

Michael Seewald

## Allen und jedem

### Versuche über die Kirche als Sakrament

„Die *ekklēsia* als Sakrament:  
Der Gott ist in ihr schmerzlich abwesend,  
sie ist seine Wundform,  
Zeugnis seines Fehlens –“<sup>1</sup>

#### 1. Einleitung

Der evangelische Theologe und Lyriker Christian Lehnert hat den *Korinthischen Brocken*, seinem Essay über Paulus, ein Kapitel über die Kirche als Sakrament beigegeben. Dass ein evangelischer Theologe dies tut, ist nicht selbstverständlich, und dass ein Lyriker sich einen solchen Begriff zu eigen macht, noch weniger. Sakramente mögen Anlass zur Poesie geben, aber „Sakrament“ ist kein poetisches Wort. Lehnert umschreibt es daher durch ein anderes: „Wundform“. Die Kirche bildlich und wenig schmeichelhaft als Wundform Gottes im Sinne eines *genitivus objectivus* zu verstehen, sie damit als Wunde an Gott zu deuten, ist für eine Ekklesiologie irritierend, die Gott in erster Linie als Agenten auffasst, der seinerseits etwas an der Kirche tut. Gott hat nach christlichem Glauben in seiner Menschwerdung aber nicht nur aktiv gehandelt, sondern sich auch von Menschen bestimmen lassen. Der inkarnierte Gott hat menschliche Fremdeinwirkung erlitten, die in der Passion

<sup>1</sup> Christian Lehnert, *Korinthische Brocken*. Ein Essay über Paulus, Berlin <sup>4</sup>2018, 134. – Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um das Manuskript eines Vortrags, der am 26. März 2020 in Vallendar auf einem Symposium zu Ehren von Kardinal Walter Kasper hätte gehalten werden sollen. Aufgrund der Coronapandemie konnte diese Veranstaltung nicht stattfinden. Der mündliche Stil des Textes und der auf das Nötigste reduzierte Fußnotenapparat wurden für die Drucklegung beibehalten.

Jesu ihren Höhepunkt fand und in der Himmelfahrt des Gekreuzigten auch zur Identität Gottes geworden ist. Die Kirche stellt insofern ein Sakrament dar, als sie jenes *Einwirken der Welt auf Gott* vergegenwärtigt, dem Gott sich im Schicksal Jesu ausgesetzt hat und dem er sich durch das Wirken der Kirche geschichtlich fort-dauernd aussetzt. Die Kirche weist, wo sie den Gekreuzigten und Auferstandenen vergegenwärtigt, den wunden Punkt aus, den Gott vom Schicksal Jesu davongetragen hat und der, so lange noch der Geringste unter den Geschwistern Jesu leidet (Mt 25,30), wund bleibt. Die Kirche ist aber auch Wundform Gottes im Sinne eines *genitivus auctoris*. Lehnert bezeichnet die Folgen der Menschwerdung als „Offenbarungswunde“, über der sich im Fortgang der Zeit ein „Narbengewebe“<sup>2</sup> gebildet habe. Narben schließen Wunden und erlauben es, mit ihnen zu leben. Sie erinnern zugleich aber daran, dass es einmal eine Wunde gab. Die Kirche ist in diesem Sinne Sakrament, sofern sie als Narbe an das *Einwirken Gottes auf die Welt* erinnert und dieses Geschehen so vergegenwärtigt, dass in der zeichenhaften Darstellung der Gegenwart Gottes auch Zeugnis von seinem Fehlen gegeben wird.

#### 2. Das Zeichen und seine Tilgung

Ich möchte nun von der Ebene des Bildlichen, die, bedenkt man, dass sich nach Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils „das innerste Wesen der Kirche in verschiedenen Bildern“ (LG 6) erschließt, Heimatrecht in der katholischen Ekklesiologie besitzt, zu einer technischeren Bestimmung des Sakramentsbegriffs übergehen und folgende Definition vorschlagen: Sakramente stellen das Einwirken der Welt auf Gott und Gottes Einwirken auf die Welt *zeichenhaft* dar und haben in dieser Darstellung zugleich *instrumentellen* – das, was sie bezeichnen, bewirkenden – Charakter.

<sup>2</sup> Ebd., 49.

Sakramente sind, weshalb das Einwirken der Welt auf Gott in der vorgeschlagenen Definition an erster Stelle genannt wird, durch und durch menschliche Institutionen. Nicht nur die Frage, welche Vollzüge im Einzelnen als Sakrament zu gelten haben, verdanken sich historisch rekonstruierbaren, anthropogenen und kontingenten Entwicklungen. Auch das Zustandekommen eines Sakramentes ist ohne menschliches Handeln nicht vorstellbar. Wo niemand ein Sakrament spendet oder empfängt, kommt auch kein Sakrament zustande. Wo aber Sakramente vollzogen werden, wird Gott durch menschliches Handeln in eine konkrete Situation hineinkliniert. Diese Deklination – wörtlich: das Beugen Gottes – geschieht in der gläubigen Hoffnung, dass Gott dort, wo Menschen ihn durch ihr Handeln hineinwirken, seinerseits heilstiftend wirksam zu werden vermag. Trivial, aber in der dogmatischen Theologie noch nicht von hinreichend gewürdigter Bedeutung erscheint mir die Beobachtung, dass das sakramentale Zeichen, welches sich aus der Anwendung einer sprachlich artikulierten Form auf eine bestimmte Materie konstituiert, vergänglich ist. Diese Vergänglichkeit ergibt sich nicht einfach aus dem zeitlichen und damit befristeten Index alles Kreatürlichen, sondern wird intentional herbeigeführt. Das sakramentale Zeichen kommt nicht nur durch menschliches Handeln zustande, sondern ihm wird durch menschliches Handeln auch seine zeitliche Persistenz, seine Dauerhaftigkeit, geraubt. Das dürfte dort, wo die Materie eines Sakramentes einen Gestus darstellt (zum Beispiel das Übergießen mit Wasser, die Salbung mit Öl oder die Auflegung der Hände), unmittelbar einleuchten, weil der sakramental qualifizierte Gestus – das Übergießen, das Salben oder das Auflegen der Hände – einmal an ein Ende kommen muss, damit das Sakrament als vollzogen gilt. Dass der Materie ihre zeitliche Persistenz genommen werden muss, damit sie sakramental wirksam werden kann, gilt aber auch dort, wo die Materie eines Sakraments einen Gegenstand darstellt, wie es bei der Eucharistiefeier in den Gestalten von Brot und Wein der Fall ist. Die gegenständliche Dimension des sakramentalen Zeichens, darauf macht der Literaturwissenschaftler Jochen Hö-

