

Sakramente: Endlichkeit als Vollendlichkeit

Mysterion als Grundbegriff biblischer Sakramentenlehre

Prof. Barbara Hallensleben * 29. September 2026

Ich gebe Ihnen wiederum fünf Minuten zum Austausch über Ihre Erinnerungen, Ihre Lektüre, Ihr weiteres Nachdenken über meinen alternativen Ansatz zur Sakramentenlehre anhand der Dimensionen:

Sakramente sind „Mittel ohne Zweck“ in der Form von Handeln – im universalen Horizont – mit Gott als Ziel – das in jedem „Mittel“ präsent ist – in der freiheitlichen Form der Emergenz

Ich möchte nochmals eine Dimension herausstellen, die wir mit diesem Ansatz gewinnen: Während „Mittel zum Zweck“ die Mittel entwerten, halten Sakramente die „Mittel“ in einer bemerkenswerten Spannung:

- Sie werden relativiert, in ihre **Endlichkeit** verwiesen: Sie sind nicht Gott, sondern menschliches Handeln im Bereich der Geschichte. Wir werden noch hören, dass Sakramente eher Profanierungen derjenigen Vollzüge sind, die von Menschen dauernd in falscher, idolatrischer Weise „vergöttlicht“ werden.
- Sie erhalten eine unerhörte neue Bedeutung, weil sie nicht nur endliche, vergängliche Vollzüge darstellen, sondern gleichsam ein „**Handeln im Ewigen**“, das so sterblich ist und zugleich unter der Verheißung der „leiblichen Auferstehung“ steht wie unsere menschliche Existenz. Sakramentales Handeln setzt eine Kreativität frei, die bis zur neuen Schöpfung reicht.
- Die sogenannte „**Realgegenwart**“ (die noch näher zu bestimmen ist, aber auf jeden Fall nicht nur eine Gnadengabe, sondern Gott als Geber der Gabe bezeichnet) ist nicht nur das Ergebnis sakramentalen Handelns, sondern in gewisser Weise dessen Ausgangsbedingung. Was im Sakrament „wird“, ist die Emergenz dieser göttlichen Gegenwart in menschlicher, gemeinschaftlicher, christusförmiger Gestalt.
- Das bedeutet: Es gibt eine echte **Zielursache**, d.h. eine wirkende Kraft, die nicht auf Kausalursachen zurückzuführen ist. Das Ziel, das uns bewegt, ist nicht die von uns hervorgebrachte Idee, der wir mehr oder weniger erfolgreich folgen, sondern die bewegende Ursache, um Ziele zu verfolgen. In sich heißt die Zielursache „Gott“, von uns her umschließt sie das Ziel namens „Glück“, Fülle des Lebens, Reich Gottes.

Diese Verbindung von radikaler Endlichkeit und einem Handeln aus göttlicher Vollmacht mit einer Reichweite bis in das ewige Leben hat ihr **Urbild in Jesus dem Christus**. Er stand vor derselben ständigen Herausforderung eines endlichen, geschichtlichen Lebens: Was soll ich tun? Was kann ich tun als Zimmermannssohn in einer Provinz unter römischer Herrschaft? Angesichts der Pharisäer und Schriftgelehrten? Mit zwölf Jüngern, die Fischer, Zöllner etc. sind? Mit einem Sendungsauftrag, der die Verkündigung der universalen Herrschaft Gottes beinhaltet? Er lebte und handelte in der „Realgegenwart“ des Vaters. Sein Ziel war die Ursache seines Handelns.

Die christliche Lehre wird nicht müde zu betonen: Jesus ist nicht nur seiner Lehre nach der Erlöser der Menschen, ja der Schöpfung. Er ist es in seiner Person, in seinem gesamten Handeln. Er hat die Sakramente bzw. sakramentales Handeln nicht „eingesetzt“, indem er einen Stiftungsbefehl für bestimmte Vollzüge gegeben hat. Er hat **Sakramente „eingesetzt“**, weil er in seiner Person ermöglicht hat, dass menschliches Handeln in göttlicher Realpräsenz erfolgt. Die Konzentration auf den „Einsetzungsbefehl“ zeigt nur, dass die Sakramentenlehre sich von ihrer Mitte in einer personal verfassten Handlungslehre in eine christliche Ritenkunde verwandelt hat.

Die menschliche/geschöpfliche Endlichkeit hat die Gestalt der **Vollendlichkeit** (eine provokante Variation zu „Vollendbarkeit“) angenommen. Das ist eine der zentralen christlichen Botschaften in der Zeit von KI und Transhumanismus: Du brauchst Deiner Endlichkeit nicht zu entfliehen, weil sie selbst nicht der Gegensatz der Unendlichkeit/Ewigkeit ist, sondern der Schauplatz der Transformation/Transsubstantiation des Endlichen in ewiges Leben durch Christus im Heiligen Geist mit Gott dem Vater.

Ich will ihnen mein Lieblingsdogma nicht vorenthalten, das sich in einem „Kanon“ des 7. Ökumenischen Konzils von Nizäa 787 findet: Der vorausgehende Streit geht um die Verehrung der Ikonen, die tatsächlich den Ikonenmaler vor eine Frage der Verendlichkeit Jesu stellt: Wenn ich Jesus, unseren Herrn und Erlöser, auf einer Ikone darstellt, muss ich entscheiden: Hatte er blaue oder braune Augen? Kurzes oder langes Haar? Welche Form der Nase und des Mundes? War er wirklich so göttlich perfekt in seinem Aussehen? Wieso hat ihn dann 30 Jahre lang niemand als Gottes Sohn erkannt?

Hören wir den Konzilstext:

„Wer nicht bekennt, dass Christus, unser Gott, seiner Menschheit nach **umgrenzt** ist, der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 606).

Εἴ τις Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν περιγραφτὸν (circumscriptus) οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ἀνάθεμα ἔστω.

Im Verhältnis zum Schöpfer haben die geschöpflichen, endlichen Dinge einen gemeinsamen Bezugspunkt und können insofern ihre Einheit benennen. So wie sie im Verhältnis zu Gott ihre Grenze anerkennen („ich bin nicht Gott“), so können sie ganz elementar ihre Grenze gegenüber allen anderen Geschöpfen anerkennen – zugleich aber einen konstruktiven Bezug: Ich bin nicht Du, aber die Grenze zwischen uns ist im Licht unseres gemeinsamen Schöpfers der Ort unserer Begegnung. Christen können „Egoisten“ sein, d.h. sich selbst lieben und sich die Fülle alles Guten wünschen – aber sie werden es stets „in Gott“ tun und dadurch in dem „kollektiven Egoismus“, allen die Fülle des Lebens zu wünschen und handelnd zu gewähren.

Die Frage der Endlichkeit ist daher nicht zuletzt unmittelbar eine **politische Frage**: Wie gehöre ich zum anderen Endlichen, Begrenzten? Die politische Moderne sagt: Du musst Dich vor ihm schützen. Der/das Andere könnte ein Feind, ein Wolf sein: *homo homini lupus*. Gib mir, dem Staat, die einheitstiftende Kraft über Dich, und ich werde Dich beschützen. Natürlich nur, wenn Du meinen Gesetzen gehorchst und mir Steuern zahlst ... Die Kirche kann sagen: Du gehörst in Deiner Endlichkeit und mit Deiner Grenze zu Jesus, dem Christus, in dem alles geschaffen ist und der gekommen ist, um allen einen Weg zum Heil im neuen Jerusalem der neuen Schöpfung zu eröffnen. Du brauchst keine Angst zu haben vor dem Anderen. Er gehört zu demselben Leib, zu derselben Gemeinschaft. Gemeinsam könnt ihr Euer Leben als Menschen mit allem Geschaffenen in Frieden und Gerechtigkeit gut führen, denn ich wohne in Eurer Mitte, und alles Endliche, Begrenzte trägt die Spur meiner Liebe. Die „Bedingung“ Deiner Zugehörigkeit ist eigentlich nur: Sei, wer Du bist, nicht mehr und nicht weniger. Füge Dich ein in das große Ebenbild Gottes, das nicht nur der einzelne Mensch, sondern die Gesamtheit der Schöpfung ist. Das ist keine Unterordnung, sondern eine Entfaltung Deiner unverwechselbaren Identität. Jede Absonderung schwächt Dich. Es wird widersinnig, Macht und Reichtum auf Kosten anderer im Rahmen meiner Sterblichkeit zu horten und damit um mehr kleine Anteile am Endlichen zu kämpfen, wenn ich doch alles haben kann, die ganze Fülle des ewigen Lebens der Liebe Gottes ...

