

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 107 (2017)

Heft: 1

Artikel: Sakrament und Sakramentalität in der Sicht römisch-katholischer Theologie

Autor: Werbick, Jürgen

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-939176>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

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

Sakrament und Sakramentalität in der Sicht römisch-katholischer Theologie

Jürgen Werbick

1. Die Krise sakramentalen Denkens und sakramentaler Praxis

Der römisch-katholischen Kirche eine Krise des Sakraments zu attestieren, erscheint untertrieben – wenn man auf Mittel- und Westeuropa schaut. Es ist nicht nur so, dass manche Sakramente aus dem Horizont der Gläubigen verschwunden sind wie das Buss sakrament und in gewisser Hinsicht die Krankensalbung. Auch die Nachfrage nach den anderen Sakramenten ist dramatisch eingebrochen, was etwa bei Taufe und Eucharistie mit dem allgemeinen Rückgang kirchlichen Engagements zusammenhängt, aber im Blick auf jedes einzelne Sakrament auch spezifische Gründe haben wird: Das traditionelle Priesterbild bricht zusammen; die Priesterweihen in deutschen Diözesen tendieren gegen null. Die kirchliche Eheschließung wird auch deshalb weniger nachgefragt, weil viele junge Menschen das damit verbundene Ehe- und Familienmodell lieber nicht wählen möchten, so sehr ihnen am feierlichen Ritual der Trauung gelegen sein mag. Die Firmung hat zwar noch eine gewisse Feierbedeutung für kirchennahe Familien. Aber es ist theologisch und pastoral kaum gelungen, eine erneuerte Firmtheologie zu entwickeln und religionspädagogisch umzusetzen.

Insgesamt wird man sagen müssen, dass die sakramentale Praxis ihren angestammten, theologisch bestimmten Ort im Leben der Menschen, auch der noch kirchenaffinen, verloren hat und – wenn sie noch eine Rolle spielt – an Orte gewandert ist, die sakramententheologisch nicht hinreichend bedacht sind. Einer gewissen Nachfrage erfreuen sich weiterhin sakramentale Feierangebote zu den *Lebenswenden*, sogenannte *Passageriten* (A. van Gennepe), wobei der Feier- oder Ritualeffekt den traditionell bestimmten Sinn der jeweiligen Sakramente nur bedingt durchscheinen lässt. Die Taufe wird weitgehend als Elternweihe verstanden. Eucharistie wird von vielen römischen Katholiken bei der Erstkommunion als Anlass einer religiös gestimmten Familienfeier wahrgenommen, die man nicht auslässt, weil sie den Kindern emotional viel bedeutet und ihnen eine bedeutsame gemeinde-öffentliche Wahrnehmung schenkt. Ähnliches gilt weithin auch für die Firmung, wenn der Bischof kommt.

Das Ehesakrament besiegelt das öffentliche Bekenntnis zueinander, dem es einen emotional berührenden Rahmen geben und in dem es vielleicht die Ahnung davon vermitteln kann, wie sehr man auf die «guten Mächte» angewiesen ist, darauf, dass man auf dem riskant-schönen Weg, den man nun schon nicht mehr beginnt, sondern öffentlich darstellt, «wunderbar geborgen» bleiben möge (vgl. Dietrich Bonhoeffers bekanntes Gedicht). Sind wir bereit, diese Ortsveränderungen wahrzunehmen und nicht nur als Zerfall eines authentischen sakramentalen Denkens und einer entsprechenden «richtigen» Praxis zu würdigen – und gleichwohl Impulse zu einer theologischen Vertiefung zu setzen, welche die Sakramente pastoral nicht nur noch in einer Kümmerform vorkommen liesse, als Feierangebote, die in eine gewisse emotionale Hochstimmung versetzen können und die man sich und den Kindern deshalb gönnt («man will sich und ihnen nichts vorenthalten»)? Ist die Theologie in der Lage, die Krise des Sakramentalen als Herausforderung zu einer neuen Sicht auf die sakramentale Praxis der Kirche anzunehmen?

Es ist nicht die erste Krise des sakramentalen Denkens und der konkreten Sakramentenpraxis, mit der es die römisch-katholische Kirche gegenwärtig zu tun hat. Und es sind immer wieder diese Krisen gewesen, welche die Theologie zu einer vertieften Deutung des Sakramentalen geführt haben. Die Ausbildung der klassischen Sakramentenlehre seit dem 11. Jahrhundert ist der fortwährende Versuch, das richtige Verständnis einer sakramentalen Praxis zu sichern, die weithin entweder «magisch» oder «subjektivistisch» missverstanden und entsprechend infrage gestellt wurde. Die grossen Sakramentenkatechesen des kirchlichen Altertums¹ waren noch handlungsorientierende Mystagogien, die sich darauf beschränken durften, sakramentale Gesten in einem grossen biblischen Zusammenhang nach ihrem Handlungssinn zu erschliessen. Wer sich so in das kirchlich gehandelte Mysterion einführen liess, dem erschloss sich, wie Jesus Christus *jetzt* an ihm handelte: wie er ihn in seinen Leib, die Kirche, hineintaufte²; wie er ihn mit den eucharistischen Gaben zur Unsterblichkeit nährte.³ Die Kirche tat und tut abbildhaft, was Jesus Christus damals tat;

¹ Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, Katechetische Homilien (Fontes Christiani, 17), Freiburg u. a. (Herder) 1995; CYRILL VON JERUSALEM, Mystagogicae Catecheses – Mystagogische Katechesen (Fontes Christiani, 7), Freiburg (Herder) 1992.

² Christus est qui baptizat, dieser Grundsatz ist das Ende aller Fragen; vgl. AUGUSTINUS, Sermo 293 B.

³ Vgl. IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Eph 20,1.

im abbildenden Handeln der Kirche tut er es jetzt. Das Abbild hat gut platonisch Anteil am Urbild; sakramentale Praxis gibt Anteil an dem Mysterion, das Jesus Christus selbst ist und das sich ursprünglich im Heilshandeln des menschengewordenen Logos bis an sein Kreuz hin ereignete. Das heisst konkret: Der erhöhte «Heiland» gibt sich so in das Handeln der Kirche hinein, er ist so in ihm gegenwärtig, dass er die Worte, die das gehandelte sakramentale Zeichen zum kirchlichen Sakrament machen, durch den Mund des Sakramentenspenders selbst spricht. In der Eucharistie bewirkt sein Wort die Wandlung der Elemente in die leibhaften Christuswirklichkeiten, die den Empfangenden die Gnade vermitteln: die geistlich-«körperliche» Teilhabe am Leib und am sühnenden Blut Jesu Christi. Andere rituell-sakramentale Zeichenhandlungen wie die Taufe, die von ihr sich ablösende Firmung, die Weihe und die Krankensalbung vergegenwärtigen die Christus- bzw. Geistwirklichkeit ebenfalls mit der *Konsekration* materieller Elemente, des Wassers oder der Öle, in deren Applikation die Getauften, Gefirmten, Geweihten oder Kranken mit dem Geist Jesu Christi *besiegelt* und gestärkt werden. Waren die Sakramente nicht insgesamt zu verstehen als die Bereitung heiligender Materien, von denen man sich um der heiligenden Berührung des Heiligen willen und zur Sicherung der eigenen Unsterblichkeit möglichst viel verschaffen musste?

