Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 38 (1982)
Heft: 1

Artikel: Sakrament als Gabe und Feier
Autor: Dantine, Johannes
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878420

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

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

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

Download PDF: 15.07.2025

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

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 38 Heft 1 Januar/Februar 1982

Sakrament als Gabe und Feier

Die abendländische Theologie hat ein gebrochenes Verhältnis zu den Sakramenten, was sich nicht nur in der Sakramentspraxis, sondern auch in der Sakramentstheologie zeigt. Wie tief dieser Bruch ist, wie sehr er nicht nur die Sache des Protestantismus, sondern des gesamten Abendlandes ist, wird immer deutlicher.[1] Die Übersetzung von μυστήριον in *sacramentum,* die augustinische *signum*-Theorie, damit die Schaffung einer allgemeinen Sakramentslehre *(«de sacramentis in genere»)* und die Einspannung aller Sakramente in das Prokrustesbett dieser Lehre, die Einengung in die Sieben-, bzw. Zwei-Zahl, die aristotelische Überformung des Mysterien-Denkens, die Art, wie der Opfergedanke verarbeitet worden ist,[2] all das sind Momente einer zunehmenden Rationalisierung des Sakramentsverständnisses, das den Blick für das, was Sakrament sein kann und sein soll, offenbar nur verstellt. Kein Wunder, dass auf vielerlei Art Abhilfe gesucht wird, dass an die frühkirchliche Mysterientheologie angeknüpft wird, dass der Sakramentsbegriff umgedeutet wird oder dass einfach die Hoffnung gehegt wird, dass durch eine neuen Sakramentspraxis, bis hin zum Kinderabendmahl, die theologischen Probleme sich von selbst erledigen. So einfach sind diese Probleme aber nicht. Denn diese abendländische Entwicklung hat ihren Grund in dem Bemühen, die Dinge theologisch auf den Begriff zu bringen. Das war eine notwendige Aufgabe und ist es auch noch. Wir können nicht aus der Tradition unseres Denkens herausspringen.

[1] So neuerdings R. Hotz, Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West, 1979.

[2] U.a. F. Pratzner, Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik, 1970.

I.

Die skizzierte Problematik der westlichen Sakramentstheologie hängt weitgehend mit der Verwendung des *Begriffes «Sakrament»* als Oberbegriff für die einzelnen Sakramente zusammen. Einerseits nämlich ergibt sich mit der Dominanz dieses Begriffes die Neigung, die Charakteristika der einzelnen Sakramente zu verdecken. Andererseits ist der Begriff zu weit gefasst. Mühelos liesse sich an Hand der Literatur die Diffusität des Begriffes nachweisen. Oft meint der Begriff «sakramental» nichts anderes als ein Zusammenkommen von Göttlichem und Menschlichem, wodurch so gut wie alles, was die Theologie beschäftigt, «sakramental» genannt werden kann. Es fehlt daher nicht an Vorschlägen für Neukonzeptionen. So hat insbesonders in der katholischen Theologie die Rede von der Kirche als «Ur-» oder «Wurzelsakrament» Bedeutung gewonnen,[3] oder es wird Christus als das «Ursakrament»[4] oder als das einzige Sakrament[5] bezeichnet. Diesen Konzeptionen sind wichtige Ansätze zu verdanken, vor allem wird durch sie entschieden einer Verselbständigung der Sakramente gewehrt. Aber der Sakramentsbegriff erfährt im Grunde durch sie eine nur noch grössere Weite und daher Diffusität, die nicht weiterhilft. Auch ist nicht einzusehen, was der Sakramentsbegriff zur Christologie beitragen könnte, und der Beitrag zur Ekklesiologie ist erst recht fragwürdig.[6] Alle diese Probleme kommen aber wohl daher, dass dem

[3] O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, [3]1963; ders., Die Kirche als Sakrament des Heils, in: MySal IV/1, 309–355; K. Rahner, Kirche und Sakramente, QuD 10 ders., Grundkurs, 1976, 396 ff.; P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: G. Baraúna (Hg.), 1960, De Ecclesia I, 1966, 289–312. – Zur Begriffsgeschichte s. P. Smulders op. cit. und A. Grillmeyer, LThK Erg. Bd. I, 157. – In den Texten des II. Vat. findet sich der Begriff: Lumen Gentium 1.9.48.59; Gaudium et Spes 45; Ad Gentes 1.5; Sacrosanctum Concilium 26.

[4] Wird weithin von der Kirche als «Ursakrament» gesprochen, unterscheidet O. Semmelroth, Die Kirche als Sakrament des Heils, zwischen Christus als dem «Ursakrament» und der Kirche als dem «Wurzelsakrament».

[5] E. Jüngel, Das Sakrament – was ist das? EvTh 26 (1966), 320–336; ders., Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme, ThSt 98, 1968; ders. und K. Rahner, Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung, 1971.

[6] W. Dantine, Kirche und Sakrament, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 18 (1967), 31–47. Es ist zu beachten, dass K. Rahner im Grundkurs (A. 3) den Begriff der Sakramentalität der Kirche nur im Zusammenhang der Sakramentslehre verwendet, nicht in der Ekklesiologie.

Sakramentsbegriff ein besonderes Gewicht beigemessen wird, eine eigenständige Bedeutung, und zwar vor einer präzisen begrifflichen Klärung.[7] Es könnte daher als sinnvoll angesehen werden, den Begriff überhaupt fallenzulassen.[8] Dem aber steht entgegen, dass Taufe und Abendmahl schon in der alten Kirche, ja schon von Paulus unter ein und demselben Gesichtspunkt gesehen worden sind.[9] Taufe und Abendmahl müssen also zusammengesehen werden, ohne allerdings das Spezifische dem Gemeinsamen zu opfern. Daher wird vorgeschlagen, a) den Sakramentsbegriff als Oberbegriff für Taufe und Eucharistie beizubehalten, und zwar b) als reinen Terminus technicus, dessen inhaltliche Füllung c) ausschliesslich der Analyse von Taufe und Eucharistie entnommen wird. Der Begriff «Sakrament» soll also kein eigenes Gewicht haben.

II.

Die neutestamentlichen Texte setzen nahezu durchwegs die *Taufe* als selbstverständliche Praxis voraus. Eine Ausnahme bilden wohl die johanneischen Gemeinden.[10] Paulus entwickelt die Rechtfertigungslehre aus Tauftexten.[11] Die christliche Taufe hat die Johannestaufe als Vorgänger, vielleicht auch die «Proselytentaufe» und die «Essenertaufe».[12] Mit der Johannestaufe hat sie die Einmaligkeit und den eschato-

[7] So ist zu fragen, ob der Sakramentsbegriff, den K. Barth für die Wassertaufe ablehnt («Sakrament im Sinn von μυστήριον = Vergegenwärtigung des Kultgottes = Gnadenmittel», KD IV,4,120) wirklich dem der Tradition christlicher Theologie adäquat ist. Hat sich etwa Barth abhängig gemacht von dem wieder modern gewordenen inflationären Gebrauch der Worte «Sakrament» und vor allem «sakramental», anstatt ihn wieder zurechtzurücken, wozu es Ansätze bei ihm auch gibt?

[8] E. Jüngel (A. 5) im Anschluss an K. Barth, aber auch an reformatorische Überlegungen.

[9] I Kor 10,1ff.

[10] Der Auffassung, dass im joh. Schrifttum Taufe und Abendmahl ursprünglich nicht vorkommen, dass also die joh. Gemeinden sie nicht geübt haben, ist wohl der Vorzug zu geben. Die Hinweise in Joh 3,3ff.; I Joh 5,5ff.; Joh 6,51–58 sind wohl sekundär.

[11] F. Hahn, Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte, in: Rechtfertigung, Festschrift für E. Käsemann, 1976, 95–124.

[12] Die ausführlichste Diskussion dieser Frage bei G. R. Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, 1968.

logischen Bezug gemein. Aber eine direkte, kontinuierliche Entwicklung kann offenbar nicht angenommen werden.

