

Vorlesung SAKRAMENTE * 30. November 2022
Die Initiationssakramente: Taufe – Firmung – Eucharistie

Bevor wir uns mit den Einzelsakramenten befassen, beginnen wir mit einer klassischen Begrifflichkeit, die von den Sakramenten in ihrer Handlungsdynamik spricht: Thomas von Aquin unterscheidet zwischen

sacramentum (tantum) – res et sacramentum – res sacramenti

Unter *sacramentum* wird das Zeichen das solches verstanden: Das Wasser der Taufe, Brot und Wein der Eucharistie sind die endliche „Materie“ der Sakramente. In sich sind sie bekannt und unterscheiden sich nicht von anderen Dingen dieser Welt.

Als *res et sacramentum* bezeichnet Thomas das Zusammentreffen von Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit im Vollzug der sakramentalen Zeichenhandlung. Wenn wir Eucharistie feiern, werden unter den Zeichen von Brot und Wein Leib und Blut Christi gegenwärtig. Aber offenbar ist das ein „vorübergehendes“ Geschehen, denn wenn eine endgültige „Transsubstantiation“ ausgesagt werden könnte, bräuchten wir nur einmal im Leben Eucharistie zu feiern – und die Parusie Christi wäre endgültig!

So gelangen wir zur *res sacramenti*, die über die Sakramentenfeier hinausweist: Das Ziel der Eucharistiefeier ist nicht die Eucharistiefeier, sondern die Transsubstantiation der Menschheit in den Leib Christi und der ganzen Schöpfung in das Reich Gottes. Die Eucharistiefeier in sich ist gleichsam unvollendet. Sie erzeugt einen Hoffnungsüberschuss. So kann man die lateinischen Schlussworte der Messe interpretieren: „Ite, missa est!“

Gestern haben wir das Gemeinte anhand von Giorgio Agambens Philosophie der Sprache gesehen. Er betont, dass die Sprache etwas anderes ist als das Zusammenbauen von lexikalischen Elementen. Sie ereignet sich im Vollzug der Sprache und ist außerhalb des Sprechens „gegeben“ und doch nicht verwirklicht:

das Unsagbare – die Sprache als Sprechen – das Unsagbare

Die entscheidende Frage liegt darin, wie ich das „Unsagbare“ oder „Ungesagte“ interpretieren: Es ist eine reine Negation, aus der ich im Sprechen eine Wirklichkeit „mache“, die ich selbst erzeuge? Oder ist sie das Vertrauen darauf, dass ich im Sprechen etwas in die Wirklichkeit bringe, was dahin drängt, sich zu ereignen, weil es bereits gegeben ist? Gegeben ist die Sprache als Ereignis im Logos als innewohnende Dimension der Wirklichkeit. Und doch ist das Sprechen nicht nur Wiederholung des Gegebenen, sondern ein kreativer Akt der Hervorbringung und Gestaltung.

Sakramente sind von dieser zweiten Art: Sie beruhen auf dem Vertrauen, dass die Schöpfung aufgrund der Menschwerdung Gottes bereits unwiderruflich „Leib Christi“ ist. Darin gründet die Möglichkeit, sie auch zum Leib Christi zu gestalten. Der frühe Karl Rahner hat diese Dynamik zum Ausdruck gebracht, indem er zwischen „Kirche“ (= Kirche vor der Kirche) und *Kirche* (das sichtbare Zeichen der Gemeinschaft des Glaubenden) unterschieden hat.

In dieser Sicht bestätigt sich auch unsere Aussage, dass die Sakramente nicht eine Mystifizierung und Sakralisierung der „Wirklichkeit“ sind, sondern das Potential der Wirklichkeit allererst hervorbringen und sie insofern „profanieren“, zu sich selbst in den höchsten Möglichkeiten ihrer Endlichkeit bringen, allerdings durch „Vergöttlichung“. Denn die höchste Möglichkeit der Endlichkeit ist das ewige Leben, und dieses ewige Leben kann ich nur durch die Verbindung mit der göttlichen Natur (Transsubstantiation) und mit der göttlichen Person (*character indelebilis*) erlangen.

Zu den Initiationssakramenten

Taufe, Firmung und Eucharistie bilden die sogenannten Initiationssakramente. Die Ostkirche spendet diese Sakramente gemeinsam, auch wenn es sich um eine Säuglingstaufe handelt. Die enge Zusammengehörigkeit dokumentiert sich auch im Westen darin, dass im Falle einer Erwachsenentaufe die beiden übrigen Sakramente in ein und derselben Feier gespendet werden *müssen*.

1. Die Taufe

Die Taufe ist nach der Grundaussage des CIC „die Eingangspforte zu den Sakramenten“¹ und als solche heilsnotwendig, zumindest dem Verlangen nach. In der Taufe geschieht ein Übergang von Nicht-Kirche zu Kirche, von Nicht-Glaube zu Glaube, vom eigenen Handeln zur ausdrücklich bezeugten Teilhabe am Handeln Christi in der Geschichte. Sie setzt gleichsam die Kirche noch nicht zwingend voraus. Deshalb besteht hier die Möglichkeit, dass jeder, sogar jeder Atheist, taufen kann, wenn er „tut, was die Kirche tut“. Das bedeutet keinesfalls, dass man Atheisten eine generelle Taufvollmacht erteilen sollte ...

Gleich können wir unsere Anfangsüberlegungen zur Dynamik der sakramentalen Feiern bewähren: Was ist mit dem Heil derer, die nicht getauft sind? Zwei Antworten scheinen sich anzubieten: Die Ungetauften sind im Unheil – das widerspricht unserem Zeugnis von der universalen Liebe Gottes. Oder: So ganz heilsnotwendig ist die Taufe doch nicht – das aber widerspricht dem biblischen Zeugnis. Die Frage ist vom Ansatz her falsch gestellt. Die Grundannahme, die in die

¹ „ianua sacramentorum“: can. 849. Das kirchliche Sakramentenrecht im CIC ist häufig theologisch sehr aussagekräftig; vgl. can. 840-1165.

Aporie führt, lautet: Wenn wir etwas für notwendig, ja heilsnotwendig erklären, schließen wir andere vom Heil aus.²

Suchen wir einen anderen Ausgangspunkt auf dem Hintergrund der Grundgedanken der gesamten bisherigen Vorlesung: Was muss eigentlich „notwendig“ für ein Zeichen gesetzt werden, damit in der Welt sichtbar wird, was die ganze Schöpfung ist und „notwendig“ braucht – und sich doch nicht einfach selbst geben kann? Es braucht ein Zeichen des Übergangs von dem, was einfach ist, zu dem, was auch wirklich zu dem geworden ist, was es ist. Ja, jedes Kind ist ein Kind Gottes, bedingungslos geliebt und von Gott beim Namen gerufen. Aber jedes Kind wird zugleich hineingeboren in einen Unheilszusammenhang, der ihm diese Erfahrung verstellt. Wenn es in dieser Welt nicht ein Zeichen gibt, dass dieser Unheilszusammenhang nicht das letzte Wort behält, verschwindet die Hoffnung, weil der Übergang immer nur gewollt und gesollt, aber nie *zugesprochen* ist.

Die Problematik liegt tiefer. Sind wir Menschen fähig, eine Handlung zu setzen, die einzig und allein für – und nicht zugleich gegen – jemanden oder etwas gerichtet ist? Die Taufe als Sakrament ist als eine solche Handlung gemeint. Die Verdammungsformel, die es in der Bibel gibt (vgl. Mk 16,16), unterstreicht, wie dringlich dieses positive Handeln ist – und zwar für die Glaubenden, die bereits verstanden haben, dass es dringlich ist! Die Exegese nennt solche Ermahnungen der Glaubenden „Paränese“. Sie ist eine Form der Verkündigung an die Glaubenden, nicht eine Verdammungsrede gegen die Ungläubigen.

Die Pfingstpredigt des Petrus zeigt, worum es geht:

Mit Gewissheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt. Als sie das hörten, traf es sie mitten ins Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: Was sollen wir tun, Brüder? Petrus antwortete ihnen: Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen. Denn euch und euren Kindern gilt die Verheißung und all denen in der Ferne, die der Herr, unser Gott, herbeirufen wird. Mit noch vielen anderen Worten beschwor und ermahnte er sie: Lasst euch retten aus dieser verdorbenen Generation! Die nun, die sein Wort annahmen, ließen sich taufen. An diesem Tag wurden (ihrer Gemeinschaft) etwa dreitausend Menschen hinzugefügt (Apg 2,36-41).

Nicht die Erfüllung eines Kirchengebots steht am Anfang, auch nicht die Warnung vor dem Verlust der Heils, sondern die Erkenntnis des Handelns Gottes in Jesus

² Viele Folgeprobleme ergeben sich aus dieser Denkstruktur, z.B. die Annahme eines sogenannten *limbus puerorum* für die ungetauft sterbenden Kinder, denen einerseits die ewige Seligkeit verwehrt bleiben musste, für die man jedoch andererseits keine Höllenstrafe annehmen wollte: vgl. Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, ⁹1978, 138f.

Christus, die „ins Herz trifft“. Zum ersten Mal werden – wie in späteren Dogmatikhandbüchern – die Wirkungen der Taufe genannt: Vergebung der Sünden, Empfang des Heiligen Geistes, Verheißung für alle Generationen; Gemeinschaft. Hier geht es nicht nur um das persönliche Heil, sondern um das Leben in Christus, das die neue Schöpfung anbrechen lässt. Dementsprechend muss das Sakrament verkündigt und gelebt werden.

In der Taufe als der ganz und gar positiven Handlung wird der Mensch dort hingestellt, wo er hingehört: in die Nachfolge des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi. Das kommt in sehr dichter Weise zum Ausdruck in der Taufkatechese des Paulus im Römerbrief:

Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod (τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein. Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben. Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott. So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus (Röm 6,3-11).

Ein schwerkranker Priester meines Heimatbistums entdeckte einmal in Exerzitien diese Stelle und erinnerte sich an eine Predigt, die er während seiner Ausbildungszeit gehört hatte: Als Christen sind wir bereits tot und auferstanden – nur sterben müssen wir noch. Die Stelle wurde ihm zum Trost in seiner Krankheit. Ein Jahr später war er tot.

Die reiche und vielschichtige Exegese der Römerbrief-Perikope kann hier nicht geleistet werden. Wichtig ist das Wort ὁμοίωμα: Wir werden gleichgestaltet nicht mit dem historischen Tod Jesu Christi, der mysterienhaft in einem Ritus abgebildet wird, sondern mit dem im Taufvollzug gegenwärtigen Jesus Christus, der gestorben und auferstanden ist, der so unser Leben und unser Weg durch den Tod ins vollendete Leben geworden ist. Es ist Jesus Christus, der als der Auferstandene beim Vater lebt, der durch seinen Geist das Leben seiner Kirche trägt. Die Verbindung des Sakraments der Taufe mit dem Sakrament der Kirche ist also unmittelbar gegeben. Aus dem Römerbrief können wir den eindringlichen Hinweis entnehmen, dass das Leben in Christus auch die Kreuzesnachfolge und

den Tod einschließt, die aber als Weg zum Leben geglaubt werden. Die frühen christlichen Gemeinden sahen von Anfang an in der Taufe ein Vermächtnis und einen Auftrag Christi; das bezeugen die Taufbefehle, die am Ende des Matthäusevangeliums und des Markusevangeliums überliefert sind (Mt 28,19; Mk 16,16).

a. Zum Verhältnis zwischen Johannes-Taufe und Christus-Taufe

Zur traditionellen Definition des Sakramentes gehört die Einsetzung durch Jesus Christus. Doch wie hält diese Aussage dem neutestamentlichen Befund stand? Zumindest im vorösterlichen Leben und Wirken Jesu ist ein Taufbefehl nicht auszumachen. Jesus selbst hat nicht getauft (vgl. Joh 3,22; 4,1f.). Er hat seine Jünger zunächst auch nicht ausgesandt, um zu taufen, sondern damit sie das Evangelium verkünden und Kranke heilen. Wo also liegt der Ursprung der christlichen Taufe? Die Frage nach der Einsetzung der Taufe ist eng verbunden mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Johannes-Taufe und christlicher Taufe.

Wovon können wir ausgehen? Ich sehe einmal ab von vorchristlichen taufähnlichen Riten wie Waschungen und Tauchungen, die sich von der Taufe durch ihre Wiederholungen unterscheiden. Johannes hat vor Jesus eine Bußtaufe praktiziert, und Jesus ließ sich von ihm taufen. Die frühe Kirche verbindet ab Pfingsten sofort und für immer den Glauben mit der Taufe auf den Namen Jesu. Der Taufbefehl in Mt 28 und Mk 16 legt davon Zeugnis ab. Und in der Pfingstpredigt des Petrus heißt es, wie bereits gesagt:

Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung der Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen ... Die nun, die sein Wort annahmen, ließen sich taufen. An diesem Tag wurden (ihrer Gemeinschaft) etwa dreitausend Menschen hinzugefügt (Apg 2,38.41).

Sobald sich Christen zu Gemeinden zusammenschließen, wird die Taufe praktiziert; die Kirche hat nie ohne die Taufe existiert. Die Glaubensbekenntnisse, unsere erste „Theologie“, hat sich aus trinitarischen Taufformeln entwickelt – und diese Tradition ist einhellig und ungebrochen.

Die christliche Taufe bezeugt, dass die in der Umkehrtaufe des Johannes besiegelte Erwartung und Bereitschaft für das kommende Reich Gottes in Jesus Christus erfüllt ist, dass es Geschichte geworden ist und daher die Menschen in einer geschichtlichen Gestalt bedingungslos – heilsnotwendig! – beansprucht. Wir erhoffen das Heil von nun an nicht nur mit menschlichen Mitteln als ein für die Zukunft verheißenes, sondern es gilt das hier und jetzt gekommene Heil mit unserer geschichtlichen Existenz anzunehmen und zu bezeugen. Aus diesem Grund erfolgt die christliche Taufe immer auf den Namen Jesu, während Johannes nicht auf den eigenen Namen oder unter Bezug auf eine andere geschichtlich gegebene Wirklichkeit taufen konnte.

In der Taufe Christi selbst vollzieht sich der Übergang von der Johannes-Taufe zum christlichen Taufsakrament. Die etwas pointiert formulierte These lautet daher: *Nicht Christus setzt die Taufe ein, sondern die Taufe setzt Christus als Urheber des Taufsakraments ein.* Der Übergang von Nicht-Kirche zu Kirche durch die Taufe ist möglich, weil er in der Person Christi vollzogen wurde, weil Christus sich dorthin gestellt hat, wo seine Sendung ihn hinführte: in die Gemeinschaft der Sünder. Auf diese Weise verwirklicht er den Willen seines Vaters. So kann die Kundgebung aus dem Himmel erfolgen, dass der Geist Gottes auf ihm ruht. Sein menschliches Handeln wird zu einem heilsbedeutsamen Geschehen. *Christus ist nicht zuerst das Vorbild des Taufenden, sondern das Vorbild der Getauften!*

Sogar Jesus Christus konnte nicht sich selbst taufen. Hier liegt die Größe des Täufers Johannes, der in all seiner Abhängigkeit von den religionsgeschichtlichen Formen seiner Umwelt doch eine Handlungsgestalt geschaffen hat, die bis heute zum verbindlichen Ausdruck unseres Glaubens gehört. Wie ich vermute, dass Jesus das Zeichen der Fußwaschung von Maria Magdalenas Geste der Salbung seiner Füße übernommen hat, so nehmen die Jünger und Jüngerinnen im Geiste Jesu die Form der Taufe auf als die der Jesusgeschichte angemessene Handlungsgestalt, um der Gegenwart des Auferstandenen Ausdruck zu geben. Wie Weihnachten mit dem Fest der Gottesmutter Maria zusammengehört (25./26.12.), so wird daher in der orthodoxen Tradition das Fest Epiphanie, zu dessen Festgeheimnissen auch die Taufe Christi gehört, mit dem Fest des Täufers verbunden (6./7.1.).

Indem Jesus die Johannes-Taufe als Ausdruck seiner Sendung aufnimmt, wird sie zum Ursprung der christlichen Taufe. In ihr können Menschen mit und in Christus mitten in der Geschichte an den Ort treten, wo sie hingehören: als Sünder/innen nehmen sie das Geheimnis der Umkehr, das Geheimnis ihrer Sendung in Christus an. Gerhard Lohfink sieht in Jesu Empfang der Johannestaufe, sofern sie das Betreten des „Weges der Gerechtigkeit“ war, den Ursprung der christlichen Taufe.³ Nicht ein ausdrückliches Stiftungswort setzt die Taufe ein, sondern die Taufe setzt Christus ein – und wird wiederum durch ihn in ihre Würde als Sakrament erhoben.

Wir haben es zu tun mit einem klassischen Beispiel von „Inkulturation“: Die Jünger/innen, ja Jesus selbst, bedienen sich der Formen, die sie vorfinden. Doch indem sie diese Handlungsgestalten im Geist Gottes erfüllen, wandeln sie sie von innen her in ein Geschehen, durch das Christus als der Auferstandene handelt in seinem Geist. Der Taufbefehl Mt 28 und Mk 16 fasst das Gesamtgeschehen sachlich treffend zusammen und bezeugt eine von frühester Zeit in der Gemeinde gereifte Erkenntnis: Die Taufe der Christen ist eine Taufe nicht nur im

³ Gerhard Lohfink, Der Ursprung der christlichen Taufe: ThQ 156 (1976) 35-54.

Namen Jesu, sondern im und auf den Namen des dreieinen Gottes, der sich in der Taufe Jesu offenbart hat.

Die Frage, inwiefern wir von einer Einsetzung der Taufe durch Jesus Christus sprechen können, wurde von den großen Theologen stets sehr differenziert beantwortet. Bonaventura etwa schreibt in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium:

„quaeritur, quando institutus fuit baptismus? dicendum, quod materialiter, cum baptizatus fuit Christus; formaliter, cum resurrexerit et formam dedit, Matthaei ultimo; effective, cum passus fuit, quia inde habuit virtutem; sed finaliter, cum eius necessitatem praedixit et utilitatem, ut hic: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancti, etc.“⁴

Auch Thomas von Aquin beruft sich nicht einfach auf einen historisch rekonstruierten Einsetzungsbefehl Jesu, sondern führt die Kraft der Taufe auf die Taufe Jesu am Jordan zurück:

„Tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum“.⁵

Ziehen wir die Konsequenzen aus der theologischen Grundlegung des Taufsakramentes in der Taufe Jesu durch Johannes:

Die Taufe kann nur den Übergang zum Leben in Christus darstellen, wenn dieses Leben schon da ist, wenn diese Stelle, an der Christus steht in der Gemeinschaft der Sünder, schon als Verheißung für uns alle offen ist, wenn der Weg durch den Tod schon gegangen ist. Es ist Christus, der die Taufe „spendet“, indem er im Ursprung dieses Sakramentes nicht in der Rolle des Täufers, sondern des Täuflings steht: Indem Jesus Christus sich von Johannes hat taufen lassen und damit seine Sendung zum Heil der Sünder/innen übernommen hat, ermöglicht er auch uns, so durch ihn und mit ihm in unserer Sendung zu stehen, dass der Geist Gottes auf uns herabkommt.

Die Taufe zeigt, dass es unverzichtbar ist, diesen Weg auch ausdrücklich zu unserem persönlichen Weg zu machen und dies öffentlich zu bezeugen. Dabei sind verschiedene Aspekte zu berücksichtigen:

– Niemand kann sich selbst taufen; sogar Jesus Christus empfing die Offenbarung des Geistes durch den Vater und bedurfte zur Vermittlung dieses Geschehens eines anderen Menschen.

⁴ Bonaventura, Commentarius in Joannem, C. III nr. 19.

⁵ STh III, qu.66, a.2; Thomas fügt hinzu, dass das Taufsakrament seine vollendete Kraft und Verbindlichkeit durch Tod und Auferstehung Jesu Christi erhält.

– Der ordentliche Taufspender ist der ordentliche Repräsentant des Leibes Christi, d.h. der Bischof, Priester oder Diakon.⁶ Damit kommt zeichenhaft zum Ausdruck, dass unsere Stelle im Leben Christi nicht eine vergangene und nicht eine geistlich-jenseitige ist, sondern die konkrete Stelle, die im Leib Christi heute für uns eröffnet ist. Hier zeigt sich die ekklesiologische Bedeutung der Taufe. Die Taufe ist Selbstvollzug der Kirche, insofern sie Menschen mitnimmt auf den Weg Jesu, der ein Weg in der Gemeinschaft mit den Sündern ist. In der Taufe durch den amtlichen Vertreter der Kirche wird die Mitwirkung der Kirche am sakramentalen Geschehen zum Ausdruck gebracht:

„Durch Predigt und Taufe nämlich gebiert sie die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben“ (LG 64).

– Im Grenzfall der Todesgefahr ist es jedoch möglich, ja eventuell nötig, dass *jeder* Mensch, Christ oder Nicht-Christ, die Taufe spendet. Jeder Mensch kann taufen, weil jede Stelle der Schöpfung Eintrittstor werden kann zu Christus. Diese Bestimmung meint also nicht nur die Heilsnotwendigkeit der Taufe, so dass ihre Möglichkeit im Notfall nicht eingegrenzt sein soll, sondern die universale Berufung der Schöpfung zur Teilhabe am Leben des dreifaltigen Gottes, selbst aus der äußersten Gottferne. Daraus folgt jedoch *nicht*, dass eigentlich jeder Mensch zu jeder Zeit dieses Sakrament spenden könnte! Das würde den Charakter der Taufe als eines sakramentalen Selbstvollzugs der Kirche vernachlässigen. Eine ständige Beauftragung von Laienmitarbeitern und -mitarbeiterinnen im kirchlichen Dienst – z.B. Katechisten – zur Taufspendung ist daher nur in pastoralen Ausnahmesituationen verantwortbar, die in der Schweiz sicher nicht gegeben sind.⁷ Dagegen ist die Mitwirkung von glaubenden Christen, die selbst aus ihrer Taufe bewusst und bewährt leben, bei der Taufvorbereitung sehr angemessen und notwendig. Das Patenamnt müsste in diesem Zusammenhang neu ernstgenommen und entfaltet werden.

Der orthodoxen theologischen Tradition zufolge können nur getaufte Christen die Nottaufe spenden. Auch damit soll die Kirchlichkeit des Geschehens unterstrichen werden. Dagegen kann im Grenzfall, wenn kein Wasser vorhanden, auch ein anderes natürliches Element (Erde, Luft) zum Taufen benutzt werden. Sowohl in der westkirchlichen wie in der ostkirchlichen Tradition gibt es eine Grenzziehung, die nicht jede mögliche Ausnahme für die Taufspendung zulässt, jedoch nicht das Wirken der Gnade Gottes begrenzt: Stets gilt nach dem Prinzip der *oikonomia*, dass Gott die Gnade des Sakraments auch außerhalb des sakramentalen Zeichen schenken kann.

⁶ Vgl. can. 861 § 1.

⁷ Vgl. can. 861 § 2.

b. Glaube und Taufe

Die Taufe wird auch das „Sakrament des Glaubens“ genannt. Denn durch die Taufe wird – so die theologische Aussage – der Glaube geschenkt. Am Ende des Markusevangeliums aber heißt es:

Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden (Mk 16,16).

Hier wird erst der Glaube genannt, dann die Taufe. Besteht also die Rettung im Glauben, während die Taufe die äußere Besiegelung der Tatsache ist, dass ich zum Glauben gekommen bin und darin meine Rettung gefunden habe? So lautet die Position von Karl Barth, der damit eine lang andauernde Diskussion um die Taufe entzündet hat. In seiner „Kirchlichen Dogmatik“ vertritt er die These, die Taufe sei kein Sakrament, sondern die Besiegelung des Glaubens, der schon vor der Taufe und unabhängig von ihr das Heil gewirkt habe.⁸ Der Eröffnungsdiallog bei der Taufspendung kennt verschiedene Prioritäten. Auf die Frage, was der Bewerber von der Kirche Gottes erbittet, lautet die Antwort bei der Kindertaufe: „Die Taufe“, bei der Erwachsenentaufe: „Den Glauben“. Auch der erwachsene Taufbewerber muss jedoch vor dem eigentlichen Akt der Taufspendung in der Feier das Glaubensbekenntnis abgelegt, also seinen Glauben bereits bezeugt haben. Wie passt das zusammen?

Glaube und Taufe können sich offensichtlich gegenseitig vertreten, sie bilden ein Ganzes und gehören darin wesentlich zusammen: Der Glaube ist die Annahme des Heils in Jesus Christus. Er drängt in die konkrete Nachfolge Christi einschließlich ihrer sakramentalen kirchlichen Gestalt. Die Taufe ist der leibhafte Empfang dieses Heils, das Anfangsereignis der neuen Schöpfung, und bewirkt insofern, was in ihrem Empfang erbeten und bezeugt wird: den Glauben. Glaube und Taufe verhalten sich in gewisser Weise zueinander wie Möglichkeit und Wirklichkeit: Der Glaube ist die Möglichkeit, die Welt als erneuerte Schöpfung anzunehmen, die Taufe ist die erste Verwirklichung der erneuerten Welt. Die „Materie“ – die Zeichen der Sakramente, die für diese Wirklichkeit der neuen Schöpfung stehen – nimmt normalerweise die Zeichen auf, die Jesus selbst verwendet hat: im Falle der Taufe also das Wasser. Das Fest der Taufe Jesu ist deshalb in der orthodoxen Liturgie mit einer feierlichen Wasserweihe verbunden; vom Patriarchenpalast in Istanbul aus erfolgt sie sogar auf einem Schiff auf dem Bosphorus. Auf den Ikonen der Taufe Jesu ist häufig der Jordan personifiziert dargestellt, d.h. das Wasser ist nicht länger nur der Gebrauchsstoff des Menschen, sondern er erhält ein „Gesicht“, er wird wieder zur guten, lebendigen Schöpfung des guten Schöpfers.

⁸ Vgl. Karl Barth, Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens (= KD IV/4), Zürich 1967; vgl. u. Abschnitt c.

Die sakramentalen Zeichen werden wohl gerade wegen ihrer Bedeutung für die Bezeichnung der neuen Schöpfung in der Sakramententradition der Kirche besonders streng geregelt. So finden sich im Denzinger-Hünemann eigene Bestimmungen darüber, dass weder mit Spucke noch mit Bier gültig getauft wird.⁹ 1241 musste Papst Gregor IX. den Bischof von Trondheim in Norwegen ermahnen, dass mit Bier getaufte Kinder keinesfalls gültig getauft seien, auch dann nicht, wenn aufgrund der Witterung gerade alles Wasser zu Eis gefroren sei. Die Kinder müssten noch einmal, das heißt „richtig“ getauft werden. Nicht nur die Erlaubtheit, sondern sogar die Gültigkeit wird also von der Verwendung der richtigen sakramentalen Materie abhängig gemacht.

Die Sakramentenlehre der Kirche hält nicht ohne Spannungen zwei Pole zusammen: Das sakramentale Zeichen ist unverzichtbar und selbst konstitutiv für das Heil, denn das konkrete, geschichtliche, leibhaftige Handeln Christi war unverzichtbar; die Notwendigkeit des Zeichens beruht also nicht nur auf einem Gebot. Das sakramentale Zeichen ist jedoch nicht selbst das Heil, denn der Leib Christi wirkt das Heil in der Gemeinschaft mit dem Logos, in der göttlichen Kraft seines Lebens, in der Sendung des Vaters, in der Kraft des Heiligen Geistes. Anders formuliert: Das Zeichen ist nicht gleichgültig, denn in ihm verwirklicht sich der geschichtliche Anbruch der neuen Schöpfung. Das Zeichen ist jedoch als solches nicht das Heil, denn es erhält seine Kraft aus der Verbundenheit mit Christus im Heiligen Geist. Die Hinordnung auf den Geist Jesu Christi macht die Sakramente zu Vollzügen der kritischen Relativierung aller geschichtlichen Wirklichkeit; sie eröffnen die Freiheit der Kinder Gottes, eine Unabhängigkeit von allen geschöpflichen, auch kirchlichen Instanzen, sie feiern die Auferstehung aus dem Tod alles Endlichen. Auf der anderen Seite ermöglichen sie eine neue Bindung in Freiheit an diese konkrete Geschichte; sie ermächtigen zur konkreten Verantwortung für unsere Welt auf ihrem Weg der Wandlung zur neuen Schöpfung.

Karl Barth hält an dieser spannungsreichen Doppelung von Notwendigkeit und Relativierung der sakramentalen Zeichen fest. Allerdings sieht er in den Zeichenhandlungen der Taufe ein rein menschliches Handeln. Die neue Schöpfung wird als ein exklusives Wirken Gottes verstanden, das zwar *an* der Kirche, aber nicht *in* ihr und *durch* sie erfolgt.

⁹ Vgl. DH 787; 829.

c. Zum Problem der Kindertaufe: Karl Barths Protest

Die Kontroverse um Karl Barths Tauftheologie enthüllt nicht nur die ökumenische Problematik, sondern führt uns auch zu den Wurzeln des Streites um die Kindertaufe: In einem am 7. Mai 1943 in Gwatt am Thunersee gehaltenen Vortrag¹⁰ legt Barth sein Verständnis der Taufe dar und lehnte ihre Sakramentalität ab. Unmittelbare Folge ist sein Einspruch gegen die Kindertaufe. Sein Sohn Markus schaltete sich 1951 mit einem umfangreichen Werk in den Streit ein und erörterte die Frage nach der Sakramentalität der Taufe exegetisch.¹¹ 1967 bekräftigte Karl Barth seine These in der „Kirchlichen Dogmatik“, Bd IV.¹² Eberhard Jüngel hat Barths Tauftheologie aufgegriffen und in wesentlichen Zügen verteidigt.¹³ Diese ökumenische Debatte lässt die Voraussetzungen des katholischen Taufverständnisses nur um so klarer hervortreten. Programmatisch schreibt Karl Barth in seiner „Kirchlichen Dogmatik“:

„Die Begründung des christlichen Lebens. Eines Menschen Wendung zur Treue gegen Gott und so zu dessen Anrufung ist des treuen Gottes eigenes Werk, das in der Geschichte Jesu Christi vollkommen geschehen, vermöge deren erweckender, belebender und erleuchtender Macht als seine Taufe mit dem Heiligen Geist zum Neubeginn gerade seines Lebens wird. Der erste Schritt seines Gott gegenüber treuen und also seines christlichen Lebens ist seine in eigener Entscheidung von der Gemeinde begehrte und durch sie vollzogene Taufe mit Wasser als das verbindliche Bekenntnis seines Gehorsams, seiner Umkehr, seiner Hoffnung, abgelegt in der Bitte um Gottes Gnade, in der er ihrer Freiheit die Ehre gibt“.¹⁴

Der folgende Überblick stellt die zentralen Thesen, in denen Barth und Jüngel sich einig sind, der katholischen Sakramentenlehre gegenüber:

¹⁰ Karl Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe (= Theologische Studien 14), Zürich 1943; auch: München 1947 (= Theologische Existenz heute, NF Nr 4).

¹¹ Vgl. Markus Barth, Die Taufe – ein Sakrament? Zürich 1951.

¹² Vgl. Karl Barth, Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens (= KD IV/4), Zürich 1967.

¹³ Vgl. Eberhard Jüngel, Karl Barths Lehre von der Taufe (= Theologische Studien 98), München 1968; ders., Barth-Studien, Zürich – Gütersloh 1982, 246-294.

¹⁴ Barth, KD IV/4, 1

Barth/Jüngel:

Das einzige Sakrament, das zwischen Gott und Mensch vermittelt, ist das Menschsein Jesu Christi.

Die Taufe ist kein Sakrament. Die „Taufe mit dem Heiligen Geist“ ist ein „exklusiv göttliches Tun am Menschen“ (Jüngel), die „Taufe mit Wasser“ ist ein „exklusiv menschliches Tun“ und zwar die „das christliche Leben grundlegende Tat des Glaubens“ (Jüngel).

Die Taufe mit Wasser ist nicht heilsnotwendig, sondern nur geboten (nicht *necessitas medii*, sondern *necessitas praecepti*).

Die Taufe mit Wasser ist ein rein „menschliches Tun“, „insofern die Taufe als Bitte um den Heiligen Geist und diese Bitte als rettendes menschliches Tun verstanden wird“ (Jüngel). In diesem Sinne kommt dem menschlichen Tun eine positive Bedeutung im Heilsprozess zu.

Aus dem Verständnis der Taufe als „Taufe mit Wasser“ – im Unterschied zur „Taufe mit dem Heiligen Geist“ – folgt konsequent die Ablehnung der Kindertaufe.

„Wer die Sakramentalität der Taufe behauptet“, schreibt Werner Löser SJ in seiner Sakramentenlehre, „hält eine Differenz zwischen der Erwirkung und der Mitteilung des neuen Seins des Menschen vor Gott fest. Erwirkt ist es durch die Geschichte Jesu Christi, vergegenwärtigt wird es zur Mitteilung an die einzelnen Menschen in der Taufe (und in den anderen Sakramenten) sowie in der Verkündigung“.¹⁵

Katholische Sakramentenlehre:

Die Taufe ist ein Sakrament, denn sie enthält die Gnade, die sie bezeichnet, und sie teilt sie denen mit, die sie recht empfangen.

Die Taufe ist ein Sakrament, denn sie wirkt durch ihren Vollzug (*ex opere operato*) die Vergebung der Sünden und das neue Leben in Christus und seiner Kirche.

Die Taufe ist Sakrament und wegen ihrer bedeutsamen Wirkungen heilsnotwendig.

Die Taufe ist Sakrament, denn sie ist zugleich Taufe mit Wasser und Taufe im Namen des dreieinen Gottes als Wiedergeburt aus dem Heiligen Geist. Die Taufe ist Sakrament, denn sie ist zugleich Werk Gottes und Feier der Kirche.

Kinder können berechtigterweise getauft werden, ja sollten es, sofern die christliche Gemeinschaft für die Erziehung einsteht.

¹⁵ Werner Löser, Theologie der Sakramente. Manuskript zu den Vorlesungen im Studienjahr 1996/97, Frankfurt-St. Georgen 1997, 25.

„Aus dem Vergleich der die Sakramentalität der Taufe bestreitenden und behauptenden theologischen Entwürfe wird deutlich, dass die Theologen, die die Sakramentalität bejahen, zugleich der Geschichte und der Freiheit einen hohen theologischen Rang einräumen: der Mensch wird geschichtlich mit dem Angebot seines Heils konfrontiert und kann es im Empfang der Taufe grundsätzlich ergreifen. Gott will und wirkt das Heil aller Menschen, aber er tut dies nicht an der von ihm geschaffenen und bejahten Freiheit des Menschen vorbei“.¹⁶

d. Kirchliche Dokumente zur Taufe in ihrem dogmatisch-theologischen Gehalt

Aus der Fülle der Dokumente zum Sakrament der Taufe und zu den übrigen Sakramenten müssen wir eine Auswahl treffen. Anlässlich des Sakraments der Taufe möchte ich daher ein wenig allgemeiner auf diejenigen Quellen der Sakramentenlehre eingehen, die neben den dogmatischen Handbüchern für das Studium von besonderem Nutzen sein können.

1) Der „Denzinger-Hünemann“¹⁷ enthält ein ausführliches Personen- und Sachverzeichnis sowie einen sehr differenzierten „Systematischen Index“, mit dessen Hilfe sich nicht nur alle einschlägigen Passagen zu einem Thema rasch auffinden lassen, sondern der auch eine erste theologische Übersicht gibt. Für die Taufe findet sich diese Übersicht unter dem Gliederungspunkt K3 (S. 1606-1608).

2) Der „Katechismus der Katholischen Kirche“¹⁸ enthält einen ausführlichen Abschnitt über „Die sieben Sakramente der Kirche, eingebettet in Teil II zur „Feier des christlichen Mysteriums“. Die dogmengeschichtlichen, dogmatischen, liturgischen und spirituellen Aspekte der Sakramente sind hier knapp und übersichtlich miteinander verbunden. Die Hauptkapitel münden in eine Zusammenfassung in „Kurztexten“. Zur Taufe vgl. S. 341-355 (zit. wird nach den nummerierten Abschnitten: KKK 1213-1284).

3) Codex Iuris Canonici (1983): Der Codex des kanonischen Rechtes, der 1983 publiziert wurde, versucht die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils in Rechtsnormen zu übertragen und nimmt dabei sehr viele theologische Erläuterungen auf. Zur Taufe vgl. can. 849-878.

4) Eine reiche theologische Quelle ist die Liturgie der Sakramente. Zur Feier der Taufe weise ich auf einige der vielen Ausgaben hin:

– Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und

¹⁶ Ebd. 26.

¹⁷ Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lat.-dt. hg. von Peter Hünemann, Freiburg u.a. ³⁷1991 (DH).

¹⁸ Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993; zit. als: KKK + Nummer der Abschnitte.

der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln – Freiburg – Wien u.a. 1971.

– Die Feier der Kindertaufe. Volksausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, Einsiedeln – Freiburg – Wien u.a. ⁷1982.

– Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, Einsiedeln – Freiburg – Wien u.a. 1975.

Diese und andere Ausgaben enthalten nicht selten wertvolle Einleitungen und Vorbemerkungen.

5) Im Bereich der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre haben sich viele theologische Entwicklungen im Bereich der ökumenischen Gespräche vollzogen. Das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“, herausgegeben 1993 vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, enthält z.B. eine kleine Taufkatechese als Auftakt des Kapitels über „Die Gemeinschaft im Leben und im geistlichen Tun unter den Getauften“.¹⁹

6) Ein klassisches Handbuch der sogenannten „speziellen“ Sakramentenlehre, z.B. Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg u.a. ⁹1978: Dieser knappe Grundriss der gesamten Dogmatik ist mit all seinen Grenzen doch sehr hilfreich, um sich einen raschen Überblick über die klassische Terminologie katholischer Dogmatik zu verschaffen. Das Werk hat durch das II. Vatikanische Konzil kaum eine Veränderung erfahren. Es arbeitet mit Lehrsätzen, die mit „theologischen Qualifikationen“ versehen sind, welche ihren jeweilige Verbindlichkeit im Glauben charakterisieren, z.B.: *De fide* = zum unveränderlichen Glaubensgut gehörig; *fidei proxima* = wenigstens mittelbar zum Glaubensgut gehörig; *sententia communis* = allgemein vertretene Lehrmeinung; *sententia certa* = Lehrmeinung, die trotz ihrer fehlenden lehramtlichen Verbindlichkeit als sicher zu gelten hat; etc. Zur Taufe vgl. 419-432.

Einige Aspekte aus diesem großen Bereich sollen besonders hervorgehoben werden:

- 1) Die ökumenische Dimension der Taufe als Weg zu einer gemeinsamen Taufspiritualität
- 2) Zum Patenamnt
- 3) Die missionarische Dimension der Sakramente
- 4) Die Wiederbelebung des Katechumenats

¹⁹ Vgl. die Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Bonn 1993, Nr 92-101.

1) Die ökumenische Dimension der Taufe als Weg zu einer gemeinsamen Taufspiritualität

Die Ökumenische Bewegung hat den segensreichen Impuls mit sich gebracht, dass die katholische Kirche, ja vielleicht die Christen überhaupt, sich auf den Weg begeben haben, eine Tauftheologie und eine Taufspiritualität zu entwickeln. Dabei tritt eine gewisse Spannung zutage. Die Taufe zeigt sich ja einerseits als das sakramentale Fundament, das alle Christen verbindet; von dieser gemeinsamen Basis her ist zu fragen, wohin der Beginn der Taufe eigentlich führt – und darüber sind sich die christlichen Traditionen eben nicht ganz einig.

