

Zeitschrift:	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band:	111 (2021)
Heft:	1-2
Artikel:	Verkündete Botschaft oder verleiblichte Lebenswirklichkeit? : Die apostolische Sukzession als Hinweis auf eine ökumenische Grunddifferenz
Autor:	Ploeger, Mattijs
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1074510

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Verkündete Botschaft oder verleiblichte Lebenswirklichkeit?

Die apostolische Sukzession als Hinweis auf eine ökumenische Grunddifferenz

Mattijs Ploeger

1. Einführung

1.1 Die Amtsfrage – kirchentrennend oder nicht?

Als die deutschen lutherischen Kirchen (VELKD) und das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland im Jahr 2010 ihre guten Beziehungen auch theologisch und kirchlich weiter zu festigen versuchten, betrachteten sie als einziges gebliebenes Hindernis für die «volle Kirchengemeinschaft» die «ungelösten Probleme im Bereich der Amtsdiskussion».¹ Anlässlich einer Feier zur Würdigung der bestehenden Beziehungen im gleichen Jahr sprach ich als Festredner jedoch die Vermutung aus,

dass entweder die Amtsfrage uns in Wirklichkeit gar nicht mehr trennt, weil eine isolierte Frage keine wesentliche Frage sein kann, oder aber dass die Beharrlichkeit, mit der wir beide unsere jeweilige Auffassung vom Amt (...) verteidigen, darauf hinweist, dass sich hinter der Amtsfrage eine tiefere theologische (...) Denkverschiedenheit verbirgt.²

Die erste Möglichkeit, dass die Amtsfrage uns überhaupt nicht mehr trennt, habe ich nicht lediglich als eine rhetorische Phrase gemeint. Wenn wirklich nur noch die Amtsfrage einer vollen Kirchengemeinschaft im Weg steht, wie die «Überlegungen zur Realisierung weiterer Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Kirchengemeinschaft» behaupten, dann sollte die Amtsfrage als kirchentrennendes Problem gestrichen werden. Denn die

¹ Überlegungen zur Realisierung weiterer Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Kirchengemeinschaft von Alt-Katholischer Kirche in Deutschland und Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands. Abschlussdokument der bilateralen Gesprächskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland vom 3. März 2010, Bonn (Alt-Katholisches Ordinariat) 2010, Nr. 30. Die «ungelösten Probleme im Bereich der Amtsdiskussion» finden sich in Nr. 21–27.

² MATTIJS PLOEGER, Eucharistie, Amt und Kirche – gemeinsame und unterschiedliche Perspektiven. Altkatholische Überlegungen zum 25-Jahr-Jubiläum der EKD-AKD-Vereinbarung, in: IKZ 101 (2011) 23–41, hier 33.

Gewichtung christlicher Lehraussagen hängt vor allem davon ab, inwieweit eine Lehraussage mit möglichst vielen anderen Lehraussagen «vernetzt» ist.³ Deshalb kann eine isolierte Frage oder ein Einzelthema innerhalb des Lehrgebäudes des christlichen Glaubens keine sehr wichtige und deshalb keine kirchentrennende Frage sein.

Obwohl damit die *erste* Möglichkeit ausdrücklich als *reale* Möglichkeit angesehen werden soll,⁴ scheint im Kontext der internationalen Ökumene die *zweite* Möglichkeit die wahrscheinlichere zu sein. Das «Jahrhundert der Ökumene» hat auch in der Amtstheologie zu einer ungekannten Konvergenz zwischen den Kirchen geführt. Auf die zwei wichtigsten Errungenschaften werde ich im Abschnitt 2.1 näher eingehen. Umso bemerkenswerter ist es, dass zwei Aspekte noch immer ein hartnäckiges ökumenisch-theologisches Problem darstellen: die Bedeutung des – als selbstständiges Amt verstandenes – Bischofsamts und die apostolische Sukzession im engeren Sinne, das heisst, die Ordination durch bischöfliche Handauflegung in (vermeintlicher oder wirklicher) historischer Kontinuität.

1.2 Die hinter der Amtsfrage verborgene Frage: Inhalt und Form

Vermutlich verbirgt sich hinter diesem hartnäckigen Problem etwas, was nicht nur die Amtsfrage betrifft, sondern die ganze Auffassung dessen, was den christlichen Glauben und die christliche Kirche ausmacht. Am deutschen lutherisch-altkatholischen Dokument habe ich damals kritisiert, dass der Text gleich am Anfang als Ausgangspunkt behauptet:

³ Vgl. ADRIAN SUTER, Vernetzung und Gewichtung christlicher Lehraussagen. Die Vorstellung einer Hierarchie der Wahrheiten und ihre Beziehung zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Theologie, Zürich (Lit) 2011 [= Diss. Bern].

⁴ Ein anderer Zugang, der zum gleichen Ergebnis kommt, ist der Gedanke, dass ein streng theologisches Weiterdenken aufgrund der Taufanerkennung letztlich nur zur Amtsanerkennung und vollen Kirchengemeinschaft führen kann. Vgl. dazu PAUL AVIS, Christians in Communion, London (Chapman) – Collegeville (Liturgical Press) 1990, vii.21. Diese in sich konsistente Denkbewegung könnte jedoch auch zum umgekehrten Schluss führen, dass die Taufanerkennung zu früh – oder jedenfalls teilweise zu unreflektiert – zustande gekommen ist. Vgl. dazu URS VON ARX, Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft. Kann und muss das zweite aus dem ersten folgen? Zugleich ein Aufruf zur Reform der Taupraxis, in: ÖR 59 (2010) 60–86.

Grundlage all unserer ökumenischen Bemühungen ist letztlich die Akzeptanz unserer einen und gemeinsamen Verantwortung für eine glaubhafte Verkündigung des Evangeliums als eine die Menschen froh machende und befreide *Botschaft*. [...] Diese fundamentale Berufung der Christinnen und Christen geht allen gewachsenen *strukturellen Ausformungen* der einen Kirche Jesus Christi in den verschiedenen Konfessionen voraus.⁵

Bevor ich diesen Satz damals kritisierte, hatte der lutherische Redner vor mir dazu festgestellt: «Ich vermute, dass es so nicht gemeint ist», denn wenn man diesen Satz wörtlich nähme, «könnte man damit auch alle Bemühungen um die Formulierung eines dogmatischen Grundkonsenses [...] für überflüssig erklären».⁶ Daran anschliessend habe ich damals bemerkt:

Die Kirche – der Lebensvollzug der Gemeinschaft der Gläubigen – ist im katholischen Glaubensverständnis ein Teil der Wirklichkeit des Glaubens, nicht nur ein Instrument zum Glauben oder eine praktische Konsequenz des Glaubens. [...] Der Glaube ist nicht nur eine Idee oder eine Botschaft. Der Glaube ist eine verleiblichte, inkarnierte Lebensrealität.⁷

In diesem Beitrag will ich die Hypothese näher ausarbeiten, dass sich der immer noch kirchentrennende Dissens über die Bedeutung der apostolischen Sukzession nicht primär aus der Amtslehre an sich als isoliertem theologischen Thema, sondern aus der Grunddifferenz bezüglich «Inhalt und Form» erklären lässt.⁸ Die katholische Interpretation des christlichen Glaubens geht immer von Inkarnation, Personifikation und Verleiblichung aus, während die protestantische Interpretation den christlichen Glauben letztlich als Botschaft versteht, die nicht nur zu verkünden, sondern auch zu leben ist, jedoch niemals mit einer konkreten irdischen, verleiblichten Lebenswirklichkeit zusammenfällt.

⁵ Überlegungen (wie Anm. 1), Nr. 4, 6 (Kursivierungen durch den Autor).

⁶ BERND OBERDORFER, Die Einheit sichtbar machen. Anmerkungen zum Dialogpapier der Altkatholischen Kirche in Deutschland und der VELKD, in: IKZ 101 (2011) 9–22, hier 16f.

⁷ PLOEGER, Eucharistie (wie Anm. 2), 33f.

⁸ Eine erste Ausarbeitung dieser Hypothese versuchte ich in: MATTIJS PLOEGER, Geloof dat probeert te begrijpen. Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering, Amersfoort (Merweboek) 2020, 147–151.

2. Ökumenisch-theologische Konvergenzen in der Amtsfrage – und trotzdem verbleibende Fragen

2.1 *Episkopé und apostolische Tradition: Ausweitung der Konzepte*

Die für die Amtstheologie wichtigsten Errungenschaften der ökumenischen Theologie des 20. Jahrhunderts sind methodisch daran zu verdanken, dass Konzepte, die in den konfessionellen Theologien immer schmäler und einseitiger geworden waren, wieder in ihrem breiteren und vielschichtigeren Zusammenhang dargestellt wurden.⁹

Die erste konzeptuelle Ausweitung betrifft das Bischofsamt. Die Sackgasse zwischen episkopalen und nicht episkopalen Kirchen wurde einigermassen durchbrochen durch die Anerkennung der Tatsache, dass es zwar nicht in allen Kirchen einen Bischof (*episkopos*) gibt, dass es jedoch in allen Kirchen Personen und Strukturen gibt zur Ausübung von Verantwortung, Koordination und Leitung (*episkopé*).¹⁰ In der ökumenischen Theologie wird diese Feststellung mit der Anregung verbunden, in allen Kirchen solle die Ausübung von *episkopé* in dreifacher Weise geschehen: persönlich (*personal*), kollegial (*collegial*) und gemeinschaftlich (*communal*).¹¹ Eine – in allen Kirchen nach diesen ökumenischen Prinzipien neu durchdachte und neu gestaltete – Wiederentdeckung des dreifachen Amtes von Bischof, Priester und Diakon wäre wahrscheinlich die Erfolg versprechendste Richtung, in die sich das ökumenische Weiterdenken über das Amt entwickeln könnte.¹²

Die zweite amtstheologische Errungenschaft der ökumenischen Theologie betrifft die Befreiung des Begriffs «apostolische Sukzession» von seiner amtlichen Engführung, durch seine Einbettung in die breitere und von der ganzen Kirche getragene «apostolische Tradition». Damit wurde die Frage, ob eine Kirche (durch ihr Amt) in der apostolischen *Sukzession*

⁹ Vgl. TON VAN EJK, Tekenen van aanwezigheid. Een katholieke ecclesiologie in oecumenisch perspectief, Zoetermeer (Meinema) 2000, 346f.

