

Dorothea Sattler

Institutionell gebundene Freiheit

Nüchterne ökumenisch-theologische Perspektiven

◆ Ökumenischer Dialog ist wesentlich eine Auseinandersetzung mit bestimmten theologischen Lehrpositionen. Ökumenischer Dialog ist auch, dem noch einmal voraus liegend, das Gespräch zwischen Kirchen, die unterschiedlich institutionell verfasst und geworden sind. Welche Bedeutung hat dieser Aspekt für die (un-?)mögliche Annäherung der Kirchen? Dorothea Sattler, Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik in Münster, reflektiert den Begriff „Institution“ in seiner theologischen Bedeutung für die Kirchen und zeigt Fragerichtungen für eine ökumenische Ekklesiologie auf. (Redaktion)

1. Bestimmung der Fragestellung

„Kinder werden hereingetragen zur geistlos dahinleirnden Messfeier: Hoffnung, dass sie stören werden (Veni, Creator Spiritus).“¹ Die Hoffnung des Schriftstellers Peter Handke, Kinder und Jugendliche könnten Institutionen des kirchlichen Lebens unbefangener begegnen als Erwachsene und auf diese Weise ein Sinnbild der Präsenz des lebendigen Geistes Gottes im ekklesial-amtlichen Gefüge sein, findet einen zustimmenden Widerhall im Vorwort der Dissertation von Medard Kehl², die bis heute im römisch-katholischen Raum als Standardwerk zur Frage des institutionellen Charakters der Kirche gilt. Ihr Verfasser dankt den vielen Jungen und Mädchen, die er während seiner Promoti-

onszeit pastoral begleitete, „für die schöne Erfahrung, (...) dass nämlich die Kirche als Institution – trotz aller Unkenrufe – genügend Raum für charismatische Freiheit und Freude bietet.“³ Die in der Literatur häufig besprochenen Wortpaare Charisma und Institution oder Geist und Institution verweisen in einem ersten Vorverständnis auf die Spannung zwischen Neuerungs willen und Beharrlichkeit, Veränderung und Tradition, Spontaneität und Ordnung sowie Wandel und Dauer.

Die Feiern von Abendmahl und Eucharistie werden von evangelischen wie auch römisch-katholischen Autoren als Beispiel für Institutionen des kirchlichen Lebens genannt.⁴ In dieser konfessionenverbindenden Neigung spiegelt sich die Tendenz, den theologischen Begriff der *institutio*

¹ Peter Handke, *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt 1983, 73.

² Vgl. Medard Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklesiologie*, Frankfurt 1976, ²1978.

³ Ebd., Vorwort, o.S.

⁴ Vgl. Trutz Rendtorff, *Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte. Ein Diskussionsbeitrag*, in: Helmut Schelsky (Hg.), *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf 1970, 141–153, bes. 144–153.

(Einsetzung, Gründung oder Stiftung) bei der Behandlung der Thematik im Blick zu behalten: Lässt sich auf der Grundlage der biblischen Schriften eine Auskunft über die von Gott selbst gewünschte institutionelle Gestalt der sich zu ihm bekennenden Glaubensgemeinschaft geben? Ungezählte Studien sind in der Theologiegeschichte dieser Fragestellung gewidmet worden.⁵ Sie konzentrieren sich – angesichts der im 16. Jahrhundert sich einstellenden kontrovers-theologischen Relevanz der Thematik naheliegend – auf sakramententheologische und vor allem amts theologische Überlegungen. In diesem Kontext sind insbesondere die Fragen, ob allein eine episkopale Ordnung der Kirche dem göttlichen Willen für seine Kirche entspreche⁶ und ob die nachneutestamentlichen Entwicklungen in der Ausübung des Petrusdienstes als Äußerungen eines „ius divinum“ zu verstehen

seien⁷, in ökumenischen Studien vielfach behandelt worden.

Die Frage, wie sich die theologische Gedankenfigur der institutio zu sozialwissenschaftlichen Überlegungen über den institutionellen Charakter auch der christlichen Glaubensgemeinschaft verhält, hat bisher meines Wissens in ekklesiologischen und ökumenischen Studien wenig Beachtung gefunden. Ganz einfach gefragt: War es Gott möglich, im Ursprungsgeschehen der Kirchengründung bereits an jene Gesetzmäßigkeiten zu denken, die in der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Forschung etwa unter dem Gesichtspunkt der Reformresistenz oder – positiv gesagt – der Beharrlichkeit von Institutionen im gewordenen Gefüge von gefestigten Kommunikationsformen sowie vereinbarten Aufgabenverteilungen besprochen werden? Die Abwehr erforderlicher Revisionen

⁵ Vgl. zum Verständnis der „institutio“ insbesondere unter sakramententheologischer Perspektive: *Dorothea Sattler/Theodor Schneider*, „Einsetzung“ der Sakramente durch Jesus Christus. Eine Zwischenbilanz im ökumenischen Gespräch, in: *Bernhard Fralring/Helmut Hoping/Juan Carlos Scannone* (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*. FS Peter Hünemann, Freiburg–Basel–Wien 1994, 392–415.

⁶ Der ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen befasst sich seit 2002 erneut in mehrjährigen Studienarbeiten unter Einbezug der bereits vorliegenden ökumenischen Konvergenzen mit der Thematik der apostolischen Sukzession. Von den geplanten drei Bänden zu dieser Fragestellung ist einer bereits erschienen: vgl. *Theodor Schneider/Gunther Wenz* (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. Bd. I: Grundlagen und Grundfragen, Freiburg–Göttingen 2003.

