

## Das Sakrament als Problem protestantischer Theologie

### Eine ökumenische Lagebeschreibung

Die Gegenüberstellung einer (katholischen) „Kirche der Sakramente“ und einer (evangelischen) „Kirche des Wortes“ hat trotz mannigfacher Differenzierung und bei aller Mißverständlichkeit ihre Gültigkeit kaum verloren. „Nähme man der katholischen Kirche in einer hypothetischen Prozedur die Sakramente, so zerstörte man ihr Wesen. Versuchte man eine entsprechende Operation in bezug auf den Protestantismus, ...[so wäre] die Auswirkung, wenn auch noch so schwerwiegend, dennoch eine erheblich andere und keinesfalls eine wesenszerstörende“ (G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen 1979, S. 308). Diese Feststellung bewahrheitet sich in einer unterschiedlichen Praxis und Theorie (sprich: Theologie) der Sakramente. Als Komplement einer früheren Sichtung neuester katholischer Sakramententheologie (vgl. HK, November 1979, 571 ff) soll daher hier die Breite des evangelischen Denkens über das Sakrament in etwa angedeutet werden – nicht zuletzt im Blick auf Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer ökumenischen Verständigung. Allerdings stößt dieses Unternehmen gleich zu Beginn auf mehrfache Probleme, die offenbar mit der Sache selbst aufs engste zusammenhängen.

### Situationsbedingte Schwierigkeiten

*Erstens* lassen sich aus jüngster Zeit praktisch keine Monographien protestantischer Theologen zur allgemeinen Sakramententheologie nennen. Daß dies mit wenigen Ausnahmen sogar für die letzten Jahrzehnte zutrifft, bezeugt eine materialreiche, allerdings kaum weiterführende Studie von *Alfons Skowronek* (Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart, München-Paderborn-Wien 1971), die zur Ergänzung dieser fragmentarischen Ausführungen hilfreich sein kann. Eine Sichtung der verschiedenen Gestalten evangelischer Sakramententheologie ist daher verwiesen auf eher verstreute Einzelbeiträge und gelegentliche Äußerungen sowie auf die entsprechenden Abschnitte in den Gesamtdarstellungen des evangelischen Glaubens.

*Zweitens* läßt sich in der protestantischen Theologie kaum von einer *Sakramentenlehre* sprechen, eher schon von einer Tauf- und Abendmahlslehre. Die zentralen Probleme der allgemeinen Sakramententheologie (z.B. Gnadenwirksamkeit, Wort und Sakrament, Einsetzung durch Jesus Christus) werden meist recht konkret an diesen beiden

Einzel sakramenten erörtert. Die (eher nachträgliche) Zusammenfassung beider in den Oberbegriff „Sakrament“ gewinnt daher keinen konstitutiven Charakter, sondern gerät eher zur Problemanzeige für eine tiefergehende Verlegenheit.

*Drittens* wirkt sich die völlige Ungeklärtheit des Sakramentsbegriffs seit reformatorischen Zeiten bis heute verheerend aus: Während die lutherische Tradition Sinn und Gnadenwirksamkeit der Sakramente neben dem verkündigten Wort anerkennt, wird in der reformierten Lehre das Sakrament zum bloßen Symbol und damit der Verkündigung untergeordnet (wobei Zwingli radikal vom Menschen her entworfenen Verständnis des Sakraments als Erinnerungs- und Erkennungszeichen von Calvins Betonung einer Geist-Wirksamkeit in den Sakramenten gebrochen wird). Diese schwer auszugleichenden Unterschiede im Sakramentsbegriff lassen erkennen, „daß die Einheit der evangelischen Kirche gerade durch das jeweilige Sakramentsverständnis radikal in Frage gestellt wurde... Der *Begriff* des Sakraments ist eine permanent latente Bedrohung der evangelischen Theologie und Kirche, nicht weil er da ist und – hier mit Zurückhaltung, dort mit Emphase – verwendet wird, sondern weil er unbestimmt da ist und unscharf definiert verwendet wird“ (E. Jüngel, in: ders. – K. Rahner, Was ist ein Sakrament?, Freiburg–Basel–Wien 1971, S. 12f.). Kein Wunder, daß schon 1524 im sog. Ansbacher Ratschlag der Gebrauch des Begriffes unter Strafe gestellt werden sollte!

