

Christoph Böttigheimer

# Sakramentalität der Kirche im ökumenischen Kontext

## Das Wesen der Kirche als ein ökumenisches Grundproblem

Eine wechselseitige Anerkennung kirchlicher Ämter durch die lutherische bzw. römisch-katholische Kirche wird weder vom Konzil von Trient noch vom II. Vatikanum grundsätzlich ausgeschlossen. Doch steht ein solcher Schritt noch immer aus. Auf ihn kann aber nicht verzichtet werden, da nach katholischer Lehre die Gültigkeit der Ordination eine unverzichtbare Bedingung gültiger Sakramentspendung darstellt.<sup>1</sup> Weil die katholische Kirche beim protestantischen Amt noch immer einen „Mangel“ („defectus ordinis“; UR 22) in bezug auf das Weihesakrament erkennt, fällt ihre Haltung hinsichtlich der Sakramenten-, insbesondere der Abendmahlsgemeinschaft äußerst restriktiv aus.<sup>2</sup> Der tiefere Grund für die Verweigerung der Gemeinschaft im Herrenmahl ist letztlich aber die konziliare Ekklesiologie mit ihrer eucharistischen Sicht von Kirche: Alle, die am Leib Christi teilhaben, werden zum Leib Christi (1 Kor 10,16f; LG 3). In diesem Sinne ist die Abendmahlsgemeinschaft an die Kirchengemeinschaft gebunden (UR 22) und erweist sich die Lehre vom Wesen der Kirche als ein ökumenisches Grundproblem.

Unterschiede im Verständnis der Kirche sind der tiefere Grund, weshalb die katholische Kirche den Christen anderer Konfessionen keinen eucharistischen Gaststatus einräumt. Nach katholischer Auffassung lassen sich Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft deshalb nicht trennen, weil die Kirche nicht nur Institution, sondern vor allem eine sakramentale Wirklichkeit ist: Wo die Kirche ist, werden die Sakramente gefeiert und wo die Sakramente gefeiert werden,

ist Kirche. Dies gilt insbesondere für die Feier der Eucharistie, in welcher der Entstehungsgrund der Kirche bleibend gegenwärtig ist und die Kirche durch die Feier dieses Gedächtnisses fortwährend aufbaut und vollendet wird (LG 11; 26). Hier vollzieht sich nicht nur „das Werk unserer Erlösung“, vielmehr wird „durch das Sakrament des eucharistischen Brotes [zugleich auch] die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht“ (LG 3).

Eine eucharistische Sicht von Kirche verbietet es, die kirchliche Einheit vom Sakrament der Einheit einfach loszulösen. Denn die, welche am Leib Christi teilhaben, werden selber zum Leib Christi (1 Kor 10, 16f). Freilich kann umgekehrt die Eucharistiegemeinschaft die kirchliche Einheit auch fördern und stärken, aber sie kann sie nicht ersetzen. Darum hat wirkliche Abendmahlsgemeinschaft die Einheit der Konfessionskirchen zur Voraussetzung, einschließlich der gegenseitigen Anerkennung ihrer Ämter.

Die Ämterfrage ist Teil der Gesamtekklesiologie, weshalb Kontroversen im Amtsbegriff auf Divergenzen im Kirchenverständnis hinweisen. Dies trifft vor allem auf die apostolische Amtssukzession zu, in welcher sich auf besondere Weise das katholische Verständnis der Kirche als Sakrament widerspiegelt.<sup>3</sup>

## Kontroversen in der Amtsfrage

Die Lehrverwerfungsstudie „Lehrverurteilung – kirchentrennend?“ vermag in der Amtsfrage keine grundsätzlichen Dif-

ferenzen mehr zu erkennen, die eine wechselseitige Aufhebung der Lehrverurteilungen des 16. Jh.s verbieten würden. Dies betrifft die Einsetzung des Amtes, das Verhältnis Amt und Priestertum aller Getauften, die Frage der Sakramentalität der Ordination und ihrer Wirkung sowie der hierarchischen Gliederung des Amtes.<sup>4</sup> Allerdings sei in der Frage der bischöflichen Amtsnachfolge und deshalb „des bischöflichen Vorbehaltsrechts der Ordination ... noch kein voller Konsens gegeben“; hier bestehe auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche noch Klärungsbedarf.<sup>5</sup> Tatsächlich wird die Frage der theologischen Bedeutung der apostolischen Amtssukzession im Sinne der ununterbrochenen Nachfolge im Bischofsamt in den ökumenischen Gesprächen kontrovers diskutiert. Mit dem kirchlichen Amt sind darum die meisten ökumenisch noch offenen Fragen verbunden.