Als sicher ist anzunehmen, dass Jesus von Johannes getauft worden ist. Jesus selbst hat offenbar nicht getauft, jedenfalls nicht in seiner eigentlichen Wirkungszeit. Allerdings weisen Joh 3,22 und 4, 1f. darauf hin, dass Jesus und seine Jünger zu Beginn sehr wohl getauft haben, später aber nicht mehr. Warum ? Vielleicht, um sich gegenüber Johannes abzusetzen. Vielleicht bietet die Notiz PapOxy V,840,30–44[13], nach der Jesus gegen jüdisch-kultische Wasserriten polemisiert, eine hinreichende Erklärung. Die Gegenüberstellung von Wasser- und Geisttaufe dürfte diese Polemik noch widerspiegeln.[14]

Warum aber hat die Gemeinde nach Ostern scheinbar wie selbstverständlich auf den Taufritus zurückgegriffen? Weil, so Lohfink, die Anfangssituation mit ihrer eschatologischen und ekklesiologischen Grundkonstante sich jetzt, nach Ostern, genau mit der Situation bzw. dem Situationsverständnis des Täufers deckt, dass es nicht verwundern kann, wenn die Urgemeinde gerade auf das entscheidende Instrument des Täufers zur eschatologischen Sammlung und Versiegelung Israels zurückgreift – auf die Taufe. Jesus kann die Johannestaufe nicht übernehmen, weil seine, Jesu, bei aller Gemeinsamkeit andere Predigt, nämlich nicht Gerichts-, sondern Heilsankündigung, dies verbietet. Die Urkirche konnte die Taufe wieder verwenden, weil sie sie modifizieren konnte. Diese Modifikation drückt sich darin aus, dass sie nunmehr «auf den Namen Jesu» tauft.[15]

Die Taufe setzt sich also wohl bald nach Ostern als sinnvoller Initiationsritus durch. Die vorgegebenen Vorbilder sind hilfreich. Das Wasser ist als Symbol des Waschens und als Symbol für Leben und Tod besonders geeignet.[16] Entscheidend für den Taufritus ist das Sprechen des Namens Jesu über dem Täufling und das Schlagen des Kreuzeszeichens. All dies drückt aus, dass der Täufling nun aus seiner bisherigen Existenz, aus seinen Bindungen an Volk, Stand und Geschlecht herausgenommen ist (Gal 3, 26–28) und nur mehr Christus gehört. Die Taufe ist ein einmaliges, reales, effektives, die Existenz des Menschen

[13] EWNT I,462.

[14] Die Vorstellung von der Feuertaufe geht zurück auf Am 7,4; Mal 3,2 ff.

[15] G. Lohfink, Der Ursprung der christlichen Taufe, ThQ 156 (1976), 35–54.

[16] Vgl. das Material bei A. Oepke, ThWNT I,528 ff.

fundamental bestimmendes Ereignis. Der Mensch wird eingegliedert in den Leib Christi, er wird ein neuer Mensch.

Die klassische Perikope Röm 6,1–11 bringt die urchristliche Taufanschauung zur vollen Entfaltung: «Die von ihm (Christus) heraufgeführte neue Welt ergreift in der Taufe derart Besitz vom Leben des einzelnen Christen, dass der irdische Weg des erhöhten Herrn darin nachzuvollziehen ist und Christus so zum Schicksal unserer Existenz wird. Die Taufe ist Projektion der Äonenwende in unser persönliches Dasein hinein, das seinerseits zum ständigen reditus ad baptismum wird, sofern hier das Sterben mit Christus das Leben mit ihm begründet und die Dialektik von beidem die Signatur des Seins ‹in Christus› ausmacht».[17] «Das in dem ‹mit Christus› gesetzte Heilsgeschehen ist vom Christen verbindlich für sich zu ergreifen, und zwar nicht zu wiederholen, wohl aber in der Nachfolge zu bewähren. Wer der Sündenmacht gestorben ist, kann irdisch nur noch für Gott da sein, wenn er nicht seinen Herrn verleugnet».[18]

Diese Brisanz der Taufe wird in der Missionssituation deutlich. Es macht offenbar einen gravierenden Unterschied aus, ob einer in christliche Schulen geht, sich mit christlicher Lehre beschäftigt, für sich auch wesentliche christliche Lehrinhalte und Lebensformen übernimmt, oder ob er sich Christus im Akt der Taufe unterwirft und damit die kulturellen und religiösen Bindungen an die Gesellschaft, in der er lebt, sichtbar kappt.[19] In einer Gesellschaft allerdings, in der die Volkskirche und die Säuglingstaufe (noch) selbstverständlich sind, wird diese Brisanz nicht mehr sichtbar. Hier stellt Taufe Einpassung in, nicht Ausbrechen aus der Gesellschaft dar.[20]

III.

Die Analyse der urchristlichen Texte zeigt auch hier, dass seit sehr früher Zeit die christlichen Gemeinden *das Herrenmahl* übten, wieder

[17] E. Käsemann, An die Römer, HNT 1974, 155.

[18] A.a.O. 163.

[19] Vgl. G. Vicedom, Das Abendmahl in den jungen Kirchen, 1960, 8 f.

[20] Das wird natürlich durch die volkskirchliche Situation und die Übung der Säuglingstaufe verdeckt. Darum ist und bleibt die Säuglingstaufe problematisch. Das muss gesehen werden, auch wenn man, wie Verf., aus anderen Gründen meint, die Säuglingstaufe beibehalten zu sollen. Dieses Problem kann aber hier nur angedeutet werden.

wohl mit Ausnahme der johanneischen Gemeinden.[21] Es ist nicht gelungen, eine Urform des Herrenmahls und der Stiftungsworte herauszuarbeiten.[22] Als älteste Stücke haben wohl zu gelten: eine Einleitung, Lobspruch über Brot am Anfang und Dankgebet am Ende der Mahlzeit; das Brotwort: «das ist mein Leib»; die Notiz über das Sättigungsmahl zwischen Brot- und Kelchwort; das Kelchwort in der paulinisch-lukanischen Fassung: «dieser Kelch ist der neue Bund kraft meines (für euch vergossenen) Blutes»; der eschatologische Ausblick, dessen Hauptinhalt wohl in Mk 14,25 erhalten ist.[23]

Ergiebiger für die Frage nach den Urformen ist wohl die Frage nach den Vorbildern. Zunächst liegt es nahe, das Passahmahl als Vorbild anzunehmen, schon wegen der Einleitungspassage in den synoptischen Texten. Diese Interpretation hat sich dann auch in der Kirche durchgesetzt. Zahlreiche Einzelheiten der Feier sind dann aus dem Passahritual erklärlich, vor allem die Deuteworte.[24] Aber dem steht entgegen, dass bei Paulus der Hinweis auf das Passahmahl völlig fehlt und dass das Passahmahl nur einmal im Jahr gefeiert wird und es keine plausible Erklärung dafür gibt, wieso es zur wöchentlichen Feier kommt. Eher ist verständlich, dass das bereits vorhandene Herrenmahl später analog dem Passahmahl überformt wurde.

Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, wurden andere Vorbilder gesucht. H. Lietzmann vermutet den Ursprung im antiken Totenge-

[21] Joh 6,51–58 ist m.E. eindeutig sekundär. Bei aller Ähnlichkeit der Gedankenführung mit der des Evangeliums bleibt es bei einer formalen Ähnlichkeit. Die Antithesen dieses Abschnittes entsprechen inhaltlich keineswegs den sonstigen. Wohl aber ist zu fragen, ob in den joh. Gemeinden die Fusswaschung als regelmässige Übung praktiziert wurde. Joh 13,15 scheint darauf hinzudeuten. – Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK 1941, 174–177; G. Bornkamm, Die eucharistische Rede im Johannesevangelium, ZNW 47 (1956), 161–169; E. Schweitzer, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, EvTh 12 (1952/53), 341–363; U. Wilckens, Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot, in: Neues Testament und Kirche. Für R. Schnackenburg, 1974, 220–248.

[22] Vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, [3]1960; R. Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, 1978; F. Hahn, Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls, EvTh 35 (1975), 553–563; F. Lang, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament, EvTh 35 (1975), 524–538; V. Wagner, Der Bedeutungswandel von *bᵉrīt ḥᵃdāschā* bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte, EvTh 35 (1975), 533–544.

[23] F. Lang (A. 22), 529.

