

§ 2. Theologiegeschichtliche Entwicklung

Literatur: A. GANOCZY, Einführung in die katholische Sakramentenlehre 5-23; G. KOCH, Sakramentenlehre (1995) 333-358; H.O. MEUFFELS, Kommunikative Sakramententheologie 111-155; F.-J. NOCKE, Allgemeine Sakramentenlehre, in: HD II (1992) 195-210; G. WENZ, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988, 13-72;

I. Alte Kirche

1. Die Begrifflichkeit

Literatur: G. BORNKAMM, Art. mysterion, in: ThWNT IV 809-834; H.v. SODEN, Mysterion und Sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten, in: ZNW 12 (1911) 188-227;

Vom 2. Jh. an werden in der westl. Theologie die Begriffe >mysterion< und >sacramentum< miteinander verschmolzen. Deshalb ist zunächst ein Blick auf die Begriffsgeschichte zu werfen, bevor die theolog. Reflexion der Alten Kirche über Wesen und Wirkung der Sakramente angesprochen wird.

a. >Mysterion<

Die Theologen der Alten Kirche gebrauchen das Wort >mysterion< in ähnlicher Bedeutungsbreite wie das NT. Darüberhinaus stellen die Apologeten, besonders ausdrücklich aber die Alexandriner KLEMENS (+ vor 215) und ORIGENES (+ um 254) den Geheimlehren der Gnostiker und den heidnischen Kulte, die beide auch von den christlichen Theologen >Mysterien< genannt werden, **die Inhalte des christlichen Glaubens als die wahren Mysterien gegenüber**. Weiterhin werden **biblisch bezeugte Ereignisse, die als Momente des göttlichen Heilsplanes angesehen werden**, als >mysteria< bezeichnet, besonders einzelne Ereignisse der irdischen Existenz Jesu, vor allem Geburt und Kreuzigung (so Justin, Apol. I 13; Dial. 74; 91).

Daneben gibt es bei den Alexandrinern eine in der platonischen Tradition stehende **philosophisch-weisheitliche Tendenz**, in der etwa von KLEMENS **Christus als der große Mystagoge** dargestellt wird, **der stufenweise in die >kleinen< und >großen< Mysterien der ewigen Wahrheit einführt bzw. einweihet** (Strom. IV 3,1 u. 162,3). Die Weitergabe der höchsten Geheimnisse, mit der die christlichen Lehrer beauftragt sind, kann nur in verhüllter, rätselhafter und gleichnishafter Weise erfolgen, damit diese Erkenntnisschätze vor Verweltlichung geschützt bleiben (Strom. V 57,2; VI 124,6). Dies ist ein interessanter Einzug des alten Absonderungsgeistes und Schweigegebotes (Arkandisziplin) in das Christentum, das in seiner neutestamentlicher Phase doch nur >öffentliche< Mysterien Gottes kennt. Zum Dritten beginnen z.B. JUSTIN (Apol. I 66) und TERTULLIAN (De Praescr. Haer. 40), **Taufe** und **Herrenmahl** in Anlehnung an die Mysterienkulte als >mysteria< zu bezeichnen. Sie wollen hierdurch vielleicht deutlich machen, dass im Christentum gerade in diesen Elementen **engste Kommunikation zwischen Gott und Mensch** stattfindet.

b. >Sacramentum<

Literatur: O. CASEL, Zum Wort >sacramentum< in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 (1929) 225-232;

In der nichtchristlichen lateinischen Sprache der Antike besaß der Begriff >sacramentum< die Bedeutungen **Eidleistung** (im Zivilprozess oder bei der Verbeamtung), **Fahneneid** beim Militär und auch die **Geldsumme**, die von den streitenden Parteien als Kautio in einem Prozess zu stellen war. In allen drei Fällen ist zugleich **mit dem rechtlichen Aspekt ein religiöser gegeben**: die Prozesskautio fällt im Fall der Niederlage an ein Heiligtum bzw. an dessen Priester, Eid und Fahneneid liefern dem Urteil der Gottheit aus bzw. bedeuten die Weihe (sacratio) an eine Autorität göttlichen Charakters, nämlich an den als göttliche Person verehrten römischen Kaiser.

Auch die sog. **Mysterienkulte** verbanden ihre Aufnahmeliturgie mit Vereidigungen, die sich nach dem Modell des Militäreides richteten. So legte sich die lateinische Übersetzung von >mysterion< mit >sacramentum< in mehrfacher Hinsicht nahe. Dieser außerchristliche Gebrauch macht deutlich, warum der römische Soldatensohn und Jurist TERTULLIAN **um 200 nC. erstmals das Wort >sacramentum< für die Taufe**, damals fast ausschließlich die Erwachsenentaufe, verwendet. **Er sah in der Taufe nämlich vor allem das freiwillige Engagement der bekehrten Heiden zum Dienst, ja zum Soldatendienst für Christus.** Der Täufling verpflichtet sich durch ein quasi militärisches Gelöbnis dazu, für Christus alle Kräfte, ggf. bis zum Märtyrertod, auf jeden Fall aber zum Zeugnis eines von Liebe erfüllten Lebens, einzusetzen. Da das Taufsakrament auf der Basis des jüdisch-christlichen Glaubensbekenntnisses gespendet wird, verwundert es nicht, dass Tertullian neben der Taufe auch die darin genannten, früher bereits als Mysterien des Heiles bezeichnete Geschehnisse im Leben Jesu, d.h. seine Geburt, Kreuzigung, Auferstehung usw., als >sacramentum< anspricht

Der **militärische Beigeschmack des Sakramentes** wirkt über Tertullian hinaus bei anderen altkirchlichen Autoren nach. Im 4. Jahrhundert, d.h. mit der Tolerierung und späteren Anerkennung des Christentums als Staatsreligion, verschwindet er jedoch fast vollständig und wird in den **Bereich des Mönchtums** abgedrängt. Vielfach versteht sich dieses jetzt als allein wahrhaftiges Christentum, in dem für Christus als Soldat gegen die Mächte des Bösen gefochten wird.¹ Über die Taufe hinaus bezeichnet TERTULLIAN auch bereits die **Eucharistie** als Sakrament und stellt damit entscheidende Weichen für den weiteren Sprachgebrauch in der lateinischen Kirche. Aber das Wort >sacramentum< behält, ähnlich wie mysterion, vorläufig seine umfassende Bedeutung: >Sacramenta< heißen bei TERTULLIAN und in der Folgezeit nicht nur Taufe und Eucharistie, sondern **auch noch die Heilspläne Gottes und die Geschehnisse der atl. und ntl. Heilsgeschichte**, insbesondere Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu, die Sätze der Glaubenslehre, die verschiedensten kirchlichen Riten usw.; auch **der gesamte christliche Glaube** wird >sacramentum< genannt.

