

Von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur sakramentalen Ekklesiologie

Historische Entwicklungslinien und hermeneutische Problemüberhänge

Matthias Remenyi

1. Die Vielfalt von Kirchenbildern und die Leib-Christi-Metaphorik

Es ist gewiss eine der herausragenden Leistungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, nicht ein einziges Kirchenbild, nicht einen einzigen ekklesiologischen Begriff normiert zu haben, sondern eine Fülle unterschiedlicher Metaphern zur Umschreibung dieser einen, aber überaus komplexen Wirklichkeit Kirche zugelassen zu haben.¹ Damit machen die Konzilsväter deutlich, dass eine Pluralität an ekklesiologischen Denkformen und Denkstilen nicht nur unumgänglich, sondern theologisch gewollt, weil gegenstandsadäquat und daher zielführend ist. Die Vielfalt an Bildern, Metaphern und Begriffen als solche, so kommentiert bereits bald nach Konzilsende Otto Semmelroth diesen Befund, ist von theologischer Dignität, weil sie deutlich macht, dass das Wesen und die Eigenart von Kirche so vielschichtig sind, dass man sie „nicht in *einem* Begriff oder *einem* Bild [...] ganz einfangen“² könne. Mit anderen Worten: Kein ekklesiologischer Begriff, keine Metapher und kein Modell sagt alles, und weil keines die ganze Wirklichkeit „Kirche“ einzufangen vermag, sagt auch keines alles richtig. Viele sind seither dieser Einschätzung Semmelroths gefolgt.³

¹ Der Text geht auf zwei Vorträge zurück, die ich am 11.02.2016 an der Universität Gießen und am 21.04.2016 an der Universität Münster gehalten habe.

² O. Semmelroth, Die Kirche, das neue Gottesvolk, in: G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erster Band, Freiburg i. Br. – Frankfurt a. M. 1966, 365–389, 371. Im selben Jahr betont A. Grillmeier, Kommentar zum I. Kapitel, in: LThK.E I (1966) 156–175, 163 in seinem Kommentar zu LG 6 mit Blick auf die verschiedenen Kirchenbilder, dass ihre „Vielzahl als solche [...] ein Ausdruck der Fülle der von Christus der Kirche eingestifteten Wirklichkeit“ ist.

³ Vgl. J. Meyer zu Schlochtern, „Das neue Volk Gottes“ – Rückfrage nach einer

So tritt neben das im Vorfeld des Konzils zweifellos dominante Bild der Kirche als des mystischen Leibes Christi eine Vielzahl anderer Umschreibungen, an erster Stelle natürlich die Bestimmung der Kirche als Volk Gottes, aber eben auch als eines Sakramentes für das Heil der ganzen Welt. Etwas anders steht es um die Bezeichnung der Kirche als *Communio*: Wiewohl der Gedanke, dass die Kirche eine Gemeinschaft bilde, selbstredend in den Konzilstexten präsent ist, wird die sog. *Communio*-Ekklesiologie doch erst auf der römischen Bischofssynode von 1985 eingeführt,⁴ wohl um eine inzwischen in Misskredit geratene, angeblich allzu forsche Volk-Gottes-Theologie ekklesiologisch zu zähmen.⁵ Dass diese Vielgestalt der Bilder wirk-

umstrittenen Bestimmung der Kirche, in: J. Ernst/S. Leimgruber (Hg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche* (FS Degenhardt), Paderborn 1996, 209–225, ebd. 209 mit genanntem Semmelroth-Zitat. W. Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: Ders., *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, 306–327, 311 betont: „Es bedarf einer Vielzahl von einander wechselseitig interpretierenden und auch korrigierenden komplementären Bildern und Begriffen, um sich dem Mysterium Kirche anzunähern.“ Ähnlich meint J. Meyer zu Schlochtern, *Kirchenbegriffe – Kirchenverständnisse – Kirchenmetaphern*, in: K. Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 411–426, 414: „Den wirkungsvollsten Beitrag zur Frage nach der wahren Wesensbeschreibung der Kirche hat das II. Vatikanische Konzil geleistet, indem es eine solche Wesensbestimmung gerade nicht vorgelegt hat.“ Zuletzt genannt sei noch V. Hoffmann, *Ekklesiologie in Metaphern. Beobachtungen zum ersten Kapitel von Lumen gentium*, in: *Cath(M)* 62 (2008) 241–256, die ebd., 242 die These vertritt, „dass *Lumen gentium* in einer *Pluralität* von Metaphern – und [...] *ausschließlich* metaphorisch – von der Kirche spricht.“

⁴ W. Kasper, *Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist*, in: *IKaZ* 41 (2012) 251–267, 261: „In den Konzilstexten wird die *communio*-Ekklesiologie lediglich angedeutet; sie steht aber als Begründung und Tiefendimension mehr im Hintergrund. Als ekklesiologische Leitidee wurde sie erst nach dem Konzil herausgestellt. Lehramtlich ist das vor allem durch die Bischofssynode von 1985 gesehen.“ Der Aufsatz wurde titelgleich aufgenommen in: J.-H. Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 221–241; genanntes Zitat hier ebd., 236f.

⁵ Vgl. R. Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg ²2012, 75–80, unter Bezugnahme auf die entsprechende These von Elmar Klinger. In die gleiche Richtung argumentieren J. Meyer zu Schlochtern, „Das neue Volk Gottes“ (s. Anm. 3), 216f. sowie H. Vorgrimler, *Volk Gottes oder Communio?*, in: H. Keul/H.-J. Sander (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung* (FS Klinger), Würzburg 1998, 41–53, hier 47–52.

lich gewollt und nicht nur in Kauf genommen ist, zeigt insbesondere die Tatsache, dass LG 6, das in Metaphern aus Ackerbau und Viehzucht (Schafstall, Herde, Acker, Weinberg), Haus und Hausbau (Bauwerk Gottes, Haus Gottes, Tempel, Zelt, Stadt, Jerusalem) sowie in personaler bzw. sozialer Metaphorik (Familie, Braut, Mutter) von der Kirche spricht, explizit auf den hermeneutischen Mehrwert dieser Bildervielfalt reflektiert. Vor allem aber wird das theologische Interesse der Konzilsväter an einer Pluralität der Bilder, Umschreibungen und Begriffe daran ersichtlich, dass die unterschiedlichen Metaphern in den Konzilstexten nicht einfach hintereinander gereiht, sondern kunstvoll miteinander verfugt werden, so dass sie sich wechselseitig ergänzen und in ihrem Gehalt erhellen. Um nur zwei prominente Beispiele aufzurufen: Das Bild von der Kirche als Leib Christi wird ergänzt – und dadurch natürlich auch ausbalanciert und relativiert – durch die eigentlich konträre bräutliche Metaphorik (z. B. LG 7,8),⁶ und das messianische Volk Gottes erfüllt seine geschichtliche Sendung gerade dadurch, dass es zum Werkzeug der Erlösung aller, zum universalen Heilssakrament wird (vgl. LG 9,2f.).

Das im Vorfeld des II. Vaticanums fraglos beherrschende Paradigma ist die Metapher von der Kirche als *Corpus Christi mysticum*. Nach manchem ekklesiologischen Wildwuchs in den 1920er- und 1930er Jahren⁷ wurde sie von Pius XII. 1943 in der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* als das schlechthin verbindliche Kirchenbild festgeschrieben: Die Kirche ist der mystische Leib Christi.⁸ Die Leib-Christi-Metapher zieht ihre ganze Energie aus dem schillernden Spiel von Identität und Differenz, das sie zugleich anzeigt und befeuert – und dies in doppelter Hinsicht: zum einen nämlich mit

⁶ Dass diese Verfungung von Leib- und Brautmetaphorik unter Inkaufnahme von zum Teil erheblichen bildlogischen Spannungen erfolgt, zeigt Aurica Nutt in ihrem Beitrag in diesem Band. Zu den Grenzen ekklesiologischer Metaphorik vgl. außerdem B. Flanagan, *The limits of ecclesial metaphors in systematic ecclesiology*, in: *Horizons* 35 (2008) 32–53, hier mit Bezug auf die Volk-Gottes-Ekklesiology und die Brautmetaphorik.

⁷ Vgl. M. Remenyi, *Identität und Differenz in Denkform und Metapher. Eine Problemskizze zur Denkformdebatte und zur Leib-Christi-Ekklesiology*, in: *ThQ* 195 (2015) 3–32, hier 25–29.

⁸ DH 3800–3822; der vollständige deutsche Text ist abrufbar unter http://w2.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (Zugriff 08.11.2016).

Blick auf das Verhältnis von Endlichem (Geschöpflichem) und Absolutem (Heiligem, Gott) und also in einer vertikalen, senkrechten Sinnrichtung. Die Kirche ist der *Leib* Christi, aber sie ist nicht Christus, und sie ist auch nicht die andauernde Fleischwerdung desselben. Die Spannung von Identität und Differenz oszilliert hier zwischen einem planen Christomonismus einerseits, der die Kirche mit Christus identifiziert (Kirche ist ganz der in der Geschichte fortlebende Christus), und einem harten Differenzdenken andererseits, das nun aber umgekehrt das identitätsstiftende, mit Christus einende Moment der Metapher zu verlieren droht (Kirche unterscheidet sich gänzlich von Christus).

Die Spannung von Identität und Differenz in der Leib-Christi-Ekklesiologie bricht aber auch in einer horizontalen, waagrechten Sinnrichtung auf. Hier geht es um das Verhältnis von Kirche und Welt. Diese Horizontalspannung ist die unmittelbare Konsequenz der gerade genannten, bleibend virulenten Vertikalspannung zwischen Christus und Kirche. Nimmt man die alten Theologumena von der *ecclesia ab Abel*,⁹ also der Kirche der Gerechten oder auch der Armen seit Anfang der Schöpfung – besonders prominent hier LG 2: „alle Gerechten von Adam an [...] werden] in der allgemeinen Kirche beim Vater versammelt werden“ –, sowie vom kosmischen Christus (Eph 1,22), dem Schöpfungsmittler und Erstgeborenen der ganzen Schöpfung (Kol 1,15–17), so wird deutlich, dass der Metapher vom mystischen Leib Christi eine potentiell universale, weltumspannende und geschichtsübergreifende Dynamik eignet. Als religionssoziologisch beschreibbare Wirklichkeit kennt die Kirche freilich nicht nur klare Innen-Außen-Grenzen (Taufe, Bekenntnis), sondern wird gerade in den pluralen Gesellschaften Westeuropas zu einer zunehmend partikularen Größe, die mit anderen Sinnanbietern in Konkurrenz tritt. Die entscheidenden Schlagworte auf dieser horizontal-waagrechten Linie lauten daher: Universalität und Partikularität bzw. Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus.

Es ist nun kein Zufall, dass auf dem Höhepunkt der radikal christomonistisch orientierten Corpus-Christi-mysticum-Literatur, im Jahr 1940 nämlich, jenes Buch auftauchen sollte, das diese ekklesiologische Metapher nicht minder radikal dekonstruiert und an deren

⁹ Vgl. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: M. Reding (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS Adam), Düsseldorf 1952, 79–108.

Stelle den Gedanken der Kirche als Volk Gottes setzt. Die Rede ist von Mannes Dominikus Koster's Buch *Ekklesiologie im Werden*.¹⁰ Dabei geht es Koster um mehr und anderes als nur um den Ersatz einer ekklesiologischen Metapher durch eine andere. Sein Ziel ist vielmehr die Überführung der Ekklesiologie aus einem, wie er es nennt, „vortheologischen“¹¹ in einen theologischen, d. h. in einen begrifflich reflektierten und methodisch kontrollierten Zustand. Dazu gilt es für ihn, die – von ihm durchaus pejorativ konnotierte, ‚bloße‘ – Metapher von der Kirche als dem Leib Christi zu ersetzen durch einen präzisen ekklesiologischen Begriff, eben die „bildlose und sehr deutliche Sachbezeichnung ‚Volk Gottes“.¹² Es ist aber ebenfalls gewiss kein Zufall der Theologiegeschichte, dass sich die Idee der Kirche als dem universalen Heilssakrament gleichermaßen als Folge der Debatten um die Leib-Christi-Ekklesiologie etablieren kann, allerdings nicht wie Koster's Volk-Gottes-Begriff als deren Kontrapunkt, sondern eher als der Versuch, ihre inhärente Problematik theologisch zu bearbeiten.

2. Sakramentale Ekklesiologie am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils

Das wird deutlich, wenn man sich die parallelen Denkwege zweier der modernen Väter der sakramentalen Ekklesiologie vor Augen führt, deren Theologie das Zweite Vatikanische Konzil nachhaltig beeinflussen sollte: Karl Rahner und Otto Semmelroth. Ich beschränke mich im Folgenden aus Platzgründen auf einige Bemerkungen zu Karl Rahner. Bekannt wurde Rahners Abhandlung über *Kirche und Sakramente* aus dem Jahr 1955 bzw. 1960, in der er die These von der Kirche als dem „Ursakrament“ der Gnade Gottes erstmals breit entfaltet.¹³ Ausdrücklich ist dort die Rede nicht nur von

¹⁰ M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940. Der Text ist immer noch leicht zugänglich in M. D. Koster, *Volk Gottes im Werden*. Gesammelte Studien, hg. von H.-D. Langer u. O. H. Pesch, Mainz 1971, 195–272.

¹¹ Ebd. (1971), 201 u. ö.