risch aufmerksam, wird im Vollzug des Sakramentes getilgt, um die Ungegenständlichkeit Gottes zu wahren, der im Glauben materialisiert wird, um dem Menschen als körperlichem Wesen heilsam zu begegnen, sich dieser Materialisierung aber im sakramentalen Vollzug zugleich wieder entzieht, damit kein Götzenbild entsteht. Das Charakteristische der Eucharistiefeier sei es, so Hörisch, dass sie „die Differenz, auf der sie ruht“, nämlich den Unterschied zwischen dem kreatürlich Materiellen der Gaben von Brot und Wein auf der einen und dem schöpferisch Geistigen der göttlichen Gegenwart auf der anderen Seite, „tilgt, indem die zeitlichen Zeichen, die auf anderes verweisen, ‚verzehrt‘ werden. Mit diesem Verzehr aber wird auch die Defizienz dieser sachlichen Zeichen getilgt.“<sup>3</sup> Die Bedeutung des Materiellen im Vollzug der Sakramente ist also ambivalent. Auf der einen Seite wird das Materielle durch die Form des Wortes medial in Dienst genommen, um das Einwirken der Welt auf Gott und Gottes auf die Welt zu vermitteln und den an dieser Vermittlung Teilnehmenden heilsam zuzueignen. Auf der anderen Seite bleibt das Materielle das Kreatürliche, das von seinem Schöpfer unterschieden ist und Gott, eben weil es kreatürlich ist, nicht dauerhaft und statisch zu beherbergen vermag, sondern nur in der Feier des *mysterium paschale* (SC 6), im Transitiven, in dessen Vollzug das Zeichen verzehrt und damit in seiner Unfähigkeit, Gott darzustellen, beseitigt wird. Um nicht in Idolatrie zu verfallen und etwas Kreatürliches als Gott zu verehren, muss die im Zeichen sakramental dargestellte Materialisierung der heilsamen Gegenwart Gottes zugleich im sakramentalen Geschehen wieder getilgt werden.

Wenn diese Überlegungen zuträfen, ergäben sich aus ihnen liturgietheologische wie auch ekklesiologische Folgen. Erstere betreffen nicht mein Fachgebiet, seien aber angedeutet: Formen eucharistischer Anbetung zum Beispiel, die sich von der Praxis der

<sup>3</sup> Jochen Hörisch, Die Logifizierung Gottes: Theologische Überformungen des Abendmahls, in: Ders., Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls (Edition Suhrkamp, Neue Folge 692), Frankfurt am Main 1992, 71–92, 88.

Eucharistiefeyer dergestalt entfernen, dass konsekrierte Hostien von vorneherein nicht dem Verzehr, sondern der Schaufrömmigkeit dienen, um verwahrt, ausgestellt und angebetet zu werden, bewegen sich in einer nicht nur ökumenisch heiklen Zone. Und für eine Kirche, die sich als Sakrament versteht, ist die Idee, dass zum Vollzug des Sakramentes die Tilgung des Zeichens gehört, geradezu abgründig.

### 3. Die Kirche als Sakrament

Dass der Sakramentsbegriff lehramtlicherseits auch auf die Selbste deutung der Kirche Anwendung findet, ist ein Ergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Bezeichnung der Kirche als Sakrament hat jedoch eine längere Vorgeschichte. Cyprian von Karthago sprach im 3. Jahrhundert bereits von der Kirche als „unzerteilbarem Sakrament der Einheit“<sup>4</sup> – derselbe Cyprian übrigens, der die so unheilvoll wirkende These vertrat, dass Gott nicht zum Vater habe, wer die Kirche nicht als Mutter anerkenne. Der Bischof von Karthago bezog dies weniger auf Nichtchristen, sondern auf von ihm als schismatisch angesehene Gruppen, die nach seiner Deutung die unzerteilbare Kirche zu spalten und sie als Sakrament der Einheit zu beschädigen versuchten, weshalb sie, so Cyprian, verloren seien und sich den Unwillen Gottes zuziehen. Je mehr sich im Fortgang der patristischen und mittelalterlichen Theologie lateinischer Prägung *sacramentum* zu einem Fachbegriff für bestimmte liturgische Handlungen, allen voran Taufe und Eucharistie, entwickelte, desto mehr trat eine breitere Verwendung dieses Wortes, die auch die Kirche eingeschlossen hätte, in den Hinter-

<sup>4</sup> Cyprian von Karthago, Ad Magnum de baptizandis Novatianis [Epistola 69,6] (PL 3, 1142 B. 1189 B): „Denique quam sit inseparabile unitatis sacramentum, et quam sine spe sint et perditionem sibi maximam de indignatione Dei acquirant qui schisma faciunt“. Vgl. auch Cyprian von Karthago, De unitate ecclesiae 6 (PL 4, 503 A): „Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem.“

grund. Erst in den Jahrzehnten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde eine ekklesiologische Verwendung des Sakramentsbegriffs, wie sie sich das Konzil zu eigen machen sollte, theologisch breitenwirksam diskutiert.<sup>5</sup>

