

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 5 (1958)

Artikel: Der sakramentale Kirchenbegriff

Autor: Willems, Bonifatius

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761495>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.04.2026

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

BONIFATIUS WILLEMS O. P.

Der sakramentale Kirchenbegriff

1. Die sakramentale Struktur des göttlichen Heilshandelns

Es steckt etwas Beunruhigendes in dem Reden von der « Struktur » des Heilshandelns Gottes. Man könnte heraushören, daß wir Menschen das souveräne Walten Gottes in ein Arbeitsschema pressen wollten. Wenn man aber das Selbstzeugnis Gottes in der Heiligen Schrift von seiner immerwährenden Treue ernst nimmt — und das Alte Testament lebt davon —, so ergibt sich dennoch eine gewisse Berechtigung für die an sich fragwürdige Terminologie. Der Treue Gottes zu sich selber, von der das Alte Testament erfüllt ist, entspricht auf unserer Seite der Strukturaufweis seines Heilshandelns; denn der Versuch eines solchen Strukturaufweises ist das *theologische* Äquivalent von dem, was die Schrift uns über die Wirklichkeit Gottes lehrt. Die personale Lebendigkeit Jahwehs enthält seine souveräne Freiheit, ist aber zugleich das genaue Gegenteil der Willkür der Heidengötter. Aus dieser Einsicht heraus konnte Israel in Vertrauen zu seinem Gott der Verheißungen, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, hinaufblicken und wurde vor dem tiefen Pessimismus vieler Heidenreligionen, in denen man sich des göttlichen Wohlwollens nie sicher sein konnte, behütet. Das Volk Gottes im alten Bund wußte um die Treue seines Gottes, die sogar in seinem Namen einen klaren Ausdruck fand, und ohne diese Überzeugung hätte es als solches gar nicht existieren können. Es wußte, daß Gottes Handeln an den Menschen « Struktur » hat, eine gewisse, göttliche Konsequenz aufzeigt.

Zunächst war es Israel klar, daß Gott *das Heil* der Menschen will. Damit ist schon eine allererste Abgrenzung gegen die Willkür der Heidengötter gegeben. Aber gleich am Anfang der Verwirklichung dieses Heils drohte schon das Fiasko. Der Sündenfall hätte Gott von seinem Plan

abbringen können. Rein menschlich hätte man erwarten können, daß Gott sein Geschöpf nach diesem grotesken Aufstand gegen den Schöpfer einfach vertilgt hätte, so daß die Schöpfung sozusagen ein mißlungenes Experiment gewesen wäre. Aber schon zeigt sich Jahwehs Treue: er führt das « Experiment » fort. Gleich nach dem Sündenfall wird die Erlösung in Aussicht gestellt. Nun wäre es durchaus möglich gewesen, daß er uns erlöst hätte ohne unsere Mitbeteiligung, gleichsam wie ein Wrack, das zu guter Letzt doch noch durch Gottes exklusive Alleinwirksamkeit geborgen wird. Die Schrift lehrt jedoch anders, und eben weil sie anders lehrt, dürfen wir jetzt sagen, daß die Erlösung des Menschengeschlechtes ohne Mitbeteiligung der sündigen Menschheit selber eine Überrumpelung durch eine souveräne, den Sünder verachtende Gottheit gewesen wäre¹. Gott aber verspricht nicht nur irgendeine Erlösung, es wird zudem verkündet, daß der Mensch an dem göttlichen Erlösungswerk Anteil bekommt. Der Sproß des Weibes wird die Sündenmacht vertilgen (Gen. 3, 15). Hier erscheint die *Heilsgeschichte* als eine Gabe von oben, die aber zugleich eine menschliche Aufgabe einschließt. Gott nimmt uns ernst, denn unsere menschliche Historie wird Instrument seiner Begnadigung und so in sein Heilshandeln eingeschaltet. Menschliche Zeit und menschliche Geschichte bekommen eine Dimension, die sie von sich aus nicht haben. Im Ablauf der Geschichte wird diese Absicht Gottes immer klarer und eindeutiger: wenn es im Anfang heißt, daß der Sproß des Weibes das Heil herbeiführen wird, so wird später immer genauer bestimmt: ein Nachkomme Sems (Gen. 9, 26-27), Abrahams (Gen. 12, 3), Isaaks (Gen. 26, 4), Jakobs (Gen. 28, 14). Unter den zwölf Stämmen wird dann der Stamm Juda auserwählt (Gen. 49, 8-12), schließlich noch genauer das Haus Davids (2 Sam. 7, 11-16). Gott schaltet also die konkrete Geschichte Israels in sein Heilshandeln ein; er tut es aber (noch) nicht « ein für allemal », sondern « vielfach und auf mancherlei Weise ». Durch diese fortschreitende Determinierung bekommt die Heilsgeschichte die Gestalt einer Sanduhr. Alles läuft auf die Mitte zu, bis Christus wirklich ein für allemal² das Heil in seiner individuellen Person herbeiführt. Nach seinem Kommen gibt es nur noch Heil durch irgendeinen Anschluß an seine Heilswirklichkeit. Er ist somit das

¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa contra Gentes* IV, 55: « Similiter etiam... »

² Vgl. dazu die Auseinandersetzung zwischen CONGAR und A. DUMAS: *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.* 32 (1952), vor allem 233-236, und Y. M.-J. CONGAR, *Le Mystère du Temple*, Paris 1958, 337-342.

Heil für alle. Er ist, mit der Kirche, gleichsam die Mitte und der untere Teil der Sanduhr.

Indem das Bewußtsein der Erwählung im Nomadenstamm Abrahams stärker wurde, vollzog sich auch im Äußeren eine Wandlung. Der Nomadenstamm wurde zum Volk. Die Auserwählung Israels « unter allen Völkern zu Jahwehs Eigentum » (Ex. 19, 5 ; Lev. 26, 12) gab diesem Volke eine von außen sichtbare Sonderstellung. Die theokratische Organisation, die Abwehr gegen Vermischung mit den heidnischen Nachbarvölkern machten aus Israel ein Zeichen göttlicher Gegenwart in der Geschichte. Wer diese göttliche Präsenz in Israel nicht anerkannte, konnte durch die Fluchpsalmen betroffen werden. Wo sie anerkannt wurde, da « ergriffen zehn Männer aus allen Sprachen der Völker den Mantelzipfel eines Juden und sagten: Laßt uns mit euch ziehn, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist » (Zach. 8, 23). Die äußerlich sichtbare Realität des organisierten Gottesvolkes war eine Sichtbarwerdung der gnadenvollen Gegenwart Gottes. Die Propheten und Wortführer Jahwehs in Israel hatten zum Auftrag, diese Realität nach innen und nach außen vor Mißdeutung zu bewahren. Zunächst nach innen. Israel sollte wissen — das heißt : existentiell vollziehen —, daß Gottes Gabe auch eine Aufgabe in sich enthält. Zwar *war* Israel in sich, ohne seine Verdienste, durch den freien Ruf Gottes das Zeichen seiner Gegenwart in der Geschichte geworden, aber das forderte eine dementsprechende sittliche Haltung. Was Israel war, sollte es existentiell mitvollziehen. Weil Gott Menschen und nicht etwa leblose Objekte im Prozeß der Heilsverwirklichung beanspruchte, sollte der Mensch sich auch als solcher mitbeteiligen. Es war die große Sorge der Propheten, daß das Volk nicht in einem bequemen Erwählungsbewußtsein beim Äußeren stehen bleiben sollte. Die Sonderstellung mußte von innen her transparent gemacht werden, wirklich als Zeichen erscheinen, in welchem etwas an sich Unsichtbares in die Erscheinung trat. Äußerer Kult und Opfer, die « A-partheit » Israels, konnten nur durch bewußte Annahme als Zeichen der göttlichen Erwählung aufleuchten. Israel sollte sich ständig bewußt bleiben, daß Gott schließlich auch aus Steinen Kinder Abrahams erwecken konnte (vgl. Mt. 3, 9). Aber zudem verkündigten die Propheten unter göttlichem Auftrag den Sinn von Israels Geschichte und Israels Sonderstellung gegenüber den Heiden. Was in der Erwählung an diesem kleinen Volk geschehen war, sollte auch für die Heiden erfaßbar werden. Auch sie sollten in dem zusammengerufenen Gottesvolk ein Zeichen der besonderen Gegenwart Jahwehs erblicken können.

Wurde dieses Zeichen als solches nicht anerkannt, so wurde man « mit Schuld gegen den Heiligen Israels beladen » (Jer. 51, 5).

