

Im Mysterium leben

*Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen**

von Grigorios Larentzakis, Graz

Eine unentbehrliche Voraussetzung für jeden Dialog ist, daß die Partner nicht aneinander vorbei reden, wenn sie auch über das gleiche Thema sprechen. Dies geschah aber in der Vergangenheit mit schmerzhaften, negativen Konsequenzen sowohl innerhalb der Kirchen des Westens als auch zwischen den Kirchen des Westens und Ostens, als Verurteilungen und Exkommunikationen ausgesprochen wurden, weil man meinte, der Partner oder hier passender, der Gegner vertrete eine irrige Auffassung, die er aber in Wirklichkeit gar nicht vertrat. So geschah es z. B. als Kardinal Humbertus von Silva Candida in seinem Exkommunikationslibellus in Konstantinopel im Jahre 1054 den Orthodoxen Häresie vorgeworfen hatte, u. a. deshalb, weil sie das Filioque aus dem Glaubensbekenntnis gestrichen hätten. Auch in unserer Zeit wird es im Verhältnis der römisch-katholischen Kirche und der Reformation sehr deutlich erkannt, indem man mit viel Mühe und Engagement versucht, die Fehler der Vergangenheit zu korrigieren und die zu Recht oder zu Unrecht ausgesprochenen Verurteilungen zu beseitigen.¹ Es mag sein, daß in der Vergangenheit zusätzlich zu der nicht vorhandenen Bereitschaft, den Partner kennenzulernen und zu verstehen, auch die Kommunikationsmittel und die Lernmöglichkeiten nicht vorhanden waren, weshalb es zu solcher und ähnlicher skandalöser Unkenntnis und zu Mißverständnissen kommen konnte.

Heute dagegen kann niemand behaupten, er hätte keine Möglichkeit, sich eingehend und richtig über den Partner und seine Auffassungen zu informieren, um ihn besser zu verstehen. Und wenn wir uns heute auf mehreren Ebenen überall im ökumenischen Dialog befinden, ist es unverantwortlich, wenn wir diese Aufgabe, uns und die anderen zu informieren, vernachlässigen.

Beides versuche ich mit dieser Arbeit bezüglich der Entwicklungen der Mysterientheologie im Westen: Ich will mich informieren, die neuen Entwicklungen verstehen und einen kleinen Beitrag für die Leser anbieten, indem ich einige diesbezügliche Auffassungen zusammenfasse und mit einigen Bemerkungen aus der Sicht meiner kirchlichen Tradition

* (Anm. d. Red.: Der vorliegende Beitrag ist die bearbeitete Fassung des Vortrages, der am 17. Dezember 1987 auf Anregung des Institutes für Orthodoxe Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München gehalten wurde.)

¹ Vgl. Lehrverurteilungen — Kirchentrennung? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg i. Br.—Göttingen ²1987. G. Larentzakis, »Bereinigung der Vergangenheit«. Orthodoxe Beurteilung der Lehrverwerfungen, KNA — Ökumenische Information Nr. 22/1987, S. 5—8.

versehe. Damit möchte ich die neueren Entwicklungen wahrnehmen und ihre möglichen Konsequenzen für den ökumenischen Dialog aufzeigen. Eines will ich gleich am Anfang feststellen, daß diese neuere Entwicklung in der Mysterientheologie des Westens für die eigene Kirche sehr erfreulich positiv ist und ökumenisch relevant für die Wiederherstellung der christlichen Einheit in der *Communio* des einen Leibes Christi, der Kirche.

Es muß natürlich noch gesagt werden, daß hier im Rahmen eines Aufsatzes nur subjektiv, fragmentarisch gearbeitet wurde, und daß es im Bereich der Mysterientheologie noch sehr viele Entwicklungen gibt, die genauso wichtig sind. Ich hoffe daher, daß diesbezüglich mehr gearbeitet wird und diese neuen Erkenntnisse bekannter werden, damit der ökumenische Dialog sich nicht auf ältere, nicht mehr aktuelle Auffassungen stützt und dadurch wertvolle Energie und Zeit verloren geht.

Μυστήριον-sacramentum. Verständnis- bzw. Übersetzungsfragen

Bei der theologisch-theoretischen Reflexion und im ökumenischen Dialog für das sakramentale Leben in der Kirche bzw. in der Mysterientheologie kann es zu divergierenden Auffassungen und Konsequenzen führen, wenn bei der Verwendung desselben Begriffs nicht das Gleiche gemeint wird, oder bei der Übersetzung von Begriffen ihr Inhalt nicht mit adäquaten Begriffen wiedergegeben wird. Diese Erfahrungen haben wir beim Begriff *μυστήριον* gemacht. Das Wort *μυστήριον* stammt aus dem griech. *μύειν*, das »die Augen zumachen« oder »den Mund bzw. die Lippen schließen« bedeutet. Im kirchlich-theologischen Sinn bedeutet es etwas, das auch mit der Transzendenz und mit dem Glauben in Verbindung steht, d.h. das unseren natürlichen Verstand übersteigt.

Der Begriff hat auch eine Verbindung zu *μυεῖν*, und das bedeutet »einweihen«, d.h. in die Mysterien einführen, belehren.

In diesem Sinne ist die Existenz des Mysteriums selbst und dessen Realisierung ohne *μύησις*, d.h. ohne Einweihung und Einführung nicht möglich. Jedoch bedeutet dies nicht, daß man das Mysterium analysieren, erhellen oder rational ganz erfassen, ergründen kann. Einführung in das Mysterium heißt Ermöglichung der existentiellen *Participatio*, der *Koinonia*, der Erfahrung im Mysterium, letzten Endes neues Leben in Christus und im Hl. Geist. Aus diesen Gründen ist es auch verständlich, wenn L. Laham bezüglich Taufe—Firmung—Eucharistie nicht ganz zufrieden ist, wenn diese Sakramente als »Sakramente der christlichen Initiation« bezeichnet werden, weil damit nicht ganz die Realität getroffen wird, die der Neugetaufte empfängt. Statt dessen zieht er es vor, im Sinne der Auffassung Kyrill's von Jerusalem, von den »Sakramenten der christlichen Mystagogie« zu sprechen, denn Mystagogie meint »Isagogie' in das Mysterium Christi.«² »Isagogie«, Einführung in das Mysterium Christi, will besonders die pneumatologische Dimension hervorheben, d.h. die Erleuchtung und Wirkung des Hl. Geistes, während Initiation als

² L. Laham, *Pneumatologie der Sakramente der christlichen Mystagogie*, Taufe und Firmung, hg.v. E. Chr. Suttner, Regensburg 1971, S. 71.

eine äußerliche, formale und eher juridisch verstandene Eingliederung interpretiert werden kann, obwohl *initiatio* und *Isagogie* sprachlich dasselbe bedeuten können.

Dementsprechend kann es z. B. zu Mißverständnissen führen, wenn der Begriff *Mysterium* einfach mit »Geheimnis« übersetzt wird. Erich Geldbach sieht dieses Problem, wenn er meint: »Die deutsche Übersetzung ‚Geheimnis‘ ist deshalb nicht glücklich gewählt, weil dieses Wort zu sehr davon auszugehen scheint, es gelte etwas zu entschlüsseln, das dann aber seinen Charakter als Geheimnis verliert.«³ Geldbach bezieht sich hier auf die Texte der römischen außerordentlichen Bischofssynode (1985), doch muß gesagt werden, daß diese Übersetzung des Begriffs *Mysterium* mit »Geheimnis« auch in anderen Dokumenten zu finden ist, so z. B. auch im ersten Dokument des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche.⁴ Dort wird zwar der Begriff *Mysterium* für die Kirche beibehalten, jedoch für die Hl. Dreieinigkeit wird die deutsche Übersetzung »Geheimnis« verwendet. Und wenn E. Geldbach für die Kirche meint, daß man den Begriff »Geheimnis« nicht immer richtig verstehen kann, denn man könnte meinen, das »Geheimnis entschlüsseln« zu können, dann muß wohl dieser Einwand erst recht für das *Mysterium* der Hl. Dreieinigkeit gelten, was man sicher nicht ergründen kann. Mit allen diesen »Vorbehalten« muß also der Begriff »Geheimnis« in diesen Dokumenten bzw. auch in anderen damit zusammenhängenden Arbeiten gelesen werden, damit man der Intention dieser Dokumente und dieser Arbeiten gerecht wird. So wird auch in dieser Arbeit die in vielen Zitaten beibehaltene Verwendung des Begriffs »Geheimnis« verstanden, denn ich bin überzeugt, daß in den neueren Publikationen trotz der Verwendung dieses Begriffs, der gemeinsame Inhalt des »Mysteriums« gemeint ist, wodurch wir auch gemeinsam viele Probleme behandeln und lösen können.

Ein Problem ist auch bei der Wiedergabe des Inhalts des Begriffs *μυστήριον* mit dem lateinischen Terminus *sacramentum* entstanden. Zunächst wurde zwar *sacramentum* im Sinne des *μυστήριον* verwendet, jedoch veränderte sich allmählich die Bedeutung des Begriffs *sacramentum* durch Tertullian und Augustinus in eine andere Richtung, so daß nicht mehr von einer deckungsgleichen Sinndeutung der beiden Begriffe gesprochen werden darf. *Sacramentum* bedeutet vielmehr das Zeichenhafte, die Sache; daher wird das Sakrament empfangen, bewahrt, gespendet. *Μυστήριον* weist auf das Geheimnisvolle hin, auf eine Tätigkeit; daher wird das *Mysterium* vollzogen, gefeiert, dargebracht. Wegen dieser Unterschiede spricht man auch davon, daß mit der Bedeutung des *sacramentum* eine sachliche, gegenständliche, verdinglichte Auffassung von den Sakramenten möglich wird, während mit *μυστήριον* vielmehr eine dynamische Aktivität und Personhaftigkeit in der Handlung der Sakramente im Vordergrund steht.⁵

Natürlich war diese differenzierte Auffassung bei den verschiedenen Autoren nicht die einzige, z. B. bei Tertullian selbst, wie Trempeles⁶ feststellt, auch nicht bei allen Autoren

³ E. Geldbach, *Mysterien-Ekklesiologie*. Zur Außerordentlichen Bischofssynode in Rom vom 24. November bis 8. Dezember 1985, MD 37 (1986) 1.

⁴ U. a. auch *Ökumenisches Forum* 5 (1982) 155 f.

⁵ Darüber vgl. R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh 1979, S. 57 f. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris 1949, S. 60 f. St. Harkianakis, *Die ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung*, Taufe und Firmung, S. 74. P. Trempeles, *Dogmatik*, Bd. 3, Athen 1961, S. 11 f.

⁶ Ebd.

ununterbrochen bis in unsere Zeit gleich, wie die Arbeiten z. B. eines Odo Casels⁷, mit Bezügen aus der griechischen Patristik⁸, das Vatikanum II und die nachfolgenden theologischen Werke deutlich zeigen, nämlich insofern als der neutestamentliche Mysterien-Begriff mit dem dynamischen Ganzheitsaspekt auch in der Ekklesiologie Platz greift und man auch unter der Beibehaltung oder Wiederverwendung des Begriffs *sacramentum* den Inhalt des neutestamentlichen Mysterien-Begriffs ausdrücken möchte. Eines ist wichtig: Das II. Vatikanum und die meisten Forscher auch im Westen erkennen heute die Einseitigkeit des juristischen und statischen Begriffs *sacramentum*, sie wollen ihn wieder im Sinne des neutestamentlichen Mysteriums verstehen, und viele verlangen sogar seinen Ersatz durch den Begriff *Mysterium* selbst, wie wir noch weiter sehen werden.

