

den Bezug auf die erste Tafel eine besondere Dringlichkeit, weil das erste Gebot und seine Verwirklichung durch Jesus Christus die Verheißung der Nächstenliebe zugleich als verpflichtende Beanspruchung einschränkt.

Die Kirchen machen damit außerdem deutlich, daß eine nur auf die äußere Organisation einer Ordnung menschlichen Zusammenlebens beschränkte, scheinbar wertfreie Staats- und Gesellschaftsordnung ihrem Auftrag nicht gerecht wird, für das Gemeinwohl zu sorgen und die aufgrund vernünftiger Einsicht bewährten Werte zu achten. Kirchen und Christen müssen sich bei solchen Mahnungen freilich dessen bewußt sein, daß die Überzeugungskraft ihrer Argumente und Forderungen nicht allein von deren vernünftiger, rationaler Evidenz abhängt, sondern sehr viel mehr vom Beispiel des gelebten Glaubens.

Sodann haben die Kirchen durch die Bezeugung der Einheit von erster und zweiter Tafel nicht nur Forderungen an Menschen zu richten, sondern zuerst die Einladung Gottes an alle Menschen weiterzusagen. Diese Einladung Gottes enthält in einer Krise des Vertrauens, der Sinnfindung und der Wertorientierung ein Angebot, durch das Hören und die Annahme des Wortes Gottes Geborgenheit zu finden. Im Glauben an Gott wird dem Christen sowohl die Freiheit eines Christenmenschen zuteil, der sich zur persönlichen Verantwortung ermächtigt weiß, wie die Geborgenheit, welche Freiheit in den Dienst der Nächstenliebe stellt. Die Kirchen machen Forderungen und Normen dadurch geltend, daß sie das Evangelium als „die Botschaft von der freien Gnade Gottes... an alles Volk“ ausrichten.

V. Das Christliche und das Menschliche

32. Die Teilnahme von Kirchen und Christen an der allgemeinen Diskussion um Grundwerte, sowohl in gemeinsamen wie in gesonderten Stellungnahmen, gründet entscheidend in dem, was sie selbst als Quellgrund ihres Daseins als Kirche erfahren, bekennen und bezeugen. Kirchen und Christen wollen das biblische Zeugnis als hilfreiches und wegweisendes Wort auch bei der Suche nach gemeinsamen Werten gegenwärtigen menschlichen Zusammenlebens zur Sprache bringen. Sie wollen Hilfe zum Tun und Erkennen des heute Gebotenen geben und Antworten vermitteln auf die unüberhörbar werdenden Fragen der Gesellschaft, dadurch die Verlässlichkeit menschlichen Verhaltens stärken und Erfüllung des Menschseins ermöglichen. Darüber hinaus haben sie Bereiche des Menschseins und der Menschlichkeit der Gesellschaft anzusprechen, die zwar ethischer Verantwortung bedürfen, aber letztlich durch sie nicht zu bewältigen sind. Schuld, Schicksal, Leiden und Tod setzen menschlicher Verantwortung Grenzen. Eine sinnvolle und eingehende Antwort auf diese menschlichen Grunderfahrungen gibt dem Christen allein das Evangelium als Zuspruch der Rechtfertigung und der Vergebung und als Zusage des Trostes und des Heils. Zur vollen Menschlichkeit des Menschseins gehört nach christlichem Verständnis die Annahme auch dieser Bereiche des Menschseins und damit das Vertrauen auf eine letzte Wahrheit, die nicht mehr in unserer Hand steht, sondern allein im Glauben als Gottes Wahrheit erhofft wird.

Theologische Zeitfragen

Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen?

Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen

Die Sakramententheologie hat bereits durch die liturgische Bewegung, dann durch das Zweite Vatikanum und vor allem die dem Konzil folgende ekklesiologische Auseinandersetzung eine wesentliche Perspektivenerweiterung und Vertiefung erfahren. Arno Schilson (Tübingen), der gegenwärtig an einer Habilitationsschrift über „Probleme und Perspektiven gegenwärtiger Sakramententheologie“ arbeitet, zeichnet hier diese Entwicklung nach und vervollständigt sie durch einen zusammenfassenden Durchblick durch neuere, die Sakramententheologie als ganze betreffende Veröffentlichungen. Ein weiterer Bericht über neuere Entwicklungen innerhalb der evangelischen Sakramententheologie wird in einem späteren Heft folgen.

Mit einiger Verzögerung scheint der nachkonziliare Umbruch in vielen Bereichen der katholischen Theologie nun auch die Sakramententheologie erreicht zu haben. Einige

Veröffentlichungen der jüngeren und allerjüngsten Zeit signalisieren diesen Wandel besonders deutlich. Sie zeigen zugleich, daß an die Stelle eines ursprünglich recht einheitlichen Sakramentenverständnisses mittlerweile eine Fülle verschiedenartiger, z.T. kontroverser Ansätze getreten ist.

