

Die Deutung der Sakramente in der Predigt

*Dogmatische Grundlagen**

1. Olympischer Prolog

Lassen Sie mich – empirieorientiert wie Wissenschaft heutzutage nun einmal zu sein hat – mit dem Erlebnisbericht eines ehemaligen Leipziger Studenten beginnen, den dieser nach Jahren eines erfahrungsgesättigten Lebens in einer Art von poetischer Selbstreflexion zu Papier gebracht hat. Der etwas lange, aber – wie ich meine – inhaltsreiche und für unser Thema lohnende Text handelt von der fundamentalen Bedeutung des Sakramentalen für lebendige kirchliche Frömmigkeit. Sein Autor (soviel sei einstweilen veraten) ist keiner von den Vätern des II. Vatikanischen Konzils, obgleich die Lehre von der Grundsakramentalität der Kirche explizit angesprochen ist.

Ich zitiere: „Der protestantische Gottesdienst hat zu wenig Fülle und Konsequenz, als daß er die Gemeinde zusammenhalten könnte; daher geschieht es leicht, daß Glieder sich von ihr absondern und entweder kleine Gemeinden bilden, oder, ohne kirchlichen Zusammenhang, nebeneinander geruhig ihr bürgerliches Wesen treiben. So klagte man schon vor geraumer Zeit, die Kirchgänger verminderten sich von Jahr zu Jahr und in eben dem Verhältnis die Personen, welche den Genuß des Nachtmahls verlangten. Was beides, besonders aber das letztere betrifft, liegt die Ursache sehr nah; doch wer wagt sie auszusprechen? Wir wollen es versuchen.

In sittlichen und religiösen Dingen, ebensowohl als in physischen und bürgerlichen, mag der Mensch nicht gern etwas aus dem Stegreife tun; eine Folge, woraus Gewohnheit entspringt, ist ihm nötig; das was er lieben und leisten soll, kann er sich nicht einzeln, nicht abgerissen denken, und um etwas gern zu wiederholen, muß es ihm nicht fremd geworden sein. Fehlt es dem protestantischen Kultus im ganzen an Fülle, so untersuche man das

* Vortrag bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen bei Linz (Österreich) vom 6.–9. 11. 1995 zum Thema: „Wort zu den Sakramenten. Die Wirklichkeit der Sakramente in der Predigt der evangelisch-lutherischen Kirche“.

einzelne, und man wird finden, der Protestant hat zu wenig Sakramente, ja er hat nur eins, bei dem er sich tätig erweist, das Abendmahl: denn die Taufe sieht er nur an andern vollbringen und es wird ihm nicht wohl dabei. Die Sakramente sind das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen göttlichen Gunst und Gnade. In dem Abendmahle sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen und unter der Form irdischer Nahrung einer himmlischen teilhaftig werden. Dieser Sinn ist in allen christlichen Kirchen ebenderselbe, es werde nun das Sakrament mit mehr oder weniger Ergebung in das Geheimnis, mit mehr oder weniger Akkommodation an das, was verständlich ist, genossen; immer bleibt es eine heilige große Handlung, welche sich in der Wirklichkeit an die Stelle des Möglichen oder Unmöglichen, an die Stelle desjenigen setzt, was der Mensch weder erlangen noch entbehren kann. Ein solches Sakrament dürfte aber nicht allein stehen; kein Christ kann es mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, genießen, wenn nicht der symbolische oder sakramentalische Sinn in ihm genährt ist. Er muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußeren Kirche, als vollkommen eins anzusehen, als das große allgemeine Sakrament, das sich wieder in so viel andere zergliedert und diesen Teilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mitteilt.“

Der Verfasser belegt dies sogleich in der ihm eigenen Anschaulichkeit: „Hier reicht ein jugendliches Paar sich einander die Hände, nicht zum vorübergehenden Gruß oder zum Tanze; der Priester spricht seinen Segen darüber aus, und das Band ist unauflöslich. Es währt nicht lange, so bringen diese Gatten ein Ebenbild an die Schwelle des Altars; es wird mit heiligem Wasser gereinigt und der Kirche dergestalt einverleibt, daß es diese Wohltat nur durch den ungeheuersten Abfall verscherzen kann. Das Kind übt sich im Leben an den irdischen Dingen selbst heran, in himmlischen muß es unterrichtet werden. Zeigt sich bei der Prüfung, daß dies vollständig geschehen sei, so wird es nunmehr als wirklicher Bürger, als wahrhafter und freiwilliger Bekenner in den Schoß der Kirche aufgenommen, nicht ohne äußere Zeichen der Wichtigkeit dieser Handlung. Nun ist er erst entschieden ein Christ, nun kennt er erst die Vorteile, jedoch auch die Pflichten. Aber inzwischen ist ihm als Menschen manches Wunderliche begegnet, durch Lehren und Strafen ist ihm aufgegangen, wie bedenklich es mit seinem Innern aussehe, und immerfort wird noch von Lehren und von Übertretungen die Rede sein; aber die Strafe soll nicht mehr stattfinden. Hier ist ihm nun in der unendlichen Verworrenheit, in die er sich bei dem Widerstreit natürlicher und religiöser Forderungen verwickeln muß, ein herrliches Auskunftsmittel gegeben, seine Taten und Untaten, seine Gebrechen und seine Zwei-

fel einem würdigen, eigens dazu bestellten Manne zu vertrauen, der ihn zu beruhigen, zu warnen, zu stärken, durch gleichfalls symbolische Strafen zu züchtigen und ihn zuletzt, durch ein völliges Auslöschen seiner Schuld, zu beseligen, und ihm rein und abgewaschen die Tafel seiner Menschheit wieder zu übergeben weiß. So, durch mehrere sakramentliche Handlungen, welche sich wieder, bei genauerer Ansicht, in sakramentliche kleinere Züge verzweigen, vorbereitet und rein beruhigt, kniet er hin, die Hostie zu empfangen; und daß ja das Geheimnis dieses hohen Akts noch gesteigert werde, sieht er den Kelch nur in der Ferne, es ist kein gemeines Essen und Trinken, was befriedigt, es ist eine Himmelspeise, die nach himmlischem Tranke durstig macht.“