Im deutschen Sprachraum ist mit dieser Entwicklung vor allem ein Name verbunden: Karl Rahner. Bereits in seiner Innsbrucker Vorlesung *De gratia Christi*, die er im Wintersemester 1937/1938 hielt, findet sich eine Sektion über „die objektiven Mittel des göttlichen Heilswillens“. Rahner versuchte darin, eine Antwort auf die Frage zu geben, wo und wie Menschen mit dem Heilswillen Gottes in Kontakt kommen oder, anders gesagt, wie es Gott gelingt, seinen alle Menschen und die gesamte Schöpfung umfassenden Heilsplan geschichtlich wirksam werden zu lassen. Der junge Rahner vertrat im Anschluss an Ludwig Lercher, auf dessen Lehrbuch seine Vorlesung beruhte, die These: Der „Heilswille Gottes erreicht uns in Christus Jesus und der Kirche.“ Christus und die Kirche wurden von Rahner als ein einziges „Medium“ beschrieben und unter dem Begriff des Sakramentes subsumiert. „Der Wille Gottes richtet sich zwar unmittelbar auf die einzelnen Menschen, sofern er für jeden Einzelnen das besondere und eigene Heil will, und sich selbst den Einzelnen durch seine geschaffene und ungeschaffene Gnade mitteilt. Nichtsdestoweniger weniger greift zwischen Gott und dem einzelnen Menschen im Heilswerk und in der Mit-

<sup>5</sup> Die These, dass der ekklesiologische Sakramentsbegriff des Zweiten Vaticanums, neben dem Rückgriff auf patristische Motive, vor allem auf die Diskussionen am Vorabend des Konzils zurückgeht, diese also die heutige Rede von der Kirche als Sakrament entscheidend geprägt haben, schließt nicht aus, dass es auch zuvor schon vereinzelte Ansätze gab, die Kirche als Sakrament zu denken. Einen Überblick bietet *Matthäus Bernards*, Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Münchener Theologische Zeitschrift 20 (1969), 29–54, 48: „Unbestreitbar war in den beiden Jahrzehnten zwischen 1855 und 1874 die Bezeichnung der Kirche als Sakrament nicht Sondergut einer bestimmten theologischen Partei, sondern sie begegnete in den verschiedensten Lagern: Kuhn, Berlage und Probst vertraten die Tübinger Schule, während Scheeben, Schwane, Hettinger und Gloßner die neuscholastische Richtung repräsentierten. Dennoch war sie keineswegs in der deutschen Theologie allgemein angenommen.“

teilung der Gnade oder des göttlichen Lebens ein Medium ein, das von Gott errichtet ist, durch das und in dem jede Gnadenmitteilung geschieht, nämlich Christus und die Kirche, die mit Christus als dessen Leib das eine große Sakrament der Gnade darstellt.“<sup>6</sup> Leitend für Rahner war in dieser Entwicklungsstufe seines Denkens die Bestimmung der Kirche durch die Leib-Christi-Metapher. Das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche bestimmte er nicht als ein Gegenüber, sondern als das Zueinander von Haupt und Gliedern. Weil die Kirche als Leib Christi dabei die geschichtlich fortgesetzte Manifestation des menschengewordenen Gottessohnes darstellt, bildete sie für den jungen Rahner mit Christus das „eine große Sakrament der Gnade“. Sie ist Medium des göttlichen Heilswillens, weil sich im Dasein und Handeln der Kirche jene Begegnung zwischen Gott und Mensch, die in der Inkarnation ihre letzte, nicht mehr zu überbietende Dichte erreicht hat, geschichtlich verlängert. In diesem Sinne, so Rahner noch 1960, ist die Kirche „als die Fortsetzung der Gegenwart Christi in der Welt das Ursakrament des eschatologisch siegreichen Erbarmens Gottes“<sup>7</sup>. Karl Rahners Überlegungen übten beträchtlichen Einfluss auf den deutschsprachigen Episkopat und durch diesen auch auf die Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils aus. Rahner und sein Ordensbruder Otto Semmelroth verfassten als Reaktion auf das erste, den Konzilsvätern vorgelegte Schema *de ecclesia* eine Reihe von kritischen Beobachtungen (*Animadversiones de schemate de ecclesia*), in denen sie vorschlugen, „*Ecclesia ut sacramentum*

<sup>6</sup> Karl Rahner, *De gratia Christi* (Sämtliche Werke 5/1: *De gratia Christi*. Schriften zur Gnadenlehre), Freiburg im Breisgau 2015, 239–491, 293: „*Voluntas enim Dei quidem immediate respicit singulares homines in quantum singulorum ut talium vult salutem unicuique specialem et propriam et sua gratia creata et increata sese ipsum singulis communicat. Nihilominus inter Deum et singulos homines in opere salutis et communicatione gratiae seu vitae divinae medium intercedit a Deo constitutum, per quod et in quo omnis gratiae communicatio fit, Christus nempe et Ecclesia, quae cum Christo tamquam eius corpus unum magnum sacramentum gratiae constituit.*“

<sup>7</sup> Karl Rahner, *Kirche und Sakramente* (Sämtliche Werke 18: *Leiblichkeit der Gnade*. Schriften zur Sakramentenlehre), Freiburg im Breisgau 2003, 1–72, 11.

*mundi*“<sup>8</sup>, die Kirche als Sakrament der Welt, zu verstehen. Diese Idee setzte sich durch – und zwar vom ersten bis zum letzten Dokument des Konzils, von der Liturgie- (SC 5) bis zur Pastoralkonstitution (GS 45), allerdings mit einigen Auslassungen, zum Beispiel im Ökumenismusdekret, auf die noch zurückzukommen ist. Bedeutend sind vor allem drei Formeln, die sich in *Lumen Gentium* finden.

