

Karl Rahner SJ
Was ist ein Sakrament?

Wenn in diesem kurzen Beitrag auf die Frage: Was ist ein Sakrament? eine Antwort gegeben werden soll, dann gerät man notwendig in eine große Verlegenheit. Was soll man angesichts einer fast 2000jährigen Geschichte dieser Frage und ihrer immer neuen Beantwortung, angesichts einer vielhundertjährigen Kontroverse über diese Frage unter den christlichen Konfessionen zu ihr noch Neues sagen? Das neue Buch von *A. Skowronek* über die evangelische Sakramententheologie in der Gegenwart zeigt allein schon, wie differenziert diese Frage zu behandeln wäre¹. Das große Werk von *E. Schillebeeckx* über die Sakramententheologie von Thomas von Aquin macht deutlich, daß auch auf katholischer Seite alles andere als eine einheitliche und überall rezipierte Schultheologie über die Sakramente besteht². Wenn man somit zur gestellten Frage überhaupt etwas Sinnvolles zu sagen versuchen will, kann es sich von vornherein nur um ein paar etwas willkürlich ausgewählte Beiträge zu einer Beantwortung, nicht aber um eine runde, ausgewogene Antwort handeln.

In der Reformationszeit und in der nachfolgenden Kontroverstheologie hat man einen gegenüber der Väterzeit und der mittelalterlichen Theologie größeren Wert auf die Frage nach der Einsetzung der Sakramente durch Christus gelegt. Die Bestreitung mancher Sakramente der katholischen Kirche geschah mit Berufung darauf, daß eine Einsetzung durch Jesus Christus in der Schrift nicht nachzuweisen sei, während das Trienter Konzil eine solche Einsetzung aller sieben Sakramente durch Jesus Christus lehrte und die schulmäßige Vorstellung in der nachtridentinischen Theologie diese Einsetzung als in jedem Fall durch explizite Worte Jesu geschehen dachte. Heute ist nach meiner Meinung die Situation für die geschichtliche Frage nach der Einsetzung der Sakramente in beiden Konfessionen insofern dieselbe geworden, als auch der evangelische Exeget und Theologe nicht mehr wagen wird, die Stiftung der neutestamentlichen Taufe und des Abendmahls mit so apodiktischer Sicherheit auf ausdrückliche Stiftungsworte des geschichtlichen Jesus zurückzuführen, für ihn also die Situation hinsichtlich der in den evangelischen Kirchen anerkannten Sakramente grundsätzlich nicht mehr so radikal von der Situation verschieden zu sein scheint, in der nach seiner Ansicht der katholische Exeget und Systematiker hinsichtlich der Stiftung der anderen Sakramente sich

¹ A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (München 1971).

² Vgl. E. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en dan de hedendaagse sacraments problematiek* (Antwerpen 1952).

bisher befand³. Ich weise auf diese gemeinsam gewordene Situation nur hin, um damit verständlich zu machen, daß meiner Meinung nach die Theologen beider Konfessionen für Stiftung und Existenz von Sakramenten in der christlichen Kirche gemeinsam einen Ausgangspunkt neu suchen müssen und können. Ich meine, dieser Ausgangspunkt sei die theologische Eigenart des in der Kirche als eschatologischer Gegenwart Gottes gesprochenen Wortes.

Wort Gottes und Sakrament

Es ist zwar richtig, daß es, von Ansätzen in den letzten Jahren abgesehen, in der katholischen Theologie bisher kaum eine entfaltete Theologie des Wortes gegeben hat. Zwar gibt es in der üblichen Schultheologie unter fundamentaltheologischen Aspekten eine Lehre vom göttlichen Offenbarungswort. Da diese fundamentaltheologische Betrachtung des Wortes Gottes bis zum Zweiten Vatikanum in der Schultheologie dieses Wort als Träger richtiger, „objektiver“ Wahrheiten sah und eigentlich nur bedachte, insofern dieses Wort vom ursprünglichen Offenbarungsträger ausgeht, so kann man diese Fundamentaltheologie des Wortes in der schulmäßigen Darstellung dieser Fundamentaltheologie gewiß nicht als die Theologie des Wortes schlechthin betrachten, die heute notwendig und möglich ist. Damit ist nicht geleugnet, daß die „membra disiecta“ einer solchen Theologie an den verschiedensten Orten der katholischen Theologie schon immer zu finden sind⁴.