Angekündigt hatte sich dieser Wandel im 20. Jahrhundert bereits in der *liturgischen Bewegung* durch die damit eng verbundene, vor allem von *Odo Casel* ausgearbeitete Mysterientheologie. *Karl Rahner*, *Edward Schillebeeckx*, *Otto Semmelroth* u. a. haben noch vor dem Konzil diese Impulse aufgegriffen und so einer grundlegenden Erneuerung der Sakramententheologie den Weg geebnet. Dabei betonten sie zunächst die enge Zusammengehörigkeit von personaler und sakramentaler Frömmigkeit, um so jedes objektivistisch-magische Mißverständnis einer gleichsam „automatischen Wirksamkeit“ der Sakramente, wie es sich

mit der Formel „ex opere operato“ verband, auszuschließen. Verdeutlicht wurde zudem der innere Zusammenhang von „Kirche und Sakramenten“ (so der Titel einer bahnbrechenden Veröffentlichung von *Karl Rahner* 1960): diese sind letztlich zu begreifen als *konstitutive Grundvollzüge der Kirche* selbst, die darin ihr eigenes sakramentales Wesen dem einzelnen gegenüber aktualisiert. Von hier aus läßt sich die Kirche bezeichnen als Ur- bzw. Grundsakrament, als zeichenhafte Wirklichkeit und Wirksamkeit von Gottes endgültiger und bleibender Zuwendung zur Welt in Jesus Christus. Trotz dieser unverkennbaren Ekklesiozentrik wurden ökumenische Perspektiven nicht übersehen; das Bemühen galt besonders einer genaueren Zuordnung von Gottes Heilswirken in „Wort und Sakrament“, um so die unselige Trennung zwischen einer (katholischen) Kirche der Sakramente von der (evangelischen) Kirche des Wortes zu überwinden.

Wegweisung des Konzils

Diese Impulse hat das II. Vatikanische Konzil aufgegriffen und darüber hinaus z. T. eigene Akzente gesetzt. Zunächst hat vor allem die Liturgiekonstitution in Art. 59 die personalistische Struktur der Sakramente hervorgehoben: „Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens.“ Findet bereits in dieser konziliaren „Kurzformel“ das Wort besondere Erwähnung im Ganzen des sakramentalen Vollzugs, so geschieht dies noch deutlicher, wenn in bewußter Analogie zur eucharistischen Tischgemeinschaft zugleich vom „Tisch des Gotteswortes“ in bezug auf den Wortgottesdienst der Eucharistiefeyer die Rede ist. (ebd. Art. 51). Besonders charakteristisch für dieses Konzil bleibt freilich – der ekklesiologischen Grundrichtung entsprechend – die Beschreibung der Kirche selbst als sakramentaler Größe, als „allumfassendes Heilssakrament . . . , das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Kirchenkonstitution Art. 1 u. 48; Liturgiekonstitution Art. 26; Missionsdekret Art. 5). Mit diesem *sakramental geprägten Kirchenverständnis* will das Konzil offenbar zugleich verdeutlichen, daß die Kirche selbst niemals „das Heil“ ist, sondern als „wirksames Zeichen“ dieses allererst vermitteln und bewirken will für diese Welt; das funktionale, mittlere Element im Sakramentsbegriff rückt damit in den Vordergrund.

Damit hat das Konzil *wesentliche Einsichten der vorkonziliaren Theologie* aufgegriffen, bestätigt und z. T. weitergeführt. Den wichtigsten Anstoß für eine theologische Neubewertung aber hat ohne Zweifel die vom Konzil beschlossene Reform der Liturgie der einzelnen Sakramente gegeben: Durch die stärkere Integration von Wort-Elementen in den Gesamtvollzug fand die *Worthaftigkeit der Sakramente* wieder deutlicheren Ausdruck; das gilt sowohl für die nun obligatorische katechetisch-liturgische

Hinführung zum Vollzug der Sakramente, also für die „Mystagogie“, als auch für die Einbeziehung der ausdrücklichen Heilzusage im Wort der Schrift und der Predigt, die nun ihren festen Ort im Vollzug der sakramentalen Handlung haben. Zugleich hat diese bereits vorläufig abgeschlossene Reform die wenig angemessene traditionelle Vorstellung vom Gegenüber eines allein aktiven „Spenders“ und des diesem gegenüber eher passiven „Empfängers“ im Vollzug des Sakraments prinzipiell überwunden; betrachtet man z. B. die jetzige Taufspendung in einem Gemeindegottesdienst oder die erneuerte Gestalt der Eucharistiefeyer, so zeigt sich, daß diese *Praxis* die Sakramente tatsächlich als Selbst-Vollzüge der Kirche, als gemeinsames Handeln einer christlichen Gemeinde verstehen läßt.