(1) Die Konstitution beginnt mit einem Bekenntnis zu Christus und der Kirche, das allerdings Christus und die Kirche streng voneinander unterscheidet: Christus sei jenes Licht der Völker, das sich auf dem Antlitz der Kirche spiegele. „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1) Von einer christomonistischen Konzeption, die die Kirche als fortgesetzte Inkarnation des Gottessohnes denkt und daher, wie der frühe Rahner, beide – Christus und die Kirche – als *ein* Sakrament versteht, distanziert sich *Lumen Gentium* ausdrücklich. Die Kirche ist für das Konzil Sakrament in ihrer Differenz zu und gleichzeitiger Bezogenheit auf Christus, dessen Licht sie zu reflektieren hat, gerade darum aber von Christus, der sie bescheinenden Lichtquelle, unterschieden bleiben muss. Der Sakramentsbegriff wird, wie ich in der eingangs erwähnten Arbeitsdefinition angedeutet habe, durch zwei Begriffe expliziert, die keine Synonyme darstellen, sondern deren Nennung als additive Reihung gedeutet werden muss. Die Kirche wird Sakrament genannt, da sie erstens ein Zeichen und zweitens ein Werkzeug darstellen soll. Ein *signum* ist die Kirche, sofern sie auf etwas verweist, das sich nicht in ihrer sichtbaren Sozialgestalt erschöpft, nämlich vertikal gesprochen auf die Einheit des Menschengeschlechts mit Gott und horizontal gesehen auf die Einheit

<sup>8</sup> Der Text der *Animadversiones* ist ediert in: Günther Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche*. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker Theologische Studien 59), Innsbruck 2001, 410–423, 411. Zur Frage von Rahners und Semmelroths Verfasserschaft vgl. ebd., 195–198.

aller Menschen untereinander. Ein *instrumentum* stellt die Kirche dar, wenn sie jene Einheit der Menschen mit Gott und untereinander zumindest ansatzweise so zu verwirklichen vermag, dass die Kirche als Hilfsmittel auf dem Weg zu dieser Einheit, die erst im Reich Gottes ihre Vollendung findet, verstanden werden kann. *Signum* und *instrumentum* sind keine statischen, sondern rezipientenbezogene Größen. Ein Zeichen ist nur dann ein Zeichen und kein enigmatisches Gebilde, wenn es verstanden wird. Ein Werkzeug ist nur dann hilfreich, wenn es einen Halt an dem findet, woran es etwas bewirken soll. Es muss in gewissem Maße die Form dessen annehmen, was es verändern will, ohne sich ihm derart anzupassen, dass es nichts mehr zu bewirken vermag.

(2) Das Verhältnis des lateinischen Begriffs *sacramentum* zum griechischen Wort *mysterion* ist komplex. Vereinfachend könnte man sagen: *Mysterion* ist der allgemeinere Terminus. Er umfasst mehr als das, was im Lateinischen als *sacramentum* bezeichnet wird, aber er umfasst auch das, was im Lateinischen *sacramentum* genannt wird. So auch im achten Kapitel der Kirchenkonstitution. Dort heißt es, die Kirche sei „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes“ (LG 8). Das Sakramentsein der Kirche ist nicht mit demjenigen Jesu Christi identisch, sondern steht in Analogie – in Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Unähnlichkeit – zu ihm. Die Ähnlichkeit besteht darin, dass sowohl der Mensch Jesus von Nazareth als auch die Kirche Zeichen für etwas sind, das nicht mit ihrer sinnlich fassbaren Gestalt identisch ist, das von dieser Gestalt aber miterwirkt wird. Während in Jesus Christus der göttliche Logos Mensch geworden ist, ist in der Kirche der Geist Christi Gemeinschaft geworden, allerdings mit einer nicht zu unterschlagenden Unähnlichkeit. Während der göttliche Logos sich derart mit der menschlichen Natur Jesu geeint hat, dass der Logos nach neuchalcedonensischer Lehre

zur Person Jesu geworden ist, lässt sich nicht behaupten, dass das „Ich“ der Kirche der Heilige Geist sei. Die Kirche ist vielmehr eine „komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ (LG 8) Das menschliche Element der Kirche wird durch den Geist nicht in derselben Totalität in Anspruch genommen wie die menschliche Natur Jesu durch den Logos. Während es im Rahmen der christologischen Lehrentwicklung unbestrittener Konsens ist, dass die menschliche Natur Jesu Christi nicht gesündigt hat (Hebr 4,15), bleibt es ebenso evident, dass das menschliche Element in der Kirche, wie alles Menschliche, von der Sünde geprägt ist. Die Kirche ist also jene Gemeinschaft, die sich durch den Glauben als im Geist Christi versammelt deutet, dabei aber stets ihr eigenes, von Sünde bedrohtes Reden und Handeln, von dem sie nur hoffen kann, dass es inspiriert sei, vom Reden und Handeln Christi unterscheiden muss. Walter Kasper hat diesen Sachverhalt, meines Wissens nach als erster, auf die Formel von der Kirche als dem „Sakrament des Geistes“<sup>9</sup> gebracht. Um die Unterschiedenheit von Christus und Kirche, auf der das Konzil besteht, begrifflich angemessen zu fassen, hat Karl Rahner seine ursprünglichen Thesen, Christus und die Kirche seien *ein* Sakrament und die Kirche sei durch den Begriff des Ursakraments angemessen bezeichnet, nach dem Zweiten Vatikanum verändert. Unter Aufnahme seines Vorschlages aus den erwähnten *Animadversiones*, die Kirche als *sacramentum mundi* zu deuten, sprach er nach dem Konzil von der Kirche als dem „Grundsakrament des Heiles der Welt“<sup>10</sup>, wobei die Rede vom Grundsakrament, das die Kirche darstelle, der Unterscheidung vom Ursakrament, das Jesus Christus sei, dienen sollte. Otto Semmelroth, ebenfalls ein bedeutender Proponent des ekklesialen Sakramentsbegriffs und

<sup>9</sup> Walter Kasper, Die Kirche als Sakrament des Geistes (Gesammelte Schriften 11: Die Kirche Jesu Christi), Freiburg im Breisgau 2008, 281–305.

