

Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade“

Von Otto Semmelroth S. J.

Das Trienter Konzil erklärt, daß die Sakramente jene Gnade, die sie bezeichnen, enthalten und mitteilen¹. Damit wird nur die alte Sakramentendefinition auseinandergefaltet, die sich das Tridentinum selbst einmal zu eigen macht: Die Sakramente seien „*invisibilis gratiae forma visibilis*“². Der katholische Christ drückt eindeutig seinen Glauben an die ursächliche Gnadenwirksamkeit der Sakramente aus, mißt aber dem Bildcharakter des sakramentalen Symbols wenig Bedeutung bei. Die gewisse Einseitigkeit des sakramentalen ursächlichen Denkens auf Kosten des Bildrealismus ist nicht nur das Erbe der Auseinandersetzung mit den reformatorischen Irrtümern (Sakrament als symbolische Predigt), sondern ist auch der Tribut, den das Glaubensverständnis weithin an die Symbolfremdheit und das utilitaristisch-zweckbestimmte Denken des heutigen Menschen leisten mußte.

Die zeitgenössische Theologie sieht mit wachsender Ausdrücklichkeit die sieben einzelnen Sakramente als „Auswirkungen und Ausformungen der Sakramentalität der Kirche“³. Schon J. H. Oswald hatte in der Einleitung seiner Sakramentenlehre gesagt, daß „die Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinungsform, aber durch den unsichtbar wirkenden Heiligen Geist getragen, nicht so fast ein Sakrament als vielmehr *das* christliche Sakrament zu nennen sei“⁴. J. Ternus S. J. charakterisiert das „eigentliche Wesen der Kirche“ dahin, daß sie „eine Art sakramentales Mysterium“ sei⁵. Auch Th. Soiron O. F. M., der zwischen Christus als dem Ursakrament und der Kirche als dem Sakrament der Menschheit unterscheidet⁶, betont ebenso den sakramentalen Charakter der Kirche.

Mit Recht glaubt deshalb die protestantische Theologie den Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Kirchauffassung am prägnantesten auszudrücken, wenn sie die katholische „sakramental“ nennt. Im angeblichen Wandel vom pneumatisch-anarchischen zum sakramental-rechtlichen Kirchenverständnis wollte schon R. Sohm den Grund für den sogenannten ersten Bruch in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert

¹ Sess. 7., can. 6 de sacr. in gen. (Denz 849).

² Diese Bestimmung bezeugt, daß hier noch Bild- und Wirkungszusammenhang zwischen Zeichen und Gnade zusammengesehen werden. Vielfach sind nachher leider im theologischen Denken beide Gesichtspunkte auseinandergefallen.

³ M. Schmaus, Dogmatik III/2, 2.

⁴ Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten⁵ (1894), I, 12.

⁵ Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche: Schol 10 (1935) 2.

⁶ Der sakramentale Mensch, Freiburg 1949, 7.

sehen⁷. Das macht sich neuerdings E. Brunner zu eigen: „Vordem war der Heilige Geist das, was die Gemeinde zur Gemeinde machte; sie war pneumatische Einheit, als solche eben der Leib des Christus. Nunmehr aber war sie eine sakramentale Einheit geworden“⁸. A. Fridrichsen hatte allerdings die Meinung vertreten, daß das realistisch-sakramentale Selbstverständnis der Urkirche den Sakramentsbegriff der neuteamentlichen Kirche bestimmt habe⁹.

Im Folgenden soll dem sakramentalen Kirchenverständnis nachgegangen werden. Die Kirche als Ursakrament bestimmen soll keineswegs eine Verdrängung oder Korrektur der Begriffsbestimmung der Kirche als „Corpus Christi Mysticum“ bedeuten. Diese ist von Pius XII. klar als die vorzüglichste herausgestellt worden¹⁰. Andererseits aber läßt der Begriff des mystischen Herrenleibes, rein in sich genommen, die gegensätzlichsten Deutungen zu, wie allein schon die oben zitierte Aussage E. Brunners zeigt: „Die Gemeinde war pneumatische Einheit, als solche eben der ‚Leib‘ des Christus.“ Vor allem zwei Punkte bedürfen der Klärung, wenn man die katholische Auffassung von Corpus Christi Mysticum herausstellen will: Die eine Frage ist die nach der Bedeutung des Wortes „Corpus“. Es wird sich nämlich zeigen, daß ebenso wenig, wie die „Σάρξ“ des individuellen Christus nur das stoffliche Leibelement des Herrn bedeutet, in der Kirche mit „Corpus“ nur etwas Stoffliches gemeint sein kann, in dem dann gleich eine göttliche geistige Innenwirklichkeit lebte. Die zweite Frage ist die nach der Verbindung zwischen dem Empirisch-Leiblichen der Kirche und dem unsichtbar-göttlichen Gnadengehalt.

Beide Fragen dürften eine klärende Beantwortung in der sakramentalen Sicht der Kirche bekommen. Deshalb veranlaßt uns nicht nur dogmengeschichtliches Interesse, dem sakramentalen Wesen der Kirche nachzugehen, sondern die Hoffnung auf wichtige Klärungen für das rechte Verständnis der Kirche selbst.

Im ersten Teil werden wir über die sichtbare Kirche als sakramentales Symbolzeichen sprechen. Als „res et sacramentum“ wird dann der zweite Teil die sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi erweisen, während im dritten Teil die sakramentale Perspektive noch tiefergehend die Kirche als sakramentales Bildzeichen des trinitarischen Lebens, das also seine „res“ ist, darlegen soll.

⁷ Wesen und Ursprung des Katholizismus, Leipzig-Berlin 1912, 56 ff. — Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, München-Leipzig 1918.

⁸ Das Mißverständnis der Kirche, Stuttgart 1951, 75.

⁹ Église et Sacrement dans le Nouveau Testament: RevhistPhRel 17 (1937) 350.

¹⁰ Enzyklika Mystici Corporis (Einleitung): „Ad definiendam describendamque hanc veracem Christi ecclesiam nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur ‚mysticum Jesu Christi Corpus‘“ (AAS 35 [1943] 199).

