

Sündige Kirche – Kirche der Sünder

Problemanzeige zur ekklesiologischen Modellbildung

Julia Knop

Ein Jahr nach Promulgation der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* durch das Zweite Vatikanische Konzil publizierte Karl Rahner zwei Beiträge zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Sünde.¹ In diesen Beiträgen geht es ihm nicht nur um das Eingeständnis, dass die Kirche Jesu Christi aufgrund widriger Umstände, sozusagen ‚leider Gottes‘, immer auch den ein oder anderen Sünder in sich weiß, dessen schiere Existenz das Antlitz der Kirche verdunkelt. Vorsichtig und wenigstens näherungsweise wagt sich Rahner darüber hinaus an den Gedanken einer sündigen Kirche heran, die im Kern ihres Wesens von Sünde betroffen und *als Kirche* Sünderin ist. Das Konzil habe für diesen Grenzgedanken erst Ansatzpunkte geliefert, jedoch „diese Frage nicht in der ausdrücklichen Deutlichkeit, Intensität und Ausführlichkeit behandelt, wie man es vielleicht hätte erwarten können“².

Rahner sieht offenkundig selbst größeren Rechtfertigungsbedarf, eine (auch) sündige Kirche zu denken, als das Bekenntnis der heiligen Kirche auszusprechen. Für heutige Rezipienten ist, auch wenn sie im ekklesiologischen Jargon des 20. Jahrhunderts zu Hause sind und an Rahners Theologie geschult wurden, die Selbstverständlichkeit, ja das Pathos verblüffend, mit dem er noch vor einem halben Jahrhundert die *ecclesia sancta* des Credo nicht nur bekennen, sondern auch im Phänotyp der Kirche identifizieren und rühmen

¹ K. Rahner, Kirche der Sünder, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, 301–320; K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, 321–348.

² K. Rahner, Sündige Kirche (s. Anm. 1), 331; vgl. ein halbes Jahrhundert später und deutlich schärfer formuliert dasselbe Urteil von J. Rahner, Kirche und Schuld. Skizze einer dogmatischen Verhältnisbestimmung aus katholischer Sicht, in: J. Enxing (Hg.), Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Mainz 2015, 98–121, 100.

konnte.³ Diese Zeiten sind vorbei. Dazu, auch eine unheilige Liaison von Kirche und Sünde als empirische Gewissheit wahrzunehmen, ihre systemischen Hintergründe zu analysieren und aufzubrechen und schließlich auch theologisch zu bedenken, gibt es keine glaubwürdige Alternative. Gerade um des Bekenntnisses der *ecclesia sancta* willen, also um die Verbundenheit der Kirche mit Jesus Christus denken und glauben zu können, ist es notwendig, das offenkundige Ärgernis systemischer kirchlicher Schuld theologisch zu befragen. Dies fällt katholischer Ekklesiologie traditionell schwerer als protestantischen Zugängen, die das *simul iustus et peccator* des Einzelnen vor Gott selbstverständlich auch für das Verständnis der Kirche fruchtbar machen.⁴ Demgegenüber hebt man katholischerseits stärker die strukturell-institutionelle Seite der Indefektibilität der Kirche hervor, die im Bekenntnis der *ecclesia sancta* angesprochen ist, und stellt Kirche und Gläubige einander (auch) gegenüber. In dieser Konstellation spricht man nicht von *Sünde der Kirche*, sondern – freilich auch mit großer Selbstverständlichkeit – von der *heiligen Kirche der Sünder* und von *Sündern in der heiligen Kirche*.⁵

Dieser Beitrag stellt sich der Frage, ob und inwieweit solche Hemmnis gegenüber dem Gedanken einer *ecclesia peccatrix* mit der Präferenz bzw. der spezifischen Lesart bestimmter ekklesiologischer Paradigmen im Katholizismus der Neuzeit zusammenhängt. Der Kontext des Sammelbandes legt eine vergleichende Analyse der Leib-Christi-Ekklesiologie im Vorfeld des II. Vaticanum einerseits (1) und der sakramentenanalogen Beschreibung von Kirche als *mysterium*

³ Vgl. beispielsweise K. Rahner, *Kirche der Sünder* (s. Anm. 1), 311.

⁴ Vgl. z. B. die Skizze und Gewährsleute bei O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. Band 2, Mainz 2010, 47–53; außerdem umfassend J. Rahner, *Creatura Verbi. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche*, Freiburg i. Br. 2005.

⁵ Jüngel hat die Zurückhaltung gegenüber der Frage einer angemessenen Zuordnung von Sünde und Heiligkeit (in) der Kirche bzw. den instinktiven Abweis der Idee einer *ecclesia peccatrix* daher einmal „erkatholisch“ genannt: E. Jüngel, *Die Kirche als Sakrament?*, in: *ZThK* 80 (1983) 432–457. Für Martin Luther ist Kirche gerade die sich „als *peccatrix maxima* wissende, die sich als Sünderin erkennende Kirche“ (ebd., 454), die ihren Gliedern nicht als untadelige Repräsentantin Christi *gegenübersteht*, sondern sich in all ihren Gliedern allein aus seinem Vergebungswort empfängt.

salutis durch das Konzil⁶ andererseits (3) nah.⁷ In Bezug auf ihr Potenzial, nicht nur Sünde(r) *in* der Kirche, sondern auch Sünde *der* Kirche denken zu können, zeigen sich erhebliche Unterschiede dieser Modellierungen, wie jeweils im Anschluss an die Skizzen der beiden Paradigmen entfaltet wird (2 und 4). Nicht von ungefähr greift das II. Vaticanum an den (wenigen) Stellen, an denen es sich zum Verhältnis von Kirche und Sünde äußert, nicht auf die Leib-Christi-Konzeption zurück. Solche Differenzen der Aussagekraft der beiden ekklesiologischen Paradigmen zu erheben dürfte nicht nur analytisch und konzeptgeschichtlich von Interesse sein, sondern auch hinsichtlich der Frage, in welchen ekklesiologischen Konzeptionen und sprachlichen Formaten heute angemessen von Sünde (in) der Kirche gesprochen werden kann (5).

Auf die ökumenische Tragweite der Zäsur,⁸ die im konziliaren Übergang von einer Leib-Christi-Ekklesiologie zur Modellierung der Kirche als Heilssakrament lag, sei zumindest verwiesen; eine explizite Beschäftigung kann hier leider nicht geschehen.⁹ Hier gilt es zunächst

⁶ Jüngel bezog seine Einschätzung, dass gerade katholische Ekklesiologie keine Ressourcen habe, eine *ecclesia peccatrix* zu denken, ausdrücklich auch auf die Ekklesiologie des II. Vaticanum.

⁷ Vermittelbarkeit und Verwandtschaft dieser beiden Kirchenmodelle werden durchaus unterschiedlich eingeschätzt; in der häufig benannten Trias der dominanten ekklesiologischen Paradigmen des Konzils (Volk Gottes – Leib Christi – Communio) wird das sakramentenanaloge Paradigma i.d.R. dem Leib-Christi-Paradigma subsummiert, so etwa bei W. Kasper, Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: J.-H. Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 221–241. Auch P. Smulders (Die Kirche als Sakrament des Heils, in: G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 1, Freiburg i. Br. u. a. 1966, 289–312, 291) betont die Verwandtschaft dieser Modelle, während H. Mühlen (Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, in: ThGl 55 (1965) 171–190) deutlicher die Diskontinuitäten zwischen beiden Paradigmen herausarbeitet.

⁸ Vgl. O. H. Pesch, Katholische Dogmatik (s. Anm. 4), 41.

⁹ M. E. ist nicht nur die Suche nach einer katholisch-protestantischen Grunddifferenz, gerade weil sie von vornherein ein solches Trennungsmerkmal annimmt, das es nur noch zu finden gelte, bereits im Ansatz problematisch. Auch hinsichtlich der Frage, ob die Haltung zur Vorstellung einer *ecclesia peccatrix* die gesuchte Wegscheide der Konfessionen sei, scheinen mir theologische Paradigmen und konfessionelle Identitäten vorschnell miteinander verknüpft.

festzustellen und zu belegen, dass und warum sich nicht jedes ekklesiologische Modell – seitens welcher Konfession auch immer es eingebracht wird – gleichermaßen gut dafür eignet, Kirche und Sünde in eine theologisch angemessene Balance zu bringen. Nicht das Bekenntnis zur *ecclesia sancta* verhindert die thematische Auseinandersetzung, sondern bestimmte Wege seiner Konzeptualisierung.

