

Ulrike Link-Wieczorek

Kirche als Sakrament?

Überlegungen aus evangelischer Sicht

Auch um im christlichen Sinn an Gott zu glauben, brauche man keine Kirche – die meisten unserer Studierenden sind von dieser These fest überzeugt und tragen sie mit Vehemenz wieder und wieder vor. Was meinen sie, wenn sie dies sagen? Zunächst wohl einfach, dass sie sich dagegen wehren würden, wollte die »Kirche als Institution«, wie dann gern gesagt wird, den Inhalt des Glaubens vorschreiben. Glaube ohne Kirche will sich vor allem befreit sehen von traditionellen Formeln, deren existenzieller Bezug nicht mehr deutlich ist. Die Studierenden wollen mit ihrer These aber auch sagen, dass sie Gott nicht für abhängig von der Kirche halten, wenn er den Menschen seine Gegenwart erfahrbar machen will. Viele hoffen dies insbesondere dann, wenn sie selbst schlechte Erfahrungen mit der Kirche gemacht haben dahingehend, dass ihnen gerade dort die Gegenwart Gottes verdunkelt wurde. Und doch: Wenn es auch stimmen mag, dass Gott nicht abhängig ist von der Kirche – stimmt es wirklich auch in umgekehrter Richtung, nämlich dass Menschen keine Kirche brauchen, um Gotteserfahrungen als Erfahrungen mit dem Gott Jesu Christi zu machen? Brauchen sie nicht doch die Kirche als die Umgebung, in der überhaupt erst einmal von diesem Gott gesprochen wird? In einem weiten Sinn sehe ich die Intention der Lehre von der Kirche als Sakrament hier verankert: Im Wissen davon, dass heilsame Gottesbeziehung nur wachsen kann in einer aus ihr lebenden Gemeinschaft. Von diesem Grundgedanken aus sei hier eine Annäherung an ein in evangelischer Sicht häufig mit dem Etikett »erkatholisch« versehenes Konzept versucht.

Es ist kein Geheimnis, dass es in der evangelischen Theologie eine grundsätzliche Skepsis gegenüber der katholisch erlebbaren

Sphäre des Sakramentalen gibt, in der der Kirche sogar eine »Sakramentsgewalt« zugesprochen wird. Ralf Miggelbrink hat diese evangelischen Bedenken in seinen einleitenden Bemerkungen über den Eindruck der juristisch-institutionellen Strukturen und der magischen Wirksamkeit der Sakramente ganz treffend beschrieben. Die protestantische Skepsis gegenüber dem Sakramentalen hat in der Tat Tradition: Schon bei Martin Luther führte sie dazu, zwischen dem eigentlichen Sakrament Jesus Christus, an dem allein Gottes Heil sichtbar und wirksam sei, und den »sakramentalen Zeichen« Taufe, Abendmahl und damals noch Buße zu unterscheiden.¹ Freilich ging die weitere Entwicklung in den lutherischen Kirchen dahin, Taufe und Abendmahl nicht nur als sakramentale Zeichen, sondern als legitime, eben von Christus eingesetzte Sakramente gelten zu lassen. Die vorsichtige Tendenz der Reformationszeit hingegen wurde im 20. Jahrhundert von Karl Barth wieder aufgenommen, der in seiner Versöhnungslehre nur Christus allein als das einzige Sakrament gelten lassen wollte.² Die etwa zeitgleiche Entwicklung in der römisch-katholischen Theologie – trotz und in Abhängigkeit von der Bezeichnung Christi als »Ursakrament« –, die ganze Kirche zum »Grund-Sakrament« zu machen, spiegelt eine geradezu gegenläufige Tendenz und muss daher in der Tat sehr irritieren. Vor allem irritiert sie deswegen, weil sie – gegenteiligen Versicherungen zum Trotz – die sieben Einzelsakramente als abhängig vom Wesen der Kirche zu behaupten scheint. Statt einer Einschränkung und Konzentration auf Christus ist hier sogar eine Ausweitung des Sakrament-Begriffs auf die ganze Kirche zu beobachten.³ Gerhard Ebeling sah damit die Aussicht auf eine Kirchengemeinschaft mit