I. Die sichtbare Kirche als sakramentales Bildzeichen

Es wurde schon daran erinnert, daß die Begriffsbestimmung der Kirche als Mystischer Leib Christi nicht ohne Vieldeutigkeit ist. Auch die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ sieht sich genötigt, gegen manche Mißdeutungen, die aber durchaus im Begriffswort selbst ihren Ansatzpunkt haben, korrigierende Stellung zu nehmen. So ist auch in der Geschichte der katholischen Theologie dieser Begriff keineswegs immer in gleicher Weise gedeutet und ausgewertet worden. Es genüge hier, den Hinweis von M. D. Koster O.P. zu zitieren: „Was zur Zeit des Apostels die Bezeichnung der konkreten Kirche Gottes war, insofern sie in sich gestuft ist und körperschaftlichen Charakter hat, ist durch Augustin zur Bezeichnung des heilsgeschichtlichen objektiven und subjektiven christologischen Verhältnisses der Einzelglieder des Menschengeschlechtes zu ihrem Erlöser geworden. Dieser Bezeichnung fügte man im Mittelalter die besondere hinzu, durch welche die sakramentale Gnade der Eucharistie der ‚mystische‘ Leib Christi genannt wurde. In der Gegenwart (Kosters Buch erschien vor der Enzyklika „*Mystici Corporis*“) bedeutet ‚Leib Christi‘ durchweg die Gesamtheit der subjektiv erlösten Einzelpersonen.“¹¹ Die Theologie unserer Tage glaubt vor allem einer übermäßig organologischen Auffassung des Herrenleibes entgegentreten zu müssen¹².

Mag aber auch der Wortlaut dieses Begriffes vielerlei Vermutungen zulassen, das eine ist in diesem Wort jedenfalls unleugbar grundgelegt: Daß die Kirche ihre eigentliche Deutung von Christus her gewinnen muß, und das nicht nur in dem Sinne, daß man den Gründer über das befragen muß, was er mit seiner Gründung gemeint hat, sondern auch in dem Sinne, daß, was Christus ist, bestimmend ist für das, was die Kirche ist. Die Kirche ist als Christi geheimnisvoller Leib irgendwie Ausweitung des Gottmenschentums Christi. Deshalb ist sie in Wesen und Funktion letztlich von Christus her und nach ihm zu bestimmen.

Das hat seine negativen Konsequenzen darin gefunden, daß die wesentlichsten christologischen Irrtümer eine ekklesiologische Nachbildung erfuhren. Für den Nestorianismus und Monophysitismus hatte das schon Leo XIII. in seiner Kirchenenzyklika „*Satis cognitum*“ vom 29. Juni 1896 dargelegt: „*Sicut Christus, caput et exemplar, non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis, quod Photiniani ac Nestoriani faciunt, vel divina tantummodo natura invisibilis, quod solent Monophysitae: sed unus est ex utraque et in utraque natura cum visibili tum invisibili, sic corpus eius mysticum non vera Ecclesia est nisi propter eam rem, quod eius partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque ceteris, unde pro-*

¹¹ Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940, 118.

¹² Vgl. Fr. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg 1949, 20 ff.

pria ipsarum ratio ac natura efflorescit“¹³. Das Bemühen um die klare Deutung des Begriffes Mystischer Leib Christi wendet sich — das zeigt sowohl die Enzyklika „Satis cognitum“ Leos XIII. wie „Mystici Corporis“ Pius' XII. — gegen eine falsche Auffassung, in der man den christologischen Apollinarismus weitergeführt sehen kann. Gerade in der heutigen Auseinandersetzung um die Kirche als Gesellschaft rechtlicher Prägung¹⁴ als Wesensbestandteil des Mystischen Leibes Christi dürfte dieser Punkt von besonderer Wichtigkeit sein.

Wir meinen damit folgendes. In der Erklärung des Gottmenschen-tums Christi hatte Apollinaris — von seinem Trichotomismus sehen wir hier ab — die Menschennatur Christi verkürzt: Der sich mit der Sarx Jesu vereinigende göttliche Logos steht an Stelle der menschlichen Seele Christi. Die Sarx ist nicht mehr menschlich lebendiger Leib, sondern hat seine Lebendigkeit unmittelbar durch den Logos. Dieser christologische Apollinarismus erfährt in einem ekklesiologischen seine Fortsetzung. Und dieser Irrtum wird der Grund für viele Unklarheiten und Einseitigkeiten im Verständnis der Kirche. Schon die Aussage — die zwar auch in päpstlichen lehramtlichen Darstellungen zu finden¹⁵ und daher durchaus berechtigt, aber nicht vor jeder Mißverständlichkeit geschützt ist —, daß der Heilige Geist die Seele der Kirche sei, kann zum Irrtum des ekklesiologischen Apollinarismus führen. Es wird leicht das sinngebende und belebende geistige Element der sichtbaren Kirche unmittelbar im Göttlichen, eben dem Heiligen Geist gesehen. Man vergißt, daß die Kirche als menschliche Gesellschaft das Gefäß des göttlichen Gnadenlebens, des Heiligen Geistes, ist. Sie hat deshalb in jenem Bereich, der der Sarx Christi entspricht, eine „natürliche“, im Übernatürlichen ebensowenig wie die menschliche Seele Christi aufgehobene Sinnhaftigkeit und Lebendigkeit, ein natürliches Einheitsprinzip, das uns das Recht gibt, die Kirche „religiöse Gesellschaft“ zu nennen. So hat z. B. A. Rademacher¹⁶ das Wesen der Kirche mit Hilfe der soziologischen Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft erklärt. Dabei scheint er das, was bei natürlichen menschlichen Vereinigungen das Gesellschaftsmoment ausmacht, im Menschlich-Sichtbaren der Kirche, was aber das Gemeinschaftsmoment bedeutet, im göttlichen Lebensprinzip der Kirche wiederzufinden. Die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft hat in der Kirche durchaus ihre Geltung, aber beides ist schon in ihrem „sicht-

¹³ ASS 28 (1895/1896) 710.

¹⁴ Vgl. etwa J. Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechtes, Tübingen 1947. — Ders., Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie, Tübingen 1949.

¹⁵ Leo XIII., Enz. „Divinum illud“: ASS 29 (1896) 650. Pius XII., Enz. „Mystici Corporis“: AAS 35 (1943) 218.

¹⁶ Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft, Augsburg 1931.

baren“, menschlichen Raum verwirklicht. Das Göttliche in der Kirche ist, recht verstanden, etwas Drittes, das die lebendige Sarx der Kirche — die von der religiösen Sinn- und Zweckbestimmung her besetzte Gesellschaft — vergöttlichend durchdringt in Analogie zum Logos, der den in vollständiger, leib-seelischer Menschennatur wesenden Christus mit der Gottheit durchdringt.

Aber nicht nur in diesen negativen, irrtumsgeschichtlichen Konsequenzen gilt der Zusammenhang der Kirche als mystischer Leib mit Christi physischem Leib. Auch die positive Bestimmung der Kirche werden wir von dem individuellen Gottmenschen her gewinnen müssen. Daß die Kirche der geheimnisvolle Leib Christi sei, verweist darauf, daß sie von Christus her, näherhin von der Art, wie die Offenbarung seinen „Leib“ versteht, ihren Sinn empfängt. Die Enzyklika „Satis cognitum“ gibt uns ein Beispiel dafür, wenn sie etwa die Einzigkeit des mystischen Leibes von der Einzigkeit des physischen Leibes Christi herleitet: „Sicut mortale corpus sibi sumpsit unicum . . . , sic pariter unum habet corpus mysticum, in quo et cuius ipsius opera facit sanctitatis salutisque aeternae homines compotes“¹⁷.