Die theologische Durcharbeitung und Vereinheitlichung des Sakramentenbegriffs in der Hochscholastik suchte solchen quasimateriellen Vorstellungen und Praktiken zu begegnen und definierte für jedes der nun sieben Sakramente eine *Materie*, die durch das Spende-, Konsekrations- oder Segenswort neu «geformt», in eine neue Daseinsweise überführt und so zum Instrument wirksamer Gnadenvermittlung gewandelt wird: neben den klassischen materiellen Elementen die Handauflegung, auch das Eheversprechen bzw. der Ehe-«Vertrag». Aber wie ist es zu denken, dass mit den Konsekrationsworten, die bei der Eucharistie die Worte Christi selber sind, Materien und Handlungen in den Sinnen entzogener Realität Christus-haltig werden,⁴ dass Jesus Christus in den Elementen von Brot und Wein «geheimnisvoll» als er selbst real präsent wird?

⁴ Die Segensworte über die Gaben bzw. die sakramentalen Materien werden – vor allem im Blick auf die Eucharistie – etwa seit Ambrosius in den Worten konzentriert gesehen, die den Materien eine heilende Christuskraft zusprechen. Das sind in der Feier der Eucharistie die Christusworte, die dann «metabolistisch» verstanden werden: als die vom Priester mit Christus gesprochenen Wandlungsworte. Vgl. AMBROSIIUS, *De Sacramentis. De Mysteriis* 4,13–17 (*Fontes Christiani*, 3), Freiburg u. a. (Herder) 1990, 142–145.

Wenn die platonische Intuition, für die das Abgebildete in der materiellen «Abbildung» zugänglich wird, nicht mehr lebendig ist, stellt sich die Frage nach der Christusqualität der Elemente: danach, wie Christus in ihnen da ist und sich gibt. Die Abendmahlsstreite im 9. und 11. Jahrhundert versuchen zu Klärungen zu kommen und vertiefen doch nur die Einseitigkeiten. So muss Berengar von Tours 1059 das Glaubensbekenntnis unterschreiben: Brot und Wein seien «nach der Konsekration nicht nur Sakrament, sondern wahrer Leib und wahres Blut [...] Jesu Christi, sie werden sensualiter, nicht nur sakramental, sondern in Wahrheit, von den Händen des Priesters angefasst und gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen gekaut».⁵

Bei diesem Gegeneinander von *sakramental* und *sinnenhaft* (in Wahrheit) konnte es nicht bleiben. Man versuchte zu unterscheiden, was die bloss sinnenhafte Wirklichkeit der Elemente ausmachte – und durch die Konsekration nicht verändert wurde – und was durch die Konsekrationsworte in die real präsente Christuswirklichkeit gewandelt wurde: Akzidentien und Substanz. Die Logik des Aristoteles erlaubte eine Dimensionenunterscheidung, die sich bei der grundlegenden Veränderung des Substanzverständnisses im Spätmittelalter aber nicht mehr unmissverständlich durchhalten liess.

Eine nicht weniger folgenreiche Entwicklung prägte das *Verständnis der Gnade*, die im Sakrament mitgeteilt sein sollte. Die heilswirksam-begnadende Christusgemeinschaft wird in dualistisch empfindenden Zeiten, in denen der von der Sünde aufgerissene Abgrund zwischen Gott und den Menschen den Blick der Frömmigkeit und der Theologie fokussiert, als dramatisch bedroht angesehen: Die Angst, in Unversöhntheit und Gottferne unterzugehen und nicht an der ewigen Vollendung teilhaben zu können, macht die sakramentale Sündenvergebung vordringlich. Gnade wird vorrangig als Gnade der Versöhnung in der Sündenvergebung wahrgenommen und bedacht; (fast) alle Sakramente finden in der Bedrohtheit christlicher Existenz ihr Sinnzentrum, den Horizont, in dem sie bedeutsam werden: Es muss beim Sakramentenempfang immer (auch) um die Gewinnung einer ewigen Heilsperspektive gehen; auch noch in den sogenannten Standessakramenten Ehe und Priesterweihe, in denen die Gnade

⁵ HEINRICH DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hopping, hg. von Peter Hünermann [= DH], Freiburg u. a. (Herder) ³⁷1991, 690.

mitgegeben sein soll, die eigene Berufung im jeweiligen «Stand» nicht zu verwirken. So wird nicht nur die Sakramententheologie ein Krisenphänomen, sondern der Sakramentenempfang selbst: Er hat entscheidend damit zu tun, die Krise der Gottes- und Christusgemeinschaft zu bestehen und das Heil zu erlangen, das in ihr so dramatisch auf dem Spiel steht. In diesem Sinne wird die augustinische Gnaden- und Rechtfertigungslehre im Spätmittelalter von Neuem virulent.

2. Kirchliche Gnadenvermittlung und/oder Glaubenszeichen

Versucht man die skizzierte Entwicklung in einem grösseren religions- bzw. frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen, wird man sagen dürfen: Religiöse Rituale sollen häufig, wenn nicht durchweg die Gelegenheit bieten, dem Heiligen heilvoll nahekommen und sich – durch den Dienst der Priester vermittelt – von der Heiligungsmacht der Gnade durchströmen zu lassen. Vielfach spielt die Berührung einer göttlichen Materie eine ausschlaggebende Rolle. Die taktile Dimension des Heilzugangs bleibt in der Christentumsgeschichte bis in die Gegenwart hinein bedeutsam. Man denke an die Berührung heiliger Orte oder heiliger Statuen wie der des Heiligen Jakobus in Santiago de Compostella. Das Christentum verehrt einen Gott, der sich in Jesus Christus, dem Menschen- und Gottessohn, von sich aus berührbar gemacht hat. Dieses Sichberührbarmachen wird in Riten abgebildet, in denen die signifikanten Gesten der Zuneigung Gottes in Jesu Reich-Gottes-Praxis kirchlich wiederholt werden, sodass sich die Gläubigen tatsächlich von ihnen berühren lassen können. Das ist der theologische Hintergrund der historisch nicht zu verifizierenden Glaubensüberzeugung von der Einsetzung aller Sakramente durch Jesus Christus.

Gottes Zuneigung in Jesus Christus ist leibhaft-stofflich oder in Handlungen «materialisiert», wie schon die Fleischwerdung des Logos in raumzeitlicher Sichtbarkeit geschah: *berührbar und berührend*. Der Leib (oder das Fleisch) ist nach Tertullian der Angelpunkt (*cardo*) des Heils.⁶ Sakramentale Handlungen sind Orte eines leibhaft-heilswirksamen Gott-Be-

⁶ TERTULLIAN fährt fort: «Wenn somit die Seele mit Gott verbunden wird, so ist es der Leib, der bewirkt, dass sie mit Gott verbunden werden kann. Wird doch der Leib abgewaschen, damit die Seele von den Makeln gereinigt werde; der Leib wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde [...] der Leib wird mit dem Leib und Blut Christi gespeist, damit die Seele von Gott genährt werde» (De resurrectione carnis 8).

rührens und Von-Gott-berührt-Werdens bis dahin, dass Christi Leib und Blut in den Gestalten von Brot und Wein gegessen und getrunken werden. Gott gibt sich in Christus ganz hinein in Materien und Handlungen, in denen die Kirche Gottes und Christi heilvolle Zuneigung vollzieht. So werden sie zu Gotteswirklichkeiten, durch die allen, die sie empfangen, Gnade zufließt: die heilsame Inkorporation ins Heilige, in die Christusgemeinschaft des anbrechenden Reiches Gottes. Dass diese Inkorporation durch die buchstäbliche Inkorporation des fleischgewordenen Logos geschieht, macht die zentrale Bedeutung des Altarsakraments aus; dass sie in der Versöhnung geschieht, die Gott den von sich aus Gottes unfähigen Sündern in Christus bereitet, macht die initiale Bedeutung der Taufe aus, die im Bussakrament immer wieder auflebt.

