Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 107 (2017)

Heft: 1

Artikel: Gottes Werk im Menschenwerk : Überlegungen zur Struktur des Sakramentalen

Autor: Suter, Adrian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-939175

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Gottes Werk im Menschenwerk. Überlegungen zur Struktur des Sakramentalen

Adrian Suter

1. Einleitung[1]

1.1 Die Problemstellung

In einem Werk zum Johannesevangelium des Kirchenvaters Augustinus lesen wir: «Mag Petrus taufen, dieser [= Christus] ist es, der tauft. Mag Paulus taufen, dieser ist es, der tauft. Mag Judas taufen, dieser ist es, der tauft.»[2] Damit legt Augustin eine Theorie des Spenders der Taufe vor: Christus ist der eigentliche Sakramentenspender, der durch menschliche Werkzeuge die göttliche Gnade dem Täufling nahebringt. Augustinus' Interesse ist die Abwehr der donatistischen Position, die besagt, nur ein moralisch einwandfreier Christ könne die Taufe spenden. Dagegen hält Augustinus fest, dass die gottgewirkte Gnade nicht davon abhängt, ob der Mensch, der die Taufe vollzieht, ein Heiliger oder ein Sünder sei. Jeder, und sei er Judas, der Verräter, kann taufen, da nicht er der eigentliche Spender ist, sondern Christus. Im Werk des menschlichen Täufers vollzieht sich Gottes Gnadenwerk am Menschen. Um eine bekannte Formel abzuwandeln: So wie die Bibel Gottes Wort im Menschenwort ist, so ist die Taufe Gottes Werk im Menschenwerk.

Was Augustinus anhand der Taufe ausführt, möchte ich in diesem Beitrag als einen grundlegenden Aspekt des Sakramentalen überhaupt darstellen: In der zwischenmenschlichen Interaktion ereignet sich zugleich eine Interaktion zwischen Gott und Mensch, in der menschlichen Zuwendung wird die göttliche Zuwendung erfahrbar und wirksam. Damit habe

---

[1] Diesem Beitrag liegt ein Vortrag an der Sitzung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz, gehalten am 15. Juni 2016 in Köln, zugrunde. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

[2] AURELIUS AUGUSTINUS, Sancti Aurelii Augustini In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV (CChr. SL), Turnholti (Brepols) 1954, VI, 7. AURELIUS AUGUSTINUS, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes, Kempten – München (Kösel) 1913–1914, 93.

ich das Thema dieses Beitrages abgesteckt und die Hauptthese vorweggenommen. Das Thema ist die allgemeine Sakramentenlehre. «Allgemein» deswegen, weil nicht ein bestimmtes Sakrament – etwa wie bei Augustin die Taufe – in den Blick kommen soll, sondern die Frage, welche Charakteristika *allen* Sakramenten gemeinsam sind.[3] Die Hauptthese des Beitrags lautet, dass ein wesentliches dieser Charakteristika das Beziehungs- und Interaktionsgeschehen zwischen Gott und Mensch ist: Sakramentale Handlungen werden von Menschen vorgenommen, und doch versteht der Glaube sie als Handlungen Gottes am Menschen.

Um diese These zu entwickeln und die Grundstruktur des Sakramentalen näher zu erläutern, werde ich bei bestimmten wichtigen Dokumenten der Utrechter Union ansetzen: bei den Dialogtexten der bilateralen Dialoge. Dazu werde ich in einem ersten Schritt die klassische Lehrbuchdefinition des Sakraments in Erinnerung rufen. Daran anschliessend werde ich die Frage aufwerfen, inwiefern die Dialogtexte dieser Lehrbuchdefinition entsprechen und inwiefern sie über sie hinausgehen. Dabei werde ich auch auf einige Probleme der Lehrbuchdefinition zu sprechen kommen. Diese Probleme werden mich dazu führen, ein anderes Sakramentenverständnis zu entwickeln, das im Wesentlichen drei Charakteristika des Sakramentalen betont: den dialogischen, den ekklesialen und den performativen Charakter. Zum Schluss möchte ich die Frage stellen, ob sich die Grundstruktur des Sakramentalen auch ausserhalb der sieben Sakramente finden lässt und welche Implikationen das Gesagte auf die Abgrenzung der Sakramente von anderen kirchlichen Handlungen hat.

---

[3] Überlegungen zur Struktur des Sakramentalen allgemein und Untersuchungen zum theologischen Verständnis der einzelnen Sakramente bedingen einander gegenseitig. Dogmatiken gehen üblicherweise von einer allgemeinen Sakramentenlehre aus, während die spezielle Sakramentenlehre die allgemeinen Charakteristika dann anhand der Einzelsakramente entfaltet. Im Grunde könnte man aber mit gleichem Recht – und nach altkirchlichem Vorbild – bei den Einzelsakramenten ansetzen und gemeinsame Charakteristika induktiv erheben. Eine interessante Kombination beider Wege findet sich bei Otto Hermann Pesch, Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Ostfildern (Matthias Grünewald) 2010, 311–818: Er steigt mit einer Erörterung der allgemeinen Sakramentenlehre ein, reflektiert dann die Einzelsakramente und macht auf dieser Basis einen zweiten Durchgang durch die allgemeine Sakramentenlehre.

1.2 Die (neu)scholastische Lehrbuchdefinition des Sakraments

Genau diese sind die Fragen, die sich immer wieder stellen: Welches sind denn nun die Sakramente? Wie viele gibt es? Und nach welchen Kriterien sind die Sakramente von anderen kirchlichen Handlungen abgegrenzt? Ein allgemeiner Sakramentenbegriff, der den Einzelsakramenten vorgeordnet wird, entwickelt sich erst im Mittelalter und wird vom Konzil von Trient lehramtlich festgeschrieben.[4] Daraus entsteht die neuscholastische Lehrbuchdefinition, wie wir sie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein in den westlich-katholischen Dogmatiklehrbüchern und Katechismen finden. Wesentlich für ein Sakrament sind nach dieser Lehrbuchdefinition vier Punkte: Erstens gibt es ein *äusseres Zeichen.* Das kann ein materielles Zeichen sein – Wasser, Brot, Wein, Öl. Es kann ein Gestus sein wie die Handauflegung bei der Weihe. Zweitens wird im Sakrament eine *innere Gnade* vermittelt. Dabei wird das Sakrament als *Ursache* der Gnade verstanden.[5] Das dritte Element der Lehrbuchdefinition ist die *Einsetzung durch Christus.* Viertens wirken die Sakramente gemäss Lehrbuchdefinition kraft ihres Vollzugs – *ex opere operato:* Solange das Sakrament korrekt vollzogen wird, sind die persönliche Disposition und der Glaube des Spenders egal. Es genügt die «Intention zu tun, was die Kirche tut», wie es das Konzil von Florenz definiert.[6]

Diese Punkte sollen als Kriterien dienen, mit denen sich Sakramente von anderen kirchlichen Handlungen abgrenzen lassen. Allein, dies gelingt nicht. Insbesondere die Rückführung der einzelnen Sakramente auf einen Stiftungsakt Christi gelingt nur mit sehr abenteuerlichen exegetischen Rösselsprüngen. Doch die Definition bereitet nicht nur Schwierigkeiten, wenn man die sieben Sakramente der katholischen Tradition damit

---

4 Im Traktat «De sacramentis», abgedruckt in: JOSEF WOHLMUTH u. a. (Hg.), Dekrete der Ökumenischen Konzilien, 3 Bde., Paderborn (Schöningh) 1998–2002, hier Bd. 3, 684–689, insbes. 684f.