Mysterien-Ekklesiologie

Es ist wohl nicht zufällig, daß die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums mit dem Kapitel: »De Ecclesiae Mysterio« beginnt. So gelang es dem II. Vatikanum, diesen Begriff zu verwenden und dadurch im »biblisch-patristischen Sinn des Wortes« eine Synthese der sichtbaren, institutionellen mit der unsichtbaren, inneren Dimension der Kirche zu schaffen.⁹

Gleich im 1. Art. der Konstitution wird die Kirche angesprochen als »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«.¹⁰ Auffallend ist, daß im Text nicht der Begriff *Mysterium*, sondern *sacramentum* verwendet wird, mit der Erklärung als *Zeichen* und *Werkzeug*, wodurch an die scholastische Bedeutung des Begriffs *sacramentum* erinnert werden kann, wenn man sich an dem statischen Begriff *Zeichen* orientieren müßte. Später, Art. 3, wird wiederum der Begriff *Mysterium* verwendet: »Die Kirche, das heißt, das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi ...«¹¹, womit doch an einen nicht zu eng gefaßten, eher dynamischeren Begriff zu denken ist. Mit dieser Bedeutung muß man auch die in Nr. 9 der Kirchenkonstitution getroffene Formulierung betrachten, wo die Kirche als das Sakrament der heilbringenden Einheit für jeden und für alle,¹² wie auch Art. 48, in dem die Kirche als das »allumfassende Heilssakrament« charakterisiert wird,¹³ eine Aussage, die auch in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt

⁷ »Die Grundgedanken der Caselschen Mysterientheologie sind tief in die Eucharistiefeier der Gegenwart eingedrungen und nicht mehr von ihr wegzudenken«. S. N. Bosshard, Zur Bedeutung der Anamneselehre für ein ökumenisches Eucharistieverständnis, *ZkTh* 108 (1986) 161. Vgl. M.-J. Krahe, »Der Herr ist der Geist«, Bd. 1: Das Mysterium Christi, Bd. 2: Das Mysterium vom Pneuma Christi (*Pietas liturgica Studia* 2 u. 3), St. Ottilien 1986.

⁸ Vgl. H. J. Schulz, »Wandlung« im ostkirchlich-liturgischen Verständnis. Eine Orientierung im Disput um Transsubstantiation und Transsignifikation, *Catholica* 40 (1986) 272.

⁹ A. Grillmeier, Kommentar zum I. Kapitel der Kirchenkonstitution, *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, Sonderausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1986, S. 156.

¹⁰ Grillmeier, a. a. O., S. 157.

¹¹ Grillmeier, a. a. O., S. 161.

¹² Grillmeier, a. a. O., S. 181.

¹³ Grillmeier, a. a. O., S. 315.

von heute wiederholt wird.¹⁴ Orthodoxerseits wird mit Nachdruck die Genugtuung über die Auffassung des II. Vatikanums bezüglich der Kirche als Mysterium zum Ausdruck gebracht, wodurch der von Belarmin gegen die Protestanten überbetonte institutionelle Charakter der Kirche überwunden und richtig gestellt wird.¹⁵ Trotz der undifferenzierten, abwechselnden Verwendung der Begriffe Mysterium und sacramentum für die Kirche und trotz der nicht erfolgten, obwohl ausdrücklich gewünschten, Klarstellung über die Bedeutung des in den Dokumenten des Konzils in Zusammenhang mit der Kirche verwendeten Begriffs sacramentum, wird im II. Vatikanum die Auffassung sehr deutlich, daß die Kirche nicht nur eine soziologisch bedingte und erfassbare, institutionelle menschliche Gemeinschaft ist, sondern daß sie ihren Anfang und ihre Grundlegung durch die Wirkung des Dreieinigen Gottes, bzw. Christi und des Hl. Geistes erfährt und daß die Christen, als Glieder dieser Heilsgemeinschaft, auch in die Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott treten.¹⁶

Die Verwendung des Begriffs *sacramentum* in den Konzilsdokumenten muß daher im Sinne des biblischen und patristischen Begriffs Mysterium betrachtet werden und weniger im Sinne des eher juristischen Begriffs von sacramentum eines Tertullian oder der späteren scholastischen Entfaltung in der Sakramententheologie. Deshalb meint auch G. Philips, daß mit dem Begriff Mysterium und dessen »lateinischem Äquivalent Sakrament« »die Kirche in engem Zusammenhang mit dem erhabenen Mysterium der Heiligsten Dreifaltigkeit als ihrer lebendigen Quelle — ein altes Thema der Kirchenväter — steht.«¹⁷ Auch Grillmeier betont: »Das ‚Mysterium der Kirche‘ als I. Kapitel von ‚Lumen Gentium‘ erstrebt bewußt eine Synthese, die schon im biblisch-patristischen Sinn des Wortes Mysterium enthalten ist.«¹⁸ Und noch weiter kommentiert er Art. 1 mit der Feststellung, daß die Konstitution auch mit dem Begriff sacramentum den »Anschluß an die patristische und an die moderne Ekklesiologie findet«,¹⁹ und daß die Konstitution den »erweiterten Sinn« vom Sakrament voraussetzt.²⁰

¹⁴ *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil III, S. 421.

¹⁵ Vgl. J. Karmiris, Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des II. Vatikanums, hg. v. D. Papandreou, Wien—Freiburg—Basel 1969, S. 57 f. St. Harkianakis, *Τὸ περὶ Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου*, Thessaloniki 1969, S. 115 f. Ders., Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes, München 1975, S. 48. P. Rodopoulos, *Ἡ ἱεραρχικὴ ὀργάνωσις τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸ περὶ Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β' ἐν Βατικανῶ Συνόδου (Ὁρθόδοξος θεώρησις)*, Thessaloniki 1969, S. 13.

¹⁶ *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 157 f. Vgl. dazu B. Riaux, Das Mysterium der Kirche im Lichte der Schrift, in: De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. G. Barauna, Bd. I, Freiburg u. a. 1966, S. 199 ff. Th. Strothmann, Die Kirche als Mysterium, in: De Ecclesia, Beiträge . . . , S. 236 ff. Mehr über den sakramentalen Charakter der Kirche siehe in: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1983, mit wichtigen Beiträgen von H. Döring, H. J. Schulz, G. Gaßmann u. a. Vgl. W. Beinert, Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, Die Römisch-Katholische Kirche, hg. v. W. Löser, Frankfurt 1986, S. 18 f.

¹⁷ G. Philips, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, Sonderausgabe, Freiburg—Basel—Wien 1986, S. 142.

¹⁸ A. Grillmeier, Kommentar, S. 157.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

Es handelt sich also dabei nicht um eine zufällige Formulierung des II. Vatikanums, sondern um eine vollbewußte Handlung, wenn man in Erinnerung ruft, daß eine Ersetzung des Kapitels »Wesen der streitenden Kirche« durch das »Mysterium der Kirche« im zweiten Entwurf des Konzilstextes nicht ohne Schwierigkeiten erfolgte.²¹ Diese Ersetzung bedeutet, so protestieren manche Konzilsteilnehmer, die »die biblische Sprache weniger gewohnt waren«²² und einen »stark eingeschränkten Sinn vom Mysterium hatten«,²³ eine Verkennung der Sichtbarkeit der Kirche in ihrer konkreten Existenz auf Erden und eine Flucht in die unsichtbare Kirche.²⁴ Dagegen ist aber zu sagen, daß mit der Verwendung des Begriffs Mysterium bzw. Sakrament für die Kirche und mit der inhaltlichen Auffassung der Kirche als Mysterium die Ekklesiologie keinesfalls auf ihre vertikale, transzendente Dimension verkürzt wird auf Kosten ihrer horizontalen, weltimmanenten Dimension, sondern dadurch wird ihre ganzheitliche Dimension in den Vordergrund gestellt. Denn Kirche ist tatsächlich nicht nur eine institutionelle Organisation, sondern eine Heilsgemeinschaft, ein lebendiger Organismus, der seinen Ursprung, seine Quelle im Dreieinigen Gott hat.²⁵

Kirche ist die Verwirklichung des ewigen Ratschlusses Gottes, der göttlichen *οἰκονομία* für die Erlösung des ganzen menschlichen Geschlechtes, die Realisierung auf Erden und die »Offenbarung des Mysteriums, das vor ewigen Zeiten verborgen war.«²⁶

Bezeichnend für diese Heilsökonomie sind auch die Stellen im Epheser- und Kolosserbrief. Deshalb hat H. Vorgrimler recht, wenn er dazu bemerkt: »Im Epheser- und Kolosserbrief bezeichnet ‚mysterion‘ nicht ein Geheimnis, sondern die Heilsabsichten Gottes, wie er sie im Zug seiner oikonomia offenbarte und verwirklichte. Ihre volle Offenbarung und erstmalige Verwirklichung erfolgte in Jesus Christus (Eph 1,9f; 2,11–3,13; Kol 1,20.26f.; 2,2).«²⁷

Wenn dieses soteriologische Fundament richtig gesehen wird, dann haben wir eben in dieser Heilsgemeinschaft, in der Kirche, das Mysterium der Barmherzigkeit und der Liebe Gottes, »der uns ja erlöst und berufen hat durch seinen heiligen Ruf, nicht auf Grund unserer Werke, sondern auf Grund seines freien Ratschlusses und seiner Gnade, die uns geschenkt wurde in Christus Jesus vor ewigen Zeiten.«²⁸ Dieser soteriologische Hintergrund des Mysteriums der Kirche läßt das Mißverständnis der Einseitigkeit zugunsten der unsichtbaren Dimension der Kirche auf Kosten des konkreten Menschenbezugs nicht zu.²⁹ Denn erlöst werden muß der Mensch dieser Welt. Und gerade »für uns und

²¹ Vgl. G. Philips, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution, ebd. Vgl. St. Harkianakis, *Τὸ περὶ Ἐκκλησίας*, S. 115, Anm. 1.

²² G. Philips, ebd.

²³ A. Grillmeier, a. a. O., S. 157.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. W. Beinert, a. a. O., S. 31.

²⁶ Röm 16,25–26.

²⁷ H. Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987, S. 45.

²⁸ 2 Tim 1,9. Vgl. Johannes von Damaskus, in: Eph 3: PG 95,836: »Τοῦτο δὲ τὸ Μυστήριον, φησὶν, οὐχ ὕστερον παρὰ τῷ Θεῷ ἐπεσκέφθη ...«.

