Besinnung auf die Sakramente

Autor(en): **Pesch, Otto Hermann**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **18 (1971)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **06.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761546>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

OTTO HERMANN PESCH

Besinnung auf die Sakramente

Historische und systematische Überlegungen
und ihre pastoralen Konsequenzen *

Wenn wir heutzutage über die Sakramente nachdenken, tun wir es unter dem Eindruck einer wachsenden Fremdheit. Diese Fremdheit der Sakramente ist auch da nicht zu verkennen, wo Priester und Gläubige sie in lauterem Gehorsam gegenüber der Stiftung Christi spenden und empfangen; wo Theologen und Prediger alle Schätze großer Sakramententheologie der Vergangenheit und Gegenwart aufbieten, um die Sakramente zu verstehen und sie in mustergültiger Liturgie zu vollziehen. Daß der Eindruck dieser Fremdheit keine pessimistische Einbildung ist, kommt in der Seelsorge an einigen charakteristischen Phänomenen heraus. Z. B. daran, daß der Seelsorger oft und oft fast schon in die Rolle des Einpeitschers gerät, der immer wieder nötigen und drängen muß, daß die Gläubigen zu den Sakramenten kommen. Oder daran, daß die Kirche Minimalforderungen aufstellen mußte, um überhaupt ein Mindestmaß an regelmäßiger Sakramentenpraxis durchzusetzen, und daß demgemäß als praktizierender Christ gilt, wer getreulich dieses selten wirklich spontane Tun durchhält. Gewiß, infolge des wachsenden

* Das Folgende ist der überarbeitete Text eines Zyklus von drei Gastvorlesungen, die am 25., 26. und 27. Mai 1970 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Fribourg gehalten wurden. Sie gehen zurück auf Vorlesungen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Dominikaner in Walberberg und auf Vorträge, die ich mehrfach auf Priestertagungen zu halten hatte. Diese Vorlesungen meinem Lehrer P. Koster zu Ehren zu veröffentlichen ist mir eine besondere Freude. Sie berühren gleich mehrere Themen seiner theologischen Lebensarbeit: Sakrament, Wort, Kirche und, last not least, das augustinische Erbe in der Theologie des hl. Thomas.

Priestermangels scheint es heute mit dem Einpeitschen etwas ruhiger geworden zu sein. Es ist ein bitterer, aber wahrer Scherz: Wollten die Gläubigen einer nach Tausenden von Seelen zählenden Großstadtgemeinde bei zwei bis drei Pfarrseelsorgern alle tatsächlich auch tun, was ihnen von der Kirche nahegelegt wird, nämlich jeden Sonntag zur Messe zu kommen und zu kommunizieren und alle vier bis sechs Wochen zu beichten – die Folgen für Leib und Leben der Seelsorger wären verheerend! Aber daß sich die Verhältnisse faktisch eingependelt haben¹, ändert nichts an der prinzipiellen Lage der Dinge: Der Seelsorger kann nicht mit selbstverständlichem Zutritt zu den Sakramenten rechnen, er muß immer wieder dazu drängen. Das Kirchenvolk aber, wenn das nicht falsch beobachtet ist, lebt vielfach in dem Bewußtsein: Die Hauptsache ist der Glaube und das dem Glauben entsprechende sittliche Leben; die Sakramente werden als eine *Zutat* zum Glauben empfunden, vielleicht gar als etwas ganz besonders dem Glauben Dienliches, als Steigerung, als Höhepunkt des Glaubens und des Lebens aus dem Glauben, aber nicht als etwas, was mit dem Glauben wesensnotwendig verbunden ist. Ein Wort etwa wie das der Liturgiekonstitution, die Eucharistie sei «Quelle und Höhepunkt» des ganzen christlichen Lebens und des Tuns der Kirche², erscheint als schöne, poetische Verklärung des sakramentalen Tuns der Kirche, aber es kann nicht als treffende Zusammenfassung der faktischen Verhältnisse gelten. Trotz mancher begeisternder Predigten zur Sache und trotz guter, breitenwirksamer Literatur dazu³ kann man nicht guten Gewissens sagen, die Sakramente seien die fraglose und selbstverständliche Basis und das Rückgrat heutigen gläubigen Daseins. Im Gegen-

¹ Von diesen «eingependelten Verhältnissen» kann man sich ein Bild machen in: *Was glauben die Deutschen?* Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse und Kommentare. Hrsg. von W. HARENBERG. München-Mainz 1968, bes. 50–60; 100 (Fragen und Ergebnisse); 123–151 (Kommentar).

² *Konstitution über die heilige Liturgie*, Nr. 10.

³ Hier nur einige Titel – in der Reihenfolge ihres Erscheinens – zur *allgemeinen* Sakramentenlehre und zu Fragen der Liturgie: E. SCHILLEBEECKX, Christus, Sakrament der Gottbegegnung. Mainz 1960; B. FISCHER, Volk Gottes um den Altar. Trier 1960; K. RAHNER, Sendung und Gnade. Innsbruck 1961, 128–231; vom selben Verf. die vielen sakramententheologischen Aufsätze in seinen *Schriften zur Theologie*; W. DÜRIG, Die Zukunft der liturgischen Bewegung. Mainz 1962; H. SCHMIDT, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar. Freiburg /Br. 1965; M. EINIG, Der heutige Mensch und die Liturgie. Augsburg 1968; *Glaubensverkündigung für Erwachsene*. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Freiburg/Br. 1969, 272–291; 361–457; E. SCHILLEBEECKX, Gott – die Zukunft des Menschen. Mainz 1969, 80–99.

teil: Fragt man im Sinne der klassischen Definition des Sakramentes heute nach den möglichen «Wirkzeichen des Heils», so werden nicht wenige dem Gottesdienst der Kirche diese Qualität absprechen und sie im Gegensatz dazu ins politische und soziale Engagement verlegen ⁴.

Diese Situation gibt Anlaß, sich neu auf das Wesen des Sakramentes zu besinnen. Wenn die Sakramente *propter homines* ⁵ sind, dann ist das die ständige Anweisung, das theologische Verständnis der Sakramente auf die (sich wandelnde) Situation und die (sich wandelnden) Verstehensbedingungen des zu ihnen hinzutretenden Menschen zu beziehen. Kaum ein theologischer Traktat erträgt es weniger, abseits vom Leben des Glaubens und vom wirklichen Leben und Erleben der Gläubigen abgehandelt zu werden als der Traktat von den Sakramenten. Wir versuchen eine solche Neubesinnung anhand zweier Themen, die zugleich chronische Probleme der Theologie in Vergangenheit und Gegenwart markieren und in der heutigen seelsorglichen Situation von besonderer Aktualität sind. Die beiden Themen lauten:

1. Die «Notwendigkeit» der Sakramente.
2. Wort und Sakrament.

Das erste Thema ist Gegenstand eines ersten Überlegungsganges, das zweite Thema, noch einmal aufgeteilt in eine historische und eine systematische Überlegung, wird uns im zweiten und dritten Abschnitt beschäftigen.

⁴ Vgl. auch dazu SCHILLEBEECKX, a. a. O., 80–85. Kennzeichnend für die Situation ist die Diskussion um das sog. «Politische Nachtgebet» in Köln. Vgl. dazu E. HÖFLICH-M. VEIT-M. DOHLE-D. SÖLLE, «Politisches Nachtgebet» als Modell. Zu einer Veranstaltung des Ökumenischen Arbeitskreises in der ev. Antoniterkirche am 1. Oktober 1968 in Köln. Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 11/1968, 4–15; Politisches Nachtgebet in Köln. Hrsg. im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises von D. SÖLLE und F. STEFFENSKY. Mainz-Stuttgart 1969.

⁵ Mit dieser Kurzformel faßt die Moraltheologie herkömmlicherweise die Einsicht der Dogmatik zusammen, daß die Sakramente nicht um Gottes, sondern um der Menschen willen eingesetzt wurden und auch für den Menschen nicht eine absolute, sondern nur konditionale Notwendigkeit besitzen (vgl. w. u. S. 270), um von daher spezifisch moraltheologische Fragen der Sakramentenverwaltung zu lösen, z. B. die Frage, in welchen besonderen Fällen auch eine nicht völlig sichere sakramentale Materie angewandt werden dürfe: Da die Sakramente *propter homines* seien und nicht umgekehrt, dürfe ein Sakrament auch mit einer nicht zweifelsfrei sicheren Materie gespendet werden, wenn ein Mensch dringend des Sakramentes bedarf und eine sichere Materie nicht rasch genug zu beschaffen ist. Ein älteres Beispiel der Berufung auf dieses Prinzip zu solchem Zweck: D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*. Bd. III, Barcelona-Freiburg/Br.-Rom ¹³1958, 14; ein jüngeres Beispiel: B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*. Bd. I, Freiburg/Br. ⁸1967, 229.

I. DIE «NOTWENDIGKEIT» DER SAKRAMENTE

1. *Fixpunkte aus Praxis und Pastoraltheologie*

Das Stichwort «Notwendigkeit der Sakramente» läßt uns gewisse «Fixpunkte» in den Sinn kommen, für die Pastoraltheologie und seelsorgliche Erfahrung und im Hintergrund die dogmatische Sakramentenlehre gleichermaßen haften. Diese Fixpunkte bilden gewissermaßen eine praktische Axiomatik der Sakramentenlehre, einen Komplex von Lehrsätzen und Verhaltensanweisungen, der durchschnittlich das Verhalten und die Verkündigung im Bereich der Sakramente auch dann noch steuert, wenn daran theoretisch manches fragwürdig sein mag. Es erscheint nützlich, diese Fixpunkte eingangs einmal – ohne sonderliche Mühe um logische Verknüpfung – zusammenzustellen⁶. Denn sie sind, *wenn* es dahin kommt, der unmittelbare Bezugspunkt theologischen und pastoralen Unbehagens und darum der günstigste Ausgangspunkt einer Neubesinnung, wie wir sie uns vorgenommen haben.

a) Ein erster solcher Fixpunkt sind einige, anscheinend eindeutige und gar massive Worte der Heiligen Schrift. «Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden. Wer nicht glaubt, wird verdammt werden», ist ein solches Wort (Mk 16,16). «Wenn einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen» (Jo 3,5), ist ein anderes. Das sind scharfe Texte zur Notwendigkeit der Taufe – in der Tradition wird überhaupt die Notwendigkeit der Sakramente und ihre Problematik am intensivsten am Fall der Taufe durchgefragt, viel weniger am Fall des Bußsakramentes und der Eucharistie und fast gar nicht bei den anderen Sakramenten⁷. Seit Luther ist allerdings der Hinweis in der Welt, daß in

⁶ Für den dogmatischen Hintergrund konsultiere man den allgemeinen Sakramententraktat in den dogmatischen Handbüchern. Die Handbücher der Moraltheologie und Pastoraltheologie behandeln diese «Fixpunkte» hinsichtlich ihrer praktischen Bedeutung in den Abschnitten über die Sakramente. Vgl. *pars pro toto*, PRÜMMER, a. a. O., bes. 2–72; HÄRING, a. a. O., Bd. II, 1967, 148–193. Das Gemeinschaftswerk *Handbuch der Pastoraltheologie*. Hrsg. von F. X. ARNOLD u. a., behandelt die Sakramente in Bd. 3, Freiburg/Br. 1968, und Bd. 4, 1969.

⁷ Für die Tradition vgl. THOMAS, *Summa Theologiae* (= STh), III 65,4 (allgemein); 68,1–4.9–12 (Taufe); 73,3 (Eucharistie); 84,5–10 (Buße); für Firmung und Krankensalbung wird die Frage nur indirekt behandelt; vgl. a. a. O., III 72,

der negativen Alternativformulierung von Mk 16,16 die Taufe bezeichnenderweise fehle. Es heißt zwar: «Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden»; aber Luther beobachtet aufmerksam, daß es im Fortgang des Satzes nur noch heißt: «Wer nicht glaubt, wird verdammt werden» – von der Taufe ist hier nicht mehr die Rede⁸. Wer meint, so dürfe man diesen Text nicht pressen, den muß immerhin die andere Tatsache nachdenklich machen, daß die formgeschichtliche Erforschung des Neuen Testamentes uns darüber in Zweifel versetzt, ob wir es in den beiden genannten Schriftworten mit der *ipsissima vox Jesu* zu tun haben. Es ist dies bei beiden Texten sehr fraglich, wenn nicht ausgeschlossen. Haben wir es doch bei dem ersten Text mit dem nicht-authentischen Markus-Schluß zu tun. Und daß die Jesusworte bei Johannes weithin literarische Gestaltung des Evangelisten, Theologie in Erzählungsform sind, bestreitet heute auch kein katholischer Exeget mehr⁹. Wir müssen also damit rechnen, daß sich in beiden Texten bereits Praxis und Anschauung der jungen Kirche spiegeln. Immerhin kann man sie nur unter der Voraussetzung als nicht im Sinne Jesu gesagt ansehen, wenn man von dem hyperkritischen und darum, gemessen an den Spielregeln des Historikers, unkritischen Apriori ausgeht, die Auffassung der jungen Kirche könne (hier wie anderswo) natürlich nur die erste gründ-

7–9; Suppl 30,1. Für die modernen Handbücher der Dogmatik vgl., pars pro toto, M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. IV/1. München 1964, 203–206; 241 f.; 510–516; 664–670; 709–723.

⁸ Vgl. Weimarer Ausgabe (= WA) 7/321,9: Grund und Ursach aller Artikel D. M. Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind, 1521. – Der Übung in der Lutherforschung entsprechend zitieren wir LUTHER im folgenden nach der genannten Gesamtausgabe Weimar 1883 ff., und zwar Bandzahl (evtl. Halbband und Abteilung), Seitenzahl und Zeilenzahl, in der der Belegtext *beginnt* (so daß dahinter jeweils ein «f» bzw. «ff» zu denken ist); der oft sehr lange Titel der Schrift wird in Kurzform vermerkt und das Entstehungsjahr der Schrift beigefügt. Die WA zählt die Bände getrennt nach: Werke, Tischreden, Deutsche Bibel, Briefe. WA ohne Zusatz bedeutet Werke, sonst wird hinzugesetzt TR, DB oder Br. Aus praktischen Gründen wird jeweils auch der Fundort in der (Auswahl-) Schulausgabe von O. CLEMEN, 8 Bde., Berlin 1966 (= Cl) vermerkt, wenn der zitierte Text sich dort findet. Der angeführte Text findet sich Cl 2/66,33. – Vgl. ferner WA 6/533,37; Cl 1/468,1: «Quo monstrat [Christus Mk 16,16], fidem in sacramento adeo necessariam, ut etiam sine sacramento salvare possit» (De captivitate Babylonica, 1520). Allgemeiner und ohne Berufung auf Schriftstellen: WA 2/694,19; Cl 1/170,25: Sermon von der Bereitung zum Sterben, 1519; WA 10 III/142,18: Predigt, 1522; WA 38/231,9; Cl 4/271,27: Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533.

⁹ Für beide Behauptungen kann man heute jede katholische Einleitung in das NT vergleichen. Vgl. die Zusammenfassungen in LThK², 5, 1101 f.; 7, 97.

liche Verfälschung des Willens Jesu sein. Verfällt man diesem Fehler nicht, dann führt kein Weg daran vorbei, daß wir es hier mit Formulierungen der primären Urkunde des Glaubens zu tun haben, die, im Einklang mit dem Willen Christi, die absolute Notwendigkeit der Taufe aussagen. Sie lassen uns allerdings im Stich, wenn wir nach näheren Angaben über die *Art* dieser Notwendigkeit fragen.

b) Ein zweiter Fixpunkt ist dieser: Es geht hier nicht um eine beliebige Notwendigkeit, sondern, wie die scholastische Theologie und die Handbücher bis auf unsere Tage sagen, um eine Notwendigkeit der Sakramente *ex suppositione finis*, also um eine Notwendigkeit, die sich aus der Forderung ergibt, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Das Gegenteil wäre z. B. eine Notwendigkeit, die sich aus der Wirkung einer Wirkursache ergibt, die, *wenn* sie wirkt, unvermeidlich etwas Bestimmtes wirkt. Damit nicht genug – und das eben ist der zweite Fixpunkt –, wird jetzt weiterhin unterschieden zwischen *necessitas medii* und *necessitas praecepti*. *Necessitas medii* liegt dann vor, wenn es im Wesen eines Zieles begründet ist, daß man es nur mit diesem bestimmten Mittel erreichen kann. Wendet man es nicht an, dann erreicht man das Ziel nicht, gleichgültig, ob man völlig schuldlos oder durch eigene Schuld das Mittel außer acht läßt. *Necessitas praecepti* ist dann gegeben, wenn die Anwendung eines bestimmten Mittels zur Erlangung des Zieles nicht auf einem inneren Zusammenhang zwischen *diesem* Mittel und dem Ziel beruht, sondern auf dem Gebot eines Gesetzgebers, dieses und kein anderes Mittel zu benutzen.

Was bedeutet diese Unterscheidung für die Notwendigkeit der Sakramente? Sicher sind die Sakramente notwendig *necessitate praecepti*, denn der Herr hat sie als Mittel zum Heil gestiftet und damit geboten. Sind sie aber auch notwendig *necessitate medii*? Durchschnittlich sagt man das, vor allem in den älteren Handbüchern – Michael Schmaus allerdings vermeidet im Sakramententraktat seiner «Katholischen Dogmatik» diese Kennzeichnung!¹⁰ Aber wie dem auch sei, jedermann ist heute wohl überzeugt, daß Gott mit einem Menschen auch ohne die

¹⁰ Vgl. SCHMAUS, ebd. (s. Anm. 7). Das hängt bei Schmaus mit dem sehr berechtigten Bestreben zusammen, die Lehre von den Sakramenten aus einer heilsindividualistischen Schau zu befreien, die um den Begriff des «Heilsmittels» kreist. Seine Grundkategorie für die Sakramente lautet: «Wirksames Heilszeichen». Demgemäß spricht Schmaus da, wo man sonst von «Heilsnotwendigkeit» redet, von der «Heilsbedeutung» des Sakramentes.

Sakramente zum Ziel des Heiles kommen kann. Thomas von Aquin schon formuliert bündig und ohne Einschränkung: «Gott hat seine Kraft nicht so an die Sakramente gebunden, daß er die Wirkung der Sakramente nicht auch ohne die Sakramente verleihen könnte»¹¹. Und in «aussichtslosen Fällen», dort also, wo Verhältnisse unter Christen in der sakramentalen Ordnung (aufgrund der einschlägigen kirchenrechtlichen Bestimmungen) nicht zu regeln sind, pflegt der Seelsorger vielleicht zu sagen: «Empfehl dich der Barmherzigkeit Gottes!» Und wir sind überzeugt: Wenn ein Mensch das ernsthaft tut, wenn er sich mit all seiner Ohnmacht, Schwäche und Ausweglosigkeit dem Erbarmen Gottes anheimgibt, dann weiß Gott Wege, einen solchen Menschen nicht verloren gehen zu lassen. Gott weiß Wege des Heils und verfügt über Möglichkeiten seiner Gnade, deren Verwaltung er der Kirche und ihrem Amt nicht übertragen hat. Das gilt für das Heil der Nichtevangelierten¹² ebenso wie für den mit der kirchlichen Institution in Konflikt lebenden Christen.

c) Unter dem Zwang der Sachlage unterscheidet die Tradition noch einmal: Auch die – einmal unterstellte – *necessitas medi* der Sakramente besteht nicht unter allen Umständen für den realen Empfang der Sakramente, sondern gegebenenfalls nur für das ernsthafte *votum sacramenti*. Wir müssen ja heute allenthalben damit rechnen (und tun es auch), daß nicht erst der reale Empfang eines Sakramentes den Menschen in das Heil führt, sondern u. U. schon das Verlangen nach dem Sakrament. Wir unterscheiden also zwischen *necessitas rei* und *necessitas voti*. Wenn man ein wenigstens einschlußweise erwecktes *votum sacramenti* für heilsnotwendig *necessitate medi* hält – wir kommen noch darauf zurück –, dann deshalb, weil man der Überzeugung ist, mit einer noch weiter gehenden Auffassung eigenmächtig an der von Gott verfügten konkreten Heilsordnung vorbeizugehen.

d) Aber damit werden wir der komplizierten Sachlage noch immer nicht vollständig gerecht. Die Unterscheidung zwischen *res* und *votum* wird nämlich gleichsam überkreuzt von der Unterscheidung zwischen «Sakramenten der Lebenden» und «Sakramenten der Toten», zwischen

¹¹ STh III 64,7 c.; vgl. 64,3 c. (in fine); 76,6 ad 1.