[24] J. Jeremias (A. 22), 33–82.

dächtnismahl.[25] Aber dem Problem der wöchentlichen Feier kommt man damit genauso wenig bei. Gleiches ist einzuwenden gegen die Vermutung von W. von Meding, das Herrenmahl knüpfe an den in Jer 16,1–9 ersichtlichen Volksbrauch von der Tröstung durch Mahlzeiten.[26]

Daher bleibt als letzte Möglichkeit die Ableitung von den regelmässigen Mahlzeiten Jesu mit seinen Jüngern.[27] Tatsächlich spielen die Mahlzeiten bei Jesus eine besondere Rolle und haben besondere Bedeutung: Jesus wird als «Fresser und Säufer, Freund von Zöllnern und Sündern» bezeichnet (Mt 11,19); er hat auf Wanderungen oft im Freien gegessen, umgeben von Schülern und Anhängern (Mk 6,32.44; 8,14; Joh 4,8.31; 21,12); manchmal wurde er so umlagert, dass er selbst nicht zum Essen kam (Mk 3,20; 6,31); häufig wurde er eingeladen (Mk 1,29–31; 14,3; Lk 7,36; 11,33; 14,1; Joh 2,1–11); gelegentlich hat er selbst Gäste bei sich (Lk 15,1f; Joh 1,39), einmal in grosser Zahl (Mk 2,15). Dabei steht Jesus nicht nur in markantem Gegensatz zu den Pharisäern, sondern auch zum Täufer (Mk 2,18–22). Der eschatologische Aspekt ist dabei offenbar wichtig. Das Gottesreich kommt in die Welt im gemeinsamen Essen und Trinken, gerade mit den «anderen», den Ausgestossenen (Mt 22,1–14/Lk 14,15–24; Mt 11,19/Lk 7,34). Von daher wird besonders deutlich, wie skandalös dann die korinthische Spaltung der Gemeinde in Arme und Reiche sein musste (I Kor 11,17–34).[28] Damit ergibt sich folgendes Gesamtbild: die Fortsetzung der regelmässigen Mahlzeiten als gemeindekonstitutives Element wurde angereichert einerseits in Analogie zum Passahmahl, andererseits in Analogie zu den Mysterienmahlzeiten.[29] In diesem Prozess wurden die einzelnen Elemente der Abendmahlstradition verstärkt, interpretiert oder neu aufgenommen: die Verbindung mit dem Tod

[25] Messe und Herrenmahl, 1926.

[26] W. v. Meding, I Korinther 11,26: Vom geschichtlichen Grund des Abendmahls, EvTh 35 (1975), 544–552.

[27] W. Marxsen, Das Abendmahl als christologisches Problem, 1963; vgl. auch J. Jeremias (A. 22), 40ff.

[28] Vor allem G. Theissen, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von I Kor 11,17–34, NT 16 (1974), 179–206.

[29] Eine Ableitung des christlichen Herrenmahls aus den Mysterienkulten ist aber nicht möglich: E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, I, 1960, 11–34.

Jesu; die Interpretation des Todes als Stellvertretung; die eschatologische Komponente in der Weise, dass das Herrenmahl als Antizipation des eschatologischen Mahles verstanden wird; der Gedanke des neuen Bundes. Die Analogie zu den Mysterienmahlzeiten erlaubte wiederum die Überhöhung des alten Gedankens, wie er etwa klassisch in I Kor 10,16f. formuliert ist: im gemeinsamen Essen und Trinken wird Gemeinschaft mit Christus real und damit wird Gemeinde konstituiert. Die Realität dieses Geschehens wird so stark erlebt, dass bedenkenlos Krankheit und Tod als Folge eines Missbrauches angesehen werden können (I Kor 11). «Wir sind in Christus als Glieder seines Leibes. Und Glieder seines Leibes werden wir, indem der Christus als Pneuma in uns eingeht. Beides fällt im sakramentalen Akt zusammen und weist, wo immer davon die Rede ist, auf den sakramentalen Akt zurück», schreibt E. Käsemann.[30] «Der Christusleib ist der Herrschaftsbereich, in den wir mit unseren Leibern einbezogen und zu leiblichem, d.h. totalem, all unsere Beziehung zur Welt umspannenden Dienste verpflichtet werden».[31] Das beherrschende Anliegen bei Paulus sei, dass «die leibliche Selbstmitteilung Christi (uns) beschlagnahmt zu konkretem leiblichem Gehorsam im Leibe Christi... Indem der Christus sakramental unsere Leiber zu seinem Dienst an seinem Leib beschlagnahmt, erweist er sich als der Kosmokrator, der in unseren Leibern die Welt in seine Herrschaft reisst und mit seinem Leibe die neue Welt konstituiert».[32]

In Taufe und Herrenmahl geht es also um die totale Einbeziehung des Menschen in den Christusleib und damit um Konstituierung von Gemeinde. Der Mensch wird völlig vereinnahmt, alle anderen Bindungen werden abgeschnitten. Taufe und Herrenmahl sind so reale Akte, in denen etwas effektiv geschieht. Alle weiteren Überlegungen zu Taufe und Herrenmahl werden diese ursprüngliche Sicht unterstützen müssen.

[30] A.a.O. 17.

[31] A.a.O. 29.

[32] A.a.O. 34; vgl. ders., Gäste des Gekreuzigten, in: Forum Abendmahl, hg. v. G. Kugler, 1979, 60: «Sein Mahl ist der Ort, an dem wir, seine Gäste, feiern, dass der Gekreuzigte die Herrschaft der Mächte und Gewalten dieser Welten durchbricht und seine Jünger zu Überwindern macht.»

IV.

Sakrament als *effizientes Geschehen,* aber wie? Wodurch? Was macht es effizient? Diese Fragen beherrschen das theologische Denken des Westens.[33] Sie führten zur Zersplitterung der ursprünglich gedachten Einheit des sakramentalen Geschehens. Es wurde unterschieden zwischen Sache und Zeichen, zwischen Form und Materie. Die Präsenz Christi im Sakrament wurde beschrieben und eben damit auch in Frage gestellt. Die Einheit des Sakraments auszudrücken war das Ziel, und eben dieses Ziel entschwand hinter den Fragen, die sich nicht abdrängen liessen. Mehr aber zählte noch, dass diese Fragen beherrschend in den Vordergrund traten. Die Frage nach der Funktion der Sakramente für die Gemeinde und in der Gemeinde trat hingegen zurück, die Gemeinde selbst trat zurück.

Eine zweite Fragestellung kam zur ersten. Die Auseinandersetzung über die absolute, d. h. von Menschen unabhängige Effizienz göttlichen Heilshandelns führte zur notwendigen Aussage, die Sakramente wirkten *ex opere operato.* Damit wurde unter der Hand aus dem objektiven, absoluten Handeln Gottes eine objektive Wirksamkeit der Sakramente. Ein System des Sakramentalismus entstand, ein System der objektiven Heilsabsicherung durch die Sakramente. Das verbliebene Bewusstsein von ihrer Gemeindebezogenheit führte über die kirchliche Ordnung zu einer Institutionalität der Kirche, die durch sakramental geweihte Priester die Sakramente und damit die Gnade verwaltet.

Von der Reformation wird hingegen das Sakramentsgeschehen dezidiert als Wortgeschehen verstanden, die augustinische Definition des Sakraments als *verbum visibile* wird exzessiv betont. Es ist das Wort, das Evangelium, das Verheissungswort, die verbale Zusage der Gnade an den Menschen, die das Sakrament zum Sakrament macht und von dem aus das Sakrament zu verstehen ist. Das Sakrament wird der Predigt zu- und untergeordnet. Auf diese Weise wird das sakramentalistische System an einer entscheidenden Stelle in Frage gestellt und damit zerstört.[34] Aber die Frage, wie es nun konkret zum Sakrament kommt,

[33] Vgl. u. a. F. Schupp, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie der sakramentalen Praxis, 1974.

[34] H. Chr. Schmidt-Lauber, Das Herrenmahl. Zum evangelisch-lutherischen / römisch-katholischen Dialog auf Weltebene, KuD 26 (1980), 70–87, hat zwar im Blick auf CA X, Confutatio und Apologie dazu, gemeint, im Abendmahlsverständnis selbst

wie das Wort mit der Materie sich verbindet, wie es zur Realpräsenz Christi kommt und wie sie zu verstehen ist, führte nun wiederum dazu, allerdings innerhalb der Klammer der Worttheologie, dass die traditionellen Fragen in den Mittelpunkt treten. Der innerreformatorische Sakramentsstreit tat sein übriges, um hinter diesen Fragen die Neukonzeption doch verblassen zu lassen. Das gilt vielleicht vor allem für Calvin, der in der Sorge einem allzu realistischen Sakramentsverständnis einerseits, im Bemühen um Vermittlung zur Position Luthers andererseits, die klassische, augustinisch orientierte Sakramentstheologie aufarbeitet.

