

<sup>30</sup> Ebd., 91.

<sup>31</sup> Ebd., 84.

<sup>32</sup> Ebd., 12.

<sup>33</sup> Ebd., 83.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# Die Sakramente: reales Geschehen, leere Symbolik oder okkulte Magie?

Andrés Torres Queiruga

Über die Sakramente wurde im Lauf der Geschichte viel geredet. Zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils – sowohl im Vorfeld als auch nachher – intensivierte sich die Forschung in diesem Bereich, wobei man die Tradition neu erschließen und neue Möglichkeiten finden wollte. Das ist kein Zufall: Der kulturelle Wandel war so tiefgreifend gewesen, dass ein Großteil der traditionellen Ausdrucksweisen einfach unverständlich wurde, was das Verlangen nach einer grundlegenden Neuformulierung laut werden ließ. Dies war keine leichte Aufgabe, denn im Lauf der Zeit hatte sich ein solcher Reichtum angesammelt, dass Karl Rahner sagen konnte: „Wenn man [...] zur gestellten Frage überhaupt etwas Sinnvolles zu sagen versuchen will, kann es sich von vornherein nur um ein paar etwas willkürlich ausgewählte Beiträge [...] handeln.“<sup>1</sup>

Es handelt sich also um eine ebenso notwendige wie in Demut zu erfüllende Aufgabe: In diesem Beitrag will ich nur die grundlegende Bedeutung behandeln, wobei ich das Augenmerk vor allem auf die Zerrformen richten will, welche ein Hindernis für das Verständnis innerhalb eines entschieden säkularen kulturellen Kontextes darstellen. Diese Zerrformen sind auf *theoretischer* Ebene nahezu überwunden, doch sie werden durch das herkömmliche *Vokabular* weitertransportiert, von einigen *liturgischen Praktiken* noch verstärkt, prägen so weiterhin die allgemeine Vorstellung und infizieren viele theologische Grundannahmen. Ich will den überaus reichhaltigen Forschungen keineswegs neue Daten hinzufügen, sondern vielmehr eine Perspektive zu entwickeln versuchen, die dazu beiträgt, die diesbezüglichen Unsicherheiten und Fragen so neu zu sortieren und in eine Einheit zu bringen, dass *für heute* eine maßgebliche Sichtweise entsteht, ohne

dass man dabei den sakramentalen Realitätsgehalt jenseits eines in der Tat leeren Symbolismus und einer okkulten magischen Sichtweise aufgibt.<sup>2</sup>

## I. Von der Anthropologie zur Theologie

Ich habe diesen Beitrag geplant, als die schrecklichen Morde in Norwegen passierten. Ein unfassbares Ereignis, eine bestürzende Bedrohung, die jegliche Möglichkeit von Sinn zu durchkreuzen schien. Doch die Leute liefen weder davon, noch schwiegen sie. Ihre Reaktionsweise bestand darin, dass sie sich in intimen und feierlichen Gesten zusammenschlossen - mit Lichtern, Blumen, Worten und Liedern. Jostein Gaarder sagte dazu in einem Interview: „Hunderttausende Norweger trauern mit Blumen in den Händen, sie geben sich in diesen Zeiten ein gegenseitiges Versprechen: Wir halten zusammen, wir teilen das Leid. Wir antworten mit Hoffnung auf Hass und Agonie.“<sup>3</sup> Vielleicht waren sich nicht alle der Bedeutung bewusst, doch sie „lebten“ sie konkret, denn wie schon Maurice Blondel wusste: Oft verwirklichen wir das, was wir nicht völlig verstehen.

Dieses Ereignis stellte eine Ausnahmesituation dar, doch es macht eine anthropologische Grundkonstante sichtbar: mit individuellen oder gemeinschaftlichen Gesten und Riten etwas zum Ausdruck zu bringen, wie zum Beispiel weiß gefärbte Hände emporzuheben, um Frieden zu fordern, oder sich mit einem Geschenk zu bedanken: „Lass Blumen sprechen!“ Die großen Ereignisse erhalten eine besondere Bedeutung, weil sie, indem sie an die Wurzeln des Seins und Empfindens rühren, die Oberfläche durchdringen und dazu einladen (oder einladen können), die empirische Ebene zu transzendieren und darüber hinauszugehen.

Tatsächlich erlebten wir in Oslo nicht nur Lichter auf den öffentlichen Plätzen, sondern auch Gottesdienste in der Kirche. Und mit Sicherheit haben genug Menschen an Demonstrationen beiderlei Art teilgenommen. Dies macht ein grundlegendes *Bedeutungskontinuum* zwischen dem Profanen und dem Religiösen sichtbar. Der Gläubige hat teil an der gemeinsamen Erfahrung. Für ihn ist der Unterschied einzig und allein darin begründet, dass er (nach seiner Überzeugung) entdeckt hat, dass wir nicht allein sind in unserem Bemühen, den Sinn wiederherzustellen und die Hoffnung am Leben zu halten, sondern dass wir vielmehr von Gott als grundgebender Transzendenz begleitet und umfungen sind. Auf der Suche nach menschlichen Gesten, in denen sich diese Transzendenz enthüllen kann, erläutert dies Peter L. Berger treffend am Beispiel des Kindes, das sich im Dunklen ängstigt: Die Mutter beruhigt es, indem sie sagt: „Hab keine Angst, alles ist in Ordnung, alles ist gut.“ Auf die naheliegende Frage, ob diese Mutter ihr Kind anlügt, antwortet er: „Nur wenn ein religiöses Verständnis des menschlichen Daseins Wahrheit enthält, kann die Antwort aus vollem Herzen ‚Nein‘ lauten.“<sup>4</sup>

Das religiöse Fundament hebt die erste Bedeutung nicht auf, es fügt ihr eine bereichernde Dimension hinzu, weil sie sie in ihrer Integrität bewahrt und sie

*darüber hinaus* in ihrer tiefen und letzten Wahrheit sichtbar macht. Die Sakramente fügen sich in diesen Zusammenhang ein. Einerseits machen die Sakramente die säkulare Bedeutsamkeit nicht zunichte, sondern sie enthüllen „das, was der Welt verborgen ist, was aber dennoch in Bezug auf die Welt entscheidet“<sup>5</sup>. Andererseits halten sie ihre „vertraute Verbundenheit“ mit den Riten der anderen Religionen aufrecht und erschließen diese so dem heute so wichtigen und bereichernden Dialog.