Von einzelnen Kirchen reformatorischen Ursprungs wird die bischöfliche Sukzession zwar zunehmend als Ausdruck der Apostolizität der gesamten Kirche anerkannt, ja sogar die Gemeinschaft mit dem in apostolischer Sukzession sich befindenden Bischofsamt als wünschenswert erachtet. Doch geschieht dies allein um der Fülle der Zeichenhaftigkeit willen. Im Gegensatz dazu wird katholischerseits die bischöfliche Amtssukzession im Sinne eines geistgewirkten, vollmächtigen Zeichens und geschichtlich wirksamen Instruments der Übermittlung der apostolischen Überlieferung als theologisch konstitutives Element der Apostolizität erachtet. Zwar vermag die Amtssukzession weder in bezug auf einzelne Bischöfe die Weitergabe der unverkürzten apostolischen Lehre zu garantieren noch an die Stelle der Glaubensnachfolge der gesamten Kirche zu treten, dennoch aber gilt sie als konkretes, unverzichtbares Erkennungszeichen der apostolischen Tradition: Sie institutionalisiert die Ursprungstreue der Kirche in Sendung und Lehre und ist als solche mit der apostolischen Tradition unlösbar verknüpft. Sie drückt aus, daß die Kirche in ihrer Apostolizität eine geistliche, transzendente wie auch geschichtliche, konkrete Realität ist und verbürgt auf sakramental-zeichenhafte Weise die Ursprungstreue der Kirche. Das Verständnis der bischöflichen Amtsnachfolge als wirksames Heilszeichen für die apostolische Tradition setzt demnach das ekklesiale Modell der Sakramentalität der Kirche voraus.

## Das Wesen der Kirche: eine ökumenisch offene Frage

Die Sukzessionsfrage kann darum nur in Verbindung mit der Frage nach dem Wesen der Kirche bzw. ihrer Sakramentalität adäquat gelöst werden. Das bilaterale Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (1984) stellt fest: „In der genauen *Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbar institutionellen Gestalt und dem verborgenen, nur im Glauben erfassbaren geistlichen Wesen der Kirche* gibt es in den Traditionen unserer beiden Kirchen freilich deutliche Unterschiede ... Ob es in Zukunft möglich sein wird, die damals zerbrochene Kirchengemeinschaft wieder zu erlangen, hängt gerade auch von der Lösung dieser Kontroversfrage ab“.<sup>6</sup> Auch das lutherisch-katholische Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung“ (1994) kann lediglich konstatieren, daß sich „aus lutherischer Sicht Affinitäten, aber auch Anfragen im Blick auf das neue katholische Verständnis der Kirche als 'Sakrament'“ ergaben.<sup>7</sup>

Zwar gelang es verschiedentlich, die Kirche als „Werkzeug und Zeichen des Heils und in diesem Sinne auch [als] 'Sakrament' des Heils“ zu bezeichnen, wobei vor allem die sakramental-zeichenhafte Bedeutung ihrer Einheit betont wurde,<sup>8</sup> doch stellen solche gemeinsamen Aussagen noch keinen Durchbruch in der Frage des rechten Kirchenverständnisses dar. Denn in all den ökumenischen Gesprächen blieb letztlich die Frage nach der Art der heilsmittlerischen Funktion der Kirche offen, genauer, ob das rechtfertigende Handeln Gottes den Sünder nur in der Kirche erreicht oder ob die „Vermittlung“ der Rechtfertigung durch die Kirche geschieht<sup>9</sup> und darum jene Zeichen und Mittel, die sich im Laufe der Geschichte in Verbindung mit ihrer heilsmittelnden Funktion ausgebildet haben –

so auch die Amtssukzession – theologisch als notwendig und ekklesiologisch als unverzichtbar zu erachten sind.

In den wenigen Ökumenegesprächen, die sich bislang der zentralen Frage nach der Sakramentalität der Kirche angenommen haben, wird klar unterstrichen, daß die Kirche nicht Sakrament sein könne wie Taufe und Abendmahl, da sie das Heil nur als Empfangende vermittele, und daß die Rede vom sakramentalen Charakter der Kirche ihre sündige Seite nicht verdunkeln dürfe.<sup>10</sup> Denn lutherische Theologen, die sich in der ekklesiologischen Frage vor allem auf die Sündigkeit der Kirche berufen, vermuten in der Bezeichnung „Kirche als Sakrament“ den Versuch ihrer Immunisierung gegenüber jeglicher Art von Kritik.

