

Kernelemente der Leib-Christi-Ekklesiologie bei Sebastian Tromp S.J.

Thomas Marschler

1. „Corpus Christi quod est Ecclesia“ – eine kurze Vorstellung des Werkes

Es gibt nur wenige theologische Bücher, welche die Leib-Christi-Ekklesiologie am Vorabend des Zweiten Vatikanums und dieses ekklesiologische Paradigma insgesamt so prägnant repräsentieren wie das vierbändige Werk „Corpus Christi quod est Ecclesia“ des holländischen Jesuiten Sebastian Tromp (1889–1975)¹. Seine Bedeutung lässt sich in verschiedenen Hinsichten illustrieren.

(1) Zunächst gehört Tromps Schrift mit ihren insgesamt rund 1800 lateinischen Druckseiten schon in quantitativer Hinsicht zu den umfassendsten Beiträgen zur Ekklesiologie im 20. Jahrhundert. Der erste und bis heute am häufigsten zitierte Band, in zwei Auflagen 1937 und 1946 erschienen,² präsentiert sich als „Allgemeine Einführung“, die nach Vorbemerkungen zur dogmatischen Ekklesiologie und zur Kirchenmetaphorik in der Schrift die Leib-Christi-Allegorie biblisch-historisch grundlegt und dabei auch schon erste systematische Erläuterungen einschließt. Die genauere Entfaltung dieser Momente wird in der Einleitung zu Band eins angekündigt, ohne dass dem Autor offenbar schon ein exakter Plan des Gesamtwerkes vor Augen stand.³ Dessen Fortsetzung verzögerte sich erheblich, nachdem Tromp zwischenzeitlich die Edition der nachgelassenen Schriften Kardinal Bellarmins übernommen hatte.⁴ Erst 1960

¹ Vgl. zu den im Folgenden aufgenommenen Informationen über Leben, Tätigkeit und Werk: S. Tromp, Konzilstagebuch. Band I/1, hg. und eingeleitet von A. von Teuffenbach, Rom 2006, 11–65.

² S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia I. Introductio generalis, Romae ¹1937/²1946. Im Folgenden wird die zweite Auflage verwendet. Alle Bände des Werkes werden unter dem Kurztitel „CC“ mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert.

³ Vgl. CC I, 8.

⁴ Die häufige Zitierung Bellarmins ist auch in CC für Tromp charakteristisch.

konnten zwei weitere umfangreiche Bände in den Druck gelangen, die den beiden entscheidenden inhaltlichen Aspekten der *Corpus Christi*-Ekklesiologie gewidmet sind, nämlich der Bedeutung Christi als des „Hauptes“⁵ und des Heiligen Geistes als der „Seele“ des mystischen Leibes⁶. Einen vierten Band, der Maria als „Herz der Kirche“ behandelt, hat Tromp noch 1972 vorgelegt.⁷ Auch dieses Thema war schon in der „Einführung“ angesprochen worden; die konkrete Weise, wie es nun ausgearbeitet wird, sieht Tromp durch die Verbindung von Mariologie und Ekklesiologie in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums angeregt. Vor allem der zweite und dritte Band lassen die Prägung Tromps durch die Tradition der „Römischen Schule“ erkennen (besonders durch die Ekklesiologie Schraders und Passaglias, deren Nachlass Tromp wiederentdeckt und geordnet hatte⁸), indem sie jeweils eine breite Dokumentation theologiegeschichtlicher Belege (vor allem aus der Patristik⁹) mit einer spekulativen Erläuterung der wesentlichen theologischen Implikate der jeweiligen Bildaspekte verbinden. Auch inhaltliche Kernthesen hat Tromp, wie wir sehen werden, dieser theologischen Schule entnommen. Als „neuscholastisch“ erweist sich Tromps Methode insofern, als die ekklesiologischen Positionen nicht einer unmittelbaren, historisch-kritisch verfahrenen Beschäftigung mit der Schrift erwachsen, sondern aus der Sichtung der patristisch-scholastischen Auslegungstradition und ihrer Rezeption in Aussagen des kirchlichen Lehramts erhoben werden, die als authentische Auslegungsinstanzen der Schrift nicht in Frage stehen – auch dort nicht, wo sie bereits deutliche Entfaltungen und Anreicherungen des Schriftzeugnisses beinhalten. Wie die gesamte Römische Schule (stärker

⁵ S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. Pars altera. De Christo capite mystici corporis*, Romae 1960.

⁶ S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia III. De Spiritu Christi anima*, Romae 1960.

⁷ S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia IV. De Virgine deipara Maria corde mystici corporis*, Romae 1972.

⁸ Noch in der zweiten Auflage des ersten Bandes zitiert Tromp die Ekklesiologie Schraders nicht; vgl. H. Schauf, *De Corpore Christi mystico sive De Ecclesia Theses*. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S.J., Freiburg i. Br. 1959, 7.

⁹ Viele ekklesiologische Publikationen der Folgezeit haben sich der reichen Materialsammlung Tromps bedient.

als die ältere Jesuitentheologie) orientiert sich Tromp philosophisch wie theologisch an thomistischen Grundsätzen, grenzt sich aber zugleich an manchen Punkten vom strengen Schulthomismus ab. Dies beweisen in seiner Ekklesiologie einige der – insgesamt nicht allzu häufigen – Passagen, die aktuelleren theologischen Kontroversen gewidmet sind, die allerdings in inhaltlicher Hinsicht den neuscholastischen Rahmen kaum verlassen.¹⁰ Obleich Tromp innerhalb des von ihm repräsentierten theologischen Paradigmas wohl nicht die spekulative Originalität eines Journet oder De la Taille besaß, ist ihm dennoch ein ekklesiologischer Entwurf von beachtlicher Gelehrsamkeit und Konsistenz gelungen, in dessen breiten Aufriss zahlreiche Elemente benachbarter dogmatischer Traktate (Trinitätslehre, Christologie, Charitologie, Mariologie) integriert sind.

(2) Bedeutend ist Tromps Ekklesiologie des Weiteren durch den unverkennbaren Einfluss des Eröffnungsbandes auf die Enzyklika *Mystici Corporis*, die Papst Pius XII. 1943 veröffentlicht hat. Diese Enzyklika wurde – zumindest bis zur Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums – als Beginn einer neuen Epoche in der Ekklesiologie gefeiert, zu deren Wegbereitern man folglich auch Tromp zählen konnte.¹¹ Der Vergleich der Enzyklika mit der Erstauflage der „Einführung“ von CC hat früh die Vermutung nahegelegt, dass Tromp zu den Hauptverfassern des Textes gehörte,¹² der archivalische Beweis für diese in der Literatur vielfach übernommene Annahme steht allerdings bis heute aus. Tromp selbst hat die Enzyklika mit einem Kommentar ediert¹³ und in ihrem Licht den ersten Band seiner Ekklesiologie für die zweite Auflage überarbeitet. Die beiden Folgebände zeigen in den entscheidenden Partien gleichermaßen eine große Nähe zu den Vorgaben der Enzyklika.¹⁴ Aber nicht nur durch sein geschriebenes Œuvre zählte Tromp zu den prägenden römischen Theologen der pianischen Ära. Über dreißig Jahre lang hat er als Fundamental-

¹⁰ Vgl. etwa CC II, 125–132 (zur absoluten Prädestination Christi), 207–311 (zur Instrumentalität der Menschheit Christi und der Sakramente).

¹¹ Vgl. T. Zapalena, *De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica*, Roma 2^a 1954, 339f.

¹² Vgl. – nicht ohne kritischen Unterton – U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962, 220f.

¹³ S. Tromp, *Pius Papa XII de mystico Iesu Christi Corpore. Encyclica cum documentis subsidiariis (Textus et Documenta, Ser. Theol. 26)*, Romae 1943.

¹⁴ Vgl. CC II, 76f. u. ö.

theologe an der Gregoriana (1929–1962) gelehrt und rund 100 Dissertationen betreut. Durch diverse Tätigkeiten für die Kurie, nicht zuletzt das hl. Offizium, gehörte er auch in kirchenpolitischer Hinsicht zu den einflussreichen römischen Theologengestalten seiner Zeit.

(3) Aufgrund seines Ansehens, aber auch seiner großen Sprachbegabung wurde Tromp nach Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils 1960 auf Vorschlag von Kard. Ottaviani im Alter von 71 Jahren zum Sekretär der Theologischen Vorbereitungskommission berufen.¹⁵ Auch wenn deren Entwurf *De Ecclesia*, der sich noch eng an *Mystici Corporis* orientierte, auf dem Konzil bekanntlich durch einen alternativen Text ersetzt wurde und Tromp sein Amt als Sekretär der Theologischen Konzilskommission mit Gérard Philips teilen musste, blieb er im Laufe der redaktionellen Bearbeitung des neuen Schemas keineswegs ohne Einfluss, wie die Studien von Stefano Alberto¹⁶ und Alexandra von Teuffenbach¹⁷ belegt haben. Die Konzilstagebücher des Jesuiten, deren Edition derzeit noch nicht abgeschlossen ist,¹⁸ werden helfen, dieses Bild weiter auszdifferenzieren.

2. Zentrale Anliegen der Leib-Christi-Ekklesiologie im Verständnis Tromps

Tromps Rolle auf dem Konzil wird in diesem Beitrag ebenso wenig Thema sein wie ihre bis heute kontroverse Bewertung. Vielmehr soll es allein um eine knappe Charakterisierung der Leib-Christi-Ekkle-

¹⁵ Dies dokumentiert ein Schreiben Ottavianis an Kard. Felici vom 3. Juni 1960 (veröffentlicht in: S. Tromp, Konzilstagebuch, Band I/1 (s. Anm. 1), 12f.). Die Aussage von P. Hünermann, Tromp sei gegen den Wunsch Ottavianis berufen worden (P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 2, Freiburg i. Br. 2009 [Sonderausgabe], 263–582, 293), bedarf daher wohl einer Überprüfung.

¹⁶ S. Alberto, „Corpus suum mystice constituit“ (LG 7). La chiesa Corpo mistico di Cristo nel primo capitolo della „Lumen gentium“. Storia del testo dalla „Mystici Corporis“ al Vaticano II con riferimenti alla attività conciliare del P. Sebastian Tromp S.J. (Est NF 37), Regensburg 1996.

¹⁷ A. von Teuffenbach, Die Bedeutung des *subsistit in* (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche, München 2002.

¹⁸ S. Tromp, Konzilstagebuch, hg. von A. von Teuffenbach (bisher erschienen: 6 Teilbände von 10 geplanten), Rom/Nordhausen 2006–2014.

siologie gehen, die Tromp in seinem theologischen Hauptwerk vorgelegt hat.¹⁹ Auf ihrer Grundlage können beispielhaft Anliegen und Stärken, aber auch Grenzen und Defizite dieses ekklesiologischen Modells illustriert werden, die für seine differenzierte Einordnung bis heute relevant bleiben. Ich möchte dabei von der definitiven Formel ausgehen, die Tromp gegen Ende des Einleitungsbandes als Bestimmung des Wesens der Kirche anbietet: „Der mystische Leib Christi, exakt sofern er *mystischer* heißt, ist jener universale und soziale religiöse Organismus, in welchem Lehramt, Herrscheramt und Priesteramt Christi unter dem einen Stellvertreter Christi in einer rechtlich umschriebenen und sichtbaren Sendung fortgesetzt werden und in welchem die Gläubigen gemäß ihren unterschiedlichen von Christus gewollten Ständen mit der Hierarchie in der Ausbreitung des Reiches Christi zusammenarbeiten; insoweit jener Organismus vom Geist Christi unsichtbar geeint und belebt, somit Christus geistlich verbunden und ihm durch verschiedene Gaben und Charismen innerlich auch so verähnlicht wird, dass Christus selbst in diesem Organismus gemäß all seinen messianischen Funktionen und Eigenschaften in vollkommener Weise zum Ausdruck kommt und seine Fortsetzung findet. Dies geschieht, damit das Heilswerk Christi in seiner Fülle fortduere und heranwachse, sowohl in quantitativer Hinsicht, also hinsichtlich der Ausweitung, wie auch in qualitativer Hinsicht, also hinsichtlich seiner Vollkommenheit, durch welche unter dem lebendigen Einfluss des Geistes Christi das Bild des Erlösers in den einzelnen Organen und Gliedern zum Ausdruck kommt.“²⁰

¹⁹ Einen detaillierten Überblick über die Inhalte von Band zwei und drei hat für den deutschen Leser F. Wetter in einer Rezension vermittelt (*F. Wetter*, Rez. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. Pars II: De Christo Capite Mystici Corporis*, Rom 1960, in: *MThZ* 15 (1964) 236–239).