Es ist angebracht, hier schon von einer sakramentalen Struktur zu reden. Denn zunächst besagt sakramental ganz allgemein : heiligende Gegenwart eines an sich Verborgenen in sichtbarer Gestalt. Schon von der Schöpfung her liegt es nahe, Gottes wirksame Gegenwart in dieser Weise zu verstehen. Wenn man angesichts der Tatsache, daß der unendliche, sich selber völlig genügende Gott etwas von sich Unterschiedliches ins Dasein gerufen hat, einmal richtig « theologisch » gestaunt hat, so ist es nicht mehr so kühn anzunehmen, daß der Schöpfer das Werk seiner Hände nun auch weiterhin an seinem *Heilshandeln* beteiligt sein läßt. Der erste « Bindestrich », das erste « Sowohl-als-auch » liegen bereits im göttlichen Schöpfungswerk eingeschlossen und werden nachher nicht zunichte gemacht³. Von hier aus kann es einem auch nicht mehr von vornherein unmöglich vorkommen, daß Gott nicht nur « senkrecht von oben », sondern in der Horizontale der menschlichen Geschichte wirksam ist. Damit wird auch deutlich, daß diese von Gott aufgegriffene Geschichte eine göttliche Dimension enthält, *Heilsgeschichte* wird. Mit dieser Aussage ist man schon in unmittelbarer Nähe des Begriffs *mysterion* bzw. *sacramentum*⁴. Denn in beiden Fällen handelt es sich um die konkrete, irdische Sichtbarwerdung der heiligenden Gegenwart-Gottes, an der das (prophetische) *Wort* wesentlich beteiligt ist.

2. Der christologische Erkenntnisgrund

Indem « die Zeit erfüllt und das Reich Gottes herbeigekommen war » (Mk. 1, 15 ; Eph. 1, 10), zeigte sich in Christus der Gipfelpunkt der sakramentalen Struktur. Von dieser Mitte der Geschichte her wird sowohl die Vorgeschichte des Bundesvolkes als die mit Christus angefangene Zeit der Kirche theologisch erfaßbar. In seiner gottmenschlichen Wirklichkeit und Tätigkeit war er die höchst reale Erfüllung dessen, was im Volk Israel zeichenhaft verwirklicht wurde. In dem Menschen Jesus war

³ Vgl. dazu K. BARTH : KD III/2, 752 : « Nun ist ja auch der mit Abraham und seinem Samen geschlossene Bund, der in der Erscheinung des Menschen Jesus zum Ziel gekommen und also erfüllt ist, kein göttlicher Willkürakt und kein geschichtliches Novum, sondern die anhebende Vollstreckung der Absicht, in der Gott die Geschichte schon *in und mit der Schöpfung* und also in und mit dem Beginn der Zeit überhaupt anfangen ließ.»

⁴ Vgl. ders., KD II/1, 56.

Gott leibhaftig in die Geschichte eingetreten. Er ist das *μυστήριον τοῦ θεοῦ* (Kol. 2, 2). Seine in hypostatischer Vereinigung mit Gott verbundene Menschheit ist das Ursakrament schlechthin, Typos und — mehr noch — Inbegriff aller Sakramentalität überhaupt. So kann Athanasius den paulinischen Gedanken terminologisch präzisieren, indem er sagt, daß sich in Christi menschlicher Natur ein *μυστήριον θεῖον* vollzieht⁵. Daher sollte man auch beachten, daß jede Betrachtungsweise, die in Christus nur die Gottheit berücksichtigt, ja sogar jede Tendenz in diese Richtung, sich der Gefahr einer christologischen « Verkürzung » oder eines verkappten Monophysitismus bewußt sein muß. Deshalb werden z. B. mariologische Ausführungen, die solche Ansätze enthalten, mit Recht zurückgewiesen⁶. Sie bedrohen den tiefsten Sinn der Inkarnation und der darin zum Gipfelpunkt gelangten Struktur von Gottes Heilshandeln⁷.

Wie im Alten Bund die sakramentale Offenbarungswirklichkeit⁸ des sichtbar-organisierten Gottesvolkes durch das prophetische *Zeugnis* näher erklärt und transparent gemacht wurde, so sehen wir den gleichen Vorgang bei Jesus von Nazareth. Seine Gottheit war nicht evident. Er war nicht in Gottes Gestalt, hat sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen (Phil. 2, 6-7). Darum mußten seine Zeitgenossen und müssen auch wir auf sein in *ἔξουσία* gesprochenes Offenbarungswort hören. Weil er in allem den Menschen gleich geworden war, ausgenommen die Sünde (Hebr. 4, 15), sah er aus wie ein gewöhnlicher jüdischer Rabbi. Aber das Machtwort dieses Menschen wies auf ihn selbst⁹. Er stellte sich hin als : der Weg, die Wahrheit und das Leben (Jo. 14, 6), als das Licht der Welt (Jo. 8, 12 ; 9, 1) und der Lehrer der Menschen (Jo. 13, 13 ; Mt. 23, 10), als der messianische Gottessohn (Mt. 16, 17). Damit erklärte

⁵ PG 26, 96.

⁶ Vgl. Y. M.-J. CONGAR : *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952, S. 81 ff. und Anm. 35 ; O. SEMMELROTH : *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M. 1953, S. 156 und Anm. 128 ; K. RAHNER : *Probleme heutiger Mariologie*, in : *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, S. 85-113 ; ders., eine Rezension in ZKT 74 (1952) 235. Auch *Rech. Sc. relig.* 27 (1953) 53 f.

⁷ Vgl. Thomas' Worte gegen ähnliche monophysitische Tendenzen : « *derogat praedicatus error utilitati Incarnationis* ». *Summa theol.* III 5, 3.

⁸ Die hier und weiterhin benützte Unterscheidung « Offenbarungswirklichkeit — Offenbarungswort » besagt natürlich keineswegs, daß nicht auch das Wort eine (sehr reale !) Wirklichkeit sei. Gemeint ist nur, daß beide Elemente einer verschiedenen Kategorie der irdischen Wirklichkeit angehören. Was wir meinen mit « Offenbarungswirklichkeit », drückt Karl Barth aus, wenn er spricht von der Offenbarung « in der Gestalt geschöpflicher Gegenständlichkeit » (KD II/I, 56).

⁹ Vgl. K. BARTH, KD IV/I, 724.

er seine tiefste Seinswirklichkeit als eine Theophanie *in* der Kenosis¹⁰. Erst das wesensnotwendige Beieinander von Wort und Sakrament bzw. Offenbarungswirklichkeit ermöglichte damals wie heute den wahren Glauben, der ja « ex auditu » ist.

Diese Notwendigkeit der Verbindung von Wort und Offenbarungswirklichkeit wird uns besonders im Johannesevangelium deutlich gemacht. Allen Exegeten ist es aufgefallen, daß fast auf jedes Zeichen Christi im vierten Evangelium eine kürzere oder längere Erklärung und Deutung dieses Zeichens folgt. Das sind die sogenannten theologischen Reden Jesu¹¹. Der Gesamtaufbau dieses Evangeliums ist daher nur von einer sakramentalen Auffassung der Heilswirklichkeit her verständlich. Eng damit verbunden ist die geradezu zentrale Warnung Jesu im 7. Kapitel des Evangeliums, nicht « κατ' ὄψιν » (Vs. 24) zu urteilen. Die Versuchung dazu ist der sakramentalen Struktur des göttlichen Heilshandelns inhärent. Weil die Sichtbarwerdung des göttlichen Heilswillens im Alten Bund, aber auch in Christus, keine Evidenz mit sich brachte, sind wir immer der Bedrohung ausgesetzt, ein falsches Urteil abzugeben, das heißt : beim äußerlich Sichtbaren stehen zu bleiben und das sichtbar in die Erscheinung Getretene nicht als Zeichen einer höheren Wirklichkeit aufzufassen. Weil sakramentale Sichtbarwerdung immer Verhüllung (kenosis) miteinschließt, liegt dieses Mißverständnis sehr nahe. « Ist dieser nicht der Sohn Josephs ? » (Jo. 6, 42). Erst das Selbstzeugnis Christi, in dem er seine tiefste Wirklichkeit erklärte, macht den Glauben möglich. Die geographisch und zeitlich genau bestimmte und abgegrenzte Wirklichkeit seiner irdischen Erscheinung wird durch sein Wort die einzige Sicherung und Garantie des Glaubens. *Diese* Garantie aber ist unerläßlich. Denn « einen anderen Grund kann niemand legen, als den, der gelegt worden ist, das ist Jesus Christus » (1 Kor. 3, 11). Unser Glaube darf also kein Sprung ins Blaue hinein sein und, in diesem Sinne, auch kein existentielles Wagnis oder gar ein « christliches Selbstverständnis ». Er bezieht sich auf eine höchst reale Person. Mit dieser Garantie steht und fällt der Glaube. Die Befürchtung, daß der Glaube so zu einer Evidenz wird, ist völlig unbegründet. Denn der reale Beziehungspunkt unseres Glaubens hat sich der δόξα θεοῦ, der Evidenz menschlichen Erkennens, entzogen. Christus tritt bis zu seiner Wieder-

¹⁰ Für das gleiche Thema in der Johannesapokalypse, vgl. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1958, 158-160.