So zeigt sich der wahre Ort für eine wirklich bedeutsame Aktualisierung. So wie die Sakramente aus ihrer (spät-)mittelalterlichen Systematik hervorgegangen sind, erweisen sie sich als von einem starken Objektivismus belastet; sie erscheinen als „Dinge“, die die Gnade „enthalten“ (wie in einem „Gefäß“ schreibt etwa Hugo von Sankt Viktor; vgl. Konzil von Trient, DS 1606) und als physische „Instrumente“, die in einer Art „unsichtbarem Wunder“ aufgrund ihrer eigenen Dynamik (*ex opere operato*) „unsichtbare“ Wirkungen hervorbringen. Das landläufige Verständnis der Kindertaufe stellt in diesem Sinne ein auf erschreckende Weise schlagendes Beispiel dar. Für das heutige Empfinden gleichen die Sakramente stark einer unglaubwürdigen okkulten Magie. Die Reaktion darauf kann zu einem äußerlichen Symbolismus ebenfalls unglaubwürdiger leerer Riten führen. Hierzu gesellt sich ein juridisches Denken, das oftmals das zur Verpflichtung und auch zu einer schweren Last macht, was in seinem Wesen Gabe und Geschenk ist: die „Beichtpflicht“, um die Vergebung zu finden, die bedingungslosen Geschenkcharakter hat, das „Sonntagsgebot“, um sich am Mahl des Herrn zu freuen.

Es wird somit klar, dass das Problem nicht allein, ja nicht einmal hauptsächlich darin besteht, die *Tatsache* der heilschaffenden Gegenwart zu behaupten, sondern darin zu klären, *auf welche Weise* sich diese vollzieht, und zwar derart, dass sie sowohl den bedingungslosen Geschenkcharakter des Gottes Jesu als auch die freie Verantwortlichkeit des Menschen widerspiegelt. Es wäre zutiefst ungerecht, die Tradition lediglich auf ihre Mängel zu reduzieren, denn das Leben ist stets reichhaltiger als die Theorie. Doch es wäre nicht klug, wenn man deren Revision nicht in Angriff nähme, denn nur im Zuge der Aktualisierung ist es möglich, ihre Reichtümer zu entdecken und von ihnen zu profitieren. Zwei entscheidende Momente weisen den Weg: die Reformation und die Moderne.

## II. Reformation und Moderne als Krise und Chance

Die Reformation nahm die neue religiöse Unruhe auf und betonte die subjektive Dimension. Das *sola scriptura* führte zur Forderung, das Leben Jesu als Legitimation und Modell zu nehmen, und beförderte die Konzentration auf das Wesentliche: „Ein einziges Sakrament enthalten die heiligen Schriften, welches Christus, der Herr, selbst ist.“<sup>6</sup> Das *sola fide* verpflichtete darauf, die von einem (falsch verstandenen) *operatum* verursachten Zerrformen zu revidieren und dabei den Nachdruck auf die Bedeutung des Wortes, die innere Teilnahme des Herzens und

die Abwehr des Kommerzialisismus des „Verdienstes“ zu legen. Das Konzil von Trient selbst vernahm den Ruf und führte eine größere begriffliche Flexibilität und eine pastorale Neubelebung ein. Dennoch betonte es - in einseitiger Gegenreaktion - die Objektivität des Zeichens und hielt in polemischer Absicht am traditionellen Vokabular und an der traditionellen Begrifflichkeit fest.

Doch die größere Herausforderung entstand mit der Moderne, denn sie ging an die Wurzeln und erschütterte die Grundmauern. In historischer Perspektive erscheint ein großer Teil der konfessionellen Auseinandersetzungen - auch unter den Kirchen der Reformation selbst - als Familienstreit. Die diesbezüglichen Differenzen sind heute nahezu bedeutungslos. Die *Bibelkritik* machte es in christologischer Hinsicht unmöglich, von einer „Einsetzung“ der Sakramente im wörtlichen Sinne zu sprechen.<sup>8</sup> Und theologisch entzog die Behauptung der *Autonomie der Welt* jeder Rede von einem Eingreifen Gottes die Legitimation. Dies machte es erforderlich, die Wirkweise der Sakramente radikal zu überdenken. Es war ein wahrer Paradigmenwechsel.

Nur mit Verzögerung stellte man sich diesem Paradigmenwechsel, und die konfessionellen Streitigkeiten waren dabei ein zusätzliches Hindernis. Doch die Sakramententheologie hat ihn in Angriff genommen, und die Fortschritte sind bedeutend - einerseits dank der Tatsache, dass man von den Humanwissenschaften wie der Geschichte und der Religionsphilosophie, der pragmatischen Linguistik oder der Philosophie der Symbole profitieren konnte, andererseits dank der Konzentration auf das Wesentliche. Auf katholischer Seite erwiesen sich die Ansätze Karl Rahners und Edward Schillebeeckx' als besonders fruchtbar, deren Überlegungen vom Fundament der *Kirche* als „Grundsakrament“ bzw. von Christus als „Ursakrament“ ausgingen. Dies ermöglichte es, die scholastischen Fesseln zu sprengen und eine großzügige Relektüre der Tradition vorzunehmen, die sowohl die Geheimnisse des Lebens Jesu als auch die überaus reichhaltige Inspiration der kirchlichen, auch ostkirchlichen, Liturgie einbezog. Zahlreiche liturgische und theologische Initiativen versuchen anachronistische Konzeptionen zu überwinden und zeigen die mit dem Verstand zu erfassende Bedeutung und die Verankerung der Sakramente im Leben auf.