*Viertens* wird die besondere Ortung des Sakraments in der protestantischen Theologie unverkennbar zum Problem, denn: „Auch die Sakramente sind ‚Wort‘, d.h. persönliche Zuwendung Gottes zum Menschen, Berufung der Person in seine Gemeinschaft... Gottes persönliches Handeln mit uns, das ‚Wort‘ tritt in mehreren Gestalten an uns heran. Die erste und grundlegende ist die mündliche Verkündigung. Neben ihr steht das Sakrament. Nicht Wort und Sakrament stehen also nebeneinander, sondern mündliche Verkündigung und Sakrament, beide als Gestalten des Wortes“ (P. Althaus, Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1966, S. 537f.). Diese sorgfältige Differenzierung zwischen dem einen und unteilbaren Gottes-Wort und dessen doppelter Bezeugung in Verkündigung und Sakrament findet sich leider nicht immer. Gemeinsame Grundüberzeugung bleibt zwar, daß das Sakrament als „verbum visibile“, als verleblichtes, die Sinne affizierendes Wort zu betrachten sei und daher eine evangelische Sakramenten-

theologie ganz und gar von einer Theologie des (göttlichen Gnaden-)Wortes her zu entwerfen sei. Unklarheit herrscht jedoch gerade hinsichtlich der präziseren Fassung des „Wortes“, das – anders als eben gezeigt – zuweilen exklusiv christologisch, öfter jedoch als *verkündigtes* Wort, als Predigt erscheint, so daß dann die Sakramente lediglich „Verkündigungshandlungen“ (O. Weber u. a.) darstellen.

## Entmythologisierter Sakramentsbegriff

Im Zeichen umfassender Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft und des christlichen Glaubens überhaupt begegnet *Rudolf Bultmann* dem Phänomen des Sakraments mit unverhohlenem Unbehagen. Dabei weiß er sich einig mit dem Evangelisten Johannes; weil dieser jegliche „Heilstatsachen“ (historischer oder liturgischer Natur) zurückstellt zugunsten des ungegenständlichen Korrespondenzgeschehens der paradoxen Gottes-Offenbarung „im irdischen Wirken des Menschen Jesus und der Überwindung des Anstoßes im Glauben“ (Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>5</sup>1965, S. 411), haben die Sakramente in seinem Evangelium ihren Ort verloren. Dem entspricht eine kritische Einschätzung des übrigen neutestamentlichen Zeugnisses. Immerhin müssen die sakramentalen Handlungen als Einträge aus der Umwelt des Hellenismus (Mysterienkulte) gelten; Züge des Magischen sind ihnen daher nicht fremd. Das Sakrament ist demnach „eine Handlung, die durch natürliche Mittel übernatürliche Kräfte wirksam macht ... [Es] beruht auf der Voraussetzung, daß – unter besonderen Bedingungen – übernatürliche Kräfte an weltlich-natürliche Gegenstände und an gesprochene Worte als ihre Träger und Vermittler gebunden sein können“ (S. 137). Damit droht das Sakrament zu Lasten des Kerygmas das Heilsgeschehen mythologisch zu objektivieren. Zudem gibt die Mysterienfeier des kultisch gegenwärtigen Herrn die wesentlich eschatologische Ausrichtung des Christentums preis, geht es doch dabei um die ent-weltlichte Existenz des Glaubenden in Erwartung des *kommenden* Herrn. Um diesen eschatologischen Charakter des Glaubens zu wahren, hat Paulus offenbar das Sakrament als besonderen Modus der Wortverkündigung verstanden, wobei das Besondere einerseits „die spezielle Applizierung des Heilsgeschehens an die hier und jetzt Feiernden“ (S. 314) meint, andererseits die gemeinschaftsstiftende Funktion (vor allem des Herrenmahles). Diese scheinbar rein exegetisch begründete kritische Einschätzung der Sakramente folgt freilich einer bestimmten theologischen Vorentscheidung: Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, das das Heilsgeschehen von jeder Vergegenständlichung (sei dies nun in Gestalt historischer oder kultischer „Heilstatsachen“) befreien bzw. davor bewahren will, um damit der nicht-objektivierbaren Gottesoffenbarung und deren Fortereignung im Kerygma der Kirche als existentieller Anrede zu dienen, läßt dem Sakrament (aufgrund seiner offenbar magisch-mythologischen, das Heil welthaft objektivierenden Gestalt) keinen Raum mehr. Steht zudem fest, daß Jesus Christus *allein* im Ke-

rygma begegnet und anwesend ist, das Heilsgeschehen also nirgends anders als im Wort der Verkündigung (als Anrede, Forderung und Verheißung) gegenwärtig ist, so sind die Sakramente äußerstenfalls zu verantworten „als ein verbum visibile; denn sie tun ja nichts anderes als das Wort: sie vergegenwärtigen wie dieses die Heilstat“ (Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen <sup>6</sup>1966, S. 181).

