

Eine umfassende und zeitnahe Darstellung der Sakramente der Kirche

|| *Eine Einsichtnahme in die Sakramentenlehre von Anton Ziegenaus*

Von Anton Bodem, Benediktbeuern

Mit dem Erscheinen des siebten Bandes liegt nun die achtbändige »Katholische Dogmatik« vollständig vor. In diesem letzten Band, überschrieben mit: »Die Heilsgewand in der Kirche. Sakramentenlehre« (MM Verlag, Aachen 2003, 646 S.), entfaltet A. Ziegenaus in umfassender und in theologisch tief schürfender Weise die ganze Weite der sakramentalen Dimension, die ja die Sakramente und Sakramentalien im eigentlichen Sinn überschreitet, was nach diesem einleitenden Hinweis gleich noch genauer aufgezeigt werden soll, was aber auch schon ein erster globaler Überblick über die insgesamt 9 Kapitel erkennen lässt, in denen die einzelnen Aspekte, Fragestellungen und Probleme zu dem jeweiligen Stoffgebiet in fortlaufend nummerierten Paragraphen (1–27) entfaltet werden. Auch ganz aktuelle Fragestellungen werden in die Ausführungen einbezogen, womit auch schon auf die Zeitnähe des ganzen Werkes hingewiesen ist.

Es fällt sogleich auf, dass Z. die traditionelle Einteilung der Lehre von den Sakramenten in »Allgemeine Sakramentenlehre, Spezielle Sakramentenlehre und Lehre von den Sakramentalien« keineswegs einfach hinter sich lässt; ab dem 3. Kapitel hält er sich an sie; auch unübersehbar ist, wie tief und »Grund«-legend er in seinem Werk ansetzt. Das zeigen schon die beiden ersten Kapitel an. Dabei kann man die Darlegungen im zweiten Kapitel, in dem Z. die Kirche als das »Ganzsakrament« ausweist, heute durchaus erwarten; denn auf die theologische Entfaltung dieser neuen Sicht der Kirche darf eine heutige Sakramentenlehre seit dem Zweiten Vatikanum nicht mehr verzichten, will sie nicht in Kauf nehmen, in dieser Hinsicht ein Torso zu bleiben.¹

Da sich aber die Kirche der Stiftung durch Christus verdankt, richtet Z. sein Augenmerk zu allererst auf Christus, dem er die Bezeichnung »Ursakrament« vorbehält, und entfaltet die hier zum ersten Mal begehende sakramentale Dimension (Kap I).

Die weitere Darstellung der Sakramentenlehre weist dann die traditionelle Abfolge auf. Es kommt zunächst die allgemeine Sakramentenlehre (»Die Sakramente im Allgemeinen«, Kap. III), dann folgt die Darlegung der einzelnen Sakramente (Kap. IV–X); den Schluss bildet die Lehre von den Sakramentalien (Kap. XI). Der Anhang

¹ Auf die Sakramentenlehre von J. Auer (Kleine Katholische Dogmatik VI, Regensburg 1971) trifft das zu, was deswegen überrascht, weil das Werk ja nach dem Vaticanum II erschienen ist. (Lumen gentium wurde am 21. 11. 1964 verabschiedet.) Anders M. Schmaus. Er behandelt zu Anfang seiner Sakramentenlehre eigens »Die Sakramentalität der Kirche« (Der Glaube der Kirche, Bd. 5, Teil-Band 3, St. Ottilien 1982 [Zweite, wesentlich veränderte Auflage]), S. 5 ff.).

besteht aus einem umfangreichen Literaturverzeichnis, einem Personenregister und einem Sachregister. Für diesen dreigliedrigen Anhang ist zweifelsohne jeder dankbar, der sich eingehend mit dem vorliegenden umfangreichen Werk beschäftigt.

Die allgemeine Sakramentenlehre

Schon durch die Überschrift des ersten Kapitels »Jesus Christus: Das Ursakrament« zeigt Z. an, dass alle sakramentale Wirklichkeit in der Kirche im Gottmenschlichen ihre eigentliche Grundlage hat. Doch wird damit nicht verneint, dass es daneben nicht noch eine andere Ermöglichungsgrundlage für die sakramentale Dimension gibt, die sogar in gewisser Weise der eigentlichen »vorausgeht«, ohne dass damit deren Rückgebundensein an das »Ursakrament« im Geringsten in Frage gestellt wird. Schon bei der Erschaffung wurde den irdischen Wirklichkeiten auch eine »Abbildhaftigkeit« eingestiftet, so dass bereits die frühen Religionen z. B. Berge, Quellen, Bäume, Flüsse, Waschungen usw. in ihren Dienst genommen haben; erst recht kann »das christliche Verständnis der Sakramente... an dieser symbolischen Sehweise und an solchen rituellen Handlungen anknüpfen« (7). So verknüpft Z. in seinen hinführenden Darlegungen das Verständnis der Sakramente mit dem Schöpfungsverständnis, was gerade für unsere Tage, in denen ein neues Interesse an der Schöpfung erwacht ist, bedeutsam ist. Er verkennt aber nicht, wie sehr sich eine »eindimensionale Sicht« der sichtbaren Wirklichkeiten zu Beginn der Neuzeit herausgebildet hat, anerkennt aber auch, dass »dem modernen Menschen auch verschiedene wissenschaftliche Disziplinen Zugänge zum Symbolverständnis« eröffnen (9).