Geschichtswirksamer aber, wenn auch mit neuer Akzentuierung, geschieht dies bei Luther. Denn bei ihm tritt ein weiteres Motiv hinzu: die objektive Heilsvergewisserung! Das Sakrament ist ihm in seiner handgreiflich-sichtbaren-schmeckbaren Objektivität wichtig als objektive Bestätigung der Heilszusicherung. Darum ist ihm das *est* der Stiftungsworte unaufgebbar und darum kommt er in seiner Deutung des Abendmahls zu einem Realismus, der den der scholastischen Theologie weit hinter sich lassen konnte. So finden sich bei Luther zwei Motive, die in Spannung zueinander stehen: einerseits wird das Sakramentsgeschehen als Wortgeschehen verstanden und ihm untergeordnet, wodurch der Sakramentalismus zurückgedrängt wird, andererseits geht es ihm um objektive Heilsvergewisserung durch das Sakrament und daher um eine Steigerung des Sakramentalismus. H. Kastens[35] gründlicher Vergleich der Anschauungen von Taufe und Rechtfertigung bei Thomas und Luther macht den Unterschied deutlich: «Luther rückt den Glauben ganz an das Wort, ja er verlegt ihn in das Wort... Glaube kann abgesehen vom Wort nicht ausgesagt werden... Eine dem konkreten ergehenden Wort vorausliegende Tugend des Glaubens kann es darum nicht geben... Indem Luther aber den Glauben nicht

bestünde kein Unterschied zwischen lutherischer und römisch-katholischer Lehre. Zweifellos stellen Confutatio und Apologie Konsens fest, die Confutatio bestreitet nicht die Aussage über die Realpräsenz in CA. Mit diesem formalen Konsens ist aber gar nichts erreicht, weil die grundsätzliche Überwindung des Sakramentalismus durch die Reformation nicht berührt wird. Es genügt eben nicht, Übereinstimmung über einzelne Formulierungen zu erzielen, wenn das Gesamtverständnis in diesen Formulierungen nicht oder nicht ausreichend zur Sprache kommt.

[35] H. Kasten, Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther, 1970.

mehr von einer dem konkreten Wort vorangehende Glaubenstugend abhängig macht, sondern in das Wort hineinbindet, das der Geist vermittelt, hat er das mittelalterliche Sakrament entfunktionalisiert. Denn der heilige Geist wird nun nicht mehr wirklich in einer dem Menschen inhärenten Gnadengabe, die im Sakrament zugeeignet würde, sondern in der glaubenden ‹perceptio› des Wortes, das in Akteinheit die Hoffnung und die Liebe bei sich hat.»[36]

Allerdings hat Luther, so Kasten, diesen neuen Ansatz nicht durchgehalten: «Luther hat nicht das Sakrament von der Rechtfertigungslehre her neu konzipiert, sondern umgekehrt die Rechtfertigungslehre auf den Boden des überkommenen exhibitiven Sakramentsverständnisses projiziert. Er hält an der effektualen Taufwirkung im Sinne einer nicht infrage zu stellenden theologischen Prämisse fest».[37] «Luther denkt... in seiner Sakramentstheologie – wenn auch unter spezifischen Modifikationen – im überkommenen Sinn vorreformatorisch».[38] Reformatorisch wäre nach Kasten eine Lehre, bei der die «Sakramente nicht ‹wirksame Zeichen, die in sich die Gnade enthalten›, sondern Zeichen (sind), die dem Wort der Verheissung beigefügt sind, Vergewisserungszeichen, Zeichen für den Glauben zu seiner Hilfe und Kräftigung», bei der also das Sakrament verstanden würde «als Wort, zu dem das Zeichen hinzutritt», so dass die Sakramente «in ihrer Einheit von Hören und sinnenhafter Darstellung ein eindringendes und unüberhörbares Zeugnis für den Glauben sind, ohne dass dabei die Freiheit des Geistes über seine Mittel, Instrumente bzw. ‹media applicationis› aufgegeben wäre».[39] Diese Anschauung kommt bei Luther ansatzweise vor. Es überwiegt aber die vorreformatorische Linie, bei der das Wort Konsekrationswort ist, bei der das Sakrament *ex opere operato* wirkt. Luther, so Kasten, hätte sich durch die biblischen Texte dazu genötigt gesehen. Hinzuzufügen wäre, dass die Auseinandersetzung mit den Schwärmern wohl ebenfalls eine entscheidende Rolle gespielt hat. Um dem Subjektivismus, der für Luther eine Neuauflage

[36] A.a.O. 197. – L. Villette, Foi et Sacrement, II, 1964, führt den Nachweis, dass Luther Thomas nicht richtig interpretiert hat. Das war übrigens kaum möglich, da kaum jemand damals die Gelegenheit hatte, die originalen Texte des Aquinaten zu lesen. Verbreitet waren nur Handbücher, Exzerpte eher mediokrer Qualität.

[37] A.a.O. 270.

[38] A.a.O. 280.

[39] A.a.O. 284f.

der alten Werkerei ist, zu wehren, um die Objektivität der Gabe Gottes festzuhalten, geht Luther diesen Weg.

Nun müsste die Arbeit von Kasten im einzelnen überprüft werden, vor allem müssten die von ihm gezogenen Konsequenzen überdacht werden. Kann man wirklich so eindeutig zwischen «vorreformatorisch» und «reformatorisch» unterscheiden? Gilt seine Darstellung auch in der Frage des Herrenmahles? Ist es nicht so, dass gerade in der Abendmahlstheologie entscheidende neue Elemente ins Spiel kommen, vor allem dort, wo christologische Fragen einbezogen werden, die die traditionelle Fragestellung zwar nicht überwinden können, sie aber doch teilweise weit hinter sich lassen?

Abgesehen von diesen Fragen dürfte aber Kasten mit der Analyse recht haben, dass sich im Sakramentsdenken Luthers ein Bruch findet. Wie oft bei Luther, so gibt es auch im Bereich der Sakramentstheologie Gedanken, die Luther später nicht mehr aufgearbeitet hat, etwa den interessanten Versuch, das Verständnis des Herrenmahles vom *Koinonia*-Gedanken aus zu entfalten.[40] Luther hätte also die Sakramente stärker als Wortgeschehen denken und so den Fallen des Streites um das *Wie* der Realpräsenz entgehen können. Er hätte den *Koinonia*-Gedanken weiter ausbauen können. Oder er hätte den Opfergedanken, etwa in Verbindung mit dem *Koinonia*-Gedanken, gänzlich neu interpretieren können.[41] Er hat es nicht gemacht und auch keiner neben ihm. Er und die anderen konnten das Erbe nicht abschütteln.

Es darf dabei nicht übersehen werden, dass für ihn die Objektivität und die Effektivität der Heilsgabe im Sakrament von grundsätzlicher Bedeutung ist.[42] Hier liegt ein Herzstück seiner Frömmigkeit und seiner Theologie. Hier handelt es sich nicht um Verlegenheitsaussagen. Er

[40] Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, 1519, WA 2, 739 ff.

[41] G. D. Kilpatrick, Eucharist as Sacrifice and Sacrement in the New Testament, in: Neues Testament und Kirche, Für R. Schnackenburg, 1974, 429–433, meint, dass für die Reformation eine Neuinterpretation des Opfergedankens aufgrund der ntl. Opfervorstellung besser gewesen wäre, als den Begriff fallen zu lassen. Vgl. J. Daly, The Origine of the Christian Doctrine of Sacrifice, 1978. – Die gelegentlichen Aussagen Luthers, die den Begriff des Dankopfers einführen, sind in dieser Hinsicht nicht ausreichend und können nicht als Grundlage für eine Annäherung an die katholische Opfervorstellung gesehen werden. Dazu s. unten (A. 61).

[42] Für Calvin gilt, bei allen Unterschieden, das gleiche. Eben aus diesem Grund kritisiert Calvin die Abendmahlslehre Zwinglis.

muss auf dem *est* bestehen, auf dem *baptizatus sum,* weil es seine Existenz als Christ gegen alle Anfechtung begründet und bekräftigt. Wann also immer eine Sakramentstheologie neue Wege gehen will, wird sie wissen müssen, dass sie an diesen Aussagen nicht einfach vorbeigehen kann. Sie muss entweder in aller Deutlichkeit sagen: Objektivität und Effektivität können nicht mehr ausgesagt werden, Luther muss hier verlassen werden. Oder man muss Objektivität und Effektivität deutlich, vielleicht neu interpretiert, zur Sprache bringen. Dass Neuinterpretationen möglich sind, lässt die Rückbesinnung auf Paulus als sicher erscheinen. Er hält nicht weniger als Luther Objektivität und Effektivität fest, allerdings mit ganz anderen Denkkategorien.

V.

