

Sakramente * 19. Oktober 2022

Wir haben mit Karl Rahner eine „sakramentale Ontologie“ unter dem Leitmotiv des „Symbols“ kennengelernt. Es handelt sich um eine dynamische, praktische Ontologie, die aus einer Bewegung des Selbstaudrucks und/oder der Selbstgabe besteht. Die großen Wirklichkeiten der Theologie: Gott der eine und dreieine, Gottes Selbstoffenbarung „für sich“ in Sohn und Geist, die Schöpfung als Selbstaudruck Gottes über Gott hinaus, die Kirche als symbolisch-sakramentale Ausgestaltung dieses Empfangens, die sieben Sakramente als der öffentliche kirchliche Selbstvollzug, der aus dieser Bewegung hervorgeht, der sakramentale Lebensvollzug der gesamten Kirche und all ihrer Glieder, das sakramentale Potenzial der gesamten Schöpfung, die Verheißung, dass Gott „alles in allem“ (1 Kor 15,28) sein wird.

Wie wir gesehen haben, verläuft die Bewegung des Selbstaudrucks nach Rahner nicht einlinig. Das Hinausgehen über sich selbst im Selbstaudruck ist begleitet von der *reditio in seipsum* (Rückgang in sich selbst) der Selbsterkenntnis. Hier lauert eine Versuchung der egozentrischen Funktionalisierung des Anderen für den eigenen Selbstaufbau. Der/das Andere ist die Durchgangsstation für meine um so stärkere Selbstsetzung. Deshalb muss der Ausdruck „Selbstaudruck“ oder „Selbstaussage“ oder „Selbstoffenbarung“ ergänzt werden durch „Selbstgabe“. In dieser Perspektive bleibt der Andere der Zielpunkt des Selbstaudrucks und wird nie in das Subjekt der Ausgangsbewegung hinein getilgt. Die Bewegung der *reditio in seipsum* ist das typische Kennzeichen der Moderne, die wir heute als machtförmig erkennen und kritisieren. Die Bewegung zum Anderen um des Anderen willen ist eine Erkenntnis der modernen Philosophie (vorrangig Emmanuel Lévinas), die viel Ähnlichkeit mit der theologischen Grundlegung hat. Sie hat ihre Parallele in der Wiederentdeckung einer diakonischen Kirche.

Wir werden uns heute unter Bezug auf eine biblische Grundlegung des Ausdrucks „Sakrament“ und der Sakramentenlehre mit einigen systematisch-theologischen Grundfragen befassen.

Ausgangspunkt (zur Wiederholung):

Der eine und dreieine Gott (*Ontologie der Liebe als Selbstgabe*)

Schöpfung (*Ursprungs-Sakrament*)

Jesus Christus als fleischgewordenes Wort Gottes (*Ur-Sakrament*)

Mensch (*Sakrament der Gottebenbildlichkeit*)

Kirche (*Grund-Sakrament*)

Wort (*Sakrament des fleischgewordenen Wortes*)

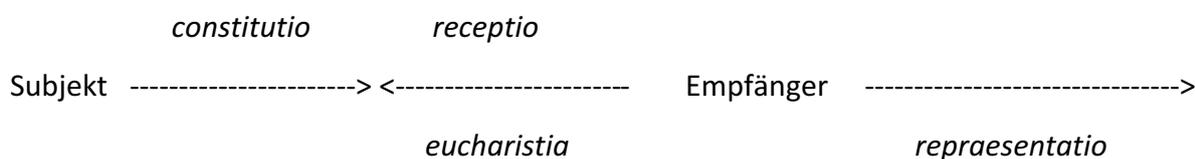
sieben Sakramente (*im Dienst der Sakramentalität der Schöpfung*)

gesamte Schöpfung (*potenzielle Sakramentalität*)

Gott „alles in allem“ (*Zielpunkt aller sakramentalen Vollzüge*)