¹² Ebd. (1971), 265. Vgl. zu Koster's *Ekklesiologie im Werden* auch H. Westermann, *Ecclesia ab Abel? Zur Auseinandersetzung zwischen Karl B. Adam und Mannes D. Koster*, in: ThQ 195 (2015) 57–73. Koster sitzt hier (zeitbedingt) einem inzwischen überkommenen Metaphernverständnis als uneigentlicher Rede auf.

¹³ K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg i. Br. 1960, 11.17.22.

„der sakramentalen Struktur der Kirche“,¹⁴ wie sie z. B. in ihrer Verwaltung der sieben Einzelsakramente zum Ausdruck kommt, sondern von der Kirche selbst als dem „Ursakrament des eschatologisch siegreichen Erbarmens Gottes“¹⁵ in der Welt. Die werkgenetischen Wurzeln einer solchen sakramentalen Ekklesiologie bei Rahner liegen freilich deutlich früher, und sie drehen sich im Kern von Anfang an um jenes Zueinander von Gnadentheologie (universaler Heilswille Gottes) und Ekklesiologie (Kirchengliedschaft), das später dann in die Lehre vom übernatürlichen Existential münden wird.¹⁶ Bereits in der ersten Fassung seines Innsbrucker Gnadentraktates *De Gratia Christi* aus dem Wintersemester 1937/38 betont Rahner, dass die Kirche „mit Christus als dessen Leib das eine große Sakrament der Gnade bildet“.¹⁷ Im noch gemeinsam mit Hans Urs von Balthasar erarbeiteten, aber schlussendlich nie realisierten *Aufriss der Dogmatik* findet sich dann das Stichwort von der Kirche als einem „Gesamtsakrament“ (1. Auflage 1939; 2. Auflage 1941) sowie der Hinweis auf die „wesentliche Sakramentalität (Gestalt) der Kirche“ (2. Auflage 1941).¹⁸ Und in einem Artikel aus dem Jahr 1947 zur Enzyklika *Mystici Corporis* fällt schließlich erstmalig jener Begriff von

37.43; jetzt in: Ders., Sämtliche Werke 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre, Freiburg i. Br. 2003, 3–72, 5.9.13.24.28. Der Text geht zurück auf einen Aufsatz aus dem Jahr 1955: Geist und Leben 28 (1955) 434–543.

¹⁴ Ebd., 18 (= SW 18, 10).

¹⁵ Ebd., 19 (= SW 18, 11).

¹⁶ G. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (ITS 59), Innsbruck 2001, 127–164 hat die vor-konziliare Ekklesiologie Rahners detailliert nachgezeichnet.

¹⁷ K. Rahner, *De Gratia Christi*, in: Ders., Sämtliche Werke 5/1: *De Gratia Christi*. Schriften zur Gnadenlehre, Freiburg i. Br. 2015, 239–491, 293: „[...] Ecclesia, quae cum Christo tamquam eius corpus unum magnum sacramentum gratiae constituit“; oben zitierte Übersetzung ebd., 294 von R. Siebenrock. Zum Textbeleg und der inhaltlichen Einordnung vgl. G. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 16), 157. Vgl. zu *De Gratia Christi* außerdem J. Kittel, Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf von Karl Rahner (FTS 175), Freiburg i. Br. 2010, 38–53.

¹⁸ K. Rahner, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: Ders., Sämtliche Werke 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, Solothurn – Freiburg i. Br. 1997, 404–448, 439. Die Zweitauflage des Aufrisses wurde erstmals veröffentlicht in *Ders.*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln ⁴1960, 9–48 (Zitat hier ebd., 41). Vgl. G. Wassilowsky,

der Kirche als dem „Ursakrament“,¹⁹ um Rahners zentrales Anliegen zum Ausdruck zu bringen, die bleibende Präsenz der Gnade Christi in der Welt aus den Verhärtungen einer juridisch-sozietär eingeführten Leib-Christi-Ekklesiologie zu befreien.²⁰

Drei Bemerkungen sind zur besseren Einordnung dieses sakramentalen Kirchenbegriffs bei Rahner hilfreich: Zum einen gilt es sich klarzumachen, dass die Architektur des Arguments in diesen frühen, vorkonziliaren Arbeiten Rahners über den etwas sperrigen Gedanken der konsekrierten Menschheit läuft. Die Formulierung taucht bei Rahner zum ersten Mal im *Aufriss der Dogmatik* auf, nachweisbar ab der Zweitaufgabe von 1941.²¹ In einem zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen Vortrag über *Die alleinseligmachende Kirche*, den Rahner im Jahr 1943 wohl unmittelbar vor Erscheinen von *Mystici Corporis* in Wien gehalten hat,²² entfaltet er diesen Gedanken einer sakramentalen Konsekration der gesamten Menschheit durch das geschichtlich-greifbare Ereignis der Inkarnation weiter. Wörtlich heißt es im damaligen Vortragsmanuskript, dass die Annahme „einer menschlichen Natur aus dem Geschlechte dieser einen Menschheit“ durch das göttliche Wort eine „radikale, erlösende und heiligende Annahme, eine sichtbare, sakramentale Konsekration die-

Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 16), 127–131 sowie 155 (FN 346); vgl. auch *J. Kittel*, Kirche als Ereignis (s. Anm. 17), 172–174.

¹⁹ *K. Rahner*, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“, in: Ders., Schriften zur Theologie II, Einsiedeln ⁵1961, 7–94, 80; jetzt in: Ders., Sämtliche Werke 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, Freiburg i. Br. 2003, 3–71, 60. Ebd., 91 (= SW 10, 69) spricht Rahner von der „quasi-sakramentale[n] Natur“ und ebd., 92 (= SW 10, 70) von der „quasi-sakramentalen Struktur“ der Gliedschaft an der Kirche.

²⁰ *J. Kittel*, Kirche als Ereignis (s. Anm. 17), 27 hält diesen Artikel zu *Mystici Corporis* für die „systematische Synthese“ der Denkbewegungen des rahnerschen Frühwerks. Ausführliche Analysen zur Ekklesiologie Rahners in diesen Jahren zwischen 1943 und 1947 finden sich ebd., 230–261.

²¹ *K. Rahner*, Über den Versuch eines Aufrisses der Dogmatik (s. Anm. 18), 41 (= SW 4, 438).

²² Vgl. Ders., Die alleinseligmachende Kirche, in: Ders., Sämtliche Werke 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, Freiburg i. Br. 2003, 657–666. Zur Entstehungsgeschichte dieses Textes vgl. ebd. den Editionsbericht, zur theologischen Einordnung vgl. *G. Wasilowsky*, Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 16), 149–151.

ser ganzen Menschheit in dem Menschensohn“ darstellt. Dieses menscheitsumspannende „Volk der Brüder Christi dem Fleische nach“ sei, wiewohl der rechtlichen Organisation Kirche noch vorausliegend, doch „in einem wurzelhaften Sinn schon ‚Kirche‘“ (Kirche hier von Rahner noch in Anführungszeichen gesetzt).²³ Christus, so schreibt Rahner dann 1947, hat sich in der Inkarnation mit allen Menschen „real-ontologisch“ verbunden, so dass die ganze Menschheit „zum Volke der Kinder Gottes geworden“ ist.²⁴ Wiederum einige Zeit später, in *Kirche und Sakramente*, heißt es schließlich: „Die eine Menschheit ist durch die gnadenvolle Ankunft des Logos im Fleisch, in der Geschlechtseinheit, in der einen Geschichte der Menschheit eine konsekrierte Menschheit, eben das Volk Gottes geworden.“²⁵

Zweite Bemerkung: Es geht Rahner erkennbar darum, aus der pikanten soteriologischen Problemkonstellation herauszufinden, die sich einer insbesondere auf die soziologisch greifbare Rechtsgestalt der Kirche applizierten Leib-Christi-Ekklesiologie stellt: Wer ist mit welcher Heilchance Glied an diesem Leib? Trotzdem fällt auf, dass Rahner, wenn es um die universale, vorrechtlich-gnaden theologische Dimension von Kirche geht, lieber von Volk Gottes als von Leib Christi spricht. Günther Wassilowsky hat herausgearbeitet, dass

²³ K. Rahner, Die alleinseligmachende Kirche (s. Anm. 22), 661; Zitate auch bei G. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 16), 150f. Vier Jahre später lässt Rahner dann die Anführungszeichen weg. In: *Ders.*, Gliedschaft der Kirche (s. Anm. 19), 92 (= SW 10, 70) spricht er zwar weiterhin von der sakralrechtlich verfassten Kirche als „Kirche im eigentlichen Sinn“ oder als der „eigentlichen Kirche“, gleichwohl aber heißt es ebd., 90 (= SW 10, 69), eben weil die faktische Hinordnung eines jeden Menschen auf Gott eine real-wirkliche, ontologisch signifikante Bestimmung seines Wesens ist: „Wo und insoweit also Volk Gottes gegeben ist, insoweit ist auch schon, und zwar unabhängig vom Willen des einzelnen Menschen, wurzelhaft Kirche gegeben.“

²⁴ K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche (s. Anm. 19), 89 (= SW 10, 67f.). P. Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner (ITS 55), Innsbruck 2000, 127–140, bes. 136f. kann zeigen, dass eben mit diesem Attribut einer faktisch ergangenen, real-ontologischen Bestimmung eines jeden Menschen erstmals vollumfänglich jener Gehalt eingeholt ist, den Rahner später (ab 1949) als ein übernatürliches Existential des Menschen bezeichnen wird. Vgl. auch die Notiz in G. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 16), 148 (FN 331).

²⁵ K. Rahner, Kirche und Sakramente (s. Anm. 13), 13 (= SW 18, 6).

sich einzig im *Aufriss zur Dogmatik* von 1939/41 die Idee zu einer ausdrücklich universal konzipierten Leib-Christi-Ekklesiologie findet, danach aber nie mehr.²⁶ Wassilowskys Vermutung, warum das so ist, leuchtet ein: Mit Erscheinen von *Mystici Corporis* im Jahr 1943 wird die Leib-Christi-Terminologie vonseiten des päpstlichen Lehramts so engstens mit der rechtlich institutionalisierten Sozialgestalt von Kirche verbunden, dass eine universalgeschichtliche Lesart dieser Metaphorik für Rahner nicht mehr in Frage kommt. Stattdessen bevorzugt er zu diesem Zweck seither die Rede vom Volk (der Kinder) Gottes.²⁷ Auch wenn eine divergierende Sprachformel – hier das universalgeschichtlich und menscheitsweit ausgespannte Volk Gottes, dort die sichtbar-verfasste Zugehörigkeit zum Leib Christi – das dahinterstehende theologische Problem von Inklusion und Exklusion nicht einfach aus der Welt schaffen kann, erweist sich Rahner doch auch an diesem Punkt als ein sensibler Seismograph, der mit dieser Mehrschichtigkeit im Kirchenbegriff die sich anbahnenden tektonischen Verschiebungen auf dem Feld der Ekklesiologie präzise abbildet. So lässt sich aus heutiger Perspektive sagen: Natürlich ist die genannte terminologische Engführung der Leib-Christi-Metaphorik auf die äußerlich greifbare Rechtsgestalt der Kirche durch das *subsistit in* in LG 8,2 wieder zugunsten der altkirchlichen Weite dieser Metaphorik aufgebrochen worden. Die Frage nach dem nächstliegend assoziierten Bildgehalt der Leib-Christi-Metaphorik stellt sich gleichwohl auch für heutige Theologie, und sie stellt sich angesichts wachsender, auch innerkirchlicher Pluralität und Diversität vielleicht sogar in neuer Schärfe.

Dritte Bemerkung: Günther Wassilowsky betont einerseits ganz zu Recht, dass beide Terminologien – Volk (der Kinder) Gottes und Leib Christi – von Rahner „strikt theologisch“ grundiert sind, weil sie „vom universalen Heilswillen Gottes her konzipiert“ werden.²⁸ Andererseits ist freilich auch offensichtlich, wie nah sich Rahners Ekklesiologie in dieser vorkonziliaren Phase noch bei Johann Adam Möhlers Diktum von der Kirche als der fortgesetzten Inkarnation bewegt. So schreibt er in *Kirche und Sakramente*: Kirche ist „nicht

²⁶ Vgl. G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche* (s. Anm. 16), 128f. mit entsprechenden Belegen bei Rahner.

²⁷ Vgl. ebd., 145.153f.

²⁸ Ebd., 151.

nur Heilsanstalt, sondern die Fortsetzung, die bleibende Gegenwart der heilsgeschichtlichen Aufgabe und Funktion Christi, seine Gegenwärtigkeit in der Geschichte, sein Leben“.²⁹ Nur aufgrund dieser ihrer christologischen Funktion und Aufgabe kann sie Ursakrament genannt werden. Später – nachkonziliar – hat Rahner dann diese Sprechweise korrigiert und von der Kirche als dem „Grundsakrament des Heils der Welt“³⁰ gesprochen, um sie so von Christus als dem eigentlichen Ursakrament abzugrenzen. In diese – eher christologische – Richtung deutet denn auch der argumentative Rang, der dem Gedanken einer mit der Inkarnation einhergehenden Konsekration der ganzen Menschheit zukommt,³¹ und der gerade von Theologen, die schon unmittelbar nach Abschluss des Konzils auf eine stärker pneumatologische Ekklesiologie drängen, entsprechend kritisiert wird: Derlei „Inklusions- bzw. Assumptionstheorien“, so schreibt etwa Heribert Mühlen bereits im Jahr 1965, hätten in den Konzilstexten „keine Stütze“.³²

²⁹ K. Rahner, Kirche und Sakramente (s. Anm. 13), 13 (= SW 18, 6).