## Die konziliare Lehre vom sakramentalen Wesen der Kirche

Die dogmatische Konstitution über die Kirche, („Lumen Gentium“) leitet zunächst grundlegend und programmatisch das Wesen und Geheimnis der Kirche von Christus als Mitte und Haupt der Kirche ab und entfaltet es anschließend auf dem Hintergrund der Heilsökonomie, der einenden Selbstmitteilung Gottes in Christus und dem Heiligen Geist näher aus. Diese christologische Blickrichtung eröffnet eine heilsgeschichtliche, dynamische Sichtweise der Kirche und führt zu der Erkenntnis, daß die Kirche in den göttlichen Heilsplan eingeordnet und aufgrund ihrer Christusbezogenheit als umfassendes Heilssakrament zu bezeichnen ist: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).<sup>11</sup> Aufgrund ihrer Christusverbundenheit ist die gesamte

Kirche ein sakramentales Heilszeichen: Sie zeigt an und bewirkt die Einheit der Menschen mit Gott wie auch der Menschen untereinander, sie ist Zeichen und Instrument für die Heilsmittlung zwischen Gott und den Menschen.

Die christologische Begründung der Kirche und ihr Verständnis als Grundsakrament wird insbesondere im 3. Artikel der Kirchenkonstitution näher erläutert: Christus hat, vom Vater gesandt, das Geheimnis Gottes offenbart und durch seine Erlösungstat das Reich Gottes auf Erden begründet. Das „Reich der Himmel“ ist im Sakrament Kirche schon gegenwärtig und „wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt“. Alle, die zur Kirche gehören, bezeugen also auf sakramentale Weise das Reich Gottes, auf das hin sie in der Nachfolge Jesu Christi ständig unterwegs sind; so ist die Kirche wirksames Heilswerkzeug im Dienst der Verwirklichung des Reiches Christi. Ihrer inneren Wirklichkeit nach wurde die Kirche von Gott durch Jesus Christus gestiftet und wird im Heiligen Geist fortwährend geheiligt. In diesen Heilzusammenhang werden die Gläubigen durch die Heilsgüter des Gotteswortes und der Einzelsakramente, die Grundvollzüge der sakramental verfaßten Kirche, einbezogen.

Die Bezeichnung „Kirche als Sakrament“ war auf dem Konzil nicht unumstritten. Daß sich am Ende der Vorstoß von 130 Vätern durchsetzen und es damit zu einer der zentralsten Aussagen des Konzils kommen konnte, ist zum einen darin begründet, daß die Kirche nur analog zu den Einzelsakramenten, also sehr zurückhaltend als Sakrament des Heils bezeichnet wird: Sie ist „gleichsam (veluti)“ Sakrament. Als solches geht sie den übrigen sieben Einzelsakramenten als Grund- oder Wurzelsakrament voraus. Zum andern war die Terminologie „Kirche als Sakrament“ keineswegs neu. Sie geht auf den paulinischen Ausdruck „Mysterium“ zu-

rück, der die rettende Liebe Gottes meint (1 Kor 1,23) und vom Verfasser des Epheserbriefes explizit auf das liebevolle Verhältnis Christi zu seiner Kirche bezogen wird (Eph 5,32). Die Kirche ist also Teil der göttlichen Heilsoökonomie, die das NT allgemein „Mysterium“ nennt. Weil die Kirche in den durch Jesus Christus offenbarten und durch den Heiligen Geist sich verwirklichenden Heilsratschluß Gottes, die Welt mit sich zu versöhnen (Kol 1,20), einbezogen ist, d.h. am Mysterium Gottes teilhat, darum ist sie selbst ein Mysterium. In der Vätertheologie wurde der biblische Begriff „Mysterium“ mit dem lateinischen Äquivalent „sacramentum“ wiedergegeben und so die göttliche Stiftung und Einsetzung der Kirche und die allen menschlichen Aktivitäten zuvorkommende Gnade Gottes betont.