Nehmen wir noch einmal die Bewegung als solche in den Blick. Würde Gott in dieser Bewegung einfach sich selbst verströmen, dann würde jede Ausdrucksgestalt sich gleichsam mehr vom Ursprung entfernen. Wir kennen philosophische und religiöse Ontologien, die von einer Art „Emanation“ des göttlich Einen ausgehen. Ihr Ziel besteht in der Regel in der Rückkehr zum einen, d.h. in der Aufhebung der Differenz der Ausdrucksgestalten, die ja nur Abschattungen des Ursprungs sind. Dagegen setzt das christliche Bekenntnis seine Überzeugung und seine Erfahrung, dass jeder Selbstaussdruck Gottes in sich selbst Stand gewinnt und Ausgangspunkt der empfangenen Bewegung in der Begrenztheit der eigenen Gestalt wird.

Eine Ausdrucksform dafür sind die vier strukturierenden Begriffe *constitutio*, *receptio*, *eucharistia* und *repraesentatio*, deren zwei Hauptglieder (*receptio* und *repraesentatio*) ich von dem protestantischen Theologen Hans-Christoph Askani übernehme¹: Hier wird die Bewegung gleichsam nicht vom jeweiligen Subjekt des Selbstaussdrucks her gelesen, sondern vom Empfänger. Die These lautet: Der Selbstaussdruck wird „empfangen“, d.h. es wird ein Subjekt konstituiert, das zugleich befähigt wird, den Ausdruck/die Gabe aufzunehmen. Die daraus hervorgehende erste Bewegung ist einerseits die Rückwendung zum Ursprung (Dank als *eucharistia*), andererseits die *repraesentatio* als Aufnahme der Bewegung von Ausdruck und Gabe, um sie auf eigene Weise mitzuvollziehen:



Sie erkennen darin eine anspruchsvolle Doppelbewegung:

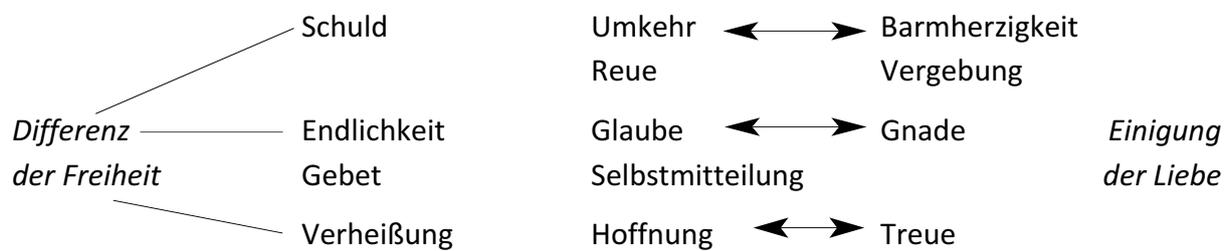
- * Die *constitutio* setzt den Anderen in das Selbstsein.
- * Die *receptio* anerkennt das Empfangen als uneinholbaren Ursprung.
- * Die *eucharistia* vollzieht diese Anerkennung als dankbare Hinwendung zum Ursprung.
- * Die *repraesentatio* zeigt, dass sich die Bewegung nicht zwischen Subjekt und konstituiertem Empfänger erschöpft, sondern sich durch den subjekthaft konstituierten Empfänger fortsetzt und gleichsam vermehrt.

Gott ist *diffusivum sui*, sagt Thomas von Aquin. Gott ist Liebe, die mehr Liebe will, hervorbringt und dazu qualifiziert, selbst Subjekt der Liebe zu werden. Das ist die christliche Version der „Emanation“, die nicht in die Nichtigkeit, sondern in das verdichtete und vermehrte Sein führt. Das ist die christliche Alternative zur Fortschrittsidee.

Ökumenische Implikationen:

- * katholische Versuchung: *repraesentatio* als souveräner Besitz
- * protestantische Versuchung: *receptio* als Verweigerung der Weitergabe

¹ Hans-Christoph Askani, Das Verhältnis der Kirchen zueinander, in: Veni, Sancte Spiritus! Theologie Beiträge zur Sendung des Geistes, Münster 2018, 578-601.