⁷ Vgl. als neuere Veröffentlichungen zum ökumenischen Gespräch über den Petrusdienst: *Wolfgang Klausnitzer*, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg–Basel–Wien 2004; *Johannes Brosseder/Wilm Sanders* (Hg.), *Der Dienst des Petrus in der Kirche. Orthodoxe und reformatorische Anfragen an die katholische Theologie*, Frankfurt 2002; *Walter Fleischmann-Bisten* (Hg.), *Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, Göttingen 2001; *Silvia Hell/Lothar Lies* (Hg.), *Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt*, Innsbruck–Wien 2000; *Hermann Josef Pottmeyer*, *Die Rolle des Papstamts im Dritten Jahrtausend*, Freiburg–Basel–Wien 1999; *Peter Hünemann* (Hg.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997; *Johann-Adam-Möhler-Institut* (Hg.), *Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt*, Münster 1996; *John R. Quinn*, *The Exercise of the Primacy. Continuing the Dialogue*, New York 1996; *ders.*, *Die Reform des Papsttums*, Freiburg–Basel–Wien 2001; *Michael J. Buckley*, *Papal Primacy and the Episcopate. Towards a Relational Understanding*, New York 1998.

ist trotz der Einsicht in die Notwendigkeit von Einsparungen in komplexen Systemen oft nachhaltig wirksam. Erscheinen die Kirchen als solche Sozialgebilde überhaupt ökumenefähig, wenn die institutionelle Außenseite aller Kirchen stärker in die Überlegungen einbezogen wird? Sind nicht inzwischen etwa alle evangelischen Landeskirchen in Deutschland und weltweit in einer durch einen langen geschichtlichen Prozess hindurch gewordenen Gestalt institutionell soweit gebunden, dass allein schon die inner-evangelischen Überlegungen zu einer Neuorganisation der Träger des reformatorischen Gedankenguts bereits unüberwindlich erscheinende Krisen auslöst?⁸

Angesichts der Weite der an mich herangetragenen Bitte, im vorliegenden Themenheft die ökumenische Bedeutung des (auch) institutionellen Wesens der Kirchen zu bedenken⁹, kann ich im gesetzten Rahmen nicht näher auf einzelne der genannten Fragestellungen eingehen. Ich beleuchte statt dessen kurz den mir einsichtigen ökumenisch-theologischen Kontext der hier aufgenommenen Aspekte (Abschnitt 2), erinnere an konfessions-spezifische Eigenarten in der Rezeption sozialwissenschaftlicher Studien zum Institutionenverständnis (Abschnitt 3), stelle vor dem Hintergrund anderer Aufnahmen des Institutionenbegriffs in der römisch-katholischen Ekklesiologie die Gedanken von Karl Rahner zum Thema „Institution und Freiheit“ vor (Abschnitt 4) und bedenke abschließend die ökumenischen Implikationen dieses ausgewählten Beitrags

zum Kirchenverständnis (Abschnitt 5). Bei all dem bin ich mir bewusst, dass das anstehende Gespräch zwischen neueren sozialwissenschaftlichen Theorien zur Analyse von Handlungsformen in gesellschaftlichen Systemen und einer ökumenisch orientierten Ekklesiologie sowie Anthropologie in diesem Beitrag von mir nicht umfassend geleistet werden kann. Ich bewege mich in mir eher vertrautem Gebiet und wünsche dennoch sehr, wissenschaftliche Studien über die eigentümlichen Beharrungstendenzen in sozialen Systemen möchten angesichts der gegenwärtigen ökumenischen Situation erarbeitet und veröffentlicht werden. Sie wären ein wichtiger Beitrag zur Sammlung von Realitätsgewinn in der ökumenischen Forschung heute.

2. Kontexte der Themenstellung in der gegenwärtigen ökumenischen Gesprächssituation

Neben Detailfragen hinsichtlich des von Gott selbst möglicherweise intendierten amtlichen Gefüges der Kirche wird in ökumenischen Dialogen in jüngerer Zeit insbesondere im Kontext der lutherisch - römisch-katholischen Gespräche über die Rechtfertigungslehre eine Reflexion darüber angestrengt, wie das Verhältnis zwischen der stets neu zu verkündigenden Botschaft des Evangeliums und den geschichtlich gewordenen, gefestigten Strukturen in der Institution Kirche zu denken sei. Gemeinsam lehren die Konfessionen den kriteriologischen Vorrang der Christologie und Soteriologie in der Ekklesio-

⁸ Vgl. als Einblick in die entsprechenden Diskussionen: Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge aus der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) = Texte aus der VELKD 111/2002.