Die Krise des platonischen Partizipationsdenkens um die erste Jahrtausendwende stellt die Frage, ob der Kontakt mit der Gnade in den Sakramenten noch «heilswirksam genug» zugänglich wird. Es wird klärungsbedürftig, wie die Gotteswirklichkeit Christi in den Elementen und heiligen Handlungen der Sakramente «drin ist» und dem Empfangenden sein versöhnendes Heilswerk zuwendet. Widerfährt ihnen mit der Konsekration eine Verwandlung, die sie zur «göttlichen Materie» macht, sodass gesagt werden dürfte, diese Materie vermittele mit dem konsekrierenden Wort die in Christus erschlossene Heilswirklichkeit? Oder sollte man sagen, in den konsekrierenden Handlungen werde der heilwirkende Christus dadurch gegenwärtig, dass er die Empfangenden auf «geistliche» Weise anrührt und verwandelt, sie zu Gliedern des Leibes Christi macht und ihnen eine spezifische Reich-Gottes-Berufung zuerkennt? Bei den sakramentalen Handlungen, in denen die Applikation oder der Genuss heiliger Materien weniger im Zentrum steht (beim Buss- und beim Ehesakrament) bzw. ganz in die heiligende Handlung einbezogen ist (bei den Salbungsriten), wird sich diese Alternative weniger aufdrängen. Unabweisbar wird sie für das Altarsakrament. Hier führt sie im frühen Mittelalter zu den eben angesprochenen Auseinandersetzungen, die mit der Reformation eine wirkungsgeschichtlich ungleich dramatischere Neuauflage erleben. *Thomas von Aquin* fand noch einen christologisch und anthropologisch begründeten Ausgleich zwischen «materieller» und geistlicher Wirklichkeit der Sakramente. Sie sind zum einen von ihrer «heiligenden Ursache» – dem Fleisch gewordenen Logos – her zu verstehen und dieser gleichgestaltet: im Fleisch sich gestaltendes Wort. Zum anderen aber entsprechen sie ihrem Adressaten, dem Menschen, der ja aus Seele und Leib besteht. Ihm ist – so Thomas – «eine sakramentale Medizin wohlange-

passt, die im Sinnending den Leib berührt und im Wort von der Seele geglaubt wird.»⁷

Die *Kritik der Reformatoren* stellt den Wortcharakter der Sakramente in den Vordergrund. Die Sakramente bilden die «Kontrarietätsverborgenheit» Gottes im gekreuzigten Christus ab, die sich nur dem Glauben an das Offenbarungswort erschliesst. So sind auch die Sakramente zuerst Glaubenswirklichkeit, jeder menschlich-kirchlichen Verfügung und dem Streben nach Werkgerechtigkeit entzogen, das sich mit dem Sakramentenempfang und der darin gewährten Rechtfertigung Gottes Zuneigung verdienen will. Besonders nachhaltig war der Angriff auf eine Eucharistiepraxis, die auch noch mit dem kirchlichen Anspruch verbunden schien, das Opfer Jesu Christi in der Messe zu wiederholen, ihm etwas Heilsbedeutsames hinzuzufügen.

Die Schweizer Reformatoren setzen dagegen: Die Sakramente vermitteln nicht Gnade, sondern erinnern heilswirksam an Christi Heilswerk; sie sind in diesem Sinne Erinnerungszeichen. Die lutherische Reformation nennt sie Glaubenszeichen, «die uns nicht bloss an die Verheissungen erinnern, sondern sogar handfeste Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns sind, die uns zusichern, dass wir gewiss empfangen werden, was Gott versprochen hat».⁸ Die Zeichen geben die Gnade nicht, sondern diese gibt sich als von Gott in Christus erwiesene zu erkennen in den Zeichen, die kraft göttlicher Verfügung überliefert wurden: Taufe, Eucharistie und (bei Luther) die Busse. Der «Nutzwert» der Zeichen (*usus*) liegt darin, dass sie den allein rechtfertigenden Glauben an Gottes Versprechen stärken und so den Getauften immerdar halfen, «dass sie nicht das Vertrauen aufgaben, unter Gottes Führung davonzukommen». Sie werden also «verwendet, um dem Gewissen eine feste Gewissheit zu geben».⁹ Auch für die Taufe gilt, dass nicht sie rechtfertigt, «sondern [allein] der Glaube an das Wort der Verheissung, dem die Taufe hinzugefügt wird [*additur*]».¹⁰ Es geschieht in den Zeichen nicht neu, was in Jesus Christus ein für alle Mal heilswirksam geschehen ist. Vielmehr werden sie gesetzt, damit die Empfangenden sich durch ihren Empfang oder Vollzug in ihrem Gewissen von dem berühren lassen, was ihnen in Jesus Christus zugesagt ist, und es glauben.

⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* III, q. 60, a. 6corpus.

⁸ PHILIPP MELANCHTHON, *Loci Communes* 1521, übersetzt von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1993, 323 (8,1).

⁹ Vgl. a. a. O. 336–338 (8,36), 339 (8,46), 341 (8,55).

¹⁰ MARTIN LUTHER, *De captivitate Babylonica*, Weimarer Ausgabe 6, 532f.

Die *Antwort des Konzils von Trient* wendet sich ausdrücklich gegen die Auffassung, die Sakramente bewirkten nicht die Rechtfertigung, seien nur eingesetzt, «um den Glauben zu nähren» (DH 1604f.). Sie verleihen vielmehr – so das Konzil – die Gnade «aufgrund der vollzogenen [sakramentalen] Handlung [*ex opere operato*]»; und so wäre es irrig zu behaupten, «zur Erlangung der Gnade genüge allein der Glaube an die göttliche Verheissung» (DH 1608). Von der Eucharistie wird gesagt, dass nach der Konsekration von Brot und Wein «unser Herr Jesus Christus als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und substanzhaft [*substantialiter*] unter der Gestalt jener sinnenfälligen Dinge enthalten ist» (DH 1636) und durch die Konsekration «eine Verwandlung [*conversio*] der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seine Blutes» geschieht, weshalb hier «treffend und im eigentlichen Sinne» von Wesensverwandlung [*transsubstantiatio*] gesprochen wird (DH 1642). Schliesslich wird eucharistietheologisch deutlich gemacht, dass «in diesem Opfer, das in der Messe vollzogen wird, jener selbe Christus enthalten ist [*continetur*] und unblutig geopfert wird, der auf dem Altar des Kreuzes ein für allemal sich selbst blutig opferte» und «dass dieses Opfer wahrhaft ein Sühnopfer» ist, dessen Früchte auch anderen Lebenden als den konkret den Leib Christi Empfangenden und so auch den Verstorbenen zugewandt werden können (DH 1743).

