

Die Sakramente als Konkretion der Heilsgeschichte

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

Die Sakramente der Kirche sind keine einzelnen Willkürhandlungen. Sie stehen im Zusammenhang der von Gott eröffneten Heilsgeschichte. Die Vernachlässigung der dogmatischen Sakramententheologie in den neuen Studienplänen könnte ein negativer Stimulus sein, um heute über die Bedeutung und Einordnung der Sakramentalität des katholischen Christentums vermehrt nachzudenken und sich um eine Kontextualisierung der Sakramente zu bemühen. Dieser Beitrag ist ein Versuch, die Sakramente der Kirche als Verdichtung des Heilshandelns Gottes auf den konkreten Menschen hin zu begreifen. Dabei liegt das besondere Augenmerk auf der Frage, warum die Geschichte Gottes mit dem Menschen nach seiner Erschaffung, dem Sündenfall und der gnadenhaften Heimholung in die Gemeinschaft mit Gott in sinnenfällige Zeichenhandlungen mündet. Nach einer anfänglichen Klärung des mit dem Begriff Heilsgeschichte Gemeinten und der Verankerung der Heilsgeschichte in der Trinität soll der christologische Aspekt erörtert werden. Dabei geht es vor allem um die Vergegenwärtigung des Christus-Mysteriums in den Sakramenten. Danach möchte ich auch auf den anthropologischen Aspekt eingehen und in diesem Zusammenhang die Relevanz des Leiblichen für die menschlichen Grundvollzüge herausstellen. Es geht darum, wieso rituelle Zeichenhandlungen für unsere Beziehung zum Anderen und auch zu Gott unverzichtbar sind. In sakramententheologischer Hinsicht soll die relative Notwendigkeit der Sakramente und die Heilsgewandtheit Christi in der Kirche Thema sein. Den Schluss bilden einige Punkte über die Krise des Sakramentalen im heutigen Bewusstsein, um daran einige Desiderate zu knüpfen, die auf eine Verlebendigung der sakramentalen Glaubenspraxis zielen.

I. Heilsgeschichte

1. Begriffliche Klärung von »Heilsgeschichte«

Was die Sakramente sind, kann man nicht verstehen, wenn man nicht die heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung Gottes bedenkt. Von Heilsgeschichte lässt sich nur reden, wenn der Sinn der Geschichte, den Gott mit der Menschheit intendiert, in der Geschichte bereits offenbar geworden ist. Dies ist nach unserem Glauben in Jesus Christus geschehen. Durch ihn wurde das Verhältnis jedes Menschen zu Gott verändert. Darum ist der christliche Glaube auch eine universale Größe, so wie die Selbstoffenbarung Gottes an den Menschen eine universale Tragweite besitzt. Um dies zu verstehen, muss man die neutestamentliche Grundüberzeugung revitalisieren, dass Christus nicht nur der historische Jesus, sondern zugleich der universale und deshalb kosmische Christus ist.

Wenn wir Heilsgeschichte sagen, meinen wir, dass das Gott-Welt-Verhältnis in der Erwählung Israels und der Kirche konkret wird und dass das Heil des Menschen

in einer geschichtlichen Vermittlung erfahrbar wird. Das spezifisch christliche Verhältnis von Gott und Mensch ist als ein sakramentales zu charakterisieren, wie sich im Verlauf dieses Beitrags noch herausstellen soll. Was ist aber der Inhalt des Heils, das in den Einzelmysterien oder Sakramenten der Kirche dem Menschen geschenkt wird? Es ist der durch die Sünde unterbrochene, ja geradezu zerstörte Prozess der Wiederaufnahme des Menschen in die Fülle des dreifaltigen göttlichen Lebens. Der göttliche Plan besteht in einer herrlicheren Wiederherstellung der Menschheit und des Kosmos zu einem Heiligtum Gottes und zu seinem Reich, in dem Er »alles in allem« sein wird (1 Kor 15,28).

Gott will das Heil des Menschen, das in der eschatologischen Gottesherrschaft verwirklicht werden soll. Er bindet sein Handeln zum Heil des Menschen an geschaffene Zeichenhandlungen. In den Sakramenten passt Gott sein Heilswirken den leiblichen, geschichtlichen und sozialen Daseinsbedingungen des Menschen an. Die Urstünde hat die Natur des Menschen verletzt. Dieser neigt daher zu einer idealistischen Spiritualisierung und Entweltlichung des Glaubens oder auch zu einer Vereinnahmung göttlicher Kraft in magischen Ritualen. Wenn Gott dem Menschen gerade im sinnlichen Zeichen begegnet, so soll der Mensch auf seine endliche Natur hingewiesen werden, die zum Medium der personhaften Begegnung mit Gott wird, auch wenn sie selbst der Heilung bedarf.

Für das Verständnis der christlichen Sakramente ist von besonderem Gewicht, dass das seit Ewigkeit in Gott existierende Geheimnis des Heils, sein Ratschluß zum Heil der Menschheit, in der Zeit und Geschichte verwirklicht wurde. Es wurde in einem die ganze Geschichte umfassenden Weg enthüllt. Auf diesem Weg wurden Zeichen und Geschehnisse, Versprechensworte und Taten, zu Mitteln der Offenbarung des Heils. Sie konnten als Vorhinweis auf das Geheimnis Christi und der Sakramente dienen.

2. Alter Bund: Israel als sakramentales Zeichen

Die Hl. Schrift erzählt von der Erschaffung des Menschen und seiner Erwählung, in die heilbringende Nähe Gottes zu treten und Gott ganz zu gehören. Nach der Trennung von Gott durch den Ungehorsam der Sünde begibt sich Gott auf die Suche nach dem verlorenen Menschen und bietet ihm eine sich steigernde Nähe an, die im Heilszeichen des Bundes konkret wird. Im AT begegnet uns die Gestalt des Abrahambundes mit seinen Verheißungen an den Urvater Israels und in der des Sinaibundes, der mit der Besprengung des Blutes besiegelt wird.

Ex 24,4–8. Blutritus am Sinai: *»Nun schrieb Mose alle Worte Jahwes nieder. ... In der Frühe des nächsten Morgens errichtete er einen Altar [...]. Darauf nahm Mose die Hälfte des Blutes und goß es in Operschalen, die andere Hälfte des Blutes sprengte er an den Altar. Dann nahm er das Bundesbuch und las es dem Volke vor. Sie aber erklärten: »Alles, was Jahwe gesprochen hat, wollen wir tun und befolgen!« Hierauf nahm Mose das Blut und sprengte es gegen das Volk und sprach: »Das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch auf Grund aller dieser Bedingungen geschlossen hat.«* Gott begibt sich in eine geheimnisvolle Blutsverwandtschaft mit uns Menschen.

Bei Jer 31,31–34 heißt es: »*Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn – , an denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. [...] ich lege mein Gesetz in sei hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein [...] ich verzeihe ihnen die Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr.*« An die Stelle des gebrochenen Bundes vom Sinai wird Gott einen neuen Bund setzen, der, weil er dem Menschen ins Herz geschrieben sein wird, nicht mehr gebrochen werden kann.

Über dem Bund mit Abraham steht die Verheißung: »In dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet sein« (Gen 12,3). Also hier sieht man: Nach der Erzählung von den Völkern, der zerbrochenen Schöpfungseinheit der Menschen wird von Gen 12 an ein einzelner Mensch der Stammvater mit seiner Familie und das daraus entstammende Volk in den Mittelpunkt der zu erzählenden Geschichte gestellt. Die partikuläre Erwählungsgeschichte dieses einen Volkes steht von Anfang an in Beziehung zu ihrem Ziel, zu dem Jahwe letztendlich alle Völker hinführen will. Israel vermittelt das Heil für alle Völker. Und als Medium des Heils, das zu allen gelangen soll, hat es eine sakramentale Funktion.¹

Im Urchristentum sah man in den alttestamentlichen Heilszeichen auch Vorausbedeutungen der Sakramente des Neuen Bundes. Diese Sicht der heiligen Zeichen des Alten Bundes führte dazu, den alttestamentlichen Kult als von Vorbedeutungen auf den Dienst des neuen Gottesvolkes erfüllt zu sehen. Die Kirchenväter betrachteten in ihrer auf den typischen Sinn dringenden Exegese des AT das Bundeszelt, die heilige Lade, den Tempel, die Opferriten und das Priestertum als unvollkommene Hinweise auf die Verwirklichungen des Heiles und seine Zeichen im Neuen Bund. Die ganze Geschichte vor Christus wird dann zu einem *signum prognosticum* Christi, zu einem auf Christus vorausdeutenden Zeichen. Alttestamentliche Ereignisse waren Typoi dessen, was sich zunächst in Christus, gegenwärtig in der Kirche und ihren Sakramenten vollzieht.² Mannigfaltig sind die religiösen Grundvorstellungen, die aus der Sicht des NT als der »Zeit der Erfüllung« (Mt 5,17; Gal 4,4; Dan 7,22; Mk 1,15) zum Grund für die messianische Deutung alttestamentlicher Aussagen werden. Die Geschichte des AT ist besitzt eine Vorausbedeutung für das Christusmysterium. Der Alte Bund galt so als eine Vorverwirklichung des Mysteriums Christi. Für Augustinus blieb bei allem Wandel der Sakramente im Übergang vom Alten zum Neuen Testament die Kraft des Mittlers unwandelbar. Es wandelten sich die Zeichen, nicht aber der Glaube.³

¹ Vgl. K.-H. Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg²2012, 91ff.

² Vgl. J. Daniélou, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950.

³ Augustinus, Ep. 157, 3, 14 (PL 33, 680): »Haec ergo fides etiam antiquorum iustorum fuit. Unde et Apostolus dicit: *Habentes autem eundem spiritum fidei, propter quod scriptum est, Credidi propter quod locutus sum; et nos credimus, propter quod et loquimur* [2 Cor 4,13] non diceret, *eundem spiritum fidei*, nisi admonens etiam antiquos iustos habuisse ipsum spiritum fidei, hoc est incarnationis Christi. Sed quia illis futura praenuntiabatur, quae iam facta nobis annuntiat; et tempore Veteris Testamenti velabatur, quae tempore Novi Testamenti revelatur; ideo eius Sacramenta variata sunt, ut alia essent in Veteri Testamento, alia in Novo; cum fides ipsa varia non sit, sed una sit.«

Dieses sakramentale Verständnis des Alten Bundes führte später im theologischen Denken dazu, das heilsgeschichtlich ausgefaltete *mysterion* / *sacramentum* in seinen ganzen Nuancen zu sehen: Die Zeit vor Christus wurde als vorbereitendes Sakrament erkannt, die Zeit Jesu selbst als das vollendete Sakrament, die Phase nach Christus als die Zeit der kirchlichen Sakramente.

3. Höhepunkt im Christus-Ereignis

In der neutestamentlichen Gottesoffenbarung kommt die alttestamentliche zur Erfüllung. Hier ist es Gott selbst, der »die Bühne der Welt« betritt. Er tut dies in Jesus Christus, seinem Sohn.