²⁹ Vgl. L. Boff, Kirche, Charisma und Macht, Düsseldorf 1985, S. 147: »Sakramentum bringt die spannungsreiche Einheit zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen zum Ausdruck.«

für unser Heil« ist das Wort Gottes Mensch geworden, wie es im Nizänokonstantinopolitanum heißt. Auch im 1 Tim 3,16 lesen wir: »Und fürwahr! Groß ist das Mysterium unseres Glaubens. Er (Gott) wurde im Fleische geoffenbart, gerechtfertigt im Geiste, geschaut von den Engeln, verkündet den Völkern, geglaubt in der Welt, erhöht in Herrlichkeit.«³⁰ Die Parallelität: Mysterium Christi — Mysterium Kirche drängt sich auf. Der Mensch und sein Schicksal in dieser Welt bis zu seiner Rückkehr in die Herrlichkeit Gottes sind und bleiben der Mittelpunkt der Liebe Gottes auch in dieser »inkarnierten« und »gekreuzigten« Kirche. J. Singer kommentiert Art. 2—5 der Kirchenkonstitution folgendermaßen: »Ein Mysterium-Sacramentum besteht nun darin, daß sich der verborgene göttliche Liebeswille welthaft äußert, sich in der Welt offenbart. Aus dem Liebeswillen wird die Liebestat, aus dem Liebeswillen die Liebesgebärde. Kirche mit ihrem Herzstück Jesus Christus, der, von der Erde erhöht, alle an sich zieht (Joh 12,32), versteht sich in der Konzilsaussage als eine Liebestat, als ein Liebesdienst Gottes an seiner Welt zu ihrem Heil, insofern der Erhöhte seine Menschenbrüder und Schwestern zusammenführt, damit in der Communio mit ihm und untereinander ihre Menschwerdung gelinge. Oftmals gebraucht in diesem Zusammenhang der lateinische Konzilstext die Ausdrücke *communio* und *communicare*. Communio ist die Konkretheit des Mysterium-Sacramentum.«³¹ In diesem Sinn spricht W. Beinert von der »kommunionalen Konkretion« der Kirche durch das II. Vatikanum.³²

Deshalb wird auch im Konzil festgestellt, daß die sichtbare und die unsichtbare Kirche eine Wirklichkeit, ein Ganzes bilden.³³

Der Athener Theologe Karmiris kommentiert voll Freude diese Feststellung des II. Vatikanum, denn ein orthodoxer Theologe bzw. Christ glaubt, »daß die Kirche tatsächlich ‚Mysterium‘ ist, welches mit dem Mysterium der göttlichen Inkarnation verknüpft ist, dieser geheimnisvoll-unaussprechlichen Einigung des Göttlichen mit dem Menschlichen im Logos, des inkarnierten Gottes mit den erlösten Gliedern seines Leibes, des himmlischen und unsichtbaren Teiles der Kirche mit dem irdischen und sichtbaren.«³⁴

Die Sichtbarkeit und die Wirkung der Kirche in dieser Welt und für den konkreten Menschen wird durch die Erklärung des Begriffs Sakrament im Art. 1 der Kirchenkonstitution noch deutlicher. Die Kirche ist »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.«³⁵ Der Begriff Mysterium bzw. Sacramentum kann also hier nicht abstrakt, ohne Berücksichtigung des Menschen verstanden werden. »Die Absicht der Konstitution ist es nun, im Sinne dieses alten Sprachgebrauchs (»Darunter wird die gesamte Heilsökonomie verstanden«) der Kirche eine sakramentale Zeichenhaftigkeit und Werkzeuglichkeit im Ganzen der göttlichen Heilsökonomie für die gesamte Menschheit und ihre Geschichte zuzuschreiben.«³⁶

³⁰ Vgl. *St. Harkianakis*, a. a. O., S. 116.

³¹ *J. Singer*, Kirche als Communio, *Ordensnachrichten* 26 (1987) 25.

³² *W. Beinert*, a. a. O., S. 34.

³³ Vgl. Kirchenkonstitution, I, 8, *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 171.

³⁴ *J. Karmiris*, Zur dogmatischen Konstitution, S. 57. Vgl. *Ders.*, *Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, Athen 1973, S. 178 f.

³⁵ *A. Grillmeier*, a. a. O., S. 157.

³⁶ *A. Grillmeier*, Kommentar zum I. Kapitel, a. a. O., S. 157.

Eine genauere Umschreibung der Begriffe »Zeichen« und »Werkzeug« wird im Text der Konstitution und im Kommentar nicht gegeben. Und es ist bekannt, daß diese Begriffe in der ökumenischen Diskussion, aber auch schon früher im Verhältnis der evangelischen und römisch-katholischen Sakramententheologie mit unterschiedlichen Ergebnissen diskutiert wurden.

Diese Begriffe kommentiert und erklärt orthodoxerseits St. Harkianakis, der jetzige Erzbischof von Australien, der zunächst grundsätzlich meint, durch diese Begriffe werde die Gefahr vermieden, daß man die Kirche als unsichtbar, unbekannt und unbestimmbar versteht, eine Gefahr, die durch den Gebrauch des Begriffs »Mysterion« vielleicht möglich wäre.³⁷ Konkreter stellt er dann fest, daß der Begriff »Zeichen«, *σημεῖον*, mit seinem biblischen Inhalt nicht nur die Sichtbarkeit und die Historizität der Kirche und deren Existenz im konkreten Raum und in der konkreten Zeit zum Ausdruck bringt, sondern auch die Gegenwart Gottes unter den Menschen und dessen Allmacht und Freiheit bezeugt. Damit wird die Kirche als der »kat' exochèn Ort der Wunder Gottes« charakterisiert. St. Harkianakis untermauert seine Interpretation, indem er auf die Begriffe »τέρατα καὶ σημεῖα« des Neuen Testaments verweist, wodurch eben die wundertätige, allmächtige und vom Menschen unvorhersehbare Wirkung Gottes in der Geschichte ausgedrückt wird.³⁹ Der Begriff »Werkzeug« bedeutet, nach Harkianakis, nicht nur das Unersetzbare der Kirche für das Heil, sondern auch die Grenzen ihres Wertes, damit sie nicht in die Versuchung der Selbstgefälligkeit und des Narzißmus verfällt und ohne die vertikale Dimension zu einer horizontalistischen Institution dieser Welt wird. Die Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern eben Mittel, das zum Vater führt.⁴⁰ Somit kann gesagt werden, daß das II. Vatikanum mit diesen Begriffen die Kirche in ihrer ganzheitlichen Dimension gesehen hat, in der das Vertikale und das Horizontale, das Göttliche und das Menschliche, das Charismatische und das Institutionelle, das Unsichtbare und das Sichtbare in einer harmonischen Einheit verbunden wurden. Das bedeutet also auch für den orthodoxen Theologen der Mysteriencharakter der Kirche, den das II. Vatikanum zum Ausdruck bringen wollte, und so muß man auch den Begriff Sakrament bzw. Ursakrament usw. für die Kirche verstehen. Auch evangelischerseits stellt neuerdings F. Hahn fest, daß dieser neue sakramentale ekklesiologische Aspekt durch das Vatikanum II und durch die bisherige römisch-katholische Theologie »auch für das ökumenische Gespräch von erheblicher Bedeutung ist.«⁴¹

Natürlich gibt es auch evangelischerseits zurückhaltende bzw. ablehnende Positionen, wie z. B. die von Eberhard Jüngel, der m. E. seine Ablehnung zur sakramentalen Ekklesiologie mit der Ablehnung des scholastischen Sakramentbegriffs begründet, nach dem

³⁷ St. Harkianakis, a. a. O., S. 116f.

³⁸ A. a. O., S. 117.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd. Vgl. dazu H. Vorgrimler, a. a. O., S. 47f. Dort auch die Verweise auf neuere katholische und evangelische Literatur.

⁴¹ F. Hahn, Sakramentales Leben und Amt. Bibeltheologische Grundlegung, *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 71. Über mehrere Reaktionen evangelischerseits vgl. H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, S. 53 mit Verweisen auf W. Beinert, H. Döring mit weiterer Literatur.

die Handlung der Kirche bzw. des Priesters mit der Handlung Christi identifiziert wird, so daß »die realsymbolische Repräsentation Jesu Christi durch die Kirche um *opera* der Kirche zu handeln scheint«, wie Jüngel meint.⁴² Das Anliegen Jüngels und seine Ablehnung der sakramentalen Ekklesiologie muß man also verstehen als Ablehnung der scholastischen Theologie, »damit Gott selbst im gottesdienstlichen Handeln der Kirche als das eigentliche Handlungs-Subjekt erfahrbar wird, mit dem sich weder der handelnde Priester noch die handelnde Gemeinde gleichzuschalten hat«.⁴³ Es mag sein, daß in der scholastischen Sakramententheologie das Handlungssubjekt verschoben zu sein scheint zugunsten der handelnden Kirche, ist aber diese Gefahr in der Mysterientheologie auch vorhanden? M. E. nicht. Denn gerade in der Mysterientheologie bzw. Mysterium-Ekklesiologie wird die Bi-Dimensionalität der Kirche sehr deutlich anerkannt und ihr Ursprung beim Dreieinigen Gott und seiner, eben des Dreieinigen Gottes, Wirkung. Ich meine, diese Aspekte, wie bereits erwähnt, sind doch in der Kirchenkonstitution wie auch in anderen Dokumenten des II. Vatikanums vorhanden.

Es muß aber trotzdem nochmals erwähnt werden, daß der Begriff Sakrament in der Sakramententheologie doch belastet ist und deshalb mißverstanden werden kann. Aus diesen Gründen schlägt St. Harkianakis in einer anderen Arbeit vor, den Begriff Sakrament in der Ekklesiologie zu vermeiden, und er meint, daß »es angebracht wäre, die Kirche anstatt als Ursakrament⁴⁴ lieber als Urmysterion zu bezeichnen, zumal das griechische Wort in der deutschen theologischen Sprache seit langem dasselbe Bürgerrecht besitzt wie das lateinische.«⁴⁵ Was hier in der Ekklesiologie von St. Harkianakis gewünscht wird, wird von mehreren Theologen des Westens auch im Bereich der Sakramententheologie dringend gefordert, denn dort ist das Problem deutlicher und geläufiger. Aber darüber noch später.

Wie dem auch sei, wichtig ist die neue Haltung und Einstellung, die durch das II. Vatikanum erreicht wurde. Es geht primär um das Verständnis, das heute bewußter gemacht werden muß und nicht so sehr, obwohl nicht unwichtig, um die Sprache allein. Mysteriencharakter oder sakramentaler Charakter der Kirche innerhalb der römisch-katholischen Theologie heute, bedeutet also Haltungsänderung, Auflockerung des verrechtlichten Charakters der Kirche, Annäherung an die orthodoxe Auffassung, bzw. an die Auffassung, die »zum Ursprünglichsten der ungeteilten christlichen Kirchen gehört«,⁴⁶ und schließlich einen wichtigen ökumenischen Beitrag — obwohl ökumenisch noch umstritten.⁴⁷ Natürlich will ich nicht sagen, daß damit alle noch vorhandenen schwerwiegenden ekklesiologischen Probleme gelöst wurden. Auf alle Fälle stellen wir hier einen wichtigen Schritt, einen Ausgangspunkt für die weiteren Schritte zur Behandlung und Lösung der ekklesiologischen Strukturprobleme fest.

⁴² E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, *ZThK* 80 (1983) 443.

⁴³ Jüngel, a. a. O., S. 447.

⁴⁴ Mit Verweis auf O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt/a. M. 31963.

⁴⁵ St. Harkianakis, Die ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung, Taufe und Firmung, hg. v. E. Chr. Suttner, Regensburg 1971, S. 74.

⁴⁶ H. J. Schulz, Die sakramentale Struktur der Kirche in orthodoxer Sicht, in: Die Sakramentalität der Kirche, S. 126.

⁴⁷ Vgl. W. Löser, »Lehrverurteilungen — Kirchentrennend«? Überlegungen ..., *Catholica* 41 (1987) 190.