³⁰ Vgl. Ders., Das neue Bild der Kirche, in: Ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 339.341.348; jetzt in: Ders., Sämtliche Werke 21/2: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation, Freiburg i. Br. 2013, 807–825, hier 815.816.821. Diese Begrifflichkeit hält sich durch bis in den Grundkurs hinein. Vgl. Ders., Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 396, jetzt in: Ders., Sämtliche Werke 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, Zürich – Freiburg i. Br. 1999, 3–442, hier 388. Zur sakramentalen Ekklesiologie Rahners und Semmelroths vgl. G. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 16), 154–164; zur Genese und Verbreitung der sakramentalen Ekklesiologie insgesamt informiert bleibend instruktiv M. Bernards, Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: MThZ 20 (1969) 29–54; mit Blick auf Rahner selbstredend J. Kittel, Kirche als Ereignis (s. Anm. 17), der ebd., 27 die Zentralthese vertritt, dass der sakramentale Kirchenbegriff Rahners erst dort seine „Vollgestalt“ erreicht, wo bei Rahner die „Rede von der Kirche als Ereignis als ausgebildet betrachtet werden kann.“

³¹ Vgl. aber noch in K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 30), 397 (= SW 26, 389): „Die Kirche ist [...] die bleibende Präsenz Jesu Christi im Raum und in der Zeit“.

³² H. Mühlen, Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II, in: ThGl 55 (1965) 171–190, 171. In: Ders., Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, Paderborn²1967, 178–189 (= § 7.08–7.19: Das Verhältnis der Inkarnation zur Gesamtheit der Menschen) wird

Ähnliches wäre auch für die Ekklesiologie Otto Semmelroths zu sagen, was hier aus genanntem Grund unterbleiben muss.³³ Aber wenigstens auf die folgende Parallele sei hingewiesen: Auch Semmelroth spricht 1953 noch von der „Kirche als Ursakrament“, und auch er führt den Begriff ein, um die Beschreibung der Kirche als *corpus Christi mysticum* präziser zu bestimmen.³⁴ Nachkonziliar schwenkt Semmelroth dann – ebenfalls wie Rahner – um und spricht von der Kirche als dem „Wurzelsakrament“,³⁵ um den Begriff Ursakrament freizuhalten für Jesus Christus, bei dem sakramentales Zeichen und sakramental Bezeichnetes in vollkommener Weise in eins fallen. So hat es sich in der Folge eingebürgert, von Christus als dem Ursakrament, von der Kirche aber als dem Grund- bzw. Wurzelsakrament zu sprechen.

freilich deutlich, dass Mühlens sich in diesem Zusammenhang nicht an Rahner direkt (der wird nicht genannt), sondern an F. Malmberg abarbeitet. Vor allem aber richtet sich Mühlens Kritik nicht gegen den Gedanken als solchen, der wird vielmehr als prinzipiell sachgemäß zugestanden. Betont wird vielmehr ebd., 185 (= § 7.15), dass „dies nur die *Voraussetzung* für das Mysterium der Kirche ist, dass mit der ontologischen Inklusion aller Menschen in der Menschheit Christi die Kirche als das Mysterium der einen Person (des Hl. Geistes) in den vielen Personen (in Christus und den Christen) noch nicht in den Blick gekommen ist.“

³³ Vgl. aber die Passagen zu Semmelroth bei G. Wassilowsky, *Universales Heilsakrament Kirche* (s. Anm. 16), 158–164 und bei J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg i. Br. 1992, 121–151. Vgl. außerdem D. Doyle, *Otto Semmelroth and the Advance of the Church as Sacrament at Vatican II*, in: *Theological Studies* 76 (2015) 65–86.

³⁴ O. Semmelroth, *Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade“*, in: *Scholastik* 28 (1953), 23–39, 24. Im selben Jahr erscheint die Erstauflage von Ders., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M. 1963. Der Aufsatz bietet eine kurze Zusammenfassung der zentralen Thesen des Buches, das wohl maßgeblich für den Durchbruch bzw. besser: für die Wiederentdeckung der sakramentalen Ekklesiologie im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils gesorgt hat. Vgl. G. Wassilowsky, *Universales Heilsakrament Kirche* (s. Anm. 16), 159.

³⁵ O. Semmelroth, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: *Mysterium Salutis IV/1* (Das Heilsgeschehen in der Gemeinde), Einsiedeln 1972, 309–356, 318 kommentiert die Abschnittsüberschrift „Die Kirche als Wurzelsakrament“ mit den Worten: „Dass hier statt Ursakrament Wurzelsakrament gesagt wird, hat seinen Grund darin, dass man natürlich mit Recht sagen kann, vor der Kirche als Sakrament stehe noch als die eigentliche Begründung aller Sakramentalität Jesus Christus selbst, in dem das Typische aller Sakramente, Gottes gnadenhafte Präsenz, nicht nur zu bezeichnen, sondern auch zu ‚enthalten‘, ihr Unterpfand zu sein, in vollkommener Weise verwirklicht ist.“

Natürlich ist der Idee von der Kirche als Sakrament des Heils viel älter. Ihre Wurzeln liegen in der Patristik (Cyprian),³⁶ und in der Neuzeit nimmt sie ihren Ausgang wohl bei Anton Günther und Heinrich Klee in den Jahren 1834 bzw. 1835.³⁷ Und natürlich lassen sich im Umfeld des II. Vaticanums ähnliche Denkbewegungen im französischen (Yves Congar und Henri de Lubac) und belgisch-niederländischen Sprachraum (Edward Schillebeeckx und Piet Smulders) beobachten.³⁸ Aber es waren doch nachweislich die Arbeiten Rahners und Semmelroths, die in das deutsche Vorbereitungsschema zu *Lumen gentium* eingeflossen sind und die so die sakramentale Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils nachhaltig beeinflusst haben. Dogmengeschichtlich wird man also mit einigem Recht folgern dürfen, dass die Relecture der patristischen These von der Kirche als Heilssakrament am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils darauf abzielt, die internen Spannungen der Leib-Christi-Ekklesiologie zu bearbeiten.

Meine These lautet nun, dass trotz oder vielleicht besser: gerade wegen dieser historischen Motivlage mit der sakramentalen Ekklesiologie all die Probleme hinsichtlich des Verhältnisses von Identität und Differenz wieder auftauchen, die das pulsierende Zentrum bereits der Leib-Christi-Ekklesiologie ausgemacht haben. Das gilt ausdrücklich, so meine These, für beide eingangs genannten Sinnrichtungen: für das Verhältnis von Christus und Kirche (vertikale Achse) *und* für das Verhältnis von Kirche und Welt (horizontale Achse). Ehe ich diesen Gedanken in den letzten beiden Abschnitten

³⁶ LG 9,3 ruft die klassische Belegstelle bei Cyprian, Ep. 69,6 (= PL 3, 1142 B) auf, der die Kirche als „das unauflöbliche Sakrament der Einheit“ (inseparabile unitatis sacramentum) bezeichnet und entsprechend vor Schisma und Abspaltung warnt.

³⁷ Vgl. M. Bernards, Zur Lehre von der Kirche als Sakrament (s. Anm. 30), 49–51.54.

³⁸ Vgl. ebd., 35–41 mit einer Fülle an Literaturbelegen und weiteren Namen. Folgt man W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils (s. Anm. 3), 309f., dann wirkten hier besonders die frühen Arbeiten Henri de Lubacs stilbildend und beeinflussten so u. a. auch Semmelroth und Rahner. Ähnlich die Diagnose bei J. Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament, in: Ders., Kirche – Zeichen unter den Völkern (Gesammelte Schriften 8/1), Freiburg i. Br. 2010, 244–257, 250. Zu Henri de Lubac vgl. jetzt umfassend D. Arenz, Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs (ITS 92), Innsbruck 2016.

dieses Beitrages entfalte, sei es gestattet, noch einmal kurz die zentralen Passagen von *Lumen gentium* zur sakramentalen Ekklesiologie in Erinnerung zu rufen.

3. Die Kirche als Sakrament in *Lumen gentium*

Programmatisch formuliert LG 1: „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.“ Dieser Satz, hier in der klassischen Übersetzung von Rahner und Vorgrimler, hat Theologiegeschichte geschrieben. Um seine Bedeutung wird bis heute gerungen. Unklar ist schon die Begriffsgattung: Handelt es sich bei der Rede von der Kirche als einem Sakrament überhaupt um eine Metapher?³⁹ Unklar ist weiter deren Stellenwert im Zusammenspiel mit den anderen Beschreibungen der Wirklichkeit Kirche. Stehen diese gleichberechtigt nebeneinander, oder legt das Konzil mit der Sakramentsterminologie zwar keine Definition im strengen Sinn vor, zielt aber doch so etwas wie eine Begriffsbestimmung an, die versucht, das Wesen oder die Grundidee von Kirche in einen prägnanten Gedanken zu fassen? Dann wäre das Bild von der Kirche als einem Sakrament des Heils eher im Sinne eines ekklesiologischen Leitmotivs zu verstehen, das die anderen Metaphern durchtönen oder grundieren soll. In diesem Sinne spricht Kardinal Döpfner, immerhin einer der vier Moderatoren des Konzils, in einer Konzilsrede im Jahr 1962 von der Suche nach einer „*idea fundamentalis*“, einer ekklesiologischen Fundamentalidee des Konzils,⁴⁰ und auch Karl Rahner schreibt in einem Kom-

³⁹ Vorsichtig bejahend V. Hoffmann, Ekklesiologie in Metaphern (s. Anm. 3), 252f., klar verneinend dagegen J.-H. Tück, Sakrament des Heils für die Welt. Annäherungen an einen ekklesiologischen Leitbegriff des Konzils, in: M. Delgado/M. Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013, 141–167, 146: „Der Begriff ‚Sakrament‘ ist nun im strengen Sinn keine Metapher, sondern ein theologischer *terminus technicus*, der seit dem 12. Jahrhundert auf die sieben Sakramente [...] bezogen wird.“

⁴⁰ Vgl. G. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 16), 270. Döpfner betont in dieser vielbeachteten Rede vor der 32. Generalkongregation vom 03.12.1962 die grundsätzliche Notwendigkeit einer solchen ekklesiologi-

mentar zum deutschen Schema im Jahr 1963, bei der sakramentalen Sicht der Kirche handle es sich um die „*idea totalis*“ bzw. „*idea fundamentalis*“ der konziliaren Ekklesiologie.⁴¹ Piet Smulders notiert schon bald nach Konzilsende mit Blick auf LG 1, die Bezeichnung der Kirche als Sakrament solle „den Schlüssel abgeben, der den Raum eines neuen Kirchenbewusstseins aufschließt“.⁴² Fast ein halbes Jahrhundert später betont Walter Kasper, diese sakramentale Dimension der Kirche sei die „Gesamtvision des Konzils“.⁴³ Auch für Peter Hünermann bringen die Worte *Mysterium* und *Sacramentum* die „fundamentale Sicht von Kirche und grundlegende Aussageabsicht der Konzilsväter“ zum Ausdruck.⁴⁴ Damit ist die von mir eingangs genannte legitime Pluralität der ekklesiologischen Bilder und Begriffe in keiner Weise relativiert, aber doch die theologische Bedeutung dieses sakramentalen Denkmodells für die Ekklesiologie des II. Vaticanums unterstrichen.⁴⁵

Entscheidend dabei ist freilich, dass die Konzilsväter zur Konkretisierung dieser ekklesiologischen Grundidee nicht auf die klassische scholastische Sakramentsdefinition als eines sichtbaren und wirksamen Zeichens der unsichtbaren Gnade Gottes zurückgreifen,

schen Grundidee, neben der sakramentalen Ekklesiologie nennt er noch die Volk-Gottes-Ekklesiologie.

⁴¹ Nachweise bei G. *Wassilowsky*, *Universales Heilssakrament Kirche* (s. Anm. 16), 304.326.

⁴² P. *Smulders*, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erster Band, Freiburg i. Br. 1966, 289–312, 289.

⁴³ W. *Kasper*, *Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist* (s. Anm. 4), 261 (= Wiederabdruck unter gleichem Titel in: J.-H. Tück, *Erinnerung an die Zukunft* [s. Anm. 4], 236).

⁴⁴ P. *Hünermann*, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: HThK Vat II. Band 2 (Freiburg i. Br. 2004), 263–582, 355.

⁴⁵ Die Liste ließe sich mit Leichtigkeit verlängern. So notiert z. B. C. *Theobald*, *Die Kirchenkonstitution Lumen gentium*. Programmatische Vision – Kompromisstext – Ansatz für einen Paradigmenwechsel, in: J.-H. Tück, *Erinnerung an die Zukunft*. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 201–220, 205: „Das die Gesamtvision tragende Einheitsprinzip ist [...] die Grundidee der Kirche als ‚universales Heilssakrament‘.“ Pointiert auch G. *Wassilowsky*, *Universales Heilssakrament Kirche* (s. Anm. 16), 355 mit Blick auf das deutsche Schema: „*Sacramentum* ist kein ‚Bildwort‘ mehr, sondern bereits ein theologischer Reflektionsbegriff. Er steht ‚über‘ den einzelnen Bildern, fasst sie zusammen und interpretiert sie.“

sondern den Begriff in seiner ursprünglichen Wortbedeutung nehmen. *Sacramentum*, griechisch: *mysterion*, meint in dieser weiten, biblisch-heilsgeschichtlichen Lesart das gesamte heilsökonomische Wirken Gottes in der Geschichte, insbesondere natürlich dessen Selbstoffenbarung in Jesus Christus.⁴⁶ So erklärt sich nicht nur das relativierende „gleichsam“ – *veluti* – in LG 1, sondern vor allem der grundsätzliche Vorrang Jesu Christi vor und in jedem ekklesialen Geschehen. Ursprung der Sakramentalität der Kirche ist der dreieine Gott. Nicht die Kirche, sondern einzig und allein Christus ist das Licht der Völker.⁴⁷ Aufgabe und Sendung der Kirche ist es, dieses Licht in der Welt widerscheinen zu lassen. Entsprechend ist die Kirche niemals aus eigener Kraft und Vollmacht, sondern immer nur „in Christus“ Heilssakrament; dann und insofern nämlich, als sie sich durchlässig macht auf Christus hin und ihn da sein lässt in ihrem Tun und Wirken.

