

Bulletin

Jean-Marie Tillard

Zur Intention des Spenders und des Empfängers der Sakramente

Das Problem der Intention gehört zu den verwickeltesten, aber auch zu den für die Praxis folgenreichsten Fragen der ganzen Sakramententheologie. Es ist übrigens bemerkenswert, daß es im allgemeinen schwierige konkrete Fragen sind, die die Theologen veranlassen, über den betreffenden Punkt nachzudenken und die landläufigen Auffassungen zu vertiefen oder zu modifizieren. Bis vor einigen Jahren wandte man das Augenmerk vor allem der Sicherheit und dem Seelenfrieden der Gläubigen zu, und manche Erörterungen liefen auf eine gewisse Kasuistik hinaus, zum Beispiel auf die Fragen: Wie kann man wissen, daß das Sakrament wirklich zustande gekommen ist, und folglich sicher sein, daß die zum Empfang der sakramentalen Gnade erforderlichen Bedingungen tatsächlich erfüllt worden sind? Doch die heutige Lage der Pastoration und insbesondere die Reflexion über die Forderungen einer echt ökumenischen Gesinnung haben die Debatte ausgeweitet und damit deren Bedeutung gesteigert. Wir wollen nicht wiederholen, was andere Aufsätze dieses Heftes an Erkenntnissen beibringen, sondern einfach versuchen, hervortreten zu lassen, von welcher Bedeutung die Fragen um die Intention sind. Dabei werden wir mehr die pastoralen und praktischen Folgerungen als dogmatische Schlüsse ziehen.

1. Die Intention des Spenders des Sakraments

In ihrer Formulierung hat die klassische Problemstellung sich kaum geändert. Sowohl bei der Auseinandersetzung zwischen H. Bouëssé und L. Renwart,¹ die schon zehn Jahre zurückliegt, aber in ihren Intuitionen immer noch sehr aktuell bleibt, als auch bei den Einwänden von J. Jay Hughes gegen die von F. Clark² vertretenen Thesen geht es von Anfang an darum, sich entweder für eine «internistische» oder für eine «externistische» Sicht des sakramentalen Geschehens zu entschei-

den. Auf den ersten Blick möchte man meinen, es handle sich dabei nur um praktisch belanglose scholastische Distinktionen oder um eine rein historische Frage nach der authentischen Interpretation des von Ambrosius Catharinus vertretenen Gedankens. Man mag auch bedauern, daß man an die Theologie der Funktion des Sakramentenspenders meistens auf diesem Umweg herangeht, was die Gefahr mit sich bringt, sie auf die Untersuchung außergewöhnlicher Situationen zu beschränken.³ Und doch geht es hier um die ganze, folgenschwere Auffassung des sakramentalen Mysteriums.

Der Unterschied zwischen den beiden Schulen läuft nicht einfach auf das Ja oder Nein zur Frage hinaus, ob im Spender eine Intention vorhanden sein müsse oder nicht.⁴ Er liegt darin, daß man diesem eine verschiedene Rolle zuweist. Für einen «Internisten» genügt es nicht, daß der Spender die Absicht hat, die von der Kirche vorgeschriebenen Riten freiwillig und bewußt auszuführen. Es muß dazu ein inneres, persönliches Engagement kommen, worin er aus diesem Handlungsgefüge ausdrücklich und formell ein Sakrament machen will. Diese subjektive Intention durchdringt das objektive Zeichen und legt sich gewissermaßen darüber, um es zu bestimmen und ihm eine bestimmte Hinordnung zu geben. Ohne sie erfolgt der Ritus nicht auf sakramentaler Ebene. Der Spender ist somit der Angelpunkt des sakramentalen Geschehens. Ganz anders ist die «externistische» Auffassung. Für sie hat der Ritus seinen eigenen, objektiven, inneren Sinn, worin ein zielgerichteter Wille, der Wille Christi und der Kirche, liegt. Dieser *objektive Wille* legt sich auf den Spender, sobald dieser freiwillig bereit ist, für die Gläubigen die vorgeschriebenen Riten in ihrem normalen kirchlichen Zusammenhang zu vollziehen. Falls der menschliche und kirchliche Zusammenhang, der erfordert ist, damit der Gestus seinen sakramentalen Sinn habe, vorliegt, vermag die subjektive Intention des Handelnden die objektive Ausrichtung des Zeichens nicht aufzuheben.⁵ Das Sakrament ist ja wesentlich Akt der Kirche. Der Spender – welches auch seine persönliche Überzeugung sein mag – braucht bloß die Absicht zu haben, in seinem Tun im Dienst der liturgischen Gemeinschaft die Riten der Kirche zu vollziehen, dann gibt sein Tun den Heilswillen Christi wieder, der sich an das bestimmte sakramentale Zeichen heftet.

Es ist nicht leicht, ein Urteil zu fällen, doch scheint die «externistische» Auffassung, wie sie in den letzten Jahren verstanden und interpretiert