„Durch das Sakrament der Taufe wird der Mensch ganz in Christus und in seine Kirche eingegliedert. Durch sie wird er wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben. Die Taufe begründet somit die sakramentale Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Die Taufe in sich ist ein Beginn, da sie danach strebt, die Fülle des Lebens in Christus zu erlangen. So ist sie hingeordnet auf das Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsökonomie und auf die eucharistische Gemeinschaft. Von Jesus selbst eingesetzt, schließt die Taufe, durch die wir am Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung teilhaben, die Umkehr, den Glauben, die Vergebung der Sünde und das Geschenk der Gnade ein“²⁰

– so beginnt das Ökumenische Direktorium seine Ausführungen über das Taufsakrament. Nach katholischer Sicht drängt die Taufe von sich aus zur vollen Gemeinschaft der Kirche im sakramentalen Sinne und zur Eucharistiegemeinschaft hin. Damit soll die Bedeutung der Taufe nicht geschmälert, sondern lediglich ihre innere Sinnrichtung entfaltet werden. Im Ökumenismusdekret des II. Vatikanums heißt es (UR 22):

„Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe, wenn es gemäß der Einsetzung des Herrn recht gespendet und in der gebührenden Geistesverfassung empfangen wird, in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingegliedert und wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben nach jenem Wort des Apostels: ‚Ihr seid in der Taufe mit ihm begraben, in ihm auch auferstanden durch den Glauben an das Wirken Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat‘ (Kol 2,12). Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft“.

²⁰ Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, Nr 92.

In der Theologie seit dem II. Vatikanischen Konzil wird die Taufe immer stärker als das gemeinsame Fundament des Lebens in Christus für die Getauften herausgestellt, als Ausgangspunkt ihrer Teilhabe am Königtum, Prophetenamt und Priestertum Jesu Christi. Von der Taufe her zeigt sich die *communio* aller Gläubigen – nicht etwa das Gegenüber von Hierarchie und Laien – als Grundwirklichkeit der Kirche.

Diese neue und tiefere Achtung des Sakraments der Taufe in seiner Bedeutung für unser christliches Leben, nicht nur als Erinnerung an ein vergangenes Geschehen, ist eine Aufgabe für jede/n von uns und für die kirchlichen Gemeinschaften. Ich nenne einige Aspekte dieser Aufgabe:

- Kennen Sie Ihren Tauftag und feiern sie ihn? Für Jesus selbst wurde der Tauftag, das Epiphaniiefest, in der Geschichte der Kirche früher gefeiert als sein Geburtsfest am 25. Dezember. Seine Geburt ist zu feiern, weil er in der Taufe als der geliebte Sohn des Vaters offenbar geworden ist, der gesandt ist zur Rettung der Welt.
- Eine jüngst an unserer Fakultät verteidigte Doktorarbeit über John Henry Newman und Edward Manning, die beide von der anglikanischen zur katholischen Kirche konvertierten, spricht häufig von der „Taufkirche“ der beiden großen Theologen.
- Die *Comunità monastica di Bose*, in der Katholiken, Protestanten und Orthodoxe in einer Gemeinschaft zusammen leben und beten, folgt dem Grundsatz: Jeder bleibt seiner „Taufkirche“ treu in der Dankbarkeit, dass sie ihn für Christus geboren hat.
- Häufiger und bewusster sollten wir die Möglichkeiten der Tauferneuerung nutzen: beginnend bei der Bekreuzigung mit Weihwasser über den Bußritus zu Beginn der hl. Messe, der ebenfalls die Besprengung mit Weihwasser einschließen kann, bis zur feierlichen Tauferneuerung in der Osternacht. Das Ökumenische Direktorium schlägt vor²¹:

„Der lokalen Situation entsprechend und wenn sie die Gelegenheit bietet, können die Katholiken in einer gemeinsamen Feier mit anderen Christen das Gedächtnis der Taufe feiern, die sie vereint. Dabei erneuern sie mit ihnen die Absage an die Sünde und die Verpflichtung, ein entschiedenes christliches Leben zu führen, die sie durch ihr Taufversprechen übernommen haben. Sie verpflichten sich, mit der Gnade des Heiligen Geistes zusammenzuwirken, um dazu beizutragen, die Trennungen unter den Christen zu heilen“.

- Auch bei der Gestaltung des Kirchenraumes sollte die Taufe berücksichtigt werden: Beim Eintritt in die Kapelle des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf z.B. überschreitet man ein Fußbodenmosaik in Form von Wasserwellen,

²¹ Ebd. Nr 96.

das sowohl an den Durchzug Israels durch das Rote Meer als auch an die Wasser der Taufe erinnert. Der Taufbrunnen der Kirche sollte möglichst öffentlich sichtbar und zugänglich sein, damit er die feiernde Gemeinde an ihre Wiedergeburt aus der Taufe erinnert. In dem Benediktinerkloster St. Ottilien werden Weihwasser- und Taufwasserbecken von einer Quelle gespeist, so dass wirklich der Eindruck von „lebendigem Wasser“ entsteht und der liturgischen Bestimmung entsprochen wird, dass möglichst mit fließendem Wasser getauft werden soll. Mehr und mehr werden auch wieder Baptisterien gebaut, in denen die Taufe durch Untertauchen gespendet werden kann; ein solches neu errichtetes Baptisterium konnte ich jüngst im Garten des Patriarchats der Armenischen Apostolischen Kirche auf einer Insel im Marmara-Meer vor Istanbul sehen.

- Die Taufspiritualität zeigt sich nicht zuletzt als eine kirchliche Spiritualität, insofern die Taufe in die konkrete Gemeinschaft der Glaubenden eingliedert. Eine solche Spiritualität kann sich auf das Gründungsgeschehen der Taufe in Jesus Christus beziehen: Meditieren Sie einmal, was es für Jesus bedeutet haben mag, als er sich im Jordan in die Schlange der Leute stellte, sich diesem kuriosen Menschen Johannes unterordnete, die Menge in ihrer halbherzigen Frömmigkeit erleben musste – und doch blieb und dadurch anerkannte: Ja, hier ist mein Ort ...

Die Taufe als solche hat also immer eine ökumenische Dimension, denn sie verbindet mit Christus, der nicht *zerteilt* ist (1 Kor 1,13). In diesem Sinne gibt es keine „katholische“, „evangelische“ oder „orthodoxe“ Taufe. Die Taufe ist alles: der ganze Christus, das ganze Heil, die ganze Gnade des Heiligen Geistes. Aber die Sakramente vermitteln das Ganze im unscheinbaren Teil. Dadurch wird der Teil als Teil kostbar, aus seiner Isolation befreit und auf das Ganze hingeordnet. Diese Spannung müssen wir aushalten. Wir tun der Taufe unrecht, wenn wir sie behandeln, als sei sie nur ein Teil: ein Eintrittsritus in eine begrenzte Gemeinschaft. Wir tun der Taufe aber auch unrecht, wenn wir so tun, als hätte sie nur den Aspekt des Universalen, des Unbegrenzten. Dann lassen wir die konkrete Handlung, die konkrete Gemeinschaft ja wieder zurück als das, was es zu überwinden gilt. Ihre ökumenische Kraft entfaltet die Taufe gerade dann, wenn sie ihre Begrenztheit – die konkrete Eingliederung in eine Gemeinschaft – nicht verleugnet. Das ist ohnehin unmöglich, denn spätestens am Sonntag nach der Taufe ist die konkrete Frage zu entscheiden: In welche Kirche gehen wir jetzt ...? Indem wir die begrenzte Gemeinschaft aus der unbegrenzten, ökumenischen Dynamik der Taufe zu verstehen und zu leben versuchen, wird die Bewegung auf die Einigung der Christen lebendig und drängend gehalten. Das Ökumenische Direktorium bestimmt daher:

„Obwohl der Mensch durch die Taufe in Christus und seine Kirche eingegliedert wird, geschieht dies konkret in einer ganz bestimmten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft. Deswegen darf eine Taufe nicht gemeinschaftlich von zwei Amtsträgern gespendet werden, die verschiedenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften angehören. Es ist hier daran zu erinnern, dass in der katholischen liturgischen und theologischen Tradition die Taufe immer von einem einzigen Zelebranten gespendet wird. Aus pastoralen Gründen und unter außergewöhnlichen Umständen kann der Ortsordinarius entscheiden, dass der Amtsträger einer anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft an der Feier teilnimmt und eine Lesung oder ein Gebet usw. übernimmt. Der umgekehrte Fall ist nur möglich, wenn die Taufe, die in einer anderen Gemeinschaft gefeiert wird, nicht den katholischen Prinzipien und der katholischen Disziplin widerspricht“.²²

2) Zum Patenamnt

„Nach katholischem Verständnis sollen die Taufpaten, im liturgischen und kanonischen Sinne, selbst Mitglieder der Kirche oder der kirchlichen Gemeinschaft sein, in der die Taufe gespendet wird. Die Taufpaten übernehmen nicht nur die Verantwortung für die christliche Erziehung des Getauften (des Gefirmten) als Angehöriger oder Freund, sondern sie sind in Stellvertretung einer Glaubensgemeinschaft anwesend, sie sind ebenfalls Garanten für den Glauben des Täuflings und für sein Verlangen nach kirchlicher Gemeinschaft“.²³

Getaufte Christen anderer christlicher Traditionen können als *Taufzeugen*, orthodoxe Christen können im Ausnahmefall auch als *Taufpaten* zugelassen werden.

Das Kirchenrecht setzt zu dem Abschnitt über den Paten, die dem Täufling gegeben werden sollen, hinzu: „soweit dies geschehen kann“ (*quantum fieri potest*).²⁴ Die Paten sind also weder nötig für die Gültigkeit noch für die Erlaubtheit der Taufe. Wieder sehen wir, wie vieldeutig die Entscheidung im Einzelfall sein kann:

– Keine Paten geben zu können, ist kein gutes Zeichen: Es ist Ausdruck der Schwäche der Kirche, die dem Neugetauften keinen überzeugten und überzeugenden Begleiter zur Seite stellen kann. Es kann Zeichen sein für ein individualistisches Verständnis der Taufe, die nur das Seelenheil des Täuflings im Blick hat, nicht aber die Eingliederung in die konkrete Gemeinschaft der Kirche als Anbruch neuer Schöpfung.

²² Ebd. Nr 97.

²³ Ebd. Nr 98.

²⁴ can. 872.

– Einen Paten geben zu müssen, ist in gewisser Weise auch kein gutes Zeichen: Denn das heißt ja, dass wir nicht selbstverständlich damit rechnen, dass die Gemeinde da ist und ein lebendiges Zeugnis des Glaubens gibt, so dass man eine bestimmte Person eigens für diese Aufgabe bestimmen muss ...

3) Die missionarische Dimension der Sakramente

Wir haben leicht den Eindruck: Die Sakramente gehören ganz ausgesprochen in den Binnenbereich der Kirche, zu den Eingeweihten, die schon wissen, worum es geht. Nach außen hat die Kirche zu handeln mit anderen Mitteln: vernünftige Erklärungen, soziale Aktion etc. Gerade die Taufe zeigt jedoch, was letztlich für alle Sakramente und die Kirche als ganze gilt: Die Sakramente selbst bewegen sich jeweils über die Grenze von innen nach außen: Die Taufe lädt Menschen ein, „der Gemeinschaft hinzugezählt“ zu werden. Alle Sakramente holen die Glaubenden „von außen nach innen“. Alle sind ein öffentliches Zeugnis vor der Welt, das der Welt zeigt, was sie im tiefsten ist und zu werden berufen ist. Im Bistum Erfurt haben Herr Kager und ich bei einer Fortbildungstagung für Priester über den missionarischen Charakter der Liturgie gesprochen. Es war für die jungen Pfarrer eine Erleichterung, dass „missionarisches Handeln“ nicht zuerst in zusätzlichen Aktionen besteht, sondern sich gerade von der Mitte kirchlichen Handelns in der Liturgie her entfaltet.

4) Die Wiederbelebung des Katechumenats

Der Wegcharakter der Taufe wird am deutlichsten, wenn es um die Erwachsenentaufe geht. War diese Gestalt der Taufe lange Zeit ein Ausnahmefall, so kommen wir in eine Situation, wo sie wieder mehr und mehr zum Normalfall wird. Damit tritt zugleich die missionarische Aufgabe der Gemeinden deutlicher hervor. Impulsgebende Erfahrungen stammen aus Frankreich, wo unter den schwierigen Bedingungen der Trennung von Kirche und Staat um 1925 eine missionarische Erneuerung einsetzte, die sich einen Ausdruck suchte in der Entwicklung neuer Katechumenatsformen. Die Liturgiekonstitution ordnet an:

„Ein mehrstufiges Katechumenat für Erwachsene soll wiederhergestellt und nach dem Urteil des Ortsordinarius eingeführt werden“ (SC 64).

1972 erschien dieser neue Ritus und wurde seither zum Anstoß für viele pastorale Überlegungen und Versuche. In dieser Bewegung zeigt sich die Bereitschaft der Kirche, Versäumnisse ihrer Geschichte wiedergutzumachen:

„Allzuoft wurden, auch aus politischen Motiven, nach einer einseitig auf den Intellekt ausgerichteten und zu kurzen Katechese ganze Stämme und Völker

durch die Taufe für die Kirche ‚gewonnen‘, ohne dass man sich bemühte, den Geist und die Kultur dieser Völker mitzutaufen“.²⁵

Im Aufbau des Katechumenats wird zugleich ein Umkehrweg beschrieben, den wir als Glaubende und als glaubende Gemeinschaften je neu zu gehen haben. Der Feier der Eingliederung als 3. Stufe gehen die Feier der Annahme und die Feier der Einschreibung voraus. Die theologische Verschränkung von Glaube, der nach der Taufe verlangt, und Taufe, die den Glauben schenkt, wird hier in einen konkreten Weg übertragen. Die Vorbemerkungen beschreiben den inneren Sinn dieser Stufen:

„6. Auf diesem Weg, der verschiedene Zeiten des Suchens und Reifens durchläuft ..., gibt es bestimmte Abschnitte, die wie Stufen sind, die der Bewerber gleichsam ersteigt, oder wie Tore, die er durchschreitet.

a) *Erste Stufe*: Der Kandidat ist grundsätzlich zur Umkehr entschlossen, er will Christ werden und wird von der Kirche als Bewerber angenommen.

b) *Zweite Stufe*: Der Bewerber ist im Glauben fortgeschritten und wird am Ende der entfernteren zur näheren Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente der Eingliederung zugelassen.

c) *Dritte Stufe*: Der Bewerber hat seine geistliche Vorbereitung vollendet und wird ganz Christ durch den Empfang der Sakramente.

Diese drei Stufen sind als die entscheidendsten Momente im Verlauf der Vorbereitung anzusehen. Sie werden sichtbar gemacht durch drei gottesdienstliche Feiern: die Feier der Annahme, der Einschreibung und der Eingliederung.

7. Die drei Stufen führen zu den Zeiten des Suchens und Reifens oder bereiten sie vor.

a) Der erste Zeitabschnitt ist der Vorkatechumenat.²⁶ Er verlangt von dem Kandidaten, dass er sich um den Glauben bemüht, von der Kirche, dass sie ihm das Evangelium verkündet. Der Abschnitt endet mit dem Eintritt in die Gruppe der Bewerber.

b) Der zweite Zeitabschnitt beginnt mit dem Eintritt in die Gruppe der Bewerber und kann mehrere Jahre dauern. Er dient dem Glaubensunterricht und den damit verbundenen Gottesdiensten und schließt mit der Feier der Einschreibung.

²⁵ Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, Einsiedeln – Freiburg – Wien u.a. 1975, 12.

²⁶ Der Sprachgebrauch schwankt zwischen *das* und *der* Katechumenat.

c) Der dritte, kürzere Zeitabschnitt fällt gewöhnlich mit der vierzigtägigen Vorbereitung auf das Osterfest und die österlichen Sakramente zusammen. In dieser Zeit geht es um die Läuterung und Erleuchtung der Bewerber.

d) Der letzte Zeitabschnitt, der die 50 Tage von Ostern bis Pfingsten umfasst, gilt der geistlichen Einübung und Vertiefung der neuen Christen. Sie werden angeleitet zu überdenken, was sie in den Sakramenten erfahren und empfangen haben; ihre Verbindung mit der Gemeinde soll enger werden".²⁷

Die Erwachsenentaufe bringt die Einheit der Initiationssakramente klar zum Ausdruck: Bei der Eingliederung Erwachsener in die Kirche müssen alle Initiationssakrament gemeinsam gespendet werden und muss der Bischof informiert werden, insofern er der ordentliche Firmspender ist. Bemerkenswert ist auch das gegenseitige Engagement von Taufbewerber und Kirche, das auf dem Weg beschrieben wird: Der Suche nach dem Glauben entspricht die Verpflichtung der Kirche zur Verkündigung.

Bereits der ersten Stufe des Katechumenats muss ein Weg der Verkündigung, der Umkehr, der anfänglichen Einführung in den Glauben vorausgegangen sein. Die „Feier der Annahme“ (als Katechumene) ist das erste öffentliche Zeichen auf diesem Weg. Hier ist nicht von Paten, sondern von Bürgen die Rede, die als Zeugen des Bekehrungsweges auftreten. In der „Feier der Annahme“ erbitten die Kandidaten „den Glauben“ und legen ein erstes Bekenntnis zu Christus ab, das vom Zelebranten vorgetragen und von den Kandidaten mit „Ich bin bereit“ beantwortet wird. Es folgt der Exorzismus mit einem Gebet der Absage an die Macht des Bösen. Dieser Ritus erinnert daran, dass wir es nie nur mit einer Hinkehr zum lebendigen Gott zu tun haben, sondern zugleich in der Kraft der Gnade Gottes mit einer entschiedenen Abkehr von der Macht des Bösen, die menschliche Kräfte übersteigt. Alle Sinne der Kandidaten werden mit dem Zeichen des Kreuzes besiegelt. Während des nun folgenden Wortgottesdienstes wird ihnen das Evangelium überreicht; vor der Eucharistiefeier werden sie feierlich entlassen.

Für die Zeit der entfernteren Vorbereitung ist eine weitere Unterweisung vorgesehen, aber auch eine Reihe weiterer Gottesdienste, in denen es insbesondere um die Abkehr vom Bösen geht, positiv um Segnungen und evtl. bereits um die Übergabe des Glaubensbekenntnisses und des Vater unser.

Bei der Feier der Einschreibung treten die Paten als Zeugen für den Glaubensweg in den Vordergrund. Die Bewerber selbst nennen nun vor der Gemeinde ihre Namen und erklären erneut ihre Bereitschaft für den weiteren Weg. Ihre Zulassung wird zugleich „Erwählung“ genannt. Ihnen wird angekündigt, dass sie in der

²⁷ Die Feier der Eingliederung Erwachsener, 32f.

kommenden Osternacht in die Kirche aufgenommen werden. Dieser Ritus ist daher sinnvollerweise mit dem Beginn der Fastenzeit verbunden. Mehrere Modelle von Bußfeiern sind vorgeschlagen. In eigenen Feiern werden – wenn noch nicht erfolgt – das Glaubensbekenntnis und das Vater unser übergeben. Ein besonderer Tag als „Feier der unmittelbaren Vorbereitung“ ist der Karsamstag. Die Katechumenen sprechen hier erstmals das Glaubensbekenntnis öffentlich. Dies kann verbunden sein mit einem Effata-Ritus, der die Notwendigkeit der Gnade betont, um das Glaubensbekenntnis ablegen zu können. Dazu gehört auch die Wahl eines christlichen Namens und evtl. die Salbung mit Katechumenenöl. In der Osternacht erfolgt dann die Eingliederung in die Kirche durch Spendung der drei Initiationssakramente.

2. Das Sakrament der Versöhnung

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die Vorlesung nach dem Sakrament der Taufe fortzusetzen. Wenn wir fragen: Welches Sakrament bringt die auf die Taufgnade antwortende Freiheit des Menschen zur Geltung?, so sind ja zwei Antworten möglich: 1) das Sakrament der Versöhnung, denn es ist die sakramental geschenkte Erneuerung der Taufgnade mittels der Umkehr der Getauften. Vor dieser Antwort muss eigentlich eine andere stehen: 2) die Firmung, denn sie ist das zweite Initiationssakrament, das die Freiheit des Menschen allererst in ihrer Kraft konstituiert, in der Gnade auf die Gnade Gottes zu antworten. Die Firmung ist das Sakrament, das Freiheit selbst als Gnade erweist. Aus diesem Grund richtet die orthodoxe Tradition mit Recht die kritische Rückfrage an uns, wie wir denn das Sakrament der Buße und der Eucharistie spenden können vor der Firmung! Auch die Eucharistie gehört konstitutiv zu den Initiationssakramenten, weil der Mensch im Empfang dieses Sakraments seine Zugehörigkeit zum Leib Christi, der Kirche, bezeugt und vertieft. Im voraus zu dieser vollständigen christlichen Initiation ist im theologischen Sinn gar kein Bußsakrament möglich und nötig, weil das Sakrament der Versöhnung in seiner kirchlichen Gestalt immer auch eine Versöhnung mit der Gemeinschaft der Kirche zum Ausdruck bringt.

Wenn ich jetzt trotzdem die Vorlesung fortsetze mit dem Sakrament der Versöhnung, dann erfolgen die Ausführungen immer schon auf dem Hintergrund dessen, was in Taufe, Firmung und Eucharistie sakramental konstituiert wird: der Mensch als erlöste Schöpfung in der versöhnten *communio* mit Gott und den Menschen, ja mit der ganzen Schöpfung. Auf diesem Hintergrund gewinnt das Sakrament der Versöhnung allererst seine Dringlichkeit und Ernsthaftigkeit. Dieses Sakrament enthält eine realistische und demütige Definition des Menschen: Der Mensch ist das der Versöhnung bedürftige Lebewesen. Er gehört in die Gemeinschaft, die ihn trägt und die er mitträgt, aber er steht nicht dort. Wenn wir diesen Ort identifizieren mit dem Ort der Taufe Jesu, wird das Paradox

vollends offenkundig: Jesus weist dem Glaubenden in seiner eigenen Taufe den Ort in der Gemeinschaft der Sünder und Sünderinnen an. Wenn die Buße bedeutet, zu diesem Ort der Taufgnade zurückzukehren, dann ergibt sich daraus: Gerade indem ich nicht in der Gemeinschaft der Sünder stehe, werde ich zur Sünderin! Gerade indem ich mich als Sünderin bekenne, empfangen ich die Versöhnung in und durch Jesus Christus. Diese Definition sollte uns helfen, das Sakrament nicht als Mittel moralistischer Selbstvervollkommnung misszuverstehen.

Das Sakrament, das wir jetzt behandeln, ist unter verschiedenen Bezeichnungen bekannt: Bußsakrament, Beichte, Sakrament der Sündenvergebung, Sakrament der Versöhnung bzw. Wiederversöhnung, Sakrament der Lossprechung. Jede dieser Benennungen hebt ein ganz bestimmtes Moment des Geschehens hervor. Die amtliche Ausgabe der liturgischen Texte von 1973 trägt den Titel „Die Feier der Buße“.²⁸ Die Terminologie innerhalb der liturgischen Texte selbst stellt jedoch den Begriff der „Versöhnung“ in den Mittelpunkt: Nicht von der Beichte ist die Rede, sondern von der „Feier der Versöhnung“. Auch die pastorale Einführung steht ganz und gar im Zeichen der Versöhnung.²⁹

Diese terminologische Schwierigkeit findet eine aufschlussreiche Parallele im Wandel der Benennung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn. Wenn es mehr und mehr das Gleichnis vom barmherzigen Vater genannt wird, dann ist das nicht nur eine exegetische Spitzfindigkeit, sondern bedeutet einen theologischen Standortwechsel: von der Verlorenheit hin zur Versöhnung, vom Handeln des Menschen zur freien Initiative des barmherzigen Gottes, vom Blickwinkel des einzelnen zur Sicht auf das Ganze: den Vater *beider* Söhne. Ähnliches geht auch vor sich, wenn wir statt vom Sakrament der Buße vom Sakrament der Versöhnung sprechen und damit die Vergebung mehr betonen als die Schuld, dem Handeln Gottes den Vorrang geben vor dem Handeln des Menschen, der erlösten Gemeinschaft mehr Aufmerksamkeit widmen als dem losgesprochenen Individuum. Indem wir also die Bezeichnung „Sakrament der Versöhnung“ wählen, haben wir bereits eine theologische Grundaussage über das Sakrament gemacht. Die Lossprechungsformel des Sakramentes setzt denselben Akzent. Ich stelle sie an den Anfang, weil sie einen Inbegriff der Theologie dieses Sakramentes, ja vielleicht des ganzen Evangeliums enthält:

²⁸ Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich; Einsiedeln – Freiburg – Wien u.a. 1974.

²⁹ Ähnliches gilt von dem sehr lesenswerten Apostolischen Schreiben im Anschluss an die Bischofssynode von 1983: „Reconciliatio et Paenitentia“ von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, die Priester und Diakone und an alle Gläubigen über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 60), Bonn 1984.

*Gott, der barmherzige Vater,
hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes
die Welt mit sich versöhnt
und den Heiligen Geist gesandt
zur Vergebung der Sünden.
Durch den Dienst der Kirche
schenke er dir Verzeihung und Frieden.
SO SPRECHE ICH DICH LOS VON DEINEN SÜNDEN
IM NAMEN DES VATERS UND DES SOHNES
UND DES HEILIGEN GEISTES.*

Im Rituale Romanum Pauls V. von 1614 findet sich die bis 1973 gültige Lossprechungsformel, die den Begriff *reconciliatio* nicht enthält:

***Der barmherzige Gott erbarme sich deiner,
Er lasse dir die Sünden nach
und führe dich zum ewigen Leben ...
So spreche ich dich los ...***

In sieben Punkten versuche ich die kostbarsten theologischen Elemente der Theologie der Versöhnung in der Lossprechungsformel herauszuarbeiten:

1) Das Subjekt, von dem die Initiative zur Versöhnung ausgeht, ist „der Vater“, bzw. „Gott, der barmherzige Vater“. Nicht der Mensch muss Gott mit sich versöhnen – das wäre ein auswegloses Unterfangen –, sondern Gott selbst ermöglicht die Versöhnung.

2) Die Lossprechungsworte sind trinitarisch gefasst: Versöhnung ist ein Handeln des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist.

3) Die Versöhnung, die der Welt zuteil geworden ist, hat universale Dimensionen – ebenso wie die Schuld. Nichts ist davon ausgenommen. Die Versöhnung des einzelnen muss also bezogen werden auf die universale Versöhnung. Sie ist als ein privates Phänomen gar nicht angemessen zu verstehen.

4) Die Versöhnung erfolgt durch Kreuz und Auferstehung Christi. Beide Elemente sind im Zusammenhang zu sehen: Das Kreuz darf nicht als ein überdimensionaler Strafakt des erzürnten Gottes an seinem unschuldigen Sohn verstanden werden. Das Kreuz ist vielmehr die Kehrseite der Unversöhntheit des Menschen selbst, der andere als Sünder deklariert und dem Tod ausliefert, weil er seine eigene Schuld und Todverfallenheit verdrängt. Die Annahme des Kreuzes zeugt von der je größeren Liebe Christi, der selbst in der Ablehnung durch die Menschen seiner Sendung unbedingte Treue bleibt. Das Kreuz ist also Ausdruck der Treue des barmherzigen Vaters zum verlorenen Menschen. Diese Treue erweist sich in der Auferstehung als das wahre, unverlierbare Leben Gottes. Im vollen Sinne ist es die Auferstehung, die die Versöhnung wirkt.

5) Provokativ ist die indikativische Formulierung: Hier wird einfach gesagt, dass die Versöhnung bereits vollzogen *ist*. Darin ist mitgesagt, dass keine Instanz der Geschichte mehr in der Lage ist, die Wahrheit dieser Aussage zu zerstören. Diese bereits im voraus zu meinem Bekenntnis und meinem Mühen um Umkehr und Buße gültige Wahrheit wird im Sakrament mir persönlich zugesprochen und befähigt mich, mein Leben darin zu gründen.

6) Die im voraus geschehene Versöhnung ist Menschen anvertraut: nicht einzelnen – obwohl ein einzelner sie mir als einzelner konkret zuspricht –, sondern der Kirche. Die Kirche aber ist nicht nur das „Mittel zum Zweck“ der Versöhnung, sondern sie ist die Versöhnung, der Ort gelebter Versöhnung, denn sie ist die durch und in Christus versöhnte Gemeinschaft, Leib Christi.

7) Die Frucht der Versöhnung ist Frieden. In diesem Wort wird die Brücke bekräftigt, die zwischen dem sakramentalen Geschehen und der Versöhnung als gesellschaftlichem und politischem Ziel besteht.

Die biblische Botschaft von der Versöhnung entspricht diesen Aspekten: vgl. Röm 5,10f.; 2 Kor 5,17-20; Kol 1,19-22; Eph 2,14-18.

Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch (Gottes) Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben. Mehr noch, wir rühmen uns Gottes durch Jesus Christus, unseren Herrn, durch den wir jetzt schon die Versöhnung empfangen haben (Röm 5,10f.).

Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat. Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnet und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute. Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi Statt: Lasst euch mit Gott versöhnen! (2 Kor 5,17-20).

Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut. Auch ihr standet ihm einst fremd und feindlich gegenüber; denn euer Sinn trieb euch zu bösen Taten. Jetzt aber hat er euch durch den Tod seines sterblichen Leibes versöhnt, um euch heilig, untadelig und schuldlos vor sich treten zu lassen (Kol 1,19-22).

Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner

Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet. Er kam und verkündete den Frieden: euch, den Fernen, und uns, den Nahen. Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater (Eph 2,14-18).

a. Theologie der Barmherzigkeit – Theologie der Sünde

Es könnte scheinen, als sei eine Theologie der Sünde die Voraussetzung für eine Theologie der Versöhnung. Diejenigen, die das Seminar über Karl Barths Versöhnungslehre besucht haben, erinnern sich vielleicht daran, dass dieser Theologe den Zusammenhang anders sieht: Erst indem wir die Verheißung der Versöhnung und der Fülle des Lebens empfangen haben, sind wir nach Karl Barth überhaupt in der Lage, die Abgründe der Schuld wahrzunehmen und uns Gott zuzuwenden. Gott selbst eröffnet den Weg der Versöhnung; er ist es auch, der die Einsicht in die Sünde und die Umkehr schenkt. Ja, vielleicht ist Sünde am Ende nichts anderes als die Verweigerung der Versöhnung, insofern diese zugleich die Erfüllung unseres Lebens ausmacht.

1) *Wie es nicht geht*, kann eine kleine Geschichte von Charly Brown verdeutlichen:



Wenn wir helfen möchten, dass Menschen ein Bewusstsein der Sünde entwickeln, dann nützt es nichts, ihnen das, was wir für ihre Schuld halten, zum Vorwurf zu machen. Ein besseres Vorbild sind die „Beichten“, von denen wir in der Heiligen Schrift hören: der barmherzige Vater, der den Sohn umarmt, noch bevor er sein Bekenntnis abgelegt hat (Lk 15,20); die Samariterin am Jakobsbrunnen, deren Gewissensforschung Jesus selbst behutsam leitet (Joh 4,1-26); die Sünderin zu Füßen Jesu, deren Liebe die Vergebung empfängt (Lk 7,36-50); Zachäus, der sich erst bedingungslos ernstgenommen fühlt – und deshalb umkehren kann (Lk 19,1-10); die Tränen des Petrus aufgrund des Blicks Jesu (Lk 22,61f.).

2) *Eine pastorale Erfahrung:* Bei einer Firmfreizeit, die der Vorbereitung der Beichte vor dem Empfang der Firmung diente, konnte ich erleben, wie sich für die anfangs lustlos-widerwilligen Jugendlichen ein unerwarteter Zugang zu Schuld und Vergebung aus dem universalen Schuldzusammenhang auf unserer Erde ergab. Mit zwei einfachen Fragen gelang es dem Pfarrer, die Jugendlichen zum Wesentlichen zu führen: a) Wo ist in dieser Welt nach eurer Meinung etwas nicht in Ordnung? Nach einer kurzen Anlaufzeit sprudelten die Antworten hervor. b) Wo ist jeder und jede von uns an diesen Übeln persönlich beteiligt?

In diesem Zusammenhang möchte ich auch darauf hinweisen, dass die Versöhnungsbedürftigkeit keineswegs an der Schwelle des Todes halt macht. Der Glaube schließt die Möglichkeit, ja die Verantwortung ein, die Versöhnung auch mit Verstorbenen zu suchen. Es entspricht den Erfahrungen heutiger psychologischer Praxis, dass die Unversöhnlichkeit z.B. mit verstorbenen Eltern eine große Belastung des eigenen Lebens sein kann. Im Glauben sind wir aufgefordert, die Verantwortung für das Erbe der Unversöhnlichkeit vergangener Generationen zu übernehmen, z.B. für die Kirchenspaltungen. Im Glauben erkennen wir, dass die Versöhnung auch unseren Umgang mit der nicht-personalen Schöpfung betrifft.

3) *Eine theologische Entdeckung:* Die Botschaft von der Vergebung der Schuld und der Versöhnung macht eine indirekte Aussage über die Gültigkeit und Endgültigkeit der Geschichte. Das wird am deutlichsten im Vergleich mit den asiatischen Hochreligionen, die mehr am Leiden als an der Schuld interessiert zu sein scheinen. Die ganze Aufmerksamkeit richtet sich dort darauf, durch Bekehrung in Zukunft neue Leiden zu vermeiden. Da aber nicht die neue bzw. erneuerte Schöpfung das Ziel ist, verliert die Bemühung um Versöhnung – insbesondere im Hinblick auf die vergangene Geschichte – ihren Sinn. In christlicher Sicht wird Versöhnung in dem Maß ein Anliegen, als ich auf das ewige Leben der gesamten Schöpfung im Leben Gottes hoffe.

So müssen wir das Bedingungsverhältnis letztlich umkehren. Es gilt nicht nur: Wo Schuld eingestanden wird, kann Barmherzigkeit geschenkt werden, sondern auch und wohl zuerst: Nur wenn Kirche als Ort der Barmherzigkeit erfahren wird, kann sie auch der Ort des Eingeständnisses von Schuld und der Versöhnung werden.

Das Reden von Sünde ohne ein je stärkeres Zeugnis der Barmherzigkeit als Kraft des „Umliebens“ wird legalistisch und moralistisch.

4) *Eine ekklesiologische Vermutung:* Das Sakrament der Versöhnung ist deshalb in die Krise gelangt, weil Kirche nicht als der Ort erfahren wird, an dem Menschen mit dem Innersten ihrer selbst leben, sich offenbaren, sich angenommen wissen. Wenn Versöhnung gleichbedeutend ist mit erfülltem, unverlierbarem Leben im Leben Gottes, dann ist Schuld das Gegenteil davon: gemäß der Heiligen Schrift eben Tod, Nichtigkeit, Unerfülltheit. Deshalb gilt, dass die Sünde sich selbst verschleiern muss, dass sie sich gerade nicht selbst erkennt. Sünde vor der Bekehrung ist die Dimension unseres Lebens, die wir selbst nicht anschauen können, weil wir sie nicht aushalten. Sünde ist das, was wir so gründlich verdrängen *müssen*, dass wir es selbst nicht mehr sehen, von dem wir nur die destruktiven Folgen spüren. Unsere Sünde ist der Ort, wo wir am meisten verwundbar sind, weil unsere gesamte Existenz auf dem Spiel steht. Sünde wird nur erkannt als die vergebene. Wer Sündenvergebung predigen will, muss Barmherzigkeit verkündigen und leben. In der Liturgie des Sakramentes gehen daher Lesungen und Gebete, die die Zusage der barmherzigen Nähe Gottes ausdrücken, dem Bekenntnis voran.

Der Zusammenhang von Barmherzigkeit und Aufdeckung von Schuld wird deutlich in einem Wort aus den Abschiedsreden Jesu nach Johannes:

Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Den wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden. Und wenn er kommt, wird er die Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist; Sünde: dass sie nicht an mich glauben; Gerechtigkeit: dass ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht; Gericht: dass der Herrscher dieser Welt gerichtet ist (Joh 16,7-12).

Wie geschieht es, dass der Geist die Welt der Sünde überführt? Eine bestimmte Praxis der Charismatischen Erneuerung nimmt diese Aussage sehr wörtlich und versucht z.T. mit sehr „harten Methoden“ zunächst die Menschen zu einem Sündenbekenntnis zu bewegen, bevor dann die Zusage der Barmherzigkeit Gottes erfolgt. Bereits vom Johannes-Evangelium her können wir diese Praxis kritisch befragen: Überführt der Geist die Welt nicht gerade dadurch ihrer Sünde, dass er ihr das Wesen Gottes als Liebe offenbar macht? Geschieht diese Überführung nicht dadurch, dass der Geist an Christus erinnert (Joh 14,26)? Sünde wird ja gerade bei Johannes definiert als *dass sie nicht an mich glauben*. Muss dann nicht die Überführung dadurch erfolgen, dass wir an Christus zu glauben beginnen? Und weiter: Wie wirkt denn der Geist Gottes, der der Geist Jesu Christi ist? Sicher *wo er will*, doch beruft er Menschen, Zeugen seines Wirkens zu sein. Wie aber sind sie Zeugen des Geistes? Indem sie Gottes Zuwendung zum Menschen in der Gestalt der Barmherzigkeit offenbar machen. Die Definition des Gerichts

bei Johannes entspricht dem Indikativ der Lossprechungsformel. Das Gericht ist hier nicht die moralische Verurteilung der Sünde oder der Sünder, sondern die Feststellung, dass das Böse keinen Bestand hat, dass es bereits gerichtet *ist*.

Vielleicht können wir sogar den Umkehrschluss ziehen: Wo keine Sünde aufgedeckt wird, da ist der Geist Gottes nicht am Werke – weder in uns selbst noch in der Gemeinschaft der Kirche. So kommen wir zurück auf die These vom Vorrang der Barmherzigkeit vor der vollen Erkenntnis der Sünde. Ein wenig pointiert lässt sich auch formulieren:

Das Gute erkenne ich (nur), indem ich es tue.

Das Böse, die Sünde, erkenne ich gerade nicht, wenn ich es tue.

Das Böse ist so, wie Johannes es versteht, gerade nicht eine gleichberechtigte Handlungsalternative, sondern die schlechthin unverständliche Entscheidung gegen das, was zum Leben führt. Deshalb muss es sich vor sich selbst und vor den anderen verschleiern und unter dem Schein des Guten präsentieren. Deshalb erkenne ich es nur, indem mir das wahrhaft Gute neu vor Augen tritt, ja indem meine blind gewordenen Augen – aus Gnade – wieder geöffnet werden. Einsicht in Schuld sowie Umkehr sind Gnade, Frucht der barmherzigen Zuwendung Gottes.