Eine Zwischenbemerkung: Wenn wir von der „Einsetzung“ der Sakramente sprechen, dürfen wir nicht zuerst nach einem historisch-kritisch verifizierbaren Einsetzungsakt suchen, sondern müssen in die skizzierte Grundbewegung eintreten! Jesus setzte die Sakramente ein, indem Gott ihn zum menschengewordenen Erlöser einsetzte.

Für eine frühere Vorlesung zu den Sakramenten habe ich die Entwicklung der Sakramentenlehre in drei Phasen strukturiert:

- 1) Antike und Mittelalter: im Zeichen der THEOSIS – *receptio* als *eucharistia* und Verheißung der Vollendung stehen im Zentrum
- 2) Neuzeit und Moderne: im Zeichen der RECHTFERTIGUNG – *receptio* als Selbstkonstitution und souveräne *repraesentatio* stehen im Zentrum
- 3) Heute: im Zeichen der COMMUNIO – *repraesentatio* als Mitvollzug der Selbstgabe, die eine diakonische und missionarische Gemeinschaft eröffnet und aus der *receptio* als *eucharistia* lebt.

Es folgen einige Auszüge aus dem ersten Abschnitt, um mit den Ursprüngen des Sakramentsbegriffs und der Theologie der Sakramente vertraut zu machen.

Sakramente im Alten Bund?

Wenn wir von Sakramenten im Alten Bund sprechen, ist das eine Bewährungsprobe für unsere Grundüberlegungen: Die Sakramente des Alten Bundes und das Menschsein in seinem sakramentalen Charakter im Alten Bund ereignen sich *vor Christi Geburt*, aber nicht *vor Christus*, dem ewigen, lebendigen Wort Gottes. Dass in einer Vorlesung über „Sakramentenlehre“ die Geschichte des Volkes Israel vorkommt, ist nicht selbstverständlich. K. Prümm lehnt im Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage)² für die Sakramente jede außerchristliche Parallele ab: „Die Stiftung dieser Zeichen durch den Herrn als werkzeugliche Mitverursachung der Gnade setzt bereits so vieles voraus, dass dadurch allein eine außerchristliche Parallele unwahrscheinlich ist“. Thomas von Aquin dagegen hält Sakramente vor Christus nicht nur für möglich, sondern für notwendig, und entfaltet eine Lehre von den Sakramenten des Alten Bundes.³ Wir stehen damit zugleich vor einem Sonderfall der Frage nach den Sakramenten außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche. Die Quaestio 61 der Summa Theologiae (STh) III handelt von der Notwendigkeit der Sakramente im allgemeinen (*De necessitate sacramentorum*). Nach Thomas sind die Sakramente für das menschliche Heil notwendig (a. 1):

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

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

1. aufgrund der Verfassung der menschlichen Natur (*ex conditione humanae naturae*), die über das Sinnenhafte zum Geistigen hingeführt wird, deren raum-zeitlich verfasste Körperlichkeit also zum konkreten Ort des Heilsgeschehens werden muss;
2. aufgrund des Zustandes des Menschen (*ex statu hominis*), der durch die Sünde im Sinnlichen verstrickt ist und deshalb einer geistlichen Medizin (*spiritualis medicina*) bedarf, die ihn im Sinnlichen erreicht, aber zugleich darüber hinausführt;
3. aufgrund der Bemühung des menschlichen Handelns (*ex studio actionis humanae*), da das Handeln des Menschen sich hauptsächlich im Bereich des Sinnenhaften vollzieht und ein rein geistig-geistliches Tun ihm „hart“ (*durum*) wäre; das Heil-werden des Menschen muss eine Gestalt freien Handelns annehmen, denn andernfalls wäre der Mensch nicht wirklich in dem geheilt, was ihn zum Menschen macht.