Zur Erläuterung des sakramentalen Grundgedankens zieht LG 1,1 zwei Begriffe heran, die erst im Laufe der Konzilsdebatten in das Textschema eingetragen wurden:⁴⁸ Zeichen und Werkzeug, *signum et instrumentum*. Nicht nur die Missbrauchsskandale in der Kirche machen die ungeheure Zumutung überdeutlich, die eine solche sakramentale Ekklesiologie in sich trägt: Gerade in ihrer Sichtbarkeit, als „sichtbares Sakrament“ (LG 9,3) soll die Kirche Gottes universalen Heilswillen in der Welt und für die Welt wirksam darstellen.⁴⁹ Insofern wird man das *et*, das *signum* und *instrumentum* verbindet, nicht nur additiv, sondern in einem gewissen Sinne auch konsekutiv oder konditional lesen dürfen. Denn auch wenn unbestritten ist, dass die Werkzeuglichkeit der Kirche gerade darin liegt, die heilvolle Nähe Gottes wirksam anzuzeigen, so gilt doch mit gleichem Recht:

⁴⁶ Die folgenden Bemerkungen zu LG orientieren sich neben der klassischen Kommentarliteratur v. a. an *J.-H. Tück*, Sakrament des Heils für die Welt (s. Anm. 39) und an *J. Meyer zu Schlochtern*, Sakrament Kirche (s. Anm. 33), 46–59.

⁴⁷ Bekanntlich geht die Änderung in LG 1, dass nicht die Kirche selbst, sondern einzig Christus das Licht der Völker ist, auf Karl Rahner zurück. Vgl. die minutiöse Aufbereitung bei *G. Wassilowsky*, Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 16), 366f.

⁴⁸ Vgl. ebd., 370–377.

⁴⁹ *J. Meyer zu Schlochtern*, Sakrament Kirche (s. Anm. 33), 58: „Die Kirche ist sichtbar, aber in dieser Sichtbarkeit Zeichen, Hinweis auf eine andere Wirklichkeit, welche sie in ihrer Sichtbarkeit übersteigt.“

Kirche kann ein solches wirksames Zeichen göttlichen Heilswillens in der Geschichte nur dann sein, wenn und insofern sie sich zum Werkzeug seiner Gnade machen lässt. Das bedeutet konkret: Je mehr sie von sich selbst absieht, je mehr sie sich auf ihre instrumentelle Funktion besinnt, desto mehr kann sie ihre ihr von Christus her zgedachte Bestimmung realisieren, „allumfassendes Sakrament des Heils“ (LG 48,2 – zitiert in AG 1.5 und GS 45) zu sein. Dass sie trotz aller geschichtlichen Verirrungen und Verwirrungen, trotz Sünde und Versagen diese ihre Berufung niemals zur Gänze wird verlieren können, ist freilich – bei aller Zumutung – als Zusage im Sakramentsbegriff ebenfalls impliziert.

Ort und Austrag dieser sakramentalen Struktur der Kirche ist die Welt. Die inhaltliche Füllung des in und durch die Kirche von Gott her gestifteten Heils besteht dabei in der „innigste[n] Vereinigung mit Gott“ (LG 1,1), die dann ihrerseits die Einheit der ganzen Menschheit untereinander zur Folge hat. Diese Einheit mit Gott und so auch der Menschen untereinander, die vom Konzil als Gehalt des Heils angegeben ist, ist nun – das macht die heilsgeschichtliche Gründung des Sakramentsbegriffs deutlich – gerade nicht jenseitig-zeitenthobener Natur, sondern geschichtlich, prozessual und dynamisch angelegt. Unnötig freilich zu betonen, dass in eins mit der heilsgeschichtlichen Prozessualität des Geschehens, in eins auch mit dem missionarischen Impuls der eschatologische Vorbehalt, der mit diesen Worten ebenfalls gegeben ist, nicht übersehen werden darf: Die Kirche als „allumfassende[s] Sakrament des Heiles“, so schreibt die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in Zitation von LG 48, „offenbart und verwirklicht“ dieses „Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen“ zwar (GS 45,1), aber sie bringt es nicht in letzter Vollendung zum Ausdruck, sondern immer nur anfanghaft, gebrochen, symbolisch. Sie stellt, wie es in LG 5,2 heißt, lediglich „Keim und Anfang des Reiches Gottes auf Erden“ dar; nicht mehr, aber auch nicht weniger.⁵⁰ Gerade in ihrer geschichtlich-zeichenhaften Vergegenwärtigung des Reiches Gottes weiß sich die Kirche doch konstitutiv von diesem geschieden – und bringt gerade in dieser Differenzsetzung ihr eigenes Wesen als eschatologisches Heilszeichen zum Ausdruck.

⁵⁰ Vgl. J.-H. Tück, Sakrament des Heils für die Welt (s. Anm. 39), 161–166.

Worauf es mir aber dabei besonders ankommt, ist der Umstand, dass in dieser sakramentalen Struktur eine ganz ähnliche gedankliche Architektur zum Tragen kommt wie in der Leib-Christi-Ekklesiologie: Aus der Vertikalachse der „innigsten Vereinigung mit Gott“ erwächst die horizontal orientierte, potentiell universale Ausdehnung der Kirche in die Welt hinein, die „Einheit der ganzen Menschheit“, so die sakramentale Ekklesiologie des Konzils im Proömium der Kirchenkonstitution (LG 1,1). Aus der Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche folgt die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, so die innere Dynamik der Leib-Christi-Ekklesiologie. Das aber bedeutet nichts weniger, als dass in einer sakramentalen Ekklesiologie eben jene Spannung von Identität und Differenz in vertikaler wie in horizontaler Sinnrichtung wieder auf der Agenda steht, die eingangs als das spannungsvoll-produktive Zentrum der Leib-Christi-Ekklesiologie beschrieben wurde.

4. Christus und Kirche oder: das Problem der Vertikalachse

4.1 Kirche als Sakrament des Geistes

Die Grundgefahr der Leib-Christi-Ekklesiologie war und ist bis heute, die Kirche mit Christus zu identifizieren, also in einen Christomonismus zu kollabieren. Die Kirche ist (*est*) der mystische Leib Christi, so definiert Pius XII. in *Mystici Corporis*,⁵¹ und so prägt es auch noch den ersten Schemaentwurf *De Ecclesia* des Zweiten Vati-

⁵¹ Der erste Satz der Enzyklika (s. Anm. 8) lautet: „Über den mystischen Leib Christi, der die Kirche ist [...], hat uns zuerst das Wort des Erlösers selbst unterrichtet.“ Und zu Beginn des ersten Hauptteils steht zu lesen: „Bei einer Wesenserklärung dieser wahren Kirche Christi, welche die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche ist [...], kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als ‚der mystische Leib Jesu Christi‘ bezeichnet wird.“ Lateinischer Text unter AAS 35 (1943) 193–248, genannte Zitate ebd. 193: „Mystici Corporis Christi, quod est Ecclesia“ und 199: „Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est – nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur ‚mysticum Iesu Christi Corpus‘.“ Auch die lateinische Fassung ist leicht online greifbar: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-35-1943-ocr.pdf> (Zugriff 05.12.2016).

kanischen Konzils.⁵² Sie ist in ihrer sichtbaren Institutionalität identisch mit der mystischen Gegenwart Christi. Das Metaphorische und Analoge des Bildes, die darin zum Ausdruck kommende Spannung von Einheit und Differenz, ist in eine plane Identität umgekippt.

Das Zweite Vatikanische Konzil entwickelt verschiedene Strategien, um dieser Gefahr entgegenzuwirken. Am bekanntesten ist natürlich das Differenz erschließende und ermöglichende *subsistit in*, mit dem in LG 8,2 nach heftigen Konzilsdebatten das *est* des ursprünglichen Entwurfs ersetzt wird, um so jene ekklesialen „Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ (LG 8,2) würdigen zu können, die außerhalb der römisch-katholischen Kirche zu finden sind.⁵³ So wird das empirisch „sichtbare Gefüge“ der gesellschaftlich verfassten Sozialgestalt und der unsichtbar-gnadenhafte Charakter der einen Kirche Christi als eine „einzige komplexe Wirklichkeit“ beschrieben, die „aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8,1).

Fast noch wichtiger ist, dass die direkte Analogie, die in der Leib-Christi-Ekklesiologie zwischen Kirche und Christus gezogen wird, in *Lumen gentium* zugunsten einer Proportionalitätsanalogie aufgebrochen wird. Nicht Christus und Kirche, Göttliches und Menschliches sind fortan die Analogate, sondern in Analogie gesetzt wird das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Christus einerseits zum Verhältnis von Heiligem Geist und Kirche andererseits: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges [...] Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi“ (LG 8,1).⁵⁴ Mit dieser pneumatologischen Erweiterung ist jedem Versuch, die Kirche als die fortgesetzte Inkarnation zu betrachten, der Stachel gezogen. Die Kirche ist nicht die andauernde Fleischwerdung Christi, sondern das Heilsorgan seines Geistes.⁵⁵ Sie ist – so Walter Kasper

⁵² Zum Text des vorbereitenden Schemas vgl. G. Caprile, Entstehungsgeschichte und Inhalt der vorbereiteten Schemata, in: LThK.E III (1968) 665–726, hier 669–673 (zum Kirchenschema). Zur weiteren Entwicklung bis zur Schlussfassung von LG vgl. G. Philips, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, in: LThK.E I (1966) 139–155.

⁵³ Vgl. P. Hünermann, Theologischer Kommentar (s. Anm. 44), 367.

⁵⁴ Hünermann fasst sich hier sehr knapp; ausführlicher dazu A. Grillmeier, Kommentar zum I. Kapitel (s. Anm. 2), 170–174.

⁵⁵ Vgl. W. Kasper, Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist (s. Anm. 4), 259 (= Wiederabdruck unter gleichem Titel in: J.-H. Tück, Erinnerung an die Zu-

und Medard Kehl schon in den 1970ern – „ Sakrament des Geistes“.⁵⁶ Die Konsequenzen dieser pneumatologischen Wendung der Ekklesiologie (nicht zuletzt für die Pneumatologie selbst) werden gleich noch zu diskutieren sein. An dieser Stelle sei zunächst betont, dass unmittelbar aus der genannten Proportionalitätsanalogie in LG 8,1 folgt: Kirche ist umso mehr bei sich selbst, als sie von sich absieht und sich ganz in Dienst nehmen lässt für ihre genuine Aufgabe, Werkzeug des Geistes zum Wachstum des Gottesreiches zu sein.

Insofern lässt sich als ein erstes, vorsichtiges Fazit dieser Vertikalspannung der folgende Befund erheben: Der entscheidende Vorteil der sakramentalen Ekklesiologie gegenüber der Leib-Christi-Ekklesiologie liegt darin, dass die ekklesiologische Grundversuchung zur institutionellen Häresie,⁵⁷ die Gefahr einer Verwechslung vom Ziel der Institution und der Institution selbst also, hier weniger stark gegeben ist, weil in den Sakramentsbegriff selbst das allem Symbolen eigene Differenzmoment konstitutiv mit eingetragen ist. Es ist die Grundgefahr der Kirche schlechthin, hier plan zu identifizieren und sich mit ihrem Auftrag zu verwechseln, sich selbst in Gänze für

kunft [s. Anm. 4], 232): „Die Kirche ist also keine Verlängerung der Inkarnation, sondern deren Gegenwart im Hl. Geist.“ Ähnlich *J.-H. Tück*, *Sakrament des Heils für die Welt* (s. Anm. 39), 155f.: „Damit ist die theologische Vorstellung einer Fortsetzung der Inkarnation durch die Kirche abgewiesen, die Kirche ist nicht der *Christus prolongatus*, [...] vielmehr hat sie dem Geist Christi zu dienen.“

⁵⁶ *W. Kasper*, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, in: Ders., *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg i. Br. 2008, 281–305 (Aufsatz aus dem Jahr 1976). Ebenso *Ders.*, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 208. *M. Kehl*, *Kirche – Sakrament des Geistes*, in: *W. Kasper* (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 1979, 155–180. *K. Vehtel*, *Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche*, in: *ThPh 90* (2015) 60–82, hier 71–74 bringt dieses pneumatologische Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils gegen eine einseitige Zuspitzung des inkarnatorischen Prinzips in der Ekklesiologie, wie er sie in Karl-Heinz Menkes Begriff des Sakramentalen erkennt, in Anschlag. Vgl. auch *H. Pottmeyer*, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: *PThI 5* (1985) 253–284.