Barmherzigkeit ist also *nicht* das tolerante Geltenlassen aller Verfehlungen – obwohl das Wort leider selbst im kirchlichen Sprachgebrauch manchmal so verwendet wird. Barmherzigkeit ist eigentlich geradezu das Gegenteil: die Kraft der bedingungslosen Zuwendung der Liebe, sofern sie auf den sündigen Menschen in seiner Verblendung trifft; die Kraft des Geistes Gottes, sündige Menschen „umzulieben“ in glaubende, hoffende und liebende Menschen. Barmherzigkeit ist sehr wohl vereinbar mit schärfstem Widerstand. Nur wenn ich einen Menschen mit starker Liebe halte und sein Vertrauen gewinne, lässt sich auch eine entsprechend scharfe Kritik so üben, dass sie angenommen werden kann.

Dieser Zusammenhang von Barmherzigkeit und Sünde wirkt sich auch im Bekenntnis innerhalb des Sakramentes der Versöhnung aus: Inhalt dieses Bekenntnisses ist im strengen Sinne nicht, dass ich kein ethisch vollkommener Mensch bin, dass ich nicht mit allen Menschen so gut auskomme, wie ich es mir wünschen würde und wie es meinem Selbstgefühl und meinem Ansehen gut täte. Das kränkt bestenfalls meine Eitelkeit. Ich bekenne, dass ich nicht genug aus dem Vertrauen auf die Gegenwart Gottes lebe, dass die Freude der Erlösung nicht die Quelle meines Handelns ist, dass die Liebe Gottes nicht meine Zuwendung zu den Menschen bestimmt. Damit lassen wir los, was als letztes uns allein zu gehören scheint: unsere Sünde, d.h. den Versuch, uns nicht aus dem Glauben an Christus zu verstehen, sondern aus unserer eigenen Endlichkeit. Die Beichte ist die reife

Form der Armut, weil sie auch noch einmal auf das verzichtet, was unsere letzte Armut ausmacht: unser Leben nicht aus eigener Kraft zur Vollkommenheit führen zu können.

5) *Die Vorteile der französischen Sprache:* Auch in der deutschen Sprache verwenden wir das Wort *Sündenbekenntnis*, das dem Wort *Glaubensbekenntnis* entspricht. Im Französischen ist diese Terminologie noch aussagekräftiger, wie eine Meditation von Kardinal Etchegaray zeigt:

„Rien de plus étriqué aujourd’hui que le mot *confession*: on pense d’abord à un sacrement, et encore réduit à l’aveu des péchés. Pendant des siècles ce mot signifiait avant tout la proclamation de la foi et, par extension, soit le contenu même de la foi (ainsi la Confession d’Augsbourg de Luther) soit le lieu où se trouve la tombe d’un martyr (ainsi la Confession de Saint Pierre du Vatican). Puisque nous voici lancé dans l’étymologie, il est utile d’ajouter que le mot grec qui est à son origine est le mot *homologation*, évocateur des jeux olympiques! Il veut dire confirmer, convenir d’un accord parfait entre ce qui est dit et ce qui est fait.

Au fond, confesser Dieu et confesser ses péchés vont ensemble, s’articulent l’un à l’autre, mais ce qui compte, ce qui reste, c’est la louange de Dieu. Saint Augustin, qui s’y entendait en confessions, a exprimé cette idée avec force: ‚Pour louer Dieu: en effet, sa grandeur est de remettre tes péchés. Cela fait partie de la louange de Dieu quant tu confesses tes péchés. Et pourquoi? Parce qu’on félicite le médecin d’autant plus que l’on avait désespéré du maladie.’

Confesser ses péchés est donc bien plus que de les avouer pieusement à la sauvette. C’est aussi se proclamer pécheur, en célébrant la bonté de Dieu qui s’exprime magnanimement dans le pardon. Reconnaître sa misère, c’est surtout reconnaître la fidélité miséricordieuse de Dieu. Jésus lui-même provoqua la triple confession d’amour de Simon-Pierre par le rappel du triple péché de reniement (Jean 21,15-17). On comprend la formule ancienne par laquelle le pénitent se présente devant un prêtre: ‚Bénissez-moi, mon père, parce que j’ai péché...’ Vous entendez: parce que j’ai péché et non malgré mes péchés! Puisque la confession est un acte de culte, puissions-nous faire de toute démarche pénitentielle une célébration, une célébration joyeuse et communautaire de la foi de l’Église du Christ Sauveur.

Je confesse à Dieu tout-puissant...
Je confesse Dieu.”

*Cardinal Roger Etchegaray*³⁰

³⁰ Aus dem Pfarrbrief der Gemeinde Givisiez zur Österlichen Bußzeit 1997 - leider ohne Quellenangabe!

b. Zur Geschichte des Sakramentes der Versöhnung

Die Geschichte des Sakramentes der Versöhnung ist reich und bewegt. Ich hebe nur einige wichtige Etappen hervor, die etwas vom inneren Sinn dieses Sakramentes bis heute erkennbar werden lassen, beginnend mit der frühchristlichen Zeit:

1) In der Geschichte der Entstehung des frühkirchlichen Bußwesens und seiner Theologie spielt der „Hirte des Hermas“ (um 150 n.Chr.) eine bedeutende Rolle:

„Herr, ich habe von einigen Lehrern gehört, dass es keine andere Buße gibt als die, da wir ins Wasser stiegen und Vergebung unserer früheren Sünden erhielten.’ ,Es ist richtig, was du gehört hast’, erwiderte er; ,es verhält sich so. Denn wer die Vergebung seiner Sünden erlangt hat, der sollte nicht mehr sündigen, sondern in Heiligkeit leben ... Ich sage dir aber: wenn nach jener großen und heiligen Berufung einer vom Teufel verführt wird und sündigt, so gibt es für ihn nur noch eine Buße (*paenitentia secunda*); wenn er aber weiter macht im Sündigen und dann Buße tut, so hat das keinen Wert für einen solchen Menschen; nur schwerlich wird er das Leben erhalten“.³¹

Vermutlich vermittelt diese Schrift zwischen solchen Gruppierungen, die keine postbaptismale Sündenvergebung kannten, und anderen, die umgekehrt die Berufung zur Heiligkeit aufgrund der Taufe zu wenig ernst nahmen. Auf jeden Fall werden wir durch diese frühe Quelle darauf aufmerksam gemacht, dass Taufe und Wiederversöhnung in einem engen Zusammenhang stehen: Wenn wir unserer Taufe gemäß leben würden, brauchte es dieses Sakrament nicht. Das Sakrament ist das Sakrament der Erneuerung der Taufgnade. Die reformierte Tradition sieht es nicht als eigenständiges Sakrament an, um das Taufsakrament nicht zu beeinträchtigen.

2) Die kirchliche Sündenvergebung in der alten Kirche bis zum 6./7. Jahrhundert: Die Form des Bußvollzugs, die in der alten Kirche praktiziert wurde, kam lediglich in Betracht, wenn ein Gemeindemitglied sich eine schwere Verfehlung hatte zuschulden kommen lassen. Der Bußvollzug fand öffentlich statt und war nur einmal im Laufe des Lebens möglich. Den Ablauf muss man sich wie folgt vorstellen: Wenn ein Gemeindemitglied sich schwer versündigt hatte, suchte es den Bischof auf, bekannte in geheimer Beichte seine Schuld und bat um Zulassung zum Bußverfahren. Gewährte der Bischof die Zulassung, so sprach er zunächst den Ausschluss vom Mitvollzug wichtiger Lebensakte der kirchlichen Gemeinschaft, vor allem von der Eucharistie, aus. Diese äußere Exkommunikation sollte anzeigen, dass die Sünde bereits ein faktischer Selbstausschluss aus der Gemeinschaft der Kirche war. Dennoch war es die Gemeinschaft der Glaubenden, die

³¹ Der Hirte des Hermas, Gebote IV, 3. Kap.: Die Apostolischen Väter (= BKV 35), München o.J., 208.

den Bußweg entscheidend mittrug und ermöglichte. Die Zulassung zum Bußverfahren wurde in der Öffentlichkeit der Gemeinde durch den Bischof unter Handauflegung ausgesprochen. Die öffentlichen Zeugnisse der Buße endeten mit der formellen Rekonziliation, die im liturgischen Rahmen zum Ende der Fastenzeit, am Gründonnerstag, vor der Gemeinde durch Handauflegung des Bischofs oder eines Priesters mit besonderem Auftrag vollzogen wurde. Sozomenos, griechischer Kirchenhistoriker, berichtet um die Mitte des 5. Jahrhunderts von der römischen Kirche seiner Zeit:

„Dort gibt es einen besonderen, für alle sichtbaren Platz für die Büsser. Da stehen sie beschämt und voller Trauer. Dann, bei Vollendung des Gottesdienstes, in welchem sie an dem, was nur den Eingeweihten zusteht, nicht teilnehmen dürfen, werfen sie sich mit Seufzen und Stöhnen zur Erde nieder. Der Bischof kommt ihnen weinend entgegen und wirft sich ebenfalls zu Boden, unter Klagerufen, und die ganze versammelte Gemeinde zerfließt in Tränen. Darauf erhebt sich zuerst der Bischof und lässt auch die Daliegenden aufstehen. Nachdem er dann geziemenderweise ein Gebet über die reuigen Sünder gesprochen hat, entlässt er sie. Freiwillig aber büßt dann ein jeder mit Fasten, Verzicht auf das Bad, Enthaltung von Speisen, oder was ihm sonst aufgetragen ist, und wartet so die Zeit ab, die ihm der Bischof zumisst. Wenn aber der festgesetzte Tag gekommen ist, wird er wie einer, der eine Schuld eingelöst hat, von der Strafe der Sünde befreit und erhält wieder seinen Platz unter dem Volke“.³²

Dieses Bußverfahren bedeutete einen gravierenden Einschnitt im Leben eines Menschen; es konnte sich über Jahre und Jahrzehnte, ja bis zum Tod hinziehen; auch nach der Rekonziliation blieben schwerwiegende Restriktionen, die sich mehr und mehr als Überforderung der Gemeinden erwiesen.

3) So war es kein Wunder, dass die Bußpraxis, die das irischschottische Mönchtum auf das Festland brachte, sich ab dem 6./7. Jahrhundert rasch verbreitete und schließlich vollständig durchsetzte. Die neuen Elemente können wir folgt zusammengefasst und schematisch dem alten Bußverfahren gegenübergestellt werden:

„privat“ ³³	öffentlich
wiederholbar	einmalig
von einfachen Priestern zu spenden	dem Bischof vorbehalten
Lossprechung vor der Buße	Lossprechung am Ende der Bußzeit

³² Hist. eccl. 7,16: PG 67,1460f.; zit. nach Josef Andreas Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Innsbruck 1932, 5f.

³³ Die Gegenüberstellung „privat“ – „öffentlich“ ist auch missverständlich, insofern die „private“ Beichte zugleich ein kirchliches Geschehen ist und insofern auch im „öffentlichen“ Bußverfahren der alten Kirche das Sündenbekenntnis im Geheimen und insofern „privat“ erfolgte.

Bußauflagen von begrenzter Dauer; sehr schwere Bußen
Umwandlungsmöglichkeiten

Die 3. Synode von Toledo 589 zeigt etwas von dem Ringen um den Übergang. In can. 11 wird die in einigen spanischen Kirchen aufgekommene Praxis, wonach „die Leute, so oft sie gesündigt hätten, so oft auch die Rekonziliation vom Presbyter verlangten“, als „abscheulicher“ Missbrauch verurteilt, der unter allen Umständen unterdrückt werden müsse.³⁴ Seit etwa 800 wird der regelmäßige Empfang der Buße kirchlich verbindlich vorgeschrieben, im 4. Laterankonzil 1215 als Kirchengebot. Mit der neuen Gestalt des Sakraments kamen sogenannte „Bußbücher“ auf, in denen als Hilfe für die Beichtväter den konkreten Einzelsünden ebenso konkrete Bußleistungen zugeordnet wurden. Was uns als kleinliche Kasuistik erscheinen mag, muss zumindest auch als Versuch gewürdigt werden, der individuellen Situation gerecht zu werden und die einzelnen Vergehen je nach ihrer Gewichtigkeit für die Gemeinschaft zu werten. Ein keltisches Bußbuch listet unter den Bußen für geringere Vergehen folgendes auf:

„Trunkenheit bei Laien erfordert sieben Tage Buße, bei solchen, die das votum sanctitatis abgelegt haben, vierzig Tage, unmäßiges Essen einen Tag; wenn es Erbrechen zur Folge gehabt, sieben Tage; unzüchtige Reden und Blicke zwanzig oder vierzig Tage iuxta qualitatem peccantis. Wer den Bruder beschimpft, hat nach der Versöhnung sieben Tage bei Wasser und Brot zu büßen; wer aus Neid ehrabschneiderische Reden führt oder solche anhört, vier Tage; wer es nur aus Geschwätzigkeit tut, ein oder zwei Tage mit Verpflichtung zum Stillschweigen, si autem confabulatione, XII psalmos canat... Wer das hl. Sakrament nicht gut aufbewahrt, so dass es von einer Maus angefressen wird, soll vierzig Tage Buße tun; wer ein Stück von ihm zu Boden fallen lässt und es nicht findet, zwanzig Tage ... Beachtenswert ist die Schuldbewertung der rein inneren Sünden je nach dem Grad der Zustimmung oder Freiwilligkeit“.³⁵

4) Die Synthese des Thomas von Aquin: Durch die Wandlungen im Bußwesen der westlichen Kirche ab dem 6./7. Jahrhundert hatte sich nicht nur die Praxis verändert, sondern waren auch theologische Fragen aufgekommen. Im altkirchlichen Bußwesen konnte es so scheinen, als läge die sündenvergebende Kraft im Tun der Büßenden. In der neuen Gestalt des Sakraments erfolgte die Buße-/Genugtuung *nach* der Lossprechung, stand also in gewisser Weise außerhalb des sakramentalen Geschehens. Die große Leistung des Thomas von Aquin besteht darin, dass er alte und neue Praxis sowie die jeweils dahinterstehenden theologischen Einsichten in eine tragfähige Synthese brachte. Er erkannte, dass die Feier des einen sakramentalen Vollzugs mehrere unentbehrliche Teile hat:

³⁴ Vgl. Bernhard Poschmann, Kirchenbuße im frühen Mittelalter, Breslau 1930, 232.

³⁵ Ebd. 17f.

- das Handeln Gottes, sakramental vollzogen im Handeln des Priesters in der Lossprechung;
- die Akte der Büßenden, die konstitutive Materie des Sakramentes sind und nicht nur eine Vorbedingung, wie Johannes Duns Scotus lehrte.³⁶

Hinsichtlich beider Aspekte weist Thomas auf, wie Menschen in den Vollzug des Sakraments konstitutiv einbezogen sind: Auf der einen Seite stellt er – nach einem langandauernden theologischen Streit – klar, dass die Absolution nicht im Optativ, sondern im Indikativ gesprochen werden muss: Gottes Vergebung erfolgt durch die Vergebung des Priesters, auch wenn es weiterhin Gott allein ist, der Sünden vergibt.³⁷ Auf der anderen Seite wirkt Thomas der Tendenz zur Ausgrenzung der Handlungen des Büßenden entgegen: Die Handlungen dessen, der die Lossprechung erbittet, sind Teil des Sakraments selbst.

5) Die Stellungnahme der Reformation: Wir haben innerhalb der sieben Sakramente solche bezeichnet, in denen die freien Vollzüge des Menschen selbst konstitutiver Bestandteil des Sakraments sind. Es sind interessanterweise gerade diese Sakramente, die in der Reformation abgelehnt wurden. Während Luther in seiner Einstellung zum Bußsakrament nicht eindeutig ist, jedenfalls selbst bis auf seinem Sterbebett regelmäßig gebeichtet hat, findet sich bei Calvin eine klare Ablehnung des sakramentalen Charakters der Beichte zugunsten der Taufe als einzigem Sakrament der Versöhnung.

Anstelle der Quellentexte der Reformation möchte ich Ihnen ein neues Formular für eine gemeinschaftliche Beichte und Lossprechung in der evangelisch-lutherischen Kirche vorstellen³⁸ (L = Liturge; G = Gemeinde):

L Vor dem heiligen Gott frage ich euch: Bekennst du, dass du gesündigt hast, und bereust du deine Sünden, so antworte: Ja.

G Ja.

L Bittest du um die Vergebung deiner Sünden im Namen Jesu Christi, so antworte: Ja.

G Ja.

³⁶ Vgl. STh III, 84,2.

³⁷ Vgl. STh III,84,3: „Ist die Form dieses Sakramentes: ‚Ich spreche dich los?‘“ Vgl. ad 1: „Diese Form ergibt sich aus den Worten Christi an Petrus: ‚Alles, was du auf Erden lösen wirst...‘ (Mt 16,19). Und auch die Kirche gebraucht diese Form bei der sakramentalen Lossprechung. Jene Lossprechungen dagegen, die öffentlich vorgenommen werden, sind nicht sakramentaler Art, sondern gewisse Gebete, welche die Nachlassung lässlicher Sünden zum Ziele haben. Bei der sakramentalen Lossprechung würde es also nicht genügen zu sagen: ‚Es erbarme sich deiner der allmächtige Gott‘ oder ‚Lossprechung und Verzeihung schenke dir Gott‘; denn mit diesen Worten bezeichnet der Priester nicht, dass die Lossprechung wirklich geschieht, sondern bittet nur darum, dass sie geschehen möge. Trotzdem wird auch der sakramentalen Lossprechung ein solches Gebet vorausgeschickt, damit von seiten des Büßenden die Wirkung des Sakramentes nicht verhindert wird; verhalten sich doch seine Tätigkeiten wie die Materie in diesem Sakrament. Das aber ist nicht der Fall bei der Taufe und der Firmung.“

³⁸ Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen München o.J. (1995?), Nr 708: Beichtfragen und Lossprechung.

L Glaubst du auch, dass die Vergebung, die dir zugesprochen wird, Gottes Vergebung ist, so antworte: Ja.

G Ja.

L Wie ihr glaubt, so geschehe euch. Was Gott euch in der Taufe gegeben hat, Vergebung der Sünden und Befreiung von der Macht des Bösen, das wird euch heute neu geschenkt. In der Vollmacht, die der Herr seiner Kirche gegeben hat, spreche ich euch los: Euch sind eure Sünden vergeben. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

G Amen.

In diesem Formular ist der kirchliche Charakter des Geschehens sehr ausgeprägt. In der reformatorischen Tradition bestand und besteht z.T. die Tendenz, die Lossprechung als „deklaratorische“ Feststellung der bereits erfolgten Vergebung Gottes zu verstehen. Gegen ein solches Verständnis argumentierte bereits Thomas von Aquin:

„Erklärt man das ‚Ich spreche dich los‘ im Sinne von ‚Ich erkläre dich für losgesprochen‘, so ist das zum Teil richtig, aber doch nicht ganz. Denn die Sakramente des Neuen Gesetzes bezeichnen nicht nur etwas, sondern bewirken auch, was sie bezeichnen. Wenn somit der Priester jemand tauft, so erklärt er durch seine Worte und Handlungen nicht nur zeichenhaft, sondern auch wirksam, dass der Mensch innerlich gereinigt wird. Ebenso erklärt er mit dem Wort ‚Ich spreche dich los‘ nicht nur zeichenhaft, sondern auch wirksam, dass der Mensch losgesprochen wird. Und dabei spricht er nicht wie über etwas Unsicheres. Denn wie die übrigen Sakramente aus der Kraft des Leidens Christi eine an sich unfehlbare Wirkung erzielen, wenngleich diese von seiten des Empfängers unmöglich gemacht werden kann, so ist es auch bei diesem Sakrament ... Deshalb braucht der Priester auch keine besondere Offenbarung; denn es genügt die allgemeine Offenbarung des Glaubens, durch den die Sünden verziehen werden“.³⁹

Die lutherische Tradition hat gemäß dem vorliegenden liturgischen Formular recht stark an einer Lossprechungsformel festgehalten, die mehr als nur deklaratorischen Charakter hat, d.h. die geschöpflichen Vollzüge des Sakraments konstitutiv in dessen gnadenvermittelnde Wirksamkeit einbindet.

³⁹ STh III, 84,3 ad 5.

c. Die wesentlichen Handlungen des Sakramentes

Bezüglich der Kompetenzen und Verpflichtungen der Beichtväter gibt es eine große Anzahl von rechtlichen Bestimmungen, die nicht zuletzt zugunsten der Empfänger/innen dieses Sakramentes getroffen werden. Mit großer Strenge wird z.B. das Beichtgeheimnis bekräftigt:

„Das Beichtgeheimnis ist unverletzlich; dem Beichtvater ist es daher streng verboten, den Pönitenten durch Worte oder auf irgendeine andere Weise und aus irgendeinem Grund irgendwie zu verraten“ (can. 983 § 1).

Die Verletzung des Beichtgeheimnisses zieht ipso facto die Exkommunikation nach sich, wird also im kirchlichen Strafrecht zu den schwersten Vergehen gezählt.

Der Priester ist Spender des Sakramentes nicht allein aufgrund seiner Weihe, sondern bedarf darüber hinaus einer *facultas*, wie sich das Kirchenrecht ausdrückt, die den Bischöfen kraft ihres Amtes zukommt, den Priestern aber von den zuständigen Bischöfen oder Ordensoberen erteilt wird – normalerweise aufgrund einer Prüfung. Die Diplom-Prüfung an unserer Fakultät ist z.B. zugleich kirchlicherseits anerkannt als das erforderliche Examen *de cura animarum*. Diese *facultas* hat einen begrenzten Gültigkeitsbereich:

„Zur gültigen Absolution von Sünden ist erforderlich, dass der Spender außer der Weihegewalt die Befugnis besitzt, sie gegenüber den Gläubigen, denen er die Absolution erteilt, auszuüben“.⁴⁰

Die *facultas* ist also sogar für die Gültigkeit, nicht nur für die Erlaubtheit der Spendung des Sakramentes erforderlich. Weshalb bedarf es dieser *facultas exercendi*?

- Hier wirkt sich die Differenz zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt aus; da aber die Spendung des Sakramentes der Versöhnung aufgrund der auferlegten Bußen als Jurisdiktionsakt angesehen wird, bedarf es einer ausdrücklichen Übertragung der nötigen Vollmacht.
- Die Betonung der jurisdiktionalen Seite des Sakramentes hat wiederum zu tun mit der kirchlichen Dimension der Versöhnung, die daher zugleich als Rechtsakt angesehen wird; hier gründet die Versuchung zur Verrechtlichung des Sakramentes.
- Offensichtlich bedarf es – im Unterschied zur Feier der Eucharistie – einer bestimmten Kompetenz des Priesters, die nicht eo ipso mit seiner Weihe gegeben ist. Hier wird sogar für die priesterlichen Vollzüge bestätigt, was wir

⁴⁰ can. 966. Gemäß can. 967 § 2 gilt: „Wer die Befugnis, ständig Beichten entgegenzunehmen, besitzt, sei es kraft Amtes, sei es aufgrund der Verleihung durch den Ordinarius des Ortes, an dem er inkardiniert ist oder an dem er seinen Wohnsitz hat, kann diese Befugnis überall ausüben, soweit nicht der Ortsordinarius in einem Einzelfall dies verwehrt hat“.

für dieses Sakrament bereits betont habe: dass in ihm die Handlungen der beteiligten Menschen eine konstitutive Rolle spielen!

Die zum Sakrament gehörigen Handlungen der Büßenden werden in der Tradition der Theologie und der kirchlichen Lehre unter drei Aspekten zusammengefasst:

- *Reue*: Die Streitigkeiten über den erforderlichen Charakter der Reue (*contritio - attritio*) klammere ich hier aus. Gelehrt wird, dass die vollkommene Reue zur Vergebung ausreicht; allerdings schließt diese Reue zumindest den Wunsch ein, möglichst bald das Sakrament auch konkret zu empfangen (*votum sacramenti*).
- *Bekennen*: Das Bekenntnis soll vollständig sein, d.h. es sollen nicht absichtlich schwere Sünden ausgelassen werden. Durch diese Bestimmung soll keine Gewissensangst erzeugt werden, sondern es soll die Ermutigung ausgesprochen werden, sich *ganz* für die Barmherzigkeit Gottes zu öffnen. Zu den Kirchengeboten gehört die Vorschrift, im Falle schwerer Sünden wenigstens einmal pro Jahr das Sakrament der Versöhnung (und die Eucharistie) zu empfangen.
- *Genugtuung*: Der Sinn der Genugtuung bzw. aufgetragenen „Buße“ ist vielfältig: Schaden gutmachen; sich wieder in die Verhaltensweisen eines Jüngers/einer Jüngerin Christi einüben; etwas beitragen zur Herstellung der rechten Ordnung in der Gemeinschaft der Kirche und in der ganzen Schöpfung. Indem normalerweise in der Verbindung mit der Lossprechung geringfügige Bußen auferlegt werden, wird unterstrichen, dass wir im Sakrament wesentlich auf das vertrauen, was Jesus Christus bereits für uns getan hat.

d. Sakrament der Versöhnung – Kultur der Versöhnung

Das Sakrament der Versöhnung feiert in einer zeichenhaften Verdichtung eine Dimension, die das ganze Leben der kirchlichen Gemeinschaft bestimmen und prägen soll. Wird das Sakrament von einer Praxis der Versöhnung im kirchlichen Leben, ja in Gesellschaft und Politik isoliert, dann verliert es seine Glaubwürdigkeit. Sucht man aber das Sakrament durch die allgemeine Praxis der Versöhnung überflüssig zu machen, dann geht früher oder später die Tiefendimension von Schuld und Versöhnung verloren.

Schon im liturgisch-kirchlichen Raum gibt es eine Vielzahl von Formen der Buße und der Versöhnung, die viel stärker wahrgenommen und gepflegt werden sollten.⁴¹ Der Katechismus der Katholischen Kirche zählt auf:

⁴¹ Vgl. KKK 1434-1438.

„Die vielfältigen Formen der Buße im christlichen Leben:

1434 Die innere Buße des Christen kann in sehr verschiedener Weise Ausdruck finden. Die Schrift und die Väter sprechen hauptsächlich von drei Formen: *Fasten, Beten und Almosengeben* als Äußerungen der Buße gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen. Neben der durchgreifenden Läuterung, die durch die Taufe oder das Martyrium bewirkt wird, nennen sie als Mittel, um Vergebung der Sünden zu verlangen, die Bemühungen, sich mit seinem Nächsten zu versöhnen, die Tränen der Buße, die Sorge um das Heil des Nächsten, die Fürbitte der Heiligen und die tätige Nächstenliebe – ‚denn die Liebe deckt viele Sünden zu‘ (1 Petr 4,8).

1435 Bekehrung geschieht im täglichen Leben durch Taten der Versöhnung, durch Sorge für die Armen, durch Ausübung und Verteidigung der Gerechtigkeit und des Rechts, durch Geständnis der eigenen Fehler, durch die brüderliche Zurechtweisung, die Überprüfung des eigenen Lebenswandels, die Gewissenserforschung, die Seelenführung, die Annahme der Leiden und das Ausharren in der Verfolgung um der Gerechtigkeit willen. Jeden Tag sein Kreuz auf sich nehmen und Christus nachgehen ist der sicherste Weg der Buße.

1436 *Eucharistie und Buße*. Die tägliche Umkehr und Buße finden ihre Quelle und Nahrung in der Eucharistie, denn in ihr wird das Opfer Christi gegenwärtig, das uns mit Gott versöhnt hat. Durch sie wird genährt und gestärkt, wer aus dem Leben Christi lebt. Sie ist das ‚Gegenmittel, durch das wir von der täglichen Schuld befreit und vor Todsünden bewahrt werden sollen‘ (Konzil v. Trient: DH 1638).

1437 Die Lesung der Heiligen Schrift, das Beten des Vaterunsers und des Stundengebetes, jeder aufrichtige Akt der Gottesverehrung und der Frömmigkeit belebt in uns den Geist der Umkehr und der Buße und trägt zur Vergebung unserer Sünden bei.

1438 *Die Bußzeiten und -tage* im Laufe des Kirchenjahres (die Fastenzeit, jeder Freitag zum Gedächtnis des Todes des Herrn) sind prägende Zeiten im Bußleben der Kirche. Diese Zeiten eignen sich ganz besonders zu Exerzitien, Bußliturgien und Bußwallfahrten, zu freiwilligen Verzichten etwa durch Fasten und Almosengeben, und zum Teilen mit den Mitmenschen (karitative und missionarische Werke)“.⁴²

Weiterhin ist hinzuweisen auf die verschiedenen Gestalten des Sakraments der Versöhnung selbst. Der *Ordo paenitentiae* sieht vor:

- Die Feier der Versöhnung für einzelne;
- Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen;

⁴² KKK 1434-1439.

- Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution;
- In einem Anhang sind verschiedene Modelle für Bußgottesdienste vorgesehen. Die Generalabsolution ist für den „schwerwiegenden Fall“ vorgesehen, dass das Sakrament der Buße über längere Zeit aus zwingenden Gründen nicht in einer der beiden erstgenannten Formen gespendet werden kann. Die Bischofskonferenzen haben zu entscheiden, ob diese Situation in ihrem Zuständigkeitsgebiet gegeben ist. Die Bischofskonferenz der Schweiz hat diese Frage bejaht und damit die Schweiz zum „Notstandsgebiet“ erklärt ...

Nachbemerkenungen: Wenig war die Rede von möglichen und tatsächlichen Missverständnissen und Missbräuchen des Sakraments der Versöhnung, von psychologischen Versuchungen und Verstehenshilfen. Dem liegt die feste Überzeugung zugrunde: Gegen den Missbrauch der Sakramente gibt es letztlich keinen anderen Schutz als das bessere Verständnis der Sakramente! Gegen die Geistlosigkeit hilft nichts und niemand als der Geist. Die Sakramente sind die einzig wirksame Korrektur gegen ihren eigenen Missbrauch! Darum haben wir so einen großen Anteil des Akademischen Jahres eingesetzt, um in einem sehr grundlegenden Sinne eine sakramentale Denkform einzuüben. Diese Denkform bringt es mit sich, dass zwei scheinbar unvereinbare Aspekte nicht nur zusammen bestehen, sondern sich geradezu gegenseitig bedingen:

- Ich bin ein armseliger Erdenwurm, sterblich, schuldig, immer unzulänglich; ich habe nie Recht, denn ich bin nicht die Wahrheit, sondern nur Zeugin des kleinen Ausschnitts, den ich meine verstanden zu haben meine; und:
- Ich bin unsterblich, frei und glücklich, denn mir ist die ganze Fülle des Lebens Gottes geschenkt; ich bezeuge die Wahrheit selbst, die ich nicht bin, aber die mein Leben gründet, meine Freude und meine Stärke ist.

Beide Aspekte durchziehen die ganze Theologie und müssen im Grunde immer zusammen gesagt werden. Der zweite Satz hat deutlich einen unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Status: Er beruht auf einer Zusage, die ich im Glaube empfangen und bezeuge. In ihrem Licht wandelt sich auch die erste Aussage: Sie ist keine destruktive Selbstquälerei, sondern die Freiheit der Kinder Gottes, die die eigene Endlichkeit nicht länger verdrängen und verleugnen muss. Gerade im Bußsakrament gehören beide Aspekte spannungsreich zusammen:

- Ich bin wirklich Sünderin, unfähig, mein Leben selbst zur Vollendung zu bringen.
- Ich bin ganz geliebt und angenommen und darf gerade in dieser Freude ehrlich sein mir selbst und den Menschen gegenüber, brauche mich nicht besser zu machen, als ich bin, und kann andere einladen, aus derselben Liebe zu leben. Von der zugesprochenen Versöhnung her können wir unsere Schuld vor Gott und den Menschen erst in ihrer ganzen Abgründigkeit wahrnehmen, ohne daran zu

verzweifeln, denn sie ist Ausdruck unserer Todverfallenheit. In die eigene Ohnmacht hinein empfangen wir erst die ganze Freiheit und Freude der Versöhnung.

Kurz angesprochen werden soll das Verhältnis zwischen Sakrament der Versöhnung und geistlicher Begleitung⁴³: Verschiedene Formen sind denkbar und werden in den verschiedenen christlichen Traditionen praktiziert:

- die Verbindung der geistlichen Begleitung mit der Beichte;
- die Verselbständigung der geistlichen Begleitung gegenüber dem Sakrament der Versöhnung, so dass sie auch von entsprechend qualifizierten Laien wahrgenommen werden kann;
- die geistliche Begleitung durch „Starzen“, d.h. (Laien-)Mönche, die einen Weg der Heiligung gewählt haben und häufig weniger durch ihre Worte und Ratschläge als durch ihr Gebet und die geistliche Ausstrahlung ihrer Nähe zur Klärung des Glaubensweges anderer beitragen.

Jede Form kann zum Ausdruck der Grundwahrheit werden, dass wir als Glaubende der geistlichen Begleitung bedürfen, die ein kirchliches Geschehen ist. Unser je eigener Weg wird erhellt durch den Weg, der Jesus Christus selbst ist und der sich für uns in der Wegbegleitung unserer Brüder und Schwestern im Glauben konkretisiert.

Beichte und Therapie sind einerseits klar zu unterscheiden: Weder der Priester noch der Therapeut sollten ihre spezifischen Kompetenzen überschreiten. Auch im Falle einer therapeutischen Begleitung wird die geistliche Begleitung und der Empfang der Sakramente keineswegs überflüssig. Das Sakrament eröffnet ja eine Dimension von Heilung durch den Heiland der Welt, die das medizinische und psychologisch-therapeutische Heilungsgeschehen als solches nicht erreicht oder zumindest nicht ausdrücklich bezeugt.

⁴³ Vgl. Barbara Hallensleben, *Accompagnement spirituel – la mission ecclésiale*, in: Barbara Hallensleben/Guido Vergauwen (Hg.), *Praedicando et docendo. Mélanges offerts à Liam Walsh o.p.*, Fribourg 1998, 75-88.

3. Die Firmung⁴⁴

Das Wort „Firmung“ kommt vom lateinischen Wort *confirmatio*, d.h. Festigung, Bekräftigung. Was wird in diesem Sakrament befestigt, bekräftigt? Die Taufe. So stoßen wir wiederum auf die enge Zusammengehörigkeit der Initiations sakramente, zu denen die Firmung als *confirmatio baptismatis* gehört. Bereits dieser erste Zugang zur Bedeutung der Firmung wirft aber auch Fragen auf: Wieso ist ein Sakrament Bekräftigung eines anderen – und zugleich ein eigenes Sakrament? Tatsächlich lässt die Terminologie, mit der das Firmsakrament bezeichnet wird, an eine graduelle Steigerung denken: *perfectio*, *complementum*, τελείωσις (Vervollkommnung), σφραγίς (Siegelung). Was aber macht die eigenständige Bedeutung der Firmung aus?

Die These, die in den folgenden Abschnitten theologisch entwickelt wird, lautet: Taufe und Firmung unterscheiden sich nicht so, als ob der in der Taufe noch nicht verliehene Heilige Geist nun in der Firmung herabkäme. Das widerspräche der Liturgie der Taufe, die – wie alle Sakramente – in der Kraft des Heiligen Geistes gesendet wird. Das widerspräche auch der Verbindung zwischen Ostern und Pfingsten: Das Kreuzesgeschehen und die Auferstehung Jesu setzen ja den Heiligen Geistes frei, wie insbesondere das Johannes-Evangelium zeigt. Positiv gesehen bringt die Sakramentalität der Firmung zum Ausdruck, dass die Antwort des Menschen auf das Handeln Gottes ebenfalls eine Gabe Gottes, genauer: die Gabe des Heiligen Geistes ist. Was in der gesamten Sakramentenlehre zum Ausdruck kommt, verdichtet sich im Firmsakrament: Dem Handeln Gottes steht nicht das isolierte Handeln des Menschen gegenüber, sondern das von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist getragene und freigesetzte Handeln des Menschen, sein „sakramentaler“ Selbstvollzug. Deshalb steht in unserer Übersicht die Firmung auf der Seite der Sakramente, die unsere Freiheit sakramental in das Handeln Christi einbeziehen.

In dieser Betrachtungsweise besteht zwischen Taufe und Firmung nicht einfach eine graduelle Steigerung, sondern es werden zwei verschiedene Aspekte des einen Heilsgeschehens thematisiert: die Priorität der Erwählung und des Handelns Gottes – und die in Christus freigesetzte Antwort des Menschen. In der Taufe wird vorwiegend gefeiert, dass Gott durch Christus im Heiligen Geist am Menschen handelt; das Gegenüberstehen von Gott und Mensch und die Priorität des Handelns Gottes wird betont. Die Firmung gefeiert, dass der Mensch selbst zum „Christus“, zum Gesalbten wird; dass er in und mit Christus in dessen Geist

⁴⁴ Vgl. das jüngst erschienene umfangreiche Handbuch: Manfred Hauke, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999; vgl. *Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und die Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg, Einsiedeln – Freiburg – Wien u.a. 1973; vgl. Georg Kretschmar, Art. Firmung: TRE 11 (1983) 192-204.

Verantwortung übernimmt in der Sendung für das Heil der ganzen Schöpfung. Wir können das Sakrament der Firmung daher als Sakrament der Freiheit und als Sakrament der Sendung bezeichnen, insofern sie Gabe des Geistes Gottes sind.

Das Sakrament der Firmung verbindet katholische und orthodoxe Gläubige. Die Aufmerksamkeit, die dieses Sakrament im Nachdenken der Theologie in jüngster Zeit findet, zeugt von dem Vertrauen, dass der Heilige Geist die Kirche Christi aufbaut. Zugleich ist sie ein Anzeichen, dass der Ort dieses Sakraments im Leben der Kirche neu bestimmt werden muss. Die pastorale Frage nach dem angemessenen Firmalter ist Symptom dafür. Im folgenden stehen nicht die pastoralen Fragen im Vordergrund, sondern es wird versucht, aus einer dogmatischen Sicht Kriterien für Antworten zu entwickeln.

a. Der Heilige Geist im Leben Jesu

Schon in den heiligen Schriften des Volkes Israel wird davon berichtet, dass der Geist Gottes auf Menschen herabkommt und sie in den Dienst Jahwes stellt: die Richter, die Könige, die Propheten Israels. Nicht selten ist eine Salbung Zeichen dieser Geistmitteilung:

Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist (Jes 61,1).

Der Geist Jahwes überträgt den Propheten ein Wort, das sie an das Volk Israel weiterzusagen haben. *Spruch des Herrn*, finden wir häufig in die Rede eingefügt (Hos 2,18 und passim). Im Neuen Testament fasst der Hebräerbrief rückblickend zusammen:

Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten, in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat (Hebr 1,1).

