

# Das Katholische als Herausforderung

## Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche

VON KLAUS VECHTEL SJ

### Einleitung

In den folgenden Ausführungen geht es um das dritte Attribut, mit dem die Kirche im Glaubensbekenntnis bezeichnet wird: die eine, heilige, *katholische* und apostolische Kirche.<sup>1</sup> Ohne dabei eine umfassende theologiegeschichtliche Aufarbeitung dieses Begriffs leisten oder alle ökumenischen Fragestellungen behandeln zu können, soll in einem ersten Punkt von einigen Beobachtungen zum gegenwärtigen Umgang mit dem Begriff „katholisch“ ausgegangen werden. In einem zweiten Schritt wird kurz ein profilierter Entwurf zum Verständnis des Katholischen skizziert: Es handelt sich um das 2012 veröffentlichte Buch des renommierten Bonner Dogmatikers Karl-Heinz Menke „Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus“ (Regensburg), das auf viel Zustimmung, aber auch auf Kritik gestoßen ist. In einer kritischen Auseinandersetzung mit Menkes Buch werde ich drittens auf einige wichtige Punkte zum Verständnis der katholischen Kirche eingehen. Abschließend sei auf die ursprüngliche Verwendung des Wortes „katholisch“ hingewiesen.

### 1. Katholisch: Konfessions- oder Kampfbegriff?

Heiner Wilmer, Mitglied der Ordensgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester, hat kürzlich ein Buch veröffentlicht, in dem er auf sehr persönliche und authentische Art das Ringen mit seinem Glauben beschreibt. Gegen Ende des Buches hält er fest, dass sein Glaube an den christlichen Gott skandalös bleibt:

Es ist nicht „cool“, zu den „Losern“ zu zählen. In bestimmten Kreisen werde ich für meinen Glauben belächelt, für meine Glaubensentscheidung bemitleidet. Eine Bekannte von mir, habilitiert und Professorin in Berlin, erzählte mir, wie jemand ihr auf einer Party gesagt hat: „Ach, ich hatte gar nicht gewusst, dass Sie katholisch sind; ich hatte Sie immer für einen intelligenten Menschen gehalten.“<sup>2</sup>

Katholisch – hier gleichgesetzt mit römisch-katholisch – gilt als eng, unkritisch, nicht aufgeklärt.

---

<sup>1</sup> Der folgende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main im Rahmen der „Thomasakademie“ am 29.01.2014 gehalten wurde.

<sup>2</sup> H. Wilmer, Gott ist nicht nett. Ein Priester fragt nach seinem Glauben, Freiburg i. Br. 2013, 196. Siehe dazu auch die Rez. von J. Splett, in: ThPh 88 (2013) 633 f.

Beunruhigend ist nicht nur die Außenwahrnehmung. Für viele Katholiken hat die Kirche insbesondere nach dem Missbrauchsskandal im Jahr 2010 an Glaubwürdigkeit eingebüßt. P. Klaus Mertes SJ spricht von einer Vertrauenskrise in der Kirche.<sup>3</sup> Indiz für eine solche ist nicht nur das verstärkte Misstrauen untereinander, sondern auch ein verstärktes „Lagerdenken“. Die Kirche wirkt in sich zerstritten, was wiederum ihre Glaubwürdigkeit nach außen beeinträchtigt. Der Begriff „katholisch“ wird dabei immer mehr zu einem „Kampfbegriff“. Er dient nicht nur der konfessionellen Abgrenzung von den protestantischen Kirchen, sondern er wird innerkatholisch als Abgrenzungsbegriff verwendet. Verschiedene Lager sprechen sich gegenseitig Katholizität zu und vor allen Dingen ab: „Sie sind nicht mehr katholisch.“<sup>4</sup> Dies prägt wiederum die Wahrnehmung der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit: Als katholisch werden diejenigen Personen oder Positionen empfunden, die besonders stark zuspitzen. Tummelplatz solcher Positionen sind Internetforen und Blogs, die häufig geprägt sind von Diffamierung, Hasssprache und Denunziation.<sup>5</sup> In der Vertrauenskrise werden Begriffe deformiert. Aus diesem Grund bedarf es der theologischen Anstrengung um den Begriff des Katholischen, um nicht „in den Sog der sprachlichen Verrohung zu geraten, die gegenwärtig in der Kirche zu konstatieren ist“<sup>6</sup>. Was macht den Begriff des Katholischen aus? Eine genaue Begriffsgeschichte würde hier den Rahmen sprengen. Ich möchte kurz einige spannungsreiche Elemente nennen, die diesen Begriff prägen:

Das Wort „katholisch“ (*katholikós*; aus dem Adverb *kathólou* gebildet und auf *tò hólon*, das Ganze, zurückgehend), bezeichnet in der griechischen Sprache die Aspekte der Ganzheit, der Vollständigkeit und Fülle.<sup>7</sup> Der Be-

<sup>3</sup> Vgl. K. Mertes, *Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise*, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>4</sup> Der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher spricht in diesem Zusammenhang von einem „eliminatorschen Katholizismus“. Als eliminatorscher Katholizismus wird jenes katholische Milieu bezeichnet, in dem der Heilswille Gottes eingeschränkt wird auf die unbedingte und umfassende „gebots- und glaubenstreue Zugehörigkeit“ zur eigenen Gruppe, so dass „tendenziell alle anderen Menschen aus der Heilsgemeinschaft eliminiert“ werden. R. Bucher, „Sie sind nicht mehr katholisch“. Lerneffekte eines eliminatorschen Katholizismus, in *ThPQ* 161 (2013) 20–28, hier 22.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesen Phänomenen Mertes, *Verlorenes Vertrauen*, 55–72.

<sup>6</sup> Ebd. 146.

<sup>7</sup> Vgl. zum Ganzen W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*; Band I, Essen 1964, 23–77; J. N. D. Kelly, *Die Begriffe „katholisch“ und „apostolisch“ in den ersten Jahrhunderten*, in: *Katholizität und Apostolizität*. KuD.B 2 (1971) 9–21; P. Steinacker, *Die Kennzeichen der Kirche*, Berlin 1982; K. Lehmann, *Die Herausforderung des Katholischen. Über eine Fehlannonce im ökumenischen Dialog*, in: U. Fink/R. Zihlmann (Hgg.), *Kirche – Kultur – Kommunikation: Peter Henrici zum 70. Geburtstag*, Zürich 1998, 109–121, hier 110–114; A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1987, 13–30; R. Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Basel 1953; H. U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975; S. Hell, *Katholizität, Konfessionalismus oder Weltweite?*, Innsbruck/Wien 2007; C. Ozankom, *Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Regensburg 2011; W. Beinert, *Art. Katholizität, katholisch*, in: H. Krüger (Hg.), *Ökumene-Lexikon: Kirchen – Religionen – Bewegungen*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1987, 625–627, hier 625; K. Wenzel, *Art. katholisch*, in: *LThK* 5 (<sup>3</sup>1996) 1345–1346, hier 1345.

griff „katholisch“, der bereits in den frühesten Schriften nach dem Neuen Testament als Attribut für die Kirche verwendet wird, drückt die biblische und urchristliche Überzeugung aus, dass in Jesus Christus der ganzen Welt die Fülle (*pleroma*) des Heils offenbart ist und das *eine universale Gottesvolk aus Juden und Heiden* gestiftet sei. Die Kirche ist insofern katholisch, als sie „die Repräsentation und die Mitteilung der Fülle und Vollkommenheit Jesu Christi ist“<sup>8</sup>. Mit diesem universalen Element der Fülle des Heils in Christus, das die Kirche repräsentiert, verbindet sich jedoch – zumindest sehr bald – auch ein *abgrenzendes* Element: Zum Verständnis des Wortes „katholisch“ gehört auch der Aspekt der Rechtgläubigkeit beziehungsweise der Orthodoxie im Unterschied zu häretischen Gruppen und Irrlehrern. Der Ausdruck „katholische Kirche“ verweist in Richtung Fülle und Totalität des Heils und dann auch „in Richtung ‚Wahrheit‘ und ‚Echtheit‘“<sup>9</sup>.

Die Katholizität der Fülle muss sich auch „in den Dimensionen von Raum und Zeit bekunden“<sup>10</sup>. Die katholische Kirche existiert in zeitlicher Kontinuität von den Aposteln bis heute, ihre zeitliche Katholizität konkretisiert sich in der Apostolizität. Räumlich ist die wahre, katholische Kirche für Augustinus überall, über die ganze Erde verbreitet – im Gegensatz zu den lokal beschränkten Fraktionen der Häretiker. Diese Katholizität der Kirche ist für Augustinus jedoch nicht allein quantitativ zu verstehen: Was die Kirche, so Augustinus in der Deutung Henri de Lubacs, auszeichnet, ist eine Qualität: „das ‚Band des Friedens‘, der Zusammenhalt, den sie überall begründet“<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> So Wolfgang Beinert mit Blick auf den Sinngehalt des Katholischen bei Ignatius von Antiochien: *Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut, 41; vgl. auch *H. U. von Balthasar*, Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche, in: *W. Kasper* (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg i. Br. 1977, 131–156, hier 135.

<sup>9</sup> *Y. Congar*, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: *J. Feiner/M. Löhrer* (Hgg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*; Band 4.1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 479. Nach dem Urteil Beinerts, Um das dritte Kirchenattribut, 41–42, ist die Katholizität im Verständnis von Ignatius von Antiochien bischöflich verwirklicht. Aus diesem Grund können häretische Konventikel nicht die wahre und rechte Kirche sein. Der Begriff „katholisch“, so Beinert weiter, habe demnach sofort auch den Sinn von „wahr“ beziehungsweise „einzig“; diese Bedeutung sei allerdings aus dem ursprünglichen Verständnis abgeleitet und somit nicht ursprünglich. – Auf die Frage, inwieweit der Begriff des Katholischen schon ursprünglich auch ein abgrenzendes und ein polemisches Element enthält, wird im letzten Punkt noch genauer eingegangen.

<sup>10</sup> *Von Balthasar*, Die Absolutheit des Christentums, 136.

<sup>11</sup> *H. de Lubac*, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1970, 48. Was Augustinus den Donatisten vorwerfe, so de Lubac, sei nicht so sehr die geringe territoriale Ausbreitung als vielmehr eine sektiererische Partikularität und Absonderung gegenüber der Kirche als ganzer. Vgl. zum Ganzen ebd. 44–48. In der nachaugustinischen Patristik wird insbesondere durch Vinzenz von Lérins die zeitliche und geschichtliche Kontinuität der Selbstidentität der Kirche hervorgehoben. Der Begriff des Katholischen wird gekennzeichnet durch das, „was überall und immer und von allen geglaubt worden ist“. Drei Bestandteile des Katholischen spielen in dieser Konzeption eine Rolle, die im Mittelalter weiter bedeutsam sind: *universitas, antiquitas und consensio*; die Katholizität wird bestimmt als eine solche des Raumes, der Zeit und der Personen. Vgl. zum Ganzen: *Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut, 55–68; *Lehmann*, Die Herausforderung des Katholischen, 110–111.