wurde,⁶ den Intuitionen der heutigen Sakramententheologie eher zu entsprechen. Und sie sichert auch eher den Seelenfrieden der Gläubigen, macht sie doch eine gewisse Kasuistik überflüssig, die, wie man ohne weiteres spürt, kaum dem schlichten Geist des Evangeliums entspricht, der, wenn irgendwo, im sakramentalen Tun zum Ausdruck kommen soll. Diese Auffassung legt in ihrer Analyse des sakramentalen Geschehens den Nachdruck mehr auf den Zusammenhang mit der objektiven Struktur der Kirche als solcher als auf das persönliche (unkontrollierbare) Engagement des Spenders. Darin liegt, wie uns scheint, ihr Wert. Der Spender ist ja nur in dem Maße sinnvoll, als er im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft handelt, steht er doch im Zentrum des Beziehungsnetzes, indem er die Gemeinde für den geheimnisvollen Akt, worin sie die Heilsgüter empfängt, zu Christus hinträgt. Seine Funktion ist die eines Dieners, der vom Herrn einer bestimmten baptismalen Gemeinschaft zur Verfügung gestellt wird. Darum hat diese auf der Ebene der sakramentalen Intention, um die es uns hier geht, über ihn den Vorrang. Eigentlich genommen ist sie es, die durch seine Vermittlung das Sakrament feiert. In dem von der Kirche gegebenen Zusammenhang⁷ läßt sich die Intention des Spenders nicht für sich allein fassen, außer jedem Zusammenhang mit der Intention der wenn auch noch so kleinen Gemeinde, die sich zum Sakrament versammelt hat. Sie wird von dieser Intention gleichsam getragen und durchdrungen. Man nennt sie ministeriell, da sie in ihrer konkreten Ausübung zwischen den Willen des Herrn Jesus und den der Gemeinde eingespannt ist. Wenn somit nach Aussage der Theologie zu einer wahren und gültigen Sakramentenspendung im Spender die Intention vorhanden sein muß, «zu tun, was die Kirche beabsichtigt», so dürfen wir diesen Spender nicht isoliert sehen, als ob er allein das Verlangen nach dem Sakrament hätte und es allein vollzöge. Wir müssen ihn «situert» sehen, an dem Platz, der ihm im christlichen Volk von Rechts wegen zukommt und an den er vom Herrn gestellt wurde, um dem Verlangen der Gemeinde, der er vorsteht, zu entsprechen. Wer aber, auch ohne an das Gnadengeschehen zu glauben, ja selbst im Herzen voller Verachtung gegenüber der Kirche, es bewußt auf sich nimmt, sich der Gemeinde zur Verfügung zu stellen und den vom Rituale vorgeschriebenen Part getreu zu vollziehen, macht sich die Intention der Gemeinde zu eigen, das heißt der an diesem Ort bestehenden Kirche, außer selbstverständlich dann, wenn er dieser offen

zu wissen gibt, daß er es ablehnt, als ihr Diener zu handeln. Schon darin, daß man sich an den Ritus hält, trifft man sich mit der tiefen Absicht Christi. Der Spender handelt dann nicht als «Verwalter» der Riten⁸ und auch nicht als Verkörperung der ganzen sakramentalen Intention, sondern als Mittler zwischen dem Verlangen der Gemeinde und der Huld Christi. Indem er den äußern sakramentalen Akt setzt, nimmt er es auf sich, das zu vollziehen, was die Gemeinde in ihrem Glauben von ihm verlangt, um das Geschenk der göttlichen Gnade zu erlangen. Das genügt.

Es liegt auf der Hand, welche Sicherheit sich daraus für den Gläubigen ergibt: Er braucht sich keine Gedanken zu machen über die Sakramente, die er von Priestern empfangen hat, die sich nachher als unwürdig entpuppt haben; die Treue Gottes, die sich an den Ritus heftet, wenn dieser unter den von der Kirche festgesetzten objektiven Bedingungen vollzogen wird, bürgt dafür, daß die sakramentale Gnade zustande kommt. Er braucht auch nicht beständig zu einer außersakramentalen ergänzenden Tätigkeit der Kirche Zuflucht zu nehmen. Das will nicht heißen, daß man der magischen Auffassung anheimfalle, die F. Clark⁹ mit Recht zurückweist, sondern man bleibt dabei einfach in der Linie des göttlichen Erbarmens und nimmt den objektiven Wert des Sakramentes als Zeichen und Werkzeug dieser Huld ernst. Wir müssen das nicht weiter betonen. Ziehen wir daraus lieber einen Schluß, der für unser Verhalten auf der weiteren Ebene der Pastoration wichtig ist.

Es handelt sich um unsere Haltung gegenüber Taufen, die in sogenannten «liberalen» Kirchen vollzogen wurden, die keine klar umrissene Lehre haben und den persönlichen Initiativen der Pfarrer einen weiten Spielraum lassen.¹⁰ Man weiß, wie sehr diese Frage viele beunruhigt. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen müssen, möchten aber doch darauf hinweisen, daß die «externistische» Auffassung uns erlaubt, ohne Bedenken eine weite Haltung einzunehmen, die theologisch begründet ist, sich auf die Echtheit des äußeren Ritus sowie auf das Verlangen des Gläubigen verläßt und sich mit der beständigsten Haltung der großen Überlieferung der Kirche trifft. In einem Aufsatz, der die Ergebnisse einer umfassenden historischen Untersuchung zusammenfaßt, zeigt A. Aubry¹¹ auf, daß die römische Tradition stets entschieden gegen die Versuchungen zum sakramentalen Tutorismus Stellung genommen hat und daß «Rom von Natur aus eher dazu neigt, die Taufe überhaupt nie und unter keinem Vorwand zu wiederholen, mag es

auch *manchmal* an der trinitarischen Form fehlen».¹² Das bekräftigt und erweitert die Untersuchung, die vor einigen Jahren B.-D. Dupuy¹³ durchgeführt hat. Gewiß ist das Problem schwierig, denn zu den Fragen um die Intention des Spenders (von denen wir weiter unten sehen werden, daß sie noch verwickelter sind als das Problem, das wir jetzt ins Auge fassen) kommen noch die Fragen um die rituelle Form, mit denen wir uns hier nicht zu beschäftigen haben.¹⁴ Doch dort, wo die Riten, wenn auch nicht in ihren Einzelheiten, so doch der Substanz nach und in einem echten kirchlichen Zusammenhang vollzogen worden sind, ist die Gültigkeit der Taufe zu präsumieren, wie sehr man auch an der Intention des Spenders Zweifel hegen mag. Auf der Ebene der Intention zählt vor allem das spontane Verlangen des Gläubigen, der entweder sich selber an einen Pfarrer seiner Kirche wendet oder seine Kinder zu ihm bringt zur Erlangung der Gnade des Heils. Wie die «externistische» Auffassung zeigt, ist diese Haltung, die die Kirche für gewöhnlich einnimmt – und der sich die Pfarrer nicht ohne Bedenken fügen¹⁵ – nicht eine rein pragmatische und einer normalen Sakramententheologie fremde Zufallslösung. Es handelt sich darum, daß die Intention des Empfängers der des Spenders vorgeht und sie in den Griff nimmt, sobald sich dieser bereit erklärt, für ihn den Ritus zu vollziehen, und dies liegt in der Natur des kirchlichen Amtes selbst, das nicht über die kirchliche Gemeinde zu stellen ist, sondern in sie hinein. Dies gilt nicht nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern überall da, wo eine Gemeinde von Gläubigen einen echt sakramentalen Akt vollzieht.