Eine solche Theologie des Wortes könnte durchaus die Grundlage einer Sakramenten-theologie werden, in der das Sakrament als die höchste menschliche und kirchliche Stufe des Wortes überhaupt erscheint, das in der Kirche als solcher gesprochen wird. Vermutlich seit Augustinus, dann vor allem durch die katholisch-reformierte Kontroverse und sogar nicht selten in der evangelischen Theologie selber hat man den Eindruck, Wort und Sakrament seien vom Ursprung her verschiedene Größen und es komme in der Theologie vor allem darauf an, den Unterschied zwischen Sakrament und Wort möglichst deutlich herauszuarbeiten⁵. In Wirklichkeit aber scheint es mir so zu sein, daß, wenn man die existentielle und gesellschaftliche Variabilität des zwischenmenschlichen Wortes deutlich zu Gesicht bringt, wenn man die letzte Eigenart des in der Kirche und durch die Kirche gesprochenen Wortes als Gnadenereignisses, also als eines grundsätzlich exhibitiven Wortes, und zwar in der Kirche als eschatologischer Gegenwart des Heils

³ G. Ebeling, Erwägungen zum evangelischen Sakramentenverständnis: Wort Gottes und Tradition (Göttingen 1964) 225.

⁴ Vgl. etwa K. Rahner, Priester und Dichter: Schriften zur Theologie III (Einsiedeln 71967) 349–375; ders., Wort und Eucharistie: ebd. IV (Einsiedeln 51967) 313–356; ders., Das Wort der Dichtung und der Christ: ebd. 441–454; ders., Gottes Wort, den Menschen aufgetragen: Knechte Christi (Freiburg 1967) 45–56; sowie im Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg 21970) die zusammenfassende Darstellung über die Verkündigung des Wortes: 237–317.

⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang auch H. Fries, Wort und Sakrament (München 1966) 10 ff.

Gottes in der Welt, herausarbeitet und wenn man die allgemeine existentielle und gesellschaftliche Variabilität des menschlichen Wortes auch von diesem Wort der Kirche und in der Kirche gelten läßt, man zu einem Sakramentenbegriff kommen kann, der das Sakrament innerhalb einer Theologie des Wortes als ein ganz spezifisches Wortereignis versteht und dennoch das Sakrament in seiner Eigenart nicht einebnet auf das Niveau jedweder anderen Worte, die legitim in der Kirche gesprochen werden.

Gerade eine katholische Sakramententheologie dürfte am wenigsten bestreiten, daß das Grundwesen des Sakraments das Wort ist und die „Materie“, das „elementum“, dem Wort gegenüber im Grund doch nur eine sekundäre, das Wort verdeutlichende Funktion hat. Denn die katholische Sakramententheologie kennt sieben Sakramente, die bei aller sehr zu unterstreichenden inneren Verschiedenheit untereinander ein wenigstens analog gemeinsames Wesen haben. Und doch kennt diese Sakramententheologie in Ehe und Buße zwei Sakramente, die bloß im Wort geschehen. Alle mittelalterliche und neuzeitliche Spekulation, um auch in diesen beiden Fällen einen sakramentalen Hylemorphismus von Materie und Form, von Element und Wort zu retten, kommt über eine überflüssige Wortklauberei nicht hinaus. Es gibt nach katholischer Lehre Sakramente, die nur im Wort vollzogen werden, und darum muß das eigentliche Wesen des Sakraments überhaupt im Wort bestehen, womit ja gar nichts gegen die verpflichtende Verordnetheit des Elements, der Materie, bei anderen Sakramenten gesagt ist, schon darum nicht, weil die Gültigkeit und Wirksamkeit eines Wortes in einer gesellschaftlichen Dimension ganz allgemein von positiv gesetzten Bedingungen abhängig sein kann, unter denen und mit denen dieses Wort zu sagen ist⁶.

Eine evangelische Theologie des Sakraments müßte eigentlich von Haus aus am wenigsten gegen einen solchen Ausgangspunkt der Sakramententheologie von der Theologie des Wortes einzuwenden haben. Die neueste katholische Theologie wird von verschiedenen Seiten her auf einen solchen Ausgangspunkt hingewiesen.