In Jesus Christus geschieht Neues. Der Geist Gottes überträgt ihm nicht punktuell, dann und wann außerordentliche Worte und Taten, er ist eins mit ihm ohne jede Einschränkung. *Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt (Lk 4,21)*, kann Jesus in der Synagoge von Kapharnaum sagen, nachdem er die zitierten Worte aus dem Propheten Jesaja vorgelesen hat. Wir finden bei Jesus nicht den Zusatz *Spruch des Herrn*; er redet in Gottes Namen, indem er im eigenen Namen redet: *Ich aber sage euch ...*

Diese unbegrenzte Einheit mit dem Geist seines Vaters schließt nicht aus, dass es im Leben Jesu verschiedene Etappen gibt, in denen die unbedingte Geistmitteilung auch eine lebensgeschichtlich neue Gestalt erhält: Jesu Leben ist bereits in Empfängnis und Geburt aus Maria vermittelt durch den Heiligen Geist. In der

Taufe am Jordan durch Johannes kommt der Heilige Geist auf Jesus herab, und der Vater bezeugt ihn als seinen geliebten Sohn. Wir feiern dieses Ereignis als „Taufe des Herrn“, doch wir könnten es zugleich die Firmung Jesu nennen: Denn sein Handeln ist ein öffentliches Bekenntnis zu seiner Sendung und ihr Auftakt. Er vollzieht nun in einem zeichenhaft vorweggenommenen Akt das, wozu er gesandt ist. Er stellt sich in die Reihe der Sünder und offenbart so den Geist des Vaters. Alles, was in seinem Leben noch folgt, bis hin zu Tod und Auferstehung, ist in diesem Schritt bereits inbegriffen. Und doch gilt für die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu (Joh 7,39):

Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.

In allen seinen irdischen Taten ist Jesus ganz vom Geist Gottes bestimmt, aber er vollzieht diese Einheit in einer endlichen, vorläufigen Gestalt, in die noch nicht sein ganzer Lebensvollzug eingegangen ist. Der Weg Jesu gelangt zur Vollendung im Durchgang durch Kreuz und Tod zur Auferstehung. Nun bleibt nichts in seiner irdischen Existenz, was nicht ganz und gar vom Willen Gottes bestimmt wäre, nichts, was als offene, unbestimmte Zukunft ausstünde. *Es ist vollbracht*, denn in der Treue bis zum Tod hat Jesus die in der Taufe am Jordan übernommene Sendung ganz eingelöst. Der unbeschränkten Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn entspricht nun die vollendete Übergabe des Sohnes an den Vater – nicht mehr allein in seiner Gottheit, wie seit Ewigkeit, sondern auch der geschichtlichen Gestalt seiner Menschheit nach. So dürfen wir in der kleinen Formulierung *tradidit spiritum, παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* (Joh 19,30) mehr sehen als die Umschreibung seines Sterbens. Er *gab seinen Geist auf*, bedeutet zugleich: er übergab den Geist. Er gab den Geist, den er vom Vater empfangen hat, vollendet und frei in die Hände des Vaters zurück.

Der Geist geht nun wirklich vom Vater und vom Sohn aus, *ex patre filioque procedit*, wie wir in der westlichen Gestalt des Glaubensbekenntnisses beten. Er übergab den Geist – nicht nur an den Vater, sondern auch an alle, die im Glauben für seinen Empfang geöffnet sind. Darin geschieht eine Entgrenzung: In seinem irdischen Leben musste auch Jesus, wenn er sich einem Menschen zuwandte, allen übrigen den Rücken kehren. Nun ist die Gabe des Heiligen Geistes nicht länger an Jesu physische Anwesenheit gebunden, sondern geschenkt mitten in der Geschichte als Einheit von Zeit und Ewigkeit im Glauben und in den Sakramenten. Damit aber ist eine ungeheuerliche Verheißung für alle Glaubenden eröffnet: In Christus sind wir dazu berufen, den Heiligen Geist, den wir empfangen haben, mit ihm und durch ihn zu „übergeben“ an Gott und seine Schöpfung. Wir können die Firmung in diesem Sinne als das Sakrament der heilsgeschichtlichen Verwirklichung des *filioque* in und mit Christus durch die Glaubenden verstehen. Dadurch geschieht nicht zuletzt eine Wandlung vom

Empfangen zur Teilhabe am Geben. Der Geist wird sozusagen seinen geschöpflichen Wohnstätten nach vervielfacht, wie Paulus es für den Dank bezeugt:

Alles tun wir euretwegen, damit immer mehr Menschen aufgrund der überreich gewordenen Gnade den Dank vervielfachen, Gott zur Ehre (2 Kor 4,15).

b. Die Zusammengehörigkeit von Taufe und Firmung

Wo das Neue Testament von der Mitteilung des Heiligen Geistes spricht, da meist in Verbindung mit der Taufe. Tit 3,5 nennt die Taufe *das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist*. Petrus rät denen, die sich auf seine Predigt hin bekehren:

Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen (Apg 2,38).

Vereinzelt allerdings stoßen wir darauf, dass zur geistvermittelnden Taufe ergänzend und vollendend ein Ritus der Handauflegung gehört (vgl. Apg 8,14-17; 19,1-6). Sicherlich geht es in diesen Berichten weniger um die korrekte Spendung eines präzise umschriebenen Firmsakramentes als vielmehr um die Eingliederung bislang isolierter Gemeinden in die Gemeinschaft mit den Aposteln. Und doch sind diese Zeugnisse aussagekräftig: Während Paulus betont, dass das Taufen nicht zu seiner Sendung gehört (1 Kor 1,17), macht er sich eigens auf den Weg, um den Gläubigen in Ephesus die Hand aufzulegen. Der Hebräerbrief zählt schon *die Taufen, die Handauflegung, die Auferstehung der Toten und das ewige Gericht* (Hebr 6,2) zu den Grundlagen des Glaubens, die den Vollkommeneren nicht neu verkündet werden müssen.

In der frühen Kirche bleibt es zunächst dabei, dass es *einen* christlichen Initiationsritus gibt, zu dem nicht nur das Wasserbad, sondern auch mehrfache Handauflegungen und Salbungen gehören und der in den Empfang der Eucharistie einmündet.⁴⁵ Die Kirche des Ostens hat diesen Brauch weitgehend gewahrt: Den Täuflingen werden – auch wenn es sich um Säuglinge handelt – Taufe, Salbung und Eucharistie zusammen gespendet. In der Regel geschieht dies durch einen Priester, doch kommt die Hauptverantwortung des Bischofs zur Geltung, indem nur er die Vollmacht zur Weihe des Myron besitzt. Auf diesem Hintergrund können wir die Entwicklung in der westlichen Kirche beobachten. Hier erhält die Handauflegung durch den Bischof einen größeren Stellenwert als im Osten, wo sie hinter der Myronsalbung mehr und mehr zurücktritt. Seit dem vierten Jahrhundert beginnt sich im Westen die bischöfliche Handauflegung von der Taufe zu lösen. Die Gründe sind zunächst eher situationsbedingt:

⁴⁵ Vgl. Kretschmar, Art. Firmung.

- die Zunahme der Kindertaufe, parallel zu einer vertieften Erbsündenlehre;
- die Aufnahme getaufter Häretiker, vollzogen allein durch Handauflegung des Bischofs;
- das Anwachsen der Gemeinden, so dass der Bischof zwar die Handauflegung, aber nicht mehr jede einzelne Taufe spenden konnte.

Der zweite sakramentale Ritus nach der Taufe hat etwa im 9. Jahrhundert im karolingischen Reich seine Eigenständigkeit erlangt.

„Klar wird unterschieden zwischen der Chrismasalbung nach der Taufe und der bischöflichen Stirnsalbung der Handauflegung“.⁴⁶

Wieder einmal eilte die Praxis des kirchlichen Lebens der theologischen Reflexion voraus. Die Grundschwierigkeit für die Theologie der Folgezeit war gegeben: Einerseits soll die Firmung ein eigenständiges Sakrament sein; sie muss daher eine spezifische Gnade vermitteln, die mit der Taufe allein nicht gegeben ist, und insofern einen *Zuwachs* gegenüber der Taufe darstellen. Andererseits darf die Geistmitteilung in der Taufe durch die Firmung nicht geschmälert werden; in diesem Sinne soll die Firmung *keinen Zuwachs* gegenüber der Taufe enthalten. Das theologische Modell eines quantitativen „mehr“ der Firmung gegenüber der Taufe scheidet also von vornherein aus.

Es war die Reformation, die die pastorale und die theologische Problematik in ihrer Schärfe aufdeckte. Luther erkannte ab 1520 die Firmung nicht mehr als Sakrament an, sondern nur noch Taufe und Abendmahl, bedingungsweise auch die Buße. Damit schienen die Probleme sich aufs leichteste zu lösen: Die Einsetzung des Firmsakramentes durch Christus war ohnehin im Wortlaut der Heiligen Schrift nicht zu finden; die Taufe stand nun völlig unbeeinträchtigt da als ein für allemal geschehenes Gnadenhandeln Gottes am Menschen. Jedoch bildete sich rasch, schon im 16. und 17. Jahrhundert, in den reformatorischen Gemeinschaften eine der Firmung entsprechende Segenshandlung heraus: die Konfirmation, auch Einsegnung genannt:

„Eine Segenshandlung, die sich an die Taufe anschließt, kann nach reformatorischer Auffassung deshalb nur den Empfang der Gaben bekräftigen, die Gottes Gnadenhandeln in jenem Sakrament geschenkt hat, wobei Bekräftigung nicht Vervollständigung bedeutet, sondern die konzentrierte Vergegenwärtigung dessen, was in der Taufe ein für allemal am Christenmenschen geschehen ist. Dabei wird im Sinne des Zusammenhangs von Taufe und Glaube Wert gelegt auf einen Bekenntnisakt des mündig gewordenen Christen“.⁴⁷

⁴⁶ Handbuch der Dogmengeschichte IV/2: Burkhard Neunheuser, Taufe und Firmung, Freiburg u.a. 1983, 80.

⁴⁷ Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg – Göttingen 1986, 130.

c. Lehramtliche Aussagen zur Firmung

Wie kontrovers auch immer die konfessionellen Positionen sein mögen – Einigkeit besteht heute darin, dass Taufe und Firmung eng verbunden sind. Dieser Aspekt ist in der Tradition des Westens stets zumindest implizit gewahrt. Wo die sieben Sakramente verbindlich definiert werden, z.B. in Lyon 1274 und in Trient 1547 als Antwort auf die Reformation, dort ist die Firmung direkt nach der Taufe aufgeführt und vor der Eucharistie. Die Aufzählung folgt der dreifachen Initiation, nicht der Reihenfolge, in der wir heute in der katholischen Kirche des Westens die Sakramente Taufe – Buße – Eucharistie – Firmung zu empfangen pflegen. Was sich darüber hinaus in der römisch-katholischen Tradition an verbindlichen Lehraussagen zum Firmsakrament findet, ist in wenigen Sätzen zusammengefasst. Es ging diesen Definitionen nicht primär um eine systematisch-theologische Klärung, sondern um Abgrenzung gegenüber einem Irrtum:

- 1) Die Firmung ist ein wahres, von Christus eingesetztes Sakrament, unterschieden von der Taufe. So wird festgehalten entgegen die Reformatoren, die den sakramentalen Charakter der Firmung leugnen.
- 2) Sie wird gespendet durch die unter Gebet vollzogene Handauflegung und Salbung mit Chrisamöl, das vom Bischof geweiht ist. So wird festgelegt angesichts der Fülle von Riten und der Unklarheit über die Abgrenzung von den Taufriten.
- 3) Ordentlicher Spender der Firmung ist der Bischof. Das schließt nicht aus, dass Priester durch Delegation zu außerordentlichen Firm Spendern werden. So wird definiert als Verständigungsbasis mit der Ostkirche.
- 4) Jeder Getaufte kann und soll gefirmt werden. So wird noch einmal unterstrichen, dass die Nachordnung gegenüber der Taufe keine Beliebigkeit der Firmung bedeutet.
- 5) Die Wirkung des Firmsakramentes ist die Stärkung im Glauben und zum Glaubenszeugnis sowie die Einprägung eines unauslöschlichen Merkmals. Die Firmung kann also wie Taufe und Weihe nicht wiederholt werden.

Den pastoralen Auftrag formuliert das II. Vatikanische Konzil in seiner Konstitution über die Liturgie:

„Der Firmritus soll überarbeitet werden, auch in dem Sinne, dass der innere Zusammenhang dieses Sakraments mit der gesamten christlichen Initiation besser aufleuchte; daher ist es passend, dass dem Empfang des Sakramentes eine Erneuerung der Taufversprechen vorausgeht“ (SC 71).

d. Freiheit als Gnade des Firmsakramentes

Wiederum sei die Grundaussage thesenhaft vorweggenommen:

- 1) *Das Gemeinsame zwischen Taufe und Firmung ist die Selbstmitteilung Gottes.*
- 2) *Die Firmung ihrem Spezifikum nach ist Sakrament der Freiheit; sie ist das sakramentale Zeichen dafür, dass die freie Antwort des Menschen auf Gottes Selbstmitteilung selbst noch einmal Gnade ist.*
- 3) *Diese Freiheit wird realisiert in der Teilhabe an der Sendung Jesu Christi im Heiligen Geist.*

Die meisten Sinndeutungen der Firmung benennen besondere Gaben an den Menschen als Inhalt des Sakraments: Stärkung zum Glauben und geistlichen Leben, Beauftragung und Kraft zum christlichen Zeugnis, zum Bekennermut bis zum Martyrium, Ausrüstung zum Glaubenskampf, christlicher Weltauftrag, Befähigung zum Laienapostolat usw.

„Aber solche speziellen Sinndeutungen sind nur dann legitim, wenn sie nicht als jeweils spezielle, eigene und gesonderte ‚Firmgnade‘ oder ‚Firmgabe‘ betrachtet und behauptet werden, sondern als Aspekte, als verschiedene Sichtweisen der einen Heilsgabe Gottes, der Selbstmitteilung Gottes, der Gewährung seiner Heilsgemeinschaft“.⁴⁸

Ein Theologe der Lutherzeit, der Dominikaner und spätere Kardinal Thomas de Vio Cajetan (1469-1534), weist auf das Wesentliche hin, und seine Aussagen über den Sohn lassen sich jeweils auch auf den Heiligen Geist anwenden:

Gott „gab uns nicht nur die Erlösung, die Lehre und andere Wirkungen, die der Sohn Gottes [der Heilige Geist] herbeiführte, sondern schenkte uns seinen Sohn [seinen Geist] selbst: damit du klar erkennst, dass er nicht nur seinen Sohn [den Geist] den Wirkungen nach gab, sondern auch sich selbst, obgleich diese Gabe niemals anders erfolgt als in Verbindung mit irgendeiner Wirkung. Das hindert nämlich nicht, dass auch Gott selbst, wie er in sich ist, sich schenkt; andernfalls wäre der gesamte Glaube an die Inkarnation des Sohnes Gottes [und die Geistsendung] hinfällig“.⁴⁹

Nun kam jedoch mit der Neuzeit die Epoche der eindeutig berechneten naturgesetzlichen Wirkungen, die aus ihren Ursachen logisch abgeleitet werden und dann unabhängig von ihnen Bestand haben. In der Denkwelt der Moderne lag es nahe, die Firmung von den vermittelten Gaben her zu bestimmen. So erst geriet das Firmsakrament fast unweigerlich in eine Konkurrenz zur Taufe, der einige Gaben = Wirkungen abgezogen werden mussten, um sie der Firmung vorzubehalten.

⁴⁸ Mysterium Salutis V, 328.

⁴⁹ Kommentar zu STh II-II, 17,5 (Editio Leonina).

Die Einsicht in die Unzulänglichkeit des mechanischen Weltbildes erleichterte das theologische Umdenken. Taufe und Firmung haben ihre Einheit in der Selbstmitteilung Gottes. Die Gabe des Heiligen Geistes in beiden Sakramenten ist nicht ein Etwas, eine neue Eigenschaft oder Fähigkeit am Menschen, auch nicht einfach eine Kraft oder Stärkung, sondern Gott selbst, wie er sich dem Menschen schenkt und ihn dadurch wandelt in ein Sakrament seiner Menschenfreundlichkeit. Papst Paul VI. hat die Konsequenz gezogen und im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil eine neue Spendeformel in Kraft gesetzt, die den Heiligen Geist selbst in den Mittelpunkt stellt. An die Stelle der alten Formel:

„Ich besiegle dich mit dem Zeichen des Kreuzes und firme dich mit dem Chrisam des Heiles. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“,

trat die aus der ostkirchlichen Tradition übernommene Formulierung:

„Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist“.

Der Papst schreibt in seiner Einleitung zum neuen Ritus:

„Bei den Worten zur Salbung mit Chrisam haben Wir durchaus den Wert der Spendeformel bedacht, die in der Lateinischen Kirche gebraucht wird. Dennoch sind Wir der Auffassung, es sei ihr die alte Formel des byzantinischen Ritus vorzuziehen, in der die Gabe des Heiligen Geistes ausgedrückt wird und die an die Sendung des Geistes am Pfingstfest erinnert. Diese Formel übernehmen Wir nun nahezu wörtlich“.⁵⁰

Das Sakrament der Firmung bringt zur Geltung, dass die freie Antwort des Menschen auf die Gnade der Selbstmitteilung Gottes ebenfalls Gnade ist. Die Firmung ist ein frei übernommenes Glaubensbekenntnis im Angesicht der ganzen Kirche, repräsentiert durch den Bischof; insofern ist sie ganz Tat des Menschen. Sie ist aber auch wahrhaft Sakrament, äußeres Zeichen einer inneren Gnade, denn diese freie Wahl des Glaubens wird ganz und gar durch die zuvorkommende Liebe Gottes ermöglicht und getragen. So wird das Paradox aussagbar: Die Firmung ist kein Zuwachs gegenüber der Taufe – und ist es doch. Hier wiederholt sich das Paradox der Schöpfung: Die Schöpfung ist kein Zuwachs gegenüber Gott, denn was sollte es über Gott hinaus geben? – und ist es doch. Unser Gotteslob ist kein Zuwachs gegenüber der Herrlichkeit Gottes – und ist es doch:

„Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil“.⁵¹

⁵⁰ Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Einsiedeln – Freiburg – Wien u.a. 1973, 16.

⁵¹ Präfation für Wochentage IV.

Der Heilige Geist ist uns in der Firmung so gegeben, dass wir in Christus zu einer Quelle von *lebendigem Wasser* werden (Joh 7,38). Der Geist des ewigen dreifaltigen Lebens wird zum Ursprung der geschöpflichen Mutterschaft für ein unvergängliches Leben, für die neue Schöpfung.

Hier liegt die anthropologische Bedeutung des Streites um das *filioque* im Glaubensbekenntnis: Im 9. Jahrhundert wurde im karolingischen Reich das Bekenntnis, dass der Heilige Geist vom Vater *und vom Sohn* ausgeht, in das Credo eingefügt. Dieser Streitpunkt zwischen östlicher und westlicher Kirche hat eine anthropologische Bedeutung, die mit den ökumenischen Differenzen im Verständnis des Firmsakramentes genau parallel läuft: Das *filioque* ist nicht nur eine Aussage über innertrinitarische Ursprungsverhältnisse, sondern zugleich eine Aussage über die Bedeutung Jesu in seinem geschichtlichen Leben: Indem Jesus bis zur Vollendung aus der Kraft des Heiligen Geistes lebt, *übergibt* (vgl. Joh 19,30) er den Geist sowohl an seinen Vater wie an die ganze Schöpfung. Die Glaubenden sind in Christus, durch ihn und mit ihm berufen, dem Heiligen Geist irdische Heimat und Quelle zu werden. Diese Einsicht theologischer Anthropologie hat die westliche Theologie zur Entfaltung gebracht. Hier zeigt sich die Größe der westlichen Geschichte als Freiheitsgeschichte. Sie birgt zugleich eine abgründige Versuchung: die Ablösung dieser Freiheit von ihrem göttlichen Quellgrund, so dass sie zur Willkür gegenüber den Mitmenschen und der ganzen Schöpfung pervertiert wird. Die Kehrseite der westlichen Freiheitsgeschichte ist in ihren menschen- und naturverachtenden Folgen erschreckend offenkundig geworden. Die protestantische Ablehnung des Firmsakramentes steht in dieser neuzeitlichen Ambivalenz, indem sie die menschliche Antwort als rein geschöpfliches Geschehen isoliert und den Gegensatz von Freiheit und Gnade theologisch sanktioniert. An die Stelle des Sakraments tritt die Erziehung: „Die Katechese ersetzt die Firmung“.⁵²

In der Ostkirche erkennen wir eine andere Tendenz: Indem sie die drei Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie zusammenfasst, hält sie die Gläubigen gesammelt im göttlichen Ursprung aller Gnade und Freiheit. Darin ist sie der katholischen Tradition des Westens lebendige Mahnung und Korrektur. Weniger ausdrücklich wird im Osten die geschichtlich vermittelte Entfaltung der Freiheit reflektiert, zu der uns die Gnade Gottes *hinaus in die ganze Welt* sendet, in alle Bereiche der Geschichte, der Gesellschaft, der Kunst und Kultur. Das 9. Jahrhundert, in dem Ost- und Westkirche sich im Streit um das *filioque* im Glaubensbekenntnis auseinanderzuleben beginnen, fällt zusammen mit der Verselbständigung des Firmsakramentes in der westlichen Theologie und Praxis. In den folgenden Jahrhunderten zeigen sich Entsprechungen auch in der Kunst:

⁵² Kretschmar, Art. Firmung, 200.

Während sich im Westen eine deutliche Vermenschlichung mit der Versuchung der „Naturalisierung“ anbahnt, bleibt der Osten der Ikonenkunst treu, die den Akzent auf die Vergöttlichung legt.

e. Die Firmung als Sakrament der Sendung

Freiheit als Gnade des Firmsakramentes bleibt nicht eine negativ bestimmte „Freiheit von“; sie ist gerufen, sich zu einer sinnvollen „Freiheit für“ zu bestimmen. Unter diesem Aspekt lässt sich die Firmung als Sakrament der Sendung vorstellen. Ohne den Begriff der Sendung zu verwenden, spricht schon Thomas von Aquin von ihrer Wirklichkeit:

„In diesem Sakrament wird die Fülle des Heiligen Geistes gegeben zum geistlichen Starksein, wie es dem Vollalter zukommt. Wenn aber ein Mensch zum Vollalter gelangt ist, beginnt er alsbald, durch seine Tätigkeit mit anderen in Gemeinschaft zu treten [*communicare actiones suas ad alios*]; vorher lebte er gleichsam als Einzelner für sich selbst“.⁵³

Die Taufe trägt eher den Akzent der unbedingten Zuwendung Gottes zum einzelnen Menschen und damit seiner unbedingten Anerkennung als Person. Die Firmung dagegen ordnet hin auf die Gemeinschaft. Aber in welchem Sinne? Die Gefirmten werden zu Zeugen bzw. Zeuginnen Gottes nicht nur mit Worten, sondern mit ihrer ganzen Existenz. Sie werden gewandelt zu „Sakramenten“ der Gegenwart des Geistes Gottes in der Schöpfung. Das hat Folgen: Als Gefirmte übernehmen wir die Verantwortung, dem Geist Gottes Raum zu geben, unsere unersetzliche Sendung zu leben. Als Gefirmte müssen wir konsequenterweise alle Brüder und Schwestern im Glauben in diesem Zeugnis als Sakramente der Gegenwart Gottes ernstnehmen. Hier gründet die Lehre des II. Vatikanischen Konzils vom *sensus fidelium*, vom übernatürlichen Glaubenssinn des Gottesvolkes. Die einzelnen Glaubenden sind nicht nur Repräsentanten einer Überzeugung, die man besser in einem theologischen Handbuch oder in einem Katechismus nachlesen könnte. Sie sind Träger/innen einer einmaligen Sendung in dieser Geschichte; sie sind Wege der Begegnung mit Gott.

Jedem wird in der Firmung die ganze Fülle des Geistes Gottes zuteil – insofern brauchen wir nichts und niemand anders zur Heiligkeit. Aus demselben Grund aber müssen wir bereit sein, diesen selben Geist Gottes in allen Brüdern und Schwestern zu suchen und anzuerkennen. Wir brauchen jeden anderen Teil der gesamten Schöpfung, um das vollständige Sakrament der Gnade Gottes zu empfangen: die erlöste Schöpfung. Insofern wir aus der Gabe des Heiligen Geistes leben, werden wir einander zur Wegbegleitung zu Gott. Allerdings gilt auch die Kehrseite: Insofern wir unserer Sendung durch den Geist Gottes nicht treu

⁵³ STh III, qu. 72, art. 2.

sind, verdunkeln wir einander den Weg zu Gott, entziehen wir einander das wahre Leben. In dem Maße, wie wir nicht aus dem Geist Gottes leben, werden wir einander zum Martyrium. Das ist ganz unheroisch und alltäglich zu verstehen. Auch im Positiven meint ja *Martyria* nicht zunächst – sondern nur in der äußersten Konsequenz – die Bereitschaft zum Sterben für den Glauben, sondern die Bereitschaft des ganzen und ungeteilten Einsatzes für den Glauben. Die Firmung ist in dieser Perspektive nicht zuletzt die Sendung in die Gemeinschaft der Glaubenden hinein und zugleich die Stärkung, aneinander nicht irre zu werden. Die neuzeitliche Variante des Martyriums – so scheint mir – ist nicht das Martyrium der Gläubigen durch die Außenstehenden, sondern das Martyrium in und an der Kirche selbst.

Die Sendung vollzieht sich in der Gemeinde, die eingebunden ist in die Weltgemeinschaft der Kirche. Sehr sinnvoll ist es daher, dass im Normalfall der Bischof die Firmung spendet, der die Lokalkirche in ihrer Mitverantwortung für die Weltkirche repräsentiert. Die Firmung bedeutet bewusste Übernahme des gemeinsamen Priestertums Christi; sie stellt in einen grundlegenden „kirchlichen Dienst“, von dem her die Laien positiv in ihrer Sendung zu bestimmen sind. Diese Sendung führt mit der Kirche in die Verantwortung für die ganze Schöpfung, in die Mitverantwortung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, in den Dialog mit den Christen anderer Traditionen, mit Anders-, ja Nichtglaubenden. Dabei geht es nicht um einen hektischen Aktivismus, der die Welt nicht rettet, sondern nur um so mehr in Unfrieden stürzt. Es geht um eine gespannte Gelassenheit, weil unser Mühen vom Heiligen Geist getragen ist. Sendung ist Ruhen in der Bewegung Gottes.

Für die heutige Firmenspendung in den Gemeinden können hier nur einige Anstöße zum Weiterdenken formuliert werden: Zunächst gilt es sicher, den anthropologisch angemessenen Zeitpunkt zu finden, an dem in unserer heutigen Kirche und Gesellschaft die freie Entschiedenheit im Glauben als Gnadengeschehen reifen kann. Dieser Zeitpunkt ist angesichts der Pluralität der Sinnangebote und der sehr viel längeren Prüfungs- und Orientierungszeit, die Heranwachsende heute für jede Standortwahl brauchen, wohl später anzusetzen als in Zeiten eines christlich geprägten Milieus, das auch unausgereifte Entscheidungen stützte und entwickeln half. Die individuellere Sicht der Gottesbeziehung fordert ein persönlicheres Eingehen auf die jeweilige Lebens- und Glaubensgeschichte. Eine genormte Firmvorbereitung für ganze Jahrgänge wird es wohl immer weniger geben. Begleiter und Begleiterinnen mit entsprechender Glaubenserfahrung sind erforderlich. Zugleich tritt heute das persönliche Glaubenszeugnis in einen sowohl kirchlich wie auch gesellschaftlich-politisch weltweiten Horizont. Entsprechend komplizierter wird das erforderliche Sachwissen und der verantwortliche Umgang mit der Freiheit.

4. Die Krankensalbung⁵⁴

Das neue Gesangbuch für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen druckt eine Vorlage für die Gestaltung einer häuslichen Krankensegnung ab und sieht dabei die Geste der Handauflegung und eine Salbung mit Öl vor.

Friedensgruß

Der Friede des Herrn sei mit diesem Haus.

Hinführung

Zum Beispiel mit den einleitenden Worten aus dem Jakobusbrief:

Im Namen Jesu Christi wollen wir über [Name] beten. Wir vertrauen sie/ ihn der Gnade und der Kraft Christi an.

Psalm

Zum Beispiel Psalm 23 oder Psalm 73.

Lesung

Zum Beispiel Mt 11,28-30, Jes 53,4-6, Röm 8,26-28, Kgl 3,22-26.

Gebet

Herr Jesus Christus, du hast unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf dich geladen. Wir danken dir für deine Geduld und Liebe. Wir bitten dich für [Name]: Schenke ihr/ihm Glauben, der dir vertraut, und die Gewissheit, dass du diese Krankheit zum Heil wendest. Amen.

Salbung

Die Krankensegnung kann mit einer Krankensalbung verbunden werden. Das Gefäß mit dem Salböl wird mit folgenden Worten zur Hand genommen: Gott, du nimmst deine Schöpfung in den Dienst deines Erbarmens. Wir bitten dich: Lass dieses Öl zum Zeichen deiner heilenden und rettenden Kraft an dieser/diesem Kranken werden. Amen.

Segnung

Der oder die Segnende legt beide Hände auf den Kopf der oder des Kranken und spricht: [Name], du wirst gesegnet im Namen unseres Herrn Jesus Christus. Er richte dich auf durch die heilende Macht seiner Liebe. Friede sei mit dir. Bei der Salbung taucht die oder der Segnende einen Finger in das Öl und macht das Zeichen des Kreuzes auf die Stirn oder auch auf die beiden Hände der/des Kranken. Ein gemeinsames Vaterunser kann sich anschließen.⁵⁵

⁵⁴ Vgl. Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg, Einsiedeln – Freiburg – Wien u.a. ²1976.

⁵⁵ Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, München o.J. (1995?) 1484f.

Es ist nicht zu übersehen, dass hier ein Brauch aufgenommen wird, der dem Evangelium entspricht und viele Anhaltspunkte in der Geschichte der Christenheit hat. Jeder und jede von uns kann so mit Kranken und für Kranke beten und feiern. Tun wir das eigentlich? Und wie setzen wir dieses Formular zum Sakrament der Krankensalbung in Beziehung? Sagen wir: Das ist ein Zeugnis für den Verlust der Sakramentenlehre im protestantischen Bereich? Oder sagen wir: Das ist der eigentliche Sinn des Evangeliums; das (nur) durch Priester gespendete Sakrament ist demgegenüber eine Verengung, die es wieder aufzuheben gilt?

Ist die Alternative wirklich: geistliche Entmündigung der Laienseelsorger und -seelsorgerinnen, die Kranke und Sterbende begleiten, ihnen aber nicht das Sakrament der Krankensalbung spenden können – oder Spendung des Sakraments auch durch Laien? Beruht nicht bereits diese Alternative auf der falschen Voraussetzung, dass außerhalb des Sakraments kein heilhaftes Handeln möglich ist? Bei einem Kurs mit Stipendiaten und Stipendiatinnen des Cusanus-Werkes kamen wir einmal auf die Frage des gemeinsamen Priestertums zu sprechen. Eine Medizinstudentin erzählte ihre Erfahrung: Als sie einmal unerwartet allein bei einer Sterbenden bleiben musste, da konnte sie auf einmal mit ihr beten und sie im Sterben begleiten– sie wusste selbst nicht, wie das geschah. Vielleicht entspreche diese Erfahrung dem, was unter dem „gemeinsamen Priestertum“ zu verstehen sei ... Eine solche „Kultur“ gläubigen, betenden Beistands in Krankheit und Sterben steht zum Sakrament nicht etwa in Konkurrenz, sondern trägt es. Gerade wenn wir in einem Lebensraum eingebettet sind, in dem Menschen sich im Glauben bis zum Tod beistehen, werden doch die Kranken wie die Begleitenden in ihrem Kirche-sein ernstgenommen und ermutigt, wenn ein amtlicher Vertreter dieser Kirche hinzukommt und den verborgenen größeren Horizont ihres Handelns zur Geltung bringt. Auch der Bischof bei der Firmung wird ja nicht als eine Konkurrenz zu den Verantwortlichen für die Firmvorbereitung in der Gemeinde empfunden, sondern als derjenige, der das Geschehen der Gemeinde in den je größeren kirchlichen Horizont hineinstellt.

Das Bild aus dem „Gemalten Leben“ der Mary Ward (1585-1645) ist auf diesem Hintergrund nicht nur von historischem Interesse:



Das Bild zeigt ein gelungenes Zusammenwirken zwischen Mary Ward, die unter Lebensgefahr im England der Katholikenverfolgungen an das Sterbebett einer Verwandten kommt, ihr die Hände auflegt und sie bewegt, in die katholische Kirche zurückzukehren. Der mittlere Teil des Bildes zeigt, wie Mary Ward einen Priester ruft, der die Beichte der Kranken hört und sie wieder in die Kirche aufnimmt. Ein gemeinsames Mahl bekräftigt das Versöhnungsgeschehen. Mary Ward und der Priester stehen in der Mitte des Bildes auf gleicher Höhe. Ohne Mary Ward wäre die Versöhnung der Kranken vermutlich nicht erfolgt. War ihr Beitrag weniger „wichtig“ und weniger „geistlich“ als die Spendung des Sakramentes? Wird das Sakrament weniger „wichtig“ oder gar überflüssig durch ihr betendes Handeln an der Kranken?

Wieder geht es um den bereits mehrfach angesprochenen Zusammenhang: Eine Kultur des Umgangs mit Krankheit und Tod und das Sakrament der Krankensalbung bedingen einander. Weil Christus in unserer Mitte ist als einer, der heilt und Leben rettet, selbst durch den Tod hindurch, deshalb können wir je auf unsere Weise als Zeugen und Zeuginnen unseres „Heilands“ miteinander und füreinander leben.

a. Biblische Grundlagen

Blicken wir von der heutigen Fragestellung aus auf die Geschichte des Sakramentes zurück: Die biblische Grundlage für das Sakrament der Krankensalbung ist zunächst die Sendung Jesu als „Heiland“, der sich dem Menschen in seiner Krankheit und seinem Sterben helfend und rettend zuwendet:

Mk 6,5: Jesus legte einigen Kranken die Hände auf und heilte sie.

Mt 10,8: Heilt die Kranken!

Mk 6,13: Sie [die Zwölf] trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie.

Der unlösliche Zusammenhang von Verkündigung und Heilung bildet geradezu den Rahmen für Jesu Bergpredigt:

Mt 4,23: Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden.

Mt 9,35: Jesus zog durch alle Städte und Dörfer, lehrte in ihren Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte alle Krankheiten und Leiden.

Die Gemeinde hat offenbar von der frühesten Zeit an diese Sendung Jesu als ihren eigenen Auftrag übernommen. Insbesondere gilt die Überlieferung des Jakobusbriefes als Grundlage für die Praxis und Theologie der Krankensalbung:

Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Presbyter der Gemeinde zu sich: Sie sollen über ihn beten und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das Gebet aus dem Glauben wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; und wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben (Jak 5,14f.).

b. Die Geschichte der Krankensalbung

Dass die Krankensalbung ausdrücklich unter die sieben Sakramente gezählt wird, geht auf theologische Reflexionen und kirchliche Entscheidungen des Mittelalters zurück. Zunächst gehörte die Salbung der Kranken vermutlich zur allgemeinen Krankenpflege unter Christen, auch ohne die Mitwirkung von Priestern. Die frühen überlieferten Texte sprechen vor allem von der Weihe des Öls, das für die Salbung der Kranken verwendet wird. Ähnlich wie bei der Firmung finden wir eine Tradition, die die entscheidende Handlung in der Weihe des Öls sieht. Eines der ältesten überlieferten Ölweihegebeten stammt von dem unterägyptischen Bischof Serapion von Thmuis († nach 362):

„Gebet über das Öl für die Kranken ... Wir rufen Dich an, der Du alle Gewalt und Kraft hast, den Retter aller Menschen, den Vater unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, und wir bitten, dass Du heilende Kraft aussenden wollest aus den Himmeln Deines Eingeborenen über dieses Öl, damit es denen, die mit diesen geschöpflichen Wirklichkeiten gesalbt werden oder die sie empfangen, gereiche zur Abwehr jeder Krankheit und jeder Schwäche, zum

Gegenmittel gegen jeden Dämon, zur Austreibung jeden unreinen Geistes, zur Fernhaltung jedes bösen Geistes, zur Austilgung jedes Fiebers und jeder Kälte und jeder Schwäche, zur guten Gnade und zur Vergebung der Sünden, zum Heilmittel des Lebens und der Rettung, zur Gesundheit und Unversehrtheit der Seele, des Leibes und des Geistes, zur vollkommenen Gesundheit“.⁵⁶

Heilung und Überwindung des Bösen werden hier eng zusammengeschaute. Damit soll nicht etwa individuelle Krankheit auf individuelle Sünde zurückgeführt werden, sondern der Zusammenhang von Sünde und Tod, von Schuld und Zerstörung der Schöpfung wird ernstgenommen. Man könnte sich daher fragen, ob nicht die Krankensalbung in gewisser Weise auf die Firmung bezogen ist wie das Bußsakrament auf die Taufe: Ist die Firmung die Konstitution der Freiheit zum Zeugnis des Guten, so die Krankensalbung die Stärkung der Freiheit zur Überwindung des Bösen dort, wo es mich überwindet. Stärkt die Firmung zum Kampf des irdischen Lebens, so die Krankensalbung für den Übergang in das unverlierbare Leben. Es ist aufschlussreich, dass Theologie und Kirchenrecht die Spendung der Krankensalbung nur „nach Erlangung des Vernunftgebrauchs“ vorsehen⁵⁷ und dass das Sakrament in diesem Zusammenhang nicht für heilsnotwendig erklärt wird.

Ein Dokument, das in allen Abhandlungen über die Krankensalbung zitiert wird, ist der Brief Papst Innozenz' I. an Bischof Decentius von Gubbio vom 19. März 416. Aus diesem Brief geht eindeutig hervor, dass auch Laien das geweihte Öl zur Salbung der Kranken benutzen konnten:

„Dies [Jak 5,14f.] muss zweifellos von den kranken Gläubigen aufgefasst und verstanden werden, die mit dem heiligen Öl des Chrisams gesalbt werden können, das, vom Bischof geweiht, nicht nur die Priester, sondern auch alle Christen in eigener Not oder in der Not der Ihrigen zum Salben benützen dürfen. Im übrigen sehen Wir jenen Zusatz für überflüssig an, dass für den Bischof in Frage gestellt wird, was zweifelsohne den Priestern erlaubt ist. Denn [dass es] den Priestern [erlaubt sei], wurde deswegen gesagt, weil die Bischöfe, durch andere Beschäftigungen beansprucht, nicht zu allen Kranken gehen können. Wenn im übrigen ein Bischof entweder in der Lage ist oder es für angemessen hält, dass jemand von ihm besucht werde, so kann er, dessen Aufgabe es ist, das Chrisam zu weihen, ohne Bedenken sowohl segnen als auch mit dem Chrisam salben. Denn über die Büßenden kann es nicht gegossen werden, weil es zu den Sakramenten gehört. Denn welchen die übrigen Sakramente verweigert werden, wie sollte denen diese eine Art zugestanden werden?“ (DH 216).

⁵⁶ Texte zur Theologie. Dogmatik: Sakramentenlehre II, bearbeitet von Günter Koch, Graz u.a. 1991, Nr 682.

⁵⁷ can. 1004.

Im frühen Mittelalter – beginnend mit der karolingischen Zeit – vollzog sich mit einer stärkeren Betonung des kirchlichen Amtes auch ein Wandel in der Praxis der Krankensalbung. Die Gründe ergaben sich nicht etwa aus römischem Zentralismus und Autoritätshörigkeit, sondern aus dem Interesse der neugetauften Volksstämme an einer weltweiten „katholischen“ Orientierung und der damit verbundenen Übernahme der lateinischen Sprache, die für die Liturgie mehr und mehr ein Expertenwissen erforderte. Die Krankensalbung wurde nun in immer feierlicherer Form und fast ausschließlich von Priestern gespendet. Sie wurde nun eher Sterbenden gespendet in Verbindung mit dem Bußsakrament und der Eucharistie.