Die Wiederanwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche ging mit der Rezeption des biblischen Leib-Christi-Gedankens einher: Während in der Patristik bzw. im Frühmittelalter im Anschluß an den paulinischen Leib-Christi-Begriff der „Corpus Christi“ teilweise ununterschieden sowohl auf die Eucharistie als auch auf die Kirche Anwendung fand – wobei die Kirche als der eigentliche „Corpus Christi“ galt und die Eucharistie als „Corpus Christi mysticum“ im Sinne eines sakramentalen Zeichens der Kirche –, so kehrten sich infolge der Abendmahlsstreitigkeiten des 11./12. Jh.s die Bezeichnungen um und setzte eine Konzentration auf die Einzelsakramente ein. Weil damit verbunden die äußere, institutionelle Dimension der Kirche starke Beachtung fand, wurde in der Scholastik, vor allem seit der Reformation, aus der ursprünglich mystischen Sichtweise der Kirche eine juristische Idee. Die Kirche wurde im Sinne der Rechtssprache zur Körperschaft („societas ecclesiae“) und ihre Sichtbarkeit und Institutionalität in Abgrenzung zur reformatorischen Theologie so stark betont, daß sie geradezu als ein Rechtsapparat erscheinen mußte: Der theologische Gesichtspunkt der Sakramentalität wurde durch die juristische Kategorie der Legitimität abgelöst. Diese ekklesiologische Verengung versuchte das Konzil durch die Wiederbelebung der frühkirchlichen Leib-Christi-Lehre, also eines Denkens in sakramentalen Strukturen aufzusprengen. Dabei galt es zugleich eine mystische Überzeichnung der Kirche abzuwehren, die von einer bestimmten Rezeption des Sakramentsbegriffs Anfang dieses Jahrhunderts herrührte: Aufgrund eines mystisch-organistischen Verständnisses des Ausdrucks „Corpus Christi mysti-

cum“ kam es zu einer starken Identifizierung der Kirche mit dem mystischen Leib Christi bis dahin, daß das Sakrament Kirche als der verlängerte Arm Jesu Christi („Christus prolongatus“), als dessen fort-dauernde Inkarnation verstanden wurde. Dies machte aus der Kirche ein geschlossenes System und trug zur Hypostasierung und Ideologisierung ihrer rechtlichen Verfassung bei.

Mit der Rezeption der altkirchlichen Terminologie „Kirche als Sakrament“ verfolgten die Konzilsväter also eine doppelte Intention. Zum einen sollte damit die Zuverlässigkeit Gottes ausgedrückt sein: Die Kirche gründet nicht in ihrer institutionellen Verfassung, sondern wie es der dritte Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses besagt im „Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht“, in der Zuwendung Gottes zum Menschen und ist darum nicht als ein das Heil selbst bewirkendes Subjekt zu betrachten. Zum andern sollte der Sakramentsbegriff dazu beitragen, die Identifizierung von Kirche und Christus aufzusprengen, indem klar-gestellt wird, daß die Kirche nur sichtbares Zeichen und wirkmächtiges Mittel des unsichtbaren Heils, nicht aber das Bezeichnete selbst ist –, wie überhaupt jede Ähnlichkeit eine größere Unähnlichkeit mit einschließt (DH). Als Realsymbol des wirkenden Geistes Gottes verfügt die Kirche weder über das göttliche Heil noch ist sie das Reich Gottes, vielmehr ist sie nur wirksames Zeichen und Werkzeug für das Heilshandeln Gottes.

Mit Hilfe des Sakramentsbegriffs gelang es dem Konzil, die ursprüngliche theologische Tiefe der Leib-Christi-Lehre wiederzugewinnen: Als Leib Christi kommt der Kirche sowohl eine sichtbare als auch eine verborgene Dimension zu. Sie ist weder „societas perfecta“ noch „civitas platonica“, sondern eine „komplexe Wirklichkeit“, die „aus menschlichen und göttlichen Elementen“ zusammenwächst. Sie ist eine mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und zugleich ein geheimnisvoller Leib Christi, eine geistige Gemeinschaft (LG 8). Als sakramentales Zeichen ist sie sichtbar, und als solches weist und führt sie zugleich auf das Urmysterium hin, das Christus selbst ist. Zwar hängen das Heilswerk Christi und die Kirche als Leib Christi sakramental zusammen, dennoch aber sind beide nicht miteinander identifizierbar: Die Kirche ist nicht schon die Heilswirklichkeit, sondern nur das Heilswerkzeug; nicht sie, sondern „Christus ist das Licht der Völker“, das „auf dem Antlitz der Kirche [lediglich] widerscheint“; nicht aus sich,

sondern „in Christus ist sie gleichsam das Sakrament“ (LG 1), und als solches gehören zu ihr auch menschliche Elemente. Damit wird der Weg zur kritischen Selbst-reflexion und zum Bekenntnis eigener Sündhaftigkeit frei.