⁵⁷ Für *R. Bucher*, *Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche*, in: *M. Sellmann* (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg i. Br. 2013, 19–54, 33f. ist der „Institutionalismus, also die Selbstverwechslung einer Institution mit ihrem Existenzzweck“, eine „typisch katholische Versuchung“.

jenes Reich Gottes zu halten, für das sie doch zuvörderst eschatologisches Zeichen und Dienstorgan zu sein hat. Dieser latenten Gefahr eines ekklesiologischen Institutionalismus wehrt der Begriff der Sakramentalität, denn er macht deutlich: Kirche verrät ihr eigenes Wesen, wenn sie diese Differenz missachtet. Und nur unter Beachtung dieser fundamentalen Differenz von Zeichen und Bezeichnetem ist es ihr überhaupt möglich, „Werkzeug der Erlösung aller“ (LG 9,2),⁵⁸ „allumfassende[s] Heilssakrament“ (LG 48,2) und „Sakrament des menschlichen Heils“ (LG 59,1) zu sein. Wird diese Differenz dagegen missachtet, führt das geradewegs in eine letztlich selbstzerstörerische, weil hypertrophe Fehleinschätzung von Wesen, Auftrag und Funktion der Kirche.

4.2 Sakramentale Ekklesiologie denken

Die Grundfrage der sakramentalen Ekklesiologie ist damit aber noch längst nicht beantwortet: Wie denken wir denn diese sakramentale Gegenwart des Geistes Christi in seiner Kirche? Welche Denkmittel stehen uns zur Verfügung, um dieses Ineinander von Präsenz und Absenz, von Identität und Differenz, von Einheit und Unterschiedenheit begrifflich zu fassen? Karl-Heinz Menke bestimmt den Begriff des Sakramentalen im Anschluss an Karl Rahner wie folgt: „Sakramentalität bedeutet [...], dass zwei verschiedene Wirklichkeiten so miteinander verbunden sind, dass die zweite die erste in dem Maße zum Ausdruck bringt, in dem sie ‚sie selbst‘ ist.“⁵⁹ Im Hintergrund steht hier das rahnersche Axiom einer direkten Proportionalität von geschöpflichem Eigenstand und göttlicher Nähe, von Freiheit des Subjekts und Gnadenwirken Gottes. In Karl Rahners Grundkurs steht zu lesen: „Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße.“⁶⁰ Und in eben diesem Sinn formuliert Karl-Heinz Menke: „Jedes Geschöpf ist in dem Maße Offenbarung

⁵⁸ LG 9,2: „instrumentum redemptionis omnium“; die Übersetzung von Rahner und Vorgrimler erwähnt hier den Allquantor *omnium* nicht, die zweisprachige Hünermann-Ausgabe des Textes übersetzt korrekt.

⁵⁹ K.-H. Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, 53. Ähnlich ebd., 50.122.159.

⁶⁰ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 30), 86 (= SW 26, 80).

des Schöpfers, als es ‚bei sich‘ (Subjekt) ist.“⁶¹ Abgewehrt wird damit einerseits ein magischer Sakramentalismus, bei dem sakramentales Zeichen und sakramental Bezeichnetes in einer miraculösen Identität in eins fallen. Abgewehrt wird aber andererseits auch eine völlige Trennung beider Bereiche, so als wäre das sakramentale Symbol nicht mehr als ein verweisendes Zeichen auf den symbolisierten sakramentalen Gehalt.

Der entscheidende Knotenpunkt dieses Begriffs des Sakramentalen aber liegt im Gedanken der direkten Proportionalität von Endlichem und Absolutem. So lautet denn auch die von Rahners Symboldenken entlehene Fundamentalthese Menkes, dass die sakramentale Denk- und Lebensform des Katholizismus „Ausdruck einer direkt proportionalen Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln ist“.⁶² Mit Blick auf die Sakramentalität der Kirche bedeutet das: Die Kirche bringt Christus in dem Maße zum Ausdruck, in dem sie ‚sie selbst‘ ist, sich also eingedenk ihrer eigenen Vorläufigkeit zum Zeichen und Werkzeug des Geistes Christi machen lässt. Aber noch einmal: Welche Denkformen stehen uns zur Verfügung, um diese – philosophisch überaus mysteriöse – direkte Proportionalität von ekklesialem Eigenstand und geistgewirkter Christusrepräsentanz als rational begründbar zu behaupten?

Ganz fraglos funktioniert diese argumentative Mechanik in einem im weitesten Sinn platonisierenden Denken, das sich in Urbild-Abbild-Kategorien bewegt. Das geschöpfliche Abbild ist umso mehr es selbst, als es das ideale Urbild zum Ausdruck bringt. Insofern dürfte auch die Bildontologie, wie sie Hansjürgen Verweyen in seiner Fundamentaltheologie zugrunde legt, offen sein für das genannte Axiom der direkten Proportionalität. Angesichts der paradoxalen Grundstruktur unserer Vernunft, auf der Suche nach Identität in ihren Denkoperationen immer Differenz setzen zu müssen, lässt sich ein Begriff letztgültigen Sinns für Verweyen nur dadurch gewinnen, dass

⁶¹ K.-H. Menke, Sakramentalität (s. Anm. 59), 53.

⁶² Ebd., 22. Für erhebliche Irritationen hat dabei nicht diese These als solche geführt, sondern vor allem die Schroffheit, mit der Menke sie gegen ein vermeintlich antisakramentales, auf die Alleinwirksamkeit Gottes abhebendes Denken des Protestantismus in Stellung bringt. Vgl. u. a. K. Vechtel, Das Katholische als Herausforderung (s. Anm. 56), 64–68.

das Endliche als Bild des Absoluten gedacht wird. Endliches wäre dann „*Erscheinung* des absoluten Seins“ und letztgültiger Sinn dann erreicht, wenn dieses Endliche als „vollkommenes Bild des Absoluten“ hervorträte.⁶³ Auch hier gilt: Weil es Identität und Wesen des Bildes ist, Bild von etwas zu sein, kommt Endliches umso mehr zu sich selbst, je mehr es Bild des Absoluten wird. Ähnliches ist für partizipationslogisches Denken zu konstatieren: Wenn alle geschöpfliche Wirklichkeit, wie es der Begriff der Seinsanalogie impliziert, in abgestuften Graden an Sein und Leben des Schöpfers partizipiert, dann ist diese geschöpfliche Wirklichkeit umso mehr bei sich, umso mehr sie an Gottes Sein teilhat. Nun hat man aber diesem Denken wohl nicht zu Unrecht eine unterschwellige Drift hin zum Monismus vorgeworfen.⁶⁴ Damit steht die Frage im Raum, ob sakramentales Denken vermittels des Konstruktes der direkten Proportionalität zumindest mittelbar auf eine monistische Bahn führt.

Auf der anderen Seite: Was geschieht denn, wenn dieses Band der Analogie zerreißt, wie es im Nominalismus der Fall ist, und an seine Stelle die unüberbrückbare Schöpfungsdifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf tritt? Was also geschieht ekklesiologisch, wenn an die Stelle des klassischen Repräsentationsdenkens die moderne Subjektphilosophie tritt, die die Autonomie und die formal unbedingte Freiheit des geschöpflichen Subjekts ins Zentrum stellt? Was geschieht mit dem genannten Axiom, wenn Freiheit nicht mehr – wie noch bei Anselm v. Canterbury – die Bewahrung der *rectitudo voluntatis* als der rechten Ausrichtung des Willens an Gott ist,⁶⁵ sondern

⁶³ Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ⁴2002, 159.

⁶⁴ So z. B. mit übereinstimmendem Befund bezüglich der klassisch-metaphysischen theologischen Tradition, aber selbstredend konträrer Bewertung und entsprechend unterschiedlicher Selbstpositionierung das Differenzdenken Thomas Pröppers und der Panentheismus Klaus Müllers. Zusammenfassend vgl. M. Remenyi, Identität und Differenz in Denkform und Metapher (s. Anm. 7), 6–13, 27f. Mit Blick auf Rahners Symboltheorie und dem daraus resultierenden Proportionalitätsaxiom vgl. K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 200–203 sowie T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 272f.

⁶⁵ Anselm v. Canterbury, De libertate arbitrii / Über die Freiheit des Willens, c. 3 (= FC 13, 78): *Iam ergo clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.*

die Fähigkeit zum So-oder-anders-Können unter gegebenen Bedingungen? Ausdrücklich rückt ja Thomas Pröpfer, um den sich hier selbstredend alles dreht, nicht nur den „Abgrund der Schöpfungsdifferenz“⁶⁶ als Konsequenz seiner freiheitsanalytischen Denkform in den Mittelpunkt der Überlegungen, sondern erteilt jeglicher ontologischer Partizipationslogik und jedem Analogiedenken eine klare Absage.⁶⁷ Wie aber lässt sich die der sakramentalen Denkform zugrundeliegende direkte Proportionalität von Endlichem und Absolutem noch denken, wenn Gottes Weltverhältnis einzig so zu konkurieren ist, dass „Gott das welthaft Wirkliche zur *Gestalt seiner Zuwendung macht*“?⁶⁸

Es ist kein Zufall, dass man die (vermeintliche oder tatsächliche, das sei einmal dahingestellt) Krise des Sakramentalen mit dem genannten Verlust des Symbol- und Repräsentationsdenkens in der Moderne in Verbindung gebracht hat.⁶⁹ Was aber bedeutet das für eine sakramentale Ekklesiologie? Was die subjektphilosophisch geprägte, freiheitsanalytisch orientierte Theologie in der Spur Thomas Pröpfers anbelangt, so hat Magnus Lerch mit Recht darauf hingewiesen, dass auch hier insofern von einer theonomen, auf Gott hin ausgerichteten Finalität der endlichen, formal unbedingten Freiheit die Rede sein kann, als Gott selbst als der zu denken ist, der diese Struktur der endlichen Freiheit als formal unbedingte so gewollt und ins Werk gesetzt hat. Endliche Freiheit ist, so Lerch in Anknüpfung und Kritik an Thomas Pröpfer, in diesem Sinne zwar formal unbedingte, mitnichten aber im wörtlichen Sinn selbstursprünglich:

„Ebenso klar ist damit, dass eine freie Willensentscheidung nichts anderes ist als eine Entscheidung, die die Rechtheit des Willens um dieser Rechtheit selbst willen zu bewahren vermag.“

⁶⁶ T. Pröpfer, *Theologische Anthropologie I*, Freiburg i. Br. 2011, 604. Ähnlich ebd., 611: Der Ansatz des Freiheitsdenkens verbürgt „die *Realdifferenz* zwischen Gott und Welt sowie insbesondere zwischen der göttlichen und der menschlichen Freiheit. Letzte Instanz gegen jeden Monismus ist in der Tat das Bewusstsein der menschlichen Freiheit von der eigenen formalen Unbedingtheit.“

⁶⁷ Vgl. ebd., 604.

⁶⁸ Ebd., 604. Insofern erstaunt durchaus die Selbstverständlichkeit, mit der Karl-Heinz Menke augenscheinlich glaubt beidem bruchlos folgen zu können: Rahners Symbol- und Pröpfers Differenzdenken.

⁶⁹ Vgl. E.-M. Faber, *Sakramente als Widerfahrnis des Anderen. Die Alteritätsstruktur als Signum der Sakramente in der neueren Theologie*, in: *ThRv* 100 (2004) 5–16, hier 5–8.

„Die formal unbedingte Freiheit ist autonom, aber nicht autark, weil sie von Gott als ihrem absoluten, transzendentalen Grund her freigesetzt zu denken ist.“⁷⁰ Das scheint mir in der Tat ein verheißungsvoller Weg zu sein, der aus dem genannten Dilemma herausführen könnte: Die menschliche Freiheit ist formal unbedingte, da sie sich zu schlechthin allem Begegnenden in ein Verhältnis setzen kann, keineswegs aber ist sie selbstursprünglich, da sie in ihrer Form und Struktur von Gott so gesetzt ist. Freilich macht Lerch ebenfalls zu Recht darauf aufmerksam, dass diese These rein transzendental-*philosophisch* nicht erreichbar ist. Philosophisch erreichbar ist lediglich, dass transzendentallogisch jedem Akt der freien Wahl eine Selbstwahl und Selbstbestimmung (nicht aber, folgt man Lerch, eine Selbstsetzung!) der Freiheit vorausgeht, die in genannter Weise als formal unbedingte anzusehen ist. Dass aber Gott der absolute und freisetzende Grund dieser transzendentalen Struktur von Freiheit als Selbstvollzug und Selbstbestimmung ist, das ist eine theologische These, die sich philosophisch zwar durch die transzendente Analyse der Struktur endlicher Freiheit plausibilisieren, nicht aber im strengen Sinn herleiten lässt.⁷¹

Nun mag es wohl so sein, dass mit dieser theonomen Finalisierung endlicher Freiheit auf Gott hin auch das rahnersche Proportionalitätsaxiom einer freiheitsanalytischen Theologie zumindest prinzipiell⁷² und zumindest auf (inter-)personaler Ebene⁷³ zugänglich

⁷⁰ M. Lerch, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015, 425.

⁷¹ Vgl. M. Lerch, *Selbstmitteilung Gottes* (s. Anm. 70), 422–431. Vgl. dazu auch M. Remenyi, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personal-eschatologischer Theoriebildung*, Freiburg i. Br. 2016, 743–749.

⁷² Das jedenfalls ist die zentrale These Lerchs in genanntem Abschnitt; vgl. auch M. Lerch, *Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes. Überlegungen im Anschluss an Thomas Pröpper und Karl Rahner*, in: J. Knop/M. Lerch/B. Claret (Hg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik* (FS Menke), Regensburg 2015, 151–179, hier besonders 174–176.

