Er war immer bemüht, in Lehre und Forschung die Vielfalt christlicher Glaubenstraditionen zum Ausdruck zu bringen und Beziehungen zu orthodoxen Schwesterkirchen mitzugestalten. Er wandte sich zunehmend auch der Bulgarischen, Finnischen und der Griechischen Orthodoxen Kirche zu. In zahlreichen Publikationen haben seine Forschungen ihren Niederschlag gefunden.

Es ist ihm und seiner mit Verständnis und Umsicht ihm zur Seite stehenden Ehegefährtin zu wünschen, daß Gott ihnen noch viele Jahre für das Wirken im Dienste der zwischenkirchlichen Beziehungen schenken möge.

Käte Gaede

Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde

Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit*

VON PETER NEUNER

Wer heute Kirche betrachtet, stößt in aller Regel zunächst auf die Unzulänglichkeit ihrer Glieder und ihrer Repräsentanten. Kirchenerfahrung erfolgt heute zumeist als Erfahrung von Schuld. Natürlich kann man sich als Kirchenglied darüber ärgern, daß in der Öffentlichkeit alles Gute und Großartige, was in der Kirche sehr wohl auch geschieht, kaum zur Kenntnis genommen oder als Selbstverständlichkeit übergangen, jeder Fehler und jedes Versagen dagegen mit spitzer Feder aufgegriffen und nicht selten auch aufgebauscht wird. Kirchenkritik hat Konjunktur, und es gibt kaum eine Lumperei, die man der Kirche inzwischen nicht zutrauen würde. Selbst so abstruse Beschuldigungen wie die „Verschlußsache Jesu“ finden Gehör und verkaufen sich als Bestseller. Keine Frage: es ist durchaus naheliegend, in einer Darlegung des Kirchenverständnisses beim Versagen und bei der Sünde zu beginnen.

Mit diesem Ausgangspunkt stehen wir aber unversehens in einer guten theologischen Tradition. Denn die Auseinandersetzung um die Sünde in der Kirche und ihre Schuld ist so alt wie die Kirche selbst. In den ersten christ-

* Vortrag vor der Evangelischen Akademie der Pfalz und der Akademie der Diözese Speyer am 26. Februar 1994 in Ludwigshafen. Der Vortragsstil wurde bewußt beibehalten.

lichen Jahrhunderten haben die Väter das Bekenntnis zur heiligen Kirche, zur „Gemeinschaft der Heiligen“, wie es im Apostolikum heißt, ins Credo aufgenommen. Es war eine höchst anspruchsvolle und mutige Tat, angesichts der auch damals schon ins Auge springenden Sünde in der Kirche und der Unzulänglichkeiten ihrer Repräsentanten, die Heiligkeit zum Wesensmerkmal von Kirche zu erklären. Denn schon in den Jahrzehnten, als um eine rechte Gestalt des Glaubensbekenntnisses gerungen wurde, war klar, daß dieser Anspruch als Maßstab an die Kirche angelegt werden würde und daß sie diesem Kriterium nicht würde entsprechen können. Seit die Kirche in unserer Welt heimisch geworden ist, wird ihr und allen, die für sie sprechen, vorgeworfen, daß ihr Leben im Widerspruch zu dem steht, was sie predigen. Und landauf, landab hört man die Anklage, die Kirchgänger seien auch nicht besser als die anderen Leute, und ganz falsch ist diese Aussage ja auch nicht.

I. Die Kirche zwischen Heiligkeit und Sünde

Da steht also die Kirche, die sich selbst für heilsnotwendig erklärt, sich als Arche des Heils bezeichnet, und genau diese Kirche steckt selbst mitten im Morast der Sünde, und das manchmal sogar ziemlich tief. Dabei wird ihr in der Regel weniger zum Vorwurf gemacht, daß es in ihren Reihen Sünder gibt. Daß wir alle Menschen sind, ist nicht verwunderlich, und daß auch die Menschen in der Kirche, selbst ihre amtlichen Vertreter, Sünder sind, das allein stört noch kaum. Was zum Vorwurf gemacht wird, ist der Anschein, daß mit zweierlei Maß gemessen wird. Auf der einen Seite verkündigt die Kirche den geplagten Menschen die Bergpredigt und belastet sie mit deren Forderungen in ihrem Gewissen. Andererseits scheinen sich diejenigen, die diese Forderungen vertreten, in ihrem privaten und auch in ihrem amtlichen Leben recht gut arrangiert zu haben und gar nicht nach den Maximen der Bergpredigt zu leben. Sind wir nicht tatsächlich oft so, wie die Kritiker uns vorwerfen? Werden nicht die heiligsten Dinge immer wieder mißbraucht, um Macht über Menschen zu gewinnen und sehr irdische Ziele durchzusetzen? Der Sünden katalog ist lang und jedem geläufig. Und wer sich nur ein wenig in der Geschichte auskennt, kann Beispiele nennen, bei denen es schon schwer fällt, sie zu verstehen, ganz zu schweigen davon, sie zu entschuldigen. Wäre die Kirche bescheidener, so der Vorwurf, könnte man milde sein und ihr vieles verzeihen, wie man sich ja auch selbst vieles oder alles zu verzeihen geneigt ist. Weil sie aber mit dem Anspruch der Heiligkeit auftritt, muß sie es sich gefallen lassen, daß man sie und ihre Geschichte

an diesem Maßstab mißt. Angesichts vielfältiger Erfahrungen und der Fakten der Geschichte erscheint dieser Anspruch der Heiligkeit als Anmaßung, die gerade das Gegenteil beweist.