Von solchen Anregungen zu einem solchen Ausgangspunkt der Sakramententheologie in der Theologie des Wortes seien nur drei genannt: Die schon eingangs erwähnte Frage, wie man heute, ohne mit der heutigen Exegese in Widerspruch zu geraten, die Einsetzung der Sakramente und vor allem der kontroverstheologisch umstrittenen Sakramente verständlich machen könne⁷; die Lehre, die in und seit dem Zweiten Vatikanum in der katholischen Theologie ausdrücklich geworden ist, daß auch schon im Wort der Verkündigung eine echte Gegenwart des heilschaffenden Herrn gegeben ist⁸, also das Wort, im Auftrag der Kirche gesprochen, grundsätzlich immer einen ereignishaften,

⁶ Die These, daß das materiale Element im Sakrament nicht das Entscheidende ist, wird ausführlich bewiesen in: K. Rahner, *Wort und Eucharistie*, a. a. O. 330–332.

⁷ Vgl. hierzu vor allem K. Rahner, *Kirche und Sakramente* = QD 10 (Freiburg 1960) 37–67.

⁸ Vgl. die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums, in der es heißt, Christus sei gegenwärtig im Opfer der Messe, unter den eucharistischen Gestalten, in den Sakramenten und in seinem Wort. Die Offenbarungskonstitution (Nr. 2) unterstreicht nachdrücklich den Tatcharakter des Wortgeschehens. Die Ämterlehre der Kirchenkonstitution schließlich stellt überall die Verkündigung des Evangeliums an den ersten Platz.

exhibitiven Charakter hat; die Lehre von der Kirche als dem Grundsakrament des Heils. Zu diesen zwei letzteren Ansätzen möchte ich noch einiges sagen, um so wenigstens anzudeuten, von woher man wohl zu einer begrifflichen Umschreibung des Sakraments überhaupt kommen könnte.

Der Heilscharakter des Wortes

Ich meine, es ist im letzten eine überkonfessionelle, gemeinchristliche Überzeugung, daß das in der Kirche im Namen und Auftrag Gottes und Christi gesagte Wort grundsätzlich einen exhibitiven Charakter hat, bewirkt, was es anzeigt, um es gleich in einer in der Sakramententheologie klassischen Formulierung zu sagen⁹. Natürlich kann und muß dieser ereignishafte, exhibitiv Charakter des Wortes in der Kirche seine Gestuftheit haben, und es widerspricht nicht der eben ausgesprochenen These, wenn jemand darauf insistiert, daß es sich bei dieser Gestuftheit des gemeinten Charakters nicht bloß um rein graduelle Unterschiede handelt, sondern die gemeinsame Ereignishaftigkeit des Wortes in der Kirche als Wort Gottes durchaus noch Wesensunterschiede zwischen verschiedenen solchen Worten zuläßt.

Das ist ja schon so in der Dimension der profanen Worte. Worte der bloßen Information, eigentlich zwischenmenschliche Worte, Worte personaler, letzter Entscheidung auf den anderen hin usw. partizipieren an einem Wesen des menschlichen Wortes und sind doch wesentlich verschieden, aber eben doch in einer Verschiedenheit, die eine Gestuftheit bedeutet hinsichtlich der Tiefe existentieller Art und der Radikalität gesellschaftlicher Bedeutung, in denen Sprecher und Hörer durch ein solches Wort in Anspruch genommen werden. Dasselbe kann darum auch unbefangen von dem Wort gesagt werden, das die Kirche spricht. Ein Wort katechetischer Information hat gewiß nicht denselben Charakter als Wort wie dasjenige, das den Tod des Herrn proklamiert, oder das, das einem in seiner konkreten Situation die Vergebung seiner Schuld zuspricht. Aber auf jeden Fall, so meine ich, könnten die katholische und evangelische Theologie darin übereinstimmen, daß die volle Wesensverwirklichung des eigentlich kerygmatischen und kirchlichen Wortes dort gegeben ist, wo es exhibitiven Charakter hat, wo das, was es sagt, durch es sich ereignet bzw. dem Hörenden in heilschaffender Weise zugesprochen wird. Wo dieser eigentliche Charakter des christlichen Wortes nicht gegeben ist, handelt es sich, wenn doch von einem eigentlich christlichen Wort gesprochen werden kann und soll, um zwar durchaus legitime, aber defiziente Modi des christlichen Wortes, die alle als Vorbereitung, Umgebung, Auswirkung auf dieses eigentlich exhibitiv Gnadewort hingerichtet sind¹⁰.