»Vielmals und auf mancherlei Art hatte Gott von alters her zu den Vätern gesprochen durch die Propheten. In der Endzeit dieser Tage hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt, durch den er auch die Welten geschaffen hat. Er, der der Abglanz seiner Herrlichkeit und Ausprägung seines Wesens ist, der auch das All trägt durch sein machtvolles Wort, hat Reinigung von den Sünden vollbracht und sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt [...]« (Hebr 1,1–3)

Der zentrale Satz, die gleichsam Formulierung mit dem stärksten theologischen Charakter, die dieses endzeitliche Sprechen Gottes »durch den Sohn« ausdrückt, findet sich im Prolog des Johannesevangeliums, Joh 1,14: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*. Im Anschluß an die lateinische Ausdrucksweise (*verbum-caro-factum*) nennt die Theologie das Geschehnis, das Gottes Sohn Mensch wurde, um unser Heil zu wirken »Inkarnation«, d. h. »Fleisch- oder Menschwerdung«⁴. Und wenn die Theologie von Jesus Christus unter der Hinsicht spricht, dass er der menschengewordene Gott ist, so nennt sie ihn »Verbum-Caro«, den »inkarnierten Logos« oder einfach das »fleischgewordene Wort«.

Die Formulierung greift auf, was schon im Leben des geschichtlichen Jesus, der in den Tod gegangen ist und auferweckt wurde, Wirklichkeit wurde. Das Wirken Jesu ist mit seinem Tod nicht vorbei. Bei anderen gibt es höchstens eine Wirkungsgeschichte der Person durch ihre Ideen. Von Jesus hingegen behauptet die junge Kirche nicht nur eine Wirkungsgeschichte seines Anliegens und seiner Impulse auf die Zeitgenossen. Sondern dank seiner Auferstehung wirkt er als er selbst weiter so dass die Evangelien die Geschichte eines aktuell wirkenden Subjektes erzählen. Und das Ergebnis dieses Wirkens ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche. Die Jünger begründen ihren Glauben mit dem von Gott gewirkten Ereignis, in dem sich Gott mit Jesus identifiziert, ja mehr noch, als den eschatologischen Heilsbringer proklamiert hat. Gott hat mit der Auferweckung den Anspruch Jesu bestätigt, die Gottes-herrschaft in der Welt zu realisieren.

Der Gott der Verheißungen an Abraham und der Gott des Bundes mit Israel kann von nun an nur noch als der Gott erkannt und geglaubt werden, »der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat« (Röm 4,24). In diesem Handeln hat sich uns Gott erschlossen in der Relation zu Jesus als »seinem Sohn«. Wir haben es zu tun mit

⁴ KKK 461ff.

der Selbstoffenbarung Gottes als Vater in der Menschheit seines Sohnes. Von der historischen Gestalt Jesu von Nazareth und seinem Anspruch, die definitive Heilungsvermittlung des Menschen zu Gott zu sein, kann man nicht mehr anders sprechen als durch die Vermittlung von Zeugen, die das Osterereignis beglaubigen. Darin hat Gott seine wirkliche Identität mit Jesus geoffenbart und uns die Möglichkeit geschenkt, an der Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist teilzuhaben.

Das Reich Gottes, das Jesus verkündet hat, ist er selbst. Darum hat man von der *Autobasileia* gesprochen. An vielen Punkten seines Lebens zeigt sich eine Offenbarungseinheit mit dem Vater im Heiligen Geist. Diese ist ein Schlüssel zum Verständnis von Inhalt und Wirklichwerden der Basileia-Botschaft. Der Jubelruf, der schon der Logionquelle entnommen ist, zeigt dies:

»In dieser Stunde rief Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt, voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen.

Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand weiß, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.« (Lk 10,21–22)

Das Logion zeigt eine unvergleichliche Einheit zwischen Jesus als Sohn und Gott als seinem Vater. Jesus ist nicht nur der bloße Botschafter und Überbringer einer von ihm selbst verschiedenen Sache. In seiner Person und in seiner ganzen menschlichen Existenz kommt die *Basileia* zu uns. Darum ist er die unmittelbare Einheit von Gehalt und Vermittlung des Reiches Gottes.

Das NT zeigt, dass der Heilsplan Gottes zusammengefasst, konkretisiert und erfüllt ist in Jesus Christus selbst. Jesus Christus ist nicht nur der endgültige und vollkommene Offenbarer des göttlichen Ratschlusses, sondern auch der eigentliche Inhalt des ewigen Ratschlusses Gottes. Er ist das Wesen von dem, was man das *mysterion* genannt hat. Er ist sein Inhalt. Versteht man diesen Ratschluss, den man griechisch *mysterion*, lateinisch aber *sacramentum* genannt hat, als zum Wesenselement der später so genannten Sakramente, so erfasst man bereits an dieser Stelle die innere Beziehung zwischen Christus und den Sakramenten der Kirche.

4. Trinität als Grund göttlicher Selbstmitteilung

Dass Gott sich nach außen, in die materielle Schöpfung und zu den geistbegabten Geschöpfen hin gnadenhaft mitteilen kann, hat seine Voraussetzung und seinen Wurzelgrund im Geheimnis des innergöttlichen Lebens. Wurzel der Gnadenordnung und damit der Heilsgeschichte ist dieses Geheimnis deshalb, weil es nach innen, auf Gott selber zu, das Geheimnis göttlicher Selbstmitteilung ist. Die göttliche Vollkommenheit ist nicht die des starren unendlichen Seins, sondern eine unendlich mitteilende und mitgeteilte. Gott ist in der überschwänglichen Fülle seines Lebens ein Geheimnis der Mitteilung, nach innen mitgeteilte Unendlichkeit! Und diese innergöttliche Mitteilung geschieht in der einzig möglichen Weise des Gebens und Empfangens der einen unteilbaren Natur, weil das Unendliche weder geteilt noch multipliziert werden kann. In Gott ist in höchster Weise Einheit realisiert, aber auch ein

Moment der Vielheit. Letztere aber lediglich in Gestalt der Verschiedenheit im Besitze der absolut einen Unendlichkeit. Und die Einheit steht der einzigartig selbstinnerlichen Bewegtheit im göttlichen Sein nicht im Wege. Sie ist eine lebendige Einheit der Fülle – eine Gemeinschaft, die nicht bloß eine Verbundenheit Dreier in der einen Natur ist, sondern eine Verbundenheit Dreier, die erwächst aus dem Geben und Empfangen des Einen: Sie ist *communio aus communicatio*.

Und in der Heilsökonomie geschieht jetzt die Weiterführung dieser innergöttlichen Selbstmitteilung nach außen. In der Gnade haben wir es nicht nur damit zu tun, dass an das endliche Geschöpf eine Mitteilung des Unendlichen stattfindet, sondern dass an das Nichtgöttliche, das in Gott selbst Mitgeteilte mitgeteilt wird. Gnade heißt Weiterführung trinitarischer Mitteilung nach außen.

Vermittler der Verbindung Gottes nach außen ist der Heilige Geist, den sich Vater und Sohn innergöttlich in der Hauchung schenken und als Person hervorgehen lassen. Die Selbsteröffnung Gottes an den Menschen, die in der Heilsgeschichte geschieht, ist nicht ohne die Vermittlung des Heiligen Geistes zu denken. Wo es um die Mitteilung des göttlichen Lebens in der Heilsökonomie geht, müssen wir den Heiligen Geist ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Im Heiligen Geist setzt Gott sein Wesen potenziert als Mitteilungsmysterium. Der Heilige Geist ist die personale Steigerung der Kommunikation, die das göttliche Leben ausmacht, und darum auch die Kommunikationsmächtigkeit Gottes nach außen in Person. Er ist es, der den Abgrund zum Geschöpf hin überbrückt.

Die heilsgeschichtliche Verwirklichung trinitarischer *communicatio* sind die Sendungen der göttlichen Personen von Sohn und Geist. Der Vater hat den ewigen Sohn, zugleich mit dem Sohn, in die Sichtbarkeit gesandt, und der Sohn gibt uns, nachdem er am Kreuz sein »Es ist vollbracht« gesprochen hat, den Geist unbegrenzt. Selbstmitteilung Gottes nach außen ist Sendung – eine Weiterleitung innertrinitarischer *communicatio* ins Geschöpf. Dadurch wird dieses aufgenommen in die trinitarische *communio*. In der Menschwerdung setzt sich die erste und fundamentale innergöttliche *communicatio* als sie selbst im strengsten Sinn so ins Geschöpf hinein fort, dass ein Mensch unmittelbar in die *communio* von Vater und Sohn in Gott aufgenommen wird.

Damit nun diese Einbeziehung des Geschöpfes in den göttlichen Lebenskreis nicht bei dem einen Menschen Jesus Christus stehen bleibt, sondern auf alle ausgedehnt werden kann, darum gibt es die Sakramente, die nicht nur irgendeinen Anschluss an die Person Jesu Christi bewirken, sondern es möglich machen, dass wir »ein Geist und ein Leib« mit ihm werden.

Es gibt heute in der Theologie manche Versuche, sich auf Jesus ein einer Weise zu beziehen, dass der trinitarische Hintergrund ausgeblendet wird. Daraus sind einige Probleme entstanden. Es bleibt oft nur ein Jesus übrig, der mit seiner Lehre bedeutsam ist für gewisse moralische Imperative, die jeder zu erfüllen hat. Manche suchen ein Jesus-Bild hinter oder gar gegen die urkirchlichen Zeugen und die neutestamentlichen Zeugnisse. Dabei bleiben sie aber in bloßen Rekonstruktionen stecken, die den historischen Jesus nie erreichen und sich als Jesus-Bilder erweisen, die nach eigenem Bild und Gleichnis zurechtgelegt wurden und die keinen überzeugenden

Wert haben. Symptomatisch ist dies für das, was man heute die Pluralistische Religionstheologie nennt.⁵

»Nur unter Voraussetzung des trinitarischen Gottesverständnisses – nur wenn Gott selbst Wort (Logos) bzw. Beziehung ist, und nur wenn Gott Geist, d.h. Einheit unter Wahrung der Differenz ist – kann er sich auch nach außen so auf ein Geschöpf beziehen, dass dieses zu ihm selbst gehört, ohne deshalb seinen Selbststand als Geschöpf zu verlieren.«⁶

II. Christologischer Aspekt

1. Die Menschheit Christi als universale concretum des Heils

Für den alexandrinischen Theologen Origenes ist der menschengewordene Logos das große und das erste Sakrament; denn in seiner Menschheit oder im Fleische hat Gott ein sichtbares Zeichen gesetzt. Er ist uns dadurch so nahe gekommen, dass wir ihn gleichsam ertasten können.⁷

Gott begegnet uns in Jesus Christus an einem bestimmten Punkt in der Geschichte und an einem konkreten Ort in der Welt und auch innerhalb einer partikularen Volksgemeinschaft. Und dieser geschichtlich konkrete, partikuläre Moment soll nun eine universale Bedeutung für alle Menschen haben. Um dies zu verstehen, müssen wir uns erinnern, dass schon die Stiftung und Verheißung eines ewigen Bundes mit Abraham und seinen Nachkommen in sich eine universale Ausrichtung auf die Menge der Völker enthielt. Abraham wurde zum Stammvater für viele: »Durch dich sollen alle Völker Segen erlangen« (Gen 12,3). Und wenn es in Gen 17,7 heißt: »Dir und deinen Nachkommen werde ich Gott sein«, so ist darin die Bundesverheißung an Abraham, den Vater aller Glaubenden, der Angehörigen des alten Bundesvolkes und der Heiden kurz und schlüssig zusammengefasst. Wenn Gott sich konkret in die geschichtlich-welthafte Verfassung der personalen Geschöpfe einlässt, so nimmt diese Selbstmitteilung eine geschichtliche Gestalt an. Nur dadurch kann sie beim Menschen ankommen.