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

Dicendum quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem, inquantum sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest, post peccatum, nisi per Christum ... Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa visibilia quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Salvatoris adventu. Et huiusmodi signa dicuntur sacramenta.

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

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

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

Die Frage, welche Bedeutung oder gar Heilsbedeutung das Volk Israel und seine *sacramenta* heute, nach Christus, haben, stellt Thomas an anderer Stelle: *Utrum caeremoniae veteris legis cessaverint in adventu Christi* – Ob die Kulthandlungen des alten Gesetzes bei der Ankunft

Christi aufhörten (STh I-II, qu.103, a.3). Thomas erklärt hier, dass die äußeren Zeichen des Gottesdienstes Ausdruck der inneren Gottesbeziehung in Glaube, Hoffnung und Liebe sein müssen. Im Alten Bund bezeugten die äußerere Zeichen wie auch die innere Gottesverehrung allein Zukünftiges. Im Neuen Bund ist eine neue Stufe erreicht,

„auf der die himmlischen Güter zwar als zukünftig, das hingegen, was uns dahin bringt, als gegenwärtig oder vergangen geglaubt oder erhofft wird“.⁴

Thomas billigt chronologisch nach der Ankunft Christi den Zeichen des Volkes Israel und allen anderen Zeichen des Heils außerhalb der Glaubensgemeinschaft der Christen keine eigenständige Bedeutung mehr zu. Damit trifft er nicht primär eine Aussage darüber, ob es für das Volk Israel nach Christi Geburt eine Heilsmöglichkeit gibt oder nicht. Die an Christus Glaubenden können die Heilszeichen Israels allerdings nicht mehr übernehmen, sondern müssen Zeichen hervorbringen, die ihren Glauben an den *gekommenen* Erlöser bezeugen. Interessant ist dabei, dass Thomas auch den christlichen Sakramenten eine Dimension des Zukünftigen zuspricht. Sie feiern nicht nur das bereits geschenkte Heil (Vergangenheit), sondern den heute (Gegenwart) offenen Weg zu den künftigen himmlischen Gütern (Zukunft).

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

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

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

– *Differenz der Verheißung:* Der Differenz der Endlichkeit korrespondiert die Differenz der Verheißung. Darin kommt zum Ausdruck, dass in jedem Sakrament der Zuwendung Jahwes zugleich ein Verheißungsüberschluss enthalten ist, der in diesem Zeichen selbst nicht eingelöst ist: Das *Land* etwa ist Zeichen einer Gabe Jahwes, doch zugleich Verheißung einer endgültigen Einkehr in ein Land, das mit dem Land Palästina nicht einfach identisch ist. Dieses Land kann im

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

Exil verloren werden, ohne dass das Volk die Gnade dieses Sakramentes, d.h. die Heimat bei Jahwe, verliert. Der *Sabbat* ist Sakrament der Teilhabe Israels an der Schöpfungsruhe Jahwes; doch er enthält die Verheißung eines ewigen schöpferischen Friedens, den Israel nicht endgültig errungen hat, sondern dessen Erreichen es von Sabbat zu Sabbat neu feiert und erwartet. Die *Thora* ist für Israel Weisung auf dem Weg zum Leben; sie bewahrt im Wort der Erzählung und der Weisung das Sakrament der Befreiungserfahrung Israels für den persönlichen wie für den gemeinschaftlichen Lebensvollzug auf. Damit enthält sie einen Verheißungsüberschuss, den Israel in seiner Lebensgestalt nicht voll eingelöst hat, sondern der eine noch ungelebte Zukunft eröffnet.

Alle Aspekte der Differenz sind Ausdruck der Freiheit, sei es als gelungene oder als verfehlt. Erst wenn diese wesentliche Differenz der Freiheit zwischen Jahwe und seinem Volk wahrgenommen ist, kann auch die in dieser Freiheit gesteigerte Einheit recht würdigt werden:

- als wachsende Integration der ganzen Geschichte mit ihren positiven und negativen Aspekten in die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes;
- als wachsende Innerlichkeit, in der Menschen in ihrer Endlichkeit und Schuld in die Ansage des Heils einbezogen sind – nicht auf mythische, sondern auf freie Weise;
- als wachsende Fülle und Differenzierung von Zeichen;
- als wachsende Einheit von Wort, Tat und Existenz bei durchgehaltener Differenz zwischen Jahwe und seinem Volk.