Auf dem II. Vatikanum bekannte das kirchliche Lehramt erstmals, daß die Kirche, insofern sie Sakrament ist, von der Sünde selbst durchdrungen wird. Sie „umfaßt Sünder in ihrem eigenen Schoße“ und ist selbst „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“, weshalb sie „immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung“ (LG 8) geht. Als „menschliche und irdische Einrichtung“ ist die Kirche zur „dauernden Reform gerufen“ (UR 6), und darum müssen „wir alle täglich beten: 'Vergib uns unsere Schuld' (Mt 6,12)“ (LG 40), nur so kann „das Zeichen Christi auf dem Antlitz der Kirche klarer erstrahlen“ (LG 15).

Die Bezeichnung „Kirche als Sakrament“ führte in nachkonziliarer Zeit zu verschiedenen Mißverständnissen: Befürchteten manche Konzilsväter, daß mit der sakramentalen Sicht der Kirche die katholische Ekklesiologie durch reformatorische Elemente durchsetzt würde, so wurde umgekehrt der Sakramentalisierung der Kirche in der protestantischen Theologie, die den Sakramentsbegriff exklusiv christologisch interpretiert, durchweg eine Abfuhr erteilt. Denn eine Ekklesiologie, die die Kirche in das Rechtfertigungsgeschehen einbezieht und so die Souveränität Jesu Christi als Haupt der Kirche schmälere, stehe zum Kernsatz der Rechtfertigungsbotschaft, dem „sola gratia“ (allein aus Gnade) im krassen Gegensatz. Wenn auch dem Versuch, aus diesem Kontroversthemata eine konfessionelle Grundentscheidung zu konstruieren – Rechtfertigung oder Kirche – widersprochen werden muß,<sup>12</sup> so wird hier dennoch deutlich: Die Rechtfertigungslehre ist nicht nur eine Glaubenswahrheit unter anderen, sondern Kern der christlichen Botschaft und ein hermeneutisches Prinzip, das alle theologischen Disziplinen und Aussagen bestimmt. Nach lutherischem Urteil ist sie gar das Kriterium kirchlicher Verkündigung schlechthin; mit ihr steht oder fällt die christliche Kirche („articulus stantis vel cadentis ecclesiae“).<sup>13</sup>

### Kirche als Sakrament des wirkenden Geistes Gottes

Es besteht zwar konfessionelle Einigkeit, daß ein Konsens in der Rechtferti-

gungsfrage Konsequenzen für die übrigen theologischen Traktate nach sich ziehen muß,<sup>14</sup> uneins aber ist man sich in der Frage, ob eine sakramentale Kirchensicht das Evangelium und seine Explikation durch die Rechtfertigungslehre verdunkelt. Resultiert aus der Bezeichnung „Kirche als Sakrament“ nicht deren Hypostasierung? Widerspricht die heilsmittlerische Funktion der Kirche nicht der Alleinursächlichkeit der Gnade Gottes? Bedeutet es nicht eine Gefährdung der Bedingungslosigkeit der Heilsgabe und des Heilempfangs, wenn dem ordinierten Amt samt der apostolischen Amtssukzession eine ekklesiale Notwendigkeit zugesprochen wird?

Für die Ökumenediskussion ist es von erheblichem Gewicht, daß nach katholischer Lehre gerade mit der Idee „Kirche als universales Heilssakrament“ die Sündigkeit der Kirche zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Konzilsväter sahen hier die Möglichkeit, der Etablierung einer sündlosen, glorreichen Kirche über der Sündigkeit ihrer Mitglieder – wie etwa in der Enzyklika „Mystici corporis“ von Pius XII. (1943) – entgegenzuwirken. Denn der Sakramentsbegriff eröffnet die Möglichkeit zur kritischen Selbstreflexion: Die sichtbare Kirche ist nicht der mystische Leib Christi in seiner real-irdischen Existenz, sondern nur ein sakramentales Zeichen („corpus christi reale“) des verborgenen Leibes Christi („corpus christi mysticum“). Mit ihrer äußeren sichtbaren Zeichenhaftigkeit kann das Abbild, die Kirche, ihr Urbild, Jesus Christus, auch verdunkeln bzw. verzerren. Die Geschichte der Kirche enthält unselig viele Beispiele für ihr Affiziertsein mit der Sünde. Dennoch ist die Kirche durch das Erlösungswerk Christi, der „die Kirche liebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen“ (Eph 5,25f), „unzerstörbar heilig“ („indefectibiliter sancta“) (LG 39). Hierin unterscheidet sie sich grundlegend von ihren Mitgliedern.