Der Begriff katholisch wird in der Westkirche seit dem Mittelalter immer stärker gleichgesetzt mit der *römischen* Kirche.<sup>12</sup> Insbesondere gegenüber den Kirchen der Reformation versteht die katholische Apologetik ab dem 16. Jahrhundert „katholisch“ in einem rein quantitativen Sinn als ein empirisch erfassbares und nachweisbares Element, mit dem die wahre Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert werden kann.<sup>13</sup> Katholisch wird zum Konfessionsbegriff, mit dem eine bestimmte Kirche – die römische – in Abhebung zu anderen Kirchen bezeichnet wird. Die einseitig konfessionalistische Sichtweise wird im Gefolge der theologischen Erneuerung des 19. und 20. Jahrhunderts durch das II. Vatikanische Konzil wieder aufgebrochen. Die katholische Kirche definiert sich im II. Vatikanischen Konzil nicht durch konfessionelle *Abgrenzung* von anderen Glaubensweisen, sondern grundlegend durch ihre *Beziehungen*: zu allen Völkern und Kulturen, zu den anderen Kirchen und Konfessionen, zum Judentum, zu den anderen Weltreligionen (vgl. LG 13–16), zur Welt von heute (vgl. die Konstitution Über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“).<sup>14</sup> Die Rückkehr zu einem Verständnis einer alle und alles umfassenden universalen Weite des Katholischen bedeutet allerdings nicht, dass die partikulär-institutionelle Gestalt der Kirche aufgegeben wäre. Beides, universale Fülle und konkret-institutionelle Gestalt, sind miteinander verbunden, wenn die Kirche von sich selbst sagt, sie sei „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) für die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander.<sup>15</sup>

Zum Begriff des Katholischen gehört ein universales Element, aber auch ein abgrenzendes, ein qualitatives, aber auch ein quantitatives Moment. Die Fülle der Liebe, die der dreifaltige Gott der Welt mitteilt, hat im Volk Israel und in der Kirche einen konkreten Adressaten. Die Kirche ist als Sakrament Zeichen und Werkzeug, um der ganzen Schöpfung Gottes versöhnende Liebe kundzutun. Wie jedoch die Sakramentalität der Kirche genauer zu verstehen ist, wie die Elemente von sichtbar-institutioneller und universaler

<sup>12</sup> Zu dieser theologiegeschichtlichen Entwicklung vgl. *M. Seckler*, Katholisch als Konfessionsbezeichnung, in: ThQ 145 (1965) 401–431; *L. Lies*, Zur Geschichte des Zueinanders von „römisch und katholisch“, in: *Hell* (Hg.), Katholizität, 17–47.

<sup>13</sup> Vgl. *Seckler*, Katholisch als Konfessionsbezeichnung, 402–403.

<sup>14</sup> In diesem Sinne unterscheidet Medard Kehl die Ekklesiologie des II. Vatikanums als „relationale Ekklesiologie“ von einer bis dahin vorherrschenden „Ekklesiologie der Substanz“. Vgl. zum Ganzen: *M. Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 31994, 63–131, hier 93–95; vgl. auch *Lies*, Zur Geschichte und Bedeutung des Zueinanders von „römisch“ und „katholisch“, 38–45.

<sup>15</sup> Vgl. zum Ganzen: *A. Grillmeier*, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kommentar zum 1. Kapitel, 2. Kapitel und 3. Kapitel Art. 28, in: LThK 12 (1966) 156–176, 176–207, 247–255, hier 156–158; *W. Kasper*, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: *Ders.*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 237–254; *K. Rahner*, Das neue Bild der Kirche, in: *Schriften zur Theologie*; Band VIII, Einsiedeln 1967, 329–354. – Sakrament im biblisch-patristischen Sinne des Wortes (*mysterion*/Geheimnis, lat. *sacramentum*), besagt, so Walter Kasper, „eine transzendente und göttliche Wirklichkeit, [offenbart sich] auf sichtbare Weise“. *Kasper*, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, 244.

Seite der Kirche genauer auszutarieren sind, ist umstritten. Die Herausforderung des Katholischen liegt darin, diese Spannungspole nicht in eine Richtung hin aufzulösen.

## 2. Menkes Bestimmung des Katholischen

Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke ist in einer umfangreichen Studie der Frage nach dem Wesen des Katholizismus nachgegangen.<sup>16</sup> Seine Grundthese lautet: Die Kirche Jesu Christi ist von ihrem Ursprung her bestimmt durch ihre Sakramentalität. Es ist das Spezifikum der katholischen Kirche, dass sich in ihr diese sakramentale Grundbestimmung entfaltet, die in anderen Kirchen weniger oder gar nicht zum Tragen kommt. Katholisch ist gleichbedeutend mit „sakramental“. Der Begriff des Sakramentalen gründet in der Einheit und Unterscheidung zwischen einer bezeichneten und einer bezeichnenden Ebene, zwischen Symbol und Symbolisiertem. Im Symbol kommt das Symbolisierte zur Erscheinung. Angewendet auf die Kirche bedeutet dies: Bei aller notwendigen Unterscheidung ist Christus von seiner Kirche nicht zu trennen. In der katholischen Kirche als einer erfahrbaren, gesellschaftlich greifbaren und durch das Amt geordneten und strukturierten Wirklichkeit begegnet die wahre Kirche Jesu Christi. Das Wesen des Katholizismus ist „der Glaube an die sakramentale Gegenwart des Absoluten in der Geschichte Jesu (Ursakrament) und seiner Kirche (Grundsakrament)“<sup>17</sup>.

Das Verständnis des Sakramentalen ist für Menke noch in einem weiteren Schritt zu präzisieren: Das Verhältnis von Gott und Geschöpf, von Christus und seiner Kirche ist als Freiheitsverhältnis zu denken. Das bedeutet: Das Symbolisierte kommt im Symbol in dem Maße zur Erscheinung, wie die symbolische Wirklichkeit in Freiheit sie selbst ist. Jedes Geschöpf ist in dem Maße Symbol/Sakrament des Schöpfers, wie es bei sich selbst ist als Subjekt. Israel, das auserwählte Volk Gottes, ist in dem Maße Sakrament der Gegenwart Gottes in der Welt, wie es sein ganzes Leben und alle seine Lebensbereiche zum Ausdruck des göttlichen Willens (der Tora) macht. Die Kirche

<sup>16</sup> K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012; vgl. dazu W. Beinert, *Rez. zu: K.-H. Menke, Sakramentalität*, in: *ThRv* 109 (2013) 227–228; *Th. Marschler, Rez. zu: K.-H. Menke, Sakramentalität*, in: *ThPh* 87 (2012) 617–618; *D. Hatstrup, Rez. zu: K.-H. Menke, Sakramentalität*, in: *ThGl* 103 (2013) 138–141.

<sup>17</sup> Menke, *Sakramentalität*, 47. Im Spiegel der protestantischen Theologien Rudolph Sohms, Adolf von Harnacks und Ernst Troeltschs und ihrer Kritik erscheint das Wesen des Katholizismus als dreifache Identifikation der geistgewirkten Kirche mit ihrer strukturiert-institutionellen Wirklichkeit, als Identifikation des Wortes (des Logos) Gottes mit dem Menschen Jesus und als Identifikation des Absoluten mit einem historischen Faktum beziehungsweise einem geschichtlichen Phänomen. Allein das Wort von der Identifikation ist für Menke in diesem Zusammenhang unzutreffend und muss durch den Terminus Sakramentalität ersetzt werden. Eine sakramentale Darstellung der Kirche Jesu Christi in Raum und Zeit und des Menschseins Jesu durch Liturgie, Amt und Dogma darf somit nicht mit einer schlechthinigen Identifikation, einem In-eins-Fallen von Christus und seiner Kirche verwechselt werden. Dies wäre für Menke Sakramentalismus: Ein Sakramentalismus hält die Unterscheidung zwischen Symbol und Symbolisiertem nicht aufrecht, sondern setzt das Sein und Handeln der Kirche mit Christus gleich. Vgl. ebd. 9, 34–47.

ist in dem Maße Sakrament Jesu Christi, wie sie in ihrem Handeln sein Handeln darstellt.<sup>18</sup> Das Verständnis des Sakramentalen, das grundlegend für den Verstehenshorizont und Lebensvollzug des Katholizismus ist, wird wesentlich geprägt durch eine „direkt proportionale[.] Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln“<sup>19</sup>. Die geschöpflich-symbolische Wirklichkeit bringt gerade in ihrem endlich-freiheitlichen Selbstvollzug die symbolisierte, göttliche Wirklichkeit zur Darstellung. Jesu Menschsein ist somit nicht „bloßes Medium der Alleinwirksamkeit des göttlichen Logos“<sup>20</sup>. Vielmehr ist das Denken, Wollen und Handeln Jesu als endlich-geschöpfliches Geschehen „Sakrament“, das heißt: die Selbstaussage des Absoluten in der Geschichte.<sup>21</sup>

Dieses Wesen des Katholischen, die sakramental-zeichenhafte Darstellung des Absoluten in der Geschichte, steht für Menke in einem schroffen und faktisch unüberbrückbaren Gegensatz zum Protestantismus. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt darin, dass der Glaubensvollzug des Protestantismus wesentlich „Ausdruck der Alleinwirksamkeit des Erlösers ist“<sup>22</sup>. Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus, die Kirche, ihre Sakramente und Strukturen, so Menke, sind für den Protestantismus Ausdruck einer pneumatischen Alleinwirksamkeit Gottes.<sup>23</sup> Die ökumenischen Bemühungen, die einen Konsens in strittigen Lehrfragen zu erreichen suchen, seien zum Scheitern verurteilt, weil sie die Differenz zwischen katholischen und protestantischen Grundüberzeugungen nicht berücksichtigen.<sup>24</sup> Die Grunddifferenz zwischen katholischem und protestantischem Denken, die Menke im Gang seiner Studie immer wieder herausstellt, lässt sich folgendermaßen skizzieren:

---

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 47–53, 121–125, 163–164. Im Anschluss an Thomas Pröpper spricht Menke in diesem Zusammenhang auch von einem Bestimmungsverhältnis: „Denn Gott bestimmt sich als Schöpfer und Erlöser selbst dazu, sich von den Subjekten der geschöpflichen Freiheit real selbst bestimmen zu lassen. Wie dieses Verhältnis zugunsten eines der beiden Pole aufgehoben wird, entstehen die Phänomene des antisakramentalen Denkens.“ Ebd. 163–164.

<sup>19</sup> Ebd. 22.

<sup>20</sup> Ebd. 49.