Freiheit und Liebe kommen überein in der Person. So personalisiert sich folgerichtig im Alten Bund die Verheißung und die Erwartung: Angekündigt und ersehnt wird die Gestalt des Messias, der alle Mittler, Zeichen und Worte in sich umfasst.

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

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

Ausgangspunkt der Sakramentenlehre im NT: *mysterion*

Einen ersten Zugang zur Bedeutung des Sakramentalen im Neuen Testament bietet ein Wort: der Begriff *μυστήριον*, der im Lateinischen mit *sacramentum* wiedergegeben wurde und so die Kontinuität zu unserem Sakramentsbegriff grundlegt.⁵ Doch *μυστήριον* wird im Neuen Testament gerade nicht auf Taufe und Eucharistie angewandt. Das Wort kommt fast ausschließlich im Singular vor und bezeichnet die Wirklichkeit, die allen Einzelsakramenten vorausliegt: das Geheimnis der eschatologischen Ankunft des Reiches Gottes in Jesus Christus. Bei den Synoptikern taucht *mysterion* nur ein einziges Mal (mit Parallelen) auf in der Rede, in der Jesus über Zweck und Sinn der Gleichnisse spricht. Dort heißt es:

Euch ist das Geheimnis (μυστήριον) des Reiches Gottes anvertraut; denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen gesagt (Mk 4, 11).

Geheimnis meint hier die Erkenntnis über die Nähe bzw. Gegenwart des Reiches Gottes, das den Jüngern durch Jesus offenbart wird. An dieser Stelle wird sichtbar, wie sich das Geheimnis als *mysterion* vom Geheimnis als Rätsel oder vom Geheimnis als bewusst Verschwiegenem unterscheidet: Das Verschwiegene verliert durch die Offenbarung seinen Charakter als Geheimnis; es bedarf keiner Vermittlung mehr. Das Rätsel wird nicht durch Offenbarung, sondern durch eine begriffliche Anstrengung gelöst. Das Mysterium dagegen, von dem Jesus im Markus-Evangelium spricht, steht nicht im Gegensatz zur Offenbarung, sondern zu den „Gleichnissen“. Der Unterschied zwischen Gleichnis und *mysterion* liegt wohl nicht in der Form: auch die Jünger hören ja nichts als die Gleichnisse, aber sie erkennen darin die Präsenz des Göttlichen im Endlichen, die ihr Urbild hat in Jesus Christus: in ihm ist der Vater zugleich völlig offenbar und zugewandt und doch radikal der Verfügbarkeit entzogen. In diesem Sinne hatten es die Jünger, die in der Nähe Jesu leben konnten, nicht wesentlich besser als wir: Auch für sie vermittelte der Glaube und nicht der physische Zugang zu Jesus das Heil. Jesus ist kein Gleichnis für die Güte Gottes, er ist deren *mysterion*, deren verborgene Gegenwart in menschlicher, personaler Gestalt.

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

⁵ Vgl. das beiliegende Arbeitsblatt mit den wichtigsten Erwähnungen von *μυστήριον* im Neuen Testament (= Anlage 5) sowie die Übersicht über die Grundaussagen dieser Stellen im Hinblick auf die Aspekte des Sakramentsbegriffs (= Anlage 6).