Da dieser Punkt Gegenstand einer andern Untersuchung bildet, weisen wir bloß darauf hin, daß diese Stellungnahme für das so schwierige Problem der anglikanischen Weihen nicht belanglos ist. Statt nach den ersten Konsekratoren und ihrer Auffassung des Priestertums zu fragen oder den positiven Inhalt ihrer Intention abzugrenzen zu suchen, wäre es vielleicht vorteilhafter, auch auf den Glauben und die Intention der Gemeinden selber abzustellen, innerhalb derer und für die diese Riten vollzogen wurden.¹⁶

Doch die Fragen in bezug auf die Intention des Spenders sind noch nicht alle gelöst, wenn man sich für die eine oder andere der beiden klassischen Auffassungen entscheidet. Die schon angeführten Untersuchungen von F. Clark und die von J. Jay Hughes dagegen erhobenen Einwände haben das heikle Problem, ob im Spender gleichzeitig zwei oder noch mehr einander widersprechende Inten-

tionen vorhanden sein können, wiederum in den Vordergrund der Diskussionen gerückt. Auch diese Debatte hat über den von ihr aufgebotenen scholastischen Apparat hinaus wichtige Rückwirkungen.

Obwohl sie zu nuancieren ist, scheint uns die Erklärung, die J. Jay Hughes über diesen Punkt gibt, der Wirklichkeit am ehesten zu entsprechen,¹⁷ und das Prinzip der «positiven Ausschließung», wie es F. Clark vorgelegt hat, ist unseres Erachtens theologisch kaum annehmbar – ganz abgesehen von der Art und Weise, wie er die Belegstellen zur Stützung seiner Ansicht verwendet.¹⁸ Man weiß, wie sich das Problem stellt: Es kann der Fall sein, daß ein Spender positiv gewillt ist, ein Sakrament «dem Willen Christi gemäß» zu spenden, gleichzeitig aber ebenfalls den positiven Willen hat, gewisse wesentliche Elemente dieses Sakraments auszuschließen. Der häufigste, aber auch angesichts der Natur dieses Sakraments speziellste Fall ist der der Ehe. Man möchte heiraten, will aber beispielsweise vom Gesetz der Unauflöslichkeit nichts wissen. Liegt dann wirklich ein Sakrament vor? Es geht dabei um eine ernste Frage. Welche Stellung die Kirche für gewöhnlich dieser Frage gegenüber einnimmt, ist klar und bekannt: Eine Ehe, bei deren Abschluß man eines der für die Natur der Ehe wesentlichen Elemente positiv ausgeschlossen hat, wird *infolge Mangels an Einwilligung* als ungültig erklärt.¹⁹ Ist es aber richtig, entspricht es der gesunden theologischen Methode, den Fall der Ehe im Bereich der Theologie der sakramentalen Intention zum typischen und normativen Fall zu machen? Wir sind nicht dieser Ansicht, und F. Clark selber fühlt sich in diesem Punkt nicht allzu sicher, denn er schreibt: «Zwar hat das Sakrament der Ehe besondere Züge, die die andern Sakramente nicht aufweisen, denn bei der Ehe ist die sakramentale Intention die Zustimmung zu einem Vertrag.»²⁰ Dazu kommt, daß der Spender hier zugleich Empfänger des Sakraments ist, das ihm der Ehepartner spendet, was das Problem kompliziert, und daß beide sich gegenseitig an eine Verpflichtung binden, die jeden der beiden Gatten betrifft.²¹ Von da aus versteht man, daß hier das Gesetz der Intention im höchsten Maße gilt, da es nicht nur mit dem für alle Sakramente geltenden Gesetz zusammenhängt, sondern auch mit der Natur des in Frage stehenden Ritus eng verknüpft ist und darum nicht die normale, für alle Sakramente maßgebende Form bildet. Darum läßt sich aus diesem Sonderfall nicht eine allgemein gültige Doktrin ableiten.

Nun liegt aber in der theologischen Tradition über diesen Fragepunkt eine unseres Erachtens ganz klare Position vor. Msgr. P. Palazzini faßt sie treffend zusammen: «Wo mehrere widersprüchliche Intentionen vorhanden sind, ist die Frage von der vorherrschenden Intention her zu entscheiden, die herauszuschälen ist, indem man allen Umständen Rechnung trägt; und man wird diejenige Intention als vorherrschend annehmen, die gewählt worden wäre, wenn der Spender gewußt hätte, daß diese Intentionen sich nicht miteinander vereinbaren lassen.»²² Zwei Intentionen heben sich nämlich nur dann gegenseitig auf, wenn sie gleich stark sind. Wie Kardinal de Lugo scharfsinnig betont, liegt in Wirklichkeit dieser Fall nur selten vor: «Nach der allgemeinen und genauen Regel der Theologen bestimmt die vorherrschende Absicht die Wirkung, denn mögen auch diese beiden Intentionen als absolut und durchschlagend erscheinen, so ist in Wirklichkeit eine von ihnen weniger wirksam, die andere aber wirksamer und absoluter.»²³ Schließen wir aber nicht, wie J. Jay Hughes dies tut, diese Möglichkeit von vornherein aus,²⁴ sondern beschränken wir uns auf die Behauptung, daß normalerweise der Spender des Sakraments in der ins Auge gefaßten Situation von einer Intention gelenkt ist, von der nämlich, für die er sich entscheiden würde, wenn er klar den Widerspruch wahrnehme zwischen seinem Verlangen, das Sakrament «in Treue gegenüber dem Willen Christi» zu vollziehen, und seinen eigenen Ansichten über das Wesen und die Implikationen dieses Sakraments. Doch dieses Gesetz verwirklicht sich der Natur jedes Sakraments entsprechend, was den besonderen Status der Ehe erklärt.