Daß diese versöhnliche Stellung Bultmanns zum Sakrament kaum als letzte Konsequenz seines Ansatzes gelten kann, zeigen die entschieden radikaleren Überlegungen von *Fritz Buri*. Für ihn geht es im Glauben letztlich um das rechte Selbstverständnis, das auf das eigene Selbst, auf den anderen und auf die in der Begegnung beider aufleuchtende Transzendenz bezogen und damit ungegenständlich, nichtobjektivierbar bleibt. Von hier aus entwickelt er „das folgende Kriterium der Rechtmäßigkeit eines Heilmittels: um ein rechtmäßiges Heilmittel handelt es sich da, wo irgendeine materielle oder geistige Erscheinung in einer Art und Weise als Symbol im Vollzug und Nachvollzug eines Selbstverständnisses verstanden und verwendet wird, daß dadurch Personsein in Gemeinschaft ermöglicht und gefördert und inmitten des Sinnrätsels des Seinsgeheimnisses als dessen besondere Offenbarung erfahren werden kann“ (Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, 3. Teil, Bern – Tübingen 1978, S. 419). Im Zeichen der Ent-Mythologisierung (und d. h. Ent-Objektivierung) des Sakraments ist damit zugleich dessen Ent-Kerygmatisierung vollzogen, m. a. W.: die existentielle *Interpretation* wird hier zur anthropologischen *Reduktion*, die in der Feststellung gipfelt: „Das Sakrament ist letztlich der Mensch selber in seinem Konfrontiertsein mit dem Geheimnis des Seins und der Bestimmung seines Daseins“ (ders. – J. M. Lochman – H. Ott, Dogmatik im Dialog, Bd. 1, Gütersloh 1973, S. 144).

## Die Sakramente als qualifiziertes Wortgeschehen

Erheblich größere Bedeutung gewinnt das Sakrament bei zwei Schülern Bultmanns; eine genauere Explikation des sakramentalen „Wortgeschehens“ wie eine klare Bezugnahme auf den historischen Jesus ebnet dabei den Weg zu einer bedeutsamen Weiterentwicklung des sakramententheologischen Denkens.

Auch *Ernst Fuchs* betrachtet zunächst „das urchristliche Sakramentsverständnis“ (Bad Cannstatt 1958). Anders als Bultmann jedoch scheinen ihm die Sakramente exakt die eschatologische Situation der Glaubenden zu bezeichnen, die aus der *Gegenwart* der Gottesherrschaft leben können und sollen: „Hier [in den Sakramenten] erscheint jetzt Gott ganz als der Gebende, so daß der Mensch nur nehmen kann, deshalb aber auch nehmen soll“ (S. 32). Die Sakramente wollen einerseits (im Blick auf die *Gemeinde*) das Heilsgeschehen auf liturgische Weise einmalig präzise aussagen, andererseits (im Blick auf *Jesus*) nichts anderes

als Jesus und sein Wort, sogar Jesu Selbstverständnis (!) festhalten und als Grund des Glaubens darstellen. Daher gelten die Sakramente als „Explikation der Offenbarung. Kein Anderer als Jesus selbst soll in der Kirche zu Wort kommen, damit Jesu Gemeinde das Volk des Glaubens sei und bleibe“ (S. 32).

Deutlicher als die Predigt und selbst die Evangelien behaften also die Sakramente den Glaubenden auf Wort und Tat Jesu, sind sie selbst Feiern jenes Glaubens, der die Wende der Geschichte in Jesus als gegenwärtig bekennt: „Der Glaube erwartet also vom Sakrament oder besser mit dem Sakrament die Auferstehung der Toten“ (S. 34). Damit aber bleiben die Sakramente in qualifiziertem Sinn „Wortgeschehen“: „Im Sakrament bleibt das Wort, was es in Jesus war, Gottes Wort. Die sakramentlichen Worte wollen alle bezeugen: *jetzt* ist das so, *jetzt* habt ihr mich als das Wort an euch! So wiederholt sich im Sakrament Gottes Wort als Wort an uns, indem es bei seinem Inhalt, bei dem historischen Jesus, bleibt“ (S. 33).

Durch diese streng christologische (um nicht zu sagen: jesuanische) Grundlegung des sakramentalen Wortgeschehens erfährt das Sakrament bei Fuchs eine erstaunliche Aufwertung und wird zu einer Zentralkategorie seines theologischen Denkens. Das Sakrament gilt ihm u. a. als gelungener Ineinsfall von Gott und Jesus in der Verkündigung; es ist Darreichung jenes Wortes Gottes, das der Sohn selbst ist. Zudem basiert das Neue Testament auf einer in Jesus selbst gewirkten und begründeten *sakramentalen* Einheit von Wort und Tat, weil bei ihm „das Wort durch die Tat eingelöst wird, wie das Wort aus der Tat hervorscheint, ja selber Tat ist. Alle drei Bezüge wirken hier zusammen. Eben ihre Einheit ist sakramental“ (Wagnis des Glaubens, Neukirchen-Vluyn 1979, S. 126). Weil Jesus in Wort (Gleichnis) und Tat (Mahl) bereits Anteil am Reich Gottes gibt, gebührt auch weiterhin absoluter Vorrang der *Gabe* der neuen Wirklichkeit, denn deren gläubige Annahme ist bereits Erfüllung des zugehörigen Imperativs; „in der Jüngerschaft ist das *Gebot* Jesu bereits die *Gabe*“ (S. 124).