Gerade in dem, was mit dem Wort „Leib“ gemeint sei, werden wir auf den physischen Christus, in dem der Logos in die menschliche Geschichte eintrat, zurückgehen müssen. Da aber sind vor allem zwei Dinge festzustellen. Einmal dies, daß der sichtbare und greifbare Jesus die konkrete Versichtbarung, Verleiblichung der göttlichen Person des Logos ist. Und zwar so sehr, daß das Neue Testament und so auch die frühe Zeit gar nicht die ängstliche Sorge einer späteren Theologie hat, in Christus seine Gottheit und Menschheit für die religiöse Bedeutung auseinanderzuhalten. „Wer mich sieht, sieht den Vater“¹⁸, weil er, dem Meister sichtbar belegend, den Logos anrührt, der seinerseits wieder eins ist mit dem Vater. Die Kontaktnahme mit dem Menschen Jesus ist die Garantie für den Kontakt mit der zweiten Person Gottes. Und zwar nicht nur in dem Sinn, daß die Gegenwart des sichtbaren Menschen wie ein Gedächtniszeichen an die Gegenwart des unsichtbaren Gottes erinnert, sondern so, daß der Mensch Jesus ein „Symbol“ ist, das real enthält, was es bezeichnet. Der Logos Gottes strahlt durch den Menschen Jesus hindurch. Eigentlich weiß die ganze mittelalterliche Verehrung zur Menschheit Jesu sich darin berechtigt, daß man von den menschlichen Zügen Jesu nicht erst einen Übersetzungsprozeß zur Gottheit Christi hin vollziehen muß, sondern in der Kontemplation Christi Gott selbst berührt. Mit Jesus umgehend, begegnet man Gott. Die Menschheit Christi ist das „Sakrament“, in dem uns der Logos als „Gnade“ begegnet.

¹⁷ ASS 28 (1895/1896) 713.

¹⁸ Joh 14, 9.

Das Zweite, was wir hier beachten müssen, ist das rechte Verständnis der „Sarx“ Christi. Oben wurde schon kurz darauf hingewiesen, daß das Geheimnis des „λόγος ἐνσαρκος“ nicht heißt, daß der Logos in die Geschichte der Menschen durch ein rein leibliches Gefäß eingeführt worden sei. Die sakramentale Hülle des Gottessohnes auf Erden ist der lebendige Menschenleib, die Menschheit Christi mit Leib und Seele. Daß „das Wort Fleisch geworden ist“, schließt nicht eine menschliche Seele dieses „Fleisches“ Christi aus. Und so ist das „sakramentale Zeichen“ des „Ursakramentes“ Christus seine ganze Menschennatur. „Fleisch“ ist sie genannt, weil die erstaunliche *κένωσις* des Logos in der Menschwerdung eine besonders realistische Darstellung gewinnen sollte. Diese Bezeichnung hat aber auch deshalb ihren besonderen Sinn, weil die Versichtbarung des Logos, seine sakramentale Vergegenwärtigung, durch das leibliche Element verwirklicht wird.

Wenn nun die Kirche durch nichts treffender gekennzeichnet wird als durch die Bezeichnung „Mystischer Leib Christi“, dann ist die Kirche deutlich als Sakrament gekennzeichnet. Die sakramentale Vergegenwärtigung, die der Logos im individuellen Christus erfuhr, gewinnt ihre Weiterführung in der sichtbaren Kirche. Die „Fleischwerdung“ der zweiten Gottesperson ist in der Kirche ausgeweitet in die zeitlich-räumlich zerstreute Menschheit hinein. Bei aller Analogie, die nun natürlich zwischen dem Christus *physicus* und dem Christus *mysticus* herrscht, ist die sakramentale Bedeutung beiden gemeinsam. Daran ändert auch der große Unterschied nichts, daß in Christus die menschliche Natur der göttlichen hypostatisch geeint ist, während in der Kirche auch das menschliche Element seinen hypostatischen Selbststand hat.

Die sichtbare Kirche ist nicht nur menschliche Gesellschaft mit religiöser Zweckbestimmung, von anderen Gesellschaften nur durch das religiöse Ziel unterschieden. Nicht einmal dadurch wäre das übernatürlich-göttliche Wesen dieser Gesellschaft hinreichend gekennzeichnet, daß man in ihr eine göttliche Dynamis am Werke sähe, so daß der Zusammenhang zwischen sichtbarer Kirche und unsichtbarem Gottesgeist nur ein dynamischer Wirkzusammenhang wäre. Vielmehr ist die sichtbare Kirche ein Abbild der Gnadenwirklichkeit, dem die abgebildete Wirklichkeit zugleich real innewohnt. Die Kirche betrachtend, berührt der glaubende Mensch jene göttliche Wirklichkeit, die in der sichtbaren Kirche nicht nur eine Hülle, sondern eine Versichtbarung, leibliche Gestalt gewonnen hat. In der sichtbaren Kirche leib-seelisch lebend und mitwirkend, lebt und wirkt der Mensch die göttlich-geistige Wirklichkeit mit, die in dieser Kirche ihre „*forma visibilis*“ gefunden hat. Die Kirche ist Sakrament, Bildausdruck einer in ihr verkörperten göttlichen Wirklichkeit.

Deshalb trägt sie die Eigenart jedes Bildes an sich: Einerseits erfüllt es seinen Sinn nur, wenn es den Betrachter über sich hinaus zur abgebildeten Wirklichkeit weist. Andererseits aber ist hier die Ekklesiozentrik unseres Glaubens begründet: Wie jedes Bild seinen über sich hinausweisenden Sinn nur erfüllt, wenn es den Betrachter auf sich selbst zieht, so erst recht das sakramentale Bild, also auch das Ursakrament Kirche; denn das sakramentale Bild enthält objektiv die Wirklichkeit, die es abbildet, die Gnade, die es bezeichnet.