5 «Wenn jemand sagt, die Sakramente des Neuen Gesetzes enthielten nicht die Gnade, die sie bezeichnen, oder sie würden diese Gnade denen, die keinen Riegel vorschieben, nicht verleihen, [...] gelte das Anathem.» A. a. O., 684. Damit wird die Unionsbulle der Armenier des Konzils von Florenz 1439 aufgegriffen: «Unsere Sakramente [...] enthalten die Gnade auch und verleihen sie denen, die sie würdig empfangen.» WOHLMUTH, Dekrete (wie Anm. 4), Bd. 2, 534–559, hier 540.

6 «Alle diese Sakramente kommen durch drei Dinge zustande: durch Dinge als Materie, durch Worte als Form und die Person des Dieners, der das Sakrament mit der Intention vollzieht, zu tun, was die Kirche tut. Wenn eines davon fehlt, kommt ein Sakrament nicht zustande.» A. a. O., 542.

begründen will, sondern auch, wenn man andere kirchliche Handlungen betrachtet, die traditionell *nicht* als Sakramente angesehen werden. So gibt es auf der Basis der Lehrbuchdefinition keinen vernünftigen Grund, der Fusswaschung einen sakramentalen Charakter abzusprechen.[7]

2. Kennzeichen des Sakramentalen in den ökumenischen Dialogtexten der Utrechter Union

Einige Probleme der Lehrbuchdefinition haben sich auch in den ökumenischen Dialogtexten der altkatholischen Kirchen niedergeschlagen. Wie – wenn überhaupt – nehmen sie zu dieser Lehrbuchdefinition Stellung?

2.1 Sakramententheologie im Bonner Abkommen

Das Bonner Abkommen zwischen Altkatholiken und Anglikanern[8] spricht trotz seiner Kürze zweimal von den Sakramenten: einmal in Punkt 2, wo die Kirchengemeinschaft in der gegenseitigen Zulassung zu den Sakramenten ihren Ausdruck findet; dann in Punkt 3, wo gesagt wird, das Abkommen verlange von keiner der beiden Kirchen die Annahme der gesamten sakramentalen Frömmigkeit der anderen. Die einzelnen Sakramente sind bewusst nicht genannt: Von anglikanischer Seite war es nicht akzeptabel, andere kirchliche Handlungen als Taufe und Eucharistie Sakrament zu nennen.[9] Die 39 Artikel[10] nennen nur Taufe und Eucharistie «Sakramente des Evangeliums» *(sacraments of the Gospel).* Die anderen fünf

---

[7] «[I]n Joh 13,1–20 sind alle Elemente eines Sakramentes so deutlich beisammen, wie wir es uns bei manchen anderen der ‹sieben Sakramente› nur wünschen können: das äussere Element beziehungsweise die äussere Handlung, die Einsetzung durch Christus einschliesslich des Wiederholungsbefehls (‹... dann müsst auch ihr einander die Füsse waschen›) und die innere Gnade (‹Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir›).» PESCH, Geschichte (wie Anm. 3), 328.

[8] Abgedruckt in: HARDING MEYER u. a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band 1, 1931–1982, Paderborn (Bonifatius) 1983, 78f.

[9] «Rev. Graham-Brown widersprach der Anwendung irgendeines Satzes, der die Anerkennung von mehr Sakramenten als Taufe und hl. Abendmahl in sich schliessen könnte.» URS KÜRY, Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, Frankfurt a. M. (Evangelisches Verlagswerk) ³1982, 477.

[10] CHURCH OF ENGLAND/EPSICOPAL CHURCH (Hg.), The book of common prayer, and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the Church, New York (The Church Hymnal Corp.) 1979, 867–876.

traditionellen Sakramente werden nur vom anglokatholischen Flügel eindeutig als Sakramente betrachtet, während andere Gruppen im Anglikanismus sie als «sakramentale Riten» *(sacramental rites)* ansehen. Die 39 Artikel sagen von diesen fünf, sie würden «gemeinhin Sakramente genannt, aber nicht zu den Sakramenten des Evangeliums gezählt»[11]. Auch im *Chicago-Lambeth Quadrilateral* kann man die inneranglikanische Kontroverse erahnen: Dieses nennt nur Taufe und Eucharistie als «Sakramente, die Christus selbst eingesetzt hat».[12] Allerdings macht der Kontext deutlich: Diese beiden Sakramente werden verstanden als wesentliche Mindestvoraussetzung für die Wiedervereinigung der getrennten Zweige der Christenheit, nicht als Höchstmenge, neben der es keine weiteren Sakramente geben darf. Doch da selbst inneranglikanisch der Umfang des Sakramentenbegriffs unterschiedlich gesehen wird, ist leicht nachvollziehbar, dass von anglikanischer Seite in einer ökumenischen Vereinbarung keine eindeutige Festlegung gemacht werden kann. Von all diesen inneranglikanischen Differenzen ist im Bonner Abkommen nichts zu lesen. Man entledigt sich eines Abgrenzungskriteriums, indem man die Aufzählung der Sakramente vermeidet. Generell ist es charakteristisch für das Bonner Abkommen, vieles offenzulassen. Wohlverstanden bildet dies eine grosse Stärke des Bonner Abkommens: Denn einerseits kommt so das gegenseitige Vertrauen der beiden Kirchen zum Ausdruck; andererseits wird damit die Tür zu einer Einheit in der Vielfalt geöffnet, die mehr ist als ein wohlfeiles Schlagwort. Diese Offenheit ist aber zugleich die grösste Schwäche, weil der gemeinsame Glaube eben *nur* im Modus des gegenseitigen Vertrauens gegeben ist und das Bonner Abkommen keinen Anhaltspunkt dazu gibt, wo denn nun material die gemeinsame Glaubensbasis zu finden ist. Weder beim Sakramentenverständnis noch in anderen materialdogmatischen Fragen erfahren wir etwas über die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Anglikanern und Altkatholiken. Das Schweigen des Bonner Abkommens zur Zahl der Sakramente und die anglikanische Haltung, sich in dieser Frage nicht genau festlegen zu wollen, fordert das altkatholische Sakramentenverständnis heraus. Altkatholische Kirchen und altkatholische Theologie haben an der Siebenzahl der Sakra-

[11] «Commonly called Sacraments but not to be counted for Sacraments of the Gospel». A. a. O., 872.

[12] «The two Sacraments ordained by Christ Himself – Baptism and the Supper of the Lord – ministered with unfailing use of Christ's words of Institution, and of the elements ordained by Him.» A. a. O., 877.

mente festgehalten, ungeachtet der Abgrenzungsproblematik.[13] Man versteht sich selbst als katholische Kirche, und worin äussert sich das? Unter anderem darin, dass man – anders als die Reformationskirchen – an den sieben Sakramenten der katholischen Tradition festgehalten hat. Dennoch zeigte sich schon 1931, dass eine Kirchengemeinschaft möglich ist, ohne dass man diese Siebenzahl der Sakramente zur Voraussetzung erhebt.

2.2 Die vier Punkte der Lehrbuchdefinition in den orthodox-altkatholischen Dialogtexten

Betrachten wir nun die Aussagen zur allgemeinen Sakramentenlehre im orthodox-altkatholischen Dialog. Abschnitt V/1 «Die Sakramente oder Mysterien der Kirche» ist recht ausführlich,[14] wie auch die Abschnitte zu den einzelnen Sakramenten, auf die ich hier nicht näher eingehe.