der »römischen Kirche« als unmöglich an.⁴ Und gerade den Verweis auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, wie ihn auch Ralf Miggelbrink als eine selbst-korrigierende katholische Warnung vor ekklesiologischer Überhöhung anbringt, halten viele protestantische Theologen und Theologinnen für eine schlichte Konsequenzlosigkeit – wenn er nicht verbunden wird mit einer Verabschiedung der gesamten katholischen Ekklesiologie, die man mit ihrem Festhalten an kirchlichen Vermittlungsstrukturen im krassen Widerspruch sieht zu den Aussagen der (lutherischen) Rechtfertigungslehre. Wenn man sich wirklich einig wäre darin, so lautet die Argumentation, dass das Heil allein von Gott kommt, so könne man Kirche nicht anders verstehen denn als eine »Versammlung von Gläubigen«,⁵ also von Menschen, die gemeinsam ihren Glauben vor Gott bekennen und seine Verheißung im Wort empfangen – alle, vom Konfirmanden bis zur Bischöfin, in ihrer Geschöpflichkeit im selben Zustand der sündhaften Entfremdung von Gott stehend, einer Entfremdung, die durch keine kirchliche Weihe überwunden wird. Eine heilsvermittelnde Funktion, gar im Sinne einer »Fortsetzung der Inkarnation«, kann der Kirche nicht zukommen, denn auch diese ist – im Unterschied zum Inkarnierten – sündig.⁶ Die Rede von der Kirche als Sakrament wird hier geradezu zum Paradebeispiel für eine weiterhin tiefe Differenz zwischen evangelischer und katholischer Tradition.

Nun weist Ralf Miggelbrink darauf hin, dass die derartig beargwöhnte Rede gerade in einer römisch-katholischen theologischen Richtung entwickelt wurde, die einem ekklesiologisch-hierarchischen Konzept von Heilsvermittlung entgegenarbeiten wollte. Dennoch scheint sie an dem Konzept von Kirche als Ereignis der Vermittlung des Heils festhalten zu wollen. Die Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zur Ekklesiologie schlägt vor, man solle versuchen, den missverständlichen Begriff von »Kirche als Sakrament« lieber durch einen anderen zu ersetzen.⁷ Dass von seiner Aussageintention ganz Abstand genommen werden soll, wird

hingegen nicht gesagt. Die ökumenisch interessierende Frage wäre also: Welche theologische Legitimität kann dem Versuch zugesprochen werden, der Kirche eine heilsvermittelnde Funktion zuzuschreiben? Ich möchte im Folgenden eine Antwort auf die Frage geben, die sich in vier Teil-Antworten aufteilen lässt. Gemeinsam ist den Teil-Antworten die These, dass die evangelische Lieblingsbestimmung von Kirche als Versammlung der Gläubigen zu kurz greift, wenn sie ihre Funktion zur Ermöglichung von Gottesbeziehung – sowohl partikular bezüglich der einzelnen Menschen und ihrer Lebensgeschichte wie universal die Einheit der Menschheit betreffend – nicht deutlich mit-erfasst.

1. Kirche als Empfängerin und Vermittlerin des Heils

Das protestantische *ceterum censeo* stellt die Kirche in ihrer Funktion als Empfängerin des Heils ins Zentrum. Dabei wirkt es so, als sei der Mensch von Beginn seines Lebens bis zu seinem Ende in der gleichen Weise zum Empfangen des Wortes fähig. Außerdem steht die Betonung der Empfangshaltung im erkennbaren Gegensatz zu einer nicht selten höchst aktiv anmutenden Betriebsamkeit in der Kirche. Schließlich ist nicht abzustreiten, dass in der Kirche ständig auch Handlungen vollzogen werden, die der Ermöglichung von Glaubensentwicklung, der Vergewisserung der Gegenwart Gottes, dem Trost und der Ermutigung in einer Weise dienen, dass in ihnen durchaus das Heilswirken Gottes wahrgenommen werden darf, das weiter in die Christugemeinschaft hineinführen will. Das lutherisch/römisch-katholische Dialogdokument »Kirche und Rechtfertigung« nähert sich daher einer ökumenischen Verständigung über den Sinn der Rede von der Sakramentalität der Kirche mit der These an, dass es zum Charakteristikum christlichen Kircheseins überhaupt gehöre, Empfängerin und Vermittlerin des Heils zu sein. In ganz ähnlicher Weise sucht Eberhard Jüngel Zugang zum katholischen Diktum, indem er zwischen dem

eigentlichen Handeln Gottes und dem der Kirche als »Darstellung und gleichzeitig Darbietung« des Wirkens Christi unterscheidet.⁸ In der Darbietung ist die Kirche mindestens in dem Sinne Vermittlerin des Heils, als sie dazu beiträgt, dass Glaube überhaupt erst entwickelt und an die nächste Generation weitergegeben werden kann. Die »Gemeinschaft der Gläubigen« ist, wie Wolfhart Pannenberg zu Recht betont, eben kein »nachträglicher Zusammenschluss von Gläubigen«.⁹