Diese erneuerte „*lex orandi*“ stellt der gegenwärtigen Sakramententheologie recht präzise ihre Aufgaben: Offenbar sind die sakramental-symbolischen Vollzüge für den heutigen Menschen nicht mehr selbst-verständlich; andernfalls bedürfte es keiner „Mystagogie“. *Die theologische Reflexion hat sich demnach neu der Eigenart des sakramentalen Symbols und dessen Erklärung für die Gegenwart zuzuwenden.* Damit ist die wohl entscheidende Frage der neueren katholischen Sakramententheologie angesprochen. Darüber hinaus gibt diese erneuerte Liturgie zugleich einen deutlichen Hinweis für ein angemessenes Verständnis des sakramentalen Symbols: Dieses läßt sich offenbar nur aus dem Gesamt der kirchlich-gemeinschaftlichen Handlung begreifen und ist daher auszudeuten als symbolisches Handeln einer konkreten Gruppe von Menschen, die in solchem Handeln ihren Glauben ausdrückt und ihn zugleich neu begründet von Christus her.

Mit dieser konkreteren Fassung des *kirchlichen* Handelns innerhalb der sakramentalen Vollzüge ist zugleich eine gewisse Engführung des ekklesiologischen Ansatzes in der neueren Sakramententheologie überwunden; ungewollt, jedoch fast unausweichlich drohte hier die Kirche zu einer selbständigen Größe „über den Gläubigen“ zu werden. Auf eine andere Gefahr dieses ekklesiologisch bestimmten Sakramentenverständnisses hat vor allem die christologische Wende der neueren Theologie aufmerksam gemacht. Schließlich ist die Kirche nicht Letztgröße, sondern selbst ganz und gar begründet und verwiesen auf Jesus Christus als ihren Herrn. Daher lassen sich Sakramente letztlich zufriedenstellend nur von Jesus Christus als dem „Ur-Sakrament“ her verstehen und vor allem begründen. Die Kirche kann demgegenüber (im Blick auf Christus) nur als Folge- bzw. (im Blick auf die einzelnen Sakramente) als Grund-Sakrament betrachtet werden.

Erhellung der sakramentalen Symbole

Schon 1965 hat *Joseph Ratzinger* (Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen-Freising 1966) eine betont anthropologisch gewendete Sakramenten-

theologie umrissen. Er versucht, in der „Frage nach dem Sakrament ... immer die Frage nach der Existenz des Menschen mitzuhören und so beide einer Antwort zuzuführen“ (S. 9). Anknüpfungspunkt ist eine Doppelstruktur des Menschseins, die die christlichen Sakramente aufgreifen und interpretieren: Einerseits zeigt sich der Mensch in seiner leibhaft-weltlichen Existenz als Wesen des Kosmos, andererseits als ein Wesen der Geschichte.

Zunächst vollzieht sich menschliches Dasein im Leib. Diese leibhaftige Verfaßtheit menschlicher Existenz verdichtet sich an bestimmten Knotenpunkten des biologischen Lebens wie Geburt und Tod, Mahlzeit und Krankheit. Allerdings wird dieses Biologische des Menschseins stets auf geistige Weise vollzogen und gewinnt so eine neue Dimension: Der Mensch erfährt in diesem Eingebundensein in den Kosmos zugleich seine Abhängigkeit von einem umgreifenden Lebenszusammenhang, der ihn trägt und erhält in vielfachen weltlichen und mitmenschlichen Vermittlungsgestalten. Im Umgang mit den Dingen und Menschen dieser Welt, und d. h. in seinen leiblichen Vollzügen, begegnet er daher dem Anruf einer zunächst noch namenlosen Transzendenz, „einer Macht, die er nicht rufen noch bezwingen kann, die seinen Entscheidungen voraus ihn schon umfängt und trägt“ (S. 11). Diese Transparenz des Welthaften wie des Biologischen, die der Mensch in der geistigen Durchdringung dieses Lebensbereiches erfährt, deckt eine Grundstruktur des Menschlichen auf, die dem Sakrament fundamentale Bedeutung verleiht. Freilich bleibt diese anthropologische Hinführung zu den christlichen Sakramenten noch unvollständig. Schließlich hat sich diese numinose Tiefe des Kosmos in Jesus Christus definiert und als personaler Gott der Liebe offenbart. Zudem ist der Mensch vor allem ein Wesen der Geschichte; bei ihm fallen Wesen und Geschichte zusammen, denn „sein Wesen ist es ..., *geschichtlich* zu sein“ (S. 23). Daher wird auch die Sinnstiftung seiner Existenz dem Menschen nicht allein auf kosmische Weise, also als biologisches Wesen, sondern vorzüglich geschichtlich vermittelt, also durch die mitmenschliche Gemeinschaft. Von hier aus erst ergibt sich das *spezifisch christliche Verständnis* der Sakramente: Diese beinhalten vor allem die Einfügung in den von Christus sich herleitenden Geschichtszusammenhang, der Sinn und Rettung des Menschseins ermöglicht und verbürgt. In Jesus Christus eröffnet sich mitten in dieser Geschichte ein neuer Lebensraum, der die unheilvolle Bestimmtheit des geschichtlichen Wesens des Menschen überwindet und zu jener lebensrettenden Einheit mit Gott führt, auf die bereits seine leib-geistige Existenz verweist.