¹⁰ Die für dieses Thema grundlegende Konsultation wurde dokumentiert in: Commission on Faith and Order, Episkopé and Episcopate in Ecumenical Perspective, Genf (ÖRK) 1980.

¹¹ Commission on Faith and Order, Baptism, Eucharist and Ministry, Genf (ÖRK) 1982, Nr. M 26–27.

¹² A. a. O., Nr. M 28–31. Vgl. MATTIJS PLOEGER, Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology, Groningen (Instituut voor Liturgiewetenschap) – Tilburg (Liturgisch Instituut) 2008, 407–412.504–509.

steht oder nicht, durch die inhaltlich orientierte Frage ergänzt, ob und wie eine Kirche sich zum apostolischen Glauben bekennt, das Evangelium verkündet und je neu interpretiert, Taufe und Eucharistie feiert, das Amt weitergibt, eine Gemeinschaft in Gebet, Liebe, Freude und Leiden ist, sich in den Dienst der Kranken und Bedürftigen stellt, die Einheit der Ortskirchen fördert und von den empfangenen Charismen lebt – kurz, ob und in welcher Weise sie in der apostolischen *Tradition* steht.¹³

2.2 Verbleibende Fragen

Die ökumenisch-theologische Ausweitung herkömmlicher Konzeptionen fordert episkopale Kirchen heraus, ihre Ämter und ihre Apostolizität nicht mehr eng, d. h. bezüglich des Bischofsamts in einer als *pipeline* aufgefasssten Kontinuität, sondern breit aufzufassen, d. h. dass die ganze Kirche in vielfältiger Weise den apostolischen Glauben lebt. Von nicht episkopalen Kirchen fordert sie die Anerkennung, dass auch die persönliche Ausübung der *episkopé*, und zwar durch einen *episkopos*, Teil des Selbstverständnisses aller christlichen Kirchen ist. Und dass die – faktisch oder vermeintlich historische – Kontinuität der bischöflichen Handauflegungen (die apostolische Sukzession) ein sakramentales Zeichen der Weitergabe des ganzen christlichen Glaubens (der apostolischen Tradition) ist.

Anders gesagt: Die Ausweitung der Konzepte stellt zwar die Begriffe «Bischof» und «apostolische Sukzession» in einen breiteren Rahmen, hebt jedoch die Realitäten «Bischof» (als Verkörperung von *episkopé*) und «apostolische Sukzession» (als sakramentales Zeichen von apostolischer Tradition) nicht auf. Die ökumenisch-theologische «Strategie» der erweiterten Perspektive hilft der Ökumene nicht weiter, wenn sie darauf zielen würde, durch *episkopé* den *episkopos* und durch die apostolische Tradition die apostolische Sukzession aus den Augen zu verlieren. Für die orthodoxen und katholischen Kirchen bleiben Bischof und apostolische Sukzession *Aspekte des Glaubens* – nicht mehr, aber auch nicht weniger.¹⁴

Die apostolische Sukzession ist auch dadurch ein Stolperstein, dass die Frage, ob eine Kirche (und das Amt einer Kirche) sich in der Sukzession

¹³ Commission on Faith and Order, Baptism (wie Anm. 11), Nr. M 34.

¹⁴ Vgl. VAN EJK, Tekenen van aanwezigheid (wie Anm. 9), 346–352.

befindet oder nicht, nur mit «ja» oder «nein» beantwortet werden kann.¹⁵ Eine Kirche kann mehr oder weniger aus der apostolischen Tradition heraus leben, ihr Amt kann jedoch nicht nur «ein bisschen» in der apostolischen Sukzession stehen. Wenn die katholische Seite sagen würde: «Wir haben inzwischen gelernt, die Sukzession *als einen Teilapekt* des Amtes zu betrachten, sodass wir das Amt jetzt auch ohne Sukzession anerkennen können», dann würde sie sich damit für die protestantische Option entscheiden. Wenn die protestantische Seite sagen würde: «Wir haben inzwischen gelernt, *die Sukzession* als einen Teilapekt des Amtes zu betrachten, und wollen unser Amt jetzt in die Sukzession einbinden lassen», dann würde sie sich damit für die katholische Option entscheiden. Hier sind keine Kompromisse, Zwischenlösungen oder schrittweisen Annäherungen möglich – das kirchliche Amt steht in der Sukzession oder nicht. Darauf ist die Sukzession ein nicht einfach zu beseitigender Stolperstein.

3. Begriffsklärungen

3.1 Apostolische Sukzession

Wenn ich in diesem Artikel den Begriff «apostolische Sukzession» benutze, ist mir bewusst, dass es sich nur um *einen Teilapekt* (nämlich die faktisch oder vermeintlich historische Kontinuität bischöflicher Handauflegungen) *eines Teilaektes* (nämlich des Amtes) *der apostolischen Tradition* handelt. Weil jedoch diese an sich untergeordnete Frage die Kirchen bis heute trennt, verdient sie immerhin Berücksichtigung, und es ist die kritische Nachfrage relevant, ob sich hinter dieser Frage vielleicht eine zentralere Frage bezüglich Glaube und Kirche versteckt.

3.2 «Katholisch» und «protestantisch»

In diesem Beitrag benutze ich die Begriffe «katholisch» und «protestantisch» nicht in einem konfessionellen Sinn, sondern meine damit konfessionsübergreifende «Typen» christlicher Theologie, Spiritualität und Selbstwahrnehmung. So kann es also auch «katholische» Theologinnen oder Theologen und Gemeindemitglieder innerhalb einer «protestanti-

¹⁵ Dass die Beantwortung dieser Frage nicht in allen Fällen eindeutig ist, bezeugt zum Beispiel die Tatsache, dass die anglikanischen Weihe von der altkatholischen, nicht aber von der römisch-katholischen Kirche anerkannt werden. In beiden Fällen werden sie jedoch (und das ist mein Thema hier) pauschal bejaht bzw. verneint.

schen» Kirche geben – und umgekehrt.¹⁶ Eine derartige konfessionsübergreifende, inhaltliche Benutzung der Begriffe «katholisch» oder «protestantisch» hat eine längere Tradition. So ist es in anglikanischen Kirchen üblich, dass ihre Mitglieder sich selbst als *Protestant*, *Evangelical*, *Liberal* oder *Catholic* beschreiben. Auch in der altkatholischen Theologie wird «katholisch» in einem inhaltlichen und nicht in einem konfessionellen Sinn verstanden.

3.3 «Grunddifferenz»

Dennoch stelle ich zwar nicht Kirchen oder Konfessionen, sondern Auffassungen des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche einander gegenüber, da ich hinter der Beharrlichkeit, mit der das Problem der apostolischen Sukzession von beiden Seiten nicht gelöst wird, eine tiefer liegende Grunddifferenz vermute. In der ökumenischen Theologie kann es hilfreich sein, von einigen wenigen Grunddifferenzen auszugehen, «nicht um die Verschiedenheit zu zementieren, sondern um sie auf bessere Weise zu überwinden».¹⁷ Deshalb sollten Grunddifferenzen nur weitreichende, d. h. mit vielen Aspekten des Glaubens vernetzte und wahrscheinlich eher methodische Unterschiede betreffen. Das folgende Zitat eines lutherischen Ökumenikers beschreibt meine Absicht:

Das gegenwärtige Reden von einer Grunddifferenz und der Versuch, sie zu lokalisieren, ist nur sinnvoll im Kontext des weitreichenden theologischen Konsenses, der heute zwischen den Kirchen zu Tage tritt. Der Kontext ist nicht mehr der der Reflexion der vergangenen Jahrhunderte, die diesen Begriff noch in der Absicht benutzten, die einzelnen konfessionellen Identitäten zu legitimieren. Über eine Grunddifferenz nachzudenken, drängt sich heute angesichts der Fortschritte des theologischen Dialogs zwischen den christlichen Kirchen auf und geschieht vor dem Hintergrund eines Grundkonsenses [...]. Allein in diesem neuen Rahmen kann eine solche Rede einen Sinn haben.¹⁸

¹⁶ Ein Beispiel wird in Abschnitt 6 angegeben.

¹⁷ WALTER KASPER, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg (Herder) 2005, 43. Ursprünglich: DERS., *That They May All Be One. The Call to Unity*, New York (Burns & Oates) 2004.

¹⁸ ANDRÉ BIRMELÉ, *Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen*, Münster (Lit) 2003, 221. Ursprünglich: DERS., *La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris (Cerf) – Genf (Labor et Fides) 2000.