1. *Corpus Christi mysticum*: Pius XII., *Mystici Corporis* (29.6.1943)

Zur Genese der *Corpus-Christi*-Ekklesiologie sei auf die vielfältigen Beiträge dieses Bandes verwiesen. Im Rahmen dieses Beitrags liegt der Fokus auf derjenigen Lesart der Leib-Christi-Ekklesiologie, die Pius XII. zwei Jahrzehnte vor dem Konzil in seiner Enzyklika *Mystici Corporis*¹⁰ entwickelt bzw. verwendet hat. Mit diesem Schreiben gab er der Beschreibung der Kirche als *mystischer* Leib Christi nach einer langen Phase antireformatorischer Polemik¹¹ wieder einen Ort in der lehramtlichen Ekklesiologie. Zugleich entzog er einer einseitigen Rezeption der im 19. Jahrhundert u. a. von Johann A. Möhler¹² entwickelten inkarnationsanalogen Ekklesiologie die Grundlage, die die Reflexion in der Zwischenkriegszeit enorm vorangetrieben, aber auch einige extravagante Blüten hervorgebracht hatte.¹³ Pius XII.

¹⁰ Das lateinische Original findet sich in: AAS 35 (1943), 200–243. Eine vollständige deutsche (allerdings nicht immer präzise) Übersetzung der Enzyklika ist zugänglich unter: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html. Große Abschnitte des Schreibens enthält der DH (3800–3822), die dortige deutsche Übersetzung ist meist präziser als die der Vatikan-Homepage. Die deutsche Übersetzung direkter Zitate folgt hier, sofern vorhanden, dem DH; ansonsten dieser online-Edition.

¹¹ Gegenüber einer als typisch protestantisch vermuteten Vorstellung einer ganz verborgenen, ins Innerliche verflüchtigten und in diesem Sinne „mystischen“ Kirche hatte man v. a. die rechtlich-institutionelle Seite der Kirche Jesu Christi betont und konfessionell beansprucht. Eine Ekklesiologie der verborgenen Kirche mag eine Versuchung neuzeitlicher protestantischer Theologien sein, wäre aber bereits von Luthers Ekklesiologie nicht gedeckt.

¹² Vgl. dazu: M. Remenyi, Identität und Differenz in Denkform und Metapher. Eine Problemskizze zur Denkformdebatte und zur Leib-Christi-Ekklesiologie, in: ThQ 195 (2015) 3–32, 20–23.

¹³ Vgl. dazu: H. Mühlen, Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche (s. Anm. 7), 172f.; außerdem U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962. Zur

ging es um die Einheit der „Kirche als gesellschaftliches Rechtsgefüge und als Leib Christi“¹⁴, d. h. um die *Verbundenheit* der institutionellen mit der geistlichen Dimension; genau dazu verwendet er das Attribut „mystisch“. Das Gewicht seiner Argumentation liegt weiterhin auf der institutionellen Sichtbarkeit der mit dem Erlöser einzig und untrennbar geeinten römischen Konfessionskirche.

Pius XII. äußert sich zu allen Elementen der Formel *corpus Christi mysticum*. Als *corpus* – Leib – könne man die katholische Kirche bezeichnen, weil sie ein organisches Gebilde untereinander verbundener und hierarchisch geordneter Glieder sei.¹⁵ Je nach Stand inner- oder außerhalb der kirchlichen Hierarchie und je nach persönlicher Heiligkeit seien die Katholiken zwar unterschiedlich vom Geist Christi beseelt und unterschiedlich verehrungswürdig.¹⁶ Alle aber seien Glieder des Leibes, auch die Sünder; ausgenommen sei nur, wer sich durch Glaubensspaltung, Häresie oder Apostasie vom Leib Christi getrennt habe.¹⁷ „*Mystisch*“ bezeichne nicht einfach die unsichtbare Dimension der Kirche, sondern ihre Besonderheit und Göttlichkeit, die weder auf die rechtliche Institution noch auf ihre unsichtbare geistliche Wirklichkeit zu reduzieren, vielmehr als kom-

„christomonistischen Schlagseite“ der Leib-Christi-Ekklesiologie vgl. *M. Remy*, Identität und Differenz (s. Anm. 12), 26–29.

¹⁴ *J. Meyer zur Schlochtern*, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg i. Br. 1992, 45.

¹⁵ Das liegt auf paulinischer Linie. Paulus hatte mit Hilfe des sowohl christologisch als auch eucharistisch verwendeten Begriffs *σῶμα* Herkunft und Grund der Kirche sowie ihre Verbundenheit mit dem Gekreuzigten beschrieben (besonders 1 Kor 12 und Röm 12). Um mit diesem Begriff über den *Corpus* des Gekreuzigten und seine sakramentale Präsenz hinaus auch das soziale Gebilde der Kirche beschreiben zu können, nimmt er Anleihen an hellenistischer Politologie, wonach der Staat ein Organismus, also ein lebendiges komplexes Gefüge von unterschiedlichen Kompetenzen, Funktionen und Rollen sei. Entscheidend ist für Paulus freilich die tauf- und eucharistietheologische Fundierung der Zugehörigkeit zum ekklesialen Leib Christi. Vgl. *T. Söding*, Leib Christi, I. Biblisch-theologisch, in: *LThK*³ 6 (1997) 769–771; und *W. Kasper*, Volk Gottes – Leib Christi – *Communio* im Hl. Geist (s. Anm. 7), 231–232.

¹⁶ Pius XII. entwickelt erläuternd eine absteigende Reihenfolge. An der Spitze sieht er die Ordinierten, sodann diejenigen, die kontemplativ nach den evangelischen Räten leben oder – ebenfalls im Rätetestand – aktiv in der Welt Barmherzigkeit üben. Als letzte nennt er „jene, die in keuscher Ehe vermählt sind“: *AAS* 35 (1943) 201.

¹⁷ Vgl. *DH* 3801–3803 = *AAS* 35 (1943) 200f.

plexe, ihrem Haupt unlösbar geeinte Größe zu verstehen sei. Dies markiert Pius als Differenzmerkmal gegenüber anderen Körpern und Körperschaften.¹⁸

„Die richtige Bedeutung der Bezeichnung ‚mystisch‘ erinnert also daran, dass die Kirche, die als eine in ihrer Art vollkommene Gesellschaft [*perfecta ... societas*] anzusehen ist, nicht bloß aus gesellschaftlichen und rechtlichen Bestandteilen und Beziehungen besteht. [...] Denn die rechtlichen Beziehungen, auf welchen die Kirche ebenfalls beruht und welche zu ihren Bestandteilen gehören, stammen zwar aus ihrer göttlichen von Christus gegebenen Verfassung und haben ihren Anteil bei Erreichung ihres übernatürlichen Zieles. Doch was die Kirche über jedwede natürliche Ordnung hoch hinaushebt, ist der Geist unseres Erlösers, der als Quelle aller Gnaden, Gaben und Charismen fortwährend und zuinnerst die Kirche erfüllt und in ihr wirkt.“¹⁹

Gegenwart und Verbundenheit Christi mit seiner Kirche zeichnet Pius XII. konsequent im Bild von *Haupt* und *Leib*. Das organologische Modell wird dabei anthropomorph weitergeführt: Christus, das Haupt, lenke und regiere auf unsichtbare Weise seinen mystischen Leib, die Kirche. Auf der sichtbaren Ebene werde er dabei durch den Nachfolger Petri vertreten. Dieser sei einerseits „nur“ Stellvertreter, andererseits aber dem eigentlichen Haupt aufs Engste verbunden.²⁰ Pius XII. zitiert Bonifaz VIII. aus dem 13. Jahrhundert, um seiner Überzeugung Ausdruck zu verleihen, dass „Christus und sein Stellvertreter auf Erden nur ein einziges Haupt ausmachen“²¹. Zu-

¹⁸ So unterscheide sich die Kirche sowohl vom physischen Leib Jesu, in dem er geboren wurde und starb und der in den eucharistischen Gestalten verborgen gegenwärtig sei, als auch von anderen gesellschaftlichen („moralischen“) Größen, etwa einem politischen Gebilde oder einem Zweckverband. Vgl. DH 3809–3811 = AAS 35 (1943) 221.

AAS 35 (1943) 222f.

²⁰ Nicht nur der Papst, auch die Bischöfe sollen, so Pius XII., „für herausragendere Glieder der gesamten Kirche gehalten werden, weil sie durch ein ganz einzigartiges Band mit dem göttlichen Haupt des ganzen Leibes verbunden sind und daher zurecht ‚erste Teile der Glieder des Herrn‘ genannt werden.“ DH 3804 = AAS 35 (1943) 211; vgl. auch: DH 3808 = AAS 35 (1943) 219.

²¹ AAS 35 (1943) 211. Das Zitat bezieht sich auf Bonifaz, Bulle *Unam Sanctam* (18.11.1302): DH 870–875, 872.

stimmend rezipiert er sodann Robert Bellarmin, dem zufolge Christus „die Kirche so erhält und in der Kirche gewissermaßen so lebt, dass sie selbst gleichsam die zweite Person Christi ist“²².