Wenn die sakramentale Kirchensicht einer kritischen Selbstreflexion dient, die jeden Triumphalismus unterbindet und statt dessen zu der auch in der katholischen Tradition gut belegten Bitte führt:

„Vergib uns unsere Schuld“, dann besteht in bezug auf das Kirchenattribut „Heiligkeit“ kein wirklicher Dissens mehr<sup>15</sup> – unabhängig davon, wie Sündhaftigkeit und Heiligkeit zusammengedacht werden.<sup>16</sup> Ein sakramentales Kirchenverständnis vermag zudem eine falsche Einschätzung der heilsmittlerischen Funktion der Kirche zu korrigieren. Denn als Realsymbol der gnadenhaften Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes ist die Kirche nicht im Besitz des göttlichen Heiles, sie handelt nicht aus sich selbst heraus, sondern hat immer wieder neu darum zu bitten, daß der Heilige Geist sie belebt und Gott selbst durch sie handelt. Keine rechtliche Verfassung, sondern allein der Gottesgeist sorgt dafür, daß durch ihre realsymbolische Repräsentation das Heilswerk Jesu Christi heilswirksam dargestellt und dargeboten wird, so daß „menschlich-geschichtliche Handlungen in all ihrer Gebrochenheit und Armseligkeit doch zum Ort göttlicher Nähe“<sup>17</sup> werden. So ist Jesus Christus auch im kirchlich-sakramentalen Handeln das eigentliche Handlungs-subjekt. Die heilsmittelnde Funktion der Kirche ist und bleibt dem Wirken des Geistes Gottes und Jesu Christi dienend zugeordnet, weshalb das II. Vatikanum das kirchliche Amt als Dienstamt („ministerium“) (LG 32) bezeichnete, die dienende Zuordnung der Kirche zum Evangelium (DV 10; 21) und ihre charismatische Struktur (LG 12) betonte: Der Heilige Geist vermittelt die Kontinuität zwischen Christus und der Kirche (DV 8ff; LG 9), er schenkt ihr Leben und Wachstum (LG 7f), erint (LG 4, 7; AG 15 u.ö.), heiligt und hält das Gottesvolk im überlieferten Glauben (LG 12) und trägt, begleitet und lenkt die apostolische Tätigkeit (AG 3–5).

Der Heilige Geist ist nicht der Garant für die institutionellen Elemente der Kirche, sondern umgekehrt: Die Kirche ist „Creatura Spiritus Sancti“, Geschöpf des Heiligen Geistes und ihm dienend zugeordnet: Durch sie wirkt Gottes Geist in der Welt. Die Konzilsväter deuten die spezifische Verbindung von Kirche und Heiligem Geist in Analogie zum Mysterium des fleischgewordenen Wortes: „Auf eine ganz ähnliche Weise [dient] das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist

Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes“ (LG 8). Wenn die Ekklesiologie konsequent als Funktion der Pneumatologie, die Kirche als Zeichenwirklichkeit des Geistes begriffen wird, ergibt sich in der Frage ihrer heilsvermittelnden Funktion ein größerer ökumenischer Spielraum: Eine betont pneumatologisch konzipierte Ekklesiologie macht deutlich, daß das Leben der gesamten Kirche einschließlich ihrer Heilsvermittlung einen instrumentellen Charakter und insofern eine epikletische Struktur besitzt: Wie die Kirche Frucht des freien Heilshandelns Gottes ist, so kann sie nur im und mit Hilfe des Heiligen Geistes universales Sakrament des Heiles sein. Um in Wort und Sakrament das Evangelium Christi heilswirksam vermitteln zu können, darf sie in göttlicher Gewißheit vollmächtig um jenen Christusgeist bitten, durch den der Auferstandene „seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament“ gemacht hat (LG 48). Damit ist das Handeln der Kirche als ein grundsätzlich empfangendes zu charakterisieren: Nur im Hören auf Gottes Wort kann die Kirche die Gabe des Heils empfangen (DV 1), die dann zu ihrer Aufgabe wird: Sie hat das Evangelium heilswirksam zu vermitteln, hörbar in der Verkündigung und sichtbar in den Sakramenten.