2. Die Antwort wird zum Wort

In einem kleinen Aufsatz über das Gebet verblüfft Karl Rahner mit der These, dass dieses nicht im unmittelbaren Sinn als ein »Zwiesgespräch mit Gott« verstanden werden könne, sondern als ein Zusammenhang, in dem die Betenden sich selbst als zugesagtes »Wort Gottes« erführen.¹⁰ Diese Überlegung spielt auch in dem auf Rahner zurückgehenden neueren Sakramentsverständnis eine Rolle, das Ralf Miggelbrink erläutert. Kirchliche Sakramentshandlungen können darin als Gebete in der Christusnachfolge verstanden werden, in denen Gott die in Christus gegebene Heilszusage in bestimmten paradigmatischen Wendezeiten des Lebens zu bestätigen verspricht. Wie das Leben Jesu selbst gläubige Antwort Jesu im Geist Gottes war und gerade als diese menschliche Antwort an Gott im Geist Wort Gottes für uns ist, so könne auch die Kirche in ihrer Ausrichtung als Antwortende zum Zeichen des Wortes Gottes werden.¹¹ Auch die evangelische Theologie kann man auf dieser Spur zu einer Annäherung an die Rede von der Kirche als Sakrament gelangen sehen. So etwa Eberhard Jüngel, wenn er die Verbindung des eigentlichen Sakraments Jesus Christus mit der Kirche mit folgendem Gedanken nachzeichnet:¹² Wenn sie in der Christusnachfolge das tut, was ihr angemessen ist, nämlich mit der Bitte um Vergebung vor Gott zu treten, dann spiegelt die Kirche sozusagen zurück, was sie selbst von Christus empfangen hat, nämlich die Zusage der Sündenvergebung. In dieser Rückspiegelung wird

die Verheißung der Vergebung, das Wort Gottes, jeweils erneut erfahrbar.¹³ Auf der Tragfläche der Antwort zeigt sich das Wort, die Zusage Gottes, »enthüllend verborgen« – als Sakrament.

3. Verkündigung in der Sendung

In ihrer Eigenschaft als werthafte Antwort ist die Kirche eine Gemeinschaft von Erinnernden und Hoffenden. Das ist sie auch weltweit in der Mitgestaltung der Lebensbedingungen der Menschen bzw. im Kampf dafür, dass ihr diese Möglichkeit nicht verwehrt wird. Dies umfasst die missionarische Funktion der Kirche. Der Begriff »missionarisch« ist dabei in rechter Weise doppeldeutig: Zum einen spricht er von der »Sendung« der Kirche in die Welt, in der sie sich um Lebensermöglichung im Sinne des Evangeliums kümmert. Zum anderen ist mit der missionarischen Funktion der Kirche Hoffnung und Zusage Gottes verbunden, dass sie in dieser Sendung transparent werde für das, woraus sie lebt.¹⁴ Es ist wie mit der Bezeichnung der Menschen als Ebenbilder Gottes: Eine solche Zusage impliziert auch die Beanspruchung, ihr zu entsprechen. Die Kirche bittet dafür um Gottes Geist; sie bittet darum, dass inmitten auch ihrer Sündhaftigkeit ablesbar sein möge, aus welcher Verheißung ihr Tun lebt. Erst im pneumatologischen Rahmen, in der Verschränkung mit dieser Bitte – nicht automatisch per institutionem – kann man in ihrem Tun eine verkündigende Funktion wahrnehmen. Als »Zeichen« für das Wort, aus dem sie lebt, wird sie selbst zur Übermittlerin des Wortes – sein »Werkzeug«.