¹² Vgl. dazu jetzt die einschlägigen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem die *Kirchenkonstitution*, Nr.16, und die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, bes. Nr. 1–2.

solchen Sakramenten also, die die Rechtfertigung des Sünders und den Gnadenstand voraussetzen, vor allem der Eucharistie, aber auch Firmung, Ehe, Priesterweihe, und solchen, die die Rechtfertigung und den Gnadenstand, die Befreiung von der Sünde allererst vermitteln, vor allem der Taufe und der Buße. Selbstverständlich sind nur diese letzteren, die «Sakramente der Toten», wenn überhaupt, dann notwendig *necessitate medi*, nicht aber die «Sakramente der Lebenden». Jeder Mensch kann das ewige Heil erlangen, auch wenn er nicht die Firmung, die Eucharistie oder gar Ehe oder Priesterweihe empfangen hat.

e) In der Praxis muß man die *via tutior* gehen. Dieses Prinzip stammt bekanntlich aus den moraltheologischen «Systemen» des XVII. und XVIII. Jahrhunderts¹³. Man argumentiert hier so: In moralischen Fragen kann man der Meinung sein, daß schon eine wahrscheinliche, eine «probable» Meinung ein sittlich verantwortliches Handeln gewährleistet, selbst wenn Gegengründe bestehen. Aber es gibt einige wenige Fälle, wo man nicht schon auf eine probable Meinung hin handeln darf, sondern immer den sichersten Weg gehen muß, und zu diesen wenigen Fällen gehören auch an hervorragender Stelle die Sakramente¹⁴. Auch der leiseste Zweifel, ob die Materie (Brot und Wein) konsekrabel sei, verpflichtet, andere, neue Materie zu beschaffen. Der leiseste Zweifel an der gültigen Taufe verpflichtet zur bedingungsweise vollzogenen Wiederholung – und zur *ad cautelam* zu erteilenden Dispens vom Hindernis der *disparitas cultus* bei Mischehen¹⁵. Verbindet sich dieses Prinzip mit dem anderen Grundsatz: *In extremis extrema tentanda sunt*¹⁶, so haben wir die Begründung für die heute noch übliche Sakramentenpraxis in Grenzfällen: Spendung der Krankensalbung und der Absolution auch nach eingetretenem Tod – und beim Autounfall auch ohne daß man weiß, ob es sich überhaupt um einen Katholiken handelt; Spendung der interuterinen Taufe; Taufe eines Abortus, einer Fehlgeburt, usw. Das alles geschieht aus dem manchmal nur dumpfen Gefühl: Die «Sa-

¹³ Darstellung und Charakterisierung der moraltheologischen «Systeme» bei HÄRING, a. a. O., Bd. I, 58–61; 224–236.

¹⁴ Vgl. DENZINGER-SCHÖNMETZER (= DS) 2101. Ähnlich ist es in allen anderen Fällen, wo außer der Rechtheit des Gewissens noch ein anderes Gut zu wahren oder ein Übel zu vermeiden ist, z. B. und vor allem bei Gefährdung des Heils oder bei Gefahr schweren Schadens für den Nächsten oder die Gemeinschaft.

¹⁵ Vgl. EICHMANN-MÖRSBACH, Lehrbuch des Kirchenrechts. Bd. II, Paderborn 1950, 184.

¹⁶ Vgl. HÄRING und PRÜMMER an den in Anm. 5 angegebenen Stellen.

kramente der Toten» sind so sehr heilsnotwendig, daß man sie auch im Grenzfall am besten auf Verdacht hin spendet, denn man weiß ja nicht, «wozu es noch gut sein kann». Und man hält sich nicht für berechtigt, in diesem Falle allzu eifertig zu sagen: Gott wird schon Mittel und Wege wissen¹⁷.

f) Und schließlich ein letzter Fixpunkt: Selbst wenn alle heilsnotwendige Gnade völlig unabhängig von den Sakramenten und ohne sie zu erlangen wäre, ist man doch überzeugt, der Empfang der Sakramente gewähre mehr und größere Gnade, stelle den Menschen intensiver in das Gottesverhältnis hinein. Man hat es vor einigen Jahren in einer instruktiven Studie so ausdrückt, der reale Sakramentenempfang habe eine «komparativische Funktion» gegenüber allen anderen Formen der Erlangung der Gnade Gottes¹⁸. Thomas von Aquin formuliert, daß die Sakramente auf jeden Fall eine «plenior gratia» vermitteln¹⁹.

Soweit die «Fixpunkte» aus Praxis und Pastoraltheologie. Es ist bereichernd, daß sich alle auf die Notwendigkeit der Sakramente hinsichtlich ihres *Empfanges* beziehen. Das entspricht einer ungunstigen, minimalistischen Denkweise – derselben, die z. B. auch meint, das Wesen des Sakramentes sei am reinsten im Grenzfall der Kindertaufe verwirklicht, als ob nicht dies der höchst problematische Sonderfall wäre, wenn er auch in der Praxis das kirchliche Leben beherrscht!²⁰ Dieser Minimalismus, der das Wesen der Sache vom Grenzfall her anleuchtet, entspringt gewiß der Rücksicht auf solche Gläubigen, die fragen: Was müssen wir denn unbedingt tun?, und die wir nicht immer gleich mit dem

¹⁷ Noch aus jüngster Zeit haben wir römische Warnungen, man dürfe nicht im Namen neuer Ideen über das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder einem Taufaufschub das Wort reden, denn solche neuen Ideen «entbehren jeder Grundlage». Vgl. das *Monitum des S. Officium* vom 18. Februar 1958. Acta Ap. Sedis, 50 (1958) 114. – Wie weit die Praxis der interuterinen Taufe heute noch geübt wird, mag dahingestellt bleiben. K. MÖRSORF, Taufe. Kirchenrechtlich. LThK², 9 (1964) 1320–1322, scheint sie noch vorauszusetzen (1321).

¹⁸ Vgl. H. R. SCHLETTE, Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion. Freiburg/Br. 1959, 51 f.

¹⁹ STh III 68,2; vgl. 66,11 ad 1; 69,1 ad 2 (zur Taufe); 84,7 ad 2.8 ad 1; 86,2 c. 6 c. ad 3 (zur Buße). Vgl. weitere Texte an den in jeder Ausgabe der STh angegebenen Parallelstellen.

²⁰ Vgl. dazu die Bemerkungen bei K. RAHNER, Personale und sakramentale Frömmigkeit. In: *Schriften zur Theologie*, Bd. II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 115–141: 119; 123.

Ideal überfordern dürfen. Pastoral ist ein solches Vorgehen nicht selten berechtigt und nötig. Aber pastorale Rücksicht darf nicht dazu führen, von (durchaus legitimen) Minimalforderungen aus das Wesen der Sache bestimmen zu wollen. So müssen wir die Frage der Notwendigkeit der Sakramente aus der *Fülle* der sakramentalen Wirklichkeit heraus zu beantworten suchen. Ehe wir die Frage nach der Notwendigkeit des Sakramentenempfanges aufwerfen, müssen wir uns daher der anderen Frage zuwenden: Besteht überhaupt eine Notwendigkeit, daß es Sakramente *gibt*, daß sie *eingesetzt* wurden, und welche Art Notwendigkeit ist das?

2. Die «Notwendigkeit» der Einsetzung der Sakramente

Eine Notwendigkeit, daß es Sakramente gibt, besteht nicht. Sie besteht nicht einmal unter Voraussetzung von Inkarnation und Kreuz. Dafür, daß Gott Sakramente wollte, daß Christus Sakramente eingesetzt hat, kann man nur Angemessenheiten, «Konvenienzgründe» anführen. Wenn die Scholastik, und zwar von der Frühscholastik an bis hin zu Thomas, in diesem Zusammenhang sachlich und gar terminologisch von einer *necessitas* der Sakramente spricht und diese *necessitas* vor allen Fragen nach der Notwendigkeit des Sakramentenempfanges behandelt, dann meint sie in einer übersteigernden Ausdrucksweise sachlich in diesen wie in ähnlichen Fällen die Angemessenheit, den guten Sinn dessen, daß es Sakramente gibt ²¹.

Gott ist also – das ist Überzeugung der ganzen Tradition – frei, Sakramente zu wollen, anzuordnen oder nicht anzuordnen. Das bedingt, um das von vornherein hinzuzufügen, einen letzten «positivistischen» Zug der Sakramentenlehre, der mit keinen, noch so einleuchtenden theologischen Instruktionen des sakramentalen Kosmos je ganz einzuholen und auszuschalten ist. Die Sakramente der Kirche haben in ihrem Grunde immer etwas an sich, was zunächst einfach Gehorsam fordert; was im Gehorsam gegen die Weisheit der Verfügung Gottes anzunehmen ist, auch da, wo das theologische Denken nicht bis zur Einsicht in zwingende Gründe der Sache gelangen kann. Es ist das Privileg der Schwärmer aller Zeiten – nicht nur derer z. Z. Luthers –, aus der Freiheit Got-

²¹ Vgl. THOMAS, STh III 61; 65,1–3. Zum Gebrauch des Wortes «necessitas» vgl. die Hinweise bei M.-D. CHENU, Das Werk des hl. Thomas von Aquin (Deutsche Thomas-Ausgabe, Erg.-Bd. 2). Heidelberg-Graz 1960, 203–210.

tes, Sakramente zu verfügen oder nicht, abzuleiten, sie seien daher im Grunde überflüssig und nur irgend welche beliebigen Zeichen des Glaubens für die, die solcher Zeichen bedürfen ²².

Für die Einsetzung der Sakramente lassen sich also nur Angemessenheitsgründe finden ²³. Das Problem solcher Angemessenheitsgründe

²² Das Problem ist in der mittelalterlichen Theologie verdeckt. Der Grund ist vor allem die selbstverständliche Kirchlichkeit dieser Theologie, die eine immanente Kirchenkritik in einem für unsere Verhältnisse staunenerregenden Maße zuläßt, nicht aber eine kritische Grundsatzfrage nach der Funktion der Kirche für den Glauben überhaupt. Ist aber die Kirche selbstverständlich und fraglos, so sind es auch die Sakramente: Der Sakramententraktat versieht ja in der mittelalterlichen Theologie die Funktion des späteren fundamentaltheologischen und dogmatischen Traktates *De Ecclesia* – zuzüglich des kanonistischen Stoffes, den Thomas bekanntlich in seine dogmatischen Abhandlungen einbaut. Die Selbstverständlichkeit von Kirche und Sakramenten kommt bezeichnend heraus in der Tatsache eines allgemeinen Sakramententraktates und in der Art seiner Gestaltung. Thomas etwa greift in STh III 60,1–2 mehrfach auf die kirchlichen Selbstverständlichkeiten zurück: Das Wort *sacramentum* kann vom Sprachgebrauch und vom Sachsinn her viel mehr bedeuten als die kirchlichen «Sakramente», und viel mehr Dinge in der Kirche sind *signum rei sacrae* als nur die sieben Sakramente; die Festlegung des Wortes auf die sieben Sakramente entnimmt Thomas allein dem Sprachgebrauch und der Praxis der Kirche, die nur die bekannten sieben Riten «Sakrament» nennt.

Das Problem der späteren Kontroverse mit gewissen Strömungen der Reformation kommt im Mittelalter allerdings indirekt zur Sprache in der beginnenden Reflexion auf die Siebenzahl: In der Praxis ist sie geläufig; wo Thomas nach ihr fragt, antwortet er sogleich mit der Erörterung ihrer «Konvenienz», und nicht mit exegetischen Nachweisbemühungen (III 65). Und doch hatten ein Jahrhundert vorher die Waldenser zum erstenmal die Siebenzahl zur Debatte gestellt, so daß im Waldenser-Eid erstmalig in einem kirchlichen Dokument die Gläubigen auf diese sieben Sakramente und nur auf diese sieben eingeschworen wurden (vgl. DS 793–794). Mit der Frage nach der Siebenzahl war auf die Dauer die grundsätzliche Frage nach der positiven, also biblischen Begründung der Sakramente nicht mehr aufzuhalten, vor allem dann nicht, wenn ohnehin die institutionelle Seite der Kirche unter kritischen Beschuß geriet. Scheidet man sich bei der Beantwortung dieser Frage in zwei Parteien, von denen die eine die Sakramente ablehnt und die andere sie bejaht, dann wird für den Anhänger der Sakramente höchstens die Siebenzahl kritisch sein, im übrigen aber die «positivistische» Begründung der Sakramente im Wort der Schrift die unterste Basis der Erörterung und gegebenenfalls der Verteidigung der Sakramente sein. In dieser Situation befindet sich Luther gegenüber dem «linken Flügel» der Reformation, dessen Parteigänger er selbst «Schwärmer» oder «Schwarmgeister» nennt. Vgl. mehr dazu w. u. S. 288 ff.

²³ Bekanntlich sieht man weithin in dieser Tatsache, daß es für die Einsetzung der Sakramente nur Konvenienzargumente gibt, ein Indiz dafür, daß in der STh des hl. Thomas die Betrachtungsweise von den notwendigen Strukturen des menschlichen Gottesverhältnisses in Ia und IIa Pars zu den geschichtlich-kontingenten Gaben Gottes in der Heilsgeschichte übergewechselt sei, die Gegenstand der IIIa Pars seien. Wir halten diese Auffassung nur im Grundsatz für richtig, ansonsten aber für zu undifferenziert. Einmal reden Ia und IIa Pars keineswegs nur abstrakt von den «notwendigen Strukturen», sondern von der konkreten, um

ist nun tiefer, als es auf den ersten Blick scheint. Wie entstehen denn solche Konvenienzargumente? Sie sind immer das Resultat eines gläubigen Nachdenkens, das in engstem Kontakt mit dem persönlichen und kollektiv-kirchlichen Umgang mit dem fraglichen Gegenstand steht. Der Theologe, der Konvenienzargumente erarbeitet, versucht sich gewissermaßen hineinzudenken in die Gedanken der Weisheit Gottes, und zwar aufgrund dessen, was sein Glaube ihm sagt²⁴. Die Folge ist, daß Konvenienzgründe nicht nur nie stringent sind – das ohnehin!²⁵ –, sondern darüber hinaus, daß sie niemals gefunden werden ohne ein außerordentliches existentielles Beteiligtsein. Dieses aber entspricht naturgemäß dem je eigenen Glaubensverständnis, sozusagen dem persönlich oder kollektiv geprägten «Stil» des Gottesverhältnisses. Konvenienzgründe spie-

Christus zentrierten Heilsgeschichte, zum anderen handelt die IIIa Pars durchaus auch von «notwendigen Strukturen». Wahr ist jedoch, daß das *convetissimum* der faktischen Heilsgeschichte, das Kreuz, in Ia und IIa Pars ausgespart ist; seine Behandlung ist das Besondere an der IIIa Pars; der Übergang zur IIIa Pars ist der Übergang zur thematischen Rede vom Kreuz. Sofern die Sakramente Zeichen und Applikationsform der Frucht des Kreuzes sind, sofern die Sakramente wirken «ex fide passionis Christi» (vgl. III 60,3; 60,7 ad 1; 62,5 ad 2; 79,7 ad 2; und schon III 48,6 ad 2; 49,3 ad 1. 5 c.; 62,6 c.) und sofern das Kreuz tatsächlich auch aus keiner Grundstruktur von Heilsgeschichte mehr abgeleitet werden kann (vgl. III 46,1–2), fallen die Sakramente tatsächlich außerhalb jeder «notwendigen Struktur», ihre Einsetzung ist nur noch durch Konvenienzargumente als sinnvoll zu erweisen. Auf den theologischen Sinn dieser Architektur der STh kann hier nicht eingegangen werden. Wir verweisen auf die jüngsten Berichterstattungen und kritischen Stellungnahmen zu der lebhaften Diskussion: M. SECKLER, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München 1964, 33–47; O. H. PESCH, Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Zu Max Secklers neuem Deutungsversuch. Münchener Theologische Zeitschrift 16 (1965) 128–137; DERS., Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967, 921–933.

²⁴ Vgl. THOMAS, STh I 1,8 ad 2; 32,1 ad 2; II-II 1,5 ad 2; Summa contra Gentiles I, 9 (n. 54); Quodl IV q. 9 a. 3.

²⁵ Zu beachten bleibt freilich, daß der Begriff der «Konvenienz» sozusagen in sehr verschiedener «Dichte» gebraucht werden kann und sogar die Ebene wirklicher «Notwendigkeit» erreicht. Es ist ein Unterschied, ob ich nach der Konvenienz der Inkarnation frage und sie mit dem Hinweis auf Gottes sich notwendig verströmende Güte bejahe (STh III 1,1), oder ob ich nach der Konvenienz der Kreuzigung Jesu zwischen zwei Räubern frage (III 46,11). Im ersteren Fall besagt «Konvenienz», daß Gott zwar nicht handeln muß, aber, *wenn* er handelt, notwendig gemäß seinem Wesen handelt, das reine Güte ist: die Konvenienz impliziert eine notwendige Struktur eines kontingenten göttlichen Handelns. Im zweiten Falle besagt «Konvenienz», daß absolut keine Notwendigkeit vorliegt, daß es vielmehr auch ganz anders hätte zugehen können, sinnvollerweise aber so zugeht, wie es zugeht. Vgl. dazu SECKLER, a. a. O., 44–47.

geln darum immer ein persönlich oder kollektiv geprägtes Glaubensleben und seine speziellen Akzente.

Daher ist es auch erklärlich, daß Konvenienzgründe, die früher einmal zündend waren, heute dem Leser nur ein mildes Lächeln, wenn nicht gar ein schallendes Gelächter entlocken. Jeder sein Brevier betende Kleriker weiß davon ein Lied zu singen. Man denke etwa an die Zahlenmystik bei den Kirchenvätern, z. B. bei Augustinus²⁶. Warum wurden die Jünger von Jesus zu zweit zur Predigt geschickt? Antwort des hl. Gregor: weil es zwei Gebote der Liebe gibt und Jesus deutlich machen wollte, daß niemand predigen dürfe, der nicht das Gebot der Liebe erfüllt²⁷. Warum wurde Jesus von einer Jungfrau geboren? Antwort des hl. Johannes Chrysostomos: weil das weibliche Geschlecht solches dem männlichen Geschlecht schuldig war; denn der Mann hatte am Anfang der Schöpfung ohne Zutun der Frau eine Frau hervorgebracht, und so war das weibliche Geschlecht nun schuldig, ohne Zutun eines Mannes einen Mann zu gebären²⁸. So finden wir auch noch bei Thomas ein Konvenienzargument für die Notwendigkeit der Sakramente, das heute mehr erheitern als überzeugen dürfte: Dadurch, daß das Heil an sinnenhafte Symbole gebunden wird, sollte der Mensch gedemütigt werden, weil er ja auch durch sein Verfallensein an die sinnenhafte Welt gesündigt hatte²⁹. Sakramente also als *Strafe* – auf diesen Gedanken dürfte heute kaum jemand verfallen.

Neben solchen Kuriositäten stehen freilich in der großen Tradition der mittelalterlichen Theologie der Sakramente Konvenienzargumente, die bis heute beachtenswert bleiben. So vor allem das Argument aus der Logik der Inkarnation: Wie sich Gott in der Inkarnation sichtbar und sinnfällig greifbar machte und so den Menschen nahe kam, so wird bei den Sakramenten die Gnade Gottes sichtbar, greifbar im sinnfälligen Symbol. So auch das andere Argument aus der Struktur des menschlichen Wesens: Weil der Mensch eine Wesenseinheit aus Leib und Seele

²⁶ Vgl. etwa AUGUSTINUS, Tract. in Joannem 17,4–6: PL 35, 1529–1531: Der Kranke am Bethesda-Teich war 38 Jahre krank, weil angedeutet werden sollte, daß die Vollkommenheit der Gesetzeserfüllung, die in der Schrift durch die Zahl 40 symbolisiert ist, nicht ohne das zweifache Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zu erreichen ist (Quatember-Freitag in der Fastenzeit).

²⁷ GREGOR I., Hom. 17 in Evangelium: PL 76, 1139 A–B (Commune unius Confessoris non Pontificis).

²⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMOS, Hom. in Nativ. Domini: PG 56, 389 f. (Officium B. Mariae Virginis in Sabbato, Lesung für Monat Mai).

²⁹ STh III 61,1 c.; vgl. auch 65,1 c. (in fine).

ist, ist es sinnvoll, daß das Heil in einer Ganzheit aus leiblichem, sinnhaftem Symbol und geistnahe Wort den Menschen berührt, daß es, m. a. W., sakramentale Erscheinungsweise annimmt³⁰.

Aber auch für diese Argumente gilt wie für alle anderen: Konvenienzgründe können aus ihrer Natur heraus, nämlich wegen ihrer prinzipiellen Bindung an eine bestimmte, durch die geschichtliche Stunde geprägte Glaubensexistenz, keine überzeitliche Geltung haben. Die beiden großen Argumente der Tradition, die wir nannten, das Argument aus der Logik der Inkarnation und das andere aus der Struktur des menschlichen Wesens, sind uns heute weithin fremder, als wir uns vielleicht eingestehen. Denn einerseits ist die christologische Grundaussage: «göttliche und menschliche Natur in der einen göttlichen Person des Logos», trotz ihrer (scheinbaren!) Klarheit uns heute in *dieser* Sprachgestalt und der dahinter stehenden Denk- und Vorstellungswelt keineswegs so einfach nachsprechbar wie den Christen früherer Zeiten³¹, und andererseits ist die aristotelische Anthropologie mit ihrer schematischen Scheidung von Leib und Geistseele unter den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften fragwürdig geworden³². Dieses Fremdwerden auch

³⁰ Beide Argumente in STh III 60, 6 c.