Die Taufe sagt z.B.: Du bist nicht nur ein sterbliches Wesen, das um seinen Anteil am Lebenskuchen kämpfen muss. Du bist ein Kind Gottes, Dein Name und Dein Gesicht gehören zum Namen und zum Angesicht Gottes. So werden wir Dich behandeln und erziehen. Die Eucharistie sagt: Du bist nicht allein. Du kommunizierst mit Gott und den übrigen Geschöpfen, potenziell mit allen. Essen und Trinken ist nicht Konsum zur Selbstaufbauung, so dass die Stärkeren die Schwächeren fressen, sondern wir werden füreinander zur Nahrung und bauen so die Gemeinschaft im Leib Christi auf.

Sakramententheologie:

Gegenstand: die Dinge dieser Welt als Zeichen der Fülle des Lebens

Handlung: Kreativität als Mitwirkung an Gottes Schöpfung

Wort: *bene-dicere* = segnen, Gutes zusprechen

Gnade: Gegenwart Gottes in seiner Güte

Wirkung: Personalisierung der Schöpfung in Liebe

= vollkommene Handlungstheorie: eine Handlung, deren erstrebte Wirkung eintritt und dauerhaft bleibt.

Im Vergleich dazu einmal die dominante Handlungstheorie unserer bürokratisierten Welt, in der Handeln zunehmend ohnmächtig und/oder instrumentalisiert gedacht und erlebt wird. Wir sind dominiert von Automatismen, Sachzwängen:

Gegenstand: der vordefinierte „Gegenstand“ (Objekt)

Handlung: Anwendung von Reglementen, Erfüllung von Vorschriften; Anstreben eines selbst gesetzten oder verordneten Ziels

Wort: Formular (26. März 2022 / 26.3.2022 / 26.03.22)
„Plastikwörter“ (Uwe Pörksen: „groß“, aber inhaltsarm ...)

Wirkung: blinder Effekt

Gnade: apersonal, gnadenlos

Zwischenbilanz: Sakramente ermöglichen Leben in Fülle in realistischen Grenzen.

Wir vollziehen diesen Grundgedanken heute am biblischen Zeugnis nach:

Eine der irrationalsten Berichte der Bibel ist die Geschichte vom Paradies in Gen 2: „Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte. Dann gebot Gott, der Herr, dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben“ (15-17). In dieser Erzählung findet eine doppelte Eingrenzung statt: Am Ende des ersten Schöpfungsberichts steht die entgrenzende, universalisierende Bewegung: „Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über [Pflanzen und Tiere – nicht Menschen!]“ (1,28f.). „Alles“ wird dem Menschen übergeben. Es braucht nicht viel Vorstellungskraft, um die Frage zu stellen: Und wo soll ich nun anfangen? Universalität verlockt – und lähmt!

Das Paradies ermöglicht eine Gegenbewegung der sinnvollen Eingrenzung: Hier ist ein Garten, mit dem eine erste Gestalt gegeben ist, weil darin alles Lebensnotwendige als Gabe und Aufgabe bereitsteht. Die ersten Menschen legen diesen Garten nicht selbst an! Natürlich lockt das Paradies durch seine Fülle. Es hilft aber vor allem durch seine Grenzen. Deshalb liegt – vielleicht?! – das Verbot in Bezug auf den einen Baum auf der Linie dieser Begrenzungsbewegung: Akzeptiert, dass das Leben, das ich euch gebe, euch in eine Lebensgestalt einweist, die nicht beliebig ist. Ich gebe euch „Heilmittel“: diesen (nicht „einen“!) Garten, dieses Volk (Israel), diesen (nicht irgendeinen) Erlöser. Ähnlich „willkürlich“ sind die Sakramente, die unseren Lebensraum gegen Himmel öffnen, indem sie ihn auf konkrete Handlungsformen einschränken!

Sakramente im Alten Bund?

Wenn wir von Sakramenten im Alten Bund sprechen, ist das eine Bewährungsprobe für unsere Grundüberlegungen: Die Sakramente des Alten Bundes und das Menschsein in seinem sakramentalen Charakter im Alten Bund ereignen sich *vor Christi Geburt*, aber nicht *vor Christus*, dem ewigen, lebendigen Wort Gottes. Dass in einer Vorlesung über „Sakramentenlehre“ die Geschichte des Volkes Israel vorkommt, ist nicht selbstverständlich. K. Prümm lehnt im Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage)² für die Sakramente jede außerchristliche Parallele ab: „Die Stiftung dieser Zeichen durch den

² Art. Sakrament, LThK (2. Aufl.) IX, Sp.218.

Herrn als werkzeugliche Mitverursachung der Gnade setzt bereits so vieles voraus, dass dadurch allein eine außerchristliche Parallele unwahrscheinlich ist". Thomas von Aquin dagegen hält Sakramente vor Christus nicht nur für möglich, sondern für notwendig, und entfaltet eine Lehre von den Sakramenten des Alten Bundes.³ Wir stehen damit zugleich vor einem Sonderfall der Frage nach den Sakramenten außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche. Die Quaestio 61 der Summa Theologiae (STh) III handelt von der Notwendigkeit der Sakramente im Allgemeinen (*De necessitate sacramentorum*). Nach Thomas sind die Sakramente für das menschliche Heil notwendig (a. 1):

1. aufgrund der Verfassung der menschlichen Natur (*ex conditione humanae naturae*), die über das Sinnenhafte zum Geistigen hingeführt wird, deren raum-zeitlich verfasste Körperlichkeit also zum konkreten Ort des Heilsgeschehens werden muss;

2. aufgrund des Zustandes des Menschen (*ex statu hominis*), der durch die Sünde im Sinnlichen verstrickt ist und deshalb einer geistlichen Medizin (*spiritualis medicina*) bedarf, die ihn im Sinnlichen erreicht, aber zugleich darüber hinausführt;

3. aufgrund der Bemühung des menschlichen Handelns (*ex studio actionis humanae*), da das Handeln des Menschen sich hauptsächlich im Bereich des Sinnenhaften vollzieht und ein rein geistig-geistliches Tun ihm „hart“ (*durum*) wäre; das Heil-werden des Menschen muss eine Gestalt freien Handelns annehmen, denn andernfalls wäre der Mensch nicht wirklich in dem geheilt, was ihn zum Menschen macht.

Vor dem Sündenfall hätte der Mensch keiner Sakramente bedurft (a. 2), denn: Nur der Kranke bedarf der Medizin (*medicina non est necessaria nisi aegroto; Sed contra*). Hier hat sich bereits die Redeweise vom Ausnahmefall her eingebürgert, denn Thomas sagt nicht: Vor dem Sündenfall wäre die ganze Schöpfung sakramental gewesen. Darauf folgt im a. 3 die entscheidende Frage: Musste es nach dem Sündenfall, vor Christus, Sakramente geben? *Utrum post peccatum, ante Christum, sacramenta debuerint esse*. Thomas bejaht die Frage und begründet:

Dicendum quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem, in quantum sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest, post peccatum, nisi per Christum ...

³ Vgl. STh III, qu.61, a.1-3; qu.62, a.6.

Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa visibilia quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Salvatoris adventu. Et huiusmodi signa dicuntur sacramenta.

„Die Sakramente sind zum menschlichen Heil notwendig, sofern sie sinnenfällige Zeichen unsichtbarer Dinge sind, durch welche der Mensch geheiligt wird. Niemand kann aber nach dem Sündenfall geheiligt werden außer durch Christus [...] Daher musste es vor der Ankunft Christi sichtbare Zeichen geben, durch welche der Mensch seinen Glauben an die zukünftige Ankunft des Erlösers bekannte. Und solche Zeichen werden Sakramente genannt“.

Das Leiden Christi ist die „Ursache“ dieser Sakramente, aber als Finalursache braucht sie ihrer Wirkung nicht zeitlich voranzugehen.

Es ist bemerkenswert, dass Thomas aus der universalen Erlösung in Jesus Christus nicht etwa auf das Unheil der Menschen vor Christus schließt, sondern umgekehrt auf das Vorhandensein von Sakramenten auch vor Christi Geburt. Thomas steht damit vor der Aufgabe, zwei theologische Grundaussagen zu vereinbaren: Die Erlösung der Menschen und der ganzen Schöpfung erfolgt allein durch Jesus Christus. Und: Menschen, die chronologisch vor Christus gelebt haben, können gerettet werden durch „Sakramente“, in denen sie den Glauben an den kommenden Erlöser (handelnd) bekennen.