Aus der Krankensalbung wurde auf diese Weise die *extrema unctio* (Letzte Ölung), die nun ausdrücklich unter die sieben Sakramente gezählt wird. Das Konzil von Trient bekräftigt die Sakramentalität nochmals gegenüber den Reformation. Das II. Vatikanische Konzil gab den entscheidenden Impuls zur Erneuerung dieses Sakramentes:

„Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, dass er sie aufrichte und rette (vgl. Jak 5,14-16), ja sie ermahnt sie, sich bewusst dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen (vgl. Röm 8,17; Kol 1,24; 2 Tim 2,11-12; 1 Petr 4,13) und so zum Wohle des Gottesvolkes beizutragen“ (LG 11).

Auf der einen Seite wird hier der Blick weg vom Tod auf die Rettung und Heilung gelenkt. Daran schließt sich eine ganze Flut von Literatur an, die betont, dass der Priester nicht wie ein Todesbote ans Krankenbett treten solle, sondern dass die physische Gesundung im Mittelpunkt dieses Sakramentes stehe. Das scheint mir aber dem Sinn des Sakramentes und selbst dem Wortlaut des Konzils nun doch zu widersprechen: Ja, das Sakrament richtet den Blick entschieden auf das Leben!, aber auf welches Leben?: auf das Leben des leidenden und verherrlichten Herrn, der durch Kreuz und Tod in sein Leben eingetreten ist. Die Kranken werden ermutigt, „sich bewusst dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen und so zum Wohle des Gottesvolkes beizutragen“. Leiden und Tod tragen zum Wohlergehen und Leben bei, heißt das paradoxerweise. In dieser Betrachtung des Sakraments erfährt sowohl das Leben wie der Tod, die Gesundheit wie die Krankheit eine radikale Umwertung: Sie sind Güter, insofern sie mit dem Leben Christi verbunden sind – und nicht unabhängig davon. Der Tod wird zum Gewinn, wenn er in Christus Weg zur Auferstehung ist (vgl. Phil 1,20-25); das Leben ist nichts als Tod, wenn es nicht in Christus gelebt ist. Die Krankensalbung ist also tatsächlich das Sakrament des Lebens, und ihr Empfang stärkt dazu, den Weg des Lebens zu gehen – und sei es durch den Tod hindurch.

In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Heil und Heilung sind zwei Extreme zu vermeiden: Auf der einen Seite darf nicht im Zuge der neuzeitlichen

Trennung von Gott und Welt die Gnade schlechthin jenseits unserer geschichtlichen, leibhaftigen Realität angesetzt werden, auf der anderen Seite ist sie nicht auf das *Gefühl* von Gnade, d.h. auf ein Bewusstseinsphänomen zu reduzieren.

5. Die Eucharistie

Es ist besonders schön und besonders schwierig, an dieser Stelle der Vorlesung über die Eucharistie zu sprechen:

– Wir haben bereits fast alle Aspekte dieses Sakraments im Laufe der Vorlesung in verschiedenen Zusammenhängen thematisiert: die Realpräsenz, die Transsubstantiation/Wandlung, die Epiklese, die Dimensionen von Erinnerung, Vergegenwärtigung und Vorwegnahme der Zukunft.

– Dieses Sakrament ist nicht eines neben anderen, sondern die Mitte der sieben Sakramente, wie unser Überblick am Anfang des Semesters auch optisch zeigt. Hier wird nicht eine bestimmte Gnade in einer bestimmten Lebenssituation gefeiert, sondern der Geber aller Gnade: Jesus Christus, gesandt vom Vater, gegenwärtig im Heiligen Geist. Anhand der Eucharistie könnten wir die Vorlesung von vorne beginnen und die gesamte Sakramentenlehre entfalten. Wir würden dabei wie von selbst zum begleitenden Aspekt unserer Vorlesung geführt, zur theologischen Anthropologie: Jesus selbst ist in der Eucharistie gegenwärtig mit Fleisch und Blut, personal, der Menschensohn selbst, nicht nur seine objektivierbaren Gaben an uns. Wir selbst sind in diesem Sakrament personal angesprochen, mit Fleisch und Blut, um „Leib Christi“ zu werden, um Gemeinschaft in seinem Geist zu werden, um hineinverwandelt zu werden in ihn.

So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen (Eph 4,13).

Indem wir von Jesus selbst eingeladen sind, Eucharistie zu feiern – *Tut dies zu meinem Gedächtnis!* – entscheidet sich, wer der Mensch ist.

– Nachdem die drei Jahre vor der Jahrtausendwende dem Sohn, dem Heiligen Geist und dem Vater gewidmet waren, ist bezeichnenderweise das Jahr 2000 selbst vom Papst als ein eucharistisches Jahr proklamiert worden:

„Das Jahr 2000 soll ein intensiv eucharistisches Jahr sein: Im Sakrament der Eucharistie bietet sich der Erlöser, der vor zweitausend Jahren im Schoß Mariens Mensch geworden ist, weiterhin der Menschheit als Quelle göttlichen Lebens dar“.⁵⁸

⁵⁸ Apostolisches Schreiben „Tertio millennio adveniente“, 1994 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls), Bonn 1994, Nr 55; vgl. Eucharistie. Sakrament des neuen Lebens, hg. von der Theologisch-Historischen Kommission für das Heilige Jahr 2000, Regensburg 1999; das Büchlein enthält einige gute Anregungen, bleibt aber in

Für Juni 2000 ist in Rom ein Internationaler Eucharistischer Kongress angekündigt unter dem Titel: „Jesus Christus, einziger Erlöser der Welt, Brot für das neue Leben“. Wenn man bedenkt, welche große Tradition die Eucharistischen Kongresse in der Geschichte der Erneuerung der Kirche darstellen, dann ist es verwunderlich, wie wenig Resonanz dieses Ereignis nach meinem Eindruck im Leben der Kirche unserer Region – ich nehme mich selbst nicht aus – hervorruft.

a. Eucharistie – Geheimnis des Glaubens

Nähern wir uns so einfach wie möglich der Eucharistie als dem Geheimnis unseres Glaubens. Ich orientiere mich dabei an der Heiligen Schrift, die ich in Bezug setze zu Grundworten der Eucharistie-Theologie: Sehnsucht – Anamnese – Opfer – Kommunion – Eucharistie und Epiklese.

1) Was bedeutete eigentlich die Eucharistie für Jesus selbst?

Sehnsucht Gottes: Desiderio desideravi ... Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen – wie sollte uns nicht spontan dieses eindringliche Wort Jesu nach Lukas einfallen? Nach Lukas setzt Jesus fort: Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes (Lk 22,15f.). Dieser Abschied knüpft also an die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu an und damit an Jesu Sendung durch den Vater: Er sagte zu ihnen: Ich muss auch den anderen Städten das Evangelium vom Reich Gottes verkünden; denn dazu bin ich gesandt worden (Lk 4,43). Die erste Frage in der Eucharistie ist also nicht: Was kann ich damit anfangen? Wozu dient sie mir? Wie müssen wir sie gestalten?, sondern: Habe ich eigentlich etwas verstanden und erspürt von der Sehnsucht Gottes, die in diesem Sakrament Gestalt angenommen hat? Was wird aus mir als Mensch und aus uns als Gemeinschaft, wenn wir auf diese Sehnsucht antworten?

Anamnese: Jesus kann das, was er tut, nur tun, weil er aus der gesamten Geschichte und dem Glauben des Volkes Israel lebt. Er feiert ein Paschamahl. Selbst die Umdeutungen, die er an dieser Feier vornimmt, werden nur erkennbar auf dem Hintergrund der Paschatradition selbst. Adrian Schenker hat in einem kostbaren kleinen Büchlein nachgewiesen, wie die Abendmahlsberichte der Evangelien ganz und gar aus dem Stoff des Alten Testaments gewoben sind.⁵⁹ Ich erwähne hier nur den Bezug zu Ex 24,8:

Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat;

befremdender Weise gefangen in klischeehaften theologischen Denkmustern, die dem „Geheimnis des Glaubens“ am Ende mehr schaden als nutzen.

⁵⁹ Vgl. Adrian Schenker, Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments. Eine bibeltheologische Skizze, Fribourg 1977.

und Jer 31,31-33:

Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war – Spruch des Herrn. Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.

Es ist dieser Bund, den Jesus hier und jetzt errichtet, und es ist dieses Blut, das er für euch vergießt. Als einen weiteren Traditionsstrang, den Jesus aufnimmt, kann man die alttestamentliche Verheißung eines endzeitlichen Festmahls hinzunehmen, etwa gemäß Jes 25,6:

Der Herr der Heere wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen, mit den besten und feinsten Speisen, mit besten, erlesenen Weinen.

Auf dem Hintergrund dieser Glaubensgeschichte, die seine Jünger kannten und glaubten, wird die Neuerung, die Jesus setzt, nur um so offenkundiger; ich hebe drei Aspekte besonders hervor:

- Jesus greift aus dem jüdischen Paschamahl zwei Rituale besonders heraus: die Segnung des Brotes am Anfang des Essens und – gegen Ende – die Segnung des letzten Kelches. Alle anderen Riten des Paschamahles sind nicht in die christliche Liturgie übernommen worden.
- Das Paschamahl wurde zum Gedenken an Jahwe und seine großen Taten zur Befreiung des Volkes Israel verzehrt. Indem Jesus hinzufügt: *Tut dies zu meinem Gedächtnis*, identifiziert er sich selbst und sein Handeln in einer für die damaligen Ohren unerhörten Weise mit seinem himmlischen Vater.
- Für das jüdische Segensgebet wird in der griechischen Sprache das Wort εὐλογεῖν verwendet. Mk 14,22 und Mt 26,26 stellen das Gebet Jesu über das Brot als ein solches jüdisches Segnungsgebet dar: εὐλογήσας, „den Lobpreis gesprochen habend“; dieses Wort findet auch Verwendung in der Erzählung von der wunderbaren Brotvermehrung (Mk 6,41; Mt 14,19; Lk 9,16). Markus und Matthäus wechseln in ihrer Beschreibung von der „Eulogie“ zur „Eucharistie“. Das Dankgebet über den Kelch wird mit dem Wort εὐχαριστήσας bezeichnet. Paulus verwendet zur Beschreibung des Gebets Jesu bei der Einsetzung der Eucharistie ausschließlich den Begriff εὐχαριστεῖν, der sich dann recht früh in der Geschichte der Kirche durchsetzte. Mit dem Wortwechsel ist offenkundig auch eine Sinnverlagerung verbunden: vom Lob des transzendenten Gottes zu einer Danksagung, die die *empfangene* Gabe Gottes, ja

seine Gegenwart im Dankenden bezeugt. Dieses Verständnis von Eucharistie ist im gesamten Lebensvollzug Jesu vorgezeichnet. Es verdichtet sich etwa in Joh 11,41, wo Jesus vor der Auferweckung des Lazarus betet: *Vater, ich danke dir (εὐχαριστῶ), dass du mich erhört hast.*

Opfer: Es ist heute – nicht nur im ökumenischen Dialog – nicht unumstritten, von der Eucharistie als „Opfer“ zu sprechen. Es ist weniger umstritten, diesen Aspekt von einer anderen Seite zur Sprache zu bringen: Die Einsetzung der Eucharistie bedeutet für Jesus einen äußersten und höchsten Akt der Freiheit. Was uns am Opferbegriff heute zuwider ist, ist das passive Verfügenlassen, die Ergebung in die Ungerechtigkeit, die kritiklose Glorifizierung der Lebensuntüchtigkeit, die weder für die eigenen Interessen noch für die Gerechtigkeit zugunsten anderer eintreten kann. Wir haben dagegen größte Hochachtung vor dem Mut, in Freiheit standzuhalten in der Lebensgefahr, wo es um die Solidarität mit den Armen geht, wie etwa im Leben eines Oskar Romero, eines Martin Luther King u.a.

Auf diesem Hintergrund ist es nicht unwichtig, dass Jesu Kreuz nicht über ihn hereinbricht wie ein unabwendbares Schicksal, so wie wir häufig etwas resigniert selbstgefällig sagen: Ja, ja, jeder hat so sein Kreuz zu tragen ... Jesus tut den ersten Schritt selbst:

Während sie auf dem Weg hinauf nach Jerusalem waren, ging Jesus voraus. Die Leute wunderten sich über ihn, die Jünger aber hatten Angst. Da versammelte er die Zwölf wieder um sich und kündigte ihnen an, was ihm bevorstand (Mk 10,32).

Er hätte nicht gehen müssen. Er geht in Treue zu seiner Botschaft vom Reich Gottes, das sich nicht aufhalten lässt von den Machthabern dieser Welt. Es müssen turbulente Tage gewesen sein in diesem Jerusalem – wegen des heranahenden Festes, wegen der gespannten Stimmung, wegen der gedrängten Ereignisse: der spektakuläre Einzug, die Tempelreinigung, das tägliche Lehren im Tempel, Heilungen und harte Diskussionen mit den Schriftgelehrten, die Salbung in Betanien. Und während dieser Zeit setzt sich schon die ganze Maschinerie des Verrats unaufhaltsam in Bewegung: Wird Jesus geopfert? Lässt er sich tollkühn, aber blind in sein Geschick treiben?

Hier setzt Jesus das Zeichen höchster Freiheit: Er lässt sich das Leben nicht entreißen, sondern er gibt es. So wird es im Bildwort vom guten Hirten in Joh 10 vorweggenommen:

Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen. Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin. Ich habe Macht, es hinzugeben, und ich habe Macht, es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater empfangen (Joh 10,17-18).

Das geschieht jetzt: Das Handeln Jesu ist nicht nur das freie Standhalten, dort wo seine Sendung der Verkündigung des Reiches Gottes auf den äußersten Widerstand stößt. Er setzt ein Zeichen der Freiheit auch für seine Jünger: Mitten in ihrer Angst, in ihrem Unverständnis, in ihren kleinlichen Sorgen sammelt er sie, indem er sie zu diesem Mahl einlädt. Hier wird seine Freiheit ganz und gar eine Freiheit *für* sie und *für die vielen*, d.h. für alle. Die Fußwaschung, die im Johannes-Evangelium an die Stelle des Abendmahlsberichts tritt, bekräftigt diese Freiheit als eine Freiheit des Dienstes. Diese Freiheit Jesu weckt die Freiheit der Jüngern – sogar mit der Möglichkeit, hinauszugehen und ihn zu verraten.

Die Freiheit setzt sich fort: *Nach diesen Worten ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus* (Joh 18,1). Selbst dort, wo er wirklich zum Spielball seines Prozesses geworden ist, bestimmt er durch sein Reden wie durch sein Schweigen den Fortgang der Handlung zu jedem Zeitpunkt.

Kommunion: Gern weise ich mit einigem Staunen auf die einfache Tatsache hin, dass der Gründonnerstag *vor* dem Karfreitag liegt! Die Eucharistie ist nicht eingesetzt durch den Auferstandenen, sondern durch Jesus Christus, den Gesalbten, der auf sein Leiden zugeht und seine Jünger und Jüngerinnen mitnimmt. Aus dem dargereichten Leben in Wein und Brot, Blut und Fleisch, wird „Kommunion“, innigste Vereinigung mit seinen Jüngern. Diese Kommunion wird in äußerst drastischen Worten als ein leibhaftiges Geschehen dargeboten. Das Essen ist die intensivste Form der Einverleibung, der leiblichen Verschmelzung. Nach den Vermutungen der Exegeten hat Jesus vermutlich nicht das relativ vornehme Wort „Leib“ verwendet, sondern das vom semitischen Sprachgebrauch her wahrscheinlichere Wort „Fleisch“. Es erinnert an die Fleischwerdung, die Inkarnation. Es mutet dem Menschen Unerträgliches zu. Auch das nimmt das Johannes-Evangelium vorweg in dem Streitgespräch in der Synagoge von Kapharnaum:

Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, (ich gebe es hin) für das Leben der Welt. Da stritten sich die Juden und sagten: Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben? Jesus sagte zu ihnen: Amen, amen, das sage ich euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auf-erwecken am Letzten Tag. Denn mein Fleisch ist wirklich eine Speise, und mein Blut ist wirklich ein Trank. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich isst, durch mich leben. Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Mit ihm ist es nicht wie mit dem Brot, das die Väter gegessen haben; sie sind gestorben. Wer aber dieses Brot isst, wird leben in Ewigkeit. Diese Worte sprach Jesus, als er in der

Synagoge von Kafarnaum lehrte. Viele seiner Jünger, die ihm zuhörten, sagten: Was er sagt, ist unerträglich. Wer kann das anhören? Jesus erkannte, dass seine Jünger darüber murrten, und fragte sie: Daran nehmt ihr Anstoß? Was werdet ihr sagen, wenn ihr den Menschensohn hinaufsteigen seht, dorthin, wo er vorher war? Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben. Aber es gibt unter euch einige, die nicht glauben. Jesus wusste nämlich von Anfang an, welche es waren, die nicht glaubten, und wer ihn verraten würde. Und er sagte: Deshalb habe ich zu euch gesagt: Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist. Daraufhin zogen sich viele Jünger zurück und wanderten nicht mehr mit ihm umher. Da fragte Jesus die Zwölf: Wollt auch ihr weggehen? Simon Petrus antwortete ihm: Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens (Joh 6,51-68).

Es muss im Abendmahlssaal für die Jünger kaum weniger schockierend gewesen sein, dass Jesus seine damaligen Worte so konkret einlöst. Was dadurch geschieht, können wir behutsam und ganz einfach beschreiben: Jesus und seine Jünger werden „ein Fleisch“. Nun wird die verborgene Voraussetzung des gesamten Geschehens zum leibhaftigen Ernst: Das „Fleisch“, das Gott in Jesus Christus angenommen hat, ist nicht nur sein isolierter menschlicher Leib. Es ist „alles Fleisch“ – dieser Ausdruck steht biblisch eigentlich immer für die gesamte Schöpfung in ihrer Endlichkeit, oft auch in ihrer Sterblichkeit, etwa Joël 3,1:

Danach aber wird es geschehen, dass ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben, und eure jungen Männer haben Visionen (zit. in der Pfingstpredigt des Petrus Apg 2,17).

Durch die Eucharistie wird mehr und mehr wahr, was von Anfang an ist: Als Jesus Fleisch wurde, kam er in sein Eigentum, in sein Fleisch, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. *Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden (Joh 1,11).*

Bleiben wir beim Abendmahlsgeschehen: Indem Jesus in Freiheit vor seinem Tod sein Fleisch und Blut seinen Jüngern schenkt und dadurch ein Fleisch mit ihnen wird, nimmt er sie mit auf den Weg, der ihm bevorsteht. Er lebt (stirbt und wird auferweckt!) in ihnen, sie leben und sterben in ihm und stehen mit ihm auf zum neuen Leben. Dies gilt, obwohl sie ihn verleugnen und weglaufen werden, obwohl sie nichts verstehen und ihn alle verlassen werden. Wieder zeigt sich, dass das Sakrament eine äußerste Entlastung mit sich bringt. Hier ist nichts von erhabener Kreuzesnachfolge. Aber aus dieser äußersten Demütigung entsteht die Demut, in der ein Evangelist Markus noch seine eigene Feigheit als Evangelium berichten kann:

Da verließen ihn alle und flohen. Ein junger Mann aber, der nur mit einem leinenen Tuch bekleidet war, wollte ihm nachgehen. Da packten sie ihn; er aber ließ das Tuch fallen und lief nackt davon (Mk 14,50-52).

Aber Christus ist in ihm auferstanden und hat ihn zum Evangelisten berufen.

Eucharistie und Epiklese – die trinitarische Dimension der Eucharistie: In allem Gesagten geht es letztlich weder um eine „Psychologie Jesu“ noch um eine historisierende Deutung der Eucharistie. Doch gerade im Ausgang von dem geschichtlich konkreten Geschick Jesu öffnet sich ein Verständnis für eine trinitarisch-sakramentale Sicht der Eucharistie, die alle Dimensionen der Zeit verbindet, ja Zeit und Ewigkeit zusammenhält. Vom Geschehen der Eucharistie her wird der Blick auf den Vater gelenkt, dem die Eucharistie gilt: Durch Jesus wird die Eucharistie nicht nur zu einer punktuellen Handlung und einem Bewusstseinsakt, sondern zu einem Lebensvollzug. Die Gabe, die er empfangen hat, ist das *ganze* Leben des Vaters. Der Dank, den er an den Vater richtet, ist das *ganze* Leben, das er in der Sendung zum Heil der Schöpfung dem Vater zurückgibt. Das geschichtliche Geschehen weist zurück auf die trinitarische Konstitution des Sohnes, der sich dankend empfängt aus dem Vater.

Auf ähnliche Weise können wir die Eucharistie auch auf den Heiligen Geist beziehen. Die Abendmahlsberichte sprechen nicht im ausdrücklichen Sinne von einer „Epiklese“ Jesu über Brot und Wein. Dennoch geschieht hier eigentlich nicht weniger, sondern mehr als eine Epiklese: Die Hingabe Jesu an den Vater als freie Vorwegnahme des Kreuzesgeschehens *ist* ein Geistgeschehen: Es ist der eine Geist, in dem der Vater dem Sohn und in dem der Sohn dem Vater sein Leben schenkt. Für die Eucharistie gilt vorwegnehmend das, was wir vom Kreuzesgeschehen gesagt haben: Sie ist Erfüllung des *filioque*, indem der Geist des Vaters nun ganz und gar auch vom fleischgewordenen Sohn in seinem geschichtlichen Lebensvollzug ausgeht.⁶⁰

2) Was bedeutete die Eucharistie damals für seine Jünger?

Bei diesem Abschnitt brauchen wir nicht lange zu verweilen, denn wir haben diese Perspektive bereits immer wieder thematisiert. Es ist hilfreich, einmal zu meditieren, was eigentlich die Jünger rings um das letzte Abendmahl Jesu beschäftigt: Da wird der Verrat des Judas unmittelbar vor der Vorbereitung des Paschamahls erzählt (Mt 26,14-16). Da ist der vorwitzige Petrus, der damit prahlt, dass er Jesus niemals verleugnen werde, selbst wenn er sterben müsse, und dem Jesus seinen Verrat vorhersagt (Mt 26,30-35). Da sind die schlafenden Jünger am

⁶⁰ Das bekannte Meditationsbild des Bruder Klaus ist in diesem Sinne eucharistisch und trinitarisch zu deuten. Zugleich wird hier in der Verbindung mit den Werken der Barmherzigkeit sichtbar, wie die Eucharistie sich gerade nicht in der Beziehung zwischen Gott und Mensch erschöpft, sondern in die Sendung zum Heil der Schöpfung führt, die „alles Fleisch“ mit dem Fleisch Christi verbinden möchte.

Ölberg und die flüchtenden Jünger bei der Verhaftung. Da ist der Unwille derer, die sich über das verschwendete Nardenöl ereifern (Mk 14,3-9). Da findet sich nicht zuletzt das Streitgespräch über die Frage, *wer von ihnen wohl der Größte sei* (Lk 22,24). Bei Johannes schließlich stoßen wir auf Petrus, der ganz und gar nicht einsieht, warum Jesus ihm die Füße waschen soll.

All dies ist in Bezug auf die Bedeutung der Eucharistie für uns mehr als heilsam: Die Evangelien haben die ernüchternde und entlastende Schlichtheit, uns in aller Deutlichkeit vor Augen zu führen, dass die Eucharistie eben „nur“ von Menschen empfangen wird, die nur sehr, sehr langsam wirklich davon ergriffen und umgeformt werden. Die Demut der Evangelien, all diese Peinlichkeiten in aller Offenheit und ohne jede Selbstquälerei zu erzählen, sollte uns ermutigen, uns auf denselben Weg der Wandlung unseres Fleisches in das Fleisch Christi je neu einzulassen. Es wird uns dabei immer wieder gehen wie meinem Philosophieprofessor in Münster, der uns einmal in der Vorlesung folgendes erzählte: Er hatte einen sehr strengen Erstkommunionunterricht in Spanien. Als 8- oder 9jähriger musste er bereits die ganze Transsubstantiationslehre auswendig lernen. Am Tag der Prüfung wurde er ausgerechnet über dieses Thema ausführlich befragt. Er trug glanzvoll, zu aller Zufriedenheit und ohne jegliches Stocken alles Auswendiggelernte vor, machte eine kleine Pause, und setzte hinzu: Aber ich verstehe es nicht ...

3) Was bedeutet die Eucharistie im Leben der Glaubenden heute?

Hier möchte ich einige Beobachtungen zur Stellung der Abendmahlsbetrachtung in den Exerzitien des Ignatius von Loyola einfügen. Daran wird bis in den Wortlaut hinein deutlich, dass die Eucharistie sich „am Weg“ vollzieht, dass sie nur verständlich ist aus einem Woher und Wohin. „Woher“ also kommt der Exerzitant, der in der sogenannten dritten Exerzitienwoche das letzte Abendmahl Jesu betrachtet? Er kommt aus einer Betrachtung des „Fundaments“, das in Erinnerung ruft, dass unser Leben von einem Schöpfer getragen ist, der zugleich unser Ziel ist. Er kommt aus einer ersten Woche, die dazu anleitet, alle falschen, vorletzten Bindungen abzulegen, die uns am Wagnis der je größeren Fülle des Lebens hindern. Er kommt aus der zweiten Woche, in der zunächst der Ruf in die Nachfolge Christi meditiert wird, um dann eine „Wahl“ zu vollziehen, die dieser Nachfolge in der konkreten Verantwortung einer frei übernommenen Lebensform im eigenen Leben Gestalt gibt.

Und direkt aus dieser hochgemuten „Wahl“ wird der Exerzitant in die Betrachtung des Abendmahls geschickt. Damit steht er in gewisser Weise auf derselben Ebene wie die Apostel: Sie haben sehr radikal die Nachfolge Christi gewählt, alles verlassen und sind ihm gefolgt. Ohne viel Zutun, ja gegen ihre Angst und ihr Zaudern, werden sie auf einmal mit nach Jerusalem genommen und finden sich

im Abendmahlssaal wieder. Ein Ernst überfällt sie, den sie – im Unterschied zu Jesus – noch nicht mit derselben Freiheit gewählt haben. Die grundlegende Feststellung lautet also: Das Abendmahl bildet die Schlüsselstelle zwischen der Wahl (der Nachfolge) und dem Leiden (als dem Ausdruck des irdischen Scheiterns und der vielfältigen Form des Todes, die die Verheißung der Fülle des Lebens zu widerlegen scheint).

In der Weise, wie Ignatius die Betrachtungen aufbaut, wird sehr deutlich, was wir auch aus den biblischen Berichten entnehmen können: Während Jesus äußerlich in die Gewalt des Pilatus und des Herodes überliefert ist, werden sie gegen ihre Intention zu Vermittlern seiner Sendung, wie Ignatius durch die Wiederaufnahme des Verbes „senden“ andeutet.⁶¹ Eine Abendmahlstheologie und liturgische Frömmigkeit tritt in den Betrachtungen der dritten Woche nicht ausdrücklich hervor. Das Abendmahl geschieht „am Weg“: Schauplatz ist der Weg Jesu von Betanien nach Jerusalem.⁶² Die Liturgie wird hier nicht in ihrer Bedeutung relativiert, sondern auf ihren Ursprung in der Sendung Christi zurückgeführt. Nicht nur die Sendung nimmt die Gestalt des Sakramentes an, sondern auch die Sendungsstruktur der Eucharistie wird erfahrbar.⁶³

Für den Exerzitanten hebt mit der Abendmahlsbetrachtung die für die dritte Woche charakteristische doppelte Perspektive an: Indem er in Fußwaschung und Kommunion die Hingabe Jesu annimmt, wird er angeleitet, die eigene Wahl in ihrem Charakter als Lebenshingabe zu ratifizieren. Nun erhält diese Wahl eucharistische Struktur: „Das ist mein Leib für euch“, lernt der Exerzitant mit und in Christus zu sprechen.⁶⁴ Die Begegnung mit den Jüngern nach dem Abendmahl lässt den Exerzitanten unmittelbar die Gebrochenheit seiner Entscheidung erfahren: Wie sie findet er sich immer auch außerhalb des Leidensweges Jesu vor. Mit ihnen erfährt er sich ohne Wissen und Wollen in Leiden und Tod Jesu mit hineingenommen – in der Kraft von dessen freier Hingabe, die sie im Empfang der Kommunion an sich haben geschehen lassen.

Die einzelnen folgenden Tage der dritten Exerzitenwoche erweisen diese Aufgabe zugleich als Überforderung. Der Kommentator der Exerziten, Erich Przywara SJ, macht auf die unaufhaltsam vorwärtsdrängende Bewegung der Betrachtungen aufmerksam. Ihre Unterteilung erfolgt nicht mehr nach Handlungsein-

⁶¹ „Pilato embió a Jesús Galileo a Herodes“: Exerzitenbuch (= EB) 294; „Herodes lo torna a embiar a Pilato“: EB 295.

⁶² Vgl. EB 190-192.

⁶³ Dem entspricht die ignatianische Weise, Eucharistie zu feiern: „ein strenges Rasch-Rasch der Messfeier: wie St. Ignatius, fast mit unerbittlicher Pedanterie, auf der halben Stunde der Messfeier bestand (bis dazu, dass er, modern gesagt, Stopp-Uhren einführte für die Patres, die diese Zeit zu überschreiten pflegten) ... Hier ist Messe für St. Ignatius der Quellgrund für das, was sein eigener Geist und Geist seiner Stiftung ist: nicht Beschaulichkeit langer Gebete (was er vielmehr für Zeichen unerträglichen Eigensinns ansah), sondern Wind-Wehen des Geistes Gottes durch die Landstraßen und Stadtstraßen der Welt“: Erich Przywara, Ignatianisch, Frankfurt 1956, 65.

⁶⁴ Vgl. Gaston Fessard, La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, Bd I, 115; vgl. 112-118.

heiten, sondern völlig objektiviert nach Wegstrecken der Passion. „Die Geheimnisse von ... bis ...“ (*desde – hasta*) lauten stereotyp die Überschriften.⁶⁵ Die Betrachtungspunkte sind allen Evangelien entnommen. Jegliche Ordnung scheint aufgehoben. Für den außenstehenden Betrachter herrscht ein beziehungsloses Nebeneinander vieler Perspektiven und Geschehnissen. In einer einzigen Gebetszeit werden der Verrat des Judas, die Gefangennahme Jesu, der Schwerthieb des Petrus und die Heilung des Knechtes durch Jesus, die Flucht der Jünger, die erste Verleugnung durch Petrus und das Verhör Jesu im Hause des Hannas zur Betrachtung vorgelegt.⁶⁶ Ihre Einheit finden die Ereignisse allein in ihrem Bezug zur Sendung Jesu. An keiner Stelle kommt der Exerzitant zur Ruhe, obwohl jede Einzelheit abgründig ist. Während er die zweite und dritte Verleugnung Jesu durch Petrus betrachtet, nimmt der Prozess Jesu unabwendbar seinen Lauf.⁶⁷ Keine Zeit bleibt mehr für ruhige Abwägung und Entscheidung. Die Passion läuft ab in einem Prozess, der nicht aufzuhalten und nicht zu steuern ist. Sie ist nicht teilbar und in keiner Weise beherrschbar. Jede Selbstverfügung ist aufgehoben. Der Weg führt in die permanente Überforderung. Dem entspricht die Anweisung des Ignatius, am letzten Tag die Passion als ganze zu betrachten.⁶⁸ Sogar die übliche Gebetsordnung wird in diesem Zusammenhang suspendiert.

Der Exerzitant meditiert in der Folge von Abendmahl, Prozess und Kreuzestod im Grund seine Wahl des Glaubens als Wahl der Kreuzesnachfolge, als Bereitschaft zum Sterben. Jerónimo Nadal SJ (1507-1580) erkennt diese Bereitschaft im Leben des Ignatius, der mitten in reichen Beziehungsstrukturen zunehmend in die Einsamkeit und Freiheit der Gottunmittelbarkeit hineingeführt wurde⁶⁹ und schließlich „verlassen von sich und von allen anderen“ starb.⁷⁰ Doch die Exerzitationen sind mit dieser dritten Woche nicht zuende. Allerdings gibt es auch keinen logisch zwingenden Übergang: Die vierte Woche beginnt mit einer Vielzahl von Erscheinungen des Auferstandenen. Der Tod ist nicht das Mittel zum Zweck der Auferstehung. Er ist ein unausweichliches und unvermeidbares Ende. Aber der Auferstandene sagt sich zu. Hier wird das eingeübt, was das II. Vatikanum als Teilnahme am Paschamysterium Christi bezeichnet. Indem die Eucharistie vor und nicht etwa nach Ostern eingesetzt ist, wird uns nicht nur die Frucht der Auferstehung zuteil, sondern eben auch der Weg. Der Weg durch den Tod wird uns nicht erspart, sondern wir werden befähigt, ihn zu gehen. Die Begegnungen

⁶⁵ Vgl. EB 290–298.

⁶⁶ Vgl. EB 291.

⁶⁷ Vgl. EB 292.

⁶⁸ EB 208, Siebter Tag.

⁶⁹ „Ad principia suae conversionis totus erat ut conferret, quae ipsi spiritualiter significabantur, cum spiritualibus; postea illud desiderium abiit, et aliam est viam ingressus, ut solus soli Deo vacaret“: Monumenta Historica Societatis Iesu (= MHSI) 27, 645.

⁷⁰ „Fuit in morte P. Ignatii humilitas insignis in modo moriendi, quasi qui se negligeret perfecte, et ab aliis negligeretur omnibus“: ebd. 697.

mit dem Auferstandenen wecken das Vertrauen, dass jenseits der völligen Ohnmacht, die uns im Tod und in den vielen Toden unseres Lebens ständig begleitet, das Leben sich von sich aus zusagt.

Der Grundton der vierten Woche wird daher zum Grundton der Eucharistiefeyer als der sonntäglichen Feier der Auferstehung:

– Freude und geistlicher Jubel (EB 229)

– Freiheit: Die Gebetsordnung wird weitgehend aufgehoben zugunsten eines freien Spürens im Heiligen Geist; die Versklavung unter die Angst vor dem Tod ist aufgehoben (vgl. Hebr 2,15).

– Liebe, die mehr in die Werke als in die Worte gelegt werden muss und in einer Mitteilung von beiden Seiten her besteht. Die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ kann daher auch als eine Betrachtung zur Erlangung einer eucharistischen Lebensform gedeutet werden:

„Betrachtung zur Erlangung der Liebe.

Bemerkung: Zuerst ist auf zwei Dinge zu achten.

Das erste ist, dass die Liebe mehr in die Werke als in die Worte gelegt werden muss.

Das zweite: Die Liebe besteht in der Mitteilung von beiden Seiten her; das heißt, dass der Liebende dem Geliebten gibt und mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann; und als Erwiderung ebenso der Geliebte dem Liebenden; hat also der eine Wissen oder Ehren oder Reichtümer, so teilt er sie dem mit, der sie nicht besitzt, und so auch der andere dem einen.

Gebet: das übliche Vorbereitungsgebet.

Die erste Vorübung besteht im Aufbau (des Schauplatzes); das ist hier: schauen, wie ich stehe vor Gott unserem Herrn, vor den Engeln, vor den Heiligen, die für mich Fürbitte einlegen.

Die zweite: bitten um das, was ich begehre; das ist hier: bitten um eine tiefe Erkenntnis so großer empfangener Wohltaten, damit ich sie ganz und gar anerkenne und so in allem Seine Göttliche Majestät lieben und Ihr dienen kann.

Der erste Punkt: Ins Gedächtnis rufen die empfangenen Wohltaten der Schöpfung, der Erlösung und der besonderen Gaben, indem ich mit großer Hingebung (affecto) abwäge, wieviel Gott unser Herr für mich getan hat und wieviel Er mir von dem gegeben, was Er besitzt, und folgerichtig, wie sehr derselbe Herr danach verlangt, Sich selbst mir zu schenken, soweit er es nur vermag gemäß seiner göttlichen Anordnung. Und dann mich zurückbesinnen auf mich selbst, indem ich mit vielen Gründen der Vernunft und der Gerechtigkeit erwäge, was ich von meiner Seite Seiner Göttlichen Majestät anbieten und

geben muss, nämlich alles, was ich habe, und mich selber damit, wie einer, der sich mit großer Hingebung darbringt:

Nimm hin, Herr, und empfangе meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, meine ganze Habe und meinen Besitz; Du hast es mir gegeben, Dir, Herr, gebe ich es zurück; alles ist Dein, verfüge nach Deinem ganzen Willen; gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug.

Der zweite: betrachten, wie Gott in den Geschöpfen wohnt, in den Elementen, indem er ihnen Dasein gibt, in den Pflanzen, indem er ihnen das Leben schenkt, in den Tieren, indem er ihnen sinnenhafte Wahrnehmung gibt, in den Menschen, indem er ihnen geistige Einsicht verleiht; und so auch in mir: wie Er mir Dasein gibt, mich belebt, mir Sinne erweckt und geistige Einsicht verleiht, wie Er gleichfalls einen Tempel aus mir macht, da ich zum Gleichnis und Bild Seiner Göttlichen Majestät geschaffen bin. Und abermals mich zurückbesinnen auf mich selbst in der Weise, wie im ersten Punkt gesagt wurde, oder auf eine andere, wenn ich diese als die bessere spüre. Ebenso verfare ich bei jedem nachfolgenden Punkt.

Die dritte: erwägen wie Gott um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde arbeitet und sich müht, das heißt, Er verhält sich wie einer, der mühsame Arbeit verrichtet (ad modum laborantis). So zum Beispiel an den Himmelskörpern, Elementen, Pflanzen, Früchten, Tieren usw., indem Er Dasein gibt und erhält, Wachstum und Sinnesleben usw. Dann zurückbesinnen auf mich selbst.