Es folgt sodann noch das Lob der extrema unctio und der Hinweis, daß in der Weihe des Priesters alles zusammengefaßt sei – ich zitiere noch einmal –, „was nötig ist, um diejenigen heiligen Handlungen wirksam zu begehen, wodurch die Menge begünstigt wird, ohne daß sie irgendeine andere Tätigkeit dabei nötig hätte, als die des Glaubens und des unbedingten Vertrauens. Und so tritt der Priester in der Reihe seiner Vorfahren und Nachfolger, in dem Kreise seiner Mitgesalbten, den höchsten Segnenden darstellend, um so herrlicher auf, als es nicht er ist, den wir verehren, sondern sein Amt, nicht sein Wink, vor dem wir die Kniee beugen, sondern der Segen, den er erteilt, und der um desto heiliger, unmittelbarer vom Himmel zu kommen scheint, weil ihn das irdische Werkzeug nicht einmal durch sündhaftes, ja lasterhaftes Wesen schwächen oder gar entkräften könnte.

Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert! indem ein Teil gedachter Symbole für apokryphisch und nur wenige für kanonisch erklärt werden, und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der andern vorbereiten?“ Soweit der etwas umfängliche Text der heutigen Schriftlesung, wenn ich so sagen darf.

Die Gebildeten unter den Liebhabern deutschen Schrift- und Sprachguts haben den Verfasser möglicherweise bereits erkannt. Er ist kein Katholik, sondern wenn überhaupt ein Christ, dann schon eher ein Protestant; kein Theologe freilich, sondern – ein Dichter, jawohl, und zwar kein geringerer als Johann Wolfgang von Goethe. Die zitierte Passage – Goethe hat sie im Rückblick auf seine 1765 beginnende Leipziger Zeit wohl Anfang 1812 zu Papier gebracht – ist nachzulesen im siebten Buch des zweiten Teils von „Dichtung und Wahrheit“¹.

1 J. W. Goethe, Sämtliche Werke. Bd. 10: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, Zürich 1979 (unveränderter Nachdruck der Artemis-Gedenkausgabe zu Goethes 200. Geburtstag am 28. August 1949), 317ff.

Um Sie zu beruhigen: Ziel und Intention nachfolgender Ausführungen ist es nicht, in eine detaillierte Goetheexegese einzutreten. Auch besteht nicht die Absicht, eine allgemeine Sakramentsnot des Protestantismus zu diagnostizieren, wie Friedrich Heiler dies einst unter Bezug auf den zitierten Goethetext aus der leicht entrückten Sphäre einer evangelisch-katholischen Hochkirche heraus getan hat,² oder für eine Restauration der Siebenzahl der Sakramente im Bereich des Protestantismus einzutreten – letzteres um so weniger, als die Frage der Zählung der Sakramente in evangelisch-lutherischer Tradition, aus deren Perspektive heraus argumentiert wird, ohnehin stets als zweitrangiges Problem eingeschätzt wurde. Was aus Anlaß des Goethetextes und in bestimmter Weise im Anschluß an ihn gesagt werden soll, ist erstens dies, daß die Pflege des Sakramentalen auch für unsere Kirche, die man traditionellerweise eine Kirche des Wortes genannt hat, ekklesiologisch unentbehrlich ist, und daß zweitens eine solche Pflege nur dann angemessen ist, wenn Wort und Sakrament nicht als Gegensatz, sondern als differenzierter Beziehungszusammenhang begriffen werden. Das tatsächliche Bestehen eines solchen Zusammenhangs, der die antithetische Kontrastierung einer Kirche des Wortes und einer Kirche des Sakraments als obsolet erscheinen läßt, ist, wie sich unschwer erkennen läßt, die wesentliche Voraussetzung dafür, daß die Wirklichkeit der Sakramente in der Predigt der evangelisch-lutherischen Kirche sinnvoll thematisiert werden kann.

Welche Gesichtspunkte eine derartige Deutung der Sakramente in der Predigt zu beachten hätte, soll – ohne spezifische Berücksichtigung sogenannter Einzelsakramente, deren homiletische Behandlung nach Maßgabe der Programmgestaltung von andern Referenten erörtert wird – im folgenden ansatz- und auswahlweise entfaltet werden, wobei die Absicht der dogmatischen Grundlegung zugeständenermaßen eine besondere Nähe zur Redegattung der Lehrpredigt bedingt, die keineswegs ausschließen soll, daß auch unter anderen Aspekten über die Sakramente gepredigt werden kann und gepredigt werden soll. Ein gewisses Maß inhaltlicher Bestimmtheit freilich gehört zu jeder Sakramentspredigt, will sie nicht selbst die Gestalt einer präverbalen Zeichenhandlung annehmen.

2 Vgl. F. Heiler, Die Sakramentsnot des Protestantismus als Glaubens- und Lebensnot, in: Die Hochkirche 14 (1932), 107–110; der Goethepassus findet sich 105ff unter der Überschrift: „Der Protestant hat zu wenig Sakramente“. Vgl. ferner: P. Schorlemmer, Die Sakramentsnot der evangelischen Kirche, a. a. O. 110–120; K. Romge, Die Sakramentsnot im Hinblick auf Taufe, Konfirmation und Beichte, a. a. O. 120–126, sowie A. M. Heiler, Gott, Natur und Sakrament bei Goethe. Ein „evangelisch-katholischer“ Beitrag zum 100. Todestage Goethes, a. a. O. 141–154.