Die Kirche ist Institution, zugleich aber auch Funktion des Geistes Gottes und insofern Ereignis, Geschehen: Kraft des Heiligen Geistes ist Jesus Christus im Leben und in der Verkündigung der Kirche lebendig gegenwärtig. Der Heilige Geist ist das Lebens- und Wirkprinzip der Kirche, und er handelt frei, in lebendigen Charismen, aber auch in und durch sakramental amtliche Strukturen und konkrete Mittel, gerade so „wie Gott sich selbst in der Menschwerdung an eine konkrete menschliche Natur bindet“.<sup>18</sup> Doch wie Christus und Kirche nicht einfach identifiziert werden dürfen, so dürfen auch die institutionell-kirchlichen Strukturen nicht kurzerhand mit den freien Charismen harmonisiert werden. Das Wirken des Geistes Gottes ist weder auf die Grenzen der Kirche beschränkt (Joh 3,8) noch durch die Kirche verfügbar oder planbar. Institution und Charisma schließen sich nicht aus. Sie

können mitunter im Widerstreit liegen, dennoch gehören sie zusammen, so daß sie nicht gegeneinander auszuspielen, sondern dialektisch miteinander zu vermitteln sind: Der Heilige Geist handelt spontan, wie er sich gleichermaßen fester Strukturen bedient; sein freies Wirken braucht feste Formen analog zur Inkarnation des Gottessohnes.

## Ausblick

Allein im Kontext der Geisttheologie kann die Rede von der Sakramentalität der Kirche richtig verstanden werden. Wenn Offenbarkeit und Verborgenheit, Bindung und Freiheit göttlichen Heiles pneumatologisch miteinander vermittelt werden, ist es möglich, sowohl Sündigkeit und Heiligkeit der Kirche als auch ihre heilsmittlerische Funktion und die Alleinursächlichkeit der ungeschuldeten Gnade Gottes zugleich auszusagen. Darum vermag nur eine pneumatologisch, epikletisch orientierte Ekklesiologie in der Kirchen- bzw. Ämterfrage einen wirklichen ökumenischen Fortschritt zu erzielen: Wird das Wirken Christi und des Heiligen Geistes in Wort und Sakrament stärker gewichtet als die kirchliche Vermittlung, dann hängt die Gültigkeit kirchlicher Ämter und Sakramentenspendung nicht mehr allein von der Erfüllung institutioneller Kriterien ab, sondern von einem geistlichen Urteil über die geistliche Ursprungstreue nicht-katholischer Kirchen. Für eine Kirchen- bzw. Eucharistiegemeinschaft wäre es ausreichend, wenn in einem geistlichen Urteil der apostolische Inhalt solcher geistlicher Ämter anerkannt werden könnte, deren Kirchen sich in pneumatologischer Kontinuität mit der Kirche der Apostel und deren Sendung befinden, weil der Geist Gottes als Letztprinzip kirchlicher Apostolizität in ihnen am Werk ist – jener Geist, der „bisweilen ... sogar sichtbar der apostolischen Tätigkeit voran[geht]“ (AG 4).

Weitere Überlegungen sollten von der fundamentalen Einsicht geprägt sein, daß das Handeln Gottes allem kirchlichen Tun zuvorkommt und darum das sakramentale Wesen der Kirche samt ihrer sakramentalen Zeichenhaften Elemente nur im Wirken des Heiligen Geistes ihre Wirklichkeit besitzen. Nicht von ungefähr nennt das II. Vatikanum ja als erstes Kriterium für die wahre Kirche die Gabe des Heiligen Geistes (LG 14). Damit aber entzieht sich die Subsistenz der wahren Kirche letztlich jeder institutionellen Verfügbarkeit und wird aus der rechtlichen Frage nach dem

Wesen der Kirche und der Gültigkeit ihrer Ämter eine pneumatologische. Sie führt, da Gottes Geist die Apostolizität der Kirche im Hinblick auf Ursprung und Sendung bewirkt, „in den Bereich der 'geistlichen' Erfahrung von der Wirksamkeit des Geistes in den anderen Kirchen“ hinein.<sup>19</sup> In diesem Sinne müssen letztlich alle ökumenisch noch offenen ekklesiologischen Fragen in einen größeren pneumatologischen Horizont eingeordnet werden und „im Prozeß eines Zusammenwachsens aus gemeinsamen christlichen Erfahrungen reifen“.<sup>20</sup> Dieser Wachstumsprozeß findet darin seine Begründung, daß es auch außerhalb der katholischen Kirche ekklesiale Wirklichkeiten gibt, die vom Geist Christi als Mittel des Heils gebraucht werden (UR 2f, 19; LG 8, 15; AG 15).