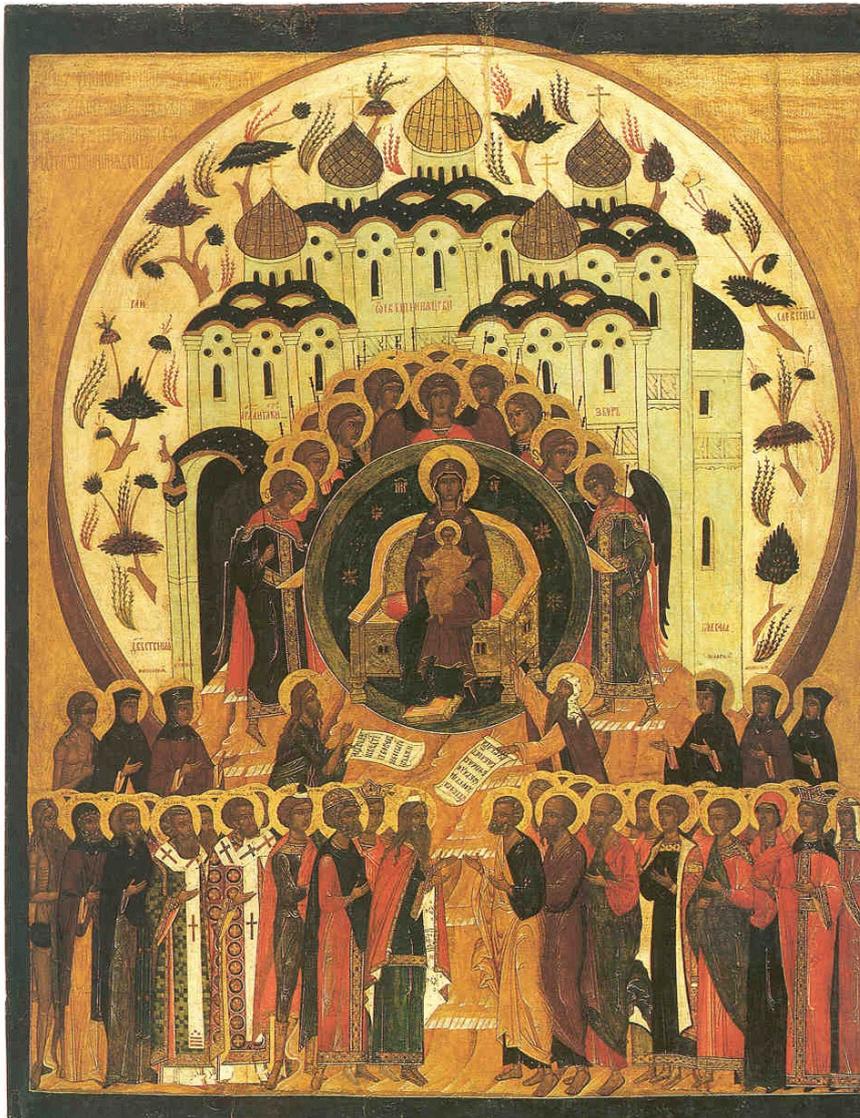
Der vierte: schauen, wie alles Gute und alle Gaben von oben (de arriba) herabsteigt, so wie auch die mir zugemessene Kraft (potencia) von der höchsten und unendlichen von oben herab; und so auch Gerechtigkeit, Güte, Pietät, Barmherzigkeit usw., gleichwie von der Sonne absteigen die Strahlen, von der Quelle die Wasser usw. Dann zum Schluss mich zurückbesinnen auf mich selbst in der gesagten Weise.

Schließen mit einem Zwiegespräch und einem Vater unser".⁷¹

Hier wird im Grunde die Eucharistie als eine kosmische Wirklichkeit beschrieben, wie es auch die nachfolgende Ikone, die den Kosmos wie eine „Hostie“ darstellt, auf ihre Weise ins Bild bringt⁷²:

⁷¹ EB 230-235.

⁷² „Toute créature te glorifie“, 2. Hälfte 16. Jh., Rostov; Moskau, Tretjakov-Galerie; abgebildet in: Icônes russes. Galerie Tretiakov. Musée national d'art russe, Moscou. Ausstellungskatalog der Fondation Pierre Gianadda, Martigny 1998.



4) Die Eucharistie im Leben der Kirche

Die Momente, die wir im Leben Jesu entdeckt haben, tauchen im eucharistischen Lebensvollzug der Glaubenden und der gesamten Kirche wieder auf:

– *Sehnsucht Gottes*: Die Sehnsucht Gottes wird beantwortet mit der Sehnsucht der ganzen Schöpfung nach dem Offenbarwerden der Kinder Gottes (Röm 8,19-23), aber auch mit der Sehnsucht des Paulus nach seinen Gemeinden und nach einzelnen vertrauten Personen, die er von Herzen vermisst (vgl. Röm 15,23; 1 Thess 2,17; 2 Tim 1,4).

– *Anamnese*: Die Kirche lebt aus einer Erinnerung, die nicht nostalgische Rückwärtsgewandtheit ist, sondern Lebensquelle für heute und Weg in die Zukunft, Vergegenwärtigung nicht im Bewusstsein, sondern als Gegenwart des Auferstandenen in seinem Geist

– *Opfer*: Auch für die Kirche ist das Opfer die Kraft der Freiheit: nicht der mangelnde Lebensmut und Gerechtigkeitsinn, sondern das Einstehen füreinander

dort, wo es ein Stück von unserem Leben kostet – oder auch das ganze. Das Opfer ist Kraft der Freiheit zur Annahme der Wirklichkeit *quoad mala*. Hier könnten wir wieder lange Zeit darauf verwenden, um Missbräuche auszuschließen und psychologische Mechanismen der Unfreiheit in der Behauptung der Freiheit zu entlarven. Am Ende dieser Erklärungen allerdings bleibt ein unerklärter und unerklärbarer Rest, und jede Gemeinschaft (nicht nur die Kirche) lebt davon, dass dieses Unlösbare angenommen und mitgetragen wird, oft über die menschlichen Kräfte hinaus.

– *Kommunion*: Eucharistie feiern bedeutet, beim Empfang des Leibes Christi so „Amen“ zu sagen, dass wir den ganzen Leib Christi meinen, also Christus in seinen Brüdern und Schwestern. Diese Kommunion ist eine Kommunion im Fleisch. Sie muss mit unserem Lebenszeugnis eingelöst werden.

– *Eucharistie und Epiklese*: Es geht um ein Einstimmen in eine trinitarische Lebensform, in der wir das Leben, das wir *de arriba* empfangen haben, zu geben bereit sind, so dass der Geist Gottes zum Geist der Gemeinschaft wird – wiederum nicht im Sinne der Überforderung, sondern so, dass wir uns den anderen in unserer Schwäche und mit unseren Grenzen anvertrauen dürfen.

b. Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens (Richard Kager)

Zur Herkunft dieses Sprachgebrauchs:

In der Liturgiekonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils heißt es: „die Liturgie [ist] der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). Dieser Doppelaspekt von Höhepunkt und Quelle gilt in besonderer Weise von der Eucharistie: „Aus der Liturgie, besonders aus der Eucharistie, fließt uns wie aus einer Quelle die Gnade zu; in höchstem Maß werden in Christus die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes verwirklicht, auf die alles Tun der Kirche als auf sein Ziel hinstrebt“ (SC 10). Sie ist also die Quelle, weil aus ihr jenes neue Leben strömt, welches uns die einmalige Erlösungstat Gottes des Vaters in Leben, Tod und Auferweckung seines Sohnes Jesus Christus eröffnet hat. Sie ist zugleich der Höhepunkt, weil Jesus Christus selbst in ihrer Feier gegenwärtig wird, weil er es ist, der zusammen mit seinem Leib, der Kirche, dieses Heilswerk auf sakramentale Weise vollzieht, wodurch je neu der Mensch geheiligt und Gott verherrlicht wird. Diese Gegenwart Christi in der Eucharistie bezeichnen wir in der Feier selbst als „Geheimnis des Glaubens“; es ist in der Tat Geheimnis, ja es ist *das* „Mysterium fidei“, das wir in seiner unendlichen Tiefe niemals werden ausleuchten können.

Vieles, was über das Sakrament der Eucharistie gesagt werden muss, ist schon im Verlauf der Vorlesung gesagt worden bzw. wird noch gesagt werden, sei es im

ersten sozusagen allgemeinen Teil der Vorlesung über die Sakramentenlehre oder auch im zweiten speziellen Teil über die Einzelsakramente.

Terminologische Präzisierung und methodisches Vorgehen:

In der liturgietheologischen Reflexion unterscheidet man zwischen Sinngestalt und Feiergestalt der Eucharistie. „Zur Feiergestalt gehört [...] alles, was für die Zeichenhandlung der Eucharistiefeier konstitutiv ist: Worte und Gesten, Elemente und Handlungen, personale und soziale Faktoren, Ordnung der Gesamtfeier und Abfolge ihrer Teile.“⁷³ Von ihr zu unterscheiden, aber keineswegs zu trennen ist die Sinngestalt der Eucharistiefeier. Sinngestalt bezeichnet dann die Vollzugsform, „die der Feier ihren Sinn gibt und durch die deren Einzelaspekte ihre theologische Bedeutung erhalten, untereinander verbunden und in das Ganze integriert sind“.⁷⁴ Wir können das noch verdeutlichen, wenn wir das Wort Sinngestalt unterschiedlich betonen. Legen wir nämlich den Schwerpunkt auf den ersten Teil des Wortes, also **Sinn**-Gestalt, dann bestimmt sie die theologische Bedeutung der Eucharistiefeier im ganzen sowie ihrer Einzelaspekte, betonen wir den zweiten Teil des Wortes, also Sinn-**Gestalt**, dann bestimmt sie „die formale Struktur der Feier im Ganzen und der Einzelaspekte, die für sie konstitutiv und in sie integriert sind“.⁷⁵

Da uns jede Sinngestalt nur in ihrer Feiergestalt überliefert ist, werde ich versuchen, die Einzelaspekte entsprechend der konkreten Feiergestalt des eucharistischen Hochgebetes darzustellen. Mit Ausnahme der Danksagung, der Präfation, beschränke ich mich dabei auf das 2. Hochgebet.⁷⁶ Das hat den Vorteil, dass Sie dem ganzen leichter folgen können, aber auch zugleich einen Nachteil, weil nicht alle genannten Aspekte immer ganz ausdrücklich in den Texten dieses einen Hochgebetes zur Sprache kommen.

In fünf Aspekten soll die Bedeutung der Eucharistie entfaltet werden. Dabei ist aber zu beachten, dass all diese Aspekte, auch wenn sie jetzt nacheinander betrachtet und an einzelnen Teilen des Hochgebetes festgemacht werden, miteinander verbunden sind und ineinander übergehen. So müssen wir sagen: Die ganze Eucharistie ist Lobpreis und Danksagung, die ganze Eucharistie ist Epiklese, die ganze Eucharistie ist Anamnese, die ganze Eucharistie ist Darbringung und Opfer, die ganze Eucharistie ist Communio.

⁷³ Hans Bernhard Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (GDK 4), Regensburg 1989, 445f.

⁷⁴ Ebd. 445.

⁷⁵ Ebd. 446.

⁷⁶ Vgl. MB 478-489; MB = Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil II: Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, Freiburg i.Br. u.a. 1976.

1) Eucharistie als Lobpreis und Danksagung

Lobpreis und Dank, also Eulogie und Eucharistie gehören konstitutiv zur Abendmahlsstiftung Jesu. Jesus nahm das Brot und sprach den Lobpreis, dann nahm er den Kelch und sprach das Dankgebet (vgl. Mk 14,22.23 par.). Diese beiden Elemente finden sich heute schon am Beginn des eucharistischen Hochgebetes. Sie erfahren in der Präfation ihre stärkste Ausprägung. „Im Namen des ganzen heiligen Volkes Gottes preist der Priester den Vater und dankt ihm für das gesamte Werk der Erlösung oder, entsprechend dem Tag, dem Fest oder der Zeit, für ein bestimmtes Geheimnis des Heilswerkes“.⁷⁷ Das zeigt sich konkret an der exemplarisch ausgewählten Präfation vom kommenden Pfingstfest.

Das eucharistische Hochgebet beginnt mit einem Dialog zwischen dem Priester und der Gemeinde:

P: *Der Herr sei mit euch.*

A: *Und mit deinem Geiste.*

P: *Erhebet die Herzen.*

A: *Wir haben sie beim Herrn.*

P: *Lasset uns danken dem Herrn, unserem Gott.*

A: *Das ist würdig und recht.*

Dann spricht oder singt der Priester:

In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, Herr, heiliger Vater, immer und überall zu danken und diesen Tag in festlicher Freude zu feiern. Denn heute hast du das österliche Heilswerk vollendet, heute hast du den Heiligen Geist gesandt über alle, die du mit Christus auferweckt und zu deinen Kindern berufen hast. Am Pfingsttag erfüllst du deine Kirche mit Leben: Dein Geist schenkt allen Völkern die Erkenntnis des lebendigen Gottes und vereint die vielen Sprachen im Bekenntnis des einen Glaubens.

Darum preisen dich alle Völker auf dem Erdenrund in österlicher Freude. Darum rühmen dich die himmlischen Kräfte und die Mächte der Engel und singen das Lob deiner Herrlichkeit: Heilig, heilig, heilig ...

In dieser Danksagung kommt zugleich ein anamnetischer Aspekt zur Sprache, wenn es heißt: *heute hast du das österliche Heilswerk vollendet, heute hast du den Heiligen Geist gesandt.* Hier geschieht Gedächtnis, das sich gerade im Vollzug selbst gleichsam „verheutigt“ und sich also hier und jetzt ereignet. Zum Aspekt der Anamnese aber noch ausführlich in einem der nächsten Punkte.

Dieser Lobpreis und Dank, der an den Vater gerichtet ist, ist Ausdruck der kreatürlichen und zugleich auch österlichen Grundhaltung des Menschen vor Gott: dass der Mensch Leben hat, dass sein Leben Bestand hat, ja dass er über den Tod hinaus ein neues Leben hat, das kann er nicht selbst machen, sondern

⁷⁷ AEM 55,a; AEM = Allgemeine Einführung ins Messbuch, abgedruckt im Einleitungsteil der Messbücher.

nur empfangen. Die Bewegung geht also von Gott aus; der Mensch kann nur lobend und dankend darin einstimmen, was von Seiten der Gemeinde dann auch mit dem „Heilig, heilig, heilig“ zum Ausdruck gebracht wird. Dies geht sogar so weit, dass dieser Dank und dieses Gotteslob selbst wiederum als ein Gottesgeschenk angesehen werden können. So heißt es in der 4. Präfation für die Wochentage: *Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil durch unseren Herrn Jesus Christus.* (MB 446)

Ein weiteres eulogisches Element finden wir am Schluss des eucharistischen Hochgebetes in der Doxologie: Der Priester erhebt Hostienschale und Kelch, also die in Jesu Leib und Blut verwandelten Gaben von Brot und Wein und spricht oder singt:

Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit. Und die Gemeinde antwortet: *Amen.*

Diese Doxologie bringt die preisende Verherrlichung Gottes zum Ausdruck und wird durch die Akklamation der Gemeinde bekräftigt und abgeschlossen. [Kritische Anmerkung: Diese Akklamation stellt leider in den seltenen Fällen eine Bekräftigung dar, und äußert sich meist nur in Form einer zögerlich zaghaften Zustimmung. Ein wirklich bekräftigendes AMEN wäre sehr wünschenswert.]

2) Die Eucharistie als Epiklese

Lobpreis und Danksagung als antwortendes Einstimmen des Menschen in die Bewegung Gottes und damit die Eucharistie in ihrer Gesamtheit ist keine eigene Leistung des Menschen oder der Kirche. Sie ist vielmehr geistgewirkt. Denn nach der Schrift verwirklicht der Heilige Geist das Heilswerk Jesu Christi in der Welt und im einzelnen Menschen (vgl. Joh 14,16.26; 16,7-15).

In der sogenannten „Wandlungsepiklese“, in der Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes auf die dargebrachten Gaben, wird dieser Aspekt ausdrücklich. Es heißt im 2. Hochgebet:

Ja du bist heilig, großer Gott, du bist der Quell aller Heiligkeit. Darum bitten wir dich: Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib + und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.

Diese Herabrufung des Heiligen Geistes macht deutlich, dass die Eucharistie nicht in die Verfügung der Kirche oder gar des Priesters gestellt ist, der folglich Christus gleichsam auf den Altar „zaubert“, sondern vielmehr „demütiges wie vollmächtiges Gebet um das Wirken des Heiligen Geistes ist“.⁷⁸ Es gehört zu den Errungenschaften der Liturgiereform im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, dass die Epiklese, die Herabrufung des Heiligen Geistes, wieder einen Platz in der

⁷⁸ Walter Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 312.

römischen Messliturgie erhielt. Mit dieser Wiederentdeckung des Epiklesecharakters der Eucharistie wurde auch eine Brücke zur Ostkirche geschlagen, in deren Liturgie ja die Epiklese schon immer einen wesentlichen Bestandteil bildete. Neu entsteht dadurch aber auch eine Gemeinsamkeit mit der reformierten Abendmahlstheologie, welche die eucharistische Vereinigung mit Christus als Werk des Heiligen Geistes deutet. In der Konvergenzerklärung von Lima⁷⁹ wird die Rolle des Heiligen Geistes beschrieben „als die des Einen, der die historischen Worte Jesu gegenwärtig und lebendig werden lässt“.⁸⁰ „Damit soll nicht die eucharistische Gegenwart Christi spiritualisiert, sondern die unauflösbare Einheit zwischen dem Sohn und dem Geist bekräftigt werden. Diese Einheit macht deutlich, dass die Eucharistie nicht eine magische, mechanische Handlung ist, sondern ein an den Vater gerichtetes Gebet, das die völlige Abhängigkeit der Kirche von ihm betont. Es besteht eine wesenhafte Verbindung zwischen den Einsetzungsworten, der Verheißung Christi, und der Epiklese, der Anrufung des Heiligen Geistes, in der Liturgie“.⁸¹

In diesem Zusammenhang ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Herabrufung des Heiligen Geistes nicht nur den Gaben von Brot und Wein gilt, sondern der ganzen versammelten Gemeinde. Im 2. Hochgebet wird dies ausdrücklich am Ende des „Darbringungsgebetes“ gesagt, wenn es heißt:

Wir bitten dich: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist.

Diese Wandlung der vielen Einzelnen in die Gemeinschaft der Schwestern und Brüder Jesu, diese Heiligung des Menschen ist ja, wie wir am Beginn festgestellt haben, der Ziel- und Höhepunkt der Eucharistiefeier.

3) Eucharistie als Anamnese oder Gedächtnis Christi

Die Eucharistiefeier hat ihren Ursprung im Abendmahl Jesu und geht darum auf seine Stiftung zurück. Jede einzelne Messfeier berichtet ausdrücklich von dieser Stiftung und will tun, was Jesus selbst tat; so heißt es im 2. Hochgebet:

Denn am Abend, an dem er ausgeliefert wurde und sich aus freiem Willen dem Leiden unterwarf, nahm er das Brot und sagte Dank, brach es, reichte es seinen Jüngern und sprach: Nehmet und esset alle davon: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch, dankte wiederum, reichte ihn seinen Jüngern und sprach: Nehmet und trinket alle daraus: Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für

⁷⁹ Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“, 1982), in: Harding Meyer u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 1: 1931-1982, Frankfurt – Paderborn²1991, 561.

⁸⁰ Lima, Eucharistie 14: ebd.

⁸¹ Lima, Eucharistie, Kommentar zu 14: ebd.

euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies zu meinem Gedächtnis.

Dann spricht der Diakon oder Priester: *Geheimnis des Glaubens*

– und die Gemeinde antwortet: *Deinen Tod, o Herr verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.*

Danach setzt der Priester fort und spricht:

Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes [...].

Die Eucharistiefeier ist damit gehorsames Gedenken des Auftrages Christi und seine Gedächtnisfeier. Dabei stellt sie aber weder einen Zusatz oder eine Ergänzung zu seinem Sterben am Kreuz und seiner Auferstehung dar, noch darf sie als dessen Fortsetzung oder in Anlehnung an die Aufforderung Jesu *Tut dies zu meinem Gedächtnis* als Wiederholung verstanden werden. Vielmehr steht sie „unter dem Gesetz des Ein-für-allemal des Christus- und Kreuzesgeschehens; ihr Verhältnis zum Christus- und Kreuzesgeschehen kann darum nur mit der biblischen Kategorie des *memoriale* (*zikkaron; anamnesis; memoria*), des gegenwärtigsetzenden Gedächtnisses beschrieben werden“.⁸² Der Begriff „Christus- und Kreuzesgeschehen“ umfasst bei Walter Kasper Jesu Menschwerdung, sein Leben und Lehren unter den Menschen, sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt sowie die Ankündigung seiner Wiederkunft in Herrlichkeit. Die Herkunft dieses Wiederholungsbefehls *Tut dies zu meinem Gedächtnis* ist umstritten. Die wahrscheinlichste These ist aber, dass er sich aus dem Alten Testament und dem Judentum herleitet. Demnach handelt es sich bei diesem biblisch verstandenen Gedächtnis nicht um ein Sich-erinnern im modernen Sinn, wo ich an etwas denke, das in der Vergangenheit liegt und als solches keine unmittelbare Wirkung für mich heute mehr hat, sondern vielmehr um ein „In-der-Gegenwart-Wirksam-Werden des Vergangenen selbst“.⁸³ Im Judentum gilt das ganz besonders von der Feier des Pascha als Gedenktag der Befreiung aus der Knechtschaft der Ägypter (Ex 12,14). So ist in jeder Generation jeder verpflichtet „sich selbst so anzusehen, wie wenn er aus Ägypten ausgezogen wäre“.⁸⁴

Weil also dieses biblische Erinnern nur dann richtig verstanden wird, wenn sich die Feiernden selbst innewerden, dass dieses ein für allemal gesetzte Ereignis jetzt in der konkreten Feier Wirklichkeit wird, wenn sie sich in jenes Ereignis hineinziehen lassen und darin einbezogen sind, dann bedeutet dies auf die Eucharistie angewandt: Die Feiernden treten in der Feier selbst ein in die Heilswirklichkeit, die durch die rettende Tat Jesu am Kreuz und sein Hinübergehen zum Vater begründet wurde. „Damals“, „heute“ und die „künftige“ Vollendung

⁸² Ebd. 304.

⁸³ Kurt Koch, *Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit*, Freiburg u.a. 1999, 199.

⁸⁴ Strack-Billerbeck IV/1, 68; zit. nach: Kasper, a.a.O. 305.

beim himmlischen Hochzeitsmahl verschmelzen ineinander, und es kommt zu einer wirklichen Begegnung der Feiernden mit Jesus Christus und seiner Geschichte. So ist also Christus selbst „mit allem, was er für uns und für die gesamte Schöpfung vollbracht hat (in seiner Menschwerdung, seiner Erniedrigung, seinem Dienst, seiner Unterweisung, seinem Leiden, seinem Opfer, seiner Auferstehung und Himmelfahrt und indem er den Geist sandte), in dieser ‚Anamnese‘ gegenwärtig und schenkt uns Gemeinschaft mit sich. Die Eucharistie ist auch der Vorgeschmack seiner Parusie und des vollendeten Gottesreiches“.⁸⁵

4) Eucharistie als Darbringung und Opfer

Wenn wir von der Eucharistie als Darbringung und Opfer reden, dann meinen wir damit zunächst die Selbstdarbringung Jesu selbst, wie er sie in seiner Abendmahlsfeier vollzogen hat. Indem Jesus Brot und Wein als sein Fleisch und sein Blut an die Jünger austeilt, proklamiert er seinen gewaltsamen Tod am Kreuz und deutet ihn als Lebenshingabe für die vielen. Indem Jesus durch Leid und Tod hindurch in seine Herrlichkeit geht, wird seine Selbsthingabe zu einer dauernden Pro-Existenz für uns.⁸⁶

Ein Problem stellt sich in diesem Zusammenhang aber von der reformatorischen Bezweiflung des Messopfergedankens her. Luthers Sorge war – und ich erinnere in diesem Zusammenhang an den ersten Teil der Vorlesung im Wintersemester, wo auf den sich daran entfachenden Streit schon ausführlich eingegangen wurde –, dass das einmalige, heilschaffende Kreuzesgeschehen durch das Tun der Menschen entwertet und entleert werde, wenn in der Eucharistie die menschliche Darbringung gleichen Rang beanspruche wie das Kreuzesopfer Christi.⁸⁷ Dem ist aber entgegenzuhalten, dass es sich, wie schon vom Anamnese-gedanken her deutlich wird, bei der Eucharistie um keine Wiederholung dieses Kreuzesopfers Christi handelt. Vielmehr ist sie dessen Vergegenwärtigung, die uns die Frucht der Erlösung wirksam zuwendet und sie in die jeweilige Zeit und Situation hineinstellt. So entsteht eine Gleichzeitigkeit zwischen dem Opfer Jesu und dem der Kirche. Wie das mehrmalige Erinnern an einen lieben Menschen diesen lieben Menschen nicht vermehrt, so vermehrt auch das mehrmalige Erinnern an das Kreuzesopfer nicht dieses Kreuzesopfer. Wenn dem Vater also für dieses Opfer mehrmals gedankt wird, wird ihm das gleiche Opfer dargestellt, aber nicht im Sinne einer Wiederholbarkeit, sondern im Sinne seiner unüberbietbaren Einmaligkeit. All unser Erinnern ist letztlich ein im Heiligen Geist ermöglichtes Nacherinnern Gottes. Genau darin liegt der Darbringungscharakter der Anamnese.⁸⁸

⁸⁵ Lima, Eucharistie 6: Dokumente wachsender Übereinstimmung, 559.

⁸⁶ Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz ⁴1984, 166.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. Lothar Lies, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz u.a. 1996, 192f.

Auf diesem anamnetischen Hintergrund können wir jetzt das Darbringungsgebet lesen:

[wir] bringen dir so das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar. Wir danken dir, dass du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen. Wir bitten dich: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist.

Aus diesen Worten wird deutlich: Diese Darbringung ist eine Tun der ganzen Kirche im Heiligen Geist. Es ist der Geist, der die Kirche mit Christus zusammenbringt, der dadurch wiederum seinen Vater verherrlicht. Immer ist es der Geist, der uns mit Christus verbindet und Christus unter den Menschen zur Anwesenheit bringt. So erhalten auch wir Christen Anteil an seinem Paschageschehen, ja eingepflanzt in ihn durch die Taufe auf den Tod (vgl. Röm 6), wie Paulus sagt, leben wir in und aus Christus. In dem Maße wie wir Christen sind bzw. wie die Kirche zu diesem Leib Christi wird, werden wir selbst zur Opfergabe (vgl. Röm 12,1), dargebracht in seiner Selbsthingabe im Heiligen Geist zur Verherrlichung des Vaters. Nicht der Mensch ist Subjekt der Darbringung, sondern der Leib Christi im Heiligen Geist.

5) Eucharistie als Communio

In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, LG 7, heißt es:

Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklichen Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben (LG 7).

Kurt Koch spricht auf dem Hintergrund dieser Konzilsaussage von einer dreifachen Gemeinschaft:⁸⁹

a) Die vertikale Gemeinschaft der Glaubenden mit dem dreifaltigen Gott, also mit Gott, dem Vater, durch den Sohn im Heiligen Geist. Es ist dabei Jesus Christus selbst, der in der Kraft des Heiligen Geistes die Glaubenden in der Feier der Eucharistie zur Gemeinschaft zusammenbindet, indem er ihnen seinen Leib und sein Blut darreicht und sie so teilhaben lässt an seinem Tod und seiner Auferstehung. „Nicht weil die Christen eine so großartige Gemeinschaft wären, könnten sie sich auch den Luxus leisten, den Herrn Jesus in ihre Gemeinschaft einzuladen. Ihre Hoffnung zielt vielmehr auf das freiwillige Kommen Jesu Christi zu den heutigen Sündern. Denn wir Christen sind Kirche, nicht weil *wir* gut wären, sondern weil *Er* gut ist und zu uns Menschen kommt. Wir sind zwar Heilige, allerdings nicht weil *wir* makellos wären und keine Fehler machten, sondern weil *Er* uns – wie damals den neugierigen Betrüger Zachäus – von der Palme herunterholt und bei uns einkehrt, um uns sündige und ich-süchtige Menschen in

⁸⁹ Vgl. zum folgenden Kurt Koch, a.a.O. 219ff.

liebende Schwestern und Brüder umzuwandeln.“⁹⁰

b) Die horizontale Gemeinschaft der Glaubensgeschwisterlichkeit wird erfahrbar, wenn die Gemeinschaft der Glaubenden mit dem auferweckten, erhöhten und im Geist gegenwärtigen Christus im Mittelpunkt der Eucharistie steht. Weil Christus in die gottesdienstliche Versammlung der Christen kommt und Gemeinschaft der Versammelten durch die Teilhabe an seinem Leib und Blut mit sich schafft, haben diese auch Gemeinschaft untereinander.

c) Die diagonale Gemeinschaft mit den Heiligen und damit verbunden mit allen Christen und Christinnen durch alle Jahrhunderte hindurch. Im Hochgebet findet dies im „Gedächtnis der Heiligen“, seinen Ausdruck. Kirche ist damit immer mehr als die jeweils existierende Gemeinschaft der Glaubenden; Kirche ist auch die bei Gott bereits vollendete Kirche des Himmels. Sowohl die sichtbare pilgernde Kirche als auch die unsichtbare vollendete Kirche bilden eine Einheit und sind untrennbar miteinander verbunden.

Das wird also ausdrücklich in den sogenannten Interzessionen, im Gedächtnis der Kirche:

Gedenke deiner Kirche auf der ganzen Erde und vollende dein Volk in der Liebe, vereint mit unserem Papst N., unserem Bischof N. und allen Bischöfen, unseren Priestern und Diakonen und mit allen, die zum Dienst in der Kirche bestellt sind;

im Gedächtnis der Verstorbenen:

Gedenke aller unserer Brüder und Schwestern, die entschlafen sind in der Hoffnung, dass sie auferstehen. Nimm sie und alle, die in deiner Gnade aus dieser Welt geschieden sind, in dein Reich auf, wo sie dich schauen von Angesicht zu Angesicht;

und im Gedächtnis der Heiligen:

Vater, erbarme dich über uns alle, damit uns das ewige Leben zuteil wird in der Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und mit allen, die bei dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt ...

So weist die Gemeinschaft der Kirche über sich selbst hinaus auf die Welt und deren eschatologische Vollendung, weshalb man auch von einer eschatologischen und universal-kosmischen Dimension der Eucharistie sprechen kann. Denn obwohl die Eucharistie noch keineswegs das bereits verheißene Reich Gottes selbst ist, so ist sie in ihrem Vollzug doch der sakramentale Vorgeschmack dieses Gottesreiches. Im Darbringen von Brot und Wein, der Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit, geschieht eine eschatologische Verherrlichung Gottes durch die gesamte Schöpfung, und in der Wandlung dieser Gaben wird die eschatologische Wandlung der Welt vorgenommen.⁹¹

⁹⁰ Ebd. 219f.

⁹¹ Vgl. Walter Kasper, a.a.O. 317f.

Von dieser eschatologischen Dimension der Eucharistie her eröffnet sich auch ein neuer Zugang zur Grundüberzeugung der katholischen Tradition, dass die eucharistische Gegenwart Jesu Christi über den Abschluss der liturgischen Eucharistiefeier hinaus fort dauert. Denn wenn Christus sich in der Eucharistie in der Gestalt der sinnlich wahrnehmbaren Gaben von Brot und Wein seiner Kirche schenkt, warum sollte dann seine Gegenwart nicht genauso lange bleiben, wie die Kirche lebt? Weil aber Christus nicht um der Feier willen, sondern um der Kirche willen je neu in der Eucharistie durch das Wirken des Heiligen Geistes seine Gegenwart schenkt, wird diese auch, solange sie lebt, von ihm begleitet und durch ihn Bestand haben und zwar durchaus in jener Konkretheit und Leibhaftigkeit, die er in den eucharistischen Gaben angenommen hat. Deshalb zeigt sich in der eucharistischen Anbetung sehr schön, dass Christus bei seiner Kirche bleiben wird bis zum Ende der Welt und dass die Eucharistie solange nicht aufhören wird, wie die Kirche lebt und glaubt.⁹²

Hinsichtlich der ökumenischen Bedeutung dieses Gemeinschaftsaspektes lasse ich abschließend wieder Kurt Koch zu Wort kommen:⁹³

„Unter dem Gemeinschaftsaspekt der Eucharistie muss schließlich die Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, dass das Herrenmahl einen elementaren *ökumenischen Dreiklang* aufweist: Es ist erstens *Eucharistie*, nämlich vertikale Gemeinschaft der Glaubenden mit Tod und Auferweckung Jesu Christi, zweitens *Abendmahl*, nämlich horizontale Gemeinschaft der Glaubensgeschwisterlichkeit unter den christlichen Zeitgenossen, und drittens *Kommunion*, nämlich diagonale Gemeinschaft mit den Heiligen aller Zeiten und aller Orte. Dem Kenner der verschiedenen Traditionen dürfte sofort auffallen, dass bei dieser Charakterisierung des unabdingbar theologischen Dreiklanges des Herrenmahles bewusst traditionellerweise konfessionell besetzte Begriffe verwendet werden. Das Wort „Eucharistie“ ist vor allem in der *orthodoxen* Tradition beheimatet, das Wort „Abendmahl“ ist charakteristisch für die *reformierte* Tradition, und das Wort „Kommunion“ ist vor allem in der *katholischen* Tradition geläufig.

Mit dieser konfessionsspezifischen Zuspitzung dürfte deutlich werden, dass keine dieser drei Traditionen für sich allein die ganze Geheimnisfülle des eucharistischen Sakramentes auszuloten vermag, dass vielmehr alle Traditionen darauf angewiesen sind, voneinander zu lernen, um sowohl ein volles Verständnis des Herrenmahles als auch seine glaubwürdige Praxis wiederzugewinnen. [...] Das Abendmahl gemeinsam zu feiern, dazu drängt aber nicht nur die Zeit, sondern auch die Sache selbst, soll die Eucharistie wirklich ein Zeichen und Werkzeug, mithin Sakrament der Einheit und der Gemeinschaft

⁹² Vgl. Kurt Koch, a.a.O. 223.

⁹³ Vgl. ebd. 223f.

der Christen auf eine glaubwürdige Art und Weise sein.”

Zusammenfassung

Auf dem Hintergrund dieser ökumenischen Aufgabe möchte ich zusammenfassend bekräftigen: Keiner der genannten Einzelaspekte darf für sich genommen werden oder gar von den anderen losgelöst werden. Eucharistie ist immer Bewegung des dreifaltigen Gottes zum Menschen und die antwortende Bewegung des Menschen zu Gott. Auf sakramentale Weise vergegenwärtigt und fasst sie zusammen das gesamte christliche Heilsgeheimnis angefangen bei der Schöpfung bis hin zur eschatologischen Neuschöpfung.⁹⁴

Sie ist somit also wirklich Quelle und Höhepunkt unseres kirchlichen und auch christlichen Lebens.

⁹⁴ Walter Kasper, a.a.O. 318.

6. Das Sakrament der Weihe

Bei diesem Sakrament beginnen die Schwierigkeiten bereits mit der Bezeichnung: – „Priesterweihe“ ist nicht passend, da das dreigliedrige sakramentale Weiheamt nach Aussage des II. Vatikanischen Konzils seine Vollgestalt im Bischof hat.

– Die alte Bezeichnung *ordo* oder *sacramentum ordinis* ist eigentlich in seiner Bescheidenheit wohltuend; sie weist einfach darauf hin, dass es in der Kirche eine Ordnung gibt, die letztlich eine Hinordnung auf Gott ist. Aber *ordo* bleibt ein vieldeutiger Begriff, weil damit im Sprachgebrauch der römischen Antike ganz allgemein eine Körperschaft gemeint war. So weckt der Begriff ohne weitere theologische Präzisierungen zu sehr den Eindruck eines Standesdenkens.

– Diese Schwierigkeit besteht auch für die Bezeichnung „Amt“. Indem wir den Zugang über die Frage nach dem „Amt“ wählen, stoßen wir sofort auf ein Vorverständnis. Ich zitiere die Definition des „Historischen Wörterbuches der Philosophie“:

„„Amt‘ ist als Bezeichnung eines institutionalisierten Kreises von Aufgaben, die von hauptberuflichen, in einem besonderen Treue- und Disziplinarverhältnis stehenden Beamten als Repräsentanten der abstrakt gedachten Staatsgewalt erfüllt werden, Ergebnis eines begrifflichen Einengungsprozesses und einer ‚Verstaatlichung der Amtsvorstellung‘ (H. Krüger), die mit der Ausbildung des modernen Staates parallel läuft“.⁹⁵

Was wir hören, wenn von „Amt“ die Rede ist, hören wir aufgrund der Entwicklung des neuzeitlichen Bürokratie im staatlichen wie im kirchlichen Bereich. Dieses Amt ist gleichbedeutend mit einem Zuwachs von Macht und Ansehen. In diesem Sinne ist auch das ursprünglich im theologischen Raum entstandene Wort „Hierarchie“, das sich etwa bei Dionysios Areopagita Ende des 6. Jahrhunderts findet, in den Kontext bürokratischer Stufenordnung hineingezogen worden. Um dieses Amt zu streiten, bedeutet um Einfluß und Geltung zu streiten und kann sich leicht entfernen vom Geist der Heiligen Schrift. Insbesondere wenn von „Ämtern“ im Plural die Rede ist, ist zu vermuten, dass ein soziologisch-bürokratischer Amtsbegriff zum Maßstab für das Sakrament geworden ist. In der Terminologie der Dogmatik bleibt daher der Terminus „Amt“ im Singular der Bezugspunkt für die Ausdifferenzierung seiner Gestalten. In diesem Sinne hat die Bezeichnung durchaus einen Sinn, ja wir können sogar an die allgemeine Definition des Amtsbegriffs anknüpfen und fragen: Welche Aufgaben muss die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden eigentlich institutionalisieren, damit sie zum Ausdruck bringt, was sie wesentlich als Kirche ist bzw. was sie braucht, um es je mehr zu werden? Das ist nie eine rein theoretische Frage, sondern schließt die Kontinuität

⁹⁵ Historisches Wörterbuch der Philosophie I (1971), Sp. 210.

zum geschichtlichen Ursprung ein.

– „Ordination“ ist ein ökumenisch verständliches Wort, das jedoch den Unterschied der Konfessionen nicht deutlich macht. Es besagt recht allgemein die Eingliederung in einen Ordo.

– „Weihe“ allein ist vieldeutig, da es viele Gestalten der Weihe – auch von Personen – gibt, die nicht notwendig das Sakrament der Weihe bezeichnen. Die Orden heißen in der offiziellen kirchlichen Bezeichnung „Institute des gottgeweihten Lebens“; die Ehe ist ein Sakrament, das den Charakter einer Weihe trägt.⁹⁶ Meine Vermutung lautet, dass die Krise des Weihesakramentes bedingt ist durch eine Krise des gottgeweihten Lebens – aber dazu später.

Ohne den Sinn und die Vorzüge aller dieser Bezeichnungen zu leugnen, bietet sich doch als Oberbegriff die Bezeichnung „Sakrament der Weihe“ an, wobei die Betonung auf dem Wort „Sakrament“ liegt. Die Fragen, die mit diesem Sakrament verbunden sind, werden in ihren institutionellen Aspekten im Kirchenrecht, in ihrem Bezug auf die Gemeinschaft der Glaubenden in der Ekklesiologie und Pastoraltheologie und in ihrer Bedeutung für die sakramentale Gestalt kirchlichen Lebens in der Sakramentenlehre behandelt. Diese Aufspaltung bringt die Gefahr von Verkürzungen mit sich, so dass wir versuchen sollten, die verschiedenen Aspekte in unserer Betrachtung zusammenzuhalten, d.h. weder die geweihte Person noch die Gemeinschaft der Kirche noch die institutionelle Gestalt bis hin zum konkreten „Berufsbild“ aus dem Blick verlieren. Wo also im Lebensvollzug der kirchlichen Gemeinschaft ist das Sakrament der Weihe und in diesem Sinne das Amt der Kirche anzusiedeln?

a. Christus als Urheber des Amtes der Kirche

„Christus selbst ist der Urheber des Amtes in der Kirche“, formuliert der Katechismus der Katholischen Kirche. „Er hat es eingesetzt, ihm Vollmacht und Sendung, Ausrichtung und Zielsetzung gegeben“.⁹⁷ Jesus Christus hat das Amt eingesetzt – das kann so verstanden bzw. missverstanden werden, als gäbe es einen historischen Befehl, durch den er angeordnet hätte, nach einem bestimmten Ritus Leitungspersonen zu bestellen. Herbert Haag etwa nimmt ein solches historistisches Verständnis von „Einsetzung“ zum Ausgangspunkt, um es dann ohne Mühe zu widerlegen: Christus hat keine Ämter eingesetzt, er hat keine Kirche gegründet, er hat niemandem die Priesterweihe gespendet, er hat kein Zwei-Klassen-System gewollt – so lautet dann das Ergebnis. Dem können wir im historischen Sinn ohne weiteres zustimmen. Aber daraus folgt in keiner Weise, dass es kein Amt in der Kirche gibt, das auf Christus selbst zurückgeht.