Und doch besteht ein Unterschied zwischen den „Sakramenten“ des Alten und des Neuen Bundes: Im Alten Bund bezeugten die äußeren Zeichen wie auch die innere Gottesverehrung allein Zukünftiges. Im Neuen Bund ist eine neue Stufe erreicht, „auf der die himmlischen Güter zwar als zukünftig, das hingegen, was uns dahin bringt [„Heilmittel“], als gegenwärtig oder vergangen geglaubt oder erhofft wird“ (STh I-II, 103, 3).⁴

Die an Christus Glaubenden können die Heilszeichen Israels allerdings nicht mehr übernehmen, sondern müssen Zeichen hervorbringen, die ihren Glauben an den *gekommenen* Erlöser bezeugen. Allerdings spricht Thomas auch den christlichen Sakramenten eine Dimension des Zukünftigen zu. Sie feiern nicht nur das bereits geschenkte Heil (Vergangenheit), sondern den heute (Gegenwart) offenen Weg zu den künftigen himmlischen Gütern (Zukunft).

⁴ STh I-II, qu.103, a.3., resp.: „Alius autem est status interioris cultus in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his per quae introducimur in caelestia, sicut de praesentibus vel praeteritis“.

Halten wir das wesentliche Ergebnis fest: *Das **Sakrament Israel**, das alle Heilszeichen und Heilsmittler des Volkes in sich umschließt, ist Israels Geschichte als Ort der Bewährung in der sich konstituierenden und durchhaltenden Differenz zwischen Gott und seinem Volk.* Israels Erfahrung ist im Unterschied zu den Religionen seiner Umgebung nicht die Erfahrung der (mythischen, zyklischen) Einheit mit Gott, sondern die Erfahrung der Differenz, in die das Volk sich durch die freie Erwählung Jahwes gesetzt sieht. Diese Differenz umschließt verschiedene Dimensionen:

– *Differenz der Endlichkeit:* Die Freiheit der Zuwendung Jahwes macht dem Volk Israel immer wieder seine eigene Endlichkeit und Sterblichkeit bewusst. Es gerät je neu in die Versuchung, die freie Gabe der Zuwendung Jahwes als unverlierbaren Anspruch für sich zu reklamieren, und sieht sich um so stärker auf seine Endlichkeit zurückgeworfen. Die Ich-Worte Jahwes im Alten Testament sind Erinnerungen an diese Endlichkeit. Die Differenz der Endlichkeit ist Ausdruck der guten Schöpfung und trägt von sich aus nichts Unzulängliches und Schuldhaftes an sich.

– *Differenz der Schuld:* Die Freiheit, in die Israel sich gerufen sieht, eröffnet die Möglichkeit des Abfalls von Jahwe, die Möglichkeit der Schuld. Das Volk erfährt sich nicht nur in seiner Endlichkeit, sondern auch in seiner selbst verschuldeten Ferne von Gott. Es erfährt sich als ständig der Umkehr bedürftig. Doch es lernt zugleich, dass selbst die Schuld nicht schlechthin in die Gottverlassenheit führt, sondern zur Begegnung mit der Barmherzigkeit Gottes werden kann.

– *Differenz der Verheißung:* Der Differenz der Endlichkeit korrespondiert die Differenz der Verheißung. Darin kommt zum Ausdruck, dass in jedem Sakrament der Zuwendung Jahwes zugleich ein Verheißungsüberschuss enthalten ist, der in diesem Zeichen selbst nicht eingelöst ist: Das *Land* etwa ist Zeichen einer Gabe Jahwes, doch zugleich Verheißung einer endgültigen Umkehr in ein Land, das mit dem Land Palästina nicht einfach identisch ist. Dieses Land kann im Exil verloren werden, ohne dass das Volk die Gnade dieses Sakramentes, d.h. die Heimat bei Jahwe, verliert. Der *Sabbat* ist Sakrament der Teilhabe Israels an der Schöpfungsrue Jahwes; doch er enthält die Verheißung eines ewigen schöpferischen Friedens, den Israel nicht endgültig errungen hat, sondern dessen Erreichen es von Sabbat zu Sabbat neu feiert und erwartet. Die *Tora* ist für Israel Weisung auf dem Weg zum Leben; sie bewahrt im Wort der Erzählung und der Weisung das Sakrament der Befreiungserfahrung Israels für den persönlichen wie für den gemeinschaftlichen Lebensvollzug auf. Damit enthält sie einen Verheißungsüberschuss, den Israel

in seiner Lebensgestalt nicht voll eingelöst hat, sondern der eine noch ungelebte Zukunft eröffnet.

Die Sakramentenlehre handelt vom richtigen Verhältnis von Einheit und Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung. Sie besagt nicht mehr und nicht weniger, als dass es kein Gegensatz ist, Gott und Mensch zugleich zu sein. Das hat sie von Jesus Christus gelernt, an dem sichtbar wird, dass die Differenz der Endlichkeit zwischen Gott und Mensch kein Hinderungsgrund für ihre größtmögliche Einigung sind. Die Gestalt dieser Einigung, die vom Menschen *in Christus* durch seinen Geist mitvollzogen werden kann, ist die Gnade als Selbstmitteilung Gottes. Der entsprechende geschöpfliche Lebensvollzug ist der Glaube, der sich im Gebet verwirklicht.

In der Person Jesu wird erkennbar, dass die Differenz der *Endlichkeit* ohne die Differenz der Schuld auftritt. *Schuld* ist die ins Negative verkehrte Variante der Differenz. **Schuld ist Verweigerung von Sakramentalität**, indem Geschöpfe sich in ihrer Endlichkeit abschließen – ob in der Gestalt der Verzweiflung oder der Anmaßung, ist zweitrangig. Doch selbst die Schuld ist nicht schlechthin ein Gegensatz zur sakramentalen Einigung mit Gott, wenn sie als Umkehr und Reue gelebt wird und so die vergebende Barmherzigkeit Gottes empfängt. Die Differenz der *Verheißung* ergibt sich aus der sakramental verwirklichten Endlichkeit, die offen ist für die je größere Gegenwart Gottes. Endlichkeit könnte ohne Schuld bestehen und wäre dann in ihrem sakramentalen Charakter ungebrochen durchsichtig: als Verheißung der von Gott her eröffneten Zukunft.

Ausgangspunkt der Sakramentenlehre im NT: *mysterion*

Wenn wir unseren Anweg zur Sakramentenlehre ernst nehmen, dann suchen wir in den Texten der Bibel nicht einfach nach dem Wort „Sakrament“, sondern nach den Aussagen, die von einem menschlichen Handeln sprechen, in denen das göttliche Handeln gegenwärtig und wirksam wird. Die diesbezügliche Aussage par excellence stammt von Paulus in Gal 2,20:

Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.

ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.

vivo autem, iam non ego: vivit vero in me Christus.

Nehmen Sie diese Aussage des Paulus als „hermeneutische Brille“, um das Neue Testament zu lesen, auch wo nicht von „Sakramenten“ die Rede ist. Es

ist evident, dass die Formel „in Christus“, d.h. „im Messias“ geradezu den Grundton der paulinischen Schriften angibt. Hier zeigt sich die christologische und die anthropologische Grundlage sakramentalen Handelns, das eine Aussage über Gottes Handeln in seinen Geschöpfen und durch sie ist. Davon ist das Neue Testament in den Evangelien im Hinblick auf das Handeln Jesu Christi voll. Davon sind die paulinischen Briefe und die anderen neutestamentlichen Zeugnisse voll.

Die Handbücher der Sakramentenlehre haben jedoch nicht unrecht, wenn sie einen Begriff in ihrer Aufmerksamkeit besonders hervorheben: den Ausdruck *μυστήριον*, der im Lateinischen mit *sacramentum* wiedergegeben wurde und so die Kontinuität zu unserem Sakramentsbegriff grundlegt.⁵ Doch *μυστήριον* wird im Neuen Testament gerade nicht auf Taufe und Eucharistie angewandt. Das Wort kommt überwiegend im Singular vor und bezeichnet die Wirklichkeit, die allen Einzelsakramenten vorausliegt: die gegenwärtige Wirksamkeit Gottes in Jesus Christus in der Gestalt der „Herrschaft Gottes“ unter den Geschöpfen. Bei den Synoptikern taucht *mysterion* nur ein einziges Mal (mit Parallelen) auf in der Rede, in der Jesus über Zweck und Sinn der Gleichnisse spricht. Dort heißt es:

Euch ist das Geheimnis (μυστήριον) des Reiches Gottes anvertraut; denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen gesagt (Mk 4, 11: ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται).