Die Bezeichnung Jesu als »Ursakrament« wird schließlich im zweiten Paragraphen entfaltet. Dabei wird ein ganz neuer Gesichtspunkt herausgestellt, der in den vorangehenden Ausführungen noch gar nicht zum Zuge kommen konnte und der doch für das Verständnis der Sakramente von grundlegender Bedeutung ist: »In Christus zeigt sich ... die Zusammengehörigkeit von Wort und sichtbarer Erscheinung« (15), ja er ist »als Gott und Mensch das Urbild des Sakramentalen« (16).

Die Kirche nicht nur aus fundamentaltheologischer, sondern auch aus dogmatischer Sicht darzustellen, hatte sich schon vor gut einem halben Jahrhundert eingebürgert². Seitdem sich die Kirche auf dem Zweiten Vaticanum selbst als »Sakrament« – die Selbstbezeichnung »Ganz- bzw. Ursakrament«³ verwendet das Konzil nicht – bezeichnet hat, kann eine systematische Lehre von den Sakramenten nicht mehr darauf verzichten, den theologischen Gehalt dieser Selbstdefinierung der Kir-

² Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 3,1. *Die Lehre von der Kirche* (3.–5. Aufl.), München 1958. Es ist übrigens der umfangreichste Bandes der insgesamt aus acht Einzelbänden bestehenden *Katholischen Dogmatik* von M. Schmaus.

³ Die Verbreitung der Bezeichnung der Kirche als »Ursakrament« geht vor allem auf das Werk von O. Semmelroth »*Die Kirche als Ursakrament*« (Frankfurt 1953) zurück. Daneben gibt es auch den Begriff »*Wurzelsakrament*« (so R. Schulte, in »*Mysterium Salutis*«, Bd. 4/2, 46 ff.). Z. führt in der Einleitung zu § 3 auch die Bezeichnung »*Universalsakrament*« für die Kirche an (21).

che zu entfalten. Genau dieser Aufgabe wird das Kap. II gerecht, in dessen Überschrift die Kirche als »Ganzsakrament« bezeichnet wird (21).

Obwohl die Bezeichnung Christi als »Ursakrament« (Kap. I) bereits einen ersten Hinweis auf die »Herkunft« eines jeden Sakramentes von ihm beinhaltet, muss dennoch vorausgehend zu allen sonstigen noch so wichtigen sakramententheologischen Detailfragen nicht nur die Stiftung der Kirche durch Christus aufgezeigt (§ 3.1), sondern auch entfaltet werden, welche Glaubensinhalte die Bezeichnung der Kirche als »Ganzsakrament« in sich schließt. Da kommt neutestamentlichen Bildern für die Kirche ein maßgebliches Gewicht zu. Inhaltlich ausgefaltet wird die »Bildrede vom Weinstock« (28 f.), dann sehr ausführlich die Kirche »als Leib Christi« (29–35); die Kirche »als Volk« und »als Tempel des Heiligen Geistes« (35–37). Den ganzen Abschnitt rundet der Blick auf das Vaticanum II ab. In ihm nimmt Z. zur Bewertung der beiden Bezeichnungen der Kirche als »Volk Gottes« und als »Leib Christi« Stellung. Vor und zur Zeit des Konzils gab es ja Theologen, die der Bezeichnung »Volk Gottes« einen Vorrang zuerkannten⁴. Demgegenüber betont Z. zu recht: »Eine Entgegensetzung von ›Volk Gottes‹ und ›Leib Christi‹ widerspricht (...) dem Zweiten Vaticanum« (41).

In Paragraph 4 werden dann die vier »Notae Ecclesiae« (Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität und Einheit), deren Behandlung stets ein Kernstück der fundamentaltheologischen Betrachtung der Kirche gewesen ist, speziell vom Gesichtspunkt des Ganzsakramentseins der Kirche her behandelt.

Der letzte Abschnitt des dritten Kapitels ist zwar mit »Die innere Strukturierung der Kirche« (73) überschrieben ist. Doch der Ausdruck »Strukturierung« weist hier nicht auf eine »unsichtbare« Seite der Kirche hin, wie vielleicht ihre Kennzeichnung als »innere« nahe legen könnte. Struktur meint stets ein sichtbares Merkmal an einer Wirklichkeit. Demgemäß handelt der § 5 von der auch äußerlich sicht- und wahrnehmbaren Gliederung der Kirche; »Hierarchie« und »Laien« bezeichnen die hier zunächst in Betracht kommenden beiden Pole. Aber zur inneren Struktur der Kirche gehören auch die Ordensleute; ihr »Stand« rückt mit der Unterscheidung zwischen Hierarchieträgern und Laien nicht sogleich ins Blickfeld, dennoch gehört er wesentlich zur Kirche, denn die evangelischen Räte sind »eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat« (LG 43). Deshalb hat der Ordensstand »eine eigene und unersetzliche Funktion in der Kirche, auf anderer Ebene als der Klerus und die Weltlaien«⁵.