Präzisierend fügt Pius XII. aber hinzu, dass die hypostatische Union des Logos mit der Menschheit (Jesu) keine ekklesiologische Fortsetzung habe. Man kann also nicht unter Berufung auf *Mystici Corporis* Johann Adam Möhlers Wort von der Kirche als *Christus prolongatus* im Munde führen. Diese Klärung ist wichtig. Trotzdem schreibt Pius XII. wenig später, dass

„das mystische Haupt, das Christus ist, und die Kirche, die hier auf Erden *wie ein zweiter Christus [veluti alter Christus]* seine Person vertritt, den einen neuen Menschen bilden, durch den *in Fortsetzung* seines heilbringenden Werkes des Kreuzes [*in salutifero Crucis opere perpetuando*] Himmel und Erde verbunden sind: Wir meinen Christus als Haupt und Leib, den ganzen Christus.“²³

Die Kirche sei als mystischer Leib also ihrem Haupt, Christus, aufs engste verbunden – nicht hypostatisch, sondern pneumatisch.²⁴ Der Geist wird als Lebens- und Einheitsprinzip der Kirche vorgestellt und dies wiederum mit Hilfe eines Zitats von Leo XIII. verdeutlicht: „Während Christus das Haupt der Kirche ist, ist der Heilige Geist ihre Seele.“²⁵ Ein mystizistischer Christomonismus wird also pneumatologisch aufgebrochen. Die Bildgebung bleibt jedoch im Rahmen einer anthropomorphen Ekklesiologie, in der die Kirche mit dem mystischen Leib Jesu Christi identifiziert und hinsichtlich ihrer Heilsbedeutung weiterhin mit Begriffen wie „Fortsetzung“ und „alter Christus“ gearbeitet wird.

²² DH 3806 = AAS 35 (1943) 217f. unter Bezug auf Robert Bellarmin, *De Rom. Pont.* I,9; *De concil.* II,19.

²³ DH 3813 = AAS 35 (1943) 231.

²⁴ Der Logos personalisierte eine anhypostatische Menschennatur. In einem physischen Leib werden verschiedene, an sich unselbständige Glieder und Organe zu einem Ganzen verbunden. Anders in der Kirche: Hier einige der Geist viele verschiedene eigenständige (subsistente) Personen zu einer Gemeinschaft. Vgl. DH 3810 = AAS 35 (1943) 221f.

²⁵ DH 3808 = AAS 35 (1943) 220 unter Bezug auf Leo XIII., Enzyklika *Divinum Illud Munus*, DH 3325–3331, DH 3328; Leo XIII. wiederum bezieht sich auf Augustinus, *Sermo* 77 (PL 54,412A).

Innerkirchlich geht Pius XII. zudem von einer hierarchologischen Weitergabe und innerkirchlichen Reichweite des Geistwirkens aus:

„Er [der Hl. Geist] ist es, der mit himmlischem Lebensatem in allen Teilen des Leibes als das Prinzip jeder lebenspendenden und wirklich heilsamen Handlung angesehen werden muss. Er ist es, der sich zwar selbst an sich in allen Gliedern befindet und in ihnen göttlich handelt, *in den niederen jedoch auch vermittelt des Dienstes der höheren* wirkt; er ist es schließlich, der der Kirche [...] immer neues Wachstum gebiert, es jedoch ablehnt, in den Gliedern, die vom Leibe ganz abgetrennt sind, mit der Gnade der Heiligkeit zu wohnen.“²⁶

Auch *Lumen Gentium* wird 21 Jahre später eine Zuordnung von Christus, Geist und Kirche vornehmen (vgl. Abschnitt 3), allerdings mit markanten Unterschieden: Während in *Mystici Corporis* der Geist als Prinzip und Garant der Verbundenheit der *Kirchenglieder mit Christus* eingeführt und dies als (vorsichtige) Alternative zu einer quasihypostatistischen Einheit von Christus und Kirche entfaltet wird, stellt das II. Vaticanum die Kirche als heilsökonomische Sendung *des Geistes*, also als konkrete geschichtliche Gestalt seines Wirkens, vor.²⁷ Während bei Pius XII. die Einheit der Glieder des Leibes – der *Katholiken* – mit Christus und untereinander im Vordergrund steht und ein „pneumatischer Überschuss“ über die Grenzen der Kirche hinaus ausgeschlossen wird, führt *Lumen Gentium* die Kirche als universales Einheitsmedium der ganzen *Menschheit* mit Gott und untereinander ein (LG 1) und setzt aufgrund des universalen Heilswillens Gottes auch ein universales Wehen dieses Geistes samt einer impliziten Hinordnung der Welt auf die Kirche selbstverständlich voraus (LG 14–16).

2. Sünde(r) (in) der Kirche im Rahmen einer Leib-Christi-Ekklesiologie

Anliegen der Enzyklika war es, der *Verbundenheit* der Kirche mit Christus, also dem Grund ihrer Heiligkeit, Ausdruck und eine konzeptionelle Gestalt zu geben. In der gewählten Bildgebung mit ihren

²⁶ DH 3808 = AAS 35 (1943) 219 (Hervorhebung J. K.).

²⁷ Vgl. H. Mühlen, Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche (s. Anm. 7), 182–188.

anthropologischen Metaphern gibt es für die Kirche als Subjekt von Sünde keinen Ort. Man ordnet Christus, seinen Geist und die Kirche einander wie Haupt, Seele und Körper zu.²⁸ Sünde *des mystischen Leibes Jesu Christi* zu denken bedeutete in dieser Konzeption, Sohn und Geist Gottes für die Sünde der Kirche verantwortlich zu machen. Denn in dieser Bildgebung übernehmen sie die Position der Instanzen, die einen Menschen zu einem moralischen Subjekt machen. Christus, der von der Sünde erlöst, kann aber natürlich nicht als Urheber von Sünde verstanden werden. Die Kirche wiederum steht ihm nicht als eigenständige Größe gegenüber, sondern ist ihm als sein Leib unlöslich verbunden. Deshalb kann in diesem Konzept von einer *ecclesia peccatrix* keine Rede sein.

Dass es innerhalb der „*sarx*“ des Leibes auch einzelne Sünder gibt, setzt man hingegen selbstverständlich voraus. Der mystische Leib Christi ist keine Gemeinschaft aus „nur heiligmäßigen Gliedern“²⁹. Wie deren Sünde die *ecclesia sancta* tangiert, illustriert man entsprechend der anthropomorphen Metaphorik mit Bildern aus der Pathologie. Sünde wird als ansteckende Erkrankung und reinigungsbedürftiger Makel illustriert. Alle Glieder des Leibes werden um ihrer selbst und um der anderen willen angehalten, die Sünde zu meiden, weil durch sie auch „die [anderen] mystischen Glieder des Erlösers *befleckt* werden“³⁰. Durch das Bußsakrament werde nicht nur der einzelne Sünder geheilt, sondern auch die Mitchristen von der „Gefahr der *Ansteckung* ferngehalten“³¹. Wie man bei einem körperlichen Leiden nicht direkt zur Amputation – ekklesiologisch: bei Sündern zur Exkommunikation – schreite, sondern zunächst die Krankheit am Leib einzudämmen und zu heilen versuche, so verbleibe auch der versöhnungsbedürftige Sünder in der Regel in der Kirche. Nur so könne er überhaupt geheilt werden, denn indem er der Kirche angehöre, habe er Anteil an Christus. Pius XII. zitiert zur Verdeutlichung Augustinus: „Was noch mit dem Leibe zusam-

²⁸ Konzeptioneller Hintergrund ist also eine Spielart der *logos-sarx*-Anthropologie, die in der Alten Kirche von alexandrinischer Seite für das Verständnis der Inkarnation eingebracht, im Zuge der chalcedonischen Lehrentwicklung jedoch christologisch für unzureichend befunden wurde.

²⁹ AAS 35 (1943) 203.

AAS 35 (1943) 201.

³¹ AAS 35 (1943) 202.

menhängt, an dessen Heilung braucht man nicht zu verzweifeln; was aber abgeschnitten ist, kann nicht mehr gepflegt und geheilt werden.“³² Die Verbundenheit des Sünders mit der Kirche, d. h. seine Heilsfähigkeit, zerbreche erst durch Glaubensspaltung, Häresie und Apostasie sowie durch rechtmäßige Kirchenstrafen, also durch „Amputation“ des Gliedes vom Leib.