Ich skizziere zunächst in kurzen Strichen die Entwicklungsgeschichte des Sakramentsbegriffs, um das Mysterium Jesu Christi und des in ihm offenbaren dreieinigen Gottes, welcher kraft seines Heiligen Geistes das eschatologische Heil in väterlicher Schöpfermacht für Mensch und Welt bereiten wird, als Inbegriff und Sinngrund aller kirchlichen Zeichenvollzüge zu erweisen. Sodann wird gezeigt, daß kirchliche Heilungsvermittlung stets in der zwar differenzierten, aber nichtsdestoweniger untrennbaren Einheit von Wort und Sakrament statthat. Bevor zuletzt noch einmal auf Goethe zurückzukommen ist, wird in einem weiteren und abschließenden Hauptteil der Versuch unternommen, Ordnung und Sinnstruktur des Sakramentalen systematisch zu bestimmen. Die Perspektive ist dabei – wie insgesamt – diejenige evangelisch-lutherischer Bekenntnstradition; doch schließt dies das Bemühen um ökumenische Integration nicht aus, sondern im Gegenteil dezidiert ein.

2. Das Mysterium Jesu Christi und die Sakramente

Das Wort Sakrament stammt aus der römischen Rechtssprache und benennt ursprünglich die Geldsumme, die vom Kläger als Kautio an einem geweihten Ort hinterlegt werden mußte und im Falle einer Prozeßniederlage dem Tempel anheimfiel. Der Begriff bezeichnet sodann auch den Eid im Zivilprozeß und nimmt als militärischer terminus technicus die Bedeutung Fahneid an. In den ältesten lateinischen Bibelübersetzungen (besonders in der Itala) dient sacramentum der Wiedergabe des griechischen Wortes *mysterion*, das im Neuen Testament u. a. das Geheimnis der Gottesherrschaft, das Christumysterium sowie das geheimnisvolle Verhältnis des Herrn zu seiner Kirche zum Ausdruck bringt. Entsprechend weit ist der Begriff Sakrament in der Alten Kirche gefaßt. Diese Bedeutungsbreite hat sich in der Rede von Christus bzw. der Kirche als Ur- und Grundsakrament bis heute erhalten, wobei der Sprachgebrauch konfessionell differieren kann.

Für die Spezialisierung des Sakramentsbegriffs ist vor allem Augustin bestimmend geworden. Nach ihm sind Sakramente sichtbare Zeichen und Sinnbilder einer unsichtbaren Wirklichkeit. Ließ die Annahme einer symbolischen Verfassung der Gesamtwirklichkeit, wie sie für das platonische Empfinden der Alten Kirche selbstverständlich war, die sakramentale Verbindung von *signum* (Zeichen) und *res* (bezeichneter Gnadengehalt) zunächst zu keinem entscheidenden Problem werden, so kommt es mit dem Eintritt des Christentums in die Welt der Germanen zu einer Krise der

sakramentalen Idee (vgl. Ratramnus; Berengar) und zu einem Auseinandertreten der ursprünglich vereinten effektiv-realistischen und signifikativ-spirituellen Aspekte des sakramentalen Geschehens. Noch die einschlägigen Streitigkeiten der Reformationszeit und ihre konfessionellen Folgen stehen unter dem Einfluß dieser Krise.

Die Lehrentwicklung im Mittelalter differenzierte den Ansatz Augustins und baute ihn zu einer allgemeinen Sakramentenlehre aus, wobei man zu präzisen Bestimmungen in Hinblick auf Einsetzung, Heilsgelalt, Spender, Empfänger, Wirkung und Wirkweise des jeweiligen Sakraments gelangte. Zugleich setzte sich die Zählung von sieben kirchlichen Handlungen (Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Priesterweihe, Ehe) durch, welche das Konzil von Trient in Aufnahme mittelalterlicher Konzilsentscheidungen dogmatisierte. Während die Praxis der Orthodoxen Kirchen damit übereinstimmt, lehnten die Kirchen der Reformation die Siebenzahl der Sakramente ab, weil sie bei einigen die Einsetzung durch Christus bzw. das sichtbare Zeichen vermißten, und rechneten nur Taufe und Abendmahl, gegebenenfalls Beichte/Buße und Ordination zu den Sakramenten. Vergewärtigt man sich die historisch-kritischen Probleme des Stiftungsnachweises sowie die Tatsache, daß der technische Begriff Sakrament eine nachträgliche Zusammenfassung einzelner, zunächst für sich zu begründender Heilmittel darstellt, wird man die Bedeutung dieser konfessionellen Differenz nicht überschätzen, zumal Einverständnis darüber besteht, daß Taufe und Herrenmahl für die Begründung und das Leben der Kirche von einzigartiger Bedeutung sind.

Ich greife aus der knappen Skizze der Entwicklungsgeschichte des Sakramentsbegriffs nur einen Aspekt heraus, der m. E. neben anderen erwähnten Aspekten gelegentlicher Gegenstand evangelischer Sakramentspredigten sein könnte und sein müßte. Dieser Aspekt verbindet einen gleichsam negativen und einen positiven Gesichtspunkt in sich. Zum ersten: Von Sakramenten im Sinne des heute geläufigen kirchlich-theologischen Sprachgebrauchs ist im Neuen Testament nirgends die Rede. Der neutestamentliche Begriff *mysterion*, der in altlateinischen Bibelübersetzungen in der Regel mit *sacramentum* wiedergegeben wurde, ist ursprünglich ohne direkten Bezug zu den Zeichenhandlungen, welche die spätere Theologie dem Sakramentsbegriff subsumierte. So wurden etwa Taufe und Abendmahl, deren Sakramentalität (*sacramenta maiora*) von fast allen christlichen Kirchen anerkannt wird, im Neuen Testament nie dem *mysterion*-Begriff zugeordnet, geschweige denn durch diesen Terminus zusammengefaßt. Auf den Sakramentsbegriff als solchen kommt es also in der Tat nicht an, er hat in der Dogmatik, wie Ernst Kinder treffend hervorgehoben hat, „als heuristi-

scher und hinweisender *Hilfsbegriff*“ Verwendung zu finden, nicht aber als ein „*Interpretationsbegriff*...“, der durch den ihm immanenten Eigengehalt die Bedeutung der Handlungen, die ihm subsumiert werden, a priori präjudiziert, statt nur den Rahmen dafür zu geben, daß der kontingente Eigengehalt dieser konkreten Handlungen selbst zur Geltung kommt“³.