Im 20. Jahrhundert kam es zu einem ungeheuren *Aufbruch* in der Sakramentstheologie. Bahnbrecher war hier zweifellos, und zwar auch für den Protestantismus, Odo Casel, von dem zurecht gesagt werden kann, dass seine «Neuentdeckung des alten ‹Kultmysteriums›... in die scholastischen Adern neues Blut einströmen lässt».[43] Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die ganze Fülle dieser neueren Überlegungen nachzuzeichnen.[44] Es wäre nicht nur nötig, die zahlreichen Varianten darzustellen, sondern auch ihre Einbettung in die allgemeine kulturelle Szene aufzudecken. Hier sollen nur die wesentlichsten Punkte genannt werden.

Allen diesen neueren Versuchen eignen folgende Charakteristika, die von epochaler Bedeutung sind:

- sie versuchen, die Probleme der traditionellen Sakramentstheologie resolut aufzuarbeiten, und zwar, indem sie
- nach der Funktion der Sakramente im Leben der Gemeinde fragen, nicht nach dem Zustandekommen der Sakramente;

[43] A. Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 1979, 106. Er setzt aber fort: «Doch erringt dieser Versuch kult-zentrierter Mysterientheologie im Zeitalter säkularen Lebensgefühls keinen bleibenden Sieg.»

[44] Vgl. vor allem A. Skowronek, Sakrament in der Evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassung in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie, 1971, und A. Ganoczy, op. cit.

– die emotionale Ebene und damit die Ganzheitlichkeit des Menschen ernst nehmen.

Der weitestgehende Versuch eines Neuansatzes verwendet den *Symbolbegriff* als Schlüsselbegriff.[45] Was ist es, was in den Sakramenten geschieht? Es geschieht hier ein besonderes Umgehen mit Materialien, mit Wasser, Brot und Wein, mit natürlichen Dingen also, mit denen etwas ausgedrückt, etwas symbolisiert wird. Was sind nun Symbole? Tiefenpsychologie, Religionswissenschaft, Sprachwissenschaft haben ein neues Verständnis für Symbole eröffnet. Die Menschen, so weiss man jetzt, können ohne Symbole nicht leben. Symbole sitzen tief im Wissen und im Fühlen der Menschen, es sind nicht einfach willkürlich gewählte Zeichen. Der Mensch kommuniziert nicht nur mit dem Mittel des Wortes, viel mehr noch mit den Mitteln der Geste, des Symbols. In ihnen drückt er sich oft intensiver aus als im blossen Wort. Riten, die nach einem festgeformten Schema von Worten, Gesten und Symbolen ablaufen, verleihen dem menschlichen Leben eine Stetigkeit und Sicherheit, auf die er nicht verzichten kann. All dieses Wissen wird in den Dienst der sakramentstheologischen Überlegungen gestellt.[46]

Der Symbolbegriff ist in der Sakramentslehre nicht neu. Das «symbolische» Sakramentsverständnis stand im Gegensatz zum «realistischen». Im Sakrament werden Christus und seine Gaben «nur» symbolisiert. Sie sind nicht real präsent. Jetzt aber soll Symbol etwas anderes sein, «eine tief begründete Verbindung zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem damit bedeuteten Sinngehalt».[47] «Jeder, der vor das Wort Symbol das Wörtlein ‹nur› setzt, hat damit den gültigen Beweis geliefert, dass er nicht versteht, was ein Symbol ist».[48] Die geistesgeschichtliche Herkunft dieser Verwendung ist klar. Sie kommt aus dem Neuplatonismus, nach dem sichtbare Dinge als Symbole transparent sind oder werden können für göttliche Dinge. Damit eignet aber diesem Begriff eine besondere Dialektik. Einerseits nämlich sind die

[45] Die Verwendung des Symbolbegriffs geht auf P. Tillich zurück, dann wurde er vor allem von W. Stählin aufgegriffen.

[46] Vgl. W. Jetter, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, 1978; P. Ricoeur. Die Interpretation – Ein Versuch über Freud, 1969. H. Looff, Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie, 1955; J. Scharfenberg – H. Kämpfer, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, 1980.

[47] Zit. nach Skowronek (A. 44), 155.

[48] A. a. O. 155 f.

natürlichen Dinge nur Instrumente, Folien der göttlichen Dinge, ihre Würde besteht nur darin, Göttliches aufscheinen zu lassen. Andererseits aber bekommen sie durch diese Funktion eine eigene Würde, weil eine Analogie zwischen der Beschaffenheit der Symbole und der Art der sie aufscheinen lassenden göttlichen Dinge angenommen wird. Das wird bei P. Tillich, dem grossen protestantischen Theologen des Symbols, besonders deutlich, schon deswegen, weil er den Symbolbegriff ganz allgemein dafür verwendet, um die Trennung von sakralem und weltlichem Bereich aufzuheben, weswegen A. Skowronek zu Recht von einer «naturhaft-realistischen» Deutung spricht.[49] So heisst es bei ihm etwa: «Dem Wasser an und für sich wird eine Güte, eine Qualität, eine Mächtigkeit zugesprochen. Durch diese seine natürliche Mächtigkeit ist es geeignet, Träger einer sakralen Mächtigkeit und damit Element eines Sakraments zu werden».[50] Oder: «Sakramental sind alle Gegenstände und Vorgänge, in denen das Seins-Jenseitige in einem Seienden gegenwärtig angeschaut wird».[51] «Die sakramentale Gestalt steht nicht neben der übrigen Wirklichkeit, sondern repräsentativ für sie. Die Naturelemente, die in das Sakrament eingehen, sind nicht heilige Gegenstände neben anderen, unheiligen, sondern sie repräsentieren den transzendenten Sinn, der allen übrigen zukommt. Sie nehmen das vorweg, an dem alles Anteil hat.»[52] «Sakramente entstehen, wenn die Mächtigkeit eines Natürlichen für den Glauben zum Träger sakramentaler Mächtigkeit wird. Das geschieht durch ein wechselseitiges Ergreifen und Ergriffensein, und ist nicht Sache der Willkür, sondern des historischen Schicksals.»[53] Aber, Tillich betont es immer wieder: Naturmächtigkeit und natürliche Symbolik reichen nicht aus, das Sakrament zu deuten. Die Symbolik des Brotbrechens reiche nicht mehr aus, auf den erhöhten Leib Christi hinzuweisen. So gewinnt die Einsetzung an Bedeutung: Brot und Wein stehen zwar «als Repräsentanten des Leibes und der in ihm zusammengefassten Mächtigkeit der Natur überhaupt. Dass gerade Brot und Wein diese repräsentative Bedeutung haben, ist symbolisch aus der Situation der Abendmahlseinsetzung zu verstehen. Die in ihnen wirkenden, durch sie repräsentierten Natur-

[49] A.a.O. 144.
[50] Religiöse Verwirklichung, zit. nach Skowronek (A. 44), 145.
[51] A.a.O. 147.
[52] A.a.O. 149.
[53] A.a.O. 149.

mächtigkeiten aber stehen nicht mehr symbolisch, sondern real für die transzendente Naturmächtigkeit»[54], den Leib Christi.

Daran schliesst sich nun eine erste kritische Bemerkung: die natürliche Mächtigkeit reicht nicht aus, das Sakrament zu erklären. Aber diese Mächtigkeit ist doch von grossem Gewicht. Reiche Spekulationen über die Symbole, über den Symbolwert der Elemente erscheinen in der Folge unausweichlich. Das Bedenken des Zeichens schiebt sich in den Vordergrund. Gleichzeitig werden neue Symbole gesucht und auch gefunden. Eine «natürliche Theologie» wird unvermeidlich, bei der die Zusage des Evangeliums, des *extra nos,* in den Hintergrund rücken muss, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen.[55]