<sup>21</sup> Menke verweist in diesem Zusammenhang exemplarisch auf Karl Rahners Abhandlung „Zur Theologie des Symbols“, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band IV, Einsiedeln 1960, 275–311: In Rahners Analyse, dass alles Seiende von sich selbst her symbolisch ist, „weil es sich selbst ‚ausdrückt‘, um sein Wesen zu finden“ (*Rahner*, Zur Theologie des Symbols, 278), sieht Menke die natürliche Voraussetzung aller Sakramentalität. Rahners Entwurf wird exemplarisch von evangelischer Seite Paul Tillichs Symboltheorie gegenübergestellt: Tillich, so Menke, stellt dem katholischen Sakramentalismus, der positiven Repräsentierbarkeit Gottes durch das Symbol, „die protestantische These entgegen, dass ein Symbol nur solange legitime Gottrede ist, als es sich im Vollzug des Hinweisens selbst negiert“: *Menke*, Sakramentalität, 58.

<sup>22</sup> Ebd. 22.

<sup>23</sup> Für Menke tendiert der Protestantismus immer zu einer Trennung von göttlichem und menschlichem Handeln, von sichtbarer und unsichtbarer Ebene des Glaubens, wohingegen der Katholizismus zu deren Verbindung tendiert. Vgl. ebd. 34–35.

<sup>24</sup> Ökumenische Bemühungen von evangelischen Theologen wie dem Münchener Systematiker Gunter Wenz werden polemisch als „Tintenfischökumenik“ (ebd. 22) qualifiziert, die Gegensatz „eher vernebelt als überwindet“ (ebd. 69).

- Katholische Grundüberzeugung ist nach Menke: Das göttliche Handeln, die Gnade Gottes und die Rechtfertigung des Menschen sind geschichtlich vermittelt durch das Handeln des Menschen, durch die Kirche. Gott handelt nicht ohne den Menschen. Sein Handeln ist immer Bundeshandeln, das freie Partner voraussetzt; seine Gnade ist immer *gratia externa* (äußere Gnade), d. h: Gnade ist geschichtlich, zeichenhaft-sakramental und somit durch die Kirche vermittelt. Gottes Handeln ist inkarnatorisch: Die Menschheit Jesu ist Sakrament des Handelns Gottes. Die Kirche ist Sakrament Jesu Christi.
- Protestantische Grundüberzeugung wäre nach Menke: Das göttliche Gnadenhandeln und die Rechtfertigung des Menschen sind der Alleinwirksamkeit Gottes im Heiligen Geist und keiner menschlichen beziehungsweise kirchlichen Vermittlung zuzuschreiben. Gnade ist *gratia interna* (innere Gnade) und wird mit dem Heiligen Geist identifiziert. Die Erlösung des Menschen ist primär ein unsichtbares Geschehen zwischen Gott und der Einzelseele. Gottes Handeln wird nicht von der Inkarnation, sondern von der Sendung des Heiligen Geistes her erfasst. Kirche ist Ereignis des Geistes: „Die wahre Kirche ist die unsichtbare Geistgemeinschaft der sola gratia und sola fide Gerechtfertigten.“<sup>25</sup>

Für Karl-Heinz Menke besteht die Herausforderung des Katholischen darin, an der sakramental-kirchlichen Vermittlung von Gottes Heilshandeln und dem Menschen festzuhalten. Diese Herausforderung sei umso dringlicher, als das sakramentale Wesen der Kirche für viele Katholiken nicht mehr plausibel erscheine. Die Krise der Kirche ist eine Krise des Sakramentalen. Diese Krise zeigt sich für Menke in der Tendenz zu einer Entsakralisierung der Liturgie, in den spirituellen Straßengräben eines diffusen Mystizismus oder eines Integralismus etwa der Piusbruderschaft und nicht zuletzt in einer Funktionalisierung der kirchlichen Amtes.<sup>26</sup> In der katholischen Theologie gebe es die Tendenz, die Kirche und das kirchliche Amt von einer pneumatologischen Ekklesiologie her nicht als „sakramentale Repräsentation Christi“<sup>27</sup>, sondern funktional zu verstehen „als ein Prinzip, das von der Kirche bzw. von der Gemeinde immer wieder neu ausgestaltet und bestimmt werden muss“<sup>28</sup>. Das Verhältnis von Christus und Kirche darf für

<sup>25</sup> Ebd. 72; vgl. zum Ganzen: ebd. 114–125.

<sup>26</sup> Ebd. 277–327.

<sup>27</sup> Ebd. 186.

<sup>28</sup> Ebd. In diesem Zusammenhang setzt sich Menke kritisch auseinander mit neueren Entwürfen zur Amtstheologie und Ekklesiologie, die von Judith Müller, Guido Bausenhardt und Johanna Rahner vorgelegt wurden. Die von diesen Autoren herausgestellte sakramentale Wirklichkeit der Kirche, so beanstandet Menke, sei nicht auf den historischen Jesus, sondern auf den pneumatologischen Christus bezogen und damit vor allen Dingen an den ekklesiologischen Überlegungen von Leonardo Boff und Édward Schillebeeckx orientiert: Für Menke verstehen diese Autoren inhaltlich das Handeln des Amtes maßgeblich als Funktion der Gemeinde. Es ist im Folgenden weiter zu fragen, ob Menke selbst zu einer ausgewogenen Vermittlung zwischen christologisch und pneumatologisch begründetem Amtsverständnis kommt. Vgl. zum Ganzen: ebd. 163–224, hier insbesondere 179–185.

Menke jedoch nicht umgekehrt werden. Im geweihten Amt erfährt die Kirche (und jede Gemeinde), dass sie sich die Gemeinschaft mit Christus nicht selbst geben kann. Das „Voraus“ Christi vor seiner Kirche gehört bleibend zur Struktur der Kirche. Dabei betont Menke in seinem Verständnis des sakramentalen Amtes: Das Weihesakrament ist Männern vorbehalten, weil nur männliche Personen das „Voraus“ Christi gegenüber seiner Kirche darstellen können.<sup>29</sup>

Menkes Studie zum Wesen des Katholizismus verbindet äußerst kenntnisreich theologiegeschichtliche und zeitgenössische Positionen. Sein Buch fordert heraus, weil es den Blick auf Grundentscheidungen und Differenzen zwischen den Konfessionen lenkt, die bis in den Bereich der Gnadentheologie und Christologie hineingehen. Menkes Analyse des Katholizismus durchzieht die Abgrenzung zwischen einem christologisch-inkarnatorischen und einem pneumatischen Basisprinzip von Offenbarung und Kirche, zwischen äußerer und innerer Gnade, zwischen einem sakramentalen und einem funktionalen Amts- und Kirchenverständnis. Damit gerät dieses Verständnis des Katholischen jedoch in eine Nähe zu den protestantischen *sola*-Formeln.<sup>30</sup> Für Menke muss das Menschsein Jesu als Ursakrament der Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden. Die Bedeutung Jesu haftet am geschichtlichen Faktum des historischen Jesu und lässt sich nicht auf eine pneumatologische Begründung zurückführen. Jesu Menschsein ist *Ort* und nicht nur *Medium* der Selbstoffenbarung Gottes.<sup>31</sup> Dabei wird die Rolle des Geistes im Offenbarungsgeschehen nicht geleugnet: Dem Heiligen Geist kommt die Funktion einer „Übersetzung der vertikalen Inkarnation in die horizontale Inkarnation der Kirche“<sup>32</sup> zu. Zugleich lehnt Menke jedoch ein pneumatisches Wirken Gottes mittels der inneren Gnade ab, wie dies in der augustinischen Tradition der Gnadentheologie vertreten wird.<sup>33</sup> Damit ist allerdings zu fragen, ob sich Menke nicht einseitig gegen eine theologische Tradition ausspricht, die auch das katholische Denken bis ins 20. Jahrhundert geprägt hat, „selbst wenn die notwendige Vermittlung der ‚gratia (interna) sanctificans‘ durch die Kirche und ihre Sakramente betont wurde“<sup>34</sup>. Auch für die katholische Theologie ist ein Mitwirken des Menschen am

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 74–85.

<sup>30</sup> So *Marschler*, Rez. zu: *Menke*, 618. Sehr scharf urteilt *Beinert*, Rez. zu: *Menke*, 227, Menkes Entwurf fehle nicht „ein unübersichtlicher antiökumenischer Touch“. „Die immer wieder einmal vorgebrachte These einer unüberbrückbaren Grunddifferenz (bei M. eben sakramentales versus nicht-sakramentales Denken) feiert fröhliche Urständ.“

<sup>31</sup> Damit liegt für Menke die Grunddifferenz zwischen Protestantismus und Katholizismus bereits auf der Ebene der Christologie. Vgl. *Menke*, Sakramentalität, 59–73, 225–226, 243–250.

<sup>32</sup> Ebd. 262.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 119–121, 267–268.

<sup>34</sup> *Marschler*, Rez. zu: *Menke*, 618. *Marschler* (ebd.) spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Zirkelstruktur der theologischen Erkenntnis, die nicht einseitig aufgehoben werden darf: Die Jesusgeschichte vollzieht sich unter einer pneumatologischen Prämisse. Die Inkarnation ist sachliche Bedingung des Geistwirkens; zugleich ist jedoch das Geistwirken Bedingung für die Erkenntnis der Inkarnation und für die Glaubenszustimmung des Einzelnen.



Heilshandeln Gottes nicht Ausdruck einer soteriologischen oder ekklesialen „Selbstmächtigkeit“, sondern Gnade: Menschliches Mitwirken am Heilshandeln Gottes wird als getragen von Gottes gnadenhafter Selbstmitteilung verstanden, gerade weil zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit – wie auch Menke betont – kein Konkurrenzverhältnis angenommen werden kann.<sup>35</sup> Es ist kennzeichnend für Menkes Methode, dass nicht zu leugnende Differenzen so überscharf betont werden, dass sie letztlich als sich ausschließende Gegensätze erscheinen.<sup>36</sup> Gerade wenn man an einer realsymbolisch-sakramentalen Sichtweise der Kirche festhält, stellen sich Fragen, die das Verständnis der Kirche betreffen. Auf drei dieser Fragen soll im Folgenden eingegangen werden.

### 3. Rückfragen zum Verständnis der Kirche

#### 3.1 Funktionales oder sakramentales Amtsverständnis?

Eine erste Rückfrage betrifft die Entgegensetzung von funktionalem und sakramental-wesensmäßigem Amtsverständnis: Handelt es sich dabei um sich ausschließende Gegensätze oder wird nicht für das II. Vatikanische Konzil das kirchliche Amt wesentlich auch von seiner Funktion her bestimmt? Das Wesen des Amtes besteht gerade darin, Dienst zu sein.<sup>37</sup> Die Christusrepräsentanz wird in den Texten des II. Vatikanischen Konzils gebunden an das amtlich-funktionale Handeln des Weiheamtes. So handelt der Priester „in persona Christi“, wenn er den Aufgaben seines dreifachen Amtes nachkommt: der Wortverkündigung, der Heiligung beziehungsweise dem Dienst an den Sakramenten und dem Hirtendienst beziehungsweise der Leitungsfunktion. Durch diese handlungsbezogen-funktionale Sicht-

<sup>35</sup> In diesem Sinne versteht *G. Greshake*, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg i. Br. 1977, 106–122, Gnade als Freiheit, die durch Gottes liebende Anteilgabe an seinem Geist bewirkt und geschenkt ist. Dabei gehört es zur konkret-geschichtlichen Verfasstheit menschlicher Freiheit, dass eine „äußere“, in Christus realisierte geschichtliche Ermöglichung auch zu den Wesenskonstituenten des „inneren“ freien Aktes gehört. Die Gleichursprünglichkeit von Gottes Wirken und menschlicher Freiheit findet sich nicht zuletzt bei Karl Rahner immer wieder hervorgehoben und auch gnadentheologisch ausgeweitet Vgl. dazu *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 83–88, 110–113, 123–132. *Beimert*, Rez. zu: *Menke*, 228, betont: Für die Theologen aus der Reformation ist ebenso klar, „dass schon die Existenz und Notwendigkeit einer Kirche zeigt, dass Gott sich für sein Handeln der Menschen bedient“.