Im Anschluss an die »Vorbemerkungen zur inneren Gliederung der Kirche« legt Z. an erster Stelle den »Petrusdienst in der Kirche« dar (75–86). Er analysiert das Zeugnis der ersten drei Evangelien sowie die Aussagen des Johannesevangeliums und stellt dann fest: »Die hervorgehobene Stellung des Petrus im Neuen Testament lässt sich keinesfalls leugnen.« (78).

⁴ Dezidiert M. D. Koster.

⁵ Komm. zu LG c. 6 von F. Wulf, LThK². Das zweite vatikanische Konzil I., Freiburg – Basel – Wien 1966, S. 303 u. rechte Spalte.

Aber durch den Ausbruch des französischen Krieges konnte das Konzil die beabsichtigte Klärung und Bestimmung des Verhältnisses zwischen Papst und Episkopat nicht mehr vornehmen. Diese Aufgabe wartete auf das Zweite Vatikanische Konzil. Wie sich das Petrusamt zum Apostelkollegium und der Papst zum Bischofskollegium verhält, legt Z. in einem eigenen Abschnitt dar (86–97). Nach einer Prüfung des biblischen Zeugnisses und nach einem Blick in die Geschichte werden die ausschlaggebenden Aussagen des Konzils vorgelegt und erläutert. Wie sehr Z. dabei den Bezug zur Kirche der Gegenwart im Auge behält, zeigen seine ausführlichen Darlegungen über die Bischofskonferenzen (95 ff.). Aber auch die ökumenische Relevanz, die in der Frage des Petrusamtes enthalten ist, wird nicht übergangen, sondern in dem den ganzen Abschnitt abrundenden Exkurs »Die Primatsfrage im ökumenischen Dialog« behandelt. Dass es hier um keine Randfrage geht, darauf weist die Feststellung hin: »Der ökumenische Dialog um das Petrusamt hat (...) die Einheit und Einzigkeit der Kirche zum Thema; sie muss theologisch mehr sein als ein Zusammenschluss von Teilkirchen.« (102)

Dem Konzil folgend, wendet sich Z. sodann dem kirchlichen Verständnis der Laien zu und legt seinen Ausführungen neben der Konstitution über die Kirche auch das Schreiben »Christifideles« von Johannes Paul II. zu Grunde. Das neue Verständnis des Laien zeigt auf, dass er »nicht am Rande der Kirche« steht; denn »durch Taufe und Firmung wird der Laie befähigt, zu seinem Teil an der ganzen Sendung des christlichen Volkes in Kirche und Welt mitzuwirken« (103 f.). Deswegen hat auch »der Glaubenssinn des Volkes bzw. der Gläubigen« verstärkt das theologische Interesse auf sich gezogen, zu dessen rechtem Verständnis Z. einen wichtigen Beitrag leistet. »Begründet wird der *sensus fidelium* durch die Taufe als Eingliederung in den Leib Christi und durch die Firmung« (107), aber er »unterscheidet sich von der Theologie darin, dass diese den Glauben der Kirche argumentativ und terminologisch klarer in seinen inneren Zusammenhängen darstellt, während der Glaubenssinn die Wahrheit des Glaubens und die systematischen Zusammenhänge in einem sicheren Instinkt erahnt, erspürt und erfährt« (108).

Nun richtet sich der Blick auf die Sakramente selbst. Da diese in manchen Aspekten übereinkommen, ist es eine altbewährte dogmatische Lehrmethode, der Behandlung der einzelnen Sakramenten eine »allgemeine Sakramentenlehre« voranzustellen, um Wiederholungen zu vermeiden. Daran hält sich auch Z. Das zeigt gleich die Überschrift von Kapitel III: »Die Sakramente im Allgemeinen« (123). Der Umfang des Kapitels weist schon darauf hin, dass alle zu klärenden Fragen in erschöpfender Weise beantwortet werden.

Der § 8 wendet sich Fragen zu, die nicht nur von theoretischer, sondern auch von sehr praktischer Bedeutung sind: Es sind die Fragen, die den Spender und Empfänger der Sakramente betreffen (152). Deswegen bedürfen sie nicht weniger der soliden theologischen Fundierung als andere. In einem ersten Schritt wird im Anschluss vor allem an Augustinus, dessen Klarstellungen die Frucht aus der Auseinandersetzung mit den Donatisten sind, die auch die päpstliche Bestätigung fanden (155), aufgezeigt, dass Christus »der Hauptspender aller Sakramente« (152) ist. Er ist der eigentliche Garant für »die objektive Wirksamkeit der Sakramente« (158), die schon

im Hochmittelalter mit dem Terminus »ex opere operato« ausgedrückt wurde. Das Konzil von Trient fügte ihn seiner Lehre von den Sakramenten ein⁶ und wies die reformatorischen Einwände zurück. Z. hält sie für »unberechtigt«, ja betont sogar: »Wenn die Formel ex opere operato noch durch ein a Christo (= von Christus) ergänzt wird, zeigt sich, dass sie einem unreformatorischen Anliegen, nämlich der Christozentrik, nahekommt« (159).