Die Sünde respektive Krankheit einzelner Körperglieder betrifft diese selbst und kontaminiert gegebenenfalls andere Glieder (Mitchristen), so wie ein Krebsleiden metastasieren und andere Organe befallen kann. Sie kann aber nicht auf die unkörperlichen Träger des Leibes, sein Haupt oder seine Seele, übergreifen oder gar von ihnen ausgehen. Nur der Körper kann erkranken; geistige, psychische oder psychosomatische Leiden sind aufgrund der heiligmäßigen Integrität von Haupt und Seele ausgeschlossen. Krankheit des Körpers gründet in der Schwäche der menschlichen Natur und deren Neigung zum Bösen. Diese Schwäche mache auch vor höheren Amtsträgern nicht Halt. Die göttlichen Institutionen der Kirche, zu denen Pius XII. ausdrücklich ihre rechtliche Verfassung zählt,³³ würden aber durch deren persönliche Sünde nicht beeinträchtigt. Denn die Heiligkeit der Kirche gründe in der Verbundenheit mit ihrem Haupt. Sie bleibe nicht verborgen, sondern werde in denjenigen Vollzügen und Haltungen sichtbar, in denen die Kirche ihren Erlöser zur Darstellung bringe: Da, wo sie „nach dem Vorbild ihres Stifters lehrt, leitet und das göttliche Opfer darbringt. Außerdem stellt sie durch Befolgung der evangelischen Räte die Armut, den Gehorsam und die unberührte Keuschheit des Erlösers in sich dar.“³⁴

³² AAS 35 (1943) 205. Das Augustinus-Zitat entstammt dem Sermo 137.

³³ „Wenn man aber in der Kirche einiges wahrnimmt, was die Schwäche unserer menschlichen Natur verrät, so fällt das nicht ihrer rechtlichen Verfassung zur Last, sondern vielmehr der beklagenswerten Neigung der Einzelnen zum Bösen. Diese Schwäche duldet ihr göttlicher Stifter auch in den höheren Gliedern seines mystischen Leibes deswegen, damit die Tugend der Herde und der Hirten erprobt werde und in allen die Verdienste des christlichen Glaubens wachsen. Denn, wie oben gesagt, Christus wollte die Sünder aus der von Ihm gegründeten Gemeinschaft nicht ausgeschlossen wissen. Wenn also manche Glieder an geistlichen Gebrechen leiden, so ist das kein Grund, unsere Liebe zur Kirche zu vermindern, sondern vielmehr mit ihren Gliedern größeres Mitleid zu haben.“ AAS 35 (1943) 225.

³⁴ AAS 35 (1943) 214.

3. *Sacramentum unitatis – mysterium salutis*: Vaticanum II, *Lumen Gentium* (21.11.1964)

Das Zweite Vatikanische Konzil entwickelt und verwendet eine ganze Vielfalt ekklesiologischer Bilder, die sich in Genese und Kontext, Perspektive und theologischer Aussagekraft durchaus unterscheiden.³⁵ Die Leib-Christi-Ekklesiologie in der Lesart der Zwischenkonzilszeit kommt weiterhin vor, wird aber, was ihre paradigmatische Bedeutung angeht, mehr und mehr durch die Modellierung von Kirche als Sakrament bzw. Mysterium des Heils abgelöst. Diese Fortschreibung bzw. Transformation greift die *Unterscheidung* zwischen dem Mysterium der Inkarnation und dem der Kirche, die bereits Pius XII. angemahnt hatte, auf. Das II. Vaticanum hebt aber weit stärker und v. a. konsequenter auf die Sendung des Geistes ab, der als Weg der Erlösung des Einzelnen und als Konstitutionsprinzip (nicht Seele) der Kirche in Anschlag gebracht wird (z. B. LG 7,1; 8,1).³⁶ Auffällig vermeidet man in *Lumen Gentium* eine inkarnationsanaloge Konzeption von Kirche.³⁷

Die ekklesiologische Verwendung des Sakramentenbegriffs ist freilich keine Erfindung des Konzils.³⁸ Einige wenige Ansätze gab es in frühchristlicher und patristischer Zeit.³⁹ Knapp eineinhalb Jahrtausende lang werden diese Ansätze aber weder terminologisch

³⁵ Vgl. den straffen Überblick bei W. Kasper, Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist (s. Anm. 7), 221–241.

³⁶ Vgl. H. Mühlen, Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche (s. Anm. 7), 174.

³⁷ Vgl. dazu: Ebd., 172–175; M. Böhnke, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2013, 100–149.

³⁸ Vgl. dazu die Habilitationsschrift von J. Meyer zur Schlochtern, Sakrament Kirche (s. Anm. 14), 27–38; außerdem W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, in: Theologische Berichte 9 (1980) 13–63, 14–23; P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils, 289–312; M. Bernards, Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: MThZ 20 (1969) 29–54.

³⁹ Zu nennen sind: Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Leo dem Großen; Belege sind bei W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche (s. Anm. 38), 14–17, und L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil, Paderborn 1972, 87–103, zu finden.

noch sachlich aufgegriffen. Louis de Thomassin ist im 17. Jahrhundert eine Ausnahme; dann kommt es erst im 19. Jahrhundert zu einer breiten und vielfältigen Rezeption durch ganz unterschiedliche theologische Zugänge. Sowohl Anton Günther und sein Umfeld als auch Theologen der Tübinger Schule und der Neuscholastik arbeiten nun mit dem Sakramentsbegriff zur Beschreibung der Kirche als geistlicher Wirklichkeit. Ihr gemeinsames Motiv war wohl ein vertieftes Interesse an denjenigen Dimensionen der Kirche, die über die reine Rechtsfigur hinausgehen. Man suchte ein Interpretament, das die Bezogenheit der Kirche auf Christus und ihre Relevanz in der Heilsgeschichte besser zum Ausdruck bringen konnte als die gesellschaftsanaloge Konzeption von Kirche als *societas perfecta*. Im 20. Jahrhundert entwickelten Otto Semmelroth, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx und Leonardo Boff sakramentenanalogue Ekklesiologien, ohne sie aber *en gros* auf altkirchliche oder neuzeitliche Ressourcen zu gründen.⁴⁰ „Das II. Vatikanum nimmt die Charakterisierung der Kirche als Sakrament dann in seine ekklesiologische Sprache auf und autorisiert damit“⁴¹ entsprechende theologische Konzept der Vorkonzilszeit.

Einschlägiges Dokument einer auf den Sakramentsbegriff bezogenen Konzilsekklesiologie ist die Kirchenkonstitution; darin wiederum sind v. a. drei Abschnitte wichtig: der Beginn (LG 1,1), dem zufolge die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug der Einheit“⁴² mit Gott und untereinander ist; LG 8,1–3, wo auf der Basis einer implizit sakramentalen Ekklesiologie eine „nicht unbedeutende“ Analogie zwischen Kirche und Christus bedacht und damit eine Brücke zur Leib-Christi-Ekklesiologie geschlagen wird; und schließlich LG 48,2, wonach der erhöhte Christus durch seinen Geist die Kirche, seinen Leib, „als allgemeines Sakrament des Heiles eingesetzt“ hat.

⁴⁰ Vgl. dazu die umfassende Aufarbeitung der Thematik und der einzelnen Ansätze durch J. Meyer zur Schlochtern, *Sakrament Kirche* (s. Anm. 14).

⁴¹ Ebd., 37.

⁴² Die deutsche Übersetzung von Konzilstexten folgt hier und später der Übersetzung in: P. Hünermann (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Freiburg i. Br. ³2012. = *Ders./B. J. Hilberath* (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1*, Freiburg i. Br. 2004.

Der Auftakt der Konstitution bereitet mit seinem universalen heilsgeschichtlichen Aufriss die Grundlage. Alle Welt steht unter dem Heilswillen Gottes und ist zur Einheit mit und in Gott gerufen (LG 3,1). Sie zu verwirklichen sandte Gott seinen Sohn. Die Einheit und Verbundenheit aller Völker, Nationen und Kulturen in Christus zur Darstellung zu bringen und zu fördern sei Aufgabe und Sinn der Kirche. Dazu wird sie wie ein Sakrament (*veluti sacramentum*)⁴³ verständlich gemacht: als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts – *signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*“ (LG 1,1) Der Vergleich mit einem Sakrament dient hier weniger der Frage, *was* Kirche sei, als vielmehr der Frage, *wozu* sie gut sei. Kirche wird wie ein Sakrament bestimmt, um ihre heilsgeschichtliche Funktion zu erfassen, alle Welt zur Einheit zu führen. Sakramentales Denken eignet sich zur Beschreibung dieses *Wozu* deshalb so gut, weil es Verweischarakter und Medialität miteinander verbindet und jede Selbstzwecklichkeit von Kirche abweist.

LG 8,1 greift ohne ausdrückliche Nennung des Begriffs auf ein sakramentenanalogenes Verständnis von Kirche zurück und integriert darin die überkommene Rede vom mystischen Leib Christi. Die Passage ist deshalb so bedeutsam, weil hier nicht nur eine allgemeine Perspektive aufgezeigt oder ein Hintergrundbild skizziert, sondern ein ekklesiologisches Paradigma konzeptionell entfaltet wird. Im Ganzen lautet sie:

„Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfasst und erhält sie als solches unablässig; durch sie gießt Er Wahrheit und Gnade auf alle aus.

Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft aber und
 der mystische Leib Christi,
 die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft,
 die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche

⁴³ In *Mystici Corporis* wurde noch der Vergleich mit Christus gezogen: „Das mystische Haupt, das Christus ist, und die Kirche, die hier auf Erden *wie ein zweiter Christus [veluti alter Christus]* seine Person vertritt, [bilden] den einen neuen Menschen“: DH 3813 = AAS 35 (1943) 231.

sind nicht als zwei Dinge zu betrachten,
sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit,
die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.

Deshalb wird sie in einer nicht unbedeutenden Analogie
mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes verglichen.
Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort
als lebendiges, Ihm unauflöslich geeintes Heilsorgan dient,
so dient auf eine nicht unähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge
der Kirche dem Geist Christi,
der es belebt zum Wachstum seines Leibes.“

Kirche wird hier in klassischen sakramententheologischen Kategorien beschrieben.⁴⁴ Sie sei ein von Christus eingesetztes/verfasstes „sichtbares Gefüge“ (im Dienst: „inservit“) einer unsichtbaren Realität. In scholastischer Terminologie würde man die menschliche Gesellschaft und Institution der Kirche (vergleichbar dem *sacramentum tantum*) „*causa instrumentalis*“ der unsichtbaren Gnade nennen. „Durch sie gießt Er [Christus] Wahrheit und Gnade auf alle aus“ (LG 8,1).

Die Inkarnation des Logos ist an dieser Stelle weder Ausgangspunkt noch Analogat der Ekklesiologie. *Tertium comparationis* zwischen Christus und der Kirche ist vielmehr die Sakramententheologie. Sie bietet ein Erklärungsmodell für *beide* Seiten, weil der Theologie für beide eine Relation aus Menschlichem und Göttlichem zu denken aufgegeben ist.⁴⁵ Deshalb – weil die Kirche sich als *realitas complexa* versteht – wird die Analogie⁴⁶ zum menschengewordenen Wort gezogen. Vergleichbarkeit (Ähnlichkeit) besteht „nicht in jeder Hinsicht“⁴⁷, aber darin, dass sowohl bei Christus als auch bei der Kirche zwei Dimensionen wie bei einem Sakrament miteinander verbunden sind: Menschliches und Göttliches, Sicht-

⁴⁴ Deshalb ist es gerechtfertigt, hier, obwohl der Begriff „Sakrament“ nicht fällt, eine sakramentenanalogue Ekklesiologie anzusetzen.

⁴⁵ Vgl. A. Grillmeier, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (LThK E.1), 1966, 156–175.176–209, 173.

⁴⁶ Im Sinne des IV. Lateranense (1215), cap. 2 (DH 806).

⁴⁷ Darauf verweist zu Recht H. Mühlen, Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche (s. Anm. 7), 180.

bares und Unsichtbares. Und wie bei einem Sakrament werden diese beiden Seiten nicht als zwei addierbare und separierbare Elemente, sondern als Zeichen und Bezeichnetes einander zugeordnet, wobei das Zeichen zugleich *causa instrumentalis* des Bezeichneten ist. So, wie die angenommene Menschennatur dem Logos als Heilsorgan diente, so – zumindest „nicht unähnlich: *non dissimili modo*“ – diene die Institution dem Heilsauftrag der Kirche.

Mit dieser *Verhältnisanalogie* hat das Konzil nicht einfach eine inkarnationslogische Ekklesiologie in modernerer Sprache fortgeführt, sondern eine *konzeptionelle Alternative* dazu eingeführt. Bildgebende Größe der Ekklesiologie ist hier nicht (mehr) die Inkarnationschristologie, sondern die Sakramententheologie. Der mystische Leib Christi fungiert darin nicht (mehr) als Metapher des Ganzen, sondern ist eine *Teildimension* eines umfassenderen, semiotisch anders geprägten Konzeptes. Auf der Zeichenebene (d. h. auf der Ebene des sichtbaren Funktionsträgers) steht die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen samt ihrer hierarchischen Binnengliederung. Das ist die Dimension der Kirche, die jedermann, ob gläubig oder nicht, an der Institution Kirche wahrnehmen, beschreiben, analysieren und kritisieren kann. Von außen betrachtet erschöpft sich die Kirche (gleich welcher Konfession) in diesen soziologischen Gegebenheiten. Für den Gläubigen sind dieselben Realitäten Verweise für etwas anderes, das man nicht sehen kann: für die geistgetragene, vom Himmel her beschenkte Gemeinschaft.

Genau hier lociert das Konzil nun den *corpus Christi mysticum*; er dient wie die „mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche“ und die „geistliche Gemeinschaft“ als Vokabel und Metapher zur Beschreibung der unsichtbaren, gottgeschenkten Seite der Kirche. Die kirchliche Institution *ist* demnach nicht – auch nicht teilweise! – der mystische Leib Christi, sondern sie *verweist* als sein Indiz und Funktionsträger auf ihn. Sie steht nicht – inkarnationslogisch – *an Stelle* der *sarx* des inkarnierten Gottessohnes, so dass der Logos nun statt des physischen Leibes Jesu nach Pfingsten die Kirche als *causa instrumentalis salutis* verwenden könnte. Sie wird gar nicht als *causa instrumentalis* des Logos, sondern *seines Geistes* vorgestellt.⁴⁸ So ähn-

⁴⁸ Hier liegt m. E. das stärkste Argument gegen eine polare Entgegensetzung eines Verständnisses von Kirche als Sakrament Christi *oder* als Sakrament des Heiligen Geistes. Mit *Lumen Gentium* ist einer christomonistischen Ekklesiologie im

lich wie der Logos die ihm anhypostatisch geeinte Menschennatur belebt und personalisiert habe, so ähnlich belebe nach Pfingsten der Geist Jesu Christi die kirchliche Institution, auf dass sein mystischer Leib, auf den sie verweist, wachse.

Die heilsökonomische Sendung des Sohnes findet ihren Terminus in einem einzigen konkreten ganzen Menschen: in Jesus von Nazareth. Die heilsökonomische Sendung des Heiligen Geistes zielt hingegen auf die konkrete geschichtliche Gestalt einer „Vielheit begnadeter Personen“, im „soziale[n] Gefüge der Kirche“⁴⁹. Damit ist eine weitere Grenze der Vergleichbarkeit von Inkarnation und Kirche markiert, wie Heribert Mühlen ausführt:

„Es ist [nämlich] etwas völlig anderes, ob der Sohn eine einzige menschliche *Natur* allererst personhaft macht, oder ob der Geist Christi eine Vielheit von *Personen* mit Christus und untereinander verbindet. [...] Deshalb ist die Kirche auch keineswegs als eine ‚Inkarnation des Heiligen Geistes‘ aufzufassen oder sein Verhältnis zu ihr als eine Art hypostatischer Union. Ein Verhältnis unter Personen ist *per definitionem* keine hypostatische Union, sondern eben eine Vereinigung von schon existierenden Personen.“⁵⁰

Kurzum: LG 8,1 entwickelt keine ekklesiologische Fortschreibung der Inkarnation, sondern stattdessen eine *Verhältnisanalogie* unterschiedlicher Größen, die zwei aufeinander folgenden heilsgeschichtlichen Stationen und Funktionen zugeordnet sind. Diese Verhältnis-analogie führt der dritte Abschnitt des Artikels für spirituelle, existenzielle und ethische Fragen des kirchlichen Lebens aus. Darin wird Christus konsequent als *Gegenüber*, als Vorbild und sogar (in den Armen dieser Welt) als Adressat der Kirche und gerade *nicht* als ihr Haupt oder Lebensprinzip (Seele) beschrieben: „Wie Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so wird die Kirche gerufen, denselben Weg einzuschlagen [...]“

Sinn einer Ekklesiologie des *Christus prolongatus* endgültig die Grundlage entzogen. Als vom Geist Jesu Christi belebtes Gebilde verweist sie auf den, dessen Verlängerung sie gerade nicht ist. Vgl. dazu: M. Böhnke, Kirche in der Glaubenskrise (s. Anm. 37), 100–149.

⁴⁹ H. Mühlen, Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche (s. Anm. 7), 180.178.

⁵⁰ Ebd., 188.

(LG 8,3). Genau da, wo die Kirche hinter diesem anspruchsvollen Auftrag zurückbleibt, endet die Vergleichbarkeit; hier ist mehr Unähnlichkeit als Ähnlichkeit zwischen Christus und der Kirche zu verzeichnen (vgl. dazu Abschnitt 4).