Doch bis heute fehlt es uns noch an einer wirklich einheitlichen Sichtweise, die imstande wäre, eine Verbindung innerhalb eines allzu divergierenden und heterogenen Reichtums herzustellen, der oftmals mit kulturell überholten Vorstellungen einhergeht. Es ist wichtig, nach einem Bedeutungszentrum zu suchen, das, während man die neuen Daten als eine Art phänomenologischer „Varianten“ betrachtet, das „Wesen“ herausstellt, das imstande wäre, diese innerhalb einer konsequent aktualisierten Verstehensweise miteinander zu verbinden. (Mircea Eliade forderte dies für alles lebendige Verstehen der religiösen Phänomene.) Sicher bleibt noch ein weiter Weg zurückzulegen, doch wenn man sich die beiden genannten Einflüsse vor Augen hält - biblische Erneuerung und Revolution der Moderne -, dann erscheint es als möglich, die richtige Richtung einzuschlagen.

### III. Das göttliche Handeln innerhalb der neuen Kultur

Andrés  
Torres  
Queiruga

Trotz Versäumnissen und unvermeidlichen Differenzen lässt sich behaupten, dass die Ergebnisse der Bibelkritik bereits in die zeitgenössische Theologie Eingang gefunden haben – entweder in Gestalt von ausdrücklicher Akzeptanz oder als ein nicht mehr rückholbares Ferment. Was noch fehlt, ist, diese Ergebnisse um eine konsequente Ausarbeitung des Einflusses der Moderne hinsichtlich der menschlichen Freiheit und des Handelns Gottes zu ergänzen.

Die Sakramententheologie hat sich innerhalb einer Weltanschauung herausgebildet, die ein ständiges göttliches Eingreifen für selbstverständlich nahm. Natürliche Wirklichkeiten wie das Weihwasser oder verschiedene Formeln und Zeremonien wurden als etwas betrachtet, das spontan geistliche wie empirische Wirkungen hervorbrachte, z.B. die Gnade vermehrte, den Leib heilte oder für Regen sorgte. Diese Weltanschauung ist ohne Aussicht auf Wiederkehr verschwunden. Selbst da, wo sich noch Praktiken und Gewohnheiten im alten Sinne behaupten, sind es innerhalb der Kirche nur noch „Überbleibsel“, die deutlich im Verschwinden begriffen sind, und außerhalb der Kirche treten sie als Anachronismen in Erscheinung, die die Religion unglaubwürdig machen. Glücklicherweise haben wir Fortschritte gemacht. Doch das Bild, das man sich macht, hält sich hartnäckig: Die Salbung vergibt die Sünden, doch sie kann auch *leibliche Heilung* bewirken. Christus ist immer bei uns, doch in der Konsekration „steigt er herab“ in die eucharistischen Gestalten. Dasselbe gilt für bestimmte Praktiken wie zum Beispiel eine bewusstlose, ja sogar eine tote Person von den Sünden loszusprechen oder zu salben, oder bei einer sehr weiten Auslegung der Kindertaufe. Das Schlimmste ist, dass diese Sichtweise

die Vorstellungsschemata formt, innerhalb derer die Sakramente als „Instrumente“ eines kategorialen göttlichen Handelns gesehen werden, das mit der Feier der Sakramente einsetzt. Diese Darstellung ist zwar äußerst schematisch, doch indem sie die Struktur sichtbar macht, zeigt sie, dass punktuelle Veränderungen nicht ausreichen. Die verschiedenen Komponenten verbinden sich miteinander und bilden so ein Netz, das sich stark in die religiöse und theologische Vorstellungswelt einprägt. Nur wenn man eine Umgestaltung dieses ganzen Gebildes vornimmt, kann man zu einer neuen in sich stimmigen Verstehensweise gelangen, die die Sakramente innerhalb der neuen kulturellen Situation verständlich, glaubwürdig und lebbar macht.

*Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguiño-Ribeira, Spanien; Promotion in Philosophie und Theologie; lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und ist derzeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (1996); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Atheismus und christliches Gottesbild“ in Heft 4/2010. Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Faculdade de Filosofia, Praza de Mazarelos, 15782 Santiago, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.*

Tatsächlich steht die Theologie vor einem Dilemma: Sie kann die Wirkweise der Sakramente nicht als kategorialen göttlichen „Interventionismus“ erklären, ohne in die Nähe der Magie zu geraten. Doch ohne reale Wirkung wären die Sakramente auf einen leeren Symbolismus oder auf ein bloßes „so tun als ob“ reduziert. Wenn es uns nicht gelingt, in diesem Punkt Klarheit zu schaffen, dann können die Fortschritte innerhalb der Sakramententheologie keine letzte Kohärenz gewinnen. Zum Glück verhält es sich hier so wie seinerzeit mit der Bibelkritik: Wenn wir nicht aus Verlegenheit einem neuerlichen Fundamentalismus erliegen oder lediglich einfache Anpassungen vornehmen, dann hält die neue Situation nicht nur ein Problem, sondern auch eine neue Chance bereit.

