

# Zur rationalen Begründungsfunktion sakramentaler Ekklesiologie

von Alexander Loichinger

Hat die Kirche die Botschaft Christi verraten? Taugt ihre auf Autorität gründende Theologie? Die Kirche ist heute in eine doppelte Legitimationskrise geraten, nämlich angesichts ihrer tatsächlich belasteten Geschichte und angesichts des Scheiterns der traditionellen (Vaticanum I) göttlichen Begründung durch Jesus. Eine Lösung bietet das sakramentale Verständnis von Kirche (Vaticanum II). Die rationale Legitimation der Kirche besteht in ihrer Funktion, das eschatologische Gottesheil bereits jetzt präsent, sprich: real erfahrbar und lebbar zu machen, wenn auch in irdisch-gebrochener Gestalt (LG 1, 9 u. 48). Die Kritik am konkreten Wirken der Kirche wird damit auf die Ebene der Symptomkritik verwiesen. Nur wenn die Kirche ihren Wesensauftrag, sakramentales Heilszeichen zu sein, völlig verfehlt, d. h. auf jeder Ebene ihrer konkreten Vollzüge und Einrichtungen ausschließlich dysfunktional wirkt, hätte sie keine rationale Legitimation mehr.

## 1. Aktuelle Kirchenkritik

Der Titel mag ein wenig kompliziert klingen<sup>1</sup>. Hinter ihm steckt aber ganz einfach die Frage, was Kirche eigentlich legitimiert. Was sichert ihr eigentlich ihr Existenzrecht? Die Behauptung, dass sich Kirche überhaupt nicht mehr legitimieren lässt, ist heute ein zentraler Gegenstand aktueller Kirchenkritik. Dabei beruft man sich auf ihre destruktive Praxis in Geschichte und Gegenwart, die man vor allem unter folgenden drei Stichworten nachzuweisen sucht.

1. Da ist erstens das Stichwort von der *Kriminalgeschichte des Christentums*. Das ist zugleich ein Buchtitel von Karlheinz Deschner.<sup>2</sup> Danach lässt sich die gesamte Kirchengeschichte lesen als eine Geschichte voller Grausamkeiten: Vernichtung des Heidentums, Schwertmissionen Karls des Großen, die Kreuzzüge, in denen sich die Kirche die Idee des heiligen Krieges aneignete, die Albigenser- und Katharerkriege, die Religionskriege der Reformation, schließlich das grausame Kapitel der Inquisition und Hexenverfolgung, worin die Kirche die Folter als ein von Gott vorgesehenes Mittel der Wahrheitsfindung anerkannte. Und die traurige Bilanz ist, dass die Kirche im Verlauf ihrer Geschichte ziemlich vielen Menschen das Leben gekostet hat. Keine Religion, so Deschners Resü-

---

<sup>1</sup> Im vorliegenden Beitrag handelt es sich um die lediglich um die Anmerkungen erweiterte Fassung meiner Habilitationsvorlesung vom 23. Februar 1999 vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München für das Fach Fundamentalthologie und Ökumenische Theologie.

<sup>2</sup> *Karlheinz Deschner, Kriminalgeschichte des Christentums*, 4 Bde., Hamburg 1996 ff. – *Ders.*, Die unheilvollen Auswirkungen des Christentums. In: Edgar. Dahl (Hg.), *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*, Hamburg 1993, 182–193.

mee, habe ihre Botschaft so sehr verraten wie die Kirche.<sup>3</sup> Sie habe eher Krieg und Gewalt gebracht als das Evangelium. Sie habe daher jeden Anspruch auf eine Moralinstanz und auf Glaubwürdigkeit verspielt, und die Rede von der *heiligen* (katholischen und apostolischen) Kirche klinge nicht nur unehrlich, sondern sogar zynisch, wenn man an diese Liste der von der Kirche begangenen kriminellen Taten denkt.