Was ergibt sich aus diesen Beobachtungen von LG 1 und 8? Ekklesiologie sakramentenanalog zu entfalten führt zu einer doppelten Relativierung bzw. Relationierung von Kirche: Ihr wird der Weltbezug als konstitutive Außenrelation eingeschrieben. Zeichen und Werkzeug, Indiz und Medium ist Kirche nicht für sich selbst, sondern für alle Welt, die nicht Kirche ist.⁵¹ Außerdem wird die pilgernde Kirche als Zwischengröße, gewissermaßen als „Provisorium“, verständlich. Sie ist kein Selbstzweck, sondern Indiz und Medium für etwas anderes.⁵² Sie hat ihren Zweck erfüllt, wenn das, wofür sie eintritt, offenbar und vollendet ist. Dann braucht es keine Zeichen noch Mittel mehr. Dann erübrigt sich auch die Bedeutung der Kirche als (Quasi-) Sakrament und eschatologische Prolepse.

Am Schluss der Kirchenkonstitution greift das Konzil in seinen Ausführungen zu diesem eschatologischen Charakter der Kirche noch einmal auf das Instrumentarium der Sakramententheologie zurück. Kirche sei von Christus „als allgemeines Sakrament des Heiles eingesetzt – *ut universale salutis sacramentum constituit*“ (LG 48,2). Ihre „wenn auch unvollkommene Heiligkeit“ wird als Prolepse der Vollendung, d. h. als eschatologische Gabe, nicht aber als (moralische) Leistung, deutlich gemacht. Die sichtbare Seite der pilgernden Kirche – ihre Sakramente und Institutionen – zählt das Konzil zur Gestalt dieses *saeculum*, das vergeht.⁵³

⁵¹ Vgl. dazu: J. Knop, Dem Christsein Gestalt geben. Weichenstellungen des Pastoralkonzils, in: MThZ 63 (2012) 294–307.

⁵² Heribert Mühlen bezeichnete diese Funktionsorientierung der Ekklesiologie als „bedeutsamste Eröffnung ekklesiologischer Perspektiven“: H. Mühlen, Kirche als geschichtliche Existenzform des übergeschichtlichen Geistes Christi, in: ThGl 55 (1965) 270; vgl. auch: H. Döring, Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht, in: Johann-Adam-Möhler-Institut (Hg.), Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, Paderborn 1983, 20–125, 28f.

⁵³ Hier greift man verschiedentlich, allerdings nicht einheitlich, die Metaphorik des Leibes Christi auf: Einmal identifiziert man einigermaßen undifferenziert Leib Christi und Kirche (LG 48,2; vgl. 49,1). LG 50,1 mahnt die (irdische) Kirche unter Rekurs auf den ganzen mystischen Leib Christi, zu dem insbesondere die im Herrn Verstorbenen zählten, zu deren Gedächtnis und zur Verehrung der Heiligen.

4. Sünde(r) (in) der Kirche im Rahmen einer sakramentenanalogen Ekklesiologie

Auf Karl Rahners nüchterne Einschätzung, das Zweite Vatikanische Konzil habe zwar theologische Ansatzpunkte, jedoch keine explizite Auseinandersetzung mit der Frage der Sünde der Kirche geboten, wurde bereits verwiesen. Tatsächlich findet sich, obgleich Kirche sich selbst zum vorherrschenden Thema dieses synodalen Großereignisses gemacht hat, keine Passage, in der es deutlicher als in einem Nebensatz um die Frage ihrer Sünde geht. Hinweise gibt es aber durchaus, erwartungsgemäß v. a. in den beiden Konstitutionen zum Innen- und Außenverhältnis der Kirche und im Ökumenismusdekret. Michael Becht hat eine detaillierte Analyse dazu vorgelegt, die hier nicht wiederholt werden muss.⁵⁴ Es genügt eine konzentrierte Reflexion der Sachfrage.

Unmittelbar nach der Verhältnisanalogie von Christus und Kirche (LG 8,1) werden, wie ausgeführt, die Grenzen der Analogie von Kirche und Inkarnation aufgezeigt (LG 8,3). Ähnlich und darum vergleichbar sei die Kirche mit Christus, weil es sich beim fleischgewordenen Logos wie beim Mysterium der Kirche um eine zweidimensionale Wirklichkeit handelt, eine komplexe Größe aus menschlichem und göttlichem Element. Größere Unähnlichkeit aber besteht in dem Faktum, dass die Kirche, anders als Christus, dessen Lebenswandel frei von Sünde war (vgl. das Chalcedonense), „in ihrem Schoß Sünder umfasst“. Diese Grenze der Vergleichbarkeit ist sprachlich eindeutig; „der bisherige Parallelismus zwischen Kirche und Christus wendet sich hier in eine Antithese“⁵⁵. Während Christus, der Heilige Gottes (Joh 6,69), keine Sünde kannte (2 Kor 5,21), erweist sich die Kirche als „zugleich heilig und stets reinigungsbedürftig (*purificanda*)“⁵⁶, weshalb sie „immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ gehe (LG 8,3).

Ob man deshalb wirklich nur, wie es im Dokument geschieht, von *Sünde(rn) in der Kirche* und nicht auch von *Sünde der Kirche*

⁵⁴ Vgl. M. Becht, *Ecclesia semper purificanda*. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II. Vatikanischen Konzils, in: *Cath* 49 (1995) 218–237.239–260.

⁵⁵ Ebd., 223.

⁵⁶ Die parallele Formulierung zum lutherschen „*ecclesia semper reformanda*“ ist offenkundig, vgl. O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik* (s. Anm 4), 116.

sprechen *kann*, bleibt in *Lumen Gentium* unbestimmt. Die Debatten im Zuge der Genese dieser Textpassage spiegeln wider, dass die Thematik einerseits (ökumenisch) dringlich erschien, dass aber andererseits die Frage, ob man die Kirche selbst ‚Sünderin‘ nennen könne, unter den Synodalen strittig war.⁵⁷ So kommt es erst zur Annäherung⁵⁸ an den Gedanken einer *ecclesia peccatrix*: Kirche wird noch nicht zum Subjekt von Sünde, aber von Buße und Erneuerung erklärt (LG 8,3; UR 6,1f.). Dann aber, folgert Becht, ist es bereits aus Gründen der Syntax möglich und nahe liegend „anzunehmen, dass sie zuvor Subjekt von Schuld war. Der Text lässt hier eine Unterscheidung der Kirche in ‚Institution‘ und ‚Gläubige‘ im Grunde nicht zu.“⁵⁹

Das Konzil schreibt in LG 8,3 die Gleichzeitigkeit von Heiligkeit und Reinigungsbedürftigkeit bemerkenswerterweise der komplexen Größe Kirche zu, nicht (nur) ihren einzelnen Gliedern.⁶⁰ Gerade weil Kirche als *realitas complexa* beschrieben wird, können Sünde und Heiligkeit nicht auf das Menschlich–allzu–Menschliche im Tagesgeschäft einerseits und das Göttliche in Sakramenten und kirchlichen Strukturen andererseits aufgeteilt werden. Menschliches und Göttliches in der Kirche sind in einer sakramentenanalogen Ekklesiologie keine addierbaren Bausteine im kirchlichen Leben, die zusammengefügt und bei Bedarf wieder subtrahiert werden könnten.

⁵⁷ Vgl. Belege und Einschätzung bei M. Becht, *Ecclesia semper purificanda* (s. Anm. 54), 225.

⁵⁸ Vgl. A. Grillmeier, Grundeinstellung und Eigenart der Konstitution „Licht der Völker“, in: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 1, Freiburg i. Br. u. a., 1966, 140–154, 152.

⁵⁹ M. Becht, *Ecclesia semper purificanda* (s. Anm. 54), 226; vgl. außerdem: K. Rahner, *Sündige Kirche* (s. Anm. 1), 327f.; P. Neuner, *Die Kirche als Gemeinschaft der heiligen Sünder oder der sündigen Heiligen?*, in: *Una sancta* 40 (1985) 93–103, 98.

⁶⁰ Diese Beobachtung wird durch die vorsichtige Formulierung, die Kirche *umfasse auch* Sünder, nicht nivelliert. Denn hier geht es um das Verhältnis eines Ganzen zu seinen Gliedern, nicht um das Gegenüber der göttlichen zur menschlichen Dimension der Kirche. Allerdings zeichnet man durchaus das Bild einer ihren Gliedern (auch) gegenüberstehenden Größe Kirche. Eine ähnliche Konstellation eröffnet LG 11,2, wo die Erneuerung schuldig gewordener Getaufter durch das Bußsakrament auch als Rekonkiliation mit der – ihnen also (auch) gegenüberstehenden – Kirche beschrieben wird.

Ihre Zuordnung ist eine *semiotische*: die Relation von Zeichen und Bezeichnetem, wobei dem Zeichen außerdem mediale Relevanz zukommt. Das ist m. E. die entscheidende Neuerung des sakramentenanalogen Kirchenverständnisses. Diese Konzeption ermöglicht es im Unterschied zur ekklesiologischen Konzeption von *Mystici Corporis*, Kirche und Sünde theologisch zusammenzudenken, ohne darüber das Bekenntnis zur *ecclesia sancta* preisgeben zu müssen.