Dabei betrifft dieses Problem Sünde nicht nur den einzelnen in der Kirche, also ihre sündigen Glieder, sondern auch die Kirche als solche. Es stellt sich unabweisbar die Frage, wo denn die Kirche sei, die von sich selbst so zuversichtlich erklärt, sie sei eine heilige Kirche. Die konkret erfahrbare Kirche könne das sicher nicht sein, denn die sei sündig und nicht heilig. Tertullian, der erste lateinische Kirchenvater, war wohl der erste, der sich angesichts der geforderten Heiligkeit so sehr an der Sünde der Kirche stieß, daß er die Großkirche in ihrer Legitimität insgesamt in Frage stellte. Er sprach ihr ab, die wahre Kirche zu sein, und zwar deswegen, weil sie Ehebrecher nicht ein für allemal aus ihrer Gemeinschaft ausschloß, sondern ihnen eine weitere Bekehrungschance einräumte – zunächst allerdings nur ein einziges Mal. Aber schon das erschien Tertullian als zuviel. Deswegen sei die Großkirche nicht die heilige Kirche des Glaubensbekenntnisses, sondern ein Hurenhaus. Christus wollte die Kirche „herrlich vor sich erscheinen lassen ohne Flecken, Falten und andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos“ (Eph 5,27). Dies alles sei mit einer Organisation unvereinbar, die eine laxe Moral vertrete und schwere Sünde vergebe, anstatt Sünder aus ihren Reihen auszuschließen.

Tertullian schloß sich Gruppen an, in denen nur die Reinen, die Sündlosen, die Heiligen Heimatrecht haben sollten. Ähnlich war die Praxis bei den Montanisten und Novatianern im dritten Jahrhundert, bei den Donatisten zur Zeit Augustins. Auch im aufblühenden Mönchtum wurde verschiedentlich die These vertreten, nur die Reinen, die Sündlosen, eben die Heiligen könnten der heiligen Kirche angehören. In späteren Jahrhunderten war es weniger der Kampf gegen eine scheinbar laxen Moral, sondern der Anstoß, den unheilige Amtsträger boten, der entschiedene Christen an der Kirche irre werden ließ: die Katharer, die Spiritualen im Gefolge eines Joachim von Fiore und der frühen franziskanischen Bewegung, die Hussiten. „Sie alle wollten eine ‚heilige‘ anstelle der unheiligen Kirche ihrer Zeit. Und selbst die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, die doch so eindringlich die Sündhaftigkeit und Verderbtheit des Menschen lehrten, bestritten ein gut Teil ihres Kampfes gegen die katholische Kirche mit den Anklagen gegen das verderbte Papsttum und die Unheiligkeit der Kirche ganz allgemein“¹.

Die Kirche aber weigerte sich, allein die heiligen Glieder auszuwählen und die Sünder auszuschließen. Alle Versuche, eine Kirche der Reinen, der Auserwählten, der Heiligen – vielleicht würden wir heute sagen: eine Kern-

gemeinde der Entschiedenen und Gerechten – anzustreben, verfielen damit dem Verdikt. Mehrmals wurde von Kirchenvätern und auf Konzilien die Forderung verurteilt, daß Menschen, die nicht im Stande der Gnade leben, aus der Kirche ausgeschlossen werden müßten. Es war die Urversuchung der Christenheit, eine Kirche der Reinen zu etablieren und die Sünder nicht in ihrer Gemeinschaft zu dulden.² Vielleicht ist es kein historischer Zufall, sondern auch von der Sache her gut begründet, daß sich unser Wort „Ketzer“ von der Bewegung der „Katharer“ herleitet, jener mittelalterlichen Strömung, die eine Kirche der Reinen und Makellosen, der Erleuchteten und Entschiedenen an die Stelle der Kirche der Sünder setzen wollte. Es ist nicht nur eine leidige empirische Tatsache, sondern eine dogmatische Aussage, daß die Kirche nicht allein die Heiligen, sondern auch die Sünder umfaßt. Sie gehören dazu.

Es ist also nicht nur Glaubenssatz, daß die Kirche heilig ist, sondern ebenso, daß sie die Kirche der Sünder ist. Wer nur ihre Heiligkeit bekennt, verkürzt den Glauben, noch ganz abgesehen von allen Erfahrungen und historischen Fakten. Die Kirche „umfaßt Sünder in ihrem eigenen Schoße“, hat das II. Vatikanum formuliert und daraus gefolgert: Sie, die Kirche, nicht nur die Sünder in ihrer Mitte, nein: die Kirche selbst sei „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Mit dieser Aussage geht das Konzil deutlich über die Enzyklika „Mystici Corporis“ von Papst Pius XII. aus dem Jahr 1943 hinaus. Dort hatte es geheißen: „Wenn man aber in der Kirche einiges wahrnimmt, was die Schwäche unserer menschlichen Natur verrät, so fällt das nicht ihrer rechtlichen Verfassung zur Last, sondern vielmehr der beklagenswerten Neigung der einzelnen zum Bösen . . . Ohne Fehl erstrahlt unsere verehrungswürdige Mutter in ihren Sakramenten . . . Ihr kann man es nicht zum Vorwurf machen, wenn einige ihrer Glieder krank oder wund sind.“³ Im Konzil erscheint die Kirche als solche der Reinigung bedürftig, sie selbst muß den Weg der Buße und Erneuerung gehen.⁴ Darum verbietet es sich auch, eine unsichtbare heilige Kirche der sichtbaren Gemeinschaft der Sünder entgegenzustellen, und immer dann, wenn wir auf die Sünde und die dunklen Seiten aufmerksam gemacht werden, auf die Heiligkeit der „eigentlichen“ Kirche zu verweisen und so die Sünde gleichsam von der Kirche fernzuhalten. Die Kirche ist keine unsichtbare Größe oberhalb und unabhängig von ihren Gliedern, sie ist nicht das Reich Gottes und nicht das himmlische Jerusalem. Sicher, die Kirche greift über ihre sichtbare Gestalt hinaus, aber sie ist nicht unabhängig von dieser. Die Sünde bleibt also nicht im Vorfeld, sie ist ihr nicht fremd, sie gehört zu ihr. Aus dieser