¹¹ Vgl. O. CULLMANN : *Urchristentum und Gottesdienst*. Zürich 1956³, besonders S. 38-60.

kunft «nur» in der sakramentalen Verhüllung seiner entäußerten Knechtsgestalt in die Erscheinung. Erst durch sein Machtwort vermögen wir zu dieser Knechtsgestalt das totale Ja unserer Person zu sagen. Irgendwie müssen wir also eine «Sicherung», eine «Garantie» dafür haben, daß unser Glaube sich auf ein Objekt, besser: eine Person richtet, die diese totale Inanspruchnahme auch wirklich erheischen darf. «Der Glaube hört auf Glaube zu sein, wenn er nicht mehr auf der Hut ist vor der Verkehrung in Unglauben, Irrglauben oder Aberglauben»¹². Zu Christi Lebzeiten gab es sein eigenes Wort, in ἐξουσία ausgesprochen, mit dem er auf sich hinwies und autoritativ seine eigene tiefste Offenbarungswirklichkeit erklärte. Nicht so erklärte, daß nur noch das Schauen einer Evidenz übrig blieb, denn er blieb in der Knechtsgestalt, sondern so, daß man im Stande war, nicht κατ' ὄψιν über ihn zu urteilen, sondern ein gerechtes *Glaubensurteil* über die Offenbarungswirklichkeit, die in jener Knechtsgestalt in unsere Geschichte eingetreten war, zu bilden. Die «Ungesichertheit des Glaubens» schließt also die Begründung in dem «Gegenüber» von Christi Person nicht aus¹³. Um das einzusehen, muß man aber die sakramentale, d. h. offenbarende und zugleich verhüllende Struktur von Gottes Heilshandeln, sowie das wesentliche Beieinander von Wort und sakramentaler Wirklichkeit genau im Auge behalten.

Wenn Christus den Höhepunkt und den Endpunkt des göttlichen sakramentalen Heilshandelns darstellt, dann ergibt sich daraus, daß auch für uns nur Heil zu finden ist in irgendeinem Anschluß an diese Mitte der Geschichte. Die kardinale, kirchentrennende Frage ist, ob sich dieser Anschluß nur durch das in der Schrift zu uns kommende *Wort* vollzieht, oder ob nicht auch die sakramentale *Wirklichkeit* von Christi menschlicher Natur in sichtbarer Gestalt uns gegenwärtig wird¹⁴. Bezieht sich das «ist» desjenigen, der war und der kommen wird (Offb. 1, 8), exklusiv auf sein zu uns kommendes Wort in der Schrift, oder haben wir auch Zutritt zur sichtbaren Gestalt des «Leibes Christi» unter uns? Wäre das Erste der Fall, so wäre die irdische Zeit und Wirklichkeit, in der wir jetzt nach Christi Tod und Auferstehung leben, nicht in das göttliche Heilshandeln aufgenommen. Dann gäbe es nur die *Heilswirklichkeit* des Damals von Christi individuell abgegrenzter, menschlicher Natur oder seiner der Zeit entnommenen, verklärten Menschheit im

¹² G. EBELING: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 53 (1956) 372.

¹³ Vgl. K. BARTH: KD III/2, 534.

¹⁴ Vgl. Y. M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme de l'Eglise*, Paris 1950, 467.

Himmel, während nur sein *Wort* uns im Heute erreichte und uns mit ihm verbände. Eine Apriori-Antwort ist hier selbstverständlich ausgeschlossen. Trotzdem erlaubt der Strukturzusammenhang zwischen Gottes Heilshandeln im Alten Bund und dem in Christus vollzogenen Neuen Bund uns die Vermutung, daß auch die sakramentale *Wirklichkeits*-offenbarung sich in der Zeit der Kirche irgendwie ereignet. Wir sind darum berechtigt, eine Bestätigung dieser Vermutung in der Schrift zu suchen, müssen dann aber in der theologischen Ausarbeitung zugleich darauf achten, wie die Einmaligkeit, das *ἐφάπαξ* des Christusgeschehens gesichert wird.

3. Die Struktur der Urkirche

Offenbar rechnete Christus damit, daß die Zeit nach seinem Tode weitergehen würde. Er wußte um die Menschen, die ihn nicht mehr sehen und hören konnten. In Hinblick darauf rief er Menschen um sich zusammen, die seine¹⁵ Sendung und seine heilshafte Gegenwart « bis ans Ende der Welt » zu aktualisieren hatten. Er ruft die Jünger und knüpft damit an ein schon vorhandenes Institut, nämlich das der « thalmidim »¹⁶, an. Die irdische Wirklichkeit in Form einer Organisation wird in Anspruch genommen, um das Heilswerk immer zu vergegenwärtigen. Das rabbinische Institut der thalmidim war das Zusammensein eines Rabbis mit einer bestimmten Gruppe Jünger, die oft sogar in *einem* Haus wohnten. Die Jünger wurden in der Thora sowie in der überlieferten Exegese unterrichtet und konnten, wenn sie genügend ausgebildet waren, durch eine Handauflegung selber zum Rabbi befördert werden. Vor der Handauflegung waren sie die Diener des Rabbi, wurden zu zweien von ihm ausgesandt, um Aufträge auszuführen, und galten als diejenigen, die alles verlassen hatten, um ihrem Rabbi zu folgen. Diese nur andeutungsweise hervorgehobenen Punkte lassen schon erblicken, daß es in den Evangelien nicht an Parallelen zur alten rabbinischen Organisation fehlt. Es kann uns deshalb kaum überraschen, daß eben die Zeitgenossen Jesu ihn und seine Gruppe in der gleichen Weise beurteilten, wie sie alle anderen solchen Gruppen beurteilten (Mk. 2, 18). Daß Jesus tatsächlich an die organisatorische Form dieses jüdischen Instituts ange-

¹⁵ Vgl. I Clem. 42 : « Apostoli nobis evangelii praedicatores facti sunt a Domino Jesu Christo, Jesus Christus (munus evangelii accepit) a Deo. Missus est igitur Christus a Deo, et apostoli a Deo ; et factum est utrumque ex voluntate Dei. » Vgl. auch cap. 43 f.

¹⁶ Vgl. KITTEL : Theol. Wörterb. I, 406 ff. und IV, 417 ff.

knüpft hat, ist nicht verwunderlich. Allerdings « lehrt » Jesus nicht die Thora, sondern er stellt sich selber in das Zentrum; die alten Lehrtraditionen, die eine Selbstgerechtigkeit hervorrufen könnten, lehnt er ab, indem er auf sich selbst als « die Wahrheit » hinweist.

Auch der engere Kreis der Apostel ist wahrscheinlich in der organisatorischen Struktur dem Muster eines jüdischen Instituts nachgebildet. Das Judentum kannte den « sjaliach ». Dieser Bevollmächtigte mußte einen Auftrag seines Auftraggebers erfüllen, wobei seine juristische Position genau umschrieben war, und zwar in dem rabbinischen Prinzip: « der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst » (vgl. Mt. 10, 40; Jo. 13, 16). Der Inhalt des Auftrags, den Jesus seinen Aposteln gibt, zeigt, daß sie seine messianischen Funktionen bis ans Ende der Welt auszuführen hatten (Mt. 28, 18 ff.; Mt. 18, 18; Apg. 1, 8). Daß sie diesen Auftrag beim Tode Jesu ihm zurückgeben sollten, geht aus nichts hervor, ist sogar fast paradoxal, denn eben nach seinem Tode, als Christi Geist über sie kam, erhielt der Auftrag seinen eigentlichen Sinn und seine geistbezeugte Garantie. Der Auftrag des Herrn an seine Jünger geht erst zu Ende bei seiner endgültigen Wiederkunft, dann nämlich wird auch Christus, der Gesandte, seinem Vater alles wieder übergeben (1 Kor. 15, 24-28)¹⁷.