⁹ In der mir vertrauten ökumenischen Literatur wird diesem Aspekt in der Regel wenig Beachtung geschenkt. Anders handelt *Christian Duquoc*, Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Freiburg/Schweiz 1985.

logie.¹⁰ Immer ist der Gehalt des Evangeliums die bestimmende Kraft in der Suche nach der ihm angemessenen Gestalt der Kirche. Zugleich besteht eine ökumenische Konvergenz in der Überzeugung der Zusammengehörigkeit von Evangelium und Kirche. Unter der Überschrift „Die institutionelle Kontinuität der Kirche“ fasst die evangelisch-lutherische/römisch-katholische Studie „Kirche und Rechtfertigung“ den gemeinsamen Standort so zusammen: „Schafft Gott durch das externe Evangelium die Kirche als eine geschichtliche Gemeinschaft von kontinuierlichem Bestand, so entspricht es diesem kirchestiftenden Handeln Gottes, wenn er zugleich strukturelle und institutionelle Gegebenheiten setzt, die der Kontinuität dieser Gemeinschaft dienen und sie zum Ausdruck bringen und die darum selbst kontinuierlichen Bestand haben. Die Stiftung der Kirche,

d.h. ihre Gründung im Christusgeschehen, und die Setzung solcher strukturellen und institutionellen Gegebenheiten sind darum unlöslich miteinander verbunden.“¹¹ Dieses gewichtige Dokument im ökumenischen Gespräch spricht sich für eine Wertschätzung der „institutionellen und strukturellen Elemente kirchlicher Kontinuität“¹² aus, allerdings gilt: „Ihre Tauglichkeit als Zeichen und Mittel der Kontinuität der Kirche ist eingeschränkt und in Frage gestellt, wenn und solange ihre Bezogenheit auf und ihre Transparenz für dieses Evangelium geschmälert oder verdeckt wird.“¹³

Die Frage, welche Konfessionsgemeinschaft (allein) beanspruchen kann, Kirche „im eigentlichen Sinn“ zu sein, ist nach der Veröffentlichung der Erklärung der Glaubenskongregation mit dem Titel „Dominus Iesus“¹⁴ vielfach aufgegriffen worden.¹⁵ In

¹⁰ In der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1999 heißt es: „(17) Gemeinsam sind wir der Überzeugung, dass die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, dass wir Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neu schaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – verdienen können. (18) Darum ist die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will.“ (Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbunds und der Katholischen Kirche, in: *Harding Meyer* u.a. [Hg.], *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 3: 1990–2001, Frankfurt/Paderborn 2003, 419–441, hier 424, Nr. 17–18). Vgl. zur ökumenischen Rezeption dieser Passage: *Dorothea Sattler*, „... Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren...“. Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre, in: *Catholica* 52 (1998), 95–114.

¹¹ Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 3 (s. Anm. 10), 317–419, hier 376 (Nr. 177).

¹² Ebd., 377 (Nr. 180).

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148, Bonn 2000.

¹⁵ Vgl. aus der Vielzahl der Veröffentlichungen: *Michael J. Rainer* (Hg.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen,

diesem Zusammenhang ist auch detailliert erörtert worden, wie die Differenz zwischen dem von der römisch-katholischen Kirche beanspruchten Faktum, die institutionellen Merkmale kirchlicher Existenz vollständig bewahrt zu haben, und der Tatsache bestehender Mängel, unter denen die Verwirklichung ihrer vollen Katholizität aus Sicht des 2. Vatikanischen Konzils leidet, aus ökumenischer Sicht zu deuten ist.¹⁶ Das Konzil lehrt diesbezüglich:

„Obgleich ... die katholische Kirche mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist, ist es doch Tatsache, daß ihre Glieder nicht mit der entsprechenden Glut daraus leben, so daß das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet und das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird. Deshalb müssen alle Katholiken zur christlichen Vollkommenheit streben und,

ihrer jeweiligen Stellung entsprechend, bemüht sein, daß die Kirche, die die Niedrigkeit und das Todesleiden Christi an ihrem Leibe trägt, von Tag zu Tag geläutert und erneuert werde, bis Christus sie sich der-einst glorreich darstellt, ohne Makel und Runzeln. ... Aber gerade die Spaltungen der Christen sind für die Kirche ein Hindernis, daß sie die ihr eigene Fülle der Katholizität in jenen Söhnen wirksam werden läßt, die ihr zwar durch die Taufe zugehören, aber von ihrer völligen Gemeinschaft getrennt sind: Ja, es wird dadurch auch für die Kirche selber schwieriger, die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen.“¹⁷

Der anhaltende Disput im römisch-katholischen Gesprächsraum und im ökumenischen Dialog über eine angemessene Interpretation des „subsistit“ in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, in *Lumen Gentium* 8¹⁸, hält die

Münster 2001; Uwe Rieske-Braun (Hg.), *Konsensdruck ohne Perspektiven? Der ökumenische Weg nach „Dominus Iesus“*, Leipzig 2001; Helmut Hoping (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*. Mit einem bibliographischen Anhang zu „Dominus Iesus“, Münster 2000.