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

Das Zentrum der frühen Sakramentenlehre im Menschen

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

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

Der Mensch ist als Geschöpf nach dem Abbild Gottes im Urbild des ewigen Sohnes schon immer so etwas wie „Gott von Gott“, besser: Nicht-Gott mit der Möglichkeit und Berufung, zu werden wie Gott. Die Anfrage der Schlange im Paradies ist gerade deshalb so verführerisch wirksam, weil sie die Wahrheit sagt, ebenso wie der Versucher in der Wüste zu Jesus. Gerade weil der Mensch berufen ist, das Geschenk der Gotteskindschaft zu empfangen, entsteht die Versuchung, diese Gabe zu pervertieren und sie eigenmächtig an sich zu reißen. Die Lehre von der Theosis darf nicht losgelöst werden von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und verliert ohne sie jede Grundlage. Kol 3,10f. lässt beide Motive gemeinsam anklingen:

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

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

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

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

Der Mensch als Ebenbild Gottes in der freien Differenz der Endlichkeit – und mit der Berufung zur Vergöttlichung: „auf das schauend du wirst, was jenes ist...“. Wir können zunächst feststellen, dass das Bekenntnis des Glaubens, dass die Theologie hier ganz als Soteriologie entfaltet und präsentiert wird. Hier werden keine müßigen Spekulationen angestellt über Gott, sondern hier wird die Rettung des Menschen bezeugt, der sich als dieser Rettung bedürftig weiß.

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

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

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

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

2) Während die Gottähnlichkeit im Bereich der antiken Philosophie grundsätzlich im Geistig-Seelischen angesiedelt wurde, wird von vielen Kirchenvätern ausdrücklich auch die Leiblichkeit

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

⁹ Platon, Nomoi, 716 b-d.

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

des Menschen in die Gottebenbildlichkeit einbezogen, so z.B. bei Irenäus von Lyon (2. Jh.), der als einer der Väter oder gar als der Vater der Vergöttlichungslehre angesehen werden kann:

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

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

Dass damit ein dynamischer Weg eröffnet ist, der durchaus Spielraum für die Freiheit menschlicher Mitwirkung lässt, wird an der Doppelung der Begriffe deutlich. Einige Kirchenväter unterscheiden zwischen „Bild“ (εἰκών) und „Gleichnis“ (ὁμοίωμα), indem sie mit „Bild“ das bezeichnen, was ursprünglich vom Schöpfer in den Menschen gelegt ist, mit „Angleichung“ (ὁμοίωσις) das, was als Frucht der Mitwirkung menschlicher Freiheit zu erlangen ist.

sacramentum in der lateinischen Patristik

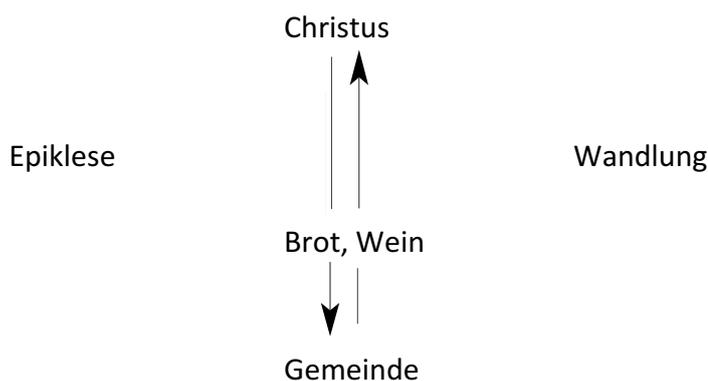
Im Übergang vom eher symbolisch denkenden Osten, der die Sakramentalität der Schöpfung im Zeichen des *mysterion* und der *theosis* weiterentwickelt, in den eher realistischen, auf das Praktische und Einzelne gerichteten Westen begegnen wir für die Eucharistielehre dem Kirchenvater Ambrosius von Mailand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

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

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

eigenen Worte, sondern er gebraucht die Worte Christi. Also bewirkt das Wort Christi dieses Sakrament“.¹²