Im einzelnen kann das alles hier nicht ausgeführt werden. Die Artikel im Kittelschen Wörterbuch können daraufhin konsultiert werden. Hier kommt es darauf an, daß Christus die Struktur des Gottesvolkes weiterführt. Die zeichenhafte Gegenwart des göttlichen Heilswillens im Volk Israel, später in dem « Rest », wird in Christus höchst reale Gegenwart. Diese reale Gegenwart auf Erden bricht mit dem Tode Jesu nicht ab, sondern wird « in mysterio » weitergeführt in dem von ihm organisierten Gottesvolk des Neuen Bundes. Die entscheidende und grundlegende Organisation dieses Volkes hat Christus selber in der Berufung einer Anzahl Jünger und Apostel, in ihrer Bevollmächtigung, sowie in der Anweisung eines Menschen zum Führer der von ihm zusammengerufenen Gruppe vorgenommen¹⁸. Die theologische Interpretation

¹⁷ Vgl. H. STIRNIMANN: Apostel-Amt und apostolische Überlieferung. FZPT 4 (1957) 141.

¹⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa contra gentes IV 74: « Quia igitur Christus corporalem sui praesentiam erat Ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent. . . Oportet ministros Christi homines esse et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquem spiritualem potestatem. » Diese Vollmacht muß immer weitergegeben werden, « data est enim ad Ecclesiae aedificationem. . . Tamdiu igitur oportet hanc

dieser Tatsache wird uns von Paulus gegeben. Als er seine Briefe schrieb, hatte die erste Gruppe ihren missionarischen Auftrag schon zum Teil ausgeführt. Die bereits über viele Orte der Welt zerstreuten Gemeinden, die auf die erste, von Christus selber gestiftete Gemeinde zurückgehen, bilden in ihrer hierarchisch organisierten Struktur (Pastoralbriefe) das neue Gottesvolk. Paulus bevorzugt aber einen anderen Namen. Seine theologischen Überlegungen führen ihn dazu, die Identität dieses neuen Bundesvolkes mit Christus hervorzuheben. Das « Volk Gottes » ist der « Leib Christi ». Hier soll deutlich werden, daß diese beiden Begriffe nicht, wie es in der moderneren Ekklesiologie vorübergehend dargestellt wurde, einen Gegensatz einschließen, sondern sich im Gegenteil gegenseitig ergänzen. « Volk Gottes » ist das physische, irdische Substrat des wirklichkeitserfüllten Zeichens. Die eigentliche Zeichenhaftigkeit dieser Wirklichkeit wird von Paulus mit dem Wort « Leib Christi » angedeutet, denn mit diesem Ausdruck wird auf den im Zeichen schon irgendwie realisierten Bezeichneten hingewiesen¹⁹. Durch diese theologische Qualifikation wird zugleich das ἐφάπαξ des Christusgeschehens sichergestellt. Das organisierte Gottesvolk ist der in der Zeit weiter existierende Leib Christi. Die Taufe ist die reale Eingliederung in diesen Leib Christi (Röm. 6, 3-5 ; 1 Kor. 12, 13). Sie ist aber zugleich die Eingliederung in das neue Gottesvolk. Daher erklärt sich die etwas mühsame Konstruktion in Kol. 2, 11, wo Taufe und Beschneidung ausdrücklich parallel gestellt werden. Wie durch die Taufe, so entsteht auch durch die Eucharistie « die Gemeinschaft des Leibes Christi » (1 Kor. 10, 16). Die Gemeinschaft seines Leibes hat also eine von Christus eingesetzte Form erhalten. Sie war und ist keine ungreifbare Größe, sondern sie ist hier

potestatem perpetuari quamdiu necesse est aedificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi usque ad saeculi finem. » Vgl. auch JOH. DE PARISIIS, De potestate regia et papali, cap. 2 (Ed. J. Leclercq, Paris 1942, 178 f.

¹⁹ Daß nach Paulus die Formel « Leib Christi » sich auf « l'unité céleste et mystique », der Ausdruck « Kirche » sich dagegen auf « l'unité empirique et terrestre » beziehe, gibt u. E. den Sachverhalt nicht genau wieder. Vgl. V. MOREL : Le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique, romaine, NRT 70 (1948) 719. Ähnlich auch E. MERSCH : La théologie du Corps mystique, 2. Bd., Paris 1949³, 196.

Auch der Unterschied, von CONGAR eingeführt (Ecclesia ab Abel, in : Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift K. Adam, Düsseldorf 1952, 98-99), zwischen Kirche als « sacramentum » und corpus mysticum als « res », befriedigt uns nicht ganz, weil auch der letztere Ausdruck sich u. E. auf die *im sacramentum enthaltene* res, auf das Zeichen eben als Zeichen bezieht. Mystici Corporis spricht von dem Sünder « in mystico suo Corpore », und der ganze Tenor der Enzyklika ist doch nach « Humani generis », daß « corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse » (AAS 42, 1950, 571).

auf Erden nachweisbar in der Gemeinschaft derjenigen, die sich taufen lassen, die Sakramente, vor allem die Eucharistie, feiern, sein erklärendes Wort gläubig hören, und so eine wahrhaftige Gemeinde bilden. Diese Gemeinde, in der viele, hierarchisch geordnete Glieder den einen Leib bilden (1 Kor. 12, 12-31), glaubt an die juridische *und* lebenspendende Stellung des Hauptes (Eph. 5, 22-32) ²⁰. Sie glaubt auch an die Vollmachtstellung einiger ihrer Glieder. Wegen der bereits zitierten Evangelienstellen und der darin zum Ausdruck kommenden Sorge Christi für das Heilswerk nach seinem Tode, glauben wir, daß Christus den Vorstehern der irdischen Gemeinden eine (partielle) Bevollmächtigung für das Heilswerk in der Zwischenzeit gegeben hat ²¹. Auch jetzt sind irdische Realitäten bzw. Personen und die aus ihnen zusammengesetzte organische Gemeinschaft in der Vollziehung des göttlichen Heilswillens beansprucht. Sie sind es aber nur, insoweit sie in einer ganz bestimmten Weise in Gemeinschaft mit der Menschheit Jesu Christi getreten sind. Nur insoweit sie durch Taufe, Eucharistie, Glaubensgehorsam und wahrhaftige Zusammengehörigkeit den « Leib Christi » bilden.

An Hand der Schrift sind wir nun unbemerkt soweit gekommen, daß wir in der Lage sind, die Bestimmungen der letzten großen Kirchenenzyklika « *Mystici Corporis* » genauer zu erfassen, und in einigen Diskussionen, die seit dem Erscheinen dieses Rundschreibens geführt wurden, Stellung zu nehmen.

4. Die sakramentale Wirklichkeitsoffenbarung in der heutigen Kirche

Schon am Anfang der bekannten Enzyklika werden die Bestimmungen der Kirchengliedschaft sorgfältig dargelegt. Es heißt da : « Den Gliedern der Kirche aber sind in Wahrheit nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes

²⁰ Vgl. P. BENOIT : *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, RB 63 (1956) 5-44.

²¹ Vgl. die aus dem 5. Jahrh. stammende Präfation für das Fest der Kirchenweihe in der ambrosianischen Liturgie : « Wahrhaft würdig ist es und recht, dir Dank zu sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, einiger Gott, durch Christus, unseren Herrn. Denn er gab die erhabene Gewalt, die ihm selber zuteil ward, in die Hände der Kirche. Kraft seines eigenen Adels nannte er Königin sie und Braut. Ihrer erlauchten Macht hat er unterworfen das Weltall. Ihr richtender Spruch, so befahl er, soll gelten im Himmel. . . A. PAREDI : *I prefazi Ambrosiani*, Mailand 1937, 201. Übers. von H. RAHNER : *Mater Ecclesia*, Einsiedeln-Köln 1944, 39.