2. Und da ist zweitens das Stichwort vom *Elend der Theologie*. Es stammt von Hans Albert und beinhaltet im weiteren Sinn den Vorwurf der Fortschritts- und Wissenschaftsfeindlichkeit der Kirche. Dabei verweist man auf die peinlichen Rückzugsgefechte gegenüber der Naturwissenschaft – man denke an Galilei und Darwin. Dabei verweist man auch darauf, dass sich die Kirche offenbar schwer tut, neues Wissen in ihr Lehrgebäude zu integrieren. Sie tue sich schwer, so der Vorwurf, den Glauben plausibel zu machen in einer Welt, die von Naturwissenschaft und Technik geprägt ist. Demgegenüber poche sie auf die Glaubenstugend des Gehorsams und der Unterwerfung, und mute selbst den Gutgläubigen oft genug die Schizophrenie zu, dass sie im Glauben ganz andere Dinge für wahr halten sollen denn als aufgeklärte Menschen des 20. Jahrhunderts. Man könne aber heute nicht mehr alles glauben, was der mittelalterliche Mensch geglaubt hat. Die lehramtliche Dogmatik aber, so der harte Vorwurf, bewege sich oft noch weitgehend auf dem Niveau des Mittelalters. Und das sprichwörtliche »Elend der Theologie« bestehe darin, dass man auf kritische Nachfragen nach dem »Warum« vielfach nur die autoritative Antwort bekommt, dass es eben so sei. Daran schließt sich sofort ein weiterer Vorwurf an. Er bezieht sich auf das autoritative unwissenschaftliche Machtgehabe, mit dem die Kirche Kritikern gegenübertritt. Differenzen würden durch ein Machtwort oder durch Ausschluss gelöst, nicht durch rationalen Dialog. Eine solche indoktrinäre Institution aber habe in der heutigen Gesellschaft nichts mehr zu suchen. Sie gehört aufgelöst.

3. Da ist schließlich das dritte Stichwort von der *neurotisierenden Erziehung* bzw. *Wertevermittlung* der Kirche. Vor allem Bugge greift das Bild vom allmächtigen, strafenden Gott an, die Vorstellungen von Fegefeuer und Hölle.<sup>4</sup> Man spricht von »dämonischen Gottesbildern«, vom »gefälschten Glauben«, und meint damit die Folgen, die ein solches von der Kirche vermitteltes Gottesbild im Menschen anrichtet.<sup>5</sup> Überdies erziehe die Kirche bewusst zu Angst und Schuldgefühlen. Die Angst vor Sünde werde als Motiv moralischen Handelns ausgegeben, nicht die freie autonome Einsicht des Einzelnen. Eine solche Handlungspraxis sei aber infantil und schüre zudem das Phänomen an, das die klinische Psychologie mit ekklesiogenen Neurosen umschreibt – angefangen von übertriebenen Gewissensbissen über innere Blockaden bis hin zu Unfreiheit, Skrupulosität und Depressionen. Generell erhebt man den Vorwurf, dass viele kirchliche Moralvorstellungen nicht nur antiquiert und unverständlich seien, sondern die kirchliche Sozialisation vielfach Neurotiker hervorbringe – und damit viele psychisch leidende Menschen.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> K. Deschner, Die unheilvollen Auswirkungen des Christentums (wie Anm. 2), 182.

<sup>4</sup> Franz Bugge, Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Reinbeck 1992. – Ders./Edgar Dahl, Der Preis des christlichen Trostes. In: E. Dahl (Hg.), Die Lehre des Unheils (wie Anm. 2), 156–161.

<sup>5</sup> Karl Frielingsdorf, Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung, Mainz 1992. – Karlheinz Deschner, Der gefälschte Glaube, München 1988. – Tilmann Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt 1976.

<sup>6</sup> Vgl. Eugen Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, München 1991.

Soweit diese drei Schlagworte, die letztlich auf das gemeinsame, vernichtende Fazit hinauslaufen: *Die Kirche spielt eine üble, destruktive Rolle. Sie hat jeden Vertrauensvorschuß längst aufgebraucht. Sie soll aus unserer Gesellschaft verschwinden!* Das ist der Grundtenor der Bücher von Deschner, de Rosa, Hermann, Bugge, Mynarek, Dahl usw., die in jeder größeren Buchhandlung in den vordersten Regalen stehen, und zwar mit Auflagen, von denen theologische Bücher meist nur träumen können.<sup>7</sup> Neu an dieser Kritik ist die Radikalität, womit sie der Kirche ihr prinzipielles Existenzrecht abspricht. Diese Kritik tritt also mit dem Anspruch auf, nicht nur irgendwelche Symptome zu kritisieren, sondern die Kirche in ihrem Lebensnerv zu treffen, in ihrem *Existenzrecht*. Und verschärft wird diese Situation dadurch, dass auch die traditionelle Kirchenbegründung nicht mehr trägt, und zwar aus innertheologischen Gründen.