#### IV. Die Tradition wiederaufnehmen und sie „von unten her“ verstehen

Diese neue Möglichkeit hat ihre Wurzeln gerade in zwei grundlegenden Wahrheiten der Tradition: der *creatio continua* und der Auffassung von *Gott als stets schon hingebener Liebe*.<sup>9</sup> Von diesen Wahrheiten her kehrt sich alles um und gibt einem Verständnis Raum, das sich, ohne den Reichtum der Tradition aufzugeben, als einer sauberen und fruchtbaren Aktualisierung fähig erweist. Sie beseitigen das dualistische Schema mitsamt der Wurzel, das Karl Barth mit theologischer Leidenschaft, aber mit potenziell schädlichen Folgen unvermittelt mit dem Satz aus Koh 5,1 zum Ausdruck brachte: „Gott ist im Himmel und du auf Erden.“<sup>10</sup> Ein Gott im „Jenseits“ und wir im „Diesseits“ hat *in der Vorstellung* zur Folge, dass er sich dazu „entschließen“ muss, bei bestimmten „Gelegenheiten“ durch „Instrumente“ zu handeln. Barth übertreibt: Er hat Schwierigkeiten, die Sakramente zu verstehen, sodass L.-M. Chauvet sogar die „Nicht-Sakramententheologie Karl Barths“<sup>11</sup> analytisch herausarbeiten kann. Und bereits Bonhoeffer kritisierte seinen exzessiven „Aktualismus“. Doch das Schema ist allgemeiner. Fast ausnahmslos nehmen die Traktate, auch die an Erneuerung orientierten, ihren Ausgangspunkt „von oben“: Die Sakramente sind punktuelle Handlungen Gottes durch Christus und die Kirche.

Es geht selbstverständlich nicht darum, den letzten Wahrheitsgehalt dieser Sichtweise zu leugnen, aber sehr wohl darum, die Perspektive umzukehren. Wenn Gott *actus purus* und absolute Initiative ist, wenn er die Liebe ist, die „stets wirkt“ (Joh 5,17) für unser Heil, in „liebendem Ringen“ gegen unseren Widerstand und unsere Passivität, dann *vollzieht sich die Änderung nicht bei Gott, sondern bei uns*. Wir sind es, und nicht er, die anfangen und sich ändern müssen. Seine Initiative ist dauerhaft und sicher; unsicher ist lediglich unsere *Antwort*. „Ich stehe an der Tür und rufe; wenn jemand meine Stimme hört und mir öffnet, dann werde ich eintreten ...“ (Offb 3,20) Zentraler Gehalt der Sakramente muss es sein, die Antwort zu fördern.

Dies zu behaupten ist keine Leugnung der *Wirklichkeit* des göttlichen Handelns und reduziert diese keineswegs auf ein „als ob“. Denn das transzendente

- wirkliche, treue und unfehlbare - Handeln wird gerade in der Annahme durch den Menschen *Ereignis* der Gnade und echte *Neuheit* innerhalb der Geschichte. Gott liebt den Verwundeten bereits und ruft bereits den Bruder, doch erst wenn der Samariter seinen Ruf hört und annimmt, ereignet sich wirklich Heil - in ihm und im Verwundeten.

Dies gilt für alles echte religiöse Leben. Auch für die Sakramente, die besondere Weisen darstellen, es zu leben und zu ermöglichen. Deshalb müssen wir sie „von unten her“ in den Blick nehmen: Es geht darum, Gemeinschaftsereignisse auszurichten, die mittels Symbolen, Riten und Worten einen Raum der Feier schaffen, der dazu verhilft, den Ruf effektiv wahrzunehmen und anzunehmen, und auf diese Weise die stets hingeebene Gegenwart in eine aktuell heilsame Begegnung verwandelt. Alles darin - Erinnerung, Kundgebung und Verheißung (vgl. Sth III,60,4) - ist darauf hingeordnet, den Glauben zu bekennen, die Liebe zu entfachen und die Hoffnung zu nähren, wobei das letzte Vorbild hierfür das Leben Christi als die endgültige Offenbarung der Liebe Gottes ist. Und sie selbst sind und ereignen sich dank der absoluten Initiative, die sie begründet und trägt: „Niemand kommt zu mir, es sei denn, der Vater zieht ihn.“ (Joh 6,44)

Wenn man den Ansatz „von unten“ wählt, dann bricht diese Perspektive nicht mit der Tradition und führt auch keine besonderen Neuheiten ein. Noch weniger erhebt sie den Anspruch auf Ausschließlichkeit. Doch sie ermöglicht eine Relektüre, die - manchmal in überraschender Weise - deren Reichtum von einer echten kulturellen Syntonie her erhellt. Auf diese Weise erschließt sich ein Weg, der sich m.E. als äußerst fruchtbar erweist. Tatsächlich klären sich viele dereinst schwierige Probleme von selbst, und die praktischen Konsequenzen des sakramentalen Realismus werden deutlicher.

## V. Annäherung an ein aktualisiertes Verständnis

In erster Linie lässt sich die Existenz der Sakramente gut verstehen. Sie erscheinen einerseits als in die radikale *symbolische Verfasstheit des Menschen* integriert. So wird jeglicher Eindruck einer Ad-hoc-Konstruktion oder eines übernatürlichen Eingriffes vermieden, der die legitime Autonomie der Welt oder die Freiheit verletzen würde. Andererseits spiegeln die so verstandenen Sakramente die inkarnatorische Dynamik wider, die so sehr mit dem Wesen des Christentums selbst verbunden ist. Die Sakramente werden als besondere Fälle einer allgemeinen Sakramentalität dargestellt, deren begründende Zentren die Leiblichkeit Christi und die Gemeinschaft der Kirche sind. Hier liegt der Grund für die Existenz der „Sakramentalien“ oder die Bedeutung der Feiern und ganz allgemein der Möglichkeit einer „Diaphanie“ (P. Teilhard de Chardin), die alles im Leben und in der Welt als sakramentale Wirklichkeit sieht.