getrennt haben, noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind »²². In diesen Bestimmungen finden wir die Umschreibung des physischen Substrats der sakramentalen Heilswirklichkeit « Kirche ». Diejenige, und nur diejenige, die diese Bestimmungen erfüllen, bilden die sichtbare Organisation der Kirche. Sie, und sie allein, sind das auserwählte Gottesvolk des neuen Bundes. Volk Gottes dürfte somit der Ausdruck für den materialen Inhalt des sichtbaren, klar umrissenen sakramentalen Zeichens der Kirche sein. Der Ausdruck « Leib Christi » nimmt Bezug auf die eigentliche Zeichenhaftigkeit jener irdischen Wirklichkeit, indem darin das Zeichen und das im Zeichen enthaltene Bezeichnete zugleich zum Ausdruck kommen. Es sei darum hervorgehoben, daß die Wirklichkeit der Kirche nicht « so sichtbar ist wie die Republik Venedig », wie es Bellarmin wahr haben will²³. Wäre das der Fall, so hätte der evangelische Verfasser des übrigens sehr interessanten Werkes « *Mistieke Liggaam en Kerk in die nuwe rooms-katolieke teologie* »²⁴ Recht in seiner kritischen Bemerkung, daß nach katholischer Ansicht « alles, was das empirische Sein der Kirche transzendiert, ausgeschlossen werden muß ». Die Sichtbarkeit der irdischen Kirche ist aber keine massive Sichtbarkeit, sie ist die Sichtbarkeit eines sakramentalen *Zeichens*. Wie die sichtbare Heilswirklichkeit Christi erst durch sein erklärendes *Wort* richtig aufgefaßt werden konnte, so behütet uns auch das Selbstzeugnis der Kirche vor jener Mißdeutung, jenem Urteil $\kappa\alpha\tau' \delta\psi\iota\nu$, das *nur* die äußerlich sichtbare Realität berücksichtigt. Die sakramentale Verhüllung des göttlichen Heilswerkes gibt im Fall der Kirche vielleicht noch mehr Anlaß zu diesem Mißverständnis als im Fall Christi selber. Daß Gott in der Knechtsgestalt eines sterblichen Menschen gegenwärtig ist, ist schon eine erhebliche Glaubensprobe, daß er sich aber in der Form einer menschlichen Organisation verhüllt, ist für uns vielleicht noch schwerer anzunehmen. Dennoch enthält die paulinische Lehre von dem « Leib Christi » diese erstaunliche Botschaft. Wieweit dies führen kann, zeigt uns der extreme Fall des Sünders, der nach der Enzyklika noch wahrhaft Glied der Kirche genannt werden muß.

Solange ein Getaufte die wesentliche Zeichenhaftigkeit der Kirche noch mitrealisiert, das heißt, so lange er noch den wahren Glauben be-

²² AAS 35 (1943) 202.

²³ De Eccl. mil. 3, 2.

²⁴ W. D. JONKER : *Mistieke Liggaam en kerk in die nuwe rooms-katolieke teologie*, Kampen 1955, 136.

kennt, sich weder vom Zusammenhang des Leibes getrennt hat, noch durch die Obrigkeit davon ausgeschlossen worden ist, ist er Glied der von Gott als Zeichen seines Heilswillens aufgegriffenen Heilswirklichkeit. Die Kirche ist somit auch dann noch Gestalt und sogar Gegenwart des Übernatürlichen, wenn der Mensch sich persönlich dagegen sträubt. Es gibt in ihr eine Dimension, die durch die Sünde nicht zerstört werden kann. Solange man der äußeren Gemeinschaft angehört oder darin geduldet wird, ist man Mitverwirklichung der wesentlichen Zeichenhaftigkeit der Kirche. Schillebeeckx hat dies durch eine einleuchtende Parallele näher verständlich gemacht ²⁵. Der Mensch ist in seinem Wesen Zeichen der persönlichen Liebe zweier Personen, die ihn als Frucht ihrer liebevollen Hingabe empfangen haben. Es mag sein, daß sein Verhalten dieser Zeichenfunktion nicht entspricht; es mag sein, daß er mit allen Kräften der ursprünglichen Liebe seiner Eltern zu entrinnen versucht, trotzdem aber gilt: sogar in seinem Widerstreben bleibt er das sichtbare Zeichen der ehelichen Liebe seiner Eltern. So ist auch die Zugehörigkeit zur sichtbaren Heilswirklichkeit der Kirche an und für sich schon etwas Gnadenhaftes. Daß dieser Fall keinen Idealzustand darstellt, versteht sich. Eben in diesen extremen Fällen wird das Selbstzeugnis der Kirche unheimlich belastet. Der Sünder macht es der Kirche schwer, glaubhaft zu erscheinen. Ist die Knechtsgestalt, in der die irdische Kirche in Nachfolge ihres Hauptes durch die Geschichte zu gehen hat, ohnehin schon ein Skandalon (wie auch Christi menschliche Erscheinung), das Verhalten des Sünders fügt an dieser wesensnotwendigen Verhüllung noch soviel zu, daß es den Zeitgenossen oft kaum übel zu nehmen ist, daß sie in der Kirche *nur* eine äußere Organisation oder ein Machtinstitut sehen, wie Dostojewski in seiner Legende vom Großinquisitor, oder — in unseren Tagen — Simone Weil.

Von dieser Sicht auf die Heilswirklichkeit der Kirche her kann man auch die Position in einigen diskutierten Punkten der heutigen Ekklesiologie bestimmen. Anlässlich des Buches von M. D. Koster « Ekklesiologie im Werden » ²⁶ wurde eine Polemik geführt über die Frage, ob die Gnade wesensbestimmend für den Kirchenbegriff genannt werden könne. Schon die Bestimmung der Enzyklika, daß der Sünder wahrhaft Glied der Kirche ist, eine Aussage, die, wie gezeigt, ganz in den Rahmen des sakra-

²⁵ H. SCHILLEBEECKX: Evangelie en Kerk. Tijdschr. v. Geestelijk Leven 10 (1954) 112.

²⁶ Paderborn 1940. Vgl. dazu K. ADAM: Ekklesiologie im Werden? TQ 122 (1941) 145-166.

mentalen Kirchenbegriffs paßt, legt es nahe anzunehmen, daß die Gnade nicht im streng wissenschaftlichen Sinne wesensbestimmend genannt werden kann. Bevor wir darauf eingehen, möchten wir den Vorbehalt, der in den letzten Worten begriffen liegt, ausdrücklich hervorheben. Ohne Zweifel klingt es etwas skandalös, wenn man hört, die Gnade dürfe nicht als wesensbestimmend für den Kirchenbegriff angesehen werden. Wenn man aber die Gnade technisch-wissenschaftlich in den Bereich der Akzidenzien verweist, so ist damit keineswegs gemeint, sie sei weniger wichtig. « Akzidentell » besagt hier durchaus nicht « nebensächlich »²⁷. Wir wissen ja, daß die Akzidenzien vielfach wichtiger sind als das Wesen, wenn es sich um den Lebenswert einer Sache handelt. Die Diskussion über die Frage, ob die Gnade als wesensbestimmend für die Kirche angesehen werden kann, darf sich also nicht von Befürchtungen, die aus dem alltäglichen Sprachgebrauch herrühren, irreführen lassen.

Parallel zu dem, was in der Sakramententheologie über die gültige aber unfruchtbare Spendung ausgeführt wird, kann man auch hier sagen, daß das sakramentale Wesen der Kirche auch dort noch realisiert wird, wo sie in ihrer von Christus bestimmten Form einer äußerlich sichtbaren Organisation erscheint. Hier wie dort ist der Sinn dieser Tatsache : In dieser irdischen Wirklichkeit, nach den von Gott in Christus gestellten Normen realisiert, tritt objektiv-gültig das *mysterium carnis Christi* in die Welt. Souverän unabhängig von der subjektiven Würdigkeit oder Unwürdigkeit des « Spenders » bewirkt Gottes Liebe hier, in dieser seinem Grundplan entsprechenden Wirklichkeit, das mögliche Gegenüber unseres Glaubens. Daß dieses Gegenüber nicht *ohne Beziehung* zur Gnade ist, ist selbstverständlich. Jedes Zeichen macht von sich aus schon etwas von dem, worauf es hinweist, deutlich. So ist es nicht von ungefähr, daß Gott in Christus für das Zeichen Kirche eben die Form einer organisierten Gemeinschaft gewählt hat²⁸. So wie das Zeichen der Handauflegung Machtübergabe und nicht etwa Reinigung von Sünden bezeichnet, Abwaschung mit Wasser hingegen wohl Reinigung, nicht Machtübergabe, so verweist das Zeichen des zusammengerufenen Kirchenvolkes auf die Gnadengemeinschaft, zu der wir berufen sind. Es verweist nicht *nur*

²⁷ Vgl. H. VOLK, *Gnade und Person*, in : *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 226.

²⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN : « *Ordo Ecclesiae derivatus est ab ordine coelestis hierarchiae* » (4 Sent. 13, 1, 1, sol. 5). Die Zusammengehörigkeit in der *Civitas Dei* « *in futuro non evacuabitur, sed perficietur* » (3 Sent. 33, 1, 4).

dahin wegen einer Vereinbarung. Weil gerade dieses Zeichen von sich aus schon eine Grundanlage zu jenem Hinweis hat, bekommt es durch Gottes überbietende Gnade eine verborgene Verwirklichung (« in mysterio ») dieser Gnadengemeinschaft. Das von Gott uns gegebene Zeichen seiner Liebe oder das Ausharren darin ist schon ein erster Schritt bzw. eine letzte Verbindung in bezug auf Gottes Heilsplan mit uns. Auch wenn ein Mensch das Letzte der Wirklichkeitserfülltheit des neutestamentlichen sakramentalen Zeichens nicht aktuell als Person realisiert, so darf er doch ein Minimum dieser dem Zeichen innewohnenden Wirklichkeit als Gnade noch mitvollziehen. Man könnte auch hier noch auf eine Parallele hinweisen. Auch die irdische Liebe muß sich materieller Sachen bedienen, um sich erkennbar zu machen. Zwei Menschen, die sich verloben, schenken sich gegenseitig einen Ring. In dieser verhältnismäßig unwichtigen Realität zieht sich ihre an sich unsichtbare Liebe gleichsam zusammen, tritt sichtbar in die Erscheinung. Wenn Uneinigkeiten entstehen, so schickt man den Ring noch nicht sofort zurück, denn nicht jede vorübergehende Erkühlung der Liebe ist Anlaß, die Verlobung abubrechen. Das Zeichen behält also seine Gültigkeit auch dann noch, wenn es der momentanen inneren Gesinnung nicht mehr ganz entspricht. Von hier aus wird auch sichtbar, wie sonderbar eigentlich eine übrigens gut gemeinte « Konsequenzmacherei » ist, die Christen, deren Verhalten nicht im Einklang mit ihrer hohen Berufung ist, ganz aus der Kirche bannen will. Man hört gelegentlich noch Bemerkungen, die darauf hinzielen. Wenn ein Unwürdiger (wer soll übrigens darüber urteilen?) trotzdem das Band mit der Kirche nicht auflöst, so behält er, Gott sei Dank, noch einen Faden, durch den der lebenspendende Einfluß des Hauptes der Kirche ihn wieder zum Leben erwecken kann. So lange er das Zeichen Kirche mitrealisiert, sei es auch, daß er es noch verhüllender macht, als es ohnehin schon ist, verkündigt er der Welt, daß « etwas passiert » ist. Indem er nämlich *nicht ganz* mit der Welt mitmacht, sondern sich trotz seiner Sündigkeit noch in irgendeinem äußerlichen Benehmen von ihr unterscheidet, indem er sonntags noch zur Kirche geht, das Wort des wahren Glaubens anhört und mit den anderen sich um die Eucharistiefeier versammelt, so *bleibt* er Zeichen. Seine « A-partheit », die er trotz Sünde und Unwürde noch selber vollzieht, ist die Apartheit des von Gott in der Welt gesetzten Zeichens der Kirche.

Diese, wenn man will, extreme Beleuchtung der Zeichenhaftigkeit der Kirche, die für ein rechtes Verständnis der irdischen Kirche jedoch äußerst wertvoll ist, wird nicht nur — wie es oben geschah — durch Über-

legungen aus der Sakramententheologie legitimiert. Schon die christologischen Bemerkungen führten uns in diese Richtung. Es ist nicht überflüssig, hier noch kurz darauf zurückzukommen. Auch in Christus gibt es ein « rechtliches » Element. Von hierher erhellt sich auch, wie ein solches rechtliches Element, noch abgesehen von der inneren Haltung, schon etwas Gnadenhaftes sein kann. Die Gnade der Vereinigung war an und für sich schon eine Heiligung der Menschheit Christi. In dieser Gnade wurde die Menschheit unseres Erlösers gesalbt und deshalb « substantiell », wie es in der Theologie heißt, heilig. « Der Heilige Geist wirkt hier nicht Gesinnung, wie man leicht annehmen könnte, sondern etwas Ontologisches, daß in Christus Gott Mensch und daß dieser Mensch Gott war. »²⁹ Man kann dies eine erstaunliche Behauptung nennen, wenn man daran gewohnt ist, Heiligkeit nur als innere Gesinnung und Hingabe zu betrachten. Es gibt aber eine zweifache Heiligkeit, wie Volk es deutlich herausgearbeitet hat³⁰, nämlich Heiligkeit als « Aussonderung zu einem Tun » und Heiligkeit als « Hinordnung auf Gott ». Die zwei Worte « consecratio » und « sanctificatio » sind hier aufschlußreich. In diesem ersten Sinne nennt auch Paulus sich « Abgesonderter » (Röm. 1, 1), und er durfte es, weil der Heilige Geist selber gesprochen hatte: « Sondert mir aus den Paulus und Barnabas zu dem Werke, wozu ich sie berufen habe » (Apg. 13, 2). So sonderte sich der Heilige Geist auch eine Gruppe aus, die er heranbildete für den Dienst am Gottesreich³¹. Hier tritt das Rechtliche als eine Frucht des Heiligen Geistes als ein Geschenk seiner Liebe in Erscheinung. Gott stellt etwas Kreatürliches « a-parte », er sondert es aus zu seinem Dienst. Weil es nun abgesondert in der Welt steht, ist es eo ipso Zeichen und Sichtbarwerdung seines Handelns. Man kann also mit Recht sagen, daß die « Gnade Struktur hat »³², denn sie ist nicht nur innere Hingabe, sie kann auch in Form einer juristischen Wirklichkeit in Erscheinung treten. Wie Christi menschliche Natur konsekratorisch geheiligt war noch vor und unabhängig von seiner inneren Hingabe, so ist auch die äußere Offenbarungswirklichkeit des Zeichens « Kirche » selbst schon eine gnadenhafte Realität. Durch die Absonderung aus dem profanen Bereich wird das Abgesonderte, sei es Christi Menschheit, sei es die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, Bild und Zeichen

²⁹ H. VOLK: Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen. *Catholica* 9 (1953) 14.

³⁰ Ebd., 16.

³¹ Vgl. M.-J. CONGAR: Der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation, in: O. ISERLAND: Die Kirche Christi. Einsiedeln-Köln 1939, 38.

³² VOLK, a. a. O. 20.

einer höheren Realität, die als solche an dieser Stelle schon in einem gewissen Maße sichtbare Gestalt angenommen hat.

Auf Grund dieser Ausführungen dürfte auch klar sein, warum wir uns zur Meinung jener bekennen, die die *geheimen* Häretiker und Schismatiker ebenfalls wie die Sünder noch zu Gliedern der Kirche rechnen. So lange sie im äußeren Bereich den wahren Glauben noch bekennen (die Enzyklika spricht bekanntlich bei den Bedingungen der Kirchengliedschaft von « *veram fidem profiteri* »), sind sie noch mitbeteiligt an der Zeichenfunktion der Kirche in der Welt ³³.

5. Die sakramentale Wortoffenbarung in der heutigen Kirche

Aus dem Gesagten geht die Wichtigkeit des die sakramentale Wirklichkeitsoffenbarung begleitenden Zeugnisses unmittelbar hervor. Das an sich offenbarende Zeichen kann über seinen inhärenten Verhüllungscharakter hinaus von den Menschen so sehr verdunkelt werden, daß das erklärende Wort schlechthin unentbehrlich ist. Das sakramentale Zeichen kann ja nicht « verstanden » werden, kann nicht Glaubensobjekt werden, wenn das Wort fehlt. Obgleich die Wahl der bezeichnenden Wirklichkeit im Fall der Kirche, wie bei den sieben Sakramenten so geschah, daß Christus im gewählten Zeichen gleichsam bei einer schon vorhandenen Basisverweisung anknüpfte, so kann die Zeichenfunktion, die sich auf eine *übernatürliche* Wirklichkeit bezieht, dem physischen Substrat des Zeichens nicht aus sich innewohnen. Die Beziehung zum Übernatürlichen bzw. der Hinweis auf jene übernatürliche Größe, welche die Gnadengemeinschaft ist, kann niemals ohne weiteres aus dem Zeichen abgelesen werden. Wie die Heilsfunktion der Menschheit Christi, so muß auch die Heilsfunktion des zusammengerufenen Gottesvolkes autoritativ erklärt werden. Erst dann kann sie als *mysterium carnis Christi* aufgefaßt, d. h. geglaubt werden ³⁴.

³³ Diese Meinung wird auch vertreten von O. SEMMELROTH: Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt a. M. 1953, 136-137; A. GOMMENDINGER: Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?, in: ZKT 73 (1951) 12; K. RAHNER: Schriften zur Theologie, 2. Bd., Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, 19; K. ALGERMISSEN: Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit bzw. Hinordnung zu ihr. TG 46 (1956) 272. Die andere Meinung wird verteidigt von T. ZAPELENA: De Ecclesia Christi, 2. Bd., Rom 1954, 115 und 390. Weiter B. POSCHMANN: Die Kirchengliedschaft, in: Zeitschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 39 (1955) 181-183, der noch viele andere Autoren anführt.

³⁴ Vgl. H. SCHILLEBEECKX: Het apostolisch ambt van de kerkelijke hiërarchie. Studia Cath. 32 (1957) 270.