In diesem aposteriorischen, nachträglich zusammenfassenden Sinne begegnet der Sakramentsbegriff etwa in CA XIII. In der Apologie von CA XIII hat Melanchthon daher auch folgerichtig betont, daß um die Vokabel „Sakrament“ bzw. um die Zahl der Handlungen, die mit dieser Vokabel bezeichnet werden sollen, kein vernünftiger Mensch einen großen Zank veranstalten werde, „si tamen illae res retineantur, quae habent mandatum Dei et promissiones“ (Apol XIII, 17), wenn nur „Gottes Wort und Befehl nicht abgebrochen werde“ (BSLK 294, 48f).

Das ist das eine; das andere aber, das Positive, hat Luther so gesagt: „Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus“ (WA 6, 86, These 18; vgl. WA 6, 96,26–97,24). Unbeschadet aller sonstigen Differenzen sind sich Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin, aber auch Schleiermacher und Karl Barth darin einig, daß der Sakramentsbegriff eigentlich und im strengen Sinne Jesus Christus vorzubehalten sei. Evangelische Predigt wird daher, ohne das Einsetzungsproblem historistisch verengen zu wollen, doch alle sakramentalen Einzelhandlungen auf einen inneren Zusammenhang mit der Erscheinungsgestalt Jesu Christi als des göttlichen Heilszeichens schlechthin und als des Inbegriffs alles Sakramentalen zurückzuführen haben. Solche Rückführung hat nicht nur einen notwendig geschichtlichen Sinn, sondern besagt vor allem dies, daß Jesus Christus bzw. der in Jesus Christus offenbare dreieinige Gott als „Subjekt“ aller Sakramente zu nennenden kirchlichen Handlungsvollzüge zu gelten hat. Der Stifter der Sakramente fungiert in der Kraft des göttlichen Geistes als deren ständiger Herr und Wirklichkeitsgarant. Entsprechend stellt Jesus Christus bzw. der dreieinige Gott als „Subjekt“ der sakramentalen Vollzüge zugleich deren wesentlichen Inhalt dar. Die Sakramente vermitteln nicht irgendein Gnadengut, sondern Teilhabe an Jesus Christus und vermittels dieser auch Teilhabe an der geistbestimmten und im Heiligen Geiste gegebenen Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, mithin Teilhabe an der Koinonia des dreieinigen Gottes als des Ursprungs und Grundes aller christlichen communio. Das muß, um im sakramentalen Zusammenhang in bewußtem Glauben wahrgenommen zu werden, von der Predigt klar gesagt und ausgeführt werden.

3 E. Kinder, Zur Sakramentslehre, in: NZStH 3 (1961), 141–174, hier: 148.

3. Sakramente als verba visibilia

Den Reformatoren galt der heilige Augustin als Kirchenvater schlechthin. Er war es auch, der für die systematische Grundlegung des Sakramentsbegriffs bestimmend wurde. Nach seiner Basisdefinition sind Sakramente sichtbare Zeichen und Sinnbilder einer unsichtbaren Wirklichkeit. Um genauer zu verstehen, was damit gemeint ist, kann ein kurzer Blick auf Augustins allgemeine Zeichenlehre hilfreich sein, wie er sie etwa in seinem frühen philosophischen Dialog „De Magistro“ (PL 32, 1193–1220) sowie in seinen vier Büchern „De doctrina christiana“ (PL 34, 15–122) entwickelt hat. Danach ist die Gattung der Zeichen (*res significantes*) in natürliche (*signa naturalia*) und gegebene Zeichen (*signa data*) zu unterteilen. Natürliche Zeichen sind solche, die absichtslos und ohne bewußten Willen etwas außer sich selbst erkennen lassen, wie etwa der Rauch die Nähe des Feuers. Gegebene Zeichen hingegen sind jene, die bewußt und willentlich gesetzt werden. Zeichensetzungen dieser Art sind im Bereich des Kreatürlichen im wesentlichen dem Menschen vorbehalten. Dabei gliedert Augustin die menschlichen Mitteilungszeichen unter dem Gesichtspunkt, auf welche Sinnesorgane sie sich beziehen: während den Gesichtssinn (*sensus oculorum*) nur einige und die übrigen Sinne die wenigsten affizieren, sind die meisten *signa data* des Menschen auf den Gehörsinn (*sensus aurium*) gerichtet. Die auf den Gehörsinn bezogenen Zeichen wiederum sind insbesondere Wörter. Den Wörtern kommt sonach eine herausragende Stellung im menschlichen Zeichenschatz zu, der *principatus significandi inter homines*, wie Augustin sagt.

Im sakramentstheologischen Zusammenhang bestätigt sich dies nicht nur an der Benennung der Sakramente als *verba visibilia*, sondern auch an dem Grundsatz, der unzweifelhaft zu den am meisten zitierten Vätersprüchen reformatorischer Tradition gehört: „*accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum ...*“ (PL 35, 1840). Das Wort gehört also nicht nur äußerlich und nebenbei, sondern konstitutiv zum Sakrament hinzu. „*Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua?*“ (ebd.), fragt Augustin rhetorisch; und sein Schüler, der einstige Augustinereremit Martin Luther, pflichtet ihm bei: „Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet; denn ohn Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe, aber mit dem Wort Gottes ist's eine Taufe, das ist ein gnadenreich Wasser des Lebens ...“ (BSLK 516, 13–19; vgl. 693f). Im Blick auf die Abendmahlslehre bestätigt sich dieser Befund: „Das ist wohl wahr“, heißt es im Großen Katechismus (BSLK 710, 15–23), „wenn Du das Wort davon tuest oder ohn