Diese anthropologische Hinführung zum Verständnis des sakramentalen Symbols hat *Walter Kasper* im Blick auf die wechselseitige Zuordnung von „Wort und Sakrament“ (in: ders., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, S. 285–310) vertieft und christologisch präzisiert. Auch er geht aus von der zeitlich gestreckten, geschichtlichen Symbolhaftigkeit menschlicher leib-geistiger Existenz, die

an bestimmten Knotenpunkten wie Berufswahl, Eheschließung, Krankheit u. ä. über sich hinaus verweist und die Frage nach dem letzten Sinn des menschlichen Daseins stellt. Das Menschsein selbst wird so zum offenen Symbol, zum Verweis auf eine noch unbestimmte Transzendenz. Allerdings stehen solche Ursituationen und Grundsymbole von vornherein bereits in einem geschichtlichen Kontext; jeder Mensch gehört einer Gemeinschaft an, die diese Knotenpunkte menschlicher Existenz samt ihrer Verweisungsstruktur auf bestimmte Art bewältigt und ihnen einen Sinn gibt. Solche Sinngebung erfolgt im *Wort*, das zugleich die Situation verändert und neu qualifiziert; schließlich geht es dabei nicht um bloße „Information“, sondern um ein „performatives Sprechen“, durch das Wirklichkeit erst hergestellt bzw. umgestaltet wird.

Die hier sich andeutende *innere Einheit von Wort und sakramentalem Symbol* bedarf allerdings einer christologischen Verdeutlichung. Die angesprochenen Ursituationen menschlich-leibhaften Daseins und deren Transzendenz bleiben noch Fragment, offen und vieldeutig; eindeutig werden sie erst durch die sich zusprechende Transzendenz, durch das Ur-Wort, den Logos, der in Jesus von Nazaret geschichtlich erschienen ist und als das Ursakrament die menschliche Situation neu qualifiziert. In der sakramentalen Handlung wird darum durch Wort und Zeichen eine Ursituation menschlich-leiblichen Daseins von Jesus Christus, seinem Leben, Sterben und seiner Auferweckung her konkret qualifiziert als Heils-Zeit und so zutiefst mit Sinn erfüllt. Auf diesem Hintergrund einer durch die Christologie vereindeutigten und bestimmten Anthropologie erhält daher neben dem Wort das Sakrament seinen eigentlichen und legitimen Ort: „Das Sakrament greift die menschlichen Ursituationen auf und macht sie durch das Wort zu Heilssituationen, zu Gnadenzeichen Gottes für den Menschen“ (S. 302).

In dieser doppelten Begründung der sakramentalen Symbole – nämlich von anthropologischen Gegebenheiten und deren christologisch-ekklesiologischer Bestimmung aus – hat die Sakramententheologie der anthropologischen Wende im neuzeitlichen Denken auf legitime Weise Rechnung getragen. Der Verengung des sakramentalen Symbolbegriffs auf die sogenannten natürlichen Symbole (Wasser, Brot und Wein, Öl) ist mit diesem Ansatz zwar wirksam begegnet – *die grundsätzliche Fragen nach Sinn und Gestalt des Symbolischen und des sakramentalen Denkens* jedoch ist damit noch nicht zufriedenstellend beantwortet, was vor allem für die gesellschaftlich-konkrete, also ekklesiologische Seite des sakramentalen Symbols gilt.

Sakramente als Praxis der Hoffnung

Die Grundsatzfrage nach Sinn und Verstehenshorizont der christlichen Sakramente mit aller Schärfe gestellt zu haben bleibt das Verdienst zweier Veröffentlichungen des ehemaligen Innsbrucker Dogmatikers *Franz Schupp* und des Bochumer Religionsphilosophen *Richard Schaeffler*.

Während jedoch Schupp in seiner „Kritischen Theorie sakramentaler Praxis“ das symbolisch-sakramentale Handeln mit Grundkategorien Schellings und der Frankfurter „Kritischen Theorie“ zu deuten versucht, entwickelt Schaeffler seine Konzeption anhand einer religionsphilosophischen Besinnung auf kultische Praxis und deren Aktualisierung im sakramentalen Geschehen. Erstaunlicherweise kommen trotz der kontroversen Durchführung beide Ansätze im Ziel überein: Beiden geht es um eine weltbezogene, ja weltverändernde Theologie der Sakramente, die als *Grundgestalt einer Theologie bzw. Praxis der Hoffnung* zu gelten hat.