Im letzten Abschnitt von »Christusbegegnung in den Sakramenten« behandelt Z. das Verlangen nach der Taufe, dem zum Heil notwendigen Sakrament, dem »votum sacramenti« (167 ff.). Seit das Konzil von Trient die Möglichkeit der Rechtfertigung durch das Verlangen nach der Taufe ausdrücklich anerkannte, sind alle theologischen Bedenken, zu denen Joh 3,5 Anlass gab, überwunden. Nicht überflüssig geworden ist die Besinnung darauf, dass das Votum an ganz konkrete Voraussetzungen gebunden ist, die Z. zu recht herausstellt, wenngleich damit auch keine neue theologische Erkenntnis vorgetragen wird. Die persönliche Bedingung lautet: Das Sakrament darf »nicht geringgeschätzt« werden; hinsichtlich der objektiven Bedingung gilt: Es muss eine tatsächliche Notsituation vorliegen, »die den Empfang des Sakraments verhindert.« Sind beide Voraussetzungen gegeben, »erfolgt die Rettung (d.h. die Rechtfertigung) wegen des Glaubens an das Sakrament« (168). Beachtenswert sind sodann zwei andere Aspekte hinsichtlich des Votums, die Z. ebenfalls betont: Es wahrt einerseits »die Zentralität des Sakraments«, ohne dass »die Heilchancen exklusiv« an das Sakrament gebunden werden; andererseits bewahrt es »vor einer »sakramentalen Härte«, die das Heil ängstlich an den Sakramentenempfang bindet« (169).

Eine Crux ist und bleibt wohl immer die Frage nach der Einsetzung aller Sakramente durch Christus, die das Tridentinum lehrt und damit die Auffassung der Reformatoren zurückweist, die nur zwei Sakramente und ihre Einsetzung durch Christus anerkennen. Die Problematik wird dann ausführlich behandelt.

Am Schluss der allgemeinen Sakramentenlehre zeigt Z. die »Zuordnung von Wort und Sakrament« auf (179); er betrachtet sie nicht nur aus der rein theologischen Perspektive; er hat dabei auch die pastorale Praxis im Auge; das macht der Hinweis deutlich: Mit »Wort« ist hier »die Wortverkündigung, die im allgemeinen bei der Sakramentenspendung stattfindet«, gemeint.

Die Erörterung der einzelnen Sakramente

Die Darlegungen über *die Taufe* werden mit der Betonung ihrer einzigartigen Stellung im Rahmen des sakramentalen Kosmos⁴ eröffnet: Sie »ist nicht nur... das erste der Initiationssakramente, sondern die Voraussetzung für den Empfang aller Sakramente. Diese sind eine Fortführung oder eine Konkretisierung der Taufe« (192). Dann werden die maßgeblichen biblischen Zeugnisse aufgezeigt und zugleich damit

⁶ Hier wird der Ausdruck überhaupt zum ersten Mal in einem lehramtlichen Dokument verwendet (LTHK² 7, 1184).

auch das biblische Verständnis der Taufe. Anerkannt wird, dass die Taufe »zweifellos von der Taufe des Johannes beeinflusst ist« (193); aber ebenso klar wird der Unterschied zwischen beiden herausgestellt, was gerade von der Tatsache her gefordert ist, dass sich beide Taufen dem äußeren Ritus nach »kaum unterschieden« (194). Aber die christliche Taufe erfolgte, im Unterschied zur Johannestaufe, »auf den Namen des Herrn Jesus«. Später sprach man zur klareren Abgrenzung gegen die Johannestaufe von der Taufe »auf den Namen Christi« (195).

Auch der schwierigen Frage nach der Einsetzung der Taufe durch Christus – nach den »allgemeinen sakramentstheologischen Grundsätzen« (194) muss das der Fall gewesen sein – wird von Z. gründlich nachgegangen. Gegen die These, die Taufe sei erst später von der Kirche eingeführt worden, betont Z., »dass wir nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Vermutung haben, es hätte eine tauflose Anfangszeit in der Kirche gegeben« (196). Verwiesen wird auf Paulus, der bei seiner Bekehrung getauft wurde, also »drei bis fünf Jahre nach Jesu Tod«; dann fährt Z. etwas später fort: »Wenn es somit keine tauflose Anfangszeit der Kirche gegeben hat und die Annahme des Glaubens immer mit der Taufe verbunden war, darf doch gefolgert werden, dass sich die Apostel auf eine Weisung Jesu berufen konnten. Tatsächlich war es eine Überzeugung der Urkirche, einem Auftrag Jesu nachzukommen.« Aber gegen eine allzu verkürzende historische Betrachtungsweise dieser Frage »ist zu bedenken, dass die für ein Sakrament wesensnotwendige Einsetzung durch Jesus Christus (vgl. DH 1601) heute oft fälschlicherweise mit der Einsetzung durch den irdischen Jesus gleichgesetzt wird. Wenn Paulus in Röm 6 die Taufe als Miteinbezogenwerden in den Tod und Auferstehung Jesu Christi lehrt, wäre ein solches Verständnis für die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu für die Jünger kaum nachvollziehbar gewesen« (196 f.).