Erkenntnis heraus hat das II. Vatikanische Konzil die Kirche vorwiegend als Volk Gottes verstanden und den Gedanken der Kirche als Leib Christi eher in den Hintergrund treten lassen. Kirche ist immer auch Kirche der Sünder, sie steht in der Gefahr, ihren Herrn zu verraten und von ihm abzufallen, so wie ein Volk dies eben tun kann. *Das Verständnis der Kirche als Volk Gottes ist in besonderer Weise geeignet, diese Differenz zwischen heiliger Berufung und faktischer Lebensgestaltung zu reflektieren.*

Im Alten Testament war das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk unter dem Bild der Ehe dargestellt worden. Der Unglaube des Volkes Israel erschien damit als Treulosigkeit, als Ehebruch. Dieses Bild hatte Tertullian aufgegriffen, und es sollte in der Verkündigung und der Theologie der Väterzeit und noch des hohen Mittelalters eine zentrale Rolle spielen. Die allegorische Auslegung findet insbesondere im Hohelied ein Bild der Kirche als Braut und als Sünderin zugleich. Die Dirne bei Lukas 7, die Jesus die Füße salbte, die Samariterin mit ihren fünf oder sechs Männern, Maria Magdalena und überhaupt Jesu Verkehr mit Zöllnern und Sündern, die Ehebrecherin in Johannes 8 sind immer wiederkehrende Symbole für die Kirche, „die mit bitterer Eindringlichkeit immer dann verkündigt werden, wenn der leidenschaftliche Eifer geisterwecker Propheten und entschlossener Kirchenreformer gegen die übermächtigen Mißstände und Schäden der Kirche protestierend zur Buße aufrief“⁵. Und im hohen Mittelalter hat der große Theologe und Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, in seiner Auslegung des Hohelieds gar geklagt: „Wer wäre nicht außer sich vor Grauen, wenn er die Kirche sieht . . . (in einer solchen) Verwilderung und Ungeheuerlichkeit, daß jeder, der es sieht, vor Schrecken erstarrt? Wer sollte solch furchtbare Entstellung nicht eher Babylon nennen und wähen als die Kirche Christi, wer sie nicht vielmehr eine Wüste heißen als die Stadt Gottes? . . . Braut ist das nicht mehr, sondern ein Untier von furchtbarer Unge- stalt und Wildheit“⁶.

Aber immer und trotz allem gilt im Glauben eben auch das Gegenbild, nämlich daß die Kirche die Braut des Lammes, die geliebte Braut Christi ist, daß sie aus Seiner Seite entsprungen und Werk Seines Geistes ist, daß sie Sein Wort glaubt und darum Gott zugehört, mit einem Wort: daß sie heilig ist und immer neue Frucht bringt in dieser Heiligkeit. Neben der Klage über die Sünde steht das *Erstaunen über das Wunder der Vergebung*. Das I. Vatikanum hat diese Glaubensaussage der Heiligkeit gar auf die Ebene der Erfahrung gehoben und die Heiligkeit der Kirche zu einem apologetischen Argument gemacht, als es formulierte: „Schon durch sich selbst ist die Kirche ein großer und steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwi-

derlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung, kraft ihrer wunderbaren Fortpflanzung, ihrer hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten“⁷. Es gehört zu unserem Glauben, wie er seit der Zeit der Kirchenväter immer wieder formuliert wurde: Die Kirche ist heilig und sündig zugleich, sie lebt als Paradox. Obwohl sie von Christus und dem Geist gestiftet ist, ist sie von der Sünde durchdrungen. Die Kirchenväter haben diese ihre paradoxe Existenz zusammengefaßt im Begriff der „casta meretrix“⁸, der keuschen Dirne. Innige Liebe und Untreue zugleich bestimmen die Beziehung der Kirche zu Christus.

Nun, es wird heute kaum jemand sagen, daß jeder, der die Kirche sieht, vor Schrecken erstarrt. Insofern bleiben die derzeitigen Angriffe hinter der mittelalterlichen Kirchenkritik deutlich zurück. Andererseits fällt es aber auch schwer, in ihrer „hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten“ ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung zu erkennen. Die Erfahrungen, die Menschen heute mit der Kirche machen, sind eher von der Sünde geprägt als von der Heiligkeit, die Kritik ist zumeist lauter als der Lobpreis. Aber deswegen leben wir nicht in einer schlechteren Zeit, vielmehr treiben uns die gleichen Fragen und Zweifel um, mit denen sich schon die Kirchenväter auseinandersetzen mußten. Was haben sie verstanden und gemeint, als sie von der heiligen Kirche, der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen sprachen?

II. *Communio sanctorum als Sakramentengemeinschaft*

Einen Zugang zum Bekenntnis der „communio sanctorum“ bietet die Grammatik. Sanctorum ist Genitiv sowohl von sancti als auch von sancta. Communio sanctorum kann also bedeuten die Gemeinschaft der heiligen Menschen, der sancti, oder auch die Gemeinschaft der heiligen Dinge, der sancta. Ursprünglich bezog sich das Bekenntnis im Credo auf die Gemeinschaft der heiligen Dinge und mit den heiligen Dingen. Das bedeutet: Die Kirche ist Gemeinschaft mit den göttlichen Wirklichkeiten, d. h. mit der Eucharistie und durch sie. Die griechische Fassung, *koinonía ton hagíon*, bezeichnete die Teilhabe an den eucharistischen Elementen. Die Kirche ist *communio sanctorum*, weil sie die Eucharistie feiert. Was das Credo formuliert, ist also nicht die Behauptung oder gar die Anmaßung einer herausgehobenen moralischen Qualität der Kirchenglieder; vielmehr ist es ein Bekenntnis zur eucharistischen Ekklesiologie.