<sup>10</sup> Karl Rahner, Das neue Bild der Kirche (Sämtliche Werke 21/2: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation), Freiburg im Breisgau 2013, 807–825, 815.

Koautor der *Animadversiones*, vollzog eine ähnliche terminologische Veränderung und sprach fortan von der Kirche als „Wurzelsakrament“<sup>11</sup>. Damit wurde die bis heute in der deutschsprachigen Theologie vorherrschende Begrifflichkeit festgelegt: Jesus Christus ist das Ursakrament, die Kirche ist Grundsakrament (nach Rahner) oder Wurzelsakrament (mit Semmelroth).

(3) In der Rezeption der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums, die sich oft auf die ersten vier Kapitel von *Lumen Gentium* fokussiert, wurde eine Formulierung aus dem siebten Kapitel bislang vergleichsweise wenig beachtet. Dort heißt es, die Kirche sei durch die Sendung des Geistes zum „universalen Sakrament des Heiles“ (LG 48) geworden. Die Kirche ist also nicht nur Grund- und Wurzelsakrament in Bezogenheit und gleichzeitigem Unterschied zu Christus als dem Ursakrament, sondern sie ist, ebenfalls in assoziativer und dissoziativer Relation zum Ursakrament, auch Universalsakrament. Die Pointe der Sakramentalität Jesu Christi besteht darin, dass Gott die Konkretion eines ganz bestimmten menschlichen Lebens, das den Bedingungen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Raumes unterworfen war, nicht scheute, sondern Mensch wurde als der Jude Jesus von Nazareth. Der christliche Glaube geht von der Überzeugung aus, dass diese singuläre Tat Gottes von Bedeutung ist für die Menschen aller Orte und Zeiten. Die universale Bedeutung jenes Geschehens zu erschließen, ist Aufgabe der Kirche. Sie ist Universalsakrament, weil sie an *jedem Ort* und zu *jeder Zeit* das, was Gott in der biografischen Bestimmtheit des menschlichen Schicksals Jesu an *einem Ort* und zu *einer Zeit* erlitten und getan hat, als Evangelium im wörtlichen Sinne – als frohe Botschaft – verkünden soll. Das gelingt ihr nur, wenn sie eine Gestalt annimmt, die unter je zeitgenössischen Bedingungen als Zeichen verständlich und als Werkzeug wirksam wird. Das Streben nach Zeitgenossenschaft darf jedoch nicht als bloße Reduplizierung der vorherrschenden Meinungen einer bestimmten Epo-

<sup>11</sup> Otto Semmelroth, Die Kirche als Sakrament des Heils (Mysterium Salutis 4/1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde), Einsiedeln 1972, 309–355, 318.

che missverstanden werden. Eine Kirche, die lediglich abbildet, was *man* so denkt oder *man* so glaubt, verfehlt ihren Auftrag ebenso wie eine Kirche, die sich selbst musealisiert. Wo die Kirche von einer Zeit etwas lernen kann und wo es gilt, den vorherrschenden Strömungen einer Zeit entgegenzutreten, lässt sich nicht im Abstrakten klären. Es handelt sich um eine an Einzelproblemen mit Argumenten, nicht nur mit Autorität, zu klärende Frage der theologischen Klugheit. Klugheit beschreibt im aristotelischen Sinne, anders als das Wissen um das Wesen der Dinge oder um die Prinzipien, die Fähigkeit, handlungsrelevante Orientierung in einem kontingenten Rahmen zu finden.<sup>12</sup> „Handeln geschieht ja immer im Einzelnen, also stets bezogen auf singuläre Objekte und Situationen; Erkennen und Handeln gehören verschiedenen Ebenen an, und das begründet die praktische Bedeutungslosigkeit eines bloß Allgemeinen. Worauf es ankommt, ist die Fähigkeit, allgemeine Einsichten auf konkrete Handlungssituationen zu beziehen und sie in deren Licht zu beurteilen; Aristoteles nennt das Klugheit (*phrónesis*) und bringt es in direkten Zusammenhang mit der Erfahrung als der Erkenntnis des Einzelnen. Wissenschaftliche Erkenntnis (*epistémé*) hingegen, die sich immer nur auf das Allgemeine sowie die Gründe und Ursachen der Dinge bezieht, kann die Klugheit nicht ersetzen, denn in ihr kommt der Bezug auf Einzelnes nicht vor“<sup>13</sup>. Wie sehr das Konzil im Kontext seines sakramentalen Kirchenverständnisses ein Handeln einfordert, das nicht beim Wissen um das Allgemeine stehenbleibt, sondern die in Klugheit wahrzunehmende Sorge um den Einzelnen einbezieht, zeigt eine der schönsten Formulierungen von *Lumen Gentium*, die diesem Vortrag auch seinen Titel gibt: „Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und

<sup>12</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik VI 5–6, 1140a–1141a (Philosophische Schriften 3: Nikomachische Ethik), Hamburg 1995, 134–137.

<sup>13</sup> Herbert Schnädelbach, Vernunft, Stuttgart 2007, 50.

jedem [*universis et singulis*] das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei.“ (LG 9) Die Formel *universis et singulis* stellt keine Tautologie dar, sondern trägt der Einsicht Rechnung, dass der Zeichen- und Werkzeugcharakter der Kirche sich nicht in allgemeingültiger Gestalt auf Dauer fixieren lässt. Die Kirche erweist sich als Sakrament, wenn sie auch auf den Einzelnen, seine biografischen Prägungen, seine Fähigkeiten und Grenzen, so einzugehen vermag, dass Gott in diese Prägungen, Fähigkeiten und Grenzen in der Hoffnung hineindekliniert wird, dass er heilt und weitet.