Schon der Titel und der erste Absatz bringen das Terminologieproblem zur Sprache: Wie heissen diese Handlungen eigentlich, und was meint der Begriff? «Mit dem Wort ‹Mysterion› wird im Neuen Testament das umfassende Heilshandeln Gottes in Christus bezeichnet»[15] – so beginnt der Text. *Mysterion,* der für die Ostkirche typische Begriff, ist also deutlich weiter gefasst als *sacramentum.* Die Bezeichnung der sieben Handlungen als «Mysterien» stellt diese Handlungen daher in einen sehr viel weiteren Kontext des Heilshandelns Gottes in Christus. Der westliche Begriff *sacramentum* demgegenüber stammt aus dem lateinischen Militärjargon: Er meint dort den Fahneneid des Soldaten. Tertullian übernimmt und christianisiert diesen Begriff, indem er ihn als Oberbegriff für christliche Symbolhandlungen verwendet.[16] In der Alten Kirche standen die einzelnen Handlungen im Mittelpunkt, ohne dass so sehr nach dem Gemeinsa-

---

[13] Allerdings war man sich von Anfang an bewusst, «dass die Zahl der Sakramente erst im 12. Jahrhundert auf sieben festgesetzt und dann in die allgemeine Lehre der Kirche aufgenommen wurde, und zwar nicht als eine von den Aposteln oder von den ältesten Zeiten kommende Tradition, sondern als das Ergebnis theologischer Spekulation». So die 8. These der ersten Bonner Unionskonferenz von 1874. HEINRICH REUSCH (Hg.), Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen. Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875 (Alt-katholischer Bistumsverlag) 2002, 18; auch in KÜRY, Kirche (wie Anm. 9), 463.

[14] URS VON ARX (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis (Beiheft zu IKZ 79, Heft 4), Bern 1989, 84–86.

[15] A. a. O., 84.

[16] QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, Ad martyres (PL 1), Paris (Migne) 1844, 697.

men dieser Handlungen gefragt wurde. Im Neuen Testament lesen wir zwar von Taufe und Eucharistie, aber vor Tertullian fehlt ein gemeinsamer Oberbegriff. Der Begriff *sacramentum* setzt sich im Westen umso mehr durch, je stärker man die Einzelhandlungen unter dem Blickwinkel der gemeinsamen Eigenschaften betrachtet.

Der orthodox-altkatholische Dialogtext schliesst sich dieser Terminologie an und verwendet in der Folge auch den Begriff «Sakrament» für die «Mittel [...], die dem Heil dienen»[17]. Er nimmt auch Stellung zum umstrittenen Kriterium «von Christus gestiftet» der Lehrbuchdefinition. Einerseits wird die Einsetzung durch Christus bejaht, nämlich durch die Aussage «Die Sakramente hat Christus der Kirche übereignet.» Andererseits wird das Kriterium sehr differenziert betrachtet, indem nur ein Teil der Sakramente «ausdrücklich und direkt auf Handlungen und Worte Jesu Christi» zurückgeführt wird. Von anderen Sakramenten wird gesagt, sie würden zurückgeführt «auf indirekte Hinweise und Handlungen Jesu sowie auf die Überzeugung seiner Jünger und Apostel, dass sie alles, was sie für das Leben der Kirche bestimmen, im Einklang mit dem Willen und den Anweisungen des Herrn festsetzen und anordnen».

Eine zentrale Rolle spielt für die Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs, dass die Sakramente «zuverlässige Träger und Vermittler»[18] der göttlichen Gnade sind. In diesem Zusammenhang spricht der Text auch einen Punkt an, der in der Lehrbuchdefinition fehlt: die Gemeinschaftsdimension des Sakramentes. Die von den Sakramenten vermittelte Gnade wird beschrieben als «Neuschaffung und Entfaltung des Lebens in Christus durch die im Heiligen Geist erfolgende Eingliederung der Empfänger in die Kirche als Leib Christi» (notabene bezogen auf *alle* Sakramente, nicht nur auf die Initiationssakramente Taufe und Firmung). Die in den Sakramenten geschenkte Gnade betrifft beim Empfänger «alle Manifestationen seiner persönlichen und gemeinschaftlichen Existenz». Empfänger ist also der Einzelne; aber die «innere Gnade» der Lehrbuchdefinition kommt im Leben der Kirche als Leib Christi zum Tragen. Auch das Kriterium des äusseren Zeichens wird von den orthodox-altkatholischen Dialogtexten aufgegriffen, denn «die Verwendung sinnenhafter Mittel in den Sakramenten ist auf Grund der psycho-somatischen Beschaffenheit des Menschen nötig». Doch wird zugleich ein quasimagisches Verständnis der Wirksamkeit der materiellen Elemente abgewehrt. Dazu greift der

[17] Von Arx, Koinonia (wie Anm. 14), 84. Dort auch die folgenden Zitate.
[18] A. a. O., 85. Dort auch die folgenden Zitate.

Text auf ein Zitat von Basilius dem Grossen zurück: «Wenn im Wasser Gnade ist, so kommt sie nicht aus der Natur des Wassers, sondern aus der Gegenwart des Geistes.»[19] Schliesslich thematisieren die Dialogtexte auch die Wirksamkeit der Sakramente aufgrund des Vollzugs der Handlung. Gleichzeitig betonen sie, dass «die Menschen ihre innere Bereitschaft, sie anzunehmen, zum Ausdruck bringen»[20] müssen.

Fazit: Die orthodox-altkatholischen Dialogtexte greifen inhaltlich alle Elemente der neuscholastischen Lehrbuchdefinition des Sakramentes auf, aber mit charakteristischen Akzentverschiebungen:

1. Die einzelnen Punkte werden in der Theologie der Alten Kirche verankert;
2. die Gemeinschaftsdimension der von Gott geschenkten Gnade wird hervorgehoben;
3. die ganzen Überlegungen dienen der theologischen *Beschreibung* der Sakramente, nicht der Abgrenzung. Mit anderen Worten: Die Reflexionen der Dialogkommission erheben nicht den Anspruch, Sakramente von Nicht-Sakramenten abzuheben, sondern darzulegen, wie Gottes Heilshandeln im kirchlichen Handeln zur Geltung kommt.

2.3 Sakramente im Römisch-katholisch – Altkatholischen Dialog

Im Bericht «Kirche und Kirchengemeinschaft»[21] der Internationalen Römisch-katholisch – Altkatholischen Dialogkommission (IRAD) finden wir kurze allgemeine Bemerkungen zu den Sakramenten in Punkt 11 und Ausführungen zu jedem einzelnen Sakrament in Punkt 12. Hier herrscht, wie im orthodox-altkatholischen Dialog, Einigkeit darüber, was zu den Sakramenten zu zählen ist und was nicht. Ihren Ort haben die Überlegungen zu den Sakramenten in der trinitarisch-soteriologischen Grundlegung der Kirche: Es geht um die Vereinigung der Gläubigen mit Christus – im Fokus ist also die *innere Gnade* der Lehrbuchdefinition. Taufe und Eucharistie, die beiden Hauptsakramente, gliedern den Einzelnen in Christus ein und geben ihm Anteil an Christus. Die enge Verbindung der Sakra-

---

[19] Basilius von Cäsarea, De Spiritu sancto. Über den Heiligen Geist, Freiburg i. Br. (Herder) 1993, 15.35.

[20] Von Arx, Koinonia (wie Anm. 14), 85.