Schupp geht es erklärtermaßen um eine „Rettung der christlichen Symbole“ und deren unverzichtbare Rolle im umfassenden Prozeß der Aufklärung. Dabei ent-deckt er den wechselseitigen Zusammenhang von „Glaube – Kultur – Symbol“ (Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974). Auch in den christlichen Symbolen, also den Sakramenten, objektiviert sich ein bestimmtes geschichtliches Selbstverständnis des Glaubens. Das entscheidende Problem der Gegenwart aber ist ein radikaler kultureller Umbruch, der alle bisherige kulturelle Gestaltung in Zweifel zieht und destruiert; damit scheint auch dem Symbol sein Ort genommen zu sein. Die Ausarbeitung einer Symboltheorie, die das *Potential der geschichtlichen Ausgestaltungen christlicher Symbole* kritisch rezipiert, kann daher helfen, die Bedingungen des wahren Lebens bereitzustellen.

In einem historischen Durchblick zeigt Schupp, daß es in den christlichen Sakramenten stets um Gestaltung und Veränderung von „Materie“, also um betonte Weltimmanenz, geht. „Materie“ aber begegnet nie abstrakt, sondern immer konkret in einem Handlungszusammenhang. Als Ort materialistischer Praxis jedoch darf nicht der ausgesonderte Bezirk des Kultischen gelten, sondern die Welt der Arbeit. Hier haben die gesellschaftlich bedingten Formen von Unfreiheit und Leiden ihren Ursprung – in diesem Bereich müssen daher sakramentale Handlungen ihre Wirksamkeit entfalten, indem sie die geforderte „Aufarbeitung der durch die materiellen Bedingungen faktisch hergestellten Leiden“ (S. 211) bewußtmachen. Als *modellhafte gesellschaftliche Praxis* sollen sie eine Antizipation möglicher Freiheit im Arbeitsprozeß selbst vorstellen. Auf diese Weise können christliche Symbole das Nicht-Notwendige gesellschaftlich bedingter Formen von Unfreiheit und Leiden aufdecken und zugleich die Hoffnung auf wahres Leben wachhalten. Im Zeichen des Kreuzes als Grundsymbol des christlichen Glaubens legen sie Protest ein gegen das entfremdete Leben und verbürgen den Sinn jeglichen Einsatzes zur Aufhebung fremder Leiden. Dementsprechend sind solche symbolischen Vollzüge nicht Ausdruck einer letztgültigen Heilszusage; sie stehen vielmehr unter dem *Postulat* möglicher Versöhnung und bewirken die Verwandlung von Mensch und Gesellschaft gerade durch ihre kritisch-negierende Funktion.

Charakteristisch für diese eigentümliche Struktur christlich symbolischen Handelns ist die darin wirksam werdende eschatologische Sinnprämisse: Nicht die Gegen-

wart, sondern die Zukunft des Heils muß in symbolischem Handeln signifikant werden; da die darin angezielte bzw. antizipierte Sinntotalität die umfassende Größe des Reiches Gottes darstellt und dieses Welt und Gesellschaft einschließt, ist die Enge und Abgeschlossenheit des rein kultischen Raumes grundsätzlich überwunden. Diese Sinntotalität des Reiches Gottes ist aber wesentlich eschatologischer Natur; daher läßt sie sich nur in symbolischen Vollzügen antizipieren; deren konkreter Ort aber bleibt stets die „geschichtliche Handlung“ (S. 243) und damit ethisch-gesellschaftliche Praxis. Genau hier nämlich gewinnt solches symbolische Handeln überragende und unaufhebbare Bedeutung, weil es das Bewußtsein einer wesentlich unversöhnten Welt wachhält.

Wird in dieser Konzeption das christliche Sakrament eher als symbolische Verheißungsgestalt endlich gelingender menschlich-gesellschaftlicher Praxis der Hoffnung vorgestellt und der darin geschenkte Gnaden-Zuspruch Gottes zu sehr vernachlässigt, so steht gerade das Miteinander von Gottes und des Menschen Tun im Mittelpunkt von Schaefflers Erwägungen über „Kultisches Handeln“ (Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: ders. – P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Freiburg – Basel – Wien 1977, S. 9–50). In sehr eindringlichen und dichten Argumentationsschritten erweist Schaefflers Ansatz beim Grundverhältnis von Urbild-Handlung und Abbild-Handlung im Kult seine ganze Stärke. Dem Kultischen eignet schließlich ein eigenes, auch über den Bereich des Kultes hinausreichendes Wirklichkeitsverständnis. Wesentlich erscheint daher die eigentümliche „Transparenz“ des kultischen Handelns, das die Ankunft Gottes mitten in Welt und Zeit beinhaltet. Seine wahre Leistungskraft erweist dieser Ansatz dort, wo die im kultischen Handeln einbeschlossene Weltdeutung als Überwindung gängiger Aporien philosophischer Wirklichkeitsbewältigung erscheint. So wird *Wirksamkeit* im Kult eben nicht bestimmt als Leistung und Macht, im Verhältnis Ursache und Wirkung, sondern als „Praxis der Hoffnung, die sich beschenken läßt“ (S. 42). Wahrheit beinhaltet „Transparenz statt Adäquation, verantwortete Vorläufigkeit statt Anspruch auf Bestätigung“ (S. 44). Gerade in diesen *kultisch reflektierten Kategorien der Wirklichkeitsdeutung* liegt die Fruchtbarkeit von Schaefflers Ansatz für eine Erneuerung der noch immer in eher aristotelisch-scholastischen Kategorien befangenen Sakramententheologie. Dabei wäre das Spezifische der christlich bzw. christologisch geprägten Kulthandlung freilich noch deutlicher einzubringen, als dies bei Schaeffler offensichtlich der Fall ist.