Die Kirche ist der Leib Christi, weil sie durch den Leib Christi in der Eucharistie aufbaut wird. Bis in das hohe Mittelalter hinein war mit dem Begriff

„Corpus Christi“ zunächst die Kirche gemeint, sie wurde als „corpus reale“ verstanden, während „corpus mysticum“ die Eucharistie bezeichnete. Erst seit dem Abendmahlstreit im hohen Mittelalter schrieb man die Charakterisierung „real“ der Eucharistie zu, und die Kirche wurde damit zum mystischen, nach unserem Empfinden irgendwie nicht mehr so ganz realen Leib Christi. Das II. Vatikanische Konzil sieht beide Wirklichkeiten in altkirchlicher Sicht wieder eng zusammen. Es beruft sich auf den Korintherbrief, demzufolge wir alle an dem einen eucharistischen Leib Christi teilhaben und darin zu seinem Leib werden. Und die Kirchenkonstitution zitiert Papst Leo den Großen: „Nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das übergehen, was wir empfangen“ (LG 26). Kirche ist Eucharistiegeschehen, sie wurde im Abendmahlssaal gestiftet.

Dabei ist Kirche vor allem und zunächst *Kirche am Ort*. In ihr wird das Herrenmahl gefeiert. Das Konzil hat diesen Gedanken so formuliert: „In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird“ (LG 26). Evangelium, Herrenmahl und Bruderliebe machen, daß in unseren oft armseligen Altargemeinden die heilige Kirche Christi existiert.

Die Kirche ist heilige Kirche, weil ihre Glieder in sie aufgenommen werden durch ein Sakrament. Zur Gemeinschaft der Kirche gehört man nicht durch Beitritt wie bei einem Verein, sondern durch *die Taufe*.⁹ In der Theologie der Taufe spielt dabei die entscheidende Rolle die Zuvorkommenheit Gottes. Gott kommt uns mit seiner Gnade entgegen, er bietet uns sein Heil an, ohne daß wir dazu etwas beizutragen vermöchten. Es gibt zwei Grundverständnisse von Taufe: Auf der einen Seite wird Taufe verstanden als die Deutlichmachung des Glaubens in einem Zeichen. Wer glaubt, wird dies nach außen hin dokumentieren, d. h. er läßt sich taufen. Taufe wird hier verstanden als Entscheidung für den Glauben, als der abschließende oder jedenfalls entscheidende Akt im Prozeß des Zum-Glauben-Kommens. Die Kirche ist in diesem Modell verstanden als die Gemeinschaft der unterschieden Glaubenden. Die heutige Betonung des Entscheidungscharakters der Taufe bis hin zu der Forderung, man solle nicht Kleinkinder taufen, sondern solle den Menschen die Möglichkeit geben, sich selbst zu entscheiden, ist dieser Sicht verpflichtet.

In der Alten Kirche ist das Verständnis der Taufe anders, und dieses bestimmt die katholische und übrigens auch die lutherische Tradition: Hier wird die Taufe als Sakrament stärker von Gott her gesehen: als Zeichen, in dem Er auf uns zukommt und uns sein Leben schenkt. Hier steht der Ent-

scheidungscharakter jedenfalls nicht im Zentrum. In diesem Rahmen ist dann auch die Kindertaufe legitim: Sie macht am deutlichsten sichtbar, daß Gott uns annimmt, obwohl wir Sünder sind, obwohl wir – im Falle des Kleinkindes – von uns aus nichts zu leisten und beizutragen vermögen, jedenfalls keine Vorbedingungen für die Taufe erfüllen können. *Die Rechtfertigungslehre findet in der Kindertaufe ihre Zuspitzung.*

Wir werden in die Kirche aufgenommen: nicht durch unseren Entschluß, sondern durch die unbedingte Zuwendung Gottes zu uns, die wir Sünder sind. Das gibt ein ganz anderes Bild von der Kirche: Ob ich Kirche verstehe als die Gemeinschaft der entschieden Glaubenden oder als die Gemeinschaft derer, denen sich Gott zugeneigt hat, obwohl sie nichts zu leisten vermögen, nicht einmal einen zeitlich oder sachlich vorgängigen Glauben. Das sind Weichenstellungen, die auch für die Pastoral von höchstem Gewicht sind. Nach altkirchlichem, katholischem und lutherischem Verständnis sind die Kirchen und ihre Heiligkeit zunächst begründet im zuvorkommenden Gott, in der von ihm geschenkten Taufe, nicht in der moralischen Integrität oder der Glaubensentscheidung ihrer Glieder. In diesem Kirchenverständnis hängt nicht alles an der persönlichen Heiligkeit der Kirchenglieder; darum ist dieses Modell offen für Volkskirche. In ihr hat auch der Platz, der nicht so ganz entschieden ist, der zwar schon irgendwie glauben will, aber dennoch auch seine Vorbehalte hat, der als Christ zu leben versucht, aber sehr deutlich spürt, daß er vom Ideal christlicher Lebensgestaltung weit entfernt ist und wohl auch entfernt bleiben wird. Volkskirche wird nicht primär durch den Glauben und die Entscheidung ihrer Glieder konstituiert, sondern durch den dem Menschen zuvorkommenden Gott. Ich bin entschiedener Verfechter dieser Volkskirche, vielleicht sogar dessen, was man als „schlampige“ Volkskirche bezeichnen könnte. Ich habe Sorge vor einem Kirchenbild, wo alles von der Heiligkeit und Entschiedenheit des einzelnen abhängt, die dann natürlich eingefordert und gegebenenfalls auch kontrolliert werden müßten. Entscheidungskirche, Gemeindekirche kann für die Freiheit des Christenmenschen problematisch und gefährlich werden. Natürlich sollen die persönliche Entschiedenheit in der Lebensgestaltung und die Entscheidung für den Glauben dann dazukommen. Die Taufe zielt auf diesen persönlichen Glauben und die Entscheidung zu ihm ab. Wäre dieser Glaube in der persönlichen Geschichte des einzelnen nicht zu erwarten, dürfte er nicht getauft werden. Aber die individuelle Disposition ist dennoch nicht das erste und auch nicht das Wichtigste, was über die Kirche und ihre Heiligkeit gesagt werden muß. *Heiligkeit der Kirche kommt nicht vom Menschen, sondern von Gott, von seinem Wirken, aus seinem Geist, seinem Sakrament und seinem Wort.*