3.4 Ekklesiologie und Eschatologie

Noch ein Weiteres muss klargestellt werden: Ekklesiologische Fragen sind nicht deckungsgleich mit eschatologischen Fragen. Die Frage, ob jemand zu einer Kirche in apostolischer Sukzession gehört oder nicht, ist nicht gleichbedeutend mit den Fragen, ob jemand von Gott geliebt wird, von Christus erlöst worden ist und den Heiligen Geist empfangen hat. «Es kann der Sachlichkeit des Fragens nur schaden, wenn die Frage nach der Kirchengliedschaft immer unmittelbar mit der Frage nach dem Heilsweg der betreffenden Gruppen belastet wird.»¹⁹ Die Amtstheologie und die Ekklesiologie sollten zur Frage, wo der Heilige Geist sonst noch wirkt, offen gehalten werden.²⁰ Wenn der erhöhte Christus der eschatologische Herr des ganzen Kosmos ist oder sein wird, gibt es keinen Bereich, der nicht irgendwie mit Christus verbunden ist oder sein wird.²¹ Die richtige Mitte dieses Fragenkomplexes wird von einem altkatholischen Theologen folgendermassen auf dem Punkt gebracht: *Wir Menschen* sind an die heiligenden Zeichen, die Gott uns gegeben hat, gebunden; natürlich binden sie *Gott nicht*.²²

4. Karl-Heinz Menke: Sakramentalität als Wesen des Katholizismus

4.1 Unterschiedliche Denk- und Lebensformen des Christentums

Der Tenor meiner Hypothese wird kräftig unterstützt durch das provokative²³ Buch «Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus» von Karl-Heinz Menke. Obwohl der römisch-katholische Dogmatiker

¹⁹ JOSEPH RATZINGER, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf (Patmos) 1969, 102f.

²⁰ Vgl. ANDREAS RINKEL, Dogmatische theologie, 4 Bde., o. O. (Eigenverlag: hektographierte Ausgabe) 1956, III, 241.

²¹ Vgl. MATTIJS PLOEGER, Jezus Christus, de kerk en de wereld. Oecumenisch-theologische beschouwingen over «kern» en «marge» in liturgie en ecclesiologie, in: Louis van Tongeren (Hg.), Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid, Heeswijk (Berne) 2009, 195–211.

²² RINKEL, Dogmatische theologie (wie Anm. 20), III, 31, im Kontext der Taufe: «Deze noodzakelijkheid geldt voor ons, mensen; natuurlijk bindt zij God niet. Martelaarschap en votum baptismi zijn bewijs, dat de kerk altijd geloofd heeft, dat God zalig maakt wie Hij wil en dat niet ook Hij aan de tekenen, die hij ons gaf, gebonden is.»

²³ Vgl. KARL-HEINZ MENKE, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg (Pustet) 2012, 8.

(geb. 1950) der «Konsenspapier-Ökumene» – der «Professoren-Ökumene für Ökumene-Professoren» – viel kritischer gegenübersteht als ich selbst,²⁴ gehe ich davon aus, dass er sein Buch als Beitrag an die Ökumene versteht.²⁵

Menke geht davon aus, dass die ökumenische Annäherung im Hinblick auf einzelne theologische Themen irgendwie «das Grundproblem nicht sehen will», weil es zwischen Katholizismus und Protestantismus letztlich um «unterschiedliche Denk- und Lebensformen des Christentums» gehe.²⁶ Dabei definiert Menke die Grunddifferenz folgendermassen: «Auf der einen Seite unvermittelte (pneumatische) Alleinwirksamkeit Gottes; auf der anderen sakramental vermitteltes Bundeshandeln».²⁷ Menke weist darauf hin, dass es bei wirklicher ökumenischer Verständigung nicht darum geht, ob katholische und protestantische Theologen über einzelne Themen vielleicht der gleichen Meinung sind oder zumindest ähnliche Formulierungen benutzen, sondern um die Frage, ob diese Themen im Ganzen des katholischen bzw. protestantischen Denkens den gleichen Stellenwert haben und eine vergleichbare Rolle spielen.²⁸

4.2 Inkarnatorisch gegenüber doketisch

Menke verortet (wie ich auch) die katholisch-protestantische Grunddifferenz in der Akzeptanz bzw. Verwerfung der konkreten, inkarnierten, sakramentalen, Christus vergegenwärtigenden Realität der Kirche. Die protestantische Option belegt er mit dem Ausdruck «ekklesiologischer Doketismus» – eine Wortwahl, die zwar nicht sehr freundlich klingt, jedoch adäquat zum Ausdruck bringt, um welche theologische Differenz es hier geht. Im Gegenzug geht die katholische Option von einer sakramentalen Kirche aus – «sakramental deshalb, weil sie in demselben Masse auf Christus verweist, in dem sie auf Erden sichtbar wird».²⁹

²⁴ A. a. O., 19.

²⁵ Vgl. a. a. O., 8.

²⁶ A. a. O., 8; vgl. 19–21.

²⁷ A. a. O., 8.

²⁸ A. a. O., 21f.

²⁹ A. a. O., 259.

4.3 Inkarnatorisch gegenüber inspiratorisch

Ein roter Faden in Menkes Buch ist die Gegenüberstellung der Begriffe «inkarnatorisch» und «inspiratorisch». Menke sieht die katholische, sakramentale Wirklichkeit der Kirche als eine Fortsetzung der Inkarnation und den Heiligen Geist als denjenigen, der sowohl die Inkarnation als auch die Sakramentalität ermöglicht. Dabei erlangt der Heilige Geist keine vom irdischen und auferstandenen Christus verselbstständigte Funktion, sondern «der Heilige Geist bindet die Kirche an Jesus Christus».³⁰

Geistsendung heisst gerade nicht, dass Christus nach der Himmelfahrt nur noch inspiratorisch statt inkarnatorisch anwesend ist. Im Gegenteil: Der Heilige Geist bewirkt die Sakramentalität der Kirche und ermöglicht so die Selbstüberschreitung der Gläubigen nicht auf ein unsichtbares Absolutum, sondern auf den *inkarnierten Logos* hin.³¹

Der Heilige Geist ist also nicht das pneumatologische im Unterschied zu Jesus Christus als dem inkarnatorischen Prinzip der Kirche, sondern im Gegenteil die Übersetzung der vertikalen Inkarnation des Christusereignisses in die horizontale Inkarnation der Kirche.³²

Dieser katholischen Auffassung der Funktion des Heiligen Geistes, die sakramental und inkarnatorisch ist, stellt Menke die protestantische Interpretation gegenüber, die er «inspiratorisch» nennt. In beiden Fällen handelt es sich um eine reale Pneumatologie, und zwar um das Wirken des Heiligen Geistes nach Christi Himmelfahrt und nach Pfingsten. Dabei ist jedoch die *Art* des Wirkens des Geistes, die *Funktion* der Pneumatologie, grundlegend verschieden. Der protestantischen Auffassung zufolge ist die Präsenz Christi der Präsenz des Geistes gewichen, oder anders gesagt: Die Präsenz Christi ist die Präsenz des Geistes *geworden*.³³ Nach dieser Auffassung handelt Gott seit Himmelfahrt und Pfingsten nicht mehr durch Jesus Christus, sondern durch den Heiligen Geist. Diese Art des Geistwirkens sieht Menke als deckungsgleich mit dem ebenfalls protestantischen Prinzip der unmittelbaren und unsichtbaren «Alleinwirksamkeit Gottes»³⁴ und der protestantischen Tendenz, Gottes Wirken eher individuell als ek-

³⁰ A. a. O., 184.

³¹ A. a. O., 283.

³² A. a. O., 262.

³³ A. a. O., 24.29.

³⁴ A. a. O., 30.61.232 und passim.

klesial aufzufassen.³⁵ Nach katholischer Auffassung ist die Quintessenz der Wirksamkeit des Heiligen Geistes jedoch nicht (nur), dass wir an Christus denken oder bestenfalls mit Christus in Kontakt treten, sondern (vor allem), dass wir in Christus partizipieren, in ihn einverleibt werden.³⁶

4.4 Bewertung

Mit dieser Skizze verbindet Menke Konsequenzen und Beispiele, die in altkatholischer Perspektive nicht immer nachvollziehbar sind. Zu nennen wäre die vielleicht etwas vorschnelle Klassifizierung orthodoxer Theologen im (sonst in Menkes Darstellung prinzipiell protestantischen) Lager der «Inspiration statt Inkarnation».³⁷ Auch ist zu bezweifeln, dass die in einer bestimmten Weise relativierende Betrachtung der Geschlechter, wie sie bei den ökumenisch brisanten Themen Frauenordination und Homosexualität zutage tritt, notwendigerweise ein Beispiel von Doketismus und damit von Protestantisierung ist.³⁸ Ich vermute, dass die Themen Frauenordination und Homosexualität *innerhalb* der katholischen, sakramentalen Auffassung also als «*ein innerkatholisches Problem*»³⁹ betrachtet werden können.⁴⁰ Dennoch bietet Menke mit seiner Unterscheidung von zwei Arten der Pneumatologie eine wichtige Einsicht, die beitragen kann, weiterhin bestehende ökumenische Probleme besser zu verstehen.