Nach der Überzeugung des Paulus ist Jesus, der Sohn Gottes, der von Gott gesandte Mittler des von Gott für alle Menschen verheißenen Segens. In diesem Segen wird die Einzigkeit des einen Gottes unmittelbar gegenwärtig: »Jesus Christus hat uns freigekauft, damit den Heiden durch ihn der Segen Abrahams zuteil wird und wir so aufgrund des Glaubens den verheißenen Geist empfangen« (Gal 3,14).

⁵ G. L. Müller unterscheidet drei Axiome der PRT, die symptomatisch für den Ausfall, das Wegschieben der Trinitätslehre sind: 1. Das Axiom von der prinzipiellen Unmöglichkeit der Kommunikation zwischen Gott und Mensch in Wort und Tat; 2. Das Axiom der Inkarnationsunfähigkeit Gottes; 3. Das Axiom der Unfähigkeit der menschlichen Natur, von einer göttlichen Hypostase getragen zu werden. Vgl. ders., Erkenntnistheoretische Grundprobleme der sogenannten Pluralistischen Religionstheologie, in: Ders. / M. Serreti, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, Einsiedeln 2001, 17–48, hier: 34–36

⁶ K.-H. Menke, Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums, in: Ebd., 229–286, hier: 244.

⁷ (GCS 41/1,19).

Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist der Höhepunkt aller Heilsereignisse. Der Glaube an die Menschwerdung Gottes exponiert das Christentum aus allen übrigen Weltentwürfen und Bekenntnissen heraus. Denn es geht ja nicht bloß darum, dass Gott der Namen- und Weislose, der Ganz-Andere in bestimmten Wesen »transparent« wird; es geht vielmehr um das Ärgerliche, dass jener Namenlose, der über allem steht und, wie die Schrift sagt, alles ist (Sir 43,27), sich ein für allemal mit einem partikulären Etwas oder Jemand identifiziert, der im riesigen Kosmos und im unabsehbaren Menschengewühl nur einen winzigen Punkt bildet. Und dieser Eine kann dann so ungeheuerliche exklusive Aussagen über sich selbst machen, wie: »Ich bin die Tür alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber« (Joh 10,7f), und: »Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will« (Mt 11,27). Alle anderen Heilsveranstaltungen werden dadurch relativiert.

Hier liegt das eigentliche Scandalon des christlichen Glaubens: die Identität der Unmittelbarkeit Gottes in seiner Selbstmitteilung mit der geschichtlichen Person Jesus von Nazaret, der nur zu einer bestimmten Zeit gelebt hat und nur an einem Ort war, und der doch der eschatologische Heilsmittler für alle sein soll.

Als solcher wurde er für die Jünger durch die Auferstehung offenbar. Der österliche Glaube bringt es mit sich, dass die Identität des historischen und gekreuzigten mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn erfasst wird. Gelten tut dies wegen der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als seinem Sohn und in der Gabe des Heiligen Geistes an seine Jünger. Der Heilige Geist befähigt das menschliche Erkennen der Glaubenden, im menschlichen Sein und Wirken Jesu Gottes Zuwendung zur Welt zu erkennen. Denn nur im Heiligen Geist kann die Gemeinde sagen: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12,3), nämlich als der Christus Jesus, »den Gott für uns zur Weisheit gemacht hat, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung« (1 Kor 1,30).

Der Heilswille Gottes hat nach christlichem Verständnis in Person und Geschick Jesu, in seiner Hingabe im Dienst an der kommenden Gottesherrschaft, seine endgültige geschichtliche Verwirklichung erhalten. Mit Jesus als historischer Gestalt verbindet sich darum unauflösbar die Heilsgegenwart des ewigen Gottes in der Welt.

2. Die Vergegenwärtigung des Christus-Mysteriums in den Sakramenten

In seinen Abschiedsreden hat Jesus das verheißungsvolle Wort gesprochen: »Seht, ich bin bei euch, alle Tage, bis zum Ende der Welt« (Mt 18,20) Und er wollte dieses Versprechen einlösen durch eine bleibende reale Gegenwart seiner Person, seiner Taten und Worte, unter ihnen, in ihrer Gemeinschaft, in ihrem Wirken, das als engagiertes Apostolat die Menschen in seine Gemeinschaft führen sollte. Aber wie sollte das möglich sein? H. U. v. Balthasar hat einmal zu einem Gedanken-experiment⁸ gegriffen: Jesus war nicht nur für ein paar Privilegierte auf die Welt gekommen, denen er seine Lebensgemeinschaft angeboten hat, er wollte alle erreichen, auch die nachfolgenden Geschlechter. Sie sollten nicht nur eine blasse Erinnerung an ihn behalten, die sich im Laufe der Zeit immer mehr verflüchtigt. Nehmen wir einmal an, er hätte ihnen nur testamentarische Worte mit auf den Weg gegeben: »Liebt

⁸ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln ²1995, 52–54.

einander, so wie ich euch geliebt habe« (Joh 15,12), oder »wer der größte unter euch ist, werde wie der Geringste« (Mt 23,11), und dergleichen mehr. Wie lange würde die Erinnerung an solche Empfehlungen unter ihnen lebendig bleiben? Würden seine göttlichen Weisungen nicht bald vergessen sein? Würde nicht das Menschlich-Allzumenschliche bald den Sieg davontragen und die Gegenwart des Herrn zudecken?

Und nehmen wir an, er hätte ihnen darüber hinaus seinen innern Geist eingeflüßt, damit sie nach seinem Tod endlich verstünden, wer er gewesen war und was er getan hatte, so wie er es ihnen ja auch gesagt hatte: »Es ist gut für euch, dass ich fortgehe; denn gehe ich nicht, so kommt der Beistand nicht zu euch, gehe ich aber, so werde ich ihn euch senden« (Joh 16,7), »er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden«(Joh 16,13b).

Würde das reichen? Durch all die Zeiten hindurch? Wäre dieser Geist nicht zu göttlich-geistig, um ihnen nicht nur ein lebhaftes Gedenken an ihn, den Einstigen, zu erhalten, sondern ihn leibhaft gegenwärtig zu machen? Sie sind nur wenige. Und er wird sie nach seiner Auferstehung in alle Winde zerstreuen. Um bei ihnen zu bleiben braucht es also etwas mehr, etwas, das menschliche greifbar ist und das die Unmittelbarkeit seiner Gegenwart verbürgt. Diese Gegenwart sollte sich zugleich zeigen und doch vor dem Zugriff der Menschen und jeder Entstellung geschützt sein. Es sollte etwas sein, dass ihn für die Glaubenden präsent macht, ohne dass man sich seiner auf magische Weise bemächtigen könnte, »etwas Dauerndes und jederzeit Aktuelles«, ein Zeichen, das »als ganzes ein Hinweis wäre auf seine eigene, jederzeit aktuelle Gegenwart, seine liebende Hingabe an jeden«, sein persönliches »Bereitstehen für jeden«.⁹

Hier bedurfte es einer Einsetzung, was wir auf lateinisch »Institution« nennen. Und was der Herr seiner Kirche gab, das war die Institution der Eucharistie: »Dies hier ist mein Leib, mein für euch vergossenes Blut« (vgl. Mk 14,22–24; Mt 26,26–28par), tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19b). Es ist eine Gabe, in eine Form hineingegossen, die sie für jede Zukunft lebendig bewahrt. »Und Eucharistie ist nur der innerste Kern der ganzen Institution, die wir Kirche nennen.«¹⁰ Die Kirche mit ihren Sakramenten – Ermöglichung und Vermittlung seiner unmittelbaren Gegenwart. Durch sie sollte alles, was Jesus getan hat und weiter tun will, durch alle Zeiten hindurch für die Glaubenden präsent bleiben.

Christus hat in den Sakramenten seine Heilstaten, die er ein für allemal vollzogen hat, der Kirche übergeben, so dass sie in sein einmaliges Sterben und seine Auferstehung eingehen kann. Die Sakramente machen es möglich, dass die Menschen einer späteren Zeit an einem schon lange vergangenen, unwiederholbar-einmaligen geschichtlichen Ereignis teilnehmen können und dieses mitvollziehen.

Das Paschamysterium Christi wird Gegenwart in der sakramentalen Feier der Kirche, besonders in der Feier des eucharistischen Mysteriums. Der liturgische Selbstvollzug der Kirche in der Feier ihrer Sakramente ist die von Christi Stiftungsinitiative getragene und im Geist Gottes lebendig gemachte konkrete Selbstvermittlung

⁹ Vgl ebd., 53.

¹⁰ Ebd.

Gottes und seiner definitiven Heilszusage, die uns zur Nachfolge Christi und zur Gleichgestaltung mit seiner Gesinnung und Tat der hingebenden Liebe verpflichtet und befähigt.

Darum ist für die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils nicht nur der Sakramentenempfang wichtig, sondern ausdrücklich der Sakramentsvollzug. Dies sei hier am Beispiel der Eucharistie hervorgehoben, von der es heißt: »Unser Erlöser hat beim letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert, wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung hinterlassen«. ¹¹ So wird hier die Eucharistie im Rückgriff auf die trinitarisch-christologische und pneumatologische Grundlage des gesamten Christentums als *Vergegenwärtigung* bestimmt. Geht man von dem umfassenden Heilswillen Gottes aus, der sich uns mitteilt als Gnade und Leben, dann ist die Liturgie der Sakramente nichts anderes als der Vollzug des Priesteramtes Christi, wie er der Kirche aufgetragen ist. Christus selbst ist es, der sich in allem als das Subjekt der Verkündigung, der Opferfeier und der Selbstgabe in den eucharistischen Gestalten erweist. Die Liturgiekonstitution sieht ja die ganze Meßfeier als einen »einzigsten Kultakt« ¹², der die integralen Teile des Wortgottesdienstes und der Eucharistiefeier umfasst. So kann man im Hinblick auf die Eucharistie von einer Aktual-, Verbal-, und Realpräsenz sprechen. Christus ist in der Eucharistiefeier gegenwärtig, insofern er durch den Dienst des Priesters sakramental als Haupt handelt und sich durch alle Gläubigen im Vollzug des gemeinsamen Priestertums sakramental als Leib, der die Kirche ist, vergegenwärtigt, und insofern alle, Priester wie Gläubige, von ihm in der eucharistischen Feier in die *Communio* mit ihm, dem Vater und dem Heiligen Geist einbezogen werden. Die verschiedenen Gegenwartsweisen sind die Darstellung seiner einzigen Gegenwart als des Hohepriesters des Neuen Bundes ¹³ (vgl. SC 7).