Die Mysterien-Ekklesiologie nahm auch die außerordentliche Bischofssynode in Rom vom 24. November bis 8. Dezember 1985 auf und konkretisierte sie deutlicher in der *Communio*-Ekklesiologie.⁴⁸

Die außerordentliche Bischofssynode in Rom hatte nach den eigenen Worten im Schlußdokument die »Feier, Prüfung und Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils« zum Ziel.⁴⁹ Damit wird ausgedrückt, daß auch die Frage nach der Mysterien-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums hier aufgenommen und konkretisiert wurde. So wird bei dieser Synode im ersten Kapitel »das Geheimnis der Kirche« behandelt. Auf der Basis des trinitarischen, christologischen und pneumatologischen Inhaltes des christlichen Glaubens wird die Kirche fast mit den Worten des 1. Art. der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums »gleichsam als Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug der Gemeinschaft mit Gott und auch der Gemeinschaft und Versöhnung der Menschheit untereinander«⁵⁰ bezeichnet. In einer sehr deutlich ausgesprochenen, selbstkritischen Weise lehnt die Synode die »falsche, einseitige nur hierarchische Sicht der Kirche« ab, wie auch die andere »ebenfalls einseitige soziologische Konzeption«.⁵¹ Damit ist klar geworden, was das Konzil und diese Synode mit dem Begriff Mysterium für die Kirche meinten. Die Kirche hat eine doppelte Dimension, die göttliche und die menschliche. Es wurde bereits erwähnt, daß die Begriffe »Zeichen« und »Werkzeug«, die auch vom II. Vatikanum verwendet wurden, diese doppelte Dimension der Kirche meinen.

Durch die »*Communio*-Ekklesiologie«, die ab dem Kapitel 6 des Schlußdokumentes »Die Kirche als ‚*Communio*‘«, immer wieder sehr stark betont wird,⁵² auch im Zusammenhang und mit besonderer Wertschätzung der ostkirchlichen *Communio*-Ekklesiologie,⁵³ und mit dem letzten Kapitel »Die Sendung der Kirche in der Welt«⁵⁴ mit ganz konkreten Hinweisen und Empfehlungen für die Aufgabe der Kirche in der Welt und für den konkreten Menschen in seinen Problemen, in seinen Nöten, in seinem Hunger, in seiner Unterdrückung usw. wird doch eindeutig klar, daß die Bischofssynode mit der Mysterien-Ekklesiologie nicht einseitig die vertikale Dimension auf Kosten der horizontalen hervorgehoben hat, und daß man nur so auch das II. Vatikanum verstehen kann.

Auch die »Botschaft an die Christen in der Welt«, die von den Synodalen nach dieser außerordentlichen Bischofssynode herausgegeben wurde, faßt die Inhalte des Schlußdokuments zusammen und manifestiert die gleichen, von der Mysterien-Ekklesiologie herausgearbeiteten Auffassungen über die zwei Dimensionen der Kirche, die vertikale und die

⁴⁸ Vgl. J. Singer, *Kirche als Communio* ..., S. 25.

⁴⁹ Zit. nach: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg-Basel-Wien 1986, S. 19.

⁵⁰ Schlußdokument, II, A, 2, in: *Die Dokumente*, S. 25. Im Kapitel über die »Kirche als ‚*Communio*‘ wird auch gesagt, daß die Kirche »gleichsam ein Sakrament ist, das heißt Zeichen und Werkzeug der Einheit, Versöhnung und des Friedens zwischen Menschen, Nationen, Klassen und Völkern«. Schlußdokument, II, 6, 2, *Die Dokumente*, S. 34.

⁵¹ Schlußdokument, a. a. O., S. 26

⁵² Schlußdokument, a. a. O., S. 33 ff.

⁵³ *Ebd.* Vgl. auch Schlußdokument, II, 6, 3, *Die Dokumente*, S. 35.

⁵⁴ Schlußdokument D, in: *Die Dokumente*, S. 40 ff.

horizontale.⁵⁵ Mit der Aufforderung: »Das Geheimnis der Kirche begreifen lernen«;⁵⁶ mit der Erkenntnis: »Brüder und Schwestern, wir erleben in der Kirche mit euch zusammen eindringlich die gegenwärtige Krise der Menschheit und ihr Drama«;⁵⁷ und schließlich mit der offenen Erklärung und Bereitschaft zur Weltverantwortung und Solidarität mit den Leidenden⁵⁸ wird nochmals evident, daß die mehrfach ausgesprochenen Befürchtungen,⁵⁹ nicht gerechtfertigt waren. Natürlich kann nicht gesagt werden, daß damit die Arbeit getan war. Deshalb bleibt noch die Hoffnung auf Umsetzung in die Praxis überall dort, wo noch nichts getan wurde und die Hoffnung auf Intensivierung all dessen, was im Bereich der Kirche bereits im Gange ist.

In seinem Kommentar zu diesem Schlußdokument hat W. Kasper recht, wenn er betont, daß durch die Mysterien-Ekklesiologie keine »falsche Spiritualisierung«, auch kein »neuer kirchlicher Triumphalismus« angezielt wurde,⁶⁰ denn, wie er schon vorher feststellte, die »Betonung der Dimension des Mysteriums steht also nicht gegen die Sendung der Kirche in der Welt, sie stellt vielmehr deren Fundament dar, ohne welches der Einsatz für den Menschen ohne letzte Begründung wäre und zu einer bloßen Fiktion würde.«⁶¹

Die Auffassung von der Mysterien-Ekklesiologie ist natürlich keine Erfindung des II. Vatikanums, das selbst auf Cyprian hinweist,⁶² noch weniger der außerordentlichen Bischofssynode in Rom aus dem Jahre 1985. Abgesehen von der Patristik finden sich in der neueren katholischen Theologie viele Stimmen, die die Annahme nicht nur des Begriffs, sondern vielmehr des Inhalts dieser Auffassung vorbereitet haben, trotz der immer noch vorhandenen Schwierigkeiten. Auch Konzilsbegleitung und Konzilsrezeption tragen mehrere Stimmen dazu bei. Einige Beispiele dazu. Schon bei den dritten »Salzburger Hochschulwochen im August 1933 hielt der Abt Ansgar Vonier aus England drei Vorlesungen unter dem Titel »Das Mysterium der Kirche«.⁶³ Yves Congar sprach auch 1941 von Mysterium der Kirche.⁶⁴ Der Grundbegriff Mysterium bzw. sacramentum wird dann mit verschiedenen Eigenschaftsworten bereichert, um einerseits den Mysteriencharakter intensiver zu betonen, andererseits um den Unterschied zwischen der Kirche und den (sieben) Sakramenten zum Ausdruck zu bringen. O. Semmelroth sprach vom »Ursakrament«⁶⁵ und vom »Wurzelsakrament«.⁶⁶ Karl Rahner sprach auch vom »Ursakrament«⁶⁷

⁵⁵ Schlußdokument D, a. a. O., S. 9–16

⁵⁶ Schlußdokument D, a. a. O., S. 11.

⁵⁷ Schlußdokument D, a. a. O., S. 14.

⁵⁸ »In diesen Tagen unserer Versammlung und des gegenseitigen Austausches tragen wir intensiver die Last menschlichen Leidens mit. Jeder von uns Bischöfen fühlt sich unmittelbar einer jeden Nation und einem jeden von euch solidarisch.« A. a. O., S. 15.

⁵⁹ Vgl. den Kommentar von W. Kasper, Die Dokumente, S. III, Anm. 10.

⁶⁰ Die Dokumente, S. 76.

⁶¹ A. a. O., S. 72.

⁶² Epist. 69,6: PL 3,1142.

⁶³ A. Vonier, Das Mysterium der Kirche, Salzburg 1934.

⁶⁴ Y. Congar, Esquisses du Mystère de l'Eglise, Paris 1941.

⁶⁵ O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt ³1963. Vgl. auch LThK, Bd. 10, 568 f.

⁶⁶ O. Semmelroth, Die Kirche als Wurzelsakrament, MySal IV/1, Einsiedeln 1972, S. 318 ff.

⁶⁷ K. Rahner, Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg—Basel—Wien 1960, S. 11 ff.

und vom »Grundsakrament«⁶⁸ was neuerdings auch H. Vorgrimler⁶⁹ und Georg Kraus⁷⁰ aufnehmen. Leo Scheffczyk behandelt die Kirche als »Ganzsakrament«.⁷¹ E. Jüngel will nicht die Kirche »Ursakrament« nennen, sondern Jesus Christus selbst,⁷² worin auch H. Vorgrimler der gleichen Meinung ist.⁷³ Diese Differenzierung ist bereits »fest in der katholischen Ekklesiologie verankert«.⁷⁴

Anschließend möchte ich noch einige Stimmen zur Mysterienekkleziologie ein wenig genauer besprechen.

H. Fries liegt auf der Linie des II. Vatikanums und der Außerordentlichen Bischofssynode in Rom 1985, was die Mysterien-Ekklesiologie betrifft, zugleich aber bemüht er sich in selbstkritischer Weise, einige Mißverständnisse, die mit den Begriff »Mysterium« entstehen könnten, klarzustellen. Tatsächlich kann ich seine Sorgen und Klarstellungen teilen. Mysterium bedeutet für die Kirche nicht etwas Rätselhaftes, auch nicht, daß es eines Tages »kraft höherer Intelligenz aufgehoben würde«.⁷⁵ Mysterium bedeutet für die Kirche auch nicht ein »Deckwort«, eine Art Schutz, gegen die keine Anfragen, auch keine Kritik möglich wären.⁷⁶ Schließlich wäre das Wort Mysterium nicht nur »mißverständlich, sondern gefährlich und verhängnisvoll«,⁷⁷ wenn diese Bezeichnung für die Kirche nur »zur Fluchtbürg würde« und sie daher alle konkreten Probleme, drängenden Sorgen und Aufgaben zurückstellen würde.⁷⁸ Für H. Fries ist die Kirche (genauso wie für viele seiner Kollegen) als Mysterium soteriologisch zu verstehen und mit dem ewigen Ratschluß Gottes für das Heil der Menschen sehr eng verbunden: »Sie ist in diesem Heilsratschluß Gottes vorgesehen und in ihn einbezogen.«⁷⁹ Er sieht die Kirche als Sakrament in ihrer Ganzheit und Bi-Dimensionalität. Dadurch wird einerseits die Vertikalität der Kirche ausgedrückt, d. h. die Kirche »als Zeichen für die Vereinigung der Menschheit mit Gott«, die schließlich »auch die tiefste Begründung der Horizontalität ist«.⁸⁰ Also hat auch er keine Angst, die Mysterien-Ekklesiologie würde einseitig die vertikale Dimension der Kirche überbetonen. Im Gegenteil: Der »Werkzeug«-Charakter realisiert sich in »Martyria, Leiturgeia und Diakonia«.⁸¹

⁶⁸ K. Rahner, Was ist ein Sakrament?, E. Jüngel/K. Rahner, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung, Freiburg 1971, S. 75.

⁶⁹ H. Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987, S. 47.

⁷⁰ Vgl. G. Kraus, Siebenzahl und Einsetzung der Sakramente, Perspektiven zur Lösung einer katholisch-lutherischen Differenz, *Catholica* 41 (1987) 220.

⁷¹ L. Scheffczyk, Die Kirche — das Ganzsakrament Jesu Christi, in: Christusbegegnung in den Sakramenten, hg. v. H. Luthé, Kevelaer 1981, S. 63 ff.

⁷² E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, S. 436.

⁷³ H. Vorgrimler, Sakramententheologie, S. 44, G. Kraus, Siebenzahl, S. 219.

⁷⁴ O. H. Pesch, Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie, Verifikationen, FS f. G. Ebeling zum 70. Geburtstag, hg. v. E. Jüngel u. a., 1982, S. 334, Anm. 66.