¹⁶ Vgl. Medard Kehl, Die eine Kirche und die vielen Kirchen, in: *Stimmen der Zeit* 126 (2001) 3–16, hier 11: „Es geht dem Konzil bei der Deutung des besonderen Verhältnisses der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi nicht einfachhin um die ‚volle‘ Verwirklichung der Kirche Jesu Christi ‚nur‘ in der katholischen Kirche; dazu gehört eben doch vor und in allen strukturellen Merkmalen die existentielle Dimension, nämlich das Erfülltsein vom Heiligen Geist und damit das Gründen im gemeinsamen Geschenk von Glaube, Hoffnung und Liebe, welches unzweifelbar bei allen großen christlichen Kirchen gegeben ist und das sich auch bei ihnen in bestimmten grundlegenden ekklesialen Formen ausdrückt. Nein, es geht primär um die ‚Vollständigkeit‘ der sakramentalen Struktur der Kirche Jesu Christi als vermittelndes Sakrament des Heils. Und diese Vollständigkeit ist nach Auffassung des Konzils und der gesamten katholischen Theologie so nur in der katholischen Kirche gegeben, was sich ja auch schon rein historisch nicht leugnen läßt“. Die Differenz zwischen der Vollständigkeit der institutionellen Gestalt der römisch-katholischen Kirche und der Mangelhaftigkeit ihrer existenziellen Integrität bespricht auch Walter Kasper: „Solange die größere Einheit noch nicht Wirklichkeit ist, kann auch die katholische Kirche die ihr eigene Fülle konkret lebensmäßig nicht verwirklichen (UR 4); zwischen ihr und den getrennten Kirchen und Gemeinschaften besteht deshalb das Verhältnis eines gegenseitigen Gebens und Empfangens“ (Walter Kasper, Art. „Kirche. III. Systematisch-theologisch“, in: *LThK*³, Bd. 5 (1996), 1465–1474, hier 1469).

¹⁷ 2. Vatikanisches Konzil, Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio“, Nr. 4.

¹⁸ Der lateinische Wortlaut ist: „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, li-

Frage wach, welche Gewichtung die personal vermittelte Zeugniskraft des Evangeliums, die auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche wahrzunehmen ist, in einer zukünftigen ökumenischen Ekklesio-logie beanspruchen kann oder gar muss.¹⁹ Ist die äußere Integrität einer Institution bedeutsamer als ihre innere Übereinstimmung mit dem Evangelium? Niemand wird diese Frage wohl leichtfertig bejahen oder verneinen wollen.

Die Frage nach dem institutionellen Charakter der Kirche wird in ökumenisch-theologischen Beiträgen aus jüngerer Zeit, wie gesehen, eher unter amtstheologischer Perspektive betrachtet. Damit fällt eine Vorentscheidung, die zumindest aus Sicht des reformatorischen Rezeptionsraums des Institutionenbegriffs einer kritischen Prüfung bedarf.

3. Konfessionsspezifische Rezeption des Institutionenbegriffs

Auch sachkundige Interpreten der Rede von einer „Institution“ stehen vor der Schwierigkeit, dass „sich der Begriff einer genauen Definition [entzieht]“²⁰. In neueren Einführungen in sozialwissenschaftliche Terminologien ist es üblich, andere Begriffe zu dem der Institution

hinzuzunehmen, um Zusammenhänge herstellen und Abgrenzungen vornehmen zu können. Vorrangig geschieht dies hinsichtlich des Begriffspaares Institution und Organisation. Demnach bezeichnet das Wort ‚Institution‘ „eine Sinneinheit von habitualisierten Formen des Handelns und der sozialen Interaktion, deren Sinn und Rechtfertigung der jeweiligen Kultur entstammen und deren dauerhafte Beachtung die umgebende Gesellschaft sichert“²¹. Die Funktionen von Institutionen sind vor allem die Gewähr von Sicherheit, Ordnung sowie Stabilität, das Angebot einer Identität in Gemeinschaft und die Entlastung von der Schwierigkeit, ständig Improvisationen oder Experimente durchleben zu müssen.²² Während Institutionen aus sozialwissenschaftlicher Sicht stärker durch Traditionen und Kulturen bestimmt sind, sind Organisationen „Formen geregelter Kooperation, die sich eher in der Moderne und vor allem auf dem Boden der Rationalität entwickeln“²³. Organisationen sind demnach je nach Handlungsziel zu gestaltende Vereinbarungen zu einer Zusammenarbeit, bei der die zur Verfügung stehenden Mittel möglichst sinnvoll genutzt werden. Wäre es eine Hilfe, die Konfessionsgemeinschaften – im beschriebenen Sinn – künftig nicht mehr als Institutionen, sondern vielmehr

cet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt“ (Lumen Gentium, Nr. 8). Vgl. dazu mit Hinweisen auf die vorausgegangene Diskussion einen Kommentar aus jüngster Zeit: *Peter Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium, in: *Ders./Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 2004, 263–582, bes. 365–371.

¹⁹ Vgl. dazu ausführlicher an anderer Stelle: *Dorothea Sattler*, Ökumenische Annäherungen an die Ecclesia ab Abel vor dem Hintergrund von Dominus Iesus, in: *Albert Franz* (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 2001, 87–113.

²⁰ *Wilhelm Berger*, Art. „Institution. II. Sozialwissenschaftlich“, in: *RGG*⁴ 4 (2001), 175.

²¹ *Hermann L. Gukenbiehl*, Institution und Organisation, in: *Hermann Korte/Bernhard Schäfers* (Hg.), *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen⁶2002, 143–159, hier 144.

²² Vgl. ebd., 147–149.

²³ Ebd., 152.

(bloß) als Organisationen zu betrachten? Dem ersten Anschein nach wäre mit einer solchen ekklesiologischen Neubesinnung eine stärkere Ausrichtung auf die Mitte der kirchlichen Sendung gewonnen, das Evangelium Gottes zu verkündigen. Die Konfessionsgemeinschaften könnten dann gemeinsam auf jene gesellschaftlichen Herausforderungen antworten, die in der jeweiligen Gegenwart – um der Zukunft der Schöpfungsgemeinschaft willen – bedrängen. Historisch begründete Konflikte in Fragen des Amtes oder der Autoritäten, die sich mit dem Begriff der Institution verbinden lassen, wären dann von nachgeordneter Bedeutung.