²⁰ *CC I*, 182: „*Corpus Christi mysticum, praecise quatenus mysticum vocatur, est ille Organismus religiosus universalis et socialis, in quo magisterium, imperium, sacerdotium Christi, sub uno Christi vicario iuridica et visibili missione continuatur, et fideles secundum varios status a Christo volitos cum Hierarchia in extendendo Regno Christi collaborant: prout ille Organismus a Spiritu Christi invisibiliter unificatur et vivificatur, atque ideo Christo spiritualiter coniungitur Eoque per varia dona ac charismata interne quoque ita assimilatur, ut Christus ipse in organismo isto secundum omnes suas functiones et qualitates Messianicas perfecte exprimat et prolongetur; ea ratione ut opus salvificum Christi in eius plebomate perenne fiat, illudque crescat in augmentum sui tum quantitative, id est ratione extensionis, tum qualitative id est ratione perfectionis, qua sub influxu*

Schon die Länge und sprachliche Verschachtelung der Formel belegt, dass Tromp die Kirche im Bild des *corpus mysticum* durchaus als – wie es später das Zweite Vatikanum (LG 8) formulieren wird – „komplexe Realität“ begreift, die nicht in einer knappen Definition, wie sie beispielsweise Bellarmin vorgelegt hatte, zu erfassen ist. Stattdessen versucht Tromp, im Bild des Leibes verschiedene Bestimmungsfaktoren gleichermaßen zur Geltung zu bringen. Dazu gehören vor allem der christologische und pneumatologische Zugang zur ekklesialen Wirklichkeit, die wir im Folgenden in Anknüpfung an die entsprechende Ausdeutung der Leib-Metaphorik in Band zwei und drei der Trompschen Ekklesiologie nachzeichnen werden.

2.1 Die Kirche als institutionelle und spirituelle Wirklichkeit

Die Tatsache, dass die Kirche stets sowohl als sichtbare wie auch als geistliche Größe verstanden werden kann, stellt Tromp ganz an den Anfang seiner Ekklesiologie.²¹ Diese Betrachtungsweisen sind miteinander eng verbunden, aber formal unterscheidbar; im Bild vom „mystischen Leib“ finden beide Berücksichtigung.

(1) Die Kirche existiert in der Welt als „sozialer religiöser Organismus“ in sichtbarer Gestalt und mit einer rechtlich fixierten Struktur, ausgestattet mit einer „äußeren juristischen Sendung“²². In dieser Form ist die Kirche Stiftung des vorösterlichen Herrn in der Ausübung seines dreifachen Amtes als König, Lehrer und Priester.²³ Hervorgehoben wird vor allem die Einsetzung der Hierarchie, an erster Stelle des Petrusamtes. In Tromps Aussagen zur Stiftung der Kirche finden die Kernelemente ihrer Sicht als *societas vera et perfecta*²⁴ uneingeschränkte Bestätigung. Die „unveräußerlichen Eigenschaften“²⁵ und Erkennungszeichen²⁶ der Kirche werden ebenfalls in traditioneller Form beschrieben. Es sind diese Passagen, die den Ein-

vitali Spiritus Christi imago Salvatoris in singulis organis ac membris exprimitur“ (eigene Übersetzung im Haupttext).

²¹ Vgl. CC I, 5.

²² Vgl. CC I, 183.

²³ Vgl. CC I, 14.

²⁴ Vgl. CC I, 19.

²⁵ Vgl. CC I, 19: „unitas atque unicitas; visibilitas atque cognoscibilitas; sanctitas atque credibilitas; immutabilitas atque indefectibilitas; necessitas ad salutem“.

²⁶ Vgl. CC I, 20f.

druck erweckt haben, in Tromps Ekklesiologie herrsche „ein Primat der Kirche als Institution“ vor;²⁷ die Perspektive des Gesamtwerks, in dem das vom Geist bestimmte innere Leben der Kirche weitaus stärker zur Geltung kommt, sollte dabei jedoch nicht übersehen werden.

(2) Bis zum Tod Christi ist die Kirchenstiftung nur unvollkommen realisiert. Die Kirche ist vor dem Vollzug des entscheidenden Erlösungswerkes am Kreuz erst *materialiter* konstituiert; es fehlt der sie zum lebendigen Organismus „formende“ Geist. Daher bezeichnet Tromp das irdische Wirken Jesu bis zum Letzten Abendmahl als Zeit der „Hochzeitsvorbereitung“ (*nymphagogia*), der im Kreuzestod die eigentliche Vermählung folgt. Jetzt wird das Alte vom Neuen Testament mit seinem spezifischen Opfer abgelöst, jetzt wird der Geist als Quelle aller Gaben und Gnaden der Kirche eingegossen, so dass sie im Vollsinn als „mystischer Leib“ und Christus als ihr „Haupt“ gelten darf.²⁸ Jetzt kann man auch von einer „innerlichen Sendung des Geistes“ sprechen, durch die Christus sich die Kirche verähnlicht.²⁹ Von nun an ist die Eingliederung der Menschen in den sichtbaren Leib der Kirche, wie sie in der Taufe vollzogen wird, zugleich Verleihung des Geistes Christi.

(3) Sofern der vom Geist beseelte mystische Leib kein anderer ist als die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft, ist für Tromp eine „reale Verschiedenheit zwischen der sichtbaren Kirche und der Kirche der Verheißungen“³⁰ ausgeschlossen; daher verwendet Tromp die Begriffe *corpus mysticum* und *Ecclesia visibilis Catholica Romana* durchgängig und explizit synonym.³¹ Allerdings können die beiden Aspekte, Institutionalität und lebendige Geisterfülltheit, *formal* differenziert werden. Klar ist damit, dass eine Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche (schlechthin) an der sichtbaren vorbei ausgeschlossen ist; allerdings kann es eine erlösungsrelevante Hinordnung von Menschen auf die Kirche geben, die mit einer ausdrücklichen Mitglied-

²⁷ So A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. Band 2, Madrid-Toledo 1987, 347: „El primado se da a la Iglesia-institución, es decir, en cuanto sociedad religiosa fundada por Cristo y dirigida en su ausencia a través de su vicario visible, el sucesor de Pedro“.

²⁸ Vgl. CC II, 3.192–195.

²⁹ Vgl. CC I, 183.

³⁰ CC I, 19.

³¹ Vgl. CC II, 7.

schaft nicht zusammenfällt.³² Damit bleibt Spielraum, um – entsprechend den lehramtlichen Vorgaben – die Heilsnotwendigkeit der Kirchengzugehörigkeit in einer nicht-rigoristischen Weise auszulegen.³³

2.2 Das Verhältnis des mystischen Leibes zu Christus, seinem Haupt

(1) Das Bild vom „mystischen Leib“, dessen Haupt Christus ist, dient in erster Linie dazu, die enge Verbindung zwischen Christus und Kirche verstehbar zu machen. Die zitierte definitivische Formel Tromps verdeutlicht dies, wenn sie von der Kirche als „Fortsetzung“ der messianischen Sendung Jesu spricht und betont, dass diese Kirche Christus „verbunden“ sein, ihm in allen Gliedern „verähnlicht“ werden, Christi Sein und Wirken „ausdrücken“ und „prolongieren“ und so an seinem Erlösungshandeln aktiv Anteil nehmen soll. Der hier repräsentierte Typ der Ekklesiologie, so ist damit klar, hat sein Fundament in der Christologie, die wiederum im Geheimnis der Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes wurzelt: Von Ewigkeit her hat Gott seinen Sohn als Haupt des Menschengeschlechtes und darüber hinaus (unter den Bedingungen des Sündenfalls) als Haupt einer erlösten Menschheit erwählt, der Christus kraft der Inkarnation „blutsverwandt“ verbunden ist.³⁴ In seiner einzigartigen Menschheit ist er Vorbild und „mittlerisches Ziel“ (*finis intermediarius*) für alle, die nach Vereinigung mit Gott streben, und er besitzt die Vollmacht, das übernatürliche Leben auf sie auszugießen.³⁵ Aus der Beziehung zu diesem Haupt definiert sich die Kirche.

(2) Die durch die inkarnatorische Konstitution des Gottmenschen Christus begründete doppelte Stellung – einerseits in unüberbrückbarer Differenz zu allen Menschen, andererseits in engster Verbindung mit ihnen – wirkt sich auf das Bild vom „Leib Christi“

³² Vgl. CC I, 24: „cum Ecclesia visibilis et Corpus Mysticum non distinguantur materialiter, sed unice secundum duplicem aspectum formalem, nemo potest esse membrum Corporis Mystici, qui nullo modo pertinet ad Ecclesiam visibilem, nemo membrum Ecclesiae visibilis, qui nullo modo subest influxui Spiritus. Aliud autem est esse membrum Ecclesiae, aliud ordinari ad Ecclesiam, sive iuridice sive mystice.“ Ausführlich dazu: CC III, 184–205.

³³ Vgl. das Schreiben von Papst Pius XII. an den Erzbischof von Boston vom 8.08.1949 (DH 3866–3873).

³⁴ Vgl. CC I, 12.

³⁵ Vgl. CC I, 13f.

unmittelbar aus, was Tromp weiß und reflektiert. Um auch das Gegenüber Christi zur Kirche hinreichend zu würdigen und den in *Mystici Corporis* gebrandmarkten „falschen Mystizismus“³⁶ zu vermeiden, ist die auf Einheit konzentrierte Leib-Metaphorik durch den Braut-Bräutigam-Vergleich zu ergänzen.³⁷ Auf diese Erweiterung des ekklesiologischen Bildfelds, die unabdingbar ist, um das gefährliche Fehlverständnis einer *unio personalis/essentialis* zwischen Christus und Kirche bzw. einer kollektiven Inkarnation Christi in der Kirche abzuweisen,³⁸ kommt Tromp immer wieder in seinem Werk zu sprechen.³⁹ Die starke Androzentrisk im Eheverständnis, die voraussetzen ist, um auch im *Sponsus-Sponsa*-Bild den Primat Christi gegenüber der Kirche ausdrücken zu können, problematisiert er nicht.

(3) In seiner systematischen Ausarbeitung der *Corpus Christi*-Ekklesiologie differenziert Tromp die Metapher in insgesamt acht Aspekte aus, die weithin mit den Explikationen zum Haupt-Sein Christi in *Mystici Corporis* deckungsgleich sind.⁴⁰ Durch die spekulative Ausarbeitung der in der Enzyklika genannten Punkte, die mit unterschiedlicher Ausführlichkeit erfolgt, und die Einbeziehung verschiedenster ekklesiologisch relevanter Themen geht Tromp aber deutlich über die lehramtliche Vorgabe hinaus.⁴¹

³⁶ Vgl. MC n. 9. 86 (AAS 35 [1943] 197. 234).