5. Joseph Ratzinger: Vergeistigung ist Verleiblichung

In der Theologie des römisch-katholischen Dogmatikers und Fundamentaltheologen Joseph Ratzinger (geb. 1927) – des heutigen Papstes emeritus Benedikt XVI. – spielen biblisch-theologische Motive eine wichtige Rolle. Eines dieser wiederkehrenden Motive ist die Behauptung, dass die Erfüll-

³⁵ A. a. O., 263.275.

³⁶ Vgl. a. a. O., 122.130.

³⁷ A. a. O., 161f. Auch kontrovers (und interessant) ist seine Kritik am Ellipse-Modell im Kirchenraum. Vgl. a. a. O., 283–289.

³⁸ A. a. O., 75–98.

³⁹ Vgl. INTERNATIONALE RÖMISCH-KATHOLISCHE – ALTKATHOLISCHE DIALOG-KOMMISSION, Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht 2009 und 2016, Paderborn (Bonifatius) 2017, 17 (Nr. I 2).

⁴⁰ Vgl. MATTIJS PLOEGER, Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und das Sakrament der Ehe(einsegnung). Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der altkatholischen Kirche und Theologie, in: IKZ 108 (2018) 87–109.

lung des Alten Testamentes in Jesus Christus immer zugleich Vergeistigung und Verleiblichung bedeute.

5.1 Ein biblisch-theologisches Modell, in dem Spiritualisierung zugleich Verkörperung ist

Schon im Alten Testament selbst fängt eine Bewegung an, die als «spiritualisierend» bezeichnet werden könnte. Sie wächst über die buchstäblichen Strukturen der israelitischen Religion hinaus. Neben den erwarteten erlösenden König aus dem Hause Davids stellt Jesaja einen Gottesknecht, der als leidend und sühnend dargestellt wird.⁴¹ Der Opferkult im Jerusalemer Tempel wird vom Psalmisten existenziell und moralisch umgedeutet: Statt Opfer will Gott Gebet und Lobpreis von Menschen empfangen und ein demütiges Herz bei Menschen erkennen.⁴² Auch manche Propheten rufen dazu auf, Gerechtigkeit zu tun statt Opfer zu bringen.⁴³

Diese alttestamentliche Tendenz wird von Jesus Christus aufgenommen, weitergeführt und zutiefst «getan» (vollbracht, erfüllt). Dabei ist dies Ratzinger zufolge keine bis zur Verflüchtigung fortschreitende Spiritualisierung. Es ist Ratzingers biblisch-theologische These, dass Jesus Tempel, Priester und Opfer nicht hinter sich lässt, sondern sie personifiziert und verkörpert. Der Tempel ist nicht weg, sondern Christi Leib ist der Tempel geworden. Priester und Opfer sind nicht verschwunden, sondern Christus ist der Hohepriester, der sich selbst zum Opfer bringt. Die Inkarnation – die auf das Kreuz ausgerichtet ist – ist zugleich die Vergeistigung und die Verleiblichung von Tempel, Priester und Opferkult. Dazu führt Ratzinger oft den Text aus Hebr 10,5–7 an, der Ps 40,6f. folgendermassen zitiert, interpretiert und auf Jesus Christus anwendet:⁴⁴

⁴¹ Vgl. Jes 42,1–7; 49,1–7; 50,4–11; 52,13–53,12.

⁴² Vgl. Ps 50,8–15,23; 51,18f.

⁴³ Vgl. Jes 1,13; Hos 6,6.

⁴⁴ Vgl. JOSEPH RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München (Zink) 1954 [= Diss. München], 242–245; DERS., Das neue Volk Gottes (wie Anm. 19), 79,250–256; DERS., Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln (Johannes) 1981, 95–97; DERS., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg (Herder) 1995, 117,213; DERS., Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg (Herder) 2000, 30–43; DERS., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio, Augsburg (Sankt Ulrich) 2002, 84; DERS., Jesus von Nazareth, 3 Bde., Freiburg (Herder) 2007–2012, hier II, 98,257–259.

Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert,
doch einen Leib hast du mir bereitet;
an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen.
Da sagte ich: Siehe, ich komme –
so steht es über mich in der Schriftrolle –,
um deinen Willen, Gott, zu tun.⁴⁵

Das Gewicht dieser Auffassung liegt darin, dass die existenziellen und ethischen Aspekte des christlichen Glaubens nicht einfach ein moralischer (oder moralisierender) Anhang oder eine (praktische) Folge des (theoretischen) Glaubens sind. Vielmehr gehört das Existentielle und das Ethische zum zentralsten Inhalt des christlichen Glaubens, Jesus Christus. Die prophetische Gerechtigkeit – und das Leiden um der Gerechtigkeit willen – gehören sozusagen zur Ontologie des christlichen Glaubens: Jesus gibt uns dazu nicht nur das *Beispiel*, sondern er ist – mit Leib und Blut, mit Haut und Haar – diese Gerechtigkeit *geworden*.

5.2 Bewertung

Der Grund, warum ich diesen Gedanken hier anführe, liegt darin, dass er die «katholische» Position untermauert, die nicht zwischen Inhalt und Form, zwischen Wesen und Gestalt, wählen will. Vor diesem biblisch-theologischen Hintergrund muss festgestellt werden, dass das Irdische und Leibliche, das Konkrete und Greifbare, für Christen zutiefst Teil der gläubigen Wirklichkeit sind. Personifizierung und Verkörperlichung sind Wesenszüge des christlichen Glaubens.

6. Gerardus van der Leeuw: ein «katholischer» Protestant

6.1 Einführung

Der niederländische reformierte Religionsphänomenologe und «liturgische Theologe» Gerardus van der Leeuw (1890–1950) vertritt eine «katholische» Position, wie ich sie oben (3.2) beschrieben habe.⁴⁶ Der unauflösbar Zusammenhang von Inhalt und Form, Botschaft und Gestalt tritt bei

⁴⁵ Hebr 10,5b–7 (Einheitsübersetzung 2016).

⁴⁶ Es liegt eine neue deutschsprachige Übersicht über van der Leeuws Leben und Werk mit Fokus auf Liturgie vor: LUCA BASCHERA, Einleitung, in: Gerardus van der Leeuw, Liturgik, hg. von Luca Baschera/Ralph Kunz, übers. von Christina Siever, Zürich (TVZ) 2018, 11–48.

van der Leeuw vor allem im Kontext der Liturgie auf. Liturgie ist für ihn stark mit Theologie, vor allem mit der Inkarnation, verbunden. Zudem weisen seine theologischen und liturgischen Einsichten auf seine Vertrautheit und Auseinandersetzung mit anderen Religionen, mit Kunst und mit der modernen Gesellschaft hin.⁴⁷

In der Zwischenkriegszeit war van der Leeuw die führende Persönlichkeit der Liturgischen Bewegung in der niederländischen reformierten (*hervormde*) Kirche. Damals war diese Bewegung, obwohl selbstverständlich rituell-liturgisch ausgerichtet, stark systematisch-theologisch (insbesondere sakramentstheologisch) bestimmt. Nach dem Tod van der Leeuws im Jahr 1950 fiel die «theologische» Liturgische Bewegung nach 1955 auseinander, weil sie sich zunehmend in der Amtsfrage, vor allem im Hinblick auf das Bischofsamt in apostolischer Sukzession, verstrickte.⁴⁸ Die reformierte Synode lehnte 1955 diese Bestrebungen ab. Mehrere Mitglieder der reformierten Liturgischen Bewegung traten anderen – vor allem der anglikanischen und der römisch-katholischen – Kirchen bei. Die meisten derjenigen, die reformiert blieben, gaben ihre katholisierenden Bestrebungen notgedrungen auf.⁴⁹ Wie hätte van der Leeuw sich diesen Entwicklungen gegenüber verhalten? Selbst war er zwar für eine Art Bischofsamt, jedoch gegen die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession, die er ein *adiaphoron* nannte.⁵⁰ Es ist denn auch nicht die Frage der apostolischen Sukzession, sondern die dahinterliegende Frage nach dem Verhältnis von Inhalt und Form, die mich veranlasst, hier van der Leeuw ins Spiel zu bringen.

⁴⁷ Vgl. MARCEL BARNARD, De dans kan niet sterven. Gerardus van der Leeuw (1890–1950) herlezen, Zoetermeer (Meinema) 2004.

⁴⁸ Vgl. J. [HANS] KRONENBURG, Episcopus oecumenicus. Bouwstenen voor een theologie van het bisschopsambt in een verenigde reformatoerse kerk, Zoetermeer (Meinema) 2003 [= Diss. Utrecht], 83–150.

⁴⁹ Gleichzeitig wurde diese «theologische» Liturgische Bewegung von einer eher «musisch» orientierten (poetischen und kirchenmusikalischen) Liturgischen Bewegung abgelöst, die bis heute die protestantische Liturgische Bewegung in den Niederlanden prägt. Vgl. W. G. OVERBOSCH, Zo gezegd. Gebundelde overwegingen, Zoetermeer (Boekencentrum) 1998, 139–152.

⁵⁰ KRONENBURG, Episcopus oecumenicus (wie Anm. 48), 115. Ein *adiaphoron* ist ein theologisches Thema, dessen Annahme oder Verwerfung keine entscheidende Bedeutung hat bezüglich der Rechtgläubigkeit der betreffenden Person und keine Folgen hat für die volle Kirchengemeinschaft.