AUGUSTINUS (+ 430) gebraucht die Worte >sacramentum< und >mysterium< dann oft synonym. Er meint damit in einem weiteren Sinne *"jeden sinnlich wahrnehmbaren Sachverhalt, dessen Sinn sich nicht darin erschöpft, das zu sein, als was er sich unmittelbar gibt, sondern der darüber hinaus auf eine geistige... Wirklichkeit hinweist."*² Dazu gehören die >Sakramente Israels< (Beschneidung, Opfer, Paschafest, die Salbung der Priester und der Könige usw.) sowie alle Zeremonien des Neuen Bundes. Das größte Sakrament aber, auf das alle anderen hingeordnet sind, ist die **Inkarnation Gottes in Jesus Christus**. Daneben findet sich aber bei Augustinus ein engerer Begriff von >sacramentum<: Ein gutes Drittel der Verwendungen dieses Wortes bezieht sich auf Taufe und Eucharistie.

2. Die Theologie
- a. allgemein

Im Osten wie im Westen des römischen Reiches verbreitet sich in der Alten Kirche eine Sakramententheologie; deren Grundzüge sind:

(1) Das Hauptinteresse gilt der **Vergegenwärtigung der Heilstaten Christi durch die kultische Feier**: darin soll die Teilnahme an den Heilsgütern ermöglicht werden. Man zögert dabei nicht, den geschichtlich unwiederholbaren Ereignissen der Kreuzigung und Auferweckung Jesu nun eine **>Wiederholung im Mysterium<** zuzusprechen. *"Mensch und Welt werden (dabei) gedeutet in einer Weise, dass eine Wirklichkeit Symbol einer anderen, höheren Wirklichkeit ist, (und zwar) in dem Sinne, dass die höhere Wirklichkeit sich selbst in der niederen ausdrückt, in ihr gegenwärtig ist und durch sie wirkt, wenn auch in einer defizienten, abgeschwächten Weise."*³ Den Hintergrund dieses Denkens bildet das platonische Urbild-Abbild-Denken: **Das Urbild zeigt sich im Abbild; es ist im Abbild gegenwärtig.**

¹ Siehe zum Ganzen, insbes. auch der Ausweitung dieser Tendenz auf die tatsächliche Militärtätigkeit im Mittelalter: Adolf von HARNACK, *Militia Christi*, Darmstadt 1963; sowie: H. FROHNHOFEN, *Zwischen Pazifismus und Heiligem Krieg. Zur Annäherung der Kirche an die militärische Gewalt bis zum Beginn der Kreuzzüge*, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 831-843.

² J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG IV/1a)* Freiburg 1980, 39.

³ A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 67.

(2) Ein ähnlicher Gedanke wird durch den Begriff der **Nachahmung** (mimesis) ausgedrückt. Ursprünglich zur Bezeichnung der gesamten christlichen Existenz gebraucht - Nachahmung im Sinne von Nachfolge -, wird dieser Begriff in der Folgezeit zunehmend auf die Liturgie bezogen. So interpretieren die Jerusalemer >Mystagogischen Katechesen< (CYRILL VON JERUSALEM/+ 386 zugeschrieben) die **Taufriten als >Bilder< und >Nachahmungen< von Leiden, Sterben und Auferstehen Christi**: In der Ablegung der Kleider vor dem Taufbad >ahmen< die Täuflinge Christus >nach<, der am Kreuz entblößt wurde, im dreimaligen Untertauchen sein Sterben und die drei Tage und drei Nächte, die er im Schoß der Erde verbrachte. >Nachahmung< bedeutet hier den Nachvollzug in der Liturgie, durch den die Getauften >teilhaben< an der Geschichte Christi und auf diese Weise das Heil gewinnen (II 2-5).

b. Augustinus (354-430)

Mit Augustinus tritt eine **epochale Wende im christlichen Sakramentsverständnis** ein; er baut als erster eine systematische, philosophisch und theologisch durchdachte Sakramentenlehre auf. Grundlegend ist für ihn dabei die **Unterscheidung von >Sache< und >Zeichen<**. Sachen sind für Augustinus Dinge, die nicht existieren, um etwas zu bezeichnen, sondern **für sich selbst stehen**, wie Holz, Tier und dergleichen. Zeichen **verweisen** dagegen **immer auf etwas anderes**. Daneben gibt es aber auch Sachen, die in sich existieren und zugleich Zeichen für andere Sachen sind. Biblische Beispiele dafür sind jenes Holz, das Mose in bitteres Wasser warf, um es von Bitterkeit frei zu machen (Ex 15, 25), und jenes Tier, das Abraham für seinen Sohn opferte (Gen 22,13).

Innerhalb der Zeichen sind die >natürlichen Zeichen< von den >gegebenen Zeichen< zu unterscheiden. >Natürliche Zeichen< lassen **absichtslos eine Sache erkennen**, wie z.B. der Rauch auf ein Feuer hinweist und die Miene des betäubten Menschen seine Gemütsstimmung verrät. >Gegebene Zeichen< dagegen, wie z.B. ein bewusstes Kopfnicken, eine gezielte Handbewegung oder ein militärisches Fahnenzeichen werden **absichtlich gesetzt, um etwas zur Kenntnis zu bringen**. Hierzu gehört vor allem das Wort. Es hat für Augustinus einen solchen Vorrang, dass er alle anderen Zeichen >sozusagen sichtbare Worte< nennen kann (De Doct. Christ. II 3,4).