[21] Internationale Römisch-Katholisch – Altkatholische Dialogkommission, Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission, Paderborn (Bonifatius) 2009.

mente mit Christus ist also wichtig, aber das IRAD-Dokument sagt nichts über die *Einsetzung* durch Christus – es schweigt zu diesem Punkt. Eine neutestamentliche Begründung gibt das IRAD-Dokument nur bei den Einzelsakramenten, und dort nur bei Krankensalbung, Weihe und Ehe.[22] Hingegen weitet es die individuelle Gnadenperspektive aus und nimmt *auch* die Perspektive der Gemeinschaft ein: Sakramente bewirken nicht nur etwas für den einzelnen Gläubigen, sondern genauso für die ganze Kirche. In der Taufe werden die Menschen «Glied der Kirche Christi»[23], in der Eucharistie werden sie «zur Gemeinschaft mit ihm [Christus] und untereinander erhoben.»[24] Jedes Sakrament ist nicht nur gnadenvermittelnd, sondern auch einheitsstiftend: «In jedem geht es zusammen mit dem einzelnen Empfänger auch um die Kirche, die selbst als ‹Sakrament der Einheit› gesehen wird.»[25] Bei den einzelnen Sakramenten ist jeweils auch etwas zum äusseren Zeichen zu lesen. Die Sakramentenpraxis und die Frage, wer das Sakrament gültig spendet, nehmen vergleichsweise breiten Raum ein. Die Wirkungsweise *ex opere operato* wird nicht explizit ausgesagt, scheint aber vorausgesetzt.

Fazit: Im IRAD-Dokument kommt die gemeinsame abendländisch-katholische Tradition zum Tragen. Dies zeigt sich besonders in der übereinstimmenden Praxis und im übereinstimmenden Verständnis der Einzelsakramente. Zu bekannten Problemen der Lehrbuchdefinition wird einfach geschwiegen. Dafür wird der Gemeinschaftsbezug der Sakramente deutlich unterstrichen.

2.4 Sakramentenlehre im Dialog zwischen den Altkatholische Kirchen und der Mar-Thoma-Kirche

Im Dialog der altkatholischen Kirche mit der Syrischen Mar-Thoma-Kirche[26] haben die altkatholischen Kirchen die Sakramentenlehre nur knapp

---

22 A. a. O., 17f.

23 A. a. O., 16.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland (Hg.), Alt-Katholische Kirchen der Utrechter Union – Mar Thoma Syrian Church of Malabar. Dokumentation der Dialogtexte, Bonn (Eigenverlag) 2015. Es handelt sich bei dieser Ausgabe um eine Dokumentation zuhanden der 60. Ordentlichen Bistumssynode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland vom 29. September bis zum 2. Oktober 2016 in Mainz, mit einer Einführung aus meiner Feder.

behandelt, und zwar in der ersten Konsultation, die von beiden Seiten noch als Teil eines Prä-Dialoges angesehen wurde. Auf der Tagesordnung standen das Verständnis von Taufe und Eucharistie. Das hat auch Eingang in die Santhigiri-Erklärung gefunden.[27] Anhand dieser Themen wurde auch über die allgemeine Sakramentenlehre diskutiert, was sich aber im Text der Erklärung praktisch nicht niedergeschlagen hat. Aus den Texten zu Taufe und Eucharistie lässt sich aber Allgemeines ableiten: Sakramente sind «Weg der Aufnahme in die Kirche und Heiligung durch Gottes Gnade»[28]; sie sind «Mittel der Gnade»[29] (von der Taufe wird dies ausdrücklich gesagt). Sie sind Vergegenwärtigung von Gottes Heilshandeln; sie stiften eine Verbindung zwischen Gott und Mensch, wie es von der Eucharistiefeier gesagt wird: «Die Eucharistiefeier vereint Himmel und Erde, Vergangenheit und Gegenwart, und verbindet die Kirche durch die Lobpreisung Gottes mit der gesamten Schöpfung.»[30] Die Abgrenzung der Sakramente von anderen kirchlichen Handlungen und ihre Siebenzahl waren im Dialog nicht Thema. Der Dialogansatz war im Mar-Thoma-Dialog viel weniger umfassend als im orthodox-altkatholischen Dialog:

> Die Syrische Mar-Thoma-Kirche von Malabar und die Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union sind beide in voller Kirchengemeinschaft mit den Kirchen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft. Aus diesem Grund konzentrierte sich die Kommission auf bestimmte Diskussionsbereiche, entweder weil diese möglicherweise kontrovers erschienen oder weil die Kommission hoffte, eine Diskussion darüber wäre besonders bereichernd. Ein systematischer Ansatz, der alle Aspekte des Glaubens abdeckte, schien hingegen nicht notwendig.[31]

Unterschiede zwischen den altkatholischen Kirchen und der Mar-Thoma-Kirche bestehen in der Verwendung von Bildern und deren spiritueller und liturgischer Bedeutung. Im Dialog wurde zu diesem augenscheinlich kontroversen Punkt ein übergeordneter Konsens gesucht. Dazu befasste sich die Kommission mit dem Symbolverständnis in beiden Kirchen. Vieles, was zum Symbolverständnis gesagt wird, liesse sich auch von den Sakramenten sagen: zum Beispiel, dass die Sakramente «als Zei-

---

[27] Erklärung von Santhigiri, Alwaye, Kerala, Indien, 7.–11. November 2011, a. a. O., 11–21.

[28] A. a. O., 14.

[29] Ebd.

[30] A. a. O., 15.

[31] Erklärung von Munnar, Kerala, Indien, 17.–19. Februar 2014, a. a. O., 39–56, hier 52.

chen mit einer tieferen Bedeutung verstanden werden und Zugang zu einer Wirklichkeit ermöglichen, die über sie hinausgeht»; dass sie daher «für das Leben der Kirche und die Kommunikation zwischen Gott und Mensch von grosser Bedeutung sind. Der Unvergängliche kommuniziert sich selbst an das Vergängliche über Zeichen, die zum Zeitlichen gehören.»[32] In diesen Worten sind wichtige Punkte eines theologischen Sakramentenverständnisses enthalten: das materielle Element in den «Zeichen, die zum Zeitlichen gehören»; die Bindung des Sakraments an die Kirche; die Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

2.5 Gnadenmittel in den altkatholischen Kirchen und in der Kirche von Schweden

Der Dialog der altkatholischen Kirche mit der Kirche von Schweden[33] ist in mancherlei Hinsicht speziell, auch im Blick auf die Sakramententheologie. Die Kirche von Schweden kennt ausdrücklich nur zwei kirchliche Handlungen, die «Sakrament» genannt werden: Taufe und Eucharistie. Es liegt hier also ein augenfälliger Dissens mit der altkatholischen Tradition vor. Wie wurde er zu überwinden versucht? Erstens, indem auf den wachsenden ökumenischen Konsens zurückgegriffen wird, dass die Kirche das Grundsakrament ist. Diesem Gedanken sind wir schon im IRAD-Dokument begegnet. Der Dialogtext mit der Kirche von Schweden führt eine andere Nuance ein: Er sagt, dass die Kirche «als ein Zeichen und Werkzeug für das Reich Gottes und als ein Sakrament für die Welt zu sehen ist»[34]. Zweitens versuchte man den Unterschied in der Sakramentenzahl dadurch zu überwinden, dass man es als terminologisches Problem betrachtete: Die fünf übrigen kirchlichen Handlungen werden in der Kirche von Schweden zwar nicht Sakrament genannt, kommen aber auch mehr oder weniger ausgeprägt vor. Der Dialogtext definiert das Sakrament als «ein materielles Element, das durch das Wort Gottes in ein Gnadenmittel verwandelt wird»[35]. In diesem Sinne kann man zum Beispiel auch die Konfirmation, die Ehe oder die Ordination in der Kirche von Schweden

---

32 A. a. O., 45.

33 Utrecht und Uppsala auf dem Weg zu kirchlicher Gemeinschaft. Bericht des offiziellen Dialogs zwischen den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union und der Kirche von Schweden 2013, http://www.utrechter-union.org/fman/256.pdf (zuletzt besucht am 18. 2. 2017).

