“.⁴

Wir haben pastoral darauf zu achten, wie sehr und wie leicht von unerleuchteten Predigern und vom Existentialismus beeinflussten Theologen an Stelle des marxistischen „gesellschaftlichen Seins“ der technokratischen Systeme eine Art „mystischer Großkörper“ bzw. ein mystisches Großwesen gedacht wird, das kurzerhand mit dem mystischen Leib Christi in engste, wenn auch analoge Verbindung gebracht wird. Nicht genug damit, man will die Kehr des Einzelmenschen zu jenem technizistischen Großwesen einerseits als eine Bedingung des mystischen Leibes und als sein Analogat ansehen, andererseits aber auch als „die Selbstverwirklichung Gottes nach außen“ hinstellen, wodurch eine Gottesunmittelbarkeit fingiert wird, die nur als Ersatz der christlichen Mystik angesehen werden kann. Daher muss man heute pastoral auf der Hut sein, damit man nicht getäuscht wird noch gutwillig andere täuscht durch fromm klingende Worte und Praktiken.

IV. Die fundamentaltheologische Aufgabe heute

⁴ Pius XII., Weihnachtsansprache, 1954, zit. von J. Hommes, *Krise der Freiheit*, S. 280.

Zwei Dinge sind es vor allem, die gemäß dem bisher Gesagten (III) heute mit Fleiß zu tun sind: 1. Die Herausstellung des dinglichen und menschlichen Naturrechtes, was nicht ganz ohne Methaphysik und Ethik abgehen kann; 2. Die Herausstellung des Volkes Gottes als des gottgewollten „Großwesens“ der Menschheit und als des Zeugnisses und Zeichen Gottes für die Menschen. Das aber erfordert zum Teil ein Lesen und Verstehen von Texten des Vaticanum I im Lichte von solchen des Vaticanum II für das bei der Behandlung die nähere Begründung mitzugeben sein wird.

1. Zum dinglichen und menschlichen Naturrecht

Hier dürfte gleich mit der Tatsache des *desiderium naturale* des Menschen zu beginnen sein, das darin beinhaltet ist, alle Dinge außerhalb des Menschen um seiner selbst willen zu gebrauchen und sich in ihnen wiederzufinden und in ihnen gleichsam heimisch zu werden. Weil es dieses *desiderium* gibt, hat der Mensch von selbst das Recht dazu, es so zu machen. Das ist eines seiner unveräußerlichen Naturrechte. Das zu erklären und verstehbar und einsichtig zu machen, dürfte relativ leicht sein, wenn der Personcharakter des Menschen eingehend mitbedacht wird, und wenn hinzugenommen wird, wie sehr alle Dinge für ihn Mittel sind, seiner eigenen Person inne zu werden und sich zu verwirklichen. Sagt doch Thomas von Aquin ausdrücklich: „Die Dinge der Natur sehen wir so laufen, dass die Person (*substantia intellectualis*) sich ihrer aller bedient um ihretwillen: sei es um ihren Verstand zu vervollkommen, indem sie deren Sachwahrheit erforscht; sei es um ihre Kraft in Anwendung zu bringen und ihr (praktisches) Wissen zu entfalten auf die Weise, wie der schaffende Mensch den Entwurf dessen, was er schafft, im Stoff zur Entfaltung bringt; sei es zum leiblichen Unterhalt, weil der Leib im Menschen mit zur Person gehört“.⁵ Heute muss dazu noch gesagt werden: „sei es, dass sie bestimmte Urstoffe in andere gebrauchsfähigere umwandelt und ein eigenes technokratisches Zeitalter in gemeinsamer Arbeit herbeiführt“. Denn kein menschliches Naturgesetz verpflichtet Menschen dazu, im Steinzeitalter oder einem anderen zu verharren, noch auch im patriarchalischen der Landbebauer.

Dass nunmehr der Industriemensch die ihm dienenden Dinge der gesamten Welt einteilt in solche, die von ihm technisch und chemisch wandelbar sind und in solche, die das nicht sind, darf in keiner Weise überraschen, vielmehr drückt sich darin seine Sicht der Dinge unmittelbar aus, die aber nur eine Sicht der Dinge darstellt. Dasselbe gilt von jenen die sie von ihrer Sicht aus in genießbare und in nicht genießbare einteilen, und von anderen, die sie von ihrem Standpunkt aus in verarbeitbare und nicht verarbeitbare einteilen, und von jenen schließlich,

⁵ „Sic autem videmus res cursu naturae currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur; vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet“ (Thomas von Aquin, Summa Contra Gentiles III, 112, 6).

die sie in bisher erforschte und bisher nicht erforschte einzuteilen belieben. Je mehr die pluralistischen Sichten der dem Menschen dienenden Dinge, die wirklich in diesen begründet sind, herausgehoben werden und zugleich miterfasst werden als Teilsichten von den Dingen der Welt, umso weniger ist die Gefahr eines technisch-chemischen, konsumistischen, handwerklich-künstlerischen, philosophischen und technokratischen Totalismus möglich. Wir müssen daher sagen, nach dem dinglichen und menschlichen Naturrecht ist jeder Totalismus, sowohl der des Kollektivismus wie der der umgehemmten Persönlichkeiten samt dem der angeführten und noch vieler anderer Möglichkeiten, weder im Menschen selbst noch in den Dingen der Welt begründet, sondern dinglich und menschlich begründet ist allein eine Pluralität der Sichten der Weltdinge und des Menschen.

Daher muss jeder Totalismus notwendig anderswoher stammen als aus der Wahrheit der Dinge und des Menschen, nämlich aus unkontrollierten Wünschen und einem erotischen Enthusiasmus gegenüber der einen oder anderen Seite der Welt und des Menschen. Damit besagt er jedoch eine unbegründete und ungerechtfertigte Absage an die Weite und Tiefe der Vernunft der Menschen, anders ausgedrückt, er lebt einzig und allein von der den Dingen und der menschlichen Vernunft widerstrebenden Einseitigkeit.

Wie der Einzelmensch muss auch die Menschheit in ihren Völkern pluralistisch beurteilt werden, und das gerade heute. Dadurch wird gerade die sach- und menschenwidrige Einseitigkeit und Verzerrung der technokratisch orientierten Menschheit mit ihrem unablässig geäußerten Anspruch offenbar, den nihilistischen Atheismus zusammen mit der neuen Menschreligion allen Völkern der Erde zu bescheren.

Die pluralistische Sicht der Weltdinge und Menschen erweist sich nun keineswegs als bloß weltimmanent. Vielmehr schließt sie von der Sache her gesehen notwendig die welttranszendente Sicht mit ein, andernfalls wäre sie keine pluralistische. Dabei treten drei sich ergänzende Gesichtspunkte hervor, die besonders zu erwägen sind, weil sie über die Weltdinge und den Menschen durchaus sachlich begründet hinausführen.

1. Obwohl naturrechtlich alle Dinge den Menschen dienen sollen und es auch wirklich tun, so bleibt dabei auch bestehen, und das muss naturgemäß mitbeachtet werden, dass jedes Ding seine eigene Stelle im Weltall hat, die dieser Stellung entsprechende Funktion vollzieht und darum notwendig auf das gesamte Weltall bezogen bzw. hingeordnet ist. Gewiss ist diese Einordnung noch immer innerweltlich, sie geht aber über das einzelne Weltding hinaus.

2. Alle Weltdinge weisen auch über sich hinaus auf das Menschengeschlecht. Doch ein jedes von ihnen ist zunächst auf seine Art der gleichen Dinge bezogen. Die Arten der Dinge sind aber auf das Menschengeschlecht hinbezogen, weil sie diesem dienen. Daher ist in keiner Weise jedes einzelne Weltding direkt und unmittelbar auf die Menschen hingeordnet, sondern jedes durch seine Art, zu der es gehört. So ist nicht jedes Weizenkorn für sich genommen, sondern nur der Weizen als solcher auf die Menschen bezogen, um ihm zu dienen. Selbstverständlich gilt das nicht von jenen Dingen, die es nur in einem Exemplar geben kann.

Ob das jedoch nachprüfbar ist, bleibe ruhig offen, es berührt die Sache, um die es hier geht, nicht unmittelbar und notwendig.

3. Das Menschengeschlecht seinerseits ist zunächst bezogen auf das Weltall. Das kann heute nicht genug betont werden. Aber darin erfüllt sich sein pluralistisches Verständnis nicht. Denn das Menschengeschlecht ist auch offen über das Weltall hinaus zu dem hin, der das Menschengeschlecht, das Weltall, dessen Teile und deren Nutzwert für die Menschen gemacht hat. Und das ist Gott.⁶

Dieser rasche Gedankengang bedarf einer dringlichen Aufhellung, etwa in folgender Weise: Das heutige Menschengeschlecht erfährt solche allgemeinen Notlagen, die es nicht selbst lösen kann, oder solche, die sein Dasein elementar bedrohen. Zu den ersten gehören der Hunger in der Welt und die zunehmende Überbevölkerung, zu den anderen besonders der A-B-C-Krieg unter anderen. Aus den beiden ersten kann die Menschheit sich nicht befreien ohne ein Unrecht im Großen, das wieder eine andere Notlage herbeiführen würde. Durch einen A-B-C-Krieg erführe die Menschheit heute neben den relativen Vorteilen des Industriezeitalters zugleich dessen reale Nachteile für das gesamte Menschengeschlecht. Außerdem erfahren große Teile der Menschheit überdimensionale Naturkatastrophen, gegen die keine Rettung und kein Schutz vorhanden zu sein scheint, Angst, Schrecken, Verzweiflung und Selbstmorde sind wirklich keine Hilfe. Daher weist es sich von selbst aus, dass die Menschheit einen Höheren unterstehen muss, der imstande sein muss, Abhilfe zu schaffen, wenn er nicht gerade mit aller Not einen höheren Plan mit den Menschen verfolgt. Diesem Höheren haben alle Menschen zu dienen. Und das ist Gott.

