

Zur theologischen Bedeutung der Sakramente

Autor(en): **Süss, Théobald**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **16 (1960)**

Heft 6

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878746>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Zur theologischen Bedeutung der Sakramente.

Jesus sagt im Evangelium: «Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen»; und: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Werdet ihr nicht essen von dem Fleisch des Menschensohns und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch» (Joh. 3, 5 und 6, 53). Klar und scharf spricht hier das Neue Testament die *Heilsnotwendigkeit* der beiden Sakramente aus. Demgemäß betont die Confessio Augustana, zum mindesten in bezug auf das eine derselben: «Von der Tauf wird gelehret, daß sie nötig sei, und daß dadurch Gnad angeboten werde» (Augsb. Konf. Art. IX). Wenn dem so ist, so ergibt sich, daß die Kirche auf die Sakramente nicht verzichten kann.

1.

Die reformatorische Christenheit findet die Heilsnotwendigkeit des Sakraments in der Heiligen Schrift bezeugt und hat sich in ihren Bekenntnissen dieses Stück der Offenbarung angeeignet. Sie hat es aber *nicht vermocht*, diese Heilsnotwendigkeit in befriedigender Weise *theologisch zu begründen* und einsichtig zu machen. Die Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß an Stelle der Sakramente das Wort als das entscheidende Gnadenmittel getreten ist, und daß man nicht ersehen kann, inwiefern *neben dem Wort* noch ein anderes Gnadenmittel nötig wäre. «Idem effectus est verbi et ritus», sagt Melanchthon in der Apologie (XIII, 5), was in der amtlichen Übersetzung so lautet: «Das Wort und äußerlich Zeichen wirken einerlei im Herzen.» Wenn nun das Wort schon das ganze Heil wirkt, so scheint die Zuordnung des Sakraments zum Wort als zweites Gnadenmittel ein Akt unverständlicher Willkür des offenbarenden Gottes zu sein.

Es ist unbefriedigend, wenn die reformierte Orthodoxie für das Sakrament eine *Necessitas praecepti* lehrt und die *Necessitas medii* abstreitet. Sie will damit sagen, daß Gott es nun einmal so gewollt hat, und daß der Gläubige das anzunehmen hat, obwohl man nicht verstehen kann, wozu es eigentlich nötig ist

und zu welchem Zweck man es braucht. Psychologische und soziologische Erwägungen können hierbei aus der Verlegenheit helfen und, wie die heutige Praxis etwa der evangelischen Kirchen in Frankreich zeigt, dahin führen, daß reformierte Gemeinden den lutherischen gegenüber in der Erneuerung des sakramentalen Lebens weit voraus sind. Aber man weiß doch nicht recht, ob es dabei um wirklich Göttliches geht oder um etwas bloß Menschliches.

Im Unterschied dazu behauptet der lutherische Theologe, daß das Sakrament zu der *Necessitas praecepti* hinzu auch eine *Necessitas medii* besitzt. Durch die Taufe, so führten wir oben aus der Augustana an, wird Gnade angeboten. Aber man gibt zu, daß es genau dasselbe Angebot ist, das auch im Wort ergeht. Zur Aneignung dieser Gnade im Sakrament ist auch derselbe Glaube nötig, mit dem schon das Wort angeeignet wird; so lehrt ausdrücklich die Augsburgerische Konfession im 13. Artikel. Warum dann das eine neben dem andern? Man sagt, im Sakrament werde die Gnade ganz besonders dem Einzelnen angeboten, oder dargeboten und zugeeignet. Unzweifelhaft ist das eine zutreffende Beobachtung; aber einen wirklichen Unterschied begründet sie nicht, denn schließlich ergeht ja auch schon die Predigt des Evangeliums nicht bloß an alle als Gesamtheit, sondern auch an die Einzelnen in der Gesamtheit als Einzelne. Andererseits scheint durch die Betonung der Zueignung der Gnade an den Einzelnen im Sakrament eine andere Seite desselben verlorenzugehen, die im Neuen Testament kräftig unterstrichen ist: seine Bedeutung für das Gemeinschaftsleben, wie sie etwa Paulus ausspricht: «Wir sind alle durch einen Geist zu einem Leibe getauft», 1. Kor. 12, 13; und: «Ein Brot ist's, so sind wir viele Ein Leib», 1. Kor. 10, 17. So ist denn auch die lutherische Theologie der Verlegenheit ausgesetzt, und sie hat Auswege gesucht, die, meinte man, ihrer Art gemäß wären. Während das Wort, sagte man, sich an den Menschen als Geistwesen wendet, gehe ihn das Sakrament von seiner Naturseite her an, oder es wirke in die Tiefen des Unterbewußten hinein, um den Glauben im tiefsten und innersten Grund des menschlichen Wesens zu verankern, oder sein Zweck sei, auch den Leib zu heiligen und zum Heil oder zur Auferstehung vorzubereiten. Aber dagegen muß man einwen-