Wenn man auf den Kern der sakramententheologischen Auseinandersetzung blickt und wichtige Einzelfragen (etwa im Blick auf Anzahl und Einsetzung der Sakramente) zurückstellt, wird man die folgenden Fragen – trotz aller inzwischen erreichten ökumenischen Klärungen – als weiterhin bedeutsam, gar als gegenwärtig neu virulent identifizieren können:

- Zwischen Reformation und Trient eskaliert der Konflikt zwischen der Subjektivierung der Sakramentenpraxis und dem römischen Beharren auf einem strikten Sakramenten-Objektivismus.
- Damit verbunden ist das Gegeneinander: Gnadenvermittlung durch das Sakrament vs. glaubensstärkende Feier der schon gegebenen Gnade, der schon im Glauben an Gottes Verheissungswort erlangten Rechtfertigung.
- In diesen Streitfragen wird zentral sichtbar der Streit um die Bedeutung dessen, was der Kirche als Mitsubjekt (?) der sakramentalen Handlung an Gnadenvermittlungskompetenz zuzuschreiben oder abzusprechen ist.

Im Zentrum steht die Frage nach der von Trient definierten kirchlichen Gnadenvermittlungskompetenz: Sakramente teilen in katholischer Perspektive Gnade mit, da sie *jetzt* zugänglich machen, was in Jesu Heilswirken ein für alle Mal erworben und der Kirche zur Austeilung übergeben wurde. Ihre Austeilung hat in den Sakramenten eine dinghafte bzw. sozial-institutionelle Komponente und eine juridisch modellierte Struktur. In den Sakramenten wird an Gnaden vermittelt, was diese jeweils bezeichnen, sofern die Empfangenden dem nicht ein Hindernis entgegensetzen. Sakramente sind die von Gott vorgesehenen Instrumentalursachen, mit denen er die in Christus erworbene Gnade den Menschen zuwenden will; sie wirken vermittelt heiliger Materien oder Handlungen, in denen sich Christi Heilswerk nicht nur abbildet, sondern dieser selbst handelt (*Christus baptizat*) bzw. in denen er – im Falle der eucharistischen Gaben – selbst enthalten ist.

In frömmigkeits- und kulturgeschichtlicher Perspektive kann man sagen, dass der Protestantismus «eine [verinnerlichte] Kultur für die Ohren», der Katholizismus «eine [eher sinnliche] Kultur für die Augen» ausprägt.¹¹ In den Kirchen der Reformation tritt «an die Stelle der Liturgie [...] die Hermeneutik»¹², an die Stelle der Visualisierung des an sich verborgenen Heiligen durch heilige Dinge und in rituellen Vollzügen eine Praxis der Schriftauslegung, in der das gewiss machende Wort der Bibel den Glauben hervorrufen und stärken sollte.

Visualisierung des Heils setzt einen Objektivismus voraus: Es ist «draussen» – kirchlich – sichtbar; im Abbild und Nachvollzug des von Jesus Christus selbst Vollzogenen wird sichtbar und handelbar, womit es der Glaube zu tun hat; so beerbt der Barock den antiken und frühmittelalterlichen Neuplatonismus. Gegen die «Subjektivierung» der Gnadenwirkung in der Reformation – die Sakramente bezeichnen die zugewandte Gnade und stärken so den Glauben – versucht die römische Kirche diese Objektivität des Geschehens herauszustellen und auch quasirechtlich festzuhalten: Sakramente wirken durch den von berechtigten Spendern gesetzten Vollzug eine religiöse Statusveränderung, die zu einem genau definierten Zeitpunkt eintritt: *Jetzt* werden die Elemente konsekriert bzw. appliziert, sodass sie *jetzt* zu Instrumenten der statusverändernden Gna-

¹¹ JÖRG LAUSTER, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München (C. H. Beck) 2014, 364.

¹² Vgl. JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München (C. H. Beck) 1997, 18.

denvermittlung durch die Kirche werden, bzw. die Kirche setzt durch die dazu Bevollmächtigten einen Vollzug, in dem die kirchliche Situation der Empfängerinnen und Empfänger mit entsprechenden rechtsförmigen Folgen verändert wird; aus Sündern werden Versöhnte, aus Braut und Bräutigam werden Eheleute, aus Diakonen werden Priester. In diesen sakramentalen Vollzügen soll dargestellt – in kirchlicher Handlungsvollmacht nachvollzogen – werden, was Jesus Christus selbst zum Heil der Menschen getan hat: Die sichtbaren Vollzüge *repräsentieren* gewissermaßen das christologisch-soteriologische «Original» und sind gnadenwirksam, weil der originale Vollzug ihnen erlösende Kraft mitgegeben hat. Die Kirche ist Mitsubjekt dieses Nachvollzugs und macht mit ihrer Liturgie sichtbar, was in Christus den Menschen zum Heil wurde; sie dient in ihrer Sakramentenspendung seinem Wirksamwerden.

Die Wortzentriertheit der Reformation hat für solche Darstellungs- und Repräsentationsvollzüge und -vollmachten kein «Organ». Umso empfindlicher ist sie gegen ihren kirchlichen Missbrauch und ihre rechtfertigungstheologische Zwiespältigkeit. So bestreitet man jede religiös-kirchliche Statusveränderung im sakramentalen Vollzug (*ex opere operato*). Das Initiations sakrament Taufe bleibt dabei aus biblisch nachvollziehbaren Gründen ein Ausnahmefall, da man ihre Heilsnotwendigkeit doch einräumt. Die mit Rechtswirkungen verbundenen Sakramente werden als nicht von Christus eingesetzt in ihrer Sakramentalität bestritten (Priesterweihe, Ehesakrament). Das Konzept der sakramentalen Gnadenvermittlung wird abgelehnt bzw. so umgearbeitet, dass die Kirche nicht mehr als Mitsubjekt der Gnadenvermittlung infrage kommt. Der Glaube *allein* lässt sich von der ein für alle Mal geschehenen Rechtfertigung ergreifen und in diesem Sinne von der Gnadenvermittlung *allein* durch Christus bestimmen.

3. Bleibende Differenzen – unterschiedliche Glaubensmentalitäten?

Die ökumenisch-theologische Verständigung darüber, dass die unterschiedliche Sakramentenpraxis in den Kirchen keine kirchentrennende Bedeutung haben muss, wird von der römischen Kirchenleitung noch nicht rezipiert.¹³ Aber sie hat die Einsicht erbracht, dass es eine theolo-

¹³ Römische Vorbehalte richten sich gegen ein Eucharistieverständnis, das ein als defizitär angesehenes Amts- und Spenderverständnis impliziert; so die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* vom 6. August 2000, die den Kirchen der Reformation den Titel *Kirche* aberkennt, da sie «den gültigen Episkopat

gische Basis gibt, auf der zumindest die Hauptsakramente Taufe, Eucharistie, Busse im Vollzug der jeweils anderen entweder als gnadenwirksame sakramentale Riten oder zumindest als religiös wertvolle kirchliche Praxis anerkannt werden könnten – bei allen unterschiedlichen theologischen Modellierungen im Einzelnen. Man kann einsehen, dass die Vorwürfe *Objektivismus/Ritualismus vs. Subjektivismus* auch auf unterschiedliche Glaubensmentalitäten zurückweisen, die heute historisch relativiert und so weithin nicht mehr als gegensätzlich empfunden werden, auch wenn sie die religiöse Folklore hie und da noch anfeuern mögen.