⁷⁵ H. Fries, »Damit die Welt glaube«, Gefährdung, Ermutigung, Erneuerung, Frankfurt a. M. 1987, S. 249.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Fries, a. a. O., S. 250.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Fries, a. a. O., S. 251.

⁸⁰ Fries, a. a. O., S. 254 f.

⁸¹ Fries, a. a. O., S. 255.

Der bekannte Ökumeniker und Fundamentaltheologe schließt sich der Öffnung seiner Kirche an, und er hat diese Öffnung selbst mitgetragen, indem er auch ihre Aufgabe und ihren Dienst für diese Welt erkannt, wahrgenommen und sehr deutlich ausgesprochen hat. Die Kirche hat »den Dienst der Diakonie als Verwirklichung ihrer Sakramentalität in überzeugender und umfassender Weise wahrgenommen, obwohl man zu keiner Zeit sagen kann: Nun ist genug.«⁸² Dienst für die Armen, Unterdrückten, Leidenden, Verfolgten. All das erwähnt auch die Außerordentliche Bischofssynode und stellt einen Ist-, zugleich aber auch einen Sollzustand dar. Denn durch »diesen diakonischen Dienst gewinnt heute die Kirche gleichsam als Sakrament der Vereinigung mit Gott und der Einheit der Menschen ihre entscheidende Glaubwürdigkeit.«⁸³ Wenn die Kirche also diese Diakonie ausübt, verliert sie überhaupt nichts von ihrer Herkunft und ihrem Charakter als eine göttliche und menschliche Institution, als der Leib Christi. Im Gegenteil, in »diesen ihren Diensten erscheint die Kirche als das allumfassende Heilssakrament (LG 48), welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.«⁸⁴

Wir können also auch mit H. Fries sagen, die Verwendung des Begriffs Mysterium für die Kirche und vielmehr noch die Anerkennung ihres Mysteriencharakters bedeutet die Anerkennung all ihrer Dimensionen und ihrer Funktionen als Weg und Mittel zur Vereinigung der Menschen mit Gott,⁸⁵ d. h. dadurch wird die Kirche weder verabsolutiert, noch als selbstherrlich,⁸⁶ noch als Selbstzweck betrachtet. Mysterium bedeutet: »Die Kirche ist nicht für sich selbst da.«⁸⁷ Darin scheint es doch zu einem Konsensus unter den Konfessionen gekommen zu sein.

Der Mysteriencharakter der Kirche ist auch für die orthodoxe Kirche nur in dieser Ganzheitlichkeit zu verstehen. Denn die Kirche hat ihre Lehre nicht nur als ein theoretisches Gerüst, sondern sie will es in einer Diakonie für den Menschen und seine Probleme realisieren. Diese Dimension orthodoxen Glaubens wurde oft nicht gesehen und konsequenterweise wurde eine orthodoxe Theologie und Kirche, vor allem im Westen, dargestellt, die nur auf das Jenseitige orientiert, den Menschen in dieser Welt gänzlich ignorierte. Als eine neuerliche Antwort darauf möchte ich hier einen Aufruf aller orthodoxen Kirchen anführen, wie er im November 1986 in einer panorthodoxen Konferenz formuliert wurde: »Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie.«⁸⁸

Die ökumenische Relevanz der Wiederentdeckung der Mysterien-Ekklesiologie hebt besonders auch der Nachfolger von H. Fries in München, H. Döring hervor. Er stellt fest,

⁸² Fries, a. a. O., S. 257.

⁸³ Fries, a. a. O., S. 258.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Fries, a. a. O., S. 259.

⁸⁶ Fries, a. a. O., S. 260.

⁸⁷ Fries, a. a. O., S. 261, vgl. S. 265.

⁸⁸ Mehr dazu vgl. G. Larentzakis, Für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt von heute. Ökumenische und orthodoxe Aspekte, *Ökumenisches Forum* 10 (1987) 33–57, hier 53.

daß mit dieser Entwicklung innerhalb seiner Kirche nichts Neues entdeckt wurde, sondern die Auffassung der Kirchenväter wieder erkannt wurde,⁸⁹ und daß es vor dem II. Vatikanum katholische Theologen gegeben habe, vor allem im französischen Bereich (Congar, de Lubac u. a.),⁹⁰ die diese Auffassung vertreten und verbreitet haben. Als Wegbereiter des II. Vatikanums werden O. Semmelroth und K. Rahner eigens genannt.⁹¹ Döring urteilt sehr positiv über diese Entwicklung und wehrt sich dagegen, daß durch die Mysterien-Ekklesiologie die konkreten Probleme der Kirche verdeckt werden oder daß eine Einseitigkeit in der Ekklesiologie vorherrschend bleibt. Mit gut strukturierten und überzeugenden Überlegungen stellt er die positiven Konsequenzen für seine Kirche dar, die durch diesen seit dem II. Vatikanum zum »Schlüsselbegriff des Ekklesiologischen«⁹² gewordenen »Sakrament«-Begriff möglich geworden sind.

Auch Döring verwendet Sakrament und Mysterium synonym und abwechselnd und — wie ich meine — im Sinne des Begriffs *μυστήριον*. So z. B. auf S. 107: »Die Kirche als ‚Sakrament‘« und auf S. 108: »Die Kirche als Mysterium« mit Verweis auf das II. Vatikanum u. a. Er behandelt die Dokumente des II. Vatikanums, vor allem die Kirchenkonstitution und die neuere Literatur zum Thema und stellt eben die »Legitimation der sakramentalen Denkform«⁹³ in ihrer trinitarischen, christologischen und pneumatologischen Fundierung heraus, wodurch die so wichtige Communio-Ekklesiologie deutlich wird. Das ökumenische Anliegen von Döring wird auch in dieser Abhandlung sehr deutlich, und er stellt zu Recht mit Hinweisen auf orthodoxe Theologen, genau wie H. J. Schulz, fest, daß diese neuere Entwicklung in der katholischen Theologie nicht nur altkirchliches Glaubensgut aufgenommen habe, sondern auch der orthodoxen Theologie, die dieses alte Glaubensgut bis heute bewahrt hat, viel näher gekommen sei, was natürlich von großer ökumenischer Bedeutung ist.⁹⁴ Dies nicht nur wegen der Nähe zur orthodoxen Theologie, sondern vielmehr, weil dadurch viele ekklesiologische, ökumenische und sakrament-theologische Probleme entschärft und gelöst werden können.

Die ökumenische Relevanz betrifft auch das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den anderen Kirchen, trotz der notwendigen Diskussion über das »Für und Wider dieses ekklesiologischen Schlüsselbegriffs«.⁹⁵

Evangelischerseits betonte Erich Geldbach in seinem Artikel-Kommentar zur Außerordentlichen Bischofssynode in Rom, daß der Begriff Mysterium für die Kirche sinnvoll ist. Nachdem er zunächst erklärt, daß der Begriff Mysterium vieldeutig ist, und daß er mit Geheimnis nicht ganz adäquat wiedergegeben wird — wie bereits erwähnt —, versucht er eine Definition zu geben, die höchstwahrscheinlich bei den Synodalen im Hintergrund gewesen sein könnte: Mysterium »ist ein Oberbegriff, der eine Zusammenschau dessen erlauben soll, was als Heilsratschluß Gottes für die Menschheit in Christus sich ereignete

⁸⁹ H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz, Darmstadt 1986, S. 100f.

⁹⁰ Döring, a. a. O., S. 103.

⁹¹ Ebd.

⁹² Döring, a. a. O., S. 107.

⁹³ Döring, a. a. O., S. 112.

⁹⁴ Döring, a. a. O., S. 162.

⁹⁵ Döring, a. a. O., S. 163.

und durch die Kirche und ihre Sakramente den Gläubigen zugänglich wird. Die Kirche tritt so als gegenwärtige Vollzugsgestalt des Heilsratschlusses in Erscheinung. Sie wird selber zum Sakrament, zum Grundsakrament, wie Rahner sagte, das sich auf das Ursakrament, Christus, zurückführt.⁹⁶ Geldbach sieht auch die doppelte Dimension damit ausgedrückt und eine Berücksichtigung »des Hungers und des Durstes nach dem Transzendenten unter den Menschen heute, besonders der jungen Generation«⁹⁷, und dies, würde ich meinen, ist wohl überall ohne konfessionelle Unterscheidung festzustellen. Seine Schlußfolgerung ist daher auch richtig: »Es wäre also verfehlt, würde man die Mysterien-ekklesiologie einseitig als den Versuch bezeichnen, die Probleme der Welt ‚wegzuspirtualisieren‘.«⁹⁸

Die mit der Mysterien-Ekklesiologie verbundene ökumenische Relevanz sieht er besonders bei den orthodoxen Kirchen als gegeben, und er fragt sich, ob die »Mysterienekklesiologie« eines Jürgen Moltmann als Ausgangspunkt für weitere evangelische Überlegungen zugrunde gelegt werden soll. Moltmann schrieb nämlich: »Nicht Christus für sich, sondern Christus im Hl. Geist, nicht die Kirche für sich, sondern die Kirche Christi im Hl. Geist sollen das Mysterium oder ‚Sakrament‘ genannt werden.«⁹⁹ Diese Sicht von J. Moltmann kann m. E. tatsächlich als Diskussionsgrundlage dienen für das Gespräch mit der orthodoxen Kirche. Denn die Mysterien-Ekklesiologie befreit die Kirche von vielen im Laufe der Zeit entwickelten Einseitigkeiten und führt zu einer vielfältigen Synthese, die den Menschen in seiner ganzen Dimension und in seinem Verhältnis zum Dreieinigen Gott voll berücksichtigt.

In diesem Sinne der neuentdeckten Mysterien-Ekklesiologie durch das II. Vatikanum, die, wie erwähnt, eine Annäherung an die orthodoxe bzw. patristische Auffassung bedeutet, wurde auch das erste offizielle Dokument des theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche in Fürstenried bei München im Juli 1982 verabschiedet. Der Titel dieses sehr wichtigen Dokuments lautet: »Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysteriums der heiligen Dreieinigkeit.«¹⁰⁰ Die Verfasser des Dokuments sind sich dessen voll bewußt, daß sie »zusammen einen Glauben zum Ausdruck bringen, der die Fortsetzung des Glaubens der Apostel ist.«¹⁰¹ Das Mysterium der Hl. Dreieinigkeit durch das Mysterium Christi¹⁰² und die Wirkung des Hl. Geistes wird in der Eucharistiefeier manifestiert. Und wenn Eucharistie gefeiert wird, wird damit das verwirklicht, was die Kirche ist, nämlich Leib Christi.¹⁰³ Somit ist die Feier der Eucharistie »schlechthin der Kairos des Mysteriums«¹⁰⁴ und konkreter die Ver-

⁹⁶ E. Geldbach, Mysterien-Ekklesiologie. Zur Außerordentlichen Bischofssynode in Rom vom 24. November bis 8. Dezember 1985, MD 37 (1986) 1.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, S. 231.

¹⁰⁰ Deutsch u. a. s. Ökumenisches Forum 5 (1982) 155–165. In den meisten Übersetzungen wird, wie erwähnt, der letzte Teil des Titels mit »Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit« wiedergegeben.

¹⁰¹ Ökumenisches Forum, a. a. O., 155.

¹⁰² Ökumenisches Forum, a. a. O., 156.

¹⁰³ Ökumenisches Forum, a. a. O., 157.