Es sei aber ausdrücklich noch bemerkt, warum dieser Gedankengang gewährt wurde. Heute muss die Basis für das Denken des Welttranszendenten genau angegeben werden, nämlich das Weltimmanente. Ohne das bietet sich den Menschen keine Grundlage dar, den Versuch des Weiter- und Höherdenkens zu wagen. Außerdem hat der vorzunehmende Gedankengang bei der heutigen anzusprechenden Menschheit auf keinen Fall rein theoretisch zu sein, wie seinerzeit der des Thomas vom *desiderium naturale vividendi causam primam*, sondern die Bezogenheit der Menschen auf den transzendenten Gott dürfte am einfachsten von den realen Nöten und Bedürfnissen her aufzuzeigen sein. Diesen Weg haben wir tatsächlich beschritten.

An seinem Schluss wurde auch auf den Dienst hingewiesen, den die Menschheit Gott schulde. Von diesem Dienst kündigt Gott den Menschen vermittelt der Heilsverkündigung der Kirche, die er dazu noch zu vielem anderen als Dienerin bestimmt hat. Um aber fruchtbar von der verkündenden Kirche zu handeln, empfiehlt es sich, sie als das Volk Gottes und damit als das gottgewollte „Großwesen“ der Menschheit und zugleich als das Zeichen Gottes für die Menschen zu verstehen. Selbstverständlich muss dabei auch die Funktion Christi als des

⁶ Vgl. a. a. O., III, 112, 8.

Urverkünders und Urzeichens, insofern sie diejenige des Volkes Gottes trägt, mitberücksichtigt werden, aber keine Theorie über die Offenbarung, die sowieso zu den Prolegomena der Dogmatik gehört.

2. Zum Gottesvolke als dem gottgewollten Großwesen der Menschheit

Niemand wird es bezweifeln wollen, dass heute in fundamentaltheologischen Erwägungen nur das aktuellste Selbstverständnis der Kirche von sich auftauchen darf. Vom Vaticanum II. her bietet sich als solche Selbstverständnis das vom Volke Gottes an.

Das ist von welttragender Bedeutung. Einerseits gibt es die Möglichkeit, die ganze Menschheit, zum Teil als aktuell, zum Teil als potentiell zum Volke Gottes zu zählen. Die erste Gruppe vermag unterschieden zu werden in das aktuelle Volk im Vollsinn (die faktischen Katholiken) und in das aktuelle Volk Gottes im Teilsinn (die Orthodoxen und Evangelischen). Daher ist das Volk Gottes in der Sprache des heutigen Industriezeitalters das gottgewollte „Großwesen“ der gesamten Menschheit. Andererseits verbietet der biblisch und liturgisch begründete Ausdruck „Volk Gottes“ von sich aus und grundsätzlich, die zu ihm gehörenden Leute oder Personen als ihm so amalgamiert anzusehen, wie der heutige existenzialistische-sozialistische-technokratische-kolektivistische Trend es von der Industriemenschheit fordert. Ganz im Gegenteil. Wer im Vollsinn oder im Teilsinn wirklich zum Volke Gottes gehört, bleibt ganz die Person, die er von sich aus ist mit ihrer biologischen, sozialen, bildungsmäßigen und volkhaften Eigenart, und wird auf sakramentliche Weise darüber hinaus und in einem höheren Sinne Person im Volke Gottes. Aus diesem Grunde verbietet es sich von selbst, noch fernerhin von „Gliedern“ des Volkes Gottes zu sprechen, weil dieser Ausdruck nicht frei ist davon, im Nebensinn eine gewisse Art Entpersönlichung innerhalb des Volkes Gottes zu vertreten.⁷ Eine solche würde existenzialistischen Theologen und Predigern ohne jede sachliche Berechtigung Mut machen, das Großwesen der technokratischen Menschheit als eine Art Analogat zur Kirche als Leib Christi anzusehen. Ziehen sie doch bewusst Leib Christi dem Ausdruck Volk Gottes vor, von ihrem Standpunkt aus mit Recht, weil der Ausdruck Leib nicht unmittelbar und vollständig, daher nicht ohne lange Erklärung, jede Entpersonalisierung radikal ausschließt. Sein Gebrauch sollte daher heute mit größter Behutsamkeit getätigt werden.

Der Fundamentaltheologe tut daher gut daran, die Kirche mit Vaticanum II als das eine ganze heilige Volk Gottes zu sehen, zu dem die einen im Vollsinn und die ändern im Teilsinn gehören. Für unseren Zweck genügt es, sich zu beschränken auf die Christen im Vollsinn, die Laien und die Geweihten,⁸ so dass zugleich mitgesehen wird, wie ihnen allen zusammen die

⁷ Das behält seine theologische Geltung, obwohl das „Dekret über den Ökumenismus“ (3) gegen Schluss von „Gliedern“ des Volkes Gottes spricht, weil das Konzil bisher die Frage der Zugehörigkeitsgrade zum Volke Gottes absichtlich nicht diskutiert hat und daher noch die ältere Terminologie gebraucht.

⁸ Zur Frage, die wegen der Christen im Teilsinn gestellt werden muss, vgl. unten.

universale Sendung Christi zukommt, den Laien auf ihre Weise und den Geweihten auf die ihrige. Und zwar in der Gestalt des christlichen Kultes Gottes und der Heiligung durch Verkündigung, Sakramente und Gebet. Den Laien eignet dazu die davon getragene Gestaltung und Umwandlung der irdischen Dinge. Bedenkt man, dass in all dem zusammen der Kern der gesamten Geschichte des Volkes Gottes bis zum Zeitenende besteht und bestehen wird, versteht sich leichter der Satz von Vaticanum I: „Vielmehr ist die Kirche (das Volk Gottes) aus sich eine Art großen und andauernden Motivs der Glaubwürdigkeit und ein kraftvolles Zeugnis ihrer (seiner) Sendung (durch Gottes): wegen ihrer (seiner) bewundernswerten Ausbreitung (von Anfang bis heute), wegen ihrer (seiner) hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, wegen ihrer (seiner) katholischen Einheit und unüberwindlichen Festigkeit“.⁹ Hiernach erscheint das Volk Gottes auch als das Zeichen Gottes für die Menschen, das dauernd und eindringlich von sich weg auf den hinweist, der vermittelt des Volkes Gottes alle Menschen retten und heiligen will, dieses sonderbare Gottesvolk, das zugleich mitwirkt an den Weltaufgaben der gesamten Menschheit.

3. Zum Volke Gottes als dienendem Verkünder und Zeichen Gottes

War dieses Thema bereits vorhin zu berühren, so gebührt ihm eine viel ausführlichere Behandlung. Diese muss heute, worauf bereits aufmerksam gemacht wurde, zwar anhand eines Textes von Vaticanum I im Lichte von Vaticanum II erfolgen, genügt jedoch den heutigen Forderungen ohne eine wichtige Ergänzung nicht mehr.

Warum dieser Text in der bisherigen Begründung des vernünftigen Vollzugs des Glaubens und des Verharrens in ihm nicht recht zum Zuge gekommen ist, hat vor allem vier Gründe: 1. seine regressive Methode, von der Kirche heute aus zurückzudenken, fiel den meistens progressiv denkenden Theologen und Predigern einfach zu schwer; 2. man verstand unter Kirche zu einseitig die Geweihten, vor allem den Gesamtepiskopat als Lehramt; 3. die einladende Funktion der Kirche zum Glauben und zum Verbleib darin blieb rätselhaft, solange der Hintergedanke dabei mit im Spiele war, das wäre Sache der Hierarchie und nicht auch der Laien, also der gesamten Kirche; 4. man wagte es nicht als das heilige Volk Gottes zu verstehen.¹⁰

Der Text lautet: „Damit war aber unserer Aufgabe, den wahren Glauben anzunehmen und fest zu verbleiben, entsprechen könnten, hat Gott durch seinen einziggezeugten Sohn die

⁹ Vaticanum I., DS 3013.

¹⁰ „Volk Gottes“ wurde als Bezeichnung der Kirche trotz Neuen Testaments und Liturgie vermieden wegen einer kleinen evangelischen Sekte in Württemberg, die sich so genannt habe (Mansi, 51, 575D–576A). Daher fand sich im Schemaentwurf über die Kirche c. 2 zwar der Ausdruck „Volk“, doch ohne den Genitiv „Gottes“ (*gens sancta, populus acceptabilis*, Mansi, 51, 540A).

Kirche (das Volk Gottes) gestiftet und mit offenkundigen Merkmalen seines Stiftens versehen, so dass sie (es) als Bewahrerin (Ausführer) und Verkünderin (Vormacher) des geoffenbarten Wortes (Gottes) von allen anerkannt werden könnte. Denn der katholischen Kirche (dem Volke Gottes) allein gehören an all die vielen und wunderbaren Verfügungen Gottes, die er getroffen hat, damit die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens (der Verkündigung) aufleuchte... Daher kommt es, dass sie (es) wie ein «unter den Völkern aufgerichtetes Zeichen» (Is 11,12) die noch nicht Glaubenden zu sich einladet und ihren (seinen) Söhnen die Überzeugung schenkt, ihr Glauben, dass sie bekennen, habe eine feste Stütze. Zu diesem Zeugnis tritt allerdings hinzu die den Erfolg gewährende Kraft von oben...“¹¹

Die Auslegung dieses Textes ist eine andere, wenn sie von Vaticanum I aus erfolgt, eine andere, wenn sie dagegen von Vaticanum II ausgeht, und wieder eine andere, wenn beide Auslegungen miteinander ausgeglichen werden. Daher sind sie alle drei kurz darzulegen,

Vaticanum I betont weder die pastorale noch auch die ökumenische Sicht der Aufgaben der Kirche. Zudem scheint es an ihr primär nur die Hierarchie ins Auge zu fassen, so dass sowohl die Laien als auch die Orthodoxen und die Evangelischen ganz aus seiner Betrachtung ausgeschieden bleiben. Sie alle scheinen nicht in die Sendung der Kirche miteinbegriffen zu sein. Aus diesem Grunde fasst es auch die Beglaubigungen Gottes durch seine wunderbaren Verfügungen an erster Stelle als solche für die Kirche, das heißt für die Hierarchie als *custos et magistra*, das heißt doch wohl als Bewahrerin und Verkünderin, des geoffenbarten Wortes Gottes, dann für den Inhalt des Wortes, den christlichen Glauben und erst an letzter Stelle für ihre Sendung, das heißt für ihr bewahrendes und entfaltendes Verkünden. Das ist deswegen so auffallend, weil nach Mk 16,20 die Bestätigungen und Bekräftigungen Gottes durch seine wunderbaren Verfügungen offensichtlich zuerst und zugleich auf die Sendung dazu gehen.¹² Ebenso stellt Vaticanum I die Kirche (die Hierarchie) hin als die zu sich und zum Glauben Einladende, wodurch es gezwungen ist, die innere Hilfe von oben als akzessorisch zum Einladen der Kirche zu sich und zum Glauben zu verstehen.