## 2. Traditionelle Kirchenbegründung

Im Mittelpunkt der traditionellen Begründungsstrategie stand der Gedanke, dass die Kirche durch Jesus begründet worden ist. So formuliert das I. Vaticanum in seiner dogmatischen Kirchenkonstitution *Pastor aeternus*: »Der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen (1 Petr 2,25) beschloß, um dem heilbringenden Werk der Erlösung Dauer zu verleihen, die heilige Kirche zu bauen, ...«.<sup>8</sup> Und der entsprechende Text im sogenannten Antimodernisteneid Pius' X. (1910) lautet: »Ich glaube an die Kirche, die ... durch den wirklichen, historischen Christus, als er bei uns weilte, direkt gegründet wurde und aufgebaut wurde auf Petrus, ...«.<sup>9</sup>

1. Der Vorteil dieser Begründungsstrategie liegt auf der Hand. Denn wenn die Kirche nachweislich vom Gottmenschen Jesus gestiftet worden ist, dann hat sie eine definitive, absolute göttliche Begründung. Und diese Begründung kann ihr per definitionem niemand sinnvoll streitig machen. Dieser unleugbare Vorzug machte diese traditionelle Kirchenbegründung auch so praktisch und effektiv. Denn gewiss kann man danach an der Kirche Kritik üben. Aber diese Kritik konnte nicht bis ins Mark dringen. Sie konnte auf Fehler und Unzulänglichkeiten hinweisen. Aber sie konnte eines nicht: das Existenzrecht von Kirche grundsätzlich in Frage stellen. Denn dieses glaubte man zwingend schlüssig aus der göttlichen Einsetzung selbst deduzieren zu können.

2. Diese Begründungsstrategie wird heute freilich durch die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese selbst entschieden angezweifelt. Sie machen vor allem eines klar,

---

<sup>7</sup> Vgl.: K. Deschner, *Der gefälschte Glaube* (wie Anm. 5). – Ders., *Die Politik der Päpste im 20. Jahrhundert*, München 1991. – Ders., *Opus Diaboli*, Hamburg 1994. – Ders., *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums*, Wien 1994. – Ders., *Kriminalgeschichte des Christentums* (wie Anm. 2). – Ders./Horst Hermann (Hgg.), *Der Antikatechismus. 200 Gründe gegen die Kirchen und für die Welt*, Hamburg 1991. – Peter de Rosa, *Gottes erste Diener. Die dunkle Seite des Papsttums*, München 1989. – Ders., *Der Vatikan – von Gott verlassen?*, München 1993. – Horst Hermann, *Die Kirche und unser Geld*, München 1992. – Ders., *Die Caritas-Legende*, Hamburg. *Wie die Kirche die Nächstenliebe vermarktet*, Hamburg 1993. – F. Bugge, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben* (wie Anm. 4). – Hubertus Mynarek, *Erste Diener Seiner Heiligkeit*, Köln 1993. – E. Dahl (Hg.), *Die Lehre des Unheils* (wie Anm. 2).

<sup>8</sup> DH 3050.

<sup>9</sup> DH 3040.

nämlich dass sich zwischen historischem Jesus und nachösterlicher Heidenkirche gar keine so nahtlose Beziehung herstellen lässt, wie das die traditionelle Kirchenbegründung zwangsläufig voraussetzen muss. Da ist einmal das Problem der Naherwartung Jesu. Sie führt Conzelmann zu dem Schluss, dass der offensichtliche Glaube Jesu an die nahe bevorstehende Endzeit den Gedanken an die Stiftung einer längerfristigen Kirche ausschließt.<sup>10</sup> Da ist ferner das Problem der Heidenkirche und die Frage, ob sie wirklich in der ursprünglichen Intention Jesu lag. Wiederum gibt hier die Exegese eine klare Antwort, nämlich »nein«. Jesus wusste sich ausschließlich zum alttestamentlichen Gottesvolk gesandt, wie Jeremias feststellt.<sup>11</sup> Es ging Jesus also um die endzeitliche Erneuerung des Gottesvolkes Israel und nicht um die Gründung einer neuen, davon unabhängigen Heiden-Kirche, wie auch Lohfink abschließend konstatiert.<sup>12</sup>

3. Diese beiden Überlegungen genügen bereits, um klar zu machen, inwiefern die traditionelle Kirchenbegründung nicht mehr funktioniert. Für unseren Zusammenhang wirft das sofort die Frage auf: *Wenn Kirche in diesem Sinn keine absolute Begründung hat, gewinnt dann die eingangs zitierte Kirchenkritik nicht doch eine zugleich vernichtende Schlagkraft?* Jedenfalls kann sie jetzt, wie es scheint, wirklich bis ins Mark treffen und stellt scheinbar nicht nur eine Symptomkritik an peripheren Fehlern dar, sondern greift nach dem Existenzrecht der Kirche selbst, und das eben um so mehr, als die bisherige absolute Kirchenbegründung entfällt. Entsprechend besteht die vornehmliche Aufgabe darin, klarzustellen, inwiefern der Kirche auch durch diese radikale Kritik ihr Existenzrecht sinnvoll nicht abgesprochen werden kann. Meines Erachtens kann man das leisten, wenn man sich das Begründungspotential klar macht, das in der sogenannten *sakramentalen Ekklesiologie* des II. Vaticanums liegt. Dazu müssen wir uns jetzt aber um diesen Begriff selbst ein wenig bemühen.