¹⁰⁴ Ebd.

gegenwärtigung »des trinitarischen Mysteriums der Kirche«. ¹⁰⁵ Denn die Kirche findet »ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ende in dem Mysterium des einen Gottes in drei Personen«. ¹⁰⁶

»Sakramenten«-theologische Konsequenzen

Diese Mysterien-Ekklesiologie hilft aber auch, die »Sakramenten«-Theologie selbst in einer neuen Sicht zu sehen und sie von manchen Einseitigkeiten und somit von manchen ökumenischen Belastungen und Problemen zu befreien, auf die sich nun der ökumenische Dialog zu konzentrieren scheint, wie u. a. auch W. Pannenberg feststellt. ¹⁰⁷

In der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums wird gleich am Anfang die doppelte Dimension der Kirche zum Ausdruck gebracht, die göttliche und die menschliche und zwar in enger Verbindung mit der Eucharistiefeyer als Mittelpunkt und Realisierung des Lebens der Gläubigen und als Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi. Darin wird das »eigentliche Wesen der wahren Kirche« gesehen. ¹⁰⁸ Man sieht also hier, daß ein »weiterer« Kirchenbegriff zugrundegelegt wird, der dann im 1. Kapitel noch deutlicher auf das Heilswerk Christi fundiert wird, »besonders durch das Pascha-Mysterium«. ¹⁰⁹ Aus dem Christus-Mysterium kommt das Kirchen-Mysterium. »Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.« ¹¹⁰ Die deutsche Übersetzung gibt das »mirabile sacramentum« richtig mit »wunderbarem Geheimnis« wieder und nicht mit »wunderbarem Sakrament«, sicherlich aus der zunehmenden Tendenz des Konzils, den Mysterien-Charakter der Kirche so ausdrücken zu wollen, wie er in der Kirchenkonstitution und in der Außerordentlichen Bischofssynode in Rom 1985 weiterentwickelt wurde. D. h. daß der Begriff *sacramentum* hier im Zusammenhang mit der Kirche in seiner ursprünglicheren, weiteren Bedeutung im Sinne des neutestamentlichen Begriffs Mysterium gesehen werden muß. So werden dann auch »sakramentale Handlungen« innerhalb dieses »Pascha-Mysteriums« nicht mehr als autonomisierte und isolierte Handlungen betrachtet, sondern als Ereignisse eines großen Ganzen in einer gegenseitigen Durchdringung »in der Kraft des Heiligen Geistes«. ¹¹¹ Konkreter werden hier, am Anfang der Liturgiekonstitution, nach der Eucharistiefeyer als

¹⁰⁵ Ökumenisches Forum, a. a. O., 158.

¹⁰⁶ Ökumenisches Forum, a. a. O., 160. Vgl. G. Larentzakis, Trinitarisches Kirchenverständnis, in: Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, hg. v. W. Breuning, Freiburg—Basel—Wien 1984, S. 88 ff. Ders., Die Heilige Dreieinigkeit und die Einheit der Kirche. Zum Münchener Dokument des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, in: Für Kirche und Heimat, FS F. Loidl, hg. v. seinen Freunden und Schülern, Wien—München 1985, S. 151 ff.

¹⁰⁷ Vgl. W. Pannenberg, Entwicklung und (Zwischen-)Ergebnisse der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen, Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs, hg. v. H. Fries, Düsseldorf 1983, S. 29. G. Kraus, Siebenzahl und Einsetzung der Sakramente. Perspektiven zur Lösung einer katholisch-lutherischen Differenz, *Catholica* 41 (1987) 214.

¹⁰⁸ Vgl. Konstitution über die Heilige Liturgie, Vorwort, 2, *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, Sonderausgabe, Freiburg—Basel—Wien 1986, 15.

¹⁰⁹ Liturgiekonstitution, 1,5, *LThK*, I, 19.

¹¹⁰ *Ebd.*

¹¹¹ Liturgiekonstitution, 1,6, *LThK*, I, 21.

kirchenkonstitutiv — wie gesagt —, die Taufe und nochmals die Eucharistie in ihrer Mysterien-, doxologischen und pneumatologischen Dimension erwähnt, natürlich innerhalb der Kirche, der auch diese Dimension deutlicher zuerkannt wird. In dieser neueren dynamischeren Sicht wird also auch für die »Sakramente« der Begriff *sacramentum* und *sacramenta* verwendet, wie auch der Begriff *Mysteria* selbst.¹¹² Sehr deutlich wird es im 2. Kapitel der Liturgiekonstitution, das von der hl. Eucharistie handelt und den Titel trägt: »De sacrosancto Eucharistiae mysterio«.¹¹³

Es wäre vielleicht auch hier besser, wenn in der deutschen Übersetzung der Begriff Mysterium beibehalten würde, anstatt des Begriffs »Geheimnis«¹¹⁴ wie es an anderen Stellen geschehen ist. Die Übersetzung ist auch hier nicht einheitlich.¹¹⁵

Nach der etwas scholastischen Ausdrucks- und Darstellungsweise über die Sakramente — allerdings ohne die Siebenzahl zu erwähnen — und Sakramentalien¹¹⁶ wird doch der Zusammenhang aller Sakramente (und Sakramentalien) in ihrem christologischen Hintergrund sehr deutlich hervorgehoben. Das »Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi« bildet die Quelle der Gnade im ganzen Leben der Christen.¹¹⁷

Anschließend werden hier noch einige Stimmen über die Bedeutung des Mysteriums — Sacramentum — im engen Zusammenhang mit der Ekklesiologie und der Sakramententheologie erwähnt.

In seinem neuen Buch über die »Sakramententheologie« bemüht sich H. Vorgrimler mit Nachdruck, die neueren »christologischen, pneumatologischen und trinitätstheologischen Voraussetzungen«, »die zum Verständnis der Sakramententheologie gegeben sein müssen«, hervorzuheben.¹¹⁸ Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen betrachtet Vorgrimler das sakramentale Denken und den Begriff sakramental in einem viel weiteren und dynamischeren Sinn, in dem der ganzheitliche Aspekt zugrundegelegt wird,¹¹⁹ angefangen von der »Schöpfung und Erwählung als Sakrament«,¹²⁰ über »Jesus Christus als Ursakrament«¹²¹ im Sinne der neutestamentlichen Theologie des mysterion,¹²² über die »Kirche als Grundsakrament«¹²³ bis zur natürlichen Schlußfolgerung, daß eben dann die »Einzel-sakramente als aktualisierende Vollzüge des Grundsakraments« zu verstehen sind.¹²⁴ Mit dieser hier zusammengefaßten, neuen Sicht, die allmählich innerhalb der katholischen

¹¹² So z. B. in der Liturgiekonstitution, I, 17, *LThK*, I, 31: »die heiligen Mysterien«.

¹¹³ Liturgiekonstitution, a. a. O., 48.

¹¹⁴ Liturgiekonstitution, a. a. O., 49.

¹¹⁵ Vgl. auch Liturgiekonstitution, II, 48, *LThK*, I, 51. Auch im Kommentar von J. A. Jungmann wird deutlich, daß hier beide Male »Geheimnis« und »Mysterium« das gleiche meinen: das Mysterium der hl. Eucharistie. In: Ebd. *LThK*, I, 52.

¹¹⁶ Liturgiekonstitution 59, 60, *LThK*, I, 63.

¹¹⁷ Liturgiekonstitution 61, *LThK*, I, 63 f.

¹¹⁸ H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987, S. 29.

¹¹⁹ Vorgrimler, a. a. O., S. 41.

¹²⁰ Vorgrimler, a. a. O., S. 42.

¹²¹ Vorgrimler, a. a. O., S. 44.

¹²² »Die Bezeichnung Jesu Christi als Sakrament geht auf die neutestamentliche Theologie des mysterion zurück.« Vorgrimler, a. a. O., S. 45.

¹²³ Vorgrimler, a. a. O., S. 47.

¹²⁴ Vorgrimler, a. a. O., S. 55.

Theologie durch die Arbeiten mehrerer Theologen gewachsen ist, beginnt man die Auffassung der orthodoxen Kirche besser zu verstehen und zu akzeptieren. Vorgrimler gesteht allerdings ein, daß im Westen diese Auffassung der orthodoxen Kirche weitgehend unbekannt war: »Dabei war den Beteiligten zunächst nicht bewußt, daß die Ostkirchen immer schon die vorzügliche konkrete Verwirklichung der Kirche in der Eucharistiefeier gesehen hatten«. ¹²⁵ Hätte es früher eine andere Atmosphäre in den Beziehungen der zwei Kirchen gegeben und eine bessere theologische Zusammenarbeit, oder wäre es den Vertretern der Ostkirchen bei den verschiedenen Unionskonzilien gelungen, die ostkirchliche Sakramentsauffassung einzubringen, ¹²⁶ dann wären dadurch sicherlich viele theologische Fragen u. a. auch in der Sakramententheologie des Westens anders beantwortet worden. Trotzdem ist es erfreulich, daß jetzt die Situation doch viel besser geworden ist und daß wir uns gründlicher und effizienter zu verstehen beginnen.

Mit Hinweisen auf E. Schillebeeckx, K. Rahner u. a. zeigt Vorgrimler, wie die Einzelsakramente »wieder als Liturgie und nicht als Rechtsakte zu verstehen« sind ¹²⁷ und wie mit den Begriffen »vollziehen«, »aktualisieren«, »feiern« die starre Sakramentsauffassung verhindert wird. Der Rahmen der sakramentalen Heilsökonomie erlaubt die Fragen des Institutionellen und der absolut gesehenen Zahl der sieben Sakramente »nicht eins mehr, nicht eins weniger« zu entschärfen. ¹²⁸ Was übrigens auch im Osten, bei uns, im 2. Jahrtausend übernommen wurde, d. h. die Siebenzahl der Sakramente, und was so viele Mißverständnisse zwischen den Kirchen verursacht hat. Auch die so vehement vertretene Position der Rückführung aller Sieben Sakramente auf den historischen Jesus hat wiederum zusätzliche enorme Probleme im Westen im Dialog mit der evangelischen Kirche ¹²⁹ und auch im Verhältnis zwischen West- und Ostkirche verursacht. ¹³⁰

Diese neuere Auffassung, wie sie von H. Vorgrimler dargestellt wird, hilft tatsächlich, die Sakramententheologie von vielen Engpässen zu befreien, was sowohl innerhalb der römisch-katholischen Kirche als auch für die Ökumene wohltuend ist.

Philipp Harnoncourt, der Grazer Liturgiewissenschaftler, beschäftigt sich auch mit der Sakramentenlehre, und er bemüht sich ebenfalls intensiv innerhalb der katholischen Theologie, den mittelalterlichen Sakramentsbegriff von der Statik zu befreien, ihn in die Dynamik der göttlichen Wirkung hinzuführen. Deshalb spricht er von »der alten, viel zu statischen Definition der Sakramente«. ¹³¹ Anschließend gibt er eine Erklärung von der neueren Auffassung des Sakraments als Zeichen, allerdings, »wenn wir unter Zeichen nicht nur etwas Sachhaftes, sondern auch zeichenhaftes Handeln, und unter Gnade nicht

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vorgrimler, a. a. O., S. 74: Bei den Unionsverhandlungen »mußten Vertreter dieser Ostkirchen Dekrete unterschreiben, die unter anderem die römisch-katholische Sakramentenauffassung enthielten ...«

¹²⁷ Vorgrimler, a. a. O., S. 57.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. W. Breuning, Sakramente. Lehrverurteilungen im Zeitalter der Reformation und ihre Aufarbeitung heute, *Catholica* 41 (1987) 200 f.