6.2 Eine neue Reformation

Die Thematik «Inhalt und Form» kommt – als ökumenisches Problem – zur Sprache, als van der Leeuw seine liturgische Arbeit gegen den heftigen Angriff des reformierten Theologen und Pfarrer Oepke Noordmans (1871–1956) verteidigen muss. Noordmans, der sich als Puritaner definiert, vertritt bis in seine Wortwahl hinein die «protestantische» Ansicht, dass der christliche Glaube eine Botschaft sei, die sich nur fragmentarischer Formen bediene.⁵¹ Den Gedanken, dass Inhalte des Glaubens sich in (normativen) Formen «inkarnieren», verwirft er. «Auf Golgatha vergeht jede Gestalt und jede Form.»⁵² Das Einzige, was Christen zwischen Himmelfahrt und Eschaton haben, ist das Wort und den Geist. Van der Leeuw reagiert auf diesen Angriff zuallererst damit, dass er Noordmans dankt, Fragen der Liturgie *theologisch* aufgegriffen zu haben. Allzu oft würde Liturgie lediglich als Äusserlichkeit, als etwas Nichttheologisches betrachtet. Diese Anerkennung der Liturgie als *locus theologicus* durch beide Theologen führte zu einer längeren Debatte.⁵³

Noordmans wirft van der Leeuw vor, dass die Theologie der Liturgischen Bewegung nicht bei der Reformation stehen bleibe. Darauf reagiert van der Leeuw in zweifacher Weise. Erstens kritisiert er, dass Noordmans die Reformation fast ausschliesslich im Sinne eines Puritanismus interpretiert. Für die Theologie der Liturgischen Bewegung sieht van der Leeuw sehr wohl einen Platz innerhalb des Protestantismus.⁵⁴ Van der Leeuw will nicht nach «Rom»; von der Orthodoxie kann er viel lernen, aber er bekennt sich zum Abendland. Dennoch bestätigt er, zweitens, Noordmans' Wahrnehmung, dass die Reformation für die Liturgische Bewe-

⁵¹ Vgl. OEPKE NOORDMANS, Mysterie of boodschap, in: Eltheto 89 (1935) 131–140; zitiert nach: DERS., Verzamelde werken, 11 Bde., Kampen (Kok) 1978–2004, hier IV, 180–190.

⁵² OEPKE NOORDMANS, Liturgie, Amsterdam (Holland) 1939; zitiert nach: NOORDMANS, Verzamelde werken (wie Anm. 51), VI, 94: «Op Golgotha vergaan alle gestalten en alle vormen».

⁵³ GERARDUS VAN DER LEEUW/OEPKE NOORDMANS/W. H. VAN DE POL, Liturgie in de crisis, Nijkerk (Callenbach) 1939; zitiert nach: NOORDMANS, Verzamelde werken (wie Anm. 51), VI, 165.

⁵⁴ Vgl. VAN DER LEEUW/NOORDMANS/VAN DE POL, Liturgie in de crisis (wie Anm. 53), 184–185; die Antwort von Noordmans findet sich a. a. O., 200.

gung nicht das letzte Wort hat. Van der Leeuw sehnt sich nach «einer neuen Reformation» auf der Grundlage einer sakramentalen Theologie.⁵⁵

6.3 Inhalt und Form

Die Einheit von Inhalt und Form beruht nach van der Leeuw erstens auf der Schöpfung: «Schöpfung ist – wie Noordmans sagt – Kritik, Scheidung. Gott schied das Licht von der Finsternis. Aber [Schöpfung] ist auch – und das vergisst Noordmans – Gestaltung, Formation.»⁵⁶ Für van der Leeuw hat die Schöpfung erstens positive Bedeutung: Gott hat die Welt gut geschaffen. Aber der eigentliche Grund, warum van der Leeuw die Schöpfung (*schepping*) prinzipiell positiv betrachtet, ist die Neuschöpfung (*herschepping*) in Jesus Christus. Die Fleischwerdung des Wortes, die Menschwerdung Gottes, sei der Grund, warum die Schöpfung nicht mehr primär unter dem negativen Vorzeichen des Sündenfalls, sondern primär unter dem positiven Vorzeichen der Erlösung stehe. Bei van der Leeuw wird «Schöpfung» immer mit «Inkarnation» zusammengedacht.⁵⁷

Noordmans allerdings betrachtet «Schöpfung» immer unter dem Vorzeichen des «Sündenfalls»,⁵⁸ wie in diesen charakteristischen Sätzen: «[Die Bibel] fängt mit [der Schöpfung] an, jedoch ohne uns sonst noch etwas darüber zu erzählen. Sie sagt nur, dass alles gut war. Damit haben wir dann einen Massstab bekommen, um zu sehen, dass alles gefallen ist.»⁵⁹ Noordmans kennt zwar den Begriff Neuschöpfung, er verbindet ihn jedoch nicht mit der Menschwerdung, sondern mit dem Wirken des Heili-

⁵⁵ VAN DER LEEUW/NOORDMANS/VAN DE Pol, Liturgie in de crisis (wie Anm. 53), 182: «een nieuwe hervorming».

⁵⁶ GERARDUS VAN DER LEEUW, Inleiding tot de theologie, Amsterdam (Paris) 1935, 119: «Schepping is, zoals Noordmans zegt, critiek, scheiding. God scheidde het licht van de duisternis. Maar zij is ook – en dat vergeet Noordmans – vorming, formatie».

⁵⁷ Vgl. VAN DER LEEUW, Inleiding tot de theologie (wie Anm. 56), 119; DERS., Liturgiek, Nijkerk (Callenbach) 1940, 17; DERS., Sacramentstheologie, Nijkerk (Callenbach) 1949, 224f.

⁵⁸ VAN DER LEEUW/NOORDMANS/VAN DE POL, Liturgie in de crisis (wie Anm. 53), 198.201.

⁵⁹ OEPKE NOORDMANS, Herschepping, Zeist (NCSV) 1934; zitiert nach: NOORDMANS, Verzamelde werken (wie Anm. 51), II, 246: De bijbel «begint er mee, maar zonder ons er verder iets van te vertellen. Alleen zegt hij dat alles goed was. Daarmee hebben wij dan een maatstaf in handen om te zien, dat alles gevallen is»; vgl. a. a. O., 250–259.

gen Geistes.⁶⁰ Dabei ist für Noordmans die Neuschöpfung keine Rehabilitation der Schöpfung, sondern etwas Neues: «Die Natur wird nicht gesund [...], sondern es wird geistlich über sie gerichtet, bis sie eine andere geworden ist».⁶¹ Schöpfung und Neuschöpfung stehen «als göttliche Urteile einander gegenüber».⁶²

Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen den beiden Theologen hat für das Verhältnis von Inhalt und Form weitreichende Konsequenzen. Während Noordmans irdischen, leiblichen Formen alle Normativität abspricht, kann van der Leeuw, etwa im Kontext der Kunst, schreiben: «Es muss möglich sein, es kann möglich sein, im Menschenwerk der Schönheit die Züge von Gottes Werk zu erkennen, wenn Gott seiner irdischen Schöpfung Züge seines eigenen Bildes gegeben hat.»⁶³ Und im Kontext der Liturgie: «Gott verkehrt mit uns unter bestimmten Gestalten; seine Offenbarung ist nicht ein unnennbares und unfassbares innerliches Licht, eine unhörbare innerliche Stimme, sondern sie zeigt ein Gesicht.»⁶⁴

Van der Leeuw scheut sich nicht, für die von der Inkarnation her interpretierte Schöpfung den Begriff «analogia entis» zu benutzen. Gerade weil es nicht um Natur im philosophischen Sinn, sondern um Schöpfung und Neuschöpfung im christlichen Sinn geht, kann er festhalten, dass es zwischen «analogia entis» und «analogia fidei» keinen Gegensatz gebe.⁶⁵ Bei aller positiven Haltung der Schöpfung gegenüber verliert van der Leeuw nicht aus den Augen, dass dieses Gesicht, diese Gestalt der Inkarnation, Jesus Christus ist – der Diener, der Gekreuzigte.

Die Schöpfung beginnt, wenn Gott zu sprechen beginnt, [sie fängt an] mit dem Logos, den wir in der Gestalt des Dienstknechts auf Erden erscheinen sehen.⁶⁶

⁶⁰ NOORDMANS, Herschepping (wie Anm. 59), 299f. Dies scheint Menkes These über «Inkarnation» und «Inspiration» zu bestätigen; siehe oben, Abschnitt 4.3.

⁶¹ A. a. O., 302: «De natuur geneest niet [...], maar zij wordt geestelijk geoordeeld tot ze een andere is geworden».

⁶² A. a. O., 303: «schepping en herschepping als goddelijke oordelen tegenover elkaar».

⁶³ G. VAN DER LEEUW, Wegen en grenzen, Amsterdam (Paris) 1948, 471.

⁶⁴ VAN DER LEEUW, Liturgiek (wie Anm. 57), 14: «God verkeert met ons onder bepaalde gestalten; zijn openbaring is niet een onnoembaar en ontastbaar innerlijk licht, een onhoorbare innerlijke stem, maar zij toont een gelaat».

⁶⁵ VAN DER LEEUW, Sacramentstheologie (wie Anm. 57), 271f.

⁶⁶ VAN DER LEEUW, Inleiding tot de theologie (wie Anm. 56), 119: «De Schepping begint wanneer God begint te spreken, met den Logos, dien wij in de gestalte van den dienstknecht op aarde zien verschijnen».