<sup>36</sup> So *M. Kehl* in einem persönlichen Brief vom 22.05.2013 an Karl-Heinz Menke.

<sup>37</sup> Das kirchliche Amt wird verortet in der priesterlichen Sendung, die der ganzen Kirche von Christus her zukommt. Das Amtspriestertum geht aus dem priesterlichen Geheimnis der Kirche hervor. Es ist „eine Funktion und ein Dienst der Kirche“. *F. Wulf*, Stellung und Aufgabe des Priesters in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *GuL* 40 (1967) 45–61, hier 47. Die missionarische Sendung der Kirche zum Heil der Menschen wird im Weiheamt verbindlich, das heißt amtlich und strukturell gesichert „in der Weise sakramentaler Werkzeuglichkeit“. *F. Wulf*, Kommentar zu Presbyterorum Ordinis, Kap. 1–6, in: *2LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen Teil III, 1968, 141–169, hier 148. Vgl. zum Ganzen auch: *K. Vechtel*, Der priesterliche Dienst und die Sendung der Kirche in Presbyterorum Ordinis, in: *GuL* 87 (2014) 48–59.

weise des Weihesakramentes wird ein Verständnis des Weiheamtes und des priesterlichen Dienstes korrigiert, in dem der Amtsträger als eine Art lebendige „Christusikone“<sup>38</sup> („alter Christus“) erscheint, so dass auch alltägliche Lebensvollzüge eine quasi-sakramentale Würde erhalten.<sup>39</sup>

Menke betont zu Recht, dass das kirchliche Amt als sakramentale Repräsentation Christi verstanden werden muss, in dem sich das „Voraus“ Christi zur Kirche ausdrückt. Zugleich ist jedoch zu beachten: Die Christusrepräsentation des Weiheamtes wird im Konzil bestimmt als Gabe des Heiligen Geistes (PO 2). Sie ist epikletisch vermittelt durch das Gebet der Kirche.<sup>40</sup> Die Kirche sieht sich als Sakrament des ihr in Christus und im Hl. Geist geschenkten Heils dazu bevollmächtigt, diese Beziehung sakramental auszudrücken in konstitutiven Strukturen, die der Vergegenwärtigung des Heils dienen, das der Kirche geschenkt ist. Das Gegenüber von Amt und Gemeinde stellt diese Heilsstruktur verbindlich dar. Christologisch kommt im Amt das Einheit stiftende Wirken Christi in Wort, Heiligung und Hirtenamt sakramental zur Darstellung. Das Amt ist somit nicht nur ein Charisma unter den anderen Charismen, sondern steht der Gemeinde verbindlich gegenüber. Zugleich steht das Amt pneumatologisch innerhalb des Lebensgefüges der Kirche „als deren amtliches Organ“<sup>41</sup>. Die amtliche Christusrepräsentation findet somit *innerhalb* des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und ihres Gegenübers zu Christus statt. Sie darf nicht zu einer Identifizierung des Amtes mit Christus führen. Das Amt steht „genau im Schnittpunkt von pneumatologisch und christologisch begründeter Kirchenstruktur“<sup>42</sup>. Das Verständnis des kirchlichen Amtes kann aus diesem Grund weder allein christologisch bestimmt werden noch als Werk des Geistes von der charismatischen Struktur der Gemeinde ausgehen. Das kirchliche Amt, so Gisbert Greshake mit Blick auf den priesterlichen Dienst, steht in einer doppelten Beziehung, insofern der Priester in „persona Christi“ das Haupt der Kirche und in „persona ecclesiae“ den durch den

<sup>38</sup> So B. Stubenrauch, Priesterlicher Dienst vor dem Anspruch der Lehre, in: *Ders.* (Hg.), *Christsein als Priestersein. Was verbindet und trägt*, Trier 1999, 115–136, hier 128, zum Priesterbild der Pius-Päpste.

<sup>39</sup> Wenn Menke, *Sakramentalität*, 304, beispielsweise davon spricht, dass der Priester alle Funktionen (zum Beispiel das Fußballspielen mit den Ministranten) „in die Gestalt seiner Christusrepräsentation“ transformiert, dann kommt er einem solchen allzu sakralen Amtsverständnis doch sehr nahe. Vgl. zum Ganzen: St. Ackermann, *Priesterbilder heute*, in: *Ders.* (Hg.), *Zwei Vorträge zum Priestertag 2012*, Trier 2013, 24–46; G. Greshake, *Priestersein in dieser Zeit*, Freiburg i. Br. 2000, 101–109.

<sup>40</sup> In der Formulierung des Dekrets findet sich nach wiederholter Kritik der Konzilsväter, insbesondere derjenigen der Ostkirche, der Verweis auf die Rolle des Heiligen Geistes, der die Priester befähigt, *in persona Christi Capitis* zu handeln. Vgl. H. J. Pottmeyer, *Amt als Dienst – Dienst als Amt*, in: LS 33 (1982) 153–158, der auf die pneumatologischen Elemente in der Ekklesiologie und Amtstheologie des II. Vatikanischen Konzils hinweist.

<sup>41</sup> Greshake, *Priestersein in dieser Zeit*, 132.

<sup>42</sup> *Kebl*, *Die Kirche*, 113; vgl. zum Ganzen: ebd. 113–115; zu einer trinitarischen Vermittlung des Amtes als *repraesentatio Christi Capitis* und *repraesentatio Ecclesiae* vgl. ausführlich Greshake, *Priestersein in dieser Zeit*, 109–146.

Geist zusammengefügt und erfüllten Leib Christi darstellt: Der Priester steht in einer Beziehung zu Christus, „in dessen Namen und Vollmacht er für das Gottesvolk handelt, und zur Kirche, deren Glauben er zusammenfasst, deren Feiern er vorsteht und deren Einheit er abbildet“<sup>43</sup>.

Menke räumt zwar einer solchen trinitarischen Sichtweise des Amtes ein gewisses Recht ein, dies dürfe jedoch nicht dazu führen, von „einer Gleichursprünglichkeit der horizontalen Komponente zu sprechen“<sup>44</sup>. Eine trinitarische Begründungsstruktur des Amtes entgeht jedoch einem solchen Einwand. Auch wenn das Amt an der Geisterfülltheit der Kirche teilhat, ist es nicht auf eine funktionale Selbstbestimmung der Kirche reduzierbar, die sich im Amt – wie jede andere Form von Gemeinschaft – eine Ordnungsstruktur geben würde. Die Kirche ist gebunden „an die *Vorgabe* Jesu Christi“<sup>45</sup> und hat Teil am dreifachen Amt Christi: der Verkündigung des Evangeliums (Prophetenamt), der Sammlung der Menschen zur Einheit in Gott (Hirtenamt) und der Heilungsvermittlung in den Sakramenten (Priesteramt). Aus diesem Grund gibt es ein Amt in der Kirche, das diese Sendung der Kirche darstellt und die Kirche verbindlich daran erinnert, dass sie ihre Heilssendung nicht aus sich selbst heraus hat und vollzieht.<sup>46</sup>

Das sakramentale Amt gehört zur Grundstruktur der Kirche.<sup>47</sup> Warum allerdings das „Voraus“ Christi vor seiner Kirche allein durch Personen männlichen Geschlechts dargestellt werden kann, ist auf der Basis der bibeltheologischen Argumentation Menkes für mich nicht nachvollziehbar.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> *Greshake*, Priestersein in dieser Zeit, 133. *J. Ratzinger*, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, in *GuL* 41 (1968) 347–376, hier 371, im Anschluss an Augustinus, macht entsprechend darauf aufmerksam, dass Amt wesentlich als Relationsbegriff zu verstehen ist. Für sich gesehen kann „jeder Christ nur Christ [...] und nichts Höheres sein. Es gibt die Einheit und Unteilbarkeit des einzigen christlichen Rufes“. Das Amt hingegen steht in der Relation des „Für euch“, Bischof oder Presbyter „ist man immer ‚für euch‘ oder man ist es nicht.“

<sup>44</sup> So *Menke*, Sakramentalität, 301, in der Auseinandersetzung mit Kehl und Greshake. Dabei betont Menke nicht ohne Polemik: „Die Christusrepräsentation des apostolischen Dienstes ist kein Strauß von einzelnen Funktionen, die man von der vertikalen auf die horizontale Ebene verlagern kann.“ Ebd. 304–305.

<sup>45</sup> *Kehl*, Die Kirche, 113.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 110–115.

<sup>47</sup> Insbesondere hinsichtlich des Bischofsamtes, das für die Alte Kirche ab dem 2. Jahrhundert eine entscheidende Einheitsstruktur darstellt, gibt es in der Ökumene weiterhin unterschiedliche Auffassungen. Anders als für die Kirchen der Reformation stellt für die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen das sakramentale Amt in Gestalt des Bischofsamtes theologisch ein unverzichtbares Konstitutivum für die Kirche und ihren apostolischen Charakter dar. Vgl. dazu *W. Kasper*, Das Zweite Vatikanum weiterdenken. Die apostolische Sukzession im Bischofsamt als ökumenisches Problem, in: *KuD* 44 (1998) 207–218. *Walter Kasper* fasst die Übereinstimmungen, Annäherungen und Differenzen im Gespräch von römisch-katholischer Kirche, Lutheranern, Anglikanern und Methodisten zusammen in: *Ders.*, Die Früchte ernten. Grundlagen des christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn 2011; zur Amtsfrage vgl. dort insbesondere 108–161.