#### 4. Missverständnisse, *sentire cum ecclesia* und die Ökumene

Warum sollte es sich gelohnt haben, die Erwägungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Sakramentalität der Kirche noch einmal aufzuschlüsseln? Drei Aspekte scheinen mir aus dem Gesagten wichtig für gegenwärtige Diskussionen zu sein.

(1) In den letzten Jahren hat sich ein neues Schlagwort herausgebildet, das sich immer stärker mit einem konservierenden ekklesiologischen Interesse verbindet: Sakramentalität. Dieser Begriff ist zu einer Art dogmatischen Weltformel geworden, deren Anwendung kaum Grenzen kennt. Sakramentalität soll dem Zueinander der Geschlechter, dem Verhältnis zwischen Amtsträgern und Gemeinden, dem Handeln der kirchlichen Hierarchie und ihren Lehrentscheidungen, der dogmatischen Bedeutung Marias, ja sogar den weiblich konnotierten Bildern, die Israel in manchen Schriften des Alten Testaments zugeordnet werden, zugrunde liegen. Diese Inflationierung des Sakramentsbegriffs erscheint mir terminologisch und sachlich problematisch. Meiner Wahrnehmung nach ist ein Begriff, der dem entspräche, was heute unter dem Schlagwort der Sakramentalität verhandelt wird, der westkirchlichen Tradition nicht geläufig. Es wird zwar häufiger von *sacramentalitas* gesprochen, allerdings nicht im Sinne eines auf alle möglichen Sachverhalte anwendbaren Universalprinzips. Unter

dem Term *sacramentalitas* findet sich die Frage verhandelt, ob eine Handlung oder Institution ein Sakrament im strengen Sinne ist. Wenn zum Beispiel über die *sacramentalitas matrimonii* gestritten wird, geht es darum, ob die Ehe nun ein Sakrament darstellt oder nicht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Sakramentsbegriff zwar geweitet und von der Ebene der sieben Einzelsakramente abtrahiert, ihn aber nicht ins Uferlose gleiten lassen. Ich werbe dafür, die Rede vom Sakrament so restriktiv zu gebrauchen, dass sie nicht über das, was das Konzil als Sakrament bezeichnet, nämlich Jesus Christus, die Kirche und die sieben Einzelsakramente, hinausgeht. Die strukturellen Ähnlichkeiten, die dazu führen, dass man Christus, die Kirche und die Einzelsakramente allesamt als Sakramente bezeichnet, mag man berechtigterweise durch den Begriff der Sakramentalität kennzeichnen. Man sollte diese Ähnlichkeiten jedoch nicht in alle möglichen Sachverhalte oder Institutionen hineininterpretieren, weil dadurch unter dem Deckmantel der Sakramentalität allzu leicht geschichtlich Kontingentes für sakrosankt erklärt und es damit der Diskutabilität sowie der potenziellen Veränderbarkeit entzogen wird. Mir scheint das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Deutung der Kirche als Sakrament kein konservatorisches Interesse verfolgt, sondern eine Dynamisierung der Ekklesiologie beabsichtigt zu haben. Wer Sakramentalität und Funktionalität, wie gegenwärtig häufiger zu lesen ist, einander gegenüberstellt, missachtet, dass „Zeichen“ und „Werkzeug“, von denen *Lumen Gentium* spricht, durch und durch funktionale Dinge sind. Ein Zeichen, das nicht verstanden und damit dysfunktional wird, ist kein *signum*, sondern ein *enigma*. Und ein Werkzeug, das nichts bewirkt, ist kein *instrumentum*. Die Kirche als Sakrament bedarf der Funktionalität – eine Funktionalität, die sie nicht einfach voraussetzen kann, sondern um die sie um ihrer Sakramentalität willen zu ringen hat. Die Kirche bildet „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ (LG 8) Wo aber Menschen am Werk sind, sind menschliche Begrenztheit und menschlicher Irrtum im Spiel. Das gilt auch mit Blick auf Struktur und Lehre der Kirche.

Walter Kasper hat das eindrücklich formuliert: „Das Dogma, das an sich der ekklesialen Liebe dienen müsste, kann aufgrund der Sündigkeit der konkreten Kirche auch einmal gegen die Liebe verstoßen, indem es hart, abstoßend, frostig abweisend, unverständlich für das wirkliche Anliegen des Anderen formuliert ist, indem es rechthaberisch und voreilig abgefasst ist. Um der wahren Funktion des Dogmas willen müsste die Kirche dann, wenn sie diese Mängel einsieht, ihr aktuelles Bekenntnis neu formulieren.“<sup>14</sup> Ich möchte gar nicht den vollen Spielraum ausnutzen, den Walter Kasper mit dieser These eröffnet. Mir geht es nur um die Mahnung, dass die Kirche nicht durch ein aus konservatorischen Interessen fehlgeleitetes Verständnis ihres eigenen Sakramentseins derart erstarren darf, dass sie als Zeichen zur Hieroglyphe wird und das Werkzeug, das sie sein soll, verrostet.

(2) Es stellt sich die Frage, ob heute noch so etwas wie eine genuin kirchliche Spiritualität möglich sein kann. Ich bin davon überzeugt, dass dem so ist und eine solche Spiritualität des *sentire cum ecclesia* dringend gebraucht wird. Allerdings ist sie gegenwärtig im Vergleich zu manch früheren Zeiten komplizierter geworden, weil ihr die übernatürlichen Haltepunkte, wenn man als *homo ecclesiasticus* intellektuell redlich bleibt, abhandengekommen sind. Es dürfte bis auf wenige abweichende Auffassungen Konsens der exegetischen Forschung sein, dass Jesus keinen formalen, kirchengründenden Akt setzte.<sup>15</sup> Dass der Jüngerkreis sich nach dem Tod Jesu und seiner anfänglichen Zerstreung wieder gesammelt hat, war alles andere als selbstverständlich. Es stellt ein Ereignis dar, das der Glaube auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückführen mag, dessen Eintreten aber höchstwahrscheinlich in der Lehre des historischen Jesus noch nicht vorweggenommen wurde.