Der Bildausdruck, der die unsichtbare göttliche Wirklichkeit vor den leibgebundenen Menschengestalt hinstellt, ist aus dem irdischen Bereich genommen und hat in diesem Bereich schon Sinn und Gültigkeit. Das gilt für die Zeichen der sieben Einzelsakramente, aber auch für das sichtbare Zeichen des Ursakramentes, in dem sie ihre Einheit und Zusammenfassung haben, der Kirche. Dieses schon im natürlichen Menschenbereich bestehende und sinnvolle, durch Christi Heilsordnung mit neuem Symbolsinn und neuer Wirkkraft begabte Zeichen ist hier: menschliche Gesellschaft. Wie in den sieben Einzelsakramenten der einzelne Mensch erfaßt und dem Erlösungswerk Christi einbezogen wird, so wird die menschliche Gemeinschaft in der sakramentalen Kirche erfaßt und als solche der Erlösung teilhaftig. Und wie die Gemeinschaftseinheit der Menschen in einem gewissen Sinn vor der Differenzierung der Individuen liegt, so liegt auch das Ursakrament Kirche vor den Einzelsakramenten, die seine aktuelle Differenzierung sind. So wie in den Einzelsakramenten die Dinge des Kosmischen und wesentliche Handlungen des menschlichen Lebens ihre Heiligung erfahren haben, so ist die Menschheit in ihrer Gemeinschaftlichkeit ein für allemal geheiligt und zum Mittel der Heiligung geworden, da sie in der Kirche zum sakramentalen, d. h. wirksamen Symbol göttlicher Wirklichkeit geworden ist.

Wenn man das vergißt — daß nämlich zum sakramentalen Bild „Kirche“ die gesellschaftsbildende geistige, intentionale Wirklichkeit gehört, „bevor“ überhaupt die in ihr gefaßte göttliche Wirklichkeit sinnvollerweise untersucht werden kann —, wird man nur schwer oder überhaupt nicht begründen können, daß es in der Kirche nicht nur göttliches, sondern auch menschliches Recht gibt. Wäre nämlich das zusammenführende, geistige Element, die „natürliche Seele“ einer menschlichen Gemeinschaft durch den Heiligen Geist, das göttliche Lebensprinzip, ersetzt, so könnte es in dieser Einheit nur göttliches Recht geben. Ist aber die menschliche Gesellschaft selbst sakramentales Zeichen und Ausdruck der göttlichen Gnadenwirklichkeit, dann ist diese Gesellschaft in ihrem eigenen Sein bestätigt: Gerade als Vielheit von Menschen, die durch eine gemeinsame geistige Wirklichkeit und deren reflexive Gestalt in Recht und Gesetz als Gemeinschaft und Gesellschaft

zusammengebunden sind, ist die Kirche die sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade. Das menschliche Recht in der Kirche ist im wahren Gottmenschentum Christi begründet, darin, daß hier Gott selbst in einer unverkürzten Menschennatur sichtbar gegenwärtig wird.

Um den sakramentalen Zusammenhang zwischen dem sichtbar-gesellschaftlichen Zeichen der Kirche und ihrem unsichtbar-göttlichen Gehalt näher zu erkennen, müssen wir nun nach der Gnadenwirklichkeit fragen, die das sakramentale Symbol der sichtbaren Kirche enthält.

II. Die Kirche als sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi

1. Wenn man die Sakramente als Gnadenmittel bezeichnet, hat man zwar einerseits die Wahrheit gesagt, sie aber zugleich auch durch eine mißverständliche Aussage verschleiert. Die Sakramente vermitteln zwar Gnade. Aber dieses Wort beinhaltet ein sehr komplexes Gefüge. Und es ist sehr wichtig, die einzelnen Momente dieses Ganzen auseinanderzulegen.

Gnade ist letztlich nicht ein Etwas, das Gott von sich selber loslöst und dem Menschen schenkt. Das eigentliche Geheimnis der Gnade ist, daß in ihr Gott sich selbst dem Menschen schenkt und ihn am dreifaltigen Leben teilnehmen läßt. Das bedeutet Befreiung aus der sündigen Gottesferne und Erhebung über die Natur hinaus in die aktive Teilnahme am göttlichen Eigenleben.

Hier kommt es zunächst darauf an, daß diese Einigung nicht unmittelbar geschieht, dadurch, daß Gott den Menschen ergriffe und in seinen Eigenbezirk zöge oder sich dem Menschen unmittelbar mitteilte. Sie geschieht vielmehr durch Christus, den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen¹⁹. Es geschieht dadurch, daß der unsichtbare Gott durch den sichtbaren Gottmenschen in den raumzeitlichen Bereich menschlicher Existenz tritt, um den Menschen zu begegnen und sie dadurch ins dreifaltige Gottesleben einzubeziehen. Gnade als Erlösung des Menschen in jenem von Gott gemeinten Doppelsinn der Befreiung von Sünde und der Erhebung in den übernatürlichen Zustand der Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes wird dem Menschen daher sozusagen in zwei Stufen zuteil. Dabei darf man natürlich diese beiden Etappen nicht als zeitlich hintereinanderliegende Abschnitte, sondern als zwei Sinnabschnitte eines einzigen Geschehens betrachten. Im ersten Abschnitt wird der einzelne Mensch aus der raumzeitlichen Verlorenheit der Welt eingefangen und mit dem Erlösungswerk Christi in Kontakt gebracht. Mit diesem Ausdruck bezeichnet übrigens auch die

¹⁹ 1 Tim 2, 5.

Enzyklika „Mediator Dei“ Pius' XII. diesen Sachverhalt²⁰. Da aber, wie wir sehen werden, das Werk des Herrn selbst wieder bildhaft über sich hinausweist auf den trinitarischen Gott, ist es zwar „res“ gegenüber seiner sakramentalen Vergegenwärtigung in der jetzt lebendigen Kirche, zugleich aber selbst wieder „sacramentum“ für die letztgültige „res“, die Teilnahme des erlösten Menschen am Leben des dreifaltigen Gottes. Das Hineinversetztwerden in diese Teilnahme ist also, was wir als zweite „Etappe“ des Erlösungsgeschehens bezeichnet haben.

2. Es ergibt sich also als nächste Aufgabe, einen Blick auf das Erlösungswerk Christi zu werfen. Nur dann nämlich, wenn wir uns an die dieses Werk zusammensetzenden Komponenten erinnert haben, werden wir es in der sichtbaren Kirche wiederfinden, die seine sakramentale Vergegenwärtigung ist. Wenn wir nun den Begriff „Erlösungswerk“ in seine uns durch die Offenbarung bekannten Elemente auseinanderlegen, so finden wir zwei Doppelungen, die man nicht so leicht vereinheitlichen darf. Wenn sie auch tatsächlich *eine* Wirklichkeit bedeuten, so zeigt diese Wirklichkeit doch eine komplexe Struktur, und diese ist es gerade, die wir im Ursakrament Kirche wiederfinden müssen.