III. Die Kirche der Sünder und ihre Sakramentalität

Von der Grundlegung der Kirche im Sakrament aus eröffnet sich der Zugang zu der Aussage, die heute verschiedentlich als der entscheidend und unterscheidend katholische Aspekt der Ekklesiologie bezeichnet wird, nämlich die Sakramentalität der Kirche. Das II. Vatikanum hat in fast definitorischer Weise in den ersten Sätzen der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium“ die Kirche als Sakrament bezeichnet: „Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet. Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Diese Formulierung war wegweisend, von hier aus ist dieser Gedanke in die verschiedensten Dokumente des II. Vatikanums aufgenommen worden. Die Definition der Kirche als Sakrament findet sich in den Texten des letzten Konzils sehr oft, sie kann als eine der wichtigsten Konzilsaussagen über die Kirche gelten.

Dabei haben sich die Konzilsväter mit der Terminologie „Kirche als Sakrament“ nicht ganz leicht getan. Sie sprachen vorsichtig und zurückhaltend von einem „gleichsam“, *veluti*, wie die Kirche als Sakrament verstanden werden solle und könne. Auf dem Konzil selbst hatte Kardinal Ruffini von Palermo diesen Gedanken verspottet: es sei ihm völlig unbekannt, daß es neben den sieben definierten noch ein achttes Sakrament gebe. Aber darum ging es natürlich nicht. Vielmehr wollten vornehmlich einige französische und deutsche Bischöfe im Rückgriff auf die Alte Kirche den Gedanken einbringen, daß hinter den einzelnen Sakramenten und als deren Wurzelgrund die kirchliche Wirklichkeit stehe und daß somit die Kirche als Ursakrament bezeichnet werden könne. Zuzufolge der Sakramentenlehre bewirken Sakramente, was sie bezeichnen. Sie verweisen nicht nur auf eine fremde Gnade, sondern sind gleichzeitig auch Ursache dieser Gnade: Zeichen und Werkzeug zugleich. Die Sakramente sind Realsymbole. In der Übertragung auf die Kirche heißt das: Eine sichtbare Gruppe von Menschen, die Kirche als Gemeinschaft von Menschen, zeigt an und bewirkt die Einheit mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheit. Das äußere Zeichen, das sichtbare Element, ist die soziologisch faßbare, die sichtbare Größe Kirche. Diese wird Zeichen und Werkzeug für die Vermittlung unsichtbaren Heils, das Gott den Menschen zuspricht.

Die Vorstellung von der Kirche als Sakrament hat eine lange und gewichtige Tradition. Zunächst ist zu verweisen auf die biblischen Aussagen von der Kirche als dem Leib Christi: Die Kirche gründet im Heiligen Geist, im Wort Gottes, im Sakrament. Die Kirche ist eben nicht einfachhin ein Verein aus Gleichgesinnten, sondern göttliche Stiftung und Einsetzung. Andererseits aber trägt sie ihren Schatz in irdenen, zerbrechlichen Gefäßen. Nach dem Epheserbrief ist Christus das Mysterium schlechthin, er ist der Heilsplan Gottes in Person. Mysterium ist darüber hinaus alles, was zu ihm gehört, und damit auch die Kirche. Insofern sie in den Heilsplan Gottes einbezogen ist, hat sie Anteil am Mysterium. Mysterium in diesem Sinne hat nichts zu tun mit Geheimnishaftigkeit oder gar Irrationalität. Kirche ist nach biblischem Verstand Mysterium, weil sie zum Heilsplan Gottes gehört, nicht weil sie unbegreiflich oder gar jeder Kritik entzogen wäre.

Cyprian von Karthago hat diesen Gedanken im Westen heimisch gemacht und den Begriff Mysterium mit „sacramentum“ wiedergegeben. Kirche erscheint bei ihm erstmals als „sacramentum unitatis“. Auch andere Kirchenväter, allen voran Augustin, sprechen vom Sakrament oder dem Mysterium der Kirche im Rahmen ihrer Heilsökonomie. In den Credoformeln wird die Kirche als Frucht des Geistes verstanden: Sie ist Realsymbol für das Wirken des Geistes in der Welt. Das Verständnis der Kirche als Sakrament bestimmte eine Ekklesiologie, in der der Sakramentenbegriff in unserem technischen Verständnis noch nicht entwickelt war. „Die Kirche ist auf Pilgerschaft und doch schon daheim. Es gehört zu ihrer unaufhebbaren Doppelgestalt ihre sozusagen himmlische Erdhaftigkeit. Sie ist, wie die neueste Theologie wieder betont und die Väter der alten Zeit schon genau wußten, das große Sakrament auf das Reich Gottes hin, die Mutter, die im Spenden des Lebens stirbt, der Mond, der in der Annäherung an die Sonne Christus abnimmt, die Arche, die die gerettete Gottesfamilie entläßt, wenn sie im Königreich des Friedens gelandet ist“¹⁰. Kirche als Sakrament prägte eine Ekklesiologie, die Kirche noch nicht primär als Institution, sondern als Stiftung durch Gott getragen sah. *Sakramentalität betont die jeder menschlichen Aktivität zuvorkommende Gnade Gottes.*