⁷³ Offen bleibt ja für eine strikt freiheitsanalytisch bzw. differenztheoretisch geprägte Denkform nach wie vor, inwiefern die genannte direkte Proportionalität auch schöpfungsweltweit und vorpersonal, das heißt also nicht ausschließlich volitional und moralisch, in Anschlag zu bringen sein kann. M. E. sind das alles Indikatoren, die für die Plausibilität eines panentheistisch konturierten Gott-Welt-Modells sprechen, bei dem die Beziehung Gott-Geschöpf nicht ausschließlich über die Kategorie der Agenskausalität, sondern stärker über die Kategorie der For-

sein kann. Einiges bei Pröpfer selbst deutet darauf hin.⁷⁴ Allerdings sind damit die Denkschwierigkeiten einer sakramentalen Ekklesiologie noch lange nicht vom Tisch. Denn die Kirche ist kein personales Subjekt in dem Sinne, in dem wir personale Subjekte sind. Auch dies ist ja eine zentrale Leistung der sakramentalen Ekklesiologie, einer transgeschichtlich-mythologischen Reifikation von Kirche ebenso zu wehren wie ihrer Hypostasierung zu einem quasipersonalen, metaphysischen Subjekt.⁷⁵ Ein Sakrament ist keine Substanz, aber auch kein Subjekt. Sakramente sind multidimensionale Ereignisse, narrative und symbolisch-sinnenhafte Verdichtungen heilsgeschichtlicher Geschehensvollzüge. Was folgt aus all dem also für einen Kirchenbegriff, der viel stärker in Kategorien des Ereignisses⁷⁶ oder der Handlung,⁷⁷ der Kommunikation und Interaktion zu denken sein muss? Ohne an dieser Stelle dem letzten Abschnitt dieses Beitrags vorgreifen zu wollen: Meines Erachtens kann der Weg nur darüber gehen, auf die besondere sakramentale Prägung und Geistbegabung der in dieser Kirche handelnden Personen aufmerksam zu machen.

4.3 Ekklesiologie und Pneumatologie

Auf ein weiteres Problem sei an dieser Stelle noch aufmerksam gemacht. Es stellt sich, wenn man die Spur hin zu einer stärkeren pneumatologischen Grundierung der Ekklesiologie, wie sie von den

mal- und der Finalursächlichkeit modelliert wird. Denn, um nochmals *M. Lerch*, *Die menschliche Freiheit Jesu* (s. Anm. 72), 177 zu zitieren: Das „Proportionalitätsaxiom setzt ein nichtkategoriales, sondern transzendentes Gott-Welt-Verhältnis voraus, das als schöpferisches Freisetzungsverhältnis verstanden wird“. Ähnlich auch *Ders.*, *Selbstmitteilung Gottes* (s. Anm. 70), 435.

⁷⁴ Vgl. *T. Pröpfer*, *Theologische Anthropologie II*, Freiburg i. Br. 2011, 733f.

⁷⁵ Aus diesem Grund stehe ich den Versuchen, an dieser Stelle eine transgeschichtliche, primordial-ekklesiale Maria einzutragen, die dann stellvertretend für alle Späteren in Freiheit ihr Ja zum göttlichen Geschenk der Schöpfung spricht, durchaus skeptisch gegenüber. Vgl. neben früheren entsprechenden Ansätzen von H. M. Köster (nicht zu verwechseln mit dem eingangs genannten M. D. Köster) jetzt *G. Greshake*, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014.

⁷⁶ Vgl. *J. Kittel*, *Kirche als Ereignis* (s. Anm. 17).

⁷⁷ So bekanntlich die zentrale Pointe der Habilitationsschrift von *J. Meyer zu Schlochtern*, *Sakrament Kirche* (s. Anm. 33), die den konstitutiven Rang des Handelns für eine sakramentale Ekklesiologie in den Mittelpunkt stellt.

Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils her naheliegt, weiter verfolgt. Denn einerseits liegt der entscheidende Vorteil dieser pneumatologischen Vertiefung darin, nicht dem Missverständnis zu verfallen, beim Mysterium der Kirche handle es sich um so etwas wie eine metaphysische Entität jenseits und unabhängig von den Personen, die in sie berufen sind. *Lumen gentium* lässt hier an Klarheit nichts zu wünschen übrig: Die Kirche ist keine zeitjenseitige Größe, sondern ein bipolares *corpus permixtum*. Sie bildet „eine einzige komplexe Wirklichkeit“ (*unam realitatem complexam*), „die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8,1). Und das bedeutet, dass die Menschen, die je an ihrem Ort in, mit und für diese Kirche stehen, wesenskonstitutiv für sie sind. Aus diesem Grund kann man auch ganz unbefangen nicht nur von einer Kirche der Sünder, sondern von einer sündigen Kirche sprechen.⁷⁸ Vor allem aber kann man ebenso unbefangen die ekklesiale Bedeutung würdigen, die den vielfältigen und je individuellen Charismen innerhalb der Kirche zukommt. Insofern verwundert es nicht, dass in aktueller pastoraltheologischer Literatur diese pneumatologische Drift in der Ekklesiologie freudig begrüßt wird, kommt sie doch der Individualisierung und Biografisierung religiöser Prozesse entgegen und ist daher pastoraltheologisch aufs Beste anschlussfähig.⁷⁹

Andererseits aber kann nur gewarnt werden vor dem Versuch, diese pneumatologische und eine stärker christologisch gefärbte Sicht von Kirche gegeneinander auszuspielen, so als stünde das pneumatologische Moment für einen irgendwie basisdemokratisch-egalitär ausgerichteten, das christologische aber für einen zentralistischen und hierarchieaffinen Kirchenbegriff. Das wäre theologisch wie pastoralstrategisch gleichermaßen verfehlt, denn die überfälligen Fragen nach mehr Subsidiarität und Synodalität entscheiden sich nicht an der Frage nach mehr Pneumatologie oder Christologie in der Ekklesiologie, sondern an einer adäquaten Institutionentheorie mit entsprechender Rechtssicherheit, Partizipationsmöglichkeit und

⁷⁸ Vgl. hierzu den Beitrag von Julia Knop in diesem Band.

⁷⁹ Vgl. das Fazit von M. Sellmann, Aus welchen Ressourcen schöpft die Gemeinde der Zukunft? Zusammenfassende Beobachtungen zum aktuellen gemeinde-theologischen Diskurs, in: Ders. (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg i. Br. 2013, 395–426, hier 397–400.

Verfahrenstransparenz.⁸⁰ Ganz im Gegenteil: Die überaus berechtigte Forderung nach mehr Synodalität zieht ihre theologische Kraft aus der gleichen Taufwürde aller Christinnen und Christen, ihrer gemeinsamen Anteilhabe also am dreifachen Amt Jesu Christi entsprechend LG 10,1.2 und LG 12,1 (und ist damit christologisch fundamentiert); und die nicht weniger berechtigte Forderung nach mehr Subsidiarität zieht ihre theologische Kraft aus der vollen Christusrepräsentanz, die entsprechend LG 26,1 jeder noch so kleinen Ortsgemeinde zugesagt ist (und ist damit nicht weniger christologisch fundamentiert).⁸¹

Vor allem aber ist es doch nicht irgendjemandes, sondern immer und ausschließlich der Geist Jesu Christi, der seiner Kirche verheißen und – wie es die Erzählung vom Pfingstwunder so unübertrefflich ins Bild bringt – bleibend über ihr ausgegossen ist. Es ist also jener Geist, der alles kirchliche Tun und Lassen aufs Engste rückgebunden wissen will an die Person, die Botschaft und das Handeln des Jesus von Nazaret. Nein, die eigentliche Chance einer pneumatologischen Ekklesiologie liegt – neben ihrer Relevanz für amts- und eucharistie-theologische Fragestellungen im ökumenischen Gespräch, die hier ausgespart bleiben müssen – nicht in der Abgrenzung gegenüber einer stärker christologisch grundierten Ekklesiologie, sondern in der Bewahrung dieses christologischen Fundamentes eines jeden Kirchenbegriffs vor dem Überkippen in einen ekklesiologischen Christomonismus mit den beschriebenen, selbstzerstörerischen Folgen.

⁸⁰ Vgl. den Beitrag von Georg Essen in diesem Band. Vgl. aber auch die entsprechenden Warnungen schon bei *H. Pottmeyer*, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt* (s. Anm. 56), 271f.

⁸¹ Wobei gerade LG 26,1 als ein Meisterstück der Verzahnung nicht nur von ekklesiologischen Metaphern, sondern auch von christologischer und pneumatologischer Ekklesiologie zu lesen ist: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen örtlichen Gemeinden (congregationes locales) der Gläubigen anwesend“ – christologische Motivik; dann unmittelbar sich anschließend Bezug auf Volk Gottes und Pneumatologie: „Diese sind nämlich an ihrem Ort das von Gott gerufene neue Volk, im Heiligen Geist und in großer Fülle“. Schließlich wieder Bezugnahme auf Eucharistiethematik und Leib-Christi-Gedanke (eingeschlossenes Zitat von Thomas): „In jedweder Gemeinschaft des Altars unter dem heiligen Dienst des Bischofs zeigt sich das Symbol jener Liebe und ‚Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann‘. In diesen Gemeinschaften ist, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Zerstreuung leben, Christus gegenwärtig“.

Eine solche pneumatologisch ausgerichtete Ekklesiologie hat aber Konsequenzen für den hierbei angelegten Geistbegriff selbst, strahlt also zurück in die Pneumatologie und die dort verortete Debatte um die Personalität des Geistes. Das lässt sich gut studieren an den Ekklesiologien von Michael Böhnke⁸² und Heribert Mühlen.⁸³ Böhnke fordert in seiner Studie aus dem Jahr 2013 ganz zu Recht ein, die Epiklese nicht nur als Form individuellen gläubigen Handelns, sondern auch als zentrales Strukturmoment kirchlicher Vollzüge insgesamt in den Mittelpunkt zu rücken. Eine pneumatologisch reformulierte Ekklesiologie hat, so Böhnke, auf die Kirche als das „im epikletischen Handeln sich darstellende *Subjekt der Epiklese* abzustellen.“⁸⁴ Entscheidendes Argument für diese pneumatologisch-epikletische Struktur ist die genannte Proportionalitätsanalogie in LG 8,1. Mit Blick auf das Verhältnis Geist – Kirche führt das zwar nicht wie bei dem entsprechenden Analogat zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur Jesu Christi zum Begriff der hypostatischen Union, wohl aber zur strukturparallelen Denkfigur einer „*epikletischen Union*, die zwischen dem gesellschaftlichen Gefüge der Kirche als moralischer, das heißt öffentlicher Person und dem Heiligen Geist Christi als öffentlicher Person besteht.“⁸⁵ So will Böhnke einerseits wie die hypostatische, so auch die epikletische Union als ein „Kommerzium“ verstanden wissen, hier also als ein Kommerzium zwischen der (öffentlichen) Person des Heiligen Geistes und der (öffentlichen) Person der Kirche. Andererseits aber ist dieses Kommerzium so eng gefasst, dass – so Böhnke unter Verweis auf Heribert Mühlen – „der Geist Christi als Hypostase der Kirche bezeichnet werden kann“.⁸⁶

Und eben hier liegt, so meine ich, des Pudels Kern. Denn Mühlen legt in seiner – im Jahr 1967 in zweiter, die Ekklesiologie des Konzils

⁸² Vgl. M. Böhnke, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2013.

⁸³ Vgl. H. Mühlen, *Una mystica persona* (s. Anm. 32); *Ders.*, Das Verhältnis von Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II (s. Anm. 32); *Ders.*, Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi. Zur Ekklesiologie des Vaticanum II, in: ThGl 55 (1965) 270–289.

⁸⁴ M. Böhnke, Kirche in der Glaubenskrise (s. Anm. 82), 244.

⁸⁵ Ebd., 141.

⁸⁶ Ebd., 141, FN 85.

mit einbeziehender Auflage erschienenen – pneumatologischen Ekklesiologie allergrößten Wert darauf, die Personalität des Geistes nur als bestenfalls entfernte Analogie zum Personbegriff im modernen Subjektverständnis zu deuten. Wie schon der Untertitel seines Buches zu erkennen gibt, betont Mühlens ekklesiologische Grundformel ja gerade den Umstand, dass die Kirche nur deshalb als das „Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen“⁸⁷ behauptet werden darf, weil dieser Geist nicht einfach eine Person neben anderen Personen, sondern „eine Person in vielen Personen“ ist. Wäre der Heilige Geist dagegen eine Person univok zum modernen und landläufigen Sinne des Wortes, d. h. ein Subjekt mit einem erstpersönlichen Selbstbewusstsein, mit Wille und Ich-Identität, ein individuelles Aktzentrum also, so drohte der pneumatologischen Ekklesiologie ein subkutaner Pneumatomonismus ganz entsprechend dem Christomonismus, in den eine unreflektierte Leib-Christi-Ekklesiologie hineingerät.⁸⁸ Die Personalität des einzelnen Kirchenglieds würde aufgesogen von der Personalität des Geistes.