a. Zunächst erweist sich Christi Werk als eine Bewegung in zwei Richtungen. Wenn wir immer wieder bekennen, daß Christus uns durch seinen Opfertod am Kreuz erlöst habe, dürfen wir nicht vergessen, daß damit selbst schon einschlußweise eine zweiphasige Bewegung ausgesagt ist. Erlösung, Rechtfertigung, Begnadung des Menschen bedeutet ja, ganz allgemein gesagt, eine Vereinigung der getrennten Größen Gott und Mensch. Sie muß also Zueinanderbewegung bedeuten, wie überall, wo Getrenntes zusammengebracht werden soll. Im Opfer Christi bewegt sich deutlich der Gottmensch und in ihm die Menschheit, deren Haupt er ist, zu Gott. Diese Bewegung aber ist schon Antwortbewegung. Ehe der Mensch sich opfernd zum Vater hin bewegen kann, muß Gott die Initiative längst ergriffen haben. Vor aller Opferbewegung der Menschheit in Christus zum Vater liegt die Herbewegung Gottes — ebenfalls in Christus — zu den Menschen. Zum Ganzen des Erlösungswerkes gehört die Inkarnation als Herbewegung Gottes zu den Menschen, auf die die opfernde Hingabe Christi an den Vater antwortet. „Man muß die Theologie der Menschwerdung . . . voll ausschöpfen und man muß dabei nicht vergessen, daß man Inkarnation und Kreuz nach dem Zeugnis der Schrift nicht für zwei getrennte Größen halten darf, wobei die erste höchstens die Konstitution eines Erlösers wäre, nicht aber der Anfang der Erlösung durch das Kreuz selbst,

²⁰ „Opus est prorsus, ut singillatim homines vitali modo Crucis Sacrificium attingant ideoque quae ex eo eduntur merita eisdem impertiantur“ (AAS 39 [1947] 551. ed. Herder n. 76).

weil ein Kommen ins Fleisch der Sünde und des Todes wesentlich implizierend“²¹. Beide Phasen dieser Doppelbewegung geschehen in Christus. In der einen Richtung erscheint er als die Offenbarung des unsichtbaren Gottes vor den Menschen, da er in der Menschwerdung Gott sichtbar macht und im Wort seiner Offenbarung expliziert. In der anderen Richtung trägt er als „*Caput generis humani*“ das Opfer der Menschheit als Hingabe und Sühne zum Vater. Durch beide Bewegungsphasen vollzieht sich das Erlösungswerk. Deshalb kann man auch die Kirche und ihr Wirken nicht verstehen, wenn man eine von beiden Phasen ausklammert.

b. Als Zweites müssen wir bedenken, daß der Mensch als Person in die oben geschilderte Doppelbewegung einbezogen, d. h. erlöst wird. Das aber heißt, daß beide Phasen dieser Bewegung des Erlösers zugleich Anruf an den Menschen sind. Dem in Menschwerdung und Offenbarung kommenden Logos muß ein menschlich personaler Empfang bereitet werden, und der opfernd zum Vater gehende Gottmensch muß menschlich personale Gefolgschaft von Mitopfernden haben. Das heißt, um tatsächlich der Erlösung teilhaftig zu werden, muß der Mensch dem Gottmenschen im Vollzug seines Werkes begegnen. Hier liegt die heilsprogrammatische Bedeutung der Gestalt Mariens als Mitwirkender im Werk Christi. Sie „vertritt“ die Menschen in jener Begegnung, in der sie des Werkes Christi teilhaftig werden, indem sie bei der Menschwerdung „*loco totius naturae humanae*“²² das Jawort gibt zum Kommen des Herrn und zu allem, was im Gottmenschen an Aufgabe und Werk enthalten ist, also auch zu seinem opfernden Rückgang zum Vater.

3. In der Kirche ist nun — darin liegt ihr sakramentales Wesen — das Erlösungswerk Christi bildhaft und wirksam in die Gegenwart der Menschen gestellt, auf daß sie als leib-seelische, personale Wesen ihren Anteil an Christi Werk vollziehen können. Daß die Kirche sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes ist, heißt zunächst, daß sie in ihrer wesentlichen Amt-Gemeinde-Struktur ein lebendiges Bild dessen darstellt, was im Werk Christi geschah, und zweitens, daß dieses Bild nicht nur den betrachtenden Menschen an seinen Inhalt erinnert, sondern als sakramentales, wirksames Bild den Menschen objektiv mit Christi zwar in der Geschichte vollzogenem, aber über die Geschichte wirksamem Werk in Kontakt bringt.

a. Zunächst also finden wir das, was oben als die konstituierenden Elemente des Erlösungsgeschehens in Erinnerung gerufen wurde, in der Kirche abgebildet. Es war das einmal die Begegnung zwischen Chri-

²¹ K. Rahner S. J.: ZKathTh 74 (1952) 229.

²² Thomas v. Aquin, S. th. 3, q. 30, a. 1. — Leo XIII., „*Octobri mense*“. ASS 24 (1891) 96. — Pius XII., „*Mystici Corporis*“. AAS 35 (1943) 247.

stus und den in Maria vorgebildeten Menschen, und zwar zweitens in der doppelten Richtung, von Gott zu den Menschen und von den Menschen zu Gott.

Die dem Erlösungswerk wesentliche Begegnung Christi mit den freien, sich ihm öffnenden Menschen findet ihr Abbild und ihren Nachvollzug in der Gegenüberstellung von Amt und Gemeinde in der sichtbaren Kirche. Die wesentlich polare Struktur der Kirche im Gegenüber von Amt und Gemeinde ist nach katholischem Glauben nicht nur soziologisch, nämlich in der jeder menschlichen Gesellschaft notwendigen Führungsgewalt, begründet. Zwar erfüllt die hierarchische Struktur der Kirche auch dieses Erfordernis. Gerade weil die Kirche als menschliche religiöse Gesellschaft sakramentales Zeichen ist, wird diese soziologische Gesetzmäßigkeit in ihr durchaus bestätigt, wie die Enzyklika „Satis cognitum“ ausdrücklich sagt: „Ipse principia naturae, quae in hominibus societatem sponte gignunt, perfectionem naturae consentaneam adepturis, omnia in Ecclesia posuit, nimirum ut in ea, quotquot filii Dei esse adoptione volunt, perfectionem dignitati suae congruentem assequi et retinere ad salutem possent“²³. Aber in dieser soziologischen Struktur ist die Kirche zugleich sakramentales Bild des in ihr eingefangenen Erlösungswerkes Christi. Dieses Werk vollzog sich in der Begegnung des Gottmenschen mit den gläubigen, in Maria repräsentierten Menschen. Christus hat aber die aus seinen Jüngern erwählten Apostel gesandt, auf daß sie ihn, den Bräutigam, vor der Gemeinde, seiner Braut, erscheinen ließen. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“²⁴. So wußten sich die Apostel an Christi Statt ihres Amtes walten²⁵. Die Kirche versteht deshalb ihre hierarchische Ordnung, wenn sie auch vielfältig abgestuft ist, doch wesentlich als polare Zweigliedrigkeit, die in den unauslöschlichen Charakteren des Priestertums einerseits und der Taufe und Firmung andererseits begründet ist. Sahen wir das Erlösungswerk selbst personal vollzogen in der Begegnung von Christus und Maria, so sehen wir es in der Kirche abbildlich ausgeweitet über Raum und Zeit in der Begegnung von Amt und Gemeinde. Die Einheit des mystischen Christus bedeutet nicht Aufhebung der Zweiheit von Braut und Bräutigam, weder in der Christus-Maria-Begegnung noch in der Amt-Gemeinde-Begegnung. Der mystische Christus ist die Einheit, die dadurch entsteht, daß der durch das Amt repräsentierte Christus und die in der Gemeinde nachgebildete Braut Maria „zwei in einem Fleische“, eben im mystischen Leibe Christi, sind. „Totus Christus caput et corpus est: caput unigenitus Filius Dei, corpus eius Ecclesia: sponsus et sponsa, duo in carne una“²⁶.