³¹ Auch dazu gibt die in Anm. 1 genannte Umfrage: *Was glauben die Deutschen?* interessante und beunruhigende Auskünfte. Die katholische systematische Christologie reagiert auf diesen Tatbestand bislang nur in dem Maße, als sie sich im Zuge hermeneutischer Besinnung auf Wesen, Funktion und Grenze des Dogmas in der Kirche in eine kritisch-weiterfragende Distanz selbst zum Dogma von Chalkedon zu begeben wagt, das heißt: sie reagiert sehr zaghaft. Ein Beispiel dieses Zögerns: J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968, 173–185. Weitertreibende Versuche: H. KÜNG, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. Freiburg/Br. 1970; P. SCHOONENBERG, Ein Gott der Menschen. Skizzen zur Christologie. Einsiedeln-Zürich-Köln 1969. – Weniger zaghaft ist die evangelische Theologie. Exponent solcher Bemühungen ist seit Jahrzehnten R. BULTMANN. Aus jüngster Zeit vgl. die von seinem Denken angeregten und sich zugleich mit ihm kritisch auseinandersetzen Arbeiten von G. EBELING, Das Wesen des christlichen Glaubens. Tübingen 1959 (u. ö.); DERS., Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus? In: *Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus*. Zweites Reichenau-Gespräch der Evangelischen Landsynode Württemberg. Stuttgart 1968, 38–77; D. SÖLLE, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes». Stuttgart 1968; W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie. Gütersloh 1966.

³² Bekanntlich haben u. a. K. RAHNER und J. B. METZ die aristotelische Dichotomie mit den Mitteln der Transzendentalphilosophie in Richtung auf eine stärkere Herausstellung der Wesensganzheit des Menschen vertieft. Vgl. K. RAHNER, Geist in Welt. München 1957; Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: *Schriften zur Theologie*, I, 377–414; J. B. METZ, Konkupiszenz. In: *Handbuch Theologischer*

noch der *großen* alten Konvenienzgründe für die Einsetzung der Sakramente dürfte nun gerade mit dem heute festzustellenden Wandel des existentiellen Verhältnisses zu den Sakramenten und ihren Voraussetzungen überhaupt zusammenhängen. Dieser Wandel scheint einbegriffen in dem seit Luther zum Problem gestellten Thema «Wort und Sakrament». Von dort aus wird daher das Problem der Konvenienz der Sakramente noch einmal neu zu bedenken sein³³. Wir wenden uns hier zunächst dem zweiten Aspekt unseres Teilthemas zu:

3. Die «Notwendigkeit» des Empfanges der Sakramente

Der Blick auf die «Fixpunkte» aus Praxis und Theologie zeigte: Die Aussage, nach ihrer Einsetzung durch Gott sei der Empfang wenigstens einiger Sakramente notwendig *necessitate medi*, glaubt man dem Rang der Sakramente schuldig zu sein, weil Gott eine rein willkürliche Anordnung der Sakramente, die nicht auch einen inneren Zusammenhang zwischen Sakrament und Ziel des Sakramentes herstellt, nicht zugetraut werden können. Die komplizierte Sachlage auf seiten der Adressaten der Sakramente zwang zu der doppelten Einschränkung, daß schon das *votum* des Sakramentes als Mittel des Heiles genüge, und daß dieses *votum* im (gar nicht seltenen) Grenzfall keineswegs ein ausdrückliches Verlangen nach dem Sakrament sein müsse, daß sich vielmehr ein *votum sacramenti* schon in jedem guten Gedanken, in jeder ethisch guten Tat, vor allem im mitmenschlichen Dienst, einschlußweise und unausdrücklich ereigne.

Mit dieser doppelten Einschränkung läßt sich zwar auch noch dem Heil des Nichtevangelierten ein Platz im sakramentalen Kosmos zuweisen. Zugleich zeigt sich hier aber auch die geschichtliche Bedingtheit der ganzen *Votum*-Theorie, und es fragt sich, ob die Decke nicht zu kurz ist, mit der man hier die Blöße von der strengen Lehre von der

Grundbegriffe. Hrsg. von H. FRIES. Bd. I, München 1962, 843–851. Diese Bemühungen sind sachlich sehr beachtlich, aber sie sind ja erst möglich, wenn man Aristoteles und Thomas liest mit den Einsichten der empirischen Wissenschaften und der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts im Kopf, und sie verdecken daher, daß der genuine Aristotelismus und die ihn rezipierende mittelalterliche Theologie sich das Verhältnis von Leib und Seele doch einfältiger vorgestellt haben. Eine ganze Reihe von Äußerungen über den Primat des Geistes, über «höhere» und «niedere» Kräfte im Menschen und vor allem eine ganze Reihe moraltheologischer und aszetischer Konsequenzen wären sonst nicht erklärlich.

³³ W. u. S. 311 ff.

necessitas medii zudecken will³⁴. Man prüfe einmal die Belege aus den Kirchenvätern, die in den Handbüchern für die Lehre vom *votum sacramenti* beigebracht werden³⁵. Man wird dabei bald feststellen, daß diese Lehre vom *votum sacramenti* in einem ganz bestimmten historisch-theologischen Kontext entstand, nämlich vor dem Hintergrund einer rigoristischen Auffassung des Satzes: «Außerhalb der Kirche kein Heil.» Diesen Satz verstand man im Sinne von: «Außerhalb *der* Sakramente der Kirche kein Heil» – und war dann gezwungen, sich vor allem hinsichtlich *einer* bestimmten Gruppe von Menschen ein Trostwort ausdenken, nämlich der Katechumenen, die während des Katechumenats, vor Empfang der Taufe, nicht durch Martyrium, sondern eines natürlichen Todes starben. Sollen die, die schon auf dem Weg zur Taufe waren, ewig verloren gehen, nur, weil sie real die Taufe noch nicht empfangen haben? Um eine verneinende Antwort zu begründen, entwickelt man den Gedanken des *votum baptismi*. Darüber hinaus erhob dieser Gedanke keine weiteren theologischen Ansprüche, und es gibt auch heute keinerlei Grund zur Beanstandung, solange er innerhalb dieser Grenzen verbleibt.

Immerhin war damit ein Problem aufgeworfen, das die konkrete Situation der sterbenden Katechumenen weitgehend überschritt. Das Mittelalter verdeckte zunächst dieses Problem, weil es für das Bewußtsein der Theologen des Mittelalters praktisch keine Heiden mehr gab. Die Frage nach dem Heil der Nichtevangelierten – also nach Heil ohne Sakramente der Kirche! – entstand für die mittelalterlichen Theologen bis frühestens zu Thomas hin nur in der Gestalt, daß man mit der Ausnahmefähigkeit rechnete, irgendwo in einem Wald könne ein Mensch aufwachsen, ohne mit der menschlichen Gesellschaft und damit mit der Kirche in Kontakt zu kommen. Die Routine-Antwort der Theologie auf die Frage nach dem Heil eines solchen Menschen lautete: Gott wird Abhilfe schaffen, indem er ihm entweder einen Missionar oder einen Engel oder eine innere Erleuchtung schickt, die ihn belehren, so daß er

³⁴ Diese Frage bleibt auch dann noch bestehen, wenn man die Einwände G. MARONS gegen die Ablösung der alten *Votum*-Lehre durch die Lehre von den «Elementen» der Kirche auf dem Zweiten Vatikanum nicht teilt. Vgl. G. MARON, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Göttingen 1969, 107–110. Zu MARONS kritischem Buch vgl. O. H. PESCH, Aus der Lutherforschung. 453 Jahre Reformation. Theol. Quartalschrift (Tübingen) 150 (1970) 417–432: 425 ff.

³⁵ Als Beispiele etwa: DIEKAMP-JÜSSEN, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Münster¹³1954 ff., Bd. III, 89; SCHMAUS, Katholische Dogmatik. Bd. IV/1, § 239, II.

glauben und damit wenigstens das *votum sacramenti* erwecken kann³⁶. Diese Routine-Lösung bröckelt aber im XIII. Jahrhundert – bei Thomas klar erkennbar³⁷ – ab, und zwar durch den verstärkten Kontakt mit der islamischen und den beginnenden Kontakt mit der fernöstlichen Welt, nicht zuletzt auch durch die Beobachtung, was für seltsame Leute Kaiser Friedrich II. in seinem Heere hatte. Damals hat der christliche Mitteleuropäer vielleicht zum erstenmal Neger gesehen³⁸. Man erkannte allmählich, daß der größere Teil der Menschheit noch nicht zur Kirche gehörte. Statt daraufhin in voller Schärfe und in vollem Umfang die Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nichtevangelierten zu stellen, sind die Theologen wie gelähmt – Thomas wäre wieder ein Schulbeispiel. Sie wagen nicht mehr, die frühere Routine-Antwort zu geben, denn soviel Missionare und Engel wird man ja doch nicht aufbieten können, um alle Mohren im Heere Friedrichs II. nach dem Modell des *nutritus in silva* bekehren zu können. So weiß man nur den Rat, sich wieder auf den augustinischen Prädestinationspessimismus zu verlegen und begnügt sich mit der grausamen Auskunft: Wenn diese Menschen verloren gehen, dann ist es Erweis der Gerechtigkeit Gottes, wenn sie gerettet werden, ist es Erweis seines Erbarmens; denn die Gnade ist nicht einklagbar, sie wird aus Erbarmen gegeben und aus Gerechtigkeit verweigert. So zu lesen beispielsweise beim späten Thomas³⁹.

In einem Punkt allerdings scheint die Position der mittelalterlichen Theologie zur Frage des *votum sacramenti* weiter als die der alten Kirche. Wir begegnen hier nämlich der ausdrücklichen These, die vor allem in bezug auf das Bußsakrament aufgestellt wird, daß im *Regelfall* der Mensch schon vor Empfang des (Buß-) Sakramentes die Verzeihung der Sünden von Gott erlangt hat⁴⁰. Aber diese Theorie gilt ja *inner-*

³⁶ Vgl. dazu M. SECKLER, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz 1961, 232–240.

³⁷ Der junge Thomas übernimmt noch die fröhscholastische Routine-Antwort; vgl. Sentenzenkommentar (= SK) 3 dist. 25: 2,1 q1a. 1 ad 1; 2,2 q1a. 2; De veritate (= Ver) 14,11 ad 1. Der ältere Thomas streicht bei der Beantwortung derselben Frage die Erleuchtung und den Engel; vgl. in Rom 10,18: lect. 3 (n. 849) – das Mirakel, so hat Thomas wohl begriffen, hätte zur Regel werden müssen. Der Vorgang ist übrigens bezeichnend für die Bedeutung, die Thomas der ordentlichen Wortverkündigung beimißt. Vgl. dazu O. H. PESCH, Theologie des Wortes bei Thomas von Aquin. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 66 (1969) 437–465; 457 f.

³⁸ Vgl. CHENU, Das Werk des hl. Thomas (s. Anm. 21), 3–6.

³⁹ Vgl. STh II-II 2,5 ad 1; 10,1. Vgl. aber die latenten Ansätze einer weitergehenden Lösung bei THOMAS, die M. SECKLER, a. a. O., 240–258, aufgedeckt hat.

⁴⁰ Vgl. STh III 84,7 ad 2. 8 ad 1; 86,2 c. 6 c. ad 3; 90,2 ad 1; Ver 28,8 ad 2.

halb des christlichen, kirchlichen Raumes, sie gilt für gläubige Christen und wird gerade nicht auf das Heil der Nichtevangelierten angewandt.

Erst im Gefolge der großen geographischen Entdeckungen der Neuzeit tritt das Problem in voller Schärfe ins allgemeine Bewußtsein ⁴¹. Kann die *Votum*-Lehre dieser ins Ungemessene ausgeweiteten Fragestellung noch standhalten? Wenn es dahin kommt, daß es als *votum*, als «Verlangen» nach dem Sakrament genügt, einen guten Gedanken zu hegen, eine gute Tat zu vollbringen, sein Menschsein anzunehmen, oder wie die Formulierungen im Umkreis der These von den «anonymen Christen» sonst lauten mögen ⁴², ohne dabei von den Sakramenten auch nur zu wissen, geschweige denn sie aktuell zu begehren, dann dürfen am Ende die Worte nicht mehr sagen, was sie sagen. Das Postulat, um der göttlichen Stiftung der sakramentalen Ordnung willen müsse jeder Weg zum Heil als wenigstens einschlußweise sakramental aufgefaßt werden, reicht kaum hin, diese terminologischen Gewaltsamkeiten zu legitimieren. Da die Interpretation der Heilsnotwendigkeit der Kirche spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entschieden neue Wege geht, bei denen der alte Satz: *Extra ecclesiam nulla salus* sich schlicht in sein Gegenteil verkehrt: *Extra ecclesiam salus* ⁴³, gibt es kein Hindernis mehr, die These von der Notwendigkeit des Sakramentenempfanges

⁴¹ Nikolaus von Kues mit seinem Konzept von der *Una religio in varietate rituum* angesichts der ihm bewußtgewordenen Vielfalt der Religionen und der Aussichtslosigkeit, sie alle zum christlichen Glauben zu bekehren, ist wie ein weitblickender Vorläufer der neuen Fragestellung. Vgl. W. P. ECKERT, Nikolaus von Kues. Für die Eintracht bei Wahrung der Gegensätze. Wort und Antwort 10 (1969) 149–153, bes. 150–152.

⁴² Vgl. K. RAHNER, Die anonymen Christen. In: *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, 545–554; dort sind die weiteren Äußerungen Rahners zur Sache verzeichnet. Vgl. auch K. RIESENHUBER, Der anonyme Christ nach K. Rahner. Zeitschrift für kath. Theol., 86 (1964) 286–303.

⁴³ *Spätestens* seit dem Zweiten Vatikanum! Die Gedanken des Konzils zum Heil der Nichtchristen sind vorher schon vorgeformt gewesen in der Auseinandersetzung mit der Enzyklika *Mystici Corporis*. Vgl. – wiederum pars pro toto – K. RAHNER, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «Mystici Corporis Christi». In: *Schriften zur Theologie*, Bd. II, 7–94: 40–75; SCHMAUS, Katholische Dogmatik. Bd. III/1, § 177a; J. RATZINGER, Über die christliche Brüderlichkeit. München 1960, 88–124. – Schon lange vor dem Konzil hatte eine römische Stellungnahme den Satz *Extra ecclesiam nulla salus* im alten Verständnis aufgehoben. Veranlaßt durch *Mystici Corporis*, hatte der kanadische Jesuit FEENEY den zuletzt noch durch das Konzil von Florenz im scharfen alten Verständnis hochgehaltenen Satz (vgl. DS 1351) vertreten und – wurde dafür vom S. Officium gemäßregelt; vgl. DS 3866–3873; dazu A. HOFFMANN, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums. Die Neue Ordnung, 7 (1953) 90–99.

necessitate medii aufzugeben und im Einklang sowohl mit den Faktizitäten als auch mit den Wegen heutiger Ekklesiologie zu sagen: Der Empfang der Sakramente ist notwendig *necessitate praecepti* für diejenigen, die in der Kirche zum Glauben kommen und also um die Sakramente wissen.

Damit ist allerdings unsere Frage noch nicht am Ende. Denn: welcher Art ist dieses *praeceptum*? Wir dürfen nun nicht erneut dem naheliegenden Fehler anheimfallen, einzuschränken und einzuschränken, bis nichts Ernsthaftes mehr übrig bleibt, sondern haben zunächst festzuhalten: Gott will den Menschen die Heilswirkung des Kreuzes Christi in der Tat *durch* Taufe, Eucharistie, Buße usw. mitteilen. *Necessitas praecepti* heißt daher auf jeden Fall dies, daß die *Kirche* verpflichtet ist, die Sakramente überall, wo es möglich ist, anzubieten, auszuteilen, dazu einzuladen.

Aber wie steht es mit dem Gebot, Sakramente zu empfangen, für den *Empfänger*? Wir dürfen jetzt eines nicht tun: dieses Gebot, die göttliche Anordnung der Sakramente, isolieren und als *ein* Gebot einer Reihe anderer Gebote hinzuzählen. Das führt nicht nur in einen unfruchtbaren Legalismus, sondern auch in falsche Konsequenzen hinsichtlich des Verständnisses der Sakramente und ihrer Bedeutung. Vielmehr ist das Gebot, Sakramente zu empfangen, einzuordnen in den *Gesamtzusammenhang* der Forderung des Evangeliums. Und nun kann kein Zweifel sein: *Die* Grundforderung des Evangeliums, die alles andere einschließt, heißt *Glaube*.

Wenn man die Texte des Neuen Testaments auf das Verhältnis von Glaube und Sakrament hin durchsieht, wird eines bald auffallen: Von den Sakramenten ist im Neuen Testament bedeutend selbstverständlicher die Rede als vom Glauben. Der Glaube und die Glaubensforderung wird von den Synoptikern ebenso wie von Paulus und Johannes herausgestellt als das große Neue, das die ganze Existenz des Menschen vor Gott auf eine neue Basis stellt, das man jedenfalls in dieser Grundsätzlichkeit und Ausschließlichkeit bisher nicht gewußt hat. Die Einladung zum Glauben und zum Glauben *allein* ist, trotz aller Vorbildungen im Alten Testament, die große *neue* Grundaussage des Neuen Testaments, mit der das Neue Testament steht und fällt⁴⁴. Die Sakramente – genauer:

⁴⁴ Vgl. die Zusammenstellung des Stellenbefundes bei G. EBELING, Jesus und Glaube. In: *Wort und Glaube*. Tübingen 1962, 203–254, bes. 228–238; O. KUSS, Der Römerbrief. 1. Lieferung Regensburg 1957, 131–154 (= Der Glaube in den

die kirchlichen Vollzüge, die später mit dem Sammelnamen «Sakrament» bezeichnet wurden – laufen ziemlich selbstverständlich mit. Sie werden *gedeutet*, in große Gesamtperspektiven des Handelns Gottes in der Geschichte eingerückt, es werden praktische Anweisungen dazu gegeben ⁴⁵, es wird auch gelegentlich ihre Notwendigkeit betont ⁴⁶, aber daß man sagen könnte, wie man vom Glauben sagen muß: Sie sind Zentrum und Herzstück der neutestamentlichen Botschaft, davon kann keine Rede sein. Man vergleiche einmal nur die einschlägigen Abschnitte in Röm 6 und 1 Kor 11 mit den Aussagen über den Glauben, etwa in den Heilungsgeschichten bei den Synoptikern, in den Aussagen Jesu selbst über den Glauben und seine Macht, oder in den Worten des Römer- und Galaterbriefs über den Glauben! Die Sakramente sind für den Christen des Neuen Testaments offenbar problemlos, von ihnen wird nicht im entferntesten mit jenem Pathos geredet, mit dem die neutestamentlichen Autoren vom Glauben sprechen.

Heute scheint es umgekehrt zu stehen. Wenn man sich überhaupt auf die Zumutung des Glaubens einläßt, dann scheint es ziemlich problemlos, daß nur der Glaube uns zum Heil bringt, und nicht etwa allerlei Anstrengungen des Menschen aus eigener Kraft ⁴⁷. Die Sakramente dagegen sind keineswegs selbstverständlich, sie können geradezu als zusätzliche Belastung des Glaubens auf den Plan treten – wie die Kirche als Ganzes überhaupt –, sie sind mindestens, wie schon festgestellt, in

paulinischen Hauptbriefen. In: O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung*. Regensburg 1963, 187–212).

⁴⁵ Vgl. etwa die Abendmahlsberichte; Joh 6,48–59; Apg 2,38–42.46 u. ö.; Röm 6,1–6; 1 Kor 1,11–16; 11,17–34; Gal 3,27; Eph 4,5; Kol 2,11–13.

⁴⁶ Vgl. Joh 3,5; 6,53; Apg 2,37 f.; Mk 16,16. Zum Ganzen vgl. Kuss, *Der Römerbrief*, a. a. O., 307–319 und schon 146 f.

⁴⁷ Darüber belehrt ein nur flüchtiger Blick in die unabsehbare, für ein breites Publikum geschriebene Kleineliteratur zur gegenwärtigen Glaubenssituation und Glaubensproblematik: Die Grundtendenz dieser Bücher und Aufsätze ist stets, die Möglichkeit des Glaubens in der heutigen Welt und seine Heilskraft nur ja nicht durch allerlei Zusatzprobleme und Zusatzforderungen zu verstellen. Dementsprechend ist ausführlich die Rede von der einfachen Grundstruktur des Glaubens, von seinem anthropologischen Ort, von der glaubenden Gottbegegnung in aller Wirklichkeit, von der «ganz einfachen» Botschaft Jesu, vom gläubigen Weltverständnis, vom Handeln aus dem Glauben u. a. m. Was die Sache kompliziert erscheinen läßt, z. B. die Dogmen, bestimmte Lebensformen der Kirche, wird «erklärlich» gemacht, wenn nicht gar entschuldigt. Im Zuge solcher Gedankenführung wird fast durchweg über die Sakramente geschwiegen: auch sie sind ja zunächst etwas, was den «einfachen» Glauben kompliziert machen könnte. Wir haben auch unsererseits einen Beitrag zu dieser Literatur zu leisten versucht: O. H. PESCH, *Rechenschaft über den Glauben*. Mainz 1970.

ihrer Bedeutung für den Glauben und den Weg zum Heil recht fremd geworden.