¹³¹ Ph. Harnoncourt, Die Gegenwart des Mysteriums Christi in den Sakramenten. Entwurf eines Modells zur Sakramententheologie, Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, FS H. Rennings, hg. v. M. Klöckner und W. Glade, Kevelaer 1986, S. 40.

nur bestimmte Heilsgaben, sondern die Selbstmitteilung Gottes insgesamt verstehen.«¹³² Damit macht Harnoncourt den wichtigen Schritt nicht nur zur Überwindung des Statischen und Dinglichen in der Sakramententheologie, die das ökumenische Gespräch hemmten, ja heute noch da und dort hemmen, sondern auch zur Neubesinnung und Stärkung des ursprünglichen Inhaltes des Begriffs *sacramentum*, wie er aus dem griechischen Begriff *μυστήριον* zu verstehen war: »Sacramentum ist im ursprünglichen christlichen Sprachgebrauch das lateinische Wort für den griechischen Begriff *μυστήριον*«. ¹³³ Auf alle Fälle ist es wichtig, den Inhalt der verwendeten Begriffe klarzustellen, denn mit demselben Begriff wird nicht immer dasselbe gemeint. Außerdem gibt es Unklarheiten, ob man über das Wort oder über die Sache spricht. Harnoncourt geht es um die Sache, betonte er in seinem Referat in der »Ökumenischen Akademie« in Graz vom 7.—8. November 1986. ¹³⁴ Auch in diesem Vortrag behandelt Harnoncourt die Sakramententheologie, ausgehend von der scholastischen Theologie mit der ihr eigenen Exaktheit und Systematik, entfaltet jedoch diese Theologie auf der Basis des Christusmysteriums über das Kirchenmysterium unter der Wirkung des Hl. Geistes, bis er dann zu den Sakramenten kommt, die er als »Lebensvollzüge der Kirche« bezeichnet, also ähnlich wie H. Vorgrimler. Dabei ist es wichtig, daß durch das Mysterium Christi Gott selbst heilswirksam ist, was nicht nur für das rechte Verständnis der Sakramente, sondern auch für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung ist und deshalb nicht übersehen werden darf. ¹³⁵

H. J. Schulz befaßt sich eingehend auch mit der ostkirchlichen Sakramententheologie, kennt die verschiedenartigen Entwicklungen im Osten und Westen und bemüht sich, Konvergenzen bzw. Gemeinsamkeiten zu finden, wo sie oft zunächst nicht vermutet werden — so z. B. in der Theologie Karl Rahners —, ¹³⁶ um sie dann auch so zu artikulieren, daß sie für die Ökumene dienstbar gemacht werden. Im Zusammenhang mit unserem Thema sieht er die durch die Verwendung des Begriffs *sacramentum* für *μυστήριον* initiierte »Verständnisgeschichte«, »in der die Anklänge an die Bedeutung des profanen Begriffs (Fahnneneid, Kaution) in Richtung: *voluntaristische Setzung* einer actio, und: sakramentales Zeichen als *äußere Bedingung* des zu Bewirkenden, immer wieder durchschlagen.«¹³⁷ Im Gegensatz dazu sieht Schulz im aus dem Griechischen stammenden Begriff *μυστήριον* die Priorität in der göttlichen Offenbarung und beim wirkenden Gott bzw. Hl. Geist selbst. Gerade dadurch ist einer »Verengung der sakramentalen Vollzüge auf das Tun des Amtsträgers schon von der Begrifflichkeit her ein Riegel vorgeschoben.«¹³⁸ In weiteren Gegenüberstellungen zeigt Schulz die Differenzen bzw. theologisch-kirchlichen Vorteile der altkirchlichen bzw. ostkirchlichen Auffassung: *Sacramentum* wird vom *Menschen* gesetzt, *μυστήριον* kann nur im Zeichen *erfahren* werden; »Konsekration« wird

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Vgl. Ph. Harnoncourt, Sakramentales Leben und Amt. Sakramenten-theologische Grundlegung, *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 81—107.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ H. J. Schulz, Karl Rahners Sakramententheologie: Zugang zu Ostkirche und Ökumene, *Wagnis Theologie*, Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, hg. v. H. Vorgrimler, Freiburg—Basel—Wien 1979, S. 405.

¹³⁷ Schulz, a. a. O., S. 412.

¹³⁸ Ebd.

vom Priester bewirkt, »Verwandeln der Gaben« geschieht durch die Wirkung Gottes.¹³⁹ Die Präferenz Schulz' für den altkirchlichen dynamischen Begriff *μυστήριον* und dessen Anwendung in der Sakramententheologie des Westens und in der Ökumene ist evident.

Evangelischerseits wurde die belastende Entwicklung der Sakramentenlehre auch durch die profane Bedeutung des Begriffs *sacramentum* als sehr einseitig empfunden, so daß es z. B. für K. Barth sehr schwer ist, das freie Handeln Gottes und die Wirkung der göttlichen Gnade darunter zu verstehen, gerade in einem Moment des kirchlichen Lebens, in dem sich etwas »sakramental« ereignet. Aus diesem Grunde ist seine Auffassung verständlich, wenn er meint, daß das Sakrament an sich nicht das Heil herbeiführt, sondern Gott bzw. der Hl. Geist: »An sich sind Taufe und Abendmahl geschöpfliche, menschliche Vorgänge wie andere. Wie sollten sie an sich und durch sich selber wirksam sein? Der Heilige Geist, Gott selber, bestätigt seine Wirklichkeit für uns durch diese Handlungen.«¹⁴⁰ Diese Auffassung ist sozusagen auch die Begründung für seinen Vorschlag, nachdem der Begriff *sacramentum* so stark belastet ist, auf ihn gänzlich zu verzichten: »Man kann sich freilich fragen, ob der Begriff der ‚Sakramente‘ nicht besser vermieden worden wäre, da er ein ungemein belasteter theologischer Begriff geworden ist und falsche Vorstellungen weckt.«¹⁴¹ Als Ersatz-Vorschlag nennt er die Sakramente »ereignishaft Zeugnisse«.¹⁴² Und während die Ablehnung des Begriffs *sacramentum* aus den bekannten Gründen verständlich gemacht wird, ist es doch nicht ganz verständlich, daß er auch den Begriff *Mysterium* ablehnt. Bezüglich der Taufe sagt er z. B.: »sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament.«¹⁴³ Natürlich hat die Taufe ihr wirkendes Fundament nicht in sich selbst, sondern im Mysterium Christi, in seinem Tod, seiner Auferstehung und in der Ausgießung des Hl. Geistes,¹⁴⁴ und wenn man sie aus all dem und aus dem Glauben isoliert, vollzieht man eine leere und unwirksame Handlung; trotzdem kann man m. E. nicht den scholastischen, belasteten Begriff Sakrament mit Mysterium gleichsetzen, was K. Barth hier zu tun scheint.¹⁴⁵ Selbstverständlich steht der handelnde Gott hinter dem Begriff *μυστήριον*, wenn es sich im NT um das heilswirkende Leben Jesu, um seinen Tod und seine Auferstehung handelt und vor diesem Hintergrund die Taufe als Partizipation am Christusmysterium verstanden wird. Obwohl nun im NT der Begriff *Mysterium* nicht für kultische Handlungen verwendet wird, wird dieser Begriff für die »Sakramente« verwendet, denn sie sind eben nicht »kultische Handlungen«. Im Hintergrund »steht die jüdisch-christliche Urdeutung des Wortes *μυστήριον* im Sinn des von Ewigkeit her beschlossenen, nur durch göttliche Selbstmitteilung erfahrbaren Heilshandelns Gottes und (deshalb) konnte *μυστήριον* bei den griechischen Vätern — anders als *sacramentum* in der Begriffsgeschichte der abendländischen Theologie — niemals einfachhin Gattungsbegriff für

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ K. Barth, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, München 1947, S. 91.

¹⁴¹ Barth, a. a. O., S. 89.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ K. Barth, Das christliche Leben. Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Die kirchliche Dogmatik IV, 4, Zürich 1967, S. II2.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. auch Barth, a. a. O., S. II8 f.

die zeichenhaften Handlungen bzw. die liturgischen Vollzüge der *sieben Sakramente* werden«. ¹⁴⁶

Aus den gleichen Gründen der Versachlichung lehnt K. Barth auch den Begriff des *Zeichens* ab als »irreführend, weil er einen falschen Kontrast zu ‚res‘ möglich macht, indem man an eine signifikative Sache denkt. Es geht aber hier nicht um eine Sache, sondern um einen Akt.« ¹⁴⁷ Wir haben aber auch gesehen, wenn man den Begriff *Zeichen*, *σημεῖον*, biblisch sehen will, kann man ihn aus seiner Sachlichkeit und Dinglichkeit befreien, was natürlich die Scholastiker nicht immer getan haben. Aus diesen Gründen sind heute viele Orthodoxe mit dem Begriff *Zeichen* in den Lima-Dokumenten sehr vorsichtig und fragen nach dessen genauerer Bedeutung. ¹⁴⁸

Der Begriff *mysterion* in seiner ursprünglichen, weiteren neutestamentlichen Bedeutung beginnt jedoch bei evangelischen Theologen, die mit großem Bedauern das allmähliche Zurücktreten bzw. Zurückdrängen dieses Begriffs beklagen, wieder an Aktualität zu gewinnen. W. Stählin z. B. schreibt in seinem Buch über das Mysterium: »Diese Schrift (d. h. sein Buch) rückt das Wort *mysterion* in die Mitte der Betrachtung und damit einen Ausdruck des Neuen Testaments, der in verhängnisvoller Weise aus dem Blickfeld der evangelischen Kirche und ihrer Theologie verschwunden ist.« ¹⁴⁹ Und noch weiter: »Es ist erstaunlich, wie ein Wort, das im Neuen Testament eine so große Bedeutung hat, so völlig aus dem Sprachgebrauch einer Theologie verschwinden kann, die sonst so eifrig ist, sich auf die Heilige Schrift zu berufen.« ¹⁵⁰ Er beklagt auch die Ersetzung des Begriffs *μυστήριον* durch *sacramentum*, denn »der spezifisch römische Begriff *sacramentum* hat sein eigenes Schwergewicht, und er ist in seiner von Anfang an stark juridischen Prägung ganz und gar ungeeignet, die Fülle und Weite dessen wiederzugeben, was das Neue Testament unter *mysterion* versteht.« ¹⁵¹

Diese Ersetzung des Begriffs im Westen betrachtet Stählin nicht nur als »ungenügend«, sondern auch als »irreführend«, und er hält sie als »Ursache dafür, daß nicht nur das Wort, sondern gerade das, was damit gemeint ist, aus dem Blickfeld der abendländischen Theologie weithin verschwunden ist.« ¹⁵² In seiner Beurteilung geht er aber noch härter weiter und sieht gerade diese Ersetzung, die nicht nur ein rein sprachliches Problem darstellt, sondern vielmehr eine Haltung und eine Mentalität des Westens verrät, als eine »falsche Übersetzung«, die »einer der verhängnisvollsten Unglücksfälle in der Geschichte der christlichen Sprache und damit der ganzen Kirchengeschichte ist, die Quelle für viel theologisches Unheil, das bis heute fortwirkt.« ¹⁵³

¹⁴⁶ H. J. Schulz, Die sakramentale Struktur, S. 129.

¹⁴⁷ K. Barth, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, S. 89.