Zweitens ist zu vermerken, dass die Verwendung des Symbolbegriffs immer noch, auch heute, ein gebrochenes Verhältnis gegenüber einem archaischen, magischen Verständnis von der Einheit von Göttlichem und Weltlichem ausdrückt. Das Weltliche ist nicht mehr das Göttliche selbst, nur mehr sein Symbol. Die Sakramente wirken nicht selbst, sondern nur als Symbole. Der befreite oder erleuchtete Intellekt des Menschen schaut, gut platonisch, durch die Symbole der Wirklichkeiten. Solch gebrochenes Verhältnis ist aber unvermeidbar. Wir können und dürfen heute kein magisches Sakramentsverständnis haben. Das neuzeitliche Denken kann nicht innerweltliche Prozesse ungebrochen, übergangs- und vermittlungslos als direktes, göttliches Handeln verstehen. Der Glaube ist nicht dazu da, die verlorengegangene Einheit innerweltlich wiederherzuzaubern. Daher kann die mittelalterliche Sakramentsgläubigkeit nicht mehr akzeptabel sein, auch nicht jene Sakramentsgläubigkeit,die sich auch an einigen Punkten im Luthertum entwickeln konnte, etwa im Zusammenhang der Lehre von der Niessung der Unwürdigen. Insofern ist das Reden von Symbolen in reformatorischer Zeit und heute eine Antwort auf die verlorengegangene Einheit. Hat aber die Reformation, hat Luther ein neues Verständnis dadurch zu entwickeln gesucht, dass sie das Wort, also die Zusage des Evangeliums, zum beherrschenden Moment machte, das in, mit und unter den Elementen dargeboten wird und das so das Sakrament macht,

[54] A.a.O. 151. – In der «Systematischen Theologie» nimmt die Sakramentslehre einen sehr bescheidenen Platz ein (III, 144–148). «Die entscheidende Frage ist jedoch, ob die Sakramente die innere Mächtigkeit besitzen, Mittler des göttlichen Geistes zu sein» (148), heisst es. Offenbar hat Tillich hier Zweifel.

[55] Auch zum Folgenden: W. Dantine, Kirche und Sakrament (A. 6).

verlegt die moderne Symboltheorie das Gewicht auf das Symbol, auf das Sichtbare. «Überall wird Hilfe gesucht, nur nicht beim Evangelium und seiner Weise, das Extra nos salutis zuzusprechen und zuzugeben.»[56]

Ein drittes Moment muss ebenfalls beachtet werden: die Symbole sind so eindeutig nicht, wie es der Symboltheorie entsprechen müsste. Das Essen von Brot, das Trinken von Wein verweisen auf Gemeinschaft, auf Teilen, auf Feiern, auf Leben.[57] Soweit herrscht Eindeutigkeit. Aber wenn gefragt wird, wer denn nun eigentlich gefeiert wird, fängt die Problematik an. Ist es der Gekreuzigte, Auferstandene und in Zukunft Erwartete? oder aber ist es die Gemeinschaft, die sich selbst feiert? Aber das ist nur die erste, wenn auch wichtigste Frage, weitere folgen, lassen sich ableiten aus den zahlreichen Fehlentwicklungen, die es im Verlauf der Kirchengeschichte gegeben hat. Wie aber kann Eindeutigkeit hergestellt werden? Doch nur durch das Wort! «Das Symbol gibt zu denken, aber es ist auch die Geburt des Idols; aus diesem Grund bleibt die Kritik des Idols die Bedingung für die Eroberung des Symbols.»[58] Aber wie, wenn das Wort, die Möglichkeit der Unterscheidung, in den Hintergrund gedrängt wurde?[59]

Die Problematik, die mit dem gängigen Symbolbegrif auftaucht, finden wir in nahezu allen neueren Konzeptionen. Wird der Begriff der *repraesentatio* in den Mittelpunkt gerückt, so muss eingewendet werden, dass repräsentiert nur werden muss, was nicht präsent ist. Wer ist es auch, der repräsentiert?[60]

[56] A.a.O. 47.

[57] M. Josuttis-G.M. Martin, Das Heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls, 1980.

[58] P. Ricoeur (A.46), 555f.

[59] Vor allem B. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesi versammelten Gemeinde, in: Leiturgia, Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes I, 1952, 83–361.

[60] O. Koch, Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl? Zum Problem der Repraesentatio in der Theologie der Gegenwart, 1965. – Koch analysiert sehr scharfsinnig die Position Brunners, moniert vor allem die Vermischung von *actio Dei* und *actio hominum.* Das Reden von der Repräsentation führt zur Vorstellung einer Kon-Kreation. Aber dann schlägt Koch eine eigentümliche Volte. Er kritisiert die Einführung des allgemeinen Priestertums im Sinne einer «anamnetischen actio» der Gemeinde (so Chr. Schmidt-Lauber) und stellt dagegen das Amt: «Das geistliche Amt hat die Autorität und die Vollzugsgewalt Christi» (90). Dass dann eine menschliche Kon-Kreation ausgeschlossen und nicht nur auf den Amtsträger limitiert sein soll, vermag ich schlechterdings nicht einzusehen.

Wird der Opferbegriff um des ökumenischen Dialogs willen von Lutheranern stärker in den Vordergrund gerückt, werden die Aussagen Luthers über das Dankopfer exzessiv ausgelegt, dann geschieht notwendigerweise beides, nämlich dass einerseits die reformatorische Befürchtung, über den Opferbegriff würde das Sakrament zur Werkerei werden, bekräftigt wird und dass andererseits die katholische Seite den Versuch der Annäherung für nicht ausreichend erachten muss, weil sie den protestantischen Vorbehalt, der in jedem Fall noch angemeldet werden muss, nicht anerkennen kann.[61]

Letztlich laufen alle diese Versuche der Neuinterpretation auf die Lehre von der Kirche als dem eigentlichen Sakrament hinaus. Wird dieser Schritt gemacht, steht die Kirche entscheidend im Mittelpunkt, dann werden alle diese Überlegungen schlüssig, dann erübrigen sich alle anderen Fragen. Denn dann ist das Einzelsakrament als kirchliches Geschehen Repräsentant göttlichen Heilshandelns, genauer: dann repräsentiert das Einzelsakrament das Sakrament Kirche und diese wiederum repräsentiert Christus. Dann vollzieht und feiert die Kirche in den Einzelsakramenten sich selbst. Dann ist jedenfalls klar, dass die Kirche nicht vom Sakrament herkommt, dass sie es vielmehr in der Hand hat.

Diese Kritik ist notwendigerweise sehr scharf und wegen der Knappheit der Darstellung gewiss auch ungerecht. Gewiss sind diese Ansätze, vor allem zahlreiche Ansätze im katholischen Bereich[62], ernst zu nehmen und weiter zu bedenken. Nur ging es jetzt ausschliesslich darum zu zeigen, dass bestimmte Wege so nicht weiterführen können, weil sie mehr Fragen eröffnen als gute Antworten geben.

[61] Vgl. das Gespräch P. Meinhold und E. Iserloh, Abendmahl und Opfer, 1960. Iserloh weist, bei aller Freundlichkeit, das Angebot protestantischer Theologen, vom Opfer zu reden, als ungenügend zurück: «Stellt man hier die Frage, weshalb denn das Opfer Christi am Kreuz nicht genügt (sic!) und Gott hic et nunc durch die Feier der Messe, d. h. aber durch ein Tun der Kirche gebeten sein will, um das Werk der Erlösung fruchtbar zu machen und damit zu vollenden, dann stehen wir wieder einmal vor dem Geheimnis der menschlichen Mitwirkung. Das aber ist, wie wir schon sahen, eingeschlossen in das Geheimnis der Inkarnation, wonach der Mensch Christus Jesus der Mittler ist» (109). Vgl. die Kritik des an sich sehr positiv urteilenden A. Mauder, Bedeutung des gemeinsamen lutherisch/katholischen Dokuments «Das Herrenmahl» für den christlichen Gottesdienst, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 30 (1979), 112–117.

[62] Vgl. A. Ganoczy (A. 44).

VI.

Soll nun versucht werden, einen Schritt weiter zu gehen, so müssen nochmals die entscheidenden Elemente angeführt werden, die hier bestimmend sein müssen:

1) In Taufe und Eucharistie handelt die Gemeinde, sie verwendet Symbole und Gesten, sie erinnert sich an das Christusereignis, an sein Leben mit den Jüngern, an sein Sterben für die Menschen und an seine Auferstehung. In ihnen wird die emotionale Ebene des ganzheitlich zu sehenden Menschen angesprochen.

2) In Taufe und Eucharistie geschieht etwas, was real und effektiv ist, was mit der Gemeinde geschieht, aber nicht durch die Gemeinde, sondern durch Gottes Geist. Das Geschehen in Taufe und Eucharistie konstituiert Kirche.

3) Der eschatologische Bezug ist konstitutiv für Taufe und Eucharistie. Weil die Sakramente vorläufig auf das Eschaton sind, sind sie fröhliches Feiern in der freudigen Erwartung der zukünftigen Herrlichkeit. Damit ist aber klar, dass die feiernde Gemeinde von sich weg auf die vollkommene Gemeinschaft der Erlösten hinweist. Sie feiert nicht sich selbst.