⁹ Vgl. dazu auch vom Verfasser die Ausführungen über das *opus operatum*, in: Kirche und Sakramente, a. a. O. 22–30, sowie O. Semmelroth, *Opus operatum – Opus operantis*: LThK VII (Freiburg 1962) 1184–1186.

¹⁰ Der Nachweis des Satzes, daß das Wort Gottes in seinem vollen, ursprünglichen Wesen ein exhibitives, vergegenwärtigendes Wort ist, wird vorgelegt in: K. Rahner, Wort und Eucharistie, a. a. O. 322–329.

Nebenbei sei noch bemerkt: Wenn und insofern die christliche Gemeinde mehr ist als die bloße Summe der einzelnen im Glauben hörenden und die rechtfertigende Gnade Gottes entgegennehmenden Christen, dann muß es zumindest grundsätzlich denkbar sein, daß ein solches, im strengsten Sinn exhibitives, ereignishaftes Wort Gottes an diese eine Gemeinde als solche ergeht. Diese Überlegung könnte ein Verständnis dafür ermöglichen und bewirken, daß die Eucharistie nicht nur und allein insofern sakramentales Wortgeschehen genannt werden kann und muß, als der einzelne zu seinem individuellen Heil den Leib des Herrn empfängt, sondern auch insofern die Proklamation der heilschaffenden Gegenwart des Todes des Herrn in der Gemeinde als solcher und für sie als solche geschieht. Aber das nur nebenbei.

Es kann hier natürlich nicht unsere Aufgabe sein, aus den theologischen Quellen diesen ereignishaften, also im Grund und grundsätzlich sakramentalen Charakter des streng christlichen Wortes zu erweisen. Um den allgemeinsten Topos eines solchen Beweises innerhalb der katholischen Theologie wenigstens anzudeuten, sei nur gesagt, daß das Offenbarungswort Gottes außerhalb der (wenigstens angebotenen, wenn vielleicht auch im Modus der Ablehnung existierenden) Gnade gar nicht wirklich *Gottes* Wort wäre und bliebe, sondern auf das Niveau eines, wenn vielleicht auch *von* Gott verursachten, menschlichen Wortes über Gott herabsänke¹¹. Wort Gottes im strengsten und eigentlichen Sinn kann es somit überhaupt nur als Gnadenerlebnis geben. Es muß also exhibitiven Charakter haben, Heilsereignis sein, da die Gnade, in der allein es gehört werden kann, gleichzeitig die Heilswirklichkeit selber ist. Dadurch ist, wie schon gesagt, nicht ausgeschlossen, daß dieses Wort in einer gestuften existentiellen Anteilnahme gehört werden kann und insofern auch dieses Wort selbst sein eigentliches Wesen in verschiedener, gestufter Weise einholt. Von daher wird auch verständlich und kann ernst genommen werden, wenn die Theologie auch Pauls VI. von einer wahren Gegenwart Christi im Predigtwort unbefangen spricht.

Die Zeichenfunktion der Kirche

Ein zweiter Zugang zu einer solchen Theologie des Wortes, die eine Sakramententheologie als ihren eigenen Höhepunkt in sich trägt, ist die Lehre von der Kirche als dem Grundsakrament des Heils der Welt¹². Uns interessiert im Augenblick nicht, wie die Kirche als Grundsakrament in Beziehung und Unterscheidung und Unterordnung steht zu Christus als dem geschichtlichen Ursakrament, in dem die Selbstzusage Gottes

¹¹ Vgl. hier bes. auch K. Rahner, Wort Gottes: LThK X (Freiburg 1965) 1235–1238.