Auch in theologischen Beiträgen spiegelt sich die Erkenntnis der sozialwissenschaftlichen Forschung, dass zwei Grundansätze in der Deutung der Entstehung von Institutionen zu unterscheiden seien.²⁴ Ein im wesentlichen in der deutschsprachigen philosophischen Anthropologie beheimateter Verstehensversuch betrachtet den Menschen (zumeist im Anschluss an Arnold Gehlen²⁵) als im Vergleich mit dem Tier weniger instinktgesteuert; Institutionen entlasten in dieser Situation, sie kompensieren biologisch bedingte Mängel und gewährleisten größere Verhaltenssicherheit.²⁶ Während dieser Grundansatz die Bildung von Institutionen als dem natürlichen Wesen des Menschen angemessen betrachtet, verstehen ursprünglich im

angelsächsischen Raum angesiedelte Theorien (mit Bronislaw Malinowski²⁷) Institutionen eher als artifizielle Gebilde und strategische Hilfen, um Gruppeninteressen zu sichern.

Wissenssoziologische und systemtheoretische Aspekte sind seit geraumer Zeit von hoher Bedeutung bei der Umschreibung der Verstehensweisen von Institutionen. All diese neueren Zugänge stehen jedoch bleibend in einem Fragehorizont, der in der neuzeitlichen Philosophie bereits von Georg Wilhelm Friedrich Hegel formuliert wurde und nach Medard Kehl so lautet: „Wie kann die Freiheit der Subjektivität und die objektive Wirklichkeit gesellschaftlicher Institutionen so miteinander vermittelt gedacht werden, dass sowohl die wechselseitige Bedingtheit beider als auch ihre Eigenständigkeit gewahrt bleiben?“²⁸

In den frühen 50er Jahren des 20. Jahrhunderts ist in der deutschsprachigen evangelischen Theologie das Interesse an einem interdisziplinären Gespräch über die Bedeutung gesellschaftlicher Institutionen entstanden und von einem Arbeitskreis aufgenommen worden.²⁹ Noch unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Zeit stehend, wurde in den Dialogen zwischen Theologen, Juristen und Kirchenpolitikern zunächst die Frage behandelt, nach welchen Kriterien zwischen der Geschichtsbedingtheit sowie Wandlungsfähigkeit menschlicher Einrichtungen und

²⁴ Vgl. Udo Zelinka, Art. „Institution, Institutionalisierung“, in: LThK³ 5 (1996). Freiburg–Basel–Wien ³1996, 545f.

²⁵ Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt–Bonn ⁷1962; ders., *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt–Bonn ²1964.

²⁶ Vgl. zur Konzeption von Arnold Gehlen auch: Medard Kehl, *Kirche als Institution* (s. Anm. 2), 23–28.

²⁷ Vgl. Bronislaw Malinowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, Zürich 1949.

²⁸ Medard Kehl, *Kirche als Institution* (s. Anm. 2), 23.

²⁹ Vgl. Wolf-Dieter Marsch, *Das Institutionen-Gespräch in der evangelischen Kirche. Rückblickender Bericht über die Entwicklung eines interdisziplinären Problems*, in: Helmut Schelsky (Hg.), *Zur Theorie der Institution* (s. Anm. 4), 127–139.

der Legitimität sowie Kontinuität göttlicher Ordnungen unterschieden werden könnte. Die Institution der Ehe und Familie war der gewählte konkrete Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen. Als Ergebnis der Bemühungen konnte eine für das reformatorische Selbstverständnis wichtige Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit auch von solchen Institutionen gewonnen werden, die als von Gott eingerichtet zu betrachten sind: „Nach dem Gebot Gottes, der ethischen Norm, kann nicht anders gefragt werden, als indem man sich auf die Geschichtlichkeit von Institutionen einlässt“³⁰. Der als „theologisch-normativ“ bezeichnete Standort der Theologen zu Beginn der Gespräche³¹ hielt somit einer kritischen Prüfung nicht stand: Die Setzung und Stiftung einer Institution durch den Willen und das Wort Gottes verhindert nicht deren Gestaltungsfähigkeit. Wichtig erscheint es in diesem immer wieder neu anstehenden Prozess der Angleichung gewordener Institutionen an den göttlichen Willen vor allem, die Ausübung personaler Freiheit zu gewährleisten. Institutionen dienen prinzipiell diesem Anliegen, sie können jedoch auch pervertieren und behindern dann die Entfaltung humaner Werte.