Von Vaticanum II aus sieht sich die Sache bedeutend anders an. Von vornherein wird die Kirche hingestellt in ihrer pastoralen und ökumenischen Funktion in der Hand Gottes: „Sie ist in Christus eine Art Sakrament oder Zeichen und Dienerin für die innere Einheit (der Einzelnen) mit Gott und für die des ganzen Menschengeschlechtes.“¹³ Sie wird verstanden als „das durch die Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und von ihr her geeinte Volk“¹⁴ und beauftragt gesehen mit einer „universalen Sendung“¹⁵ an alle Menschen.

¹¹ Vaticanum I, DS 3012–3014.

¹² STh II-II q.6 a.1.

¹³ LG 1.

¹⁴ A. a. O., 4.

¹⁵ A. a. O., 1.

Auch werden Laien und Hierarchen zusammen als das eine Volk Gottes im Vollsinn verstanden.¹⁶ Die Einigungen der Orthodoxen und der Evangelischen werden „Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften“ genannt.¹⁷ Immer ließen sich neue und sehr interessante Unterschiede zwischen der Auffassung von Vaticanum I und Vaticanum II anführen, die es bestätigen, dass ein sehr großer Wandel im Verständnis der Kirche inzwischen eingetreten ist.

Heute tut man gut daran, beide Sichten so miteinander zu verbinden, dass ein richtiges und fruchtbares Gesamtverständnis des Volkes Gottes als Zeichen und Diener Gottes für das Heil der einzelnen und aller Menschen daraus hervorgeht. Das wäre aber nur dann möglich, wenn in zwei fundamentalen Fragen eine Lösung gefunden werden könnte, die beiden Konzilien gerecht würde.

Die erste Frage ist die relativ leichteste und kann heute so gut wie gelöst angesehen werden. Sie lautet so: Ist das Volk Gottes das Zeichen und der Diener Gottes für das Heil aller Menschen in jedem Sinne oder nur in dem, dass wir sagen, sie ist das „ordentlicher Weise“, aber nicht absolut, nämlich auch „außerordentlicher Weise“, wie Christus selber? Man unterscheidet zwei Heilswege, den ordentlichen und den außerordentlichen. Der erste bedient sich der ordentlichen Heilmittel, der Verkündigung und der Sakramente, wie sie im Volke Gottes in der Kraft und im Auftrag Christi vor sich gehen. Er gilt für alle, die zum vollendeten Gebrauch der Vernunft gelangt sind und bewusst mit dem Volke Gottes im Vollsinn oder nur einem seiner Splitter bekannt geworden sind. Er gilt mithin nicht für jene, die durch unüberwindliche Hemmungen an den praktischen Konsequenzen ihrer Kenntnis gehindert sind. Der außerordentliche Weg ist der über Christi Heilswillen ohne äußere Verkündigung und Sakramente. Er gilt für Heiden ohne jede Kenntnis des Volkes Gottes und für die ungetauften Kinder. Mit anderen Worten wenn Gott es gewollt hätte, dass die Kirche „Zeichen und Diener“ Gottes für alle wäre, kämen sie faktisch mit dem Volke Gottes in Kontakt und würden dank der Gnade Gottes ohne unüberwindliche Hindernisse zum Glauben kommen, weil das aber nicht der Fall ist, daher müssen wir einfach gestehen: „Ordentlicher Weise“ ist das Volk Gottes Zeichen und Diener zum Heil der Menschen.

Die zweite Frage ist schwieriger, und es scheint, dass im Augenblick noch keine befriedigende Antwort auf sie gefunden ist. Während die erste Frage bereits seit dem Hochmittelalter beantwortet ist, trifft das für die zweite deswegen nicht zu, weil sie erst infolge des Vaticanum II bewusst zu werden begann. Sie lautet: Da die Orthodoxen und Evangelischen Kirchen genannt werden und aufgrund der gültigen Taufe und einer Reihe anderer äußerer Dinge des Heiles zum Volke Gottes gehören, jedoch noch nicht im Vollsinn, und da alle Glaubwürdigkeitsmotive der katholischen Kirche angehören, scheint es doch, dass jenen, insoweit sie de facto zur Kirche gehören, auch die Glaubwürdigkeitsmotive angehören. Die

¹⁶ A. a. O., 3–4.

¹⁷ A. a. O., 15.

Folge davon wäre natürlich diese, dass jemand mit der Orthodoxie oder einer der vielen Denominationen der Evangelischen in Kontakt käme und sich für verpflichtet halten würde, sich dort anzuschließen, und erst über diesen Anschluss einschlussweise in Kontakt mit dem Volke Gottes im Vollsinn käme. Natürlich gilt das nicht von ehemaligen Katholiken. Der Schwerpunkt der Frage liegt nicht auf der erwähnten Folge, sondern darauf, ob es überhaupt Glaubwürdigkeitsmotive für die Orthodoxie und die evangelischen Einzelgruppen gibt, insofern sie im Teilsinn zum Volke Gottes gehören? Mit anderen Worten ist es vertretbar, zu sagen, es gibt diese Glaubwürdigkeitsgründe und deshalb führt tatsächlich der Weg zum Heil für eine ganze Reihe Menschen zwar der über die Kirche, aber über sie im Teilsinne?

Eine eindeutige Antwort darauf gibt es bis heute nicht. Wir müssen sie aber suchen, wenn die Lehre von der Glaubwürdigkeit von der heutigen Fundamentaltheologie in der erforderlichen Weite vor sich gehen soll. Wenn es jedem Nichtkatholiken freisteht den Glauben und die Religion zu wählen, ist damit implizit mitgesagt, dass er in jeder zum Heil gelangen kann; und weiter ist mitgesagt, dass es immerhin in der Möglichkeit jeden Nichtkatholiken liegt, den ihm verbürgter scheinenden Glaubwürdigkeitsgründen für die Kirche im Vollsinn zu folgen, falls ihn kein unüberwindliches Hindernis davon abhält. Daraus scheint sich aber zu ergeben, dass er für sein Bleiben, etwa in der Orthodoxie und so weiter tatsächlich Glaubwürdigkeitsgründe hat.

Anhang V
M. D. Koster, Der Funktionalismus als objektive Gefahr
der Priester¹

[nach 1952]

Alles Große ist gefährdet... (Platon, Staat 4970)

Es wäre eine fast zur Lebensaufgabe sich auswachsende Mühsal, darzustellen die der Kirche *immanenten Gefahren* für Priester, das heißt solcher Gefahren, die mit den Diensthandlungen derselben ohne weiteres und von selbst verbunden sind, mögen diese sakramentaler oder auch anderer Art sein - und im Dasein ihrer Vollzieher innerhalb und außerhalb der verschiedenen Kurien - den *Institutionalismus*, den *Legalismus*, den *Funktionalismus* und den *Perfektionismus*, die nur genannt zu werden brauchen, um in ihrem Gefahrenmoment verstanden und verabscheut zu werden.

Hier ist nur die phänomen-beschreibende Rede vom Funktionalismus:

1. in *Ergänzung* der Darlegungen über den Funktionalismus der heutigen Naturwissenschaft und ihrer Verwandten, und

2. als *Ergänzung sozialer Art*, da der bisher mitbehandelte *Personenkreis* sich nicht auf die Kleriker erstreckte, die schon immer ohne das Industriezeitalter im Gefälle standen, aber heute desto mehr darin stehen, zu „Funktionären“ *herabzusinken*.

I. *Phänomenologische Bestimmung des klerikalen „Funktionalismus“*

Die Gefahr des „Funktionalismus“ des Klerus ist eine *vor* jeder moralischen Intention personaler Art liegende *Tatsache*. Mit ihr ist nicht gemeint die Gefahr jenes *klerikalen Routinismus*, der oft bloß eine Temperamentssache ist, oder durch Umstände erzwungen ist, etwa durch zu große Diözesen und Pfarreien oder durch Konflux vor Festtagen, jedoch zur *Folge* des „Funktionalismus“ werden kann.

Auch die Gefahr der *Geschäftigkeit* ist für sich genommen noch keine zum Funktionalismus, sie steht ihm aber schon sehr nahe, was im Lateinischen ganz deutlich wird: *neg-otiari* = faktisch keine Muße finden, haben, wollen. Die *faktische Geschäftigkeit* ist somit *auf dem Wege* zum „Funktionalismus“. *Dieser selbst ist jene irrige Geisteshaltung, aus der ein*

¹ Th. Haecker, Tag- und Nachtbücher, München 1947, S. 212; J. Pieper, Muße und Kult, München 1948. Eigene Literatur zu diesem Gegenstand gibt es nicht.

Kleriker dazu geführt wird oder bereits vor seinem Klerikertum dazu geführt ist, seine Diensthandlungen als Leistung, Arbeit abwertend anzusehen und zu vollziehen.

Um das recht zu verstehen, folge eine elementare *Erklärung*:

1. „*Geisteshaltung*“ will bedeuten eine auf unzureichender Glaubenskenntnis und -haltung beruhende *Abwertung* der priesterlichen und bischöflichen Diensthandlungen auf den Rang der *ökonomischen Leistungen und Nutzhandlungen*. Der „Irrtum“ dieser „Haltung“ wird erst in II. behandelt.

2. „*Diensthandlungen*“ besagen sakramentale, nichtsakramentale, verkündigungs- und verwaltungsmäßige, kuriale und nichtkuriale Handlungen im Volke Gottes, die allein aufgrund einer Weihe oder Jurisdiktion vollzogen werden können und sollen. Konkretisierungen dieser Handlungen folgen in der weiteren Darlegung.