34 A. a. O., 5.3.

35 Ebd.

als Gnadenmittel betrachten. Dann haben diese Handlungen eine Art sakramentalen Charakter, auch wenn sie nicht Sakramente genannt werden.

In der Rede von den Gnadenmitteln kann sich allerdings ein Sakramentenverständnis verbergen, das ich als das Hauptproblem der neuscholastischen Lehrbuchdefinition ansehe: Das Sakrament wird als «Gnadentransportvehikel» verstanden: Gott verpackt seine Gnade in materielle Elemente; diese Elemente transportieren dann die Gnade von Gott zum Menschen. Dies verschleiert den dialogischen Charakter des Sakraments. Ich sehe hier eine vergleichbare Denkbewegung, wie sie in der Theologie des 20. Jahrhunderts beim Übergang vom instruktionstheoretischen zum kommunikativen Offenbarungsparadigma zu erkennen ist.[36] Das instruktionstheoretische Paradigma hatte Offenbarung so verstanden, dass Gott übernatürliche Wahrheiten, Lehrsätze offenbart. Es werden Glaubensinhalte von Gott zum Menschen übertragen. Das kommunikative Offenbarungsverständnis hingegen sagt: Gott offenbart nicht Glaubenssätze, sondern sich selbst. In der Offenbarung gibt er sich dem Menschen als Gegenüber zu erkennen, tritt mit ihm in eine Beziehung.

Genauso ist der Übergang im Sakramentenverständnis zu verstehen: Die neuscholastische Lehrbuchdefinition hatte vor Augen, dass im Sakrament die Gnade von Gott zum Menschen übertragen wird – das Sakrament als Gnadentransportvehikel. In Abgrenzung davon unterstreiche ich den dialogischen Charakter des Sakramentalen – das Sakrament wird als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch verstanden; als Ort der Gottesbegegnung; als Handlung, in der die immer schon bestehende Beziehung zwischen Gott und Mensch erfahrbar und wirksam wird. Wer Sakramente nicht dialogisch, sondern nur als Gnadentransportvehikel versteht, der verpasst, wie wichtig die Beziehung zwischen Gott und Mensch für die Sakramente ist.[37]

Für die Fragestellung dieses Beitrags ist das Fazit der Dialogkommission wesentlich:

> Der vorangehende Abschnitt legt nahe, dass es zwischen unseren Kirchen keine kirchentrennenden Unterschiede im theologischen Verständnis der

---

[36] Vgl. Perry Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München (Don Bosco) 1999, 143–147.

[37] Zugegeben: Das Verständnis des Sakramentes als Gnadentransportvehikel findet sich *nicht* im Dialog mit der Kirche von Schweden. Deswegen wirkt auf mich der Begriff «Gnadenmittel» in diesem Dialogtext wie ein Fremdkörper.

sakramentalen Handlungen und Gnadenmittel gibt. Die Kirchen zeigen Verschiedenheiten, aber auf der fundamentalen theologischen Ebene und in der pastoralen Praxis sind sie vereinbar.[38]

Das heisst, dass die Frage der Abgrenzung der Sakramente von anderen kirchlichen Handlungen als weniger wesentlich für kirchliche Gemeinschaft angesehen wird. Wesentlich ist vielmehr erstens das Grundverständnis des sakramentalen Charakters der Kirche als ganzer; und zweitens, dass dieser Charakter in kirchlichen Handlungen zum Ausdruck kommt. Welche dieser Handlungen Sakramente genannt werden und welche nicht, ist demgegenüber zweitrangig. – Am 23. November 2016 haben die beiden Kirchen die kirchenrechtlichen Konsequenzen aus den theologischen Übereinstimmungen gezogen und mit der Vereinbarung von Uppsala volle Kirchengemeinschaft beschlossen.[39]

3. Struktur und Charakteristika des Sakramentalen

3.1 Wiederentdeckungen und Neuaufbrüche

Die Probleme der neuscholastischen Lehrbuchdefinition wurden natürlich auch in der römisch-katholischen Theologie erkannt. Im 20. Jahrhundert kam es daher zu Neuaufbrüchen in der Sakramententheologie. Ich nenne fünf Anliegen, die zum Teil miteinander zusammenhängen:

1. Sakramente werden als Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums verstanden. «Vergegenwärtigung» meint dabei nicht blosses Erinnern, sondern: Das Heilgeschehen wird aus der Vergangenheit in die Gegenwart geholt. Dadurch wird der heutige Mensch in das Heilsmysterium hineingenommen – etwa, indem man die Taufe nach Röm 6 als Mit-Christus-Sterben und Mit-Christus-Auferstehen versteht (Odo Casel).
2. Die Sakramententheologie wird in die Ekklesiologie eingebunden: Sakramente sind Selbstvollzüge der Kirche, die als Grundsakrament angesehen wird (Otto Semmelroth, Karl Rahner). Dieser Neuaufbruch geschieht in Rezeption ostkirchlicher Theologie und wird im Zweiten Vatikanischen Konzil kirchenamtlich bestätigt.

---

[38] Utrecht (wie Anm. 33), 5.3.3.

[39] Vereinbarung von Uppsala, 23. November 2016. Die Vereinbarung hat im Original keinen Namen. Mein Vorschlag ist, sie «Vereinbarung von Uppsala» zu nennen, wie es häufiger ökumenischer Praxis entspricht, wichtige Dokumente nach dem Ort zu benennen, wo sie unterzeichnet worden sind.

3. Sakramente werden verstanden als Orte der Begegnung und Kommunikation zwischen Gott und Mensch, wobei dies zum Teil ekklesiologisch und soteriologisch gedacht wird (Edward Schillebeeckx), zum Teil stärker von kommunikationstheoretischen Modellen her (Alexandre Ganoczy, Peter Hünermann).
4. Die vierte Denkrichtung ist die Heiligung menschlicher Grundsituationen: Sakramente sind teils «rites de passage», teils Heiligung von Alltagserfahrungen (Walter Kasper).
5. Vor allem in Rezeption liturgiewissenschaftlicher Sakramententheologie wurde der Festcharakter der Sakramente wichtig: Sie sind Feiern von Gottes Gegenwart.

3.2 Der dialogische Charakter des Sakramentalen

Im kommunikationstheoretischen Ansatz, der vor allem von Alexandre Ganoczy und von Peter Hünermann vertreten wird,[40] widerspiegeln sich einige altkatholische Anliegen, denen wir in den ökumenischen Dialogtexten begegnet sind.

Ich nehme die Sakramente als zwischenmenschliches Kommunikations- und Interaktionsgeschehen in den Blick. Da gibt es Menschen, die in bestimmten Handlungen interagieren und mit Worten oder auch nonverbal kommunizieren. Da wird angesprochen und geantwortet, da gibt es Gesten des Gebens und des Empfangens. Da gibt es – oft – materielle Elemente, doch das materielle Element allein reicht nicht, um das Interaktionsgeschehen zu beschreiben. Schon Augustinus legt an anderer Stelle im bereits zitierten Werk zum Johannesevangelium Wert darauf: «Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser als eben Wasser? Es tritt das Wort zum Element und es wird das Sakrament, auch dieses gleichsam ein sichtbares Wort.»[41] Zum Materiellen tritt also das Deute- und Segenswort. Bei-

---

[40] Vgl. ALEXANDRE GANOCZY, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) ²1984; PETER HÜNERMANN, Sakrament – Figur des Lebens, in: Richard Schaeffler/Peter Hünermann (Hg.), Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg i. Br. (Herder) 1977, 51–87.