### 3. Begriff sakramentaler Ekklesiologie

Wenn das Konzil in Lumen Gentium Kirche als »umfassendes Heilssakrament« (LG 48) beschreibt, erfindet es damit nicht etwas Neues, sondern nimmt mit Entschiedenheit die urbiblische Idee des Reiches Gottes, des Volkes Gottes und der Heilsgeschichte in Blick. Daher darf ich zunächst darauf eingehen, was diese Begriffe für das alttestamentliche Israel und die junge Kirche bedeuteten, damit wir von daher ein besseres Verständnis von Kirche als Sakrament gewinnen können. Zunächst aber: Was besagt die *Reich Gottes* Idee? Ich meine, es ist nicht übertrieben zu behaupten: Der Reich Gottes Begriff ist der zentrale Begriff der Bibel überhaupt.<sup>13</sup> Altes und Neues Testament sind insgesamt lesbar als Verkündigung der einen Heilsbotschaft vom zukünftigen Gottesreich. Und das Christentum besteht in nichts anderem als in der Verheißung, dass das Reich Gottes einmal zur vollen Wirklichkeit gelangt. Reich Gottes aber besagt seinem Kern nach soviel wie end-

<sup>10</sup> Hans Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, 50.

<sup>11</sup> Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie, Gütersloh 1973, 167.

<sup>12</sup> Gerhard Lohfink, Jesus und die Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, hg. v. Walter Kern/Hermann/Josef Pottmeyer/Max Seckler, Bd. 3, Freiburg, Basel, Wien 1986, 49–96, hier: 86 f. 88.

<sup>13</sup> Johannes Weiß, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, Gießen 1901.

gültiges Heil, endgültige Wendung von Welt, Mensch und Leben in eine radikal bessere Möglichkeit.<sup>14</sup> Die Hoffnung auf dieses Eschaton macht zugleich den Kern unseres auf der Heilsbotschaft des Alten und Neuen Testaments beruhenden christlichen Glaubens aus.

### 3.1 Gottesvolk als Heilszeichen

Für unseren Zusammenhang sind nun aber folgende Punkte wichtig.<sup>15</sup>

1. Erstens: Der Reich-Gottes-Botschaft korreliert das *Gottesvolk*. Reich Gottes und Volk Gottes bilden ein Begriffspaar. Es gibt kein Reich Gottes ohne Volk Gottes. Denn die Reich-Gottes-Botschaft hat immer einen Adressaten, das Volk Gottes, genauer: Die Reich-Gottes-Botschaft konstituiert das Gottesvolk.

2. Zweitens: Der Reich-Gottes-Botschaft korreliert die Idee der *Heilsgeschichte*.<sup>16</sup> Gott lässt seine Verheißung, seine Offenbarung, sprich: seine Reich-Gottes-Botschaft ergehen und sammelt so sein Volk, um in ihm sein Heil zu wirken. Heilsgeschichte bedeutet daher nichts anderes, als dass Gott zusammen mit dem Menschen die Geschichte zu einem Ziel führt. Dieses Ziel ist das »Gottesreich«, in dem die Geschichte von Schöpfung, Mensch und Universum endgültigen Sinn und Erfüllung findet. Uns heutigen Menschen erscheint ein solches geschichtliches Denken unmittelbar plausibel. Denn generell besitzen wir heute ein tiefes Bewusstsein davon, dass die Dinge nicht einfach fertig da sind, sondern in geschichtlichem Werden begriffen sind. Für die Theologie hat das zudem folgenden Vorteil: Es wird unter heilsgeschichtlicher Perspektive möglich zu erklären, was es beispielsweise mit den Propheten, mit Jesus und der Kirche auf sich hat. Sie sind erklärbar als unterschiedliche *Phasen* der einen Heils- und Offenbarungs-Geschichte, die Gott benutzt, um sein eschatologisches Gottesreich heraufzuführen.

Die Reich-Gottes-Botschaft beinhaltet daher nicht nur, dass Gottes Heilsverheißung geschichtlich zu verstehen ist, sondern sie wird zugleich geschichtlich *fassbar* und *wirksam*. Das Reich Gottes bleibt daher nicht nur eine schöne Idee und endzeitliche Vision, sondern wirkt sich konkret aus in der Geschichte, genauer: es ist bereits jetzt anfanghaft angebrochen, nämlich nach biblischer Theologie im Gottesvolk Israel.

