

Das Amt im Spannungsfeld von Pneumatologie und Christologie

Klaus von Stosch

In jüngster Zeit wird Karl-Heinz Menke (*1950) nicht müde, der katholischen Kirche in Deutschland ein desinkarniertes Christentum vorzuwerfen.¹ Das Grundproblem der Kirche sieht Menke darin, dass sie bedingt durch den Einfluss der protestantischen Theologie das Amt nicht mehr christologisch, sondern pneumatologisch begründet und damit die Figur des in der Geschichte inkarnierten Jesus durch den pneumatischen Christus ersetzt. Damit werde letztlich die Geschichtlichkeit des Handelns Gottes in Jesus Christus geleugnet und der Kern christlicher Identität aufgegeben.

Paradigmatisch deutlich wird die von Menke so vehement bekämpfte Position an der Befreiungstheologie von Leonardo Boff (*1938). Denn genau Boff repräsentiert für Menke par excellence die desinkarnierte Christologie, die er als Grundlage der angeblichen Preisgabe des katholischen Amtsverständnisses in der Theologie der Gegenwart ansieht. Während Menke aus der Geschichtlichkeit Jesu Christi über die apostolische Sukzession einen direkten Bezug der Christologie zum Amt folgert, gehe die Ekklesiologie bei Boff vom pneumatischen Christus aus. Indem Boff den pneumatischen Christus in den Mittelpunkt seiner Ekklesiologie rückt, „verlegt er den eigentlichen Offenbarungsakt von der Ebene der Inkarnation auf die Ebene der Inspiration.“² Damit begeht er für Menke gewissermaßen die Mutter aller modernen Häresien, weil er nicht mehr in der Inkarnation und ihrer bleibenden Geschichtlichkeit in der einen Kir-

¹ Vgl. etwa *K.-H. Menke*, Zur Lage der Kirche in Deutschland. Desinkarniertes Christentum, in: C. Ohly/S. L. Conrad/R. Hangler (Hrsg.), Aktuelle Herausforderungen des kirchlichen Weiheamtes (RaSt 19), Regensburg 2020, 49–76, 50; zur desinkarnierten Christologie vgl. *K.-H. Menke*, Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes, Regensburg 2021, 199–221.

² *K.-H. Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, 169.

che die Grundlage für das Christentum sieht, sondern in der subjektiven, geistgewirkten Annahme dieses Zeugnisses. „Nicht die dreiunddreißig Jahre des Lebens und Sterbens Jesu sind [bei Boff und ähnlichen Denkern dieser Art, insbesondere bei Protestanten – KvS] die Offenbarkeit des Logos, sondern die vom pneumatischen Christus inspirierten Gemeinden.“³ Das eigentliche Offenbarungsverständnis werde so wie bei Edward Schillebeeckx (1914–2009) – einem anderen Lieblingsgegner Menkes – inspiratorisch statt inkarnatorisch gedacht.⁴ Das Amt sei aber eigentlich vertikal durch Christus begründet und nicht horizontal durch die geistinspirierte Gemeinde.⁵ „Dadurch dass jede Eucharistiegemeinde auf einen durch die Weihe legitimierten Amtsträger angewiesen ist, erfährt sie ganz konkret: Sie kann sich das Entscheidende, die Gemeinschaft mit Christus, nicht selber geben.“⁶

Wie so oft verknüpft Menke an dieser Stelle gleich mehrere Vorwürfe miteinander, so dass man seine These sorgfältig in ihre einzelnen Bestandteile zerlegen muss. Drei verschiedene Bestandteile möchte ich in diesem Beitrag diskutieren: Erstens verteidigt Menke völlig zu Recht die Idee, dass das Amt für das Voraus und die Unverfügbarkeit der Gnade steht, die uns in Jesus Christus begegnet. An dieser Stelle nimmt er eine zentrale Idee des Zweiten Vatikanischen Konzils auf. Mir fällt es allerdings schwer, genau zu identifizieren, gegen wen er sich mit dieser These eigentlich wendet, weil zumindest die ökumenischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte den Eindruck erwecken, als ob dieser Punkt gar nicht mehr kontroverstheologisch umstritten ist. Zumindest wüsste ich nicht, wer von Menkes katholischen Gegnern ihm hier eigentlich widersprechen würde.⁷

³ Ebd., 169f.

⁴ Vgl. ebd., 171.

⁵ Vgl. ebd., 180, gegen G. Bausenhart, *Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung*, Freiburg i. Br. 1999, 27–41. Das bedeutet nach Menke allerdings nicht, dass Inkarnation und Inspiration gegeneinander gestellt werden dürften: „Denn die Kirche ist beides: eine Gründung durch den historischen Jesus und ein Geschöpf der nachösterlichen Ausgießung des Heiligen Geistes“ (K.-H. Menke, *Inkarnation* [s. Anm. 1], 199).

⁶ K.-H. Menke, *Sakramentalität* (s. Anm. 3), 185.

⁷ Auch Hilberath beispielsweise betont immer wieder das *extra nos* der Gnade als Grundlage der Amtstheologie. Vgl. B. J. Hilberath, *Das Verhältnis von gemein-*

Zweitens wendet sich Menke gegen jede Form der Geistchristologie und sieht in ihr eine Desinkarnation des Christusgeschehens und damit auch eine Preisgabe des Gedankens der apostolischen Sukzession gegeben. Diesen Vorwurf möchte ich gerne prüfen, indem ich mich der jüngst vorgelegten Christologie Jürgen Werbicks (*1946) zuwende, weil sie in besonders prominenter Weise geistchristologische Ansätze aufzugreifen scheint. An dieser Stelle könnte man einwenden, dass Menke Werbicks Theologie gar nicht explizit kommentiert. Da er aber sehr wohl allgemeine Aussagen über die deutschsprachige Theologie und Kirche der Gegenwart macht, scheint es mir legitim zu sein, ihn in ein Gespräch mit dieser Theologie zu verwickeln. Und da ich Werbicks Christologie und Ekklesio-logie für besonders überzeugend halte und sie zugleich ganz offensichtlich stark an der Pneumatologie orientiert ist, dient sie hier als wichtigster Gesprächspartner Menkes.