[41] AUGUSTINUS, In Iohannis (wie Anm. 2), 80,3. Dieses Augustinus-Zitat spielte in den sakramententheologischen Vorlesungen des Berner Systematikers und Liturgikers Herwig Aldenhoven (1933–2002) stets eine wichtige Rolle – neben Kirchenväterzitaten aus den Katechetischen Homilien Theodors von Mopsuestia und den Mystagogischen Katechesen Cyrills von Jerusalem.

des zusammen, Wort und Element, bilden das Sakrament, ein «sichtbares Wort». Heute würden wir vielleicht eher sagen: ein Wort, das nicht nur intellektuell erfassbar ist, sondern auch sinnenfällig erfahrbar. Ich möchte jedoch noch einen Schritt weiter gehen als Augustinus: Es tritt nicht nur das *Wort* zum Element, wie er sagt, sondern auch das *Handeln mit diesem Element.* Da ist nicht nur Wasser, sondern das Übergiessen mit Wasser; nicht nur Brot und Wein, sondern das Teilen, das Essen und Trinken von Brot und Wein; nicht nur Öl, sondern das Salben mit Öl. All dies sind Interaktionen, die als kommunikative Handlungen verstanden werden müssen, als Beziehungsgeschehen.

Wer aber ist es, der hier interagiert und kommuniziert? Äusserlich interagieren Mensch und Mensch, und zwar mit einer gewissen Asymmetrie, als Spender des Sakraments und als Empfänger. Erinnern wir uns aber daran, dass der eigentliche Spender des Sakraments nach Augustin kein anderer als Christus ist. Dann können wir sagen: Ziel des Sakraments ist es, kein rein zwischenmenschliches Geschehen zu bleiben, sondern Interaktion und Kommunikation zwischen Gott und Mensch zu sein. Wie aber kann diese Interaktion und Kommunikation zwischen Gott und Mensch im Sakrament zum Tragen kommen? Nicht anders als *in* der zwischenmenschlichen Interaktion und Kommunikation! In dem, was zwischen Mensch und Mensch geschieht, ist – im besten Fall – das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch erfahrbar und wirksam. Daher kommt der Titel dieses Beitrags: Gottes Werk im Menschenwerk.

Die angesprochene Asymmetrie der Beziehung Spender – Empfänger entspricht der Asymmetrie der Beziehung Gott – Mensch: Gott ist der Initiant, der Urheber und Spender der Beziehung, während der Mensch der Empfangende, der im Glauben Antwortende ist. Das bedeutet keine rein passive Rolle für den Menschen. Vielmehr ist der Mensch gerufen, Gottes Beziehungsangebot anzunehmen. Er soll im Glauben darauf antworten und sein Leben dadurch prägen lassen. Das Sakrament ist eben nicht einseitig eine Paketsendung Gottes, sondern genauso der Fahneneid des Christen. Die Beziehung Gott – Mensch mag asymmetrisch sein, doch sie ist nichtsdestotrotz dialogisch.[42] Für die Sakramentenpraxis bedeutet dies,

[42] In einer früheren Arbeit habe ich ein Modell der Beziehung zwischen Gott und Mensch entworfen: Gottes Beziehungsaufnahme nenne ich in ihrer Handlungsdimension «Offenbarung», in ihrer Inhaltsdimension «Wort Gottes». Darauf antwortet der Mensch mit dem, was wir «Glauben» nennen, der ebenfalls in eine Handlungsdimension (Glaubensakt, *fides qua creditur*) und eine Inhaltsdimension (Glaubensinhalt,

dass der bewusste Empfang und die gläubige Antwort des Empfängers bzw. der Empfängerin im Rahmen der sakramentalen Feier ihren Platz haben müssen.

3.3 Der ekklesiale Charakter des Sakramentalen

Der Gedanke, in der Asymmetrie von Spender und Empfänger die Asymmetrie Gott – Mensch abgebildet zu sehen, ist nicht ganz ungefährlich. Sie kann nämlich einem Klerikalismus Vorschub leisten. Das wäre nicht in meinem Sinne und auch nicht im Sinne Augustins. Bei ihm folgt ja aus der Parallelisierung von Täufer und Christus die Relativierung des menschlichen Sakramentenspenders, nicht seine klerikale Überhöhung. Aufgrund dieser Gefahr des Klerikalismus ist ein Gegengewicht notwendig. Wir finden es im ekklesialen Charakter des Sakramentalen. Lange Zeit war in der Sakramententheologie die Sicht auf die individuelle Bedeutung der Sakramente vorherrschend: Es ging um die «geistliche Vervollkommnung eines jeden Menschen in sich selbst»[43]. Nun beschränkt sich aber das sakramentale Interaktions- und Beziehungsgeschehen nicht auf die individuelle Gottesbeziehung des Sakramentsempfängers, sondern hat ganz wesentlich auch die kirchliche Gemeinschaft im Blick.[44] So ist die Taufe die Aufnahme in die Gemeinschaft, die Eucharistie ist die gelebte Tischgemeinschaft, die Busse ist die Wiederherstellung verlorener Gemeinschaft, und so weiter.

Diese Überlegungen machen deutlich, dass sich das zwischenmenschliche Interaktionsgeschehen in den Sakramenten nicht auf die Beziehung von Spender und Empfänger beschränkt. Diese Beziehung ist wichtig, aber einseitig. Darüber hinaus umfasst das Beziehungsgeschehen in den

---

fides quae creditur) zu differenzieren ist. Darin zeigt sich grundlegend die dialogische, aber asymmetrische Struktur der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Vgl. ADRIAN SUTER, Vernetzung und Gewichtung christlicher Lehraussagen. Die Vorstellung einer Hierarchie der Wahrheiten und ihre Beziehung zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Theologie, Wien (Lit) 2011, 314–316.

[43] So die Unionsbulle des Konzils von Florenz, zitiert nach WOHLMUTH, Dekrete (wie Anm. 4), Bd. 2, 541.

[44] Die Fokussierung auf das individuelle Geschehen ist eine spezifisch westliche Erscheinung. «Demgegenüber bleibt für die orthodoxen Kirchen die liturgische Feier der kirchlichen Gemeinschaft der genuine Ort der Sakramente.» EVA MARIA FABER, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) ³2011, 37f.

Sakramenten auch die Beziehungen der Menschen als Glieder der kirchlichen Gemeinschaft untereinander. Diese ekklesiale Dimension ist gerade in altkatholischer Theologie zentral für das Verständnis des Sakramentalen.[45] Praktisch heisst dies, dass die Feier des Sakraments in das Gebet der Gemeinde integriert wird und die Gemeinde explizit Mitverantwortung dafür übernimmt. Nicht von ungefähr haben fast alle Sakramente ihren eigentlichen Ort im Rahmen einer Eucharistiefeier. Und auch die Krankensalbung, auf die das nicht zutrifft, zielt auf die Gemeinschaft mit dieser feiernden Gemeinde ab[46] – besonders, wenn sie mit einer Krankenkommunion verbunden ist. Und so lässt sich auch sagen, dass der Gemeindebussakt im Rahmen einer Eucharistiefeier ein durchaus angemessener Platz für das Busssakrament ist und keineswegs nur ein halbwertiger Ersatz für eine Einzelbeichte.