Mit der Ausbildung eines immer engeren Sakramentenbegriffs seit der Mitte des 12. Jahrhunderts und der Konzentration auf die einzelnen sakramentalen Zeichen trat diese sakramentale Sicht der Kirche in den Hintergrund. In der Konsequenz wurde die äußere, die institutionelle Dimension der Kirche immer mehr betont. Kirche gründet nach dieser Auffassung nicht mehr primär im Sakrament, sondern in ihrer Verfassung, ihren Ämtern und Strukturen. Die biblische Vorstellung von der Kirche als Leib

Christi wird im Sinn einer Körperschaft interpretiert, diese erscheint als Institution. Die Auseinandersetzung mit der Reformation hat diese Betonung der Institution und der Sichtbarkeit der Kirche weiter verstärkt. Kirche wird kaum noch als geistliche Wirklichkeit, sondern fast ausschließlich als *societas*, als *societas perfecta* verstanden. Sie wird mit ihrer institutionellen Gestalt mehr und mehr identisch. Die Grundlegung der Kirche im göttlichen Heilsplan reduziert sich auf die Stiftung ihrer Ämter, besonders des päpstlichen Primats. Darüber hinaus braucht Gott in der Kirche nicht mehr zu wirken und einzugreifen, jetzt kann man sich ganz auf die perfekt organisierten Ämter verlassen. Johann Adam Möhler hat im 19. Jahrhundert diesen „kirchlichen Deismus“ mit den Worten verspottet: „Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt“¹¹.

Erst im 19. Jahrhundert wurde im Rahmen der romantischen Theologie der Gedanke von der Kirche als Mysterium wieder aufgegriffen. Man tat dies in einem organologischen Verständnis des Leib-Christi-Gedankens. In diesem Kontext erschien die Kirche als die Fortsetzung der Inkarnation, als der „Christus prolongatus“. Als Leib Christi setzt sie seine irdische Existenz fort. Dieser biblisch grundgelegte Gedanke bestimmte insbesondere die Möhlersche Ekklesiologie, er fand in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ Papst Pius' XII. von 1943 seine kirchenamtliche Rezeption. Damit wurde aber die Gefahr einer Überbetonung der Kirche, ihrer Übersteigerung fast unausweichlich. Anfragen an die Kirche und Kritik an ihren Entscheidungen wurden damit zu einem Affront gegen Christus selbst. Eine Unterscheidung von Kirche und Christus, Kirche und Reich Gottes schien kaum noch möglich, Christus und Kirche scheinen zu einem Subjekt zu verschmelzen.

Im 20. Jahrhundert tauchte in Absetzung sowohl von der Christus-prolongatus-Konzeption als auch von der *societas-perfecta*-Vorstellung erstmals beim Modernisten George Tyrrell die Formulierung auf, die Kirche sei Sakrament für das Reich Gottes.¹² Er wollte mit dieser Aussage die Differenz zwischen der wahren Kirche und der Institution, besonders der Hierarchie, zum Ausdruck bringen, er wurde gerade auch darum exkommuniziert. Damit war diese Vorstellung zunächst einmal abgetan. Erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts hat man im Rahmen der Rückbesinnung auf die frühe Kirche und ihre Theologie die Kirche wieder als Ursakrament, als Ganzsakrament, verschiedentlich sogar als „Übersakrament“ bezeichnet. Ausgangspunkt war das Problem der Einsetzung der Sakramente durch den historischen Jesus. Diese seien insofern Stiftung Christi, als sie mit der Kirche und in ihr eingesetzt wurden. Kirche wurde im Rahmen der Sakramen-

tenlehre als Wurzelgrund der Einzelsakramente gesehen. Von hier aus kam diese Idee dann in die Ekklesiologie, vor allem durch Otto Semmelroth und Karl Rahner. Um eine begriffliche Konfusion zu vermeiden und eine Verwechslung mit Christus als dem Urmysterium unmöglich zu machen, sprach Semmelroth später von der Kirche als „Wurzelsakrament“, Rahner bezeichnete Kirche vor allem als „Grundsakrament“. Insofern war dieses Thema vor dem Konzil gerade in der deutschen Theologie gut vorbereitet.

Das Wort von der Kirche als Sakrament sollte im II. Vatikanum zunächst die Engführung von Kirche auf Institution, auf Hierarchie aufbrechen. Kirche gründet in der Zuwendung Gottes zum Menschen, in seinem Heil, nicht in der Perfektion ihrer Ämter. Diese Aussage sollte darüber hinaus einer unkritischen Identifizierung von Christus und der Kirche einen Riegel vorschieben. Die Kirche wird hier nicht mehr verstanden im Sinne einer romantischen Konzeption als der Christus prolongatus. Kirche ist nicht einfach der fortlebende Christus, sondern „nur“ das Sakrament, Zeichen und Werkzeug. Dies gibt die *Chance, das Phänomen Kirche kritisch-realistisch und doch im Glauben zu umschreiben*. Die dunklen Seiten der Kirche können hier unvoreingenommen zur Kenntnis genommen und auch kritisiert werden. Dieses Verständnis eröffnet die Möglichkeit, Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche zugleich auszusagen. Kirche ist nur Sakrament des wirkenden Geistes Gottes. Die Grenzen der verfaßten Kirchlichkeit sind nicht gleichzeitig auch die Grenzen der Wirksamkeit des Gottesgeistes. Kirche ist nicht das Reich Gottes. Sie ist aber wirksames Zeichen für die jetzt schon anwesende Liebe Gottes, wenn auch in aller Vorläufigkeit. Sie ist eine „Zwischengröße“. „Kirche verweist auf Gottes Geist, aber sie verfügt nicht über ihn, sie ist Wegweiser, aber oft ein verwaschener, unleserlicher und irreführender.“¹³ Alles das läßt sich nüchtern konstatieren und doch zugleich auch die andere Komponente des Sakramentsbegriffs ernstnehmen: Die Jüngergemeinschaft ist ein geschichtlich wirksames Zeichen des Heils. Gott hat sich ihr eschatologisch zugesagt, darauf kann sie vertrauen. Dort, wo die Kirche in ihren wesentlichen Vollzügen, in der Verkündigung des Evangeliums und der gottesdienstlichen Versammlung und der tätigen Bruderliebe lebt, „da geschieht nicht nur Menschenwerk, da ist der erhöhte Herr in seinem Geist mitten unter uns, da werden menschlich-geschichtliche Handlungen in all ihrer Gebrochenheit und Armseligkeit doch zum Ort göttlicher Nähe“¹⁴. Die Zusage des Heils ist eschatologisch unverbrüchlich.