Man kann daraus einen falschen Schluß ziehen: Wir können dann vom Glauben etwas problemloser reden, möglichst bald zu den Inhalten und Vollzugsweisen übergehen, brauchen jedenfalls die Grundforderung des Glaubens selbst nicht mehr so einzuschärfen, wie es etwa Paulus im Widerstand gegen seine judaistischen Gegner tun mußte; dagegen müssen wir denn je die Pflicht einschärfen, die von Gott gebotenen Sakramente zu empfangen. Dieser Schluß ist deshalb falsch, weil wir, so sehr sich auch die Umstände und die pastorale Situation heute geändert haben mögen, das existentielle Gefälle des Verhältnisses von Glaube und Sakramente, wie es uns im Neuen Testament begegnet, nicht umkehren können, ohne die Grundforderung des Neuen Testamentes, nämlich den Glauben selbst in Gefahr zu bringen und damit die neutestamentliche Botschaft zu verraten. Denn der Glaube ist im Neuen Testament gewiß Forderung, Zumutung, aber nach dem Tenor aller einschlägigen Aussagen die Forderung, die Zumutung, *sich befreien zu lassen*. Wie man den Sachverhalt im einzelnen auch ausdrücken mag, darin kommen alle Aussagen des Neuen Testamentes überein, daß dem Glauben wesenhaft Befreiungswirkung eignet⁴⁸. Das deutlichste Zeugnis dafür ist der Galaterbrief, aber er ist nicht das einzige Dokument in dieser Sache. *Forderung* ist der Glaube in Konsequenz nur, soweit ihm der Selbstbehauptungskampf des Menschen entgegensteht, soweit der Mensch also sich nicht befreien lassen, sondern lieber sich selbst vor Gott befreien, biblisch gesprochen: durch Werke des Gesetzes gerecht werden will. Wird dem Glauben diese befreiende, Zuversicht und Freude schaffende Kraft genommen, z. B. durch belastende Ergänzungsforderungen, dann sind Evangelium und Verkündigung um ihr Wesen gebracht. Daraus folgt: Die Sakramente dürfen in ihrer Deutung und in der Art, wie sie in die Glaubensexistenz einbezogen werden, nicht dahin führen, daß sie dem Glauben seine Befreiungskraft nehmen. Im Neuen Testament ist das nicht der Fall. Eben deshalb ist ja von den Sakramenten nicht als Forderung die Rede, weil man sie gar nicht fordern mußte, weil sie vielmehr selbstverständlich waren als die von Gott gestiftete Form, in der sich gewissermaßen der Glaube in der Kirche verleblichte. Mit a. W.: Sie wurden gerade nicht als Zwang und Zusatzforderung empfunden, wie etwa die Werke des mosaischen Gesetzes für Christen nur

⁴⁸ Vgl. PESCH, a. a. O., 126–138.

als Zusatzforderung auf den Plan treten. Genau diese Sachstruktur muß in jeder Deutung der «Gebotenheit» der Sakramente unbedingt gewahrt bleiben. So ergibt sich hinsichtlich der *necessitas praecepti* des Sakramentenempfanges folgende Grundthese:

Die Sakramente sind in der Weise geboten und entsprechend in der Weise notwendig, wie sie an der befreienden Kraft des Glaubens an das Evangelium teilhaben, ja diese befreiende Kraft gerade unterstreichen und zum Tragen bringen.

Um die theologische und pastorale Aufgabe, die damit gestellt ist, schärfer zu erkennen, wollen wir auf diese Grundthese hin kurz zwei klassische Deutungen der Sakramente anleuchten.

a) *Thomas*. Die Deutung der Sakramente bei Thomas beruht auf der augustinischen Grunddistinktion zwischen Zeichen und Wirklichkeit, *signum* und *res*. In der thomanischen Theologie der Sakramente fängt bekanntlich alles an mit der Einordnung der Sakramente «in genere signi»⁴⁹ – wir kommen noch einmal darauf zurück. In den Sakramenten bricht gleichsam die Wirklichkeit des unsichtbaren Gottes in unsere sichtbare Welt ein. Aller Akzent liegt daher logischerweise auf der inkarnatorischen Struktur der Sakramente und auf der damit gegebenen Heiligung der materiellen Welt⁵⁰. Die Menschwerdung Gottes breitet sich durch die Sakramente gleichsam über das ganze Leben des Menschen, über die ganze kirchliche Wirklichkeit, ja über die ganze Welt aus.

Dieses Konzept paßt lückenlos in die thomanische Gesamtdeutung der christlichen Existenz, wonach alle Geschöpfe und vorzüglich der Mensch von Gott ausgehen und auf den vielfältigsten Wegen zu Gott als Endziel aller geschöpflichen Unruhe «heimgeholt» werden. Man erkennt das große Thema von *egressus und regressus*, das den Plan der *Summa Theologiae* bestimmt hat⁵¹. Die Verbindung zwischen dieser Grundperspektive und der Deutung der Sakramente ist geschaffen durch die Stellung, die Christus in dieser theozentrischen Theologie und dem damit

⁴⁹ STh III 60,1. Zur Sakramentenlehre des hl. Thomas verweisen wir auf O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung* (s. Anm. 23), 793–814. Dort ist die Literatur zur thomanischen Sakramentenlehre verzeichnet und ausgewertet, vor allem das große einschlägige Werk von E. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele heils-economie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendage sacramentensproblematiek*. Antwerpen 1952.

⁵⁰ STh III 60,4–6.

⁵¹ Vgl. die w. o. in Anm. 23 verzeichneten Arbeiten zum Plan der STh.

verbundenen Glaubensverständnis einnimmt⁵². Christus wird gesehen unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des *instrumentum*, des Werkzeugs; auch als Gottmensch ist er Werkzeug in der Hand Gottes, mit dem Gott den Menschen zu sich heim holt. Die Sakramente sind gleichsam die «Verlängerung» (*instrumenta separata*) dieses Instrumentseins Christi (des *instrumentum conjunctum*) in die Geschichte hinein, und als solche sind sie das Mittel, durch das die Heimkehr des Menschen zu Gott geschieht. Gott ist also in allem der Hauptakteur, der mittels der Werkzeuge seiner Heilsliebe den Menschen zu sich zurückbringt. Der Grundakt der Heilsannahme durch den Menschen und der Grundakt seines Gottesverhältnisses überhaupt ist daher die *caritas*, das Einschwingen in das Wirken dieses souverän die Geschichte beherrschenden Gottes, aufgrund der Freundschaft, die Gott mit dem Menschen begründet hat. Man erkennt: Wo diese – hier nur ganz rudimentär gekennzeichnete – Konzeption existentielle Geltung hat, d. h.: wo sie gelebte Glaubensexistenz spiegelt und auslegt, da können die Sakramente niemals Belastung und erschwerende Forderung werden. Sie werden ja erlebt als der selbstverständliche Raum und die Kraftquelle christlicher Existenz, weil sie ganz von dem einen großen Heilszeichen und Heilswerkzeug Christus herkommen und von ihm her verständlich sind. Sie sind die vorzüglichen Geschenke Gottes an die, die ihn lieben.

b) *Luther*. Ein zweiter, zu Thomas antithetischer Typus im Verständnis der Sakramente ist die Deutung der Sakramente bei Luther⁵³. Auch dazu später noch mehr. In unserem Zusammenhang ist folgendes anzumerken: Luther denkt über die Sakramente nach aus seiner persönlichen (und nicht *nur* persönlichen) Situation der Anfechtung heraus⁵⁴. Ihn treibt die Frage um: Wie stehe ich vor Gott und wie kann ich vor ihm bestehen? Vieles von der freudvoll-optimistischen mittelalterlichen Konzeption zerbricht unter der Wucht dieser Frage, die in der Theologie den Anfang der Neuzeit markiert. Die Sakramente erscheinen daher Luther als Hilfe in der Anfechtung und werden darauf von ihm befragt: Der Glaube an Gott, der so rätselhaft handelt, braucht etwas, woran er sich festhält, und *deswegen* gibt es Sakramente. So ist etwa die Taufe

⁵² Vgl. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung*, 581–584; 864–866; ferner DERS., *Die Frage nach Gott bei Thomas und Luther*. *Die Neue Ordnung* 24 (1970) 1–20, bes. 7 f.

⁵³ Zusammenfassende Darstellung und Auswertung der Literatur bei PESCH, *Theologie der Rechtfertigung*, 326–353.

⁵⁴ Vgl. PESCH, *Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin und Luther*, 10–14.

für Luther gleichsam das Dokument, mit dem Gott mich seiner Zusage gewiß macht, daß er mir zeitlebens meine Sünde verzeiht und daß ich zeitlebens wegen meiner Schuld vor Gott keine Angst haben muß⁵⁵. Das Abendmahl wird von Luther gedeutet als Testamentseröffnung zugunsten des Sünders⁵⁶. Sakramente sind solchermaßen «Gewißheitsfaktor» für den Glauben⁵⁷. Gewiß wird später, im Streit mit den Schwärmern, das Konzept Luthers kurzatmiger. Er kann gegen die Schwärmer nur beschränkt in die mittelalterlich-katholische Konzeption zurück, weil er dann die ekklesiologischen Konsequenzen mit übernehmen müßte. Andererseits kann er auch nicht, wie es die Schwärmer tun, die Sakramente für beliebig erklären. So rettet er sich in eine Art Positivismus: Gott hat die Sakramente verordnet, was also hat der Mensch noch dauernd zu rasonnieren und Widerreden anzumelden?⁵⁸ Damit wird, wenn ich

⁵⁵ Vgl. etwa 2/729,30; 731,36; 732,9; 734,3; 735,2; Cl 1/188,3; 190,6.17; 192,11; 193,8 (Taufsermon, 1519); 8/93,1; 96,6 (Wider Latomus, 1521).

⁵⁶ So vor allem in dem Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520: 6/353–378; Cl 1/299–322; und in *De captivitate Babylonica*, 1520: 6/512–526; Cl 1/443–459.

⁵⁷ Vgl. auch die sich auf alle Sakramente beziehenden Texte 2/686,17; Cl 1/162,31 («zeychen, die zum glauben dienen und reytzen»); 2/692,30; Cl 1/169,2 («wartzeichen und urkund»); 2/692,37; Cl 1/169,9 («eyn sichtlich zeichen gotlicher meynung, daran man sich halten soll mit eynem festen glauben»); 2/694,18; Cl 1/170,26 («ein zeychen gottis ... und zusag, daran er seinen glauben uben und stercken mag») (alle Stellen aus dem Sermon von der Bereitung zum Sterben, 1519); 7/323,4; Cl 2/67,27 («Sacrament, wilche sein gleich wie zeichen odder sygel seiner wort»: Grund und Urssach aller Artikel, 1521); 10 III/142,8 («... sein wort mit zeichen als einem sygel darmit seind bestetiget, das wir ja nicht zweifelten»: Predigt, 1522); 6/529,36; Cl 1/463,19 («Omnia sacramenta ad fidem alendam sunt instituta»: *De captivitate Babylonica*, 1520). Weitere Texte bei PESCH, *Theologie der Rechtfertigung*, 331, f.; 336 f.

⁵⁸ Vgl. 18/136,14: «Die eusserlichen stücke sollen und müssen vorgehen ... also das ers [Gott] beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stück zu geben on durch die eusserlichen stücke» (Wider die himmlischen Propheten [= Schwärmer], 1525); 30 I/212,30; Cl 4/79,26 (= *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1956, 692,11): «Denn da ligt die höhiste Macht an, das man die Tauffe trefflich, herrlich und hoch halte, denn darüber streiten und fechten wir allermeist, weil die welt itzt so vol rotten ist, die da schreien, die Tauff sey ein eusserlich ding, eusserlich ding aber sey kein nütz. Aber las eusserlich ding sein als es ymmer kan, da stehet aber Gottes wort und gebot, so die Tauffe einsetzet, gründet und bestetigt. Was aber Gott einsetzet und gebeut, mus nicht vergeblich sondern eitel köstlich ding sein, wenn es auch dem ansehen nach geringer denn ein strohalm were» (Großer Katechismus, 1529); 50/246,24; Cl 4/317,6 (= *Bekennnisschriften*, 455,31): «Darumb sollen und müssen wir darauff beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein eusserlich wort und Sacrament. Alles aber was on solch wort und Sacrament vom Geist gerhümet wird, das ist der Teufel» (Schmalkaldische Artikel, 1538).

recht sehe, erstmalig in der Theologiegeschichte das Sakrament als Forderung hingestellt, die zur Not in blindem Gehorsam zu übernehmen ist, ob mir das fühlbar im Glauben hilft oder nicht. Das mindert freilich nicht die bleibende Fruchtbarkeit und Kraft in der Sakramentenlehre des frühreformatorischen Luther, in der er den Mut hat, die Sakramente als Brief und Siegel der Zusage Gottes zu interpretieren und sie damit zur Stütze des Glaubens zu erklären – ein Thema, das trotz aller Umakzentuierung auch beim späten Luther keineswegs fehlt⁵⁹.

⁵⁹ In seiner überaus freundschaftlichen und zustimmenden Besprechung unserer oben genannten Untersuchung hat A. PETERS unsere Darstellung der lutherischen Sakramentsauffassung beanstandet: in einseitigem Blick auf die sakramententheologischen Äußerungen des jungen Luther sei die systematische Zusammenschau der Sakramente innerhalb der «vier grundlegenden Christusstiftungen des geistlichen Regimentes» beim alten Luther (Von den Konziliis und Kirchen; Wider Hans Worst!) unerkant geblieben (Lutherische Rundschau 18 [1968] 300–306: 301). Den von Peters gerügten Tatbestand als solchen geben wir zu. Zu fragen bleibt allerdings, ob diese systematische Betrachtung der Sakramente in Luthers Spätwerk sachlich soviel einbringt, wie Peters nahelegt. Gewiß, mit dem Stichwort von den «Christusstiftungen» und vom «geistlichen Regiment» ist ein lutherisches Gesamtverständnis von Gott, Mensch und Welt angesprochen, das sich bis in die Lehre von den «Zwei Regimenten» Gottes hinein ausweitet. Ob aber die Sakramentenlehre des späten Luther in ihrem engeren Rahmen, in der Bemühung um das Verständnis dessen, was «Evangelium» bedeutet, reicher und reifer ist als die einschlägige Lehre des jungen Luther, erscheint bestreitbar. Wir finden die aufzählende, etwas «positivistische» Behandlung der Sakramente zusammen mit den anderen «Heilmitteln» in den von Peters erwähnten Schriften und schon in den Schmalkaldischen Artikeln und den Katechismen – worauf wir in unserer Untersuchung hingewiesen haben (a. a. O., 329 f.) – für ein Verständnis der Eigenart des Sakramentes keineswegs so anregend und zukunftsweisend, wie die auf Wort und Glaube konzentrierte Sakramentenlehre Luthers in den Anfängen der Reformation. Und im übrigen sind diese Ansätze ja auch in den späten Schriften Luthers keineswegs aufgegeben, sondern durchgehalten. Wir stimmen damit jenen Forschern zu, die die Bedeutung des Sakramentsverständnisses in der Entwicklung von Luthers reformatorischer Theologie stärkstens unterstreichen. Vgl. E. BIZER, Die Entdeckung des Sakramentes durch Luther. Evangelische Theologie 17 (1957) 64–90; DERS., Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. Neukirchen³1966; 80–91; O. BAYER, Die reformatorische Wende in Luthers Theologie. Zeitschrift für Theol. u. Kirche 66 (1969) 115–150; DERS., PROMISSIO. Eine Untersuchung zum Wortverständnis beim frühen Luther. Diss. (Masch.), Bonn 1970 (die Arbeit wird demnächst, um einen II. Teil erweitert, in Göttingen erscheinen); vgl. auch die Einleitung von K. G. STECK in: *Luther für Katholiken*. Hrsg. und eingeleitet von K. G. STECK. München 1969, 11–41. Wir sind der Meinung, daß Luthers neue theologische Ansätze und Grundpositionen tatsächlich im Sakramentsverständnis erstmalig deutlich herauskommen und ihre kritische Sprengkraft entfalten. Eine andere Frage ist, ob damit die «Entdeckung des Sakramentes» *identisch* ist mit der «reformatorischen Wende» und infolgedessen alle theologischen Äußerungen Luthers, die zeitlich vorausgehen, für «vorreformatorisch» anzusehen gebietet; vgl. dazu O. H. PESCH, Zur Frage nach

Wie nimmt sich *unsere* Situation aus, verglichen mit diesen beiden Typen der Sakramentenlehre? Auch für heutiges Verständnis haben die Sakramente selbstverständlich mit dem Glauben, mit der Glaubensexistenz zu tun. Aber im Unterschied zu Thomas ebenso wie zu Luther erleben wir sie weder als *Kraftquelle* noch als *Stütze*, sondern bestenfalls irgendwie als *Vollzugsform* des Glaubens, jedenfalls nicht als etwas, dessen Sinn bereits *vor* dem Glauben schon einleuchtend gemacht werden könnte. Das ist eine glaubens- und frömmigkeitsgeschichtliche Feststellung, kein Werturteil über heutiges Denken und Empfinden gegenüber den Sakramenten. Wir haben uns der Tatsache zu stellen, daß die Sakramente heute an der radikal gewordenen Glaubensfrage und Glaubensanfechtung partizipieren. Keine anderen Wege führen zu den Sakramenten als die Wege, die zum Glauben selbst führen⁶⁰.

Und nun gilt es unbedingt konsequent zu bleiben! Wollten wir angesichts dieser Lage der Dinge in der theologischen Reflexion ebenso wie in der Seelsorge allzu rasch Glaube und Sakramente koppeln, etwa so, daß wir sagen: Der Glaube ohne die Sakramente ist ja nichts Halbes und nichts Ganzes; oder: Der Glaube ist nur und erst die «Vorbereitung» für den Empfang der Sakramente – wir würden dann weder eine freudige Sakramentenpraxis noch einen freudigen Glauben erreichen, die Sakramente würden die fremde Zusatzforderung bleiben. Theologische Reflexion und Führung der Gläubigen haben vielmehr so zu geschehen, daß alles auf den Glauben an die befreiende Frohbotschaft abgestellt wird. Die Sakramente müssen in *diesem* Zusammenhang als *Angebot* offen gehalten werden, als Geschenk ohne Zwang, als Weg des ausdrücklich kirchlichen Vollzugs des Glaubens, zu dem aber niemand von außen genötigt wird. Die Sakramente müssen sich aus dem Glauben und aus seiner befreienden Notwendigkeit sozusagen spontan ergeben – nur dann

Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, *Fides ex auditu*. *Catholica* 20 (1966) 216–243; 264–280, bes. 275 ff. Noch einmal eine andere Frage ist, ob demnach die Sakramentenlehre und damit das Kirchenverständnis damals wie heute den entscheidenden Konfessionsgegensatz und überhaupt die tiefste Originalität der Theologie Luthers als solche zur Sprache bringen; vgl. dazu unsere kritischen Notizen zu STECK in unserem w. o. Anm. 34 genannten Bericht.

⁶⁰ In Anwendung auf Taufe und Eucharistie haben wir das in einigen kleineren Aufsätzen des näheren darzustellen versucht. Vgl. O. H. PESCH, Taufe und Ostern. *Wort und Antwort* 7 (1966) 33–40; Sakramentenempfang oder Sakramentenkonsum? *A. a. O.*, 8 (1967) 8–14; «Wirkliche Gegenwart Christi». *Zum Verständnis der Eucharistie*. *A. a. O.*, 8 (1967) 78–83; Taufe und Glaube. *A. a. O.*, 11 (1970) 129–135.

sind sie nicht das Kodizill, das dem Testament der Verheißung nachträglich und widerrechtlich hinzugefügt wird. *Wann* die Sakramente in einer christlichen Existenz zur konkreten Form des Glaubens werden, ist theologisch und pastoral sekundär; jedenfalls darf man *vor* dem Zeitpunkt, wo es von selbst dazu drängt, nie dazu nötigen. Auch die Sakramentenpraxis eines Christen ist ein Stück Gnadengeschichte Gottes mit einem Menschen, und diese muß keineswegs überall gleich und nach dem gleichen Zeitplan verlaufen.

Wir haben damit noch keine theoretisch-theologische Zuordnung von Glaube und Sakrament geleistet – das wird im folgenden geschehen müssen. Aber das Gesagte folgt schon allein aus dem Befreiungscharakter des Glaubens. Nur wer den Glauben als Befreiung ernst nimmt, hat in Theologie und Seelsorge für alles übrige die Weichen richtig gestellt.

Was bedeutet also «Notwendigkeit» der Sakramente? Wir können nun unsere schon formulierte These noch einmal anders formulieren:

Die Notwendigkeit der Sakramente ist eine innere Notwendigkeit des Glaubens, oder sie ist überhaupt keine Notwendigkeit; ist sie aber eine innere Notwendigkeit des Glaubens, dann sind die Sakramente ebenso geboten wie der Glaube und ebenso frei und unerzwingbar wie der Glaube.

Dieser Glaube aber ist stets das Ganze des Geschehens zwischen Gott und Mensch, ob es schon zur Ausdrucksform der Sakramente geführt hat oder noch nicht.