„Geheimnis“ meint hier die Erkenntnis über die Nähe bzw. Gegenwart des Reiches Gottes, das den Jüngern durch Jesus offenbart wird. Das Geheimnis als *mysterion* unterscheidet sich vom Geheimnis als Rätsel oder vom Geheimnis als bewusst Verschwiegenem: Das Verschwiegene verliert durch die Offenbarung seinen Charakter als Geheimnis; es bedarf keiner Vermittlung mehr. Das Rätsel wird nicht durch Offenbarung, sondern durch eine begriffliche Anstrengung gelöst. Das Mysterium dagegen, von dem Jesus im Markus-Evangelium spricht, steht nicht im Gegensatz zur Offenbarung, sondern zu den „Gleichnissen“. Der Unterschied zwischen Gleichnis und *mysterion* liegt wohl nicht in der Form: auch die Jünger hören ja nichts als die Gleichnisse, aber sie erkennen darin die Präsenz des Göttlichen im Endlichen, die ihr Urbild hat in Jesus Christus: in ihm ist der Vater zugleich völlig offenbar und zugewandt und doch radikal der Verfügbarkeit entzogen. In diesem

⁵ Vgl. das beiliegende Arbeitsblatt mit den wichtigsten Erwähnungen von *μυστήριον* im Neuen Testament sowie die Übersicht über die Grundaussagen dieser Stellen im Hinblick auf die Aspekte des Sakramentsbegriffs.

Sinne hatten es die Jünger, die in der Nähe Jesu leben konnten, nicht wesentlich besser als wir: Auch für sie vermittelte der Glaube und nicht der physische Zugang zu Jesus das Heil. Jesus ist kein Gleichnis für die Güte Gottes, er ist deren *mysterion*, deren verborgene Gegenwart in menschlicher, personaler Gestalt.

Die Paulusbriefe sprechen in derselben Weite vom *mysterion*.⁶ Gemeint ist das Geheimnis der eschatologischen Errettung in Christus. *mysterion* bei Paulus ist das Christuserignis, angefangen von der präexistenten Verborgenheit in Gott bis zur Sichtbarkeit des göttlichen Planes in Christus und seiner Verkündigung durch die Apostel. Im Mysterium, wie es Paulus unter den Heiden zu verkünden aufgetragen ist, liegt ein Schon und Noch-Nicht: Schon können die Christen *in Christus* sein und mit ihm leben. Aber die messianische Gegenwart Christi ist noch nicht die Vollendung des Reiches Gottes. Das Sein in Christus ist für Paulus die Fortsetzung der Sammlung, die Jesus begonnen hat, als er in Israel das Reich Gottes verkündete, das bald eintritt. Das Sein in Christus ist die Brücke, die das Christuserignis mit den Sakramenten verbindet, die das Mysterium Christi vermitteln und darstellen.

Das Zentrum der frühen Sakramentenlehre im Menschen

Jesus hat den Mut, die Juden, die ihn angreifen, mit Psalm 82,6 als „Götter“ zu bezeichnen, um seine eigene Gottessohnschaft als nicht von vornherein verwerflich aufzuzeigen:

Die Juden antworteten ihm: Wir steinigen dich nicht wegen eines guten Werkes, sondern wegen Gotteslästerung; denn du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott. Jesus erwiderte ihnen: Heißt es nicht in eurem Gesetz: Ich habe gesagt: Ihr seid Götter? Wenn er jene Menschen Götter genannt hat, an die das Wort Gottes ergangen ist, und wenn die Schrift nicht aufgehoben werden kann, dürft ihr dann von dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: Du lästerst Gott – weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn? (Joh 10,33-36).

Der Mensch ist als Geschöpf nach dem Abbild Gottes im Urbild des ewigen Sohnes schon immer so etwas wie „Gott von Gott“, besser: Nicht-Gott mit der Möglichkeit und Berufung, zu werden wie Gott. Die Anfrage der Schlange im Paradies ist gerade deshalb so verführerisch wirksam, weil sie die

⁶ Vgl. zum folgenden: Josef Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (= HDG IV/1a) Freiburg 1980, 11-13.

Wahrheit sagt, ebenso wie der Versucher in der Wüste zu Jesus. Gerade weil der Mensch berufen ist, das Geschenk der Gotteskindschaft zu empfangen, entsteht die Versuchung, diese Gabe zu pervertieren und sie eigenmächtig an sich zu reißen. Die Lehre von der Theosis darf nicht losgelöst werden von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und verliert ohne sie jede Grundlage. Kol 3,10f. lässt beide Motive gemeinsam anklingen:

Ihr seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen. Wo das geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles und in allen.

Hören wir einmal einen der Kirchenväter selbst im Wortlaut, um etwas von dem Staunen zu spüren, das den Menschen ergreift angesichts der Zusage seiner Gottebenbildlichkeit. Gregor von Nyssa († 394) schreibt in seiner Auslegung des Hohenliedes:

„Die Schrift sagt: ‚Achte auf dich selbst!‘ Das ist der sicherste Schutz der Güter. Achte darauf, wie hoch über die übrige Schöpfung dich der Schöpfer ehrte! Nicht der Himmel wurde ein Bild Gottes, nicht Mond und nicht Sonne, nicht die Pracht der Sterne oder sonst etwas in der Welt Sichtbares. Du allein wurdest zum Abbild des alle Vernunft übersteigenden Wesens, Gleichnis der unvergänglichen Schönheit, Nachgestaltung der wahrhaftigen Gottheit, Gefäß des seligen Lebens, Ausprägung des wahren Lichtes, auf das schauend du wirst, was jenes ist, dessen Einstrahlung in dich du durch Zurückstrahlen aus deiner eigenen Reinheit nachahmst. Kein Seiendes ist so groß, dass es deiner Größe vergleichbar wäre. Der ganze Himmel wird von Gottes Spanne umfasst, Erde und Meer werden von seiner Hand umschlossen. Und dennoch: den so Großen, so Gewaltigen, der die ganze Schöpfung in seine hohle Hand fasst, ihn nimmst du ganz auf, in dir wohnt er, und er, der deine ganze Natur durchwandert, leidet [in dir] nicht Enge. Er spricht ja: ‚Ich werde unter ihnen wohnen und wandeln.‘ [Ex 25,8]. Hast du das einmal gesehen, so magst du dein Auge auf nichts Irdischem mehr ruhen lassen. Was sagte ich? Der Himmel selbst wird dir nicht mehr wunderbar scheinen”.⁷

Der Mensch als Ebenbild Gottes in der freien Differenz der Endlichkeit – und mit der Berufung zur Vergöttlichung: „auf das schauend du wirst, was jenes ist ...“. Das Bekenntnis des Glaubens wie auch die Theologie werden hier ganz als Soteriologie entfaltet. Hier werden keine müßigen Spekulationen

⁷ Gregor von Nyssa, Auslegung des Hohenliedes 2; zit. nach: Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd 1, München 1963, 347.

angestellt über Gott, sondern hier wird die Rettung des Menschen bezeugt, der sich als dieser Rettung bedürftig weiß.