4. Zeichen und Werkzeug des kommenden Gottesreiches

Schaut man vor diesem Hintergrund noch einmal in die Entstehungszeit der Redeweise von der Kirche als Sakrament, so wird eine erstaunliche Gemeinsamkeit mit Entwicklungen in der evangelischen Theologie deutlich: Zu eben der Zeit, als die zunächst »irritierende« katholische Redeweise entstand, entwi-

ckelt sich in der protestantischen Theologie eine Konzeption von Kirche als Teil des göttlichen Heilsplans, in der Sendung Christi und des Geistes das Gottesreich zu errichten. Inkarnation soll also auch hier nicht statisch, sondern als ein dynamisches, vom Geist Gottes getriebenes Geschehen verstanden werden. Von ihrer Teilhabe an der Christusgemeinschaft her¹⁵ wird die Kirche in ihrer Sendung als »Zeichen« für den Anbruch der Gottesherrschaft verstanden. Mit etwas unterschiedlicher Akzentsetzung, aber absolut vergleichbarer Gesamtlinie findet sich sowohl bei Wolfhart Pannenberg als auch bei Jürgen Moltmann eine große Bereitschaft, den Grundgedanken der Rede von der Sakramentalität der Kirche in diesem Sinne als eine Konzeption der Sendung der Kirche im Geist Christi zu verstehen.¹⁶

Angeregt wird die Ekklesiologie der Sendung – ebenso wie die der Sakramentalität der Kirche – durch den Diskurs mit den Kirchen der Dritten Welt, die deutlicher von der wirksamen, verändernden und vollendenden Gegenwart Gottes in der Welt sprechen wollen. Damit wird an die eschatologische Dimension von Gottes Wirksamkeit erinnert: daran, dass die Verheißung des Evangeliums von einem in die Zukunft hinein treibenden Gott spricht, der die gesamte Menschheit in seine Gegenwart hineinziehen will und bis dahin noch unterwegs sein wird in die »Vollendung« seiner »Herrschaft«, seines »Reiches«, wie es in biblischer Sprache heißt. An der Kirche in ihrer Christusnachfolge wird das als zeichenhaft sichtbar gesehen. Auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 wird sie ausdrücklich »Zeichen der künftigen Einheit der Menschheit« genannt – in auffällig ähnlicher Formulierung mit der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums: »Zeichen und Werkzeug (...) für die Einheit der ganzen Menschheit«.¹⁷ Ralf Miggelbrink weist darauf hin, dass der »neue« Sakramentsbegriff, der sich im Umkreis des II. Vatikanums entwickelt, aus der Starre der juristischen Fixierung herausführt, weil er pneumatologisch verlebendigt wird. In der evangelischen Theologie zeigt sich dieselbe

theologische Neuorientierung mit einem deutlichen Akzent auf der eschatologischen Dimension der Christusgemeinschaft.

Soweit die vier Teil-Antworten. Bei allen evangelischen Theologen ist allerdings auch deutlich eine Vorsicht zu spüren gegenüber einer Total-Identifikation der Kirche mit der Sendung des Geistes. Der Geist Christi wirkt in der Kirche als Sichtbarmacher und Antreiber des Reiches Gottes, er macht die Kirche sozusagen zu seinem Vehikel, aber er geht nicht schon in der Kirche auf.¹⁸ Eine Zurückhaltung gegenüber der Bezeichnung der Kirche als Sakrament im Sinne der jüngeren katholischen Theologie kann in dieser letzten Vorsicht begründet werden. Sie erinnert auch daran, dass das II. Vatikanum selbst vorsichtig von der Kirche »gleichsam« (veluti) als Sakrament spricht, so dass auch der katholische Theologe Peter Neuner es vorzieht, von ihr als einer »Zwischengröße« zu sprechen.¹⁹ Damit wird ihre Abhängigkeit von Christus, nicht ihre ihn ersetzende Repräsentation erklärt. Nicht immer, so Peter Neuner, wird das in der nachvatikanischen katholischen Theologie deutlich.²⁰ Umso dringlicher muss man darauf hinweisen, dass das Konzil mit dem Sakramentsbegriff einen Begriff heranzieht, mit dem die Priorität des Handelns Gottes impliziert ist, so dass darum in Bezug auf die Kirche dann auch der Zeichenbegriff verwendet wird.²¹ Eine genauere Klärung der Begriffe »Geheimnis« und »Zeichen« könnte helfen zu sagen, dass die Kirche »in ihrer geschichtlichen Gestalt« nur in gebrochener Weise Sakrament sein könne.²² In ihr wird der Anbruch des Gottesreiches zeichenhaft sichtbar, nur/noch zeichenhaft. Sie ist nicht selbst das, für das sie Zeichen ist, weil auch sie das nur in der Gebrochenheit der gefallenen Schöpfung sein kann. Dieses Warnschild ist innerhalb der ökumenischen Bewegung in doppelte Richtung aufgestellt: Es warnt zum einen vor einer ideologisierten Identifikation politischen Handelns mit Gottes Handeln in der Gerechtigkeitsökumene, zum andern vor der Gefahr einer »Vergöttlichung« der Kirche in der römisch-katholischen Tradition.