¹² Vgl. hierzu auch die Ausführungen von P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: *De Ecclesia*, hrsg. v. G. Barauna I (Freiburg 1966) 289–321; J. L. Witte, Die Kirche, „Sacramentum unitatis“ für die ganze Welt: ebd. 420–452; E. Schillebeeckx, Die Kirche als Dialogsakrament: Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969) 100–118; ders., Die Kirche, „Sakrament der Welt“: Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970) 263–269; J. Groot, Welt und Sakrament: *Concilium* 4 (1968) 24–31.

als Vergebung und Vergöttlichung zu geschichtlicher Erscheinung und irreversiblen Vollzug kommt. Es ist jedenfalls ein ausdrückliches Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils, das selbst wieder an die Vätertheologie mit ihrem umfassenderen Begriff vom „mysterion“ und „sacramentum“ anknüpft, das „Sakrament der Einheit“, das „Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen Gentium Nr. 1). Weil das Zweite Vatikanum den Begriff des Sakraments des Heils der Welt, das die Kirche ist, nie eigentlich systematisch und ausführlich entwickelt, ist nicht sehr leicht zu sagen, was im Sinn dieses Konzils mit diesem Begriff genau gesagt wird. Am besten wird man davon ausgehen, daß die Kirche letztlich durch ihre ganze Wirklichkeit, also vor allem durch ihre entscheidenden Konstitutiven dieses Grundsakrament ist. Und man wird gleichzeitig eben jene Grundeigentümlichkeiten, die uns aus der Schultheologie von den einzelnen Sakramenten bekannt sind, auf die Kirche anwenden. Letzteres ist darum schon legitim, weil die Kirche ja Sakrament des Heils der Welt und der Einheit der Menschheit als heilschaffender Einheit in Gott sein soll, also zwischen der Kirche einerseits und Heil und Einheit andererseits ein Unterschied gemacht und eine Beziehung gleichzeitig hergestellt wird, die als „sakramental“ gekennzeichnet wird, also konkret nur darin bestehen kann, daß die Kirche das geschichtliche Zeichen ist, das den Heil und Einheit schaffenden Willen Gottes gegenüber der Welt geschichtlich zur Erscheinung bringt und dadurch auch „bewirkt“.

Das wird noch deutlicher, wenn wir vom Wesen der Kirche her sie in *einem* als die verkündende Trägerin des offenbarenden Wortes Gottes als der Heilszusage Gottes an die Welt und gleichzeitig als die hörend glaubende Adressatin verstehen, an die dieses Heilswort Gottes in Christus gerichtet ist, die Kirche also als die verkündigend glaubende und als die glaubend verkündigende in einem betrachten. Dabei muß ein Doppeltes bedacht werden. Dieses von der Kirche verkündigend und hörend getragene Offenbarungswort Gottes ist das eschatologisch irreversible, unüberholbare und sich siegreich durchsetzende. Denn es ist das Wort, das nicht vorläufig und überholbar in irgendeinem Propheten ergangen ist, sondern das letzte und endgültige, das Gott in seinem eigenen Sohn als seine siegreiche Selbstzusage gesprochen hat. Wenn wir vorhin sagten, für eine katholische Theologie des Wortes sei dieses Wort nur als das in der Gnade als Selbstmitteilung Gottes getragene verstehbar, so müssen wir jetzt noch hinzufügen (um es in derselben scholastischen Terminologie zu sagen): Das Wort des Evangeliums ist immer getragen von einer von Gott her und nicht bloß vom guten Willen des Menschen her tatsächlich wirksamen Gnade, wenigstens was die Welt im ganzen angeht, eine Welt, der in Christus nicht bloß ein Angebot der Gnade Gottes gegeben ist, die einfach der arbiträren Freiheit dieser Welt unterstellt und ausgeliefert wäre, sondern eine Gnade geschenkt ist, die bei aller Heilungewißheit des einzelnen die Welt als ganze zum Heil und nicht zum Unheil prädestiniert. Dieses Wort des Heils im Mund der glaubend verkündigenden Kirche als eschatologisch siegreiches Wort ist nun letztlich nicht an die Kirche gerichtet, sondern an die Welt. Die Kirche wird ja im Zweiten Vatikanum

Sakrament des Heils der Welt, der gnadengewirkten Einheit der Menschheit genannt. Die Kirche ist und braucht nicht aufgefaßt zu werden als der heilige Rest der allein zum Heil Vorherbestimmten, sie ist vielmehr die Trägerin jenes eschatologisch siegreich heilschaffenden Wortes der Selbstzusage Gottes an die Welt, und wir können ruhig mit dem Zweiten Vatikanum mindestens sagen, daß dieses von der Kirche getragene eschatologische Wort der Gnade an die Welt auf Gott bekannte Weise auch dort noch siegreich sein kann, wo der Mensch durch diese so verkündete Gnade Gottes ein Glaubender wird, auch wenn ihn dieser Glaube während seiner empirischen Lebenszeit nicht durch die Taufe in den gesellschaftlich sichtbaren Verband der christlichen Kirche oder Kirchen hineinführt.