Drittens macht Menke deutlich, dass ein geistchristologischer Zugang auch einen pneumatologisch orientierten Zugang zum Amtsverständnis mit sich bringt. Ein solcher Zugang ist nun aber nach Menke nicht mit der katholischen Identität vereinbar. Der hier im Hintergrund stehende Streit lässt sich gut als Streit um die Auslegung von *Lumen Gentium* 8 illustrieren und genauerhin der Frage danach, wie das Verhältnis von römisch-katholischer Kirche und der Kirche Jesu Christi zu denken ist.

Im nachfolgenden Beitrag versuche ich, diesen drei Themenkomplexen in einem ersten Zugriff nachzugehen. Meine hermeneutischen Bemühungen sind dabei vor allem auf das innerkatholische Gespräch ausgerichtet. Von daher bitte ich zu entschuldigen, dass ich mich gar nicht erst darum bemühe, die evangelischen Positionen zu den verhandelten Fragen zu erheben. Mein Eindruck ist, dass eine solche Spurensuche dazu führte, Menkes Vorwürfe gegenüber dem Protestantismus als unterkomplex wahrzunehmen. Aber um eine solche Behauptung validieren zu können, müsste ich viel gründlicher auf evangelisch-theologische Entwürfe eingehen als es angesichts der primär innerkatholischen Ausrichtung meiner Anfragen geboten erscheint.

samem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von *Lumen Gentium* 10, in: TThZ 94 (1985) 311–326, 323f.

1. Lumen Gentium 10: Zur ontologischen Besonderheit des priesterlichen Dienstes

In einer immer wieder zitierten Ausführung der dogmatischen Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium* heißt es, dass sich das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertums des Dienstes „dem Wesen nach und nicht bloß dem Grade nach“ unterscheiden (LG 10). Eben auf dieser Aussage gründet Menkes Rede vom *Prae Christi*, die durch den Priester als Gegenüber der Gemeinde repräsentiert bzw. inkarniert wird. Viele Eigenarten des katholischen Amtsverständnisses lassen sich aus dieser Formel ableiten.⁸ Die Tatsache, dass Priester beispielsweise nicht von der Gemeinde gewählt, sondern vom Bischof geschickt werden⁹, gründet ebenso in diesem *Prae Christi* wie die gesamte hierarchische Verfassung der katholischen Kirche. Mit Karl Rahner (1904–1984) kann man auf diese Weise den Gedanken verteidigt sehen, dass die Kirche nicht durch meine Bedürfnisse und Wünsche konstituiert wird, sondern diesen mit einer bestimmten Sendung entgegentritt¹⁰ und ihnen Orientierung verleiht. Aus den menschlichen Wünschen und Sehnsüchten lässt sich eben die Selbstzusage Gottes in Jesus Christus nicht ableiten, so dass es sinnvoll erscheint, dem unableitbaren und gnadenhaften Voraus der Zuwendung Gottes symbolischen Ausdruck zu verleihen.

Allerdings ist dieser Punkt innerkatholisch gar nicht umstritten und scheint auch im ökumenischen Gespräch als integrierbarer Punkt wahrgenommen zu werden. So hält beispielsweise Jürgen Werbick in seiner Ekklesiologie fest, dass priesterliche Amtsträger „das Zusage- und das Weisungswort Jesu Christi [repräsentieren],

⁸ Menke meint sogar das nur den Männern vorbehaltene Priestertum aus dieser Idee ableiten zu können. Mit dieser in meinen Augen verwegenen Idee setze ich mich bereits an anderer Stelle auseinander, so dass ich diese Argumentation hier nicht aufgreife. Vgl. *A. Langenfeld/K. von Stosch*, Allumfassend. Vielfalt als Grammatik des Katholischen, Freiburg i. Br. 2022 [im Erscheinen].

⁹ Zur Sakramentalität des Bischofsamtes, die diese Sendung letztlich begründet, vgl. *B. Dahlke*, Die Sakramentalität des Bischofsamtes, in: R. Althaus (Hrsg.), *In verbum autem tuo, Domine – Auf Dein Wort hin, Herr* (PaThSt 58; FS Hans-Josef Becker), Paderborn u. a. 2018, 15–31.

¹⁰ Vgl. *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. ⁵1984, 334.

das sich die Gemeinde nicht selbst geben kann, im amtlichen Gegenüber zur Gemeinde.¹¹ Symbolische Ausdrucksgestalt findet dieses *Prae Christi* in der apostolischen Sukzession. Aber natürlich besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen dieser symbolischen Verdeutlichung und der dahinter liegenden Idee. So kann auch ein demokratischer Wahlprozess des Amtes im Sinne der Missbrauchsminimierung ein legitimer Ausdruck derselben Idee sein, wenn er mit einer Ordination der Amtsträger einhergeht, wie die entsprechenden Debatten im ökumenischen Gespräch meines Erachtens überzeugend gezeigt haben.

Genau genommen ist LG 10 sogar ausgesprochen hilfreich für das ökumenische Gespräch, weil die Formulierung eine graduelle Verhältnisbestimmung von gemeinsamem und besonderem Priestertum zurückzuweisen scheint. Zu dieser Deutung muss man wissen, dass der erste Entwurf des Textes noch davon sprach, dass sich beide Formen des Priestertums „nicht nur dem Grad, sondern auch dem Wesen nach“ (*non solum gradu sed etiam essentia*) unterscheiden. Diese Formulierung macht klar, dass nicht nur auf der Wesensebene ein Unterschied besteht, sondern auch auf der des Grades, d. h. die nicht geweihten Gläubigen stehen im Verständnis des Entwurfes unter den Geweihten. Wie Bernd Jochen Hilberath (*1948) aber gezeigt hat, wuchs im Laufe der Konzilsberatungen und der Überarbeitungen des Textes die Einsicht, beide Formen des Priestertums echte Priestertümer sind, die sich jeweils vom Hohepriester Jesus Christus her verstehen lassen und nicht in ein hierarchisches Verhältnis zueinander gesetzt werden dürfen. Entsprechend hält der am Ende definierte Text fest, dass sich die beiden Formen des Priestertums dem Wesen nach unterscheiden „und nicht bloß dem Grade nach“ (*essentia et non gradu tantum*). Die Formulierung ist ambig, aber die Entwicklungsgeschichte legt es nahe, dass die Unterscheidung dem Grad nach zurückgewiesen wird.¹²

¹¹ J. Werbick, Grundfragen der Ekklesiologie (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br. 2009, 230.