Ein solches Verständnis erhellt auch die *Besonderheit*. Die heilschaffende Gegenwart Gottes ist immer vollkommen und wirksam da, und zwar in *allen* Situationen. Doch das menschliche Leben ist veränderlich und vielstimmig. Deshalb nimmt die

Art und Weise der Gegenwart Gottes notwendigerweise verschiedene Gestalt an. Die Sakramente entsprechen den „Grenzsituationen“ (Karl Jaspers), in denen wir dieser Gegenwart in besonderem Maß bedürfen. In ihrer Unterschiedenheit spezifizieren sie ein jedes Sakrament: Geburt, Tod, Lebenswenden ... und die Eucharistie als die zentrale Feier begreift sie alle mit ein, da sich „im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes“ (*Gaudium et spes*, 22) der umfassende Sinn der stets gefährdeten und bedrohten Existenz (letzte Grenze) offenbart und bestätigt.

Die *Siebenzahl* wird hier ohne weitere Schwierigkeiten klar. Die Theologie hat sich tatsächlich immer *auch* auf die Lebenssituationen bezogen.<sup>12</sup> Doch es mengte sich die Betrachtungsweise „von oben“ dazwischen: Von Christus oder der Kirche her gab es keine klare Deduktion. Von unten jedoch wird sie realistisch und flexibel. Mehr als die ausdrückliche Theorie war es der kirchliche Instinkt, der die Sakramente den Grenzsituationen zuordnete. Die Erfahrung verwies auf sie, und der Bezug zu Jesus prägte den Stil, ohne die Details zu diktieren. Rahner hat sehr gut klargestellt, dass die Kirche, wenn sie so vorgeht, aufgrund „göttlichen Rechts“ handelt. Indem sie die Absicht des Gründers auslegte, schuf sie die Symbole und begründete die faktische Legitimität der Siebenzahl: „*nec plura nec pauciora*“.

Das setzt voraus, dass die Kirche als *historische Größe* sich einer gewissen Freiheit erfreut. Eine Freiheit, die, wenn sie wesentlich in der religiösen Geschichte der Menschheit verankert und mit dieser solidarisch ist, heute den Ort der *Firmung* klären kann, der aufgrund seiner Geschichte (und vielleicht auch wegen einer bestimmten am Buchstaben haftenden Auslegung der Schrift) so sehr für Verwirrung sorgt. Alles spricht dafür, sie als *rite de passage* im Übergang zum Erwachsensein zu betrachten: Der Geist beschenkt den Eintritt in die Zeit der Reife mit seiner Gnade. Rahner legte auch nahe, dass die Zahl der Sakramente flexibel sein könnte, indem man zum Beispiel das Weihesakrament ausdifferenzieren könnte. Oder umgekehrt: So wie es mit der Weihe und der Ehe geschah, hätte auch die Aufnahme in den Ordensstand zum Sakrament erhoben werden können. Und, um noch einmal auf die Ereignisse in Norwegen zurückzukommen: Es wäre nicht unmöglich, ein Sakrament zu schaffen, das das Vertrauen auf Gott anlässlich großer Katastrophen von Neuem bestärkt ...

Sicherlich sind dies „Fantasien“ ohne Realitätsanspruch. Doch es sind nicht einfach Launen; diese Überlegungen verweisen auf einen wesentlichen Grundzug: Unter den verschiedenen Zeichen sind die Sakramente jene, durch die die Kirche in aufmerksamer Hinwendung zu den grundlegenden Bedürfnissen *offiziell beschlossen* hat, sich selbst sichtbar zu machen, ihr Wesen auszulegen, ihren Glauben zu bekräftigen und ihre Sendung zu vollziehen.<sup>13</sup> Man denke an jemanden, der sich, niedergedrückt von Schuld, nicht in der Lage fühlt, die Vergebung anzunehmen oder sich zur Umkehr zu entschließen. Die Hilfestellungen können zahlreich und auch notwendig sein, sie können von freundschaftlichen Worten bis zum Gebet in der Gemeinschaft reichen. Doch *darüber hinaus* bietet die Kirche noch ein Sakrament an. Sie schafft eine Feier, die den vergebenden Gott deutlicher wahrnehmen lässt, und behauptet mit endgültiger Gewissheit, dass Gott

trotz unserer Zweifel und Unentschlossenheit sein Wort nicht zurücknimmt, dass die Gemeinschaft Unterstützung bietet und die Umkehr möglich ist.

Von daher rührt die Bedeutung der *Symbole*, denn sie „sprechen“ die Tiefenschicht des Bewusstseins an, sie erschließen Sinn und beflügeln die Freiheit. Sie sind keine launischen oder willkürlichen Einfälle. Das Taufwasser wäre bei der Weihe bedeutungslos. Doch sie sind andererseits auch keine „Objekte“, die sich notwendigerweise aus Materie und Form zusammensetzen. Diese Vorstellung schuf hinsichtlich der Ehe und des Bußsakramentes künstliche Probleme. Die Bedeutung liegt in der Feier insgesamt. Man kann nachvollziehen, dass es, da es um Akte der Kirche geht, dieser zukommt, nicht nur die Zahl der Sakramente festzulegen, sondern auch die grundlegende Symbolgestalt, und dass sie diese nicht der Willkür der Gläubigen oder einzelner Gemeinden anheimgibt. Doch es wäre falsch, diese Funktion im Sinne eines einebnenden Uniformismus oder eines trockenen und sterilen Ritualismus auszulegen. Die Geschichte zeigt, dass die Grundstruktur sehr verschiedene rituelle Formen, zeitbedingte Stile oder kulturelle Prägungen annehmen kann, denn auch die tiefsten und universellsten Symbole haben eine Geschichte, eine Geburt und einen Tod.<sup>14</sup> Eine Frage, die ausdrücklich im Lima-Dokument (Nr. 28) gestellt wird, ist diesbezüglich erhellend: Entspräche es weniger der Treue zur Symbolgestalt der Eucharistie, wenn man in einer Kultur, die Weizenbrot nicht kennt, Reis verwendet, als wenn man unsere Hostien benutzt, die sehr häufig eher an weißes Papier als an echte Nahrung erinnern?