Wenn ich diesen Beitrag mit «Gottes Werk im Menschenwerk» überschrieben habe, so gilt dies nicht nur für das Interaktionsgeschehen Spender – Empfänger. Es gilt genauso für das Beziehungsgeflecht der kirchlichen Gemeinschaft. Das, was an kirchlicher Gemeinschaft zwischenmenschlich erfahrbar wird, zielt auf die vollkommene Gemeinschaft mit Gott. Wenn ekklesiale Gemeinschaft gelingt, dann ist in ihr die Gemeinschaft Gott – Mensch erfahrbar und wirksam. Christus tauft nicht nur durch den Amtsträger, der die Taufe vollzieht, sondern auch durch die Gemeinde, die nach Paulus der Leib Christi ist. So wird die Asymmetrie in der zwischenmenschlichen Interaktion relativiert; denn *jeder Empfänger* hat als Glied der Gemeinde zugleich Anteil an der *Spendung* des Sakraments für die anderen.

---

[45] Klaus Rohmann, Die Sakramentalität der Ehe. Ein Plädoyer für die Unterstreichung des ekklesialen Bezugs, in: Angela Berlis/Matthias Ring (Hg.), Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über Kirche in der Zukunft, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2007, 249–264. Rohmann kommt in seinen Ausführungen zur allgemeinen Sakramentenlehre trotz anderem Ausgangspunkt zu ganz ähnlichen Schlüssen, wie sie hier von mir vertreten werden. Sein besonderes Anliegen ist, die ekklesiale Dimension des Sakramentalen auch bei der Ehe zu betonen, wo sie am wenigsten auf der Hand liegt. Daher plädiert er für das in altkatholischer Theologie zwar nicht ausschliesslich, aber doch oft vertretene Verständnis, der Segen und nicht der Vertrag mache das eigentlich Sakramentale der Ehe aus.

[46] Die biblische Verankerung der Krankensalbung in Jak 5,14 macht deutlich, dass die Verbindung mit der Gemeinde, verkörpert durch ihre Ältesten, ein wesentlicher Aspekt des Krankendienstes ist.

3.4 Der performative Charakter des Sakramentalen

Traditionell wird vom «Zeichen-» oder «Symbolcharakter» des Sakraments gesprochen. Um das Symbolverständnis des Sakramentalen näher zu erläutern, mache ich eine Anleihe bei der Sprechakttheorie. In einem performativen Sprechakt sagt das Gesprochene nicht einfach nur etwas aus, sondern konstituiert zugleich das Gesagte: Dadurch, dass ich etwas sage, geschieht das, was ich sage.[47] Zu den klassischen Beispielen für performative Sprechakte gehört die Taufformel: «ich taufe dich» – oder in der Formulierung im neuen christkatholische Rituale: «du wirst getauft»[48]. Diese Taufformel ist keine Beschreibung eines vom Sprechen unabhängigen Geschehens, sondern indem ich das sage, wird die Taufe vollzogen. Das Wort ist hier nicht einfach ein prinzipiell überflüssiges Begleitwort, sondern integrativer Bestandteil des sakramentalen Aktes. Um nochmal Augustinus aufzugreifen: «Es tritt das Wort zum Element, und es wird das Sakrament.»[49]

Die Sprechakttheorie bezieht Performanz auf Sprechhandlungen, doch lässt sie sich problemlos auch auf andere zeichenhafte Handlungen beziehen. Wenn wir im Sakramentalen einen performativen Charakter sehen, dann bedeutet dies: Durch die Wassertaufe wird das Mit-Sterben und Mit-Auferstehen mit Christus nicht nur *ausgesagt,* sondern tatsächlich *vollzogen.* Durch die Eucharistie wird die Mahlgemeinschaft nicht nur *dargestellt,* sondern die Menschen in die himmlische Mahlgemeinschaft *hineingenommen.* Es wäre ein Missverständnis, würde man dies magisch verstehen, als *bewirke* der Sakramentenvollzug *ex opere operato* die Gottesbeziehung. Vielmehr tritt der Mensch in ein sakramentales Symbolsystem hinein, das ihm vorgegeben ist. Er muss in dieses Symbolsystem hineinwachsen, damit er selbst die spirituelle Erfahrung machen kann, dass im Menschenwerk Gott am Werk ist.[50]

---

[47] JOHN LANGSHAW AUSTIN, Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart (Reclam) [2]1998.

[48] Rituale der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Allschwil (Christkatholischer Medienverlag) 2015, 26.

[49] S. o. Anm. 41.

[50] Dieser Gedanke des Hineinwachsens in ein vorgegebenes Symbolsystem ist vor allem beim amerikanischen evangelisch-lutherischen Theologen George Lindbeck wichtig, der ihn in der theologischen Rezeption kulturanthropologischer Religionstheorien vertritt. Vgl. GEORGE A. LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh (Chr. Kaiser) 1994. Zu meiner eigenen Lindbeck-Interpretation vgl. SUTER, Vernetzung (wie

Ich möchte die Grundstruktur des Sakramentalen folgendermassen zusammenfassen: Das Sakramentale ist ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, in dem der Einzelne hineingenommen wird in Gottes Gnadenhandeln. Dies geschieht diachron durch Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte, synchron durch den ekklesialen Bezug. Dieses Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch wird erfahrbar und wirksam in zwischenmenschlichen Handlungen, die performativen Charakter haben.

4. Sakramentalität und die sieben Sakramente

4.1 Sakramentales ausserhalb der Sakramente

Findet sich diese Grundstruktur des Sakramentalen nur in den sieben Sakramenten, und eignet sie sich daher als Abgrenzungskriterium zur Beurteilung, welche Handlungen Sakramente sind und welche nicht? Neben den Sakramenten kennt die westlich-katholische Tradition weitere Symbolhandlungen, die sie «Sakramentalien» oder «sakramentale Handlungen» nennt. Es fällt nicht schwer, die von mir herausgearbeitete Grundstruktur des Sakramentalen in solchen Handlungen wiederzufinden: Auch im Bestattungsritus, in Segnungen und in anderen kirchlichen Handlungen wird – im besten Fall! – das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch erfahrbar und wirksam.

Ich möchte so weit gehen zu sagen: *Alles* kirchliche Handeln ist zumindest potenziell und in einer elementaren Weise sakramental. Wir finden die sakramentale Grundstruktur auch in der Verkündigung und in der Katechese: Es predigt bzw. unterrichtet ein Mensch, aber sein menschliches Handeln ist, im besten Fall, durchsichtig für das Handeln Gottes am Menschen. Auch das seelsorgerliche und diakonische Handeln der Kirche lässt sich sakramental verstehen: In der Hilfe, die Menschen ihren Mitmenschen bringen, kommt der Heilswille Gottes in der Welt zur Geltung. Wieder ist dieses Handeln Gottes Werk im Menschenwerk. Und sogar dann, wenn wir in scherzhafter Stimmung sind und den Kirchenkaffee nach dem Gottesdienst das «achte Sakrament» nennen, dann ist dies mehr als ein Witz. Auch *diese* zwischenmenschliche Gemeinschaft kann auf Gott hin durchsichtig sein und Gottes Gnadenhandeln erfahrbar machen.