Anmerkungen

- 1 *Martin Luther*, De captivitate babilonica ecclesia praeludium (1520), WA 6, 501, 37 f.
- 2 *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik IV/2, Zürich 1955, 41984, 59.
- 3 *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 52.
- 4 *Gerhard Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III, Tübingen 1982, 315.
- 5 So die Bestimmung in der reformatorischen Confessio Augustana (1530), Art. 7.
- 6 In dieser Position wird daher auch die gesamte Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre für theologisch nicht legitim gehalten. Vgl. dazu *Gerhard Sauter*, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, in: *Ev. Th.* 59, 1999, 32–48.
- 7 *Peter Neuner/Dietrich Ritschl* (Hg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, Frankfurt a. M. 1993 (Beiheft zur ÖR 66), 25.
- 8 *Eberhard Jüngel*, Die Kirche als Sakrament?, in: *ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 311–334.
- 9 Pannenberg, 58.
- 10 *Karl Rahner*, Zwiegespräch mit Gott?, in: *ders.*, Schriften zur Theologie XIII, Einsiedeln 1978, 148–158; hier bes. 155.
- 11 Vgl. diese sich auch auf Rahner berufende Überlegung bei *Jürgen Werbick*, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg u. a. 1994, 414 f.
- 12 *Jüngel*, 332–333.
- 13 Jüngel greift hier auf ein Diktum Schleiermachers zurück, nach dem sich im kirchlichen Handeln die »Selbstdarstellung Jesu Christi« vollziehe; vgl. *Jüngel*, 328.
- 14 So ließe sich auch die Erwähnung des Begriffs »mysterium«, Sakrament, im Epheserbrief verstehen, in dem die Christusgemeinschaft verbunden wird mit der Sendung zu den Heiden (Eph 3,6), so dass Christus nicht auf exklusive Weise, sondern inklusiv, auf die Mitteilhaberschaft der Menschheit ausgerichtet, Sakrament, Geheimnis der kommenden Gottesherrschaft, ist; vgl. dazu *Pannenberg*, 53.
- 15 Vgl. dazu die biblischen Hinweise bei *Ralf Miggelbrink*.
- 16 Vgl. *Pannenberg*, 51–62; *Jürgen Moltmann*, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 40–43; 224–231.
- 17 Vgl. diesen Hinweis bei *Pannenberg*, 60, sowie bei *Peter Neuner*, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997, 51. Die genaue Formulierung in Uppsala lautete: »Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Menschheit zu sprechen.«, Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, 15: Sektion I, Nr. 20.
- 18 So auch in der katholischen Theologie *Theodor Schneider*: »Die Kirche verweist auf Gottes Geist, aber sie verfügt nicht über ihn (...).«, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Heinz Althaus* (Hg.), Kirche. Ursprung und Gegenwart, Freiburg 1984, 79–118; hier 96.
- 19 *Neuner*, Ökumenische Theologie, 401.
- 20 *Neuner*, Ökumenische Theologie, 402.
- 21 Kirche und Rechtfertigung, Nr. 122, 124; *Pannenberg*, 61.
- 22 *Pannenberg*, 56–58. Kirche und Rechtfertigung, Nr. 123 und 128, sowie *Neuner*, Ökumenische Theologie, 401.

Das Haus Gottes

»Komm mal her! Was ist das hier?«

»Was ist das hier! Das ist eine Kirche, mein Freund. Das ist das Haus Gottes.«

»Aha ... Wenn das hier das Haus Gottes ist, Junge, warum blühen hier dann keine Blumen, warum strömt dann hier kein Wasser und warum scheint dann hier die Sonne nicht, Bürschchen?!«

»... Das weiß ich nicht.«

»Kommen hier viele Menschen her, Knabe?«

»Es geht in letzter Zeit ein bisschen zurück.«

Hermann van Veen