den, daß solche Gedankengänge kaum im Schriftzeugnis begründet sind, eine Tatsache, die sich darin spiegelt, daß solche naturphilosophischen Sakramentsspekulationen es bisher noch nicht zu einer einheitlichen, anerkannten und überzeugend wirkenden Gestalt gebracht haben. Andererseits, insofern man diese Gedankengänge auf ihre berechtigten Bestandteile untersucht, wäre zweierlei zu sagen: erstens würde sich zeigen, daß genau dasselbe auch vom Wort gilt; zweitens wird zu fragen sein, ob solche richtigen Erkenntnisse nicht genau auf dasselbe herauskämen, was andere in einfacherer Weise mit psychologischen Erwägungen ausdrücken.

Die evangelisch-theologische Besinnung auf das Verhältnis des Worts einerseits und des Sakraments andererseits zum Menschen und seiner Natur hat nicht dazu geführt, einen Unterschied von Wort und Sakrament herauszustellen und in diesem Unterschied die Notwendigkeit des Sakramentes neben dem Wort für das Heil des Menschen und das Leben der Kirche zu begründen. Es ist wohl auch gar nicht möglich, in dieser Weise die gestellte Aufgabe zu lösen, denn es ist gerade das Wort Gottes, das den Menschen, mehr noch als andere Stimmen und Wirklichkeiten es tun, als Ganzheit und Einheit anredet und durch solche Anrede auch zu einer in sich geschlossenen Ganzheit und Einheit macht. Darum ist nicht recht zu verstehen, wieso das Wort Gottes einen ganzen Teil des Menschen sollte unberücksichtigt lassen und aus diesem Grund im Sakrament eine Ergänzung suchen müßte.

2.

Alles, was man vom Sakrament Besonderes auszusagen sucht, gilt auch vom Wort, wenn man es auf seinen festen Kern hin untersucht. Deshalb sollte es erlaubt sein, auch einen andern Weg zu versuchen. Statt nach dem verschiedenen Verhältnis von Wort und Sakrament zum Menschen zu fragen, wollen wir sie nach der Verschiedenheit ihres *Wesens* vergleichen. Sowie wir aber diese Frage stellen, tritt in Sicht, daß wir evangelischen Theologen zwar manches vom Wort Gottes wissen und auf dieser Seite zunächst keine Schwierigkeit empfinden, daß uns aber das Wesen des Sakraments dun-

kel, rätselhaft und unverständlich erscheint. Was gegenüber dem Wort das Sakrament ist, und wie das Sakrament sich in unsere ganz und gar vom Wort bestimmte evangelische Religion hineinfügt, das macht uns Schwierigkeiten. Aber eben diese Frage ist zu stellen, und erst durch ihre Beantwortung wird sich in klarer und deutlicher Weise ergeben, daß das *Sakrament* neben dem Wort in einer bestimmten Weise *eigenen Wesens* ist, und daß in diesem seinem eigenen Wesen seine Notwendigkeit für das Heil des Menschen und seine Unentbehrlichkeit für das Leben der Kirche begründet sind.

Wir stellen das Ergebnis unserer Untersuchung in folgenden zwei Sätzen hin:

1. Das Sakrament *ist* selber Gottes Wort und nichts anderes als das.
2. Das sakramentale Wort Gottes unterscheidet sich vom verkündigten Wort Gottes dadurch, daß es zu seinem Inhalt zwar den gesamten Inhalt der Verkündigung, aber in einer besonders abgewandelten *Form* hat.

Der erste dieser Sätze steht auch bei Bultmann, der aus bestimmten Äußerungen des Apostels Paulus schließt, daß «das Sakrament des Herrenmahls wie das der Taufe der Wortverkündigung eingeordnet ist und im Grunde nur einen besondern Modus desselben darstellt».¹ Unser zweiter Satz führt über Bultmann hinaus.