Sakramente sind >gegebene Zeichen<. Es sind Zeichen, die "zu den göttlichen Dingen gehören", weil sie auf eine heilige Wirklichkeit hinweisen (Civ. Dei X 5: "*Sacramentum, id est sacrum signum*"). Durch die sichtbaren Dinge werden die Glaubenden zu den unsichtbaren Wirklichkeiten geführt. Taufe und Eucharistie - Augustinus kennt weiterhin nur diese beiden Heilshandlungen als Sakramente - sind für ihn Zeichen für die göttliche Gnade; **sie bestehen aus einer materiellen Handlung und aus diese verdeutlichenden Worten**. Die materielle Handlung oder Sache steht dabei für eine nichtmaterielle Wirkung bzw. Gegebenheit. So z. B. die Besprengung mit dem Taufwasser für die innere Reinigung: das Wasser der Taufe "*berührt den Leib und wäscht das Herz ab*"; die vielen Körner des eucharistischen Brotes für den vielgliedrigen Leib Christi. **Aber das entscheidende Zeichen ist das ausdeutende Wort** (Tract. Io. Ev. 80,3):

"Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser als eben Wasser? Es tritt das Wort zum Element, und es wird Sakrament."

Der hohe Rang des Wortes ist aber nicht nur phänomenologisch (in einer allgemeinen Zeichentheorie), sondern auch theologisch begründet: Das sakramentale Wort ist Glaubenswort der Kirche, der Bibel entnommenes Wort, letztlich Wort Christi. Von daher hat es seine Kraft.

Bedeutsam ist nun, dass nach Augustinus **die Sakramente genau das bewirken, was sie anzeigen, und zwar unabhängig von der Würde des Spenders**. Genau hierüber hatte es nämlich einen theologischen Streit (den sog. Ketzertaufstreit) gegeben, in dem einige Christen behauptet hatten, dass Taufen, die von aus ihrer Sicht unwürdigen Menschen gespendet worden waren, nicht gültig seien. Augustinus stellte sich dem entgegen und behauptete **die Gültigkeit dieser Taufen und der Sakramente unabhängig von der Würde ihrer Spender** (vgl. Brief 98,9). Dieses Prinzip des sog. "*ex opere operato*" setzte sich vor allem in der westlichen Kirche, auch und gerade aus Gründen der Praktikabilität, vollständig durch.

II. Das Sakramentsverständnis im Mittelalter

1. Auf der Suche nach einer Definition

Literatur: B. GEYER, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung, in: ThGl 10 (1918) 325-338;

Der weite, nicht genau festgelegte Sakramentsbegriff der Alten Kirche gilt bis ins 12. Jahrhundert. Im 11/12. Jahrhundert herrschen noch sehr unterschiedliche Vorstellungen über die **Zahl der Sakramente**. Die Bischöfe FULBERT VON CHARTRES und BRUNO VON WÜRZBURG zählen immer noch nur **zwei**: Taufe und Eucharistie, PETRUS DAMIANI **zwölf** (einschließlich der Königsalbung), BERNHARD VON CLAIRVAUX dagegen **zehn** (darunter die Fußwaschung), andere bewegen sich dazwischen. Erst in der **Frühscholastik** entstehen die ersten Sakramentstraktate und mit ihnen (um die Mitte des 12. Jahrhunderts) die Festlegung auf die Siebenzahl.

HUGO VON ST. VIKTOR (+ 1141) sucht nach einer **Definition für den Sakramentsbegriff**. Der Begriff >Zeichen< ist ihm zu weit: Zeichen bezeichnen, aber können das Bezeichnete nicht verleihen, "*im Sakrament dagegen ist nicht nur Zeichenhaftigkeit, sondern auch Wirksamkeit*" (Dial. 34D). Die Sakramente, zu denen er auch **Weihwassergebrauch, Aschenkreuz, Mönchsweihe und Begräbnis** (heute >Sakramentalien<) rechnet, >enthalten< die Gnade, die sie bezeichnen, sind also nicht nur Zeichen, sondern auch **>Gefäße der Gnade<**. Die sakramentale Gnade wird dabei weitgehend als **Arznei gegen die Sünde und ihre Folgen** verstanden; das Ziel des sakramentalen Kultes liegt nach ihm in einer Art **kirchlichen Pädagogik**: die Gläubigen sollen durch den sakramentalen Empfang der Gnade zur Demut angehalten und in ihrem moralischen Lernprozess gefördert werden (Die Sakramente I 9). Hugos Hauptwerk >Die Sakramente des christlichen Glaubens< ist ein typisches Beispiel für den Wandel im Sprachgebrauch. Im Titel hat >Sakrament< noch die Bedeutung **Geheimnis und Glaubensinhalt**. Nachdem er im ersten Buch unter anderem über die Schöpfung, den Glauben und die Sakramente des Alten Bundes gehandelt hat, entwickelt Hugo im zweiten Buch einen systematischen Traktat über die Sakramente in einem engeren Sinne. Seine Festlegung lautet dann: "*Sakrament ist ein materielles Element, das äußerlich sinnhaft vor Augen gestellt wird und eine unsichtbare, geistliche Gnade aufgrund einer Ähnlichkeit darstellt, aufgrund der Einsetzung (durch Christus) bezeichnet und aufgrund einer heiligenden Weihe enthält*" (Die Sakr. I 9,2).