Die folgenden Darlegungen zeigen, wie in der nachfolgenden Zeit »die trinitarische Prägung tiefer durchdacht« (201 f.) wurde. Ihr Einfluss kam dann auch in der Taufpraxis zum Ausdruck durch die »dreimalige Befragung mit einem jeweiligen Bekenntnis zu einer Person der Trinität und ein dreimaliges Untertauchen« (202 f.). Die vielschichtige Wirkung der Taufe hat besonders Tertullian herausgestellt: »Abwaschung des Todes, ewiges Leben, Heiligung, Wegnahme von Schuld und Strafe..., Wiederherstellung der ursprünglichen Gottähnlichkeit, Frieden, Nachlassung der Sünden und Mitteilung des Heiligen Geistes«. Stellvertretend für die mittelalterliche Theologie kommt Thomas v. A. zu Wort; er unterstreicht eigens die Befreiung von allen Sündenstrafen, lehrt die Befreiung von der Erbsünde und betont den Fortbestand der Begierlichkeit; sie wird aber durch die Taufe »geschwächt« (203). Daraus zog dann Luther aufgrund seiner Identifizierung der Erbsünde mit der Begierlichkeit den Fehlschluss, dass die Sünde durch die Taufe nicht wirklich getilgt werde, was dann vom Konzil in Trient zurückwiesen wurde (204).

Z. kommt u.a. ausführlich auf die Kleinkindertaufe zu sprechen. Im vergangenen Jahrhundert »hat vor allem K. Barth die Kindertaufe einer scharfen Kritik unterzogen« (213) und eine neuerliche Diskussion über sie ausgelöst, die auch vor dem »katholischen Raum« nicht Halt machte (214). Dazu nimmt Z. eingehend Stellung. »Die erste Frage richtet sich an das Neue Testament: Kennt es die Taufe von Säuglingen?«

(215). Beide Aussagen, das Neue Testament kenne die Kindertaufe nicht, oder es kenne sie, lassen sich nicht befriedigend verifizieren, obwohl einiges zugunsten der Kindertaufe zu sprechen scheint« (218).

Wichtig zu beachten ist sodann, dass die Kindertaufe »in einem inneren Konnex mit der Erbsündelehre« steht (218); damit stellt sich »das Problem des Heils der nichtgetauft sterbenden Kinder« (219). Z. zeigt den beachtlichen Wandel auf, der sich hier vollzogen hat: von der pessimistischen Ansicht, die Augustinus vertrat, hin zu Aussagen der heutigen Kirche; die neue Sicht ist besonders greifbar im »Katechismus der katholischen Kirche«. Da heißt es zwar zunächst, dass »die Kirche sie (die ungetauft verstorbenen Kinder) nur der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen kann«; aber dann wird sogleich hinzugefügt: »Das große Erbarmen Gottes, der will, dass alle Menschen gerettet werden, und die zärtliche Liebe Jesu zu den Kindern... berechtigen uns zu der Hoffnung, dass es für die ohne Taufe gestorbenen Kinder einen Heilsweg gibt« (Nr. 261). Zwei unterschiedliche Reaktionen können sich daraus ergeben, eine negative und eine positive; die negative ist – : man »könnte die Notwendigkeit der Taufe eines Kindes für nicht mehr so drängend halten«; die positive Wirkung: es könnte »eine ängstliche Einstellung überwunden werden«, wodurch dann allerdings ein anderes fragliches Verhalten begünstigt wird: mit der Taufe zu warten, bis das »Kind« sich selbst dafür entscheiden kann. Auf diese Haltung antwortet Z. mit dem Hinweis auf die im neuen Kodex des Kirchenrechts eigens angesprochene elterliche Pflicht, »das Kind ›innerhalb der ersten Wochen‹ (was nicht strikt auszulegen ist) taufen zu lassen« (222).⁷

Nun sind Hinweise auf das Recht, erst recht auf das kirchliche, nicht allzu zugkräftig; da ist der Hinweis von Z. auf die »Universalität der Heilstat Christi« ungemessen besser: Wer diese »bedenkt, wird die Eintauchung auch des Kleinkindes in Jesus Christus verstehen und über die Tilgung der Erbsünde hinaus das Geschenk der überfließenden Gnade des zweiten Adam für das Kind wünschen«. Nicht die Ablehnung der Kindertaufe, sondern das Eintreten und Festhalten an ihr liegt »im wohlverstandenen ›Interesse‹ des Kindes« selbst (ebd.).

Der Eindruck dränge sich auf, bemerkt Z. zu Anfang seiner Darlegungen, »die Theologie der Firmung sei heute völlig unproblematisch«, denn erörtert werden Fragen »zunächst praktischer Art«. Dem kann er nicht ungeteilt zustimmen; denn dem, der näher zusieht, »wird bewusst, dass hinter diesen praktischen Fragen lehrhafte dogmatische Momente stehen« (227). Die Existenz eines eigenständigen Firmsakraments wurde schon in der Vergangenheit u. zw. nicht nur von den Reformatoren, sondern auch von ihren »Vorläufern«, den Waldensern bestritten, und in der Gegenwart wird sie mit Berufung auf den biblischen Befund in Frage gestellt. In seiner Untersuchung konzentriert sich Z. keineswegs nur auf die Analyse der beiden Stellen in der Apg, nämlich 8,14 ff. und 19,4 ff., die seit je als die klassischen biblischen Beweisstellen für die Firmung galten, sondern seine Ausführungen umfassen auch Aussagen im Markus- und Johannesevangelium, weitere Aussagen in der Apostelgeschichte, solche von Paulus sowie im Hebräerbrief, womit keineswegs das Gewicht

⁷ Diese Weisung ist in erster Linie ein Ausdruck der Heilssorge der Kirche.

der beiden klassischen Stellen nivelliert wird. Z. anerkennt zum einen: »Dem Neuen Testament zufolge scheinen Taufe und Geistempfang einmal zusammenzufallen, andermal zwei getrennte Riten zu sein.« Zum anderen unterstreicht er: »Die klare Unterscheidung von Taufe und Geistempfang/Firmung findet sich in der Apostelgeschichte. Am aufschlussreichsten ist die Samaria-Perikope (Apg 8,14–19)« (228).