Wort ansiehst, so hast Du nichts denn lauter Brot und Wein, wenn sie aber dabei bleiben, wie sie sollen und müssen, so ist's lauts derselbigen wahrhaftig Christus' Leib und Blut. Denn wie Christus' Mund redet und spricht, also ist es, als der nicht liegen noch triegen kann“ (vgl. BSLK 708, 3ff; 713,1ff). Der Nutzen von Essen und Trinken im Abendmahl hängt sonach daran, daß dieses Mahl in Gottes Wort gefaßt ist (vgl. BSLK 520, 31ff). „Das Wort ... ist das, das dies Sakrament machet und unterscheidet, daß es nicht lauter Brot und Wein, sondern Christus' Leib und Blut ist und heißet“ (BSLK 709, 32–36). Fehlt das Wort, „so bleibt's ein lauter Element“ (BSLK 709, 44). Die sakramentale Zeichenfunktion des Elements ist allein durch das Wort begründet. Daraus erklärt es sich, daß lutherische Abendmahls-theologie „keinerlei Interesse (hat) an dem Aufweis der symbolischen Bedeutung, die Brot und Wein an und für sich haben könnten, und durch die Brot und Wein bereits als solche aus anderen Elementen dieser Welt hervorgehoben wären. Brot und Wein an und für sich sind nur ‚schlecht Brot und Wein, so man sonst zu Tisch trägt‘ (GK 9) und stehen in gleicher Nichtigkeit wie das Wasser und der Strohalm zwischen andern Elementen, ohne aus sich heraus bereits auf Christi Sterben und Gottes Gnade hinzuweisen.“⁴⁴ Jede symbolische Ausdeutung des Mahlvorgangs bzw. der Mahlelemente um ihrer selbst willen wird unterlassen. Es bleibt bei der lakonischen Feststellung, daß „an ihm selbs Brot Brot ist“ (BSLK 713, 7). Entsprechendes gilt, wie gesagt, für das Wasserbad der Taufe.

Festzuhalten ist demnach, daß den sinnenfälligen Zeichen bzw. Zeichenhandlungen ihr göttlicher Verweisungscharakter, mithin ihr sakramentaler Charakter nach lutherischer Lehre keineswegs in ihrer natürlichen Verfassung zukommt. Erst indem die Zeichen der Kargheit ihrer natürlichen Selbstbezüglichkeit entnommen und in den durch die Stiftungsworte bestimmten Beziehungszusammenhang eingesetzt sind, werden sie zu wirksamen Gnadenzeichen. Die Stiftungsworte hinwiederum werden nur dann nicht als magische Zauberformel (Hokuspokus – hoc est corpus ...) verkannt, wenn sie als Summe und Inbegriff des Evangeliums erkannt und verstanden werden, was nicht möglich ist ohne verständige Predigt über sie. Von daher kann und muß gesagt werden, daß die Predigt von ihnen wesentlich zur Wirklichkeit der Sakramente gehört. Ohne Wort kein Sakrament! Das ist wahr; doch es bedeutet dies keineswegs zwangsläufig die undifferenzierte Leugnung jedweden sakramentalen Propriums und die Behauptung, das Sakrament sei eine bloße Dublette und ein marginales Anhängsel des Wortes.

4 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1940, 217f.

Zwar kennt Luther in der Tat keine Gabe, die das Wort vorenthält, so daß der Unterschied zwischen Wort und Sakrament bei ihm niemals eine im eigentlichen Sinne sachliche, sondern lediglich eine modale Differenz bezeichnet. Gleichwohl ist der die Weise des Gebens der göttlichen Gabe betreffende Unterschied alles andere als unerheblich. Er zeigt nämlich an, daß das in den *media salutis* in der Kraft des göttlichen Geistes sich vermittelnde Heilsevangelium Jesu Christi nicht nur die vom Leib abgehobene Geistseele angeht, sondern den ganzen Menschen in der differenzierten Einheit seines Seins betrifft. Ein Personalismus, der in spiritualisierender Weise vom leibhaften Dasein des Menschen und der irdischen Welt abstrahiert, ist Luther nicht weniger fremd als ein Dinglichkeitsfetischismus, der Gottes in wortloser Substanzhaftigkeit habhaft werden möchte. Nein: Wort und Sakrament lassen sich nicht auseinanderdividieren, sie sind auf differenzierte, aber untrennbare Weise verbunden – und sie halten in dieser Verbundenheit, wenn man so sagen will, Leib und Seele des Menschen in heilsamer Weise zusammen.

Ein bloßer „Verbismus“ hat sonach an der lutherischen Bekenntnistradition keinen Anhalt. Um dies eindeutig klarzustellen und gegenüber naheliegenden Mißverständnissen abzusichern, scheint es geboten, die sehr allgemein gehaltene und unpräzise Formel „Wort und Sakrament“ genauer zu bestimmen. Der bereits erwähnte Ernst Kinder hat mit Recht darauf hingewiesen, daß in Luthers Sprachgebrauch „zwischen ‚Wort‘ und ‚Wort‘ unterschieden werden (muß): der Predigt, dem durch Menschenmund verkündigten Wort Gottes, dem die Sakramentshandlungen grundsätzlich koordiniert sind, und dem *einen* schöpferischen, wirkenden Wort Gottes in seiner ganzen ‚Gefülltheit‘, das hinter *beiden* steht und durch *beide* ergeht“⁵. Kinder schlägt deshalb vor, statt in allgemeiner und irreführender Weise von „Wort und Sakrament“ besser „von ‚Predigt und Sakramentshandlung‘ ... oder von dem *mündlich gepredigten* Wort und dem durch die Handlung mit dem *äußerlichen Element* wirkenden Wort (zu sprechen), hinter denen beiden das *eine* Wort Gottes (das Christus ist und in der Heiligen Schrift urbezeugt wird) steht, das durch beide Gestalten im Zusammenhang miteinander am Menschen wirken will“⁶.