<sup>14</sup> Walter Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Gesammelte Schriften 7: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik), Freiburg im Breisgau 2015, 43–150, 146f.

<sup>15</sup> Vgl. exemplarisch Joachim Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg im Breisgau 2007, 202.

Gleiches gilt für die Entstehung der Strukturen und Ämter der nachösterlichen Gemeinde. Hinzukommt, dass die institutionelle Entfaltung der frühen Kirche zunächst nur als zeitlich eng befristetes Provisorium gedacht war. Paulus verlieh im Ersten Thessalonicherbrief, der ältesten Schrift des Neuen Testaments, seiner Überzeugung Ausdruck, dass die Wiederkunft Jesu unmittelbar bevorstehe und er dieses Ereignis noch zu seinen Lebzeiten sehen werde (1 Thess 4,15f.). Nur die Enttäuschung dieser Hoffnung hat die Kirche, entgegen der Erwartungen der ersten Generation von Christen, auf Dauer gestellt. Wie kann man angesichts solcher Befunde eine die Kirche behandelnde Spiritualität des *sentire cum ecclesia* pflegen? Wo die Kirche als (auch) durch und durch menschliches Gebilde, ohne das sie kein Sakrament sein könnte, gedacht wird, braucht man die Kontingenzen, die sie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart durchziehen, nicht zu leugnen. Man kann die Kirche stattdessen in der Hoffnung bejahen, dass sie durch das Gedächtnis des Gekreuzigten und Auferstandenen, den sie provisorisch – bis zum vollendeten Kommen des Gottesreiches – zu jeder Zeit und an jedem Ort zu vergegenwärtigen hat, auch in ihrer kontingenten Gestalt Gott derart in menschliche Sorgen und Nöte hineinzudeklinieren vermag, dass den Menschen im Vertrauen auf die Kraft des Geistes Heil widerfährt. Dabei möchte ich auf einen Aspekt zurückkommen, den ich zu Anfang erwähnt hatte: Das sakramentale Zeichen wird im Vollzug des Sakramentes seiner zeitlichen Persistenz beraubt, damit es nicht zu einer Idolisierung Gottes kommt, dessen Gegenwart Menschen zwar unter Indienstnahme des Materiellen zugesprochen wird, den dauerhaft, jenseits des sakramental-transitiven Geschehens, auf eine bestimmte Materie festzulegen jedoch lästerlich wäre. Das gilt auch für die Kirche als Sakrament. Ihre konkrete Gestalt soll auf Gott zeichenhaft verweisen und seinen Heilswillen instrumentell vermitteln; Gott jedoch mit einer geschichtlich konkreten Gestalt der Kirche schlechthin zu identifizieren, um diese Gestalt legitimatorisch auf Dauer zu stellen, würde zur Ekklesiologie führen. Das sollte gerade von jenen vermieden werden, denen die Kirche und das, wofür sie

steht und was sie zu tun hat, am Herzen liegt. Aus diesem Grund scheint mir aus dem Glauben heraus eine beständige Kritik an der je gegenwärtigen Gestalt der Kirche nötig – nicht zum Zwecke ständiger Nörgelei, sondern aus einem *sentire cum ecclesia*. Ein solches Fühlen mit der Kirche ist innerhalb der Theologie unentbehrlich. Es darf aber nicht mit stabilisierenden Interessen oder konservatorischen Bemühungen verwechselt werden. Die Kirchlichkeit der Theologie zeigt sich in einem affektiv bejahenden Verhältnis zur Kirche, das keinen Zustand selbstgenügsamer Zufriedenheit mit der Kirche kennt und sich kognitiv in dem Bemühen äußert, die Kirche als Zeichen erstrahlen und als Werkzeug wirksam werden zu lassen.

(3) Damit komme ich zu einem letzten Gesichtspunkt. Die Beschreibung der Kirche als Sakrament war lange Zeit und ist teilweise auch heute noch ökumenisch umstritten. Das Zweite Vatikanische Konzil war sich dessen bewusst und hat in *Unitatis Redintegratio* auf die spezifisch ekklesiale Anwendung des Sakramentsbegriffs verzichtet. Die Formel aus *Lumen Gentium*, der zufolge die Kirche das „universale Sakrament des Heiles“ (LG 48) sei, wurde für das Ökumenismusdekret dahingehend umgewandelt, dass die Kirche dort als „allgemeines Hilfsmittel des Heiles“ (UR 3) firmiert. Woher kommt diese vor allem in der evangelischen Theologie verbreitete Zurückhaltung? Die Ausweitung, die das Zweite Vaticanum vollzogen hat, indem es den Sakramentsbegriff von den Einzelsakramenten sowohl auf Jesus Christus als auch auf die Kirche hin gedehnt hat, entspricht zumindest in erstgenanntem Aspekt voll und ganz lutherischer Theologie. Martin Luther prägte in seiner Schrift über die Babylonische Gefangenschaft der Kirche die Formel *unum sacramentum, tria signa sacramentalia*.<sup>16</sup> Das eine „Sakrament“, von dem Luther spricht, ist Jesus Christus; demgegenüber sieht er Taufe, Abendmahl und Beichte lediglich als „sakramentale Zeichen“. Obwohl diese

<sup>16</sup> Vgl. *Martin Luther*, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (Kritische Gesamtausgabe 6), Weimar 1888, 497–573, 501 (33–38).