PETRUS LOMBARDUS (+ 1160), dessen vier Sentenzenbücher im 13. Jahrhundert zur Pflichtlektüre jedes Theologen wurden, führt neue Überlegungen zur sakramentalen Ursächlichkeit ein: "*Sakrament im eigentlichen Sinne... wird genannt, was auf solche Weise Zeichen der Gnade Gottes... ist, dass es deren Bild trägt und deren Ursache ist*" (Sent. IV d 1, cap. 4,2). Das Stichwort >Bild< erinnert noch an die Tradition der Alten Kirche, die Vokabel >Ursache< zeigt das neue Interesse an: die Frage nach der Kausalität. Damit ist die zentrale Aufgabe benannt, um deren Lösung sich die scholastische Sakramententheologie bemüht: **Wie kann etwas auf solche Weise Zeichen sein, dass es gleichzeitig abbildet und verursacht?** Die Begriffsbestimmung des Petrus Lombardus hat in der katholischen Sakramentenlehre bis zum Konzil von Trient, ja zum Teil bis heute, eine vorherrschende Bedeutung behalten. Verbunden mit dem Einsetzungsprinzip Hugos von St. Viktor trägt sie außerdem um die Mitte des 12. Jahrhunderts dazu bei, dass die Zahl der Sakramente auf sieben fixiert wird.

2. Ursache der Gnade

Eine tiefgreifende Umgestaltung der Sakramententheologie bringt erst die **systematische Einarbeitung der auf Wirksamkeit bedachten aristotelischen Philosophie**, die mit THOMAS VON AQUIN (+ 1274) ihren Höhepunkt erreicht. Nun steht die **physische und metaphysische Wirkung** im Vordergrund des Interesses, insbesondere der traditionelle Leitsatz: **die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen**. Dass sie Gnade bewirken, erklärt Thomas durch die Wirksamkeit Gottes als >Erstursache< und der Sakramente als >Zweitursachen<, die Gott durch Christus seiner Kirche anvertraut habe. So lassen sich die sieben sakramentalen Akte als **souveräne Eingriffe des Schöpfer- und Erlösergottes in die menschliche Existenz** erklären. Gott bedient sich des Ritus als eines Werkzeugs, um seine Gnade zu vermitteln, die Sakramente sind der **normale Weg der Heilsmittlung**.

Alle Sakramente bestehen aus **>Materie<** und **>Form<**. Die **>Materie<** ist entweder das sichtbare Element, so das Wasser in der Taufe, das Brot und der Wein in der Eucharistie, oder die sinnenfällige, zeichenhafte Handlung, z.B. das reuevolle Schuldbekenntnis in der Buße. Die **>Form<** besteht in den Worten, die der Spender zur Verdeutlichung des Elementes bzw. der Handlung ausspricht, z.B. in den Absolutions- oder Konsekrationsworten des Priesters. - Wo nun die Sakramente im Sinne ihrer Einsetzung durch Christus und nach dem Willen der Kirche gespendet werden, **bewirkt das Sakrament unfehlbar die Gnade**. Es bewirkt sie **>ex opere operato<**, d.h. kraft des vollzogenen Aktes selbst. Es genügt zur Wirksamkeit des Sakramentes, dass der Spender die Absicht hat, zu tun, was die Kirche tun will, und dass der Empfänger dem Gnadenangebot Gottes nicht ablehnend oder gleichgültig gegenübersteht. Denn das Sakrament *"wird nicht durch das Gerechtheitssein des Menschen, der es gibt oder empfängt, vollendet"*, sondern *"durch die Macht Gottes"* (S.th. III 68,8; vgl. 64,8-10). Thomas betont also vor allem die **>souveräne Wirkursächlichkeit< Gottes**, die in der korrekt verlaufenden Funktion der sakramentalen Instrumentalursache zur Entfaltung kommt. Das Augenmerk richtet sich damit viel mehr auf Aufbau, Funktion und Effektivität **des objektiv vollzogenen Ritus** sowie auf die Wirksamkeit des Handelns Gottes im Sakrament als darauf, was von den beteiligten Subjekten, etwa an Glaubensengagement erwartet wird.

Taufe, Firmung und Ordination bewirken den (schon von Augustinus gelehrt) **>character indelebilis<**, ein **>unauslöschliches Merkmal<**; d.h. der Empfänger des Sakramentes ist durch diesen Empfang bleibend geprägt, auch wenn er sich der hiermit vermittelten Gnade verschließt oder sie durch die Sünde wieder verliert. THOMAS VON AQUIN (S.th. III 63,2f) deutet den Charakter christozentrisch und im Sinne einer Aufgabe: Getaufte, gefirmte und geweihte Menschen haben Anteil am Charakter Christi und sollen sich entsprechend verhalten.

3. Anlass der Gnadenmitteilung

Die thomist. Theorie blieb jedoch in der ma. Theologie nicht unwidersprochen. Für die Franziskanerschule, v.a. DUNS SCOTUS (+ 1308) kann die Gnade im Sakrament nicht **>enthalten<** sein wie eine Wirkung in ihrer Ursache: **Die Sakramente bereiten auf den Empfang der Gnade vor, die Gott unmittelbar verleiht**. Auch BONAVENTURA (+ 1274) weist die Rede von einer Verursachung der Gnade durch das Sakrament zurück; denn **Gott habe seine Macht nicht an die Sakramente gebunden**. Dass auf diese Weise tatsächlich Heilung geschieht, liege nicht an einer den Sakramenten eigenen Kraft, sondern einzig an dem gleichsam vertraglich gegebenen Versprechen Gottes, jedesmal dann seine Kraft wirken zu lassen, wenn das Sakrament empfangen wird. **So erfolge die Gnadenmitteilung >anlässlich< der Sakramente und nicht durch ihre instrumentelle Wirksamkeit**. Dies nähert sich wieder den ursprünglichen Denkansätzen des Augustinus und bringt etwas von der zentralen Rolle der sakramentalen Frömmigkeit zurück. Zugleich rücken andere Gnadenmittel, nicht zuletzt das persönliche Gebet und das gepredigte Gotteswort in die Mitte des christlichen Lebens.