Die Vergöttlichungslehre ist letztlich nur verständlich in einer Anknüpfung im Widerspruch zur antiken Philosophie, die zwar nicht die „Vergöttlichung“, aber eine „Verähnlichung“ mit den Göttern kannte, denn es fehlt ihr eine Schöpfungslehre oder gar eine Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.⁸ Platon beschreibt das Ziel des Menschen in seinem Werk über „Die Gesetze“ (Νόμοι) wie folgt:

„Das wenigstens ist offenbar: Jeder muss darauf sinnen, unter denen zu sein, die dem Gotte folgen. Welches Tun ist nun dem Gotte angenehm und folgt ihm nach? Eines, dem auch *eine* alte Rede zur Seite steht, dass nämlich das Ähnliche dem Ähnlichen, wenn es Maß hält, befreundet sei, das Maßlose aber weder sich untereinander noch dem Maßhaltenden. Der Gott aber möchte uns wohl am meisten als das Maß aller Dinge sein, und das weit mehr als, wie sie sagen, irgendein Mensch. Wer nun einem solchen wohlgefällig zu werden begehrt, der muss notwendig, soweit er es vermag, möglichst auch selbst ein solcher werden, und so ist, dieser Rede zufolge, unter uns Menschen der Besonnene dem Gotte wohlgefällig, denn er ist ihm ähnlich; der Nichtbesonnene dagegen ist ihm unähnlich, ist mit ihm in Zwiespalt und ungerecht und hat so nach demselben Verhältnis auch die übrigen Schlechtigkeiten. Lasst uns aber bedenken, dass aus solchen Reden auch folgende hervorgeht, die schönste, denke ich, und der Wahrheit entsprechendste aller, dass es für den Tugendhaften zu einem glückseligen Leben das Schönste, Beste und Förderndste sei, zu opfern und immer mit den Göttern durch Gebete, Weihgeschenke, kurz alles auf ihre Verehrung Bezügliche zu verkehren, sowie etwas vor allem ihm Geziemendes; für den Schlechten findet natürlich von diesem das Gegenteil statt“.⁹

Es ist nicht verwunderlich, dass sich gegen Platons Ideal der Verähnlichung mit den Göttern die Gegenrede der Sophisten erhob, deren Programm darin bestand, den Menschen zum Maß aller Dinge zu erheben.¹⁰ Die christliche Vergöttlichungslehre hebt sich von der antiken Philosophie vor allem in zwei Aspekten ab:

⁸ Vgl. zum folgenden: Art. „Divinisation“: Dictionnaire de Spiritualité, Bd III, Paris 1957, 1370-1459; bes. 1373f.

⁹ Platon, Nomoi, 716 b-d.

¹⁰ Vgl. z.B. Platons Dialog „Protagoras“.

1) Wie bereits das Volk Israel sich von den umliegenden Völkern unterscheidet, indem es ein freies Verhältnis zwischen Jahwe und dem Volk bekennt und keine mythisch-substantielle Einheit mit „dem Göttlichen“, so bezeugen auch die frühchristlichen Kirchenväter die göttlich-menschliche Einigung als ein freies Geschehen der höchsten Personalisierung des Menschen, nicht des Verlustes der Personalität. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Weg zur Vergöttlichung hat seinen Grund in der Schöpfung und vollzieht sich als „Verendlichung“.

2) Während die Gottähnlichkeit im Bereich der antiken Philosophie grundsätzlich im Geistig-Seelischen angesiedelt wurde, wird von vielen Kirchenvätern ausdrücklich auch die Leiblichkeit des Menschen in die Gottebenbildlichkeit einbezogen, so z.B. bei Irenäus von Lyon (2. Jh.), der als einer der Väter oder gar als der Vater der Vergöttlichungslehre angesehen werden kann:

„Gott wird in seinem Geschöpf verherrlicht werden, indem er es seinem Sohne gleichgestaltet und anpasst. Durch die Hände des Vaters, d.h. durch den Sohn und den Geist, wird der ganze Mensch Gottes Ebenbild, nicht bloß ein Teil des Menschen. Der vollkommene Mensch ist die innige Vereinigung der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt, mit dem Fleische, das nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist ... Das bloße fleischliche Gebilde ist kein vollkommener Mensch, sondern nur sein Leib und ein Teil des Menschen. Ebenso wenig ist die Seele an sich der Mensch, sondern eben nur Seele und ein Teil des Menschen; noch ist der Geist der Mensch, sondern bloß Geist und kann nicht Mensch genannt werden. Die innige Vereinigung aber von all diesen macht den vollkommenen Menschen aus“.¹¹

Hier wird unübersehbar die Auswirkung des Evangeliums von der „Fleischwerdung“ des Logos in Jesus Christus: Ist das menschliche „Fleisch“ wirklich angenommen von Gott, dann gehört es zu der Gottebenbildlichkeit des Menschen, dann ist es auch in die Bewegung der Vergöttlichung einbezogen.

Dass damit ein dynamischer Weg eröffnet ist, der durchaus Spielraum für die Freiheit menschlicher Mitwirkung lässt, wird an der Doppelung der Begriffe deutlich. Einige Kirchenväter unterscheiden zwischen „Bild“ (εἰκών) und „Gleichnis“ (ὁμοίωμα), indem sie mit „Bild“ das bezeichnen, was

¹¹ Irenäus von Lyon, Adv. haer. V,6; zit. nach: Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd 1, München 1963, 354.

ursprünglich vom Schöpfer in den Menschen gelegt ist, mit „Angleichung“ (ὁμοίωσις) das, was als Frucht der Mitwirkung menschlicher Freiheit zu erlangen ist.

***sacramentum* in der lateinischen Patristik**

Im Übergang vom eher symbolisch denkenden Osten, der die Sakramentalität der Schöpfung im Zeichen des *mysterion* und der *theosis* weiterentwickelt, in den eher realistischen, auf das Praktische und Einzelne gerichteten Westen begegnen wir für die Eucharistielehre dem Kirchenvater Ambrosius von Mailand (ca. 334-397). Ambrosius war vertraut mit der griechischen Theologie. Anders als Augustinus las er die östlichen Theologen sogar in den Urschriften und formte sie in der Rezeption um. Sein westlicher Realismus drückt sich aus in der Sorge um die wirkliche Verwandlung von Brot und Wein in das, was sie von Natur aus nicht sind. Charakteristisch ist deshalb bei Ambrosius die Lehre von der Natur- oder Wesensverwandlung der eucharistischen Gaben.

„Aber dieses Brot ist Brot vor den Worten der Sakramente; wo aber die Konsekration hinzukommt, wird aus dem Brot das Fleisch Christi. Das also behaupten wir. Wie aber kann das Brot Leib Christi sein? Durch die Konsekration. Durch welche Worte aber geschieht die Konsekration, durch die Rede von wem? Unseres Herrn Jesus. Denn alles Übrige, was vorausgeht, wird vom Priester gesagt, es werden Gott Lobgesänge dargebracht, das Gebet für das Volk, für die Könige, für die übrigen wird gebetet; wo es dahin kommt, dass das verehrungswürdige Sakrament vollzogen wird, da gebraucht der Priester nicht mehr seine eigenen Worte, sondern er gebraucht die Worte Christi. Also bewirkt das Wort Christi dieses Sakrament“.¹²

Die Wirklichkeit wird nicht mehr selbstverständlich als Wirklichkeit in Christus, als Leib Christi wahrgenommen. Der Mensch erfährt sich selbst, sein Handeln, sein Miteinander mit anderen nicht mehr selbstverständlich als Gemeinschaft in und mit Christus. Die Erfahrung lautet, dass dieser Zustand ein Defizit darstellt, das Menschen nicht von sich aus überwinden können. Christus selbst ist es, der die Wandlung vollzieht. Menschen bitten um diese Wandlung, indem sie den Geist Jesu Christi herabrufen (Epiklese). Von der frühen Zeit an kennt die Kirche eine doppelte Epiklese: über die Gaben von

¹² Ambrosius, De Sacramentis – De Mysteriis (Über die Sakramente – Über die Mysterien), Freiburg – Basel – Wien 1990; hier: De sacr. 4,4,14.

Brot und Wein, damit sie Leib Christi werden – und über die feiernde Gemeinde, damit sie Leib Christi werde. Allerdings besteht die Tendenz, die Wandlung der Gaben immer mehr ins Zentrum zu rücken und die Wandlung der Gemeinde in den Hintergrund treten zu lassen.

Ambrosius z.B. legt großen Wert auf das Konsekrationswort des Priesters, mehr als auf die Epiklese. An der entscheidenden Stelle der Wandlung wird es zum Wort des Herrn selbst. Nicht mehr die gesamte Handlung ist im Blick, sondern das Brot, das zum Leib Christi wird, steht jetzt im Mittelpunkt. Seiner Verwandlung gilt jetzt eine vertiefte Sorge.

„Vielleicht wendest du ein: Ich sehe etwas anderes; wie kannst du mir sagen, dass ich den Leib Christi empfangen? Eine große Zahl von Belegen könnten wir anführen, um zu beweisen, ... dass der Segnung eine größere Kraft als der Natur zukommt, da durch die Segnung sogar die Natur selbst verwandelt wird“.¹³

Entscheidend ist hier die Konkurrenz zwischen der Natur und dem Segen – als Vorläufer der Konkurrenz zwischen Natur und Gnade. Der Graben muss durch einen Beweis überbrückt werden. Nicht der Verlust der platonisierenden Bildtheologie ist hier bedenklich, sondern der erste Ansatz zur Verlagerung dessen, was als normal und sein-sollend verstanden wird: Der frühen Theologie der Wandlung dient das Geschehen der Wandlung dazu, den verlorenen Normalzustand wiederherzustellen. Diese „Normalität“ ist das Leben in Gott durch Jesus Christus. Der Einwand, dem Ambrosius sich gegenüber sieht und der sich in der folgenden Geschichte immer lautstarker wiederholen sollte, sieht umgekehrt den Normalzustand in der ohne Gott gedachten „Natur“. Die Wandlung wird auf diesem Hintergrund das Außerordentliche und damit das Unplausible.