Das *opus operatum* bekräftigt die objektive Gewissheit der heilschaffenden Gegenwart. Eine Gewissheit, die sich nur durch die subjektive Annahme „realisieren“ kann, ist weit entfernt von jeglicher Art von Magie und über die konfessionellen Auseinandersetzungen erhaben. Die Kirche verkennt keineswegs die menschliche Schwäche, die stets für den Irrtum, die Routine oder die Verzerrung anfällig ist. Deshalb hütet sie die Symbolgestalt, um die Gewissheit der Verheißung<sup>15</sup> „sichtbarer“ und „spürbarer“ zu machen, die ihre Grundlage im Gott Jesu hat, der aus Liebe erschafft und sich dazu entschlossen hat, immer bei uns zu sein, uns zu tragen, zu stützen und uns das Heil zu schenken. Die *Kindertaufe*, die keineswegs als Vorbild genommen werden soll, kann in diesem Licht als davon abgeleiteter besonderer Fall interpretiert werden: Es geht nicht um eine „magische“ Veränderung bei den Kindern, sondern um Gnade in der Familie und in der Gemeinde als Orten, an denen die Kinder aufwachsen und dabei ihre Gotteskinderschaft entdecken und leben können.<sup>16</sup>

Die Präsenz des *Amtsträgers* macht das Engagement der Kirche als solcher sichtbar. Weit davon entfernt, einen Geist der Herrschaft oder sakraler Inbesitznahme zu befördern, tritt das Amt offensichtlich als „Dienst“ in Erscheinung, der die Feier koordiniert und das kirchliche Engagement re-präsentiert (vergegenwärtigt). Es zeigt darüber hinaus, dass jedes Sakrament (auch das der Sündenvergebung) danach verlangt, unter dem Vorsitz des Amtsträgers *gemeinschaftlich* vollzogen zu werden (das gilt auch für die Ehe).<sup>17</sup> Als Dienst an der Gemeinde erfordert es das Amt des Gemeindeleiters zugleich, sich flexibel und offen für eine

*Stellvertretung* zu zeigen, wenn die Umstände - chronische Abwesenheit geweihter Amtsträger oder Ausnahmesituation - die Anwesenheit eines ordentlichen Amtsträgers verhindern.

Zum Schluss einige Beobachtungen, die als schlichte Hypothesen zum Nachdenken anregen sollen:

Das Wesen des Sakramentes besteht darin, die *Annahme* der Gnade zu fördern. Das Übrige ist Beiwerk und Konkretisierung. Doch es ist wichtig, denn auch die Kirche verwirklicht sich durch die Gläubigen. Eine echte Annahme verlangt nach gemeinschaftlichen Konsequenzen. Es hat keinen Sinn, die Wirklichkeit der Vergebung zu verkünden, wenn sich der Sünder nicht mit der Gemeinde versöhnen will oder wenn diese ihn nicht annimmt. Denn die Wiederaufnahme ist Verkündigung und nicht Grund der von Gott gewährten Vergebung. Hieran schließen sich die folgenden Beobachtungen.

Offensichtlich unbekümmert (wenn ich ihn recht verstehe) schrieb Karl Rahner: „Von ihnen [Ordo und Ehe] kann sinnvoll und verständlich gesprochen werden, ohne dass von einer Gnadenverleihung die Rede ist.“<sup>18</sup> Wenn man dies wörtlich nimmt, dann würden wir nicht von „Sakramenten“ reden. Doch im Grunde wird hier etwas Wichtiges ausgesagt. Das Sakrament ist Gnade, um außergewöhnliche Umstände gläubig zu bewältigen. Nehmen wir die *Ehe*: Sie gut zu leben, setzt Hingabe, Taktgefühl und Treue voraus ... Doch diese Pflichten leiten sich aus ihrem menschlichen Charakter her. Sie haben für *Gläubige* ebenso Gültigkeit wie für *Nichtgläubende*. Es ist nicht das Sakrament, welches diese Verpflichtungen auferlegt. Dieses besteht gerade in der Gnade, sie zu erfüllen.<sup>19</sup> Dies ist gegen einen Juridismus gerichtet, der so oft dazu führt, dass die Ehe als eine Last oder eine Falle betrachtet wird, aus der zu entinnen unmöglich ist. Darüber hinaus lädt es dazu ein, neue Möglichkeiten zu denken, die ich als ein Nichtfachmann im Kirchenrecht lediglich versuchsweise als theologische Möglichkeit vorschlage.