Wendet man diese entscheidenden exegetisch-systematischen Einsichten hermeneutisch an (und darum geht es Fuchs maßgeblich!), so kommt die zentrale Stellung des Sakraments seiner Grundstruktur nach nochmals zur Geltung: „Sakramentale Interpretation der neutestamentlichen Texte überhaupt ist deshalb mein hermeneutisches Stichwort geworden. Alle neutestamentlichen Texte sind Texte eines sakramentalen Geschehens... Die Aufgabe besteht deshalb heute wieder darin, den im Neuen Testament historisch bemerkbaren eschatologischen Zug in das ihm zugrunde liegende sakramentale Geschehen zurückzubringen. Der neutestamentliche Kanon aktualisiert das mündliche Wort als sakramentales Geschehen ‚in Christus Jesus‘“ (S. 39). So kann es kaum überraschen, wenn das gesamte Bemühen von Fuchs sich dahingehend zusammenfassen läßt, das zentrale „Wortgeschehen... [als] die Gegenwart Christi im und um das Sakrament“ (S. 127) zu begreifen.

Auch *Gerhard Ebelings* Nachdenken über die Eigenart des Sakraments zielt letztlich darauf, „wie das Sakramentsgeschehen Wortgeschehen ist... [Denn:] Die Sakramente sichern in bestimmter Hinsicht das rechte Verständnis des Wortgeschehens als solchen“ (Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1966, S. 217f.). Über Fuchs hinaus präzisiert Ebeling jene Situation, in die das Wort Gottes ergeht bzw. die es sich selber schafft, in der es also zum Sakrament werden kann. Als dialektische Denkanweisung dient zunächst die Einsicht: „Wort ist Situationsbestimmung; Situation ist zur Sprache gekommene, erhellte geschichtliche Gegenwart“ (S. 222). Das bedeutet: Erstens entspringt das Wort stets einer bestimmten Situation und bleibt ihr verhaftet; zweitens ergeht es in eine konkrete vorfindliche Situation hinein und erfährt so Widerspruch oder Annahme; drittens schließlich bleibt kein Wort einfach unwirksam, sondern es verändert von sich aus eine Situation, ja, es schafft überhaupt erst Situation.

Bei den christlichen Sakramenten geht es nun um eine heilschaffende und durch ein Wort geschehende Veränderung der menschlichen Situation aufgrund ihrer Einbeziehung in bestimmte Situationen des Lebens Jesu. *Christologisch* betrachtet, profilieren die Sakramente die Herkunft des Glaubens von Jesus, indem sie sich auf seine Taufe als Anfang und sein Abendmahl als Ende und Zusammenfassung seines Lebensweges beziehen. *Soteriologisch* gesehen, greifen sie die Grundsituationen des Menschseins auf (sein Bestimmtsein durch Geburt und Tod und die tägliche Ernährung) und qualifizieren diese neu durch das heilstiftende Wort des Glaubens. *Ekklesiologische* Relevanz schließlich gewinnen sie durch die Einfügung des Menschen in den Leib Christi. So ergibt sich folgende „Definition“: „Durch die Taufe wie durch das Abendmahl ereignet sich dasjenige, was der Glaube ist, nämlich Sein in Christus, in der Weise leiblicher Handlung als Einbeziehung in bestimmte Situationen des Lebens Jesu, und zwar in diejenigen, in denen sich sein Leben und Sterben als ein Ganzes darstellt, als Hingabe für die anderen“ (Dogmatik, Bd. 3, S. 323).

Obwohl diese Deutung der Sakramente als leibhaftig situiertes Wortgeschehen positive Würdigung auf katholischer Seite gefunden hat, ist ihre dezidiert konfessionelle Prägung nicht zu unterschätzen. Dem eher anthropologisch orientierten, auf übernatürliche Vervollkommnung des Menschen abzielenden katholischen Sakramentsverständnis setzt Ebeling betont das protestantische entgegen: Sakramente präzisieren den Glauben als Relation zu Gott und dienen „nur“ der Festigung werthafter Glaubensgewißheit. Entsprechend polemisiert Ebeling gegen die katholische Bezeichnung der Kirche als „Ursakrament“ und betont statt dessen um so stärker die radikale Differenz zwischen Christus und Kirche.

In der Tat dürfte in der Vernachlässigung einer eher ekklesiologisch-sozialen Ausgestaltung des sakramentalen Wortgeschehens das entscheidende Defizit dieser Ansätze evangelischer Sakramententheologie liegen.