Die Sakramentenlehre der lateinischen Patristik wird durch drei afrikanische Theologen geprägt: Tertullian, Cyprian von Carthago und Augustinus. Tertullian stellt die Terminologie bereit, Cyprian bekräftigt diese Tradition, Augustinus gibt ihr den theologischen Sinn.

Beginnen wir mit **Tertullian** († nach 220)¹⁴: Der entscheidende Schritt, den er tut, besteht darin, das Wort Sakrament (*sacramentum*) auf die Taufe und die

¹³ „Forte dicas ... ipsa mutatur“: Ambrosius, De Mysteriis 9, 50.

¹⁴ Vgl. zum folgenden: Josef Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (= HDG IV/1a), Freiburg – Basel – Wien 1980; hier: 25-30; auch: Adolf Kolping, Sacramentum Tertullianum. 1. Teil: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum, Münster 1948.

Eucharistie zu beziehen. Er deutet ein säkulares Versprechen für eine endliche Sache, den Fahneneid beim Militärdienst, um und bezieht es auf Christus. Später wird man im lateinischen Westen das griechische Wort *Mysterion* (μυστήριον) auch mit *Mysterium* (*mysterium*) wiedergegeben. Aber das geschieht noch nicht bei Tertullian. Im Wesentlichen kennt er drei Bedeutungen des Sakramentes. Zunächst meint das Sakrament bei ihm den Treueeid bei der Taufe in Entsprechung zum militärischen Fahneneid, dann die heilsgeschichtlichen Ereignisse des Alten und Neuen Testaments, schließlich die liturgischen Handlungen von Lesung, Gebet und kultischem Ritus.

Cyprian († 258), ebenfalls Afrikaner, setzt die Tradition der rechtlichen oder soldatischen Sprache fort, während bei **Augustinus** († 430), dem dritten Afrikaner, der formale Sinn des Wortes *sacramentum* zurücktritt.¹⁵ Der verpflichtende Charakter fällt zwar nicht weg, wendet sich aber nach innen, zur eigenen Person, und wird zu einem inneren Band zwischen Christus und dem Christen, zwischen dem Christen und der Kirche.

Die außerordentlich reichhaltige Sakramentenlehre des *Augustinus* möchte ich in zehn Abschnitten behandeln, die ihre wichtigsten Elemente hervorheben:

1) Die Sakramentenlehre des Augustinus ist christozentrisch:

Bei Augustinus findet sich zunächst ein heilsgeschichtlich-christologischer Begriff des Sakramentes, der an den biblischen Sinn von *mysterion* anknüpft. Das größte und allgemeinste aller Sakramente ist für ihn die Inkarnation, die Verbindung der Gottheit und Menschheit Christi im Fleische. In ihm hat sich das Sakrament der Mittlerschaft gezeigt, und so gibt es kein anderes Sakrament neben Jesus Christus:

„Non est enim aliud Dei sacramentum nisi Christus”.¹⁶

Meistens aber ist mit dem Wort *sacramentum* ein engerer Sinn verbunden. Gemeint ist dann einer der Grundvollzüge der Kirche, vorzugsweise Taufe und Eucharistie. Von diesen beiden Sakramenten leitet Augustinus auch seine allgemeine Sakramentenlehre ab.

2) Augustinus entwickelt eine Interpretation der gesamten Wirklichkeit im Bezugssystem von res und signum:

¹⁵ Vgl. zum folgenden Finkenzeller, a.a.O., 38-61.

¹⁶ Ep. 187, 34; „Sed secundum hominis susceptionem et mediatoris sacramentum et ex virgine incarnationem apertissime dictum est ...”: Augustinus, *Contra Priscillianistas et Origenistas*: CSEL 49, 165-178; vgl. *De natura et gratia* II,2.

Es ist bezeichnend, dass Augustinus dort, wo er die Sakramente erklären möchte, sich genötigt sieht, eine Interpretation der gesamten Wirklichkeit zu entwickeln. Er verwendet dazu die Begriffe *res* und *signum*. Unter *res* versteht er nicht nur materielle Dinge, sondern jeden Aspekt der Wirklichkeit, der „etwas“ ist. *signum* ist ein sichtbares Zeichen, durch das eine andere Wirklichkeit angezeigt, verständlich gemacht oder gegenwärtig gesetzt wird.

Was ist ein Zeichen?¹⁷ Jede Lehre und geistige Vermittlung hat Zeichen zum Gegenstand, anders kann es keine geistige und freie Vermittlung geben. Sachen (*res*) werden durch Zeichen erklärt (*signa*).

– Es gibt Sachen, die nur Sachen sind, wie etwa Holz, Steine und Tiere, die zumeist für nichts anderes stehen als für sich selbst.

– Aber wenn Mose ein Stück Holz nimmt und ins Wasser wirft, damit es seine Bitternis verliert (Ex 15,25), oder wenn Jakob seinen Kopf auf einen Stein legt, um von der Himmelsleiter zu träumen (Gen 28,11), oder wenn die Bibel vom Widder spricht, den Abraham anstelle seines Sohnes zum Opfer darbringt (Gen 22,13), dann sind diese Dinge nicht nur Sachen, sondern zugleich Zeichen, die Christus präfigurieren.

– Schließlich gibt es auch Zeichen, die nur Zeichen oder fast nur Zeichen sind, wie etwa die Worte, die für sich fast nichts sind. Denn Worte und Laute gibt es nur, um etwas anderes zu bezeichnen. Etwas, das schlechthin nichts ist in der Welt, gibt es allerdings nicht, es ist nicht da (*quod nulla res est, omnino nihil est*). Umgekehrt gilt, dass nicht jede Sache auch schon ein Zeichen ist.

Weiter ist die Unterscheidung zwischen natürlichen und geschaffenen Zeichen für Augustinus bedeutsam (*signa naturalia* – *signa data*). Rauch lässt ohne Absicht und Willen, oft sogar gegen alle Absicht auf Feuer schließen. Ebenso kann man im Normalfall aus der Spur des Tieres auf die Art des Tieres schließen. Beides sind Naturzeichen. Die Kulturzeichen, die geschaffen sind, haben ihren Grund darin, dass sie etwas anzeigen, was sonst nicht vermittelt oder mitgeteilt werden kann. Sie dienen der Kommunikation von Seele zu Seele und sind dafür unentbehrlich. Denn wenn der Mensch auch eher Seele als Leib ist, so ist die Leibhaftigkeit doch zu wahrer Begegnung unbedingt notwendig.

3) Sakramente sind „heilige Zeichen“:

¹⁷ Vgl. zur Zeichentheorie Augustins: De doctrina christiana: CChrSL 32,1-167; hier: cap. 1,2,2.

Mit dem allgemeinen Zeichenbegriff kann Augustinus zu seiner Definition des Sakramentes kommen: Ein Sakrament ist ein heiliges Zeichen – *sacramentum, id est sacrum signum*.¹⁸ Heilig ist es deshalb, weil es auf das Göttliche verweist, das auch wirklich anwesend ist. Das Sakrament ist sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Wirklichkeit:

„Das sichtbare Opfer also ist das Sakrament des unsichtbaren Opfers, das heißt, es ist ein heiliges Zeichen“.¹⁹

Was man sieht, hat körperliches Gepräge (*speciem habet corporalem*), aber was man versteht, ist die geistliche Frucht (*fructum habet spiritualem*).²⁰ Das sakramentale Zeichen muss eine gewisse natürliche Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten haben, denn dann bezeichnet es die verborgene Wirklichkeit (*res sacramenti*) besser.²¹ Aber Naturbedeutung reicht nicht aus. Erst durch die Konsekration wird die neue Ebene und sakramentale Seinsweise erreicht.