Phänomenologische Zugänge

Dem zu entsprechen ist auch das Anliegen einiger weiterer Veröffentlichungen, die sich vor allem durch z. T. hervorragende phänomenologische Analysen und Zugänge zum

symbolisch-sakramentalen Handeln auszeichnen. Vor allem *Leonardo Boff* gibt in seiner „Kleinen Sakramentenlehre“ (Düsseldorf 1976) eine Fülle solcher Anregungen. Er entwickelt eine *narrative Theologie der Sakramente*, in der er biographische Elemente einbringt. Wesentlich ist dabei die Welt- und Lebensgeschichte umspannende Kategorie des Sakramentes, denn: „Sakrament ist alles, sofern es von Gott her und in seinem Licht gesehen wird: Welt, Menschen und jedes Ding können Zeichen und Symbol des Transzendenten sein“ (S. 54). Weniger gelungen als die ausgezeichneten phänomenologisch-narrativen Zugänge scheint allerdings deren christologische und ekklesiologische Verdeutlichung, was wohl durch die engen Grenzen und Aporien einer narrativen Theologie überhaupt bedingt ist.

Auch die eben erschienene Sakramententheologie des Mainzer Dogmatikers *Theodor Schneider* (Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979) besticht vor allem durch die behutsame Hinführung zu jener „Tiefendimension“ der Wirklichkeit, die allein der inneren Wahrnehmung zugänglich ist und so die eigentliche Absicht des sakramentalen Zeichens genauer in den Blick rückt. Das Sakrament als eigentlicher Symbolbegriff der Theologie „meint das unentschränkbare Ineinander und Miteinander eines menschlichen, innerweltlichen Aspektes und einer göttlichen Komponente“ (S. 24). Dieser erste Ansatz wird erweitert durch die oben bereits vorgestellte Symbolhaftigkeit leibhaft-geschichtlichen Menschseins. Hat Schneider so im ersten Zugriff „eine breite Erfahrungsbasis für die sakramentale Wirklichkeit“ (S. 29) gewonnen, so versucht er in einem zweiten Schritt eine *christologische Präzisierung*, eignet doch dem christlichen Glauben mit der Menschwerdung Gottes eine grundlegend geschichtlich-sakramentale Struktur. Dabei fungiert Jesus Christus, genauer „das Insein Gottes in Jesu Existenz und Schicksal . . . als Ur-Sakrament“ (S. 40). Diese christologisch begründete sakramentale Struktur prägt sich aus in der Kirche als Gemeinschaft der Jesus Nachfolgenden, wie ein dritter Durchgang zeigt. Kirche ist daher „nicht ein zusätzliches, anderes Sacramentum, sondern die geschichtliche Ausfaltung und Konkretisierung dieses Ur-Sakramentes“ (S. 45). In ihren sakramentalen Selbstvollzügen erweist sich daher die Kirche als Geist-Geschöpf und damit vor allem als Vermittlung des göttlichen Heiles, das in seiner christologischen Begründung an eine geschichtliche Heilszusage gebunden bleibt.

Nach diesen anthropologisch-christologisch-ekklesiologischen Zugängen zur Wirklichkeit der Sakramente erst sichtet Schneider die verschiedenen Elemente des christlichen Sakramentenbegriffs. Dabei behandelt er (allerdings reichlich knapp) die ökumenisch bedeutsame Frage von „Wort und Sakrament“ und die Wirkweise der Sakramente; erstaunlich blaß bleibt dabei die Beschreibung der „inneren Gnade“ des Sakramentes. Als zusammenfassende Grundaussage kann die Feststellung gelten: „Sakramente sind der Weg Gottes in Jesus Christus zu uns Menschen“ (S. 66). Der weitaus größte Teil des Buches

behandelt die einzelnen Sakramente und deren Problematik. Dabei besticht wiederum die Schlichtheit der Sprache und das erkennbare pastorale Engagement, die breite Einbeziehung der entsprechenden Äußerungen der gemeinsamen Synode wie die ökumenische Umsicht und Rücksicht. Allerdings nehmen diese Ausführungen kaum noch Bezug auf die vorangestellte allgemeine Grundlegung; offenbar gehen die phänomenologischen Analysen und die betonte Praxisnähe auf Kosten der systematischen Geschlossenheit des Gesamtkonzeptes, was sich bereits in dem relativ unverbundenen Nebeneinander des anthropologischen, christologischen und ekklesiologischen Ansatzes andeutet.