Jesus Christus ist Urheber des Amtes in einer weit tieferen Hinsicht als durch

⁹⁶ Vgl. Gaudium et Spes 48,2; KKK 1535.

⁹⁷ KKK 874.

eine historische Einsetzung *anderer*. Er ist Urheber des Amtes in der Kirche, indem er selbst *der Amtsträger* schlechthin ist. Dieses Amt ist seine Sendung zum Heil der ganzen Schöpfung und zum Lobpreis seines Vaters. Wir können auch formulieren: Sein Amt ist das Erlöseramt. Von diesem Amt Christi her muss sich alles bestimmen, was in unserer Kirche als Amt besteht. Darin ist von vornherein ein kritischer Maßstab impliziert, der tatsächlich in der Zeit des frühen Christentums zur Geltung kommt: Alle Ämter des Alten Bundes hatten auf der einen Seite bereits das Heil der Schöpfung, die Verbindung mit Gott, die Erlösung als Ziel. Doch kommt dieses Ziel in ihnen nicht zur Erfüllung. Deshalb werden sie durch das Christuserignis sofort und ganz und gar zurückgewiesen. Deshalb ist zunächst im Neuen Testament und unter den ersten Christen nicht von Priestertum die Rede, weil Christus – nach dem Hebräerbrief – der einzige Hohepriester ist, der alle „Ämter“ des alttestamentlichen Gottesvolkes aufhebt, indem er sie zur Vollendung bringt in seiner Person.

Bereits die Kirchenväter haben aufgrund alttestamentlicher und neutestamentlicher Theologie das eine Erlöseramt Christi als ein dreifaches Amt entfaltet:

- *das Propheten- oder Lehramt*: Christus ist Prophet bzw. Lehrer, indem er der treue Zeuge der Wahrheit Gottes in der Geschichte ist;
- *das Priesteramt*: Christus ist Priester, indem er den Zugang zum Allerheiligsten, zu Gott selbst, ein für allemal erschlossen hat;
- *das Königs- oder Hirtenamt*: Christus ist Hirt bzw. König, insofern er sein Volk in die Fülle des Lebens führt.

Das Jesus-Wort nach Johannes: *Ich bin der Weg (Priester), die Wahrheit (Prophet) und das Leben (Hirt)* (Joh 14,6) kann als eine biblische Entsprechung zu diesen drei Ämtern gedeutet werden. Die Lehre vom dreifachen Amt Christi ist durch die reformatorische Theologie – insbesondere durch Calvin – systematisiert worden.⁹⁸ Erstaunlicherweise wirkte in diesem Bereich kein antireformatorischer Affekt, so dass vom dreifachen Amt Christi auch im Catechismus Romanus des 16. Jahrhunderts die Rede ist und diese Begrifflichkeit in die katholische Theologie Eingang fand. Das II. Vatikanische Konzil bedient sich der Lehre vom dreifachen Amt Christi wiederholt und an zentraler Stelle, um eine Theologie des Amtes in der Kirche zu entfalten, die kein „Zweiklassen-System“ aufrichtet, sondern die verschiedenen Ämter und Dienste auf das eine Amt Jesu Christi zurückführt.

b. Das Amt der Kirche als sakramentale Teilhabe am Amt Christi im Heiligen Geist

Christus ist der Urheber des Amtes der Kirche. In der Kirche kann es folglich kein Amt außerhalb des Amtes Jesu Christi geben. Hier ist eine Grundsatzentschei-

⁹⁸ Vgl. Aurelio Fernandez, *Munera Christi et munera Ecclesiae. Historia de una teoría*, Pamplona 1982.

zung zu treffen: Christus *oder* der Mensch – so die a-sakramentale Logik der rein weltlichen Welt. Der Mensch *durch Christus, mit ihm und in ihm im Heiligen Geist* – so die Grundaussage einer sakramentalen Weltsicht. Von der bezogenen Grundposition hängen die weiteren Schlusfolgerungen ab. Diese Frage betrifft *alle* Gläubigen, denn alle sind durch die Initiations sakramente berufen zur Teilnahme am gesamten Erlöseramt Jesu Christi. Erst auf dieser Basis können wir die Bedeutung eines besonderen Sakraments der Weihe überhaupt verstehen. Wie viel von der sakramentalen Grundposition abhängt, zeigen die Thesen von Herbert Haag. In seinem Büchlein „Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche?“⁹⁹, kämpft Haag gegen die Annahme eines besonderen Weiheamtes in der Kirche – also gegen das, was er als seine eigene Lebensberufung einst gewählt hat. Seine Argumentation beruht auf einer Basis, die er nur einmal ganz am Rande thematisiert:

„Das Neue Testament kennt kein Priestertum, weder ein sakramentales noch ein allgemeines“.¹⁰⁰

Hier wird deutlich, dass Haag die sakramentale Grundfrage negativ beantwortet: Nein, es gibt *keine* sakramentale Teilhabe des Menschen an der Sendung Christi – so dass Christus im Heiligen Geist selbst der Lebensort des Menschen wäre. Wenn aber die sakramentale Grundaussage verneint wird, ist auch die Differenzierung von gemeinsamem und besonderem Priestertum hinfällig. Darin ist Haag konsequent.

Das II. Vatikanum hat einen anderen Weg eingeschlagen. Es hat das Sakrament der Weihe befreit aus einer Isolation, die aus dem Amtsträger gleichsam den *einzig*en Ort der Teilhabe an der Sendung Christi gemacht hatte, und dieses Sakrament zurückgebunden an die Sakramentalität des gesamten Gottesvolkes. Diese Wandlung der theologischen Grundposition ist verbunden mit der Theologie des dreifachen Amtes Christi: Die Kirche als ganze empfängt das dreifache Amt Christi, indem sie im Heiligen Geist den Auftrag und die Befähigung erhält, die Sendung Christi zum Heil der ganzen Schöpfung und zum Lob des Vaters fortzuführen. Diese Grundwahrheit ist den Kirchenvätern in ihrer Lehre vom dreifachen Amt Christi ohne weiteres vertraut. Sie ist in der Geschichte in den Hintergrund getreten durch die soziologische Ausprägung des Amtsverständnisses in der westlichen Kirche seit der Gregorianischen Reform des 11./12. Jahrhunderts. Es war die Reformation, die wieder an das Wesentliche erinnerte. Martin Luther unterscheidet in Jesus Christus „Person“ und „Amt“; am „Amt“ Jesu haben alle Gläubigen Anteil. So verwendet er den Amtsbegriff gleichbedeutend mit dem Begriff der christlichen Berufung überhaupt. Er spricht vom Amt

⁹⁹ Freiburg u.a. 1997.

¹⁰⁰ Ebd. 74.

des Hausvaters, vom Amt christlicher Eltern, vom Christenamt etc. und wendet dieses Amtsverständnis gegen das sakramentale Weiheamt. Kein Wunder, dass die antireformatorische Polemik eine um so stärkere Einseitigkeit mit sich brachte, so dass die Teilhabe am Amt Christi fast ausschließlich in den hierarchischen Weiheämtern gesehen wurde.

Das II. Vatikanische Konzil hat entschieden ein Korrektiv formuliert und das ganze Volk Gottes als die erste Amtsträgerin gesehen:

„Unter der Bezeichnung Laien werden hier alle Christgläubigen verstanden ..., die, als durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig geworden, entsprechend ihrem Anteil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben“ (LG 31).

„Teilhabe“ meint hier nicht eine untergeordnete und uneigentliche Beteiligung, sondern „Partizipation“ im vollen philosophischen Sinne der authentischen Verwirklichung. Dieses Amt hat – wie das sakramentale Weiheamt – einen persönlichen und einen kollegialen Aspekt. Jede/r Getaufte ist Prophet/in, d.h. bezeugt die Wahrheit Christi; ist Priester/in, d.h. hat einen offenen und freien Zugang zu Gott von jeder Stelle der Schöpfung aus; ist König/in und Hirt/in, d.h. eröffnet und führt einen Weg durch die Geschichte zu Gott. Ausdruck für dieses Amt der ganzen Kirche und jeder/jedes einzelnen sind im Neuen Testament die Charismen:

Aber jeder von uns empfing die Gnade in dem Maß, wie Christus sie ihm geschenkt hat ... Und er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein, andere als Evangelisten, andere als Lehrer, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi. So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen. Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt. Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt. Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut (Eph 4,7.11-16).

Die Charismenlehre wird hier verbunden mit dem Leib Christi. Die Charismen sind der durch den Heiligen Geist gegebenen Anteil am Amt Christi; der Heilige Geist „weiht“ die ganze Kirche zur Teilhabe am Amt Christi. Charismen sind Autorität und Verantwortung – das eine nicht ohne das andere. Sie können nur

„kollegial“ ausgeübt werden, d.h. zum Aufbau des ganzen Leibes Christi. Charismen sind nicht „Ämter“ im soziologischen Sinne – obwohl ihre Autorität und Verantwortung einer konkreten Ausgestaltung im Leben der Kirche bedarf. Hier hat das II. Vatikanum gewisse Aufgaben offengelassen.¹⁰¹ Die Charismen zeigen, dass alle Gläubigen berufen sind, *in persona Christi* zu handeln, ja im Heiligen Geist Christus in seiner Sendung für die Welt darzustellen.

c. Der ekklesiologische Ort des geweihten Amtsträgers

Die Einsicht in die gemeinsame sakramentale Teilnahme des ganzen Volkes Gottes lässt das besondere Weiheamt nicht überflüssig werden, sondern macht es umgekehrt geradezu nötig. Das gilt es theologisch zu verstehen. Die Kirche als ganze und jede/r in ihr sind Träger/innen des Amtes Christi. Das ganze Volk Gottes ist berufen, *in persona Christi* zu handeln, *Christus in seiner vollendeten Gestalt dar[zustellen]* (Eph 4,13). Wenn wir in der Vollendungsgestalt unserer Berufung lebten, wäre in der Tat nichts anderes nötig: Wir könnten den Dienst Christi für das Heil der Welt ganz und gar am Dienst der Christen in und an der Welt und an ihrer Verherrlichung des dreifaltigen Gottes ablesen.

Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm,

heißt es in Offb 21,22. Gott erweist sich als der Gott seines Volkes; das Volk ist ganz und gar das Volk Gottes. Es braucht keine langen Erklärungen, um nachzuweisen, dass es diese Symmetrie nicht gibt. Wir sind das Volk Gottes, und wir bleiben immer auch hinter dieser Berufung zurück. Wir leben die Sendung Jesu Christi, und wir leben sie immer auch nicht. Wer kann von sich schon sagen: *Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen* (Joh 14,9)?

Auf der einen Seite lebt die heutige Theologie von der bescheidenen Einsicht der Asymmetrie. Sie betont, dass wir die Welt nicht mit den Augen Gottes betrachten, sondern immer von unserer begrenzten, endlichen Perspektive ausgehen. Aber unsere eigene Weise, von der Perspektive der Endlichkeit auszugehen, unterscheidet sich von der sakramentalen Grundgestalt Jesu Christi, in dem perichoretisch göttliches und menschliches Handeln einander wechselseitig bestimmen. In genau diese Differenz zwischen dem Endlichen, das wahrhaft berufen ist, Tempel des dreifaltigen Gottes zu sein, und dem Endlichen, das von sich selbst bekennen muss: Wir sind nicht, was wir zu sein berufen sind, tritt das Amt. Es ist die institutionalisierte Kirchenkritik. Es bekräftigt einerseits die Einheit zwischen Christus und seinem Leib, der Kirche, weil das Amt keinen anderen Sinn hat, als der sakramentalen Qualität der Berufung aller Glaubenden zu dienen. Das Amt hält aber andererseits die Erinnerung an die Differenz zwischen Christus

¹⁰¹ Vgl. Gottfried Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg i.Br. 1969.

und seinem Leib, der Kirche, wach, indem es je neu die Wandlung der Kirche auf Christus hin vermittelt. Der konstitutive Dienst des Amtes ist in einem weiten und durch die ganze Kirchengeschichte hindurch einhelligen Sinne diese Aktualisierung der sakramentalen Verwiesenheit der Kirche auf Jesus Christus.

Wie geschieht das konkret? Die Kirche vertraut, dass Christus bei uns ist alle Tage bis ans Ende der Welt. Sie weiß gleichzeitig, dass sie dieser Gegenwart Christi nicht gerecht wird. Sie braucht also Christus selbst, der seine Verheißung wahr macht durch seinen Geist. Sie weiß weiterhin, dass Christus nicht außerhalb dieser Welt, wie von außen, an ihr handelt, sondern durch Menschen seinen Dienst weiterführt. Also geht sie ein großes Wagnis ein, das Ausdruck ihres Glaubens ist: Sie nimmt Menschen heraus aus ihrem alltäglichen Glaubensweg und wirft sie gleichsam Christus in die Arme: *Wenn du, Herr, es ernst meinst und in menschlicher Gestalt uns nahe sein willst, dann nimm diesen Menschen und mache deine Verheißung durch ihn an uns wahr. Wir können es nicht. Wir können nicht einmal für diesen Menschen garantieren. Wir haben uns Mühe gegeben, ihn gut auszuwählen, ihn ausgebildet, darauf geachtet, dass er sich auf dem Weg des Glaubens und der Heiligung bewährt, aber wir können nicht über seine Berufung verfügen.*

Ein ungeheuerliches Geschehen des Glaubens also! Dasselbe gilt von dem Glauben dessen, der da zur Weihe präsentiert wird. Er muss eigentlich ähnlich sprechen: *Ja, ich glaube, dass du, Herr, deiner Kirche gegenwärtig bist alle Tage bis ans Ende der Welt. Ich weiß, dass deine Kirche Zeugen braucht, die dieses Vertrauen für sie je neu vermitteln und deine Gegenwart in sichtbaren Zeichen erfahrbar machen. Ich bin bereit, mich dafür zur Verfügung zu stellen. Ich kann nicht sagen, dass ich mich dazu fähig fühle, ja ich kann eigentlich nur sagen, dass ich ganz und gar unfähig bin, aber auf dein Wort hin, das mir in der Ermutigung und „Berufung“ durch die Gemeinschaft der Glaubenden entgegenkommt, die mir sagen, dass sie mich brauchen, will ich mich zur Verfügung stellen. Adsum.* Es bedarf also wirklich einer „Berufung“ durch die Gemeinde, die keine funktionale Delegation, sondern ein Glaubensgeschehen ist!

Das so verstandene sakramentale Weiheamt nimmt das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, dem es dienen will, sehr ernst. So heißt es in LG 10:

„Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil“.

Wäre das Amtsscharisma ein Charisma auf derselben Ebene wie alle anderen Charismen der Gläubigen, dann allerdings ergäbe sich eine Konkurrenz. Dann wäre nicht einzusehen, weshalb die Amtsscharismen höherer Qualität sind und

zur Leitung befähigen sollen. Gerade indem von einem qualitativen Unterschied gesprochen wird, ist eine Konkurrenz und eine Bevorzugung ausgeschlossen. Wie aber ist dieser qualitative Unterschied und die daraus resultierende Zuordnung von gemeinsamem und besonderem Amt in der Kirche zu verstehen? Das Amtscharisma ist nicht einfach ein Charisma zusätzlich zu allen anderen Charismen der Kirche, sondern ein Dienst, um die Charismen der kirchlichen Gemeinschaft in ihrer Christusförmigkeit zu gründen und zu stärken.

In diesem Bereich ist eine behutsame Unterscheidung erforderlich: Nach einer sich verbreitenden Meinung¹⁰² bestätigt die Kirche in ihrer Wahl der Amtsträger ein von ihr erkanntes Charisma. Das ist weitgehend richtig: Die Kirche soll diejenigen weihen, die eine Berufung empfangen haben, und sie muss diese Berufung sorgfältig prüfen. Es ist aber auch nicht ganz richtig, denn die Weihe ist keine Delegation durch die Gemeinde, sondern eine Übereignung an Christus, die weit über das Urteil der Gemeinde hinausgeht. Hier ein Vergleich, der natürlich immer zugleich auch hinkt: Ich kann jemanden zum Segeln ausbilden und sogar die Erfahrung machen, dass er oder sie gut gelernt und schon kleinere und größere Fahrten erfolgreich überstanden hat. Wenn aber dann ein Tag käme, an dem ich sage: Jetzt fährst du auf das weite Meer hinaus und bleibst dort dein Leben lang, ist das ein Schritt, den man nicht mehr mit dem glänzenden Abschluszeugnis der Segelschule rechtfertigen kann, sondern nur noch mit dem Vertrauen, dass das Wasser trägt und der Wind günstig sein wird.

So möchte ich die These wiederholen und bekräftigen: Das sakramentale Amt in der Kirche hält die Differenz offen zwischen der Kirche als dem Leib Christi und dem lebendig hier und jetzt gegenwärtigen Christus. Das sakramentale Amt ist auf der einen Seite Ausdruck dafür, dass in der Kirche die Gnade Gottes „Fleisch“ geworden ist, sichtbar Gestalt angenommen hat. Zugleich ist es jedoch das wirksamste Korrektiv gegenüber der Verselbständigung der endlichen Gestalt der Kirche. Die Bischofssynode von 1971 hat dies in ihrem Dokument über „Das Priesteramt“ deutlich formuliert:

„Diese kirchliche Grundstruktur, zu der die Gemeinde und die eigens für sie bestellten Hirten gehören (1 Petr 5,1-4), war und bleibt, nach der kirchlichen Tradition selbst, immer normativ. Und zwar wird durch diese Struktur erwirkt, dass die Kirche nie in sich selber geschlossen bleiben kann, vielmehr für immer Christus als ihrem Ursprung und Haupt untersteht“ (Nr 12).

Folglich ist das sakramentale Amt in der Kirche aus demselben Grunde bedeutsam, aus dem es stellenweise abgelehnt wird: wegen der Offenheit der Kirche! Der Priester – so lautet die korrekte theologische Formulierung – handelt grundlegend *in persona ecclesiae*, denn er selbst ist zunächst ein Glied der Ge-

¹⁰² Vgl. Hans Küng, Dieter Emeis, Guido Bausenhardt.

meinde; in seinem amtlichen Dienst handelt er in *persona Christi capitis*, indem er Christus als den lebendigen Grund seiner Gemeinde repräsentiert (nicht *ist!*). Die christliche Gemeinde hat von Anfang an beides gewut: sowohl dass sie die Trägerin des einen Amtes Jesu Christi ist, wie auch, dass sie bleibend auf Jesus Christus angewiesen bleibt, der im Heiligen Geist lebendig in ihrer Mitte ist. Gerade weil sie sich als Leib Christi verstand, hat sie nach Ausdrucksformen gesucht, um dieser Berufung treu zu bleiben. Sie hat Menschen dazu gerufen, diese Gegenwart Christi für sie zu repräsentieren. Dabei vertraut sie darauf, dass Gott es ist, der diese Menschen gerufen hat und (durch sie) ruft. Ausdruck dafür ist die Weihe, die als Sakrament verstanden wird. Sie ist mehr als ein Beauftragung, die auch sonst Menschen anderen Menschen übertragen können. Vielmehr wird in der Weihe der Dienst Christi erbeten und empfangen, zu dem Menschen allein nicht beauftragen und den sie sich nicht selbst geben können und von dem sie doch vertrauen, dass er ihr gegeben *ist*.

Die Gemeinde bekennt also in der Bestellung des Priesters, dass sie je neu angewiesen ist auf das Wirken Jesu Christi und seine wirksame Gegenwart gerade nicht als ihren irdischen Besitz versteht. Die Gemeinde bezeugt in der Bestellung des Priesters in der Form der sakramentalen Weihe ihren eigenen Glauben an Christus, ihr eigenes Priestertum. Der Dienst des geweihten Priesters seinerseits ist eine Form der Selbstenteignung, die sich realisiert in seiner Bezo-genheit auf die Gemeinde bzw. seinen Verantwortungsbereich im Volk Gottes. Der Priester ist in seinen eigentlich priesterlichen Vollzügen nicht tätig aufgrund einer besonderen menschlichen, pastoralen oder theologischen Qualifikation, nicht aufgrund eines im Urteil der Gemeinde feststellbaren Charismas, sondern weil er sich dem Handeln Christi zur Verfügung gestellt hat: *ex opere operato*, nicht *ex opere operantis*. Dies ist nicht beschränkt auf die Eucharistie, sondern gilt für alle Vollzüge im Bereich der „drei Ämter“! Der Priester als Priester ist nicht einmal tätig aufgrund seines persönlich empfangenen Charismas, ja er wird sogar dieses seines Charismas noch einmal enteignet. Sein Auftrag ist es, nicht sein Charisma zur Herrschaft zu erheben, sondern den Charismen der Gemeinde zu dienen, sie durch Christus nähren und stärken zu lassen. Diese Aufgabe hat verschiedene Dimensionen:

- die Rückbindung der Charismen an ihren Ursprung in Christus;
- die Weckung und Nahrung der Charismen durch Wort und Sakrament;
- die Hinordnung der Charismen auf die je größere Gemeinschaft der Universal-kirche (Einheit);
- die Hinordnung des Charismen auf die Sendung für das Heil der ganzen Schöp-fung.

Das alles erfordert ein hohes Maß an Selbstlosigkeit. Es ist zugleich ein Ruf in die Kreuzesförmigkeit der Sendung Jesu, der in seiner Person die Widersprüche versöhnt hat.

Priester kann man aus diesem Grund eigentlich nicht werden wollen. Zum Priester muss man berufen sein – von Gott, doch insofern Gott diesen Ruf ergehen lässt durch den Ruf der Menschen, deren Glaube nach Christus ruft. Fehlende Berufungen von Priestern sind nicht zuletzt Zeichen der fehlenden Glaubenskraft der Gemeinde. Verschiedene Verfehlungen sind hier denkbar – und wir kennen sie leider aus dem Leben der Kirche: Der Amtsträger, der nicht selbstlos die Charismen der Gemeinde fördert, sondern sich zum Herrn über den Glauben anderer erhebt, verweigert die Selbstenteignung zum Dienst an der Gemeinde, für die er gerufen ist. Die Gemeinde, die erklärt, dass sie doch der Leib Christi sei und selbst in die Hand nehme, was es zu tun gilt, sollte sich fragen, ob sie nicht im Begriff ist, Jesus Christus untreu zu werden, indem sie ihn in seinem freien Gegenüber nicht mehr zu hören und anzunehmen bereit ist. Sicher kann es Konfliktfälle geben, in denen sich Priester, Bischof oder gar Papst als unfähig zur Leitung der Gemeinde bzw. der Kirche erweisen, aber wir sollten nicht voreilig vom Grenzfall auf die Normalsituation schließen.

So zeigt sich immer wieder die These des Anfangs: das gemeinsame Amt aufgrund der Charismen und das besondere Amt aufgrund sakramentaler Weihe leben aus derselben Quelle und sind wechselseitig aufeinander angewiesen: Weil Christus alle Glaubenden durch seinen Geist ruft, seinen Leib zu bilden und sein Erlöseramt weiterzutragen, gibt es auch das besondere Priestertum, durch das Christus sein Volk je neu begleitet und leitet. Weil es das besondere Priestertum gibt, deshalb gibt es auch die gemeinsame Teilhabe am Amt Christi, gewirkt durch den Geist Gottes. Es ist ein Irrtum zu meinen, dass man die eine Gestalt des Amtes zurückdrängen müsse, um die andere stark zu machen. Die Überlegungen bei Herbert Haag zeigen, dass die Leugnung des besonderen Priestertums die Abschaffung auch des gemeinsamen Priestertums nach sich zieht. Die Situation in den Gemeinden zeigt umgekehrt, dass das mangelhaft ausgeprägte Bewusstsein aller Gläubigen, am Amt Christi teilzuhaben, ein verzerrtes Priesterbild entstehen lässt. In einem neueren Dokument des „Schweizerischen Katholischen Frauenbundes“ zur Ämterfrage etwa taucht das gemeinsame Priestertum nur auf als Sprungbrett und Legitimationsgrundlage für den Zugang zum sakramentalen Weiheamt auf. Das aber ist Klerikalisierung unter umgekehrtem Vorzeichen.

Wenn es also eine konstitutive gegenseitige Hinordnung von gemeinsamem und besonderem Amt, von Weihe aufgrund der Taufe und Weihe aufgrund des Weihe sakramentes gibt – was ist dann zuerst? die Henne oder das Ei? das allgemeine oder das besondere Priestertum? Zuerst ist das Amt Christi; deshalb sind beide Gestalten des einen Amtes zu Christus gleich unmittelbar. Sie können nicht für sich beanspruchen, die je andere Gestalt des Amtes schlechthin aus sich hervorzubringen. Es ist nicht der Priester, der die Charismen in den Glaubenden hervorbringt. Es gibt aber auch kein „im voraus“ der Gemeinde vor dem Amt Jesu Christi in seiner sakramentalen Ausprägung. Die Gemeinschaft der Kirche, die

eine Gestalt des Amtes hervorbringt und einen Menschen für dieses Amt präsentiert, verdankt sich immer und unvordenklich bereits eben dieser amtlichen Struktur der Kirche, die bei den Aposteln ihren Ausgang nimmt.

Wenn es ein logisches und chronologisches Zuvor gibt, so liegt es im Apostelamt. Die Berufung der Apostel geht der heutigen Differenzierung der Ämter voraus, ja sogar der Differenzierung zwischen Amt und Gemeinde. Die frühchristlichen Bischofslisten beginnen daher nicht mit den Aposteln, sondern mit den ersten von ihnen eingesetzten Bischöfen. Das Apostelamt ist in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer wieder genannt worden als Ursprung für alle Lebensformen in der Kirche, sei es das sakramentale Amt, die Ordensberufung oder die *vita apostolica* auch der Laien. „Apostolisch“ ist die ganze Kirche in ihrem Bezug auf die amtliche Struktur des Apostelamtes. Ein weiteres Zuvor des kirchlichen Amtes liegt in der marianischen Berufung der Kirche: Wie der Urheber des kirchlichen Amtes, Jesus Christus, von Maria geboren wurde und seine menschliche Gestalt empfing, so muss auch das kirchliche Amt je neu aus dem Glaubensgehorsam der Kirche „geboren“ und „zur Welt gebracht“ werden. Damit ist der Vorrang der Berufung zur Heiligkeit vor der Berufung zum sakramentalen Amt zum Ausdruck gebracht.

In der Theologie haben sich verschiedene Begriffe für die Differenzierung zwischen den Charismen aller Gläubigen und dem besonderen Amt entwickelt: Wenn die Sakramentenlehre davon spricht, dass die Priesterweihe einen unverlierbaren *character indelebilis* verleiht (wie Taufe und Firmung), dann wird damit zum Ausdruck gebracht, dass die Berufung des Priesters nicht abhängig ist von dessen persönlicher Heiligkeit. Die Charismen erfordern die „Mitwirkung“ der Glaubenden (*ex opere operantis*), die Wirksamkeit des sakramental geweihten Amtsträgers in seinen amtlichen Vollzügen erfolgt *ex opere operato*, d.h. aufgrund der Wirksamkeit Christi allein.

Die Kriterien, die die Kirche für die Auswahl der Amtsträger aufstellt, sind Annäherungen an eine Berufung, die zugleich eine Art Verzicht auf jede Berufung ist: Gegen die Versuchung zur Macht wird der Priester zu Zölibat und Gehorsam verpflichtet. In Anbetracht der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation einer Zeit kann die Kirche bestimmte Forderungen stellen, die an sich nicht wesentlich mit dem kirchlichen Amt verbunden sind, etwa eine theologische Ausbildung, gute Gesundheit etc.

Aufschlussreich ist die Liturgie der Weihe:¹⁰³ Während der Taufbewerber von der Tauf liturgie ausdrücklich gehalten ist, nach der Taufe zu verlangen, werden bei der Priesterweihe die Kandidaten von anderen zur Weihe präsentiert. Sie sagen nicht: „Ich bitte um die Weihe“, sondern „Ich bin bereit“. *Andere* bezeugen ihre

¹⁰³ Vgl. Die Feier der Diakonenweihe und der Priesterweihe nach dem Römischen Pontifikale. Volksausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, Freiburg – Basel – Wien u.a. 71990.

Eignung. Diese Überlegungen dürfen nicht nur Theorie bleiben. Sie rufen nach Konsequenzen für die Berufungspastoral, die Priesterausbildung, die Zusammenarbeit von Priester und Gemeinde.

d. Die innere Differenzierung des kirchlichen Amtes

Die innere Differenzierung des einen sakramentalen Amtes hat eine wechselvolle Geschichte, die hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden kann. Umstritten war darin insbesondere die Sakramentalität der Bischofsweihe, seit Hieronymus in einem seiner Schriftkommentare den Episkopat als Einrichtung rein kirchlichen Rechts beschrieben hatte. Diese Sicht wurde von der Reformation aufgegriffen, die aus theologischen wie auch aus praktischen¹⁰⁴ Gründen das Bischofsamt ablehnte. Aber selbst in der antireformatorischen Theologie blieb diese Tendenz in anderem Zusammenhang erhalten: Gegen Luthers Leugnung des Meopfers entwickelt das Konzil von Trient eine Amtstheologie, die das Priestertum fast ausschließlich von der Feier der Eucharistie her konzipiert. Die Folge war eine mehrfache Verengung des Blicks:

- Der Priester, nicht der Bischof, galt als Inbegriff des geweihten Amtsträgers;
- Das Priestertum als kultischer Dienst wurde zum ausschlaggebenden Moment des Amtes, nicht der prophetische oder der königliche Dienst.

Das II. Vatikanische Konzil führt in diesen Punkten eine klärende Korrektur herbei:

- Herausgestellt wird die volle Sakramentalität des Bischofsamtes.
- Das eine Weiheamt wird nun nicht mehr in sieben Stufen unterteilt, unter denen die Bischofsweihe gar nicht vorkommt, sondern in drei Stufen: Diakon – Priester – Bischof. In der Bischofsweihe wird die Fülle der sakramentalen Weihe übertragen.
- In der Weihe gründet auch das Prinzip der Kollegialität, das nicht die innerkirchliche Version von „Team-Arbeit“ meint, sondern daran erinnert, dass alle einzelnen Bischöfe an dem einen Amt Jesu Christi teilhaben und deshalb gemeinsam die Verantwortung für die gesamte Kirche zu tragen haben.
- Das Bischofsamt wird nicht auf seine „priesterlichen“ Vollzüge allein festgelegt, sondern von allen Dimensionen des Amtes Christi her bestimmt, ja an erster Stelle wird den Bischöfen der Auftrag der Verkündigung anvertraut.
- Der ständige Diakonat wird neu eingeführt als eigenständige Weihestufe, nicht nur als Durchgang zum Priestertum.

¹⁰⁴ Anfangs traten keine Bischöfe zur Reformation über, so dass Luther nicht über Bischöfe verfügte, die Priester weihen konnten, sondern eine Ordination von Pfarrern durch Pfarrer einführte, bald allerdings für den Bereich der weltlichen Organisationsgestalt der Kirche die Landesherren als vornehmste Glieder der Christenheit zu „Notbischöfen“ erklärte. Dieser Ausdruck einer „Notstandsordnung“ zeigt, dass die Reformatoren auch weiterhin die Verbindung zwischen Bischofsamt und Landesfürstentum eigentlich als Widerspruch zum geistlichen Amt Jesu Christi betrachteten.

- Eine weitere Konsequenz der Amtstheologie des II. Vatikanischen Konzils ist die Abschaffung der sogenannten niederen Weihen zum Ostiarier, Lektor, Exorzist, Akolyth und Subdiakon. Sie galten bereits vor ihrer Abschaffung nicht als Sakramente, sondern als Sakramentalien, die in einer engen Hinordnung zum Sakrament selbst stehen. Meine These lautet, dass die niederen Weihen ein Zeichen dafür sind, dass für die sakramentale Weihe nur Menschen ausgewählt werden, die ein gottgeweihtes Leben führen und sich darin bewährt haben. Daher kann auch der täuschende Eindruck entstehen, die Priesterweihe sei nichts anderes als eine kirchlich bestätigte Steigerung des gottgeweihten Lebens. Demgegenüber ist nochmals festzuhalten, dass keine menschliche Brücke von der größtmöglichen Heiligung zum Sakrament der Weihe führt, sondern die Indienstnahme durch Christus selbst, die Quelle aller Heiligung.

e. Sakrament der Weihe, gottgeweihtes Leben, Segnungen

Zwischen der sakramentalen Weihe, dem gottgeweihten Leben und den kirchlichen Segnungen, insofern sie Personen betreffen, ist wie folgt zu unterscheiden.¹⁰⁵

1) „Der Begriff ‚Weihe‘ oder ‚Weihung‘ bedeutet zeichenhaftes Aussondern für Gott; geweihte Personen, Sachen oder Orte werden mit der Weihe der weltlichen Zweckbestimmung entzogen“.¹⁰⁶ Das hat u.U. rechtliche Folgen: Die Entweihe ist ein Sakrileg. Das gottgeweihte Leben ist auf der einen Seite der Sinn des menschlichen Lebens schlechthin. Es ist das Leben im Heiligen Geist. In diesem Sinne ist die Taufe die grundlegende Lebensweihe: Ein Mensch wird aus der Welt herausgenommen, insofern sie dem Tod verfallen ist; er wird auf den Tod und die Auferstehung Christi getauft und lebt ab jetzt in der Welt, ja ist gesandt in diese Welt, ohne von der Welt zu sein. Diese Weihe durch die Taufe bzw. durch die Initiationssakramente wird von einigen Menschen innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden durch eine besondere Weihe ausdrücklich bekräftigt und in eine bestimmte Berufungsgestalt hinein aktualisiert. In diesem Falle spricht man von den Gemeinschaften gottgeweihten Lebens oder Orden.

2) „Demgegenüber bedeutet ‚Segen‘ oder ‚Segnung‘ das durch das fürbittende Gebet der Kirche erlebte Einwirken Gottes auf das Gesegnete. Der Segen wird zur Erfahrung der göttlichen Gegenwart, ohne dass der Charakter des Gesegneten sich von der Zweckbestimmung her ändert. Zu den Weihen in diesem Sinn zählen z.B. die Kirchen- und Friedhofsweihe als örtliche, die Altar- und Glockenweihe als dingliche und die Jungfrauen-, Abt- und Äbtissinnenweihe als persönli-

¹⁰⁵ Vgl. Heinrich J.F. Reinhardt, Die Sakramentalien, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 836-839; Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 8: Sakramentliche Feiern II, Regensburg 1984; Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich, Freiburg u.a. 1998.

¹⁰⁶ Reinhardt, Die Sakramentalien, 837.

che Weihen. Zu den Segen oder Segnungen gehören etwa der Haus- und Flursegen als örtliche, der Alten-, Kranken-, Kinder-, Braut- und Muttersegnen als persönliche und der Auto-, Fahnen- und Früchtesegen als dingliche Segen”.¹⁰⁷

Der CIC von 1983 hat gegenüber dem bisherigen Recht eine weitere terminologische Unterscheidung vorgenommen. Der Begriff *consecratio* wird nur noch für persönliche Weihen verwendet, während dingliche und örtliche Weihungen *dedicatio* genannt werden, für Kirche und Altar allerdings *benedictio*. Die Zweifelt von Weihe und Segen erinnert in heilsamer Weise an die Zweifelt der Bewegung Gottes auf den Menschen hin und des Menschen auf Gott hin. In diesem Sinne geht der Segen der Weihe voraus. Es ist daher aufschlureich, dass gerade in der Diaspora der ehemaligen DDR der Segen neuen Raum findet: Am 14. Februar 2000 luden der katholische Dompfarrer Reinhard Hauke und die evangelische Schulpfarrerinnen Bianka Piontek in der Erfurter Lorenzkirche ein zu einem „Segnungsgottesdienst für alle, die partnerschaftlich unterwegs sind“. Vier Ehepaare gaben in dem Wortgottesdienst ein Glaubenszeugnis. Etwa 60 Paare nahmen an dem Gottesdienst teil, etwa 40 davon ließen sich von dem Pfarrer, der Pfarrerinnen oder einem der mitwirkenden Paare segnen. Die Initiative löste im Bistum Erfurt und darüber hinaus rege Diskussionen aus, stieß aber insgesamt weitgehend auf dankbare Zustimmung.

Eine „Weihe“ kann dort erfolgen, wo die als Segen zugesprochene Gnade angenommen und mit einer Hingabe des Menschen an Gott beantwortet wird. „Weihe“ hat im kirchlichen Sprachgebrauch zumindest eine viel weitere Bedeutung, als die Wirklichkeit der sakramentalen Priesterweihe zum Ausdruck bringt. Das Kirchenrecht etwa spricht von den Orden als „Instituten des geweihten Lebens“ (*instituta vitae consecratae*):

„Das durch die Profe der evangelischen Räte geweihte Leben besteht in einer auf Dauer angelegten Lebensweise, in der Gläubige unter Leitung des Heiligen Geistes in besonders enger Nachfolge Christi sich Gott, dem höchstgeliebten, gänzlich hingeben und zu seiner Verherrlichung wie auch zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Welt eine neue und besondere Bindung eingehen, um im Dienste am Reich Gottes zur vollkommenen Liebe zu gelangen und, ein strahlendes Zeichen in der Kirche geworden, die himmlische Herrlichkeit anzukündigen“.¹⁰⁸

In diesem Sinne gibt es Weihen auch für Frauen, denn es gibt zahllose Gestalten einer Profe des gottgeweihten Lebens, im Kloster wie in der Welt: die Jungfrauenweihe¹⁰⁹, die Diakonatsweihe für Frauen in der alten Kirche und z.B. in der

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ can. 573.

¹⁰⁹ Sie ist wohl überhaupt die erste Gestalt gottgeweihten Lebens in der Geschichte der Kirche. 1970 wurde der Weiheritus, der seit Jahrhunderten fast ausschließlich in kontemplativen Klöstern gefeiert worden war, wieder für

Armenischen Apostolischen Kirche bis heute, das „Privatgelübde“ der evangelischen Räte. Vor einiger Zeit hat die deutsche Politikerin Hanna-Renata Laurien öffentlich bekannt, dass sie das Gelübde der Ehelosigkeit abgelegt habe und aus dieser „Lebensweihe“ heraus die Kraft für ihren politischen Dienst schöpfe. Die Weihe in diesem Sinn ist zunächst eine Übereignung in die ausschließliche Verfügung Gottes. Im personalen Bereich spricht man heute eher von Gelübden bzw. von der Profe; hier ist das Wort „Weihe“ zurückgetreten. Wieder sehen wir, dass die Konzentration auf die Priesterweihe mit dem Ausfall einer wesentlichen Lebensdimension der Kirche einhergeht: Weil wir keine Kultur des gottgeweihten Lebens haben, konnte sich alles Streben nach einem Einsatz des ganzen Lebens im kirchlichen Dienst auf das Priestersein verlagert.