3. „*Leistung und Arbeit*“ bedürfen keiner Erklärung. Die *Folgen* sind unausbleiblich:

a. Gebet, Messopfer, Sakramentspendung, Predigen, Katechesieren, Beerdigungen usw. als Arbeit gesehen *fordern* ihre Besoldung, Entlohnung. Etwas anderes ist es, zu sagen, diese Handlungen *forderten* ihren Lohn, und zu sagen, die Kleriker müssten leben. Das gerade besagt nicht „entlohnt“ werden, sondern durch Gaben und Almosen unterstützt werden gelegentlich solcher Handlungen oder zu einer andern Zeit, was wirklich besser wäre. Von Firmen, Weihen, Kirchenkonsekrationen, Visitationen usw. gilt dasselbe;

b. die kirchlichen Diensthandlungen werden „*Funktionen*“ genannt, worin notwendig mitenthalten ist, dass der, der sie vollzieht, ein *kirchlicher „Funktionär“* ist, auch dann, wenn man es nicht wahrhaben will. Das zeigt sich *vor allem* darin, dass viele *Kleriker* ständig reden vom „Sich-aufreiben im Dienste“, von der „Last des Breviergebetes“, des „Predigens“, der „Sakramentspendung“ usw. Fraglos ist mit sehr vielen Diensthandlungen des Klerus ein gerütteltes Maß von „Mühe“ verbunden. Sie soll jedoch den Sinn für das Sakral-Feierliche derselben Diensthandlungen nicht erdrücken, ersterben und aus dem Geiste tilgen lassen. Aber auch zeigt sich der Funktionalismus und das „Funktionärerertum“ darin, wie *höhere Stellen*, die römische Kurie miteingeschlossen, das „Funktionieren“ in Pfarreien, Diözesen und Klöstern „hochschätzen“, „belobigen“, „anerkennen“ und „belohnen“;

c. die *Ausbildung der Kleriker* wird mehr als eine *für kirchliche Funktionäre* dargeboten, angesehen und gewertet denn *als Glaubensbildung ganzheitlicher Art für Christen*, die natürlich das nötige Wissen zum rechten Vollzug der kirchlichen Diensthandlungen *zur Glaubensbildung dazu* erwerben müssen. Man braucht hierbei bloß an die Ausbildung der allermeisten Welt- und Kongregationspriester zu denken in der Gegenwart, und in der Vergangenheit an die Gepflogenheit vor dem Trienter Konzil, die Kleriker ihr Wissen für die kirchlichen „Funktionen“ bei den Pfarrern als den alten „Funktionären“ lernen zu lassen. Die Frage drängt sich auf, ob nicht die leidigen „*Handbücher*“ für den Klerus wegen und um seines „Funktionswissens“ willen entstanden sind, die zwar dieses, aber keine *ganzheitliche Glaubensbildung für Christen* vermitteln können, *die auch noch Kleriker sind*;

d. der *Routinismus* wird Folge des „Funktionierens“ in der Kirche Gottes, wenn der *Aktivismus*, die Aktivität den *Haupttenor* der klerikalen Tätigkeit spielt;

e. die *Geschäftigkeit* wird zum Funktionalismus, wenn in der klerikalen Tätigkeit das Leitbild der „*sozialen Leistung*“ vorherrscht, statt dafür die Vermittlung der Gaben Gottes und die ihnen entsprechende Offenheit in jener Tätigkeit gesehen wird;

f. die schrecklichste Folge des klerikalen „Funktionalismus“ scheint jedoch das klerikale „Machtgefühl“ und „Machbewusstsein“ gegenüber Untergebenen und vor allem gegenüber den Laien zu sein, von denen man kaum noch etwas anderes neben dem Glauben verlangt, als „*submissio, reverentia, obedientia*“.² Und das fast immer mit stiller Berufung auf einen *Wahrheits- und Ordnungsfanatismus*, den man aber zu tarnen sucht.

Hier könnte jemand einwenden; das Gesagte zeige das Gefälle zu der Behauptung hin, es wäre mit dem Vollzug der kirchlichen Diensthandlungen *von vornherein, in sich selbst* die Gefahr des klerikalen „Funktionalismus“ gegeben, nicht erst in der Intention der Kleriker. Die heiligen Handlungen der Kirche würden *in sich diese Gefahren bergen, somit das Priestertum und Bischoftum in sich*.

RESPONDEO: Das ist genau die Wahrheit, die zu sehen man sich scheut. Gerade auf den kirchlichen Diensthandlungen beruhen die sogenannten *Standesgefahren des Klerus*, zu denen insbesondere die des klerikalen "Funktionalismus" zählt. Das ist nunmehr aufzuzeigen.

II. Der Realgrund des klerikalen „Funktionalismus“

Um nunmehr den *Grund* für den klerikalen „Funktionalismus“ in *den heiligen Handlungen ihres Dienstes* zu sehen, scheint es erforderlich zu sein, *zwei Analysen* vorzuschicken: *die der sakralen Diensthandlungen und des Priesters und Bischofs*.

Diese Diensthandlungen haben zum Teil, das sind die *sakramentalen Handlungen*, einen unsichtbaren und sichtbaren Faktor; dasselbe gilt von allen *Segens- und Weihehandlungen, servatis servandis*; das gilt auch von allen *Lehr- und Verkündigungshandlungen* von denen Schrift und Thomas sagen, dass sie charismatischen Charakter hätten. Zweifel könnten allein bestehen hinsichtlich der *Verwaltungshandlungen*, obwohl auch bei ihnen als *sehr wahrscheinlich* anzunehmen ist, sie eines (bisher nicht untersuchten noch benannten) unsichtbaren Faktors nicht entbehren. *Dafür spricht* 1 Kor 12,28, wo die gubernationes – κυβερνήσεις, denen doch die Verwaltungshandlungen zugeordnet sind, unter die *kirchlichen Charismen* gerechnet werden, wie alle Arten der Lehrhandlungen, und viele andern, die als *charismatische* Handlungen bekannter sind. Die Ansicht, sogenannte „amtliche“ und „charismatische“ Handlungen wären unterschieden, wie Karl Rahner will, scheint daher gegen die *Schrift* zu stehen, und gegen die *Realität* dieser Handlungen: so ist die

² Canisius, Catech. Major seu Summa doctrinae christianae post-Tridentina 1566/1592, ca. 3, 2 n. XII-XVI. Ed. Frid. Streicher, München-Rom 1933, S. 111–113.

„amtliche“ Handlung des Definierens durch den Lehrkörper stets „charismatisch“. Anders ausgedrückt: *der sichtbare Faktor der kirchlichen Diensthandlungen ist ein qualitativ anderer als derjenige anderer Handlungen.*

Dieser *objektive und reale* Umstand bedingt *aus sich die dauernde Gefahr*, alle kirchlichen Diensthandlungen *wegen ihres sichtbaren Handlungsfaktors* als *Aktivitäten, Mühen und Lasten* und *soziale Funktionen*, und das heißt als „Arbeit und Leistung“, einzustufen und im Vollzug zu *erleben*. Damit ist der „Funktionalismus“ *gegeben*, ohne dass der Glaube an den unsichtbaren Faktor der kirchlichen Diensthandlungen verloren, noch auch eine moralische Intention vorausgegangen wäre. Wir müssen daher sagen: Der *klerikale Funktionalismus* beruht *zuerst einmal auf einem in den kirchlichen Diensthandlungen objektiv begründeten, sachlichen Irrtum über diesen* letzteren selber. Aber das ist nicht alles: ein gleich zu nennendes Zeitübel führt heute noch leichter als früher zum Übel des klerikalen „Funktionalismus“.

Man muss außerdem im Industriezeitalter in Betracht ziehen, dass die Luft gleichsam von „Funktionalismus“ und „Funktionärerium“ erfüllt ist und in die Kirche hineinwirkt durch junge Leute, die ihn teils *mitbringen* – und teils *vorfinden* auf einer anderen als der ihnen bisher bekannten Ebene. Wir müssen aber noch dazusagen: der klerikale „Funktionalismus“ *beruht außerdem: auf einem im Dasein des Priesters oder Bischofs objektiv begründeten Irrtum über diese selber*. Um das zeigen zu können, braucht nur die Analyse von Priester und Bischof vorgebracht zu werden (vgl. Beginn des Abschn. II).

In der Regel sagt das Volk, der Priester wäre auch ein Mensch neben dem, dass er Priester sei. Oder auch: Er ist auch nur Mensch; als Priester wäre er zu achten, nicht immer auch als Mensch. Darin liegt nur eine halbe Wahrheit, wie in vielen volkstümlichen Aussagen. Ist es doch sicher, dass ein Priester auch noch ein drittes ist, nämlich ein Laie oder Christ. Mensch, Laie und Priester zugleich ist der Priester. *Wem* von diesen dreien im *Priester* kommt der *Irrtum* zu, über das Dasein des Priesters. Die *Antwort* liegt, auf der Hand: *dem Priester, der das Menschen- und Laientum in sich verkürzt hat*, dem „Nur-Priester“, und damit dem klerikalen „Funktionär“ *in Reinkultur* eignet dieser Irrtum über das priesterliche Dasein.

Dieser Irrtum besteht nämlich darin, *die Kirche anzusehen als Arbeiter-Staat Christi, der den christlich verarmten reinen „Funktionär“, den Priester, der einzig in der völligen „Auslastung“ durch den „klerikalen Dienst“ das Bild des erfüllten Lebens zu sehen und zu bejahen vermeint.*

Wir sehen somit: auf zwei schweren Irrtümern fußt der klerikale „Funktionalismus“: auf dem über die kirchlichen Diensthandlungen einerseits, auf dem über die priesterliche Daseinsweise anderseits.