Die Aussage von der Kirche als Sakrament eröffnete einen Zugang zu einem Verständnis der Kirche, die diese nicht einfachhin mit der sichtbaren

Gestalt identifiziert. Insofern ist hier ein Aspekt der reformatorischen Ekklesiologie und ihrer Betonung der unsichtbaren, der verborgenen Kirche aufgegriffen. Gerade als sündige Kirche ist sie Sakrament.¹⁵ Wegen dieser Konnotation wurde die Vorstellung von der Kirche als Sakrament auf dem Konzil gerade von konservativen Kreisen kritisiert. Wird dadurch das katholische Kirchenverständnis nicht der Reformation preisgegeben? Wenn das Verhältnis von sichtbarer Gestalt und geistlicher Wirklichkeit nur noch sakramental, d. h. die Institution als Zeichen und Werkzeug, nicht als die Sache zu verstehen ist, dann könnten die äußere sichtbare Gestalt, das Amt und die Hierarchie, gegebenenfalls auch einmal überflüssig sein. Das war die Befürchtung der Kritiker dieser Position. Wenn das Außen und das Innen nur als Zeichen verbunden sind, nicht aber identifiziert werden, ist dann die äußere Gestalt überhaupt noch nötig? So bedeutete diese Aussage von der Kirche als Sakrament ursprünglich eine Relativierung der Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt. Diese Vorstellung wurde von den Kritikern als protestantisierend gebrandmarkt: sie verflüchtige die Kirche und mache die Hierarchie irrelevant.

Diese Argumentation hat sich nun allerdings verändert. Die Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche wurde in der *nachkonziliaren Rezeption nicht selten in eine der ursprünglichen Intention geradezu entgegengesetzte Zielrichtung übergeführt*. Während sie im II. Vatikanum vorwiegend kritisch gemeint war, wurde sie nun eher so interpretiert, daß die Kirche als Sakrament in einen Bereich gestellt wurde, wo es nur noch die schweigende oder lobpreisende Verehrung, nicht mehr aber das Bekenntnis der Sündhaftigkeit und demzufolge die loyale Kritik gibt. Wegen dieser Deutung scheint es, daß im evangelischen Bereich die Aussage von der Kirche als Sakrament fast auf einhellige Ablehnung stößt. Man sieht darin ein entscheidendes Hindernis theologischer und kirchlicher Annäherung. Dieser Gedanke sei verantwortlich für eine Integration des Rechtfertigungsgeschehens in den kirchlichen Rahmen, er zerstöre die Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen. Durch diese Ekklesiologie werde das „Solus Christus“ als das Zentrum der Botschaft von der Rechtfertigung zerstört. So könne man sich gegen eine solche über Gott verfügende Ekklesiologie nur wehren. Die evangelischen Christen stünden heute vor der Frage: Kirche oder Rechtfertigung?¹⁶ Das sei der Grundgegensatz zwischen den Konfessionen. Rechtfertigungslehre ist eben nicht nur ein Traktat der Dogmatik, sondern sie bestimmt entweder das Ganze der Theologie, oder sie ist nicht. Diese Vorstellung vom Grundgegensatz hat auch im katholischen Bereich ihren Niederschlag gefunden. Auch hier wird verschiedentlich die Meinung vorgetragen, das Problem der

Sakramentalität der Kirche sei die katholisch/evangelische Grundentscheidung, der Grund- und Wurzelgegensatz, der heute die Kirchen voneinander trennt. An dieser Stelle gebe es nur das Entweder – Oder, die Entscheidung. Wer die Kirche als Sakrament anerkennt, sei katholisch, wer nicht, sei protestantisch. Auf diese Differenz gingen alle Einzeldifferenzen zurück und würden von hier aus erklärbar. An dieser Stelle würde das Wesen des Katholizismus im Gegensatz zum Wesen des Protestantismus greifbar. Alle anderen Differenzen gründeten in dieser Wesensdifferenz.¹⁷