Aus einer solchen Sicht der Dinge ergeben sich praktische Folgerungen, die, wie zu vermuten steht, besonders auf ökumenischem Gebiet wichtig sind. Die Behauptung nämlich, daß im Fall gleichzeitiger widersprüchlicher Intentionen normalerweise diejenige Intention vorwiegt, zu der sich der Spender entscheiden würde, falls er sich bewußt wäre, daß seine verschiedenen Absichten sich nicht miteinander vereinbaren lassen, konzentriert das Augenmerk vor allem auf die Grundoption des Spenders gegenüber seiner Funktion. Wenn es (was sich nicht von selbst versteht) feststeht, daß seine Grundintention dahin geht, das auszuführen, was der Herr will, *gleich, was es sein mag*, so ist daraus zwangsläufig zu schließen, daß der Akt, den er setzt, der «*intentio Christi et Ecclesiae*» entspricht, wobei selbstverständlich auch den übrigen Bedingungen zu seiner Echtheit und Gültigkeit

Rechnung zu tragen ist. Und zwar gilt dies auch dann, wenn man von anderswoher weiß, daß er in seiner Glaubensaussage sich zu minimalisierenden Lehren bekennt.

Nehmen wir zur Verdeutlichung wiederum den Fall, daß die Taufe von «liberalen» Pfarrern gespendet wird, die sie manchmal auf einen bloßen Gesellschaftsritus anlässlich der Aufnahme in eine religiöse Gruppe zu reduzieren scheinen. Viele Priester, die über die Gültigkeit solcher Taufen zu befinden haben, stolpern über eben diese Frage der doppelten Intention, selbst wenn sie wissen, daß wenigstens die wesentlichen Riten eingehalten wurden. Sie denken an die Glaubensauffassung des Spenders und fragen sich, ob dieser dem Ritus wirklich den ganzen Sinn, der ihm normalerweise eignet, geben wollte, und da sie eher «Internisten» als «Externisten» und zudem noch Tutoristen sind, entscheiden sie sich aufgrund dieser Unruhe zur bedingungsweisen Wiederholung der Taufe. Nun aber verlangt die von uns dargelegte Position, daß sie sich vor allem darnach fragen, ob der betreffende Sakramentenspender den Willen hat, dem Taufbefehl Christi nachzukommen, was für eine persönliche Auffassung vom Inhalt dieses Befehls er auch haben mag. Zweifellos (wenigstens in den extremen Fällen, die wir hier ins Auge fassen) hat der betreffende Sakramentenspender über manche doktrinäre Implikationen der Taufe eine falsche Ansicht. Doch dieser Irrtum beeinträchtigt nicht unbedingt seine Grundintention, dem Willen Christi zu gehorchen. In der bereits erwähnten Untersuchung erinnert A. Aubry an die Entscheidung der traditionellen kirchlichen Disziplin in diesem Punkt: Der Apostolische Stuhl widersetzt sich instinktiv der Wiedertaufe jedes «Häretikers», «von welcher Sekte er auch herkommen mag», selbst wenn in deren Glaubensbekenntnis schwere Irrtümer über die Dreifaltigkeit enthalten sind.²⁵ Er geht selbst über ernste Verstöße gegen die wesentlichen Riten hinweg.²⁶

Das gleiche Urteil gilt von der Eucharistiefeier gewisser anglikanischer Kirchen zum Beispiel. Es kann der Fall sein, daß der ihr vorstehende Pfarrer sich weigert, an den Opferwert des Sakraments zu glauben und selbst diejenige verurteilt, die an das glauben, was ihm als grober Irrtum vorkommt. Doch das verwehrt nicht, daß er als Vollzieher des Sakraments die tiefe Intention hat, wahrhaft das auszuführen, was Christus will. Sein Glaubensirrtum zerstört somit nicht seine Grundabsicht, im Vollzug des Sakraments den Plan Gottes auszuführen, *so, wie dieser in Wirklichkeit ist, und nicht so,*

wie er ihn sich vorstellt. In den durch «Apostolicae curae» ausgelösten Diskussionen über das Fehlen der Intention bei der Übertragung der Weihen bei den Anglikanern muß dieser Punkt abgeklärt werden.²⁷ Es ist übrigens bezeichnend, daß F. Clark sich auf seine Theorie der «positiven Ausschließung» stützt, um seine Stellungnahme zu untermauern.

Doch wie kann man innwerden, daß bei einem Sakramentenspender, der für seine «liberalen» Ideen bekannt ist, diese Grundabsicht vorliegt? Hier kommt zu der «externistischen» Position die dargelegte Sicht der dominierenden Intention. Der Pfarrer, der unter normalen kirchlichen Verhältnissen freiwillig ohne weiteres der Bitte entspricht, die die Gläubigen an ihn richten, und es auf sich nimmt, die von diesen verlangten Riten zu vollziehen, ist willens, *hic et nunc* für sie das zu sein, was er *ibrem Glauben gemäß* sein muß. Es müßte denn sein, daß er öffentlich – und zwar in diesem Zusammenhang – eingesteht, daß er mit ihnen nicht einiggeht. Aus dem Glauben der Gläubigen, der normalerweise ihre Intention bedingt, läßt sich entnehmen, wozu der Kultusdiener, an den sie sich wenden, seine Zustimmung gibt, wenn nicht immer ausdrücklich, so doch implizit. Es kommt somit stets zu dieser Begegnung zwischen der Gemeinde, der Trägerin eines Wollens, das sich so weit erstreckt wie ihre Glaubensüberzeugung, die sie im objektiven Ritus der Kirche aktualisieren will, und dem Tun des Sakramentenspenders, der sich von diesem Wollen irgendwie einspannen läßt, macht er sich doch schon allein durch die Tatsache, daß er positiv darauf antwortet, diese Absicht *zu eigen*. Darum müssen wir sehr stark darauf achten, was im Glauben der betreffenden Gemeinde oder Gruppe von Gläubigen eingeschlossen ist. Das Urteil wird sich zweifellos mehr aus diesem Fragen nach der «Glaubensüberzeugung» der Gemeinde als aus einer Prüfung der «Lehre» des Sakramentenvollziehers ergeben müssen, außer selbstverständlich in dem Fall, daß der Spender und die Gläubigen in ihrer Glaubensauffassung nicht übereinstimmen und dies auch bekunden.