Diese Irrtümer als das *Fundament* jener Geisteshaltung, die wir klerikalen „Funktionalismus“ nennen, bedingen auch die eigentümliche *Gefahr*, die mit ihm verbunden ist. Sie dürfte in einzelnen Gefahrenmomenten bestehen, deren Stufung etwa folgende ist:

1. der *Sinn* für das *Sakral-Feierliche* und *-Festliche* der kirchlichen Diensthandlungen, das darin besteht, *mit Gott und dem Menschen Christus mitzuwirken, von ihnen beansprucht zu sein*, geht verloren zugunsten ihres „Arbeits- und Leistungssinnes“;

2. damit *täuschen jene Handlungen durch ihren Charakter des „Funktionierens“ ein erfülltes Priesterleben vor*, das durch den Ausfall des *Menschlich-Laikalen* in Wirklichkeit nicht Vorhanden ist;

3. die *Einsicht* in diese Täuschung, mehr noch die *Erfahrung des Leerlaufs* des Lebens des Priesters, der zum „Funktionär“ geworden ist, *stürzt* ihn in die „vollzogene“ *Gottlosigkeit, den Atheismus*, oder in das *Leben der Sinne*; das erste gleichsam aus Rache an Gott, der sich verborgen hielt; das andere aus „Lebenshunger“, um zum „vollen“ Leben zu kommen. Beides sind natürlich wieder neue Irrtümer. Wie weit dabei moralische Intentionen noch mitsprechen, dürfte kaum zu entscheiden sein.

Damit sind eine Reihe *Folgen* aufgerufen, die zu bedenken wären, solche, die das *aktuelle Kirchenrecht tangieren* und hier angedeutet, aber nicht behandelt werden sollen, und solche, die die *Kirchenleitung angehen*.

III. Gefahrenbannung

1. *Negativ: Die objektive Gefahr ist nicht zu bannen*, weil sie in den kirchlichen Diensthandlungen und im Priestersein als solchen begründet liegt.

2. *Positiv: Die subjektive Gefahr kann gemindert werden*

a. *vom einzelnen Priester:*

1) durch *sein* Gebet und das *anderer* für ihn. Damit rückt der *personale* Wert des Priestergebetes *vor* den *kollektiven* zugunsten des ganzen Volkes Gottes. Denn jeder hat zuerst für sich zu beten;

2) durch *seine* Reifung, die den „Funktionär“ in ihm nicht aufkommen lässt, indem er:

a) *sein Menschtum* und *sein Laikales* = *allgemein katholisch Christliches ausfaltet*, wozu mitgehört, im Laienmäßigen und Einfachen, Gesunden zu verbleiben und zuwachsen;

b) sich über seine *kirchlichen Diensthandlungen* und sein Priestersein *restlos illusionslos belehrt*, bzw. durch *andere belehren lässt* und *nicht irre wird*, weder an sich, noch an seinen kirchlichen Diensthandlungen, noch an den Gläubigen, für deren Dienst er steht;

b. *von der Kirchenleitung:*

1) durch Hinaufrücken des Weihe- und Gelübdealters;

2) durch Ergänzung der Internatserziehung durch freiere und selbsttätige Mitwirkung der Kleriker;

- 3) durch radikale Aufklärung über die kirchlichen Diensthandlungen und über das Klerikersein, in dem nicht das Menschliche noch das Laikale enttont werden darf. Auf die erste sachliche Forderung hat ein hoher Prälat der Kirche³ geantwortet, es sind etwa zehn Jahre her: „Ein hohes Ideal, aber es geht nicht weil wir dann nur die Hälfte des Klerus bekämen, den wir brauchen.“ Schweigen über die ändern Punkte daher das Klügste. Hierin ist wegen des *kirchlichen Institutionalismus* kaum etwas zu erwarten. Somit hat jeder Priester für sich zu stehen, seine Reife anzustreben und illusionslos zu leben.

³ Kard. Frings von Köln.

ABKÜRZUNGEN

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Rom 1909ff)	NRTh	Nouvelle Revue Théologique
AHDL	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age	OR	L'Osservatore Romano
Arch.Prov. Teutoniae	Archivum Provinciae Teutoniae	PL	Patrologia Latina
Ang	Angelicum	RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
ASS	Acta Sanctae Sedis (Rom 1865–1908)	RSR	Recherches des sciences religieuses
BBKL	Biografisch-bibliografisches Kirchenlexikon	RevSR	Revue des Sciences Religieuses
Cath(M)	Catholica. Vierteljahresschrift für Ökumenische Theologie	RThom	Revue Thomiste
CIC	Codex Iuris Canonici	SC	Sacrosanctum Concilium
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie	Schol	Scholastik
DH	H. Denzinger – P. Hünermann	SOP	Sacri Ordinis Praedicatorum
DS	H. Denzinger – A. Schönmetzer	STh	Summa Theologiae (Thomas von Aquin)
DT	Divus Thomas (Fribourg)	STV	Studia Theologica Varsoviensia
DThA	Die Deutsche Thomas-Ausgabe	ThGl	Theologie und Glaube
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie	ThLZ	Theologische Literaturzeitung
GS	Gaudium et spes	ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
Hochl	Hochland	ThQ	Theologische Quartalschrift
IKaZ	Internationale katholische Zeitschrift Communio	ThRv	Theologische Revue
Irén	Irénikon	TThZ	Trierer Theologischer Zeitschrift
KuD	Kerygma und Dogma	ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
LCO	Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum	UR	Unitatis reintegratio
LG	Lumen gentium	VS	La vie spirituelle
LJ	Liturgisches Jahrbuch	WiWei	Wissenschaft und Weisheit
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche	ZAM	Zeitschrift für Ascese und Mystik
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie

SCHRIFTEN VON MANNES DOMINIKUS KOSTER

Bücher

- Wesen und Natur der Kirche Christi. Eine systematische Studie nach den ekklesiologischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquino, Walberberg 1937, veröffentlicht als Teildruck, Bonn 1939.
- Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, S. 195–272.
- Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche, Regensburg-Münster 1948.
- Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn, Heidelberg 1950.
- Kreuz und Altar – Das Eucharistische Opfersymbol (1960), unveröffentlicht.
- Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, hrsg. von Hans-Dieter LANGER, Hermann PESCH, Mainz 1971.

Aufsätze

- Natur und Übernatur. Die christliche Gesamtordnung, in: Cath(M) 5 (1936), S. 15–29. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 3–15.
- Theologische Besinnung. Bemerkungen zu Paulus Wyser: Theologie als Wissenschaft [Salzburg 1938], in: Cath(M) 7 (1938), S. 89–113. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 16–38.
- Methodenfrage der Theologie. Zu Louis Charlier: Essais sur le Problème Théologique [Thuillies 1938], in: ThRv 38 (1939), S. 41–48.
- Theologie, Theologien und Glaubenssinn, in: Theologie und Seelsorge 35 (1943), S. 82–90.
- Vom Sinn der Firmpartnerschaft, in: ThGl 36 (1944), S. 75–83.
- Symbol und Sakrament, in: Die Neue Ordnung 1 (1946/1947), S. 385–403. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 151–171.

- Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens, in: Die Neue Ordnung 2 (1948), S. 60–85. Abgedruckt in: Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn, Heidelberg 1950, S. 11–57.
- Symbol und Firmung, in: Die Neue Ordnung 2 (1948), S. 297–321.
- Der Rosenkranz als Gebet der Kirche, in: Der Gottesfreund 2 (1949), S. 151–159. Englisch unter dem Titel: The Rosary as a Prayer of the Church, in: Cross and Crown 4 (1952), S. 319–328.
- Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen, in: Die Neue Ordnung 3 (1949), S. 226–243. Abgedruckt in: Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn, Heidelberg 1950, S. 59–143. Teilweise abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 131–150.
- Maria und der Übermensch, in: Der Gottesfreund 3 (1950), S. 225–231.
- Theologie und Heiligkeit. Eine kritische Entgegnung, in: Die Neue Ordnung 4 (1950), S. 113–121.
- Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft, in: Die Neue Ordnung 4 (1950), S. 206–219. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 115–130.
- Hirtensorge des Papstes um Kirche und Welt, in: Die Neue Ordnung 7 (1953), S. 321–324.
- Die Stellvertretung Mariens bei Thomas von Aquin, in: Carl FECKES (Hrsg.), Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen, Paderborn 1954, S. 181–185.
- Relate ad progressum dogmatis immaculatae conceptionis doctrina S. Thomae magni valoris erat, in: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici Mariani Romae anno 1954 celebrati, Romae 1955, Vol. 6, S. 124–135.
- Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein? Zu einer früheren Thomas-Auslegung, in: Johann AUER, Hermann VOLK (Hrsg.), Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Michael Schmaus zum 60. Geburtstag, München 1957, S. 607–624. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 61–76.
- Die Himmelfahrt Mariens gleichsam die Vollendung ihrer Unbefleckten Empfängnis. Ein theologischer Versuch, in: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici Mariani Romae anno 1954 celebrati, Romae 1957, Vol. 10, S. 39–45. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 77–94.
- Neues dogmengeschichtliches Stadium der Firmung heute?, in: MThZ 9 (1958), S. 39–45.
- Ist die Frage nach der Corredemptio Mariens richtig gestellt?, in: ThQ 139 (1959), S. 402–426. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 95–112.

- Zur Metaphysik Cajetans. Ergebnisse jüngster Forschung, in: Schol 35 (1960), S. 537–551.
- La Tradition, parole permanente de Dieu, in: La parole de Dieu en Jésus-Christ. Cahiers de l'actualité religieuse 15, Tournai 1961, S. 143–156.
- Von der Findung der theologischen Grundsätze, in: Joseph RATZINGER, Heinrich FRIES (Hrsg.), Einsicht und Glaube. Festschrift für Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag, Freiburg 1962, S. 280–298. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 39–58.
- Das Schriftzeugnis in der Mariologie des Thomas von Aquin, in: Mariologische Studien II, hrsg. von der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, Essen 1963, S. 80–94.
- Reformatorische und katholische Grundansichten über den Marienkult, in: Mariologische Studien III, hrsg. von der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, Essen 1964, S. 177–191.
- Volk Gottes in seiner Offenheit zur Welt (1964/1965), Anhang II, S. 246–257.
- Die Kirche, das Volk Gottes – Zum Geheimnis des Volkes Gottes (1965), Anhang III, S. 258–272.
- Die fundamentaltheologische Grundlegung (des Glaubens) im Licht der modernen Glaubenssituation (1965), Anhang IV, S. 273–284.
- Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil. Ein ekklesiologischer Diskussionsbeitrag, in: ThQ 145 (1965), S. 12–41. Abgedruckt in: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien, Mainz 1971, S. 172–193.
- Der Funktionalismus als objektive Gefahr der Priester (nach 1965), Anhang V, S. 285–290
- Kurztraktat einer Theologie der Verkündigung, in: Leo SCHEFFCZYK, Werner DETTLOFF, Richard HEINZMANN (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, Bd. II, Paderborn 1967, S. 1363–1387.
- La Chiesa come popolo di Dio, in: Renovatio 3 (1968), S. 509–525.
- La Liturgia nell'esperienza spirituale cristiana, in: Renovatio 4 (1969), S. 63–71.