¹² Vgl. zur ausführlichen Begründung B. J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum (s. Anm. 7), 323f. In diesem Text macht Hilberath auch überzeugend deutlich, wie wichtig es ist, dass das Konzil nicht bloß vom allgemeinen, sondern vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen spricht und damit eine Trennung des bloß allgemeinen vom Weiepriestertum

In dieser – neuerdings auch in lehramtlichen Texten verfolgten Lesart¹³ – wird auf diese Weise klargestellt, dass es nicht um eine rangmäßige Überordnung des besonderen Priestertums über das allgemeine Priestertum gehen kann. Vielmehr muss es im Dienstamt der Ordinierten um etwas gehen, das sie ganz grundsätzlich von den Diensten der Nichtordinierten unterscheidet und das gänzlich über die eigenen Möglichkeiten des Amtsträgers hinausweist. Mir scheint es einleuchtend zu sein, an dieser Stelle eine Anspielung auf den Dienst an den Diensten zu sehen, den das Priesteramt zu leisten hat. Es geht hier also nicht um einen Dienst neben anderen, der dann unter oder über ihnen stehen könnte. Vielmehr geht es um den Dienst am Dienen überhaupt. Damit geht es dem Amt also darum, den Menschen zu helfen, ihre spezifische Berufung zu finden und aus ihr zu leben. Eine derartig ausgreifende Eingriffstiefe des amtlichen Handelns lässt sich nicht durch eine Über- oder Unterordnung erreichen, sondern nur durch die Herleitung des Amtes aus dem Wirken Jesu Christi und seines Dienstes an uns.

Entsprechend hat Werbick völlig Recht, wenn er allein im Dienst „die Formalgestalt eines am Innehaben von Vollmachten orientierten Amtes im Sinne Jesu durch das Hirte-Sein“ sieht.¹⁴ Nimmt man diese Dienstfunktion ernst, so muss es beim Amt gerade wegen seiner ontologischen Besonderheit um nichts anderes gehen als „um die Bedürfnisse der Herde“.¹⁵ Diese Bedürfnisse dürfen nur eben nicht zu oberflächlich verstanden werden, sondern meinen tatsächlich die tiefsten menschlichen Sehnsüchte, die der christliche Glaube zu erfüllen verspricht. Etwas verkürzt kann man vielleicht sagen, dass sich Menschen im Tiefsten danach sehnen, geliebt zu werden

ausschließt. Das gemeinsame Priestertum ist eben das Priestertum, das alle verbindet.

¹³ Vgl. die Zurückweisung der Idee einer Überordnung des geweihten Priesters über die Gemeinde bei *Papst Franziskus*, Nachsynodales apostolisches Schreiben *Querida Amazonia*, Vatikan 2020, Nr. 87. An dieser Stelle weist der Papst auch genauso wie schon das Konzil darauf hin, dass der entscheidende Unterschied zwischen gemeinsamem und besonderem Priestertum an der Vorsteherfunktion des Priesters in der Eucharistie festzumachen ist [vgl. zum Konzil *B. J. Hilberath*, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen Gentium 10 (s. Anm. 12), 319].

¹⁴ *J. Werbick*, Grundfragen der Ekklesiologie (s. Anm. 11), 228.

¹⁵ Ebd.

und diese Liebe erwidern zu können. Zugleich erleben sie immer wieder, wie zwischenmenschliche Liebe scheitert. In diese Situation hinein schenkt uns Gott in seinem Zusagewort in Jesus Christus die Unbedingtheit seiner Zusage und Nähe. Außerdem eröffnet er uns im Heiligen Geist die Möglichkeit, liebend in diese Zusage einzustimmen und sie auch anderen erfahrbar zu machen. Will die Kirche von dieser Botschaft realsymbolisch Zeugnis geben, muss in ihrem Tun die angstentmachtende Kraft der Liebe Gottes in Jesus Christus erfahrbare Wirklichkeit werden. Diese Wirklichkeit wird im Amt in ihrer Objektivität repräsentiert. Aber diese Repräsentation ist eben nur realsymbolisch wirksam, wenn die befreiende Wirkung der Zuwendung Gottes wenigstens anfanghaft durch das sakramentale Tun der Kirche erfahrbar wird. Genau darin gründet die Ausrichtung kirchlichen Handelns an ihrer Wirksamkeit zum Wohl der Menschen. Oder mit Jürgen Werbick gesprochen: „Diese teleologische, um nicht zu sagen funktionale Sicht des kirchlich-priesterlichen Leitungsamtes entspricht der Sendung durch Jesus Christus.“¹⁶

An dieser Stelle hilft es nicht weiter, die ontologische gegen die funktionale Dimension des Priestertums ausspielen zu wollen. Denn so wie es die Funktion von Eltern ist, für ihre Kinder da zu sein, so wird auch das Wesen der Eltern durch diese Funktion geprägt. Ohne meine sechs Kinder wäre ich ein völlig anderer Mensch und die Aufgabe des Vaterseins verändert mich. Meine Funktion prägt mein Wesen und erst dadurch, dass ich mich in meinem Wesen als geöffnet für diese Aufgabe erfahre, kann ich sie erfüllen.¹⁷ Funktion und Wesen verhalten sich also beim Vatersein wie bei vielen anderen Diensten dialektisch zueinander und können nicht voneinander getrennt werden.