Vielleicht wird man denken, daß diese Ansichten zu sehr auf die Gläubigen und zu wenig auf den Sakramentenspender selbst abstellen oder auch, daß sie dessen menschliches «Engagement» aufs äußerste reduzieren. Unseres Erachtens bieten sie den Vorteil, der kirchlichen Dimension des sakramentalen Mysteriums wieder ihre ganze Bedeutung zu geben. Richtig verstanden zeigen sie, daß es die Kirche ist, wie sie in der hierarchisch verfaßten, zum

Sakrament versammelten Gemeinde sich aktualisiert, die den Schritt vollzieht, der sie zu ihrem Herrn bringt, und die ihre Intention durch den Sakramentenspender aktualisiert, den Gottes Geist ihr gibt. Der Sakramentenspender ist *in* der Kirche und *für* sie da.

2. Die Intention des Empfängers des Sakraments

Mit der Frage nach der Intention des Empfängers dringen wir in eine ganz andere, ebenfalls sehr wichtige Sparte des sakramentalen Mysteriums ein. Hier geht es nicht darum, nachzuforschen, wie weit sich der Spender der großen Intention der Kirche erschließt, sondern hier haben wir zu prüfen, ob der Gläubige von dem, was Gott in seiner Kirche für ihn, für sein Heil zur Verfügung stellt, überzeugt ist. Die Theologie der Intention des Sakramentenempfängers gründet gänzlich auf dem Prinzip, daß der Mensch die Gabe der Gnade Gottes freiwillig annehmen muß. Da aber die Menschen, selbst im Sakramentenempfang, ihr Dasein auf verschieden hoher Ebene vollziehen, erstreckt sich diese Bereitschaft auf verschiedene Tiefen des sakramentalen Mysteriums. Zum wenigsten – und hier liegt auch das größte Problem für die Theologen und Kanonisten – ist der Wille verlangt, daß der äußere Ritus für die eigene Person vollzogen werde, gleich wie weit man an seine heiligende Kraft glaubt.

Es ist somit möglich, daß zwischen der ausdrücklichen Intention, den sakramentalen Ritus zu empfangen, und der Glaubensüberzeugung von seinem Sinn und Inhalt ein gewisses Gefälle besteht. Es kann sein, daß Menschen, die nicht wahrhaft gläubig sind, einen Pfarrer bitten, für sie sakramentale Riten zu vollziehen. Nach Ansicht der gängigen Theologie genügt diese glaubenslose Intention zur gültigen Spendung des Sakraments, sofern nur die übrigen Bedingungen in bezug auf den Spender, die Materie und die Form erfüllt sind. Hieraus ergeben sich oft unentwirrbare Probleme, die sich der pastoralen Tätigkeit stellen, und seit einigen Jahren haben zahlreiche ernst zu nehmende Untersuchungen sie zu erhellen versucht.²⁸

Wir haben hier nicht über diese ganze Frage ein Inventar aufzustellen. Wir möchten jedoch den genauen Beziehungspunkt zwischen dem Glauben und der sakramentalen Intention herausfinden, das heißt darüber nachdenken, worin diese Intention eigentlich besteht. Vielleicht sind wir, selbst in diesem Punkt, das Opfer einer allzu scholastischen Aufspaltung des komplexen Problems, worin

wir zwei Zonen unterscheiden, die wir sicherlich zu schroff voneinander getrennt haben. Normalerweise nämlich beschränkt sich selbst die minimalste sakramentale Intention nicht darauf, neben dem Glauben einherzulaufen; sie stammt wenigstens irgendwie aus diesem.

Wir haben weiter oben gesagt, das Sakrament habe seinen Ort innerhalb eines Dialogs, worin der Spender in einem gewissen kirchlichen Zusammenhang der «Bitte» des Gläubigen entspreche. Wird diese Bitte so aufgefaßt und in diesen Zusammenhang gestellt, so geht sie dahin, daß man einen Ritus vollziehe, der objektiv keinen Sinn und Wert hat außer in der Perspektive des Heils. Aus diesem Grunde haben wir hinzugefügt, daß die Intention des Empfängers irgendwie die des Spenders durchdringe und bedinge. Nimmt man nämlich das Sakrament seiner ganzen Komplexität nach, so ist es von Wesen aus ein Heilsergebnis.²⁹ Man kann deshalb keines seiner Elemente, auch nicht für sich allein genommen, ins Auge fassen, ohne sich auf die Finalität des Ganzen zu beziehen, vor allem wenn es sich (wie das im Höchstmaß bei der Intention des Gläubigen der Fall ist) um eben den Punkt handelt, worin der sakramentale Dynamismus auf den Menschen trifft. Wirklich um ein Sakrament bitten läßt sich deshalb – welches auch die Ebene des sakramentalen Geschehens sei, auf die man sich beschränken will – nicht darauf reduzieren, daß man die Ausführung einer rein äußeren Feier verlangt, die ohne Bezug zum Heilsgeheimnis wäre, sondern man bittet dabei um den Vollzug eines «Ritus, der das Heil vermittelt». Es mag sein, daß man von diesem eine falsche Auffassung hat, aber ohne diesen wenigstens minimalen und embryonalen Bezug zum Heilsmysterium – wie unbestimmt er auch sein mag – liegt vielleicht die Bitte um einen echten und sinnvollen religiösen Akt vor, nicht aber eine eigentliche Bitte um das Sakrament. Was der Spender als Antwort darauf «gibt», ist für den Empfänger nicht «sakramental». Damit eine solche Intention bestehen kann, daß der Ritus, der zu ihrer Erfüllung vollzogen wird, wenigstens gültig ist (es geht hier nicht um den fruchtbaren Sakramentenempfang!), muß unseres Erachtens eine wenn auch nur filigranartige und verhüllte gewisse Beziehung zum Heil vorliegen. Ist diese überhaupt nicht vorhanden, so bezweifeln wir, daß eine wahre sakramentale Intention vorhanden und daß der ausgeführte Ritus für den Empfänger gültig ist. Das Problem stellt sich selbstverständlich nur da, wo das Sakrament zugunsten einer bestimmten Einzelperson oder Gruppe gefeiert

wird und nicht, wenn es sich um eine normale liturgische Versammlung handelt. Es spitzt sich in der Pastoration vor allem zu im Fall der Taufe und der Ehe.