Am dichtesten und greifbarsten wird die Lebenshingabe Jesu und sein Heilswerk Gegenwart in der Eucharistie, aber analog auch in den anderen Sakramenten. Schon im Alten Bund gab es eine Vergegenwärtigung: Die Paschafeier war eine jeweilige Realisation, das Gedächtnis des Auszugs aus Ägypten. Die Eucharistie aber ist die Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu. Und dies bedeutet Leben für die Welt, die neue, unüberholbare Gemeinschaft zwischen Gott und dem neuen Bundesvolk und Vergebung der Schuld. Aufgrund der Geschichtsmächtigkeit Gottes gibt es im Neuen Bund ein neues, unüberholbares Paschamahl, das den Gang Jesu aus dieser Welt zum Vater gegenwärtig macht, um die Christen darin einzubeziehen. Im Hinblick auf die Eucharistie ist Joh 6 mit seiner Eucharistieologie bedeutsam: Die menschlich-irdische Wirklichkeit muss Ort und Instrument des Heils werden: »Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch« (Joh 6,53). Aber sie wird es nur im Geist sein, in der Di-

¹¹ SC 47.

¹² SC 56.

¹³ Vgl. SC 7.

mension des Glaubens: »Das Fleisch nützt nichts (Joh 6,63)«. Wir finden bei Joh die stärkste Betonung dessen, was wir Realpräsenz nennen. Jesus selbst gibt sich uns unter den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein. Aber gerade die Realpräsenz ist eingebettet in die Wirklichkeit, die der erhöhte Herr durch seinen Geist schenkt und die nur im Glauben empfangen werden kann.

Gerade bei Joh ist die sarkische Tendenz stark ausgeprägt: Vorbei am Fleisch und Blut Christi ist ewiges Leben nicht zu erlangen. So universal die Funktion Christi selbst ist, so universal ist die Funktion der kirchlichen Sakramente. Es ist nicht zu trennen zwischen einem Christus, der dem Glaubenden das Heil bringt und einem Christus, der dieses an sichtbare Zeichen gebunden hat, auch wenn deren Gebrauch im Glauben geschehen muss. Das bedeutet nun: Es gibt keine Glaubensdimension, die nicht auch sakramentale Dimension wäre, es gibt keinen Christusglauben, der sich nicht in kirchlich-sakramentaler Gestalt, in Taufe und Eucharistie, ausdrücken würde.

Demgemäß ist das Essen und Trinken »seines Fleisches und Blutes« keine thyesische Mahlzeit oder ein »Essen vom Leib eines Gottes« im physischen oder metaphorischen Sinn alter Mysterienreligionen, sondern die wirkliche menschliche Gemeinschaft mit dem »Wort Gottes, das Fleisch geworden ist« (Joh 1,14). Wer von diesem Brot isst, der hat Gemeinschaft mit dem historischen und österlichen Christus, und der bleibt in ihm und Christus in ihm: Das sakramentale Essen der Gaben von Brot und Wein vermittelt wirkliche *Koinonia* mit dem *Verbum incarnatum* und schenkt denen, die an seinen Namen glauben, die Macht, Kinder Gottes zu werden (vgl. Joh 1,12).

3. Die Einbeziehung des Menschen in die Erlösung

Es gibt im Erlösungsgeschehen eine dramatische Interaktion zwischen Gott und dem Menschen. Die Heimholung des Menschen aus der Gottesferne der Sünde geschieht durch sühnendes Leiden. Die menschliche Freiheit wird dabei nicht übersprungen. Diese Freiheit wird befähigt, die Sünde gewissermaßen umzuleiden in ihr Gegenteil, d. h. die Sünden durch versöhnendes Leiden zu sühnen.¹⁴ In der Sühne wird aus göttlichem Respekt vor der menschlichen Freiheit eben diese Freiheit in das Erlösungsgeschehen einbezogen.¹⁵ Wenn man es von der göttlichen Gnadeninitiative aus benennt, dann heißt dies Vergebung. Das sühnende Leiden für die Sünden ist die Weise, auf die der Sünder im Vollzug seiner eigenen Freiheit die vergebende Liebe Gottes wirksam werden lässt. N. Hoffmann spricht von einer »Selbst-Durchsetzung Jahwes im Sünder.«¹⁶ Für diese Selbstdurchsetzung Gottes steht im NT das Kreuz.

¹⁴ Vgl. N. Hoffmann, Kreuz und Trinität, 25: »Es hat demnach einen guten Sinn zu sagen: Sühne hat ihren inneren Wesensort nicht außerhalb der Sündenwirklichkeit oder ihr gegenüber, sondern innerhalb ihrer. Gerade deshalb vermag Sühne Sünde zu nichten: sie *ist* ja die – Kraft der Liebe – in ihren eigenen Gegensatz umgelittene Sünde.«

¹⁵ Vgl. ebd., 20ff.

¹⁶ Ebd., 28

Versöhnung geschieht hier nicht mehr als menschliche Tat, die durch Gottes Gnade möglich wird; das Sühnopfer ist hier der einzige Sohn, der in die Ähnlichkeit des Sündenfleisches gekommen ist. Der Gekreuzigte ist ganz und gar Gnade, Beweis der souveränen und vergebenden Liebe Gottes, aber gerade darum, weil er als Sohn an die Seite der Sünder getreten und ihr Sühnopfer geworden ist.

Gott schenkt in seinem Heilseifer nicht mehr nur Mittel zu Buße, Opfer, Reue usw., sondern er gibt den Menschen seinen ihrem Leben immanent gewordenen Sohn in die Hände.

Damit wird aber die Zweiseitigkeit der Versöhnung zwischen Gott und Mensch nicht aufgehoben. Das Kreuz als göttliches Heilshandeln absorbiert nicht alle menschliche Aktivität. Im Kreuz werden die Heilssouveränität Gottes und der menschliche Einssatz gerade zu einer unvermuteten Einheit gebracht, so dass man sagen kann: Der Kreuzestod Jesu ist Gottes Selbsteinsatz in eigener Person. Im liebenden Leiden Jesu, dem Werk der Sühne schlechthin, laufen die absteigende, katabatische und die menschlich-aufsteigenden, anabatische Linie zusammen. Der Sohn ist ja der Gottmensch.

Mit einer letzten Bestimmtheit wird in dem sühnenden Leiden Jesu der menschliche Anteil an der Versöhnung legitimiert. Er wird in seiner Kraftlosigkeit und Vergeblichkeit geheilt und zur Erfüllung geführt. Fortan kann der Mensch seine Versöhnung erlangen, indem er sich dem einen Sühnewerk des Sohnes anschließt. Der Mensch kann versöhnend wirken, versöhnend leiden, wann immer er die Sünde als Adoptivkind des Vaters im Sohn durchleidet. Die Vergebung ist also keine einseitige Handlung. Das Engagement Gottes zur Überwindung der Sünde, die ein Heilungsgeschehen ist, bedarf der tätigen Mitwirkung des Menschen. Vom Gedanken des Bundesgottes her, der den Menschen als freien und personalen Partner ernst nimmt, kann man verstehen, dass Gott nicht einfach eine Amnestie erlässt, sondern selber durch einen Menschen den neuen Bund wirkt, der nicht mehr gebrochen werden kann. Voraussetzung dafür ist die Inkarnation.

Der alttestamentliche Bundesdialog zwischen Gott und dem Sünder verschwindet hier nicht, sondern erhält eine unerwartete Radikalisierung: Der Dialog verlagert sich hier auf den Sohn in seiner Beziehung zum Vater. Der Sohn steht stellvertretend an der Stelle des Sünders. Er, der ohne Sünde ist, vollzieht, im Geist mit dem Vater verbunden, das Werk der Versöhnung. Damit rühren wir an die tiefste Wurzel des ganzen Erlösungsgeschehens, an den Wesensgrund der Versöhnung, der in der Trinität gelegen ist. Denn die Selbstübergabe Jesu als des Sohnes am Kreuz findet ihre letzte Grundlage in der ewigen Selbstübergabe der göttlichen Personen im dreieinen göttlichen Leben. Es würde zu weit führen, um dies auszuführen. Es sei nur darauf hingewiesen, dass gerade Theologen wie Balthasar und N. Hoffmann in ihrer Sicht des versöhnenden Kreuzesopfers diese trinitarischen Wurzeln freilegen.¹⁷ Der ganzen Dramatik von Gottes Selbsthingabe am Kreuz liegt als Grund und Möglichkeitsbedingung die innergöttliche Selbsthingabe der göttlichen Personen voraus.

¹⁷ Vgl. N. Hoffmann, Kreuz und Trinität, 47; 53–69; vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik, Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 300ff.

In das Erlösungsgeschehen soll der Mensch einbezogen werden. Diesen Anschluss an das Versöhnungswerk des Sohnes bewirken nun gerade die Sakramente, die den Menschen mit dem kreuztragenden, leidenden und auferstehenden Christus vereinigen.

4. Die inkarnatorische Struktur des Heils: caro cardo salutis

Schon beim 4. Evangelisten wird die wahre Fleischwerdung des Logos nachdrücklich betont. Wenn der Evangelist das volle Menschsein des Logos betont, so richtet sich dies gegen eine doketische Richtung, die nicht näher greifbar ist. Im Dokerismus wird das Leibliche stark abgewertet. Es trägt zur Rettung des Menschen nichts bei. »Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus als den im Fleische gekommenen Christus bekennt, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott« (1 Joh 4,2f.). Dieses Gekommensein im Fleisch wird von den Verführern geleugnet (vgl. 2 Joh 7). Es bildet aber den Kern der johanneischen Verkündigung.