4. Pastorale Konsequenzen

Besinnung auf pastorale Konsequenzen steht einer systematisch-theologischen Bemühung wohl an. Denn systematische Theologie reflektiert den Glauben konkreter Menschen und wird um seinetwillen betrieben. Wir versuchen daher am Ende dieses ersten Überlegungsganges, Schlußfolgerungen für Seelsorge und gläubiges Leben zu ziehen, soweit sie mit der Frage nach «Notwendigkeit» bzw. «Zwanglosigkeit» der Sakramente zusammenhängen. Zum Teil können wir sie nur als Frage formulieren, weil sie in heiß umstrittene aktuelle Probleme hineinführen.

a) Die einzig sachgemäße Formulierung, die hinsichtlich der Sakramente in Verkündigung und Seelsorge zur Anwendung kommen darf, kann nicht lauten: Du *mußt*, sondern: Du *darfst*. Wenn wir dennoch einmal von den Sakramenten reden als von etwas, das *gefordert* ist, müssen wir stets deutlich machen, daß es sich insoweit um *kirchliche, kirchen-*

rechtliche Forderungen handelt, deren theologische Legitimität denn auch stets zur Debatte stehen können muß. Immerhin, die Sakramente sind nicht nur individuelles Heilsgeschehen zwischen Gott und Einzelmensch, sondern auch und sogar zuvor Gemeinschaftshandlung der Kirche. Sofern die Kirche Gemeinschaft ist, kann es naturgemäß in ihr Verbindlichkeiten und also auch Forderungen geben, so etwa die Forderung der sonntäglichen Teilnahme an der Eucharistiefeyer, der Jahresbeichte, der Osterkommunion. Dies alles sind gleichsam Spielregeln des Gemeinschaftslebens im Bereich der Sakramente, gewachsen aus oft jahrhundertalter Erfahrung. Man wird jedoch, bei Gefahr für die Freiheit des Glaubens selber, stets den eigentlichen ekklesiologischen Sachgrund solcher Forderungen klarstellen müssen. Der Satz: Wenn du zur Kirche gehörst, mußt du dich auch durchschnittlich in ihre Lebensformen einfügen, darf faktisch niemals auf den Satz hinauskommen, der das Wesen des Glaubens zerstört: Du mußt glauben.

b) Eine zweite Konsequenz kann nur als Frage gestellt werden: Wann «muß» man beichten? Ist die dem Katholiken vertraute Forderung, bei schwerer Sünde müsse der Empfang des Bußsakramentes dem Empfang der Eucharistie vorausgehen, eine *dogmatische*, also aus dem Wesen der Sache folgende oder nur eine – wie gut auch immer begründete – *positiv-kirchenrechtliche* Verpflichtung? Die Erkenntnisse zur Geschichte des Bußsakramentes, über die wir heute verfügen, und ebenso ein Bedenken des Wesens beider Sakramente⁶¹ setzen die Hypothese, es handle sich hier um eine kirchenrechtliche Verpflichtung, überkommen aus der altkirchlichen Verknüpfung von Bußsakrament und Exkommunikations- bzw. Rekonziliationsverfahren, keineswegs von vornherein ins Unrecht. Daß wir mit dieser hier nur angedeuteten Frage mitten in der Diskussion um das Verhältnis von «Bußandacht» und Bußsakrament stehen, wird man leicht bemerken – genauer und dogmatisch gesprochen: mitten in der Frage, ob die seit einem Jahrtausend gewohnte Form der Ohrenbeichte notwendig die *einzigste Form* des Bußsakramentes sein und bleiben müsse.

⁶¹ Auf folgende grundlegenden Arbeiten muß hier verwiesen werden: B. POSCHMANN, *Poenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*. Bonn 1940; DERS., *Buße und Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte, IV/3)*. Freiburg/Br. 1951; P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*. Louvain 1949; K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*. In: *Schriften zur Theologie*, Bd. II, 143–183.

c) Eine weitere Konsequenz in Form einer Frage: Wann «muß» man kirchlich trauen? In der gegenwärtigen kirchlichen Praxis ist im Fall der Eheschließung etwas erlaubt, was sonst bei keinem Sakrament statthaft ist: Man darf es trotz mangelnder Disposition, ja offenkundig Unwilligen zukommen lassen. Ist es vom Wesen des Sakramentes und vom Wesen christlicher Existenz her zulässig, unwilligen Brautpaaren die kirchliche Trauung geradezu nachzuwerfen aus dem einzigen Grunde, die juristische Gültigkeit der Ehe zu sichern? Ist mit der kirchlich-juristischen Gültigkeit der Ehe als solcher denn schon etwas zugunsten einer christlich gelebten Ehe geschafft? Wiederum streng dogmatisch und sakramententheologisch gefragt: Ist der auf geschichtlichen Entwicklungen und auf der sogen. Konsentheorie beruhende Zusammenfall von Ehevertragsabschluß und Vollzug des Ehesakramentes nicht geeignet, institutionell das Sakrament dem Mißbrauch, dem unwürdigen Empfang auszusetzen? Legt es sich nicht nahe, Vertrag (und damit Gültigkeit der Ehe) und Spendung des Ehesakramentes um des Sakramentes willen wieder zu trennen? Oder ist etwa die Präsenz der Kirche beim Eheabschluß – herkömmlicherweise das theologische Argument für den Zusammenfall von Vertrag und sakramentaler Handlung – nur gegeben, wenn der Ehevertrag im Rahmen der gottesdienstlichen Handlung geschlossen wird?

d) Eine andere Konsequenz ist nun keine Frage, sondern eine These: Trotz aller Wandlungen in Praxis und theologischem Denken werden wir immer noch damit zu tun haben, die Vorstellung abzubauen, als sei schon etwas geschafft, wenn eine Gemeinde wieder einmal möglichst vollzählig gebeichtet und kommuniziert hat. Gewiß, soweit kirchliches Leben und kirchliche Seelsorge auch ihre greifbare Außenseite haben, ist wirklich etwas geschafft, wenn eine Gemeinde zu lebendigem sakramentalem Leben geführt werden konnte. Aber was an wirklich gläubiger Existenz darin zustandekommt, entzieht sich jeglicher Konstatierbarkeit, und dieser Umstand verpflichtet zu einem gesunden Maß an selbstkritischem Mißtrauen. Es kann sich unter einer äußerlich sehr lebendigen Sakramentenpraxis auch ein gefährlicher Leerlauf verbergen, der fehlenden Glauben kaschiert. Die Reformation ist nicht an zu wenig, sondern an zuviel Sakramentenpraxis entstanden.

e) Eine letzte Konsequenz: Vom Priester, vom Amtsträger im sakramentalen Bereich, ist mehr zu fordern als vom Christen ohne Amt. Einem Gläubigen muß der Seelsorger mit größter Behutsamheit die We-

ge zum Sakrament bahnen, darf mit ihm keinen zweiten Schritt vor dem ersten tun, muß ihn in aller Ehrfurcht *seinen* eigenen Weg mit Gott gehen lassen. Vom Priester gilt das nicht schlechthin. Denn der Priester ist nicht «nur» Christ, sondern auch Diener der Kirche, d. h. Diener der anderen Christen und muß ihnen zur Verfügung stehen, notfalls ohne Rücksicht auf seine eigene religiöse Verfassung⁶². Selbst da, wo ein Priester vielleicht in einer extremen Glaubensanfechtung steht, wo ihm persönlich die Sakramente sehr fremd geworden sein mögen, wird er daraus nicht das Recht ableiten dürfen, für einige Zeit auf Zelebration, Beichthören etc. zu verzichten, wenn die Gläubigen seinen Dienst brauchen. Die Kirche fordert vom Priester in diesem Fall sogar die Zelebration bei ungebeichteter schwerer Sünde⁶³. Sie urteilt also hier anders als im Fall des Gläubigen ohne Amt. Der Priester *muß* nicht nur, sondern *darf* also auch dann, wenn ihm gar nicht danach zumute ist, wenn er meint, gar nicht das erforderliche persönliche Engagement aufbringen zu können, trotzdem zelebrieren, absolvieren, seinen Dienst der Sakramente tun.

II. WORT UND SAKRAMENT. HISTORISCHE BEOBACHTUNGEN

Das Thema «Wort und Sakrament» wurde in dieser Form bekanntlich von den Reformatoren und speziell von Luther gestellt. Es empfiehlt sich daher, mit einer etwas vereinfachenden Problemskizze unsere historischen Beobachtungen an dieser Stelle zu beginnen.

1. Luther

Gehen wir aus von drei Texten Luthers. Zunächst

a) von Luthers programmatischer Erklärung, die er 1532 im Zusammenhang der Auslegung von Ps 51 (50) gibt. Er sagt dort, er wolle von den Sakramenten so handeln, daß er das Wort «treibt»: «Wir wollen die Beichte und die Sakramente so behandeln, daß wir das Wort betonen ... Das Hauptstück der Beichte, des (Altars-) Sakramentes ist das, was wir hören»⁶⁴.

⁶² Vgl. O. H. PESCH, Der Priester im Glaubenszweifel. Klerusblatt (München) 50 (1970) 39–42.

⁶³ Vgl. CIC, can. 807; auch can. 856.

⁶⁴ «Nos confessionem, sacramenta sic tractamus, ut ipsum verbum urgeamus... Caput confessionis, sacramenti sit ipsa vox auditur» (40 II/411, 4.8).

b) In einer – ziemlich gleichzeitigen – Tischrede erklärt Luther, daß für sein Verständnis die Predigt das Hauptgnadenmittel sei. «Wenn einer die Vollmacht hat zu lehren, so hat er auch die Vollmacht, die Sakramente zu spenden, denn wir halten das Sakrament geringer denn das Predigen»⁶⁵. Derselbe Gedanke begegnet wenige Jahre später erneut in der hochoffiziellen Formulierung der Schmalkaldischen Artikel. In der Aufzählung der Heilmittel steht die Predigt an erster Stelle: «Erstlich [schenkt Gott uns das Heil] durchs mündlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sünde in aller Welt, welches ist das eigentliche Amt des Evangelii»⁶⁶. Es *folgt* dann die Aufzählung der Sakramente.

c) In Luthers Hauptschrift über die Sakramente, in *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520) stellt Luthers Argumentation ganz auf das Stiftungswort Jesu ab. Und dieses Stiftungswort ist Verheißung und Zuspruch des Evangeliums⁶⁷. Besonders eindringlich wird dieser Gedanke entwickelt am Fall des Abendmahles⁶⁸. Der Akzent auf dem Stiftungswort kann so stark werden, daß das Zeichen, das, was Luther das «Sakrament» nennt, notfalls entbehrlich wird⁶⁹. Einmal macht Luther sogar die Aussage, wer im Abendmahl die Stiftungsworte gläubig hört, der hat schon das Sakrament empfangen, auch wenn er das Zeichen nicht empfängt⁷⁰. Das Zeichen, das sakramentale Element, ist entbehrlich, das Wort nie.

Was bedeutet in diesen drei Texten jeweils «Wort»? Zum ersten Text: Wenn hier nicht das Wort gegen die Sakramente ausgespielt werden soll – was Luther keinesfalls will –, wenn also der Text nicht meint: Wir wollen über die Sakramente so handeln, daß wir sie zugunsten des Wortes hintansetzen, dann kann der Sinn nur der sein, daß das Wort hier etwas ist, was *im* Sakrament zur Sprache kommt. Im zweiten Text handelt es sich um den Vergleich zweier gottesdienstlicher Handlungen, von denen eine, die Predigt, für wichtiger erklärt wird. Im Gegensatz

⁶⁵ TR 1/234,11.

⁶⁶ 50/240,27; Cl 4/314,4 (= *Bekennnisschriften*, 449,6).

⁶⁷ Vgl. 6/512 ff.; 527 ff.; Cl 1/443 ff.; 461 ff.

⁶⁸ Vgl. 6/513–519; Cl 1/444–451.

⁶⁹ Vgl. 6/518,10; Cl 1/449, 36–450, 12. Vgl. auch 38/231,9; Cl 4/271, 27: «... denn die Sacrament on das Wort nicht sein können, aber wol das Wort on die Sacrament. Und zur not einer on Sacrament, aber nicht on das Wort kündte selig werden, als die, so da sterben, ehe sie die begerte Tauffe erlangen» (Von der Winkelmesse, 1533).

⁷⁰ An den in Anm. 69 angegebenen Stellen aus *De captivitate Babylonica*.

zum ersten Text ist also hier das Wort nicht etwas, was *im* Sakrament zum Ausdruck kommt, sondern ein Gegenbegriff, ein Gegenüber zum Sakrament. Sehr eng dagegen ist das «Wort» gefaßt in dem dritten Text: Hier ist es speziell das Stiftungswort, insonderheit beim Abendmahl – nicht von ungefähr schließt sich ja dann die Interpretation des Abendmahls als Testamentseröffnung zugunsten des Sünders an ⁷¹. Das «Wort» ist also hier das rezitierte Einsetzungswort Christi.

Diese vielschichtige Bedeutung von «Wort» in den einschlägigen Texten bei Luther warnt uns also von vornherein vor einer schematischen Gegensatzführung zwischen Wort und Sakrament. Gemeinsam ist all diesen Bedeutungen von «Wort» in unserem Zusammenhang dies, daß es sich um jenes Sprachgeschehen handelt, in dem verständlich und wirksam Heil zugesprochen wird, Vergebung der Sünde, Gotteskindschaft usw., sei es im rezitierten Wort Jesu, sei es in seiner Auslegung durch die Predigt, sei es in der sakramentalen Handlung selbst unter der beherrschenden Funktion des Stiftungswortes.

Nun kommt alles darauf an, daß wir hier das Wort in seiner Vielschichtigkeit nicht als bloße Information verstehen. Dann wäre Luthers Lehre allerdings eine «Verdünnung», verglichen mit dem, was die katholische Theologie herkömmlicherweise dem Sakrament zuerkennt. Luther schreibt dem Wort, auch und gerade dem Predigtwort, so ziemlich all das zu, was die Tradition dem Sakrament zuzuschreiben pflegt. Das Wort wirkt nach Luther kraft des Heiligen Geistes das Heil. Es deutet die Geschichte Jesu, vor allem Kreuz und Auferstehung, setzt sie gegenwärtig, appliziert sie hier und jetzt. Ohne das Wort gibt es kein wirksames Angebot und keine wirkliche Mitteilung der Gnade Gottes ⁷².

Warum verlagert Luther all diese Qualitäten gerade in das Wort? Eine befriedigende Antwort könnte nur ein umfassender Blick auf Luthers Theologie des Wortes sein. Hier ist nur eine thetische Zusammenfassung dessen möglich, was wir dabei im einzelnen zu sehen bekämen. Auf die exegetischen Gründe, die Luthers Betonung des Wortes veranlassen, kommen wir noch kurz zurück. Der unmittelbare Grund liegt zunächst in Luthers eigener theologischer Entwicklung ⁷³: Die Konzentration seines Denkens auf die Korrelation von Wort und Glaube, ge-

⁷¹ Vgl. w. o. S. 289 (Anm. 56).

⁷² Durchblick durch das einschlägige Textmaterial und die vielschichtigen Gedankengänge Luthers sowie ihre Verarbeitung in der heutigen lutherischen Theologie bei PESCH, *Theologie der Rechtfertigung*, 198–204; 223–231; 257–260; 326 f.

⁷³ Vgl. w. o. S. 290 Anm. 59 und die dort verzeichneten Arbeiten.

nauer: von Verheißungswort (*promissio* – im Unterschied zu Gesetzes- und Gerichtswort) und Heilsglaube (im Unterschied zum nur «historischen» Glauben) ist gerade der Kern seiner reformatorisch-theologischen Neuorientierung, das, womit er nach eigener Meinung und nach der Meinung seiner Gegner mit der kirchlichen Lehrüberlieferung brach. Der Ablaßstreit, also die Auseinandersetzung um das Verständnis des (Buß-) Sakramentes hat die Präzisierung dieses Kerngedankens provoziert, der Umbau des Sakramentsverständnisses ist daher die notwendige erste Konsequenz dessen, was man den «reformatorischen Durchbruch» nennt. Da Luther nicht daran denkt, die Sakramente zu verwerfen, ist ihre Deutung vom Verheißungswort her die einzige Alternative. Fragt man weiter nach dem *sachlichen* Grund, der diese Entwicklung Luthers gesteuert hat, so zeigt auch er sich wieder gerade im Blick auf Sakramentenverständnis und Sakramentenpraxis, die Luther vor sich hatte: Nach Luthers Meinung sichert allein die Verlegung der Heilsmittelung in das Wort, daß das Heil ausschließlich *von außen* den Menschen zukommt und in keiner Weise aus den Möglichkeiten des Menschen eduziert wird, eine Vorstellung, die in Luthers Augen mit der traditionellen Konzeption von der instrumentalen Vermittlung der Gnade durch die Sakramente zwangsläufig verbunden ist ⁷⁴.

So ist das Wesen des Sakramentes für Luther nicht zusammengefaßt in der augustinischen Formel vom *verbum visibile*, sondern in der Formel vom *verbum actuale*, worin die Lutherforschung den Unterschied zwischen Augustinus und Luther zum Ausdruck bringt: Das Sakrament ist ein in eine Handlung gekleidetes Wort ⁷⁵. *Warum* Gott diesen Weg des Sakramentes, des Wortes, das sich in eine Handlung kleidet, gewollt hat, ist letztlich unbefragbarer Wille Gottes. Allerdings kann das gläubige Nachdenken auch nach Luther einiges von den Gründen dieser Verfügung Gottes entdecken. Gott hat Sakramente vor allem eingesetzt

⁷⁴ Auch dies kann nur durch ein ausführliches Eingehen auf Luthers Lehre von der Gerechtigkeit *extra nos* und seine Ablehnung der scholastischen Lehre von der Gnade als *qualitas in anima* belegt werden. Der Nachweis würde sich zuspitzen auf Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium. Wir müssen uns hier wiederum begnügen mit dem Hinweis auf unsere größere Untersuchung, 31–66; 141–146; 151–193; 231–247. Vgl. auch O. H. PESCH, Gesetz und Evangelium. Luthers Lehre im Blick auf das moraltheologische Problem des ethischen Normenzerfalls. Theol. Quartalschrift (Tübingen) 149 (1969) 313–335.

⁷⁵ Die Formel vom «*verbum actuale*» bei F. BRUNDSTÄD, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh 1951, 139; P. ALTHAUS, Die Christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik. Gütersloh 1958, 542; E. KINDER, Zur Sakramentslehre. Neue Zeitschr. f. syst. Theol. 3 (1961) 141–174: 156.

– wir sprachen schon davon – zur Stärkung des Glaubens: Die Sakramente sind wie das Siegel Gottes unter das Evangelium. Wir begegnen bei Luther ferner dem traditionellen Argument von der «Leibhaftigkeit» des Heils: Auch der Leib soll das Heil berühren, soll selbst Heil werden, und daher soll das Heil in sinnfälligen Symbolen zugeeignet werden. Und schließlich gibt es noch einen «typisch lutherischen» Grund, über den wir noch einmal nachdenken müssen: Das Sakrament stellt im Gegensatz zur mündlichen, an die Allgemeinheit ergehenden Predigt den *einzelnen* Christen unausweichlich vor das Gnadenangebot Gottes, spricht *ihm* ganz persönlich und unvertretbar das Heil zu, engagiert ganz individuell *seinen* Glauben ⁷⁶.

Soweit zur Problemstellung Luthers! Wieso konnte es eine *Problemstellung* sein? Das zeigt sich, wenn wir auf das Urteil der Tradition in dieser Sache einen Blick werfen.

2. Wort und Sakrament in der Tradition

a) *Die Heilige Schrift*. Auch hier können wir nur thetisch einige Bemerkungen machen, die eigentlich durch ausführliche Darstellung des biblischen Wortverständnisses zu belegen wären ⁷⁷. Gemeinsamer Nenner in allem, was mit dem biblischen Wortverständnis zusammenhängt, ist dies: Vom Verständnis des Wortes als Geschichtsmacht in den historischen Schriften des Alten Testaments und bei den Propheten angefangen über das Wort als kosmische Macht (Schöpfungsbericht) bis hin zum Verständnis der kirchlichen Verkündigung ist kein Gedanke dem biblischen Denken fremder als der Gedanke: «Nur» ein Wort, aber keine Wirklichkeit. Für uns ist ein Gegensatz von Wort und Wirklichkeit keineswegs fremd, sondern naheliegend. Das Wort, denkt man, ist dazu da, Wirklichkeit zu bezeichnen, abzubilden. Im biblischen Verständnis aber ist das Wort in der überwiegenden Zahl der Fälle nicht da, Wirklichkeit abzubilden, sondern zu schaffen. Auf das Vorverständnis von Wirklichkeit überhaupt, das in diesem Wortverständnis impli-

⁷⁶ Textbelege zu all diesen Gedanken Luthers bei PESCH, *Theol. der Rechtfertigung*, 331–333; 340.