Mit dem bloßen Nachweis, dass es das Sakrament der Firmung gibt, sind noch keineswegs alle Fragen beantwortet. Genauso notwendig und unerlässlich ist ein Aufweis, der überzeugt, in welcher Weise die Firmung auf Christus zurückgeht, eine Frage, die bereits »von den scholastischen Theologen diskutiert« wurde. Die großen Theologen der Hochscholastik wie Thomas v. A. und Bonaventura waren sich der Problematik in dieser Frage durchaus bewusst; ihre Antworten waren zurückhaltend, wie die von Z. angeführten Zitate zeigen. Kurz und eindeutig wird von Z. die entscheidende Schwierigkeit hinsichtlich einer unmittelbaren Einsetzung durch Christus beim Namen genannt: »das Fehlen eines entsprechenden Wortes Christi«; hinzu kommt »das Problem der konkreten Gestalt« (237). In Anbetracht dieser Schwierigkeiten und nach gründlicher Abwägung des biblischen Zeugnisses kommt Z. zu der Überzeugung: »Die Einsetzung der Firmung also geschah implizit bei der Taufe Jesu als einem typologischen Ereignis für alle Christen und wurde nach Ostern allmählich expliziert, als an der Taufe in Analogie zur Taufe Jesu (als Typos) das pneumatische Moment, das Geistereignis als eigenes, an der Auferstehung eigens zu betonendes Moment ... erfasst wurde.« (238 f.)

Dann werden die Fragen nach den Wirkungen der Firmung, dem Spender, dem Empfänger und dem Firmalter geklärt.

Keinen Leser wird es überraschen, dass die Entfaltung des Geheimnisses der *Eucharistie* den breitesten Raum im ganzen Werk einnimmt. Diese Tatsache bedingt der Gegenstand, die Eucharistie, selbst. Das zeigt schon die Überschrift an: »Die Eucharistie: Quelle und Höhepunkt«⁸; diese Aussage wird im ersten Satz des Abschnitts noch ausgeweitet: »Die Eucharistie ist Höhepunkt, Mitte, Aufgipfelung und Fülle« (257). Der erste Abschnitt stellt der Darstellungsart nach eher eine vorerst »globale« Beschreibung der Eucharistie dar: Ihre »geheimnisvolle Tiefe« sollen Väter-, Theologen- und sogar zwei Dichterzitate (P. Claudel, Luis de Leon [†1591]) aufzeigen. Der zweite Abschnitt: »Die Vollendung aller Opfer im Tod Christi« (259 ff.) schreitet von einer Definierung von Opfer fort zu einem Blick auf die antike Opferpraxis, die alttestamentliche Opferkritik bis zu den neuen Akzentsetzungen im Neuen Testament; da wird die Liebe »in die Mitte gestellt« (264), und die »geistigen Opfer« (1 Petr 2,5) werden betont (265).

Der letzte Schritt betrachtet die Eucharistie »unter der Perspektive des endzeitlichen Mahles« (267). War der jüdischen Mahlfeier die »Erinnerung an eine Heilstat Gottes und die Vorwegnahme künftigen Heils« eigen, so gilt für die Eucharistie: In ihr »wird unter wirklichkeitserfüllten Zeichen das Mahl Jesu mit seinen Jüngern vergegenwärtigt und das eschatologische Heil vorweggenommen« (268 f.).

⁸ Der Ausdruck »Quelle und Höhepunkt«, der im zitierten Konzilsdekret (PO 5) vorkommt, ist dort auf die »Evangelisation« bezogen.

Auf diese Hinführung folgt nun die detaillierte Untersuchung der Einzelaspekte und ihre Analyse. Ausgangspunkt, weil auch Grundlage, ist das neutestamentliche Zeugnis, und da wiederum an erster Stelle die synoptischen Einsetzungserichte sowie das Zeugnis im ersten Korintherbrief; ihre Zusammenschau und den Vergleich miteinander erleichtert eine eingefügte Synopse. Dadurch lässt sich zum einen »Übereinstimmung im Wesentlichen und in vielen Einzelheiten« leichter erkennen, zum anderen heben sich nun die Unterschiede zwischen dem petrinischen und dem paulinischen Überlieferungsstrang von einander deutlicher ab, womit zugleich das Erfassen ihres Gehalts erleichtert wird. An diese Analyse schließt sich die Ermittlung des Inhalts der für die Eucharistielehre wichtigen Brotrede in Joh 6 an (275 ff.), und zum Schluss werden noch weitere »zerstreute Aussagen zur Eucharistie« (281 ff.) angeführt und untersucht (Joh 19,34–36; 1 Kor 10,14–33 und 11,17–33).