Die Kirche hat sich *historisch* dazu entschlossen, die Gültigkeit der christlichen Ehe mit deren sakramentaler Feier zu verknüpfen. Doch es scheint nicht undenkbar zu sein, dass sie sich aus pastoralen Gründen zu einer Umgestaltung *entschließen* könnte. Was passiert, um ein heute häufiges Beispiel anzuführen, mit zivil bereits Verheirateten, die sich entschließen, kirchlich zu heiraten? Wenn die Ehe „durch den Konsens der Partner“ zustande kommt (CIC 1057), dann scheint die Entscheidung denkbar zu sein, ihre Gültigkeit zuzugestehen und das Sakrament auf jene Gnade zu konzentrieren, die dazu verhilft, die Ehe *treu* zu leben.<sup>20</sup> Die „kirchenrechtlichen“ Auswirkungen erschienen so als die kirchliche Konkretion der Einbeziehung in die Gemeinschaft des Glaubens. Unter den derzeitigen Umständen könnte man auch an eine Neugestaltung denken, die, in gewisser Analogie zu einigen „Verlobungsfeiern“, einen zeitlichen Abstand zwischen dem Vollzug der Ehe (als nichtsakramentale, wenn auch im Glauben gelebte Verpflichtung) und der sakramentalen Feier zuließe, zum Beispiel, wenn sich die Partner reifer fühlen, um die Ehe in voller Konsequenz innerhalb der Glaubensgemeinschaft zu leben. Dies wäre auch die Gelegenheit, all ihre

kirchenrechtlichen Auswirkungen anzuerkennen. Die Freiheit, mit der nicht nur Paulus, sondern bereits die Evangelisten ans Werk gingen, wenn sie Ausnahmen zuließen, ohne sich an die *Worte* Jesu selbst zu fesseln, weist darauf hin, dass die Fähigkeit der Kirche zur Umgestaltung vielleicht größer ist, als man gewöhnlich denkt.

Jeder Versuch ist hypothetisch. Doch die Geschichte der Ehe und der häufige zeitliche Abstand zwischen ziviler und sakramentaler Feier erleichtern die Reflexion und können im schwierigeren Fall der *Weihe* hilfreich sein. So wage ich das Gedankenexperiment, dass man gleichfalls zwischen der Einsetzung in das Dienstamt, aus der sich der Auftrag mit seinen Verpflichtungen und seinem Engagement ergibt, und der sakramentalen Feier unterscheiden kann. Letztere wäre die Sichtbarmachung der Gnade für die Erfüllung des Amtes. Auch wenn historisch die Einheit beider verfügt wurde, scheint es nicht undenkbar zu sein, dass die Kirche eine andere Entscheidung zugunsten einer zeitlichen Trennung hätte treffen können: Wahl - Annahme - Beauftragung und *dann erst* Sakrament. Nur die historische Analyse und die theologische Reflexion können über die Vernünftigkeit dieser Hypothese urteilen. Wenigstens glaube ich, dass es den Versuch wert wäre, denn dies könnte vielleicht den ökumenischen Dialog erleichtern, zum Beispiel hinsichtlich der Weihen in der anglikanischen Kirche. Und es könnte für eine größere Beteiligung der Gemeinschaft im Prozess der Wahl und der Beauftragung sorgen.

Für die allgemeine Reflexion reicht der Platz hier nicht aus. Meine Hoffnung ist es, dass diese Perspektive - sicherlich mit Nuancen, die zu diskutieren wären - einen offenen, nicht ausschließenden Raum darstellt, in dem es möglich ist, Fortschritte zu integrieren, die in vielerlei Hinsicht eine echte Bereicherung und Erneuerung der derzeitigen Sakramententheologie darstellen. Ich glaube, dass sie zumindest zu einer größeren Kohärenz beiträgt, weil sie diese Fortschritte von unten in den Blick nimmt und sie in das integriert, was an einer Kultur am richtigsten und unabweisbar ist - einer Kultur, die jeden Anflug eines gleichsam wunderbaren Eingreifens als mit der göttlichen Transzendenz und der rechtmäßigen Autonomie der menschlichen Wirklichkeit unvereinbar zurückweist.

<sup>1</sup> Karl Rahner in: Eberhard Jüngel/ders., *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung* (Kleine ökumenische Schriften, 6), Freiburg i. Br. 1971, 65f.

<sup>2</sup> Ich werde meine folgenden Arbeiten dabei im Blick haben: *Os sacramentos hoje: significado e vivencia*, in: Encrucillada 26/127 (2002), 153-176; *Los sacramentos hoy. Acontecimiento real sin intervencionismo divino*, in: E. Gaziaux (Hg.), *Philosophie et Théologie*. FS Emilio Brito, Löwen 2007, 485-508.

<sup>3</sup> „Wir haben unsere Unschuld verloren.“ Interview mit Jostein Gaarder, in: Frankfurter Rundschau, 29. 7. 2011.

<sup>4</sup> Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt am Main 1970, 82.

<sup>5</sup> Eberhard Jüngel, *El ser sacramental*, Salamanca 2007, 9 (Dieser Publikation liegt eine ursprünglich auf Deutsch gehaltene Vorlesung Eberhard Jüngels in St. Anselm in Rom im Jahr 2005 zugrunde: *Sakramentales Sein - in evangelischer Perspektive*. Leider ist diese Vorlesung auf

Deutsch nicht publiziert, sodass hier die spanische Version zitiert werden muss; Anm. d. Übers.).

<sup>6</sup> „Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus.“ Martin Luther, WA 6,86; vgl. WA 6,96-97. Zur Reformation verweise ich insbesondere auf Gunther Wenz, *Sakramente*, in: TRE 29 (1998), 663-684.

<sup>7</sup> Das, was Luther selbst in erster Linie ablehnte, war eine falsche Vorstellung vom Verdienst: „In diesem Sinne hält Luther der Sache nach an der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* fest, er lehnt eine solche Wirksamkeit nur im Sinne eines meritorischen Verständnisses des Vollzuges und einer Heilswirkung ohne Glauben ab.“ So bei U. Kühn, zitiert von Wenz, *Sakramente*, 671-672.