Mit einer ebenso gelungenen Phänomenbeschreibung der „*kommunikativen Handlung*“ als grundlegendem Vorbild kirchlich-sakramentalen Handelns setzt *Peter Hünermann* in einem Beitrag über „Sakrament – Figur des Lebens“ (in: Schaeffler-Hünermann, Ankunft Gottes, S. 51–87) ein. Begrüßenswert erscheint der hier unternommene Versuch, von vornherein die Ebene einer rein elementar-kosmologisch bzw. individual-anthropologischen Ebene zu überwinden zugunsten eines eher sozial-interaktionären Symbolverständnisses. Der konstitutive Charakter bestimmter kommunikativer Handlungen für Entstehung und Erhalt einer gesellschaftlichen Gruppe läßt diese als „Figuren gemeinsamen Lebens“ (S. 55) erscheinen. In raschem Zugriff beschreibt Hünermann die Grundzüge dieser zentralen kommunikativen Handlungen am Beispiel eines Parteitages (S. 56 ff.): Konstitution eines neuen Miteinanders von Menschen, ein bestimmter Außenbezug, also ein öffentlicher Charakter, und „eine neue Konstellation der Gegebenheiten und Aufgaben sachlicher Art“ (S. 59), also ein qualifizierter Weltbezug, zeichnen solche Figuren des Lebens aus. Diese haben universale Geltung, zumal sie alltägliche Figurationen fundieren und ohne sie eine gesellschaftliche Gruppe zerfällt bzw. ihre Identität verliert. In solch umfassender Bedeutung aber ist die kommunikative Handlung als „Figur des Lebens“ zugleich „ein analoger Begriff“ (S. 63), so daß einer Verwendung im Rahmen der Sakramententheologie zunächst nichts entgegensteht.

Schon ihrem kirchlichen Erscheinungsbild nach stellen sich Sakramente als kommunikative Handlungen dar; noch mehr gilt dies für das in ihnen begründete neue Miteinandersein, „das von Gott selbst getragen und durch Jesus Christus gestiftet ist“ (S. 66). Insofern in den Sakramenten christliche Gemeinde ihr in Jesus Christus begründetes neues Selbstverständnis artikuliert, gewinnen die sakramentalen Handlungen öffentliche Bedeutung; dabei eröffnen Sakramente einen neuen Weltbezug, indem Vorläufigkeit und Vergänglichkeit dieser Weltgestalt ebenso zum Ausdruck kommen wie Gottes Zuwendung zur Welt. Gerade in der Diskussion um die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente kann zudem die Verstehensfigur der kommunikativen Handlung weiterhelfen: Sakramente sind wirksam bzw. generativ, insofern sie den

Anfang „wiederholen“ und die Gemeinschaft der Kirche je neu konstituieren.

Die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes scheint unbestreitbar, bringt er doch den Glaubensbezug der Sakramente besonders deutlich zum Vorschein, da „sie als kommunikative Handlungen nichts anderes hervorbringen als die mit dem Glauben gegebenen Gaben: die Präsenz Gottes, das Mitsein mit Christus in der Kirche, die Teilhabe am Leben des Geistes in Welt und Geschichte“ (S. 86).