Wir können also sagen: Die Kirche ist durch ihren glaubend gehörten und verkündeten Glauben an die in Christus eschatologisch siegreiche Gnade Gottes das Sakrament des Heils der Welt, weil sie jene Gnade in der Welt als eschatologisch siegreiche anzeigt und präsentiert, die aus der Welt nie mehr weichen wird und diese Welt unüberwindlich, wenn auch durch alle Abgründe hindurch, auf das vollendete Reich Gottes hin treibt. Dieses sakramentale Zeichen dieser Gnade ist ein wirksames Zeichen, nicht insofern es den ohne es nicht bestehenden Gnadenwillen Gottes hervorrufen würde, sondern insofern durch es eben dieser Gnadenwille Gottes sich selbst zur geschichtlichen Erscheinung bringt und so sich selber auch geschichtlich irreversibel macht. Die generelle Wirksamkeit der Kirche als Sakrament kann also in derselben Weise gedacht werden, wie man die Wirksamkeit der einzelnen Sakramente gerade als solches Zeichen sinnvoll denken kann (wenn es natürlich auch in der katholischen Schultheologie mannigfache andere Theorien hinsichtlich der Wirksamkeit der einzelnen Sakramente gibt als die, die ich eben gerade noch andeutete und die man, wenn man ein Wort haben will, die realsymbolische Wirksamkeit nennen könnte). Auch von einer Theologie der Kirche als Sakrament her kann somit eine Theologie des exhibitiven Charakters des christlichen Wortes erreicht werden, wie natürlich auch der Gedankengang umgekehrt verlaufen kann.

Vom Wesen der Sakramente

Von den vorgetragenen Überlegungen über die Theologie des Wortes und über die Kirche als Sakrament des Heils der Welt aus läßt sich nun wohl Verständnis für die Eigenart der Sakramente selbst gewinnen. Sie sind die höchste Stufe des exhibitiven ereignishaften Gnadenwortes in der Kirche. Ein solches Wort kann (davon haben wir ja schon andeutungsweise gesprochen) als das Wort der Gnade an die Gemeinde als solche, also als die die Wirklichkeit des Heils in der Gemeinde gegenwärtig setzende Proklamation des Todes und der Auferstehung des Herren gesprochen werden und heißt dann Eucharistie, Abendmahl. Dieses Wort kann in existentiell grundlegende Situationen des menschlichen Lebens von der Kirche und in der Kirche dem einzelnen gesagt werden.

Dann haben wir, ohne daß dies hier im einzelnen entfaltet werden soll, die übrigen Sakramente, die die katholische Kirche kennt, und zwar in einem Sinn, über den gleich noch unter dem Titel der Einsetzung der Sakramente durch Christus etwas gesagt werden soll. Ein solches Wort hat exhibitiven Charakter, ist jenes von Gott her reuele Wort, das an sich wirksam ist, das die Erscheinung der von Gott her prädestinierenden, wirksamen Gnade ist, die siegreich der Welt gegeben ist und ihren Widerstand grundsätzlich überholt. Sie darf darum nur insofern als abweisbar bezeichnet werden, als ihre eschatologische Sieghaftigkeit von Gott her die Möglichkeit des lieblosen Unglaubens im *einzelnen* nicht einfach undialektisch verneinen darf. Damit haben wir auch schon gesagt, was in der Sakramententheologie die katholische Lehre vom Sakrament als „opus operatum“ bedeutet. Diese Lehre besagt im Grund genommen gar nichts anderes als die siegreiche Kraft, die dem exhibitiven Glaubenswort von Gott her zukommt, das ja gerade im Wort¹³ des Sakraments zu seiner eigentlichen Wesensfülle kommt.