Am entscheidenden Punkt zeigt sich eine tiefreichende Problemverschiebung. Es geht in der Diskussion nicht mehr so sehr um kirchliche Gnadenvermittlung ja oder nein; auch aufseiten der römischen Sakramententheologie hat sich die Einsicht einigermaßen durchgesetzt, dass sich die Kirche allenfalls eine Vermittlung der in Jesus Christus heilswirksam geschehenen Selbstvermittlung Gottes zuschreiben dürfte. Es geht viel fundamentaler um die Frage, was Gnade überhaupt sei und wie sie zugänglich werden kann. Wo in der Geschichte von sakramental-hoheitlicher Gnadenvermittlung die Rede war, da ging es um eine Heilsteilhabe, die vor dem endzeitlichen Unheil bewahrt, bzw. positiv um die in der Eucharistie empfangene Nahrung für die Unsterblichkeit. Bei den Sakramenten, die eine kirchliche Statusveränderung bezeichneten, war die Mitteilung einer Standesgnade im Blick, die ebenso dazu gegeben wurde, im jeweils zugewiesenen Stand sein ewiges Heil (mit) zu wirken. Diese Jenseitszentrierung der Gnade hat die katholische Sakramentenpraxis nicht selten zur Ansammlung himmlischer Heilsanwartschaften verkommen lassen. Sie hat sich in allen Kirchen überlebt; und genau darin mag man einen wichtigen Grund für die gegenwärtige Krise des Sakramentalen sehen.

Die Krise des Sakramentalen erfordert eine Neujustierung bzw. eine neue Erschliessung des mit Gnade Gemeinten. Wenn heute theologisch und christlich-spirituell von Gnade die Rede ist, so bezieht man sich eher auf die Verdanktheit einer christlichen Glaubensexistenz in «dieser Welt», die den Menschen ein erfülltes Leben in Glaube, Liebe und Hoffnung er-

und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt» hätten. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung «Dominus Iesus» über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Bonn (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) 2000, Ziffer 17.

öffnet. Das Heilswerk Gottes in Jesus Christus, das sich den Menschen durch den Heiligen Geist mitteilt, verwirklicht seinen Gemeinschaftswillen, in dem er den Menschen an seinem göttlichen Leben Anteil geben will: *hier und jetzt* durch die Geistesgabe einer Hoffnung, welche die Menschen in Gottes Herrschaft – in Gott hinein – aufbrechen lässt; durch die Gabe einer Liebesfähigkeit, die den Glaubenden die Gegenwart Christi in der Liebe erfahrbar macht und sie herausfordert, die Sünde und Tod überwindende schöpferische «Macht der Liebe» zu erproben; durch die Gabe eines Glaubens, in dem Menschen sich auf das Vorhaben Gottes mit den Menschen – mit jedem Einzelnen – einlassen können. Wenn Gnade mitgeteilt wird und Menschen ergreift, geschieht, was Ezechiel von der endzeitlichen Erneuerung des Gottesbundes Israels sagt: Gott befreit von den lebenszerstörenden Götzen, an die wir unser Herz gehängt haben; er schenkt uns ein mit seinem guten Willen mitfühlendes und mitwollendes Herz «aus Fleisch», das nicht nur um Gottes guten Willen – seine Tora – weiss, sondern sie zur eigenen Herzensangelegenheit macht, an ihr wahrnimmt, wozu Gott mich in seiner Liebe berufen hat (vgl. Ez 36,25–31).

So werden Menschen von der Fülle eines Lebens ergriffen, das in Gott seine Vollendung findet, aber jetzt schon Leben ins Leben bringt (vgl. Joh 10,10). So trifft sie die Gnade der Gottzugehörigkeit, der Teilhabe an seinem Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden. Und es ist klar, dass so verstandene Gnadenmitteilung im kirchlichen Leben vielfach geschieht. Sie wird in den Wechselfällen eines christlichen Lebens vielfältig gewährt und auch schmerzlich vermisst. In der Epiklese – der Herbeirufung des Heiligen Geistes – wird sie erbeten, in Segnungen Gott anheimgestellt. Und sie wird in den Sakramenten gefeiert, seien es die drei grossen oder auch – in der römisch-katholischen Kirche – die weiteren der sieben Sakramente. Versteht man Gnadenmitteilung in diesem Sinne, so ist man nahe bei Luthers und Melanchthons Verständnis der Glaubenszeichen: Gnade entscheidend als die Gnade eines Glaubenkönnens, das die Glaubenden wirksam zu Gott umkehren lässt und in der Gemeinschaft mit ihm zur Fülle des Lebens führt; die Sakramente aber als der gemeinsame Nachvollzug der Zeichen, die Jesus selbst initiierte und mit denen deshalb die Verheissung verbunden ist, dass der Glaube in ihrem Vollzug Nahrung und Stärkung findet. Man müsste wohl – statt von einem Subjektivismus des Gnaden- und Sakramentsverständnisses – von seiner Verinnerlichung sprechen; die zwinglianische Reformation hat ihr mit dem Verständnis der Eucharistie als *Erinnerungszeichen* am entschiedensten, wenn auch höchst missverständlich vorgearbeitet.

Ist damit schon gesagt, was die Sakramente als Orte der Gnadenmitteilung, der gewissermassen leibhaft-geistlichen Berührung mit dem Geschehen des guten Gotteswillens in Jesus Christus, von anderen Weisen der Gnadenmitteilung – etwa der Verkündigung, kirchlichen Segenshandlungen, der Diakonie, der mitmenschlichen Liebe und Freundschaft, dem Einsatz für Gerechtigkeit und für die Schöpfung – unterscheidet? Die lutherische Reformation verweist mit Augustinus auf das *verbum visibile*¹⁴: Gott beglaubigt sein in Christus gegebenes Verheissungswort auf sichtbare Weise und lädt die Glaubenden dazu ein, sich in der Feier der Sakramente auf das in ihnen sichtbar besiegelte Versprechen einzulassen. So wie er sich in Jesus Christus leibhaft-sichtbar beglaubigt, macht er die Glaubenden in den von Jesus Christus eingesetzten Zeichen dessen gewiss, dass ihnen die Rechtfertigung *sola fide* tatsächlich geschehen ist. Man kann diese Sicht erweitern, indem man auf die *Ritualisierung* des Versprechens Gottes in den Sakramenten hinweist: Sakramentale Handlungen vergegenwärtigen Gottes Sich-Zusagen in Jesus Christus durch einen rituellen Handlungszusammenhang, an dem die Empfangenden feiernd partizipieren und sich herausfordern lassen, die ihnen dabei zugewiesene Rolle (als Glied am Leib Christi, als aus dem «Meer der Sünde» Herausgerettete) tatsächlich zu übernehmen, sie glaubend zu leben und ihrer im gemeinschaftlich-handelnden Vollzug gewiss zu werden.