Damit ist etwas Wichtiges ausgesagt für die christliche Verkündigung. Sie hat als *Objekt* die Heilswirklichkeit schlechthin und ist darin auch fundiert ³⁵. Die einzige Aufgabe des christlichen Zeugnisses in der Welt ist: die uns von Gott in Christus und seiner Kirche geschenkte Offenbarungswirklichkeit zu bezeugen. Durch Wort und Tat muß die Christenheit die Welt und sich selber auf die heilshafte Gegenwart Gottes aufmerksam machen. Die Predigt muß sich also davor hüten, auf Nebensachen abzugleiten, sie muß sich auch davor hüten, fast ausschließlich moralisch zu sein. Wie wichtig das Letztere auch sein mag, die doktrinäre Funktion der Predigt darf nicht vernachlässigt werden. Gerade die heutige Kritik an der Kirche als sichtbare Organisation, wie sie z. B. von Simone Weil oder von Karl Jaspers geübt wurde bzw. wird, könnte ein Zeichen dafür sein, daß wir selber die Aufgabe der christlichen Botschaft nicht recht verstehen. Das Wort muß unaufhörlich das sakramentale Zeichen glaubwürdig machen. Es muß die Christusrealität und deren Aktualisierung in dem « Leib Christi » bezeugen. Alle christliche Realitäten in unserer Welt sind zugleich « kirchliche » Realitäten. Durch das Wort der Predigt im weitesten Sinne müssen sie als solche erkennbar, transparent gemacht werden. Das sakramentale Wort der kirchlichen Verkündigung muß den tiefsten Sinn unseres christlichen Tuns in seiner wahren Perspektive sichtbar machen. Vielleicht verliert das Christentum dann für den aufmerksamen Zuschauer etwas von seiner Härte, seiner den Zeitgenossen oft unverständlichen Massivität. « Innerkirchlich » kommt hinzu, daß die Verkündigung so die tröstende Wahrheit zu entdecken hilft, daß jeder Akt, im Gnadenstand gesetzt, ein Mit-aufbauen des Leibes Christi, der Gegenwart Christi in unserer Zeit bedeutet. Das ist schon darum für den modernen Christen ermutigend, weil sich dann zeigt, daß jede christliche Aktivität eine Überwindung der sündigen Einsamkeit einschließt. Christliches Tun heißt ja Vertiefung der Christusgemeinschaft. Vertiefung der Gemeinschaft mit ihm, aber auch — und zeitlich sogar früher — der Gemeinschaft seiner Repräsentanten auf unserem Lebensweg. Das reflexive Bewußtsein der ungeheuren Wirklichkeit, in der wir leben dürfen, das durch die christliche Verkündigung bezeugt werden muß, erscheint gerade in Übergangszeiten, so wie wir sie jetzt erleben, von größter Bedeutung.

Das Offenbarungswort, von dem wir hier sprechen, ist die Heilige Schrift und derer Aktualisierung in der kirchlichen Verkündigung. Dieses

³⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa contra Gentes IV 76.

Wort hängt nicht in der Luft, wird nicht irgendwoher gesprochen, sondern hat seinen Standort *in der Offenbarungswirklichkeit*, in Christus also und seiner Gegenwartsweise unter uns. Nur von daher ist es überhaupt erst recht zu verstehen, wie auch das Zeugnis Christi nur als *sein* Sprechen Wert für uns hat. Der Träger oder das Subjekt des Offenbarungswortes ist also nur Christus und seine mit ihm verbundene Kirche. Wenn man sich der Tragweite des sakramentalen Kirchenbegriffs, von dem das Offenbarungswort ein Wesensbestandteil ausmacht, klar bewußt ist, so kann es einem nicht mehr überraschen, daß dieses Wort, wenigstens in bestimmten Ausprägungen, *Unfehlbarkeit* beanspruchen muß³⁶. Es hat sich als Gottes Wille erwiesen, daß die objektive Christuswirklichkeit ständig unter uns in den Sakramenten und in der die Sakramente feiernden Gemeinde aktualisiert wird. Das Zustandekommen dieser Realität ist, wie wir sahen, sogar prinzipiell unabhängig von der menschlichen Würde oder Unwürde. Die Garantie für die authentische Realisierung der Offenbarungswirklichkeit unter uns ist demnach *in der Weihegewalt der Kirche gelegen*. Durch die gültige Ausübung dieser Gewalt, die der Kirche übergeben wurde in dem Herrenwort « Tut dies zu meinem Gedächtnis » (Luk. 22, 19), realisiert sich die strukturierte Gemeinde, welche den Leib Christi bildet. Das Bekenntnis des wahren Glaubens, sowie der « Zusammenhang mit dem Leib », von denen die Enzyklika bei den Bestimmungen für die Kirchengliedschaft spricht, sind ja undenkbar ohne die gültige Ausübung der Weihegewalt. Findet doch dieses Glaubensbekenntnis und auch jener « Zusammenhang des Leibes » an erster Stelle bei der Sakramentenfeier statt, worauf nun auch die Taufe ausgerichtet ist (1 Kor. 12, 13)³⁷. Wenn aber das erklärende *Wort*, das die durch die Weihegewalt hervorgerufene *Wirklichkeit* nach seinem tiefsten Sinn deutet, keine gleich starke Garantie wie die Weihegewalt hätte, so dürfte man nicht glauben. Denn in diesem Fall bliebe immer die Möglichkeit, daß das Zeichen ein falsches, nicht von Gott autorisiertes Urteil über sich selbst abgäbe. Damit würde es aber aufhören, objektiv-gültige Realisierung der in Christus vollzogenen Offenbarungswirklichkeit zu sein. Glauben geschieht aber nur hinsichtlich der authentischen göttlichen Offenbarungswirklichkeit. Es kann nur stattfinden, wenn man die irdische Realität, deren Gott sich für seine Selbstoffenbarung bediente

³⁶ Vgl. aber Y. M.-J. CONGAR, Dogme christologique et ecclésiologie, in : Das Konzil von Chalkedon, 3. Bd., Würzburg 1954, 262, 263 und Anm. 41, der in diesem Punkt zurückhaltender scheint.

³⁷ Vgl. BENOIT, a. a. O. 15.

(vgl. die Menschheit Jesu), auch tatsächlich als Sichtbarwerdung von Gottes Heilswillen hinnimmt. Um dazu zu kommen, ist ein absolut garantiertes Zeugnis notwendig, wie auch der Glaube an die tiefste Wirklichkeit Christi ohne sein unfehlbares Selbstzeugnis schlechterdings unmöglich war. *Die Unabhängigkeit der Weihegewalt von menschlicher Würde oder Unwürde steht also genau parallel zur Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes. Sie sind die beiden Pole der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche*³⁸. Und es wäre angebracht, neben dem herkömmlichen Schriftbeweis für die Unfehlbarkeit auch auf diesen Strukturzusammenhang hinzuweisen. Es wäre weiter auch zu überlegen, ob man nicht neben den manchmal mit Mühe und Not aus der alten Tradition hervorgebrachten Zeugnissen für die Unfehlbarkeit auf die Tatsache hinweisen könnte, daß die Haltung Roms im Ketzertaufstreit, sowie Augustins Bekämpfung des Donatismus ein wichtiger Beweis für den Glauben der alten Kirche an die sakramentale Struktur der göttlichen Heilsökonomie sind. Die Sicherstellung der *Wirklichkeitsoffenbarung*, um die es damals schließlich ging, hat als notwendige Konsequenz eine unfehlbare Wortinstanz³⁹. Vielleicht könnte man hier die Parallele mit der üblichen Sakramententheologie sogar noch weiterführen, indem man auf das Folgende hinweist: Wie man erst im Laufe der Zeit zu der Auffassung gekommen ist, daß die « *forma sacramenti* » nicht durch den *ganzen* sakramentalen Wortdienst in gleicher Intensität dargestellt wird, und damit allmählich zu einer « Kernisolation »⁴⁰ kam, so vollzog sich die letzte und endgültige Kernisolation von dem, was man die *forma* des sakramentalen Zeichens der Kirche nennen könnte, erst im Vaticanum. Da wurde festgestellt, welche Organe des kirchlichen Lehramtes eine unfehlbare Erklärung der Offenbarungswirklichkeit geben können und unter welchen Umständen. Durch diese Organe geführt, bekommt jeder, der mit der Wortverkündigung durch die Kirche betreut worden ist, irgendeine Garantie für die richtige Deutung der christlichen Wirklichkeit.

Die Garantie des Geistes, der « uns alles lehren *und an alles erinnern wird*, was Christus uns gesagt hat » (Jo. 14, 26), bedeutet demnach, daß das zum sakramentalen Zeichen der Kirche gehörige Wort auch in der wesentlich geschichtlichen Weiterexistenz der Offenbarung nicht vom Geiste Christi abweichen wird. Sakrament und Wort entwickeln sich

³⁸ Vgl. auch O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt*, Frankfurt a. M., 1958, 329.