4. Lehramtliche Zusammenfassung

Das Lehramt folgt aber Thomas von Aquin; das KONZIL V. FLORENZ (1438-45) fasst im **>Dekret für die Armenier<** dementsprechend so zusammen (DH 1310-13): *"Es gibt sieben Sakramente des Neuen Bundes: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Weihe, Ehe. Sie unterscheiden sich weit von den Sakramenten des Alten Bundes. Denn diese wirkten nicht die Gnade, sie wiesen nur darauf hin, dass die Gnade durch Christi Leiden einmal gegeben werde. Diese unsere Sakramente aber enthalten die Gnade und teilen sie denen mit, die sie würdig empfangen... Alle diese Sakramente werden in drei Stücken vollzogen: durch den dinglichen Vollzug als Materia, durch die Worte als Forma, durch die Person des Spenders, der das Sakrament erteilt in der Absicht, zu tun, was die Kirche tut. Wenn eines von diesen drei Stücken fehlt, so wird das Sakrament nicht vollzogen... Unter diesen Sakramenten sind drei, Taufe, Firmung und Weihe, die der Seele ein Merkmal (**character**) einprägen, das heißt ein unzerstörbares geistiges Zeichen, das sie von den übrigen unterscheidet. Deshalb werden sie an derselben Person nicht wiederholt. Die übrigen vier Sakramente prägen kein Merkmal ein und lassen eine Wiederholung zu"*. - Historisch müsste die letzte Aussage umgekehrt lauten: Weil die drei genannten Handlungen seit ihrer Entstehung bzw. Anerkennung als Sakrament (für Firmung und Weihe nicht vor dem 4. Jahrhundert) als unwiederholbar galten, wurde der Gedanke des Charakters/unauslöschlichen Merkmals eingeführt.

III. Das Zeitalter der Reformation

Die reformatorischen Einsprüche gegen die scholastische Sakramentenlehre sind nur vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Praxis des Sakramentenvollzugs richtig zu verstehen, d.h.: Die Vielzahl der Messen, oft gleichzeitig an zahlreichen Altären in ein und derselben Kirche, dazu noch oft ohne Gemeinde, nur durch einen Priester gefeiert, die Meßstipendien, die Verehrung des eucharistischen Brotes wie einer kostbaren Reliquie anstelle des gemeinsamen Mahlhaltens, magisch anmutende Berührungspraktiken beim eucharistischen Brot (wie bei den Reliquien), der Ablasshandel u.v.a. **ließen die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente >ex opere operato< in einem anderen Licht erscheinen, als es bei ihrer Entstehung beabsichtigt gewesen war.** Priester, die hektisch Kreuzzeichen über Brot und Wein schlugen, als ob darin die Konsekration bestünde, verstärkten den schon durch das leise und für das Volk in unverständlicher Sprache erfolgende Aufsagen der liturgischen Texte begünstigten Eindruck, das verkündigende Wort sei abgewertet, aus dem Sakrament, das >sichtbares Wort< (Augustinus) gewesen war, sei ein bloß rituelles Werk geworden (vgl. die Entstehung des Wortes >Hokuspokus< aus >hoc est corpus meus< (=dies ist mein Leib)).

1. Reformatorische Positionen

Hiergegen pochen die Reformatoren **auf die entscheidende Bedeutung der im Glauben angenommenen Gnade Gottes und auf eine Neuorientierung am Stiftungswillen Christi**, wie er in der Schrift bezeugt ist. Dies führt zu einer Skepsis gegenüber dem (in der Bibel ja nicht vorkommenden) Allgemeinbegriff > Sakrament < und zur **Beschränkung der Zahl der Sakramente auf zwei**: Taufe und Eucharistie (bei der Buße schwankt Luther). **Entscheidend sei die dem Text des Zweiten Testaments zu entnehmende Einsetzung durch Jesus Christus.**

MARTIN LUTHER (+ 1546) verwendet den Sakramentsbegriff zeitlebens bewusst mehrdeutig (und ist damit ja der Tradition der Alten Kirche sehr nahe). Er konzentriert christologisch: *"Wenn ich nach dem Sprachgebrauch der Schrift reden will, gibt es nur ein einziges Sakrament (d. i. Christus) und drei sakramentale Zeichen"* (Capt. Bab. WA VI 501). **Die schärfste theologische Kritik richtet sich gegen die Formel >ex opere operato<.** In ihr sehen die Reformatoren den Ausdruck einer Sakramentenautomatik: Ohne Christus, ohne Glauben, ohne innere Beteiligung des Herzens **solle der bloß äußerliche Vollzug des Ritus die Gnade bewirken.** *"Diese gottlose und verderbliche Vorstellung" finden sie "im ganzen Machtbereich des Papstes gelehrt".* Dagegen setzen sie betont die **Bedeutung des persönlichen Glaubens**, *"der an jene Verheißungen glaubt und die verheißenen Güter empfängt, die im Sakrament angeboten werden"*.

In der Zuordnung von Sakrament, Glaube und Gnade zeigen sich aber Unterschiede: **ZWINGLI** (+ 1531), der das Wort >sacramentum< als unbiblich verwirft, spricht von **reinen Erkennungszeichen**, also etwa Eintritts- und Verpflichtungszeremonien (wie der Fahneneid), durch die die Menschen ihre Zugehörigkeit zur Kirche und ihren Glauben an Jesus Christus zu erkennen geben. Sie sind **allenfalls Zeichen der geschehenen Gnade; aber sie bewirken die Gnade nicht, sondern bezeugen sie lediglich.** Mit Weckung und Stärkung des Glaubens haben sie nichts zu tun; vielmehr setzen sie im Empfänger und in dessen Gemeinde den bereits katechetisch geweckten Glauben voraus.