<sup>48</sup> Im Anschluss an *Erich Przywara* und *Hans Urs von Balthasar* argumentiert *Menke* folgendermaßen: An der Schöpfung durch das Wort in Gen 1 erhält in Gen 2 der Mann bei der Namensgebung über die Tiere Anteil. Als Namensgeber repräsentiert er das „Voraus“ des schöpferischen Logos gegenüber der Schöpfung. Daraus folgt: Nur der Mann kann das schöpferische Wort, den Logos, sakramental darstellen. Vgl. *Menke*, Sakramentalität, 74–87. Auch wenn man von der

Ohne die Thematik der Weihe von Frauen aufwerfen zu wollen, kommt m. E. dem Verhältnis von Mann und Frau, wie Menke zu Recht betont, eine sakramentale Symbolik im Ehebund zu, jedoch nicht im Blick auf das Wehesakrament.<sup>49</sup>

### *3.2 Inkarnatorisches oder pneumatologisches Kirchenverständnis?*

Schließen sich ein inkarnatorisches und ein pneumatologisches Kirchenverständnis, eine Sichtweise der Kirche als Sakrament Christi und der Kirche als Sakrament des Heiligen Geistes, kategorisch aus? Führt ein pneumatologisches Kirchenverständnis notwendig zu einem „desinkarnierten“ Christentum? Das II. Vatikanische Konzil betont in der Konstitution über die Kirche (LG 8,1): In Analogie zur Inkarnation, der Annahme der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos, dient gerade dem Heiligen Geist die sichtbare Realität der Kirche als Heilsorgan. Durch die patristische Idee des Heilsorgans (*organum salutis*) kommt die sakramentale Struktur der Kirche in den Blick: Die Sakramentalität der Kirche ist in engster Weise verbunden mit dem Wirken des Geistes.<sup>50</sup> Aus diesem Grund kann für Walter Kasper und Medard Kehl die Kirche, die biblisch Bau des Geistes (1 Kor 13,6f.; Eph 2,22) ist, dogmatisch als *Sakrament des Geistes* verstanden werden, und zwar nicht in einer exklusiven Weise, wohl aber in einer die Sichtweise der Kirche als Heilssakrament beziehungsweise als Sakrament Christi ergänzenden Form.<sup>51</sup> Die Rede von der Kirche als Sakrament des Geistes

---

Einheit der Heiligen Schrift ausgeht und der kanonischen Exegese eine bedeutende Funktion zum Verständnis der Schrift einräumt, bedarf eine solche Identifizierung des schöpferischen Wortes in Gen 1 mit dem Logos im Johannesprolog stärkerer Begründungen als derjenigen, die von Menke geboten werden. Andernfalls wird der dogmatisch-systematische Umgang mit Schrifttexten sehr schnell einem Ideologieverdacht ausgesetzt sein. Zur Ideologieanfälligkeit dogmatischer Theologie sei hier verwiesen auf die Auseinandersetzung mit *E.-M. Faber*, „Mut zur Erinnerung“. Zur Lehre der Gottebenbildlichkeit der Frau bei Matthias Joseph Scheeben, in: *B. Jeggli-Merz* [u. a.] (Hgg.), *Frauen bewegen Theologie. Die Präsenz von Frauen in der theologischen Wissenschaft am Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, Leipzig 2007, 117–139, mit Matthias Joseph Scheebens Bestimmung der Gottebenbildlichkeit, die für die Konzeption sowohl Przywaras als auch von Balthasars nicht unbedeutend sein dürfte. Zum spezifischen Charakter und der Aussageabsicht der beiden Schöpfungsberichte, die m. E. auch deutlicher berücksichtigt werden müssten, vgl. *N. Lohfink*, *Die ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaft*, in: *Ders.*, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1967, 76–106; vgl. auch *N. Lohfink*, *Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Gen 1*, in: *Ders.*, *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg i. Br. 1999, 29–48.

<sup>49</sup> Vgl. *Menke*, *Sakramentalität*, 87–98.

<sup>50</sup> Die Analogie zwischen der Inkarnation und der Kirche wird mit dem Hinweis auf das Wirken des Geistes von der missverständlichen Vorstellung der Kirche als einer Fortsetzung der Inkarnation befreit. Vgl. dazu *Grillmeier*, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 170–174.

<sup>51</sup> *W. Kasper*, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, in: *Ders.*, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie*; Band I, Freiburg i. Br. 2008, 281–305, hier 282, verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Kirche und ihre Sakramente innerhalb des dritten Artikels des Apostolischen Glaubensbekenntnisses innerhalb des Bekenntnisses zum Heiligen Geist behandelt werden. Vgl. auch *ders.*, *Katholische Kirche*, 201–215. Kehl bestimmt die Formulierung „Sakrament des Geistes“ von den zunächst gebräuchlicheren Anwendungen des Sakramentenbegriffs

will eine Spannung aufrechterhalten, die als genuin katholisch angesehen werden kann:

- Die Bezeichnung „Sakrament“ impliziert zum einen, dass die Kirche als Werkzeug des Geistes einen identifizierbaren Ort hat. Die Gefahr, die sich bei einer protestantischen Sichtweise ergibt, liegt in einem Kirchenverständnis, das keine feste Gestalt der Kirche angeben kann und in dem Gehalt und Gestalt der Kirche auseinanderfallen. Die Rede von der Kirche als Sakrament des Geistes macht hingegen deutlich: Die Kirche hat einen Ort; sie ist nicht in Wort und Sakrament „Ereignis“, wann und wo es Gott gefällt.<sup>52</sup>
- Zum anderen wird durch das Verständnis der Kirche als Sakrament des Geistes jedoch die Gefahr einer „theologisch festgeschriebene[n] Inbesitznahme des Geistes durch die Kirche“<sup>53</sup> ausgeschlossen, wie sie sich aus einer katholischen Sichtweise ergeben kann. Der Geist wird nicht als der Kirche seismäßig zugehörige „Seele“ verstanden im Sinne eines neuscholastischen Kausalitätsdenkens, so dass sein Wirkungsbereich praktisch deckungsgleich wäre mit der römisch-katholischen Kirche und ihrer hierarchischen Struktur.<sup>54</sup>

Gerade weil die Kirche Sakrament ist, kann das Wirken des Geistes nicht auf ihre sichtbaren Strukturen eingeschränkt werden. Das Ökumenismusdekret sagt immerhin, der Geist bediene sich der anderen kirchlichen Gemein-

---

auf die Kirche: In der Bezeichnung der Kirche als Sakrament des Heils beziehungsweise der Einheit steht im Zentrum das grundlegende Angekommensein und das angezielte Woraufhin des Heils. Die Genitivkonstruktion hat den Charakter des Genitivus obiectivus: Die Kirche ist Zeichen zum Heil der Welt. Die Bezeichnung der Kirche als Sakrament Jesu Christi hat den Charakter eines Genitivus subiectivus: Die Kirche ist hier darstellendes und vermittelndes Zeichen des im Geist selbst wirkenden Herrn. Die Christologie bietet den Bezugsrahmen des Kirchenbegriffs. Christus ist das eigentliche Subjekt des Heilsgeschehens; das Wovonher des Heils steht hier im Vordergrund. Die Genitivverbindung „Kirche als Sakrament des Heiles“ nimmt hingegen eine Mittelstellung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Wovonher und Woraufhin des Heils ein. Der Geist ist personales Sinnmedium, in dem sich das in Christus vorgegebene Heil in der Kirche zeichenhaft-sakramental realisiert. Vgl. *M. Kehl*, Kirche – Sakrament des Geistes, in: *W. Kasper* (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 1979, 155–180, hier 156–158.

<sup>52</sup> Vgl. *Kasper*, *Katholische Kirche*, 144–148; zugleich hält Kasper allerdings fest, es sei gut lutherische Lehre, dass der Geist durch die Kirche, ihr Wort, ihre Sakramente und ihre Ämter wirke. Vgl. ebd. 208f.

<sup>53</sup> *Kehl*, *Kirche – Sakrament des Geistes*, 160.

<sup>54</sup> Dabei ist auf Folgendes hinzuweisen: Was bei Augustinus und bei vielen Kirchenvätern als Vergleich gemeint war, der Hl. Geist wirke in der Kirche wie die Seele im Leib, wird in der gegenreformatorischen Theologie zu einer ontologischen Aussage: Der Geist ist die Seele der Kirche. *H. J. Pottmeyer*, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: *PThI* (1985/2). *Einheit und Vielfalt in der Katholischen Kirche*, 253–284, hier 255–267, macht darauf aufmerksam, dass eine christomonistisch gefährdete Ekklesiologie nicht bedeutet, dass auf die Rede vom Hl. Geist verzichtet wird. Der Bezug zum Hl. Geist ist allerdings durch spezifische Einseitigkeiten gekennzeichnet. Vgl. *Kehl*, *Die Kirche*, 79–82; *Kasper*, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, 298f. *Y. Congar*, *Der Heilige Geist 1982*, 157–173, bezeichnet im Anschluss an die Terminologie der Kirchenväter den Geist als Seele der Kirche, macht jedoch darauf aufmerksam, dass der Geist mit der Kirche keine substantielle Einheit bildet, sondern diese zugleich transzendiert.

schaften zur Vermittlung des Heils (vgl. UR 3). Als Sakrament des Geistes verweist die Kirche notwendig über sich hinaus auf das durch sie Bezeichnete, „die je größere, sie unendlich übersteigende Wirklichkeit des Geistes“<sup>55</sup>. Eine realsymbolisch-sakramentale Gegenwart des Geistes kann nicht in einer gesicherten Reflexion als garantierter Besitz festgestellt, sondern nur in der Gewissheit des Vertrauens auf Gottes Treue empfangen werden. Die Kirche ist Sakrament des Geistes nur, indem sie seiner Gegenwart entgegenwartet und diese als reines Geschenk empfängt.<sup>56</sup>

Der Systematiker und Kanonist Michael Böhnke hat in diesem Sinne eine pneumatologische Ekklesiologie aus dem Blickwinkel eines transzendenten Freiheitsdenkens entworfen.<sup>57</sup> In einer freiheitstheoretischen Auslegung von *Lumen Gentium* 8,1 gilt: „Die Wahrheit der Kirche realisiert sich symbolisch“<sup>58</sup>, soweit das Symbol im Anschluss an Thomas Pröpfer als Verweis des Bedingten auf das Unbedingte verstanden werden kann, „das in jeder nur bedingt möglichen Verwirklichung von Freiheit angezielt wird und in ihr zur Darstellung kommt“<sup>59</sup>. Der Begriff des Symbols impliziert die intersubjektiv mögliche „Realisierung von Freiheit durch die *Anerkennung* anderer Freiheit“<sup>60</sup>. Ekklesiologisch gewendet bedeutet dies: Die Kirche kann ihr eigenes Dasein nur dann als Ausdruck der liebenden und Heil schaffenden Gegenwart Gottes behaupten, wenn sie in Freiheit über sich hinausweist und sich an den Geist der Freiheit wendet oder wenn sie um den Geist bittet. Die Autoritätsform der Kirche ist die Epiklese, die Anrufung und Bitte um den Geist. Allein in dieser Form der Autorität kann sich die Kirche der Wahrheit Jesu gewiss sein.<sup>61</sup>

In der alten Pfingstsequenz wird der Heilige Geist als „Vater der Armen“ (*pater pauperum*) bezeichnet. Es gibt eine theologische Legitimität, den Geist selbst als „arm“ zu bezeichnen, insofern er nicht auf sich selbst verweist, sondern einen anderen, Christus, vergegenwärtigt, insofern er primär das Band der Einheit zwischen Vater und Sohn ist und die Vermittlung zwi-

<sup>55</sup> *Kehl*, Kirche – Sakrament des Geistes, 160.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. 161; *Kasper*, Die Kirche als Sakrament des Geistes, 299–300.