⁷⁷ Zum biblischen Wortverständnis vgl. den ausgezeichneten Durchblick bei H. SCHLIER, *Wort. Biblisch*. In: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Hrsg. von H. FRIES. Bd. II, München 1963, 845–867 (Lizenzausgabe im dtv, 1970). Dort weitere Literatur. Vgl. auch D. ARENHOEVEL, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift. Wort und Antwort* 10 (1969) 116–121; 146–148; 173–179; 11 (1970) 13–17; 39–44; 87–90 (vor allem die beiden letzten Abschnitte).

ziert ist, kommen wir noch zurück. Jedenfalls haben wir uns der Tatsache auszusetzen, daß die erdrückende Zahl der Texte, die die Heilige Schrift uns zum Thema «Wort» an die Hand gibt, es schlechthin unverstündlich erscheinen läßt, wie man die beherrschende Stellung des Wortes in der Schrift so fast vergessen konnte. Nichts von dem, was uns herkömmlicherweise am Wort wichtig ist, kommt im biblischen Wortverständnis zu kurz, weder sein Charakter als Lehre, noch der festumrissene Inhalt, noch das Bekenntnis. Aber es kommt viel mehr in ihm zum Tragen. Das Wort ist sozusagen die Realitätssphäre, in der Gott, der in Christus an uns handelt, uns während der irdischen Abwesenheit Jesu begegnet und den Glauben schafft.

Nun ist auffällig, daß es in diesem biblischen und jetzt speziell neutestamentlichen Wortverständnis an keiner Stelle zu einer Alternative zwischen Wort und Sakrament kommt. Wir sprachen schon von der Selbstverständlichkeit, mit der die Sakramente im Neuen Testament mitlaufen, verglichen mit dem Pathos der Rede vom Glauben ⁷⁸. Die Zweiheit von Wort und Sakrament ist also im Neuen Testament gegeben, aber eben nicht als *Problem*. Erst als Luther, und, wie wir eingestehen müssen, zu Recht, die Bedeutung des Wortes in der Schrift wiederentdeckte und neu zur Geltung brachte, und zwar nun vor dem Hintergrund einer traditionellen Sakramentenlehre, die die Wortemphase des Neuen Testaments *nicht* aufnahm, kommt es zum *Problem* von «Wort und Sakrament». Da das Neue Testament selbst dieses Problem nicht kennt, bietet es auch zu seiner systematischen Ausarbeitung keine direkte Hilfe.

Ins Zentrum des Problems führt nun die Frage: Wie kommt es denn überhaupt zu einem solch wortfernen Sakramentsverständnis? Wir nannten schon das Stichwort «Vorverständnis». Hier ist nun der schon zum Schlagwort abgesunkene Hinweis auf den Unterschied zwischen biblischem und abendländisch-griechischem bzw. griechisch beeinflusstem Denken zu wiederholen. Biblisches Denken – als semitisches Denken – ist von vornherein und im Vorhinein zu allem konkreten Glaubensbekenntnis am Hören orientiert. Das Verständnis von Wirklichkeit, insbesondere das Verständnis des Menschen, ist daher vom Wort, vom Hören und zuletzt vom Glauben her geprägt. Der Mensch ist Mensch dadurch, daß er angerufen, angeredet wird und antwortet. Im abendländisch-griechischen Raum steht nicht das Hören, sondern das Sehen im Vorder-

⁷⁸ Vgl. w. o. S. 284 f.

grund. Das Wirklichkeitsverständnis ist daher nicht vom Wort her geprägt, sondern von der *res*, von der Sache, von der «Realität»⁷⁹.

Mit etwas geistesgeschichtlicher Phantasie kann man sich nun geradezu ausmalen, was geschehen wird, wenn das Wort von den Sakramenten aus der Einbettung in ein am Hören orientiertes Wirklichkeitsverständnis überwechselt in das am Sehen, an der *res* orientierte Wirklichkeitsverständnis im abendländischen Raum. Die Wirklichkeit, die die Sakramente bewirken oder mitbewirken sollen, nämlich die von Gott begnadete Existenz des Menschen, wird nun selbst als *res* verstanden. Selbstverständlich differenziert man: nicht irgendeine *res*, schon gar nicht eine grob-sinnliche, sondern vielleicht eine Bewegung, eine Kraft, Aktualität, oder schließlich *qualitas in essentia animae*. Die Weise der Mitteilung dieser *res* an den Menschen wird diskutiert im Verstehensfeld zwischen *productio* aus bereits vorgegebener Wirklichkeit und *creatio ex nihilo*. Die Sakramente selbst werden Zeichen, aber nicht für ein Wort, sondern für die *res*, die sie mitteilen. Sie sollen nicht etwas hörbar, sondern etwas sichtbar machen. Die starken neutestamentlichen Texte, daß das Heil *durch* das Sakrament mitgeteilt wird, legt man konsequent aus in einer Lehre von der Instrumentalursächlichkeit der Sakramente, wobei dann in der Scholastik höchstens darum gestritten wird, ob es sich hierbei um eine «dispositive» oder eine «perfektive» Instrumentalursächlichkeit handelt, also um eine Ursächlichkeit, die den Menschen nur vorbereitet auf den Empfang der Gnade, die ihrerseits unmittelbar von Gott kommt, oder eine solche, die selbst konstitutiv in die Mitteilung der Gnade eingeht. Entsprechend ist der die Sakramente empfangende Glaube nicht mehr im neutestamentlichen und übrigens schon alttestamentlichen Sinne verstanden als Sich-Gründen in den Gott, der uns seine Verheißung gegeben und in Tod und Auferstehung Jesu das Wort der Versöhnung in Kraft gesetzt hat; Glaube ist jetzt ganz streng die Überzeugung von dem, was man nicht sieht (Heb 11,1); im Rahmen der Sakramente heißt das: das Ergreifen des unschaubaren Geheimnisses im sichtbaren Symbol⁸⁰. Das Wort muß unter dem Druck dieser Konzep-

⁷⁹ Das klassische Buch zu diesem Thema ist nach wie vor: T. BOMAN, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen 21954; vgl. jetzt auch L. WACHINGER, Der Glaubensbegriff Martin Bubers. München 1970. Dagegen halte man die Selbstverständlichkeit, mit der THOMAS, STh I 82, 3 Sehen und Farbe für vornehmer als Hören und Ton, den Intellekt für ranghöher als den Willen erklärt, und die Art und Weise, wie er mit dieser Grundoption den biblisch bezeugten Vorrang der Liebe harmonisiert.

⁸⁰ Für all dies ist die allgemeine Sakramentenlehre des hl. THOMAS ein tref-

tion zum «bloßen» Wort werden – zumal dann, wenn auf der anderen Seite die alte Wunde des pelagianischen Streites noch nicht zugeheilt ist, indem das Wort in Gegensatzstellung zum innerlichen Wirken der Gnade Gottes im Menschen geraten war. Die Predigt kann nicht weiter als heilswirksam verstanden werden, sondern nur als vorbereitende Katechese – so groß man auch im Mittelalter von der Predigt immer gedacht hat⁸¹. Kurz gesagt: Die Sakramente sind nun, weit entfernt von neutestamentlichen Vorstellungen, die *Überbietung* des Wortes. Bezeichnend dafür ist, daß die Sakramente – wie schon vermerkt – von der *Inkarnation* her gedeutet werden: als Verlängerung der Selbsterschließung des unsichtbaren Gottes in sichtbarer Gestalt in die Geschichte hinein. Man vergleiche das mit dem Befund im Neuen Testament: Hier werden – man denke wieder besonders an Röm 6 und 1 Kor 11 – die Sakramente nicht von der Inkarnation, sondern von Kreuz und Auferstehung her verstanden. Es gibt keine Stelle im Neuen Testament, wo die Sakramente von der Inkarnation her interpretiert werden – so groß und fruchtbar dieser mittelalterliche und übrigens bereits patristische Gedanke auch ist.

So ist also, grob gekennzeichnet, die klassische, die scholastische Sakramentenlehre entstanden, ausgehend von den augustinischen Ansätzen. Wie interessant dieser Vorgang nun auch sein mag, so ist er doch an sich theologisch kaum sonderlich aufregend, vielmehr im höchsten Grade legitim und selbstverständlich. Jede Zeit – anders ist es gar nicht möglich – muß die Botschaft der Schrift mit *ihren* Denkvoraussetzungen geistig verarbeiten. Denkvoraussetzungen sind nur sehr bedingt nach Wunsch herstellbar, sie sind geschichtliche Mitgift, mit der man aufwächst, die geistige Luft, die man einatmet. Zu richten hat man nicht über diese Denkvoraussetzungen, sondern über die Macht, mit der sich *in* ihnen das Evangelium zur Sprache zu bringen vermochte oder eben – infolge mangelnder selbstkritischer Hörbereitschaft – *nicht* zur Sprache zu bringen vermochte. Im übrigen: Nicht die biblische Denk-

fendes Beispiel. Vgl. bes. STh III 60 und 62. Man beachte auch die hervorragende Stellung von Heb 11,1 im Traktat des hl. THOMAS über den Glauben: Heb 11,1 ist für THOMAS die biblische Definition der Tugend des Glaubens schlechthin (STh II-II 4) – die sachlichen Schwierigkeiten der durch diesen Text erschwerten Unterscheidung von Glaube und Hoffnung werden brillant und tief sinnig gemeistert; die, gemessen am Anspruch aristotelischer Logik, fehlende formale Korrektheit der Definition wird gnädig verziehen (II-II 4,1).

⁸¹ Vgl. zum theologischen Problem der Predigt bei Thomas vor dem Hintergrund der Frühscholastik O. H. PESCH, *Theologie des Wortes bei Thomas von Aquin* (s. w. o. Anm. 37).

form ist Offenbarung, sondern das *in* dieser Denkform ergehende und uns aufbewahrte Wort Gottes. Wenngleich die biblische Denkform als Denkform der primären Glaubensurkunde stets eine privilegierte Stellung einnimmt und alle anderen Denkformen der Theologie zur ständigen selbstkritischen Aufmerksamkeit anhält, so ist «das Biblische» nicht einfach identisch mit «dem Christlichen». Es sei denn, das christliche Wort bestünde in der bloßen Rezitation von Bibelworten ⁸².

Wozu aber hält die biblische Denkform in Sachen des Wortverständnisses den Theologen für immer an? Vor allem dazu, nicht aus dem Auge zu verlieren, daß das Heil des Menschen zutiefst eine *personale Beziehung* ist, Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, biblisch: der Bund. Daß diese Beziehung auf dem Wort steht, bedeutet, daß sie unverfügbar bleibt, daß sie nicht wie ein Ding oder auch nur wie ein geistiger Besitz in meine Verfügungsgewalt übergeht. Umgekehrt ist, wie man zugeben muß, das scholastisch-abendländische *signum-res*-Denken mindestens in der *Gefahr*, aus dem von Gott geschenkten Heil eine verfügbare, von Gott heimlich ablösbare Entität zu machen. Diese Gefahr ist nicht schon dadurch gebannt, daß man mit Recht darauf hinweist, die großen Repräsentanten dieses Denkens seien dieser Gefahr nicht erlegen. Die Geschichte des Thomismus, in der aus der bei Thomas überaus vorsichtig entwickelten These von der Gnade als *quaedam (!) qualitas* ⁸³ die Lehre vom *habitus entitativus*, aus der Neuschöpfung des Menschen *durch* die Gnade die «Hervorbringung» der Gnade *im* Menschen wird ⁸⁴ und in der man, damit ganz im Einklang, das Sakrament als *signum* wieder vor dem Sakrament als *causa* vergessen hat, ist ein Schulbeispiel dafür, daß ein noch so großer Ahnherr nicht für seine Nachfahren haften kann. Gilt dieses schon für die Theologie, dann kann man sich erst recht nicht wundern, wenn in der spätmittelalterlichen Fröm-

⁸² Entgegen einem vielfach zu beobachtenden Trend sowohl in der evangelischen wie in der katholischen Theologie denken wir also nicht daran, mit dem geistesgeschichtlichen Hinweis auf den Unterschied zwischen semitischem und abendländischen Denken eine Art «Unterscheidung des Christlichen» zu verbinden oder in irgendwelche Klagen über die «Hellenisierung des christlichen Glaubens» einzustimmen. Wir pflichten in dieser Hinsicht vollauf den kritischen Bemerkungen von M. SECKLER bei: Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München 1964, 151–153.

⁸³ STh I-II 110,1–2.

⁸⁴ So etwa in der Katholischen Dogmatik von F. DIEKAMP (auch noch in der Neubearbeitung durch K. JÜSSEN) – hier besonders charakteristisch, weil diese Dogmatik ihrer Absicht nach gemäß den «Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin» gearbeitet ist.

migkeit (und nicht erst in dieser!) aus dem Heil, aus der Gnade ein Ding wird, das man am Ende sogar kaufen kann⁸⁵.

Entdeckt unter solchen Umständen ein Mann wie Luther neu das biblische Pathos des Wortes, dann *muß* Alternative und Gegensatz entstehen. Luthers Schriftbefund ist ja nicht zu leugnen. Andererseits steht man in der Kirche seit 1000 Jahren hinsichtlich der Sakramente unter einer Art Denkwang. Und vom NT her oder aus der unmittelbar nach-neutestamentlichen Zeit gibt es keine Hilfe, keine Vorformen einer Lösung des Problems, die es erlaubt hätten, Luthers Wortemphase als ein gutes Stück Tradition zu identifizieren. Der Übergang vom Wort zur *res* hatte sich zu schnell vollzogen, weil sich der Übergang der christlichen Botschaft in die hellenistischen Denkvoraussetzungen zu schnell vollzogen hatte, als daß Zeit geblieben wäre, die Schärfe des Problems überhaupt zu spüren. Was also heute, wo wir uns der echten *Geschichte* des Glaubensverständnisses und des legitimen Pluralismus der Denkformen bei der Artikulation der Glaubensbotschaft reflex bewußt geworden sind, Anlaß zu ruhiger, kritischer Besinnung gäbe, das mußte historisch zwangsläufig im 16. Jahrhundert als Gegenposition erscheinen, die nur ein Entweder-Oder zuließ⁸⁶. Allerdings kann der katholischen Theologie der damaligen Zeit der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie das Selbstverständlichste jedenfalls *nicht* tat, nämlich unter dem Druck der Fragen Luthers, die immerhin die Anfragen der Schrift selbst waren, die eigene Tradition einmal genauer zu befragen⁸⁷. Hätte näm-

⁸⁵ Vgl. die scharfe Polemik LUTHERS gegen die Kommerzialisierung der Sakramente in *De captivitate Babylonica*, 6/512,7; CI 1/443,6.

⁸⁶ Das gilt in der theologiegeschichtlichen Würdigung Luthers nicht nur in der Sakramentenlehre, sondern auch in vielen anderen Problemkreisen. Eine mit dieser Beobachtung ernst machende – und daher durchaus in einem gewissen Sinne «präkonfessionelle» und unbefangene – theologiegeschichtliche Würdigung Luthers käme vermutlich zu ganz anderen theologischen Urteilen über Luther und die Reformation, als eine herkömmliche Kontroverstheologie, die mit der Urteilsbildung über Luther immer zugleich die Reflexion auf den Konfessionsgegensatz und das katholische Kirchenverständnis verbinden zu müssen sich verpflichtet fühlt. Wir hoffen, uns bald dazu mit einer ausführlicheren Studie zu Wort melden zu können. Vgl. vorerst O. H. PESCH, Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie. *Die Neue Ordnung* 20 (1966) 417–430, bes. 423–425; *Luthers theologisches Denken – eine katholische Möglichkeit?* A. a. O., 22 (1968) 1–19.

⁸⁷ Das ist jüngst eindrucksvoll zugegeben und belegt worden von J. LORTZ, Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. In: *Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des «Reformatorischen» bei Martin Luther*. Hrsg. von A. FRANZEN. Münster 1968, 9–32.

lich das traditionell-scholastische Sakramentsverständnis *gar nichts* über die Heilsbedeutsamkeit des Wortes zu sagen, dann allerdings wäre Luthers Protest voll und ganz im Recht. Aber so liegen die Dinge nicht, und um das zu zeigen, sei in diesen historischen Beobachtungen zu unserem Thema Thomas von Aquin als Musterfall herangezogen.

b) *Thomas von Aquin*. Wir übergehen hier, daß Thomas selbstverständlich mit seiner Zeit und seiner (frühscholastischen) Tradition vom Sakrament als *causa instrumentalis* redet⁸⁸. Wir übergehen auch die damit verbundenen Interpretations- und Sachprobleme gerade bei Thomas selbst. Sie bestehen vor allem darin, daß Thomas seinen höchst fruchtbaren Ansatz beim Sakrament als *signum* beim Übergang zur Interpretation der instrumentalen Ursächlichkeit der Sakramente nicht durchhält und nur noch blaß formalisierend vom «hauptursächlichen» Wirken Gottes und von der «instrumentalursächlichen» *actio propria* des Sakramentes spricht, statt die inhaltliche Fülle des Zeichens und die besondere Wirkweise gerade des Zeichens konkret in den formalen Begriff der *causa instrumentalis* einzubringen⁸⁹.

Wir konzentrieren uns hier auf die Frage nach dem *Wort* im Sakramentsverständnis. Das Wort kommt dort sogleich dadurch zum Zuge, daß Thomas in der *STh* den Traktat von den Sakramenten gerade nicht mit der Frage nach dem Sakrament als *causa gratiae* eröffnet, obwohl er von Anfang an diesen Ansatz als möglich und legitim zugibt⁹⁰. Vielmehr wählt er unter Rückgriff auf Augustinus den Einstieg bei der Betrachtung des Sakramentes als *signum*, als Zeichen einer heiligen Sache, *signum rei (!) sacrae*. Da es aber mehr Zeichen heiliger Dinge gibt, als in der Kirche von «Sakramenten» gesprochen wird, muß Thomas präzisieren: Zeichen einer heiligen Sache in Ausübung ihrer Heiligungswirkung am Menschen – *signum rei sacrae inquantum sanctificans hominem*⁹¹. Die bezeichnete heilige Sache ist eine dreifache: Christus und sein Todesleiden, die gegenwärtige Wirklichkeit der Gnade und die zukünftige Herrlichkeit, und diese drei in ihrer inneren Zuordnung: Christus und sein Kreuz als *Grund* der Heiligung, Gnade und Tugend als *Wesen und Wirklichkeit* der Heiligung, ewiges Leben als *Ziel* der Hei-

⁸⁸ *STh* III 62,1.3–4.

⁸⁹ Vgl. *STh* III 60,1–3 mit 62,1.

⁹⁰ *STh* III 60,1.

⁹¹ *STh* III 60,2.

ligung⁹². Zusammengezogen und die eigentlich erforderlichen verbindenden Gedankenschritte überspringend formuliert: Das Sakrament bezeichnet das aktuelle Betroffenwerden des Menschen vom Christusmysterium und ist so Unterpfand der eschatologischen Vollendung⁹³.

Welche Bedeutung hat gerade dieser Einstieg? Das zeigt sich bei einem Blick auf die Lehrentwicklung bei Thomas, die in der *STh* zum Abschluß kommt. Zwei Punkte seien herausgehoben: Das eine: Wenn das Sakrament als *signum* die je aktuelle Betroffenheit vom Heilswerk Christi bezeichnet, so setzt es sie auch gegenwärtig – oder das Sakrament wäre nicht mehr Zeichen eines *aktuellen*, je jetzt geschehenen Betroffenwerdens vom Heilswerk Christi. An dieser Stelle führt Thomas – wie schon vermerkt: nicht ganz ohne Bruch – die *sacramentum-causa*-Linie in die *sacramentum-signum*-Linie ein: Je *jetzt* wird kraft der Allmacht Gottes das *damalige* Christusereignis Gegenwart, wird der Sakramentenempfänger, geheimnisvoll Zeit und Raum überwindend, mit Christus gleichzeitig.

Das andere: Der fröhscholastische Gedanke des Sakramentes als *remedium* gegen die Sünde tritt zurück; an seine Stelle tritt der Aspekt der kultischen Gemeinschaftshandlung. Die Zweiheit *cultus et sanctificatio* ist als Schlüsselunterscheidung für die Sakramentenlehre jedenfalls des späten Thomas charakteristisch⁹⁴. Man erkennt sofort, daß hier fundamental der anthropologische, soziale und letztlich ekklesiologische Aspekt in die Definition des Sakramentes selbst eintritt. Das Auszeichnende der neutestamentlichen Sakramente liegt also darin: In ihnen konzentrieren sich Kult als kirchliche Gemeinschaftshandlung, persönliche Heiligung bzw. Geheiligtwerden – *sanctificatio* ist bei Thomas in diesem Zusammenhang identisch mit *justificatio*⁹⁵ – und überzeitliche Präsenz des geschichtlichen Heilswerkes Jesu in einem einzigen Vorgang. Wie steht nun in diesem Vorgang das Wort? Thomas fragt, ob zum Sakrament wesentlich bestimmte Worte, *determinata verba* gehören. Seine Antwort⁹⁶: Das Sakrament als Zeichen ist eine bestimmte, von Gott

⁹² *STh* III 60, 3.

⁹³ Hierzu und zum folgenden vgl. die Literaturhinweise w. o. S. 287 Anm. 49.

⁹⁴ *STh* III 60, 5 c.; 62, 5 c.; 63, 1 c. 2 c. 3 c. 4 c.; 65, 1 c.