Die Texte von M. D. Koster, insofern sie im Sammelband *Volk Gottes im Werden* (hrsg. von H.-D. Langer und O. H. Pesch) abgedruckt sind, werden nach dieser Ausgabe zitiert. Das Buch *Ekklesiologie im Werden* wird nach der ersten Ausgabe (Paderborn 1940) zitiert. Der Aufsatz *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen* wird aus dem Buch *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens* (1950) genommen, weil er im Sammelband von Langer und Pesch nur auszugsweise wiedergegeben ist.

LITERATURVERZEICHNIS

Antonio ACERBI, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium“, Bologna 1975.

Stephan ACKERMANN, Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche, Würzburg 2001.

Karl ADAM, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: ThQ 114 (1933), S. 40–63.

- Ekklesiologie im Werden? Kritische Bemerkungen zu M. D. Koster's Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart, in: ThQ 122 (1941), S. 145–166.

- Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf ¹¹1946.

Zoltán ALSZEGHY, Le sens de la foi et le développement dogmatique, in: René LATOURELLE (Hrsg.), Vatican II. Bilan et Perspectives. Vingt-cinq ans après (1962–1987), Bd. I, Montréal-Paris 1988, S. 153–170.

Alfons AUER, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

Ignaz BACKES, Das Volk Gottes im Neuen Bunde, in: Hans ASMUSSEN (Hrsg.), Die Kirche – Volk Gottes, Stuttgart 1961, S. 98–129.

Hans Urs VON BALTHASAR, Theologie und Heiligkeit, in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie, Einsiedeln 1960, S. 195–225.

Hans BARION, Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Tübingen 1931.

Karl BARTH, Die Not der evangelischen Kirche, in: Zwischen den Zeiten 9 (1931) S. 89–106.

Bernard BARTMANN, Katholische Bewegungen mit Hemmungen, in: ThGl 28 (1936), S. 19–28.

- Um die Kirche, in: ThGl 24 (1932), S. 89–93.

Guy BEDOUELLE, Dominikus. Von der Kraft des Wortes, Graz-Wien-Köln 1984.

Wolfgang BEINERT, Der Glaubenssinn der Gläubigen in der systematischen Theologie, in: Günter KOCH (Hrsg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993, S. 51–78.

- Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: Dieter WIEDERKEHR (Hrsg.) Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 66–131.

Juan BELDA-PLANS, La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI, Madrid 2000.

Johannes BEUMER, Apologetik oder Dogmatik der Kirche?, in: ThGl 31 (1939), S. 379–391.

- Glaubenssinn der Kirche?, in: TThZ 61 (1952), S. 129–142.

- Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, in: Michael SCHMAUS, Alois GRILLMEIER (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Faszikel 4, Freiburg-Basel-Wien 1962, S. 89–138.

Karl BINDER, Zum Schriftbeweis in der Kirchentheologie des Kard. Juan de Torquemada, in: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift Michael Schmaus, B. I., Paderborn 1967, S. 511–550.

Ernst Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Freiburg im Breisgau 1973.

Anton BODEM, Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan, Trier 1971.

Max Hildebert BOEHM, Das eigenständige Volk, Göttingen 1932.

Leonard BOFF, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985.

Louis BOUYER, Où en est la théologie du Corps Mystique?, in: RevSR 22 (1948), S. 313–333.

Johannes BRINKTRINE, Was ist die Kirche?, in: ThGl 28 (1936), S. 190–196.

- Von der Struktur und dem Wesen der Kirche, in: ThGl 26 (1934) 21–29.

- Zur Definition der Kirche, in: ThGl 33 (1941), S. 225–227.

Johannes BUNNENBERG, Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars, Mainz 1989.

Jacob BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien, Bd. I, Leipzig ³1899.

Peter CANISIUS, Catechismus Major seu Summa doctrinae christianae post-Tridentina 1566/1592. Hrsg. von Friedrich STREICHER, München-Rom 1933.

Odo CASEL, Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1935.

Ernst CASSIRER, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt ⁵1977 (1. Aufl. Leipzig, 1927).

Louis CERFAUX, La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul, Paris 1942,

Louis CHARLIER, Essai sur le Problème Théologique, Thuillies 1938.

Sophronius CLASEN, Wachstum des Glaubens, in: WiWei 15 (1952), S. 144–149.

Ernst COMMER, Die Kirche. In Ihrem Wesen und Leben dargestellt, Wien 1904.

Yves CONGAR, L'apostolicité de l'Eglise selon S. Thomas d'Aquin, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 44 (1960), S. 209–224.

- Aspects Ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e, in: AHDL 28 (Paris 1962), S. 35–151.

- Le Concile et les Conciles, Paris-Chevetogne 1960.

- Le corps mystique du Christ, in: VS 50 (1937), S. 113–138.

- Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle, in: Alois GRILLMEIER, Heinrich BACHT (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon, Bd. III, Würzburg 1954, S. 239–268.

- „Ecclesia“ et „Populus (Fidelis)“ dans l'Ecclésiologie de S. Thomas, in: St. Thomas Aquinas 1274–1974 Commemorative Studies, Bd. II, Toronto 1974, S. 159–173.

- L'ecclésiologie du haut Moyen-Age, Paris 1968.

- L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Paris 1970.

- Esquisses du Mystère de l'Eglise, Paris 1941.

- Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966.

- L'idée de l'Eglise chez Saint Thomas d'Aquin, in: RSPTh 29 (1940), S. 31–58.

- Jalons pour la théologie du laïcat, Paris 1953, S. 14.

- „In dulcedine societatis quaerere veritatem“ – Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII^e siècle, in: Gerbert MEYER, Albert ZIMMERMANN, Paul-Bernd LÜTTRINGHAUS (Hrsg.), Albertus Magnus, Doctor Universalis, 1280/1980, Mainz 1980, S. 47–57.

- Die Kirche als Volk Gottes, in: Conc(D) 1 (1965), S. 5–16.

- Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1956.
 - Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, in: Michael SCHMAUS, Alois GRILLMEIER, Leo SCHEFFCZYK (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, Faszikel 3c, Freiburg-Basel-Wien 1971.
 - Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral, in: Atti del Congresso internazionale n. 5, L'agire morale, Naples 1974, S. 9–19.
 - La Tradition et les traditions. Essai théologique, Paris 1963.
 - La Tradition et la vie de l'Eglise, Paris 1963.
 - Traditio thomistica in materia ecclesiologicala, in: Ang 43 (1966), S. 405–428.
 - Pour une Eglise servante et pauvre, Paris 1963.
 - D'une „Ecclesiologie en gestation“ à Lumen Gentium Chap. I et II, in: Otto Hermann PESCH, Hans-Dietrich LANGER (Hrsg.), Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes Dominikus Koster zum siebzigsten Geburtstag, Freiburg/Schweiz 1971, S. 366–377.
 - Situation und Aufgabe der Theologie heute, Paderborn 1971.
 - Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin, in: RSPTh 62 (1978), S. 523–541.
- Nils Alstrup DAHL, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums, Darmstadt 1963 (1. Aufl. Oslo 1941).
- Achille DARQUENNES, La définition de l'Eglise d'après saint Thomas d'Aquin, in: L'Organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime, Louvain 1943, S. 1–53.
- Ludwig DEIMEL, Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens, Freiburg im Breisgau 1940.
- Mariano DELGADO, Abschied vom erobernden Gott, Immensee 1996.
- Bartolomé de Las Casas als mystisch-politischer Prophet, in: Barbara HALLENSLEBEN, Guido VERGAUWEN (Hrsg.), Praedicando et docendo. Mélanges offerts à Liam Walsh OP, Fribourg 1998, S. 253–268.
- Alois DEMPF, Christliche Staatphilosophie in Spanien, Salzburg 1937.
- Meister Eckhart, Freiburg im Breisgau 1960.

- Volk und Völker im Gottesreich, Augsburg 1932.

David Alfonso DÍAZ CORRALES, La definición de la Iglesia como Asamblea de los Fieles según Santo Tomas de Aquino, Lizenziatsarbeit, Freiburg/Schweiz 1997.

Christian DUQUOC, Das Volk Gottes als aktives Glaubenssubjekt in der Kirche, in: Conc(D) 25 (1985), S. 281–287.

Thomas EGGENSBERGER, Ulrich ENGEL, Bartolomé de Las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios, Mainz 1991.

Josef EGER, Salus gentium. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand, Dissertation, München 1947.

Eduard EICHMANN, Klaus MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici, Paderborn 1949.

Paul ENGELHARDT, Dominikanische Gestalten: Mannes Dominikus Koster OP, in: Wort und Antwort 36 (1995), S. 134–137.

Manfred ENTRICH, Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Zum Ethos dominikanischer Verkündigung, in: Th. Eggensberger, U. Engel (Hrsg.), Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne, Mainz 1995, S. 323–333.

Karl ESCHWEILER, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – Matthias Josef Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis, Augsburg 1926.

Eva-Maria FABER, Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologische Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara, Würzburg 1993.

Henri-Marie FERET, Vie intellectuelle et vie scolaire dans l'Ordre des Prêcheurs, Archives d'histoire dominicaine I, Paris 1946.

Reto Luzius FETZ, Personbegriff und Identitätstheorie, in: FZPhTh 35 (1988), S. 70–106.

Leonard FIC, Il „sensus fidei“ nel Pensiero di M. D. Koster e nel Vaticano II, Włocławek 1995 (Dissertatio ad doctoratum in Facultate S. Theologiae, Angelicum, Roma).

- „Sensus Fidei“ jako kryterium wiary według M.D. Kostera, in: STV 15 (1977), S. 77–94.