Hilfestellung für die weiteren Überlegungen bietet nun A. Ganoczy. Er definiert Sakramente als «Systeme verbaler und nonverbaler Kommunikation, durch welche zum Christusglauben berufene Menschen in die Austauschbewegung der je konkreten Gemeinde eintreten, daran teilnehmen und auf diese Weise, getragen von der Selbstmitteilung Gottes in Christus und seinem Geiste, auf dem Weg zu ihrer Selbstwerdung vorankommen».[63] Das Besondere dieser Definition ist zunächst etwas nahezu Banales: die Sakramente werden beschrieben als *Form der Kommunikation,* die nicht sofort belastet wird mit «Sakramentalität», ja man findet sich nahezu an K. Barth erinnert und seine Weigerung, menschliche Handlungen als Sakramente, d. h. für ihn: mit Göttlichem vermischt, zu bezeichnen. Ganoczy vermischt nicht. Er könnte etwa von Symbolen sprechen, ohne in die beschriebene verhängnisvolle Dialektik zu geraten. Er redet von Gemeinde und Gemeinschaft, und es handelt sich um die konkrete Gemeinschaft, die nicht sofort das eigentliche Ursakrament sein muss.[64]

[63] Ganoczy, a. a. O. 116.

[64] Es ist für die gegenwärtige theologische Diskussion im Katholizismus bezeichnend, dass, wenn bestimmte Ansätze konsequent weitergeführt werden, und zwar in Richtung

Die zweite Aussage verweist auf den Glauben als Voraussetzung für den Sakramentsempfang. Die etwas komplizierte Formulierung hat ihren Grund darin, dass erste und letzte Grundlage dieses Geschehens die Predigt des Evangeliums ist. Die Predigt kommt mehrfach zur Sprache: mit dem Stichwort der Berufung, mit dem Stichwort der Austauschbewegung, zu der die Predigt ja wohl gehört, und in der Aussage von der Selbstmitteilung. Drittens wird der eschatologische Bezug ausgedrückt unter dem Aspekt des «Vorankommens in der Selbstwerdung».[65]

Man könnte und müsste wohl fragen, warum er nicht einfacher formuliert. Die genaue Analyse des Textes würde zeigen, dass es seinen Grund hat, warum er so formuliert. Sicher auch würde man wünschen, dass die Predigt expliziter zum Ausdruck kommt. Man könnte auch mutmassen, dass die Kompliziertheit des Ausdrucks ihren Grund hat in der Absicht, den Wortaspekt etwas zu vernebeln. Aber diese zweifellos wichtige Fragen müssen jetzt nicht aufhalten. Wichtiger ist, dass er an Hand einer Zeichnung darstellt, wie das Sakrament sich innerhalb der Gemeinde vollzieht: Es gibt zwei «Sender», die untereinander kommunizieren. Der eine Sender «sendet» das *«signum»,* also die Elemente, der andere die *«res». «Signum»* und *«res»* bilden zwei Dreiecke, die pyramidenartig sich treffen im Empfänger: «Unser Schema besteht aus zwei Dreiecken. Sie deuten an, dass bei jedem Sakramentsvollzug sich ein doppeltes Kommunikationssystem einschaltet: einerseits kommen Beziehungen auf der Ebene des Zeichens (signum), andererseits auf der der bezeichneten Geheimniswirklichkeit (res) zustande. Beides spitzt sich auf einen einzigen Adressaten zu: den Empfänger des Sakraments. Deshalb steht dieser an der Spitze des Schemas als Konvergenzpunkt beider Systemebenen. Was damit gemeint ist, entspricht dem alten scholastischen Leitsatz: ‹sacramenta pro hominibus›, die Sakramente sind ganz und gar *für* Menschen da...»[66]

stärkerer Berücksichtigung des säkularisierten Denkens und der reformatorischen Grundanliegen, sie auch dem evangelischen Theologen weiterhelfen und die Kluft zwischen beiden theologischen Denkweisen überbrücken. Bedauerlicherweise sind Vertreter solcher Ansätze in der Regel nicht in den offiziellen ökumenischen Gesprächskreisen vertreten.

[65] Vgl. auch E. Jüngel, Das Sakrament – was ist das? EvTh 26 (1966), 336: «In den beiden Feiern des einen Sakraments ist sich die Kirche selbst verständlich.»

[66] Ganoczy, a.a.O. 131f.

Die verschiedenen Elemente des Schemas werden auch sonst als untereinander kommunizierend dargestellt und die Gemeinde als offenes System.

Eine weitere Anregung entnehmen wir dem wichtigen Buch von F. Schupp und seinen Aussagen über den transitorischen Sinn der Sakramente: «Solche Symbole könnten nur zur Aufgabe haben, – das aber wäre entscheidend – über sich hinauszuweisen. ‹Ihre obersten Produkte sind zum Fragmentarischen verurteilt, als zum Geständnis, dass auch sie nicht haben, was die Immanenz ihrer Gestalt zu haben prätendiert› (Adorno). Im aufklärenden Wissen um solche bleibende Fragmentarität des Symbols wäre dieses Signum des notwendigen transitus, der transitus selbst würde damit zum eigentlichen Symbol. Symbolhaft jedoch ist er prägnant nur in der Praxis veränderten Bewusstseins und verändernden Tuns, das ausgreift nach der weithin ausständigen Versöhnung.»[67] Das Sakrament verweist also auf die Praxis der Gemeinde und des Christen. Ist es nicht eigenartig, dass sich die sog. realistische Sakramentsauffassung immer nur beschränkt hat auf den Realismus der Präsenz Christi, die Relevanz des sakramentalen Geschehens für die Praxis aber immer schön im Symbolischen belassen hat?

VII.

Taufe und Eucharistie sind also Formen der Kommunikation der Gemeinde. In ihnen werden Symbole und Gesten verwendet, sie sind Rituale. Sie sind damit in hohem Masse a-verbal. Sie sprechen besonders die emotionale Ebene an. Das Rituelle verleiht dem Leben der Gemeinde eine besondere Stetigkeit.[68] Die Taufe ist der Initiationsritus der Gemeinde mit der Symbolik des Wassers, das Neuwerdung, Neuschöpfung ausdrückt. Die Eucharistie ist das Ritual der Gemeinde, die sich feiernd versammelt und symbolisch das Lebensnötige teilt unter Erinnerung an das Opfer Christi.

Ihre Würde und Kraft haben Taufe und Eucharistie aber nicht aus sich, nicht aus den Symbolen, sondern aus der Zusage des Evangeliums.

[67] F. Schupp (A. 33), 287.

[68] Vgl. auch G. Ebeling, Erwägungen zum evangelischen Sakramentsverständnis, in: Wort Gottes und Tradition, 1964, 217–226.

Im Sakrament erinnert sich die Gemeinde des Christusgeschehens. Aber auch diese Erinnerung ist nicht das Entscheidende, sondern die Zusage des Wortes. Sie sind Wortgeschehen mit anderen Mitteln.[69] Der Vorrang des Wortes erklärt sich nicht aus dem Gegensatz von Wort und Materie, oder Geist und Materie, sondern aus dem Gegensatz von Aufruf, Zuruf, als etwas von aussen den Menschen Treffendes, und der menschlichen Antwort, und aus dem Vorteil der Eindeutigkeit und Präzisierbarkeit gegenüber dem immer mehrdeutigen Symbol. Die Koinzidenz von göttlichem Zuspruch und menschlichem Handeln ist im Sakrament grundsätzlich die gleiche wie in der Predigt, nämlich begründet in der Verheissung Christi.

Wie in der Predigt handelt es sich also bei den Sakramenten um reales, effektives Geschehen, um Handeln Gottes mit und an den Menschen.[70] Die Realität und Effektivität impliziert, dass Sakramente verpflichten. Der Getaufte ist Christus einverleibt und so allen anderen Bindungen erstorben und hat das auch in seinem Leben zu verifizieren. Der die Eucharistie Feiernde verpflichtet sich der Gemeinschaft mit Christus und mit den Brüdern. Sakramente sind also keine Ersatzhandlungen, sondern Konkretionen christlicher Existenz in der Welt.

Sakramente weisen über sich selbst hinaus. Sie werden getragen von der Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Nie dürfen Sakramente solche Feiern sein, in denen die Gemeinde sich selbst, ihr gegenwärtiges Sein feiert.