Diese Näherbestimmung ist ohne Zweifel sachgemäß und entsprechend auch für die Wesensbestimmung der Kirche und ihres gottesdienstlichen Lebens in Anschlag zu bringen, wie sie CA VII in klassischer Kürze um-

5 E. Kinder, a. a. O. 157.

6 A. a. O., 159.

schreibt: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“ (BSLK 61, 3–6). Nicht Kirche des Wortes oder Kirche des Sakraments, sondern Kirche in der Einheit von Wort und Sakrament – das ist der Wesensbegriff evangelischer Kirche. Entsprechend ist evangelischer Gottesdienst seinem Wesen nach nicht Predigtgottesdienst oder Sakramentsgottesdienst – diese Unterscheidung ist genau genommen abstrakt –, sondern Gottesdienst in der Einheit von *verbum audibile* und *verbum visibile*, auf daß der ganze Mensch zum Glauben komme und im Glauben erhalten bleibe.

4. Ordnung und Sinnstruktur des Sakramentalen

Unter Berufung auf den antiken Ursprungssinn des Begriffs *sacramentum* wollte Zwingli die Sakramente im wesentlichen als Bekenntnis- und Verpflichtungszeichen des einzelnen und der Gemeinde verstanden wissen, während er ihren Charakter als Gnadenzeichen weitgehend in Abrede stellte: „sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae ..., quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiores de tua fide quam te“ (CR XC, 761). Gegen solche und ähnliche Wesensbestimmungen der Sakramente, die sich in der reformierten Bekenntnistradition allerdings nicht durchsetzen konnten, wendet sich CA XIII mit der Lehre, die Sakramente seien eingesetzt, „nicht allein darum, daß sie Zeichen seien, dabei man äußerlich den Christen kennen muge, sondern daß es Zeichen und Zeugnis seien gottlichs Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken“ (BSLK 68, 3–8; CA XIII, 1: „non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita“). Apol XIII bekräftigt diese Bestimmung, wenn es heißt, Sakramente seien „nicht schlechte Zeichen, dabei die Leute unter einander sich kennen, wie Losung im Krieg und Hof-Farbe etc., sondern sind kräftige Zeichen und gewisse Zeugnis göttlicher Gnade und Willens gegen uns, dadurch Gott unsere Herzen erinnert und stärket, desto gewisser und fröhlicher zu gläuben“ (BSLK 291,49–292,3; Apol XIII, 1: „non esse tantum notas professionis inter homines, ut quidam fingunt, sed magis esse signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, per quae movet Deus corda ad credendum“). Vergleichbare Bestimmungen ließen sich ergänzen (vgl. Apol XXIV, 49–69 u. a.): stets wird der göttliche Gabecharakter betont (vgl. BSLK 709, 8ff) und hervorgehoben, Sakramente seien

nicht allein und nicht primär menschliche Erkennungs- und Bekenntniszeichen, sondern in erster Linie Zeichen des in Jesus Christus offenbaren göttlichen Gnadenwillens gegen uns (vgl. BSLK 369, 23ff).

Unter dem Aspekt des so bestimmten, seiner Art nach unumkehrbaren Zusammenhangs von Gnaden- und Bekenntniszeichen soll nun abschließend die Frage erörtert werden, ob sich entgegen der Annahme Goethes auch unter evangelischen Lehr- und Praxisbedingungen eine sinnvolle Ordnung des Sakramentalen identifizieren läßt. Ich konzentriere mich dabei auf die beiden sacramenta maiora, nämlich Taufe und Abendmahl, denen abgesehen vom sacramentum absolutionis der Buße in protestantischer Tradition der Sakramentsbegriff in der Regel vorbehalten wird, ohne daß dieser Vorbehalt notwendig als Grundsatzentscheid gedeutet werden müßte. Man lese dazu Apol XIII, wo Melancthon gegebenenfalls auch die unter Handauflegung vollzogene Ordination, die Ehe, ja in bestimmter Weise auch Gebet, Almosen sowie Kreuz und Trübsal der Christen mit dem Sakramentsbegriff in Verbindung bringen kann. Im übrigen ist daran zu erinnern, daß erst um 1150 herum sich jene Zählung und Reihenfolge von Sakramenten durchsetzte, die Goethe voraussetzt und die im Konzil von Trient (vgl. DH 1601) vom römisch-katholischen Lehramt gegen die Angriffe der Reformation verteidigt und endgültig definiert wurde. Ich versuche, dieser Entwicklung und dem eigentümlichen Verhältnis der Wittenberger Tradition zu ihr dadurch Rechnung zu tragen, daß ich zum einen Gründe für die reduktive Konzentration reformatorischer Sakramentstheologie geltend mache, zum andern aber zu zeigen versuche, daß die sakramentale Zweiheit von Taufe und Abendmahl aufgeschlossen ist für eine Viel- und gegebenenfalls auch für eine Siebenzahl (die Sieben gleichsam als eine numerische Vollendungskategorie genommen) von kirchlichen Zeichenvollzügen.

Als entscheidender Grund für die sakraments theologische Reduktion reformatorischer Lehre und Praxis auf Taufe und Abendmahl wird in der Regel angegeben, daß im strengen Sinne nur diese beiden rituellen Empfangshandlungen und möglicherweise auch noch die Buße über ein sichtbares äußeres Zeichen verfügen und von Christus eingesetzt sind bzw. dessen Mandat und Verheißung haben. So wichtig – wenngleich im einzelnen klärungsbedürftig – diese beiden Aspekte zweifellos sind, systematisch betrachtet dürfte für die reformatorische Zentrierungstendenz nicht zuletzt die Tatsache wirksam geworden sein, daß sich wie die theologische Aufmerksamkeit im allgemeinen, so auch die sakraments theologische Aufmerksamkeit der Reformation primär auf den Konstitutionszusammenhang des Glaubens ausrichtete und erst in zweiter Linie auf den empirisch-biographisch orientierten Zusammenhang der Glaubensrealisierung, -erhaltung und -stär-

kung, der bei Zwingli und in anderer Weise auch im Tridentinum und in noch einmal anderer Weise schließlich bei Goethe im Mittelpunkt des Interesses stand. Bestätigt wird diese Annahme durch die Einsicht, daß die eigentümliche Verfaßtheit des apostrophierten Begründungszusammenhangs des Glaubens durch die sakramentale Zweieinigkeit von Taufe und Abendmahl in einer unschwer zu erkennenden und präzisen Weise strukturiert ist.