³⁷ Vgl. CC I, 24f.: „Ecclesia non solum est Corpus mysticum Christi, sed etiam Christus mysticus. Sicut vox Corpus Christi mysticum duplici sensu sumi potest, vel ut oppositum Capiti, vel ut unum quid cum Capite suo; sic etiam Christus mysticus duplici sensu sumitur; vel ut Christus totus i. e. Christus physicus unius membris suis mysticis; vel ut alter Christus in oppositione ad Christum physicum, i. e. ut Ecclesia Sponsa, quatenus ad imaginem Christi creata et a Christo per Spiritum Christi in esse sustentata, tamen Christo Sponso tamquam persona moralis opponitur.“

³⁸ Vgl. CC I, 94–98; CC II, 342: „Ante omnia reicienda est sententia, qua Christus et Ecclesia in unam personam physicam coalescere dicuntur.“ Dieser Irrtum wird schon durch die Tatsache widerlegt, dass die Glieder der Kirche nicht ohne Sünde sind (CC II, 343; vgl. schon CC I, 147f.). Abgewiesen wird auch die Vorstellung, dass aus der eucharistischen Vereinigung der Gläubigen mit Christus dessen bleibende „Realpräsenz“ in ihnen resultiere (CC II, 344f.).

³⁹ Vgl. auch: CC II, 8f., 76.

⁴⁰ Vgl. MC n. 36–51 (AAS 35 [1943] 208–217).

⁴¹ Eine dichte zusammenfassende Formel wird in CC II, 79f. vorangestellt: „Filius Dei Unigenitus sese facit generi lapsio conformem, ut tamquam Theandros, Pro-

(a) Bei der Beschreibung der Kirche als „Leib Christi“ ist zunächst die „Konformität“ zu bedenken, die das Haupt im Verhältnis zu den Gliedern anzielt.⁴² Tromp blickt unter diesem Stichwort vor allem auf die Inkarnation und das durch sie ermöglichte Erlösungswerk Christi. Dadurch sind sowohl die ontologische Differenz zwischen Gott und Mensch als auch die Trennung beider durch die Sünde überwunden worden. Auf diesem Weg wird Christus der Stammvater einer neuen Menschheit und „in vollkommener Weise Bruder der Glaubenden in allen Hinsichten, sofern sich kein Gegensatz zu seinem Wissen und seiner Heiligkeit ergibt“⁴³. In der Inkarnation wurzeln somit gleichermaßen Identität und Differenz des Hauptes gegenüber allen übrigen Gliedern.

(b) An den zweiten dieser Aspekte knüpft Tromp unmittelbar an: Bei aller „Blutsverwandtschaft“ mit den Menschen bleibt im ekklesialen Leib der „Vorrang des Hauptes vor den Gliedern“ unbestritten.⁴⁴ Wie im natürlichen Leib das Haupt seiner Position und seiner

pheta, Rex, Summusque Sacerdos cum plenitudine donorum Ecclesiam suam per se et suum Vicarium regat, instruat atque gubernet; eique ex plenitudine sua sensum et motum spiritualem tribuat, ut Ecclesia Christo Theandro et Messiae inseparabiliter iuncta et arcte adsimulata per Caput suum cum obsecrationibus et laudibus gratias agat Deo Uno et Trino, et veluti instrumentum salvificum Salvatoris opus Conditoris sui perenne reddat: ut sic omnia mystica membra Christiam hic in terra sanctificentur; et tandem deificati ut alteri Christi in visione beatifica in Christo et cum Christo et per Christum Caput suum in perpetua Dei laude similibus gaudiis ineffabilibus fruantur ac Christus Caput et Caput Christi: Sanctissima Trinitas.“ „Der eingeborene Sohn Gottes verähnlicht sich dem gefallenen Menschengeschlecht, um als Gottmensch, Prophet, König und Hoherpriester seine Kirche mit der Fülle seiner Gaben durch sich und seinen Stellvertreter zu regieren, zu lehren und zu leiten; und um ihr aus seiner Fülle geistliches Fühlen und Bewegung zu verleihen, damit die Kirche, dem Gottmenschen und Messias Christus untrennbar verbunden und in inniger Weise gleichgestaltet, durch ihr Haupt mit Bitten und Lob dem Einen und Dreifaltigen Gott Dank sage und als Heilswerkzeug des Erlösers das Werk ihres Stifters fort dauern lasse: auf dass so alle mystischen Glieder Christi schon hier auf Erden geheiligt werden und schließlich als vergöttlichte nach Art eines ‚zweiten Christus‘ in der seligen Gottesschau in Christus und mit Christus und durch Christus, ihr Haupt, im ewigen Lobe Gottes ähnliche unaussprechliche Freuden genießen dürfen wie Christus, das Haupt, und das Haupt Christi: die Allerheiligste Dreifaltigkeit.“

⁴² Vgl. CC II, 80–100.

⁴³ CC II, 94: „Christus fit perfecte frater credentium quoad omnia quae non contradicunt eius scientiae ac sanctitati“.

⁴⁴ Vgl. CC II, 100–132.

Funktion nach die übrigen Teile des Leibes überragt, so verhält es sich auch im mystischen Leib. Christus ist allen übrigen Menschen in mehrfacher Hinsicht überlegen. Als *Gottmensch* besitzt er die Gnade der Einung (*gratia unionis*) mit der göttlichen Natur, die sich bei keinem anderen Menschen findet. In der hypostatischen Union ist seine menschliche Natur Heilswerkzeug der Gottheit, wodurch seine menschlichen Taten unvergleichliche Würde bzw. soteriologischen Wert erhalten.⁴⁵ *In seiner menschlichen Natur* ist Christus so vollkommen, dass er alle anderen Menschen überragt. Auch die *Christus als Mensch zugewiesene Sendung* bestätigt diesen Vorrang. Sie wird greifbar im dreifachen messianischen (durch seine besondere Geistsalbung zu erklärenden) Amt des Priesters, Königs⁴⁶ und Propheten. Die Exzellenz Christi wird endgültig erkennbar in der *österlichen Verherrlichung*, in der die inkarnatorisch begründete Glorie seiner Seele auch auf den Leib überfließt.⁴⁷

(c) Im dritten Schritt geht es um die nähere Entfaltung eines schon unter (b) angesprochenen Aspekts: Als Mensch besitzt Christus (im Gefolge der hypostatischen Union) die „Fülle der Gaben“.⁴⁸ Tromp fasst darunter Vollmacht, Wissen und Gnade bzw. Heiligkeit Jesu. Generell folgt er in der maximalistischen Beschreibung der menschlichen Eigenschaften des inkarnierten Sohnes ganz der scholastischen Tradition, vor allem der engen Verbindung von *gratia unionis* und *gratia habitualis* bei Thomas von Aquin.⁴⁹ Die Einzigartigkeit der persönlichen Gnade Jesu zeigt sich darin, dass sie als inkommunikabel anzusehen und darum von derjenigen Gnade zu unterscheiden ist, welche Christus mit der Kirche verbindet.⁵⁰ In

⁴⁵ Vgl. CC II, 103ff.

⁴⁶ Die Christkönigstheologie wird in einem eigenen Abschnitt entfaltet (CC II, 111–125).

⁴⁷ Zusammenfassend spricht Tromp von einer „dreifachen Salbung“, aus der Christi Vorrang resultiert: „unctione videlicet humanitatis Christi a Verbo Divino; unctione animae Christi a Spiritu Sancto; unctione corporis Christi ab anima eius beata in die resurrectionis“ (CC II, 109f.).

⁴⁸ Vgl. CC II, 132–182.

⁴⁹ Vgl. CC II, 347: „gratia Christi est quasi effectus formalis unionis hypostaticae, qua maior nulla excogitari possit“. Dasselbe Motiv begegnet in leichter Abwandlung, wenn Tromp in CC III, 236–244 über die unmittelbar mit der Inkarnation verbundene einzigartige Geistsalbung Jesu spricht.

⁵⁰ Vgl. CC II, 346f. (mit Rekurs auf *Mediator Dei*). Die Verbindung erklärt

den Aussagen zur Perfektion des menschlichen Wissens Jesu,⁵¹ das vom Augenblick der Inkarnation an keinerlei Fortschritt kennt und auch die irdische Gottesschau einschließt, wird exemplarisch deutlich, dass Tromps dogmatisch-deduktive Vorgehensweise Zweifel historisch-kritischer Exegese oder Einwände anthropologischer Art gegen seine christologischen Thesen von vornherein ausblendet. Von besonderer Relevanz ist – wie schon bei Thomas – das Argument, dass Christus als universaler Erlöser selbst „das Wissen um alle Dinge, die gegenwärtigen, zukünftigen, vergangenen, existierenden und möglichen“⁵², besessen haben muss. Es überrascht nicht, dass Tromp sich in der Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu der These einer Identität von psychologischem und ontologischem Ich anschließt,⁵³ die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Thomisten gegen Differenzierungsversuche bei Theologen der Franziskaner- und Jesuitenschule vertreten wurde.⁵⁴

(d) Der Vorrang Christi ist ebenfalls ein solcher des Einflusses auf alle übrigen Glieder des mystischen Leibes.⁵⁵ Er wird nach Tromp auf vierfache Weise ausgeübt,⁵⁶ wobei die Rolle von göttlicher und menschlicher Natur im Zustandekommen der Wirkungen jeweils differiert: (aa) moralisch (durch das Verdienst Christi als Mensch); (bb) juridisch (kraft seiner Autorität, etwa bei der Vergebung von Sünden; dabei gibt Christus als Gott selbst den Willensentscheid vor, den er als menschlicher Messias anerkennt und ausführt⁵⁷);

Tromp, wie wir später sehen werden, über die Identität des auch die Kirche formenden Geistes Christi.

⁵¹ Vgl. CC II, 148–158.

⁵² CC II, 15.

⁵³ Vgl. CC II, 183.

⁵⁴ Vgl. P.-M. Margelidon, *Les christologies de l'Assumptus Homo et les christologies du Verbe incarné au XX^e siècle* (Bibliothèque de la Revue thomiste. Etudes 4), Paris 2011.

⁵⁵ Vgl. CC II, 182–316.

⁵⁶ Vgl. CC II, 186–190.

⁵⁷ Hier wird erneut die konstitutive Bedeutung der starken Thesen zum menschlichen Wissen Jesu für die Ekklesiologie erkennbar; vgl. CC II, 188: „Christus ut homo in visione videt omnia quae placent Patri et secundum hoc placitum divinum omnia sive in ordine individuali, sive in ordine sociali vult et determinat; Christus autem ut Deus est inde ab aeterno vidit, quae essent a Messia futuro decidenda et determinanda, et inde ab aeterno haec et non alia voluit ob voluntatem Christi hominis praecognitam.“

(cc) physisch (durch Eingießung von Gnaden und theologischen Tugenden, die im mystischen Leib allesamt von Christus ausgehen, ebenso durch die Ermöglichung der Sakramente, vor allem durch die Selbstvergegenwärtigung in der für die Kirche zentralen Eucharistie;⁵⁸ Christus handelt dabei als Gott unter instrumentaler Beteiligung seiner menschlichen Natur – dieses auch in der Neuscholastik noch umstrittene Thema wird von Tromp sehr ausführlich erörtert⁵⁹); (dd) charismatisch (durch den zum Glauben motivierenden Eindruck, den seine Wunder hinterlassen).