Mir will scheinen, daß von dem angedeuteten Ansatzpunkt für eine Sakramententheologie her auch das alte Problem der *Einsetzung der Sakramente* durch Christus in einer Weise gelöst werden könnte, die ohne zu große spekulative Subtilitäten und ohne historische Unwahrscheinlichkeiten auskommt¹⁴. Ohne einen unmittelbaren historischen Zusammenhang bestimmter Sakramente mit dem vorösterlichen Jesus und seinem Wort zu präjudizieren oder einen solchen zu bestreiten, können wir einfach sagen: Die Sakramente im allgemeinen sind von Christus eingesetzt, weil und insofern die Kirche als solche von ihm herkommt.

Unter diesen Satz dürfen und müssen meiner Meinung nach auch jene Sakramente noch subsumiert werden, die, wie etwa das Abendmahl oder auch vielleicht die Taufe, einen greifbaren geschichtlichen Zusammenhang mit Jesus selbst und seinen expliziten Worten oder Taten haben. Denn auch bei solchen Sakramenten kann ihr letztes Wesen als „opus operatum“, als wirkliches, exhibitives Wort nur verständlich gemacht werden durch die eben angedeuteten allgemeineren theologischen Erwägungen vom Wesen des christlichen Wortes und der Kirche her. Nur in einer Kirche des eschatologischen

¹³ Das Geheimnis (sacramentum) des Wortes ist ja gerade der Umstand, daß es wirkt. Die Kirche als „creatura Verbi“ ist in dessen „opus operatum“ grundgelegt. Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Kapitel „Ekklesiologische Grundlegung“ im Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg 1970) 121–157, sowie im selben Handbuch den Abschnitt „Die Sakramente als Grundfunktionen der Kirche“, 356–366.

¹⁴ Was der Ausdruck „Einsetzung durch Jesus Christus“ genau und im einzelnen besagt, ist in der Theologie bis auf den heutigen Tag umstritten. Vgl. hier vor allem H. Lennerz, *De Sacramentis Novae Legis in genere* (Rom 1950); A. Vanneste, *De instelling van de sacramenten door Christus: Collationes Brugenses et Gandavenses I* (1950) 433–448; E. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie* (Antwerpen 1952); K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, a. a. O. 37–67; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II* (München 1970) 279 f. – Eine historisierende Auslegung ist aber schon deshalb nicht verlangt, weil sowohl das Konzil von Trient wie die mittelalterliche Theologie als die maßgebenden Zeugen mit diesem Ausdruck nicht die Geschichte, sondern die Wirksamkeit der Sakramente denken. Vgl. dazu u. a. F. Scholz, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales* (Breslau 1940).

Wortes Christi können die Sakramente, die auch für den Altprotestantismus eine besondere Verheißung der Gnade hatten, in eben diesem Verheißungscharakter wirklich theologisch verständlich gemacht werden. Wenn man dann aber auch noch bedenkt, wie schwer sich auch hinsichtlich dieser Sakramente die heutige Exegese katholischer und evangelischer Provenienz tut, dann sehe ich eigentlich nicht ein, warum man diesen sakramental exhibitiven Charakter den übrigen Sakramenten, die die katholische Kirche kennt, absprechen müßte, wenn es in der Kirche überhaupt Sakramente gibt. Das aber ist doch gemeinchristliche Überzeugung.