3) Die sakramentale Weihe ist sozusagen mehr und weniger zugleich als die persönliche Lebensweihe: Sie ist „mehr“ als die persönliche Weihe, denn sie empfängt die unbedingte Zusage Christi an seine Kirche, während die *consecratio* von der Mitwirkung der oder des einzelnen mit der Gnade abhängig ist. Die sakramentale Weihe ist zugleich „weniger“ als die persönliche Weihe, denn diese ist auf dem allen Gläubigen gemeinsamen Weg der Heiligung auch für die Person des sakramental geweihten Amtsträgers der Maßstab. Die sakramentale Weihe dient der persönlichen Weihe sowie der Weihe von Dingen und Orten, insofern die Heiligung der gesamten Wirklichkeit der Sinn der Schöpfung ist. In der Benediktregel kommt z.B. deutlich zum Ausdruck, dass die Priester eine Dienstfunktion innerhalb der Gemeinschaft mit ihrem Streben nach Heiligkeit ausüben. Der geweihte Priester im Benediktinerorden bleibt – sogar mit besonderer Strenge – dem Abt untergeordnet, der seine Gehorsamsinstanz auf dem Weg der Heiligung ist.¹¹⁰

Die vorkonziliare Theologie und Praxis des kirchlichen Lebens hat die Differenz und innere Zuordnung von persönlicher und sakramentaler Weihe zum Ausdruck gebracht durch die niederen Weihen. Der große Vorzug dieser niederen Weihen lag darin, dass sie langsam zu einer endgültigen Bindung hinführten. Vergleichbares gibt es bis heute, wenn die Beauftragung zum Lektor oder Akolyth als eine Etappe in die Vorbereitung auf das Priestertum integriert wird. Die Versuchung lag wohl darin, die für diesen Vorbereitungsweg ausgewählten Dienste exklusiv dem (künftigen) Priester vorzubehalten, obwohl sie doch überwiegend als Ausdruck des gottgeweihten Lebens im weiteren Sinne zu verstehen sind und auch

in der Welt lebende Frauen erneuert und approbiert; vgl. Die Feier der Abts-, Äbtissinnen- und Jungfrauenweihe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg, Einsiedeln – Freiburg – Wien u.a. 1975.

¹¹⁰ Vgl. Kapitel 62 der Benediktregel: „Der Geweihte hüte sich vor Überheblichkeit und Stolz und nehme sich nicht heraus, etwas zu tun, wozu ihm der Abt keinen Auftrag gab; denn er muss wissen, dass er nun erst recht allen Anordnungen der Regel untersteht. Das Priestertum sei ihm nicht Anlaß, den Gehorsam gegenüber der Regel und ihren Forderungen zu vergessen ...“.

heute konsequenterweise wieder als Laiendienste zugänglich gemacht worden sind.

Eine besondere Stellung hat der Diakonat: Für den Diakonat lässt sich fragen, ob nicht hier das Charisma als Amt und das Amt als Charisma sich berühren. Damit träte zugleich das doppelte Verständnis von „Weihe“ an den Tag: die sakramentale Weihe zum hierarchischen Amt (*ordinatio*) und die Weihe als kirchlich-öffentliche Lebenshingabe an Gott (*consecratio*). Dieses doppelte Verständnis von Weihe, das sich in der kirchlichen Tradition herausgebildet hat, bestätigt einmal mehr, dass zwischen sakramentalem Amt und charismatischem Dienst keine Konkurrenz besteht, sondern eine gegenseitige Hinordnung aufeinander vorliegt. Es ist bezeichnend, dass der Kreuzungspunkt zwischen sakramentalem Amt und gottgeweihtem Leben gerade im Diakonat liegt, also der „Dienst“ als die eigentliche Berufung der Christen nennt. Gratulieren Sie allen Priestern, deren Diakonatsweihetag Sie kennen, auch zu diesem Tag, damit sie nicht vergessen, dass sie Diakone *bleiben!*

Wenn die doppelte Gestalt des Diakonats – als Vorstufe zur Priesterweihe und als ständiger Diakonat – interpretiert werden kann als Entsprechung zu dem doppelten Weiheverständnis als *ordinatio* und *consecratio*, eröffnet sich nicht zuletzt die Möglichkeit, einen Diakonat der Frau zu konzipieren, der nicht notwendig Teilnahme am dreistufigen hierarchischen Amt bedeutet.

f. Sakramentale Weihe und Laiendienste in der Gemeinde

Die Laiendienste in der Gemeinde sind zu verstehen im Geist der Lebensweihe als Aktualisierung der Taufweihe. Der priesterliche Dienst bedeutet sakramentale Weihe als Zeichen des Vertrauens auf die Gegenwart Christi im Heiligen Geist. Beide Dienste sind in je verschiedener Weise „notwendig“: Die Lebensweihe ist notwendig – in welcher Gestalt auch immer – angesichts der gemeinsamen Berufung zur Heiligkeit. Die sakramentale Weihe ist notwendig, d.h. unverzichtbar zur Konstitution von Kirche, insofern sie noch nicht das Reich Gottes ist und bleibend auf die ihr zugesagte Gegenwart Christi angewiesen ist. Die hauptamtlichen Laiendienste sind notwendig in einer bestimmten Situation, ohne konstitutiv zu sein für die Kirche. Das zieht eine erhebliche Spannung nach sich: Laientheologen und -theologinnen müssen sich in der Demut bewähren, in doppelter Weise überflüssig zu sein: gegenüber den „wirklichen Laien“, die sie nicht durch ihren Expertenstatus verdrängen sollen, sondern deren kirchliche Berufung und Sendung sie selbstlos zu fördern haben; gegenüber den geweihten Dienern der Kirche, insofern sie – sogar im Falle ihrer höheren Kompetenz im Bereich von Predigt, Seelsorge und persönlicher Heiligkeit – die konstitutive Notwendigkeit ihres amtlichen Dienstes anzuerkennen haben.

7. Die Ehe als Sakrament der Verbundenheit der Schöpfung

Das Sakrament der Weihe und das Sakrament der Ehe mögen auf den ersten Blick recht weit voneinander entfernt sein, schließen sie sich doch im Priester und Bischof nach der Disziplin der Westkirche zur gleichen Zeit gegenseitig aus. Mit einem „theologischen Blick“ tauchen um so erstaunlichere Bezüge auf.

– Eine erste Annäherung ist recht offenkundig: Es ist genau so wenig selbstverständlich, dass eine Ehe gelingt, wie dass eine priesterliche Berufung gelingt. Auch ohne Einblick in Statistiken ist davon auszugehen, dass die Zahl der Laisierungen und Laisierungsanträge die Zahl der Scheidungen prozentual nicht übertrifft. In einer Gesellschaft, in der weder die Priester noch die Eheleute in ihrer jeweiligen Wahl durch Sozialdruck unwiderruflich festgehalten werden, kommt das Außergewöhnliche der gelingenden Ehe mit erschreckender Deutlichkeit zur Geltung.

– Ein weiterer Schritt führt zu unserer Frage nach der theologischen Anthropologie zurück. Wir stoßen uns an der kirchlichen Anordnung, dass die Priesterweihe nur einem Mann gespendet werden kann. Wir haben jedoch gleichzeitig die Bestimmung, die dieselbe Art von Widerstand zu provozieren beginnt, dass das Sakrament der Ehe der Liebesgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau gespendet wird – und niemandem sonst. Wieso eigentlich nicht einem liebenden Paar homosexueller Männer oder Frauen, die sogar bereit sind, Kinder zu adoptieren? Zumindest annähernd dasselbe Unverständnis, auf das wir bei der Männern vorbehaltenen Priesterweihe stoßen, richtet sich zunehmend auch gegen die Ehe.

Wie kommen wir hier weiter? Viele Disziplinen an der Theologischen Fakultät und darüber hinaus beschäftigen sich mit der Ehe: die Pastoraltheologie, die biblischen Fächer, das Kirchenrecht, die Liturgiewissenschaft, das Ehe- und Familieninstitut etc. Was können und müssen wir in der Dogmatik sagen? Ich möchte heute eigentlich nur einen einzigen Aspekt herausheben, der eine Art Hermeneutik aller Äußerungen über die Ehe darstellt, der uns zugleich sehr deutlich auf unseren Aspekt der Sakramentenlehre als theologischer Anthropologie zurückführt und so etwas wie eine Wiederholungsübung der ganzen Vorlesung darstellt. Ich tue dies unter dem Gesichtspunkt der Ehe als Sakrament der Verbundenheit der ganzen Schöpfung.

a. Die Ehe als das Sakrament der Verbundenheit der Schöpfung

Die Grundfrage lautet: Sind die biblischen Bilder über die Liebe zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Christus und der Kirche, anthropomorphe Projektionen der Erfahrungen menschlicher Liebe auf Gott? Oder ist die Ehe tatsächlich ein sakramentales Zeichen, das dem Schöpfungsplan entspringt, insofern sich in ihm etwas von Gott selbst zeigt? Wird in der Ehe ein „weltlich Ding“ gesegnet,

damit es besser gelingt – so wie man Autos segnet? Oder zeigt die Ehe etwas von Gott selbst, von der Schöpfung als Sakrament Gottes?

Eine klare Wende in der Antwort auf diese Frage liegt in der Reformationszeit. Nun wird die Ehe zum „weltlich Ding“ erklärt. In dem neuen Eherecht der katholischen Kirche, das durch das Konzil von Trient geregelt wurde, lag ebenfalls eine starke Tendenz zur Verrechtlichung, gerade weil die Eheschließung der exklusiven Vollmacht des Staates entzogen werden sollte. Das allerdings ist nicht unwichtig, um daran zu erinnern, dass die Ehe mehr als eine Institution zur Erziehung der Kinder und zur Regelung der Erbschaften.

1) Die Ehe in der Schöpfungsordnung

Jesus selbst stellt in der Diskussion um die Ehe die Verbindung zur Schöpfung her:

Da kamen Pharisäer zu ihm, die ihm eine Falle stellen wollten, und fragten: Darf man seine Frau aus jedem beliebigen Grund aus der Ehe entlassen? Er antwortete: Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und dass er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen. Da sagten sie zu ihm: Wozu hat dann Mose vorgeschrieben, dass man (der Frau) eine Scheidungsurkunde geben muss, wenn man sich trennen will? Er antwortete: Nur weil ihr so hartherzig seid, hat Mose euch erlaubt, eure Frauen aus der Ehe zu entlassen. Am Anfang war das nicht so. Ich sage euch: Wer seine Frau entlässt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch. Da sagten die Jünger zu ihm: Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten (Mt 19,3-12).

Jesus hält Schöpfung und Erlösung zusammen. Die Menschen, die zu ihm kommen, sind dagegen an der Trennung interessiert. Dem entgegnet Jesus: Was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen. Was hat Gott verbunden?

Die Schöpfung als ganze ist ursprünglich ein Zeichen der Verbundenheit. Sie ist Sakrament des Schöpfers. Sie verbindet Schöpfer und Schöpfung, Zeit und Ewigkeit, Raum und Zeit, Mann und Frau, Mensch und nicht-personale Schöpfung. Die Differenz wird dabei nicht aufgehoben: Es gibt Zeit als Ausdruck der Entwicklung, es gibt den Raum als den Ort, den Gott der Schöpfung gewährt, es gibt Mann und Frau in ihrer Unterschiedenheit, in der sie füreinander Hilfe werden. Der Sündenfall ist der Ursprung der Unterscheidung als Trennung. Unter diesem Aspekt lässt sich zumindest der zweite Schöpfungsbericht lesen: Mit dem Sündenfall setzt die Trennung ein zwischen Schöpfer und Geschöpf, das sich nun versteckt, die Trennung zwischen Mann und Frau, die sich gegenseitig zu beschuldigen anfangen, die Trennung von Ewigkeit und Zeit, die nicht mehr Ausdruck der Teilhabe am

Leben Gottes ist, die Trennung zwischen Mensch und nicht-personaler Schöpfung, denn der Ackerboden schenkt nicht länger seine Frucht, sondern sie muss ihm mühsam abgerungen werden.

Im ursprünglichen Schöpfungsplan ist der Mensch als Mann und Frau sozusagen „Gott aus Gott“ in der Gestalt der Selbstentäußerung Gottes in die Endlichkeit hinein, d.h. in Freiheit. Dem Menschen als Mann und Frau in ihrer Verbundenheit ist die Schöpfung in ihrer Verbundenheit anvertraut und ist Fruchtbarkeit verheißen. Die Ehe als Sakrament ist gleichsam die in die gefallene Schöpfung hinein gestiftete Wiederherstellung des alten Schöpfungsplans – und damit zugleich der Beginn der neuen Schöpfung. Dem Menschen als Mann und Frau ist diese Schöpfung anvertraut. Aus seiner Mitwirkung geht die neue Schöpfung hervor, die sein Gesicht trägt, wie die Kinder die Gesichtszüge ihrer Eltern tragen. Die Ehe knüpft damit an die Existenzform vor der Zeit als Phänomen der Trennung an und gibt einen Vorgeschmack auf die Zeit nach der Aufhebung der Trennung. Die Ehe ist die Berufung, in der Zeit vor oder nach der Zeit zu sein, d.h. dort, wo die Zeit nicht trennt.

Ein seit langem emeritierter Kollege unserer Universität erzählte mir, dass er nun seit 60 Jahren verheiratet sei; er und seine Frau haben sich vor kurzem darüber unterhalten, dass es in ihrer Ehe eigentlich keinen Moment einer Auseinandersetzung gegeben habe, die sie völlig getrennt hätte. Heute pflegt der alte Mann seine kranke Frau, die kaum noch kommunikationsfähig ist, und ihre Verbundenheit liegt nicht mehr in vielen Worten, sondern ist sozusagen die Substanz ihres Lebens geworden. Doch wir müssen uns nicht auf die gelungenen Beispiele beschränken: Wenn im Scheitern einer Ehe der Schmerz der Trennung und die bleibende Verbundenheit in der Trennung bejaht und getragen werden, dann zeigt sich auch darin die Bereitschaft, diesen kleinen Ausschnitt der Schöpfung in ihrer Heilungsbedürftigkeit nicht schlechthin preiszugeben.

Die Ehe als das Sakrament der Verbundenheit der Schöpfung rekapituliert auf diese Weise unsere ganze Sakramentenlehre in der theologischen Anthropologie. Sie setzt eine Theologie des Menschen als Gleichnis Gottes, insofern er Mann *und* Frau ist, voraus. Drei Akzente müssen dabei gesetzt werden:

– Die Ehe ist diese Verbundenheit der Schöpfung „nur“ im Sakrament, d.h. in einem endlichen Zeichen, das unter den Bedingungen der getrennten Schöpfung vollzogen werden muss. Mann und Frau können nicht immer eins sein, ganz konkret im physischen Sinne, aber auch in allen Dimensionen ihrer Existenz in Raum und Zeit, die als Ausdruck der Trennung existieren. Die Verwechslung des Sakraments der Einheit mit der schlechthin erlösten Einheit ist der Anfang vom Ende der Ehe.

– Die Ehe ist gleichsam die Mitte aller Sakramentenlehre, weil von hier aus in personaler Gestalt die Schöpfungsordnung als sakramentale aufgenommen und zur Vollendung geführt wird. Sie ist aber zugleich das brüchigste aller Sakramen-

te. Das hängt mit der vorausgehenden Bemerkung zusammen: An einer winzigen Stelle beginnt die Heilung der Schöpfung, wie Gott sie gewollt und neu verheißen hat: Die Ehe zwischen A und B nimmt vorweg, dass A und B zu einem Leben der Verbundenheit im Leben Gottes bestimmt sind, wie groß die Zufälligkeit ihrer Begegnung und ihres Ja-Wortes auch sein mag. In der Zeit aber bedeutet die Verbundenheit von A und B auch immer einen Mangel, denn jede/r von uns ist zur Verbundenheit mit der gesamten Schöpfung berufen. Wenn also C auftaucht und auf einmal den Eindruck erweckt, dieses C fehle mir zur Fülle des Lebens, so habe ich immer in gewissem Sinne Recht – und daran scheitern nicht wenige Ehen! Hier zeigt sich, dass die Ehe nicht gelingen kann ohne die Gnade Gottes, auch wenn diese nicht immer ausdrücklich erkannt und bezeugt wird.

– Die Ehe ist unmittelbar zusammen zu sehen mit der Lebensform der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Die Kirche hat zu allen Zeiten energisch die Verachtung der Ehe verworfen. Die Ehe ist ein Sakrament – der Zölibat ist kein Sakrament, sondern mehr und weniger zugleich. Im Zölibat wird das bezeugt, woraus auch jede gelungene Ehe lebt: die Heilung der Schöpfung und jedes einzelnen Menschen samt seiner Beziehungen zum anderen Geschlecht, zu anderen Menschen, zur gesamten Schöpfung, aus der Erlösung in Christus heraus. Damit wird eine Perspektive eröffnet, die z.B. der feministischen Theologie ganz wichtig ist: Die Frau definiert sich nicht vom Mann her, sondern aus ihrer Gottunmittelbarkeit heraus, ebenso der Mann. Zugleich ist die Lebensform der Ehelosigkeit gleichsam „weniger“ als die Ehe, weil im Zölibat die der geheilten Schöpfung verheißene Fruchtbarkeit nicht in derselben Deutlichkeit dargestellt wird.

Ehe und Zölibat bestärken sich also gegenseitig, und das Schwinden der einen Lebensform als erlöster Lebensgestalt wirkt schädigend auf die andere zurück. Der gegenseitige Argwohn ist das sicherste Zeichen, dass die eigene Berufung noch nicht verstanden ist. Hier können wir zurückkommen auf den anfänglichen Gesamtüberblick über die sieben Sakramente: Es zeigt sich zumindest eine theologische Angemessenheit der Verbindung des Sakraments der Weihe mit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen: Indem das Sakrament der Weihe der Gnade dient, aus der alles gottgeweihte Leben entspringt, ist es heilsam, wenn es verbunden ist mit dem Verzicht auf bestimmte Formen unmittelbarer Fruchtbarkeit, um Christus selbst als die Quelle dieser Fruchtbarkeit zu bezeugen.¹¹¹

b. Grundaussagen des Kirchenrechts über die Ehe¹¹²

¹¹¹ Der Katechismus der Katholischen Kirche lässt daher dem Abschnitt über „Die Ehe im Herrn“ (1612-1617) einen Abschnitt über „Die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen“ folgen (1618-1620).

¹¹² Vgl. can. 1055-1061 § 1.

can. 1055 § 1: „Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist, wurde zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben“.

Jesus hat nicht eine bewährte soziologische Einrichtung genommen, um mit ihr irgendwelche Gnadenerheißungen zu verknüpfen, sondern er hat die Schöpfungsordnung wiederhergestellt, in der die Ehe das Sakrament der ursprünglichen Verbundenheit der Schöpfung darstellt, die im Menschen zur Mitwirkung bei der Neuschöpfung berufen ist. Dies ist möglich, weil Christus die Trennung als Grundphänomen der gefallenen Schöpfung überwunden hat:

Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile [Juden und Heiden – auch Mann und Frau] und ri durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet (Eph 2,14-16).

Hiermit ist zugleich verheißen, dass Feindschaft und Trennung in dieser Welt nur im Kreuz Christi zu neuer Verbundenheit werden können. Vielleicht müten wir sogar unsere üblichen Wertungen umkehren und sagen: Wie Christus am Kreuz die Trennung überwunden hat, indem er sich durch sie hat überwinden lassen, und wir durch seine Wunden geheilt sind, so lebt die Kirche von denen, an deren Leib die Wunden Christi sichtbar werden. Dabei kann nie säuberlich unterschieden werden, welche Wunden Menschen aus Schuld selbst verursacht haben und welche ihnen zugefügt wurden. *Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein.* Immer sind wir geneigt zu sagen:

Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht. Aber er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt (Jes 53,3-5).

Die Frage der gelingenden und der milingenden Ehe ist nicht eine Frage von individueller Schuld allein, sondern eine ekklesiologische Frage: Meidet die Gemeinde diejenigen, die in ihrer Lebensform scheitern, oder erkennt sie in ihnen ihre Berufung zu Barmherzigkeit und Trost und eigener Bekehrung?

can. 1055 § 2: „Deshalb kann es zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, ohne dass er zugleich Sakrament ist“.

Hier liegt keine willkürliche Rechtssetzung vor, sondern eine innere Konsequenz aus der theologischen Bestimmung der Ehe in Schöpfung und Erlösung. Gesprochen wird nicht von Katholiken, sondern von Getauften überhaupt, unabhängig vom katholischen Kirchenrecht. Im CIC 1917 galten alle Getauften als dem katholischen Kirchenrecht unterworfen. Deshalb konnte eine Ehe von nicht-katholischen Getauften leicht für nichtig erklärt werden, weil sie rechtlich der katholischen Formpflicht unterlag, sie aber nicht einhielt. Im CIC 1983 gemäß can. 1059 unterliegen nur die Katholiken der Formpflicht, so dass Ehen von Nicht-Katholiken ohne Einhaltung der Formpflicht als gültig und unauflöslich betrachtet werden.

can. 1056: „Die Wesenseigenschaften der Ehe sind die Einheit und die Unauflöslichkeit, die in der christlichen Ehe im Hinblick auf das Sakrament eine besondere Festigkeit erlangen“.

Einheit und Unauflöslichkeit werden durch das Sakrament nicht gestiftet, sondern erhalten „eine besondere Festigkeit“. Hier wird besonders deutlich, dass von der Schöpfung her argumentiert wird.

can. 1057 § 1: „Die Ehe kommt durch den Konsens der Partner zustande, der zwischen rechtlich dazu befähigten Personen in rechtmäßiger Weise kundgetan wird; der Konsens kann durch keine menschliche Macht ersetzt werden.

§ 2: Der Ehekonsens ist der Willensakt, durch den Mann und Frau sich in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu gründen.“

Vor kurzer Zeit hat unser neuer Kollege Benoît-Dominique de La Soujeole hier seine Antrittsvorlesung über die Ehe als ökumenisch-theologische Frage gehalten. Er hat dabei in einer sorgsam untersuchten Quellen eine einfache und doch verblüffende These aufgestellt: Die Aussage, dass die Ehe in der Ostkirche durch den Segen des Priesters zustandekomme, in der westlichen Tradition durch den Konsens der Eheleute, ist zu pauschal. Nirgendwo in lehramtlichen Dokumenten werden verbindlich die Eheleute und sie allein als Spender des Sakraments bezeichnet; der Konsens der Partner ist auch in der orthodoxen Ehelehre konstitutiv und unersetzbar. Aber er verhält sich wie die Materie des Sakraments, die durch den priesterlichen Segen allererst zu wirklich sakramentaler Gestalt erhoben wird.

can. 1058: „Alle können die Ehe schließen, die rechtlich nicht daran gehindert werden“.

Mit dieser Bestimmung wird die Hochschätzung der Ehe unterstrichen. Die Rechtsvermutung spricht zu ihren Gunsten, d.h. nicht ihre Möglichkeit, sondern ihre Unmöglichkeit muss erwiesen sein.

can. 1059: „Die Ehe von Katholiken, auch wenn nur ein Partner katholisch ist, richtet sich nicht allein nach dem göttlichen, sondern auch nach dem kirchlichen

Recht, unbeschadet der Zuständigkeit der weltlichen Gewalt hinsichtlich der rein bürgerlichen Wirkungen der Ehe”.

Mit diesem Kanon wird betont, dass das „göttliche Recht“ der Ehe nicht nur ein transzendentes Recht ist, sondern ein geschichtlich wirksames Recht, das durch die Kirche und in der Gemeinschaft der Kirche konkretisiert wird. Damit wird zugleich eine je größere Berufung der Ehe offengehalten, die in den „rein bürgerlichen Wirkungen der Ehe“ nicht ausgedrückt ist.

can. 1060: „Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst; deshalb ist im Zweifelsfall an der Gültigkeit der Ehe so lange festzuhalten, bis das Gegenteil bewiesen wird”. Die Rechtsgunst, die can. 1058 für die zu schließende Ehe formuliert, gilt nach can. 1060 erst recht für die bereits geschlossene Ehe.

can. 1061 § 1: „Eine gültige Ehe zwischen Getauften wird als lediglich gültige Ehe bezeichnet [*ratum tantum*], wenn sie nicht vollzogen worden ist; als gültige und vollzogene Ehe [*ratum et consummatum*], wenn die Ehegatten auf menschliche Weise miteinander einen ehelichen Akt vollzogen haben, der aus sich heraus zur Zeugung von Nachkommenschaft geeignet ist, auf den die Ehe ihrer Natur nach hingeeordnet ist und durch den die Ehegatten ein Fleisch werden ...”.

In diesem Abschnitt wird die Leibhaftigkeit der Ehe betont, die von der Leibhaftigkeit der Schöpfung und Erlösung des Menschen wie auch der Leibhaftigkeit der verheißenen neuen Schöpfung zeugt.

c. Anregungen aus dem orthodoxen Eheverständnis

Sowohl in der Frage nach dem Spender des Ehesakramentes als auch hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe gehen von dem orthodoxen Eheverständnis, das sich als authentische Auslegung der Tradition seit der frühen Kirche versteht, anregende Rückfragen für unsere westlich-katholische Sicht aus. Ich zitiere eine Zusammenfassung der abweichenden Auffassungen in der Ehelehre zwischen katholischer und orthodoxer Kirche von Prof. Ernst-Christoph Suttner, Wien:

„Nach katholischer Dogmatik ist, wenn Christen heiraten, entweder ihre Ehe ein heiliges Sakrament, oder das, was sie tun, ist vor Gott und der Kirche null und nichtig. Nach dieser Auffassung gibt es keine Verbindung zwischen christlichen Brautleuten, die eine gottgewollte natürliche Ehe, aber keine geheiligte sakramentale Bindung wäre. Dies folgt aus der Tatsache, dass die katholische Lehre in den Brautleuten selber die Spender des Sakraments der Ehe sieht. Wenn diese, die Glieder der Kirche sind, einander in gültiger Weise das Jawort zu einem verbindlichen Ehevertrag geben, entsteht eine Bindung, die von der Kirche geheiligt ist, d.h. eine sakramentale Ehe. Die Anwesenheit und das Mitwirken des Priesters beim Schließen des Ehevertrages werden, wenn sie möglich sind, ausdrücklich gefordert, so dass der kirchliche Charakter des

Eheabschlusses normalerweise klar und deutlich manifestiert wird. Ausdrücklich aber wird festgehalten, dass es in Notfällen der vollen sakramentalen Gültigkeit des Eheabschlusses keinen Eintrag tut, wenn aus physischen oder aus moralischen Gründen kein Priester beteiligt sein kann. Auch in einem solchen Fall ist die von den Brautleuten vor Zeugen geschlossene Ehe eine vollgültige sakramentale Ehe, denn die katholische Dogmatik anerkennt bei der Eheschließung kein stufenweises Aufeinanderfolgen verschiedener Schritte, deren letzter sozusagen als krönender Abschluss dem, was die Brautleute taten, sakramentale Gnade und Heiligkeit hinzuverleiht. Würden Christen einander ein Ehegelöbnis aussprechen, von dem sie *ausdrücklich* wünschen, dass es ein rein irdisches Ding ohne die von Christus gewollte Heiligkeit der sakramentalen Ehe bliebe, dann gälte nach katholischer Auffassung ihr Unterfangen als null und nichtig.

Die in der Orthodoxie vorherrschende Lehre nimmt ein schrittweises Zustandekommen der sakramentalen Ehe an und vertritt, dass der Priester als Spender des Ehesakraments heiligt, was die Brautleute durch ihr Ehegelöbnis begründen. Im Orthodoxen Bekenntnis des Metropoliten Petr Mogila heißt es, dass der Ehestand entsteht, ‚wenn ernstlich ein Mann und eine Frau, ohne dass dabei ein Ehehindernis obwaltet, ein Verlöbnis schließen. Dieses Verlöbnis wird nicht als das wahre Eheversprechen anerkannt, wenn sie es nicht vor dem Priester bezeugen und sich die Hände reichen, dass sie einander Treue, Ehre und eheliche Liebe bezeugen und in keiner Gefahr einander verlassen wollen. Dann werden das Verlöbnis und das Versprechen vom Priester gesegnet und bekräftigt, und es geschieht das, was geschrieben steht: die Ehe soll bei allen ehrlich gehalten werden und das Ehebett unbefleckt.‘ Nikodemus Milasch zitiert in seinem Handbuch des orthodoxen Kirchenrechts diesen Text und führt dazu aus: ‚In dieser Definition treten drei Seiten zutage: a) *das Schließen eines Verlöbnisses* zwischen einem Mann und einer Frau, b) die Kundgebung dieses Verlöbnisses in der Form eines *feierlichen Versprechens* in der Kirche vor dem Priester, dass sie einander Treue, Ehre und eheliche Liebe bis an das Lebensende bewahren und in keiner Gefahr einander verlassen wollen, und c) die Bekräftigung des Verlöbnisses, sowie des Versprechens, durch den *priesterlichen Segen*.‘ ... Dieser Auffassung gemäß fragt nach orthodoxem Ritual der Priester am Beginn der Trauung die Brautleute, ob der Ehewille besteht. Braut und Bräutigam werden nicht wie im zentralen Augenblick des römisch-katholischen Trauungsritus aufgefordert, sich gegenseitig das Ehegelöbnis zu geben, denn zwischen ihnen wird ein schon bestehendes Eheband vorausgesetzt, das bei der kirchlichen Feier noch seine volle Weihe erhalten soll. Solcherart ist die in der Orthodoxie der neueren Zeit fast durchwegs verbreitete Auffassung. Allerdings wird sie von führenden orthodoxen

Hierarchen als ‚Theologumenon‘ bezeichnet, weil bekannt ist, dass orthodoxerseits die kirchliche Segensspendung beim Eheabschlu erst im Jahr 895 unter Kaiser Leo VI. streng gefordert und erst Ende des 11. Jahrhunderts unter Kaiser Alexius I. für alle zur bindenden Vorschrift wurde“.¹¹³

In einem Musterurteil vom 28. 11. 1970 entschied das oberste römische Gericht, „dass eine zwischen zwei Orthodoxen geschlossene Ehe zur Gültigkeit auch des priesterlichen Segens in der liturgischen Form bedarf, die von der orthodoxen Kirche für das Zustandekommen einer sakramentalen Ehe vorgeschrieben ist“.¹¹⁴ Die Ehe eines orthodoxen Paares aus Rumänien, die nur zivilrechtlich verheiratet waren, wurde daher wegen Formmangels für ungültig erklärt. „Zumindest in jenen Fällen, in denen den orthodoxen Gläubigen der Zugang zum Priester offenstünde, ist damit die orthodoxe Kirchengesetzgebung für den Eheabschlu von der katholischen Kirche voll als verbindlich anerkannt“.¹¹⁵

Es ist zu stark vereinfacht zu sagen, dass die katholische Kirche die Ehescheidung ausschließt, während die orthodoxe Kirche sie billige. Nach dem bekannten orthodoxen Theologen Jean Meyendorff ist die Frage der Scheidung in der Orthodoxie von zwei Prinzipien aus zu bedenken:

„1. Die Ehe ist ein Sakrament, das den Partnern in der Kirche durch den Segen des Priesters erteilt wird und das, wie jedes Sakrament, seine Bedeutung hat für das ewige Leben im Gottesreich; sie wird daher durch den Tod eines der Partner nicht gelöst, sondern schafft zwischen ihnen – wenn sie das wünschen und ‚wenn es ihnen gegeben ist‘ (Mt 19,11) – ein ewiges Band.

2. Als Sakrament ist die Ehe keine magische Sache, sondern eine Gnadengabe. Als Menschen mögen die Partner, als sie diese Gnade in noch nicht reifem Zustand erstrebten, einen Fehler begangen haben, oder sie können sich als unfähig erweisen, diese Gnade Früchte bringen zu lassen. Dann kann die Kirche zubilligen, dass die Gnade nicht ‚empfangen‘ wurde, kann die Trennung tolerieren und die Wiederverheiratung erlauben. Selbstverständlich ermutigt sie aber niemals die Wiederverheiratung ... wegen des ewigen Charakters des Ehebandes, sondern toleriert sie nur, wenn sie in konkreten Fällen als die beste Lösung erscheint für konkrete Personen“.¹¹⁶

Die Duldung der Ehescheidung in bestimmten Fällen geht in der orthodoxen Tradition aus dem bereits erwähnten Prinzip der *oikonomia* hervor. Der Ritus der

¹¹³ Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden. Eine Handreichung für die Seelsorger im Auftrag der Regensburger Ökumenischen Symposien erstellt von Metropolit Chrysostomos Konstandinidis und Ernst Christoph Suttner, Regensburg 1979.

¹¹⁴ Ebd. 93.

¹¹⁵ Ebd. 94.

¹¹⁶ Jean Meyendorff, Marriage: An Orthodox Perspective, St. Vladimir’s Seminary Press 1970, vgl. 42-47; zit. nach: Fragen der Sakramentenpastoral, 100f.

Zweitehe ist dabei eine Art strenger Bußgottesdienst, den in unserem Erfahrungshorizont kaum jemand ertragen würde ...

d. Verschiedene Formen der Eheschließung¹¹⁷

Es ist angemessen, dass die sakramentale Eheschließung im Rahmen einer Eucharistiefeier stattfindet:

„Im lateinischen Ritus findet die Feier der Trauung von katholischen Gläubigen wegen des Zusammenhanges aller Sakramente mit dem Pascha-Mysterium Christi normalerweise im Verlauf der heiligen Messe statt. In der Eucharistie vollzieht sich das Gedächtnis des Neuen Bundes, in dem Christus sich für immer mit der Kirche vereint hat, seiner geliebten Braut, für die er sich hingab. Somit ist es angemessen, dass die Brautleute ihr Ja zur gegenseitigen Selbsthingabe dadurch besiegeln, dass sie sich mit der Hingabe Christi an seine Kirche vereinen, die im eucharistischen Opfer vergegenwärtigt wird, und die Eucharistie empfangen, damit sie durch die Vereinigung mit dem gleichen Leib und dem gleichen Blut Christi in Christus nur einen Leib bilden“.¹¹⁸

Die Weisheit der kirchlichen Praxis sieht für jede Situation der Brautleute in der Feier der Trauung und in der Formulierung der Eheschließung eine angemessene Gestalt vor. Die Eheschließung kann bei einem nicht-katholischen, einem nicht-christlichen oder gar nicht-gläubigen Partner außerhalb der Eucharistiefeier in einem Wortgottesdienst erfolgen, so dass dieser Partner nicht zu einem Bekenntnis genötigt wird, das ihm nicht entspricht. In der Befragung nach der Bereitschaft zur christlichen Ehe im Falle zweier gläubiger Partner lautet der Dialog bezüglich der Bereitschaft zu Kindern:

Zebrant: Sind Sie bereit, die Kinder anzunehmen, die Gott Ihnen schenken will, und sie im Geist Christi und seiner Kirche zu erziehen?

Braut und Bräutigam: Ja.

Zebrant: Sind Sie beide bereit, als christliche Eheleute Mitverantwortung in der Kirche und in der Welt zu übernehmen?

Braut und Bräutigam: Ja.

Bei einer Eheschließung z.B. mit einem ungläubigen Partner handelt es sich nicht um ein Sakrament, da das gläubige Bekenntnis zu Jesus Christus als Quelle der Liebesgemeinschaft nicht ausdrücklich von beiden Eheleuten gegeben werden kann. Aufgrund der Rolle der Ehe in der Schöpfungsordnung und ihrer Erneue-

¹¹⁷ Vgl. Die Feier der Trauung. Ausgabe für Brautleute und Gemeinde, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, Freiburg u.a. 1997.

¹¹⁸ KKK 1621.

zung wird jedoch auch einer solchen Ehe die Eigenschaft der Unauflöslichkeit zugesprochen. Von dem ungläubigen Partner wird kein Bekenntnis verlangt, das er seinem Gewissen folgend nicht ablegen kann:

Zebrant: Sind Sie bereit, Kindern das Leben zu schenken und in väterlicher/mütterlicher Verantwortung für sie zu sorgen? – Ja.

e. Die Hauskirche

Der Katechismus der Katholischen Kirche schließt sein Kapitel über die Ehe mit einem Abschnitt über „Die Hauskirche“. Darin wird die alte Tradition aufgegriffen, die Kirche als *ecclesiola* zu verstehen:

„1655 Christus wollte im Schlo der heiligen Familie Josefs und Marias zur Welt kommen und aufwachsen. Die Kirche ist nichts anderes als die ‚Familie Gottes‘. Von Anfang an wurde der Kern der Kirche oft von denen gebildet, die ‚mit ihrem ganzen Haus‘ gläubig geworden waren [vgl. Apg 18,8]. Als sie sich bekehrten, wünschten sie auch, dass ‚ihr ganzes Haus‘ das Heil erlange [vgl. Apg 16,31 und 11,14]. Diese gläubig gewordenen Familien waren Inseln christlichen Lebens in einer ungläubigen Welt.

1656 Heute, in einer Welt, die dem Glauben oft fernsteht oder sogar feind ist, sind die christlichen Familien als Brennpunkte lebendigen, ausstrahlenden Glaubens höchst wichtig. Darum nennt das Zweite Vatikanische Konzil die Familie nach einem alten Ausdruck ‚Ecclesia domestica‘ [Hauskirche] (LG 11). Im Schlo der Familie ‚sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt‘ (LG 11).

1657 Hier wird das durch die *Taufe* erworbene *Priestertum* des Familienvaters, der Mutter, der Kinder, aller Glieder der Familie aufs schönste ausgeübt ‚im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, durch das Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe‘ (LG 10). Die Familie ist so die erste Schule des christlichen Lebens und ‚eine Art Schule reich entfalteter Humanität‘ (GS 52,1). Hier lernt man Ausdauer und Freude an der Arbeit, geschwisterliche Liebe, großmütiges, ja wiederholtes Verzeihen und vor allem den Dienst Gottes in Gebet und Hingabe des Lebens.

1658 Wir müssen noch an diejenigen Menschen denken, die aufgrund der konkreten Verhältnisse, in denen sie – oft ohne es gewollt zu haben – leben müssen, dem Herzen Jesu besonders nahestehen und deshalb die Wertschätzung und angelegentliche Sorge der Kirche, vor allem der Seelsorger, verdienen: an die große Zahl der *unverheirateten Menschen*. Viele von ihnen bleiben, oft wegen ihrer Armut, *ohne menschliche Familie*. Einige bewältigen ihre

Lebenssituation im Geist der Seligpreisungen, indem sie Gott und dem Nächsten vorbildlich dienen. Ihnen allen sind die Pforten der Familien, der ‚Hauskirchen‘, und die der großen Familie, der Kirche, zu öffnen. ‚Niemand ist ohne Familie auf dieser Welt; die Kirche ist Haus und Familie für alle, besonders für jene, die ‹sich plagen und schwere Lasten tragen› (Mt 1,28)‘ [Familiaris Consortio 85]“.

Auch wenn viele Formulierungen für unsere Ohren ein wenig idealisiert klingen mögen, erinnern uns diese Überlegungen doch sehr hilfreich daran, wie die sakramentale Ehe in einer sehr nüchternen Weise die gesamte konkrete Lebenswirklichkeit zu berühren und zu wandeln drängt.