Aber in der Inkarnation liegt gleich das dialektische Prinzip. Die Gestalt, die Gott annimmt, ist eine gebrochene Gestalt [...]. Die Form, die uns im Gottesdienst gegeben ist, ist eine gebrochene Form.⁶⁷

Die Gebrochenheit der Form bedeutet jedoch keine Unmöglichkeit der Form. Die Kenosis des Herrn geht nicht so weit, dass «auch die einzige Form, die nach christlichem Verständnis Bestand hat», nämlich Jesus Christus, sich verflüchtigen würde. Dann wären wir tatsächlich von Gott «in einer leeren Welt alleine gelassen» mit nichts anderem als «einem Wort, das nur Klang sein kann». Diese Auffassung – wohl bemerkt: eigentlich die von Noordmans – nennt van der Leeuw «christlichen Nihilismus».⁶⁸

6.4 Bewertung

Bei van der Leeuw und Noordmans begegnet uns die in diesem Beitrag untersuchte Grunddifferenz zwischen dem «katholischen» und dem «protestantischen» Prinzip bezüglich Inhalt und Form. Weil es sich hier um zwei reformierte Theologen – aus der gleichen Kirche und aus der gleichen Zeit – handelt, ist damit zugleich erwiesen, dass es hier nicht um eine antiökumenische, konfessionelle Grenzen verfestigende Arbeit geht, sondern um die Offenlegung prinzipieller theologischer Grundoptionen, die das Verstehen von andauernden ökumenischen Problemen erleichtern.

Die «protestantische» Position von Noordmans betrachtet den christlichen Glauben als eine Botschaft, die mündlich verkündet werden soll. Sie sieht irdische, leibliche – darunter auch liturgische – Formen als letztendlich bedeutungslos, ja möglicherweise als gefährlich an, weil die Natur oder die Schöpfung immer als Gegensatz zur Erlösung oder zur Neuschöpfung gesehen wird. Die «katholische» Position van der Leeuws hingegen betrachtet den christlichen Glauben als eine geistige und verleiblichte Lebenswirklichkeit, die sich in Worten, aber auch in Formen zeigt. Dabei wird die Schöpfung immer in Kontinuität mit der Inkarnation verstanden, sodass irdische, leibliche – und deshalb auch liturgische – For-

⁶⁷ VAN DER LEEUW, Liturgiek (wie Anm. 57), 16: «Maar in de Incarnatie ligt tevens het dialectisch beginsel. De gestalte, die God aanneemt, is een gebroken gestalte (...). De vorm, die ons in den eeredienst is gegeven, is een gebroken vorm». Vgl. VAN DER LEEUW, Sacramentstheologie (wie Anm. 57), 270f.

⁶⁸ VAN DER LEEUW, Sacramentstheologie (wie Anm. 57), 272: «dat [...] ook de enige vorm, die in christelijken zin bestand heeft [...], verdwijnt en wij alleen gelaten worden in een lege wereld met een woord, dat slechts klank kan zijn»; «christelijk nihilisme».

men wirkliche Träger von göttlicher und gott-menschlicher Bedeutung sein können.

7. Melanie Ross: Überwindung der Dichotomie?

7.1 Evangelikal und liturgisch

Am Ende dieses Beitrags sollten meine Erörterungen etwas relativiert werden anhand eines Buches, das ausdrücklich der Dichotomie zwischen evangelikal (*evangelical*) und liturgisch (*liturgical*) trotzen will.⁶⁹ Dabei gehe ich davon aus, dass mit *evangelical* ungefähr das gemeint ist, was ich als protestantische Option bezeichnet hatte, während *liturgical* das sakramentale katholische Prinzip abdeckt.

Die Autorin des genannten Buches, Melanie Ross, ist eine Grenzgängerin zwischen zwei Welten: Sie ist *evangelical* und zugleich Assistenzprofessorin für *liturgical studies* an der Yale Divinity School in den USA. Ihr Buch ist aufgrund der Irritation darüber entstanden, dass die Vertreterinnen und Vertreter der *liturgical theology* – sie zitiert bekannte Namen wie David W. Fagerberg, Graham Hughes, Aidan Kavanagh, Gordon W. Lathrop, Nathan D. Mitchell, James F. White – die evangelikale liturgische Tradition oft in einer pauschalen Weise verwerfen. Ross' Buch ist zuallererst ein Plädoyer für ein vertieftes Verständnis des evangelikalen liturgischen und liturgisch-theologischen Anliegens. Ob damit auch das im Titel und in der Einführung erklärte Ziel – das «Trotzen» (*defying*) und möglicherweise Überwinden der Dichotomie zwischen dem Evangelikalen und dem Liturgischen – erreicht wird, muss jedoch bezweifelt werden. Denn da, wo Ross für eine Annäherung zwischen dem Evangelikalen und dem Liturgischen plädiert, fasst sie das Liturgische so auf, wie es kein Vertreter der «katholischen» Position tun würde oder akzeptieren könnte.

Ross weist zu Recht darauf hin, dass es (zum Beispiel theologisch und gesellschaftlich) nicht hilfreich sei, ständig in Dichotomien zu denken; es führe weiter, *common ground* zu entdecken.⁷⁰ Nicht zuletzt durch eigene Erfahrung in persönlichen Begegnungen bin ich überzeugt, dass die wichtigste gemeinsame Grundlage zwischen evangelikal und sakramental Denkenden in der Beziehung zur lebendigen Person Jesus Christus zu

⁶⁹ MELANIE C. ROSS, *Evangelical versus Liturgical? Defying a Dichotomy*, Grand Rapids (Eerdmans) 2014.

⁷⁰ Vgl. a. a. O., 125–129.

finden ist. Weiter verbindet uns die Überzeugung, dass Liturgie niemals bloss aus einem routinemässigen *going through the motions* bestehen kann, sondern mit persönlicher Erfahrung verbunden zu sein hat.

Dennoch folgt hier nicht die von mir erhoffte Relativierung meiner These, sondern eine weitere Bestätigung. Das Evangelikale steht hier für das protestantische Prinzip, das davon ausgeht, dass alle Formen, selbst wenn sie sakramental sind, letztendlich relativ und austauschbar sind, weil es im christlichen Glauben allein um die Botschaft von Jesus Christus geht.

7.2 *Das Sakramentale als liturgische Option*

Nach Ross stimmen die liturgischen Feiern von evangelikalen und liturgischen Kirchengemeinden mehr miteinander überein als (auch in der Liturgiewissenschaft) angenommen. Mit zwei Fallstudien will sie veranschaulichen, dass sich hinter evangelikalen Gottesdienstformen fast alle trinitarischen, christozentrischen, ekklesiologischen, biblisch-theologischen und liturgisch-theologischen Ausgangspunkte verbergen, die für liturgische Kirchengemeinden und ihre liturgische Theologie massgeblich sind.⁷¹

Dabei fällt auf, dass sich Ross hauptsächlich auf das bezieht, was sie *Protestantism* nennt. Ross zufolge sind sowohl das Evangelikale als auch das Liturgische im Wesentlichen lediglich Varianten von *Protestant liturgical traditions*.⁷² Die für den vorliegenden Beitrag relevante Konsequenz dieser Betrachtungsweise ist,⁷³ dass Ross vorschnell zum Schluss gelangt, dass sich das Evangelikale und das Liturgische zwar in der äusserlichen *Form*, nicht aber im wesentlichen *Inhalt* unterscheiden. Dazu muss sie behaupten, das Sakramentale (die Sakramente und die Sakramentalität) sei lediglich eine liturgische Option und nicht ein Wesenzug des christlichen Glaubens. Ob Sakamente regelmäßig gefeiert werden oder nicht, ist für Ross lediglich eine Sache unterschiedlicher *liturgical systems*.⁷⁴ Der Ausdruck *a sacramental church* bedeutet nicht mehr als eine Kirchge-

⁷¹ Vgl. a. a. O., 32–55.104–124.

⁷² A. a. O., 28; vgl. 18.29.49.53.

⁷³ Eine andere Konsequenz ist, dass Ross *liturgical* fast ausnahmslos mit liberal gleichsetzt. Vgl. z.B. A. a. O., 26.48–54.126. Das mag dem Kontext des US-amerikanischen *Protestantism* entsprechen, es gilt jedoch nicht allgemein für die Liturgische Bewegung oder für alle Kirchen, die ein liturgisches Prinzip kennen.

⁷⁴ A. a. O., 102.122.

meinde, die sakramentale liturgische Formen begeht.⁷⁵ Selbst Taufe und Eucharistie werden durchaus als rituelle Formen oder als Aspekte von *church order* eingestuft – und manchmal der Glaubenswirklichkeit (Glaube, Wiedergeburt, persönliche Verbindung mit Christus, Wirkung des Heiligen Geistes) gegenübergestellt.⁷⁶

Es ist deutlich, dass mit einer solchen Auffassung die Dichotomie zwischen dem Evangelikalalen und dem Liturgischen relativ einfach zu überwinden ist. Leider wird dabei – in ähnlicher Weise, wie Ross den liturgischen Theologen vorwirft, die evangelikale Tradition nicht ernst zu nehmen – die liturgische Theologie verkannt. Die Theologie der Liturgischen Bewegung ging (und geht) nicht von liturgischen Formen aus, die man eventuell feiern oder unterlassen könnte. Sie entstammt der Wiederentdeckung einer biblisch-patristschen Auffassung des christlichen Glaubens, die nicht weniger als Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Sakramentstheologie – und demzufolge auch Liturgie – umfasst.⁷⁷ Das genuin Liturgische, auch wenn es sich innerhalb des *Protestantism* befindet, ist wesentlich nicht von einem «protestantischen» sondern «katholischen» Geist durchtränkt.⁷⁸

7.3 *Der Heilige Geist als Sieger über liturgischen Formen*

Statt der Dichotomie zu trotzen, bestätigt das Buch von Ross Menkes These, dass die Wirkung des Heiligen Geistes im protestantischen Denkmodell eine andere Funktion hat als im katholischen.⁷⁹ Bei Ross ist der Heilige Geist konsequent derjenige, der den Glauben und den Kontakt mit Christus realisiert, und zwar in unmittelbarer Weise. Für ein Handeln des Geistes in und durch irdische, menschliche (liturgische) Formen – und

⁷⁵ Vgl. a. a. O., 46.