Ernst FINCKE, Ein neuer Kirchenbegriff im Werden. Vom I. zum II. Vatikanischen Konzil, in: Hans ASMUSSEN (Hrsg.), Die Kirche – Volk Gottes, Stuttgart 1961, S. 30–65.

Daniel J. FINUCANE, *Sensus Fidelium. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era*, San Francisco-London-Bethesda 1996.

Georges FLOROVSKY, *Le corps du Christ vivant*, in: *La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel 1948, S. 9–57.

Albert FRIES, *Ekklesiologie im Werden* in: *ThPQ* 94 (1941), S. 299–317.

Heinrich FRIES, *Gibt es ein Lehramt der Gläubigen?*, in: *Conc(D)* 25 (1985), S. 288–293.

Franz Xaver FUNK (Hrsg.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Bd. 2, Paderborn 1905.

Ambrois GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1910.

Louis GARDET, Marie-Marcel ANAWATI, *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie comparative*, (*Etudes de Philosophie* 37), Paris 1948.

Eugenio GARIN, *L'Education de l'homme moderne 1400–1600*, Paris 1968.

Josef Rupert GEISELMANN, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, in: *ThQ* 107 (1926) S. 198–222, 108 (1927) S. 233–255.

Roman GIGER, *Die Kirche zwischen Menschlichkeit und Mysterium. Anthropologische Dimensionen in Entwürfen der neueren katholischen Ekklesiologie*, Teildruck, Roma 2004.

Etienne GILSON, *Cajétan et l'humanisme théologique*, in: *AHDL* 22 (1955), S. 113–136.

Johann Wolfgang GOETHE, *Sprüche in Prosa, Sämtliche Maximen und Reflexionen*, aus den Quellen neu ediert, geordnet und kommentiert, Bd. I.13 der 40bändigen Frankfurter Goethe-Ausgabe, Frankfurt a. M. 1993.

José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *Antropología, Persona y Comunidad*, in: Ignacio ELLACURÍA, Jon SOBRINO (Hrsg.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Bd. II, Madrid 1990, S. 49–78.

Martin GRABMANN, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903.

- *Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft*, in: Matthias Joseph Scheeben. *Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft*, Hrsg. vom katholischen Akademikerverband, Mainz 1935, S. 55–108.

Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 2001.

Domenico GRASSO, The Good News and the Renewal of Theology, in: Josef Andreas JUNGSMANN, The Good News Yesterday and Today. The Good News and our Proclamation of the Faith. With Essays in Appraisal of Its Contribution, New York-Chicago 1962, S. 201–210.

Romano GUARDINI, Möglichkeiten und Grenzen der Gemeinschaft, in: Unterscheidung der Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963, Bd. I, Mainz-Paderborn 1994.

- Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen (1926), in: Unterscheidung der Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963, Bd. I, Mainz-Paderborn 1994.

- Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz 1923.

Theodor HAECKER, Tag- und Nachtbücher 1939–1945, München 1947.

August HAGEN, Die kirchliche Mitgliedschaft, Rottenburg 1938.

Barbara HALLENSLEBEN, Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan, Münster 1985.

Herbert HAMMANS, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, Essen 1965.

- Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, in: Conc(D) 3 (1967), S. 50–59.

Leonhard HELL, Art. Koster, Dominikus Mannes, in: LThK³ 6 (1997), S. 405.

Fritz HOFMANN, Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus, Münster 1933.

Oswald HOLZER, Christus in uns. Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-Mysticum-Literatur, in: WiWei 8 (1941) 24–35; 64–70; 93–105; 130–136.

Jacob HOMMES, Zwiespältiges Dasein. Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg 1953.

- Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung, Regensburg 1955.

- Krise der Freiheit. Hegel – Marx – Heidegger, Regensburg 1958.

Peter HÜNERMANN, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003.

- Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven, Münster 1995.

Diego IRARRAZAVAL, Religion Popular, in: Ignacio ELLACURIA, Jon SOBRINO (Hrsg.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Bd. II, Madrid 1990, S. 345–375.

Harry JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938.

Karl JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung* in: *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth*, Basel-Stuttgart 1960.

Hubert JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 1, Freiburg 1949.

JOHANNES PAUL II., *Familiaris Consortio*, (22. November 1981), AAS 74 (1982), 81-191.

- *Redemptor Hominis*, (4. März 1979), AAS 71 (1979), 257-324.

Eberhardt JÜNGEL, *Mission und Evangelisation*, in: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, S. 115–136.

Josef Andreas JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

- *Katechetik*, Freiburg 1955.

Walther KAMPE, *Die Nation in der Heilsordnung. Eine natürliche und übernatürliche Theologie vom Volk*, Mainz 1936.

Thomas KÄPPEL, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum*, Paderborn 1931.

Emil KAPPLER, *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel*, Freiburg/Schweiz 1949.

Ernst KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk: eine Untersuchung zum Hebräerbrieft*, Göttingen 1939.

- *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tübingen 1933.

Walter KASPER, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, in: Walter KASPER (Hrsg.), *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, S. 17–36.

- *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.

Franz-Xaver KAUFMANN, *Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive*, in: Dieter WIEDERKEHR (Hrsg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?*, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 132–160.

Franz-Xaver KAUFMANN, Arnold ZINGERLE (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996.

Medard KEHL, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.

- Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg im Breisgau 1996.

Max KELLER, Volk Gottes als Kirchenbegriff, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970.

Bernd KETTERN, Art. Welty, Eberhard, in: BBKL 18 (2001), 1506–1518. [Neuester Stand der Angaben unter: http://www.bautz.de/bbkl/w/welty_e.shtml]

Elmar KLINGER, Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg-Basel-Wien 1978.

Günter KOCH, Glaubenssinn – Wahrheitsfindung im Miteinander, in: Günter KOCH (Hrsg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993, S. 99–114.

Joannes Dominicus MANSI (Hrsg.), Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde., Florenz-Venedig 1759-1798 (Paris 1901-1927; Graz 1960-1962).

Klaus-Michael KODALLE, Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts „Politische Theologie“, Stuttgart 1973.

Albert Michael KOENIGER, Katholisches Kirchenrecht mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts, Freiburg im Breisgau 1926.

Hans KREIDLER, Eine Theologie des Lebens – Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams, Mainz 1998.

Benoit-Dominique DE LA SOUJEOLE, Le débat sur le surnaturel et l'ecclesiologie contemporaine, in: RThom, Janvier-Juin 2001, S. 329–343.

- Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale, Fribourg 1998.

Franz LAKNER, Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie, in: ZKTh 62 (1938), S. 1–36.

Norbert LÄMMLE, Beiträge zum Problem des Kirchenrechts, Rottenburg 1933.

Tobias Hans-Dieter LANGER, „Die Kirche als eschatologisches Gottesvolk“ in der Theologie des Thomas von Aquin (Möglichkeiten und Grenzen dieser Bestimmung im Rahmen des thomistischen

- Welt- und Gottesbildes), unveröffentlichte Lektoratsdissertation an der Albertus-Magnus-Akademie zu Walberberg 1964.
- Karl LARENZ, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, Berlin² 1935.
- Johannes LAUDAGE, Art. Stojković von Ragusa, Johannes, in: LThK³ 5 (1996), S. 959.
- Clement LIALINE, Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique „Mystici Corporis“, in: Irén 19 (1946), S. 129–152, 283–317 ; 20 (1947), S. 34–54.
- Alain DE LIBERA, Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme, Paris 1996.
- La mystique rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart, Paris 1994.
- Norbert LOHFINK, Der Gott Israels und die Völker, Stuttgart 1994.
- Julio LOIS, Cristologia en la teologia de la liberacion, in: Ignacio ELLACURIA, Jon SOBRINO (Hrsg.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Bd. I, Madrid 1990, S. 223–251.
- JOHANNES B. LOTZ, Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie, in: ZKTh 62 (1938), S. 465–501.
- Henri DE LUBAC, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943.
- Remarques sur l'histoire du mot „Surnaturel“, in: NRTh 61 (1934), S. 225–249, 350–370.
- Surnaturel. Etudes historiques, Paris 1991.
- Maria Alberta LÜCKER, Meister Eckhart und die devotio moderna, Leiden 1950.
- Alvaro Quiroz MAGAÑA, Ecclesiologia en la teología de la liberación, in: Ignacio ELLACURIA, Jon SOBRINO (Hrsg.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Bd. I, Madrid 1990, S. 253–272.
- Alois MAGER, Mystik als Lehre und Leben, Innsbruck 1934.
- Felix MALMBERG, Ein Leib – ein Geist. Vom Mysterium der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1960.
- Pierre MANDONNET, Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre, Gand 1921.
- Francisco MARÍN-SOLA, La Evolución homogénea del Dogma Católico, Madrid-Valencia 1923.
- Emile MERSCH, Le corps mystique du Christ, Löwen 1933.

Johann Baptist METZ, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.

Etienne MICHELIN, Vatican II et le „Surnaturel“, Venasque 1993.

Dietmar MIETH, Christus – das Soziale im Menschen, Düsseldorf 1972.

- Art. Deutsche Mystik, in: LThK³ 3 (1995), S. 123–126.

- (Hrsg.), Meister Eckhart. Einheit mit Gott, Olten 1979.

Hannes MÖHLE, Art. Johannes von Paris, in: LThK³ 5 (1996), S. 955.

Johann Adam MÖHLER, Rezension. Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abtheilung: Die Zeit der Verfolgungen. Von Dr. Theod. Katerkamp, ordentlichem Professor an der theologischen Fakultät zu Münster, Münster 1823. In der Theissingschen Buchhandlung, in: ThQ 5 (1823), S. 484–532.

Heribert MÜHLEN, Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, München-Paderborn-Wien 1968.

Otfried MÜLLER, Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre, in: MThZ 4 (1953), S. 164–186.

John Henry NEWMAN, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung, München 1922.

- An Essay on the Development of Christian Doctrine, London 1887.

- Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens, in: Ausgewählte Werke, Bd. III, Mainz 1940, S. 198–239.

Friedrich NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, in: Werke. Kritische Gesamtausgabe, V/2, Berlin-New York 1973.

Christoph OHLY, Sensus Fidei Fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum, Ottilien 1999.

Wolfgang OCKENFELS, Art. Eberhard, Welty, in: LThK³ 11 (2001), S. 259.