## Exklusiv christologisches Sakramentsverständnis

Dem reformatorischen Anliegen einer eher christozentrischen Fassung des Sakramentsbegriffs hat vor allem *Karl Barth* immer klarer Rechnung getragen. Dabei zeigt seine Sakramententheologie eine erstaunliche Entwicklung: Während er noch 1929 mit guten Gründen (das Sakrament sichert den Gnadencharakter des Wortes, spricht den ganzen Menschen an und bewahrt Gottes Geheimnis in besonderer Weise) für eine relative Notwendigkeit der Sakramente eintritt, äußert er später im Zeichen stärkerer christologischer Akzentuierung immer größere Bedenken gegenüber dem üblichen Sakramentsbegriff, bis er schließlich 1967 der Taufe die Anerkennung als Sakrament verweigert.

Diese Wende kommt freilich nicht von ungefähr. Sie deutet sich vielmehr leise bereits 1929 an und zieht zudem die letzte Konsequenz aus Barths Betonung der absoluten Souveränität Gottes. So bekennt er sich schon früh gegen den zwinglischen Idealismus und den katholisch-lutherischen Realismus nachdrücklich zur calvinischen Sakramentenlehre. Diese wahrt durch ihre betont *symbolische* Gegenwart die unverwechselbare „Offenbarungsform“ von Gottes Wahrheit; zugleich betont die *geistliche* Gegenwart im Sakrament „Gottes Subjektivität, die nicht an uns gebunden ist, die uns an sich bindet“ (Die Lehre von den Sakramenten, in: *Zwischen den Zeiten* 7 [1929], S. 459). Damit waren die Weichen gestellt für die radikale Neufassung des Sakramentsbegriffs in KD IV/4, wo diese Bezeichnung allein der Geist-Taufe (nicht aber der Wassertaufe!) zugebilligt wird. Diese bleibt reine Tat Gottes, der dem Menschen im Heiligen Geist die Geschichte Jesu als innerste Bestimmung zueignet. Die Geisttaufe als *göttliche* Wendung zur Begründung des christlichen Lebens meint also: „Von oben gesehen: die *Geschichte Jesu Christi* wird einmal in der Zeit zum Ursprung und Anfang der Neuorientierung und Neugestaltung des Lebens eines bestimmten in ihr befreiten Menschen. Dasselbe von unten gesehen: *ein bestimmter Mensch* wird einmal in der Zeit in der Geschichte Jesu Christi als seinem Ursprung und Anfang zur Neuorientierung und Neugestaltung seines Lebens befreit“ (KD IV/4, S. 25).

Diese letzte Äußerung weist auf einen weiteren Akzent in Barths Sakramentsverständnis, der sich ebenfalls 1929 behutsam ankündigt: „Das große christliche Mysterium oder Sakrament ist die Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus“ (S. 439). Diese eher christologische Fassung des Sakramentsbegriffs setzt sich allmählich, aber unaufhaltsam durch. 1940 nennt er „die Menschheit Jesu ... das erste Sakrament“ (KD II/1, S. 58), das allerdings noch Raum für weitere sakramentale Gestaltungen läßt. Wesentlich kritischer klingen die Fragen 1955: „Hat die Kirche wohl getan, als sie aufhörte, in der Inkarnation und also in der *nativitas Jesu Christi*, im Geheimnis der Weihnacht, das *eine, einzige, ein- für allemal* vollzogene Sakrament zu erkennen, von dessen Wirklichkeit sie, die Kirche, als die eine Gestalt des einen Leibes ihres Hauptes, nämlich als

Jesu Christi irdisch-geschichtliche Existenzform in der Zeit zwischen seiner Himmelfahrt und seiner Wiederkunft lebt? Hat sie wirklich nicht genug an der Gabe und am Empfang dieses *einen* Sakraments, dessen Wirklichkeit sie der Welt in ihrer Verkündigung und so auch in Taufe und Abendmahl zu bezeugen, dessen Wirklichkeit sie aber weder in Taufe und Abendmahl, noch in ihrer Predigt, noch sonstwie zu repräsentieren, zu wiederholen, in ihrem Tun selbst ins Werk zu setzen hat?“ (KD IV/2, S. 59). Das alles mündet 1967 in die These, die (Wasser-)Taufe sei nicht als „Sakrament“, also als Gnadenmittel oder gottgegebenes Gnadenzeichen, zu betrachten, sondern als „Werk und Wort von Menschen, die Jesus Christus gehorsam geworden sind und ihre Hoffnung auf ihn setzen ... Die Taufe antwortet auf das eine ‚Mysterium‘, das eine ‚Sakrament‘ der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes; sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament“ (KD IV/4, S. 112).

Aufgrund der exklusiv christologischen Verwendung des Sakramentsbegriffs und der absoluten Souveränität Gottes werden die Sakramente zum bloßen Verweis auf Gottes Heilstat in Jesus Christus und zu rein menschlichen Taten. Die so verstandene Taufe gilt für Barth konsequenterweise als erster Schritt des Menschen zur „Begründung des christlichen Lebens“; ihre theologische Auslegung gerät daher zum ersten Abschnitt der unvollendeten Ethik der KD.