Die Wirklichkeit wird nicht mehr selbstverständlich als Wirklichkeit in Christus, als Leib Christi wahrgenommen. Der Mensch erfährt sich selbst, sein Handeln, sein Miteinander mit anderen nicht mehr selbstverständlich als Gemeinschaft in und mit Christus. Die Erfahrung lautet, dass dieser Zustand ein Defizit darstellt, das Menschen nicht von sich aus überwinden können. Christus selbst ist es, der die Wandlung vollzieht. Menschen bitten um diese Wandlung, indem sie den Geist Jesu Christi herabrufen (Epiklese). Von der frühen Zeit an kennt die Kirche eine doppelte Epiklese: über die Gaben von Brot und Wein, damit sie Leib Christi werden – und über die feiernde Gemeinde, damit sie Leib Christi werde. Allerdings besteht die Tendenz, die Wandlung der Gaben immer mehr ins Zentrum zu rücken und die Wandlung der Gemeinde in den Hintergrund treten zu lassen.



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

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

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

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

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

ohne Gott gedachten „Natur“. Die Wandlung wird auf diesem Hintergrund das Außerordentliche und damit das Unplausible.

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

Beginnen wir mit **Tertullian** († nach 220)¹⁴: Der entscheidende Schritt, den er tut, besteht darin, das Wort Sakrament (*sacramentum*) auf die Taufe und die Eucharistie zu beziehen. Er deutet ein säkulares Versprechen für eine endliche Sache, den Militärdienst, um und bezieht es auf Christus. Später wird man im lateinischen Westen das griechische Wort *Mysterion* (μυστήριον) auch mit *Mysterium* (*mysterium*) wiedergegeben. Aber das geschieht noch nicht bei Tertullian. Im wesentlichen kennt er drei Bedeutungen des Sakramentes. Zunächst meint das Sakrament bei ihm den Treueeid bei der Taufe in Entsprechung zum militärischen Fahneneid, dann die heilsgeschichtlichen Ereignisse des Alten und Neuen Testaments, schließlich die liturgischen Handlungen von Lesung, Gebet und kultischem Ritus. **Cyprian** († 258), ebenfalls Afrikaner, setzt die Tradition der rechtlichen oder soldatischen Sprache fort, aber bei **Augustinus** († 430), dem dritten Afrikaner, tritt der formale Sinn des Wortes *sacramentum* zurück.¹⁵ Der verpflichtende Charakter fällt zwar nicht weg, wendet sich aber nach innen, zur eigenen Person, und wird zu einem inneren Band zwischen Christus und dem Christen, zwischen dem Christen und der Kirche.

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

1) Die Sakramentenlehre des Augustinus ist christozentrisch:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) Sakramente sind „heilige Zeichen“:

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

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

Was man sieht, hat körperliches Gepräge (*speciem habet corporalem*), aber was man versteht, ist die geistliche Frucht (*fructum habet spiritualem*).²⁰ Das sakramentale Zeichen muss eine

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

¹⁸ Vgl. De civ. Dei 10, 5.

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

²⁰ Vgl. Sermo 272.

gewisse natürliche Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten haben, denn dann bezeichnet es die verborgene Wirklichkeit (*res sacramenti*) besser.²¹ Aber Naturbedeutung reicht nicht aus. Erst durch die Konsekration wird die neue Ebene und sakramentale Seinsweise erreicht.

4) Die Kirche ist ‚*ecclesia sacramentorum*‘

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

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

5) Der Differenz zwischen Zeichen und göttlicher Wirklichkeit entspricht die Differenz von *uti* (Gebrauchen) und *frui* (Genießen):

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

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

Aber das *frui* im augustinischen Sinne beginnt durchaus im Bereich des Geschöpflichen: Nicht nur in Christus, sondern durch ihn in jedem Sakrament verbindet sich das „Gebrauchen“ mit dem „Genießen“, insofern die göttliche Wirklichkeit im Sakrament bereits wahrhaft gegenwärtig ist. Das Kriterium für eine gelungene Liturgiefeier ist es, dass man sie „genießen“ kann, dass sie nicht als ein Termin unter anderen absolviert, sondern als ein Vorgeschmack des himm-

²¹ Ep. 98, 9.