4) Die Kirche ist ‚*ecclesia sacramentorum*‘

Die Kirche Christi ist nach der sichtbaren Seite notwendig eine Kirche der Sakramente. Das folgt schon aus dem soteriologischen Grundsatz des Augustinus, dass der in die Sinnlichkeit verstrickte Mensch nur auf dem Weg über die Ordnung der sinnlichen Formen befreit werden kann. Die beiden Momente des Sakramentes sind Ding (*res*) und Sakrament (*sacramentum*), wobei die *res* seltsamerweise auf beiden Seiten stehen kann. *res* ist sowohl Gott selbst und alles, was in den göttlichen Bereich gehört, aber auch der endliche Bereich der Schöpfung. „Die Zeichen werden Sakramente genannt, wenn sie zu den göttlichen Dingen (*ad res divinas*) gehören“.²² Darin klingt bei Augustinus die Überzeugung mit, dass göttliche und geschöpfliche Wirklichkeit nicht schlechthin getrennt sind, sondern in einer inneren Beziehung zueinander stehen:

res (signi) ----> signum ----> res (sacramenti)

[Thomas: *sacramentum tantum – res et sacramentum – res sacramenti*]

¹⁸ Vgl. De civ. Dei 10, 5.

¹⁹ „Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, et est sacrum signum est“: De Civitate Dei X, 5.

²⁰ Vgl. Sermo 272.

²¹ Ep. 98, 9.

²² „Nimis autem longum est convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur“: Augustinus, Epistula 138: CSEL 44.

5) *Der Differenz zwischen Zeichen und göttlicher Wirklichkeit entspricht die Differenz von uti (gebrauchen) und das frui (genießen):*

Der Mensch darf den Genuss nicht in den geschaffenen, vergänglichen, zeitlichen Dingen suchen, sondern nur im unvergänglichen Schöpfer, im absoluten Licht der Wahrheit. Alles Geschöpfliche ist lediglich zu gebrauchen, nämlich im Sinne eines Aufstiegs zu Gott, von dem alles kommt und das alle Dinge in ihrem Sein anzeigen. Die Brücke über die Welt der Zeichen zur göttlichen Wirklichkeit ist Christus. Die Menschheit Jesu Christi, sein Fleisch und Blut, seine geschichtlichen Taten, gehören der Ebene der *signa* an, sind geschöpflicher Art, aber als Sohn Gottes gehört er zugleich zur anderen Seite. In der Person Christi findet der Umschlag von *uti* zu *frui* statt. Denn wie der Genuss das Ziel des Gebrauchs ist, so drängt das Kommen Christi zum Hindurchgang und noch mehr zum Bleiben in Gott.²³

Das Wort *uti* in der Theologie des Augustinus meint nicht ein Gebrauchen als Mittel zum Zweck, so dass die gebrauchte Wirklichkeit in ihrem Eigenwert gerade nicht anerkannt wird. Im positiven Sinne kann hier von einem Schutz der irdischen Wirklichkeit vor Überforderung gesprochen werden: Wir sollen an keinem Geschöpf – sei es ein Mensch oder eine Sache – so festhalten, dass wir von ihnen das Heil erwarten, denn sonst werden wir ihnen in ihrer Endlichkeit gerade nicht gerecht, sondern *missbrauchen* sie durch Überforderung.

Aber das *frui* im augustinischen Sinne beginnt durchaus im Bereich des Geschöpflichen: Nicht nur in Christus, sondern durch ihn in jedem Sakrament verbindet sich das „Gebrauchen“ mit dem „Genießen“, insofern die göttliche Wirklichkeit im Sakrament bereits wahrhaft gegenwärtig ist. Das Kriterium für eine gelungene Liturgiefeier ist es, dass man sie „genießen“ kann, dass sie nicht als ein Termin unter anderen absolviert, sondern als ein Vorgeschmack des himmlischen Friedens erfahren wird. Dasselbe gilt für die Kirche als Sakrament in Christus: Sie ist nicht nur Mittel zum Zweck der Verkündigung, sondern sollte „genießbar“ sein als Vorgeschmack versöhnter Gemeinschaft.

6) *Die Kirche als ‚ecclesia sacramentorum‘ ist Zeichen für die ‚ecclesia sanctorum‘*

²³ Vgl. Cornelius P. Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustinus II, Würzburg 1974, 255.

Aus der Unterscheidung von *res* et *signum* folgt neben der Lehre von Nutzen und Genuss (*uti et frui*) eine weitere. Augustinus unterscheidet die sichtbare Kirche, die *ecclesia sacramentorum*, die zeitlich-vergänglich ist und hinweisenden Charakter hat, von der *ecclesia sanctorum*, jener *res*, die in der *ecclesia sacramentorum* aufleuchtet und zu der hin der Mensch auf dem Weg ist. Hier kommt wiederum die Einheit von Sakramentenlehre und theologischer Anthropologie zur Geltung: Der Mensch gehört nicht nur zu den irdischen *res*, sondern als berufen zur Heiligkeit auch zur göttlichen Wirklichkeit. Dieser Ekklesiologie entspricht die Eucharistie: Ihre *res*, ihre Wirklichkeit, ist Jesus Christus, und zwar der *Christus totus*, das Haupt und sein Leib, die Kirche. Beide gehören nach Augustinus unlöslich zusammen.

7) Die Sakramente sind ‚*verba visibilia*‘:

Wie kommen nun die Sakramente zustande? Es muss etwas Geistiges, das Wort, zum Sinnending hinzutreten, damit aus ihm ein Sakrament wird. So entsteht die bekannte Formel der Sakramentenlehre: Das Wort tritt zum Element hinzu, und es entsteht das Sakrament:

„Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum visibile verbum”.²⁴

Ja, man kann sogar sagen: Das Wort ist bedeutsamer als das äußere Ding, weil es zum geistigen Bereich gehört. Deshalb kann Augustinus von den Sakramenten auch sagen – und dieses Wort ist in der Reformation mit Vorliebe aufgegriffen worden –, dass die körperhaften Sakramente sichtbar gewordene Worte (*verba visibilia*) sind.²⁵ Dennoch ist unabdingbar notwendig auch das äußere Element. Das Sakrament stellt seins- und bewusstseinsmäßig die Brücke dar zwischen dem körperlich-endlichen Sein und dem geistig-unendlichen Sein. Das sakramentale Zeichen unterscheidet sich von allen anderen Zeichen, auch vom Wort, durch den Realitätsbezug auf das Gemeinte. Die *res sacramenti* ist wegen der *res signi* anwesend. Das Sakrament ist nicht bloß eine Erkenntnisrelation, die auf das Bewusstsein wirkt, sondern es *ist* auf gewisse Weise (*quodammodo*) das, worauf es verweist.²⁶ Damit kündigt sich im Zeichenbegriff des Augustinus etwas an, was man später als

²⁴ In ev. Joh. tr. 80, 3: CChr 36, 529.

²⁵ „Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem verum tamen mutabilia et temporalia?": Augustinus, Contra Faustum, Buch 19, 16: CSEL 25.

²⁶ Vgl. F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, München 1933, 343f.

Objektivität des Sakramentes oder als *opus operatum* bezeichnen wird, obwohl dieser Begriff bei ihm noch nicht vorkommt.

8) *Augustinus bezeichnet das Geschehen der Wandlung mit dem recht blässen Wort ‚fieri‘. Die Realpräsenz ist für ihn fraglos:*

Augustinus gehört zu den Theologen, die ihre Theologie mit dem Herzblut ihres persönlichen Schicksals errungen haben. Hier muss in einer modern anmutenden Weise die ewige Wahrheit des Evangeliums durch die Seele des suchenden Individuums hindurch. Seine Eucharistielehre stellt die Hochform seiner Theologie dar. Was bei Augustinus in der Eucharistie-Lehre auffällt, ist die fehlende Betonung der Wandlung, wie wir sie bei Chrysostomus und Ambrosius so ausgeprägt angetroffen haben. Augustinus gebraucht für das Zustandekommen des Sakramentes das relativ blasse Wort „geschehen“ (*fieri*). Deshalb hat er auch kein großes Verlangen, die Realpräsenz Christi zu betonen, die ihm ja in gewisser Weise gar nicht fraglich ist.