(e) Das Haupt Christus verbindet sich mit der Kirche und verähnlicht sich die Kirche als seinen Leib in einem voranschreitenden Prozess, den Tromp in Entsprechung zu seinem Modell der Kirchenkonstitution begreift.⁶⁰ Schon vor Ostern errichtet Christus das *corpus sociale* der Kirche als Abbild seiner messianischen Eigenschaften, d. h. als priesterlichen, königlichen und prophetischen Leib. Dabei sind alle Glieder einbezogen, wenn auch die dreifache Würde allen Getauften im Vergleich mit der kirchlichen Hierarchie „nicht univok, sondern analog, in vielerlei Hinsicht nur metaphorisch“ zuzuschreiben ist.⁶¹ Es gibt aber ein richtiges Verständnis von „allgemeinem“ Priestertum, Königtum und Prophetentum in der Kirche,⁶² das Tromp mit der Enzyklika *Mediator Dei* vor allem an liturgischen Vollzügen festmacht. Diese Stufe der Verähnlichung wird überboten

⁵⁸ Vgl. CC II, 205: „Non sine gravi ratione fructus Corporis Christi Eucharistici dicitur Corpus Christi Mysticum.“ Im Unterschied zu anderen Varianten der Leib-Christi-Ekklesiologie spielt der Zugang von der Eucharistie her bei Tromp allerdings keine konstitutive Rolle; als Kritik am unklaren Leibbegriff einer bestimmten „eucharistischen Ekklesiologie“ kann man die Bemerkungen in CC II, 348f. lesen.

⁵⁹ Vgl. CC II, 207–311. Tromp vertritt hier eine schwächere These als die strengen Thomisten, sofern er allein den menschlichen Willen Jesu als *instrumentum divinitatis* im engeren Sinn versteht.

⁶⁰ Vgl. CC II, 317–367.

⁶¹ CC II, 324. Dennoch ist es nicht korrekt, wenn C. Frey, *Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, Göttingen 1969, 135, Tromp (allein aus der Konsultation von CC I) die These zuschreibt, dass die Laien „nicht von sich aus“ an den Ämtern Christi teilnehmen.

⁶² Man kann hier daran erinnern, dass Tromp schon in den 1930er Jahren verschiedene Publikationen zum Laienapostolat in der „Katholischen Aktion“ vorgelegt und deren Platz in der Leib-Christi-Ekklesiologie reflektiert hat.

durch die vom österlichen Christus der Kirche eingegossenen göttlichen Tugenden, vor allem die übernatürliche Liebe, die Verbindung im Opfer Christi und die Gemeinschaft im Heiligen Geist.⁶³ Durch den Geist wird die Kirche „gewissermaßen gottmenschlich, wie Christus, ihr Haupt, der Gottmensch ist“⁶⁴; diese These wird im dritten Band Tromps umfassend erörtert werden. Auch wenn die geistgewirkte Christusförmigkeit der Kirche besonders in ihrer Charakterisierung als *corpus hierachicum* aufscheint, da in Lehre und Leitung die Infallibilität und Indefektibilität der Kirche konkret werden,⁶⁵ erhalten mit dem Empfang des Erlösungsgeschenkes zugleich alle Glieder des mystischen Leibes die Berufung, an der Ausbreitung des sichtbaren Reiches mitzuarbeiten. Sie dürfen „nach verschiedenen Graden“ als Erlöste auch „erlösend“ wirken, nämlich „mit Christus in der Zuwendung der Früchte der Erlösung“ für das „Heil der Seelen“ tätig sein.⁶⁶ „So wird die von Christus geordnete Kirche im Heilswerk Fortsetzung und Fülle Christi selbst.“⁶⁷

(f) In den zuletzt referierten Aussagen klingt bereits an, dass – wie Haupt und Leib – Christus und Kirche notwendig aufeinander angewiesen sind. Auch dieser Punkt wird eigens entfaltet.⁶⁸ Die Kirche ist in jeder Hinsicht von Christus abhängig, sofern sie nach allen Dimensionen der Ursächlichkeit an ihn gebunden ist: Ihre Materialursache (die *structura socialis*) ist von Christus geschaffen, ihre Formalursache (der Heilige Geist) geht von ihm aus, er selbst ist die Wirkursache aller Gnaden, welche die Kirche erfüllen, die Exemplarursache, nach der sie gestaltet werden soll, und (als Gott) die Ziel-

⁶³ Vgl. CC II, 349–360.

⁶⁴ CC II, 363: „Imprimis dono personali Spiritus Sancti, Ecclesiae in Cruce dati, Ecclesia fit quodammodo *theandra*, deovirilis, sicut Christus Caput eius Theandros est.“

⁶⁵ Vgl. CC II, 366.

⁶⁶ Vgl. CC I, 12: „Homines, membra Christi, a Christo redimendos et secundum gradus varios non tantum salvandos sed etiam salvantes [sc. Deus eligit], id est cooperantes cum Christo in applicatione fructuum redemptionis ad divinorum omnium illud divinissimum, ad salutem animarum.“

⁶⁷ CC I, 14: „Sic Ecclesia a Christo organizata in opere salvifico fit continuatio et pleroma ipsius Christi.“ Es folgen Traditionsbelege und der deutliche Hinweis auf den analogen Charakter dieser Aussage, der aus der physischen, aber akzidentellen Weise der Verbindung des Geistes mit der Kirche resultiert.

⁶⁸ Vgl. CC II, 367–401.

ursache, auf die sie ausgerichtet ist.⁶⁹ Umgekehrt bedarf Christus der Kirche, weil sie ihn auf Erden (*ratione vicarii*) vertreten und weil sie nach seinem Willen in der Zuwendung der von ihm erworbenen Gnaden am Heil der Menschen mitwirken soll.⁷⁰ Tromp nutzt dieses Kapitel nicht bloß, um die Gläubigen in der Kirche an die ernste Verpflichtung zu erinnern, die Heilsnotwendigkeit der sichtbar-konkreten Kirche anzuerkennen.⁷¹ Er schickt auch, durch das Stichwort der „allgemeinen Verantwortung der Gläubigen in der Kirche“ angeregt, Bemerkungen zur Meinungsfreiheit, öffentlichen Kritik an Amtsträgern und demokratischen Tendenzen in der Kirche voran, die eher restriktiv ausfallen⁷² und eine deutliche Sorge im Hinblick auf den Meinungskampf um das unmittelbar bevorstehende Konzil erkennen lassen.⁷³

(g) Als Haupt regiert Christus seinen Leib sowohl in unsichtbarer wie sichtbarer Weise.⁷⁴ Die Tatsache, dass es einen „innerlichen“ Einfluss Christi auf die Kirche gibt, der kraft der Gnadengaben erfolgt, die das Innere des Menschen berühren, unterscheidet Christi Autorität von derjenigen aller Leitungsinstanzen in irdischen Gemeinwesen.⁷⁵ Letztlich weist dies zurück auf das Privileg Gottes, der im Unterschied zu allen geschöpflichen Mächten den menschlichen Willen nicht bloß von außen, durch Vorschriften und Aufrufe, sondern auch von innen her durch den Impuls seiner Gnade zu bewegen vermag.⁷⁶ Daneben korrespondiert der sichtbar-institutionellen Realität der Kirche aber auch eine sichtbare Form ihrer Leitung durch Chris-

⁶⁹ Vgl. CC II, 372.

⁷⁰ Vgl. CC II, 395: „Nam dum Christus in Cruce per se solum – nondum enim existit Ecclesia – infinitas gratias promeruit; in applicandis gratiis illis crucigenis vult iuari a Corpore suo Mystico, et ab illo adiutorio pendet maior vel minor numerus salvatorum.“ Es folgen theologische Konvenienzgründe für diese Einbeziehung. Dass Christus die „am Kreuz erworbenen Gnaden“ den Menschen prinzipiell auch ohne die Kirche als *corpus mysticum* hätte zuwenden können, betont Tromp in CC II, 349.

⁷¹ Vgl. CC II, 401.

⁷² Vgl. CC II, 377–386.

⁷³ Vgl. CC II, 383f., bes. 384: „Mitto peiora, quando verbi causa creantur psychophobemata instare novum integralismum, eodemque tempore modernismi aberrationes novis mutatisque formis reviviscunt.“

⁷⁴ Vgl. CC II, 402–437.

⁷⁵ Vgl. CC II, 403.

⁷⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, S. th. I, 57, 4c.

tus. Tromp ist sich bewusst, dass sie – anders als die erstgenannte Weise des Einflusses – im Haupt-Glieder-Schema nur unzureichend begriffen werden kann, so dass sich hier erneut der Braut-Bräutigam-Vergleich als komplementäre ekklesiologische Metapher nahelegt (sofern man bereit ist, dem Mann gegenüber der Frau in der Ehe eine „äußere, wenn auch von Liebe bestimmte Leitungsautorität“ zuzuschreiben⁷⁷). Über die äußere Leitung der Kirche durch Christus spricht Tromp in einer heilsgeschichtlich differenzierenden Stufung. Während die kirchengründende Tätigkeit Christi vor Ostern eher vorbereitenden Charakter hatte, sind nach der mit seinem Tod vollendeten Konstitution der Kirche zwei Zeiträume zu unterscheiden, denen zwei grundsätzlich verschiedene Gestalten des *gubernium visibile* entsprechen.⁷⁸ In den vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt hat Christus selbst die sichtbare Leitung der Kirche ausgeübt; in dieser kurzen Zeit, da die Kirche kaum mehr als die „kleine Herde“ aus den Aposteln und Maria war, bestand ihre Nähe zu Christus als sichtbarem Haupt in intensivster Form.⁷⁹ In der ungleich längeren Zeit der Kirche, die von der Himmelfahrt bis zur Parusie andauert, ist die sichtbare Leitung Petrus und den sein Amt fortführenden Päpsten als den Stellvertretern und Nachfolgern Christi übergeben. Damit ist eine Unmittelbarkeit der Bevollmächtigung durch Christus ausgedrückt, die den Papst jedem Zugriff einer anderen ekklesialen Instanz entzieht. Als *vicarius generalis* Christi besitzt Petrus bzw. der Papst zwar in keiner Weise die in der hypostatischen Union begründete Exzellenz des Hauptes, nimmt aber an seinem Lehr-, Leitungs- und Priesteramt in besonderer Weise teil. Strukturell entscheidend für die Ekklesiologie ist die Kumulation der gesamten Jurisdiktionsgewalt im Petrusamt;⁸⁰ dies hat zur Kon-

⁷⁷ Vgl. CC II, 402: „Notandum heic est, ad gubernationem quod attinet, imaginem capitis-corporis ab imagine sponsi-sponsae feliciter compleri. Dum influentia capitis in corpus magis connotat gubernium internum; directio mulieris a marito magis insignem facit auctoritatem directionemque externam, licet amorosam.“

⁷⁸ Vgl. CC II, 417. Tromp spricht vom „gubernium visibile politicum, qua Ecclesia eiusque membra in finem suum diriguntur sacro imperio, sacro magisterio et sacro ministerio“.

⁷⁹ Vgl. auch CC II, 506.