Die klassische Theologie nimmt übrigens eine weniger kategorische Stellung ein, als man oft wahrhaben will, besonders wenn man diese durch den juristischen Kontext hindurch sieht, in dem man sie für gewöhnlich anwendet. Louis Villette scheint uns die tiefe Intuition des hl. Thomas nicht hinter sich zu lassen, wenn er schreibt:

«Es läßt sich... schwer denken, daß nicht ein Minimum an Glauben, wenigstens eine gewisse religiöse Gläubigkeit notwendig ist, um die vom Sakrament verlangte Intention zu formen. Diese setzt nach dem hl. Thomas auf jeden Fall im Empfänger, wenn auch nur implizit, den Willen voraus, (die Taufe zu empfangen, wie Christus sie eingesetzt hat und die Kirche sie spendet). Mit andern Worten: Der Empfänger muß wenigstens auf die Intention der Kirche greifen, die immer vom lebendigen Glauben beseelt ist.»³⁰

Und er fügt hinzu: «Unter der Hülle der Intention ist zum gültigen Zustandekommen des Sakraments somit indirekt ein gewisser Glaube des Empfängers zugegen.»³¹ Wir möchten jedoch beifügen, daß dieser wenigstens «implizite» Bezug nicht zu leicht aus der Tatsache abgeleitet werden soll, daß jemand sich zum Sakrament stellt. Die schon angeführten pastoralen Untersuchungen haben aufgezeigt, wie verschieden die Beweggründe sein können, die heute Menschen veranlassen, um die Sakramente zu bitten, und wie groß ihre Unkenntnis über den Sinn sein kann, den die Kirche in diese hineinlegt. Diese Beziehung muß sich in einer wenn auch nur embryonalen «Gläubigkeit» äußern. Und wir möchten präzisieren, daß diese «gewisse religiöse Gläubigkeit» sich irgendwie wenigstens auf das Heilsmysterium erstrecken muß. Kurz, wie uns scheint, ist selbst im Hinblick auf die bloße Gültigkeit des Sakraments die Theologie der Intention des Empfängers aufmerksam neu zu überprüfen und zwischen gläubiger Intention (in ihren verschiedenen Tiefen) und der Intention, sich einem Ritus zu unterziehen, gut zu unterscheiden. Auch muß man sich fragen, ob da, wo kein Funke von Glauben vorhanden ist, die zur Gültigkeit erforderliche Intention wirklich vorliegt. Die Neubesinnung auf diese Frage ist schwer an pastoralen Folgerungen, obwohl man hier erst «an den Schwellen steht, jenseits derer» es kein Sakrament gibt.³² Wenn das, was wir sagen, stimmt, so erweist sich die «strenge» Haltung gewisser Pfarrer schon

auf der Ebene der Gültigkeit und Echtheit des Sakraments als theologisch begründet.

Das Problem der Intention des Empfängers stellt sich jedoch nicht nur auf dieser elementaren Ebene der Gültigkeit. Es kommt noch ein anderes Register hinzu, das einer gewissen Ergänzung des Sakraments. Doch da überschneidet es sich mit der Frage nach dem «*votum sacramenti*», die über den Gegenstand dieses Aufsatzes hinausgeht, der nach der Intention als solcher fragt. Es kommt vor, daß man dieses «*votum*» auf eine minimalisierende Weise interpretiert, indem man es einfach mit dem «Verlangen nach dem Sakrament» gleichsetzt.³³ Die Wirklichkeit aber ist unendlich vielschichtiger. Es handelt sich dabei um ein inneres, aus dem lebendigen Glauben hervorgehendes glühendes Verlangen, das den Gläubigen zu einem Sakrament hinzieht, das er *hic et nunc* nicht empfangen kann, das er aber im gegebenen Zeitpunkt empfangen will. Wie die theologische Tradition behauptet, kann ein solches *votum* die Gnade des Sakraments verleihen. Nun aber spielt in dieser Wirksamkeit die Intention (so, wie wir sie hier darlegen) in Symbiose mit dem Glauben eine Schlüsselrolle. Sie taucht den Glauben – schon vor der Ausführung des Ritus – in die Einflußzone der sakramentalen Gnade ein. Durch sie nämlich bringt der Ritus, schon bevor er vollzogen wird, seine Wirkung hervor.³⁴ Ohne das Wirken Gottes, das an das betreffende Sakrament gebunden ist, oder das Heil des Menschen in Frage zu stellen, kann man somit wünschen oder verlangen, daß zwischen dem Augenblick, da in einem Herzen, worin der Glaube noch nicht fest verwurzelt ist, das Verlangen nach dem Sakrament aufsteigt, und der tatsächlichen Feier des Ritus eine gewisse Zeit verstreiche. Wenn nämlich die Inten-

tion schon genügend vorhanden und der Gläubige trotz allem schon bereit ist, wird ihm die Gnade verliehen, sofern er den Vorsatz hat, sich zu gewollter Zeit zum Sakrament zu melden. Wenn die Riten aber schon vollzogen würden, obwohl die subjektive Disposition noch nicht in genügendem Maße vorhanden ist, würde die Gnade nicht automatisch gegeben, sondern erst in genau dem Moment, wo das Herz bereit ist, vielleicht erst nach dem Empfang des Sakraments.