Für die alte und neue Gnosis ist die materielle Welt schlecht und kann nicht erlöst werden. Sie kann auch nicht an der Erlösung mitwirken. Darum kann es in der Sicht der Gnosis auch keine wahre Fleischwerdung geben. Die gnostische Versuchung war jedoch nicht auf die ersten Jahrhunderte beschränkt, sondern begleitete die Kirche und die Theologie durch ihre ganze Geschichte. Gnostische Elemente finden sich wieder in manchen idealistischen Denkansätzen, die den Menschen nur als Geist auffassen und deshalb unter dem Vorwand, das Christentum zu verinnerlichen, zu vergeistigen und zu vertiefen, die Gestalt Christi und die Erlösung spiritualisieren. Alles Konkret-Geschichtliche wird dann als äußerlich, unwesentlich oder gar hinderlich abgetan. Man wehrt sich gegen jede Verobjektivierung und Verdinglichung des Glaubens, erreicht dabei aber nicht selten eine Enthistorisierung und Spiritualisierung. In diesem Denkraum haben dann auch die Sakramente keinen Platz mehr.¹⁸

Dagegen betont schon Irenäus die überragende Bedeutung der Inkarnation: Bei keinem der Häretiker, so stellt er fest, liest man, dass das Wort Fleisch geworden ist, geboren von einer Frau.¹⁹ Wo es aber auf das Engagement des Menschen ankommt, der im ersten Adam Unheil gewirkt hat und der im zweiten Adam an der Erlösung beteiligt ist, dort hat auch das Sakrament seinen Platz. Irenäus stellt das Grundprinzip auf, das sich in der folgenden Tradition immer wieder findet: »[...] der wegen seiner unendlichen Liebe das, was wir sind, geworden ist, damit er uns vollkommen zu dem mache, was er ist.«²⁰ Bei Irenäus steht dieses Prinzip im Zusammenhang seiner Lehre von der *Anakephalosis*, der Rekapitulationstheorie, wonach Christus die Zusammenfassung und Aufgipfelung der gesamten Geschichte der Menschheit darstellt. In seinem Leib und in seinem menschlichen Leben wiederholt er alle Phasen der Menschheitsentwicklung, angefangen von deren Kindheitsstadium, und führt sie

¹⁸ Vgl. K.–H. Menke, Sakramentalität, 247ff; 308–312.

¹⁹ Vgl. Adv. Haer III 11,3.

²⁰ Adv. Haer. V, praef.

zum Vollalter und zur Fülle, nämlich zur Vereinigung mit Gott. So ist er gerade in seiner Leiblichkeit Zusammenfassung und Haupt der Schöpfung.

Für Leo den Großen ist Christus selbst das *principale et maximum sacramentum*: das hauptsächlichste und größte Sakrament.²¹ Augustinus gibt dafür die tiefere Erklärung, wenn er sagt, beim Menschgewordenen können wir das Fleisch im Sinne des Zeichens deuten, das in sich die göttliche Natur einschließt, sie verhüllt, aber sie zugleich auch enthält. Darum bezeichnet er den Menschgewordenen auch als das Sakrament der Gottheit und Menschheit, »das im Fleisch erschien«²².

Das Sakrament ist die Grundform des christlichen Gottesdienstes. Es umspannt Materie und Wort. Damit weist es uns Kosmos und Geschichte als Ort unserer Gottesbegegnung zu. Ihre letzte Begründung erfährt die vom AT herkommende Doppelstruktur des Sakraments aus Wort und Element in der Christologie, in dem Wort, das Fleisch wurde und in dem Erlöser, der zugleich der Schöpfungsmittler ist. So ist die Materialität und die Geschichtlichkeit des sakramentalen Gottesdienstes immer zugleich ein christologisches Bekenntnis: ein Ja-Sagen zu dem Gott, der sich nicht gescheut hat, Fleisch anzunehmen und uns in der Sichtbarkeit des Fleisches zu begegnen.

III. Anthropologischer Aspekt

1. Die Bedeutung der Leiblichkeit

Ein wesentliches Element an der Erlösung des Menschen stellt die Verleiblichung der Gnade dar. Ohne sie gäbe es keine Vermittlung der Erlösung. Nur durch den Leib des menschgewordenen Christus und mit ihm und in ihm kann der ewige transzendente Gott »an die Stelle« aller Menschen treten, die durch Raum und Zeit getrennt sind.

Darum muss jetzt von der Leiblichkeit des Menschen und ihrer Bedeutung für die Überwindung der Vereinzelung gehandelt werden: Dass wir einen materiellen Leib haben, ist auf der einen Seite der Grund unserer Unterschiedenheit, auf der anderen Seite ermöglicht der Leib aber auch Kommunikation unter den so Verschiedenen: Einerseits erfährt der Mensch durch seinen ihn individuierenden Leib seine Begrenztheit, die ihn von anderen Menschen trennt. In ihrem Axiom von der Materie als dem *principium individuationis* hat die Scholastik diesen einen Aspekt bedacht. Andererseits steht der Mensch mit der Abkünftigkeit seines Leibes als Glied in der genealogischen Kette des Menschengeschlechtes. Er steht darin in der Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen.

Gerade in der geschichtlichen und leiblichen Individuierung liegt der Grund für alle dem Menschen mögliche Kommunikation, denn nur in dem geschichtlichen gewordenen Außenaspekt wird mir der Mitmensch zu einem begegnenden Du, das ich als »diesen Anderen« identifizieren kann. Der andere Mensch wird gerade durch die

²¹ Leo d. Große Ep 15,1 (PL 54, 696); Ep 137,1 (PL 54, 1100).

²² Vgl. Augustinus, De natura et gratia 2,2 (PL 344, 234).

Vermittlung des Leibes, in dem ich ihn erfahre, zum Anderen, mit dem ich in Beziehung treten kann.

Die leibliche Individuierung des Menschen ist die notwendige Bedingung jeder Kommunikation, denn nur, was sich voneinander unterscheidet, vermag miteinander zu kommunizieren. Und der Geist braucht das Ausdrucksmedium des Leibes, um sich dem anderen mit seinen Gedanken und Gesinnungen mitzuteilen. Ohne die Einfaltung in leibliche Gesten blieben die geistigen Grundvollzüge des Denkens und Wollens und auch die seelischen Affekte des anderen für den Mitmenschen verschlossen. Genau das meinen wir, wenn wir sagen: Man kann niemandem hinter die Stirn schauen.

Trotzdem bleibt es wahr, dass nicht der Leib in seiner Materialität, sondern die in seinem Ausdruck wirkende geistige Person sich mitteilt. Der Leib hat aus sich selbst nicht das wirkliche Vermögen zur Kommunikation. Erst durch die ihn durchformende Seele kommt es zu dieser Tätigkeit.²³ Damit er Geist sein kann, der sich ausdrückt und durch diesen Selbstaussdruck Vervollkommnung erfährt, muss der Mensch gewissermaßen immer mehr Leib werden.

Auch in seiner Erkenntnis, die sich auf wirkliche Dinge richtet, ist das geistige Erkenntnisvermögen auf die körperlichen Sinne angewiesen. Von hier aus wird das Axiom aus der Erkenntnislehre des Thomas v. Aquin recht eigentlich verständlich: *anima est quodammodo omnia*.²⁴ Der Satz besagt nicht, dass die Seele die Gegenstände der Erkenntnis im Voraus zur sinnlichen Wahrnehmung, also unabhängig von der Tätigkeit der Sinnesvermögen, in sich besitzt. Vielmehr kann die menschliche Seele nur durch mit dem Verstand verbundenen Sinne, also im Medium des Leibes, gleichsam alles werden.²⁵

Es gibt keine rein seelische Wahrnehmung, die von der leiblich-sinnlich verfassten unabhängig wäre, so wie es viel Philosophen nach Descartes angenommen haben. Der Satz »*anima est quodammodo omnia*« deutet vielmehr darauf hin, dass die im Erkenntnisakt wirklich werdende Identität von Erkennendem und Erkanntem umso mehr gelingt, je mehr sich die Geistseele im leiblich verfassten Erkenntnisvermögen ausdrückt.²⁶

Diese allgemeinen Strukturen menschlicher Welterfahrung sind zu berücksichtigen, wenn es um die Frage geht, wie der Mensch unter den Bedingungen seiner immer auch leiblich verfassten geistigen Existenz in die wirkliche Unmittelbarkeit zu Gott gelangen kann, der sich ihm in einer heilsgeschichtlichen Offenbarung erschließt. Eine Antwort kann hier von Seiten der philosophischen Anthropologie nicht mehr erfolgen, sie ist nur theologisch möglich. Weil aber jede theologische Antwort, soll sie menschlich nachvollziehbar und nicht bloße Behauptung sein, ihre anthropologischen Anknüpfungspunkte braucht, kann man nicht ohne eine Bezugnahme auf die leibliche Daseinsweise des Menschen auskommen. Einer solchen

²³ Thomas v. Aquin, S.Th. I 75, a. 2.

²⁴ Thomas v. Aquin, De an. III lib. 13.

²⁵ Vgl. H. Krings / H. M. Baumgartner, »Erkennen, Erkenntnis«, in: HWPh II, 643–662; 650f.

²⁶ Vgl. Thomas v. Aquin, ScG II 68: »[...] quanto foram magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.«

Verortung der sakramententheologischen Aussage vom Ankommen der Gnade in sichtbaren Zeichen sollten diese Überlegungen dienen. Wie aber kann das über die Existenz des Menschen Erhobene eine theologische Anwendung erfahren? Das schon angeführte Stichwort wäre hier: »die Verleiblichung der Gnade«, die immer Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in seiner jeweiligen konkreten Situation ist.

2. Die Mittlerschaft Christi und die menschliche Leiblichkeit

Unsere Angewiesenheit auf die symbolhafte und sinnhafte Vermittlung der Nähe anderer Personen ist eine Grundstruktur unseres Menschseins, auf die Gott sich einlässt, wenn er in der Fleischwerdung unser ganzes Menschsein annimmt. Gott bezieht den Kosmos und die Elemente mit ein, wenn er in seinem Sohn zu uns kommt, und er teilt sich uns darin mit: leiblich, sinnhaft erfassbar und konkret.

Die Erlösung des Menschen wird schon bei Paulus nicht gnostisch gedacht als eine Vergeistigung »dieses todverfallenen Leibes«. Wo er von der Heraufkunft des Reiches Christi spricht, wird nicht eine Befreiung vom Leib überhaupt verkündet. Das Gegenteil ist der Fall: Das erhoffte Ziel seiner Theologie ist nicht leiblose Vergeistigung, sondern leibhafte Verwandlung und Verklärung zur Gleichgestalt mit dem Leib der Herrlichkeit Christi (Phil 3,21; vgl. 2 Kor 4,1).

Gerade wo es um die Erlösung des Menschen geht, also in der soteriologischen Perspektive, macht sich diese Wertschätzung des Leibes bemerkbar. Christus steht an der Stelle des Sünders vor Gott und kann so, in seinem menschlichen Leib, Stellvertretung leisten (vgl. Kol 1,22; Eph 2,13f). In ihm geht der heilbringende Tausch zwischen Christus und dem Sünder vonstatten. Es ist der sterbliche Leib, nicht die Seele des Menschen, der allgemein menschliche Anknüpfungspunkt für jenen zentralen Vorgang, in dem Christus vor Gott an die Stelle jedes einzelnen Menschen tritt.