¹⁴⁸ Vgl. G. Limouris, 1982–1989: Das Lima-Dokument — Ein beschwerlicher Weg. Der Rezeptionsweg und die orthodoxe Kirche, *Ökumenisches Forum* 8 (1985) 344.

¹⁴⁹ W. Stählin, *Mysterium. Vom Geheimnis Gottes*, Kassel 1970, S. 9.

¹⁵⁰ *Ebd.*

¹⁵¹ Stählin, a. a. O., S. 12 u. 38.

¹⁵² Stählin, a. a. O., S. 13.

¹⁵³ *Ebd.*

Aus diesen Gründen schlägt Stählin vor, die evangelische Kirche solle sich auf den ursprünglichen, neutestamentlichen Sinn des Wortes zurückbesinnen und zwar mit Bezug auf das »nicht verrechtlichte« Wort *μυστήριον*. »Wir müssen, um uns nicht fortdauernd in einem Irrgarten zu verlaufen, das Wort (Sakrament) geflissentlich ins Griechische zurückübersetzen und daran denken, daß diese Vokabel ‚Sakrament‘ auf das ‚Mysterium‘, auf das Geheimnis, hindeuten will.«¹⁵⁴ Er versucht diese Klarstellungen und Haltungsänderung in seinem Buch vorzunehmen, um die Konsequenzen daraus deutlich zu machen.

F. Hahn stellte in seinem Referat in der »Ökumenischen Akademie« in Graz vom 7.—8. November 1986 u. a. fest, daß mit der Sakramentalität in der Kirche, wenn sie nicht einseitig auf die sieben Sakramente bezogen wird, ein neuer, weiterer Horizont eröffnet wird,¹⁵⁵ und er stellt wörtlich fest: »Wenn wir im Sinn des Neuen Testaments ein solches Verständnis (von Sakramentalität) gemeinsam suchen, bei dem wir uns allerdings vor Mißverständnissen durch den häufig anders gebrauchten Begriff des Sakramentalen hüten müssen, wäre ein Fundament gelegt, von dem aus auch die Teilprobleme, die mit den einzelnen Sakramenten zusammenhängen, sich lösen lassen.«¹⁵⁶ Man kann also sagen, daß auch Hahn eine grundsätzliche Möglichkeit der Einigung auf der Ebene der Sakramentalität der Kirche zwischen den Konfessionen sieht, allerdings unter Vermeidung der mittelalterlichen Sakramentsauffassung, obwohl er nicht ausdrücklich die Ersetzung des Begriffs Sakrament durch Mysterium wünscht. Es geht ihm vielmehr um den Inhalt und weniger um die Formulierung. Hahn steht hier in der Sakramentenauffassung der Reformatoren, die nicht die scholastische, philosophisch konzipierte Theologie zugrunde legen, sondern die biblisch traditionelle aufnehmen wollen,¹⁵⁷ und deshalb hat er von orthodoxer Seite in vielen Punkten Zustimmung gefunden.¹⁵⁸

Das wurde natürlich nicht immer in dieser Form rezipiert und weiter entfaltet, sondern auch in der evangelischen Theologie mit scholastischen Kategorien weiterhin theologisch reflektiert, genauso wie in vielen orthodoxen Kreisen die scholastische Theologie einen starken Einfluß ausübte und weiterhin noch ausübt, trotz der Tatsache, daß in der orthodoxen Theologie der Begriff *μυστήριον* selbstverständlich beibehalten wurde. Wir müssen also feststellen, daß nur die Sprache allein den Inhalt nicht gewährleisten kann. Allein die Fixierung der Siebenzahl der Sakramente zeigt dies deutlich. Es ist jedoch interessant, daß selbst bei bilateralen Dialogen zwischen der Evangelischen und Orthodoxen Kirche bezüglich solcher Fragen sakramentaler Theologie diese Begrifflichkeit vom Sakrament im westlich-scholastischen Sinne bis heute noch eine Rolle spielt. Denn ich kann sonst nicht die Unterschiede in der Amtsauffassung verstehen, die beim 9. bilateralen theologischen Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (12.—17. Oktober 1981 im Schloß Schwanberg bei Kitzingen) gemacht

¹⁵⁴ Stählin, a. a. O., S. 14.

¹⁵⁵ F. Hahn, *Sakramentales Leben und Amt*, S. 75.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Vgl. F. Hahn, *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolischen Tradition, Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts*, hg. v. *Kirchlichen Außenamt der EKD* (Beiheft zur ÖR 43), Frankfurt a. M. 1982, S. 30.

¹⁵⁸ Hahn, a. a. O., S. 120 u. 122 f.

wurden. Dort heißt es u. a. »Orthodoxe und lutherische Theologie unterscheiden sich in folgenden Punkten:

a) Nach orthodoxer Lehre ist das Priestertum ein Sakrament wie Taufe, Eucharistie und andere. Nach lutherischer Auffassung besitzt die Ordination zum kirchlichen Amt sakramentalen Charakter; allerdings ist ein ausschließlich an Taufe und Eucharistie orientierter Sakramentsbegriff auf sie nicht anwendbar.«¹⁵⁹

Natürlich müssen wir hier fragen, welcher Sakramentsbegriff zugrunde gelegt wurde. Denn genauso berechtigt ist es, orthodoxerseits zu sagen, das Amt bzw. die Ordination sei *kein Sakrament*, nämlich, wenn man unter Sakrament das versteht, was man mit der statischen, scholastischen Definition des Sakramentalismus zum Ausdruck bringen wollte, nach dem die »Gnade« ein Objekt sei, das in »Besitz« genommen werden kann und »übermittelt« wird. Deshalb sagt der jetzige Metropolit von Pergamon J. Zizioulas dazu: »In diesem Sinn ist die Ordination kein Sakrament.«¹⁶⁰ Zizioulas relativiert jedoch keineswegs die Bedeutung des Amtes bzw. der Ordination in der orthodoxen Kirche, sondern er befreit sie aus dem scholastischen, einseitigen Verständnis, indem er betont: »Die Gnade des Mysteriums Christi, d. h. die Liebe Gottes, ist relational, und dies besagt, existentiell entscheidend. In diesem Sinn kann die Ordination ein ‚Mysterion‘ genannt werden.«¹⁶¹

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, daß die genannte Differenzierung in der Sakramententheologie durch die Verwendung des profanen Begriffs *sacramentum* anstelle des Begriffs *μυστήριον* doch theologische Konsequenzen in den Kirchen des Ostens und des Westens mit sich gebracht hat, die bis heute, trotz der erfreulichen immer deutlicher werdenden Korrektur, belastend sind. Die dadurch entstandenen Differenzierungen mit schwerwiegenden Folgen erstrecken sich von der einfachen Frage, was ein Sakrament sei, bis zur viel diskutierten Frage nach der »Zahl« der Sakramente, oder bis zur Feststellung, ob manche Vorgänge bzw. kirchlichen Handlungen nur »einen sakramentalen Charakter« haben oder ob sie »Sakramente« sind usw. Das Ergebnis solcher und ähnlicher Diskussionen analytischer oder synthetischer Objektivierungsversuche war für die Kirche, für ihre Einheit bzw. für die Bemühungen ihrer Wiederherstellung nicht nur nicht positiv, sondern meistens störend und hemmend.

Heute werden auch diese Fragen neu diskutiert, nicht etwa mit der Absicht die Sakramente überhaupt abzuschaffen oder die sieben Sakramente als solche zu relativieren, sondern um das Wesentliche des sakramentalen Lebens in den Vordergrund zu stellen.¹⁶²

¹⁵⁹ Thesen zur Bedeutung der apostolischen Sukzession für das Amt der Kirche, Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession. Hg. v. *Kirchlichen Außenamt der EKD* (Beiheft zur *ÖR* 49), Frankfurt a. M. 1984, S. 28.

¹⁶⁰ J. Zizioulas, Ist die Ordination ein Sakrament? Eine orthodoxe Antwort, *Concilium* 18 (1972) 253.

¹⁶¹ *Ebd.*

¹⁶² Vgl. G. Kraus, Siebenzahl, S. 222: »Neufassung des Sakramentsbegriffs«. S. 223: »Perspektiven zur Lösung des Problems der Zahl der Sakramente: sekundäre Differenz in der Sprache, primäre Kongruenz in der Sache.« E. Jüngel/K. Rahner, Was ist ein Sakrament? S. 83 f. K. Rahner, Personale und sakramentale Frömmigkeit, Schriften zur Theologie, II, Zürich—Einsiedeln—Köln 1964, S. 115 f. Ratzinger stellt dazu fest: »Die Siebenzahl der Sakramente ist als Symbol der Vollständigkeit des sakramentalen Lebens der Kirche zu sehen.« (Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia — Erstes ekklesiologisches Kolloquium, ... Wien 1.—7. April 1974,

Es geht also nicht primär darum, wieviele Sakramente es in der Kirche gibt, also über die genauere Zahl der Sakramente zu streiten, deren »Gültigkeit«, deren Charakter, deren Ausführung bis in Detail. Es geht primär um die sakramentale Existenz der Christen, um das von Gott begnadete Leben der Christen.¹⁶³

Da dieses Thema für alle Kirchen und für die Ökumene von eminenter Bedeutung ist, wäre es hilfreich, wenn in allen Kirchen — auch in der orthodoxen Kirche, in der der Begriff *μυστήριον* zwar verwendet wird, doch nicht selten mit einer scholastischen »sakramentalen« Besetzung — eine Intensivierung und Vertiefung bei der Wiederentdeckung des Mysteriums in seiner ganzen Fülle erfolgte, des Mysteriums der Liebe des Dreieinigten Gottes für die Menschen und seines konkreten Handelns und Wirkens für ihr Heil und für ihre Gemeinschaft mit ihm.

Es ist daher erfreulich, daß mit der Verwendung des Begriffs Mysterium oder in manchen Bereichen noch des Begriffs Sakrament im Sinne von Mysterium doch eine deutliche Tendenz der Befreiung der Theologie aus dem juristischen, scholastischen und statischen Geist des Mittelalters hin zur dynamischen, pneumatologischen Auffassung der Theologie im Bereich der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre festzustellen ist. In diesem Sinne wird die Ekklesiologie in der sakramentalen, gnadenhaften Dimension gesehen und die Sakramententheologie in der ekklesialen Wirklichkeit der Ortskirche integriert. Die lückenhaften und mangelhaften Darstellungen in diesem Aufsatz machen, so hoffe ich, diese Wende in der westlichen Kirche deutlich, was neue Dimensionen im ökumenischen Gespräch eröffnet und zugleich unsere dringliche Aufgabe zeigt: Im Bereich des grundsätzlichen Themas und der einzelnen Fragen bzw. der noch offenen Probleme intensiver als bis jetzt zu arbeiten.

hg. v. *Pro Oriente*, Innsbruck—Wien—München 1976, S. 131). *W. de Vries* erklärte sich mit *Ratzingers* Aussage über die sieben Sakramente einverstanden: »das Konzil von Trient hat die Siebenzahl als Faktum deklariert und nicht als Dogma.« (Ebd.) Orthodoxerseits äußerte sich ähnlich *Klinger* (A. a. O., S. 123) und *Ev. Theodorou* (A. a. O., S. 134). Vgl. auch *ders.*, *Τὸ ζήτημα τοῦ ἀριθμοῦ τῶν Μυστηρίων ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, *Θεολογία* 57 (1986) 370 ff.

¹⁶³ G. Larentzakīs, Die orthodoxe Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, *Ökumenisches Forum* 5 (1982) 124.