Ich wähle, um dies zu verdeutlichen, den sakramentstheologischen Gesichtspunkt von Wiederholbarkeit bzw. Unwiederholbarkeit des jeweiligen Zeichenvollzugs. Die Taufe ist nach überkommener, von der Reformation bekräftigter und namentlich gegen die sog. Anabaptisten verteidigte Lehre ihrem Wesen nach unwiederholbar. Warum? Weil das durch die Taufe vermittelte und im Glauben wahrgenommene menschliche Gottesverhältnis in seiner Art einzig und von prinzipieller Individualität ist. Während kein Welt- und Selbstbezug die irreversible und nicht reproduzierbare bzw. duplizierbare Einmaligkeit des Eigenen zu begründen vermag, darf der Getaufte seiner unverwechselbar singulären Identität gewiß sein. Er hat einen Namen bei Gott, der in Ewigkeit unvergessen bleibt.

Ist sonach die Taufe in ihrer Unwiederholbarkeit das wirksame Zeichen prinzipieller Individualität des Menschen vor Gott, welche Individualität in den Selbst- und Weltbezügen des Menschen vorauszusetzen ist und zu entsprechender Wirkung kommen soll, so wäre das sacramentum individuatiōnis der Taufe doch gründlich mißverstanden ohne entsprechenden Bezug zum sacramentum communionis des Abendmahls, welches in seiner Wiederholbarkeit als elementares Wirkzeichen gottfundierter Sozialität zu gelten hat, welche ebenfalls in allen Selbst- und Weltbezügen der Menschen vorauszusetzen ist und zu entsprechender Geltung kommen soll. Indem wir im Mahl des Herrn Anteil gewinnen an Leib und Blut, will heißen: an der in Gott verewigten, zur Gottheit des dreieinigen Gottes unveräußerlich hinzugehörigen Person des auferstandenen Gekreuzigten, werden wir untereinander zu einer personalen Gemeinschaft wechselseitiger Teilhabe und Teilgabe, zum Leib Christi zusammengeschlossen, der zu sein die Kirche in allen ihren Erscheinungsformen bestimmt ist. Taufe und Abendmahl stehen so in ihrer Unwiederholbarkeit bzw. Wiederholbarkeit als wirksame Zeichen für die gottgegründete Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität, wie es für das Leben des Glaubens bestimmend und charakteristisch ist.

Ist damit die Struktur evangelischer Sakramentalität in einer Weise bestimmt, die es nach meinem Urteil an Gründlichkeit mit der von Goethe favorisierten durchaus aufnehmen kann, so erweist sich der durch die Zweieinigkeit von Taufe und Abendmahl genuin geprägte sakramentstheologi-

sche Zusammenhang nicht zuletzt darin als fundamental, daß er an sich selbst aufgeschlossen ist für jene Zeichenvollzüge, welche ein nicht geringer Teil der christlichen Tradition dem Sakramentsbegriff subsumierte. Am Verhältnis von Taufe und Buße hat reformatorische Theologie dies immer schon deutlich zu machen sich angeschickt. Vergleichbares wäre im Blick auf die Konfirmation als eine konzentrierte Gestalt kirchlichen Taufgedächtnisses, aber auch in bezug auf die Krankensalbung zu leisten, die in evangelischer Perspektive unter dem Gesichtspunkt lebendiger Tauferinnerung zu reinterpreten und gegebenenfalls zu restituieren nicht grundsätzlich ausgeschlossen sein muß. Bei all dem dürfte der ekklesiologische, konstitutiv auf Sozialität hingebundene Bezug evangelischer Tauftheologie nicht vergessen werden, wie er im Mahl des Herrn wirksam zum Ausdruck kommt. Vom sacramentum communionis her als dem elementaren Wirkzeichen der Gemeinschaft der Getauften in ihrer prinzipiellen Individualität hinwiederum dürfte es nicht übermäßig schwerfallen, theologische Bezüge herzustellen zum ordo bzw. zum ordinationsgebundenen Amt des publice docere (vgl. CA XIV), welches als Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament für die Einheit der Kirche in besonderer Weise verantwortlich ist. Wäre es zu weit hergeholt und ein Indiz übermäßigen ökumenischen Verständigungswillens, dann auch noch einen Zusammenhang herzustellen zwischen dem Dienstant kirchlicher Einheit, das ganz und gar auf die geistliche Sozialität der Getauften hingebunden ist, und dem Institut der Ehe als dem Elementarzeichen leibhafter Gemeinschaft, ohne welche das Reich zur Linken nicht zu bestehen vermag?