3. Damit ist bereits ein Drittes gegeben, das zugleich für unseren Zusammenhang von zentraler Bedeutung ist. Nach biblischer Theologie bindet Gott zwar sein Heilswirken an ein konkretes Volk. Dieses Auserwähltsein wurde aber immer zugleich als Aufgabe verstanden. Israel ist erwählt, aber nicht um seiner selbst willen, sondern zum *Zeichen* für die anderen Völker. Erwählung bedeutet immer die Verpflichtung, Heilszeichen für die vielen zu sein – so schon bei der Berufung Abrahams: »Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erhalten« (Gen 12,3) oder bei Jesaja: »Ich mache dich zum Licht für alle Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde gelangt« (Jes 49,6). Das *endzeitliche* Gottesvolk aber umfasst schließlich einmal alle Völker der Erde. Ausdruck dafür ist

<sup>14</sup> John Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach dem Leben und Tod, München 1996, 49 f.

<sup>15</sup> Gerhard Lohfink, Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus. In: ThQ 165 (1985) 173–183.

<sup>16</sup> Vgl. bereits die sog. »Tübinger Theologenschule« (Hirscher, v. Drey, Möhler). – Josef Scharbert, Sachbuch zum Alten Testament, Aschaffenburg 1981, 148.

das bekannte Bild der *Vielvölkerwallfahrt*. Dieses Bild aus Jesaja (60) und der Johannesapokalypse (21–22) ist ein typisches Bild der Endzeit. In Jerusalem richtet Gott seine Herrschaft auf und der Glanz seiner Herrlichkeit zieht schließlich alle Völker an. Die universale Völkerwallfahrt nach Jerusalem wird damit zum Bild für die endzeitliche Sammlung, für die endzeitliche Gottesherrschaft. Die Menschen aus allen Völkern sammeln sich zu dem einen universalen Gottesvolk – als Zeichen der Endzeit.

### 3.2 Kirche als Gottesvolk

Dieses Verständnis wird nun auf die Kirche übertragen. Der entscheidende Unterschied ist nur: Die junge Kirche versteht sich als das *eschatologische Gottesvolk*, weil in ihm entscheidende Prophezeiungen der Endzeit erfüllt sind.

1. Dabei beruft man sich vor allem auf drei Erfahrungen. Man erkennt in Jesus den Messias, denn sein Wirken und besonders seine Auferweckung tragen die Kennzeichen des endzeitlichen Gottesreiches. Ferner empfing die Urgemeinde an Pfingsten den Geist, der für die Endzeit verheißt ist (Joel 3,1–5). Und schließlich war die Kirche aufgrund der Verweigerung Israels zur Vielvölkerkirche geworden, was man eben im Sinn der endzeitlichen Vielvölkerwallfahrt wiederum als Zeichen für die Endzeit verstand. Auf diese drei Erfahrungen – Messias, Geistsendung, Vielvölkerkirche – stützt also die Kirche ihr Selbstverständnis als eschatologisches Gottesvolk.

2. Die nachpfingstliche Kirche verstand sich also nicht als etwas völlig Neues, sondern sah sich in Kontinuität zum alttestamentlichen Gottesvolk.<sup>17</sup> Neu aber war, wie betont, dass sie sich fortan als *messianisches Gottesvolk versteht, in dem das endzeitliche Gottesreich unwiderruflich seinen Anfang genommen hat*. Und gerade der universale Aspekt der Heidenkirche bzw. der weltumspannenden Kirche wurde als endzeitliche Vollendung des alttestamentlichen Gottesvolkes gedeutet. Darin war aber nicht impliziert, dass die Kirche sich mit dem Reich Gottes identifizierte. Denn die erwartete Parusie stand ja noch aus. Entsprechend verstand sich auch die junge Kirche, ganz parallel zum alttestamentlichen Gottesvolk, nicht als Selbstzweck, sondern als *Zeichen* des Anbruchs der universalen Gottesherrschaft.

3. Und dieses urbiblische Grundverständnis ging schließlich in das Selbstbewusstsein der Kirche überhaupt ein. In diesem Sinn formuliert Rahner: »Die Kirche lebt also, richtig verstanden, ... von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit und ihrer geschichtlich fortschreitenden Aufhebung in dem kommenden Reich Gottes, dem sie entgegenpilgert ...«. <sup>18</sup> Pannenberg spitzt diesen Gedanken noch schärfer zu, wenn er sagt: »Die Kirche ist nichts außerhalb ihrer Funktion als eschatologische Gemeinde und ... als antizipatorisches Zeichen der kommenden Gottesherrschaft und ihres Heils für die Menschen.« <sup>19</sup>

<sup>17</sup> Gerhard Lohfink, Hat Jesus eine Kirche gestiftet?. In: ThQ 161 (1981) 81–97. – Ders., Jesus und die Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 3 (wie Anm. 12), 49–96.