⁸⁰ Vgl. CC II, 420: „Est potestas suprema in Ecclesia: fons omnis iurisdictionis et consequenter omnis magisterii authenticici.“

sequenz, dass alle übrigen Jurisdiktionsträger in der Kirche, auch die bischöflichen, der päpstlichen Bevollmächtigung bedürfen. Das (reale) Christus-Vikariat der Bischöfe erfreut sich demnach nicht derselben Christus-Unmittelbarkeit wie dasjenige des Papstes, sondern ist stets durch dessen Jurisdiktion vermittelt und bleibt seiner Autorität unterstellt.⁸¹ Tromp übersieht nicht die Tatsache, dass die Annahme eines menschlichen Kirchenoberhauptes in Unterscheidung von Christus das Haupt-Leib-Modell vor Probleme stellt. Von der „Monstrosität“ eines Leibes mit zwei Häuptionen hatte schon Papst Bonifaz VIII. in seiner berühmten Bulle *Unam sanctam* (1302) gesprochen,⁸² welche den ersten lehramtlichen Gebrauch des Begriffs *corpus mysticum* in Anwendung auf die Kirche enthält.⁸³ Auch Tromp betont, dass Christus und sein Stellvertreter aus diesem Grund nur als ein einziges sichtbares Haupt der Kirche gelten können.⁸⁴ Zu verstehen sei dies nicht im Sinn der Verbindung zweier physischer Personen zu einer einzigen juristischen, sondern als „Einheit der Unterordnung“ (*unio subordinationis*),⁸⁵ ermöglicht durch den Geist Christi, der als identischer auch den Papst erfüllt und in seinen primatialen Akten trägt.⁸⁶ Diese charismatische Begründung des Vikariats Petri und seiner Christusrepräsentanz, auf die Tromp im dritten Teil seines Werkes zurückkommt,⁸⁷ weist über eine rein juristische Bevollmächtigung hinaus und berechtigt dazu, den Papst nicht bloß als Oberhaupt der Kirche anzusehen, sofern sie Institution, sondern

⁸¹ Vgl. CC II, 424: „Quod si autem Summus Pontifex comparatur Episcopis, qui singuli suos quoque greges pascunt nomine Christi (sunt enim vicarii Christi, non Pontificis), haec prae aliis differentia est notanda, quod in Episcopos potestas vicaria dominica non sine intermedio descendit sed ope Summi Pontificis; deinde quod limitatur ad singulos greges; tandem quod, ut ait Enc. Mystici Corporis n. 41, in regimine suo non plane Episcopi sui iuris sunt sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi.“

⁸² Vgl. DH 872.

⁸³ Vgl. CC I, 102.

⁸⁴ Vgl. CC II, 429.

⁸⁵ CC II, 430.

⁸⁶ Vgl. CC II, 432: „Haec autem unio fit per Spiritum Christi, qui unus idemque replet humanitatem Christi et habitat in Summis Pontificibus cum sacro suo dono septennario, et omnibus charismatibus, quibus fit ut Vicarius Christi non possit docere doctrinas falsas vel facere disciplinas periculosas, noxias et quibus christifideles ducantur in errorem.“

⁸⁷ Vgl. CC III, 375–379.

auch, sofern sie mystischer Leib ist.⁸⁸ Es erhellt, dass zumindest in dieser Perspektive der Papst in weitem Umfang mit Christus selbst identifiziert und der Kirche in einer Weise als geistliche Autorität gegenübergestellt werden kann, die den starken Papalismus in der katholischen Ekklesiologie und im kirchlichen Lebensvollzug der „pianischen Ära“ zu illustrieren vermag.

(h) In einem letzten Schritt erläutert Tromp das Bild von Haupt und Leib in ekklesiologischer Hinsicht, indem er von der „Verähnlichung“ der Glieder mit dem Haupt spricht, die für diese in fortschreitender Weise realisiert werden soll.⁸⁹ Tromp ist sich über die Nähe des Abschnitts zu den unter (a) und (e) bereits behandelten Aspekten im Klaren. Während es dort aber um die inkarnatorische Angleichung Christi an die Menschen (a) und die strukturelle Ähnlichkeit der Kirche mit Christus aufgrund der von ihrem Stifter gewollten Teilhabe an seinem messianischen Amt (e) ging, wird nun eigens die dynamische Verähnlichung der einzelnen Glieder im Leib mit Christus, dem Haupt, zum Thema gemacht. Tromp stößt hier erneut an deutliche Grenzen der theologischen Explikationsfähigkeit seines Schemas, denn von einer fortschreitenden „Angleichung“ der Glieder an das Haupt wird man im natürlichen Organismus bestenfalls in funktionaler Hinsicht sprechen können (im Sinne einer optimierbaren Indienstnahme für bestimmte Lebensvollzüge), kaum aber im Sinn einer stufenweisen wesenhaften Gleichgestaltung. Auf eine zweite Disanalogie weist Tromp selbst hin.⁹⁰ Während im menschlichen Leib die Glieder nur auf passive Weise dem Haupt verähnlicht werden, geschieht dies im mystischen Leib Christi in aktiver Weise, sofern der personale Selbstvollzug der Gläubigen Bedingung und Ausdruck ihrer voranschreitenden Christusförmigkeit ist. Wie schon in früheren Kontexten erweist es sich auch hier als Kernproblem der *Corpus Christi*-Ekklesiologie, dass sie die personale Eigenständigkeit der Glieder gegenüber dem Haupt nicht unmittelbar zur Geltung zu bringen vermag. Die Beschreibung der fortschreitenden Verähnlichung der Gläubigen mit Christus in der Kirche⁹¹ erfolgt bei Tromp dann auch ohne allzu enge Bindung an seine

⁸⁸ Vgl. CC II, 433–437.

⁸⁹ Vgl. CC II, 437–485.

⁹⁰ Vgl. CC II, 439.

⁹¹ Vgl. CC II, 441–485.

Leitmetapher. Ausgangspunkt ist das Geschenk der Rechtfertigung in der Taufe. In der irdischen Lebenszeit ist der Getaufte unter dem Einfluss des Heiligen Geistes und seiner Gaben aufgerufen, in der Nachfolge Christi voranzuschreiten (was seine freie Mitwirkung erfordert), bis er in der nach Leib und Seele vollkommenen Verähnlichung mit dem österlichen Christus an sein Ziel gelangt.

2.3 Die pneumatologische Vermittlung der christologischen Vorgabe

Schon in den ersten beiden Teilen seines Werkes macht Tromp immer wieder deutlich, dass ihm die pneumatologische Ergänzung seiner prinzipiell christologisch orientierten Kirchenmetapher von dem „einen Leib aus Haupt und Gliedern“ ein wichtiges Anliegen ist.

(1) Wie wir bereits sahen, wird dies auf der heilsgeschichtlichen Betrachtungsebene dadurch ermöglicht, dass die Ausgießung des Heiligen Geistes als eigentliche Vollendung der Kirchenstiftung angesehen wird. In der engen Verbindung von Kreuzestod und Geistsendung darf ein besonderer Akzent Tromps gesehen werden; ihr gegenüber wird dem Ereignis der geistgewirkten Auferweckung Jesu und der sichtbaren Geistsendung am Pfingsttag ekklesiologisch nur sekundäre Bedeutung zugemessen.⁹² Man kann darin eine pneumatologische und ekklesiologische Konsequenz der für die lateinische Tradition typischen christologischen Nachordnung der Auferweckung gegenüber dem Kreuzesgeschehen (und seiner Vorbereitung in der Inkarnation) erkennen. Während die Auferweckung als „Wunder aller Wunder“ primär der Absicherung der Glaubwürdigkeit der Kirche vor der Welt dient⁹³ (und damit für die Apologetik wichtiger ist als für die dogmatische Ekklesiologie) und die Bevollmächtigung der kirchlichen Hierarchie zur Sündenvergebung impliziert,⁹⁴ setzt das Pfingstereignis die Existenz der Kirche bereits voraus und hat vor allem ihre Ausstattung mit charismatischen Gaben zum Ziel, die u. a. die Absicherung der unfehlbaren Lehre betreffen.⁹⁵ Indem die hier stattfindende Herabkunft des Heiligen Geistes gegenüber der Geistsendung am Kreuz mit dem Verhältnis der Firmung

⁹² Vgl. zur ausführlichen Abgrenzung der drei Ereignisse CC III, 49–106.

⁹³ Vgl. CC II, 196f.

⁹⁴ Vgl. CC III, 86–93.

⁹⁵ Vgl. CC II, 197f.; III, 93–99.

zur Taufe verglichen wird,⁹⁶ tritt der explikativ-sekundäre Charakter nochmals deutlich zutage. Die eigentliche Geisttaufe der Kirche geschieht also bereits am Karfreitag. Mit ihm beginnt nicht bloß die öffentliche Wirksamkeit der Kirche auf Erden,⁹⁷ auch die himmlische Kirche wird vollständig in dem Moment konstituiert, als Christus am Kreuz dem guten Schächer den Eingang ins Paradies verspricht.⁹⁸

(2) Mit der Bestimmung des Geistes als österlich eingehauchter Form der material vor Ostern begründeten Kirche ist unter Voraussetzung der thomistischen Anthropologie, welche auf dem Axiom *anima est forma corporis* ruht, bereits seine Stellung als „Seele“ im ekklesialen Leib begründet. Als Ergebnis seiner Untersuchung des Traditionsbefundes⁹⁹ hat Tromp die Tatsache vor Augen, dass diese Erweiterung der *Corpus Christi*-Ekklesiologie in der theologischen Literatur weder allgemein verbreitet war noch ohne Alternativen geblieben ist. Dennoch hat der Gedanke einer mystischen Einung der Kirche mit dem Heiligen Geist, dessen Sendung als direkte Frucht des Opfertodes Christi gelten darf, für Tromp weit mehr als metaphorische Bedeutung. Schon zu Beginn des dritten Bandes von CC bekennt er sich zur These, dass nicht bloß der Logos in der hypostatischen Union in eine eigenpersönliche Beziehung zu einer geschöpflichen Realität eingetreten ist, sondern dass eine solche reale Beziehung auch durch die Sendung des Heiligen Geistes, seine Einung mit der Kirche und seine Einwohnung in ihr und all ihren Gliedern begründet wird: „Eine göttliche Person kann sich durch eine wahre Einung mit der Kreatur verbinden, ohne dass jene Kreatur aufhörte, wahre geschaffene Person zu sein.“¹⁰⁰ Aus dieser Verbindung resultiert also keine hypostatische Union im strengen Sinn, die weder von der geisterfüllten Kirche noch ihren Gliedern behauptet werden darf, wohl aber eine Betrachtung der Geistgabe an die Kirche in der Ordnung der Formalursächlichkeit und ihre Behandlung in enger Analogie zur hypostatischen Union. Die Entsprechung

⁹⁶ Vgl. CC III, 103f.

⁹⁷ Vgl. CC III, 77.

⁹⁸ Tromp illustriert den Ursprung der Kirche am Kreuz auch mit Beispielen aus der christlichen Ikonographie, vgl. CC III, 77–85.

⁹⁹ Vgl. CC III, 23–48.

¹⁰⁰ CC III, 11.

liegt für Tromp darin, dass die Gegenwart des Wortes in der hypostatischen Union das Erfülltsein der menschlichen Natur Christi durch die heiligmachende Gnade und verschiedene Gaben des Heiligen Geistes unmittelbar im Gefolge hat, wie auch in der Kirche die Gegenwart des Geistes im gesamten kirchlichen Organismus alle Gnaden, Gaben und Charismen mit sich bringt, durch welche die Kirche Christus verähnlicht werden soll.¹⁰¹ „Jene Einwohnung ist real, durch welche der Heilige Geist als ungeschaffene Liebe mit der Kirche, der Braut Christi, vereinigt wird und ihre Organe und Glieder durch seine personale Mitteilung sowohl untereinander als auch mit Christus, dem Haupt, auf physische Weise, wenn auch in einer akzidentellen Einung, verbindet.“¹⁰² Damit ist nicht bloß der Primat der ungeschaffenen vor der geschaffenen Gnade in der pneumatischen Zuwendung Gottes zur Welt behauptet,¹⁰³ sondern wird der Heilige Geist in seiner (quasi-)physischen Einung mit der Kirche, die seiner „psychologischen“ Gegenwart in Glaube, Hoffnung und Liebe der einzelnen Christen sachlich vorzuordnen ist, als Prinzip des gesamten übernatürlichen Lebens in der Kirche anerkannt. Wie wichtig Tromp das Thema einer nicht bloß im appropriativen Sinne gedeuteten Einwohnung des Geistes in der Kirche ist, belegt die Tatsache, dass er es am Ende seines dritten Bandes – als Verdichtung alles Vorangehenden – nochmals in einem eigenen Abschnitt entfaltet.¹⁰⁴ Hier wird sichtbar, dass diese *inhabitatio Spiritus* alle anderen Formen der Gegenwart Gottes in der Welt übertrifft und tatsächlich das innerste Konstitutions- und Distinktionsprinzip der Kirche als *persona mystica* ausmacht.¹⁰⁵

¹⁰¹ Vgl. CC III, 81, 417.