Ich lasse diese Frage, die mir dogmatisch zumindest nicht ganz abwegig zu sein scheint, auf sich beruhen, zumal ich sie an anderer Stelle bereits über Andeutungen hinaus zu beantworten versucht habe.⁷ Auch auf das Problem, wie über die einzelnen Sakramente bzw. Zeichenvollzüge konkret zu predigen sei, gehe ich nicht weiter ein, da Referate zumindest über mögliche Tauf-, Abendmahls- und Beichtpredigten thematisch vorgesehen sind. Nur dies will ich vor einem kurzen Epilog noch anmerken: Die Kultur des Protestantismus ist eine Kultur des Wortes und der Schrift, wie denn auch die Reformation ursprünglich ein um Wort und Schrift gruppiertes Medienereignis war, wobei kanonischer Buchstabe und Gutenbergsche Druckkunst etc. durchaus zusammengehören. Zwischen reformationsgeschichtlichem Glauben und Sprache bzw. Literatur besteht eine eigentümliche Affinität, die allenfalls noch durch die reformatorische Liebe zur Musik über-

⁷ Vgl. G. Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988.

boten wird. Verbunden mit solch reformatorischer Wortkultur war nicht selten und über lange Zeit hinweg ein gegenüber anderen Konfessionen des Christentums gesteigertes Vermögen, die Gehalte des Glaubens nicht nur symbolisch, sondern mittels verbaler Rationalität zu kommunizieren. Und wie steht es heute: „Was sich in einer katholischen Perspektive als Vorzug protestantischer Kultur darstellt, wird im Gegenwartsprotestantismus häufig als Mangel erlitten. Seit den frühen siebziger Jahren vollziehen sich in der religiösen Kultur des Protestantismus vielfältige Veränderungen. Die für den protestantischen Gottesdienst traditionell kennzeichnende Konzentration auf die Wortverkündigung wird zunehmend abgelöst von neuen Formen symbolischer Interaktion. Die alte Predigt wird zumeist als allzu intellektuell und abstrakt verworfen, als ein kommunikativer Akt, der bestenfalls den Kopf des Hörers, aber niemals ‚den ganzen Menschen‘ erreichen könne. Die dieser Krisendiagnose entsprechende Therapie besteht dann in der Suche nach Formen symbolischer Kommunikation, mit denen ein starkes emotives Beteiligtsein des einzelnen erreicht werden kann. Die zentralen Leitbegriffe dieser neuen religiösen Erfahrungskultur sind Ganzheitlichkeit, Authentizität und Betroffenheit. ‚Liturgische Nächte‘ und ‚Feierabendmahl‘, ‚Friedensprozessionen‘ und ‚Agape-Feiern‘ sind Beispiele dafür, wie sehr es der Kirche dank einer Vorreiterrolle des Kirchentages hier gelungen ist, vor allem solche jungen Menschen erfolgreich anzusprechen, die unsere wissenschaftlich-technische, von ökonomischen Sachzwängen geprägte Kultur als kalt, materialistisch und sinnleer erfahren. Dieser bemerkenswerte Erfolg ist jedoch ein zweiseitiges Phänomen. Indem sich in der Darstellung protestantischer Frömmigkeit das Schwergewicht vom Wort zum Mystisch-Sakramentalen verlagert, droht sich auch das überkommene kulturelle Profil des Protestantismus aufzulösen.“⁸ Wie ist dem zu begegnen: Gewiß nicht so, daß man symbolische Kommunikation als prinzipiell minderwertig abtut. Im Gegenteil: Gerade in der Tradition der Wittenberger Reformation besteht aller Grund und alle theologische Verpflichtung, das sakramentale Erbe zu pflegen. Aber die Zeichen wollen, um verständlich zu sein, gedeutet werden. Ohne solche Deutung läßt sich der sakramentale Sinn der Zeichen nicht behaupten. Deuteworten ist demnach in bestimmter Hinsicht und mit gutem Grund konsekratorische Funktion zuerkannt worden. Worte aber sind, um ihrerseits nicht zur Formel zu erstarren, nur in Satzzusammenhängen verständlich. Daraus folgt: Tauf- und Absolutionsformeln bedürfen wie

8 F. W. Graf, Reformatorische Wortkultur heute. Protestantismus und moderne Mediengesellschaft, in: Nachrichten der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern 44 (1989), 381–384, hier: 383.

die verba testamenti des Herrenmahls des Kontexts der Predigt, damit sie verständlich wirken und den heilsamen Sinngehalt des Sakramentalen erschließen können.

5. Römischer Epilog

Aus Darstellungsgründen, aber auch aus Gründen ausgleichender ökumenischer Gerechtigkeit soll zuletzt noch einmal der Olympier zu Wort kommen. Rechtzeitig zum Fest Allerheiligen/Allerseelen war Goethe im Zuge seiner italienischen Reise nach Rom gelangt. Als bald finden wir ihn bei St. Peter: „Die Funktion“, schreibt er unter dem Datum des 3. November 1786, „war angegangen, Papst und Kardinäle schon in der Kirche. Der Heilige Vater, die schönste würdigste Männergestalt, Kardinäle von verschiedenem Alter und Bildung.

Mich ergriff ein wunderbar Verlangen, das Oberhaupt der Kirche möge den goldenen Mund auftun und, von dem unaussprechlichen Heil der seligen Seelen mit Entzücken sprechend, uns in Entzücken versetzen. Da ich ihn aber vor dem Altare sich nur hin und her bewegen sah, bald nach dieser bald nach jener Seite sich wendend, sich wie ein gemeiner Pfaffe gebärdend und murmelnd, da regte sich die protestantische Erbsünde, und mir wollte das bekannte und gewohnte Meßopfer hier keineswegs gefallen. Hat doch Christus schon als Knabe durch mündliche Auslegung der Schrift und in seinem Jünglingsleben gewiß nicht schweigend gelehrt und gewirkt, denn er sprach gern, geistreich und gut, wie wir aus den Evangelien wissen. Was würde der sagen, dacht' ich, wenn er hereinträte und sein Ebenbild auf Erden summend und hin und wider wankend anträfe? Das Venio iterum crucifigi! fiel mir ein, und ich zupfte meinen Gefährten, daß wir ins Freie der gewölbten und gemalten Säle kämen.“⁹

Wohlan denn! Die Sache ist klar: Predigt tut not – auch und gerade in sakramentalen Zusammenhängen.

9 J. W. Goethe, Sämtliche Werke. Bd. 11: Italienische Reise. Tag- und Jahreshefte, Zürich 1979 (unveränderter Nachdruck der Artemis-Gedenkausgabe zu Goethes 200. Geburtstag am 28. August 1949), 138f. Vgl. J. Hörisch, Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls, Frankfurt/Main 1992, hier: 154f.