Mit Menke geht es also darum, das Voraus der Gnade Jesu Christi in einem priesterlichen Tun verwirklicht zu sehen, das allen menschlichen Bedürfnissen, Wünschen und Sehnsüchten vorausliegt und diese orientierend weitet. Gegen Menke wäre aber zugleich darauf zu pochen, dass diese orientierende Weitung auch als heilsam erlebt und deswegen auf ihre Funktionalität hin befragt werden kann. Ja, es wäre darauf zu beharren, dass das heilsame Erleben dieser orientierenden Weitung das priesterliche Tun erst in seine Eigentlichkeit

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Das Beispiel verdanke ich einer Anregung von Bernd Jochen Hilberath.

bringt. Der Dienst des Priesters funktioniert nicht abstrakt und unabhängig von den Menschen, sondern bemisst und definiert sich von den Menschen her, für die er da ist und denen er die Menschenfreundlichkeit Gottes in Jesus Christus zu einer erfahrbaren Wirklichkeit machen will. Ähnlich wie im Kirchenrecht empfiehlt Werbick deshalb auch in der dogmatischen Bestimmung der Sakramententheologie die Orientierung am Heil der Menschen – gemäß dem kirchenrechtlichen Grundsatz „*Salus animarum in Ecclesia suprema semper lex esse debet.*“¹⁸

Der amtliche Dienst an den Diensten macht die Ordinierten also nicht zu heiligeren, besseren oder erfolgreicherer Menschen. Aber er verpflichtet sie dazu, sich am Heil und Wohl der Menschen auszurichten und will sie dazu befähigen, diese von Christus her in den Blick zu nehmen. Mit Dorothea Sattler (*1961) gesprochen: „Amtsträger gestalten anders als einzelne Getaufte ihren Dienst als Dienst an den Diensten: sie leiten und koordinieren Gruppen; sie ermutigen einzelne Menschen zu ihnen entsprechenden Aufgaben, prüfen die Begabungen und tragen Sorge für den Zusammenhalt – die ‚Einheit‘ – der Gemeinde.“¹⁹ Eben diese Sorge leisten sie nicht aus eigener Kraft und durch ihre persönlichen Begabung, sondern von Christus her und auf Christus hin.

Die Tatsache der Christusgebundenheit des Amtes ist nun aber keine Besonderheit des katholischen Amtsverständnisses, sondern kann auch evangelischerseits stark gemacht werden. So heißt es in der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“: „Das kirchliche Amt ist nicht von der Gemeinde ableitbar, sondern hat seinen Ursprung in einer göttlichen Sendung und Einsetzung (CA 5: BSLK 58²⁰). Daher handeln die Amtsträger in Ausübung ihres Auftrags auch nach reformatorischem Verständnis nicht in eigenem Namen, sondern repräsentieren die Person Christi, gemäß der Verheißung: ‚Wer euch hört, der hört mich‘. Der in Wort und Sakrament eigentlich Handelnde ist Jesus Christus selbst durch die Kraft des Heiligen Geistes.“²¹

¹⁸ CIC 1983, c. 1752.

¹⁹ D. Sattler, *Kirche(n)* (Grundwissen Theologie), Paderborn 2013, 128.

²⁰ *Confessio Augustana*, Art. 5 (ed. BSLK 58).

²¹ K. Lehmann/W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 1 (DiKi 4), Freiburg i. Br./Göttingen 1986, 158.

Wie wir noch sehen werden liegt eben in diesem Nachsatz für Menke das Problem. Er wendet sich immer wieder polemisch gegen die Rede vom Heiligen Geist als Grundlage des amtlichen Tuns, weil er sich so vor einer Auflösung der Geschichtlichkeit des Erlösungshandelns in Jesus Christus und seiner Kirche fürchtet. Wenn beispielsweise Dorothea Sattler „Aussichten auf eine ökumenische Verständigung in der Ämtertheologie“ gerade dann bestehen sieht, „wenn pneumatologische (geisttheologische) Aspekte höhere Bedeutung gewinnen“²², dann sieht Menke genau in dieser Akzentverschiebung das grundlegende Problem. Gegen ihre These von der Erfüllung der Apostolizität der Kirche durch den Heiligen Geist²³ setzt er die inkarnatorische Wesensbestimmung von Kirche.

Allerdings ist diese Gegenüberstellung einigermaßen irritierend, weil es schwer zu verstehen ist, wie Inkarnation ohne Geistvermittlung trinitätstheologisch gedacht werden sollte. Menke gibt an anderer Stelle ja auch durchaus zu, dass es legitime Formen der Geistchristologie gibt – etwa bei Walter Kasper oder Hans Urs von Balthasar.²⁴ Ihm geht es also nicht um die Zurückweisung der Geistbestimmtheit der Existenz Jesu, sondern um die Abwehr einer pneumatologisch begründeten Auflösung des Inkarnationsgedankens. Ob eine solche Auflösung aber in den katholischen Geistchristologien der Gegenwart eine reale Gefahr darstellt, scheint mir alles andere als klar zu sein. Ohne das Problem hier umfassend analysieren zu können²⁵, konzentriere ich mich wie oben angekündigt in diesem Beitrag auf die Christologie Jürgen Werbicks.

2. Geistchristologische Akzente bei Jürgen Werbick

Jürgen Werbick verortet seinen eigenen Ansatz im Rahmen des Kommunikationsparadigmas der modernen Christologie. Zentral sei in diesem Paradigma der Gedanke der „*rettenden* Kommunikati-

²² D. Sattler, Kirche(n) (s. Anm. 19), 130.

²³ Vgl. ebd., 133.

²⁴ Vgl. K.-H. Menke, Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien, in: G. Augustin/K. Krämer/M. Schulze (Hrsg.), Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden (FS Walter Kasper), Freiburg i. Br. 2013, 220–257, 247–257.

²⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Cornelia Dockter in diesem Band.

on bzw. der Rettung von Kommunikation²⁶, „in ihm [Jesus Christus; Vf.] *geschieht* Gottes Willen zum Heil der Menschen.“²⁷ Werbick wörtlich: „Er ist das *Evangelium in Person*, Gottes herausforderndes Zusage-Wort, das die Menschen in die Teilnehmerperspektive hineinrufende Wirklichwerden seines Versprechens an die Menschen: Ich werde für euch da sein.“²⁸

Jesus wird hier also einerseits kommunikationstheoretisch als Gottes Anrede an uns bestimmt. Andererseits ist er Gottes Beziehungszusage an uns, so dass hier bei Werbick wie auch bei Menke eine relationale Ontologie im Hintergrund steht.²⁹ Gott erweist sich in diesem Paradigma als „so ‚selbst-mächtig‘ und beziehungswillig, dass er sich nichts damit vergibt, in einer menschlich-endlichen Wirklichkeit da zu sein und ganz er selbst zu sein.“³⁰ Im Anschluss an Jürgen Werbick könnte man auch sagen, dass Jesus seine Identität so sehr davon bestimmen lässt, „Gottes Dasein und seiner Herrschaft zu dienen“³¹, dass seine Ich-Identität als „Sendungs-Identität“³² ausgesagt werden kann. Jesus will in seinem Tun und Sprechen die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. „Das Sich-*Hingeben*, Sich-*Hineingeben* Gottes in seinen Logos und das Sich-*Hineingeben* des Menschen Jesus von Nazaret in sein Zeuge-Sein [...] machen die Identität dieser Zeugen-Existenz aus.“³³ Jesus erweist sich so als der getreue Zeuge Gottes bzw. als der zuverlässige Gottes-Hermeneut³⁴; er ist „Gottes heilsames Dasein unter den Menschen und für sie.“³⁵

Jesus findet seine Identität Werbick zufolge also darin, Gottes Dasein bei den Menschen zu sein. Werbick spricht von Jesus deshalb

²⁶ J. Werbick, *Gott-menschlich. Elementare Christologie*, Freiburg i. Br. 2016, 308.

²⁷ Ebd., 242

²⁸ Ebd., 110.

²⁹ Vgl. K. von Stosch, *Jesus als Gott der Sohn? Eine Auseinandersetzung mit der Christologie von Karl-Heinz Menke*, in: J. Knop/M. Lerch/B. J. Claret (Hrsg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik* (FS Karl-Heinz Menke), Regensburg 2015, 129–149.

³⁰ J. Werbick, *Gott-menschlich* (s. Anm. 26), 265.

³¹ Ebd., 56.

³² Ebd., 65.

³³ Ebd., 67.

³⁴ Ebd., 30.

³⁵ Ebd., 68 Anm. 8.

auch als dem Kommen Gottes zu uns: „Gott kommt in seinem Christus auf die Menschen zu, bittet um Einlass und gewährt von sich aus Einlass.“³⁶ „So ist das endlich-sterbliche Menschenleben Jesu die ‚Bewegung‘ Gottes selbst auf die Menschen hin, die im Kommen Jesu in diese Welt geschah und ewig geschieht: Das Kommen Gottes wird ein Mensch.“³⁷

Wenn in Jesus aber Gott selbst zu den Menschen kommt, geschieht in der Begegnung mit ihm etwas „quo majus nil fieri potest, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann.“³⁸ Denn was könnte dem Menschen Größeres geschehen als die Begegnung mit einem für den Menschen entschiedenen Gott? Entsprechend resümiert Werbick: „Es geschah in ihm das, worüber hinaus Größeres nicht geschehen kann: das tiefste, unzweideutige, unüberwindliche, zu allem entschlossene Mit-den-Menschen-sein-Wollen Gottes.“³⁹

Doch wie kann dieses Ankommen Gottes bei den Menschen gedacht werden? Wie kann in Jesus Gottes Zusage an den Menschen erfahrbare Wirklichkeit sein? An dieser Stelle erweist sich der Zugang Werbicks als Geistchristologie. Werbick bezieht sich zur Beantwortung dieser Fragen auf die Wirkung des Heiligen Geistes und damit auf die Wirkung der innergöttlichen Instanz, die selbst für die Beziehungshaftigkeit Gottes steht. Er macht deutlich, dass Jesus deshalb Gottes Kommen sein kann, „weil Gottes unendliche Beziehungswilligkeit und Beziehungsfähigkeit es vermag, dass Gott, der Vater, seinem ewigen Beziehungs- und Mitteilungswillen – dem ewigen Logos – durch seinen Geist in der Menschenwelt eine menschliche Wirklichkeit gibt, die diesen Beziehungswillen auf menschliche Weise lebt“⁴⁰. Es ist also Gottes guter Geist, der es möglich macht, dass uns in einer menschlichen Person Gottes Zusagewort begegnet.

Biblischer Ausgangspunkt für Werbicks Geistchristologie ist der alttestamentliche Glaube an die Präsenz JHWHs im Tempel. „Jesus, der Christus, wird neutestamentlich bei Johannes wie bei Paulus, aber auch bei den Synoptikern als das Mensch gewordene, die Ver-

³⁶ Ebd., 90.

³⁷ Ebd., 47.

³⁸ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (Ausgewählte Werke 2), Darmstadt 1974, 13; 27.

³⁹ J. Werbick, *Gott-menschlich* (s. Anm. 26), 207.