Auf ebenso scharfsinnige wie anspruchsvolle Weise hat *Eberhard Jüngel* Barths Bemühung um einen exklusiv christologischen Sakramentsbegriff weitergeführt. Angesichts der aporetischen Bedeutungsbreite des Zeichenbegriffs versuchte er eine systematische Exegese des neutestamentlichen Begriffs „Mysterion“. Dessen integraler Zusammenhang mit dem Christuskerygma und seine spätere Übersetzung als „Sakrament“ führt zu der grundlegenden These: „Jesus Christus ist also das eine Sakrament der Kirche, insofern das Geheimnis der Urentscheidung Gottes für den Menschen in der Tat des Wortes Gottes an dem Menschen Jesus verwirklicht *ist* und durch Jesus Christus an uns verwirklicht *wird*“ (Was ist ein Sakrament?, S. 37).

Inhaltlich geht es im (Jesus-)Sakrament um jene Menschlichkeit Gottes, die sich als seine Göttlichkeit in Geschichte und Geschick Jesu offenbart. Weil diese Menschlichkeit Gottes weltlich nichtnotwendig, d. h. unableitbar ist, kann sie sich letztlich nur selbst weitervermitteln im Wort von Jesus und jenem Glauben, der sich auf dieses erfreuliche Wort vom menschlichen Gott einläßt. Diese Herkunft des Glaubens allein von Jesus, dem einzigen Sakrament der Welt, wird nun einzigartig in Taufe und Abendmahl bezeichnet, so daß die konkreten Sakramente eine exklusiv christologische Fassung des Sakramentsbegriffs keineswegs verbieten, sondern (recht verstanden freilich als Wort – Glaube – Geschehen) geradezu verlangen.

Mit diesen Erwägungen ist die letzte Zuspitzung der vor allem von Luther und Melancthon geforderten rein christologischen Verwendung des Sakramentsbegriffs er-

reicht. Ob damit freilich die kirchliche Praxis und Verwurzelung der Sakramente hinreichend bedacht ist, bleibt zu fragen.

### Kirche und Sakrament, Natur und Sakrament

Daß gerade in einer Rückbesinnung auf den biblischen Begriff „Mysterion“ eine engere Beziehung von Kirche und Sakrament aufleuchten kann, zeigen weitergehende Überlegungen anderer Theologen. Schon *Wolfhart Pannenberg* hat mit sicherem Gespür die enorme Breite dieses sakramententheologischen Grund-Wortes erkannt und entfaltet. Trotz seiner christologischen Bedeutung schließt das „Mysterion“ aufgrund seiner apokalyptischen Prägung „auch ein so grundlegendes kirchengeschichtliches Ereignis wie die Bekehrung der Heiden (Eph 3, 3ff.) ein, sowie auch andere heilsgeschichtlich bedeutsame Ereignisse“ (Thesen zur Theologie der Kirche, München 1974, S. 39). Von hier erscheint es durchaus möglich, die Kirche in christologischer Begründung als „Ursakrament“ und „Zeichen des göttlichen Heilswillens für die Welt“ (S. 40) zu bezeichnen.

Auch bei *Jürgen Moltmann* reicht „Mysterion“ „über die Christologie hinaus in die Pneumatologie, die Ekklesiologie und die weltgeschichtliche Eschatologie“ (Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, S. 229). Daher genügt weder eine christologische noch eine ekklesiologische Fassung des Sakramentsbegriffs. Betrachtet man nämlich die Kirche in eschatologischer Sicht als Geist-Geschehen von Christus her auf das vollendete Reich Gottes hin, so gewinnt das kirchenbegründende sakramentale Geschehen (d.h. Verkündigung und Sakramente!) trinitarische Dimensionen: „Nicht Christus für sich, sondern Christus im Heiligen Geist, nicht die Kirche für sich, sondern die Kirche Christi im Heiligen Geist sollen das Mysterium oder ‚Sakrament‘ genannt werden. Dieser *trinitarische Sakramentsbegriff* umfaßt auf der anderen Seite die eschatologische Geschichte Gottes mit der Welt in den ‚Zeichen und Wundern‘ des Heiligen Geistes, und den ‚Zeichen und Wundern‘ der Geschichte des Geistes, der das Heil schafft und die neue Schöpfung heraufführt“ (S. 231). Die Sakramente werden so zu „Zeichen und Wundern“ der Geschichte des Geistes, der das Heil schafft und die neue Schöpfung heraufführt“ (S. 231). Durch diesen pneumatologischen Ansatz kommt Moltmann also zu einer eher ekklesiologischen Fassung des Sakramentsbegriffs, wobei der in der Kirche und den Sakramenten wirkende Geist diese zugleich auf die eschatologische Vollendung hin öffnet.