Diese Deutung von Amt und Gemeinde dürfte eines der wesentlichen Elemente sein, durch die sich das katholische Kirchenverständnis von

²³ ASS 28 (1895/1896) 724.

²⁴ Joh 20, 21.

²⁵ 2 Kor 5, 20.

²⁶ Augustinus, Contra Donat. epist., cap. 4, n. 7 (PL 43, 395).

mancherlei nichtkatholischen Auffassungen unterscheidet. Selbstverständlich sind auch nach reformatorischer Ansicht in der Kirche als *Congregatio fidelium* die Menschen zur glaubenden Begegnung mit Christus gesammelt. Aber da ist doch Christus wesentlich unsichtbar, er bleibt außerhalb der sichtbaren Kirche, in der auch die Träger des Amtes auf die Seite der Gemeinde gehören. Nach katholischer Auffassung dagegen ist Christus, der Bräutigam, selbst in die Sichtbarkeit der Kirche eingefangen, da das geweihte Amt sowohl juristisch wie auch mystisch-ontisch Christus als Bräutigam vor der Gemeinde, seiner Braut, vergegenständlicht.

So findet sich in der polar gebauten Kirche die Christus-Maria-Begegnung des Erlösungswerkes abgebildet. Diese Begegnung geschah nun, wie wir sahen, in zweifacher Bewegungsrichtung, von Gott zu den Menschen im Kommen Christi und seiner offenbarenden Tätigkeit, und von den Menschen zu Gott im Opfer, in dem sich Christi ganzes Erdenleben vollendete. So muß denn auch die Begegnung der Menschen, die durch Tauf- und Firmsiegel der Gemeinde als Christusbraut eingegliedert sind, mit den geweihten Trägern des Amtes ebenso jene beiden Bewegungsrichtungen abbilden. Wir finden das in den Funktionen des kirchlichen Amtes, die man oft als drei nebeneinanderstellt, die aber mit Fug und Recht zweigliedrig gesehen werden sollten: Lehr- und Hirtenamt einerseits, priesterliches Kultamt anderseits.

Die Selbstoffenbarung Gottes durch das Kommen des Logos in der Menschwerdung findet im Lehramt seine kirchliche Fortsetzung und Ausweitung. Nicht, als wenn das, was in Christi Menschwerdung auch ontologisch (nicht nur als intellektuelle Offenbarung) geschah, in der Lehrfunktion der Kirche nur intellektuell weitergeführt würde; wenn wir Lehramt sagen, meinen wir zugleich die Mächtigkeit der Kirche, in ihrer Amtsfunktion auch die Gnade des Glaubens mitzuteilen. Jenes urkirchliche Geschehnis, daß der Geist Gottes bei der Predigt des Apostels auf die Zuhörer fällt²⁷, geht in der Geschichte der lehramtlich wirkenden Kirche weiter. Als Anruf an den Willen des Menschen gesellt sich der lehramtlichen Funktion die hirtenamtliche bei. Führt das Lehramt die Selbstmitteilung Gottes in Christus weiter, so wirkt das Hirtenamt das Wirken des Guten Hirten vor den Menschen fort, mit ihrer Mahnung auch die Tatgnade vermittelnd, die den Menschen dem weisenden Wort Gottes die gehorsame Antwort geben läßt. Die Menschen, die als Glieder der kirchlichen Gemeinde die Verkündigung und Führung des Amtes im Glaubensgehorsam vernehmen, führen Mariens „Fiat“ weiter, indem sie sich der Herrschermacht Gottes, der in Christus zur Menschheit kommt, öffnen. Sie werden wie Maria „selig, da sie geglaubt haben“²⁸.

²⁷ Apg 10, 44.

²⁸ Vgl. Lk 1, 45.

Der Mensch aber, der sich als Glied der Gemeinde dem Bräutigam Christus geöffnet hat, hat auch zugleich sein grundsätzliches Ja gesagt zum opfernden Hingehen Christi zum Vater. In dieser opfernden Antwortbewegung ist er Christus beigesellt, wenn er sich den Funktionen des kirchlichen Priesteramtes, deren Mitte der sakramental-liturgische Kultus ist, verbindet. Wir werden nicht vergessen dürfen, daß die Sakramente zwar „gespendet“ werden und „Gnadenmittel“ sind, doch ihrem inneren Sinn nach Vollzug einer kultischen Bewegungsrichtung von den Menschen zum Vater sind. Sie sind sakramentales Abbild des Kultus, den Christus — als Korrelat zu seinem Kommen in die Welt — nun aus dieser Welt zum Vater hin vollzieht. Die Gnade vermitteln die Sakramente dem Menschen, der, sie mitvollziehend, in die erlösende Bewegung Christi einbezogen wird²⁹. Der geweihte Priester als Spender der Sakramente läßt in der sakramentalen Handlung Christus als Kultträger vor den Menschen sichtbar werden. Es mag in diesem Zusammenhang bezeichnend sein, daß das Dekret für die Armenier³⁰ die „*persona ministri conferentis sacramentum*“ als drittes jener Elemente, „*quibus sacramenta perficiuntur*“, neben Ding und Wort stellt. Und der geheimnisvolle Schriftsteller vom Anfang des 6. Jahrhunderts, den wir als Ps.-Dionysius Areopagita bezeichnen, hat das Wesen der Kirche zwar nicht umfassend und vollständig, aber doch unter bedeutsamem Aspekt geschildert, wenn er die „kirchliche Hierarchie“ zusammengesetzt sieht aus einer Stufe geweihter Menschen (Bischof, Priester, Diakon), die — offenbar als Versichtbarung Christi — der anderen Stufe der Hierarchie gegenüberstehen, die aus den empfangenden Laien (Mönche, Gläubige, Büsser) gebildet wird. Eine dritte Stufe der kirchlichen Hierarchie aber wird aus den sakramentalen Symbolen (Taufe, Eucharistie, Ölweihe) gebildet. Das sind die Kultakte, in denen die Begegnung der beiden personalen Stufen als Abbild der Begegnung Christi mit der Jüngerschaft geschieht³¹. Man darf den Unterschied zwischen dem, wozu das Weihesiegel den Priester befähigt, und dem, was das Siegel von Taufe und Firmung an Fähigkeit verleiht, nicht — wie es in der Dogmatik von Pohle-Gierens³² geschieht — durch die Begriffe „aktiv“ und „passiv“ kennzeichnen. Denn die Begegnung des mitopfernden Getauften und Gefirmten mit dem opfernden Priester ist durchaus aktiv, wie uns die Enzyklika „*Mediator Dei*“ sehr deutlich versichert³³.