<sup>57</sup> *M. Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2013, hier insbesondere 100–149. In Kehls Entwurf wird vor allem Hegels Verständnis der „konkreten Freiheit“ für ein systematisch-theologisches Verständnis der Kirche als Sakrament des Geistes fruchtbar gemacht. Vgl. *Kehl*, Kirche – Sakrament des Geistes, 167–180.

<sup>58</sup> *Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise, 143.

<sup>59</sup> Ebd. 144. Vgl. auch *Tb. Pröpfer*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991, 182–220.

<sup>60</sup> *Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise, 144. Siehe dazu *K.-H. Menke*, Art. Symbol V. Theologiegeschichtlich u. systematisch-theologisch, in: *LThK* 9 (2000) 1158–1159: „Es [das Symbol; K. V.] ist Medium miteinander kommunizierender Subjekte (Freiheiten), indem es Mitteilung ermöglicht, ohne die sich in ihm mitteilende Freiheit einzuholen od. v. seinem Interpreten eingeholt zu werden.“ Eine Deutung der Kirche, die realsymbolisch-sakramental die Kirche als Sakrament des Geistes begreift, steht somit dem Ansatz Menkes keinesfalls diametral gegenüber. Menkes eigenes Symbolverständnis lässt im Gegenteil eine Deutung der Kirche als Sakrament des Geistes durchaus zu.

<sup>61</sup> Vgl. *Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise, 146–192, 309–314.

schen Gott und Welt bewirkt.<sup>62</sup> Wenn die Kirche als Sakrament des Geistes bezeichnet werden kann, dann liegt die Herausforderung des Katholischen darin, nicht mehr als ein vermittelndes Zeichen des Heils zu sein, in der Armut und Angewiesenheit des Bittens auf die Gegenwart des Geistes in der Kirche zu vertrauen und sich schließlich von der Armutform des Geistes die Kirche prägen zu lassen bis in ihre gesellschaftliche Form, bis dahin, dass wir selbst zu Freunden der Armen werden. Das Moment des Diakonalen darf dabei nicht von der sakramentalen Struktur der Kirche getrennt werden.<sup>63</sup>

### 3.3 Die konkrete Existenzform der Kirche Christi

Katholizität bedeutet: *umfassende* Fülle des Heils in Christus, „von der die Kirche herkommt und nach der sie sich ausstreckt“<sup>64</sup>. Diese Heilsfülle hat jedoch zugleich immer auch eine „*bestimmte Gestalt*“<sup>65</sup>. Die Herausforderung des Katholischen liegt nicht zuletzt in der Frage, wie sich die umfassende Fülle beziehungsweise die Universalität des Heils mit der konkreten Gestalt und Institutionalität der Kirche vermitteln lassen.<sup>66</sup> Die katholische Kirche vertritt in dieser Frage einen Anspruch, der für viele Christen und vielleicht auch für viele Katholiken überzogen scheint: Die eine, wahre Kirche Christi ist verwirklicht in der katholischen Kirche:

Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht [subsistit in] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Dies schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche eigene Gaben auf die katholische Einigung hindrängen. (LG 8)

Um die Interpretation des „subsistit in“ wird bis heute gerungen.<sup>67</sup> Das kirchliche Lehramt hat nicht zuletzt aus diesem Grund zur Frage der Aus-

<sup>62</sup> Hinweise zu einer kenotischen Trinitätsauffassung finden sich insbesondere bei *H. U. von Balthasar*, Theodramatik; Band 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 297–362. *E. Kunz*, Der dreieine Gott und die Gestalt der Liebe, in: *J. Schmidt [u. a.]* (Hgg.), Mitdenken über Gott und den Menschen. Dialogische Festschrift für Jörg Splett, Münster 2001, 55–65, hier 61, spricht von einer gegenseitigen Angewiesenheit der trinitarischen Personen, einem „Aufgebrochensein“ von Vater, Sohn und Geist auf den anderen hin: „Der Reichtum der göttlichen Liebe besteht nicht ohne die ‚Armut‘ der Personen“.

<sup>63</sup> *Menke*, Sakramentalität, 207–214, widmet einen Abschnitt seiner Studie der spezifischen Sakramentalität des Diakons; der diakonale Grundvollzug der Kirche als solcher wird jedoch nichts eigens thematisiert.

<sup>64</sup> *Lehmann*, Die Herausforderung des Katholischen, 113.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Vgl. *Kehl*, Die Kirche, 411.

<sup>67</sup> Lehramtliche Texte, die die Aussage von LG 8 auslegen, sind: Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae“ zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute, Trier 1975; Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch „Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie, Bonn 1985; Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche als Communio, Bonn 1995; Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „Ut unum sint“ Über den Einsatz für die Ökumene, Bonn 1995; Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“.

legung des „subsistit in“ wiederholt Stellung bezogen. Im Ringen um die Interpretation des „subsistit in“ geht es dabei wesentlich um die Frage, ob die Kirche Jesu Christi nur noch in einzelnen Teilen oder Fragmenten besteht, die erst wieder zusammengefügt werden müssen. Die Interpretation dieser Formulierung des Konzils hat eine immense Bedeutung für die Ökumene.<sup>68</sup> Ohne dass eine vollständige theologiegeschichtliche, systematische und ökumenische Bestimmung der Formulierung des Konzils intendiert wäre, geht es im Folgenden um Karl-Heinz Menkes Deutung des „subsistit in“ und um die Frage, worin die spezifische Herausforderung dieses Begriffs für das Verständnis der Katholizität der Kirche besteht:

Für Menke ist der Begriff des „subsistit in“ im Sinne der Deutung durch den Konzilstheologen Sebastian Tromp zu verstehen, dem es um eine korrekte Formulierung der Analogie zwischen dem Verhältnis der Menschheit Christi zum göttlichen Logos und dem Verhältnis der wahren Kirche Christi zur katholischen Kirche, jedoch „nicht einmal ansatzweise um eine irgendwie geartete Relativierung“<sup>69</sup> der Identität der katholischen Kirche mit der einen und wahren Kirche Christi ging. Das Verhältnis der Kirche, die Christus gestiftet hat, zur katholischen Kirche, steht somit in einer strengen Analogie zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Die Menschheit Jesu subsistiert nur in der personalen Einheit mit dem ewigen göttlichen Logos.<sup>70</sup> Entsprechendes gilt nach Menke für die Kirche: Die katholische Kirche ist zwar nicht schlechthin identisch mit der Kirche Christi (dem pneumatischen Leib Christi), sie ist allerdings untrennbar von ihr. Die sichtbare katholische Kirche existiert nur in Einheit mit der Kirche Christi.<sup>71</sup> Menkes Interpretation des „subsistit in“ betont zu Recht, dass die kon-

---

Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Bonn 2000; Kongregation für die Glaubenslehre, Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche, Bonn 2007. Vgl. zum Ganzen: A. Grillmeier, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kommentar zum 1. Kapitel, 2. Kapitel und 3. Kapitel Art. 28, in: LThK 12 (21966) 156–176. 176–207. 247–255; K. Lehmann, Zum Selbstverständnis des Katholischen. Zur theologischen Rede von der Kirche, in: Pressemitteilungen der deutschen Bischofskonferenz (2007), online unter: [http://www.oekumene-ack.de/uploads/media/2007-065a\\_eroeffnungsreferat-lehmann.pdf](http://www.oekumene-ack.de/uploads/media/2007-065a_eroeffnungsreferat-lehmann.pdf), Zugriff am 29.10.2014; W. Kasper, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg i. Br. 2005, hier 72–105; vgl. auch A. v. Teuffenbach, Die Bedeutung des „subsistit in ...“ (LG 8). Zum Selbstverständnis der Katholischen Kirche (Diss. Pontificia Università Gregoriana 2002), München 2002, deren Studie allerdings eine Reihe von hermeneutischen Fragen aufwirft; vgl. weiter zu dieser Diskussion K. J. Becker, An Examination of Subsistit in: A Profound Theological Perspective, in: OR vom 14. Dezember 2005, 11–14, zitiert nach <http://www.ewtn.com/library/Theology/subsistitin.htm>, Zugriff am 29.10.2014; F. A. Sullivan, Quaestio Disputata. A Response to Karl Becker, SJ, on the Meaning of Subsistit in: TS 67 (2006) 395–409; J.-H. Tück (Hg.), Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche, Freiburg i. Br. 2008.

<sup>68</sup> So Kasper, Die Kirche, 234–236; vgl. auch *ders.*, Wege der Einheit, 72–105.

<sup>69</sup> K.-H. Menke, Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Das berechtigte Anliegen des römischen Dokuments, in: Tück (Hg.), Römisches Monopol, 49–66, hier 50.

<sup>70</sup> Der Mensch Jesus ist zwar nicht identisch mit dem göttlichen Logos, allerdings „nur in Verbindung mit ihm Person“: Menke, Sakramentalität, 167; vgl. auch *ders.*, Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Gespräch, 49–51.

<sup>71</sup> Vgl. Menke, Sakramentalität, 164–167; und *ders.*, Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Gespräch, 49–66.



ziliare Position jede Form eines „ekklesiologischen Pluralismus“ ausschließt, „wonach die Kirche Jesu Christi auch in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften subsistiert“<sup>72</sup>. Ebenso ist Menke zuzustimmen, dass eine Deutung des Subsistenzbegriffs in einem „trinitätsanalogen Sinn“<sup>73</sup> wohl kaum der Intention des II. Vatikanums entspricht. Nach Eberhard Jüngel könne es unter den Kirchen eine „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins“<sup>74</sup> geben, wie auch die trinitarischen Personen als individuelle Existenzweisen (*modi subsistendi*) des einen göttlichen Wesens verstanden werden. Eine solche Auslegung widerspricht der Redeweise von einer *Verwirklichung* der wahren Kirche in der römisch-katholischen Kirche und birgt große trinitätstheologische Probleme in sich.<sup>75</sup>

Handelt es sich somit beim Begriff des „subsistit in“ allein um eine terminologische Präzisierung des Verhältnisses der wahren Kirche Christi zur römisch-katholischen Kirche mit Hilfe der Christologie<sup>76</sup>? Wird durch Menkes Deutung nicht die Analogie von Christologie und Ekklesiologie überstrapaziert? Die Einheit des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur Jesu ist deutlich zu unterscheiden von der Gegenwart Christi in der Kirche, durch die diese zum Leib Christi wird. *Lumen Gentium* 8 sagt nicht wie frühere

<sup>72</sup> Kasper, *Die Kirche*, 236. Im Anschluss an die Notifikation der Glaubenskongregation vom 11.03.1985 betont Menke insbesondere gegenüber Boffs Sichtweise, dass das Konzil das Wort „subsistit“ gerade deshalb verwendet, um eine einzige Subsistenz der wahren Kirche festzuhalten, außerhalb derer es lediglich Elemente des Kircheseins gibt. Ausgeschlossen ist damit Boffs Position, es habe ursprünglich keine katholische Gesamtkirche, sondern nur unterschiedliche Ortskirchen gegeben. Damit sei für Boff nicht ausgeschlossen, sondern „mitgesagt, dass die wahre Kirche Christi auch in anderen Kirchen subsistiere“. *Menke*, *Sakramentalität*, 168, fasst so die Position Boffs zusammen.