In der *Taufe* wird über dem Menschen der Name Christi ausgesprochen, das Kreuzeszeichen geschlagen. Er ist damit Christus einverleibt. Er trägt das Stigma Christi an sich. Dieses neue Sein ist entscheidend, die vorher gegebenen Bindungen an Volk, Rasse, Klasse, Geschlecht

[69] Der klassische Satz: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum» wird auf diese Weise aufgenommen, unter der Voraussetzung aber, dass das Wort «elementum» ersetzt wird durch den gesamten Kommunikationsprozess der Gemeinde, wie ja der neueren liturgischen Bewegung zu verdanken ist, dass sie weggeführt hat von der Einengung auf die Elemente.

[70] Die Verknüpfung von Wort und Sakrament kann aber, wenigstens aus reformatorischer Sicht, nicht so geschehen, dass das Sakrament als «höchste» Form des Wortgeschehens gilt, wie etwa bei K. Rahner (A. 3), 411: «... die Sakramente als den radikalsten, intensivsten Fall des Wortes Gottes als Wort der Kirche zu konzipieren, dort, wo eben dieses Wort als absolutes Engagement der Kirche das ist, was man opus operatum nennt.» u. ö.

und an die Macht der Sünde hinfällig. Der Getaufte, auch der als Säugling Getaufte, ist auf dieses neue Sein zu behaften.[71]

Im *Herrenmahl* setzt die Gemeinde die Mahlgemeinschaften, die Jesus mit seinen Jüngern, aber auch mit den Sündern und Zöllnern hatte, fort, in der Erwartung seiner Wiederkunft, als Vorwegnahme der zukünftigen Mahlgemeinschaft. Sie isst Brot, trinkt Wein, weil sie weiss, dass der Mensch Speise und Trank braucht, und zwar als materielle Speise und Trank und als «himmlische» Speise und «himmlischen» Trank. Sie zeigt dadurch, dass es in dieser Welt um das Teilen der Lebensgüter geht. So weist das Herrenmahl auf die soziale und politische Aufgabe der Gemeinde in der Welt. Sie erinnert sich daran, dass sie ihren Ursprung hat im Selbstopfer Christi, in seiner Hingabe an die Menschen, und wird darin den Auftrag zur eigenen Hingabe erkennen. Die in Christus gestiftete Gemeinschaft ist grundsätzlich ohne Schranken, daher ist die Gemeinschaft des Herrenmahls eine grundsätzlich offene Gemeinschaft.

An diesen letzten Satz schliessen sich allerdings einige weitere Fragen an: wie steht es mit der Interkommunion? wie steht es mit der Zulassung von Kindern zum Herrenmahl? Ihre Dringlichkeit darf nicht unterschätzt werden. Aber wie es eine Vielzahl möglicher Gestaltungsformen für die Sakramentsfeiern gibt, so auch hier grundsätzlich mehrere Antwortmöglichkeiten. Allerdings muss gewarnt werden vor einer Absolutsetzung einzelner Momente, etwa des Moments der Offenheit. Zu leicht kann es geschehen, dass die offene Gemeinschaft zu ihrem eigenen Ziel wird. In jedem Fall müssen die Antworten sehr genau überlegt und auf die tatsächlich gegebene Situation abgestimmt werden. Es darf auch nicht so getan werden, als ob die Situation sich schon geändert hätte, als gäbe es etwa schon die Einheit der Kirche oder

[71] S. auch oben, A. 20. – Zahlreich sind die Gründe, die gegen die Säuglingstaufe sprechen. Jedem Pfarrer, der immer wieder die Fragwürdigkeit des Taufversprechens erleben muss, muss die geltende Praxis der Säuglingstaufe eine schwere Anfechtung sein. Andererseits aber kann nicht erwartet werden, dass sich irgend etwas wirklich verändert, wenn an der Säuglingstaufe gerüttelt wird. Unsere Gesellschaft ist noch immer so stark von der volkskirchlichen Realität bestimmt, dass es ein Kampf gegen Windmühlen wäre. Vor allem aber ist festzuhalten, dass in der Taufe, auch in der Säuglingstaufe, wirklich etwas geschieht, vor allem gegen jene, die schön unterteilen wollen zwischen Wiedergeborenen und «nur» Getauften.

als wären die Kinder schon Vollglieder der Gemeinde.[72] Behutsamkeit ist oft die ehrlichere und damit auch weiterführende Möglichkeit.

Es ist sinnvoll, dass die Gemeinde die Sakramente in einer bestimmten Ordnung feiert. Vor allem, um einigermassen sicherzustellen, dass die sehr komplexe Theorie in der Praxis zum Ausdruck kommt. Dazu gehört auch die sinnvolle Ordnung, Sakramente durch einen ordinierten Pfarrer verwalten zu lassen, auf jeden Fall von einem, der zur Predigt ordnungsgemäss berufen ist. Aber mehr, als dass dies sinnvoll ist, kann nicht gesagt werden, eine absolute Notwendigkeit darf nicht behauptet werden.[73]

Die Gestaltung der Sakramentsfeiern wird so sein müssen, dass die Fülle der Sakramentstheologie in ihnen ausgedrückt wird. Es kann und muss dabei unterschiedliche Gestaltungsmöglichkeiten geben. Es ist auch sinnvoll, dass Akzente verschieden gesetzt werden. Entscheidende Momente werden aber nicht vernachlässigt oder gar verfälscht werden dürfen.

VIII.

Abschliessend ist ein vorsichtiges, aber kritisches Wort zu den verschiedenen *Konsensversuchen* in der Sakramentsfrage zu sagen.[74] Diesen Versuchen ist mehr oder weniger gemeinsam 1) der sehr starke Wunsch nach Konsens, 2) eine mehr oder minder starke Neigung, durch füllige, aber unpräzise Aussagen die Unterschiede zu verdekken,[75] 3) eine gewisse, hochkirchlich-liturgische Achse, die die Verfas-

[72] Entscheidend für die Frage der Interkommunion ist, ob die Kommunion als Feier der Gemeinde gesehen wird oder als Veranstaltung eines dazu sakramental befähigten Priesters. Neuerdings hat der katholische Theologe J. Blank in dieser Richtung einen überraschenden Vorstoss gemacht. – Zur Frage der Zulassung von Kindern zum Abendmahl habe ich an anderer Stelle Stellung bezogen, und zwar, trotz positiver Würdigung wichtiger Motive, negativ: EvKom 14 (1981), 270–272.

[73] Es muss als höchst verhängnisvoll angesehen werden, wenn durch den katholisch/evangelischen Dialog wegen der katholischen Forderung nach Bindung der Gültigkeit der Eucharistie an den sakramentalen Ordo in der evangelischen Kirche eine Aufwertung des Amtes zustande kommt.

[74] Zu denken ist hier vor allem an die Accra-Dokumente von Faith and Order: Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt, 1975, und an das römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Konsenspapier «Das Herrenmahl», 1978.

[75] Etwa: Das Herrenmahl, 13: «Das Herrenmahl ist ein Geheimnis im vollsten Sinn des Wortes.»

ser untereinander verbindet, die wohl dazu führt, dass vor allem die spezifisch reformatorischen Anliegen wenig Berücksichtigung finden,[76] und dass zweitens zahlreiche neue Ansätze, gerade im Katholizismus, nicht oder nicht ausreichend berücksichtigt werden. Gerade die neueren Arbeiten katholischer Theologie, etwa die von A. Ganoczy, zeigen, dass die derzeitigen Konsenspapiere Gefahr laufen, eine theologisch bereits überholte Position festzuschreiben. Ob es nicht sinnvoller wäre, sich im ökumenischen Gespräch der harten und schwierigen Kontroversen zu befleissigen in der Erwartung des Ausreifens bestimmter neuer Ansätze, ehe man nahezu um jeden Preis Konsenspapiere verfasst?

Johannes Dantine, Wien

[76] Vgl. die Kritik von H. Grass, Die gemeinsame katholisch-lutherische Erklärung zum Herrenmahl, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 30 (1979), 87–92, und auch von A. Mauder (A. 61). Scharf formuliert vor allem Grass: «Das Papier berücksichtigt nicht die innerprotestantischen Abendmahlsgespräche zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen... Während in den Arnoldshainer Thesen eine Personalisierung und Aktualisierung der Realpräsenz stattgefunden hat – Christus im Mahl gegenwärtig und an allen Mahlteilnehmern handelnd – wodurch die Elementenfrömmigkeit überwunden würde, lenkt das katholisch-lutherische Dokument zu dieser zurück... Diese Realpräsenz-Auffassung wird von Arnoldshain und Leuenberg nicht geteilt» (a. a. O. 87).