²⁹ Vgl. Röm 6, 3 ff.

³⁰ Denz 695.

³¹ PG 3, 369—557.

³² 9. Aufl., Bd. 3, 62.

³³ „*Idcirco quod sacerdos divinam victimam altari superponit, eandem Deo Patri qua oblationem defert ad gloriam Sanctissimae Trinitatis et in bonum totius Ecclesiae. Hanc autem restricti nominis oblationem christifideles suo modo duplicique ratione participant: quia nempe non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso quodammodo Sacrificium offerunt: qua quidem participatione populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum.*“ (AAS 39 [1947] 555 f. — ed. Herder n. 91.)

b. So ist die in der Polarität von Amt und Gemeinde ihr Leben vollziehende Kirche lebendiges Abbild des Erlösungswerkes Christi, der in beiden Bewegungsrichtungen seines Werkes Maria, dem erlösten Menschen, begegnet. Daß aber die Kirche sich als sakramentales, d. h. die abgebildete Wirklichkeit „enthaltendes“ Bild versteht, bedarf keines eigenen Beweises. Die alte, schon bei Paulus deutlich ausgesprochene Überzeugung „Extra ecclesiam nulla salus“³⁴ bedeutet positiv, daß in der Kirche das Heil ist; das Heil aber ist die Kontaktnahme mit dem Heilswerk Christi. Man wird diese sakramentale Objektivität der sichtbaren Kirche als Bild der Gnade nicht wie bei den Einzelsakramenten im Sinne der ursächlich wirkenden Tat betrachten. Darin zeigt sich der analoge Charakter der Aussage von der Kirche als Sakrament. Aber das Tridentinum gibt uns einen passenden Ausdruck für den sakramentalen Bildrealismus der Kirche, wenn es sagt, daß die Sakramente die Gnade, die sie bezeichnen, „enthalten“. Die Tatsache, daß der Mensch in den Verband der sichtbaren Kirche aufgenommen wird, ist das sakramentale Unterpfand für sein Eingetauchtwerden in das Heil, das den Kontakt mit dem Erlösungswerk Christi bedeutet. Das lehrende und leitende Verkündigungswort des geweihten Amtes im Glaubensgehorsam hören und dem sakramentalen Kultus der Kirche seine Teilnahme schenken heißt in der Doppelbewegung des Erlösungswerkes Christi stehen, das in der sichtbaren Kirche seine wirklichkeitsgefüllte Abbildlichkeit in unserer Gegenwart hat. Der „res“ wird der Mensch teilhaftig, wenn er das „sacramentum“ dieser Wirklichkeit berührt.

Wir haben aber zu bedenken, daß diese hier geschilderte „res“ — das Erlösungswerk Christi — selbst wieder zugleich „sacramentum“ ist und als solches über sich hinausweist auf die eigentliche „res“, deren der Mensch in der Kirche als Gnade teilhaftig werden soll. Darüber ist nun im dritten Teil noch einiges zu sagen.

III. Die Kirche als sakramentales Bild des dreifaltigen Gottes

Tertullian schreibt: „Wo die drei, d. i. der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, da ist die Kirche, welche der Leib der drei ist“³⁵. Die Weiterführung der bisher dargelegten Gedanken wird uns zeigen, daß die polare Amt-Gemeinde-Struktur der sichtbaren Kirche eine gewisse

³⁴ Vgl. A. Fridrichsen, a. a. O. 346 f.: „Aussi avoir part à cette communion est-il la condition indispensable du salut personnel et ne peut être séparé ou distingué; la communion avec Dieu et avec le Christ n'est donnée que dans l'église. Au sens de Paul on peut dire: Extra ecclesiam nulla salus. L'église rend présente pour Paul la situation que l'œuvre du Christ a créée.“

³⁵ De bapt. 6 (CSEL 20, 206, Z. 24—27).

Verleiblichung des dreifaltigen Gottes ist, derart, daß die Teilnahme am Leben der sichtbaren Kirche dem Menschen die Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes garantiert. Die lebendige Kirche ist geradezu „die sichtbare Gestalt“ des unsichtbaren dreifaltigen Gottes, der sich selbst in dieser Gestalt als Gnade darbietet. Denn Gnade ist in ihrem tiefsten Wesen der dreifaltige Gott selbst, insofern er sich uns Menschen zur Teilnahme an seinem Leben mitteilt.

1. Wenn Christus seinen Aposteln sagt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“³⁶, so gibt uns das die Möglichkeit, aus dem Sinn der apostolischen Sendung — den wir im vorigen Teil besprachen — den Sinn der Sendung Christi abzulesen. Die Apostel aber sind gesandt, um in der Verkündigung der Gottesoffenbarung den glaubenden Menschen zu begegnen und so die Kirche als Abbild der Begegnung Christi mit den Jüngern zu gestalten. Daher steht Christi Sendung unter dem Sinn, durch sein Kommen und Wirken auf dieser Erde ein Abbild jener Wirklichkeit zu gestalten, aus der er kommt. Wie die Jünger, die ihm hörend gegenüberstanden, als seine Apostel und Nachbilder die Menschen anrufen und zu Hörenden machen sollen, so kam Christus, der dem Vater „hörend“ gegenübersteht, um als Offenbarer und Bild des Vaters die Menschen anzurufen und sich als Hörende gegenüberzustellen. So soll die innergöttliche Begegnung von Vater und Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes auf dieser Erde in der Begegnung Christi mit Maria und den Jüngern in der Einheitskraft des Heiligen Geistes ein Abbild gewinnen. Das Kommen Christi zur Menschheit und das opfernde Hingehen Christi aus und mit der Menschheit zum Vater ist also ein „sacramentum“, dessen „res“ das trinitarische Leben des ewigen Gottes ist.