Dazu möchte ich abschließend einen Vorschlag entwickeln, der diese vom II. Vaticanum gelegte ekklesiologische Spur verfolgt und auf das gestellte Problem hin weiterdenkt. Im Hintergrund steht die Vermutung, dass die bis heute festzustellende katholische Zurückhaltung, *als Kirche* (systemisch relevante) Sünde einzugestehen statt (nur) von einzelnen Sündern im Schoß der Kirche zu sprechen, die die Heiligkeit der Kirche letztlich nicht tangieren, eigentlich keine Grenze der oben analysierten Konzilsekklesiologie (nach LG 1; 8) darstellt. Es spricht vielmehr einiges dafür, dass in dieser Zurückhaltung unterschwellig das *Corpus-Christi*-Paradigma in der Lesart der 1940er Jahre weiterwirkt und als interpretativer Rahmen bzw. Grenze des vom Konzil neu eingeführten Kirchenmodells herangezogen wird. Das bedeutete aber eine Verquickung von Modellen, die nicht als Entwicklungsstufen derselben ekklesiologischen Konzeption betrachtet werden müssen, sondern wenigstens in den besprochenen Dimensionen als Alternativkonzeptionen verständlich werden.

5. Gebrochenes Zeichen des Heils

Eberhard Jüngel hat vorgeschlagen, die fünfte Vaterunserbitte als Kriterium für ein angemessenes Kirchenverständnis anzusetzen. Nur wenn es der Kirche möglich sei, sich selbst als *ecclesia peccatrix* anzuklagen und *als Kirche* um Vergebung zu bitten, sei die Heilssouveränität Jesu Christi gewahrt und die Gefahr gebannt, sich als Kirche soteriologisch zu verheben.⁶¹ M. E. schließt die sakramentenanaloge Konzeption von Kirche ein solches Bekenntnis nicht nur nicht

⁶¹ E. Jüngel, *Kirche als Sakrament?* (s. Anm. 5), 450; vgl. zu Jüngels Votum die kritisch differenzierenden Ausführungen von H. Meyer, *Sündige Kirche? Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische „Grunddifferenz“*, in: ÖR 38 (1989) 397–410.

aus, sondern legt es, konsequent entfaltet, den (allen!) Gliedern der Kirche sogar in besonderer Weise ans Herz. Dafür muss die konzeptuelle Erneuerung von LG 1 und 8 freilich verstanden und mitvollzogen werden.

Die sichtbare Seite der Kirche – also „die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“, all das, was an der Kirche und ihren Sakramenten irdisch und menschlich und damit jedermann zugänglich ist – macht das Konzil als Ausdrucksmittel ihrer unsichtbaren Seite verständlich. Die kirchliche Institution ist ein geschichtliches Indiz des mystischen Leibes Christi, zumindest sofern sie verständlich ist und verstanden wird. Denn ein Zeichen ist *per definitionem* interpretationsbedürftig und folglich interpretationsoffen. Was gemeint ist, muss prinzipiell lesbar sein und auch tatsächlich dechiffriert werden, damit es seine semiotische Kraft entfaltet. Ein Zeichen kann auch nicht oder missverstanden werden. Gründe dafür können beim Rezipienten liegen, der mangels Zeichensprache nicht erkennt, was gemeint ist. Das Zeichen kann aber auch selbst sein Missverständnis provozieren, wenn es nicht nur, wie jedes Zeichen, uneindeutig, sondern mutwillig oder fahrlässig entstellt und deshalb seiner Signalwirkung verlustig wird.⁶² Wird sein Verweischarakter nur behauptet, aber nicht verständlich, kann kaum mehr von einem „Zeichen“ die Rede sein, geschweige denn einem „Wahrzeichen“, wie Hans-Joachim Höhn⁶³ Sakrament einmal treffend übersetzt. Im Fall der als Zeichen (*veluti sacramentum*) verstandenen Kirche, in dem eine Gemeinschaft von Personen⁶⁴ die Zeichenebene bestellt, wie es das II. Vaticanum für die Kirche ansetzt, sind Verweischarakter und persönliche Glaubwürdigkeit, geistgetragene Heilsmedialität und existenziell erfahrbare Wirksamkeit daher eng miteinander verbunden.⁶⁵

⁶² Vgl. schon A. Grillmeier, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche (s. Anm. 45), der in seiner Interpretation von LG 8,3 eine hamartiogene Minderung der Zeichenkraft des Heilszeichens Kirche anspricht (ebd., 176).

⁶³ H.-J. Höhn, Fremde Heimat Kirche, Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 2012, 31.

⁶⁴ Die Kirche als Ganze sei „Zeichen und Werkzeug – *signum et instrumentum*“ (LG 1,1) der Einheit; die einzelnen Getauften und Gefirmten werden, strukturell völlig parallel, personal entfaltet und als „Zeuge und lebendiges Werkzeug – *testis et vivum instrumentum*“ (LG 33,2) dieser kirchlichen Sendung beschrieben.

⁶⁵ K. Rahner (Kirche der Sünder (s. Anm. 1), 308) expliziert diesen Zusammen-

Zur semiotischen Ebene kommt ein Weiteres: Das, worauf das Zeichen Kirche nach *Lumen Gentium* verweist – der mystische Leib Christi, die Kirche der Himmel, der Lebensraum des Heiligen Geistes – existiert geschichtlich *nicht anders als im Zeichen*.⁶⁶ Auch wer im Glauben das Zeichen zu dechiffrieren weiß, bleibt auf den Phänotyp verwiesen. Die sichtbare Beschaffenheit des Zeichens – die Menschheit Jesu, das gesellschaftliche Gefüge der Kirche oder die empirische Seite der sieben Einzelsakramente – ändert sich nicht, gleich, ob sie nun verstanden wird oder nicht.⁶⁷ Gottes Gegenwart in der Welt geschieht nicht anders als vermittelt geschöpflicher Gegebenheiten. Schöpfung und Bund verweisen in natürlichen und geschichtlichen Zeichen auf ihn. Seine Selbstoffenbarung ist seine Menschwerdung. Sein Wort ergeht „durch Menschen nach Menschenart“ (DV 12,1). Sein Geist bedient sich (u. a.) der Sakramente und der Kirche(n).⁶⁸ Wo immer Göttliches geschichtlich erfahrbar wird, geschieht dies offenbar in und unter Zeichen, nicht als sakrale Exklave.⁶⁹ Zugänglich wird es im Modus gläubi-

hang für den Fall mangelnder Verweiskraft: „Der Sünder gehört zwar noch zur Sichtbarkeit der Kirche, aber seine sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche hat aufgehört, das wirksame Zeichen für seine unsichtbare Zugehörigkeit zur Kirche als geistbelebter, heiliger Gemeinschaft zu sein. Der Sünder hat gewissermaßen dieses Zeichen zur Lüge gemacht (ähnlich wie wenn einer ein Sakrament gültig, aber unwürdig empfängt); denn er hat diese bleibende Zugehörigkeit zur Kirche des Sinnes und der Wirkung beraubt, auf die sie ihrer ganzen Natur nach eindeutig hingeeordnet ist: der inneren, lebendigen Verbundenheit der Menschen mit Gott und untereinander im Heiligen Geist.“

⁶⁶ Damit ist *nicht* gemeint, dass die Kirche das einzige Zeichen des Heiles sei. Es geht in diesem Zusammenhang lediglich darum, dass innerhalb dieses semiotischen Konzepts das Bezeichnete nicht *als solches*, sondern eben *im Zeichen* präsent ist.

⁶⁷ Bedeutungsüberschuss und Wirkmacht des Zeichens erschließen sich erst und nur im Glauben. Daher kann die Ebene des Verstehens bzw. des Glaubensaktes in ihrer Bedeutung für eine sakramentale Handlung gerade in (post-) säkularen Gesellschaften nur schwer überschätzt werden.

⁶⁸ Vgl. *Unitatis Redintegratio* 3,4, wo auch die anderen christlichen Konfessionen respektive ihre heiligen Handlungen als Heilmittel (*media salutis*) bezeichnet werden.