⁹⁵ Das erhellt aus der Beschreibung dessen, was mit *sanctificatio* gemeint ist: alle Elemente der *iustificatio* aus dem Gnadentraktat (I-II 109–114) finden sich dabei wieder. Vgl. folgende Stellen: *STh* III 60, 2c. ad 1. ad 2. 3c. ad 2. 4c. 5c. ad 2. ad 3. 6c.; 61, 3c.; 66, 1c.; 68, 2c. 11c.; 72, 4 ad 3; 73, 1 ad 3. 3c.

⁹⁶ *STh* III 60, 6–7.

angeordnete sinnfällige Handlung. Das Zeichen, wohlgemerkt, ist nicht nur das Element, sondern die mit dem Element vorgenommene kultische Handlung⁹⁷. Aus drei Gründen bedarf es dazu des bestimmten Wortes. Einmal aus Gründen der Logik der Inkarnation: Auch in der Menschwerdung verband sich das göttliche Wort mit der sinnfälligen Menschennatur. Zum zweiten aus Gründen der Wesensstruktur des Menschen: Geist und Leib müssen je auf ihre Weise das Heil berühren. Und drittens aus Gründen der Eindeutigkeit des sakramentalen Zeichens. Der erste und der zweite Grund sind Angemessenheitsgründe, die eigentlich für die ganze sakramentale Ordnung überhaupt gelten. Der letzte Grund hingegen fordert stringent das Wort. Das Wort erst enthebt das sinnfällige Zeichen aller Vieldeutigkeit. Eine Übergießung mit Wasser kann vielerlei symbolisieren. Erst die Worte: «Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes» machen aus dieser Übergießung mit Wasser das eindeutige Zeichen des Taufsakramentes. Das Wort also macht die sinnfällige Handlung unmißverständlich, das heißt aber: Das Wort macht die Handlung zur *Heilsverkündigung*, gleichsam zu konzentriertester Predigt. Mit «Wort» ist im übrigen, wie man sofort sieht, die sakramentale Formel gemeint, in der Fachsprache: die *forma sacramenti* im Unterschied zur sinnfälligen Zeremonie als der *materia*⁹⁸.

In dieser Sinndeutung der forma sacramenti steckt in der scholastischen Sakramentenlehre die Lösung des Problems von Wort und Sakrament. Einen Gegensatz von Wort und Sakrament kann es hier aus der Struktur der Sache heraus gar nicht geben, weil es ein Sakrament als Zeichen ohne das nach Art einer *forma* wirksame sakramentale Deutewort gar nicht geben kann.

Zugleich ist damit auch das Grundverhältnis zwischen Sakrament und Glaube klar. Das sakramentale Wort versteht und empfängt nur der Glaube. Thomas macht unter Berufung auf ein Augustinusbild eine Aussage, die einen nachreformatorischen katholischen Theologen geradezu aufregen muß: Das Wort wirkt im Sakrament nicht, weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt wird⁹⁹. Welche Nähe zu Luthers Formulierung in seiner Hebräerbriefvorlesung, nicht das Sakrament

⁹⁷ Vgl. STh 60,6 ad 2; 84,1 ad 1.

⁹⁸ Zur Unterscheidung von *materia* und *forma sacramenti* vgl. STh 60,6 ad 2. 7c. 8c. ad 2. Anwendung auf die einzelnen Sakramente: 66,3–5 (Taufe); 72,2.4 (Firmung); 74; 78 (Eucharistie); 84,1 ad 1. ad 2. 3c. (Buße); Suppl 29,4–9 (Krankensalbung); 34,3–5 (Weihe); 42,1 ad 1. ad 2 (Ehe).

⁹⁹ STh III 60,7 ad 1.

rechtfertige, sondern der Glaube an das Sakrament ¹⁰⁰! Nur deswegen jedenfalls, weil nach Thomas das Sakrament selbst konzentrierteste Heilsvverkündigung auf Glauben hin ist, wirft es keine sachlichen Probleme auf, wenn er die Prdigt im üblichen Verständnis, also die gottesdienstliche Predigt nur als vorbereitende Katechese verstehen will ¹⁰¹.

An sich ist diese Lösung bedeutend organischer als die Lösung Luthers. Luther ist in der ständigen Gefahr, das sakramentale Zeichen abzuwerten bzw. es rein positivistisch zu begründen, und das liegt gerade daran, weil er sich für die Unterschiede von Materie und Form des Sakramentes merkwürdig wenig interessiert. Daher ist auch der Begriff *sacramentum* bei ihm fluktuierend. Innerhalb derselben Schrift *De captivitate Babylonica* bedeutet *sacramentum* bald das sinnfällige Element für sich genommen, bald das Ganze aus Wort und Element ¹⁰². «Wort» ist dabei, wie schon angedeutet, immer *Evangelium*, im engsten Sinne konzentriert im Stiftungswort Jesu, aber eben nicht im Sinne der *forma sacramenti*, d. h. des Wortes, wie es im faktischen sakramentalen Geschehen wirklich vorkommt. Die Deutung des Wortes im Form-Materie-Schema – es kommt nicht auf dieses Schema an, aber auf die darin einbegriffene gesamte Problemanalyse – hält jedenfalls Wort und Sakrament aufs schönste zusammen, und zwar ganz im Sinn der fundamentalen Anliegen Luthers, daß das Sakrament nichts ist ohne das Wort, daß das Wort im Sakrament Verkündigung des Evangeliums ist und daß das Sakrament nichts ist unabhängig vom Glauben: «Non quia dicitur, sed quia creditur».

Von hier aus können wir nun in die systematischen Überlegungen überleiten. Die Aufgabe kann nicht, wie heute vielfach in der katholisch-theologischen Literatur zu beobachten ist, die sein, ausgerechnet die Schwäche von Luthers Sakramentsverständnis zu honorieren, indem man auf irgendeine Weise versucht, dem Wort und insbesondere der

¹⁰⁰ «Inde fit, ut nullus consequatur gratiam, quia absolvitur aut baptizatur aut communicatur aut inungitur, sed quia credit sic absolvendo, baptizando, comunicando, inungendo se consequi gratiam. Verum enim est illud vulgatissimum et probatissimum dictum: 'Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat'» (57 [Heb] / 169,23; vgl. 170,12; 171,3; 291 f., 23; 206,4; Cl 5/359,24; 360,7.15). Der Text ist ein eindrucksvoller Beleg aus den Anfängen des neuen Sakramentsverständnisses im Licht der erreichten Konzentration auf Verheißungswort und Glaube. Vgl. O. BAYER. Die reformatorische Wende (s. o. Anm. 59) 143 Anm. 119.

¹⁰¹ STh III 64,1 ad 1; 67,1 ad 1.

¹⁰² Vgl. etwa 6/512, 26 ff.; Cl 1/443, 30 ff. mit 6/518, 15 ff.; Cl 1/450, 2 ff.

Predigt eine eigene quasi-sakramentale Qualität zuzusprechen¹⁰³. Auch bei Luther heißt ja *solo verbo* keineswegs dasselbe wie *solo praedicatione*. Die Antwort auf die reformatorische Anfrage zum Thema «Wort und Sakrament» kann nur darin bestehen, die Worthaftigkeit des Sakramentes mit allem Nachdruck herauszustellen und eben dadurch allen halbmagischen und verdinglichenden Vorstellungen *a limine* zu wehren, die auch den legitimen Sinn der Lehre vom *opus operatum* nicht selten unterhöhlen. Es gilt, das Wort *in* den Sakramenten als Verkündigung zu verstehen und die Predigt als Explikation der sakramentalen Verkündigung, d. h. dessen, was in den sakramentalen Deuteworten gesagt ist. Einige Schritte solcher Bemühung sind nun zu versuchen¹⁰⁴.

III. WORT UND SAKRAMENT. SYSTEMATISCHE ÜBERLEGUNGEN

1. *Zum Ansatz*

Wenn die letzten Bemerkungen eine gewisse Kritik an Luther anzumelden hatten, so soll das nicht heißen, daß seine Verhältnisbestimmung von Sakrament und Wort uns nichts mehr zu sagen und weiterzuhelfen hätte. Es steht nicht so, daß Luther lediglich das Opfer eines degenerierten Sakramentsverständnisses wäre und daß die katholische Theologie eigentlich, nähme sie nur ihre eigene Tradition ernst, es immer schon besser gekonnt hätte. Es ist nicht damit getan und sogar nicht einmal möglich, Luthers neue Problemstellung und seine neuen Perspektiven einfach in die klassische Sicht zu integrieren. Denn es wird dabei gegenüber der Tradition immer ein Übergang bleiben, nämlich die Konzentration auf die beherrschende Funktion des Wortes überhaupt. Läßt man sich davon anregen und versucht man, sich von daher auf die Worthaftigkeit des Sakramentes zu besinnen, dann zeigt sich, daß die Tradition das Ergebnis dieser Bemühung keineswegs immer

¹⁰³ Hier hätten wir Vorbehalte etwa gegen die Bemühungen von K. RAHNER, Wort und Eucharistie. In: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, 313–355, bes. 321–348, oder von L. SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht des Wortes. München 1966, 264–272 (dort weitere Stimmen aus der Literatur, die in die gleiche Richtung gehen); oder jüngstens von A. BRANDENBURG, Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien. Paderborn 1969, 145.

¹⁰⁴ Zusammenstellung der wichtigsten katholischen Arbeiten dazu im *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Hrsg. von H. FRIES. B. II, München 1963, 768; 876 (überarbeitet und ergänzt in der Lizenzausgabe im dtv, 1970); und bei PESCH, Theol. der Rechtfertigung, 816 Anm. 6.

schon gewußt hat, vielmehr wird dann aus dem scholastischen Konzept bei aller gedanklichen Kontinuität doch etwas durchaus Neues. Sich auf diesen Versuch einzulassen ist im übrigen völlig unbedenklich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die entscheidenden theologischen Gründe für Luthers Konzentration auf das Wort in den Sakramenten, die Externität und die Personalität der Gnade, heute für katholisches Denken kein Problem mehr bilden: Niemand denkt mehr daran, sich auch die «geschaffene», innermenschliche Wirklichkeit der Gnade in einer Weise vorzustellen, bei der der radikale Geschenkcharakter der Gnade in den Schatten geriete – der Begriff der «geschaffenen Gnade», wenn man ihn überhaupt für sachgemäß hält, dient der Herausstellung des schöpferischen Charakters der Heilsliebe Gottes und ist somit eine Frage des *Gottesbildes*, und nichts weniger als eine Bekräftigung autonomer menschlicher Möglichkeiten vor Gott ¹⁰⁵. Und niemand denkt auch mehr daran, unter Berufung auf die Gnade als *qualitas in essentia animae* die unbedingte Personalität des Heils zu übersehen – der Begriff der *qualitas* will in der klassischen Konzeption gerade den anthropologischen Grund der Möglichkeit des personalen Gottesverhältnisses in Erkenntnis und Liebe beschreiben ¹⁰⁶, er will nichts weniger als die Gnade, mit Luther zu reden, zu einem «gemalten Brett in der Seele» ¹⁰⁷, zu einem unpersonalen, leblosen Ding machen. Wenn der theologische Personalismus heute schon etwas in Mißkredit geraten ist, dann nur, soweit er die christliche Existenz zur weltlosen reinen Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch verengt, nicht aber, weil er etwa grundsätzlich mit einer falschen Kategorientafel arbeitete.

Unseren sakramententheologischen Bemühungen eilt aber Luther keineswegs allein zu Hilfe. Das theologische Verständnis des Wortes erfährt heute beträchtliche Hilfe von seiten vielfältiger philosophischer Bemühung um das menschliche Wesen des Wortes. Eine vertiefte Analyse zeigt das Wort als Quelle und Motor zwischenmenschlichen Geschehens ¹⁰⁸. Schon das Wort als Vehikel von *Information* wirkt weit über die Informationsfunktion hinaus. Jede Information verändert die

¹⁰⁵ Vgl. die Analyse der Lehre des hl. Thomas in dieser Sache bei PESCH, a. a. O., 628–633.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 634–659.

¹⁰⁷ 10 I 1/114 f., 20 (Weihnachtspostille, 1522); weitere Texte bei PESCH, a. a. O., 700 Anm. 164; und 187–193.

¹⁰⁸ Vgl. G. EBELING, *Gott und Wort*. Tübingen 1966, bes. 35–52; O. H. PESCH, *Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes*. Mainz 1970, 45–54; dort S. 105 f. Hinweise auf weitere philosophische Arbeiten zur Sache.

Situation, wandelt zwischenmenschliche Verhältnisse. Welche Macht z. B. läßt sich gerade heute durch bloße Informationssteuerung, Informationsmanipulation ausüben! Welche Erlösung oder auch welche Katastrophe kann das bloße Eintreffen einer Nachricht heraufführen! Welche Auswirkungen für das zwischenmenschliche Miteinander, für die Zusammenarbeit, für Arbeitsteiligkeit, ja sogar für Zeitersparnis hat etwa der funktionierende wissenschaftliche Informationsaustausch, selbst noch in der technisierten, dem Uneingeweihten nicht mehr verständlichen Kürzelsprache einer Spezialdisziplin!

Erst recht erweist sich der zwischenmenschliche Geschehenscharakter, die situationsschöpferische und situationsverändernde Bedeutung des Wortes dort, wo es im eigentlichen Sinne in seiner Funktion *zwischenmenschlicher Verständigung* auftritt. Man denke etwa an die Funktion des Wortes im Bereich der Rechtsprechung, an das Gespräch unter Liebenden, an die Bedeutung des Wortes in der Politik usw.

Mit *diesem* biblisch und philosophisch zugleich gesicherten Wortverständnis also wäre das Wesen des Sakramentes und des Wortes im Sakrament zu befragen. Und es kann, umgekehrt, kein Zweifel sein, daß das Wortverständnis der mittelalterlichen Theologie das Wort stark auf seinen informativen und signifikativen Charakter, auf seine Bezeichnungsfunktion reduziert hat¹⁰⁹. Selbst da, wo das Wort einmal Wirklichkeit *schaffenden* Charakter hat, im sakramentalen Wort, ist dieser schöpferische Charakter des Wortes an seine Bezeichnungsfunktion gebunden: Das Wort ist ja deswegen im Sakrament notwendig, damit das *signum* (!) eindeutig ist.

Wie läßt sich nun ein Verständnis des Sakramentes entwickeln, das die Anregungen aus Luther und aus dem modernen Wortverständnis aufgreift und damit die heutige Verstehenssituation gebührend ins Spiel bringt und andererseits auf die Vorzüge der mittelalterlichen Konzeption nicht verzichtet? Wir versuchen vier Gedankenschritte, die vielleicht eine Richtung markieren können.

2. Um eine neue Wesensauffassung des Sakramentes

a) *Das Sakrament als Geste Gottes*. Die erste fundamentale Aufgabe ist der Versuch, die scholastische Konzeption und die Stellung des sakramentalen Wortes in ihr auf den neu erkannten personalen Geschehens-

¹⁰⁹ Vgl. unseren Aufsatz zur Worttheologie bei THOMAS (s. w. o. Anm. 37).

charakter des Wortes hin aufzuschließen. Das Wort und das sakramentale Zeichen, besser: das aus Wort und Handlung gebildete sakramentale Zeichen ist nicht Zeichen einer sachhaften Wirklichkeit – der Gnade, des Christusmysteriums oder wessen auch immer –, sondern schöpferisches, Gemeinschaft begründendes Zeichen eines personalen Handelns Gottes an uns. Natürlich bleibt es dabei: Das Wort klärt den Sinn der Handlung, die Handlung verleiblicht diesen Sinn. Aber es geschieht mehr. Die vom Wort beherrschte Gesamthandlung läßt nicht nur etwas verstehen und erkennen, sondern sie läßt etwas wirklich werden: Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Wir können es mit P. Schoonenberg¹¹⁰ erhellen durch die Unterscheidung zwischen dem bloß dem Erkennen zugeordneten «Signal» und dem gemeinschaftsstiftenden Zeichen: Letztere sind nie «nur» Zeichen oder Symbol, sondern stets Wirklichkeit setzend, und zu dieser Gruppe gehören die Sakramente. Wir können auch in einer gewagten Formulierung sagen: Die Sakramente sind *Gesten* Gottes an uns. So wie ein Blumenstrauß, verbunden mit einem Glückwunsch, ein intensiveres Freundschaftswort ist als ein Glückwunsch allein, wie ein Handschlag ein mündlich gegebenes Einverständnis bekräftigt, so ist das Sakrament als Geste gleichsam einfach die vollmenschliche Art, wie das Wort Gottes uns begegnet und uns einfordert. Die glücklichsten Vergleichsfälle haben wir, so merkwürdig es klingen mag, im Bereich der Rechtsvorgänge. Die Unterzeichnung eines Vertrages etwa ist ja nicht nur die Information darüber, daß man einverstanden ist, sondern die durch den Namenszug werthaft gemachte Geste des *jetzt, in diesem Augenblick*, beginnenden und verlässlichen Einverständnisses. Der Ehevertrag wird wirksam durch den Handschlag und die dabei gesprochenen Worte. Gerade unter dem Aspekt verleiblichter Werthaftigkeit haben solche Rechtsvorgänge eine bedeutsame Nähe zum Wesen des Sakramentes.

Schon im Licht dieser, noch ganz auf den göttlichen Pol des Geschehens konzentrierten Überlegung – die eigentlich nichts anderes ist als das klassische Verfahren der Analogiensuche¹¹¹ – zeigt sich der Beziehungsreichtum der Sakramente. Das Gesten-Machen ist urmenschlich. Das «reine» Wort gibt es im Grund gar nicht. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß schließlich Stimmklang, Tongebung, Tempo ebenso zur

¹¹⁰ Vgl. P. SCHOONENBERG, Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt? *Concilium* 3 (1967) 305–311, bes. 309 ff.

¹¹¹ Zum Verfahren theologischer Analogie bei Thomas vgl. PESCH, *Theol. der Rechtfertigung*, 606–628.

Gestik des Wortes gehören, wie die vielfältigen bildlichen Assoziationen, die jedes Wort hervorruft und die wir z. T. sogar direkt anstreben, dann gibt es grundsätzlich kein Wort ohne seine leibliche Seite in irgendeiner Form. Wenn wir also das Sakrament als Geste verstehen und diese Geste als Leib des Wortes aus anthropologischen Gründen für sinnvoll, wenn nicht gar notwendig erachten, dann haben wir damit das klassische Konvenienzargument für die Sakramente, das aus der Wesensstruktur des Menschen heraus argumentiert, sprachphilosophisch neu formuliert.

Ist das Sakrament aber Geste, dann ist es personale Tat auf menschliche Weise, das heißt es ist personale Beziehungstiftung, die den Menschen als Person engagiert. Bedenkt man nun hinzu, daß diese Geste vollzogen wird in der Kult feiernden Gemeinde und durch sie, und daß der verstehbare Gehalt dieser Geste, das, *was* sie ausdrückt, das durch Christus uns erworbene Heil in seiner aktuellen Präsenz ist, dann zeigt sich schon von hier aus in einem sachlichen Sinne das Sakrament als objektiver Höhepunkt der Begegnung Gottes mit dem Menschen, weil deren objektive Konzentration nach all ihren Sachmomenten.

b) Das Sakrament als Feier. Dem ist nun der subjektive, menschliche Pol entgegenzuhalten. Haben wir bisher in analoger Weise zu beschreiben versucht, was Gott im Sakrament tut, so muß nun phänomenologisch beschrieben werden, wie der Mensch das realisiert. Es genügt nicht zu sagen: im Glauben. Da der Glaubende überall in seinem Leben das Nahekommen Gottes in seinem Glauben zu realisieren hat, wäre dann das ganze Leben Sakrament. Der Versuch, von der menschlichen Seite her das Spezifische des sakramentalen Geschehens zu beschreiben, stößt auf den Begriff der Feier. Feiern heißt nicht, aus dem normalen Leben fliehen und es vergessen, wohl aber, aus dem für kurze Zeit gewollten Abstand vom Alltag heraus der wahren Tiefe und Bedeutung des Lebens innewerden, und zwar in einer Gemeinschaftsaktivität.

Auf das Sakrament angewandt heißt das: Der Glaube wird hier nicht etwa aus der Pflicht des Alltags entlassen, aber er darf in einer Gemeinschaftshandlung der Glaubensgemeinschaft, also der Kirche, der wahren Tiefe und Bedeutung seiner selbst inne werden¹¹². Der Glaube, der sonst ständig den Fragen, Anfechtungen und Aufgaben des Lebens

¹¹² Unter diesem Aspekt hat B. LANGEMEYER eine tiefe Wesendeutung des Sakramentes und des kirchlichen Gottesdienstes überhaupt vorgelegt: Der Gottesdienst der Pilger und Fremdlinge. Lebendiges Zeugnis, Oktober 1966, Heft 2/3/4, 124–144.

ausgesetzt ist, darf in der Sakramentshandlung ganz konzentriert und fraglos einmal bei sich selber, und das heißt: bei seinem Gegenüber, bei Gott sein, indem hier zusammenfassend und ohne Verständigungsschwierigkeiten unter Gleichgesinnten ausgesprochen und im Zeichen vollzogen wird, worum es im Glauben geht.