Während folglich der ewige Sohn auch als inkarnierter immer und in unüberholbarer Weise unser Gegenüber bleibt, gilt Mühlens zufolge für das Pneuma Jesu, dass dieses „uns nicht in einem personalen Gegenüberstand begegnet (er tritt uns nirgendwo in dem Person-Wort ‚Ich‘ gegenüber), sondern in einer ganz unbegreiflichen Weise unser gnadenhafter Gegenüberstand zu Christus selbst ist als die sich selbst vermittelnde Vermittlung zu ihm hin.“⁸⁹ Der entscheidende Clou der pneumatologischen Ekklesiologie Mühlens

⁸⁷ So der Untertitel bei *H. Mühlens*, *Una mystica persona* (s. Anm. 32): „Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen.“ Die kongeniale konziliare Belegstelle in LG 7,7 ruft *H. Mühlens* ebd., 387 (= § 11.04) auf: „Damit wir aber in ihm unablässig erneuert werden [...], gab er uns von seinem Geist, der als *der eine und selbe im Haupt und in den Gliedern existiert*“ (Übers. und Kursivierung Mühlens).

⁸⁸ Und ganz entsprechend der Tendenz zu einem latenten Monophysitismus, in die eine Christologie gerät, die einerseits die Freiheit der menschlichen Natur Jesu und die Freiheit des Logos als formell und numerisch identisch auffasst, andererseits aber diese Freiheit des Logos innertrinitarisch als die Freiheit eines subjektiven, erstpersönlichen Aktzentrums interpretiert; vgl. hierzu die Anfragen von Magnus Lerch an den christologischen Entwurf von Georg Essen in *M. Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes* (s. Anm. 70), 239–318 sowie *Ders.*, *Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes* (s. Anm. 72), bes. 165–169.

⁸⁹ *H. Mühlens*, *Una mystica persona* (s. Anm. 32), 396 (= § 11.15)

liegt gerade darin, den Heiligen Geist nicht univok mit dem Personalattribut zu versehen, sondern ihm Personalität lediglich auf analoge Weise zuzusprechen. Ausdrücklich betont Mühlen, man müsse „unbedingt vermeiden, sich den Geist Christi als ein selbständig und unabhängig vom Vater und von Christus handelndes ‚Subjekt‘ bzw. als ein eigenes geistiges Aktzentrum vorzustellen“.⁹⁰ Wäre es anders, drohte die Ausgießung des Geistes in die Herzen der Gläubigen entweder in einen Pneumatomonismus zu überborden, oder letztlich ein doch nur äußerliches Begegnungsgeschehen zweier symmetrischer Subjekte zu bleiben. Wäre es anders, drohte auch eine pneumatologische Ekklesiologie in jenen – nun eben geistcharismatisch aufgeladenen, gnostisierenden – Triumphalismus umzukippen, den man der Leib-Christi-Ekklesiologie vorgeworfen hat. Deshalb ist es für eine sakramentale Ekklesiologie in pneumatologischer Prägung so wichtig, den ihr verheißenen und sie tragenden Geist Christi nicht als personalen Mittler zwischen uns und Gott, sondern als „die sich selbst vermittelnde *Vermittlung*“⁹¹ und also als personanaloge Relation, nicht aber als personales Relat zu begreifen. Um noch einmal Heribert Mühlen zu zitieren: Der Geist Christi ist „die sich selbst vermittelnde Unmittelbarkeit unserer personalen Opposition zu Christus“,⁹² er ist unser „jeweiliges gnadenhaftes Sich-zu-Christus-Verhalten selbst als Person“, er ist die „*Unmittelbarkeit* selbst, mit der die Christen Christus selbst unmittelbar gegenüberstehen.“⁹³

Dieser Gedanke setzt die Konsistenz der diversen sozialen Trinitätslehren nicht unerheblich unter Druck: Wenn die Trinität ein Kommerzium dreier Freiheiten ist, die miteinander auf zeitliche oder zeitanalogue Weise interagieren, wird es schwer, die Personalität des Geistes mit Mühlen als „Person in Personen“ zu denken und die „epikletische Union“ mit Böhnke entsprechend nicht (wie es in der hypostatischen Union der Fall ist) als die endlichen, zur Kirche gehörenden Personen allererst konstituierend, sondern eben diese in ihrer Vielfalt und jeweiligen unverrechenbaren Einzigartigkeit voraussetzend zu begreifen.⁹⁴ Nicht ohne Grund spricht Michael

⁹⁰ Ebd., 454 (= § 11.77).

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd., 452 (§ 11.75).

⁹³ Beide Zitate ebd., 451 (= § 11.74).

⁹⁴ Vgl. ebd., 397 (= § 11.16): Um dem nestorianischen Missverständnis zu ent-

Böhnke im Anschluss an Michael Welker – von dem er auch den Begriff des Geistes als „öffentliche Person“ übernimmt – vom Geist als dem „Resonanzbereich Christi“.⁹⁵ Es wird daher angezeigt sein, nochmals und vertieft auch von dieser Warte aus über die Personalität des Heiligen Geistes nachzudenken. Und vielleicht lohnt es sich, zur Vermeidung eines nun ekklesiologischen Pneumatomonismus nicht nur die soziale, sondern auch die klassische lateinische Trinitätslehre noch einmal neu zu durchdenken und auf ihr diesbezügliches Lösungspotential hin zu befragen.

5. Kirche und Welt oder: das Problem der Horizontalachse

Die zentrale Strategie der vorkonziliaren Leib-Christi-Ekklesiologie, mit dem Problem von Universalität und Partikularität im Kirche-Welt-Verhältnis umzugehen, bestand in der Unterscheidung einer grundsätzlichen schöpfungsweiten Universalität des mystischen Leibes Christi von dessen faktischer, realgeschichtlicher Limitierung.⁹⁶ Mit einer universal-inkludierenden ekklesiologischen Theoriesemantik ging eine tendenziell exkludierende Theoriepragmatik einher. Nachzulesen ist das etwa bei Karl Adam.⁹⁷ Oder man bediente sich pathologisierender Sprachmuster und meinte, am universalen

gehen, muss man sagen, „die menschliche Natur Jesu werde bei ihrer Aufnahme in die hypostatische Union allererst ‚erschaffen‘, [...] während der Geist Christi in schon existierende Personen hinein gesandt wird und er deshalb diese menschliche Personen nicht ‚wird‘, wenn er in ihnen und ‚an‘ ihnen Kirche ‚wird‘.“

⁹⁵ M. Böhnke, *Kirche in der Glaubenskrisis* (s. Anm. 82), 139, jeweils mit Zitatnachweisen bei Welker. Erst nach Abschluss dieses Aufsatzes ist in erklärter Fortführung der pneumatologischen Ekklesiologie vom selben Autor eine Pneumatologie erschienen: M. Böhnke, *Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 2017. Ich kann an dieser Stelle nur darauf verweisen; vgl. problemsensibel ebd., 170–193.208–214.

⁹⁶ Ähnliches gilt auch für den eucharistischen Leib Christi, also mit Blick auf die soteriologische Reichweite der eucharistischen Gaben bzw. des Opfers Christi in der Messe. Hier unterschied man klassisch zwischen einer universalen Heilssuffizienz bei faktisch limitierter Heilseffizienz. Vgl. T. Marschler, *Für viele. Eine Studie zu Übersetzung und Interpretation des liturgischen Kelchwortes*, Bonn 2013, 104–120 mit einer Vielzahl an historischen Belegen.

⁹⁷ Vgl. H. Westermann, *Ecclesia ab Abel?* (s. Anm. 12), 57–73, bes. 71ff.

Leib Christi tote, kranke oder wildwuchernde Glieder ausmachen zu können.⁹⁸

Das Zweite Vatikanische Konzil hat auch an diesem Punkt mit seiner Lehre von der gestuften Kirchenzugehörigkeit, wie sie in *Lumen gentium* 14–16, aber auch im Missionsdekret oder im Ökumenismusdekret entfaltet wird, Pionierarbeit geleistet.⁹⁹ Knotenpunkt des Arguments in dieser horizontalen Sinnachse ist wiederum das *subsistit in* aus LG 8,2: Wenn die eine, mystische Kirche Christi in der römisch-katholischen zwar verwirklicht, mit dieser aber nicht in schlechthin jeder Hinsicht deckungsgleich ist, dann gibt es nicht nur die Möglichkeit, Grade und Stufen der Kirchengliedschaft zu unterscheiden, sondern dann lassen sich auch in nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Elemente echter Kirchlichkeit entdecken, ja mehr noch: Dann kann man gegebenenfalls sogar der säkularen gesellschaftlichen Wirklichkeit ekklesiale Dignität zusprechen. So betont das Ökumenismusdekret nicht nur, dass „viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der katholischen Kirche existieren können“ (UR 3,2; Übers. Rahner/Vorgrimler), sondern ausdrücklich wird gesagt, dass der Heilige Geist sich ihrer als „Mittel des Heils“ (*salutis mediis*) bedient (UR 3,4).

Im Hintergrund steht erkennbar das Bemühen des Konzils, den universalen Heilswillen Gottes mit dem Sendungsauftrag und der Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche zu vermitteln. Doch ist damit schon die Frage geklärt, wie zu denken ist, dass diese partikuläre Gemeinschaft Werkzeug der Erlösung aller, ausdrücklich aller Menschen sein kann (vgl. LG 9,2)? Immerhin wird vom Konzil ebenfalls eingeschärft: „[N]ur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben“ (UR 3,5).

Der durchaus ambivalente Befund verschärft sich noch, wenn man sich vor Augen führt, dass die einfache Gegenüberstellung von Kirche und Welt schon rein soziologisch, erst recht aber theologisch

⁹⁸ Vgl. ebd. sowie die Aufsätze von H. Westermann und K. Müller in diesem Band.

⁹⁹ Vgl. J.-H. Tück, *Extra ecclesiam nulla salus*. Das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit und seine dialogischen Potentiale, in: Ders. (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft*. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 242–267.

eine erhebliche Verkürzung darstellt. Nicht nur, dass einerseits zwar vielleicht noch stärker als vor 50 Jahren die religionsproduktive Kraft einer nur vermeintlich säkularen Moderne im Blick ist, dass diese aber andererseits gerade *nicht* zu gesteigertem Optimismus, sondern angesichts der damit verbundenen Gewaltexzesse weit mehr zu großen Befürchtungen und Ängsten Anlass gibt. Auch die mit den Stichworten der Pluralisierung und Individualisierung nur unzureichend ins Wort gebrachte Diversifizierung und die damit verbundene Ungleichzeitigkeit gegenwärtiger Lebenswelten konnte das Konzil in der Aufbruchsstimmung der 1960er-Jahre noch nicht im Blick haben. Vor allem aber gilt es zu bedenken, dass diese Pluralisierung und Individualisierung auch den Binnenraum der Kirche von Grund auf durchformt. In dem Moment, in dem die Kirche sich wirklich als Weltkirche begreifen lernt, lernt sie zugleich, dass alle Globalisierungsprozesse einer zunehmenden Vernetzung wie einer zunehmenden Ausdifferenzierung und Segmentierung auch in ihrem Inneren zum Austrag kommen. In diesem Sinne gibt es, wie Heinz Bude notiert, für die Kirche „kein heidnisches Außen mehr“, sondern sie sieht „in ihrem Innern all die Probleme und Spannungen auftauchen, die die Welt in Atem halten“.¹⁰⁰ Schon rein soziologisch dürfte damit klar sein, dass eine schiedlich-friedliche Trennung von Welt und Kirche genauso wie ihre romantisierende Identifikation nicht problemadäquat ist.

Theologisch zu denken geben sollte freilich darüber hinaus, dass diese auch binnenkirchlich zu beobachtende Pluralisierung und Individualisierung gerade nicht Ausdruck dekadenter Libertinage ist, sondern ethisch zuhöchst aufgeladen. Das ist eine der zentralen Thesen des kanadischen Philosophen Charles Taylor, der das sog. säkulare Zeitalter als von einer „Kultur der Authentizität“ und einem „expressiven Individualismus“ geprägt beschrieben hat.¹⁰¹ Wenn Säkularität bedeutet, dass der Glaube eine Option unter anderen geworden ist, dann betrifft diese Säkularität den internen Selbstvollzug

¹⁰⁰ H. Bude, Das gesellschaftliche Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: C. Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261), Freiburg i. Br. 2014, 65–84, 82f.

¹⁰¹ C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 507f. Vgl. V. Hoffmann, Sakramentalität unter dem Vorzeichen des religiösen Pluralismus, in: LJ 65 (2015) 155–171, hier 161–165 (ebd., 161 mit Zitatbeleg Taylor).

von Kirche auf intimste Weise. Denn dann wird die jeweilige religiöse Option nicht nur insofern fragil und begründungsbedürftig, als es plausible Alternativen gibt, sondern dann wird diese Wahl Ausdruck eines individuell getroffenen Entscheids. Die religiöse Option wird zum Selbstaussdruck der Person. Wie ist unter diesen Vorzeichen die Sakramentalität der Kirche in der und für die Welt von heute zu denken?¹⁰²

Mein Eindruck ist, dass die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils die Sakramentalität der Kirche noch wie mit einem Stein vergleicht, der ins Wasser der Welt geworfen wird und Kreise zieht. Wenn obige Analysen stimmen, wäre ein halbes Jahrhundert später vielleicht das Bild des Netzwerkes angebracht, um die von den Konzilsvätern gewollte, inkludierende und heilschaffende Osmose von Kirche und Welt zum Ausdruck zu bringen. Ein anderes, treffendes Bild stammt von Papst Franziskus. Er gebraucht gerne das Bild eines Polyeders und meint damit eine „Form des Zusammenlebens, in der die einzelnen Teile ihre Identität bewahren und gemeinsam eine Pluralität aufbauen, welche die Einheit nicht gefährdet, sondern stärkt.“¹⁰³ Während hier (das Zitat stammt aus einer Ansprache des Papstes auf dem Welttreffen der Volksbewegungen in Bolivien) das kulturelle und gesellschaftliche Zusammenleben der Völker im Blick ist, kann er das Bild auch auf die Einheit der Kirche in Zeiten der Globalisierung übertragen: „Wir befinden uns im Zeitalter der Globalisierung. Denken wir daran, was die Globalisierung ist, und daran, was die Einheit in der Kirche wäre: vielleicht eine Kugel, wo alle Punkte gleich weit vom Mittelpunkt entfernt und alle gleich sind? Nein! Das ist Einförmigkeit. Und der Heilige Geist

¹⁰² Vgl. hierzu V. Hoffmann, Sakramentalität unter dem Vorzeichen des religiösen Pluralismus (s. Anm. 101), die ebd., 166f. den von Taylor konstatierten expressiven Individualismus als den „unhintergehbaren Rahmen für alle Denk- und Vollzugsformen von Sakramentalität“ erachtet und die zentrale These vertritt, dass ein „sakramentales Verständnis der Wirklichkeit [...] hoch anschlussfähig“ ist an die spirituellen Suchbewegungen einer Kultur der Authentizität.