Leiblichkeit stellt eine Grenze dar, sie ist aber auch als *principium communicationis*. Was die konkrete Heilsordnung will, die Einswerdung des Menschen mit Christus *per fidem et fidei sacramentum*²⁷ ist nur möglich unter der Prämisse, dass seine Einbettung in die Naturalität seiner Leiblichkeit und damit seiner Gemeinschaftlichkeit dadurch nicht aufgelöst wird. H. U. v. Balthasar schreibt: »Des Menschen Leib ist ebenso zu ihm wie zur Welt gehörig; seine Sinne sind von vorneherein ebenso sehr bei den Dingen (ja in gewissem Sinn diese selbst), als sie bei ihm sind; und einzig von der ihn umgebenden Welt erwacht sein Geist zu sich selber. [...] Als ein bis zum Grund seiner selbst Entäußerter begegnet er in eben diesem Grund unmittelbar allen übrigen mit ihm zusammen darin Gründenden, kommuniziert mit jeglichem, was im gleichen Grund gründet wie er [...].«²⁸

Diese naturhafte Kommunion aller materiellen Wesen führt wieder zurück zu dem, was als *principium communicationis* angesprochen wurde. Nach Balthasar sind in jedem menschlichen Subjekt alle übrigen menschlichen Subjekte eingeschlossen, auch wenn sie aufgrund ihrer materiellen Besonderung daraus ausgeschlossen sind. In jedem menschlichen Ich findet sich also immer schon das Wir. Darin liegt nun die

²⁷ Vgl. Thomas v. Aquin, S.Th. III 48, 6, ad 2.

²⁸ Theologik, Bd. 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln ²2010, 210.

Bedingung der Möglichkeit, dass Gott in Christus eine frei gewährte Gnadensolidarität schenkt.²⁹

Auch der älteren Tradition war diese Wir-Struktur nicht fremd: Im Bild der Kirche als dem Leib Christi finden sich in verdichteter Form die anthropologischen Grundlagen für eine sakramentale Mitteilbarkeit des – neutestamentlich gefassten – Heilserwerbs: Thomas, der dieses Bild an einer Schlüsselstelle seiner Summa aufgreift, stellt folgende Analogie her: »Wie der menschliche Leib in natürlicher Zuordnung zur Geistseele steht, die sein ihm eigentümliches Gestaltprinzip und sein Bewegter ist und von der er als seiner Form das Leben und all die übrigen Eigenschaften empfängt, die ihm artgemäß zukommen [...], so hat auch Christi Menschheit wegen ihres Verbundenseins mit dem göttlichen Logos die Macht, auf andere einzuwirken. Und zwar übt die ganze Menschheit Christi mit Leib und Seele diesen Einfluß auf Leib und Seele der übrigen Menschen aus.«³⁰

Wenn der menschliche Leib nicht nur Prinzip der Vereinzelung, sondern auch *principium communicationis* ist, und wenn in jeder menschlichen Person aufgrund der leiblichen Verfasstheit irgendwie alle übrigen Personen eingeschlossen sind, dann kann man den Schluss ziehen, dass auch in der leiblichen Menschennatur Christi die zu Erlösenden formal eingeschlossen sind, und dass die Annahme der einen Menschennatur in Christus eine universale Reichweite besitzt. Heilsam ist dieses Miteingeschlossensein in der Menschheit Christi, weil die zu erlösenden Menschen aller Völker und Zeiten dadurch Anteil am Sohnesverhältnis Christi gewinnen. Wie haben es hier mit einem Zentralgedanken auch der patristischen Erlösungslehre zu tun.³¹

Das paulinische Bild von Christus als dem Haupt des Leibes der Kirche besitzt eine große soteriologische Valenz. Denn nichts Geringeres steht hier zur Debatte als die Frage nach der Übertragung der Gnadewirklichkeit Christi auf die erlösungsbedürftige Menschheit insgesamt. Der Sohn, der sich bis in die kreatürliche Sterblichkeit hinein inkarniert, berührt *per fidem et fidei sacramenta* die personale Mitte des je einzelnen Menschen, um dessen Verstrickung in Leid, Schuld und Tod mitzutragen. Die Kirchenväter versuchten diesen Vorgang mit dem Motiv vom *admirabile commercium* zu fassen: Christus nahm an, was unser Leben ausmacht und übergab uns, was sein ist.

Dass Gott unsere sinnenhafte Natur angenommen hat, macht überhaupt erst Sakramente möglich. Die sakramentalen Zeichen sind die Weise, wie die Fleischwerdung weiterwirkt, wie sie sich zu uns hin übersetzt. Es sind Symbole, in denen Gott seine definitive Heilswendung in Tod und Auferstehung Jesu für uns kommunizierbar macht.

3. Die Verwiesenheit des Menschen auf konkrete Zeichen

Schon im alltäglichen Leben, in dem es um das Miteinander von Menschen geht, die sich gegenseitig in ihren Erfahrungen, Erkenntnissen und Affekten mitteilen, ha-

²⁹ Vgl. Theodramatik, Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 172.

³⁰ S.Th. III 8, a. 2.

³¹ Vgl. Tertullian, Apol 21,14; Irenäus, Adv. Haer. IV, 20, 4; Gregor v. Naz., Or 38,13; Augustinus, Ep 137, 3,11.

ben wir es weitgehend mit ritualisierten Handlungen zu tun. Denken wir nur an die Art und Weise, wie Menschen sich begrüßen: Wenn wir jemanden treffen, den wir kennen, wetzen wir nicht unsere Nasen oder stoßen unsere Köpfe an den des anderen, sondern wir geben einander die Hand oder – wie in der islamischen Welt – sogar einen Kuss. Oder wenn wir jemanden zum Essen bei uns eingeladen haben, hat alles seine Form.

Wo Menschen zusammen treffen, folgen die Handlungsabläufe ganz bestimmten standardisierten Formen. Es kommt nie vor, dass etwas immer spontan, immer neu, immer ganz anders geschieht. Und dies hat seinen tieferen Grund darin, dass wir leiblich verfasste Wesen sind – nicht nur geistiges Bewusstsein, sondern Wesen, die in eine geschichtliche und leibliche Natur eingelassen sind.

Wenn die oder der andere sich uns nicht durch bestimmte Formen der Aufmerksamkeit (wenn er auf uns zukommt, oder durch ein Kopfnicken oder durch das Schütteln der Hände) mitteilen würde, dann wüssten wir gar nicht, welche Haltung sie uns gegenüber einnehmen. Ist jemand uns wohlgesonnen, betrachtet er uns als *alter ego*, so ist er auf Zeichen und standardisierte Gesten und natürlich auch auf die Sprache angewiesen, um uns dies zu bedeuten. Eine rein geistige, gesinnungsmäßige Geneigtheit, die sich nicht verleibt, ließe uns über die wirkliche Beziehung des anderen zu uns im Dunkeln.

Ein Mensch kann sich mir in seiner Leiblichkeit präsent machen durch sinnliche Elemente und Zeichen, die er mit seiner Leiblichkeit verbindet und durch die er sich mir so vergegenwärtigt, dass ich in eine Kommunikation mit ihm eintreten kann, auch wenn er nicht selbst anwesend ist.

Und was unter uns Menschen gilt, weil es unserer Natur entspricht, das gilt a fortiori für unsere Beziehung zu Gott. Dass Gott uns als seine Geschöpfe bejaht, dass er uns zu einer Gemeinschaft mit sich beruft, das wissen wir erst dadurch, dass Gott sich verstehbar macht durch materielle Zeichen wie die Feuersäule und das tosende Wasser des Roten Meeres oder das Manna in der Wüste, Zeichen, die seine innerste Gesinnung gegen uns Menschen anzeigen. Gottes Liebe zu uns begegnet uns nicht rein abstrakt, geistig, unvermittelt. Sie übersetzt sich uns in Handlungen, Zeichen und Gesten, die unserer Natur entsprechen. Und diese ist eben auf materielle und irgendwie immer selbige, also idente Zeichen angewiesen.

Umgekehrt kann der Mensch, wie schon ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt, nicht in einen rein geistigen Kontakt zu Gott treten. Man kann Gott nicht einfach nur der Gesinnung nach ehren. Um die geschöpfliche Abhängigkeit von Gott zu bejahen und ihn als unseren Vater zu ehren, reichen geistige Willens- und Verstandesakte nicht aus. Es braucht rituelle Handlungen. Es bracht Kult und Opfer, in denen der Mensch Gott gegenüber seine Hingabe und Verehrung ausdrückt. In diesem Sinne sagt Horst Bürkle: »Im Kult gewinnt die Religion ihren konkreten und ganzheitlichen Ausdruck [...] Kultisches Handeln umgreift den Menschen in seiner leibseelischen Einheit, es schließt die Welt und Materie ein [...]«³²

³² Vgl. H. Bürkle, Kult, Kultus (I. Religionsgeschichtliche), in: LThK³ 1997, Bd. 7, 503–505, hier 503. Eine prophetische Kultkritik findet sich in Am 5,21ff; Jes 1,11ff; Jer 6,20, wo der Kult in Israel und Juda verworfen wird.

IV. Sakramententheologischer Aspekt

1. Die relative Notwendigkeit der Sakramente

Es wurde versucht zu zeigen, dass die heilsgeschichtliche Dynamik auf den Anschluss der Menschen an den menschgewordenen Sohn Gottes zielt, der sich seiner Kirche im Heiligen Geist vergegenwärtigt. Wie kann aber nun eine heilshafte Berührung mit dem menschgewordenen und auferstandenen Christus konkret zustande kommen? Die Antwort auf diese Frage verlangt einen Rekurs auf die Sakramente.

»Es ist der Beschaffenheit der menschlichen Natur eigen, durch Körperliches und Sinnliches zu Geistigem und Übersinnlichem hingeführt zu werden. Es ist aber die Art der göttlichen Vorsehung, für jegliches Ding seiner Beschaffenheit entsprechend zu sorgen. In passender Weise verleiht die göttliche Weisheit dem Menschen unter körperlichen und sinnenfälligen Zeichen Heilshilfen, die man Sakramente nennt.«³³

Für die Sakramente ist eine bedingte Notwendigkeit anzusetzen, d.h. unter den Bedingungen der einmal von Gott gesetzten Heilsordnung sind sie für den Menschen notwendig, um mit Christus in Kontakt zu treten. Die sakramentale Notwendigkeit ergibt sich vom Ziel des menschlichen Lebens her, dem Heil, das wir suchen und brauchen, doch selbst nicht realisieren können. Darum kann die Heilsnotwendigkeit rational nicht eingelöst, sondern nur ersehnt werden: Es ist die Gnade, die das Heil schenkt.

Wer eine positive Sicht auf die leibliche Verfasstheit des Menschen besitzt, der kann auch das sinnliche Moment der Sakramente hoch veranschlagen: In der konkreten sichtbaren Materie der Sakramente ereignet sich für den Menschen in seiner fragilen geschichtlichen und leiblichen Wirklichkeit, was das äußere Zeichen zugleich anzeigt und bewirkt – die Berührung mit dem Unsichtbaren der heilenden, aufrichtenden und helfenden Gnade. Diese Präsenz der unsichtbaren Gnadenwirklichkeit ist nicht bei allen Sakramenten gleich deutlich, nirgends aber deutlicher als im Geheimnis der hl. Eucharistie.