Während der reformatorische Rezeptionsraum der Institutionentheorien des 20. Jahrhunderts stärker die beiden Anliegen einer Wahrung der wirklichkeitssetzenden, normierenden Kraft des Wortes Gottes zum einen sowie einer Berücksichtigung der freiheitlichen Persönlichkeitsrechte des glaubenden Menschen zum

anderen in den Blick nahm, sind im römisch-katholischen Schrifttum ekklesiologische Fragen intensiver bedacht worden. Medard Kehl hat in seiner Dissertation³² und in einer nachfolgenden Publikation³³ einen Einblick in entsprechende Ansätze der römisch-katholischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ermöglicht. Nach einer Übersicht über die Verwendung des Institutionenbegriffs in der römisch-katholischen Theologie, bei der vier Resonanzbereiche Beachtung finden (göttliche Stiftung der Institution Kirche, inneres Leben und äußere Gestalt der Kirche, Amt und Charisma sowie Institution und Persönlichkeit), zeichnet Kehl die Ausführungen von Hans Küng, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar zum Thema nach.³⁴ Bei aller Schwierigkeit, diese unterschiedlichen ekklesiologischen Konzepte zu vergleichen, vermag Kehl dennoch als eine alle Autoren bewegende Frage zu erkennen, wie kirchliche Institution und personale Freiheit der Glaubenden zu verbinden seien. Kehl selbst liegt daran, zu einer Differenzierung zwischen dem wertzuschätzenden institutionellen Charakter (auch) der Kirche und der immer auch kritisch zu prüfenden Realisierung desselben in Formen der Organisation und Verwaltung beizutragen. Deutlich spricht er sich dafür aus, die Hoffnung, eine Gemeinschaft im Glauben zu sein, nicht nur in großen Versammlungen erleben zu wollen, vielmehr auch Orte gelten zu lassen, an denen in überschaubaren Gruppengrößen der personalen Dimension des Religiösen mehr Ausdruck gegeben werden kann.

³⁰ Ebd., 137.

³¹ Vgl. ebd., 130.

³² Vgl. Medard Kehl, *Kirche als Institution* (s. Anm. 2).

³³ Vgl. ders., *Kirche als Institution*, in: Walter Kern u.a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3: *Traktat Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1986, 176–197.

³⁴ Vgl. Medard Kehl, *Kirche als Institution* (s. Anm. 2) 123–311.

Als den primären theologischen Gesichtspunkt bei der Qualifizierung der Kirche als einer Institution betrachtet Kehl die so gegebene Möglichkeit, von einem bleibenden Gegenüber zum einzelnen glaubenden Menschen sprechen zu können, in dem die Gnadenhaftigkeit der göttlichen Heilszusage sinnfällig wird. Die Institution Kirche ist dem Einzelnen vorgegeben. Niemand muss sich selbst die Erlösung bereiten. Schließlich liegt Kehl an einer Bewahrung der Charismen in der kirchlichen Institution, und er hofft diesbezüglich auf eine Stärkung der Gemeinde in ihrem Miteinander mit der amtlichen Leitung.

Auf je unterschiedliche Weise haben die evangelische und die römisch-katholische Theologie vorrangig in den 60er bis 80er Jahren des 20. Jahrhunderts das Gespräch mit sozialwissenschaftlichen Institutionentheorien gesucht. Heutige religionssoziologische Studien haben ganz grundsätzlich mit dem Phänomen der zu beobachtenden Privatisierung und der damit verbundenen Entinstitutionalisierung des Religiösen zu tun. Neue Einrichtungen in der heute vielgestaltigen religiösen Szene, die faktisch als eine Entlastung individuell suchender Menschen empfunden werden, bilden sich jenseits der einstmals etablierten Kirchen. Nicht nur esoterische Kreise, auch die einzelnen Richtungen der Psychotherapie nehmen Fragen auf, die früher dem Zuständigkeitsbereich der Institution Kirche überlassen waren. In all dem spiegelt sich die gewachsene Sensibilität der Menschen, für die Gestaltung ihres religiösen Lebens stärker selbst verantwortlich

zu sein als früher. Könnte diese Erkenntnis auch in ökumenischer Perspektive Folgen haben? Bevor ich diese Frage aufnehme, möchte ich in einer kurzen Zwischenüberlegung an grundlegende Einsichten von Karl Rahner erinnern.

4. Die Gegenüberstellung von Institution und Freiheit bei Karl Rahner

Karl Rahner hat sich vielfach zu ökumenischen Fragestellungen geäußert und dabei den amtstheologischen Fragen besondere Aufmerksamkeit geschenkt.³⁵ Seine von Beginn an und dann fortwährend mit großer Selbstskepsis angesichts der ihm möglicherweise mangelnden Kompetenz in sozialwissenschaftlichen Bereichen vorgetragenen Überlegungen zum Thema „Institution und Freiheit“³⁶ weisen zunächst keinen explizit ökumenischen Hintergrund auf. Rahner stellte seine Überlegungen in den Kontext der neuzeitlichen Religionskritik, die mit Berufung auf die Freiheit des Menschen gegen jegliche Gestalt religiöser Bevormundung opponierte. Auch wenn Rahner Differenzen zwischen einem religiös begründeten Freiheitsbegriff – im Sinne des Paulus etwa – und gesellschaftstheoretischen Konzepten annimmt, so liegt ihm dennoch daran, beide Wirklichkeiten in ein konstruktives Gespräch zu führen. Seine im strengen Sinn theologische Grundthese dabei ist, dass Gott selbst „als der Grund aller Strukturen und Ordnungen in der Welt nur als Geber und Inhalt dieser Freiheit als Heilsgut ge-

³⁵ Vgl. dazu ausführlicher: Dorothea Sattler, Ökumenische Perspektiven in der geistlichen Tradition von Karl Rahner, in: Geist und Leben 77 (2004), 345–360; dies., Vergessene Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis. War Karl Rahner den heutigen ökumenischen Gesprächen voraus? In: Catholica (2004), 276–295.