Wenn ich noch eine Hypothese in diesem Zusammenhang äußern darf, dann wäre es diese: Die katholische Kirche hat im Trienter Konzil trotz der vielen dogmen- und theologiegeschichtlichen Schwierigkeiten und Dunkelheiten für ihr Glaubensbewußtsein bis ins hohe Mittelalter hinein definiert, daß es sieben Sakramente, so viel und nicht mehr gebe¹⁵. Sehen wir von der Schwierigkeit ab, daß die beiden katholischen Initiationssakramente, Taufe und Firmung, auch für die orthodoxeste katholische Theologie enger zusammengehören als andere Sakramente untereinander, daß also von daher schon die Lehre von der Siebenzahl auch eine gewisse Ungenauigkeit enthält. Sehen wir davon ab, daß das Weihesakrament eine Mehrzahl sakramentaler Amtsübertragungen unter sich subsumiert, von denen nicht einmal feststeht, daß ihre Zahl und Inhaltlichkeit der Entscheidung der Kirche entzogen ist, daß also von daher die Siebenzahl auch in der durchschnittlichsten Schultheologie eine nicht unerhebliche Problematik hat. Von all dem abgesehen kann man vielleicht sogar sagen, daß diese Siebenzahl solcher radikalen exhibitiven Gnadenworte in der Kirche, ohne ihre Herkunft von Christus deshalb zu leugnen, nicht bloß von der Kirche einfach als gegeben festgestellt wird, sondern eine geschichtliche Entscheidung der Kirche selbst (auch wenn sie sehr unreflektiert geschah) impliziert, in der die Kirche eben diesen und nicht anderen Worten jenes absolute Engagement der Kirche zuerkennt, das für ein solches radikal exhibitives Gnadenwort, Sakrament genannt, vom Wesen der Sache her notwendig ist. Eine solche Vorstellung braucht nicht zu implizieren, daß die Kirche jetzt, später oder von einer bestimmten früheren Zeit an auch mehr oder weniger solcher Gnadenworte, Sakramente genannt, hätte kreieren können, in denen sie ihr eigenes Wesen als Grundsakrament auf wichtige existentielle Situationen des einzelnen hin aktualisiert. Denn es ist durchaus denkbar, wie ich anderswo einmal verständlich zu machen suchte, daß die Kirche in ihrer einbahnigen Geschichte irreversible Entscheidungen trifft, hinter die sie selbst nicht mehr nach rückwärts zurück kann¹⁶.

¹⁵ Dabei hängt die genauere Vorstellung hinsichtlich der Zahl der Sakramente immer davon ab, wie man den Begriff selber definiert. Zu den unterschiedlichen Möglichkeiten vgl. J. Finkenzeller, *Die Zählung und die Zahl der Sakramente: Wahrheit und Verkündigung* (Festschrift für M. Schmaus, hrsg. v. L. Scheffczyk u. a.) II (München 1967) 1005–1033. Zur symbolischen Deutung der Siebenzahl vgl. J. Dournes, *Die Siebenzahl der Sakramente – Versuch einer Entschlüsselung*: Concilium 4 (1968) 32–40.

¹⁶ Vgl. K. Rahner, *Über den Begriff des „Ius divinum“ im katholischen Verständnis*: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1968) 249–277.

Setzt man dieses eben nur Angedeutete einmal als theologisch wenigstens möglich voraus, dann meine ich, könnte man der faktischen Geschichte sowohl der Sakramente wie auch der Theologie der Sakramente in einer größeren Unbefangenheit gerecht werden, als dies in der katholischen Theologie und Dogmengeschichte der Fall ist, die bisher die Sakramente (von Taufe und Eucharistie abgesehen) in einer Weise auf Christus zurückführen mußte, die doch historisch mit den größten Schwierigkeiten verbunden ist. Vielleicht könnte man von da aus langsam auch die interkonfessionelle Kontroverse um die Zahl der Sakramente auflösen und begraben. Eine katholische Sakramententheologie braucht nicht nur, sie darf nicht einmal nach dem Trienter Konzil die sehr wesentlich verschiedene Bedeutung der Sakramente, untereinander verglichen, leugnen¹⁷. Und eine moderne evangelische Theologie, die ihre eigene Exegese respektiert und vom exhibitiven Charakter des Wortes Gottes in der Kirche und von dessen menschlich notwendiger Variabilität überzeugt ist, braucht doch nicht grundsätzlich zu bestreiten, daß es in der Kirche sehr verschiedene und doch exhibitiv und ereignishafte Worte der Kirche an den einzelnen geben kann, deren Existenz, Sinn und Tragweite naturgemäß weitgehend vom Willen der sprechenden Kirche abhängig sind. Das alles sind natürlich nur Andeutungen, die darzutun versuchen, daß das kontroverstheologische Gespräch gar nicht so notwendig in den Sackgassen stecken bleiben muß, in denen es sich heute dem ersten Anschein nach befindet.

¹⁷ Vgl. auch Y.-M. Congar, *Die Idee der sacramenta maiora*: Concilium 4 (1968) 9–15.