»Abschließend« (so Z. selbst) wendet er sich der »Thematik Eucharistie – Sonntag – Gemeinde« (285) zu; weil aber, was er ausdrücklich betont, »das Neue Testament noch keine eindeutigen Linien erkennen lässt«, berücksichtigt er »noch einige Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts«. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Frage, ob am Sonntag die Eucharistie gefeiert wurde.

Nach der Sichtung der »Vielfalt von Angaben« lautet das zusammenfassende Ergebnis: »1) Im Neuen Testament und in der unmittelbar folgenden Literatur finden sich Ausdrücke, die ... bereits mehr oder weniger als feststehende Termini betrachtet werden dürfen, wie Danksagung (Eucharistie), Lobpreis (eulogia), Herrenmahl, Tisch des Herrn, erster Tag (Sonntag), am selben Ort, Zusammen(syn-)kommen. 2) Der ‚Herrentag‘ (Sonntag) birgt die reiche, heilsgeschichtliche Symbolik des ersten, dritten und achten Tages. Schon für die ersten Jahrzehnte nach den Heilsereignissen in Jerusalem lässt sich das Besondere dieses Tages nachweisen ... 3) Neben den kleinen Versammlungen (wie Mt 18,20) ... kannte die Kirche auch die Vollversammlung der Gemeinde.« (288). 4) Dass bei dieser Vollversammlung »immer auch die Eucharistie« gefeiert wurde, dafür sprächen »beträchtliche Gründe«, eine völlige Klarheit lasse sich aber nicht erreichen (289). »5) Diese Vollversammlung, die nicht ohne Eucharistie stattgefunden haben dürfte, wurde am ersten Tag gefeiert. Von einer Eucharistiefeyer an anderen Tag wissen wir für die Anfangszeit nichts« (290).

Es werden dann die bleibenden Grundlagen gesichtet und die Spannung in der Geschichte zwischen symbolischem und realistischem Verständnis der Gegenwart Christi, dann die Klärung des Konzils von Trient geschildert. Ebenso wird die Bedeutung des Opfercharakters der Eucharistie herausgestellt, dazu noch weitere Themen wie die Dauer der Gegenwart Christi, Versuche der Neuinterpretation, priesterlose Gottesdienste, Kommunion und Sündenvergebung und der Zusammenhang von Eucharistie und Kirche.

Dann wird das Bußsakrament behandelt. Grund für seinen Niedergang sei das mangelnde Sündenbewusstsein. Die geschichtliche Entwicklung von der alten Exkommunikationsbuße bis zur Beichte und die Möglichkeit bzw. die Grenzen der Generalabsolution werden dann ausführlich behandelt. Auf die Vielfalt der einzelnen Themen kann hier nicht eingegangen werden.

Beim Sakrament der Krankensalbung vertritt Vf. im Sinn des Zweiten Vatikanums die mittlere Linie zwischen dem Sterbesakrament und dem Missbrauch einer

Massenspendung für alle alten Menschen. Beachtenswert ist die Position des Vf.s zur Spenderfrage: Die vielfältigen Örliten der alten Kirche im Westen können nicht als Sakrament verstanden werden, da der Jakobusbrief, ohne den es wohl kein Sakrament der Krankensalbung geben würde, bis zum 4. Jahrhundert im Abendland unbekannt war. Erst nach dem Bekanntwerden des Briefes setzte die Spenderdiskussion ein. Die Festsetzung, dass der Priester der ausschließliche Spender der Krankensalbung ist, hängt also eng zusammen mit der Anerkennung des Jakobusbriefes, der 5,14 auf die Amtsträger verweist. Die Ausführungen über den Empfänger, über die jedes magische Verständnis überwindende Wirkweise des Sakraments sind sehr lebensnah und schaffen einen inneren Zugang zum Sakrament.

Die Darlegungen über Weihesakrament beginnen mit einem Blick auf die konkrete Situation der Priester; sie kamen »in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts in eine Identitätskrise, von der sie sich nicht mehr ganz erholt haben.« Ebenfalls zutreffend ist sicher auch die Meinung, dass der tiefere Grund für diese Situation nicht nur »eine Zölibatskrise« ist – das ist sicher auch der Fall, was in gewisser Weise die zahllosen Laisierungen erklärt, auf die Z. ebenfalls hinweist –, sondern es »steckt wohl eine Glaubenskrise« dahinter. (463) Dass sie auch von theologischer – u. zw. katholischer – Seite wenigstens mitausgelöst wurde, dafür sprechen die zahlreichen Autoren und deren Äußerungen, die Z. zitiert. Er zeigt auch, wie hier exegetische Auffassungen ein besonderes Gewicht entfaltet haben; aber auch der Einfluss des »neuzeitlichen Funktionalismus« darf hier nicht unterschätzt werden, denn dieser »versteht sich als Überwindung der ontologischen Betrachtungsweise. Fragt diese nach dem Wesen einer Sache, nach ihrem An-sich, so geht es dem Funktionalismus pragmatisch vor allem um das Wofür und Wozu, um Nützlichkeit innerhalb eines Sozialsystems; ändert sich die Interessenlage, verliert eine Person ihre Bedeutung und muss ausgewechselt werden« (467).