<sup>18</sup> »... um es zu erreichen, weil Gott ihr in der Parusie Christi als seiner eigenen Tat entgegenkommt und auch ihr eigenes Pilgern in der Kraft dieses Kommens Christi geschieht. Das Wesen der Kirche ist die Pilgerschaft auf die ausständige Zukunft hin« (Karl Rahner, Kirche und Parusie Christi. In: Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln, Zürich, Köln 1968, 348–367, hier: 351).

<sup>19</sup> Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. III, Göttingen 1993, 44.

Das heißt: *Kirche geht auf in ihrer Funktion, das endzeitliche Heil transparent zu machen. Sie ist Mittel, Werkzeug und sichtbares Zeichen für das Heil. Und in dieser Funktionalität besteht zugleich ihr Wesen.*

### 3.3 Kirche als Sakrament des Gottesreiches

Auf diesem Hintergrund, glaube ich, fällt es jetzt keinem von uns mehr schwer, sich klar zu machen, inwiefern das II. Vaticanum die Kirche als das *Sakrament des Gottesreiches* bezeichnet, – als, um mit Döring zu sprechen, »die *sakramentale* Gestalt der Anwesenheit Gottes«<sup>20</sup> in der Welt. Darin steckt ein gewaltiger Anspruch und zugleich eine faszinierende und begeisternde Bestimmung dessen, was Kirche ist bzw. von ihrem Wesen her sein soll. Sie soll sichtbares Zeichen bzw. universales Sakrament sein für das anbrechende Gottesheil und damit unzerstörbare Keimzelle der Hoffnung für den Menschen (LG 9).

1. Zunächst aber: Was bedeutet Sakrament? Augustinus und die Scholastik definieren: *Sakramente sind sichtbare Zeichen für die unsichtbare Gnade, die sie enthalten.*<sup>21</sup> Darin sind die beiden entscheidenden Aspekte genannt. Das Sakrament ist *Zeichen*, d. h. es hat immer Verweischarakter. Zum Wesen des Sakraments gehört, dass *Zeichen* und bezeichnete Sache verschieden sind. Das Sakrament ist Heilszeichen in streng funktionalem Sinn. Es verweist von sich weg auf das Heil, das von Gott her kommt. Das Sakrament ist aber *wirksames* Zeichen, d. h. es vermittelt zugleich das Heil, das es bezeichnet. Durch das Sakrament wird das Heil real präsent, wenn auch in anfanghafter, verborgener Gestalt. Das bedeutet, Sakramente vergegenwärtigen jetzt schon, was allerdings erst noch seine volle eschatologische Fülle erreichen wird.

2. In genau diesem Sinn muss man auch den Schlüsselsatz von Lumen Gentium 1,1 lesen: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.« Dieser Satz wurde immer verstanden wie eine Definition und ist es auch.

Drei Aspekte lassen sich damit verbinden. Danach ist die Kirche erstens *Sakrament* in dem Sinn, dass in ihr das von Christus gebrachte Heil bewahrt und vermittelt wird. Zentral sind zweitens freilich die beiden Begriffe *Zeichen und Werkzeug*. Mit ihnen spricht Lumen Gentium die eben erklärte Doppelfunktion des Sakraments aus. Als sakramentales Zeichen weist die Kirche von sich weg auf das Gottesheil hin, das in ihr in Gestalt ihrer konkreten Vollzüge und Einrichtungen aber bereits jetzt real zugegen ist, oder besser: in ihr bereits jetzt real lebbar und erfahrbar wird. Und insofern *ist* Kirche »Werkzeug der Erlösung«, und »als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Mt 5, 13–16) in alle Welt ge-

<sup>20</sup> Heinrich Döring, *Demonstratio catholica*. In: *Ders./Armin Kreiner/Perry Schmidt-Leukel*, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, (= QD 147), Freiburg, Basel, Wien 1993, 147–244, hier: 164. – Dazu: *Ders.*, *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt 1986, 100–166. – *Otto Semmelroth*, *Die Kirche als Ursakrament*, Wiesbaden 1963. – *Josef Meyer zu Schlochtern*, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg/Basel/Wien 1992.

<sup>21</sup> *Gerhard Ludwig Müller*, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1995, 632–634.

sandt«. <sup>22</sup> Entscheidend ist freilich drittens der Aspekt des *Eschatologischen*. Diesen Aspekt fängt das Konzil immer dann ein, wenn es vom pilgernden Gottesvolk spricht. Kirche ist als pilgerndes Gottesvolk unterwegs hin zum endgültigen Heil. Genau betrachtet wird die sakramentale Ekklesiologie nur verständlich unter eschatologischer Perspektive. Sie drückt klar aus, dass Kirche eine vorläufige Einrichtung ist, die den Menschen hinführt zu seiner endgültigen Bestimmung.