⁴⁰ Ebd., 280.

heißung des aus Steinen gebauten Tempels erfüllende Wohnen Gottes, des Logos, unter den Menschen verstanden (Mt 12,6; Mk 15,58 parr. mit Joh 2,19): als der inkarnierte Gottes-Logos, der ‚unter uns gewohnt [gezeltet]‘ hat, als die ‚Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater in der Fülle der Gnade und der Wahrheit‘ (Joh 1,14), als Ort der Begegnung mit Gottes heilschaffend-heiliger Wirklichkeit, schließlich als das (Sühne-)Opfer in Person, das die Menschen in die Heils-Gegenwart Gottes hineinnimmt.⁴¹ Ich denke, dass durch dieses Zitat sehr schön deutlich wird, dass es in der von Werbick rezipierten Geistchristologie nicht etwa um desinkarniertes Christentum geht, sondern um ein Verstehen der Inkarnation aus den Denkmitteln des Alten und Ersten Testaments heraus. Der Geist Gottes wird hier kenntlich als die Ermöglichungsbedingung, durch die Gott in seinem Volk, im Tempel und dann eben auch in Jesus Christus wohnen kann.⁴²

Allerdings wäre gerade diese Aufzählung für Menke ein Stein des Anstoßes, weil er die Hypostatische Union als einmaligen ontologischen Ausnahmefall denkt und nicht etwa auf einer Linie mit Gottes Zuwendung an Israel – ein Einwand, den auch Werbick antizipiert und sich deswegen selbst fragt, ob derartige pneumatologisch vermittelte christologische Entwürfe überhaupt mit der inkarnatorisch konzipierten Präexistenz-Christologie von oben vermittelt werden können.⁴³ Werbick meint hier beide Anliegen ineinander spiegeln, aber nicht vollständig ineinander übersetzen zu können. Folgt man dieser Intuition, dann kann es nicht darum gehen, die klassische Logoschristologie durch eine Geistchristologie zu ersetzen, sondern der *Christologie von oben* eine *Christologie von unten* an die Seite zu stellen, um auf diese Weise zugänglichere Metaphern für das Geheimnis der Inkarnation zu gewinnen. Cornelia Dockter (*1987) hat jüngst gezeigt, wie fruchtbar das Gespräch von Logos- und Geistchristologie sein kann⁴⁴, und auch Jürgen Werbick wäre missverstanden, wenn man ihm unterstellte, dass er die unabgeholten Anliegen

⁴¹ Ebd., 274.

⁴² Vgl. ebd., 275.

⁴³ Vgl. ebd., 279.

⁴⁴ Vgl. C. Dockter, Geist im Wort. Aktuelle christologische Debatten im Horizont koranischer Perspektiven (Beiträge zur Komparativen Theologie 32), Paderborn u. a. 2020.

der Logoschristologie nicht sieht. Vielmehr plädiert er – wie ich meine zu Recht – dafür, „spannungsvoll zusammenzuhalten, was nicht ‚verlustfrei‘ ineinander übersetzt werden kann.“⁴⁵

Genau das will Menke nicht leisten. Er spielt die *Christologie von oben* gegen die *Christologie von unten* und die Logoschristologie gegen die Geistchristologie aus. All das geschieht aus Sorge vor der Pluralisierungsmöglichkeit des Inkarnationsgeschehens in der Perspektive gradueller Christologien. Wenn Jesus nur der ganz und gar vom Geist Gottes Ergriffene ist, kann man schlecht erklären, warum nicht auch andere Menschen so sehr vom guten Geist Gottes ergriffen werden könnten. An dieser Stelle meint Menke sich absichern und einen singulären Vorgang der Inkarnation denken zu müssen. Allerdings ist es ihm nie gelungen, das Geheimnis der Inkarnation wirklich intelligibel auszusagen und eine verständliche Theorie der Hypostatischen Union zu entwickeln. Von daher ist er auf Vermittlungsmodelle aus einer *Christologie von unten* eigentlich angewiesen und es erscheint mir nicht hilfreich zu sein, dass er derart rabiat gegen jede Form von geistchristologischer Vermittlung zu Felde zieht.

Jesu Besonderheit besteht doch auch in den Kategorien relationaler Ontologie, die Menke ja selbst in Anspruch nimmt, darin, dass Jesus sich mit Hilfe des Heiligen Geistes im Laufe seines Lebens ganz und gar dazu bestimmt hat, seine Freiheit vom Willen des Vaters her füllen zu lassen, auf diesen hin zu leben und dadurch seine Liebe zu vermitteln. Seine Besonderheit zeigt sich somit von Anfang an darin, dass er „seine personale Identität darin [findet; Vf.], Gottes Willen als den eigenen mitzuwollen und dafür da zu sein, dass dieser gute Wille geschehen kann. [...] Es macht sein Menschsein aus, das Wesens-Wort Gottes zu sein.“⁴⁶ Dabei wäre zu betonen, dass Jesus nur deswegen das Wesens-Wort Gottes für uns sein kann und nur deswegen, seine Freiheit dazu bestimmen kann, Gottes Willen mitzuwollen, weil er von Beginn seiner irdischen Existenz an in einer einzigartigen Weise vom guten Geist Gottes ergriffen und bleibend von ihm umgriffen ist. Auf diese Weise könnte man im Gespräch mit einer geistchristologischen Vermittlungsgestalt der Christologie dem inkarnationslogischen Anliegen der Logoschristologie Genüge tun. Zu reden wäre bei Jesus

⁴⁵ J. Werbick, Gott-menschlich (s. Anm. 26), 279.

⁴⁶ J. Werbick, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen (Religion-Geschichte-Gesellschaft 40), Münster u. a. 2004, 129.

dann von einer vom Heiligen Geist bewirkten einzigartigen und besonderen Vertrautheit mit dem Willen des Vaters, die ihn zum Wesens-Wort Gottes werden lässt, so dass sich der eine Gott in einer nicht steigerbaren Intensität in dem Menschen Jesus von Nazareth aussagt. Diese Selbstaussage kann christlicherseits deswegen in dieser Weise bezeugt werden, weil Christen sich in Jesus von Nazaret als von Gott angenommen erfahren und in ihm die Zusage Wirklichkeit des göttlichen Wesenswortes selbst erkennen.