¹⁰² CC III, 425: „Est inhabitatio illa realis, qua Spiritus Sanctus ut amor increatus cum Ecclesia Christi sponsa iungitur, eiusque organa et membra communicatione sua personali tum inter se tum cum Christo Capite physice, licet unione accidentali, coniungit.“

¹⁰³ Vgl. CC III, 20ff. Tromp beruft sich dafür u. a. auf den thomanischen Sentenzenkommentar (vgl. 1 Sent. d. 14–15): CC III, 17.

¹⁰⁴ Vgl. CC III, 397–426. Tromp verweist hier (398) ausdrücklich auf die Arbeit seines deutschen Schülers Heribert Schauf über die „Einwohnung des heiligen Geistes“ (Freiburg i. Br. 1941), der die auch von Tromp vertretene These vor allem aus der Theologie der Römischen Schule des 19. Jahrhunderts begründet hatte.

¹⁰⁵ Vgl. die zusammenfassende Charakterisierung CC III, 425.

(3) Die Entfaltung der Seelenmetapher für den Heiligen Geist im dritten Band erfolgt – wie diejenige der Hauptmetapher in Band zwei – in acht Schritten.¹⁰⁶ Auch hier ist der Anschluss an die Vorgaben von *Mystici Corporis* evident,¹⁰⁷ die pneumatologische Explikation gewinnt bei Tromp allerdings gegenüber der Enzyklika spürbar an Gewicht.

(a) Als „Seele“ ist der Heilige Geist das eine und ungeteilte, geistige und unsichtbare Lebensprinzip des ekklesialen Organismus.¹⁰⁸ Zu beachten bleibt, dass der Geist in Verbindung mit der Kirche weder vergeschöpft wird noch der Kirche in gleicher Weise bedarf wie die Seele des Leibes, um als seine Form existieren zu können.¹⁰⁹

(b) Wie die Seele im Leib ist auch der Heilige Geist im Organismus der Kirche in allen Teilen und Gliedern, in Haupt und Leib, gleichermaßen gegenwärtig. Allerdings wird daran erinnert, dass die „Fülle des Geistes“ allein in Christus existiert.¹¹⁰ In einer eigenen Sektion des dritten Bandes hat Tromp ausführlich begründet, weshalb der die Kirche formende Geist kein anderer ist als der „Geist Christi“, der von ihm ausgeht, sein Werk fortsetzt und die Glieder der Kirche ihrem Haupt verähnlicht.¹¹¹ Die „ungeschaffene Gabe des Geistes“ kann deswegen geradezu mit der Hauptesgnade Christi in seiner Beziehung zur Kirche identifiziert werden.¹¹²

(c) Als Seele gibt der Heilige Geist dem ekklesialen Leib Sein und Einheit.¹¹³ Wenn hier vom „Sein“ gesprochen wird, ist nicht das juristisch-soziale Sein der Kirche gemeint, sondern das übernatürliche Sein. Die These einer „doppelten (geschaffenen und ungeschaffenen) Seele“, wie sie Journet oder Congar in Entsprechung zu den beiden Arten der Gnade vertreten hatten, weist Tromp allerdings zurück.¹¹⁴ Erneut betont er den Primat der ungeschaffenen Gnade in der Konstitution der Kirche und wendet sich gegen die bloß appro-

¹⁰⁶ Vgl. CC III, 107–215.

¹⁰⁷ Vgl. MC n. 57–58 (AAS 35 [1943] 219f.).

¹⁰⁸ Vgl. CC III, 111–114.

¹⁰⁹ Vgl. CC III, 113.207f.

¹¹⁰ Vgl. CC III, 114–120.208f.

¹¹¹ Vgl. CC III, 217–270.

¹¹² Vgl. CC I, 184.

¹¹³ Vgl. CC III, 120–128.

¹¹⁴ Vgl. CC III, 125.215.

priative Qualifizierung jenes Geistwirkens, das die ekklesiale Einheit begründet. Die Einung zwischen Christus und der Kirche darf nicht allein in der Ordnung der Wirkursächlichkeit beschrieben werden, was geschehen würde, wenn man sie auf die (von allen drei Personen der Trinität hervorgehenden) Gaben und Charismen des Geistes in den Seelen zurückführen würde. Stattdessen kommt es auf die Erläuterung der Geistsendung „aus der Analogie zur Formalursache“ und damit in enger Parallelität zur hypostatischen Union an, die als Exemplarursache der Einung des Geistes mit der Kirche anzusehen ist.¹¹⁵ Gott wird durch einen geistlichen Kontakt (akzidentell, aber real) mit der Kirche vereint, und dieser ist nichts anderes als „der Heilige Geist als ungeschaffene Liebe“¹¹⁶. In diesem Sinn möchte Tromp auch weitere Bilder der Schrift verstehen, welche die Verbindung des Geistes mit der Kirche ausdrücken (Siegel, Salbung, Umarmung). Die enge Verbindung von *gratia unionis* und *gratia habitualis* in Christus bildet sich daher in der Geistbeziehung der Kirche ab: „Wie in der hypostatischen Union die bloße Präsenz des Wortes in der Seele Christi die heiligmachende Gnade erforderlich macht, so verlangt bereits die liebende Gegenwart des Geistes Christi in der geistlichen Vereinigung der Kirche und des Heiligen Geistes am Kreuz nach all jenem, wodurch die Kirche Christus, dem Haupt, gleichgestaltet wird.“¹¹⁷

(d) Der Geist belebt wie die Seele im Leib die Kirche und ermöglicht ihr intensives und extensives Wachstum.¹¹⁸ Da weitere Lebensfunktionen, vor allem Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit, dem Heiligen Geist zuzuschreiben sind, erweist er sich auch im ekklesiologischen Kontext als *spiritus vivificans* (Credo). Besonderen Wert legt Tromp auf die Unterscheidung zwischen vollkommen gesundem Leben und einem durch Krankheit eingeschränkten Leben in der Kirche. Vollständige Gesundheit durch Sündenfreiheit wird für die Kirche erst im Zustand der eschatologi-

¹¹⁵ Vgl. CC III, 135.

¹¹⁶ Vgl. CC III, 136.

¹¹⁷ CC III, 137: „Sicut in unione hypostatica in anima Christi mera presentia Verbi postulat gratiam sanctificantem, sic in unione spirituali Ecclesiae et Spiritus Sancti in Cruce, mere praesentia amorosa Spiritus Christi postulat ea omnia quibus Ecclesia Christo Capiti adsimuletur.“

¹¹⁸ Vgl. CC III, 138–156.

schen Vollendung möglich sein. Auf Erden ist überall dort Krankheit vorhanden, wo die heiligmachende Gnade eingeschränkt ist oder fehlt. Wie die Krankheit im physischen Leib kann auch Krankheit im mystischen Leib durch „äußerliche Infektionen oder schädliche innere Bazillen“¹¹⁹ entstehen, durch welche der reguläre Einfluss der Geist-Seele eingeschränkt wird. Tromp grenzt sich allerdings klar gegen jeden Rigorismus ab, der darin bestehen würde, die Sünder aus der Kirche auszuschließen und ihnen das Gliedsein am Leib Christi abzusprechen.¹²⁰ Dies ist aus pneumatologischer Perspektive deswegen nicht statthaft, weil der Heilige Geist im Sünder wirksam bleibt, sofern Glaube und Hoffnung nicht völlig erloschen sind und eine „unvollkommene Einwohnung“ des Geistes fortexistiert. Im Extremfall ist es allerdings auch möglich, dass ein Glied so schwer erkrankt ist, dass es nur noch dem äußeren Anschein nach zum Leib gehört.

(e) Es gibt ein nach Haupt und Gliedern bzw. Organen zu differenzierendes Sein und Wirken der Seele im Leib und des Geistes in der Kirche.¹²¹ Zwar ist es stets dieselbe Seele, die in Haupt und Gliedern wirkt, allerdings nach unterschiedlichen Graden in den verschiedenen Teilen des Leibes. Darüber hinaus gibt es ein differenziertes Wirken des Geistes in den sichtbaren und unsichtbaren Organen der Kirche. In diesem Kontext weist Tromp auf drei Grenzen der Seelenmetaphorik hin:¹²² Der Heilige Geist ist anders als die Seele im menschlichen Leib keine Größe, die verschiedene Potenzen umfasst. Im mystischen Leib gibt er nicht in derselben Weise Haupt und Gliedern das Leben wie im natürlichen Leib, denn in Christus ist das göttliche Wort selbst „sekundäres Fundament des Heiligen Geistes“¹²³. Während es schließlich im menschlichen Leib eine naturhaft vorgegebene Verteilung der Lebenskräfte gibt, teilt im mystischen Leib der Geist seine Gaben aus, wie er es will. Ihre Differenzierung bemisst sich an den Erfordernissen, welche die „übernatürlich-soziale Struktur“ der Kirche mit sich bringt.¹²⁴ Auf die detailreiche Entfal-

¹¹⁹ CC III, 149f.

¹²⁰ Vgl. schon CC I, 131–138.

¹²¹ Vgl. CC III, 156–163.

¹²² Vgl. CC III, 159ff.

¹²³ CC III, 160.

¹²⁴ CC III, 163.

tion der Lehre von den geistgewirkten Gaben und ihrer Bedeutung für die Kirche, die Tromp in den dritten Band seines Werkes integriert hat,¹²⁵ kann hier nicht weiter eingegangen werden.

(f) Gleich der Seele sorgt in der Kirche der Geist für die Inkorporation fremder Elemente in den bestehenden Organismus.¹²⁶ Diesen Aspekt betrachtet Tromp mit der Tradition auf zweifache Weise. Zunächst spricht er über die Kirche als Jungfrau-Braut-Mutter, die von Christus her durch den Heiligen Geist ihre Fruchtbarkeit empfängt; vollzogen wird diese vor allem in der Taufe.¹²⁷ In einem zweiten, aus heutiger Perspektive trotz aller patristischen Allegorisierung befremdlich erscheinenden Zugriff wird die Inkorporation gedeutet als „Schlachtung und Verspeisung“ des Fremden, für die wiederum das Wirken des Geistes maßgeblich ist.¹²⁸ Auf jeden Fall gibt es eine „Assimilierungskraft“ des Geistes, der Menschen zu Christus zieht und sie in die Kirche einführt. Damit wird auch erklärbar, in welcher Hinsicht der Geist über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinaus wirksam sein kann.¹²⁹

(g) Obwohl die Seele zunächst in Bezug auf den Gesamtleib für Belebung und Wachstum sorgt, trägt sie zugleich Sorge für alle einzelnen Teile.¹³⁰ Wie schon an früheren Stellen erweist sich hier die Leib-Metapher in ihrer Übertragung auf die Kirche als unvollkommen, weil sie die personale Eigenständigkeit der „Glieder“ jenseits ihres funktionalen Zusammenhangs im organischen Kollektiv nicht zu erfassen vermag. Darin liegt jedoch der entscheidende Unterschied zwischen der „mystischen Person“ der Kirche gegenüber jeder „physischen Person“,¹³¹ der auch bei der Betrachtung des Geistwirkens Berücksichtigung finden muss. Im Kontext seines Nachdenkens über „Organe“ des ekklesialen Leibes mit besonderer Funktion (und folglich Geisterfülltheit) geht Tromp auf die Bezeichnung Marias als „Herz der Kirche“ ein, die er im vierten Band seines Werkes im Ein-

¹²⁵ Vgl. CC III, 271–395.