9) *Augustinus wahrt die Weite der Sakramentenlehre:*

Die mehrfache Engführung der westlichen Sakramentenlehre ist bei Augustinus noch nicht zu spüren:

Christus – Kirche – Einzelsakramente

(*totus Christus*, in-Christus-Sein)

(doppelte) Epiklese – Wandlung

feiernde Gemeinde, gesamte Feier – Brot und Wein

Für Augustinus ist Christus das Sakrament Gottes; die Menschwerdung Gottes und das Neue, das sie in diese Welt bringt, ist der Bezugspunkt seines Lebens und Denkens. Die Reflexion über die Einzelsakramente bleibt darauf bezogen. Er konzentriert sich daher in der Deutung der Eucharistie nicht auf die Gaben von Brot und Wein und ihre Wandlung, sondern auf die feiernde Gemeinde und ihr Wesen als Leib Christi. Der Heilige Geist wird nicht nur auf die Gaben von Brot und Wein, sondern auch auf die Gemeinde herabgerufen (doppelte Epiklese).

10) *Die Eucharistie begründet nicht allein das Sein in Christus, sondern setzt es voraus:*

In der Eucharistie ist für Augustinus ohne Zweifel Christus gegenwärtig, aber der ganze Christus (*totus Christus*), d.h. Haupt und Glieder, Christus und seine Kirche. Der Kampf gegen die Donatisten hat die Leidenschaft und Liebe

des Augustinus für die eine Kirche nur weiter verstärkt. Wenn die Gläubigen nach Paulus (1 Kor 12) Glieder am Leibe Christi sind, dann wird auch die Kirche in der Eucharistie sakramental dargestellt. Auf eine Verwandlung natürlicher Gaben braucht Augustinus keinen Wert zu legen. Wenn die Gemeinde selbst für ihn Leib Christi ist, dann ist ganz selbstverständlich das, was geschieht (*fieri*), wenn sie Eucharistie feiert, ebenfalls Leib Christi. Die Eucharistie begründet für ihn nicht allein das Sein in Christus, sondern setzt es voraus. Sie aktualisiert und vertieft dieses Sein. Darum kann Augustinus seinen Christen in Hippo mit Blick auf Paulus zurufen (1 Kor 10,17), dass sie ihr eigenes Mysterium auf dem Tisch des Herrn finden:

„Wenn ihr der mystische Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt euer Mysterium auf dem Altar, dann empfangt ihr euer Mysterium. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr: Amen“.²⁷

Aber sie empfangen nicht nur, was sie sind, sondern sie sollen auch werden, was sie empfangen. Die Gabe zielt nicht primär auf das jenseitige Leben, sondern für den von Kirchenspaltungen geplagten Augustinus vor allem auf die Einheit mit Christus im jetzigen Leben und auch auf die Einheit der Christen untereinander:

„Da nämlich die Menschen durch Speise und Trank erstreben, dass sie nicht mehr hungern und dürsten, so gewährt dies in Wahrheit nur diese Speise und dieser Trank, der die Genießenden unsterblich und unverweslich macht, das heißt die Gemeinschaft der Heiligen, wo Friede sein wird und volle und vollkommene Einheit. Deshalb hat ja ... unser Herr Jesus Christus seinen Leib und sein Blut in jenen Dingen dargestellt, die aus einer Vielzahl von Dingen zur Einheit gebracht werden. Denn das Brot wird aus vielen Körnern, der Wein fließt aus vielen Beeren in eins zusammen“.²⁸

Es ist unübersehbar, dass die Eucharistielehre des Augustinus von aktueller ökumenischer Bedeutung ist. Bei dem heutigen Drängen auf „Interkommunion“ bzw. „eucharistische Gastfreundschaft“ wird meist argumentiert: Es ist doch Jesus Christus, der einlädt und uns seinen Leib und sein Blut reicht. Wenn aber Christus einlädt, dürfen wir doch niemanden zurückweisen. Ja, Jesus Christus lädt ein, aber nicht der seiner Gemeinde äußerlich gegenüberstehende Christus, sondern der *Christus totus*, der in seiner Gemeinde lebt. Deshalb ist es nach Augustinus inkonsequent, den Leib Christi in den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein empfangen zu wollen, und

²⁷ Sermo 131, 1,1: PL 38, 729.

²⁸ In Jo. tr. 26, 17: CChr 36, 268.

gleichzeitig zu sagen: Den Leib Christi, der diese Gemeinde ist, will ich nicht so empfangen, dass ich mich unwiderruflich mit ihm verbinde, denn ich gehe nach der Feier nach Hause und gehöre weiterhin meiner eigenen Kirche an. Die katholische Antwort in der heutigen ökumenischen Diskussion ist sehr augustinisch. Sie besagt: Der „Leib Christi“ als Sakrament „wird“ (*fieri*) nur dort, wo die Gemeinde „Leib Christi“ ist und je neu wird, wo also die Kirche selbst als Sakrament Jesu Christi bereits lebt. Jesus Christus lädt ein, aber er lädt ein in seinem Leib, der Kirche, und er lädt ein, diesen Leib so zu empfangen, dass wir mit ihm eins werden. Die sakramentale Gemeinschaft der Eucharistie kann also nicht von der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche gelöst werden.

„Seid, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid“.

„*Estote quod videtis, et accipite quod estis.*“ (Sermo 272; Osterpredigt für Neugetaufte)

Rückblick: Was bedeutet es eigentlich für die Sakramentenlehre, wenn Augustinus die Sakramente nicht mehr mit dem Wortfeld „Bild“, *mysterion* umschreibt, sondern mit *res* und *signum*? Auf jeden Fall ist die Entwicklung für unsere Theologie unwiderruflich prägend geworden. Wir können schon an den Worten selbst erspüren, was in diesem Wechsel theologischer Terminologie geschieht bzw. woraus er hervorgeht: In der Rede von Urbild und Abbild liegt das Schwergewicht eindeutig beim Urbild. Das Abbild ist das Sekundäre, Vorläufige, Ersetzbare. Dies gilt um so mehr in der platonischen und neuplatonischen Tradition, in der dem Abbild eine geringere Seinsstufe ohne jede Eigenständigkeit zugesprochen wird und der Sinn dieses weniger Wirklichen sich nur in der Rückkehr zum Einen, Göttlichen und damit in der Aufhebung der Differenz erfüllen kann.

Demgegenüber ist der Ansatz bei den *res* und *signa* von einer ganz anderen Wirklichkeitsauffassung geleitet: Hier wird die sichtbare Wirklichkeit selbst zum Ausgangspunkt – in dem, was sie selbst ist, als *res*, nicht in ihrem Abbild-Sein. Sie wird für sich und in sich betrachtet, ihr wird die Kraft zugesprochen, selbst etwas zu bezeichnen, ja sogar auf Göttliches zu verweisen. Die geschöpfliche Wirklichkeit wird nicht allein als Ergebnis göttlicher Aktivität betrachtet, sondern insofern sie selbst aktiver Träger eines Verweisgeschehens ist. Diese Umkehrung der Perspektive entspricht der Erfahrung von Pfingsten, wie sie in der Apostelgeschichte zum Ausdruck kommt: Der Geist ruht nicht nur auf Jesus und führt ihn, sondern er geht von ihm als dem Auferstandenen aus; der Heilige Geist ruht nicht nur auf den Aposteln, dann auf

den Jüngern und Jüngerinnen, sondern er geht in Christus von ihnen aus, indem sie frei werden aus Gnade und in ihrem geschichtlichen Handeln die göttliche Selbstzusage sich verwirklicht.

Die Dynamik ist also zumindest *auch* eine andere geworden: Die Erde reicht – kraft der Gabe des Geistes Gottes! – in ihrer Verweiskraft an den Himmel heran. Die Versuchung liegt auf der Hand:

– Die Erinnerung verblasst, dass die irdischen *res* sich einem freisetzenden Geschehen der Initiative Gottes verdanken, dass sie tatsächlich Abbild Gottes sind, aber nicht im Sinne geringerer Seinsqualität, sondern in dem tiefen Sinne, dass sie sogar in der Freiheit, der Initiativkraft, der konstitutiven Kommunikation Gott abbilden.

– Wo der lebendige Bezug zum Heiligen Geist, der diese Freiheit vermittelt, nicht mehr gegeben ist, ist die Neigung zu seiner Selbstaffirmation im Endlichen sehr groß. Die von Augustinus ebenfalls mit dem Wort *res* bezeichneten *göttlichen Dinge*, auf die die irdischen Zeichen hinweisen sollen, werden dann fremd, fern und unplausibel.

Die wachsende Aufmerksamkeit für die endlichen Gestalten, die eigentlich der Sakramentenlehre innewohnt, führt zum ersten dogmatischen Streit in der Geschichte der Christenheit. Damit befassen wir uns in der kommenden Woche.