³⁶ Vgl. Karl Rahner, Institution und Freiheit, in: Schriften zur Theologie 10 (1972), 115–132.

dacht werden [kann]³⁷. Ordnungen und Strukturen können demnach von Gott her betrachtet nicht als Widerspruch zur Freiheit verstanden werden. Es gelte vielmehr, das Institutionelle als Bedingung der Möglichkeit der Freiheit zu begreifen.³⁸ Dem Stichwort „Freiheit“ in der wechselvollen Gestalt seiner neuzeitlichen Wirkungsgeschichte sind dann auch die folgenden Seiten gewidmet.³⁹ Vordergründig bestimmt Rahner den Begriff der Freiheit als einen „Zustand, in dem es möglich ist, eine Situation aufzuheben, die als unerwünscht und abschaffbar betrachtet wird“⁴⁰. Auch Institutionen sind nach Rahners Definition prinzipiell der Möglichkeit der freiheitlichen Reform ausgesetzt, sie unterliegen zugleich Vorgegebenheiten (Leitbildern, Gewohnheiten, Tabus), die es erschweren, freiheitliche Entscheidungen in die Wirklichkeit zu überführen.⁴¹ Institution und Freiheit treten dann in Konkurrenz zueinander, wenn erforderlich erscheinende Reformen blockiert werden. In einer Zwischenüberlegung warnt Rahner vor der vor allem in jüngeren Generationen bestehenden Gefahr einer Suche nach Veränderungen, die – losgelöst von der Intention – als Phänomen bereits wertvoll und begründet erscheinen.⁴² Dennoch liegt ihm sehr daran, auch Institutionen als „Objektivierungen der Freiheit“⁴³ des Menschen zu betrachten. Mit dieser Bestimmung sind sie kategorial von Naturgesetzmäßigkeiten unterschieden. In einem weiteren Gedan-

kengang macht Rahner darauf aufmerksam, dass die Ausübung der menschlichen Freiheit von dem sie gewährenden institutionellen Rahmen profitiert, gegen den sie möglicherweise zugleich rebelliert. So ermöglicht etwa die freiheitsbegrenzende Vorschrift, im Straßenverkehr rechts zu fahren, freie Beweglichkeit für viele Menschen. Einschränkungen der freiheitlichen Wahl im menschlichen Verhalten sind dann begründet, wenn die Lebensqualität auf diese Weise steigt. Nach Rahner gibt es „bessere und schlechtere Institutionen der Freiheit“⁴⁴. Wichtig ist Rahner vor allem, auf die Ambivalenz der Institutionen hinzuweisen, die freiheitliche Handlungen sowohl ermöglichen als auch begrenzen.⁴⁵ Verkehrungen im freiheitlichen Handeln des Menschen können nach Rahner jedoch auch kein Grund sein, ihm diese zu entziehen. Abschließend setzt sich Rahner

Weiterführende Literatur:

Konrad Raiser/Dorothea Sattler (Hg.), *Ökumene vor neuen Zeiten*. FS für Theodor Schneider zum 70. Geburtstag, Freiburg–Basel–Wien 2000;
Christian Duquoc, *Kirchen unterwegs*. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Freiburg/Schweiz 1985;
Medard Kehl, *Kirche als Institution*, in: *Walter Kern* u.a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3: *Traktat Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1986, 176–197.

³⁷ Ebd., 116.

³⁸ Vgl. ebd., 117.

³⁹ Vgl. ebd., 118–121.

⁴⁰ Ebd., 121.

⁴¹ Vgl. ebd., 122.

⁴² Vgl. ebd., 124f. Rahner spiegelt in diesen Passagen gewiss seine Erfahrungen mit den Reformanliegen der jüngeren Generationen Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts.

⁴³ Ebd., 125f.

⁴⁴ Ebd., 128.

⁴⁵ Vgl. ebd.

für die Förderung von Institutionen ein, die für die Wahrung der Freiheit der ihr zugeordneten Mitglieder eintreten. Institutionen erscheinen auf diese Weise als Garant individueller Freiheit im Blick auf die Äußerung der eigenen Meinung. Glaubensentscheide können nicht eingefordert werden, sie sind vielmehr unter dem kirchlich-institutionell gewährten Schutz der Freiheit der Menschen zu treffen. Welche Bedeutung könnten diese Überlegungen für eine ökumenische Ekklesiologie heute haben?

5. Das Institutionenverständnis und die ökumenische Ekklesiologie

Nach der voranstehenden Skizze der Rezeption des Institutionenbegriffs in konfessionell geprägten Ekklesiologien ist offenkundig, dass auch eine solche Reflexion keine umfassende Antwort auf die vielen offenen ökumenischen Fragen zu geben vermag. Neben der als gefestigt zu betrachtenden interkonfessionellen Einsicht in die Notwendigkeit einer (auch) institutionellen Gestalt der Verkündigung des Evangeliums dient das Wachhalten der Differenz zwischen Charisma und Institution⁴⁶ dem Anliegen, Trennungsbewegungen in der einen Christenheit genauerhin auf ihre oft auch situativ-personalen Grundlagen, die sich in späterer Zeit jedoch als von institutioneller Relevanz erweisen können, hin zu prüfen.