Ökumenische Perspektiven

Ökumenischen Geist atmen vor allem zwei neuere Veröffentlichungen, deren erstere aus der Hand des Würzburger Dogmatikers *Alexandre Ganoczy* ausgerechnet den Titel „Einführung in die katholische Sakramentenlehre“ (Darmstadt 1979) trägt. Die Problemdurchblicke zur geschichtlichen Entwicklung des Sakramentenbegriffs, zu den grundlegenden Fragen der katholischen Sakramentenlehre und zur Lehre von den einzelnen Sakramenten sind betont irenisch gehalten und kommen in der Betonung der Wortverkündigung und der Aufwertung der Rolle des Heiligen Geistes im Vermittlungsgeschehen, des Heiles einer calvinistisch geprägten Sakramententheologie recht nahe: „Eschatologische Vergeschichtlichung, christologische Zentrierung und kirchlich-missionarische Öffentlichkeit“ müssen als richtungweisend für den katholischen Sakramentenbegriff gelten. „Das gilt sowohl für den ‚Primärbereich‘, die Wort- und Tatverkündigung, wie auch für den ‚Sekundärbereich‘, den sakramentalen Kult (‚sekundär‘ besagt hier schlicht ‚nicht-fundamental‘ für das Christsein; ‚fundamental‘ ist vielmehr das sprechende Zeugnis des Lebens, ausgedrückt u. a. im sakramentalen Kult)“ (S. 10f.). Ob diese Feststellung freilich den katholischen Standpunkt noch hinreichend zur Geltung bringt, darf man bezweifeln. Ganoczy beschließt seinen Überblick mit der Skizze eines *kommunikationstheoretischen Ansatzes* für das Verständnis der Sakramente, der durch die Bestimmung der „Kirche als *Kommunikationsgemeinschaft*“ (S. 107) den Vorstellungen Hünemanns nahekommt. Allerdings erscheinen Ganoczys Überlegungen einerseits präziser an einem ausgearbeiteten kommunikationstheoretischen Konzept orientiert, andererseits verlieren sie durch diese abstrakte Durchführung die Nähe zum konkreten Phänomen. Dementsprechend „lassen sich die Sakramente verstehen als Systeme verbaler und nonverbaler Kommunikation, durch welche zum Christusglauben berufene Menschen in die Austauschbewegung der je konkreten Gemeinde eintreten, daran teilnehmen und auf diese Weise, getragen von der Selbstmitteilung Gottes in Christus und seinem Geiste, auf dem Weg zu ihrer Selbstwertung vorankommen“ (S. 116).

Auch hier also steht der lebendige interaktive und damit kirchlich-gemeindliche Rahmen des sakramentalen Geschehens im Vordergrund. Insgesamt gesehen hält die Darstellung die rechte Mitte zwischen überbordender In-

formation und voreiliger eigenständiger systematischer Interpretation der sakramentalen Vollzüge. Dadurch eignet sich seine Einführung vorzüglich als knappe und zuverlässige Gesamtinformation über die katholische Sakramententheologie, was allerdings kaum für deren gegenwärtige Ausgestaltungen gelten kann; hier läßt es Ganoczy leider bei Casels Mysterientheologie wie den Ansätzen von Rahner und Schillebeeckx bewenden.

In gänzlich andere Dimensionen der Ökumene führt die umfangreiche Studie von *Robert Hotz* (Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West, Zürich – Köln – Gütersloh 1979; vgl. HK, September 1979, 454). Hier wird mutig das Gespräch mit der orthodoxen Sakramententheologie gesucht, genauer gesagt: Diese wird mit ihrem umfassenden, ebenso ekklesiologisch wie pneumatologisch orientierten Symbol- und Sakramentenverständnis allererst wieder ins Gespräch gebracht. Daß die Arbeit von Hotz „durch die Darstellung der Grundlagen und der Entwicklungsgeschichte des orthodoxen Sakramentenverständnisses einen Beitrag zur Wiederbelebung dieses Symbolbewußtseins ... leisten“ (11) kann, dürfte unbestreitbar sein.

Pneumatologische Ansätze

Vor allem für die Begegnung mit den östlichen Kirchen erscheint offenbar die pneumatologische Dimension der Sakramente wichtig. Es gehört zu den unbestreitbaren Verdiensten *Hans Urs von Balthasars* und neuerdings *Raphael Schultes* (*Mysterium Salutis* IV/2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1973, 46ff.), die *Sakramente als Geist-geschenkte Wirklichkeiten* der Kirche wiederentdeckt zu haben. Andere haben diesen pneumatologischen Ansatz ekklesiologisch präzisiert und die Kirche als „Sakrament des Geistes“ beschrieben (u. a. Walter Kasper, Medard Kehl). Damit scheint ein zentrales Moment gegenwärtiger Sakramententheologie angesprochen zu sein, das auch bei Schneider, Hünemann und Ganoczy in durchaus verschiedenen Zusammenhängen sich angedeutet findet. Je konkreter dabei die kirchliche Gemeinschaft selbst als „Sakrament des Geistes“ verstanden wird, um so eher läßt sich der grundlegend sakramentale Charakter allen kirchlichen Handelns einsichtig machen. Damit wäre zugleich die Möglichkeit eröffnet, das spezifisch sakramental-symbolische Handeln in konkreten soziologischen Kategorien symbolischer Interaktion zu beschreiben und doch als theologische, nämlich Geist-bestimmte Wirklichkeit zu betrachten. Dem Anliegen der neueren, eher pneumatologisch gewendeten Ekklesiologie wäre damit ebenso Rechnung getragen wie der Erneuerung der Sakramententheologie, die auf gemeinschaftliche symbolische Vollzüge christlicher Gemeinden abhebt. Die Erarbeitung und Anwendung solcher Kategorien dürfte den Weg katholischer Sakramententheologie in der Zukunft bestimmen.

Arno Schilson