³⁹ Vgl. *Theol. Woordenboek III*, 3584-3585.

⁴⁰ H. SCHILLEBEECKX: *De sacramentele heilseconomie*, Bd. 1, Antwerpen 1952, 351.

in der Zeit. Die von Christus eingesetzte organisatorische Struktur der Wirklichkeit der Kirche hat sich unter Wahrung dieser von ihm eingesetzten Grundstruktur weiter zu entwickeln. Parallel dazu hat sich auch das Gotteswort der Schrift ohne irgendeine Verkürzung trotzdem weiter zu entwickeln. Das Wort muß in der Zeit, in der wir leben und in der der Leib Christi jetzt existiert, aktualisiert werden. Die Garantie, daß sowohl diese als jene Weiterentwicklung « im Geiste Christi » stattfinden wird, daß es sich um eine legitime Aktualisierung der einmaligen Heils-offenbarung in Christo handeln wird, gibt uns der Geist selber. Als Petrus sich nach dem Hinscheiden des Herrn und nach der Ausgießung des Heiligen Geistes zum Volk wendet in einer theologischen Erklärung über den erhöhten Herrn, setzt er das Volk in Stand, an einer unfehlbaren Erkenntnis (ἀσφαλῶς) teilzunehmen (Apg. 2, 36). Dieser erhöhte Herr, von dem Petrus hier ein vom Geist garantiertes Zeugnis ablegt, identifiziert sich in Apg. 9, 4 ausdrücklich mit der Kirche. In ihr gibt es eine Wortinstanz, die unter Führung des Heiligen Geistes dasjenige, was sie zutiefst ist, mit göttlicher Garantie erklären kann und muß. « Nicht ihr seid es, die reden, sondern der Heilige Geist ist es, der in euch redet » (Mt. 10, 20 ; Mk. 13, 11).

Die « assistentia divina » in den unfehlbaren Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, von der das Vaticanum spricht ⁴¹, wird üblicherweise scharf von dem Beistand des Heiligen Geistes in der Inspiration und in der eigentlichen Offenbarung unterschieden. So berechtigt es sein mag, daß die Theologen eine begriffliche Präzision anstreben, so sollte man andererseits Zusammenhänge, die sich aus einem mehr geschichtlichen Blick auf die göttliche Heilsökonomie ergeben, nicht aus dem Auge verlieren. Demgemäß wäre zu überlegen, ob die Realitäten der Geisteswirkung, die mit den Begriffen « inspiratio » und « assistentia divina » angedeutet werden, so weit auseinander gerückt werden müssen, wie das meistens (und oft in einer Defensivhaltung reformatorischen Bedenken gegenüber) geschieht. Anfangs sahen wir bereits, wie die alttestamentlichen Propheten zum Auftrag hatten, den wahren Sinn der Volksgeschichte Israels nach innen und nach außen zu verkündigen. Sie sollten die « wahre Bedeutung alles Geschehens erklären » ⁴². Indem sie sich dieser ihrer Aufgabe widmeten, standen sie « gewissermaßen unter einem Zwang » ⁴³. Gottes Geist drängte sie, und das Wort, das sie

⁴¹ Denz. 1839.

⁴² O. CULLMANN : Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, 13.

⁴³ Ebd., 12.

zu verkündigen hatten, wird fast immer mit der stereotypen Formel eingeleitet: « So spricht Jahweh » oder « Last Gottes... » Damit soll deutlich werden, daß Gott selber durch die Propheten spricht. Er ist der Garant für die Wahrheit ihres Zeugnisses von der Offenbarungswirklichkeit. Diese Realität des göttlichen Beistandes bei den Propheten steht in engstem Zusammenhang mit der Inspiration. Denn die Inspiration im Alten Testament ist wohl auch jener göttliche Beistand im Volk Israel, der das Glaubensleben dieses Volkes — aus dem die Heilige Schrift entstand — im Kern vor Irrtümern bewahrte. Diese Wahrheit ihres Glaubens hing entscheidend von den großen geistigen Führern des Volkes ab. In ihnen konnte sich der göttliche Beistand in gewisser Hinsicht lokalisieren. Man denke dabei an Moses, Samuel, David, die Propheten. In Verbindung mit diesen großen Figuren waren selbstverständlich auch diejenigen, die an der schriftlichen Kodifikation des Glaubensgutes beteiligt waren, von eminenter Bedeutung für den Glauben späterer Generationen. Der Beistand Gottes im Neuen Bund hat ebenso zum Ziel, den Glauben des Volkes des Neuen Bundes vor Irrtümern zu behüten. Daß dieser Beistand sich speziell in den Führern der Gemeinde auswirkt, und noch präziser (vgl. oben über die « Kernisolation ») in dem einen Führer katexochen, wäre demnach nicht verwunderlich. Formal betrachtet liegen die « inerrantia sacrae scripturae », die ja eine Frucht der Inspiration ist, und die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes in einer Linie. Materiell besteht der Unterschied darin, daß nach der einmaligen Christusoffenbarung der Beistand des Geistes in der Kirche sich darauf bezieht, daß diese einmalige Offenbarung im Heute gewahrt bleibt. Trotz dieses Unterschieds bleibt zu betonen, daß es derselbe Geist ist, der damals das göttliche Heilswerk von seinen ersten geschichtlichen Anfängen bis zum Ziel in Christus geführt hat, und der heute sein Heilswerk vor Fehlentwicklung (vgl. die Garantie in der Weihegewalt) und vor Mißdeutung (vgl. die Garantie in der Lehrgewalt) behütet. Darum ist es mehr als fromme Bildersprache, wenn wir den Heiligen Geist als die Seele der Kirche bezeichnen.

Zum Abschluß sei noch kurz angedeutet, wie aus der hier entwickelten Sicht auf die sakramentale Struktur der Kirche zwei spezifische Gefahren, denen das praktische kirchliche Leben ausgesetzt ist, unmittelbar ersichtlich werden. Es dürfte seinen Nutzen haben, darauf hinzuweisen, denn die Einsicht in die Herkunft einer Gefahr kann schon eine Hilfe zur Überwindung sein.

Einmal besteht die Möglichkeit, daß unter der authentischen, von Christus in ihrer Grundstruktur bestimmten *Offenbarungswirklichkeit* Konterbanden mitgeführt werden. Man proklamiert Einrichtungen und Organisationen, die kraft Gewohnheitsrechtes oder kraft einer historischen Konstellation berechtigt waren, ja sogar vielleicht noch sind, zu göttlicher Offenbarungswirklichkeit. Obgleich das in der Theorie nicht leicht geschieht, so sieht die Praxis manchmal anders aus. Sobald man für eine rein menschliche Organisation absolute Anerkennung fordert, so ist man einer Vermischung der Gebiete der göttlichen Offenbarungswirklichkeit und der menschlichen, zeitgebundenen Konkretisierung dieser von Christus nur nach der Grundstruktur festgelegten Offenbarungswirklichkeit anheimgefallen ⁴⁴.

Zum andern kann das *Offenbarungswort*, das die Offenbarungswirklichkeit erklären und transparent machen soll, allzu exklusiv als Machtwort aufgefaßt werden. Das ministerium verbi wird dann zu einer auctoritas verbi. Selbstverständlich hat das Wort eine bindende Kraft, nach dem Vorhergehenden dürfte das klar sein, aber es hat diese Kraft nur *in Verbindung mit der sakramentalen Offenbarungswirklichkeit*. Auf den Gebieten in der nächsten Umgebung dieser Offenbarungswirklichkeit kann es sich nur um ein — freilich manchmal sehr eindringliches — Mahnwort handeln. Gerade in der Predigt ist öfter ein Mangel an Akzentuierung zu beobachten, indem nicht deutlich zwischen dem, was göttlich ist, und dem, was « ich Paulus, nicht der Herr sagt » (1 Kor. 7, 12), unterschieden wird. Beide Gefahren sind der sakramentalen Struktur der Kirche inhärent. Genauere Überprüfung des Kirchenbegriffs sowie ein betrachtendes Sich-Einleben in dieses große Mysterium der göttlichen Heilsökonomie werden uns davor bewahren, diesen Gefahren in der Praxis des kirchlichen Lebens zu erliegen.

⁴⁴ Auch KARL BARTH warnt eindringlich vor dieser Gefahr (vgl. KD III/2, 712). Seine ekklesiologischen Voraussetzungen sind sehr verschieden von den unsrigen (vgl. S. 708-712); es dürfte aber durch das oben im Text Ausgeführte klar sein, daß auch die katholische Ekklesiologie dieser Versuchung zu entrinnen vermag.