Als eine der offenen Fragen in der ökumenischen Ekklesiologie gilt jene nach

dem erkenntnistheoretischen Status geschichtlich-kontingenter Entwicklungen. Walter Kasper merkte bereits Ende der 1980er Jahre zu diesem Themenkomplex an: „Wenn das Problem der apostolischen Sukzession im Bischofsamt (...) nach wie vor Schwierigkeiten bereitet, dann sicher auch deshalb, weil sich in dieser Frage unterschiedliche Kirchenstrukturen gegenüberstehen. Das schafft einen Konflikt, der mit theologischen Interpretationen allein nicht gelöst werden kann. Letztlich geht es in dieser Frage sogar um die theologische Bedeutung des Historischen und Institutionellen selbst.“⁴⁷ In diesem sachlichen Zusammenhang ist auch an die im Anschluss an Yves Congar und dessen Rede von der Reformation als „fait ecclésiologique“ von Harding Meyer⁴⁸ gestellte Frage nach der gnoseologischen Bedeutung der ekklesialen Erfahrungen mit dem Bischofsamt im 16. Jahrhundert zu erinnern. Ist es so, dass diese Erfahrungen zu einer Neuordnung der altkirchlichen Trias Schriftkanon, Regula fidei und Bischofsamt nötigen, bei welcher der Schriftkanon und die Regula fidei dem Bischofsamt vorzuordnen sind, so dass es im Konfliktfall berechtigt erscheint, das dritte Glied der Trias aus situativer Rücksicht – zumindest zeitweise – preiszugeben?

Die Rede von der Freiheit eines Christenmenschen ist in der reformatorischen Tradition tief begründet. Es wird keine ökumenische Verständigung geben können, wenn dabei die Erfahrung missachtet wäre, auch als getaufte Einzelgestalt inner-

⁴⁶ Vgl. die zu diesem Wortpaar gesammelten Beiträge aller theologischen Disziplinen in: *Trutz Rendtorff* (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985.

⁴⁷ *Walter Kasper*, Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem, in: *Wolfhart Pannenberg* (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 3: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg–Göttingen 1990, 329–349, hier 330.

⁴⁸ Vgl. *Harding Meyer*, Apostolische Kontinuität – Kirchliches Amt – Apostolische Sukzession, in: *Ders.*, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie*, Bd. 2: *Der katholisch/lutherische Dialog*, Frankfurt–Paderborn 2000, 298–316, bes. 305–309.

halb des institutionellen Gefüges der Kirche legitimerweise Reformen annehmen zu können. Wie weit aber reicht die Freiheit des Einzelnen in den institutionellen Ordnungen der Kirchen?

Es mag angesichts der offenen Fragen in der Ökumene hilfreich sein, sich an Dilemmata zu erinnern, die in der religionssoziologischen Forschung bereits in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts erörtert wurden.⁴⁹ Demnach gibt es fünf Spannungsfelder, die unter der Voraussetzung der Institutionalisierung der Religion zu beachten sind: (1) Es liegt bei den handelnden Personen eine gemischte Motivation vor; sie wollen einerseits selbstlos die Anliegen der Institution vertreten, ihnen liegt andererseits auch daran, als Personen unverwechselbaren Eigenwert zugesprochen zu bekommen; (2) die in Institutionen immer erforderliche (auch) symbolische Kommunikation birgt die Gefahr in sich, dass gottesdienstliche Feiern zu Ritualen erstarren; (3) das Erfordernis einer Verwaltungsstruktur in Institutionen nährt die Versuchung zu einem Bürokratismus, in dem einzelne Personen sich nicht mehr gegen überkommene Verhaltensweisen erwehren können; (4) Zeitnöte bei der Erfüllung des missionarischen Auftrags der Gemeinden können zu einer Verschärfung der Bindung an vorgegebene Gebote führen,

die nicht mehr kommunikativ besprochen werden; (5) angesichts der empfundenen Machtfülle im eigenen Bereich gelingt es nur mühsam, in einen ergebnisoffenen Dialog mit anderen Institutionen zu treten.

Nach meiner Wahrnehmung ist die gegenwärtige ökumenische Gesprächssituation eine Bestätigung für die zuletzt referierte sozialwissenschaftliche Analyse der Prozesse, die in komplexen Gesellschaften zu erwarten sind, wenn Reformen anstehen. Ohne Bekehrung wird ein Neubeginn nicht gelingen. Gerade auf der institutionellen Ebene fällt dies schwer. Es liegen seit geraumer Zeit ökumenische Studien vor, welche die Umkehr der Kirchen als Weg der Ökumene annehmen.⁵⁰ Ob sie Gehör finden und Veränderungen bewirken werden – wer wollte dies wissen?

Die Autorin: Dorothea Sattler, geb. 1961 in Koblenz, Dr. theol. (1992) habil. (1996) ist Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Direktorin des Ökumenischen Instituts, Beraterin der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, wissenschaftliche Leiterin von katholischer Seite des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (Jäger-Stählin-Kreis).

⁴⁹ Vgl. Medard Kehl, Kirche als Institution (s. Anm. 2), 48f.

⁵⁰ Vgl. *Groupe des Dombes*, Pour la Conversion des Églises, Paris 1991. Deutsche Übertragung: *Gruppe von Dombes*, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft. Mit einem Geleitwort von Konrad Raiser und Stellungnahmen von Carlo M. Kardinal Martini, Maria Jepsen und Hermann-Josef Spital, Frankfurt-Paderborn 1994. Vgl. dazu auch Dorothea Sattler, Umkehr der Kirchen. Überlegungen zu einer Studie der Gruppe von Dombes, in: *Catholica* 55 (2001), 118–131.