Damit ist schon die Dringlichkeit angezeigt, dass der Nachweis dafür, dass das Grundgelegtsein des Amtes von der Schrift bezeugt wird, unter Beachtung der Ergebnisse der neuzeitlichen exegetischen Forschung zu geschehen hat, eine Aufgabe, die Z. auf den Seiten 469–484 leistet.

Seine ersten systematischen Überlegungen zum Priestertum stellt Z. unter das Stichwort »Vergegenwärtigung Christi, des Hauptes« (500). Dadurch hebt es sich vom allgemeinen Priestertum aller Getauften ab, und es wird deswegen vom Konzil »das hierarchische Priestertum« genannt (LG 10); nachdrücklich wird betont, dass die Priester »in der Person des Hauptes Christus« handeln (PO 2). Im Anschluss an diese Konzilsaussagen stellt Z. einen weiteren, ganz wichtigen Aspekt heraus: »Der Priester ... vertritt aber nicht nur Christus, das Haupt, sondern auch die Kirche; er handelt nicht nur in persona Christi, sondern ebenso in personae ecclesiae« (504). »Ausführlich« handelt Z. vom Diakonat, hat doch das Zweite Vaticanum das »ständige Diakonat« wieder neu belebt und eingeführt. Nur für die angehenden Priester ist der Diakonat weiterhin Durchgangsstufe zum Priestertum. Hinsichtlich der Bischofsweihe lehrt das letzte Konzil, dass durch sie »die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird« (LG 21); dass der Bischof dabei auch den »character episcopalis« empfängt, »kann – so die Auffassung von Z. – als gesichert gelten« (511).

Auf die Debatte um die Möglichkeit der Weihe von Frauen geht er ausführlich ein. Den Argumenten der Befürworter der Weihe von Frauen werden die lehramtlichen Aussagen entgegen gestellt, in denen sie abgelehnt wird. Selbst der »geraffte Überblick« über die Argumente zugunsten des Frauenpriestertums, den Z. bringt, zeigt nach ihm »die Fragwürdigkeit gängiger Argumentationen« auf; zum Schluss weist er darauf hin: »Letztlich bleibt aber noch zu bedenken, dass kein Dogma rein aus dem Befund der Schrift oder der Praxis der Tradition begründet werden kann, sondern noch der Prüfung und Entscheidung des Lehramts bedarf« (528). Dieses Urteil zeigt bereits an, wie wichtig und nötig die Bestimmung der »theologische(n) Qualifikation des Apostolischen Schreibens *Ordinatio Sacerdotalis* und des *Responsum*« ist. Schließlich wird noch die Möglichkeit des sakramentalen Diakonats der Frau behandelt.

Bei der Darstellung des Ehesakraments werden zunächst die Gründe für die Säkularisierung erörtert. Die Sakramentalität widerspricht jeder Leibfeindlichkeit: Das schöpfungstheologische: »Es war sehr gut« schließt auch die Zweigeschlechtlichkeit ein. Was das Schriftzeugnis betrifft, fällt schon die Erklärung des Verhältnisses Jahwe zu Israel unter dem Bild der Ehe besonders ins Gewicht. Dieser Bund wird im Neuen Testament vertieft. Ausführlich werden die Unauflöslichkeit und die sog. Unzuchtsklauseln besprochen. Das Verhalten der Kirche im Kampf für die Unauflöslichkeit der Ehe im Verlauf der Jahrhunderte wird geschildert. Dann werden die verschiedenen Aspekte (Spenderfrage, Gnade des Sakraments, Hüter der Ehe, »Probe-ehe«, Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten) dargestellt bzw. diskutiert – das letzte Kapitel gilt den Sakramentalien.

Zusammenfassende Wertung:

Das Werk von Anton Ziegenaus bietet in klarer Form die gesamte umfangreiche Lehre von den Sakramenten und entfaltet sie bis hinein in ihre vielfältigen Aspekte. Deswegen sind die Ausführungen im Kleindruck genauso beachtenswert und aufschlussreich wie der jeweilige großgedruckte Haupttext. Umfangreich ist das dogmengeschichtliche Material, das zu allen Einzelpunkten geboten wird und auf das nur sporadisch hingewiesen werden konnte.

Nochmals zu betonen ist, dass das Werk eine ganze Ekklesiologie enthält. Dadurch wird besonders deutlich, wie sehr die Sakramente eine Ausfaltung eines innersten Wesenszuges der Kirche selbst sind. Zugleich kommen auch Gliederungen der Kirche zur Sprache: z.B. der Ordensstand und die Laien, deren Darlegung üblicherweise in einer Dogmatik kaum vermutet und noch weniger erwartet wird.

Alle Gesichtspunkte, Fragen und Probleme werden in einer klaren Sprache ausgebreitet, bar jeder Überfrachtung mit Fachtermini und solchen Details, zu denen dann nur noch der Fachtheologe einen Zugang fände. Damit bietet sich das Werk von selbst einem weiten Leserkreis an, wird es zu einer wertvollen Handreichung auch für alle, die, ohne ein Theologiestudium an einer Universität absolviert zu haben, in kirchlichen und pastoralen Diensten stehen. Das gilt aber auch im Hinblick auf die Gläubigen allgemein. Alle dürften die zahlreichen Bezugnahmen auf Gegenwartsprobleme und die konkreten Ratschläge begrüßen.