Im Sakrament spielt also das Engagement des Empfängers eine entscheidende Rolle. Wir haben weiter oben aufgezeigt, daß selbst die Intention des Spenders durch sie bedingt ist. Wir behaupten nun, daß die innere Grundhaltung des Gläubigen schon vor der Feier des Sakraments irgendwie nach der sakramentalen Gnade ruft und daß es von ihr abhängt, ob das Sakrament Frucht bringt. Das führt uns zu einer letzten Bemerkung: In unserer Sakramententheologie haben wir zweifellos zu sehr die Tendenz, die Riten als in sich selbst wirksam zu betrachten, indem wir sie von ihrer Beziehung zum Menschen trennen, der nach ihnen verlangt und für den sie vollzogen werden. Ein gewisser polemischer Zusammenhang hat uns daran gewöhnt, zwischen einer objektiven und einer subjektiven Sicht des sakramentalen Mysteriums zu wählen. In Wirklichkeit aber handelt es sich um das Zusammentreffen dieser beiden Perspektiven. Wir halten dafür, daß sich heute eine Neubesinnung auf das Problem der Intention des Empfängers und auf den Dialog zwischen dem Spender und der Versammlung aufdrängt. Das ökumenische Gespräch wird uns übrigens von selbst dazu zwingen.

¹ H. Bouëssé, *L'économie sacramentaire* (Paris-Chambéry 1951) 335–369; *Intention du ministre et validité des sacrements*: *Nouv. Rev. Théol.* (1955) 1067–1077; *A propos de l'intention ministérielle*: ebd. (1958) 722–725; *Autour de l'intention ministérielle*: ebd. (1959) 369 bis 373; L. Renwart, *Intention du ministre et validité des sacrements*: ebd. (1955) 800–821; *L'intention du ministre des sacrements, un problème mal posé?*: ebd. (1959) 469–488; *Ordinations anglicanes et intention du ministre*: ebd. (1957) 1029–1053.

² F. Clark, *Anglican Orders and defect of Intention* (London 1956); *Les ordinations anglicanes, problème œcuménique*: *Gregorianum* (1964) 60–93; J. Jay Hughes, *Ministerial Intention in the Administration of the Sacraments: The Clergy Review* (1966) 763–776; *Two English Cardinals on Anglican Orders*: *Journ. Ecum. Stud.* (1967) 1–26.

³ Vgl. die Bemerkungen von E. H. Schillebeeckx, *Christus, Sakrament der Gottbegegnung* (Mainz 1960).

⁴ Dies hebt gut hervor L. Renwart, *L'intention du ministre des sacrements, un problème mal posé?*: *Nouv. Rev. Théol.* (1959) 476 bis 479. Die verabsolutierende Meinung von Farvacques wird heute von keinem Anhänger der «externistischen» These geteilt. Auf sie zielt unserer Ansicht nach F. Clark, obwohl er zwischen der nicht ver-

urteilen und der extremen externistischen Position unterscheidet (*Anglican Orders and defect of Intention*, 56–71).

⁵ «Wer bewußt ein Kind wäscht, will es selbstverständlich waschen; sobald er es tut, kann er unmöglich nicht die Intention haben, es zu waschen. Das gleiche gilt hier: Wenn der Spender der Taufe bei der Taufe die von der Kirche vorgeschriebenen Riten einhält, was sich mit den Augen konstatieren läßt, kann man, was den Spender betrifft, nicht an der Intention und damit an der Verleihung des Sakraments zweifeln» (Ambrosius Catharinus, *De intentione ministri sacramentorum* (Roma 1552 col. 208; neu herausgegeben von der Gregg Press Inc. im Band: Ambrosius Catharinus, *Enarrationes, Assertiones, Disputationes*, col. 208).

⁶ Vor allem von H. Bouëssé. Wie L. Renwart betont, bleiben Fragen noch unentschieden, vor allem was den Fall der Ehe betrifft, der einen Sonderfall darstellt, da es sich hierbei um einen Vertrag handelt. Wir kommen weiter unten auf dieses Problem zurück, wenn wir von der vorherrschenden Intention sprechen.

⁷ Also in einem wahrhaft liturgischen Zusammenhang und nicht bei einer bloß äußerlichen Wiederholung der Gesten. Die Versammlung ist anwesend, die für ein *wabres* Sakrament nach ihrem Pfarrer verlangt.

⁸ Der Ausdruck stammt von G. Rambaldi, *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII* = *Analecta Gregoriana* 33 (Roma 1944) 167. Er wird von J. Jay Hughes übernommen.

⁹ *Anglican Orders and defect of Intention* 60.

¹⁰ Vgl. B.-D. Dupuy, *Qui est baptisé et qui ne l'est pas?*: Parole et Mission (1960) 569–580, vor allem 573: «In der neuern Zeit hat das Taufproblem einen neuen Aspekt angenommen infolge der Evolution der protestantischen Auffassungen über die Sakramente, die es den Einzelpersonen erlaubt hat, nach ihrer Überzeugung zu handeln, ohne sich nach den traditionellen Regeln ihrer eigenen Kirchen zu richten, und infolge der stillschweigenden oder manchmal ausdrücklichen Billigung dieser Kirchen. Es kann im Protestantismus vorkommen, daß Taufen weder nach dem Rituale noch selbst im Geist der Gemeinschaft vollzogen werden, der man angehört. Dieser Fall ist seit dem neunzehnten Jahrhundert mit der Ausbreitung des Liberalismus mehr und mehr eingetreten. Seitdem besteht ein ‚Zweifel‘ an der Gültigkeit der Taufen im allgemeinen, der sich nur dadurch beheben läßt, daß jeder Fall einzeln geprüft wird.»

¹¹ A. Aubry, *Faut-il rebaptiser? Enquête historique et interrogations théologiques*: *Nouv. Rev. Théol.* (1967) 183–201.

¹² ebd. 199.

¹³ aaO.