Versteht man das Sakrament so als *Feier des Glaubens*, dann wird deutlich erstens: daß das Sakrament, wie es Zeichen Gottes ist, so auch zugleich Glaubenszeichen der Glaubensgemeinschaft ist, *ohne* daß schwärmerische Konsequenzen in Richtung auf eine Beliebigkeit dieses Zeichens die sofortige Folge sein müßten; zweitens: daß das Sakrament Ausdrucksform des Glaubens in konzentrierter Weise ist, weil hier ungebrochen und gesammelt das gehört, bekannt, in der Gemeinschaft vollzogen wird, was des Glaubens ist; drittens: daß das Sakrament von der beherrschenden Funktion des Wortes lebt, ohne deshalb je auf die äußere Symbolik verzichten zu können, denn keine Feier kann auf ihre Symbolik, ihr Zeremoniell verzichten, und dieses Zeremoniell schafft andererseits gerade dem Wort die besondere Situation, in der es gesammelter als sonst laut werden und tiefer als sonst treffen kann; viertens: daß das Sakrament eine innere Notwendigkeit des Glaubens ist, ohne zur Zusatzforderung zu werden, denn alle und gerade die tiefgehendsten menschlichen Grundvollzüge bedürfen von Zeit zu Zeit der Rückbesinnung auf das eigene Wesen, sozusagen des Urlaubs bei sich selbst, um den Belastungsproben der Wirklichkeit standhalten zu können. So zeigt sich das Sakrament auch nach seiner subjektiven Seite als Höhepunkt der Glaubensexistenz, nicht weil es einer besonders hochgespannten, affektiven Bewegung zu seinem Empfang bedürfte, sondern weil im Sakrament in gesammelter Form alles vorkommt, was die Glaubensexistenz des Menschen ausmacht. Von hierher läßt sich denn auch noch im Bereich des unausdrücklichen und gar des anonymen Glaubens die (uninstitutionelle) Sakramentalität entdecken, nämlich in allen Formen von Symbolik und Feier, in denen sich eben jene Vollzüge auf sich selbst besinnen, denen die traditionelle Lehre die Qualität des *votum sacramenti* zuspricht ¹¹³.

c) *Sakrament als individualisiertes Heilswort*. In diese zunächst auf die Gemeinschaftshandlung blickende Interpretation des Sakramentes läßt sich nun mühelos der Gedanke Luthers vom Sakrament als indi-

¹¹³ Jede Symbolik der Liebe, des Vertrauens, der Gemeinschaft usw. wäre in diesem Sinne «anonymes Sakrament».

vidualisiertem Heilswort aufnehmen. Die *Gemeinschaft* trägt und entfaltet zwar die Feier, aber sie tut es zuletzt zugunsten des *einzelnen* Teilnehmers *als* einzelnen: Jeder einzelne tritt zum Sakrament hinzu. Damit wird in der Tat eine bestimmte Schwäche der Predigt aufgehoben. In der Predigt kann ich mich innerlich davonstehlen, kann sagen: Ich bin nicht gemeint, mir gilt das nicht. Empfange ich das Sakrament, dann kann ich das nicht. Vor der Gemeinde wird mir individuell das Wort des Heiles zugesprochen, wird es mir im Symbol ganz individuell zugeeignet. Der Empfänger, den Fall der Fiktion ausgenommen, vollzieht als Hinzutretender sein individuelles Glaubensbekenntnis, zum Teil in worthafter Zustimmung – man denke an das *Amen* beim Kommunionempfang.

d) *Das Sakrament als Interpretation von Wort und Glaube.* Nimmt man das Gesagte zusammen, dann bringen die Sakramente letztverbindlich das Wesen des Wortes Gottes einerseits und des ihm antwortenden Glaubens andererseits heraus¹¹⁴. Sie bringen heraus, daß Wort und Glaube nicht etwas Allgemeines sind, nicht irgendwo gesagt und irgendwo in einer Art Kollektivgedächtnis der Kirche aufbewahrt – heiße es nun Lehramt oder *depositum fidei* –, sondern sich je und je beim konkreten Menschen in konkreter Situation ereignend, welche Situation stets eine zwischenmenschliche Situation ist. Hier trifft das Wort Gottes den Menschen, stellt ihn und wird *so* beantwortet oder eben nicht beantwortet. Fragt man nach der Eigenbedeutung oder nach der «Notwendigkeit» des Sakramentes neben dem «bloßen» Glauben, dann möchte man im Sinne des scholastischen Konvenienzbeweises sagen: Wegen dieser Situationsbezogenheit, auf die es gerade bei Wort und Glaube ankommt, «muß» es Sakramente geben, weil die Predigt an die Allgemeinheit allein das noch nicht letztverbindlich deutlich macht.

Diese theoretischen Überlegungen können wir abschließen, indem wir nun noch einmal die Frage stellen: Bringen die Sakramente eine *plenior gratia*? Es muß dies jetzt als eine schlechte Fragestellung erscheinen. Natürlich kann man sagen: *Ceteris paribus*: Ja! Aber dieses *ceteris paribus* gibt es faktisch nicht. Ein Glaube, der noch nicht von

¹¹⁴ Vgl. dazu G. EBELING, Erwägungen zum evangelischen Sakramentsverständnis. In: *Wort Gottes und Tradition*. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (= Gesammelte Aufsätze). Göttingen 1964, 217–226. Wir verdanken diesem Aufsatz wichtige Anregungen für unseren systematischen Versuch.

innen heraus zur vertiefenden, sammelnden Form der Feier drängt, wird eben deshalb auch aus der Sakramentsfeier keine Frucht für eine intensivere Glaubensexistenz gewinnen können. Weil, wie gezeigt, der Glaube und überhaupt das gesamte subjektive Mittun des Sakramentenempfängers nicht etwa nur «Vorbedingung» für den «fruchtbaren Empfang», sondern Wesensteil des Sakramentes selbst ist, deshalb ist alles, was im Sakrament geschieht, in die ganze Unwägbarkeit der Gnadenführung Gottes an einen Menschen hineingestellt, so daß ich *in concreto* nie sagen kann, ob ein Sakramentenempfang einen Menschen auf dem Wege zu Gott weitergebracht hat, als der Glaube ihn ohnehin schon gebracht hat. Daß das Sakrament eine größere Gnade gibt als der «bloße» Glaube, kann ich also nur unter Absehung von der unkonstatierbaren subjektiven Komponente des Sakramentes sagen. Welchen theologischen Sinn und welche praktische Bedeutung kann aber solch eine abstrakte Aussage dann noch haben? Wir haben theologisch und seelsorglich die Sakramente innerhalb der Relation von Wort und Glaube so tief wie möglich zu verstehen und zu verankern, alles andere ist Gottes Sache.

3. Pastorale Konsequenzen

a) *Die richtige Form des Umgangs mit den Sakramenten kann niemals eine Art «Sakramentenkonsum» sein.* Gemeint ist damit jene gelangweilt-gleichgültige Routine, die sich die Sakramente, vor allem Buße und Eucharistie, bei jeder Gelegenheit verschafft, ohne sich viel zu denken oder sie in persönlichem Mitvollzug buchstäblich zu «empfangen». Gemeint ist aber auch jene gutgemeinte Geschäftigkeit, die meint, gerade eine solche Sakramentenpraxis der «Objektivität» der Sakramente schuldig zu sein. Nicht gemeint ist jene freudige Wertschätzung, die sich durchaus auch in häufigem Zutritt äußern kann. Gemeint ist nur der häufige Empfang um jeden Preis. Hinter dem «Sakramentenkonsum» steht letztlich ein irriges Verständnis von der Objektivität des Sakramentes. Die objektive Gültigkeit des Sakramentes liegt in seiner göttlichen Stiftung, die der Mensch auch nicht durch Mißbrauch vereiteln kann. Sie beruht sozusagen auf der Treue Gottes zu seinen Anordnungen. «Objektivität» bedeutet aber niemals Dispens vom persönlichen, höchst «subjektiven» Mittun. Der in diesem Zusammenhang eingeführte Begriff der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*¹¹⁵ entbindet nicht

¹¹⁵ Vgl. dazu, was die Lehre der Scholastik angeht, PESCH, Theol. der Rechtf.,

von der persönlichen Tat im Sakramentenempfang, sondern will den Empfänger vor dem *unwürdigen Spender* schützen, will also besagen: Weil das Sakrament gültiges Zeichen Christi ist, erleidet der Empfänger keine Einbuße durch eine etwaige schlechte subjektive Verfassung des Spenders.

Ziel der Seelsorge kann also allein ein solcher Zutritt zu den Sakramenten sein, bei dem der beschriebene sachliche Höhepunkt der Glaubensexistenz gelingen kann, der das Sakrament selber ist. Das bedeutet – um einen vielleicht naheliegenden Einwand zugleich mitzubeantworten –: Auch die psychologische Seite der Sache kann gar nicht aus der Debatte herausgehalten werden. Mittun, persönlicher Mitvollzug geschehen nicht jenseits der psychischen Anlagen und Kräfte eines Menschen, sondern mit und in ihnen. Und das Maß der psychischen Kräfte kann verschieden sein von Mensch zu Mensch, ja in einer gewissen Durchschnittlichkeit von Epoche zu Epoche. Die Frage also: Was kann ich, als Sakramentenempfänger, schaffen? ist gerade im Licht der Situationsgezieltheit der Sakramente keineswegs des «Subjektivismus» verdächtig, sondern überaus legitim. Und die Antwort kann sehr verschieden sein. Es ist Pflicht des Seelsorgers, dabei zu helfen, in Ehrfurcht vor den Wegen Gottes die rechte Form zu finden und nicht alles über den Leisten der praktischen Regelmäßigkeit schlagen zu wollen, auch wenn dadurch der ohnehin nur scheinbar kontrollierbare «Erfolg» wacklig wird. Vom Wesen des Sakramentes her ist kein Kriterium für die Häufigkeit des Sakramentenempfanges zu gewinnen.

b) *Eine weitere pastorale Konsequenz läßt sich zusammenfassen unter dem Stichwort «Formechtheit».* Wenn die Sakramente all das sein sollen, was wir beschrieben haben, dann müssen ihre Symbole *verständlich* sein, und zwar möglichst spontan, ohne die Notwendigkeit eines langen Kommentars. Das ist sehr schwer, weil die Riten der Sakramente alt sind und in ihrer Form, selbst in ihrem rituellen Grundbestand, aus einem fremden Kulturkreis stammen. Ein Handschlag sagt uns ohne lange Erklärung etwas, und ein Blumenstrauß sagt mir, was gemeint ist, ohne daß ich erst seine Bestandteile analysieren muß. Um aber die Symbolik einer Salbung mit Öl zum Sprechen zu bringen, müßte einem ja erst einmal im Sonnenbrand der Wüste die Haut ausgedörrt und zersprungen sein, weil man vergessen hat sich einzucremen. Oder: um die mehr-

schichtige Taufsymbolik zu verstehen, dürften wir ja nicht in wenigen Stunden den Großen Teich überqueren können, dürfte uns eine Luxusdampferfahrt über den Ozean nicht als einer der größten Genüsse gelten; wir müßten vielmehr das Wasser als Inbegriff des Grauens und des Untergangs erlebt haben; höchstens eine Überschwemmungskatastrophe jagt uns vielleicht noch Gefühle ein, die denen angesichts des Meeres ähnlich sind. Umgekehrt – die Taufsymbolik ist ja mehrsichtig – müßte es etwa, wie z. B. in Formosa, zur normalen Höflichkeit gegenüber Gästen gehören, ihnen beim Eintritt ins Haus ein erfrischendes Bad anzubieten, und sei es auch nur durch einen Wasserüberguß seitens der Dame des Hauses. So aber erleben wir, daß die Sakramente uns aufgrund ihres Rituals fremd und manchmal geradezu lebensfern sind. Wir müssen dann «erklären», wir müssen aus Geschichte und Theologie lange Kommentare zusammenstellen, müssen fragen: Was bedeutet das? Wir bekommen darauf eine Antwort, und dann «verstehen» wir. Aber ein Blumenstrauß verliert seinen Reiz, wenn ich erst erklären muß, was er bedeutet. Und auch einen Liebesbrief analysiere ich ja nicht erst auf Satzbau und Wortwahl, ehe ich ihn verstehe. So erschwert uns das Alter und die Fremdheit der Kultsymbole der Sakramente das spontane Verstehen, das eigentlich solchen Symbolen einzig angemessen wäre.

Hier ist nun einfach nicht alle Not zu beheben – wenngleich die Tiefenpsychologie uns heute über die erstaunlich tiefe psychische und archetypische Verankerung der sakramentalen Grundsymbole belehren und dadurch vor allzuviel Pessimismus hinsichtlich der vielberufenen «Kultunfähigkeit» des modernen Menschen ebenso warnen kann wie vor einer Bilderstürmerei innerhalb der Liturgiereform! Immerhin, um der Kontinuität und Einheit der Kirche willen ist stets einiges an den Sakramenten, eben vor allem die Grundsymbole – Wasser, Brot, Öl usw. – auch trotz gewisser Fremdheiten einfach hinzunehmen. Aber viel wäre erreicht, wenn im übrigen die Form der Symbole so echt wie nur möglich gemacht werden könnte. Sie ist heute oft so stilisiert, daß es sich nur noch um Symbole von Symbolen handelt. Die praktischen Probleme, die hier entstehen, mag man sich ausrechnen. Die Liturgiereform hat wenigstens den Weg zu ihrer Lösung betreten. Die Fragen erstrecken sich von der Form und Machart der Hostien über die Gestalt der Zeremonien, die liturgische Sprache, die Frage ganz neuer Formen (Haus-eucharistie usw.) bis hin jetzt endlich – hier hat Luther seit 1520 ein wahres Anliegen vergeblich gepredigt – zum landessprachlichen Kanon, der deshalb von so unabsehbarer Bedeutung ist, weil die Verkündigung

des Erbarmens Gottes mit den Menschen: «Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird», endlich wieder hörbar ist ¹¹⁶. Nicht alles ist hier auf einmal zu erreichen. Es wird auch einen legitimen Pluralismus je nach Regionen geben müssen. Aber daß die Formechtheit eines der wichtigsten Probleme sachgemäßen Sakramentenvollzugs ist, kann vom Wesen des Sakramentsgeschehens her gar nicht bestritten werden. Sonst bleiben die Sakramente für immer ohne Chance, der Raum zu werden, in dem sich der Höhepunkt der Glaubensexistenz ereignen kann.

c) *Als letzte pastorale Konsequenz nennen wir die Frage der «Institutionalisierung» des Sakramentenempfangs* und damit den ganzen Komplex von Gewohnheit und Herkommen in der Sakramentenpraxis. Nicht selten wirkt gerade dieses Institutionelle für die Sakramentenpraxis so belastend. Nicht nur, daß die Sakramente nach festen Vorschriften, nach «Rubriken» vollzogen werden müssen. Es sind darüber hinaus feste Regelmäßigkeiten des Empfanges vorgeschrieben und gefordert. Ein vielfältiges «Du mußt» scheint die Sakramente einzurahmen. Wenigstens einmal jährlich Kommunionempfang, und zwar zur österlichen Zeit, heißt die Minimalforderung. Nach schwerer Sünde zuerst Beichte, dann erst Kommunion, heißt die eiserne Regel. Kirchliche Trauung, bei Gefahr der Nichtigkeit, sagt das kirchliche Rechtsbuch. Und auch wo nicht gleich «Nichtigkeiten» auf dem Spiel stehen, gibt es das «Du mußt» und «Du solltest eigentlich». Sonntäglicher Kommuniongang und 4–6 wöchige Beichte machen noch immer den «guten Katholiken», sonntäglicher Meßbesuch immerhin noch den «praktizierenden». Kann das gut sein, die Sakramente, die die kirchliche Ausdrucksgestalt des unerzwingbaren Glaubens sind, unter ein «Muß» zu stellen? Kann es gut sein, mit den Sakramenten so umzugehen, wie man regelmäßig ein Bad nimmt und nach einigen Tagen die Wäsche wechselt?

Nun, was das «Du mußt» anbelangt, so werden wir uns tatsächlich an einigen neuralgischen Punkten der Sakramentenpraxis noch einige mutige theologische Gedanken machen müssen ¹¹⁷. Immerhin, die Ablehnung jeder Version eines «Du mußt» einerseits und die Zurückweisung des «Sakramentenkonsums» andererseits soll kein Plädoyer für einen sakramentalen Minimalismus sein. Wir sagten schon: Die Einsicht, das

¹¹⁶ 1520 taucht bei LUTHER zum erstenmal die Forderung nach dem landessprachlichen Kanon auf, nämlich im Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe, WA 6/353–378: 362 («Zum sechzenten»); Cl 1/299–322: 307 f.

¹¹⁷ Vgl. w. o. S. 292 ff.

Sakrament sei Höhepunkt der Glaubensexistenz, bedeutet nicht, es dürfe nur empfangen werden, wenn intensivster seelischer Mitvollzug möglich ist. Wann ist das schon der Fall, und vor allem: wann wissen wir vorher, daß es der Fall sein wird? Das Sakrament ist Höhepunkt der Glaubensexistenz in einen *sachlichen* Sinne, sofern alle Momente der Begegnung zwischen Mensch und Gott hier in einem einzigen Vorgang zusammenlaufen. Auch der nüchtern und ohne seelische Hochgestimmtheit im Alltag sich bewährende und manchmal schier sich verschleißende Glaube hat im Sakrament diesen sachlichen Höhepunkt. Es gibt auch einen alltäglichen Umgang mit den Sakramenten, der mit Sakramentenkonsum nichts zu tun hat. Für diesen alltäglichen Umgang ist gerade das Institutionalisierte, die feste Regel in Form und Häufigkeit zuletzt nicht Last, sondern befreiende Wohltat. Sie befreit von der erdrückenden Notwendigkeit, jeden Zutritt zu den Sakramenten stets nach allen Faktoren aus letzter personaler Entscheidung aufbauen zu müssen. Man kann die Forderung nach solch letzter, personaler Entscheidung, die «je jetzt» geschehen müsse, mit viel Pathos erheben. Gewachsen ist ihr kein Mensch. Schon in allgemein menschlichen Dingen nicht und auch nicht im christlichen Leben. Ehrliche Selbsteinschätzung wird also die «Entlastungsfunktion der Institution» (A. Gehlen), die entlastende Hilfe der regelmäßigen Form nicht hochmütig von sich weisen¹¹⁸. Das scheint z. B. auch die stärkste Legitimation des Sonntagsgebotes zu sein – nur darf man dabei im Fall des Zuwiderhandelns nicht gleich mit der Hölle drohen. Es ist also ein echter Ausgleich zwischen Institution und personalem Mitvollzug anzuzielen, der jeden «Konsum» ausschließt. Dieser Ausgleich kann nicht noch einmal institutionalisiert werden. Er muß in der Freiheit der Kinder Gottes gefunden werden und er kann schon innerhalb ein und desselben Christenlebens verschiedene Formen annehmen. Die einzige Orientierung wird immer bleiben müssen; Sakramente wollen nicht konsumiert, sondern empfangen werden. Nur so stehen dann die Sakramente selbst am stärksten dafür ein, daß der Mensch nichts als Empfangender ist, den Gott beschenkt.

Der rote Faden, der unsere ganzen Überlegungen durchzog, war der Blick auf die moderne, angefochtene Glaubenssituation und daher

¹¹⁸ Zur «Entlastungsfunktion der Institution» vgl. die anthropologischen Analysen bei A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen* (rowohlts deutsche enzyklopädie, 138). Hamburg 1965, 69–77.

die Notwendigkeit, auch das Wort von den Sakramenten auf die Frage des Glaubekönnens und Glaubendürfens zu konzentrieren. Die Schärfe und Ausschließlichkeit, mit der sich christliche Existenz heute auf die Frage des Glaubekönnens zuspitzt, hat auf den ersten Blick etwas Bedrückendes. Man scheint in so etwas wie eine zu dünne Luft zu geraten, unendlich viel an schöner, gewachsener Tradition und lebendigem kirchlichem Brauchtum scheint zugrundegehen zu müssen, weil es in der Konzentration auf die Glaubensfrage keinen rechten Ort mehr hat. Umgekehrt tauchen Unruhe stiftende neue Fragen auf, die früher keiner auch nur zu denken gewagt hätte. Man darf als Christ und Theologe nicht mutlos werden. Man darf vor allem dem Ernst dieser Fragen nicht ausweichen unter Hinweis darauf, «wie schön es doch früher war». Das Ende könnte sein, daß das Haus der Kirche, das «voll Glorie schauet», sehr leer ist, das Fremdenheim nebenan aber überfüllt.

Wir dürfen sogar umgekehrt sagen: Selbst um den Preis einer gewissen Distanzierung von viel gewachsener kirchlicher Tradition ist die Konzentration auf die Frage des Glaubekönnens auch eine Chance. Wer möchte denn etwa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Christ oder gar Seelsorger gewesen sein? Unsere Chance ist, alles, was der Glaube zu sagen oder zu bekennen hat, heute zu sagen wie Variationen über ein einziges großes Thema, das etwa formuliert werden könnte: Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Oder: Gnade und Friede euch – in einer Welt ohne Frieden; oder ganz einfach: Fürchtet euch nicht! Auch das Wort von den Sakramenten, von ihrer «Notwendigkeit», von ihrem worthaften Wesen, muß dieses eine große Thema des Glaubens heute unüberhörbar zum Klingen bringen.