<sup>73</sup> *Menke*, *Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Dialog*, 51. Menke macht dabei auf die unterschiedliche Bedeutung des Subsistenzbegriffs in Christologie und Trinitätslehre aufmerksam. Während der Begriff in der Christologie henotisch verwendet die das zwei verschiedene Wirklichkeiten *Einende* meint, bezeichnet der Begriff in der Trinitätslehre das, was die trinitarischen Personen unterscheidet. Im Blick auf die Kirche bringe der Begriff gerade die Einheit der Kirche Christi mit der katholischen Kirche zum Ausdruck. Vgl. ebd. 50f.; *ders.*, *Sakramentalität*, 166f.

<sup>74</sup> *E. Jüngel*, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in: *M. J. Rainer*, „Dominus Jesus“. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?* Münster 2001, 59–67, hier 60.

<sup>75</sup> *Lehmann*, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 17–23, macht im Anschluss an J. Ratzinger auf die tritheistischen Konsequenzen einer direkten Übertragung der Trinitätslehre auf die Kirche aufmerksam.

<sup>76</sup> Siehe *Menke*, *Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Dialog*, 50: „Tromp folgert: Was in der Christologie unbedingt falsch ist, nämlich die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gottheit und Menschheit Christi mit dem Terminus ‚est‘, das kann in der Verhältnisbestimmung zwischen der einen wahren Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche nicht richtig sein.“ Gegenüber der Deutung des „subsistit in“ durch von Teuffenbach, auf die sich auch Menke stützt, betont *Lehmann*, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 7–9, hier 9, dass eine Rückinterpretation des „subsistit in“ im Sinne einer Präzisierung oder Verschärfung des „est“ unhaltbar sei, weil man „von einer falschen Prämisse ausgeht, als ob das Konzil überhaupt kein lehrmäßiges Weiterdenken unternehmen wollte. Eine solche Meinung kann aber nur zustande kommen, wenn man das ‚subsistit‘ vollkommen isoliert und die übrigen theologischen Bewegungen und Strukturen weitgehend ignoriert oder erheblich abschwächt. Man darf den ekklesiologischen Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht ausklammern.“

lehramtliche Dokumente: Die Kirche Jesu Christi *ist (est)* die katholische Kirche. Mit dieser Formel war eine exklusive Identität von katholischer Kirche mit der von Christus gestifteten Kirche ausgesagt, die keinen Raum ließ „für die Anerkennung von Kirchlichkeit außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche“<sup>77</sup>. Am Verzicht des Konzils auf das Wort „est“ lässt sich ablesen, „dass die Konzilsväter die unmittelbare Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit dem mystischen Leib Christi und die exklusive Gleichsetzung mit der katholischen Kirche nicht mitvollziehen wollten“<sup>78</sup>. Weil sich die Identität der wahren Kirche Christi mit der katholischen Kirche in einer geschichtlich-konkreten und damit in einer begrenzten Form verwirklicht, kann es außerhalb der katholischen Kirche „Elemente des Kircheseins“ (LG 8), das heißt Elemente der wahren Kirche geben.

Im Anschluss an den Kommentar von Alois Grillmeier halten Karl Lehmann und Medard Kehl fest: Die von Christus gestiftete eine und wahre Kirche hat in der katholischen Kirche ihre „konkrete Existenzform“<sup>79</sup>. Damit wird zum einen gesagt: Die wahre und eine Kirche Christi existiert in geschichtlicher Konkretheit. Zum anderen jedoch wird schlicht der *Wirklichkeit* Rechnung getragen, dass es außerhalb der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit“ (LG 8) gibt: „Kirchlichkeit“ fällt nicht einfach mit der katholischen Kirche zusammen.<sup>80</sup> Die Formulierung des Konzils versucht zweierlei festzuhalten: den Anspruch einer „substantiellen Identität“<sup>81</sup> zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche *und* „eine echte Partizipation an der *einen* Kirche“<sup>82</sup> für die anderen christlichen Glaubensgemeinschaften. Im Fall der Kirchen des Orients bedeutet dies, dass diese wirkliche Kirchen im Sinne von Ortskir-

<sup>77</sup> Kasper, *Katholische Kirche*, 234.

<sup>78</sup> D. Ansoerge, *Sichtbare Einheit oder versöhnte Verschiedenheit? Unitatis redintegratio und der ökumenische Dialog heute*, in: *Ders.* (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2013, 160–198, 179. Einen wichtigen Hinweis zum Verständnis des „subsistit in“ bieten die Konzilsakten: „*loco, est* [...] dicitur ‚*subsistit in*‘, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi *adsunt*“. *Acta Synodalia Ss. Concilii Oecumenici Vaticani II*; Band III/1, 177. Vgl. Ansoerge, *Sichtbare Einheit oder versöhnte Verschiedenheit?*, 179, Anmerkung 52: „Anstelle von ‚est‘ [...] wird gesagt ‚subsistit in‘, damit der Ausdruck besser übereinstimmt mit der Bejahung von ekklesialen Elementen, die woanders gegeben sind.“

<sup>79</sup> Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 174; Lehmann, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 7, 10; Kehl, *Die Kirche*, 420. Für eine Deutung des „subsistit in“ im Sinne des scholastischen Subsistenzbegriffes (so bei J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag, herausgegeben vom Schülerkreis*, Augsburg 2002, 107–131, hier 127), geben für Kasper, *Wege der Einheit*, 93, die Konzilsdokumente keinen Hinweis.

<sup>80</sup> Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 175.

<sup>81</sup> Lehmann, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 13.

<sup>82</sup> Ebd. 14. Darauf weisen für Lehmann auch LG 15 und UR 3 hin. Ähnlich auch Kasper, *Communio als Leitidee*, 92f. Für Lehmann, *Zum Selbstverständnis des Katholischen*, 10–14, ist es bedauerlich, dass das Dokument der Glaubenskongregation von 2007, indem die Subsistenz der Kirche nur der katholischen Kirche allein zugeschrieben werden kann, diese zentralen Aussagen des Konzils verkennt. Vgl. zum Ganzen den Diskussionsüberblick bei Ansoerge, *Sichtbare Einheit oder versöhnte Verschiedenheit?*, 173–182.

chen sind, die als Schwesterkirchen betrachtet werden (vgl. UR 14).<sup>83</sup> In der Formulierung „subsistit in“ geht es darum, eine „katholische“ Spannung nicht nach einer Seite hin aufzulösen: Die Kirche Christi ist geschichtlich-konkret fassbar, sie ist nicht nur ein Ideal, das noch zu verwirklichen ist. Zugleich gibt es eine Teilhabe an der Kirche Christi über deren konkret-institutionelle Verwirklichung hinaus.

Ein weiterer Aspekt wird m. E. in Menkes christologischer Deutung des „subsistit in“ nicht deutlich genug hervorgehoben: Lumen Gentium 8 spricht von einer Verwirklichung der Kirche Christi in der katholischen Kirche im Kontext des Bischofskollegiums in Einheit mit dem Nachfolger Petri: „Diese Kirche, [...] ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (LG 8). Es wird dadurch deutlich, so Walter Kasper im „Lexikon für Theologie und Kirche“, „dass sich die Aussage [des Konzils; K. V.] auf die sakramental-institutionelle Dimension der Kirche bezieht, nicht auf die existentielle Dimension des gelebten Glaubens“<sup>84</sup>. Mit anderen Worten: Die konkrete Verwirklichung der Kirche Christi in der katholischen Kirche bezieht sich darauf, dass in der katholischen Kirche auf einer strukturellen beziehungsweise institutionellen Ebene die Vollständigkeit der Heilmittel gewährleistet ist. Die katholische Kirche ist überzeugt, dass in ihr die Kirche Christi subsistiert, weil in ihr die Fülle der Heilmittel gegeben ist. Dies bedeutet: Die katholische Kirche hat alle sakramentalen Mittel und Strukturen, um als Kirche in vollem Sinne handlungsfähig zu sein. Dazu gehören nicht zuletzt das Bischofskollegium und das Petrusamt als Dienst an der universalen Einheit der einzelnen Lokalkirchen, die durch die Eucharistie aufgebaut werden.<sup>85</sup>

Was folgt daraus für den ungeheuren Anspruch der katholischen Kirche, in ihr sei die wahre Kirche Christi konkret verwirklicht? Medard Kehl bemerkt dazu: Für eine Verwirklichung der Kirche Christi bedarf es neben der struk-

<sup>83</sup> Kasper, *Communio als Leitidee*, 93–95; *ders.*, *Katholische Kirche*, 246.

<sup>84</sup> W. Kasper, *Art. Kirche. III. Systematisch-theologisch*, in: *LThK 5* (1996) 1465–1574, hier 1469.

<sup>85</sup> Vgl. Kehl, *Die Kirche*, 419–422; Kasper, *Katholische Kirche*, 235f. Laut der Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ soll die Formulierung „subsistit in“ zwei Lehrsätze in Einklang bringen: „[...]auf der einen Seite, dass die Kirche trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, und auf der anderen Seite, ‚dass außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind‘, nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen“: *Dominus Iesus* Nr. 16. M. Kehl, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in: *StZ* 219 (2001) 3–16, hier 8–10, bemerkt kritisch zu der Formulierung, dass die Kirche „voll“ (*plene*) nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, gebe nicht genau den Sinn des Konzilstextes wieder, sondern bleibe zu pauschal. In LG 8 wird die konkrete Existenz der Kirche Christi in der katholischen Kirche durch Vollständigkeit der Heilmittel gewährleistet. Für Kasper, *Wege der Einheit*, 93f., stellt die Formulierung von *Dominus Iesus* „nur scheinbar eine Zuspitzung der Aussage des Konzils“ dar. Auch wenn der Text aussage, dass es außerhalb der katholischen Kirche keine volle Verwirklichung der Kirche Christi gibt, so sei darin auch impliziert, dass es außerhalb der Kirche eine zumindest unvollkommene Verwirklichung der Kirche Christi gibt: „Daher besteht außerhalb der katholischen Kirche kein ekklesiologisches Vakuum“.

turellen Ebene auch der existenziellen Dimension des Glaubens. Dazu gehört „das Erfülltsein vom Heiligen Geist und das Gründen im gemeinsamen Geschenk von Glaube, Hoffnung und Liebe“<sup>86</sup>. Diese Dimension wahrer Kirchlichkeit gibt es unzweifelhaft in allen großen christlichen Kirchen, und die katholische Kirche bestreitet dies nicht. Es wird nicht behauptet, dass in der katholischen Kirche Glaube, Hoffnung und Liebe überzeugender als in anderen Kirchen „gelebt“ und persönlich oder gemeinschaftlich verwirklicht werden. Das II. Vatikanum betont, wie sündig die Kirche in und durch ihre Gliedern ist: Sie ist „stets der Reinigung bedürftig; sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Der Anspruch des II. Vatikanischen Konzils besagt, dass in der katholischen Kirche trotz aller gegenwärtigen Verwundungen die Kontinuität zur apostolischen Tradition und die Einheit im Glauben mit Hilfe ihrer communialen Struktur gewahrt geblieben ist.