¹²⁶ Vgl. CC III, 164–178.

¹²⁷ Vgl. CC III, 164f.

¹²⁸ Vgl. CC III, 168–178. Goethes Spottvers über den „guten Magen“ der Kirche hat also direkte Anknüpfungspunkte in einem solchen ekklesialen Selbstverständnis.

¹²⁹ Vgl. CC III, 177f., 274.

¹³⁰ Vgl. CC III, 178–184.

¹³¹ Vgl. CC III, 180.

zelen entfalten wird.¹³² Im Vordergrund steht dabei ihre zentrale Position als universale Gnadenmittlerin, deren mütterliche Liebe die Kirche von innen her und unsichtbar durchströmt.¹³³

(h) Wie ein vom biologischen Organismus getrenntes Glied stirbt, weil es aus der durch die Seele getragenen Lebenseinheit herausfällt, so bedeutet auch die Trennung vom ekklesialen Leib für ein Glied den Verlust des Heiligen Geistes und den seelischen Tod.¹³⁴ Für diesen Aspekt der Ausdeutung des Leib-Christi-Schemas findet Tromp besonders viele Belege in der theologischen Tradition. Allerdings beweist schon die in der Alten Kirche vollzogene Anerkennung der gültigen Sakramentenspendung durch Häretiker und Schismatiker, dass auch dieses Prinzip nicht ohne Differenzierungen zur Anwendung gebracht werden darf. Nach Tromp ist der Heilige Geist als „Seelenform“ tatsächlich allein der *Ecclesia Catholica Romana* geschenkt und in ihr wirksam; als zu Christus hinführende, auf Inkorporation abzielende Kraft ist er aber in verschiedener Weise auch außerhalb des sichtbaren Leibes wirksam.¹³⁵ Tromp leitet daraus eine Erklärung des theologischen Axioms, wonach es „außerhalb der Kirche kein Heil“ gibt, ab, in der einerseits die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche bestätigt, andererseits aber eine jansenistische Engführung in der Zugehörigkeitsfrage vermieden wird.

3. Ein knappes Resümee: Leistungen und Probleme der *Leib-Christi*-Metaphorik

(1) In der Rückschau können zunächst Leistungen und Stärken der Leib-Christi-Ekklesiologie, wie sie in Tromps Werk paradigmatisch entfaltet ist, zusammenfassend benannt werden.

(a) Durch die Verbindung von christologischer und pneumatologischer Perspektive gelingt Tromp eine umfassende trinitarische Fundierung der Ekklesiologie. Die Kirche erweist sich als Frucht der aufeinander-

¹³² Vgl. dort die Zusammenschau CC IV, 341–345. Auf die mariologische Entfaltung der Leib-Christi-Ekklesiologie bei Tromp können wir im vorliegenden Beitrag nicht näher eingehen.

¹³³ Vgl. CC III, 181f.209f.

¹³⁴ Vgl. CC III, 184–207. „Membrum abscissum Spiritus non sequitur“, heißt es schon in CC I, 185.

¹³⁵ Vgl. CC III, 194–200.

der verwiesenen Sendungen von Sohn und Geist in die Welt; ihr letztes Ziel ist die Einführung des Menschen in die Lebensgemeinschaft des trinitarischen Gottes. Dieser „trinitarische Theozentrismus“ erscheint zugleich als Strukturmoment der Leib-Christi-Ekklesiologie, das sie für die Vermittlung mit alternativen Kirchenbildern öffnet.

(b) Deutlich wird bei Tromp jene Vermittlung von institutioneller und geistlicher Wirklichkeit der Kirche, in der die Überlegenheit des *Corpus Christi*-Paradigmas gegenüber allen vorrangig juristisch orientierten Betrachtungsweisen der Kirche gesehen werden darf. Sie war seit dem 19. Jahrhundert für die endgültige Etablierung einer genuin dogmatischen Ekklesiologie jenseits ihrer Verortung in Kirchenrecht bzw. Apologetik von entscheidender Bedeutung. Weil diese Ekklesiologie mit ihrer Betonung des „Objektiven“, „Vitalen“ und „Kommunialen“ in der Kirche zentrale Elemente des katholischen Selbstverständnisses seit der Romantik ansprach, war sie für die prägenden ekklesialen „Bewegungen“ nach dem Ersten Weltkrieg unmittelbar anschlussfähig.¹³⁶ Im Zentrum steht die Sicht der Kirche als übernatürlicher Lebenseinheit mit Christus im Heiligen Geist: Durch die (nach Tromp reale, nicht bloß appropriative) Beziehung zum Geist ist die Kirche Fortsetzung und Abbild der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in der Inkarnation des Sohnes, wobei wie in Christus auch in der Kirche der physisch-ontische Aspekt der Einung und Heiligung allen Konkretisierungen auf der Ebene der Erfahrung und Wirksamkeit vorausgeht. Indem Tromp häufig auf die Verschiedenheit zwischen der bloß *akzidentellen* Einung des Heiligen Geistes mit der Kirche und der *substantiellen* Union des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur in Christus hinweist, wird deutlich, dass die Kirche zwar, wie auch das Zweite Vatikanum gelehrt hat, „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ ist (LG 8), aber von diesem zugleich präzise unterschieden werden muss. Wenn man gerade in dieser Analogie zu der in der Einheit mit dem Logos geheiligten und für die Heilsmittlung befähigten Menschheit Christi die Begründung einer *sakramentalen* Sicht der vom Geist erfüllten Kirche erkennt, wird man ihre Differenz zur Leib-Christi-Ekklesiologie we-

¹³⁶ Vgl. dazu R. M. Schmitz, *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943* (MThS Syst. Abt. 46), St. Ottilien 1991, 7–111.

niger stark betonen müssen, als es in der nachkonziliaren Theologie zuweilen geschehen ist.

(c) Der Vorrang Christi, des Hauptes, kommt im Modell Tromps unzweifelhaft zur Geltung. Dies gilt zunächst für das Verhältnis Christi gegenüber der Kirche und den in ihr versammelten Gläubigen. Indem Tromp die Thesen der Scholastik über die *perfectiones* der Menschheit Christi in der hypostatischen Union (vor allem sein Wissen) ohne Einschränkung übernimmt, wird einerseits die Differenz zwischen Haupt und Gliedern sehr klar betont; auf der anderen Seite besitzt der so von den übrigen Menschen abgehobene Christus aber auch maximale Autorität, um die von ihm gestiftete Kirche in vollem Bewusstsein an seinem soteriologischen Auftrag zu beteiligen. Von einem Vorrang Christi ganz anderer Art ist in seinem Verhältnis zum Heiligen Geist zu sprechen. Die Abhängigkeit der Geistsendung von derjenigen des Sohnes bildet sich unmittelbar in Tromps Ekklesiologie ab, für die deswegen das trinitarische *Filioque* unbedingt konstitutiv ist. Der Geist ist Formprinzip der Kirche ausschließlich als Geist Christi; ein kreativ-innovatorisches Handeln in der Kirche, welches über das von Christus Vorgegebene hinausweisen könnte, wird ihm nicht zugeschrieben. Sein einziges Ziel bleibt das Zeugnisgeben von Christus und die engere Verbindung der Kirche mit ihrem Haupt. Der oft gegen die Leib-Christi-Ekklesiologie gewandte Vorwurf der auf „Räumlichkeit“ konzentrierten Statik und einer Ausblendung der eschatologischen Geschichtsdynamik, in welcher die Kirche steht,¹³⁷ hängt auch mit der Bewertung dieser spezifischen Verhältnisbestimmung von christologischer und pneumatologischer Perspektive zusammen.

(d) In der Explikation der Leib-Metaphorik, wie Tromp sie systematisch vornimmt, werden im Ausgang von der engen Beziehung zu Christus und dem Heiligen Geist vor allem die ekklesialen Wesenseigenschaften der Einheit und Heiligkeit unmittelbar zugänglich.¹³⁸ Die indefektible Einheit des Leibes impliziert einen klaren Primat

¹³⁷ Vgl. als Beispiel für viele Stimmen H. Küng, Die Kirche, Freiburg ³1992, 269: „Beim ‚Gottesvolk‘ stehen zeitliche Kategorien im Vordergrund: Als Gottesvolk ist die Kirche auf dem Weg, von der alttestamentlichen Erwählung durch die Gegenwart auf die Zukunft hin. Beim ‚Christusleib‘ regiert die räumliche Vorstellung: die Verbundenheit der Kirche mit ihrem erhöhten Herrn als die bleibende Gegenwart.“

¹³⁸ Vgl. CC II, 365.

der *Ecclesia totalis* vor jeder *Ecclesia particularis*.¹³⁹ Diese Einheit wird nicht bloß als innerliche, sondern auch als institutionell-sichtbare betont, der gegenüber folglich jedes göttliche Wirken außerhalb der kirchlichen Strukturen als begründungsbedürftig erscheint. Was die Heiligkeit der Kirche betrifft, wird ihre strukturell-objektive Dimension klar der personal-subjektiven vorgeordnet, ohne dass in realitätsferner Weise beide miteinander identifiziert würden. Die „heilige Kirche“ bleibt so auch als „Kirche der Sünder“ verstehbar. Indem der Heilige Geist als universales Formprinzip der Kirche stark gemacht wird, kann die Gleichgestaltung mit Christus und die Beteiligung am soteriologischen Auftrag für alle Glieder der Kirche durchaus vorgängig zu ihrer funktionalen Ausdifferenzierung begründet werden, obschon der konkrete Lebensvollzug des ekklesialen Organismus bei Tromp stets gemäß der hierarchischen Ordnung beschrieben wird, welche die Kirche prägt.

(2) In der Explikation des Leib-Christi-Schemas werden auch Grenzen und Schwächen erkennbar, die Tromp (wenigstens zum Teil) selbst reflektiert hat.

(a) Sehr prinzipiell kann gefragt werden, ob die systematisierende Ausdeutung einer biblischen Metapher, wie sie Tromp in seiner Ekklesiologie vorlegt, nicht deren ursprünglich begrenzte Funktion, die in den verschiedenen Ursprungskontexten der Schrift wohl nochmals differiert,¹⁴⁰ verkennt und durch die Einbeziehung zahlreicher philosophischer und medizinischer Prämissen verfremdet.¹⁴¹ Allerdings sind andere Vertreter der Leib-Christi-Ekklesiologie der „Willkür organologischen Denkens“¹⁴² deutlicher verfallen als Tromp, der vor einer biologisierenden Überstrapazierung der Analogien selbst regelmäßig warnt. Das Bemühen des Zweiten Vatikanums, die Leib-Metaphorik mit größerer exegetischer Behutsamkeit aufzugreifen, als ex-

¹³⁹ Vgl. CC I, 141ff.

¹⁴⁰ Dies betont in einer scharfen Unterscheidung der ekklesialen Leib-Metapher bei Paulus und in den Deuteropaulinen (die bei Tromp fehlt) etwa H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000, 392–403.

¹⁴¹ Dies war auch ein wichtiger Einwand protestantischer Kritiker von *Mystici Corporis*; vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (s. Anm. 12), 233.