¹⁴ Doch selbst da ist Rom kategorisch: Wenn infolge einer Anomalie ritueller Ordnung (gestern die Montanisten oder die Phantasereien der barbarischen Zeiten, heute die Liberalen) ein Zweifel an der Gültigkeit der Taufe besteht, liegt eine *römische* Tradition vor, über einen solchen hinwegzugehen. In der Tat hat die Kirche ausnahmsweise die Augen geschlossen im Fall von Taufen, die ohne Wasser und (oder) mit einer verstümmelten oder abgeschwächten trinitarischen Formel gespendet wurden» (A. Aubry aaO. 200).

¹⁵ Vgl. den Bericht über die Unruhe Newmans in: J. Jay Hughes, *Two English Cardinals on Anglican Orders* 5, und die Feststellung von A. Aubry aaO. 199.

¹⁶ Man ist überrascht, daß F. Clark sich über diesen Punkt ausschweigt. J. Jay Hughes macht in seinem Aufsatz in dieser Nummer unserer Zeitschrift, der uns erst nach Abfassung unseres Beitrages zugekommen ist, darauf aufmerksam. Seine Bemerkungen über die Rückwirkungen der theologischen und praktischen Abweichungen der heutigen kirchlichen Gemeinschaften auf die Urheber der anglikanischen Riten sind unseres Erachtens zutreffend und für das Urteil über die Gültigkeit der Weihen folgeschwer.

¹⁷ Doch das Problem ist verwickelt. Wir können hier nicht alle seine Seiten beleuchten. J. Jay Hughes ist vielleicht zu kategorisch, und die Situationen sind nicht immer so klar wie er, vor allem in seinen letzten Schriften, es darstellt.

¹⁸ J. Jay Hughes hat auf mehrere Mißdeutungen der von F. Clark als Autoritäten angeführten Texte aufmerksam gemacht. Zur Entlastung Clarks möchten wir sagen: Er ist so sehr davon überzeugt, daß seine Ansicht in der theologischen Tradition wurzelt, daß er des kritischen Sinns entbehrt und nicht daran denkt, seine Zitate zu ihrer Beurteilung in ihren Kontext zurückzusetzen.

¹⁹ «Die Antwort Roms ist stets die gleiche: Wenn ein solcher Fehler nur mitspielt, wird der Ehwille nicht beeinträchtigt; wenn aber die Zurückweisung eines wesentlichen Elements der Ehe zur Bedingung gemacht oder durch einen Pakt zwischen den Partnern ausdrück-

lich vorgesehen wurde, ist die Ehe nichtig» (F. Clark, *Anglican Orders and defect of Intention* 134).

²⁰ ebd. 132.

²¹ Vgl. J. Jay Hughes, *Ministerial Intention in the Administration of the Sacraments* 772.

²² P. Palazzini, F. Galea, *Dictionarium morale et canonicum II* (Roma 1965) 772. Zitiert von J. Jay Hugh aaO. 774.

²³ Joannis de Lugo *Disputationes scholasticae de sacramentis in genere* (Lyon 1652) Disp. VIII, sect. 8, nr. 124. Dies ist einer der Texte, die F. Clark zweifellos falsch interpretiert, und eines der wichtigsten Zeugnisse, obwohl sich der gesamte Gedankengang de Lugos nicht leicht erfassen läßt.

²⁴ aaO. 774–775.

²⁵ aaO. 186, 200.

²⁶ ebd.

²⁷ Dies tut, aber in einem negativen Sinne, F. Clark, *Les ordinations anglicanes problème œcuménique* 81–84.

²⁸ A. M. Henry, *Le baptême des enfants d'incroyants*: Parole et Mission (1963) 396–418; A. Liégé/A. M. Henry, *Les sacrements livrés à l'incroyance*: ebd. (1964) 191–257; A. M. Henry, *Le mariage des baptisés incroyants*: ebd. (1964) 511–524; *Les sacrements livrés à l'incroyance (les lecteurs nous écrivent)*: ebd. (1964) 665–676; M. Peuchmaurd, *Qui faut-il baptiser?*: ebd. (1965) 112–132; A. M. Henry, *Foi et sacrement: La vérité miséricordieuse*: ebd. (1965) 506–509; J. Potel, *Que signifie pour eux le baptême?*: *Paroisse et Liturgie* (1964) 465–475; A. Laurentin, *Attitudes et tendances pastorales*: ebd. (1964) 480–496; E. Marcus, *Qui doit-on laisser accéder aux sacrements?*: ebd. 497–516; Th. Maertens, *L'Écriture éclairer le problème foi-sacrement*: ebd. (1964) 530–533; A. Laurentin, *Bulletin bibliographique sur le problème foi-sacraments*: ebd. (1964) 534–549.

²⁹ Vgl. J. M. R. Tillard, *Le sacrement événement de Salut* (Paris-Bruxelles 1964).

³⁰ Louis Villette, *Foi et Sacrement II, De Saint Thomas à Karl Barth* (Paris 1964) 39. Vgl. die scharfsinnigen Überlegungen von E. Marcus aaO. 500–502.

³¹ ebd.

³² E. Marcus aaO. 501.

³³ Dies unterstreicht F. J. van Beeck, *Towards an ecumenical Understanding of the Sacraments*: *Journ. Ecum. Stud.* (1966) 57–112, vor allem 66–67.

³⁴ Wir haben diesen Punkt lange untersucht in: J. M. R. Tillard, *Le «votum Eucharistiae»; l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens*: *Miscellanea liturgica in onore di S.E. il Cardinale Giacomo Lercaro II* (Roma 1967).

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-MARIE TILLARD

Geboren am 2. September 1927 auf den Inseln Saint Pierre et Miquelon, Dominikaner, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum und in Saulchoir, ist Doktor der Philosophie (1952) und Magister der Theologie (1965). Er ist Dogmatikprofessor an der Theologischen Fakultät Saint Paul von Ottawa (Kanada) und am katechetischen Institut in Québec. Er arbeitet mit an: *La Nouvelle Revue Théologique und Sciences Ecclésiastiques*.