3. Streit um LG 8: Zum Verhältnis der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi

Selbst wenn man eine pneumatologische Vermittlungsfigur in die Explikation der Christologie einbaut, so bleibt es dennoch dabei, dass die menschliche Natur Jesu Christi ungetrennt mit seiner göttlichen Natur verbunden ist. Eben diese Form des ungetrennten, aber zugleich unvermischten Verbundensein von Göttlichem und Menschlichem sieht Menke auch in der Ekklesiologie gegeben und meint sich dabei auf das Zweite Vatikanische Konzil beziehen zu dürfen. Menke wörtlich: „So wie die menschliche Natur Christi nur *in* der göttlichen Person des göttlichen Sohnes *subsistiert* (überhaupt wirklich ist), so analog die sichtbare Kirche nur in ihrer untrennbaren Verbundenheit mit der Gemeinschaft der in Christus Gerechtfertigten.“⁴⁷ Die himmlische Kirche Jesu Christi wäre damit nicht identisch mit der römisch-katholischen Kirche, wohl aber ungetrennt mit ihr verbunden. Die katholische Kirche wäre ihre einzige irdische Ausdrucksgestalt, auch wenn sie nicht mit der himmlischen Kirche identifiziert werden darf. „Die im Petrusnachfolger sichtbar geeinte Institution ist nicht identisch mit der wahren Kirche Jesu Christi, aber auch nicht von ihr trennbar. Der Apostelnachfolger ist auch dann, wenn er der Eucharistie vorsteht, nicht identisch mit Jesus Christus, aber doch dessen sakramentaler Repräsentant.“⁴⁸ Von daher wäre die konkret existierende katholische Kirche notwendiges und unverzichtbares Bindeglied, um mit der himmlischen Kirche in Verbindung zu kommen.

⁴⁷ K.-H. Menke, Sakramentalität (s. Anm. 2), 166.

⁴⁸ K.-H. Menke, Zur Lage der Kirche (s. Anm. 1), 59.

Im Hintergrund dieser Deutung Menkes steht wieder ein viel diskutierter Satz aus *Lumen Gentium*.⁴⁹ Demnach ist es so, dass „die einzige Kirche Jesu Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen, [...] in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, in der katholischen Kirche verwirklicht ist.“ (LG 8) Im Lateinischen wird an dieser Stelle der Begriff des „*subsistit in*“ verwendet, der sowohl in der Christologie als auch in der Trinitätslehre Verwendung findet. Wendet man die christologische Lesart an, so bedeutet der Satz, dass die himmlische Kirche Jesu Christi nur in der römisch-katholischen Kirche subsistiert und sie die einzig legitime Kirche ist. Deutet man das *subsistit in* dagegen trinitätstheologisch, so kann es neben der römisch-katholischen Kirche noch andere legitime Kirchen geben. So wie der eine Gott in drei verschiedenen Personen subsistiert, könnte dann auch die eine Kirche Jesu Christi in verschiedenen Kirchen gleichberechtigt verwirklicht sein.

Gegen diese Deutungsmöglichkeit wendet Menke im Anschluss an Walter Kasper (*1933) und Alexandra von Teuffenbach (*1971) ein, dass die Änderung hin zum *subsistit in* auf dem Konzil von Sebastian Tromp (1889–1975) eingebracht wurde, der durch diese Textänderung den Zusammenhang zwischen der Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche nicht etwa abschwächen, sondern verstärken wollte. Vor allem aber habe die Glaubenskongregation 1985 in ihrer Auseinandersetzung mit Leonardo Boff festgestellt, dass das *subsistit in* nur christologisch verstanden werden dürfe.⁵⁰ Spätestens nach der Enzyklika *Dominus Iesus* wird man zugeben müssen, dass die lehramtliche Position offenkundig keinen ekklesiologischen Pluralismus aus *Lumen Gentium* ableiten möchte.

Allerdings wendet Jürgen Werbick zu Recht ein, dass das Konzil die Formulierung abgelehnt hat, „wonach die Kirche Christi ‚*integrō modo* in Ecclesia catholica‘ subsistiere. Mit der Zurückweisung des *integrō modo* ist offenkundig die Absicht verbunden gewesen, den vollständigen Besitz all dessen, was die Kirche zur Kirche macht, nicht undifferenziert und pauschal für die katholische Kirche zu be-

⁴⁹ Zur Diskussion siehe etwa K. Schelkens, *Lumen Gentium's 'Subsistit in' Revisited. The Catholic Church and Christian Unity after Vatican II*, in: TS 69 (2008) 875–893.

⁵⁰ K.-H. Menke, *Sakramentalität* (s. Anm. 2), 167.

ansprechen.⁵¹ Entsprechend heißt ja auch ganz ausdrücklich in LG 8, dass außerhalb der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“. Außerdem bekennt sich LG 8 dazu, dass „die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße“ aufweist und deswegen „stets der Reinigung bedürftig“ ist. Diese Reinigung kann offenkundig gerade durch die Elemente der Heiligung und Wahrheit erfolgen, die in anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften verwirklicht sind.⁵²

Damit ist klar, dass man nicht einfach blind der katholischen Kirche Gehorsam leisten darf, sondern mithelfen muss, sie durch ökumenische Gespräche zu reinigen und immer wieder von Christen (und übrigens auch von Nichtchristen) außerhalb der katholischen Kirche Impulse aufzugreifen. *Gaudium et Spes* kann an dieser Stelle als Paradebeispiel dafür gesehen werden, dass die Kirche auch von der Welt zu lernen bereit ist.

Für diese Lernbereitschaft kann nun aber offensichtlich nicht einfach die amtlich verfasste Kirche als Kriterium fungieren, weil sonst ja nicht die erhoffte Reinigungswirkung von ihr ausgehen könnte. Theologisch gesehen wüsste ich nicht, wie man an dieser Stelle vermeiden könnte, den Heiligen Geist als Erkenntniskraft in Anspruch zu nehmen. Der offenbar nach Ansicht des Konzils eben auch außerhalb der Kirche antreffbare Geist Gottes wäre es dann, der Menschen innerhalb der Kirche dazu anleiten will, ihre Kirche zu erneuern und zu reinigen.

Sicher wird man hier die Pneumatologie nicht isoliert von der Christologie in Anspruch nehmen dürfen. Aaron Langenfeld (*1985) hat völlig Recht, wenn er darauf beharrt, dass man die Geistwirkung niemals von Gottes Anrede im Logos trennen darf.⁵³ Ohne an dieser Stelle entscheiden zu wollen, ob die Geistwirkung deswegen tatsächlich nur auf transzendentaler Ebene zu verorten ist, wird man in einer das Konzil ernst nehmenden Theologie jedenfalls nicht umhin kom-

⁵¹ J. Werbick, Grundfragen der Ekklesiologie (s. Anm. 11), 107.