In ihm geschieht jene Verwandlung und Anverwandlung des todverfallenen Menschen mit Christus, über die Augustinus den sich dahingebenden Christus die Worte sprechen lässt:

»Wachse und du wirst mich essen. Doch nicht du wirst mich in dich verwandeln wie die Speise für deinen Leib, sondern du wirst in mich gewandelt werden.«³⁴

Es kommt also hier zu einer tieferen Anverwandlung und Inkorporation des Menschen in die übergreifende Wirklichkeit des Leibes Christi. Einige griechische Kirchenväter sprachen von der Eucharistie als dem *Pharmakon Athanasias*, der Arznei der Unsterblichkeit. Damit sprachen sie aus, dass in der dichten Sinnlichkeit des eucharistischen Geschehens, dem Essen eines Stückchens Brot, der ewige Gott dem Menschen das Leben geben kann, das stärker ist als der Tod.

So kann die Selbstschenkung des Absoluten an den einzelnen Menschen im je konkreten Augenblick seines zeitlichen Daseins Ereignis, so kann Heilsgeschichte

³³ Thomas v. Aquin, S.Th. III 61, 1.

³⁴ Augustinus, Confessiones VII 10, 16.

konkret werden. Die Selbstmitteilung Gottes kommt hier an ihr Ziel. Dem Menschen ist eine Geschichte mit dem Gott eröffnet, der die dreifaltige Liebe ist. Der Gott der dreifaltigen Liebe gibt dem Menschen, vermittelt durch die sinnlich-sichtbare Gestalt des Sakramentes, Anteil an seinem Leben und zieht ihn in dieses Leben hinein.

2. Die rituelle Dimension des Sakramentalen

Für das Verständnis der Sakramente als Zeichen kann dienlich sein, wenn man sich bewusst macht, dass die Zeichenhaftigkeit der materiellen Dinge mehr ist als ein nur innerweltliches System von Bezügen; dass alles Innerweltliche letztlich über sich hinaus auf Gott als auf seinen Ursprung verweist. Wenn die ganze Welt zum Verweis auf Gott, zum Zeichen für ihn wird, ist auch ein erneuertes Verständnis der Sakramente als Zeichen möglich.

Die Symbolhaftigkeit der Wirklichkeit führt zu einer Art »*Natursakrament*«, das dem Menschen die Dimension des Heiligen öffnet. Ein solches Natursymbol muss jedoch noch vertieft werden, sonst kann es nicht zum eigentlichen Sakrament werden. Tatsächlich geschieht diese Erhebung des Naturzeichens zum Sakrament durch das Wort, das zum sinnlichen Element hinzutreten muss. Dass aber das in Vollmacht gesprochene Wort dies überhaupt vermag, hat seinen Grund in der Einsetzung der Sakramente durch Christus. Christus knüpft dabei an die naturhafte symbolische Wirkkraft der Zeichen an, hebt sie aber durch das Wort auf eine höhere Ebene und verleiht ihnen damit auch tatsächlich eine gnadenhafte, heilschaffende Wirksamkeit. Das Sakrament weist ja nicht nur auf eine höhere Wirklichkeit hin, sondern bewirkt auch zugleich, was es bezeichnet.

Damit ist nun der eigentliche Spender des Sakramentes nicht ein bevollmächtigtes menschliches Organ, sondern Christus selber. Darum wird er von manchen Theologen auch »Ursymbol« genannt oder als »Ursakrament« bezeichnet. Der Glaube sieht in Christus das Ziel der ganzen »sakramentalen« Heilsgeschichte. Er ist die Verkörperung des Geheimnisses Gottes. »Der so erleuchtete Glaube wird Christus als »Ursakrament« verstehen. Dieser Ausdruck der neueren Theologie besagt, daß alle kirchlichen Sakramente in Christus in eminentem Sinne zusammengefaßt und konzentriert sind, noch bevor sie als einzelne heilige, gnadenvermittelnde Zeichen in der Liturgie zur Ausfaltung gelangen.«³⁵ Der Mensch Jesus ist also das Ursakrament des trinitarischen Gottes.

Da es mir in diesem Abschnitt um das Verhältnis von Sakrament und Ritus geht, muss man natürlich unbedingt darauf hinweisen, dass materielles Zeichen und Wort immer in einen Ritus eingebettet sein müssen. Dies wird schon bei der Taufe ganz klar: Die liturgische Gestalt der Taufe knüpft an die alttestamentlichen Aspekte des Eingliederungsritus in das Gottesvolk sowie an die Jordantaufer Jesu an. Bei dieser geht es um die endzeitliche Ausgießung des Geistes und die Abwaschung der Sünden (Apg 22,16). Am *sakramental-rituellen* Vollzug der Taufe in der frühen Kirche gibt es keinen berechtigten Zweifel. Die Taufe ist ein »Wasserbad im Wort« (Eph 5,26), ein »Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist« (Tit 3,5).

³⁵ L. Scheffczyk, Jesus Christus – Ursakrament der Erlösung, in: H. Luthé (Hg.), Christusbegegnung in den Sakramenten, Kevelaer 1993, 13–66, 42.

Sie bewirkt die Neugeburt des Glaubenden und die neue Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn, und sie geschieht im »Wasser und im Heiligen Geist« (Joh 3,5). Zur rituellen Gestalt der Wassertaufe im Wort gehört die Anrufung des Namens Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Geistes (Mt 28,19).

Wieso kann der Mensch aus sich kein Sakrament einsetzen? Die Naturzeichen haben aus sich keine für das Heil des Menschen relevante Wirksamkeit. Einen übernatürlichen Mysteriencharakter gewinnen sie erst dadurch, dass sie von Christus ausdrücklich mit einer objektiven Gnadenwirksamkeit ausgestattet werden. Ein äußeres Zeichen, eine rituelle Handlung, wird zum Gnadengeschehen durch die fortdauernde Heilsgegenwart Christi in seiner Kirche, die den Sakramenten eine tatsächliche Heilswirksamkeit verleiht. Insbesondere für die Eucharistie gilt: »Weil die Menschheit Jesu Realsymbol der gott-menschlichen Kommunikation ist, kann die Eucharistie als die höchste Verdichtung dieses Geschehens selbst als Realsymbol der gott-menschlichen Kommunikation verstanden werden: als Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, der ewiges Leben für den Menschen ist. Der Empfänger des Leibes Christi wird zum Freund Gottes (Joh 15,15; 17,3.22–25).«³⁶

3. Die Krise des sakramentalen Bewusstseins

a. In einer reinen Worttheologie

Ein Gott, der seine Heilszusage an Riten und sichtbare Elemente bindet, an Wasser, Brot und Öl, ist vielen suspekt geworden. Was soll ein geistiges, ethisches Gottesverständnis mit materiellen Dingen zu tun haben? Solche und andere Einwände gegen ein aus dem sakramentalen Leben schöpfendes Gottesverhältnis fallen indes nicht aus der Luft. Sie haben ihre Voraussetzungen. Zwei dieser Voraussetzungen sollen hier kurz benannt und erklärt werden: Ein Aspekt, der die Entsakramentalisierung der Gottesbeziehung beleuchtet, ist die Engführung einer reinen Worttheologie. Für den Exegeten H. Braun ist Gott keine transzendente Wirklichkeit, sondern der immanente Anspruch, der dem Menschen begegnet, wenn er seinen Nächsten anschaut. Wo Gott aber in der Immanenz von zwischenmenschlichen Beziehungen aufgeht, dort wirkt jedes Sakrament als übertriebene Verdinglichung. Darum konstatiert Braun bereits im NT ein ungeistiges Gottesverhältnis. Das Heil werde dort schon dinglich verstanden. Die sich später ausbildenden Sakramente »bleiben auf dem Boden eines Denkens, in welchem das Kommen der Gottheit zeithaft und gegenständlich genommen wird, auf dem Boden eines naiven Gottesgedankens«. Gott »mit seiner jenseitigen Welt wird dinglich fassbar im Sa.«³⁷ Dies wird dann von ihm abgelehnt.

Für Emil Brunner mit seinem personalistischen Denken ist das Hören des Wortes die Brücke für das Verhältnis des Menschen zu Gott. Wo das Sakrament, konkret das Abendmahl, gegenüber dem Wort Gewicht gewinnt, dort wird für ihn aus der in Christus begründeten Bruderschaft oder Gemeinschaft miteinander eine »Anteilhaberschaft«: Darin geht es dann um das Empfangen und Austeilen eines Heilsgutes.

³⁶ G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg ²1995, 710.

³⁷ H. Braun, *Gesammelte Studien zum NT*, Tü ³1971, 334.

Hier liegt nach Brunner ein Missverständnis des Herrenmahles als Sakrament, wodurch dieses selbst eine ungebührliche Bedeutung gewinnt und unvergleichlich wichtiger wird als das gesprochene Wort. Brunner will ein personal gefasstes Verständnis des Christentums. Eine sakramentale Sicht der Kirche steht dem nach seiner Ansicht entgegen.³⁸

Auch R. Bultmann erhebt Widerspruch gegen ein sakramentales Verständnis der urchristlichen Feier. Er will die Grundform des sakramentalen Mahles aus den antiken Mysterienkulten herleiten. Für Bultmann ist sakramentales Denken archaisch.³⁹ Das Christentum habe dieses als Religion der Verkündigung, des Wortes und der Entscheidung zu überwinden. Wenig Platz für eine sakramentale Vermittlung des Heils bleibt auch in der radikal eschatologischen Sicht von J. Moltmann:

Moltmann geht von einer rein zukunftsorientierten Theologie aus, deren Grundlage allein das verheißene Wort ist. Bei Annahme eines Sakraments würde der Mensch jetzt schon Anteil am Heil, am Tod und an der Auferstehung Jesu Christi erhalten.

Wo das Heil als eine rein zukünftige Größe⁴⁰ ausgegeben und die präsentische Eschatologie, etwa bei Joh, ausgeblendet wird, dort bleibt es dem Menschen während seiner irdischen Tage immer entzogen. Er wird eigentlich immer auf eine noch ausständige Zukunft vertröstet.

Bei Moltmann haben wir die profilierteste Gegenposition zum katholischen Sakramentsverständnis, nach dem das vollendete Heils zwar noch zu erwarten ist, aber dennoch bereits jetzt real gegenwärtig wird.⁴¹ Es fehlt die Präsenz des geschichtlich begegnenden und durch die Auferstehung im Pneuma bleibend inkarnierten Gottes. Übrig bleibt allein das Wort, das dem Menschen in einer Zeit, wo der Gottesgedanke so stark verblasst, wenig Halt zu bieten vermag.

b. Im zeitgenössischen Deismus

Dass der sakramentale Lebensvollzug der Kirche sich heute zusehends ins Folkloristische verliert, so er nicht überhaupt zur Erstarrung kommt, hängt aber wohl mit einer anderen epochalen Entwicklung zusammen: dem praktisch sich immer mehr verlierenden Gottesbezug. Die Anfangsdynamik der Liturgischen Bewegung hat sich in der Liturgieunfähigkeit des nachmodernen Menschen totgelaufen. Nicht nur einzelne Gesten und Riten, nicht nur die Sprache des Messbuches mit seinen Orationen sind ihm unverständlich, der ganze Bereich des Liturgisch-Sakramentalen ist für ihn ein verschlossener Garten.