Gegen diese Einschränkung wenden sich die LUTHERISCHEN Bekenntnisschriften: Die Sakramente sind *"nicht nur als Zeichen eingesetzt, an denen man die Christen äußerlich erkennen kann"*, sondern sie sind **"Zeichen und Zeugnis des göttlichen Willens gegen uns, um dadurch unseren Glauben zu erwecken und zu stärken"** (Conf. Aug. 13). Gegen Zwingli betonen sie das göttliche Wirken: *"Die Sakramente sind Kennzeichen des göttlichen Willens gegen uns, sie sind nicht nur Kennzeichen der Menschen untereinander"*, sie sind >Gnadenzeichen<. Aber es gilt: **"Nicht das Sakrament, sondern der Glaube des Sakramentes ist es, der rechtfertigt"** (WA 57,169,23). Macht und Realitätsgehalt des sakramentalen Heilsangebotes Gottes gehen aber so weit, dass z. B. durch die Taufe auch der Säugling zum >Gläubigen< gemacht wird und im Abendmahl auch der Ungläubige mit der Gabe des Leibes und des Blutes Christi konfrontiert wird.

Auch CALVIN (+ 1564) folgt Zwinglis radikalem Ansatz nicht; er versucht einen mittleren Weg: **Gott bedient sich der Sakramente zur >Besiegelung< seiner Verheißungen und zur Stärkung des Glaubens. Und weil er sie dazu eingesetzt hat und benutzt, können sie auch Akte menschlichen Glaubensbekenntnisses sein** (Inst. IV 14,1). Von Luther weicht Calvin insofern ab, als er die Sakramente als Heilmittel **dem gepredigten Wort radikal unterordnet**: sie dienen nur als Beglaubigung des bereits durch das Wort gewährten Gnadenurteils Gottes (IV 14,6f). Ein wichtiger Beitrag Calvins besteht in der **Aufwertung der Rolle, die der Heilige Geist als 'Vermittler' zwischen dem himmlischen Christus und den von glaubenden Menschen empfangenen irdischen Elementen** einnimmt. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes ist keine Gegenwart Christi möglich. Ohne geistgewirkten Glauben bleiben die Sakramente im Empfänger leere Zeichen.

2. Das Trienter Konzil (1545-1563)

Als Antwort auf die reformat. Herausforderung bekräftigt das KONZIL V. TRIENT die **Siebenzahl** der Sakramente (DH 1601): *"Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Weihe und Ehe" sind "von Christus unserem Herrn eingesetzt", alle sieben sind "eigentlich und wirklich Sakrament.*

Das Konzil verwirft aber auch die Vorstellung, die Sakramente *"seien untereinander so gleich, dass unter keiner Rücksicht eines bedeutender sei als das andere"* (DH 1603). Es schließt die aus, die sagen, *"diese Sakramente seien allein dazu eingesetzt, den Glauben zu nähren"* (DH 1605). Auf **Zwinglis Theologie** zielt der Satz: *"Wer sagt, die Sakramente des Neuen Bundes enthielten nicht die Gnade, die sie bezeichnen, oder sie teilten nicht die Gnade selbst denen mit, die kein Hindernis entgegensetzen, als ob sie nur äußere Zeichen der durch den Glauben erlangten Gnade oder Gerechtigkeit seien und gewisse Kennzeichen des christlichen Bekenntnisses, nach denen sich vor den Menschen Gläubige von den Ungläubigen unterscheiden, der sei ausgeschlossen"* (DH 1606).

Die von allen Reformatoren verworfene scholastische Formel **>ex opere operato<** wird vom Konzil ausdrücklich verteidigt: *"Wer sagt, durch die Sakramente des Neuen Bundes werde die Gnade nicht ex opere operato mitgeteilt, sondern zur Erlangung der Gnade reiche der bloße Glaube an die göttliche Verheißung hin, der sei ausgeschlossen"* (DH 1608).

3. Treffen die Verwerfungen die Gegenseite?

Literatur: K. LEHMANN/W. PANNENBERG (Hg.), Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I.: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg 1986;

Die Gegenüberstellung der Formeln **>ex opere operato<** und **>bloßer Glaube<** (sola fides) scheint auf den ersten Blick die konfessionelle Kontroverse auf den Punkt zu bringen. Neuere Untersuchungen haben aber gezeigt, **dass die Verwerfungssätze sowohl der Reformatoren als auch des Konzils von Trient zum großen Teil an der jeweiligen Gegenposition vorbeigehen**. Die Formel **>ex opere operato<** wurde unterschiedlich verstanden: *"Die reformatorische Seite blickt auf den **Empfang des Sakraments**..., die katholische Seite blickt auf die **Spendung des Sakraments**... Beachtet man die jeweils verschiedene Perspektive nicht, so sieht die reformatorische Seite in der katholischen Bejahung des >ex opere operato< die Bejahung einer automatischen Heilswirkung der Sakramente und sieht umgekehrt die katholische Seite in der reformatorischen Verneinung des >ex opere operato<... eine Bestreitung der Wirksamkeit der Sakramente überhaupt. Beide Seiten weisen aber eine solche Deutung zurück. Auch für die katholische Seite ist für den Empfang der Sakramente zum Heil die gläubige Annahme erforderlich ... Indem die Formel (ex opere operato) Christus als handelndes Subjekt des Sakraments definiert, widerspricht sie tendenziell einer Auffassung, die die Sakramente im Sinne der Werkgerechtigkeit versteht. Umgekehrt kommen auch für die reformatorische Seite die Sakramente zustande aufgrund der Stiftung Christi, unabhängig von der Würdigung sowohl des Spenders... als auch des Empfängers...; sie werden aber nur im Glauben heilswirksam"* (Lehmann/Pannenberg 82).

Auch die **Verwendung unterschiedlicher Wortbedeutungen** trug dazu bei, die Gegenseite misszuverstehen. Dies gilt vor allem für den Begriff **>Glauben<** (fides). Während die römischen Theologen von einem engeren Begriff (Glaube als Für-wahr-Halten) ausgingen, vertraten die Reformatore:

"einen Begriff von fides..., wonach deren Empfang die Existenzumwandlung einschließt, welche die katholische Tradition mit dem Begriff der gratia gratum faciens (heiligmachende Gnade) eigens benannte... Insofern trifft can. 5... (DH 1605) mit seiner von einem engen fides-Begriff ausgehenden Verwerfung der Position, die Sakramente dienen 'allein dazu, den Glauben zu nähren', nicht die reformatorische Auffassung, weil fides für diese all das einschließt bzw. aus sich heraussetzt, was nach katholischer Auffassung die Sakramente bewirken" (Lehmann/Pannenberg 84).