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

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

lischen Friedens erfahren wird. Dasselbe gilt für die Kirche als Sakrament in Christus: Sie ist nicht nur Mittel zum Zweck der Verkündigung, sondern sollte „genießbar“ sein als Vorgesmack versöhnter Gemeinschaft.

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

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

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

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

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

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

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

Augustinus gehört zu den Theologen, die ihre Theologie mit dem Herzblut ihres persönlichen Schicksals errungen haben. Hier muss in einer modern anmutenden Weise die ewige Wahrheit des Evangeliums durch die Seele des suchenden Individuums hindurch. Seine Eucharistielehre stellt die Hochform seiner Theologie dar. Was bei Augustinus in der Eucharistie-Lehre auffällt,

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

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

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

ist die fehlende Betonung der Wandlung, wie wir sie bei Chrysostomus und Ambrosius so ausgeprägt angetroffen haben. Augustinus gebraucht für das Zustandekommen des Sakramentes das relativ blasse Wort „geschehen“ (*fieri*). Deshalb hat er auch kein großes Verlangen, die Realpräsenz Christi zu betonen, die ihm ja in gewisser Weise gar nicht fraglich ist.

9) Augustinus wahrt die Weite der Sakramentenlehre:

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

Christus – Kirche	– Einzelsakramente
(<i>totus Christus</i> , in-Christus-Sein)	
(doppelte) Epiklese	– Wandlung
feiernde Gemeinde, gesamte Feier	– Brot und Wein

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

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

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

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

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

„Da nämlich die Menschen durch Speise und Trank erstreben, dass sie nicht mehr hungern und dürsten, so gewährt dies in Wahrheit nur diese Speise und dieser Trank, der die Genießenden unsterblich und unverweslich macht, das heißt die Gemeinschaft der Heiligen, wo

²⁷ Sermo 131, 1,1: PL 38, 729.

Friede sein wird und volle und vollkommene Einheit. Deshalb hat ja ... unser Herr Jesus Christus seinen Leib und sein Blut in jenen Dingen dargestellt, die aus einer Vielzahl von Dingen zur Einheit gebracht werden. Denn das Brot wird aus vielen Körnern, der Wein fließt aus vielen Beeren in eins zusammen”.²⁸

Es ist unübersehbar, dass die Eucharistielehre des Augustinus von aktueller ökumenischer Bedeutung ist. Bei dem heutigen Drängen auf „Interkommunion“ bzw. „eucharistische Gastfreundschaft“ wird meist argumentiert: Es ist doch Jesus Christus, der einlädt und uns seinen Leib und sein Blut reicht. Wenn aber Christus einlädt, dürfen wir doch niemanden zurückweisen. Ja, Jesus Christus lädt ein, aber nicht der seiner Gemeinde äußerlich gegenüberstehende Christus, sondern der *Christus totus*, der in seiner Gemeinde lebt. Deshalb ist es nach Augustinus inkonsequent, den Leib Christi in den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein empfangen zu wollen, und gleichzeitig zu sagen: Den Leib Christi, der diese Gemeinde ist, will ich nicht so empfangen, dass ich mich unwiderruflich mit ihm verbinde, denn ich gehe nach der Feier nach Hause und gehöre weiterhin meiner eigenen Kirche an. Die katholische Antwort in der heutigen ökumenischen Diskussion ist sehr augustinish. Sie besagt: Der „Leib Christi“ als Sakrament „wird“ (*fieri*) nur dort, wo die Gemeinde „Leib Christi“ ist und je neu wird, wo also die Kirche selbst als Sakrament Jesu Christi bereits lebt. Jesus Christus lädt ein, aber er lädt ein in seinem Leib, der Kirche, und er lädt ein, diesen Leib so zu empfangen, dass wir mit ihm eins werden. Die sakramentale Gemeinschaft der Eucharistie kann also nicht von der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche gelöst werden.

*Empfangt, was ihr seid, der Leib Christi,
damit ihr werdet, was ihr empfangt, der Leib Christi.*

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

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

²⁸ In Jo. tr. 26, 17: CChr 36, 268.

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

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

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

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