³⁸ Vgl. E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Stuttgart 195112f.

³⁹ Vgl. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich ²1962, 164f: »[...] vor allem wird ›Kyrios‹ [...] zum beherrschenden Titel. Er charakterisiert Jesus als die im Kult verehrte Gottheit, deren Kräfte im Gottesdienst der Kultgemeinde wirksam werden. [...] Der Kyrios Jesus Christos wird nach Art einer Mysterien Gottheit verstanden, an deren Tod und Auferstehung der Gläubige durch den Empfang der Sakramente Anteil gewinnt.«

⁴⁰ Vgl. TRE, Teil 2, Bd. 27, 239.

⁴¹ Vgl. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 230f; vgl. auch R. Hemplemann, *Sakramente als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog (KiKonf 32)* Göttingen 1992, 106–109.

Heutige Mentalität, jedenfalls die der westlichen demokratischen Gesellschaften, findet nur schwer einen Zugang zu dem, was Liturgie der Sakramente sein wollen: Zeichenhandlungen, die der endlichen und sichtbaren Welt angehören, sollen den Menschen in eine Unmittelbarkeit zu Gott bringen, der unsichtbar und weltjenseitig ist und zwar um so weltjenseitiger, je mehr die heilsgeschichtliche Vermittlung des Gott-Welt-Verhältnisses an Geläufigkeit verloren hat. Die atmosphärische Großwetterlage des Glaubens ist ungünstig, da man das Gott-Welt-Mensch-Verhältnis nicht in der heilsgeschichtlichen Vermittlung sieht, die im Christusereignis ihren Höhepunkt erreicht.

Man hat mit kosmetischen Veränderungen versucht, die auf eine Anpassung der hohen Liturgie an den Hausverstand des gewöhnlichen Gottesdienstbesuchers – dieser entstammt normalerweise soziologisch gesprochen dem Unterhaltungs- und Harmoniemilieu⁴² – hinauslaufen. Dazu hat man die Feier der Sakramente mit volkspädagogischen Spielereien umgeben. Aber der Krise ist man damit nicht beigekommen. Das Problem besitzt eine tiefere Dimension: Es ist das agnostische Schweigen vor der Gottesfrage, die den heutigen Menschen meist gleichgültig lässt. Wo man noch »Gott« sagt, meint man eine Chiffre für das unbestimmte Woraufhin der eigenen unerklärlichen Existenz oder den Gott in sich selber, der sich im eigenen Inneren artikuliert.

Die Neue Religiosität und das Vordringen asiatischer Spiritualität mit ihrer monistischen Weltdeutung haben den weltoffenen Zeitgenossen mit einem Gottesbild beliefert, dem die personalen Züge fehlen.

Viele Menschen werden heute in ihrem Glauben von einem deistischen Gottesbild bestimmt: Ein höheres Wesen mag es geben, nicht aber einen Gott der Geschichte, einen Gott, der sich definitiv in den Zufällen der Geschichte offenbart und darum eine definitive Religion begründet.

Man traut es Gott nicht zu, in die Geschichte einzugehen. Weit weg haben viele Gott geschoben, ins Niemandland vor irgendeinem Urknall, weit weg nach vorne hinter irgendein Ende der Zeiten, weit weg aus ihrem alltäglichen Leben. Darum ist es komisch, dass dieser Gott nun so handgreiflich nah sein soll, dass er mit einem runden Scheibchen Brot etwas zu tun haben soll, mit einer Schale Wasser und mit einem Streich Öl. Die Radikalität, mit der christlicher Glaube Gottes Nähe in den Sakramenten verkündet, scheint zum Problem zu werden. Vielleicht steht uns heute ein ferner Gott doch näher als ein Gott, der in unser Fleisch kommt, der hautnah wird, der sich in die inneren Angelegenheiten unserer Welt einmischt.

Die erneuerte Theologie der Sakramente, der Eucharistie, hat in der Kirche nicht die erwarteten Früchte gebracht. Die angestregten pfarrlichen Bemühungen um die vorbereitende Sakramentenkatechese, die unter hohem Aufwand betrieben wird, haben sich auf der Sandbank des Deismus und im Treibsand der Erlebnisgesellschaft festgefahren. Die Reifen des kirchlichen Aktivismus drehen schon seit langem durch

⁴² Vgl. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt ²2005, 327f.; vgl. auch H.-J. Höhn, *Zerstreuung. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Ostfildern 1998, 115–117.

und werden zur Verausgabung der Kräfte führen, wenn es nicht gelingt, in der Familie, den Gemeinden, in der Schule und den Bildungsstätten die Idee von einem nur fernen Urmacher-Gott aufzulösen, die sie daran hindert, bei Gott das erhellende »Wort des Lebens« zu suchen und von ihm das »Brot des Lebens« für Zeit und Ewigkeit zu erbitten. Für Viele ist Gott nur eine Projektion, eine Chiffre für das Unvollendete am Menschen. Der Verdacht, mit dem Glauben an Gott und sein persönliches Interesse uns gegenüber nur einer Illusion und einem Wunschdenken aufzusitzen, ist emotional und intellektuell so tief sitzend, dass Gott nicht als die alles bestimmende Realität anerkannt wird, die wir als reales Ziel annehmen können. Gott ist für viele nur eine vage Grenzidee ohne alle Begründung für eine reale Hoffnung. Was will man von einer bloßen Chiffre oder Projektion für das eigene Leben erwarten?

4. Desiderate: Ästhetik der Anwesenheit und lebendiger Gottesbezug

Der Berliner Schriftsteller Botho Strauß spricht von einer umfassenden »Mentalität des Sekundären«, die tief eingedrungen ist in den Bereich der ästhetischen Wahrnehmung, auch in die Literatur, die Philosophie und »nicht zuletzt in den Glauben und seine Ämter«⁴³. Der Betrachter ist gefangen in einem Netz der sekundären Diskurse. Er vermag sich dem Anspruch des Kunstwerks, des Wortes, des Symbols, des Zeichens, nicht mehr zu stellen. Theologisch würde man sagen müssen: Er vermag nicht mehr durch das *sacramentum tantum*, das Zeichenhafte hindurch, zu der damit bezeichneten und bewirkten göttlich-gnadenhaften Dimension durchzuschauen.

Demgegenüber fordert Strauß einen neuen Zugang zur Wirklichkeit, wie sie sich u. a. im Kunstwerk ausdrückt. Es geht um »die Wiederentdeckung nicht seiner Selbst-, sondern seiner theophanen Herrlichkeit, seiner transzendentalen Nachbarschaft«. Um dem Kunstwerk zu begegnen, ist es zu behandeln »als ein Gast, ein Fremder, der plötzlich erscheint in unserem gewöhnlichen Alltag, dessen Ankunft Freude und leist Frucht begleiten«. Es kommt für den Empfänger darauf an, wie er sich verhält: »ob seine Begabung ausreicht, sich überwältigen zu lassen; ob er stark genug und widerstandlos zugleich sein wird für das singuläre Zustoßen eines Gedichts, einer Musik, einer Plastik, und bedachtsam genug, um das Fremde nicht dem Vielen einzumischen, es nicht zu verbrauchen und mit allem übrigen durcheinanderzubringen«⁴⁴.

Man muss das, was Strauß für die Kunst fordert, auch für die Liturgie fordern. Er sagt: »Überall, wo [...] die Erfahrung von Sinn gemacht wird, handelt es sich zuletzt um einen zweifellosen und rational nicht erschließbaren Sinn, der von realer Gegenwart, von der Gegenwart des Logos-Gott zeugt.«⁴⁵ Ästhetik der Anwesenheit. Was ist damit gemeint? Welche Bedeutung hat es für die Feier der Sakramente? Strauß sagt dazu Bedeutsames, das gehört zu werden verdient: »Jedes Opus ist Opfer, alle

⁴³ B. Strauß, Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit, 44.

⁴⁴ Ebd., 46.

⁴⁵ Ebd., 41.

Dichtkunst die Magd der amámnesis, im ursprünglichen Wortsinn des Alten und Neuen Testaments: »sich vor Gott ein Ereignis der Vergangenheit so in Erinnerung zu bringen oder zu repräsentieren, dass es hier und jetzt wirksam wird.« Hierin feiern Gedicht und Eucharistie dasselbe; [...] Die Kunstlehre von der realen Gegenwart oder: die um die Kunst erweiterte Sakramentenlehre ist davon überzeugt, dass das Bildnis des Mädchens nicht ein Mädchen zeigt, sondern dass es das Mädchen *ist* unter der Gestalt von Farbe und Leinwand.«⁴⁶ Der Dichter nimmt dann Bezug auf die Liturgie der Ikonenverehrung, wie wir sie in vielen östlichen Riten finden, die von der Überzeugung getragen werden, dass die Ikone das Heilige präsent macht. Dieser staunende Zugang vor der Gegenwart des Heiligen im heiligen Zeichen ist heute wieder zu entdecken: »Die Ikone mit der Gottesmutter ist nicht einmal ein Bild, sondern vielmehr ein Fenster, durch das wir sie selbst erblicken. [...] Die Ikone ist der Ort, wo das Antlitz, das Urlicht hervortritt, es bildet die Grenze zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt.«⁴⁷

Dem heutigen Menschen müssen wir sagen: Trau es Gott zu, dass er dir nahe sein kann, dass er sich dir in Jesus Christus selbst erschließt und seine Gemeinschaft anbietet. Der Gott der dreifaltigen Liebe und der heilsgeschichtlichen Offenbarung verbürgt die innere Einheit von Altem und Neuem Testament und auch die Identität des wirklichen geschichtlichen Jesus mit seiner Bezeugung durch die Urkirche, also die Authentizität des Neuen Testaments. Die ersten Jünger nach Ostern waren davon überzeugt, dass das Bekenntnis zur Identität des Jesus der Geschichte und des Christus des Glaubens durch das Handeln Gottes selbst ausgewiesen ist, der ihn als den eigenen Sohn bekanntmacht und der das Bekenntnis zur Einheit von Vater und Sohn durch die Gabe des Heiligen Geistes begründet. Nur so werden wir Verständnis dafür wecken können, dass sich in der Feier der Sakramente das Christusereignis durch den Heiligen Geist im Leben der Kirche verdichtet und vergegenwärtigt.

⁴⁶ Ebd., 43

⁴⁷ Ebd.