⁷⁶ Vgl. a. a. O., 24–25.47.52–53.62.76–78.97–99.121.131.

⁷⁷ Vgl. MATTIJS PLOEGER, Het «onliturgische» karakter van de Liturgische Beweging, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 61 (2007) 109–122.

⁷⁸ Die Begründung eines nicht sakramentalen Christentums mit dem Johannes-evangelium – vgl. Ross, *Evangelical versus Liturgical?* (wie Anm. 69), 91–101 – kommt mir seltsam vor. Es wird noch seltsamer, wenn man bedenkt, dass im evangelikalalen Kontext gerne eine klare Botschaft aus der Schrift abgeleitet und Nichtevangelikalalen Untreue gegenüber der Bibel vorgeworfen wird. Vgl. a. a. O., 48–54.73.122.132–134. Wenn es jedoch um *church order*, Sakrament und Liturgie geht, ist die Schrift plötzlich für viele Interpretationen offen. Vgl. a. a. O., 96.100.102.

⁷⁹ Siehe oben, Abschnitt 4.3.

damit für das sakramentale Prinzip – ist in diesem Buch kein Platz. Im Gegenteil: Es ist ständig die Rede davon, dass der Geist den Menschen sozusagen aus dem Ritual befreie.⁸⁰

7.4 Bewertung

Ross gelingt es, die Legitimität der evangelikalen Liturgie und ihrer Theologie gegen allzu pauschale Verwerfungen vonseiten der liturgischen Theologie aufrechtzuerhalten. Aus evangelikaler Perspektive muss es unerträglich sein, wenn alles, wofür man steht, mit dem Ausdruck *catholic exceptions* belegt wird. Das heisst: Evangelikalen und anderen nicht katholischen Formen und Inhalten wird ein Existenzrecht zugesprochen, nicht weil sie an und für sich gut sind, sondern weil sie dem Katholischen als heilsame Korrekturen dienen können.⁸¹ Es ist unerträglich, aber zugleich unvermeidlich. Denn es geht hier nicht um freundlichen Umgang, sondern darum, dass wir einander helfen, Klarheit in der Frage zu schaffen, weshalb es Denk- und Lebensformen des Christlichen gibt, die nur begrenzt miteinander zu vereinbaren sind. Das Evangelikale ist nur dann mit dem Liturgischen zu vereinbaren, wenn sich das Liturgische seiner sakramentalen Bedeutung entledigt und deshalb nur als Form und nicht als Inhalt angesehen wird.

8. Schlussbemerkungen

8.1 Inkarnation

Die Grundlage der «katholischen» Auffassung von Sakramentalität und damit von der untrennbaren Verbindung zwischen Inhalt und Form ist mit der Inkarnation gegeben. Der ewige Sohn Gottes hat Fleisch und Blut angenommen. Gott ist nicht nur scheinbar oder oberflächlich, sondern wirklich und bis zum Tode in das irdische, leibliche, menschliche Dasein eingetreten.

⁸⁰ Vgl. Ross, Evangelical versus Liturgical? (wie Anm. 69), 62.68.98.102.104. 116f.119.

⁸¹ A. a. O., 80–83.124. Der Ausdruck *catholic exceptions* stammt von GORDON W. LATHROP, *Holy Things. A Liturgical Theology*, Minneapolis (Fortress) 1993, 157–158.221. Dazu bearbeitete Lathrop den Ausdruck *critical exceptions* von GEOFFREY WAINWRIGHT, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, London (Epworth) 1980, 244.249.

Diese Glaubenswirklichkeit wird im «protestantischen» Modell nur auf Jesus Christus bezogen. Die Inkarnation ist Voraussetzung für und Einführung in das Leben und Wirken des Erlösers, das sich hauptsächlich am Kreuz (oder in Tod und Auferstehung) vollzieht. Die Botschaft dieser Erlösung soll verkündet werden.

Für das «katholische» Verständnis vom christlichen Glauben reicht die Bedeutung der Inkarnation weiter. Gott ist Mensch geworden; Gott hat sich in Jesus Christus den Menschen unmittelbar zugewandt; Christus hat Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen und zwischen Menschen untereinander gestiftet; diese Gemeinschaft (die Kirche) ist sein Leib; in Taufe und Eucharistie werden Menschen in Christus einverleibt und gehören mit ihm zum «ganzen Christus» (*totus Christus*). Dabei bleibt Christus immer das Haupt (und damit das Gegenüber) des Leibes (der Kirche); dies schliesst jedoch nicht aus, sondern ein, dass die Glieder des Leibes durch die sakramentale Initiation (Katechese, Glaubensbekenntnis, Taufe, Firmung, Kommunion) ontologisch mit dem Haupt des Leibes verbunden sind. Nach «katholischem» Verständnis ist also die Bedeutung der Inkarnation nach Christi Himmelfahrt nicht vollendet. Gott hat die «Kirche auf seine Apostel gegründet um sie zu einem bleibenden Zeichen seiner Präsenz in Christus zu stellen».⁸² In den Sakramenten und in der caritativen Fürsorge ist die erlösende, Gemeinschaft stiftende, heilende und nährende Präsenz Jesu Christi am leiblichsten zu spüren.

Wie van der Leeuw erklärt, ist «Schöpfung» dank der Inkarnation (die immer mit den anderen erlösenden Aspekten des Lebens und Wirkens Jesu Christi zusammengedacht zu werden hat) kein negativer Begriff; irdische, leibliche Formen haben das Potenzial, göttliche Präsenz zu vermitteln. Dabei bleibt «Gebrochenheit» eine theologisch wichtige Kategorie: einerseits weil die Sünde auch in der versöhnnten Gemeinschaft weiterwuchert, andererseits weil der Erlöser selbst eine «gebrochene Form» angenommen hat – er ist gekommen in der Gestalt des Dienenden und des Leidenden.

Die Christuspräsenz soll deshalb in der Kirche nicht zum Triumphalismus ausgenutzt werden. Mit diesem Vorbehalt wird jedoch die Christuspräsenz nicht weniger, sondern mehr; sie wird eine Wirklichkeit, die–

⁸² So die Präfation an allen Apostelfesten im Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, Baarn (Gooi en Sticht) 1993, 246: «Gij [...] hebt uw kerk op uw apostelen gegrondvest om haar te stellen tot een blijvend teken van uw Aanwezigheid in Christus».

nicht zuletzt sakramental-liturgisch – irdisch-leiblich – vermittelt wird. Die sakumentalen «Formen», vor allem die Taufe und die Eucharistie, sind nicht «nur äusserliche» Formen, die man beliebig (wie bei Ross abhängig vom *liturgical system*) vollziehen oder unterlassen kann. Sie bewirken, was sie bedeuten. Inhalt und Form sind untrennbar verbunden.

8.2 Pneumatologie

Die ökumenische Theologie des 20. Jahrhunderts hat die Rolle des Heiligen Geistes, auch in der Liturgie und der Sakramentstheologie, wiederentdeckt. Die neue Betonung der Epiklese im Westen ist davon der bekannteste liturgische Ausdruck. Was auf den ersten Blick eine ökumenische Errungenschaft zu sein scheint, könnte jedoch bei näherer Betrachtung in gewisser Weise eine Vertuschung bleibender Unterschiede sein. Wie Menke erklärt, findet die Wirkung des Heiligen Geistes nach «katholischer» Auffassung immer in inkarnatorischer, verleiblicher und ekcllesialer Weise statt, während die «protestantische» Auffassung die Kommunikation mit Christus, auch im Abendmahl, eher individuell-inspiratorisch versteht; in der protestantischen Lehre und Praxis bleibt ein gewisses Unbehagen mit dem konkreten Brot und Wein stets spürbar. Nach «katholischer» Auffassung bezeugt die Epiklese den unlösbaren Zusammenhang des Heiligen Geistes mit dem inkarnierten Jesus Christus. Das bedeutet *nicht*, dass die Präsenz Christi in der Eucharistie lediglich spiritueller Art ist – dies käme einer Fehlinterpretation der («katholischen») Bedeutung der Epiklese gleich.