⁵² Zum Sachproblem siehe B. Dahlke, *Elementa ecclesiae*. Theologiegeschichtliche Beobachtungen zu einem Konzept katholischer Ekklesiologie, in: *Cath(M)* 68 (2014) 302–314; S. Arenas, *Fading Frontiers? A Historical-Theological Investigation into the Notion of the *elementa ecclesiae** (BETL 321), Leuven u. a. 2021.

⁵³ Vgl. A. Langenfeld, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht* (IThS 98), Innsbruck/Wien 2021.

men, den Logos und den Geist Gottes auch außerhalb der sichtbaren katholischen Kirche wahrzunehmen und zur Erneuerung der Kirche zu verwenden.

Menke hat also völlig Recht, dass das Amt in der Kirche nicht einfach nur pneumatologisch begründet werden kann und er hat auch Recht, dass die Pneumatologie nicht von der Christologie gelöst werden darf.⁵⁴ Natürlich ist das Amt sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi und ist also solche noch einmal von nichtsakramentalen Manifestationen des Logos zu unterscheiden. Aber die sakramentale Logik des bereits anfanghaften Verwirklichens der Selbstzuwendung Gottes gilt eben weder nur in der Kirche noch nur im Christentum. Rahner spricht hier von quasi-sakramentalen Formen der Begegnung mit Gott, die eben die Orte werden können, die die Reinigung der Kirche ermöglichen. Denn umfassend verwirklicht ist Gottes Selbstzusage eben auch in der katholischen Kirche noch nicht.

Menke ist das natürlich klar und so betont auch er die Notwendigkeit der Reinigung der Kirche, die er allerdings vor allem im Blick auf das Sakrament der Beichte in Anschlag bringt. In vorwurfsvollem Ton schreibt er: „Kaum noch einer weiß, dass die Taufe nach katholischem (und orthodoxem) Verständnis nicht nur der Empfang der Rechtfertigung ist, sondern auch Eingestaltung in das sakramentale Mittel und Werkzeug Christi zur Heimholung der noch nicht erreichten Brüder und Schwestern.“⁵⁵ Ziel der Reinigung und Erneuerung der Kirche ist in dieser Lesart die Weitung der Katholizität der Kirche, die sie schließlich allumfassende Wirklichkeit werden lassen will. Allerdings bedeutet die noch nicht erfolgte vollständige Eingestaltung in die sakramentale Wirklichkeit der Kirche bei jedem Menschen, also auch bei Karl-Heinz Menke oder mir, die Notwendigkeit der Reinigung nicht nur durch die sakramentalen Reinigungsmittel der Kirche, sondern auch die Nutzung der Mittel der Heiligung, Reinigung und Wahrheit von außerhalb der Kirche. Und an dieser Stelle führt auch in einem noch so konservativen katholischen Verständnis kein Weg an der Anerkennung einer durch das Gewissen erkannten Wahrheit notfalls auch gegen die Kirche vorbei.

Es ist also nicht nur so, dass – wie schon Karl Rahner wusste – „die freie Annahme der Kirche und ihrer Autorität selbst noch ein-

⁵⁴ Vgl. *K.-H. Menke*, *Inkarnation* (s. Anm. 1), 251.

⁵⁵ *K.-H. Menke*, *Zur Lage der Kirche in Deutschland* (s. Anm. 1), 60.

mal ein Akt der Freiheit und Entscheidung ist, den jeder Christ – auch der katholische – in der Einsamkeit seines eigenen Gewissens verantworten muss, ohne sich an *diesem* Punkt seiner Freiheitsgeschichte schon auf die Autorität der Kirche als solcher stützen zu können.⁵⁶ Vielmehr gibt es auch innerhalb einer gläubigen Existenz immer die Notwendigkeit, mit dem eigenen Gewissen die autoritativ vorgegebenen Entscheidungen der Kirche zu überprüfen. Rahner deutet das an, weil auch er klarmacht, dass von der soeben explizierten einsamen Entscheidung „das faktische Wirksamwerden der Autorität der Kirche beim einzelnen Christen immer getragen“ bleibt.⁵⁷ Man könnte aber vielleicht noch deutlicher zum Ausdruck bringen, dass Katholizität nur in der Spannung gelebt werden kann, die die Treue zur gegebenen Institution der Kirche mit dem Auftrag zu ihrer Erneuerung und Reinigung verbindet und damit immer neu die Gestalt und die Autorität der Kirche auf den Prüfstand stellen.

Und dieses „Auf-den-Prüfstand-Stellen“ kann eben nicht anders als geistgewirkt legitimiert werden. Es hat sich zu orientieren an Schrift und Tradition, wird aber unter den Bedingungen der Moderne nicht an einer eigenen theologischen Aneignung kirchlicher Ansprüche vorbeikommen.

Ich habe mich bereits an anderen Stellen zum Thema der Kriteologie interreligiöser Urteilsbildung geäußert⁵⁸, weshalb ich diese Spur jetzt nicht weiterverfolge. Im Blick auf das Thema dieses Beitrags scheint es mir jedenfalls evident zu sein, dass es katholisch gar nicht anders geht, als Ekklesiologie und Amtstheologie im Spannungsfeld von Pneumatologie und Christologie zu entwickeln. Die gegenwärtig betriebene Polarisierung, die ich bei Karl-Heinz Menke und Gerhard Ludwig Müller (*1947) wahrnehme, scheint mir an dieser Stelle nicht hilfreich zu sein und auf einer reduktionistischen Profilierung katholischer Theologie zu beruhen. Dem ist allerdings nicht durch eine liberale Zuspitzung der Theologie zu begegnen, sondern durch ein spannungsreiches Zusammenhalten der unterschiedlichen Intuitionen, aus denen sich katholisches Denken speist.

⁵⁶ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 10), 335.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. K. von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn u. a. 2012, 301–316.