Als Sakrament ist Kirche zwar sichtbares Unterpfand des endzeitlichen Heils, kann aber lediglich eine Ahnung davon geben. Auch das gehört zu ihrem Grundcharakter als Sakrament. Sakrament besagt immer, dass eine endzeitliche Wirklichkeit, deren Vollendung alles Irdisch-Vergängliche übersteigt, bereits jetzt anfanghaft präsent ist, allerdings in gebrochener, defizienter diesseitiger Gestalt. Kirche bleibt daher immer unvollkommenes Zeichen für die Gottesgemeinschaft, die sich in ungebrochener Weise erst im kommenden Gottesreich erfüllt. *Lumen Gentium* 48 fasst das zusammen: Die endgültige Heilszeit, »die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche ...«. Und weiter heißt es: »Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, ... trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht ...«.

3. Damit ist vom Konzil – und zwar gerade im Sinn des sakramentalen Grundcharakters von Kirche – eine gewaltige Relativierung ausgesprochen. Nicht die Kirche selbst ist wichtig, sondern das, wofür sie da ist, die Vermittlung des Gottesreiches. Sie selbst ist lediglich Mittel zum Zweck. Und das gilt grundsätzlich für ausnahmslos alle ihre institutionellen wie sakramentalen Einrichtungen. Als Handlungsvollzüge sind sie nur sinnvoll, insofern sie Zeichen und Mittel des Heil sind.

#### 4. Begründungswert sakramentaler Ekklesiologie

Worin besteht aber nun der Begründungswert sakramentaler Ekklesiologie? Nach allem bisher Entwickelten lässt er sich klar benennen, und zwar gerade in Hinblick auf unsere Frage, was der Kirche ihr ferneres Existenzrecht sichert.

1. Wie wir gesehen haben, besitzt Kirche keine absolute Begründung. Jedenfalls scheidet die traditionelle Kirchenbegründung an ihren eigenen Voraussetzungen. Das bedeutet jedoch nicht, dass es für Kirche überhaupt keine Legitimation mehr gäbe. Denn der Sinn der Kirche ist es, wie Kardinal Ratzinger betont, die Gottesliebe öffentlich und vor dem Angesicht der Welt zu verwirklichen: »Diese öffentliche Darstellung des Verborgenen«, so Ratzinger wörtlich, »gehört zum Auftrag der Kirche: Sie ist die Gestalt der Agape, ihre öffentliche repraesentatio.«<sup>23</sup> Und daraus lässt sich nun – in direktem Gegenzug zur eingangs genannten Kritik – die Legitimation für Kirche überhaupt ableiten: *Sie besteht in ihrer Funktion, sakramentales Heilszeichen zu sein. Das Existenzrecht der Kirche kann*

<sup>22</sup> LG 9.

<sup>23</sup> *Josef Ratzinger*, Art. Kirche III. Systematisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. Josef Höfer, Karl Rahner, Bd. 6, Freiburg 1961, 173–183, hier: 181.



daher dadurch legitimiert werden, dass man auf ihre sakramentale Funktion verweist. Darin unterscheidet sich die Kirche auch von politischen Gemeinschaften. Politische Gemeinschaften verstehen sich auch funktional, aber sie sehen sich nicht als Heilsgemeinschaft. Die Kirche aber verweist über die Welt hinaus auf das endzeitliche Heil, das sie vermitteln und vergegenwärtigen will. *Darin besteht ihr Auftrag und ihr Wesen als Sakrament. Und darin besteht ihr ferneres Existenzrecht auch in unserer modernen Gesellschaft. Es leitet sich ab aus dem innersten sakramentalen Wesensauftrag der Kirche selbst.* Zugleich kann nun klargemacht werden, inwiefern die gegenwärtige Kirchenkritik weit über ihr Ziel hinausschießt und jedenfalls ihre eigene Stoßkraft völlig überschätzt, womit sie das Existenzrecht der Kirche in Frage stellen zu können glaubt. Denn gegen diesen Auftrag der Kirche, den Menschen Gottes Heil, Trost und Hilfe nahe zu bringen, – gegen diesen Auftrag, den Kirche als Sakrament verbürgt, vermag diese Kritik nichts auszurichten. Auf diesen sakramentalen Auftrag allein aber gründet die Kirche ihr Existenzrecht.