Andererseits aber sahen wir die Begegnung Christi mit der gläubigen Jüngerschar in der sichtbaren Kirche sakramental abgebildet. So ist also mittelbar auch die Kirche der Gegenwart sakramentales Bild, Verleiblichung des dreifaltigen Gottes, und die oben zitierte Aussage Tertullians gewinnt ihre erhabene Deutung. Dasselbe scheint uns gesagt, wenn wir zwei biblische Texte in rechter Weise zusammenschauen. Die menschliche Ehe, in der zwei Personen, einander begegnend, fruchtbar werden zur dritten Person hin, erklärt Paulus als Abbild jener Kirche, in der Christus als Bräutigam der gläubigen Gemeinde als Braut begegnet³⁷. Zugleich erscheint aber die menschliche Ehe schon auf den ersten Seiten der Heiligen Schrift als Bildaussage über Gott³⁸. Der Mensch ist als Bild Gottes geschaffen, da er als Mann und Frau mit dem

³⁶ Joh 20, 21.

³⁷ Eph 5, 29—32.

³⁸ Gen 1, 18 f.

Auftrag der Fruchtbarkeit geschaffen wurde. Es wird also eine „dreifaltige“ Gemeinschaft von Gott ausgesagt. So erst gewinnt dieser Text im Licht des neutestamentlichen Dreifaltigkeitsglaubens seine volle Deutung. Verbinden wir beide genannte Texte miteinander, so finden wir in der Ehe als gemeinsamer Bildaussage auch die Kirche mit dem dreifaltigen Gott in Ähnlichkeit gesetzt. Die Kirche ist Bild des dreifaltigen Gottes. Sie ist es in der Begegnung des Amtes mit der Gemeinde, in der die Kirche fruchtbar wird zur Zeugung je neuer Kinder der Gnade. Diese Fruchtbarkeit der Kirche ist deshalb dem Heiligen Geiste besonders zugeordnet, wenn man ihn „die Seele der Kirche“ nennt, weil er im dreifaltigen Gott aus der Begegnung des Vaters mit dem Logos hervorgeht. Aus dieser Ekklesiologie heraus mahnt Ignatius von Antiochien seine Gemeinde: „Seid dem Bischof untertan wie Christus (dem Fleische nach) dem Vater und wie die Apostel Christus“³⁹. „Als Fortsetzung Christi, der das wahre Sakrament Gottes ist, ist der Bischof — zugleich ‚fleischlich und geistig‘ — das sinnenhafte Zeichen der Autorität Gottes“⁴⁰.

2. Es geht aber hier nicht nur darum, daß die Kirche tatsächlich den trinitarischen Gott bildhaft abzeichnet. Wenn sie wirklich sakramentale Verleiblichung Gottes, der trinitarische Gott also die in der Kirche „enthaltene“ Gnade sein soll, dann muß das Leben in der sichtbaren Kirche die sichtbare Gestalt des Lebens im dreifaltigen Gott, die Teilnahme am Leben der Kirche die Garantie für die Teilnahme am innergöttlichen Leben sein.

Man bedenke, daß die Zweiheit Amt — Gemeinde als Abbild der Zweiheit Christus — Maria die Begegnung von Bräutigam und Braut bedeutet, von der nach der Tradition das Schriftwort gilt, daß sie „zwei in einem Fleische“ seien. Wer als Glied der Gemeinde lebendig in der Kirche steht, gehört zu dem einen geheimnisvollen Leibe, zu dem Braut und Bräutigam vereinigt sind. Das aber heißt, daß, wer in der rechten Weise innerlich und äußerlich das Leben der Kirche lebt, dem Gottmenschen eingewurzelt ist und daher am Leben des Logos vor dem Vater in der Einheit des Heiligen Geistes teilnimmt. Er partizipiert an der Sohnschaft der zweiten Gottesperson, er ist Kind Gottes. Das aber ist eben jene trinitarische Gnade, nach der wir suchen. Es ist der dreifaltige Gott, insofern er sich uns erschlossen hat in Christus und uns durch Christus in seine dreifaltige Gemeinschaft aufgenommen hat. Als Abbild der Trinität hat die Kirche teil — nicht nur an der Dreiheit, sondern auch an der Einheit des dreifaltigen Gottes. Ihre Polarität von Amt und Gemeinde ist die Einheit des Unum corpus, das Leben in der

³⁹ Ad Magnes. 13, 2 (ed. Funk-Bihlmeyer, Tübingen 1924, 92, Z. 9 f.).

⁴⁰ Vgl. J. Lécuyer, *Pentecôte et Episcopat*: VieSpir 87 (1952) 465.

Kirche daher die Garantie für die Verbundenheit mit dem Gottmenschen im Lebensbereich des dreifaltigen Gottes. In der Kirche ist der dreifaltige Gott „Gnade“ geworden, da er in ihr geschichtliche Gestalt annahm und uns Menschen die Möglichkeit gibt, sein Leben seelisch-leiblich, eben menschlich mitzuvollziehen. Der hier und jetzt lebende Mensch wird also in die Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes eingefangen in einer Stufenfolge, in der die stufenweise erfolgende Selbsterschließung Gottes zurückverfolgt wird. Diese Stufenordnung bietet ein bemerkenswertes Bild: Aus der jeweils voraufgehenden Stufe wird der empfangende Pol „gesandt“, auf daß er in der nächsttieferen Stufe der gebende Pol werde, der einen empfangenden Pol sich gegenüberstellt und so diese Stufe zum Abbild der höheren macht. So wird die zweite Person Gottes, die in der Trinität vom Vater her empfangend ist, in der Menschwerdung gesandt, um auf Erden als Gebender die Jüngerschaft sich empfangend gegenüberzustellen; die Jünger ihrerseits werden dann zu Aposteln gemacht, um als Träger des kirchlichen Amtes sich die Gemeinde empfangend gegenüberzustellen. Diesen Weg verfolgt der Mensch zurück: Als Glied der Gemeinde in die Begegnungseinheit mit dem kirchlichen Amt gestellt, hat er teil an der Begegnungseinheit der Jünger mit Christus, die ihrerseits teilhaben an der Begegnungseinheit des ewigen Gottessohnes mit dem Vater im Heiligen Geist.

So erfüllt die Kirche ihren Sinn als Verherrlichung des dreifaltigen Gottes. „Das ist das Ziel der göttlichen Weltwirksamkeit, die *doxa tou Theou* herzustellen durch die Vollendung des Mysteriums Christi in seinem Leib der Kirche, das innertrinitarische Leben auf sie überströmen, den Abglanz dieses Lebens durch sie aufleuchten zu lassen“⁴¹.

⁴¹ J. Ternus S. J., Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche: Schol 10 (1935) 13.