Sprachregelung im Fortgang der Reformation nicht konsequent durchgehalten und vor allem Taufe und Abendmahl weiterhin als Sakramente bezeichnet wurden, lässt Luthers Formel das Bestreben erkennen, Christus in seiner Singularität auch begrifflich hervorzuheben, indem er als das einzige Sakrament im strengen Sinne apostrophiert wird. Angesichts dieser Tradition ist die Skepsis verständlich, die die evangelische Theologie dem Anspruch entgegenbringt, auch die Kirche als Sakrament zu bezeichnen. Eberhard Jüngel, den man nicht des vorschnellen, ökumenischen *Irenismus* beschuldigen kann, hat jedoch bereits vor Jahrzehnten einen interessanten Vorschlag formuliert: Die Kirche könne sich aus lutherischer Sicht schwerlich einen exklusiv für Christus reservierten Begriff aneignen; es spreche aber nichts dagegen, die Kirche als *signum sacramentale* zu bezeichnen, das „die Sakramentalität seines [sc. Christi] Seins“<sup>17</sup> feiere. Diese These ist der Sache nach nicht weit von dem entfernt, was auch *Lumen Gentium* über die Kirche aussagt. Das Kriterium dafür, dass die Kirche sich in rechter, die Stellung Christi nicht okkupierender Weise als sakramentales Zeichen versteht, erblickt Jüngel in der fünften Bitte des Vaterunsers. Dass die Kirche – nicht als bloße Summe ihrer Glieder, sondern als aus Menschlichem und Göttlichem zusammenwachsendes Sakrament nach Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils – tatsächlich beten kann, ja beten muss, „und vergib uns unsere Schuld“, dürfte angesichts des Gesagten unstrittig sein.

## 5. Ausblick

Die These, dass die Dokumente des Zweite Vatikanische Konzils ein Potenzial bieten, das für die gegenwärtigen Diskussionen noch nicht ausgeschöpft sei, ist mittlerweile zu einem Gemeinplatz der Theologie geworden. Aber nicht alle Gemeinplätze sind falsch.

<sup>17</sup> *Eberhard Jüngel*, *Die Kirche als Sakrament?*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), 432–457, 450. Hervorhebung im Original.

Sie bedürfen oft nur der Konkretion. Wer sich davon überzeugen will, wie viel es von den Gedanken des Zweiten Vaticanums noch spekulativ zu entfalten und institutionell zu beachten gilt, sollte ein Augenmerk auf jene Passagen werfen, in denen von der Kirche als Sakrament die Rede ist. Sie gehören zu den Glanzstücken dieses Konzils.

*Robert Vorholt*

**„Tut dies zu meinem Gedächtnis!“  
Die frühchristliche Eucharistiefeier im Spiegel  
des Abschiedsmahls Jesu**

Lang währte sich die exegetische Forschung in der historischen Gewissheit, das frühchristliche Herrenmahl habe sich sukzessiv von einem reinen Sättigungsmahl zu einem kultischen Akt entwickelt.<sup>1</sup> Es müsse folglich keineswegs zwingend davon ausgegangen werden, dass die Initialzündung zur Herrenmahlspraxis der werdenden Kirche im Geschehen des sogenannten Letzten Abendmahls Jesu zu suchen sei. Stattdessen habe umgekehrt die kultische Feier der frühchristlichen Ekklesia und ihre sich entwickelnde Christologie die Entstehung der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung beeinflusst.<sup>2</sup> Der historische Jesus habe im Abendmahlssaal kein Stiftungsmahl vollzogen. Ihm sei es vielmehr darum gegangen, in der Krise des drohenden Karfreitags seine Hoffnung auf den Erfolg der Basileia zu bekräftigen.<sup>3</sup> Heinz Schürmann konnte demgegenüber anhand des neutestamentlichen Befundes zeigen, dass der Ansatzpunkt des eucharistischen „Kultaktes“ im Rahmen der frühchristlichen Herrenmahlsfeier deutlich genug „die zeichenhafte doppelte Abendmahlshandlung Jesu in der Abschiedsstunde seines letzten Mahles“ war, die durch das Ostergeschehen erneuert wurde.<sup>4</sup> Die österliche Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten qualifiziert die frühchristliche Mahlgemeinschaft als „Herrenmahl“ (1 Kor 11,20) am „Tisch des

<sup>1</sup> Vgl. H. Lessig, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, Bonn 1953, 161.

<sup>2</sup> H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, 23.

<sup>3</sup> W. Zager, *Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühneschehen*, in: *ZNW* 87 (1996) (165–186) 183.

<sup>4</sup> H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg i.Br. 1975, 71.

# Eucharistie und Erneuerung

Aufbruch aus der Mitte des Glaubens

Herausgegeben von George Augustin

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021  
Alle Rechte vorbehalten  
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany  
ISBN Print 978-3-451-38965-8  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83965-8

## Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Kurt Kardinal Koch</i> Die Kirche feiert Eucharistie – Die Eucharistie baut Kirche auf .....	11
<i>Michael Seewald</i> Allen und jedem Versuche über die Kirche als Sakrament .....	36
<i>Robert Vorholt</i> „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Die frühchristliche Eucharistiefeyer im Spiegel des Abschiedsmahls Jesu .....	55
<i>George Augustin SAC</i> Geistliche Kommunion Zur Wiederentdeckung eines verlorenen Glaubensschatzes ..	75
<i>Stefan Laurs</i> Eucharistie – Arznei der Unsterblichkeit Neues Leben in der Spannung von „schon“ und „noch nicht“	97
<i>Heinrich-Maria Burkard</i> Hilfestellungen zu einem vertieften Mitfeiern der Eucharistie	119
<i>Martin Stuflesser</i> „... nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer“ (SC 48) Die Feier der Eucharistie 50 Jahre nach der Promulgierung des Missale Romanum 1970 unter den besonderen Bedingungen der Corona-Pandemie .....	146