IV. 19. und 20. Jahrhundert

In der katholischen Sakramententheologie der Folgezeit werden zunächst die Ansätze der Scholastik mit einem **antireformatorischen Akzent** weitergeführt, der sich auf lehramtlicher Seite bis ins 20. Jahrhundert hält. Allerdings finden sich bereits im 19. Jahrhundert Neuansätze, welche schließlich in das erneuerte Sakramentsverständnis des II. Vatikanischen Konzils einmünden.

1. Neuansätze im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert beginnt eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Anliegen der Reformation. Der Kirchenhistoriker JOHANN ADAM MÖHLER (1796-1838) bindet die Wirkung der Sakramente an das Heilswerk Jesu Christi zurück und schätzt auch die Bedeutung gläubiger Empfänglichkeit beim Empfänger der Sakramente neu ein. Der Kölner Dogmatiker MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN (1835-1888) greift auf die Mysterientradition zurück und betont, dass der Heilige Geist in den Sakramenten auf geheimnisvolle Weise die Teilhabe am göttlichen Leben bewirke. Hierdurch schafft er Berührungspunkte mit der ostkirchlichen Tradition und dem Sakramentenverständnis Calvins. - Das KIRCHLICHE LEHRAMT freilich verurteilt solche Neuansätze. Im Dekret >Lamentabili< (1907) von Pius X. wird z.B. folgender Satz noch als >modernistisch< verurteilt: *"Die Sakramente hatten darin ihren Ursprung, dass die Apostel und ihre Nachfolger einen Gedanken und eine Absicht Christi, angeregt und gedrängt durch äußere Umstände und Ereignisse verdeutlichten"* (DH 3440).

2. Liturgische Erneuerung im 20. Jahrhundert

Eine radikale Neubesinnung vollzieht sich im 20. Jahrhundert Die sog. LITURGISCHE BEWEGUNG entdeckt **den Gemeinschaftscharakter und die Zeichenhaftigkeit des Sakramentes** wieder. Sie versucht, die Kluft zwischen Priester und Gemeinde in der Liturgie zu überwinden, und beginnt, die Zeichen neu wahrzunehmen, zu verstehen und mitzuvollziehen. Das II. Vatikanum greift diese Anliegen auf: *"Bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann"* (SC 21).

Von dieser an der Basis entstandenen, später kirchenoffiziell übernommenen Erneuerungsbewegung wird die zeitgenössische Theologie inspiriert. Gleichzeitig lassen die **biblische Bewegung** und ein **neues Interesse an der Patristik** hinter die Scholastik nach den älteren Quellen des Glaubens zurückfragen.

3. Die Mysterientheologie Odo Casels

Literatur: O. CASEL, Das christliche Kultmysterium, Regensburg 21935; DERS., Glaube, Gnosis, Mysterium, in: JLW 15 (1941) 268ff; A. SCHILSON, Das Sakrament als Symbol (CGMG 28) Freiburg 1982, 122ff;

Selbst an der liturgischen Bewegung aktiv beteiligt, entwickelt der Benediktiner ODO CASEL (+ 1948) aus Maria Laach im Rückgriff auf die östlichen Kirchenväter seine >Mysterientheologie<. Verstehensmodell für diese Theologie sind die (heidnischen) antiken Mysterienkulte, bei denen die Eingeweihten *"im Mitspielen der Mysterien selbst, in der... Teilhabe am kultisch-symbolischen Geschehen ... zugleich Anteil am göttlichen Leben"* gewinnen (Schilson 127).

Die Liturgie ist demnach ein **dramatisches Spiel**, aber nicht Schauspiel für fremde Zuschauer, sondern ein **Spielgeschehen, das die einzelnen Mitspieler selbst erfasst und verwandelt. Das Sakrament wirkt, gerade weil und indem es Zeichen ist.** Das wirksame Zeichen freilich umfasst viel mehr als jenen minimalen Bestand an Ritus, den die scholastische Dogmatik für das theologisch Entscheidende am Sakrament hielt. Das sakramentale Zeichen ist bildhaft-dramatisches Geschehen, in das alle Feiernden hineingezogen werden sollen; denn das Erleben ist ein wesentliches Element des Sakraments: "... sowohl zur Intensität des Mitlebens wie zur Vollendung des symbolischen Ausdrucks gehört die auch äußere Beteiligung an der liturgischen Handlung" (Casel 91).

4. Das II. Vatikanum: Sakramente - wirksam aus dem Pascha-Mysterium

Im II. Vatikanum wurden einige Dimensionen neu zur Geltung gebracht, die in der langen neuscholastisch orientierten Phase zuvor deutlich zu kurz gekommen waren. Hierzu gehört der **Zeichen- und Verkündigungscharakter**:

"Die Sakramente sind hingeordnet auf die Heiligung der Menschen, den Aufbau des Leibes Christi und schließlich auf die Gott geschuldete Verehrung; als Zeichen haben sie auch die Aufgabe der Unterweisung. Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens. Sie verleihen Gnade, aber ihre Feier befähigt auch die Gläubigen in hohem Maße, diese Gnade mit Frucht zu empfangen, Gott recht zu verehren und die Liebe zu üben. Es ist darum sehr wichtig, dass die Gläubigen die sakramentalen Zeichen leicht verstehen und immer wieder zu jenen Sakramenten voll Hingabe hinzutreten, die eingesetzt sind, um das christliche Leben zu nähren" (SC 59).

Über die **Wirkung der Sakramente und Sakramentalien** wird gesagt (SC 61):

"Wenn die Gläubigen recht bereitet sind, wird ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Leben geheiligt durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten. Auch bewirken sie, dass es kaum einen rechten Gebrauch der materiellen Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben."