Römisch-katholische Sakramentenlehre wird vielleicht auf das Unzureichende einer bloss bewusstseinstheoretischen Konzeption des Handelns Gottes (bzw. Christi) im Sakrament hinweisen. Ihr wird es dann darum gehen, im Sakrament das tatsächliche Heilshandeln Gottes bzw. Jesu Christi an den Empfangenden herauszustellen und in der Objektivität der *ex opere operato* den Empfänger(innen) im Sakrament geschehenden Gnadenzuwendung das Unterscheidende der sakramentalen Handlung herauszuarbeiten. Aber sie wird einräumen müssen, dass diese «Objektivität» des göttlichen Handelns im Sinne einer unbedingt-initiativen Priorität des göttlichen Handelns am Menschen für jede Gnadenmitteilung gilt. So müsste man das Spezifische der sakramentalen Gnadenwirklichkeit wohl auf einer anderen Ebene bestimmen.

¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, Tractatus in Ioannis evangelium, 80,3.

4. Die ekklesiale Dimension der Sakramente

Sakramente ritualisieren die Verleiblichung der rettenden Zuwendung Gottes in Jesus Christus, dem Ursakrament. In den Einzelsakramenten werden kirchlich die Gesten sichtbar – wiederholend gegenwärtig gesetzt –, in denen Jesus, der Christus, den Menschen Gottes heilshafte Gegenwart leibhaft zugewendet hat. Dass hier nur mit Einschränkungen eine historisch verifizierbare Aussage über das Handeln Jesu gemacht ist, war seit der Reformation der Anlass für den Streit um die Siebenzahl der Sakramente, der auf sich beruhen könnte, wenn man einräumt, dass die leibhaften Gesten der Sakramente von der Kirche im Sinne Jesu mehr oder weniger sachgerecht ausdifferenziert wurden.

Von «sachgerecht» könnte man sprechen, wenn man die ekklesiale Dimension der sakramentalen Handlungen deutlicher markiert. Die Verleiblichung der rettenden Zuwendung Gottes in Jesus Christus wird *kirchlich* vollzogen; sie geschieht im Leib Christi, der die Kirche ist, dem *Grundsakrament*¹⁵, das sich in den Einzelsakramenten konkretisiert. Alle Sakramente verleiblichen den Indikativ, der in ihnen vom Spender auch indikativ und nicht nur deprekativ zugesprochen wird und sich – beim Empfänger – in der Befolgung des Imperativs auswirken will: *Werde* und lebe, was dir hier zuteil wird, was du empfangen hast und jetzt neu empfängst, was du also schon *bist*: Leib Christi¹⁶, Wirklichkeit der in Jesus Christus angebrochenen Gottesherrschaft in dieser Welt und unendlich darüber hinaus. Du bist es schon und empfängst es sakramental, um es immer mehr und innerlicher zu werden. Du kannst und sollst zurückkehren zu dieser Berufung, bist jetzt konkret zu einer Sendung in der Kirche und in die Welt hinein für das Wirklichwerden der Gottesherrschaft berufen, bist auch noch im Angesicht schwerer Krankheit und des Todes unverlierbar Glied des Leibes Christi und in Gottes Herrschaft einbezogen.

¹⁵ Karl Rahner, auf den dieser Gedanke im Wesentlichen zurückgeht und der dazu beigetragen hat, dass er die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils prägte, spricht zunächst vom Ursakrament Kirche, modifiziert diese Redeweise dann aber und nennt Jesus Christus das *Ursakrament*, die Kirche aber *Grundsakrament*; vgl. von ihm grundlegend: KARL RAHNER, Kirche und Sakramente, Freiburg i. B. (Herder) 1960.

¹⁶ Die traditionelle Formel heisst bei Augustinus: «Werde, was du empfängst: Leib Christi. Empfange, was du bist: Leib Christi». Vgl. AUGUSTINUS, Sermo 57,7 und Sermo 272. Ähnlich bei Leo dem Grossen: «Unsere Teilhabe am Leib und Blut Christi strebt nach nichts anderem, als uns in das zu verwandeln, was wir empfangen». LEO DER GROSSE, Sermo 63,7.

Werde, was du bist, da es dir jetzt neu zuteil wird – was jetzt in seiner indikativen Wirklichkeit rituell-leibhaft begangen und erneuert wird, damit du es im Leib Christi auf Gottes Herrschaft hin lebst: Die sakramentalen Zeichen bezeichnen leibhaft, was sie wirken, und sie wirken, was sie bezeichnen.¹⁷ Sie wirken es im *Übergang vom Indikativ zum Imperativ*. Sie sprechen es mir zu, damit es mich verwandle in das, was ich durch Gottes Gnade schon bin. Die Sakramente bezeichnen und bewirken eine ekklesial verwirklichte Statusveränderung oder Statuserneuerung, indem sie mich Gottes Handeln in Jesus Christus einfügen, zum Leib Christi werden lassen, an dem ich – mit der Taufe – schon ein Glied bin. Dabei realisieren die Sakramente die wesentlichen Dimensionen dieses Gliedseins als den Gnaden-Übergang vom Indikativ – der Gnadengabe, dem *opus operatum* – zum Imperativ, zu dem, was aus der anspruchsvollen Gnadengabe im und durch den Beschenkten werden kann und werden soll, dem *opus operantis*, welches freilich immer ein Mitwirken mit dem ist, der das Opus schon gewirkt hat. Die wesentlichen Dimensionen des Leib-Christi-Seins:

- das Hineingetauft- und «Eingepflanzt»-Werden in den Leib Christi (vgl. Röm 6,3–6), das ein Leben lang in der verantwortlichen Umkehr vom alten zum neuen Menschen geschehen soll und geschehen muss;
- die Erneuerung des Leib-Christi-Seins durch das Genährtwerden mit dem Geist, der an Gottes «Wesen» und seinem gutem Willen Anteil gibt und die so Genährten heiligt;
- die Berufung zur verbindlichen, von Gott geheiligten Partnerliebe und zum Christus-gemässen Leitungsdienst im Leib Christi, worin die Erwählung zur Teilhabe an der Gottesherrschaft in einer konkreten Leib-Christi-Berufung gelebt werden darf und soll.

Die eher objektivistische, traditionell römische Deutung der Sakramente, wonach – auch durch Konsekration materiell-leibhafter Elemente – im Vollzug des Sakraments heilswirksam geschieht, was es bezeichnet, stellt recht verstanden nicht in Abrede, dass die objektiv gegebene Heilswirksamkeit sich im Empfangenden nur realisiert, wenn er sich vom Gegebensein und der Heildynamik der Gnade zu einem *opus operantis* – zur lebenslangen, immer wieder neu zu konkretisierenden Umkehr –

¹⁷ Im Wortlaut: «Sacramenta efficiunt quod significant et significant quod efficiunt»; vgl. KARL RAHNER, Zur Theologie des Symbols, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln (Benziger) 1960, 275–311, hier 299.

«mitnehmen» lässt und sich als lebendiges Glied am Leib Christi erweist. Diesen in Christus gegebenen und kirchlich je neu realisierten Handlungszusammenhang gilt es theologisch zu begreifen und gegen Missverständnisse abzugrenzen: nicht in konfessioneller Profilneurose, sondern in ökumenischer Verantwortung und der Bereitschaft, voneinander zu lernen.