¹⁰³ Ansprache auf dem Welttreffen der Volksbewegungen in Bolivien am 9. Juli 2015. Vgl. http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html (Zugriff 11.01.2017). Oder an prominenter Stelle bereits 2013 in *Evangelii gaudium*: „Das Modell ist das Polyeder, welches das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren“ (EG 236).

bringt keine Einförmigkeit hervor! Welches Bild können wir finden? Denken wir an den Polyeder: Der Polyeder ist eine Einheit, aber seine Teile sind alle verschieden; jedes hat seine Besonderheit, sein Charisma. Das ist die Einheit in der Vielfalt.¹⁰⁴

Bleibt die Frage, wie die Sakramentalität der Kirche auch in dieser horizontalen Hinsicht durchbuchstabiert werden kann. Was bedeutet die Sakramentalität der Kirche mit Blick auf ihr Weltverhältnis und ihren Weltendienst, wenn Kirche entsprechend dem Sakramentsbegriff eher in Kategorien der Handlung und des Ereignisses denn als eine zeitjenseitige metaphysische Entität zu denken ist? Bereits im Jahr 1992 spricht Josef Meyer zu Schlochtern vom „konstitutive[n] Rang des Handelns für die Bestimmung der Kirche als Sakrament“.¹⁰⁵ Die Leitfrage hinsichtlich einer sakramentalen Ekklesiologie stellt sich für ihn wie folgt: „Wie kann die Kirche die Gestalt der Gegenwart des gnadenhaften Erbarmens Gottes sein, wenn sie sich als ein soziales Gebilde aus menschlichen Handlungen und Entscheidungen aufbaut?“¹⁰⁶ Und die Fundamentalthese, die er zur Diskussion stellt, lautet schließlich: „Ihre Sakramentalität muss nicht geleugnet sein, wenn die Kirche als Handlungsgemeinschaft bestimmt wird; sie kann zur Bestimmung des Handelns werden, wenn dieses als vom Geist Christi erwirkt begriffen wird.“¹⁰⁷ Nervös machen sollte dabei, so meine ich, der von Meyer zu Schlochtern ins Spiel gebrachte Konditionalis: Die Handlungsgemeinschaft Kirche *kann* dann zum Sakrament der Welt *werden, wenn* sie ihr Handeln als vom Geist Christi erwirkt begreift. Kirche *kann* dann sakramentale Gestalt gewinnen, *wenn* der Geist Jesu Christi und das Reich Gottes zur „Norm ihres Handelns in der Nachfolge Christi“¹⁰⁸ *werden*. Dass die Kirche diese sakramentale Gestalt niemals zur Gänze wird verlieren können, ist ihr bleibend als Trost und Ermutigung zugesagt, und das wird auch von Meyer zu Schlochtern nicht in Frage gestellt: Das Reich Gottes ist Seinsgrund der Kirche, „weil der Geist

¹⁰⁴ Ansprache vor Pfingstkirchlern in Caserta am 28. Juli 2014. Vgl. http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140728_caserta-pastore-traettino.html (Zugriff 11.01.2017).

¹⁰⁵ J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche (s. Anm. 33), 388.

¹⁰⁶ Ebd., 389.

¹⁰⁷ Ebd., 390.

¹⁰⁸ Ebd., 390.

Christi in ihr Gegenwart ist“.¹⁰⁹ Dass die Kirche aber diese ihr eigene sakramentale Gestalt in ihren vielfältigen Handlungsvollzügen ggf. bis zur Unkenntlichkeit schuldhaft verdecken kann, das ist ihr als Mahnung ebenfalls mit auf den Weg gegeben. Im Grunde ist hier eben jene Spannung greifbar, die die klassische Sakramentenlehre mit Blick auf die sieben Einzelsakramente im Begriffspaar *opus operatum* und *opus operantis* zur Sprache bringen wollte. Sie wurzelt in der Bipolarität eines jeden sakramentalen Geschehens, das sich aus göttlichem und menschlichem Element konstituiert. Kirche als Sakrament meint in dieser Hinsicht: Wiewohl der Geist Jesu Christi seiner Kirche niemals entzogen sein wird (*opus operatum*), hängt es doch auch vom Tun und Lassen der in der Kirche handelnden, endlichen und fehlbaren Subjekte ab, inwieweit er sich selbst zur Darstellung bringen kann (*opus operantis*), denn „die“ Kirche als „Handlungssubjekt“ handelt immer nur „in ihren Subjekten“¹¹⁰ und durch diese; Gott aber will sein Reich der Menschenfreundlichkeit und Gnade niemals ohne diese und an diesen vorbei verwirklichen. Sakramentale Gestalt gewinnt die Kirche demzufolge nicht von einer transgeschichtlich-primordialen Stiftung her oder einzig von dem einen eucharistischen Mittelpunkt aus, sondern sakramentale Gestalt gewinnt Kirche immer dort, wo Menschen sich glaubend, hoffend und liebend vom Geist Christi ergreifen lassen und das im Wort und Leben bezeugen. Maß und Richtschnur allen kirchlichen Handelns ist immer der Christusbezug, sei es diachron in der Treue zum geschichtlichen Ursprung der Kirche im Christusereignis, sei es synchron in der Besinnung auf das sie tragende Lebensprinzip in Seinem Geist. So wird Kirche je neu in ihren einzelnen Vollzügen zum Sakrament der Gegenwart Jesu Christi in der Geschichte.¹¹¹

Die Kirche als geschichtliches Sakrament des Geistes ist – weil sie eine Kirche des Ereignisses, der Handlung ist – eine Kirche im Werden, im Prozess, in der Interaktion. So ist sie zugleich die Kirche einer bestimmten Haltung, eines bestimmten Lebensstils, einer bestimmten Weise, die Welt zu bewohnen – jenes Stils nämlich der sich selbst, bis zum Äußersten, bis zum Kreuz hin wegschenkenden Gastfreundlichkeit Jesu Christi. Er ist das Charakteristikum aller

¹⁰⁹ Ebd., 390.

¹¹⁰ Ebd., 392.

¹¹¹ Vgl. ebd., 393f.

kirchlichen Berufung: „Die ekklesiale Präsenz des Christentums *zeigt sich* als spezifisches Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt, das dann sakramental *wird*, wenn die jeweils in dieses Geschehen einbezogenen Personen, vor allem die letzten einer Gruppe oder Gesellschaft, in ihrer Einzigartigkeit zu messianischen ‚Zeichen‘ werden.“¹¹² Ähnlich wie die Ausführungen von Meyer zu Schlochtern bringt auch diese, zwei Jahrzehnte später formulierte Aussage von Christoph Theobald zum Ausdruck, dass die Kirche je neu um ihre Sakramentalität geistlich ringen muss, weil die Sakramentalität der Kirche nicht in einer wie auch immer dann zu fassenden ahistorischen Sakralität liegt, sondern in der Berufung eines jeden, einer jeden Getauften zur Heiligkeit – und damit in der Berufung zur Übernahme des Umsonst der Gastfreundschaft (*philoxenia*) des Menschgewordenen im eigenen Lebensstil bzw. im Sich-durchlässig-Machen auf dieses christologische Umsonst hin.¹¹³

Um das Gemeinte nochmals von einer anderen Perspektive aus zu verdeutlichen: Knut Wenzel spricht in seiner Habilitationsschrift vom Menschen als einem sakramentalen Selbst.¹¹⁴ Wenzel vertritt die These, dass der anthropologischen Wesensstruktur des Menschen schon eine grundlegend sakramentale Dimension eignet, weil der Mensch selbst in seiner Offenheit für und Angewiesenheit auf den Anderen Zeichen des universalen Heilswillens Gottes ist, der sich dem endlichen Geschöpf als dem Anderen seiner selbst öffnet und freundschaftlich zuwendet. Schon für eine theologische Anthropologie gilt daher: „Indem der Mensch sich vollzieht, bezeugt er Gott.“¹¹⁵ Ekklesiale Sakramentalität ereignet sich demzufolge dort, wo Menschen diese sakramental-anthropologische Struktur im Füreinander und Miteinander zum Ausdruck bringen und auf diese Weise das *extra nos* des Heils gleichermaßen bezeugen wie gegenwärtig sein lassen. Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind ... (Mt 18,20).

¹¹² C. Theobald, Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive, in: C. Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261), Freiburg i. Br. 2014, 203–219, 214f.

¹¹³ Vgl. ebd., 216.

¹¹⁴ K. Wenzel, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i. Br. 2003.

¹¹⁵ Ebd., 63.

Mir scheint, dass diese pneumatologische und anthropologische Vertiefung die Spur ist, der man weiter folgen müsste, um das sakramental geprägte Ineinander von Kirche und Welt weiter zu bedenken. Mir scheint auch, dass genau diese pneumatologische und anthropologische Vertiefung außerdem der einzige Weg wäre, die Leib-Christi-Ekklesiologie aus ihren ideologischen Verzerrungen zu retten. Das Bild von der Kirche als Leib Christi ist nur denkmöglich, wenn deutlich wird, dass dieser mystische Leib beständig und je neu pneumatologisch aufbaut wird durch die vielen Einzelnen, die je für sich Tempel des Geistes sind und gemeinsam den Leib Christi bilden.¹¹⁶ Das soll den Gemeinschaftsaspekt, der im Begriff des Sakramentalen zutiefst angespielt ist, nicht desavouieren. Es geht nicht um eine bloße innerliche Gottunmittelbarkeit des Einzelnen. Wohl aber geht es um den Umstand, dass diese raum- und zeitumspannende kirchliche Gemeinschaft keine eigene ontologische Schwerkraft entwickelt, die irgendwie jenseits oder unabhängig von den vielen individuellen Subjekten mit ihrer je eigenen Gottbezogenheit zum Stehen kommt, die gemeinsam die Kirche bilden. Die Heiligkeit der Kirche – man könnte auch sagen: ihre genuine Katholizität – wird nicht dort erreicht, wo man sie zu einer merkwürdig zeit- und ortlos bleibenden Sakralgestalt hypertrophiert, sondern dort, wo sie im Dienst am Nächsten die ihr von Christi Geist her zukommende Sakramentalität je neu unter den Zeichen der Zeit realisiert. Nicht ihre letztlich ahistorisch schwebende Apotheose und auch nicht ihre letztlich monolithisch zementierte Kontrastierung im Gegenüber zur Welt, sondern eben diese sakramentale Dienstbarkeit der Kirche ist es, die einer privatistisch missverstandenen Innerlichkeit und Gottunmittelbarkeit des einzelnen Kirchenglieds gleichermaßen wehrt wie einem rein äußerlich bleibenden Konzept ekklesialer Institutionalität.

Eine solche, pneumatologisch und anthropologisch vertiefte, sakramentale Ekklesiologie wird sich gewiss auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen dürfen, sowohl was den „pastorale[n] modus procedendi“ im Vollzug,¹¹⁷ als auch was die inhaltlich zum Ausdruck

¹¹⁶ Vgl. die Beiträge von Saskia Wendel und Jürgen Werbeck in diesem Band.

¹¹⁷ C. Theobald, Rezeption und Zukunftspotentiale des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: C. Böttigheimer/R. Dausner (Hg.), *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 2016, 38–44, 41.

kommende „messianische Vision“¹¹⁸ im Textkorpus des Konzils anbelangt. Gleichwohl kann sie helfen, jener neuen Situation Rechnung zu tragen, in die wir ein halbes Jahrhundert nach Beendigung des Konzils gestellt sind und die sich in einem radikal gewandelten kulturellen und weltpolitischen Horizont manifestiert. Insofern könnte sie mithelfen, jene – um ein letztes Mal Christoph Theobald zu zitieren – „christologische Inversion“ zu vollziehen, „die vom zweiten Vatikanum aufgrund seiner zu positiven Bewertung der Globalisierung nicht vollzogen wurde. Das Konzil kennt nur epochale Veränderungen und keine ‚Ereignisse‘ und interessiert sich kaum für singuläre Lebens- und Glaubensvorgänge, während die neu-testamentarische Vision der Gottesherrschaft gerade bei dem ‚kleinsten aller Samenkörner‘ (Mk 4,30–32) ansetzt.“¹¹⁹ Diesem Ansinnen, die Ekklesiologie mit dem Konzil und im Geist des Konzils, aber vor den Zeichen unserer Zeit weiter zu bedenken, dient der vorliegende Beitrag, dient die ganze *Quaestio disputata*.

¹¹⁸ Ebd., 43.

¹¹⁹ Ebd., 43f.