5. Nachkonziliare Sakramentenlehre

(1) Der **Zeichen- und Symbolcharakter** wird als grundlegend für eine heutige Interpretation der Sakramente angesehen. Gott wirkt in den sakramentalen Symbolen sein Heil. Auch im profanen Bereich wird heute die Bedeutung von Symbolen und Zeichen wieder deutlicher gesehen. Der Literaturwissenschaftler GEORGE STEINER hat die These vertreten, dass **Sinn** sich allein in diskursiver Rede nicht angemessen erschließen lasse, sondern **im Kunstwerk reale Gegenwart erlange**.⁴ Dies bedeutet für die Sakramente: In ihrer Bild- oder Symbolgestalt gewinnt die göttliche Selbstmitteilung Gegenwart. Das Verständnis der Sakramente kann durch eine solche >Ästhetik der Anwesenheit<, die sich mit der ostkirchlichen Überzeugung von der vergegenwärtigenden Kraft der Ikone eng berührt, wohl nur bereichert werden.⁵

(2) OTTO SEMMELROTH (1912-1979) prägte mit seiner 1953 erschienenen gleichnamigen Schrift zunächst den Begriff der >**Kirche als Ursakrament**<. Die Kirche >teilt< nicht nur Sakramente >aus<, sondern ist selbst Sakrament, wirksames Zeichen der Gnade Gottes. Aufgrund einer vertiefenden Reflexion auf die christologische Fundierung des Sakramentes modifizierte er und eine Anzahl anderer katholischer Theologen später diese Terminologie und nannten **Christus >Ursakrament<, die Kirche hingegen >Grundsakrament< und die sieben Einzelsakramente >Selbst- (bzw. Grund-)vollzüge der Kirche<**. So entstand, näher beim Sprachgebrauch der Alten Kirche, ein *analoger Sakramentsbegriff*.

⁴ G. STEINER, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? München-Wien 1990.

⁵ Vgl. G. KOCH, Von den Bedingungen sakramentaler Vergegenwärtigung. Das Kunstwerk als Analogie des Wirkens der Sakramente, in: A. FRANZ (Hg.), Glauben, Wissen, Handeln (FS Ph. KAISER) Würzburg 1994, 87-97.

(3) Die Sakramente erhalten Ausdruckskraft als **Interpretationen von Grundsituationen oder Knotenpunkten des Lebens**. Sie greifen menschliches Leben auf, bringen es zum Ausdruck und in Verbindung mit dem durch Jesus Christus gewirkten Heil. Dieses Verständnis der Sakramente knüpft an das alltägliche Leben an und zeigt auf, dass dieses schon immer von Gott getragen und gefördert wird.⁶

(4) Sakramente werden auch als **>kommunikative Handlungen< der Kirche** gedeutet.⁷ Dem liegt die Beobachtung zu Grunde, dass Symbole für das Zustandekommen, den Zusammenhalt und die Lebendigkeit einer jeden Gemeinschaft grundlegende Bedeutung haben, indem sie **Verbindung schaffen, ihre Identität bewusst machen und das einzelne Mitglied in das Ganze der Gemeinschaft einbeziehen**. So bestimmt A. GANOCZY die 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."*⁸

In ähnlicher Weise sieht PETER HÜNERMANN die Sakramente als **>Figuren gemeinsamen Lebens<**, ohne die christliche Gemeinde keinen Bestand haben kann.⁹ In solchen Lebensfiguren erfahren die Menschen ihre wechselseitige Zusammengehörigkeit, stellen sich nach außen dar, wird Tradition bewusst gemacht und der Weg in die Zukunft je neu entworfen.

(5) Schließlich werden Sakramente als **Heilsgeschehen in Fest und Feier** gedeutet. Dies schließt vor allem an das Sakramentsverständnis in den Ostkirchen an. Denn:

*"Im Verständnis der Ostkirchen ist die Liturgie selbst Epiphanie Gottes... Gemäß dieser Grundkonzeption von Liturgie ist jede liturgische Feier Teilhabe an der >himmlischen Liturgie<, die im gottesdienstlichen Vollzug Gegenwart wird."*¹⁰

Auch in der Sakramententheologie JOSEPH RATZINGERS spielt der Festgedanke eine wichtige Rolle:

*"Das Fest ist als ein Geschehen besonderer Art der Raum, der das Symbol trägt und lebendig werden läßt; beides zusammen bildet den menschlichen Horizont, in dem das Sakrament zu verstehen ist."*¹¹

Dem südamerikanischen Theologen F. TABORDA ist dabei vor allem der Zusammenhang zwischen Fest und Praxis wichtig: Das Handeln Gottes wird in der sakramentalen Feier von der Gemeinschaft empfangend entgegengenommen; gerade so treibt es die Christen zum Handeln in der Welt:

*"Das Fest wirkt in die Praxis hinein, nicht weil da dieser oder jener etwas zu feiern hätte, sondern weil das Geheimnis Christi, sein gefährliches und subversives Gedächtnis..., gefeiert und so diesem konkreten Mitglied der Gemeinschaft... wie auch in ihm und durch es dieser konkreten Gemeinde als Möglichkeit zu leben angeboten wird."*¹²

⁶ L. BOFF, Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf 1976; W. KASPER, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 299-302; J. RATZINGER, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen 1966.

⁷ Vgl. v.a. H.O. MEUFFELS, Kommunikative Sakramententheologie, Freiburg u.a. 1995.

⁸ A. GANOCZY, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 1991, 116.

⁹ P. HÜNERMANN, Sakrament - Figur des Lebens, 1977.

¹⁰ A. GERHARDS, Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der Sakramentenfeiern, in: M. KLÖCKNER/W. GADE (Hg.), Feier der Sakramente in der Gemeinde (FS H. RENNINGS) Kevelaer 1986, 18.

¹⁰ J. RATZINGER, Zum Begriff des Sakramentes (EichHR 15) München 1979, 3.

¹² F. TABORDA, Sakramente: Praxis und Fest, Düsseldorf 1988, 170.