⁶⁹ Keine der sichtbaren Dimensionen von Kirche ist prinzipiell vor Missverstehen und schuldhafter Verunstaltung gefeit. Vgl. „Sündige Selbstbehauptung“. Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche, in: HerKorr 54 (2000) 124–129, 128: „Das wirklich Herausfordernde der Rede von ‚sündiger Kirche‘ ist, dass im Zentrum kirchlichen Tuns und Handelns die Sünde wohnen kann, die Ambivalenz zu Hause ist, der kirchliche Handlungsträger und

ger Interpretation: *weil*, *insofern* und *wie* das Zeichen rezipiert, d. h. verstanden und im Glauben angenommen wird.⁷⁰

Ekklesiologisch durchbuchstabiert bedeutet das: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“ ist Zeichen und Funktionsträger des „mystischen Leibes Christi“; „die sichtbare Versammlung“ soll „die geistliche Gemeinschaft“ bezeugen; „die irdische Kirche“ ist dazu da, auf „die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche“ zu verweisen. Gerade weil in LG 8,1 *keine Identität oder korporative Verbundenheit*, sondern eine *semiotische Beziehung* differenter Größen beschrieben wird, kann (muss) auf der Ebene des Sichtbaren keine Heiligkeit oder moralische Integrität behauptet werden, die nicht auch phänomenologisch gedeckt wäre. Darum schreibt Otto Hermann Pesch zu Recht, dass die Heiligkeit der Kirche „nur in den sündigen Mitgliedern“⁷¹ erscheint. Ihre Identität und im Glauben bekannte Heiligkeit liegt darin, „dass sie in all ihren Grundvollzügen auf empfangende, antwortende, nachfolgende Weise an der unbedingt rettenden Liebe Jesu Christi [...] partizipiert und darum auch von ihm unzerstörbar in ihrer geschenkten Heiligkeit gehalten wird“⁷².

Als Kirche Schuld anzuerkennen und um Vergebung zu bitten bedeutete darum nicht, die Heiligkeit der Kirche Jesu Christi zu des-

die kirchliche Handlungsgemeinschaft immer wieder zum Opfer fallen. [...] Nicht am Rande der Kirche, sondern angesichts ihrer ureigensten Zeugnisaufgabe geschah das und geschieht es vielleicht heute immer wieder neu.“

⁷⁰ Vgl. dazu Augustinus als Altvater einer vom Zeichen her entwickelten Sakramententheologie, der in Bezug auf die Taufe fragt: „Woher diese so große Kraft des Wassers, dass es den Leib berührt und das Herz abwäscht, außer durch die Wirksamkeit des Wortes, *nicht weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt wird?*“ Augustinus, Ioh. Ev. Tr. 80,3.

⁷¹ O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik* (s. Anm. 4), 118. Er ergänzt: „Und das gilt selbst für die ‚Strukturen‘ und Gemeinschaftsformen im Sinne der Unterscheidung von Grundinstitutionen [damit meint er die Kirche bildenden Elemente: die Verkündigung des Evangeliums – die Feier der Sakramente und die amtliche Struktur] und ihrer konkreten Gestalt“ (ebd.); vgl. auch: R. Miggelbrink, *Sündige Kirche? Das Schuldbekenntnis des Papstes und die ekklesiale Dimension der Sünde*, in: ÖR 54 (2000) 462–477, 472f.: „Die Kirche ist göttlich nur als menschliche Kirche und mithin als eine Kirche, die ihre Berufung zur Sündenfreiheit und Reinheit nie anders hat denn als stets neu zu gewinnende und wiederzugewinnende Freiheit von Sünde und Irrtum.“

⁷² M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg⁴2001, 406; vgl. ebd., 402–410.

avouieren. Es handelte sich vielmehr um das Eingeständnis, *als Kirche* diesen Verweis (also das eigene Wozu!) schuldig geblieben zu sein, kein glaubwürdiges und darum auch kein existenziell wirksames Zeichen der Versöhnung, der Einheit und der Liebe gewesen zu sein – womöglich sogar das Gegenteil. Das Sündersein, das man im Leib-Christi-Paradigma nur für den einzelnen denken kann, lässt sich in einer vom wirksamen Zeichen und glaubwürdigen Zeugen her entwickelten Ekklesiologie auch von der ganzen kirchlichen Gemeinschaft denken.

„Durch das Bewusstsein ihrer eigenen Sündigkeit und ein sich bewusstes Verhalten zur eigenen Schuld und Schuldgeschichte verliert Kirche [...] [aber] weder ihre Wesenseigenschaft als Heilszeichen noch ihr kritisches Potenzial gegenüber der Welt.“⁷³

Denn das Bekenntnis zur *ecclesia sancta* als Resultat des Geistwirkens gibt der Gewissheit Ausdruck, dass Kirche im Ganzen nicht pervertiert und ihre Zeichenkraft gänzlich verliert; es ist aber kein Garant für ekklesiale Enklaven, die prinzipiell, d. h. immer, überall und unter allen Umständen sündiger Verunstaltung ihrer Funktion entzogen wären. Anwesend ist die heilige Kirche im Modus der Verheißung, der Bitte und des Dankes, nicht als „Hab und Gut“, das nur noch verwaltet oder verteilt werden müsste.⁷⁴

Im Verlauf der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode zur „Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“ brachten die Teilnehmer des deutschen Sprachzirkels einen sorgfältig formulierten Textvorschlag ein, der die amtlichen Vertreter der sichtbaren Kirche im Sinne einer „Verantwortungssolidarität“⁷⁵ zu einem kirchlichen Schuldbekenntnis und einer kirchlichen Vergebungsbitte befähigt sieht. Dieser Vorschlag geht über die Konditionen des gesamtkirchlichen Schuldbekenntnisses anlässlich des Millenniums⁷⁶ hinaus, insofern die Vergebungsbitte auch an die

⁷³ J. Rahner, Kirche und Schuld (s. Anm. 2), 118.

⁷⁴ Das hat M. Böhnke (Kirche in der Glaubenskrisis (s. Anm. 37)) differenziert ausgeführt.

⁷⁵ J. Werbick, „Sündige Selbstbehauptung“ (s. Anm. 59), 125.

⁷⁶ Vgl. Johannes Paul II., Die Kirche bittet Gott um Vergebung (12.3.2000), sowie begleitend dazu *Internationale theologische Kommission*, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, herausgegeben und eingeleitet von G. L. Müller, Johannes-Verlag, Einsiedeln 2000; vgl. außerdem: L. Accatoli, Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von

Opfer⁷⁷ kirchlicher Schuld adressiert wird und die Bischöfe nicht nur Solidarität der heiligen Kirche gegenüber ihren sündigen Kindern beanspruchen, sondern als Repräsentanten dieser Kirche Schuld bekennen, die in einem zentralen kirchlichen, größtenteils amtlich geprägten Bereich, nämlich der Pastoral, begangen worden ist:

„Im falsch verstandenen Bemühen, die kirchliche Lehre hochzuhalten, kam es in der Pastoral immer wieder zu harten und unbarmherzigen Haltungen, die Leid über Menschen gebracht haben, insbesondere über ledige Mütter und außerehelich geborene Kinder, über Menschen in vorehelichen und nichtehelichen Lebensgemeinschaften, über homosexuell orientierte Menschen und über Geschiedene und Wiederverheiratete. *Als Bischöfe unserer Kirche* bitten wir diese Menschen um Verzeihung.“⁷⁸

Insofern das Wirken des Heiligen Geistes von alters her gerade dort erwartet und erlebt wird, wo Umkehr, Bekehrung und Versöhnung geschehen, wird ein solches kirchliches Sündenbekenntnis in besonderem Maße als wirkmächtiges Indiz dieses Geistes verständlich.⁷⁹

Papst Johannes Paul II., Innsbruck 1999; M. M. Lintner, Wenn die Kirche um Vergebung bittet. Theologisch-ethische Fokussierungen im Umgang mit dem Missbrauchsskandal, in: J. Ernesti/U. Füstl/Ders. (Hg.), Heilige Kirche – Sündige Kirche, Brixen – Innsbruck 2010, 81–91.

⁷⁷ Während die Jubiläumsbitten Gott als einzige Adresse eines kirchlichen Schuldbekenntnisses ansetzten, richtet sich diese Vergebungsbitte dem Wortlaut nach nur an die Opfer kirchlicher Schuld. Beides wäre sinnvoll und möglich. Vor Gott gälte es die Verunstaltung der Zeichenhaftigkeit von Kirche zu bekennen: „Ihm gegenüber hat man einzugestehen, dass es vielfach nicht gelungen ist, seinen guten Willen zu bezeugen und auch erfahrbar zu machen. [...] Der Adressat, gegenüber dem die Zeugnisverweigerung und -verfälschung eingestanden werden muss, ist Gott.“ J. Werbick, „Sündige Selbstbehauptung“ (s. Anm. 59), 127 (Hervorhebung J. K.).

⁷⁸ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Bericht über die Beratungen zum dritten Teil des *Instrumentum laboris* in der deutschsprachigen Gruppe (21.10.2015; Hervorhebung J. K.).

⁷⁹ Die eindrucksvollen Vergebungsbitten im Bußakt beim Eröffnungsgottesdienst der Frühjahrsvollversammlung der DBK 2011 waren ebenfalls strikt an Gott adressiert, was dem liturgischen Kontext auch völlig angemessen war. Bemerkenswert war hier die Bitte um Vergebung und Erneuerung, auf dass die Kirche das Werk der Versöhnung annehme und glaubwürdiges Heilszeichen sein könne. Vgl. Pressemitteilungen der DBK (14.03.2011) 037a.