2. Wenn aber klargestellt ist, dass die genannte Kritik den Lebensnerv des kirchlichen Existenzrechts gar nicht vernichtend treffen kann, kann man sie zugleich einreihen in das, was die Kirche aus eigenem Interesse heraus immer schon getan hat, nämlich dass sie Selbst-Kritik übt. Und auf dieser Ebene kann man nun auch mit der gegenwärtigen Kirchenkritik in einen sinnvollen und konstruktiven Dialog treten. Denn Kirchenkritik ist nicht eine Erfindung unserer säkularen Gegenwart. Vielmehr waren gerade die großen Gestalten der Kirchengeschichte selbst – beispielsweise ein Franz von Assisi, eine Theresia von Avila, ein Ignaz von Döllinger, ein Papst Johannes XXIII. – immer zugleich auch kirchenkritisch eingestellt. Und, wie gesagt, versteht sich die Kirche selbst als *Ecclesia semper reformanda*, als eine Institution also, die um der ständigen Erneuerung willen der (Selbst-) Kritik bedarf. Auf dieser Ebene aber erscheint Kirchenkritik nicht als etwas Destruktives, sondern stellt den kritischen Maßstab dar, an dem die Kirche ihren sakramentalen Selbstanspruch bewähren muss, nämlich um glaubhaftes Zeichen zu sein.<sup>24</sup>

Noch einmal wohlgemerkt: Der innerste sakramentale Wesensauftrag selbst, auf den sich das Existenzrecht von Kirche gründet, kann durch diese Kritik nicht einmal berührt werden. Sie kann daher, entgegen ihrem eigenen Anspruch, zurückgestellt werden auf die Ebene der Symptomkritik. Diese Kritikebene betrifft aber immer »nur« die Frage, ob die Kirche ihrem Wesensauftrag gerecht wird oder nicht, nicht aber die Berechtigung dieses Wesensauftrags selbst. Das heißt nun nicht, dass damit alle Fehler und Unzulänglichkeiten legitimiert sind, die die Kirche im Lauf ihrer Geschichte beging. Es heißt nur, dass diese Fehler, die zurecht kritisierbar sind, nicht hinreichen, um den innersten sakramentalen Wesensauftrag selbst infrage zu stellen.

3. Verbleibt ein letzter Einwand. Auch wenn dieser innerste sakramentale Wesensauftrag der Kirche nicht infrage gestellt werden kann: *Bißt die Kirche ihr Existenzrecht dann eben nicht genau in dem Maß ein, in dem sie diesem (sakramentalen) Auftrag nicht nachkommt?* Hierzu müsste man dann nicht einmal die eingangs genannten spektakulären Stichworte kirchlicher Kriminalgeschichte, Unwissenschaftlichkeit und Neurotisierung zitieren. Es würde bereits der Hinweis genügen, dass Kirche eben bereits dort ihren Auf-

<sup>24</sup> H. Döring, *Demonstratio catholica* (wie Anm. 20), 163 f.

trag verrät und entsprechend ihr Existenzrecht verliert, wo kirchliche Strukturen dysfunktional und hinderlich werden, wo kirchlich-ethische Normen eher abschrecken als hilfreich sind, oder im Bild gesprochen: wo das, wofür die Kirche in der Welt stehen soll, nämlich für das Heilswirken Gottes, eher verstellt als real vermittelt wird. Tatsächlich muss sich jede sakramental konzipierte Ekklesiologie dieser Kritik aussetzen und ist ihr gegenüber auch äußerst empfindlich. Nur sollte man hier ehrlich sein. Ist es wirklich wahr, dass die Kirche in der Geschichte oder Gegenwart ihren Auftrag jemals vollständig verraten hat? Vermittelte sie nicht – selbst in Phasen schlimmsten Versagens – dennoch sehr vielen Menschen das, was man theologisch das Evangelium nennt, die Heilszusage Gottes, und zwar in einem real erfahrbaren, tröstenden und weiterhelfenden Sinn? Ehrlicher Weise kann und muss man diese Frage bejahen. Damit soll nicht leichtfertig über die »Fehler« der Kirche hinweggegangen werden. Dass solche »Fehler« überhaupt geschehen können, mag immer wieder traurig stimmen, wird aber durch die sakramentale Eigenart der Kirche selbst wenigstens verstehbar. Dazu darf ich abschließend noch einmal Lumen Gentium zitieren. Dort heißt es: Denn die Kirche schreitet mit den Tröstungen Gottes ausgestattet, »auf ihrem Pilgerweg dahin« (LG 8), trägt aber in ihren Vollzügen und Einrichtungen die irdisch gebrochene »Gestalt dieser Welt, die vergeht ...« (LG 48).