Ich kann mich mit einer derartigen Vorstellung von einer Grunddifferenz nicht anfreunden. Es scheint mir, daß die historischen Beispiele, die das Scheitern einer solchen Wesensdefinition des Katholizismus im Gegensatz zum Wesen des Protestantismus zeigen, zu zahlreich sind, als daß es heute noch sinnvoll sein könnte, diese Diskussion wieder aufzugreifen¹⁸. *Darüber hinaus* bin ich nicht der Meinung, daß sich gerade am Terminus „*Sakramentalität* der Kirche“ das entscheidend und unterscheidend Katholische festmachen läßt. Insbesondere problematische Deutungen dieser Konzeption scheinen mir dies zu verbieten. Dabei wende ich mich keineswegs gegen die Inhalte, die das Konzil mit der Lehre von der Sakramentalität ausdrücken wollte: sie scheinen mir für eine Ekklesiologie unverzichtbar. Aber ich habe die Sorge, daß über diese Deutung die Kirche, anders als im II. Vatikanum, nicht einer kritischen Betrachtung erschlossen, sondern daß sie einer quasi-sakramentalen Verehrung zugeführt und gegenüber jeder Kritik immunisiert werden könnte. Daß es derzeit solche Tendenzen gibt, die sich explizit auf den Mysteriencharakter der Kirche berufen, ist offensichtlich. Damit werden ganz unvermeidlich auch längst überwunden geglaubte Ladenhüter protestantischer Kontroverstheologie gegen das katholische Sakramentsverständnis reaktiviert. Ist es angemessen, eine Deutung ins Zentrum der Diskussion zu stellen, die fast unausweichlich neue ökumenische Barrieren aufrichtet? Mir erscheint die Warnung von Otto Hermann Pesch recht plausibel, der schreibt: „Rundheraus gesagt: Ich halte diese Redeweise (obwohl richtig!) für gefährlich, weil gerade die Art, wie sie durchschnittlich interpretiert wird – in der Absicht, für einen großen Gedanken zu werben! – schier unüberwindliche Hindernisse und Ressentiments beim evangelischen Gesprächspartner aufbaut“¹⁹.

Es gilt nach meiner Überzeugung, *die Inhaltlichkeiten, die sich mit dem recht verstandenen Konzept der Kirche als Grundsakrament verbinden, festzuhalten*. Sie sind unverzichtbar und systematisch fruchtbar. Ob es aber angezeigt ist, aus diesem Terminus so etwas wie ein „Wesen des Katholizismus“ herzuleiten, erscheint mir doch als recht fraglich. Ich könnte mir

durchaus vorstellen, daß sich die Inhalte, die sich damit verbinden, auch in einer Sprachgestalt vortragen lassen, die weniger Gefahren birgt, keine neuen Barrieren zwischen den Kirchen aufrichtet und auch binnenkatholisch für mißbräuchliche Verwendung weniger anfällig ist.

ANMERKUNGEN

- ¹ K. Rahner, Kirche der Sünder, in: Schriften zur Theologie Bd. VI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, S. 301–320, hier S. 302. Der ganze Abschnitt ist diesem Aufsatz verpflichtet. Vgl. hierzu auch P. Neuner, Die Kirche als Gemeinschaft der heiligen Sünder oder der sündigen Heiligen?, in: Una Sancta 40, 1985, S. 93–103.
- ² Die Geschichte der Ekklesiologie zeigt, wie sehr das Thema Sünde in der heiligen Kirche die Theologen in der Zeit der Patristik und insbesondere im frühen Mittelalter umgetrieben hat. Vgl. dazu: Texte zur Theologie, Dogmatik Bd. 5: Ekklesiologie, bearb. v. P. Neuner, Graz – Wien – Köln 1994.
- ³ Zitat nach A. Rohrbasser (Hg.), Heilslehre der Kirche, Freiburg (Schweiz) 1953, Nr. 808 f.
- ⁴ Damit ist sachlich von der sündigen Kirche gesprochen, selbst wenn dieser Terminus vermieden wurde. Vgl. K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie Bd. VI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, S. 321–345, hier S. 336.
- ⁵ K. Rahner, a. a. O., S. 326.
- ⁶ Zitiert nach J. Ratzinger, Das Neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, S. 260.
- ⁷ DH 3013, deutsch nach NR 385.
- ⁸ Vgl. hierzu H. U. v. Balthasar, Casta meretrix: Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, S. 203–305.
- ⁹ Vgl. hierzu P. Neuner, Ein Glaube – eine Taufe, in: Una Sancta 48, 1993, S. 25–34.
- ¹⁰ H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, S. 653.
- ¹¹ J. A. Möhler, Rezension, in: Theologische Quartalschrift 5, 1823, S. 497.
- ¹² So G. Tyrrell in dem „Brief an einen Professor der Anthropologie“ (Januar 1906), zitiert bei O. Schroeder, Aufbruch und Mißverständnis, Graz – Wien – Köln 1969, S. 130.
- ¹³ Th. Schneider, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: H. Althaus (Hg.), Kirche. Ursprung und Gegenwart, Freiburg – Basel – Wien 1984, S. 79–118, hier S. 96.
- ¹⁴ Th. Schneider, a. a. O.
- ¹⁵ E. Jüngel macht in seinem Aufsatz „Die Kirche als Sakrament?“ darauf aufmerksam, daß nach Luther gerade in der Selbsterkenntnis der Kirche als Sünderin der Erweis für ihre wahre Heiligkeit liegt. Darum sei ein Verständnis der Sakramentalität dann legitim, wenn es die Kirche zu der Bitte führt: „Vergib uns unsere Schuld“, nicht aber, wenn eine sündlose, in Heiligkeit erstrahlende Kirche über den sündigen Kirchengliedern etabliert werden soll (E. Jüngel, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 311–334).
- ¹⁶ Zur Möglichkeit, die Konzilstexte in diesem Sinn zu interpretieren, vgl. G. Maron, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontrovers theologische Untersuchung, Göttingen 1969.
- ¹⁷ Darstellung und Kritik dieser Position: vgl. H. Meyer, Sündige Kirche?, in: ÖR 38, 1989, S. 297–410.
- ¹⁸ Vgl. hierzu P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?, in: Stimmen der Zeit 202, 1984, S. 591–604.
- ¹⁹ O. H. Pesch, Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie, in: Verifikationen (Festschrift G. Ebeling), hg. v. E. Jüngel/J. Wallmann/W. Werbeck, Tübingen 1982, S. 317–340, hier S. 339.