Dieser enge Zusammenhang von Kirche und Sakrament läßt sich allerdings auch aus anderer Perspektive verdeutlichen. So reflektiert *Heinrich Ott* den offenkundigen Zusammenhang der beiden kontingenten Gegebenheiten „Kirche“ und „Sakramente“. Beide verweisen aufeinander, denn „die Sakramente bringen die ‚innere Struktur‘ der Kirche zum Ausdruck“ (Die Antwort des Glaubens, Stuttgart – Berlin 1973, S. 412). Diese aber meint *Bewußtheit* (die in der Taufe ihren Ausdruck findet) und *Ge-*

*meinschaftlichkeit* (mit Gott und untereinander, wie sie im Abendmahl versinnbildet ist). Darüber hinaus eignet der Kirche selbst sakramentale Struktur; sie ist „*signum efficax*“, wirksames Zeichen, denn „sie zeigt eine Wirklichkeit an, und zwar so, daß diese Wirklichkeit [Gottes Gnade] durch das Zeichen für die Menschen wirksam wird“ (S. 414). Mit dem II. Vatikanischen Konzil und der neueren katholischen Theologie betrachtet Ott die Kirche daher als „Ur-Sakrament“ und „Zeichen des Heils für die Welt“; in diesem sakramentalen Charakter der Kirche wurzeln ihre Sakramente.

Einen reichlich un-protestantischen Weg scheint *Paul Tillich* eingeschlagen zu haben, wenn er auf den integralen Zusammenhang von „Natur und Sakrament“ (1928, in: Ges. Werke VII, Stuttgart 1962, S. 105 ff.) verweist und so einem rein worthaft geprägten Verständnis begegnet. Aus dem engen Kontakt mit dem Berneuchener Kreis, der im Zeichen der Jugendbewegung u. a. eine Erneuerung des kultisch-liturgischen Lebens versuchte, erwächst offenbar Tillichs Hochschätzung der Sakramente: „Keine Kirche ist ohne sakramentale Elemente möglich“ (S. 119). In kritischer Wendung gegen die Berneuchener Eingrenzung des Sakraments in den Sakralraum aber sucht er die Verbindung von kirchlichem Kult und profaner Existenz durch eine größere Weite des sakramentalen Denkens. Den Weg dahin ebnet eine erneuerte Naturbetrachtung: „Die Natur ist nicht der Feind des Heils ..., vielmehr ist die Natur Träger und Gegenstand des Heils. Das ist der Boden für eine protestantische Wiederentdeckung des Sakramentalen“ (S. 113). Notwendig ist demnach ein „neuer Realismus“, der die eigene Mächtigkeit der Naturdinge, ihr religiöses Symbolpotential aufdeckt und so die geschichtliche Einbeziehung bestimmter natürlicher Gegebenheiten in die Sakramente des Christentums begründet. Um aber Sinnträger des neuen Seins in Jesus Christus zu werden, bedürfen die naturalen Elemente einerseits der Entdämonisierung, andererseits der positiven Einbeziehung in die von Christus herkommende Heilsgeschichte. Grundlage allen Sakramentsverständnisses ist also die Universalität des Sakramentsprinzips: „Sakramental sind alle Gegenstände und Vorgänge, in denen das Seinsjenseitige in einem Seienden gegenwärtig angeschaut wird“ (S. 119). Sakramente entstehen jedoch erst dann, „wenn die Mächtigkeit eines Natürlichen für den Glauben [!] zum Träger sakramentaler Mächtigkeit wird. Sakramente können nicht willkürlich geschaffen werden, das ist vielmehr Sache des historischen Schicksals“ (S. 122).

Droht hier (freilich im Gegensatz zur sakralen Engführung der Berneuchener) der Naturgedanke übermächtig und das Sakramentsprinzip zu einem „Allerweltsprinzip“ zu werden, so ordnet Tillich die Sakramente später der Pneumatologie ein und beschreibt sie als unverzichtbare Mittlergestalten des göttlichen Geistes. Dennoch verliert der Sakramentsbegriff dadurch nichts von seiner Universalität: „Im weitesten Sinne des Wortes ist ‚sakramental‘ alles, durch das der göttliche Geist erfahren wird; in einem engeren Sinne sind solche Gegenstände und Handlungen