Anm. 42), 259–306, sowie ADRIAN SUTER, Ecumenical and Interreligious Dialogue: Lindbeck's Cultural-Linguistic Model, in: IKZ-bios 1 (2014) 41–64.

Warum aber kennt die Tradition dann trotzdem «nur» sieben Sakramente? Haben wir die Struktur des Sakramentalen wirklich erfasst, wenn sie sich jetzt plötzlich überall wiederfindet? Zugegeben: Die von mir herausgearbeitete Grundstruktur des Sakramentalen eignet sich nicht als Abgrenzungskriterium, als theologischer Test, mit dem man jede kirchliche Handlung überprüfen kann, ob sie nun Sakrament ist oder nicht. Dazu ist zweierlei zu sagen: Erstens leistet dies auch die neuscholastische Lehrbuchdefinition des Sakramentalen nicht. Sie erhebt zwar den Anspruch, dass sich mit ihr Sakramente von anderen kirchlichen Handlungen unterscheiden lassen, aber es gelingt ihr nicht, diesen Anspruch einzulösen. Zweitens ist fraglich, ob ein solches Abgrenzungskriterium für die Sakramente überhaupt nötig und sinnvoll ist. Abgrenzungskriterien hatten und haben kontroverstheologischen Charakter: Es geht darum, die eigene Sakramentenpraxis anhand vermeintlich objektiver Kriterien zu legitimieren – und zugleich die abweichende Sakramentenpraxis anderer Kirchen zu diskreditieren. In einem kontroverstheologischen Kontext wurde ein solches Abgrenzungskriterium als notwendig angesehen. In einem ökumenischen Kontext sehe ich die Notwendigkeit für ein Kriterium zur strikten Abgrenzung der Sakramente von anderen kirchlichen Handlungen nicht mehr. Die sakramentale Grundstruktur ist in allen kirchlichen Handlungen wenigstens potenziell und in elementarer Weise wiederzufinden. Der Unterschied ist kein prinzipieller, sondern ein gradueller.

4.2 Sieben Sakramente als kontingentes Ergebnis eines Traditionsgeschehens

Trotzdem: Als Altkatholik halte ich an der Siebenzahl der Sakramente fest und sehe sie als wesentliches Merkmal altkatholischen Kirche-Seins an. Allerdings ist die Siebenzahl kein eigenständiges Theologumenon. Ich sage nicht, wie die Scholastik es bisweilen tut: Es gibt *sieben* Sakramente, eine andere Zahl ist undenkbar, *und zwar* sind es diese. Vielmehr halte ich, gut altkirchlich, die Priorität des Einzelsakraments hoch und sage: Es gibt *diese* Sakramente, *also* deren sieben. Die Abgrenzung gerade dieser sieben Handlungen als Sakramente betrachte ich dabei nicht als göttliche Setzung, sondern als kontingentes Ergebnis eines Traditionsgeschehens. Es war keine notwendige Entwicklung, sie hätte auch anders verlaufen können. Die Entwicklung christlicher Sakramentenpraxis mit ihren sieben Sakramenten war nicht die Entdeckung von etwas vorgängig Feststehendem, sondern eine Entfaltung in eine offene Zukunft. Gleichzeitig ist

die Entwicklung aber eben so und nicht anders verlaufen. Auch wenn die Siebenzahl nicht von Anfang an gegeben war, sondern sich erst im 12. Jahrhundert bei Petrus Lombardus durchsetzte, so wurde sie doch in der Folge auch im Osten rezipiert.

Ich möchte aber dieses Traditionsargument nicht im Sinne einer Unhinterfragbarkeit verstehen. «Das ist nun mal so und war schon immer so» ist als Argument wenig überzeugend – zumal es eben *nicht* schon immer so war, sondern sich so *entwickelt* hat. Ich verstehe die Tradition hier als verdichtete Erfahrung, dass in denjenigen Zeichenhandlungen, die man «Sakramente» nennt, tatsächlich die Gottesbeziehung in besonders deutlicher Weise erfahrbar und wirksam ist. Zugleich ist das Festhalten an den sieben Sakramenten ein Bekenntnis, dass die Erfahrbarkeit und Wirksamkeit der Gottesbeziehung in diesen Zeichenhandlungen kein Zufall ist, sondern der Verheissung und Zusage Gottes entspricht. Schliesslich eignet den sieben Sakramenten eine besondere Ausdrücklichkeit: Durch diese speziellen Handlungen wird die Gottesbeziehung konstituiert, explizit bekannt und verkündigt, während sie in anderen kirchlichen Handlungen auch implizit bleiben kann. Das sind meines Erachtens legitime Gründe, warum die Kirchen östlich-orthodoxer und westlich-katholischer Prägung an gerade *diesem* Symbolsystem der sieben Sakramente festhalten. Andererseits wird der kirchentrennende Charakter des Dissenses in der Sakramentenzahl durch meine Überlegungen relativiert. Insofern stimme ich mit dem Fazit der Dialogtexte der Altkatholischen Kirche mit der Kirche von Schweden überein.[51]

Die von mir vertretene Position erlaubt auch eine Relativierung der Frage, ob diese oder jene kirchliche Handlung nun ein Sakrament, eine Sakramentalie oder noch etwas anderes sei. Diese begrifflichen Kategorien sind sinnvoll für die theologische Reflexion, sollten aber nicht als Wertekategorien verstanden werden, als würde die kirchliche Handlung an Wert verlieren, wenn sie nicht als Sakrament betrachtet wird.[52] Wichtiger als der theologische Oberbegriff ist die Frage, ob es der Handlung gelingt, das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch erfahrbar zu machen.

---

[51] S. o., S. 13.

[52] Möglicherweise lässt sich die Frage, wie die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften (sofern sie praktiziert wird) sakramententheologisch betrachtet werden muss, vor diesem Hintergrund entspannter diskutieren.

Adrian Suter (geb. 1970 in Basel CH), Dr. theol., studierte Theologie an den Universitäten Basel und Bern sowie am Institut Catholique de Paris. *Seit 1999 ist er Pfarrer in der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Er war 2003–2014 Assistent und ist seit 2015 Oberassistent am Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern, Promotion ebenda 2008. Er war 2011–2014 Mitglied der Kommission für den ökumenischen Dialog der altkatholischen Kirchen mit der* Mar Thoma Syrian Church *und ist seit 2012 Mitglied der Christkatholisch – Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz, seit 2016 als Co-Präsident.*

Adresse: Departement für Christkatholische Theologie, Länggassstr. 51, CH-3000 Bern 9, Schweiz
E-Mail: adrian.suter@theol.unibe.ch

Summary

The article explores the notion of sacraments and sacramentality in the documents of ecumenical dialogues led by the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht. In these dialogues, the Old Catholic Churches retained the seven sacraments, receiving and at times critically discussing certain aspects of the neo-scholastic notion of sacraments, thus affirming their own catholicity. However, the dialogues often underline the aspect of communion that is relevant for every sacrament, but underrated in the neo-scholastic notion, which considers sacraments primarily as a means of grace for the individual. Following Ganoczy's theological approach which is based on communication theory, the article describes sacraments as interaction between God and human believers, expressed by interaction between humans. It identifies three important basic features of sacramentality: sacraments are dialogical, ecclesiastical and performative. These basic features of sacramentality are, the article argues, not only to be found in the seven sacraments themselves; one must rather say that every ecclesial act is, in a fundamental way, sacramental.

Schlüsselwörter – Key Words

Sakrament – Allgemeine Sakramentenlehre – Ökumenische Dialoge – Kommunikationstheorie – Kirchlichkeit der Sakramente