5. Was also ist ein Sakrament?

In den Sakramenten feiern die Kirchen Gottes in Jesus Christus, dem Ursakrament, gegebenes Wort als in kirchlichen Grundvollzügen und den entsprechenden konkreten Lebenssituationen sich erfüllendes und eine Geschichte seiner Erfüllung eröffnendes bzw. in ihr jetzt neu wirksames Sich-Zusagen Gottes. Gottes Selbstzusage erfüllt sich am Menschen *nicht ohne* den Menschen.¹⁸ Sie ermöglicht das *Amen* der Glaubenden (vgl. 2 Kor 1,18–22) und fordert es ein, damit sie das Heil der Menschen und der Welt wirken kann. Mit ihrem Gegebensein und Erneuertwerden im sakramentalen Ritus erweist sie sich als Gnadenwirklichkeit, da sie denen, denen sie gegeben ist, eine gemeinschaftliche und individuelle «Heilsgeschichte» eröffnet, in der Gott sein Versprechen bewährt, bis er es im Eschaton endgültig erfüllt.

Die von John L. Austin und John R. Searle erarbeitete Theorie der Sprechakte¹⁹ kann einen sprachphilosophischen Zugang zu Theorie und Praxis des Sakraments bahnen. Betrachtet man Worte im Kontext von Sprachhandlungen, die Beziehungen und Situationen verändern, mitunter initiieren, wird man auf Sprechakte aufmerksam, die tatsächlich in differenzierter Weise realisieren, was in ihnen gesagt wird. Sie «performen» eine Mitteilung, welche den Angesprochenen in die Handlung einbeziehen und so seine Situation im Sinne des Ausgesagten modifizieren will oder tatsächlich verändert. Man spricht hier von performativen (illokutionären) Sprechakten. Und das Versprechen kann geradezu als Musterbeispiel angeführt werden.²⁰ Es bedeutet eine Selbstfestlegung gegenüber einem Adressaten, der sich darauf verlassen können soll, dass der (die) Versprechen-

¹⁸ Das augustinische *Nicht ohne* wurde von Thomas von Aquin aufgegriffen; vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* III, q. 84, a. 5 corpus: «Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te». Bei Augustinus vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 169, c.11, n.13.

¹⁹ Vgl. JOHN L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford (Oxford University Press) 1962; JOHN R. SEARLE, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1971.

²⁰ Vgl. SEARLE, *Sprechakte* (wie Anm. 19), 88–99.

de sein (ihr) Versprechen hält. Er (sie) ist gegebenenfalls dazu angehalten, sein (ihr) Leben darauf einzustellen, es u. U. ganz vom Gegebensein dieses Versprechens bestimmen zu lassen. Die Wirklichkeit setzende, Wirklichkeit initiierende Potenz eines Sprechakts kommt in besonderer Weise zum Tragen, wo sie eine reale Statusveränderung hervorruft: etwa im wechselseitig gegebenen Treueversprechen der Eheschliessung, auch im Versprechen, die Pflichten eines Amtes verfassungsgemäss zu erfüllen, ohne welches eine rechtswirksame Amtsübertragung mitunter nicht zustande kommen kann.

Sakramente inszenieren das Wirklichkeit setzende Wort der Selbstzusage Gottes. Es ist den Menschen im Logos Jesus Christus gegeben. In einem kirchlichen Handlungszusammenhang wird inszeniert, was in Jesus Christus geschehen ist und durch den Heiligen Geist in der Kirche heute geschieht, damit Menschen sich davon in Anspruch nehmen lassen und sich seiner sie ins Reich Gottes hinein verwandelnden Kraft anvertrauen. So sind die Sakramente nach alteingeführter Terminologie *signa rememorativa*, da sie das in Christus Geschehene erinnernd vergegenwärtigen, *signa demonstrativa*, da sie zum Ausdruck bringen, was den Mitfeiernden jetzt zuteil wird, und *signa prognostica*, da sie eine Geschichte eröffnen oder in ihr wirksam werden, die sich in der endzeitlichen Lebensgemeinschaft mit Gott vollenden wird.²¹

Die statusverändernde Wirkung sakramentaler Sprechakte – ihre «objektive» Realität – lässt sich bestimmen als die jetzt geschehende Einbeziehung der Empfangenden in die von Gott initiierte und verbürgte Geschichte der Erfüllung des von ihm Versprochenen. Die Sakramentempfangenden und -empfänger werden (neu) in diese Geschichte hineinversetzt. Das kann sich kirchlich und lebensgeschichtlich so auswirken, dass ihnen – auch mit konkreten Rechtsfolgen – ein neuer sozial-ekklesialer Status zuerkannt wird: in Taufe, Priesterweihe und Eheschliessung. In der Nachfolge Jesu Christi begehen Spender und Empfänger die Sakramente als Ereignisse des Anbruchs der Gottesherrschaft, von denen gesagt werden darf, dass sich in ihnen der von Jesus gelebte «Charakter» der Gottesherrschaft signifikant darstellt und dass sie deshalb für die Kirche – die Gemeinschaft der Glaubenden im Anbruch der Gottesherrschaft – konstitutiv sind. In den Sakramenten scheint *pars pro toto* – wenn man es so sagen will: *symbolisch* – auf, was aus der Schöpfung nach Gottes Willen werden soll, wenn sie in Gottes Herrschaft hinein verwan-

²¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 60, a. 3 corpus.

delt wird²², und geschieht jetzt schon, dass Menschen in diese Wandlung verbindlich hineingenommen, für sie in Dienst genommen werden. Sie sind Ereignisse der Gnade, da in ihnen Gott durch den erhöhten Christus, den hier eigentlich Handelnden, Menschen in die anbrechende Gottesherrschaft hereinholt und für sie in Dienst nimmt.

Dieses Verständnis der Sakramente könnte eine Basis sein, auf der sich traditionelle Streitfragen diskutieren und wohl auch entschärfen lassen. Die Kirchen der Reformation werden sich weiterhin schwertun, Zeichenhandlungen als Sakramente anzuerkennen, die mit rechtlichen Folgewirkungen einen neuen ekklesialen Status zuweisen. Sie sind nicht im historischen Sinne durch Jesus von Nazaret «eingesetzt». Und sie weisen in besonderer Deutlichkeit jene juristische Modellierung auf, die der Reformation weitgehend unzugänglich war, da sie die spätmittelalterliche Ausdifferenzierung der Sphären von Frömmigkeit und Recht folgenreich (nach-)vollzogen hatte. Man wird auf die historische Bedingtheit dieser Ablehnung hinweisen und geltend machen dürfen, dass von einer historisch streng gefassten Einsetzung der Sakramente durch Jesus von Nazaret in keinem einzigen Fall mehr ausgegangen wird, und dass die weitgehende Säkularisierung kirchlicher Statusfragen nach dem Schema «Die Ehe ist ein weltlich Ding»²³ eher auf zeitgeschichtliche Konstellationen und Entwicklungen als auf theologisch zwingende Argumente zurückgeht. Dass man hier in den Kirchen der Reformation und anderen Kirchen eher die Figur der Segnung für angemessen hält – die römisch-katholische Kirche würde von einem Sakramentale sprechen –, hat durchaus konkret-ekklesiale Konsequenzen, da die juristische Modellierung sakramentaler Handlungen und deren Rechtswirkungen ausgeschlossen werden.²⁴ Aber die

²² Franz-Josef Nocke sagt es so: «Sakramente sind Zeichen erlöster Welt. Das bedeutet [...] zweierlei: Erstens sind sie Ausdruck des Schöpfungsglaubens und der Vollendungshoffnung, zweitens zeigen sie die Richtung an, in der Erlösung und Vollendung zu suchen sind». FRANZ-JOSEF NOCKE, Allgemeine Sakramentenlehre, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf (Patmos) 1992, 188–225, hier 219.