sakramental, in denen eine religiöse Gemeinschaft ihre Begegnungen mit dem göttlichen Geist ausdrückt, und im engsten Sinne bezieht sich ‚sakramental‘ auf die großen Sakramente, in denen sich eine religiöse Gemeinschaft verwirklicht. Wenn die Bedeutung von ‚sakramental‘ im weitesten Sinne nicht mehr gesehen wird, verlieren auch ... die großen Sakramente ihre religiöse Bedeutung“ (Systematische Theologie, Bd. 3, Stuttgart 1966, S. 145). Die Notwendigkeit des Sakramentes ortet er nun im Geistgeschehen selbst, da „zur Erfahrung des göttlichen Geistes ein sakramentales Element gehört“ (S. 146). Dabei wird die naturale Komponente keineswegs ausgeschaltet; sie wird vielmehr in ihrer natürlichen Symbolhaftigkeit in Dienst genommen und erfüllt vom göttlichen Geist, damit dieser gleichsam in den ganzen Menschen „eindringt“. Seinen früheren Ansatz hat Tillich damit keineswegs aufgegeben, sondern seinen „neuen Realismus“ und damit die Naturmächtigkeit der Dinge nochmals bekräftigt. Im universalen Horizont einer Pneumatologie, die auch die Natur einschließt und in ihrer Tiefendimension erfaßt und in Dienst nimmt, ist „kein Teil der Wirklichkeit von vornherein von der Möglichkeit ausgeschlossen, irgendwann einmal zum sakramentalen Material zu werden“ (S. 147).

### Ökumenische Perspektiven

Auf den ersten Blick scheint diese Beschreibung verschiedener und z.T. sogar gegensätzlicher Wege protestantischer Sakramententheologie wenig Raum für ökumenische Hoffnungen zu lassen. In der Tat dürfte sich schwerlich Einvernehmen erzielen lassen mit solchen Deutungen des Sakraments, die diesem überhaupt keine oder rein christologische Relevanz zubilligen. Ökumenisch bedeutsam erscheint jedoch bereits die vielgestaltige Einbindung der Sakramente in den Kontext der *Pneumatologie*, die sich mit neueren Bewegungen des katholischen Denkens trifft. Über die erfreulich klaren Hinweise von Tillich und Moltmann hinaus wäre hier auch Ebelings jüngster Hinweis auf die Sakramente als „Wegzeichen des

heiligen Geistes“ zu beachten und auf das von ihm ausgedeutete Wortgeschehen hin zu bedenken; selbst eine (freilich kontroverse) Sichtung von Barths Neo-Calvinismus in der Einschränkung des Sakramentenbegriffs auf die *Geist*-Taufe könnte sich empfehlen. Von solch pneumatologischer Neubesinnung könnte dann auch auf die ekklesiologische Verwurzelung der Sakramente neues Licht fallen, ohne daß die (inklusive, nicht aber exklusive) christologische Begründung des Sakramentsbegriffs dadurch aus dem Blick geraten müßte. Die von Pannenberg und Moltmann im Mysterion-Begriff geortete ekklesiologische Dimension, die von Ott betonte strukturelle Konvergenz von Kirche und Sakramenten und die Verdeutlichung der letztlich *kirchlichen* Gestalt des sakramentalen Wortgeschehens bei Fuchs und Ebeling könnte hier bedeutsame Wege ebnen.

Das alles kann freilich kaum darüber hinwegtäuschen, daß sich auf evangelischer Seite kaum weitergehende Überlegungen zum *Symbolbegriff* und dessen christlicher Konkretisierung für die Sakramente finden, ja zuweilen (z. B. von Jüngel) von vornherein abgewiesen werden. Der anthropologisch-soziologischen Fundierung des Sakramentenverständnisses, die auf katholischer Seite breiten Raum einnimmt, steht hier wenig zur Seite; die von Ebeling gewiesene anthropologische und von Tillich bevorzugte naturhafte Richtung in der Ausdeutung des sakramentalen Symbols verdiente weitere Ausarbeitung.

Wichtiger jedoch als diese behutsamen Annäherungen im Sakramentsverständnis erscheint das offenkundige Erstarren evangelischer Sakramentenpraxis, vor allem ein „Wiedererwachen“ des Abendmahls, wie es sich beispielhaft auf dem Nürnberger Kirchentag feststellen ließ (vgl. Forum Abendmahl, hg. v. G. Kugler, Gütersloh 1979). Daß eine erneuerte Praxis der Sakramente auch für deren theoretisch-theologische Explikation auf die Dauer kaum ohne Auswirkung bleiben dürfte und die eingangs zitierte Feststellung Ebelings daher möglicherweise schon in naher Zukunft überholt sein könnte, bleibt die größte Hoffnung für eine ökumenische Verständigung über die Sakramente.

Arno Schilson

## Literaturbericht

### Zwischen Apologetik und Enttabuisierung

#### Tendenzen der katholischen Zeitgeschichtsforschung

Die Frage, wieweit die katholische Kirche im Hitler-Deutschland versagt und Schuld auf sich geladen hat, ist auch heute keineswegs abschließend geklärt. Die Antworten fallen jedoch zunehmend differenzierter aus. Auch in

der kirchennahen Zeitgeschichtsforschung wird immer stärker das Bemühen spürbar, bei der Analyse der Konfrontation des Katholizismus mit dem Nationalsozialismus die alten Schemata von Verfolgung und Widerstand