¹⁴² So (mit Bezug auf Scheeben) J. Ratzinger, Art. „Leib Christi“ [1961], in: Ders., *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Band 1 (GS 8/1), Freiburg i. Br. 2010, 286–289, 288.

klusiven Zugang zur Wirklichkeit der Kirche zu relativieren und in eine größere Reihe komplementärer Bilder aus Schrift und Tradition zu stellen, darf als Antwort auf diese Probleme verstanden werden. Jedes einzelne dieser Bilder bleibt – nicht weniger als die *Leib-Christi*-Metapher – darauf hin zu befragen, in welchem Umfang und unter welchen Bedingungen es die theologische Realität der Kirche zu illustrieren vermag.

(b) Eher selten ist in der Ekklesiologie Tromps von Gott als Vater im Verhältnis zur Kirche die Rede.¹⁴³ Der Vater als nicht-gesandte göttliche Person wirkt in der Kirche, die Frucht und Fortsetzung der göttlichen Sendungen in der Welt ist, nicht unmittelbar, sondern kommt nur als ihr transzendenter Ursprung und ihr noch nicht erreichtes Ziel in den Blick, auf das die Gläubigen durch Christus im Heiligen Geist hingeordnet werden.¹⁴⁴ Sicherlich hätte es ergänzende Kirchenbilder gegeben, die in der Lage gewesen wären, auch die Beziehung der Kirche zu Gott als Vater ausdrücklicher zu reflektieren. Zu ihnen gehört in erster Linie das Bild vom „Volk Gottes“, das Tromp allerdings in seinem Werk nur sehr beiläufig erwähnt,¹⁴⁵ obwohl es seit den 30er Jahren intensiv in der ekklesiologischen Diskussion präsent war. Dass dahinter inhaltliche Vorbehalte stehen, ist kaum zu bezweifeln, auch wenn Tromp sie nicht im Einzelnen benennt.

(c) Tromps Modell einer sukzessiven Stiftung der Kirche (der sichtbaren Gesellschaft im Erdenleben Jesu, des lebendigen Organismus mit seinem Tod) wird zunächst aus der Perspektive einer historisch-kritischen Exegese problematisch, welche die Vorstellung einer vollständigen, alle späteren Ämter und Strukturen in juridischer Klarheit vorgebenden Einrichtung der Kirche durch den vorösterlichen Herrn in Frage gestellt hat. Wenn man berücksichtigt, dass im Bild von „Haupt und Leib“ zwar unmittelbar der Vorrang Christi gegenüber allen anderen Gliedern der Kirche angelegt ist, nicht aber eine bestimmte Gestalt hierarchischer Christusrepräsentation in Verbindung mit einer

¹⁴³ Über die Kirche als „Reich des Vaters“ spricht er knapp in CC I, 17f.

¹⁴⁴ Vgl. etwa CC II, 293f.: „Sic autem uniti cum Salvatore, in ipso et cum ipso et per ipsum ordinamur ad Patrem, ut est Pater Unigeniti, et consequenter consideramur a Patre ut membra Filii sui dilecti et fratres ipsius secundum carnem et secundum Spiritum.“

¹⁴⁵ Vgl. CC III, 47. Dass der Begriff bei Tromp „völlig“ fehle, wie U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (s. Anm. 12), 230, Anm. 22, behauptet, ist demnach nicht ganz korrekt.

konkreten Ämterstruktur, wird deutlich, wie sehr die für Tromp unverzichtbare Rolle der sichtbaren Kirche mit seinen Thesen über den positiven Stiftungswillen Christi zusammenhängt. Prinzipiell wären in Verbindung mit einem anderen Stiftungsmodell auch Alternativen der Leib-Christi-Ekklesiologie konzipierbar, in denen es etwa keinen „sichtbaren Stellvertreter“ gäbe oder die Repräsentation der messianischen Ämter Christi auf andere Weise erklärt würde. Man erkennt an diesem Punkt, wie umfassend die Ekklesiologie von christologischen Prämissen abhängig ist – hier finden die entscheidenden Weichenstellungen noch vor der (Einheit oder Differenz akzentuierenden) Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christus und Kirche statt, die in der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts meistens im Zentrum stand.

Tromps Ansatz bringt für das Bild des „Leibes“ darüber hinaus interne Schwierigkeiten mit sich, die nur ansatzweise aufgelöst werden. Mit ihm entsteht der Eindruck, als würde die Kirche zunächst als „toter Körper“ geformt, der erst anschließend „beseelt“ und verlebendigt wurde. Damit ist auf der reinen Bildebene eine Diskrepanz zum gewöhnlichen Entfaltungsprozess eines Organismus geschaffen, der stets als ursprünglich belebte Einheit ins Dasein tritt. Tromp behilft sich damit, dass er die Analogie zur Schöpfung Adams heranzieht, der nach dem biblischen Bericht zunächst aus dem Staub der Erde geformt und erst anschließend durch den Hauch Gottes verlebendigt wurde.¹⁴⁶ Auch wenn man diese Illustration übernimmt, sind nicht alle Probleme ausgeräumt. Denn die Analogie funktioniert nur, wenn man die Kirchenstiftung als echte *creatio ex nihilo* ansehen möchte – dann aber muss man im Sinne einer starken Substitutionstheorie jede „ekklesiale Kontinuität“ zwischen dem Gottesvolk des Alten und Neuen Bundes ablehnen. Tatsächlich legen Tromps Aussagen diese Konsequenz nahe.¹⁴⁷ Aber selbst unter dieser Bedingung bleibt es fraglich, ob die vorösterliche Gemeinschaft der Jünger, die von Christus, dem mit der „Fülle des Geistes“ Beschenkten, berufen und ausgesandt wurde, vor dem Karfreitag nur nach Art eines unbelebten Gegenstands betrachten werden darf. Die Schwierigkeit einer Vermittlung von inkarnatorischem und paschatischem Ansatz in der Christologie überträgt sich hier unmittelbar auf das Verständnis der Kirche in ihrer vor- und nachösterlichen Realität.

¹⁴⁶ Vgl. bes. CC III, 18f. 57f.

¹⁴⁷ Vgl. CC III, 82f.

(d) Aus ökumenischer Perspektive ist die katholische Leib-Christi-Ekklesiologie (nicht nur in Tromps Entwurf) vor allem wegen ihrer Unfähigkeit kritisiert worden, echte ekklesiale Realität außerhalb der sichtbaren Institution der römischen Kirche anzuerkennen.¹⁴⁸ „Glied an einem Leib“ ist man entweder ganz oder gar nicht, eine gestufte Zugehörigkeit bzw. die Anerkennung von „Elementen des Kirche-seins“ außerhalb des sichtbaren Leibes sind in diese Metaphorik nur schwer zu integrieren. Die Tatsache, dass das Volk Gottes-Modell solche Öffnungen in weitaus größerem Umfang zulässt, hat nicht unwesentlich zu seinem Erfolg seit dem Zweiten Vatikanum beigetragen. Man muss allerdings betonen, dass auch Tromp aus der Perspektive der göttlichen Personen (Christi und des Heiligen Geistes), welche die Menschen in der Kirche verbinden, bereits zu einer abgestuften Theorie „kirchlicher Wirksphären“ gelangt ist, in der sowohl die Rolle der Heiligen des Alten Bundes wie auch die Einbeziehung derjenigen Berufenen, die jetzt noch nicht zur sichtbaren Kirche gehören, reflektiert werden.¹⁴⁹ Ausdrücklich erkennt er an, dass der Begriff „Kirche“ in verschiedener Weise verwendbar ist, wobei der jeweils „engere oder weitere Sinn“ nach der unterschiedlichen Beziehung zu Christus als Haupt und der mehr oder weniger umfassenden Einbeziehung derjenigen acht Momente variiert, nach denen in CC II die Haupt-Metapher entfaltet wird.¹⁵⁰ Mit dieser Anerkennung einer gestuften Christusbeziehung, der eine ebensolche hinsichtlich des Geistwirkens korrespondiert, als Basis einer gestuften ekklesiologischen Zuordnung ist ein allzu schematisch an den äußeren Grenzen des sichtbaren Leibes orientiertes Denken bereits überwunden. Den Begriff der Kirche bzw. des *corpus Christi* im engeren Sinn beschränkt Tromp jedoch stets auf die sichtbare *Ecclesia catholica*.¹⁵¹

(e) Ein weiteres Kernproblem der Leib-Christi-Ekklesiologie, mit dem Tromp in einem Entwurf durchgängig ringt, besteht darin, dass im Ausgangsbild nur eine einzige Person (aus Haupt und Gliedern)

¹⁴⁸ Vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (s. Anm. 12), 234.

¹⁴⁹ Vgl. CC II, 504–511; ähnlich schon CC I, 102ff. und die anschließende Erläuterung.

¹⁵⁰ Vgl. CC II, 504.

¹⁵¹ Vgl. CC I, 127, wo Tromp sich von der bei vielen Vätern und Scholastikern zu findenden sehr weiten Konzeption einer *Ecclesia ab Abel* in dogmatischer Hinsicht abgrenzt.

zur Darstellung kommt, während die Kirche unzweifelhaft eine Gemeinschaft verschiedener Personen ist, die sich als solche von Christus ebenso unterscheiden wie untereinander. Vergisst man dies, droht nicht bloß eine zu starke Divinisierung der Kirche, sofern alles Geschöpfliche in ihr (vor allem das die objektiven Strukturen und Ämter Betreffende) ganz in Entsprechung zur heiligen, perfekten Menschheit Christi in der hypostatischen Union betrachtet wird.¹⁵² Noch schwerer fällt es dann, das Verhältnis zwischen Christus und den Gläubigen in der Kirche als personale, durch Freiheit bestimmte Relation zu verstehen und das personale Eigensein jedes Glieds gegenüber der kollektiven Quasi-Person Kirche ernst zu nehmen. Tromp sieht den ersten Aspekt des Problems dadurch als lösbar an, dass man dem bloß analogen Charakter des Vergleichs zwischen Kirche und Inkarnationsgeheimnis bzw. der Rede von „einer (mystischen) Person“ sorgfältig Rechnung trägt und die Unvollkommenheit der pneumatischen Christusverähnlichung der Glieder auf Erden berücksichtigt, wenn man von der Kirche als „Christus mysticus“¹⁵³ oder „in gewisser Weise [als] Fortsetzung der Inkarnation und Erlösung“¹⁵⁴ spricht. Zur Entschärfung des zweiten Aspekts hat Tromp meistens die Heranziehung des Komplementärbildes von Braut und Bräutigam empfohlen. Nun wird darin zwar die Kirche als ganze in eine deutlichere personale Eigenständigkeit und in ein echtes „Gegenüber“ zu Christus gesetzt, die Selbständigkeit der einzelnen Gläubigen in der Kirche aber wird eher noch schwieriger verstehbar als im Bild des Leibes, das immerhin die Unterscheidbarkeit der Glieder und Organe impliziert. Modelle, welche die Kirche als *menschliche Sozietät* (z. B. Volk, Familie, Stadt) in ihrem Verhältnis zu Christus bzw. Gott betrachten, eröffnen in dieser Hinsicht wesentlich bessere Verständnismöglichkeiten.¹⁵⁵

¹⁵² K. H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 165f., spricht bei Tromp von einer „Überbetonung der Einheit auf Kosten der Differenz“.

¹⁵³ Vgl. etwa CC I, 24f., 85 (mit Hinweis auf Apg 9,4f.); CC II, 369 u. ö.

¹⁵⁴ Vgl. CC I, 186: „prolongatio quaedam incarnationis“; „prolongatio est redemptionis in Cruce“.

¹⁵⁵ Für einen trinitarischen Lösungsversuch innerhalb des Leib-Christi-Paradigmas, der zugleich die Brücke zum Volk Gottes-Modell schlägt, vgl. H. Mühlen, *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*, München u. a. 1964.