Die Herausforderung des Katholischen liegt darin: darauf zu vertrauen, dass die Kirche schon jetzt als echte *Communio*, als Einheit mit Gott und untereinander existiert, und sich zugleich davon leiten zu lassen, dass die real existierende und unvollkommene *Communio* wachsen muss, dass es katholische Fülle erst in einer vollen *Communio* der Wahrheit und Liebe der getrennten Kirchen gibt.<sup>87</sup> Die Herausforderung des Katholischen liegt darin, anzunehmen und nicht zu leugnen, dass die Kirche eine Kirche der Sünder ist. Karl Rahner spricht davon, dass es sich nicht nur um eine Erfahrungstatsache handelt, sondern eine erschütternde Glaubenswahrheit ist: Die Kirche ist in ihren Gliedern und durch sie eine sündige Kirche.<sup>88</sup> Die Abwehrreaktionen gegen diese Glaubenswahrheit sind tief in uns ausgeprägt. Das ist eine Erfahrungstatsache. Es ist eine Herausforderung des Katholischen, die Verwundungen und Brüche der Kirche zu bejahen und darauf zu vertrauen, dass die Kirche Christi nicht zerbrochen ist, sondern lebt aus der „entschiedenen Entscheidung Gottes“<sup>89</sup> für uns in ihren sakramentalen Strukturen, aber auch in der existenziellen Antwort auf die Entscheidung Gottes in vielen Christen.

<sup>86</sup> Kehl, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, 11. Für Kehl kann sich die Formulierung von Dominus Iesus Nr. 17, bestimmte (aus der Reformation hervorgegangene) Kirchen seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ („sensu proprio Ecclesiae non sunt“) nicht auf das II. Vatikanische Konzil berufen. Die Kirchenkonstitution und das Ökumenismuskonkordat sprechen von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“, lassen jedoch offen, auf wen sich die jeweilige Bezeichnungen konkret beziehen: „Die verschärfende (und auch verletzende) Folgerung: ‚sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn‘ zieht das Konzil gerade nicht. Es belässt es bei der Feststellung bestimmter ‚Mängel‘ auf der strukturell sakramentalen Ebene“: ebd. 12. Kasper, *Katholische Kirche*, 237, spricht von einer sachlich richtigen Aussage, die in der Form schroff und verletzend war, und empfiehlt im alltäglichen Sprachgebrauch von evangelischen Kirchen zu reden, „sich aber bewusst zu sein, dass das Wort Kirche in einem unterschiedlichen Sinn gebraucht wird“.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu Kasper, *Communio als Leitidee*, 78–101.

<sup>88</sup> Vgl. K. Rahner, *Kirche der Sünder*, in: *Schriften zur Theologie*; Band VI, Einsiedeln 1965, 301–320, hier 309.

<sup>89</sup> Vgl. H. Schlier, *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, in: *Ders., Das Ende der Zeit, Exegetische Aufsätze und Vorträge*; Band III, Freiburg i. Br. 1971, 297–320.

#### 4. Katholisch: Gottes Heilsangebot für alle

Das Wort „katholisch“ wird zum ersten Mal verwendet in einem Brief, der dem Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien zugeschrieben wird. Ob die Briefe des Ignatius echt oder pseudoepigraphisch sind, ist ebenso umstritten wie deren Datierung. In einem Brief an die Gemeinde in Smyrna findet sich die folgende Formulierung:

Wo der Bischof sich zeigt, da soll auch die Gemeinde sein, so wie da, wo Jesus Christus ist, auch die katholische Kirche ist. (IgSm 8,2)

Nach Reinhard Hübner meint der Begriff „katholisch“ an dieser Stelle nicht universell die Gesamtheit der Kirche, sondern beinhaltet eine Abgrenzung gegen die Irrlehren.<sup>90</sup> Hat der Begriff „katholisch“ von Anfang an ein polemisches Element? Ist er – salopp gesagt – ein „Kampfbegriff“?

Die polemische Spitze des Begriffs „katholisch“ wendet sich gegen bestimmte Gruppierungen, für die nur einige Wenige und Auserwählte das göttliche Pneuma (den Geist aus der Fülle des Göttlichen) besitzen und zur Erkenntnis (Gnosis) Gottes berufen sind. Für diese auserwählten „Pneumatiker“, für die Christus nur scheinbar am Kreuz gelitten und keinen fleischlichen Leib angenommen hat, ist der Rest der Menschheit vom Heil ausgeschlossen.<sup>91</sup> Was würde daraus für das Verständnis des Begriffs „katholisch“ folgen? Nun, das Gegenteil: Katholisch ist die Kirche, die nicht nur einigen wenigen Auserwählten, sondern allen Menschen das Heil anbietet. Das Attribut „katholisch“ würde demnach etwas Positives aussagen: Das umfas-

<sup>90</sup> Vgl. R. M. Hübner, Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks ‚Katholische Kirche‘ bei den frühen Kirchenvätern, in: J. Arnold/R. Berndt/R. M. W. Stammberger (Hgg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag, Paderborn 2004, 31–79; vgl. auch ders., Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 44–72; vgl. dazu A. Lindemann, Antwort auf die Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 185–194. Auch wenn man der Spätdatierung der Ignatius-Briefe durch Hübner nicht folgt, würde davon die Einsicht nicht berührt, dass der Begriff des Katholischen eine Abgrenzung gegenüber gnostischen Irrlehren impliziert. Für eine Deutung des Begriffs „katholische Kirche“ bei Ignatius von Antiochien, die auch das Element der Wahrheit und Echtheit gegenüber häretischen Gruppen impliziert, plädiert auch Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, 479. Für Beinert, Um das dritte Kirchenattribut, 41–42, hat der Begriff „katholisch“ umgehend auch die Bedeutung von „wahr“ und „einzig“, allerdings leite sich diese Bedeutung aus der ursprünglichen Bestimmung des Katholischen als Fülle und Vollkommenheit ab. W. R. Schoedel, Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch, Philadelphia 1985, 243–244, hält fest, dass der Widerstand gegen Spaltungen in der Verwendung des Begriffs „katholisch“ bei Ignatius von Antiochien eine Rolle spiele. Der Begriff „katholisch“ würde zwar nicht den Gegensatz zu den Häretikern ausdrücken. Mit dem Begriff „katholisch“ sei die Gesamtkirche gemeint, die allen Spaltungen widersteht. Dies würde aber bedeuten, dass die Auseinandersetzung mit häretischen Gruppen für die Verwendung des Begriffs „katholisch“ durchaus von Bedeutung ist.

<sup>91</sup> Vgl. Hübner, Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks ‚Katholische Kirche‘, 53–55, 66f. Zur Frage der Gegner in den Ignatiusbriefen vgl. auch W. Uebele, „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“. Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen, Stuttgart 2001, hier 82–92.

sende Heilsangebot der Kirche für alle.<sup>92</sup> Die Menschen erhalten Anteil am Heil in Jesus Christus: Er ist die Erkenntnis (Gnosis) von Gott. Christus wird jedoch erreichbar für alle, indem er sich selbst schenkt in der Feier der Eucharistie. Das Bischofsamt garantiert schließlich diese sakramentale Heilsstruktur. Deshalb muss Gemeinde da sein, wo der Bischof ist, so wie die katholische Kirche (das umfassende Heilsangebot Gottes) da ist, wo Christus ist.<sup>93</sup>

Katholisch ist die Kirche, weil sie Gottes Heil *allen* vermitteln will: nicht nur einer spirituellen oder intellektuellen Elite, sondern gerade auch den Sündern, den einfachen Menschen, den Armen und Ausgegrenzten, den Zweifelnden und Suchenden. Abgrenzend wird der Begriff des Katholischen dort, wo man das Heilsangebot Gottes einschränkt für wenige, wo man eine Kirche der Auserwählten, der Besseren, der Reinen bildet. Die Herausforderung des Katholischen besteht darin: sich auch als „kleine Herde“ oder im Moment der Krise nicht als exklusive Gegenkultur zu verstehen, sondern im Bewusstsein der eigenen Identität der Ort zu sein, an dem die Gottesfrage thematisiert wird. Gerade für die Kirche in unseren Breitengraden besteht die Herausforderung des Katholischen darin, darauf hat Papst Franziskus aufmerksam gemacht, Gottes Heilsangebot für alle nicht nur zu verwalten, sondern den Heilsauftrag der Kirche als Sendung zu verstehen, die uns aus unseren Sicherheiten herausruft:

Statt nur eine Kirche zu sein, die mit offenen Türen aufnimmt und empfängt, versuchen wir, eine Kirche zu sein, die neue Wege findet, die fähig ist, aus sich heraus und zu denen zu gehen, die nicht kommen, die ganz weggegangen oder die gleichgültig sind. Die Gründe, die jemanden dazu gebracht haben, von der Kirche wegzugehen – wenn man sie gut versteht und wertet – können auch zur Rückkehr führen. Es braucht Mut und Kühnheit.<sup>94</sup>

## Summary

In recent times the use of the term „catholic“ in certain church-circles has become polemical and demarcating. Is the third attribute by which Church is characterized in the Creeds a “conflict-term”? Starting with a brief sketch of the most important elements which contain the term “catholic”, the article investigates Karl-Heinz Menkes’s recent study “Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus”. In his major thesis Menkes maintains: The Church of Jesus Christ is from its origin determined by a sacramental structure. Menkes’s study will be discussed looking at the question of church ministry, the relationship between a christological or a pneumatolo-

<sup>92</sup> Vgl. *Hübner*, Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks ‚Katholische Kirche‘, 46, 54, 66–71.

<sup>93</sup> Vgl. ebd. 66–71.

<sup>94</sup> *A. Spadaro*, Das Interview mit Papst Franziskus. Herausgegeben von *A. R. Batlogg*, Freiburg i. Br. 2013, 49.

gical view of the church and the question of the concrete realization of the Church of Jesus Christ in the Catholic Church. The article maintains that certain specific catholic “tensions” cannot be dissolved in a one sided way. A sacramental and a functional view of church ministry do not exclude each other, just as a christological and pneumatological view of the church represent complementary theological concepts. The importance of a concrete and institutional realization of the Church does not exclude development towards a full realization of the communion of the church. The article concludes with a brief reflection of the original use of the term “catholic”: the Catholic Church is the Church that offers salvation not only to a few but to all human beings.