Als Grundsakrament lebt die Kirche aus dem, dem sie dient: dem Ursakrament Jesus Christus. Weil Sakrament selbst einen Vollzug, eine Handlung meint, darf sich der ökumenische Prozeß, was die sakramentale Sicht der Kirche anbelangt, nicht auf die Gesprächsebene beschränken, sondern muß sich vor allem auf die kirchliche Praxis konzentrieren und hier evident werden – nur wer „die Wahrheit tut, kommt zum Licht“ (Joh 3,21). In der Frage des Kirchenverständnisses ökumenische Fortschritte erzielen zu wollen, heißt darum nicht zuletzt, in der Praxis dem Wirken des Gottesgeistes Raum zu geben, nicht theoretisch über ihn verfügen zu wollen, sondern sich ihm praktisch zur Verfügung zu stellen und sich von ihm leiten zu lassen. Dazu gehört auch, daß die Verweigerung einer gemeinsamen Eucharistiefeyer, der Quelle kirchlicher Einheit, dort aufgehoben wird, wo Gottes Geist zur Einsicht führt, daß er sich anderer christlicher Kirchen ebenso als Mittel des Heils bedient und deren Ämter aufgrund seines zuvorkommenden Handelns geistliche Früchte tragen. Die Gültigkeit kirchlicher Ämter hängt weniger von der Gültigkeit der Ordination als vielmehr von der Frage ab, ob sich Gottes Geist, der „weht, wo er will“ (Joh 3,8), ihrer bedient.

Dr. Christoph Böttigheimer hat sich bei Prof. Dr. Peter Neuner (München) in Systematischer Theologie habilitiert; gegenwärtig übt er das Amt des kath. Dekans in Tübingen aus.

## Anmerkungen:

- 1 Ökumenisches Direktorium 1993, Nr. 132.
- 2 Ebd., Nr. 129.

3 Ch. Böttigheimer, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Zur Frage gegenseitiger Anerkennung der Ämter als Bedingung von Kirchengemeinschaft, in: *Catholica* 51 (4/1997), 300-314.

4 Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente u. Amt im Zeitalter der Reformation u. heute, hg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg i. Br. 1986, 157-167.

5 Ebd., 167, 9-14.

6 Kirchengemeinschaft in Wort u. Sakrament, Paderborn-Hannover 1984, 14.

7 Kirche u. Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigung. Gemeinsame Römisch-Katholische, Evangelisch-Lutherische Kommission, Paderborn 1994, Nr. 128.

8 Ebd., Nr. 134; Eucharistie u. Amt. Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme (1970): H. Meyer, Luthertum u. Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse u. Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA u. auf Weltebene, Frankfurt 1973, Nr. 57; G. Gaßmann, Kirche als Sakrament. Die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut (Konfessionskundl. Schriften 15), Paderborn 1983, 171-201.

9 LV (s. Anm. 4), 63.

10 Kirche u. Rechtfertigung (s. Anm. 7), Nr. 125-129.

11 SC 5, 26; LG 9, 48, 59; GS 42, 45; AG 1, 5.

12 P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?: StZ 202 (1984), 591-604; Kirche zwischen Sakramentalität u. Sünde. Zum kath. Kirchenverständnis in unserer Zeit: ÖR 43 (1994), 389-404, hier 402f.

13 Apologie IV: BSLK 159, 1f; Schmalk. Artikel: BSLK 415, 21-416, 6; FC II, 6: BSLK 916, 21-33.

14 Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Hg. v. H. Meyer und G. Gaßmann, Frankfurt 1987, 193.

15 H. Mayer, Sündige Kirche? Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische „Grunddifferenz“: ÖR 38 (1989), 397-410; E. Jüngel, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 311-334.

16 P. Neuner, Die Kirche als Gemeinschaft der heiligen Sünder oder der sündigen Heiligen?: US 40 (1985), 93-103.

17 Th. Schneider, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: H. Althaus [Hg.], Kirche. Ursprung u. Gegenwart, Freiburg 1984, 79-118, 96.

18 Montreal, Vierte Weltkonferenz für Glaube u. Kirchenverfassung, 12.-26. Juli 1963: Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, hg. v. L. Vischer im Auftrag des Referats für Glaube u. Kirchenverfassung, München 1965, A I, 32; LG 8.

19 W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den luth. Kirchen: ThQ 151 (1971), 97-109, hier 108. Ch. Böttigheimer, Apostolische Amtssukzession (s. Anm. 3), 311ff.

20 Ebd.