Diese von Menke festgestellte und bei Ross bestätigte Unterscheidung zwischen inkarnatorisch und inspiratorisch erläutert, warum die Handauflegung bei der Ordination nach katholischer Auffassung nicht (und nach protestantischer Auffassung oft)⁸³ als Segen verstanden wird. Bei der Ordination wird um den Heiligen Geist gebetet, und es werden die Hände aufgelegt, *um das Amt weiterzugeben*. Die eigentliche Ordination ist nicht Auftrag, Sendung und Segen (obwohl sie nicht von diesen Aspekten losgelöst werden darf), sondern Weitergabe der sakumentalen Wirklichkeit der Christuspräsenz. Die Ordination – wie die anderen Sakamente und die

⁸³ So z. B. bei ULRICH H. J. KÖRTNER, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konzess- zum Differenzmodell, Göttingen (Vandenhoeck) 2005, 191f. Körtner's Buch ist wie ein protestantischer Kontrapunkt zu Menke; vgl. MENKE, Sakumentalität (wie Anm. 23), 22.

ganze Sakramentalität der Kirche – setzt die von Christus selbst stammende, über die Apostel und ihre Nachfolger weitergegebene Wirklichkeit fort, dass Christus präsent ist.

8.3 «*Esse*» oder «*bene esse*»?

Klassische Aussagen der katholischen Sakramentstheologie, wie *Christus est qui baptizat, ex opere operato* und der *character indelebilis*, sind dazu da, die Zuverlässigkeit der Sakramentenspendung für die Kirchenmitglieder sicherzustellen.⁸⁴ Diese Aussagen werden von der protestantischen Theologie oft verworfen. Gleichwohl dienen sie der Objektivität. Diese Objektivität dient jedoch nicht der Selbstlegitimierung von Amtsträgern, die schlecht predigen, unkonzentriert zelebrieren oder unchristlich leben, sondern der Objektivität im Sinne der Zuverlässigkeit von Christi Präsenz zugunsten aller Kirchenmitglieder, auch wenn manche Amtsträger selbst nicht würdig sind.

Ein wenig provozierend könnte deshalb gesagt werden, dass das Bischofsamt in apostolischer Sukzession nicht notwendigerweise zum «*bene esse*» der Kirche gehöre, wohl aber zum «*esse*». Üblicherweise werden diese dem anglikanischen ökumenisch-theologischen Jargon entstammenden⁸⁵ Begriffe umgekehrt verwendet. Es wird dabei angenommen, dass das Bischofsamt zum «*bene esse*» der Kirche beitrage, aber ob es konstitutiv für das Kirche-Sein ist («*esse*»), steht zur Diskussion.⁸⁶ Mit meiner rhetorisch verstandenen Umkehrung soll angedeutet werden, dass die apostolische Sukzession nach katholischer Auffassung zum *Wesen* der Kirche gehört, aber nicht garantiert, dass die Kirche, die Amtsträger und alle anderen Getauften alles *gut* machen. Um es mit dem ebenfalls zum ökumenisch-theologischen Sprachgebrauch gehörenden Ausdruck «Ga-

⁸⁴ Vgl. RINKEL, Dogmatische theologie (wie Anm. 20), III, 254f.268.275–277; IV, 163.

⁸⁵ Vgl. MARTIEN PARMENTIER, Porvoo and episkope – episcopacy, in: ders. (Hg.), The Ecumenical Consistency of the Porvoo Document, Amersfoort (Oud-Katholiek Boekhuis) 1999, 6–11, hier 7f.

⁸⁶ Es «bleibt die Frage der altkatholischen Theologie bestehen, wie das Bischofsamt in seiner Zeichenhaftigkeit in den Spannungsbogen zwischen «*esse*» und «*bene esse*» der Kirche einzuordnen ist». GÜNTER ESSER, Anmerkungen zum altkatholisch-lutherischen Dialog, in: Hans Gerny u. a. (Hg.), Die Wurzel aller Theologie: *Sentire cum Ecclesia*, FS Urs von Arx, Bern (Stämpfli) 2003, 348–365, hier 364.

rantie» zu sagen:⁸⁷ Die apostolische Sukzession ist eine Garantie, dass Christus anwesend ist (vgl. «esse»), aber keine Garantie, dass Christus von den Amtsträgern korrekt, vollständig und überzeugend vermittelt wird (vgl. «bene esse»).

8.4 Fazit

Aufgrund der Argumentationslinie dieses Beitrages würde ich die apostolische Sukzession im «katholischen» Denken in folgender Weise einordnen. Erstens soll sie unter den – realen und wichtigen – Errungenschaften der ökumenischen Theologie relativiert werden: Die apostolische Sukzession soll in die apostolische Tradition eingebettet werden.⁸⁸ Nichtsdestotrotz soll sie, zweitens, als real existierendes ökumenisches Problem anerkannt werden.⁸⁹ Ihre Bedeutung kann, drittens, nicht darin gesehen werden, dass sie – und sie alleine – die Garantie dafür ist, dass alles in der Kirche nach Gottes Willen geschieht.⁹⁰

Warum ist die apostolische Sukzession dennoch ein unverzichtbarer Aspekt von Glaube und Kirche? Weil sie ein Aspekt, Ausdruck und Beispiel dessen ist, dass christlicher Glaube nicht nur eine Botschaft ist, die verkündet werden soll, sondern eine verleiblichte Lebenswirklichkeit. Der Heilige Geist setzt die Präsenz des menschgewordenen Gottes in irdischen, leiblichen und persönlichen Formen fort. Deshalb bleibt etwas *an sich* so relativ Unwichtiges wie der Teilaspekt (die apostolische Sukzession) eines Teilaspektes (des ordinierten Amtes) der apostolischen Tradition immerhin ein Lackmustest für die «katholische» Interpretation des christlichen Glaubens.

Wenn diese Einsichten stimmen, wird das ökumenische Gespräch über das Thema «apostolische Sukzession» nicht weiterkommen, so lange es nur im Rahmen der Amtstheologie angesprochen wird. Vielversprechender ist es, die darunterliegende Frage zu thematisieren, inwieweit sich die Kirchen einander annähern können in der Frage von Inhalt und Form. Eine Annäherung in der Frage der apostolischen Sukzession wird erst dann möglich sein, wenn sich Kirchen verständigen über ihre Theologie

⁸⁷ COMMISSION ON FAITH AND ORDER, Baptism (wie Anm. 11), Nr. M 38; vgl. VAN EJK, Tekenen van aanwezigheid (wie Anm. 9), 352–354.

⁸⁸ Siehe oben, Abschnitt 2.1.

⁸⁹ Siehe oben, Abschnitt 2.2.

⁹⁰ Siehe oben, Abschnitt 2.1 und 8.3.

der Schöpfung, Inkarnation und das Verhältnis zwischen Geist und Verleiblichung.

8.5 Verleiblichung

Letztendlich geht es bei der Frage der apostolischen Sukzession um die Akzeptanz oder die Verwerfung des inkarnatorischen (nicht doketischen, nicht spiritualisierten, nicht individualisierten) Charakters des christlichen Glaubens. Der Leib Christi ist nichts Abstraktes, er ist keine Idee, keine Botschaft. Der Leib Christi besteht aus lebendigen Personen, die eine Gemeinschaft bilden, ohne ihre Eigenheit zu verlieren. Nach «katholischer» Auffassung bewirkt der Heilige Geist die Begegnung mit Jesus Christus durch konkrete Personen (mögen sie oft fehlbar sein) – die getauften Gemeindemitglieder, die ordinierte Pfarrerin oder Bischöfin. Und der Heilige Geist bewirkt die Begegnung mit Christus durch die irdischen, leiblichen Formen und Handlungen, in denen sich die Sakramentalität von Jesus Christus und seiner Kirche konkretisieren: die Übergiessung mit Wasser, die Brechung des Brotes, die Auflegung der Hände.

*Mattijs Ploeger (*1970 in Westervoort NL), Dr. theol., 1989–1998 Studium der Theologie in Leiden/NL, Utrecht/NL und Cambridge/VK, 2008 Promotion an der Universität Utrecht. 1998–2002 Pastoralassistent, Diakon, assistierender Priester in Egmond, 1999 Priesterweihe, 2002–2007 Pfarrer in Krommenie und Zaandam, 2007–2010 in Egmond, 2010–2014 in Haarlem, 2014–2019 ass. Priester in Egmond. Seit 2008 Dozent für Systematische Theologie am Altkatholischen Seminar an der Universität Utrecht, seit 2009 außerdem dessen Rektor, seit 2014 zudem Dozent für Liturgie. Vertretungen für Systematische Theologie und Liturgie am Institut für Christkatholische Theologie der Universität Bern (seit 2016 Adjunct Researcher) und am Altkatholischen Seminar der Universität Bonn. Mitglied nationaler und internationaler altkatholischer und ökumenischer Kommissionen und Redaktionen.*

*Adresse: Jacob van Strijplein 1, NL-1816 NV Alkmaar
E-Mail: m.ploeger@uu.nl*

Summary

Twentieth-century ecumenical theology has achieved considerable convergence regarding the theology of the ordained ministry (e.g., *episkopē*, apostolic tradition). Nevertheless, the affirmed or denied necessity of an (actual or intended) unbroken apostolic succession remains a stumbling block between the churches. This article explores the hypothesis that the problem of apostolic succession cannot be solved if it is treated in a relatively isolated way, namely as part of the theology of the ordained ministry. Rather, the divergence concerning the apostolic succession is due to a deeper and more general theological “fundamental difference” (*Grunddifferenz*) between two – phenomenological, not necessarily denominational – ways of perceiving the Christian faith and church: a “Catholic” and a “Protestant” one. Key issues are the relationship between content and form, and the question of whether the role of the Holy Spirit is predominantly “spiritualising” or “embodying”.

Schlüsselwörter – Key Words

Apostolische Sukzession – kirchliches Amt – Sakrament – Heiliger Geist – Ökumene