<sup>8</sup> Dies kam spät, und das Zweite Vatikanische Konzil hatte hier harte Arbeit zu leisten. Man lese die Befreiungsversuche Rahners, v.a. Karl Rahner, *Kirche und Sakrament* (Quaestiones disputatae, 10), Freiburg i. Br. 1960, 37-67. Schillebeeckx spricht noch von der Notwendigkeit einer Einsetzung durch Jesus; vgl. Edward Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, 121f.

<sup>9</sup> Ich behandle dieses Thema detaillierter in meinem Buch: *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, Darmstadt 2008, Kap. 1-3.

<sup>10</sup> Karl Barth, *Der Römerbrief*. Zweite Fassung 1922 (Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke), Zürich 2010, 17 (Vorwort zur 2. Auflage).

<sup>11</sup> Louis-Marie Chauvet, *Simbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 542-546.

<sup>12</sup> Zum Beispiel Thomas von Aquin, Sth II,65, 1.

<sup>13</sup> Ich glaube, dass die Klärung dieser Problemstellung ein großes Verdienst Karl Rahners war.

<sup>14</sup> Vgl. das, was Eliade bezüglich der Hierophanien sagt: „Wir wissen eigentlich nicht, ob es *irgendetwas* gibt - Gegenstand, Handlung, physiologischer Vorgang, Seiendes oder Gespieltes usw. - das niemals, irgendwo im Verlauf der Menschheitsgeschichte in eine Hierophanie transfiguriert worden wäre.“ Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954, 33. Paul Tillich wies wiederholt mit Nachdruck darauf hin.

<sup>15</sup> Die Verheißung wurde von der evangelischen Theologie betont, die katholische Theologie legte den Akzent - trotz der seltsamen skotistischen Theorie des „Vertrags“ - vielleicht mehr noch auf die objektive Grundlegung in der wirksamen göttlichen Liebe.

<sup>16</sup> Der heilige Thomas sagte: „Aus dem gleichen Grunde kann man auch sagen, dass sie [die zu taufenden Kinder] die entsprechende Absicht haben, nicht in einer Tätigkeit des eigenen Strebens [...], sondern durch die Tat derer, die sie darbringen.“ (Sth III, 69, 9, ad 1). Vgl. dazu Althaus: „Die Kirche tauft ja nicht alle erreichbaren Kinder, sondern allein die Kinder christlicher oder zum Christentum übertretender Eltern. Sie tauft die Kinder nicht für sich genommen, sondern als Söhne und Töchter christlicher Eltern [...]“ Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh <sup>3</sup>1966, 553; es lohnt sich, auch § 56 (S. 550-563) zu lesen.

<sup>17</sup> Ich meine, dass der Hylemorphismus von Materie und Form hier eine unlogische Variante hervorbrachte, die aus den „Empfängern“ Amtsträger macht. (vgl. Andrés Torres Queiruga, *O matrimonio como sacramento*, in: Encrucillada 30/146 (2006), 5-27). Selbst der *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 1623) stellt in zurückhaltender Klugheit und ohne zu beurteilen dem „gewöhnlichen“ lateinischen Brauch den Vorsitz des Amtsträgers in den Liturgien der Ostkirchen an die Seite.

<sup>18</sup> Rahner, *Kirche und Sakrament*, 39.

<sup>19</sup> Im CIC selbst (can. 1056) heißt es: „Die Wesenseigenschaften der Ehe sind die Einheit und die Unauflöslichkeit, die in der christlichen Ehe im Hinblick auf das Sakrament eine besondere Festigkeit erlangt.“

<sup>20</sup> Im Gegensatz dazu könnte man das Befremden – für viele eher den Skandal – bezeugen, als in Spanien der Kronprinz ohne Weiteres eine zivil geschiedene Katholikin heiraten konnte, weil diese sakramental „nicht verheiratet war“.

Andrés  
Torres  
Queiruga

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

## Sakrament heute: Die Bejahung des „Anderen“

Johnson Siluvaipillai

Im vorliegenden Beitrag möchte ich aus einer postmodernen Sicht untersuchen, was sakramentales Leben bedeutet, und mich dabei auf die Erkenntnisse von Felix Wilfred und David Power stützen. Diese beiden Denker haben eine wichtige Grundlage geschaffen, um über die Bedeutung der Sakramente nachzudenken und dabei über die starren Grenzen der vorkonziliaren Sakramentsbegriffe hinauszuweisen. Inspiriert vom Handeln und Lehren des historischen Jesus vertreten beide die Auffassung, dass die sakramentale Gabe an die Menschheit sich durch die explizite Bejahung des „Anderen“ vollzieht – des Armen, des Unterdrückten, des Fremden und des Andersartigen: eben jener vernachlässigten Realitäten, die postmoderne Denker wie Emmanuel Levinas als den „Anderen“ bezeichnen. Felix Wilfred und David Power zufolge – deren Denken in zwei unterschiedlichen geographischen Regionen verwurzelt ist – fließt der Strom des christlichen Lebens aus den Sakramenten, und das ist nichts anderes als der emphatische Ausdruck dafür, dass Jesu Christi historisch-kenotisches Engagement für den Anderen uns als Geschenk und Gnade erreicht. Die Kenosis Jesu, die in der Feier der christlichen Sakramente und durch diese geoffenbart wird, drängt die gesamte Gemeinschaft der Glaubenden dazu, sich für den Anderen einzusetzen, um die Gnade zu erleben, die aus der überströmenden Güte des Göttlichen stammt. Die Begegnung mit dem Anderen lädt uns ein, mit der kommerzialistischen Logik des *Do ut des* zu brechen, die sich hinter dem beinahe magischen Umgang mit den Sakramenten verbirgt. Sie führt uns hinein in das Reich des reinen Gebens und der Hingabe an den Anderen so, wie Gott in Jesus Christus wirkt und Jesus sich in völliger Selbstentäußerung an uns verschenkt.