Rudolf PACIK, Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform, in: LJ 43 (1993), S. 62–84.

Jean-Guy PEGÉ, Qui est l'Eglise?, Montréal 1979.

Karl PELZ, Der Christ als Christus. Der Weg meines Forschens, Berlin 1939.

Sabine PEMSEL-MAIER, Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes, in: Dieter WIEDERKEHR (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg-Basel-Wien 1994.

Otto Herman PESCH, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988.

- Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 2001.

Gerhardt PHILIPS, Der Laie in der Kirche, Salzburg 1955.

Josef PIEPER, Muße und Kult, München 1948.

Karl PIEPER, Jesus und die Kirche. Eine biblisch-theologische Untersuchung, Paderborn 1932.

PIUS X., Pascendi dominici gregis, (8. September 1907), AAS 40 (1907) 593–650.

- Sacrorum Antistitum, (1. September 1910), AAS 2 (1910) 669–672.

PIUS XII., Mystici Corporis Christi, (29. Juni 1943), AAS 35 (1943) 193–248 (Die deutsch-lateinische Ausg. Freiburg im Breisgau 1947).

- Fulgens corona, (8. September 1953), AAS 45 (1953) 577–592.

Arnold PÖSCHL, Kurzgefasstes Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches, Graz-Leipzig 1921.

Bernard POSCHMANN, Rezension in: ThRv (40) 1941, S. 122–125.

Erich PRZYWARA, Corpus Christi mysticum – Eine Bilanz, in: ZAM 15 (1940), S. 197–215.

Jean PUYO, Yves Congar. Une vie pour la vérité, Paris 1975.

Timothy RADCLIFFE, Liberté dominicaine et responsabilité. Vers une spiritualité du gouvernement, in: Louer, bénir, prêcher. Paroles de grâce et de vérité. Lettres aux frères et aux sœurs de l'Ordre des Prêcheurs 1962–2001, Paris 2004, S. 351–385.

Arnold RADEMACHER, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche, (Kirche und Gesellschaft, Bd. V), Augsburg 1931.

Karl RAHNER, Sämtliche Werke. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, Bd. 19, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg 1995.

- Art. Kerygmatische Theologie, in: LThK² 6 (1961), S. 126.

Hugo RAHNER, Symbole der Kirche, Salzburg 1964.

Joseph RATZINGER, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, in: IKaZ 15 (1986), S. 41–52.

- Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode, Köln 1964

- Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970.

- Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992.

Luis J. ROGIER, Roger AUBERT, M. David KNOWLES (Hrsg.), Geschichte der Kirche, Bd. 1, Einsiedeln 1963.

Pierre ROUSSELOT, Les yeux de la foi, in: RSR 1 (1910) 241–259; 444–475.

- L'Intellectualisme de saint Thomas, Paris 1908.

Thomas RUCKSTUHL, „Ecclesia universalis“. Das sakramentale Universalitätsverständnis als hermeneutischer Schlüssel für die Kirche in der Moderne, Frankfurt am Main 2003.

Georg SABRA, Thomas Aquinas' Vision of the Church, Mainz 1987.

Ambrosius SCHAUT, Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen der Kirche im römischen Messbuch, in: Benediktinische Monatschrift 25 (1949), S. 187–196.

Matthias Joseph SCHEEBEN, Katholische Dogmatik, 3 Bde., Freiburg im Breisgau 1873–1887.

Leo SCHEFFCZYK, Erfahrung der Theologie in der Zeit, in: Theologisches 34 (2004), S. 2–16.

- Sensus fidei – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft, in: IKaZ 16 (1987), S. 420–433.

Max SCHELER, Soziologische Neuorientierung und die Aufgaben der deutschen Katholiken nach dem Krieg, in: Hochland 13 (1915/1916) I 385, 682; II 188, 257.

Lucia SCHERZBERG, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus: Karl Adam als kontextueller Theologie, Darmstadt 2001.

Edward SCHILLEBEECKX, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, Freiburg-Basel-Wien 1979.

- Dominikanische Spiritualität, in: Ulrich ENGEL (Hrsg.), Dominikanische Spiritualität, Leipzig 2000, S. 43–69.

- Gott – Kirche – Welt, Mainz 1970.

- Offenbarung und Theologie, Mainz 1965.

Florian SCHLAGENHAUFEN, Mannes Dominikus Koster, Ekklesiologie im Werden, in: ZKTh 65 (1941), S. 91–95.

Edmund SCHLINK, Die Ergebnisse der ersten Sektion der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, in: Theologische Literaturzeitung 73 (1948), S. 641–652

Michael SCHMAUS, Eine Anmerkung zum Problem der Demokratisierung im Bereich der kirchlichen Lehrunfehlbarkeit, in: Kirche im Wachstum des Glaubens: Festgabe Mannes Dominikus Koster zum siebzigsten Geburtstag, Freiburg 1971, S. 255–265.

- Katholische Dogmatik, Bd. III, 1. Teil, Die Lehre von der Kirche, München ⁵1958.

Carl SCHMITT, Römischer Katholizismus und politische Form, München 1925.

- Völkerrechtliche Großraumordnung, Berlin-Leipzig-Wien 1941.

Rudolf Michael SCHMITZ, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943, St. Ottilien 1991.

Heinz SCHUSTER, Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie, in: IKaZ 1 (1965), S. 165–169.

Max SECKLER, Art. Glaubenssinn, in: LThK² 4 (1960), S. 945–948.

Horst SEEBASS, Kirchliche Verkündigung und die sogenannte Entmythologisierung, KuD 11 (1965), S. 143–163.

Roman SIEBENROCK, Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans, Sigmaringendorf 1996.

Jon SOBRINO, Die „Lehrautorität“ des Volkes Gottes in Lateinamerika, in: Conc(D) 25 (1985), S. 269–274.

Josef SODER, Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophische Grundlagen des Völkerrechts, Berlin 1955.

Gottlieb SÖHNGEN, Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt, Bonn 1946.

- Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn ²1940.

Thaddäus SOIRON, Die Kirche als der Leib Christi, Düsseldorf 1951,

Georg SÖLL, Dogma und Dogmenentwicklung, in: Michael SCHMAUS, Alois GRILLMEIER (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. I., Faszikel 5, Freiburg-Basel-Wien 1962, S.

Othmar SPANN, Gesellschaftslehre, Leipzig 1923.

Günther STACHEL, Meister Eckhart. Beiträge zur Diskussion seiner Mystik, Würzburg 1998.

Franziskus Maria STRATMANN, Weltkirche und Weltfriede, Augsburg 1924.

Joaquin TAPIA, Iglesia y Teologia en Melchior Cano (1509–1560), Roma 1989.

Jean-Marie Roger TILLARD, Le „sensus fidelium“, réflexion théologique, in: ders. (Hrsg.), Foi populaire et Foi savante, Paris 1976, S. 9–40.

Jean-Pierre TORRELL, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg-Basel-Wien 1995.

- Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel, Fribourg 2002.

- Thomas von Aquin – Theologe und Mystiker, in: M. Delgado, G. Fuchs (Hrsg.), Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. I, Freiburg/Schweiz-Stuttgart 2004, S. 105–121.

Jörg ULRICH, Art. Newman, John Henry, in: BBKL, 17 (2000), Sp. 1007-1037. [Neuester Stand der Angaben unter: http://www.bautz.de/bbkl/n/newman_j_h.shtml]

Ulrich VALESKE, Votum Ecclesiae, München 1962.

Anscar VONIER, The People of God, London 1937 (franz. Ausg.: Le Peuple de Dieu, Lyon-Fribourg 1943).

Guido VERGAUWEN, Sensus Fidei – Consensus Fidelium im ökumenischen Dialog heute, in: Iso BAUMER, Guido VERGAUWEN (Hrsg.), Ökumene. Das eine Ziel – die vielen Wege, Freiburg/Schweiz 1995, S. 23–47.

Marie Humbert VICAIRE, Sacerdoce et prédication aux origines de l’Ordre des Prêcheurs, in: RSPPhTh 64 (1980), S. 241–254.

Cornelius VAN VLIET, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar*, Mainz 1993.

Herbert VORGRIMLER, Vom „sensu fidei“ zum „consensus fidelium“, in: *Conc(D)* 25 (1985), S. 237–242.

Hans WALDENFELS, *Welt als Erkenntnisprinzip der Theologie*, in: *ZKTh* 96 (1974), S. 247–262.

Otto WEIß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995.

Eberhard WELTY, *Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum*, Heidelberg 1946.

- *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburg-Leipzig 1935.

- *Ideologie und Idee im sozialen Leben*, in: *DT* 11 (1933), S. 183–201.

- *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit*, Heidelberg 1946.

Jürgen WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg-Basel-Wien 1994.

Alfred WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937.

- *Paulus – Apostel Jesu Christi*, in: Erich KLEINEIDAM, Otto KUSS (Hrsg.), *Die Kirche in der Zeitwende*, Salzburg-Leipzig³ 1938, S. 154–177.

Otto WILLMAN, *Geschichte des Idealismus*, Bd. 2, Braunschweig 1907.

Ernst WOLF, *Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken*, in: Hans Emil WEBER, Ernst WOLF (Hrsg.), *Begegnung. Theologische Aufsätze zur Frage nach der Una Sancta*, München 1941, S. 116–147.

Eckhard WULF, *Das Aufkommen neuzeitlicher Subjektivität im Vernunftbegriff Meister Eckharts*, Tübingen 1972.

Paul WYSER, *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg-Leipzig 1938.

August ZECHMEISTER, *Drei Formen der Theologie*, in: *Magazin für religiöse Bildung* 106 (1943), S. 1–10.

- *Theologie der Gemeinschaft. Ein einleitender Aufriss*, Wien 1958.

Maciej ZIĘBA, Unanimitas. Dominikańskie Przykazanie, Poznań 2003.

Celestin ZIMARA, Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur, Paderborn 1933.

- Rufe nach „wissenschaftlicher Ekklesiologie“, in: DT 21 (1943), S. 98–112.

Adolar ZUMKELLER, Zum geistigen Gehalt der Augustinerregel, in: Hans Urs VON BALTHASAR (Hrsg.), Die großen Ordensregeln, Einsiedeln-Zürich-Köln 1948.