²³ Vgl. MARTIN LUTHER, Von Ehesachen (1530), Weimarer Ausgabe 30 III, 205, 12f.: «Es kann niemand leugnen, dass die Ehe ein äusserlich weltlich Ding ist wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Obrigkeit unterworfen.» Zur historischen und theologischen Einordnung vgl. VOLKER LEPPIN, Ehe bei Martin Luther. Stiftung Gottes und «weltlich ding», in: Evangelische Theologie 75 (2015) 22–33.

²⁴ Die altkatholische Sicht der Ehe rückt – jedenfalls in der deutschen Diskussion – bei der Feier des Ehesakraments offenbar die Bedeutung der Segnung in den Vordergrund, ohne das Ehesakrament als solches in Frage zu stellen. Es geht auch

Würdigung dieser Riten als ekklesial konstitutive Gnadenereignisse bleibt davon eher unberührt. In römisch-katholischer Terminologie gesprochen: Die Abgrenzung zwischen Sakramenten und Sakramentalien verdankt sich im hohen Mittelalter und auf dem Konzil von Trient *auch* kontingenten Gegebenheiten und Denkmustern. Man wird an ihr in römisch-katholischer Theologie und Praxis nicht rütteln, sie aber für so «weich» halten dürfen, dass man – gewissermassen umgekehrt – für die ebenfalls unter kontingenten Bedingungen vollzogene Reduktion der sakramentalen Praxis in den Kirchen der Reformation auf die Hauptsakramente Taufe und Eucharistie (womöglich auch Busse) Verständnis entwickeln kann. Das sollte nicht zuletzt deshalb möglich sein, weil man die unterschiedliche sakramententheologische Würdigung von Handlungen auch auf eine unterschiedliche Ausdifferenzierung der Hauptsakramente – Taufe und Firmung / nichtsakramentale Konfirmation; eigenständiges Busssakrament / Eucharistie mit eingeschlossener öffentlicher Busse – zurückführen darf und wohl nicht in theologisch-prinzipiellen Differenzen begründet sehen muss.

Mit diesem Argument ist nicht bestritten, dass es zu einer kirchlich und theologisch überzeugenden Position in diesen Fragen und zu einer entsprechenden Praxis kommen muss und sich dabei weiterhin konfessionelle Differenzen ergeben werden, die *rebus sic stantibus* nicht auszuräumen sind. Aber ich bin der Überzeugung, dass diese Differenzen theolo-

hier offenkundig darum, die juristische Modellierung des Ehesakraments, nach der die Ehe mit dem Austausch des Konsenses durch die Eheleute in der sakramentalen Feier überhaupt erst rechtswirksam zustande kommt, nicht im Vordergrund zu sehen und so auch dem Anspruch der römischen Kirche zu begegnen, über die Gültigkeit der Ehe auch bei nichtkatholischen Partnern zu entscheiden; vgl. die Darstellung einer differenzierten Diskussion mit durchaus unterschiedlichen Positionen bei LOTHAR HAAG, *Das Sakrament der Ehe. Alt-katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart*, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2016. Bei weiteren ökumenischen Gesprächen müsste allgemein-sakramententheologisch der Frage nachgegangen werden, inwieweit die juristische Modellierung der Sakramente dazu dienen soll, den Indikativ der Begnadung zum Ausdruck zu bringen, und ob – etwa im Sinne der oben skizzierten sprachtheoretischen Überlegungen – heute andere Modelle dafür herangezogen werden könnten. Das gilt vielleicht exemplarisch für das Busssakrament, das jedenfalls in der römischen Kirche eine besonders heftige Krise erlebt. Ich darf dazu auf eigene Überlegungen verweisen: JÜRGEN WERBICK, *Die Beichte: Brüderliches Gericht und «lösendes» Gespräch. Überlegungen zur «Effektivität» der Beichte*, in: Konrad Baumgartner (Hg.), *Erfahrungen mit dem Busssakrament. Bd. 2: Theologische Beiträge zu Einzelfragen*, München (Erich Wewel) 1979, 201–231.

gisch und dramatisch sind und kaum noch kirchentrennende Bedeutung haben. Es sei denn, man verschärft sie durch das Geltendmachen derzeit unüberbrückbarer Unterschiede im Amtsverständnis, die dann über die theologische Beschreibung der Rolle des Spenders in der sakramentalen Praxis sakramententheologisch akut würden. Die römisch-katholische Kirchenleitung hat diesen Kurs noch nicht verlassen. Man kann darüber streiten, ob er ökumenisch zielführend und sakramententheologisch so unabdingbar ist, wie hier offenbar unterstellt wird.

Jürgen Werbick (geb. 1946 Aschaffenburg D), Prof. em. Dr. theol. habil., studierte Theologie und Philosophie in Mainz, München und Zürich, promovierte 1973 bei Heinrich Fries, arbeitete in der Erzdiözese München und Freising von 1973–1975 als Pastoralassistent, ehe er als Wissenschaftlicher Assistent (Schwerpunkt Homiletik) an die Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München wechselte. 1981 habilitierte er sich dort für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie. Von 1982 bis 1994 war er Professor für Systematische Theologie an der Universität Siegen, von 1994 bis 2011 Professor für Fundamentaltheologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit war er weiterhin homiletisch engagiert, u. a. über 30 Jahre lang als Redaktionsmitglied der Zeitschrift Prediger und Katechet. Er ist verheiratet und hat drei erwachsene Töchter.

*Adresse: Eckelskamp 3, D-48301 Nottuln
E-Mail: werbick@t-online.de*

Summary

The divergent developments of sacramental understanding in Catholic and Protestant theology can be understood as opposing viewpoints, each of which has a relative right to acceptance in terms of sacramental theology. The catholic view of an objective, salvation-mediating event, where the dispensation of grace is tied up with the execution of sanctifying acts and the handling and use of the sanctified materials, stands in opposition to the Protestant internalization of the sacramental event: the sacraments are signs set by Christ, which give faith its expression and nurture it in that, through the understanding of these signs, Christ becomes present, proclaiming himself and awakening or strengthening faith. An understanding of the sacraments to which both confessions could to some extent consent can be derived from today's insights from speech act theory. The sacraments convey the promise of a new reality given to humanity in Christ, in the belief that God's reign is now realized, is drawing the participants into itself and

guaranteeing them their future salvation. Sacraments draw the participants into the tension of faith between the indicative (*opus operatum*) and the imperative (*opus operantis*): Become what you are! Give yourself up to the event which, in the sacrament, is truly realized!

Schlüsselwörter

Eucharistie – Gnade – Ökumene – opus operatum/opus operantis – Sakrament