In beiden Sätzen gehen wir aber entschieden über den theologischen Standpunkt der Reformation hinaus. Diese trat mit augustinischen Hilfsmitteln an die Lösung des Problems des Sakraments heran. Sie sagte: «Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.» Sie unterschied also Wort und Element, oder nach einer andern Formel Sache und Zeichen. So ordnete sie sich zur Ergründung des Wesens des Sakraments der über tausendjährigen Tradition der christlichen Kirche ein. Das erklärt dann wohl auch den Mißerfolg der reformatorischen Sakramentslehre. Eine von vornherein falsch gestellte Frage läßt sich nicht richtig lösen. Genau wie in der gesamten kirchlichen Tradition werden von der Reformation die sakramentalen Elemente, Wasser, Brot und Wein, in einer besondern Weise betont. Diese Elemente sind geradezu selber das Sakrament. So definiert Luther im Kleinen Katechismus die Sakra-

¹ R. Bultmann, *Theologie des N.T.* (³1958), S. 309.

mente ausgehend von ihren materiellen Bestandteilen. Gewiß weiß man in der Reformation auch, daß die Sakramente Riten, Handlungen sind; aber das führt nur dazu, den Ritus in den Dienst des Elements zu stellen. Das Element ist hier nicht ein für die rituelle Handlung zwar unentbehrlicher, aber nicht weiter betonter Bestandteil des Sakraments. Es ist vielmehr die Hauptsache, und die rituelle Handlung hat den Zweck, das Element an den Menschen heranzubringen, es ihm, wie man gern sagte, zu applizieren. So konnte Heinrich Schmid die Anschauung der lutherischen Orthodoxie folgendermaßen zusammenfassen: Im Sakrament sei ein äußeres und sichtbares Element, welches in heiliger Handlung an den Menschen gebracht wird, der Träger des Heiligen Geistes.² Diese Vorannahme der reformatorischen oder mindestens lutherischen Sakramentslehre ist nirgendwo in der Heiligen Schrift begründet. Es handelt sich um eine kirchliche Tradition, die vermutlich hellenistischen Ursprungs ist.

Versteht man dagegen von vornherein das Sakrament als eine *Handlung*, so rückt der Satz, daß es nichts anderes als Wort ist, in greifbare Nähe. Denn eine Handlung kann so gut wie das Wort Ausdrucksmittel für das innere Leben des Geistes sein, für Gedanken, Gefühl oder Willen, und dadurch unter einen erweiterten Begriff des Wortes fallen.

Albert Schweitzer hat einen vom hellenistischen zu unterscheidenden Sakramentsbegriff aufgestellt, den er als das «eschatologische» Sakrament bezeichnet.³ Er findet Spuren desselben im Prophetismus, dann taucht es voll entwickelt im Licht der Geschichte auf, bei Johannes dem Täufer, bei Jesus und Paulus, in der Urkirche. Es ist im Unterschied zum hellenistischen ein Sakrament, das in Zeit und Geschichte lebt. Es sichert ein zukünftiges, in der noch ausstehenden Heilsgeschichte erst zu verwirklichendes Heil zu. Fragen wir über Schweitzer hinausgehend, worin denn das Wesen dieses eschatologischen Sakraments bestehen mag, so ergibt sich von selbst die Antwort: Die Kraft, die in der prophetischen und apokalyptischen Reli-

² H. Schmid, Die Dogmatik der Evangelisch-lutherischen Kirche (1843), 7. Aufl. (1893), S. 382.

³ A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930), S. 222—225. 251—253.

gion die Heilsgeschichte in Bewegung erhält, ist das Wort Gottes. Dieses muß es auch sein, das in der Gestalt des eschatologischen Sakraments zukünftiges Heil jetzt schon den von Gott Ausersehenen zusichert. Schweitzers paradoxer Begriff ist noch kaum von der exegetischen und von der systematischen Theologie ernstlich erwogen worden. Er bietet einen vom hellenistischen durchaus verschiedenen Ausgangspunkt für das Verständnis des christlichen Sakraments und führt geradeswegs zu dem Ziel, das Wesen des Sakraments im Wort wiederzufinden.

Aber solche Erwägungen allgemeiner Natur sind hier nicht entscheidend. Wir müssen die beiden Sakramente der Kirche, Taufe und Abendmahl, jedes für sich betrachten. Bei wichtigen Aussagen des Neuen Testaments über die Taufe und das Abendmahl hat unsere Forschung einzusetzen, um das Wortwesen der Sakramente deutlich zu machen und zugleich den vom verkündigten Wort unterschiedenen besondern Inhalt des im Sakrament ergehenden Gotteswortes festzustellen.

Was die Taufe betrifft, handelt es sich um die Paulusstellen über die Christusgemeinschaft des Getauften, hinsichtlich des Abendmahls um die Einsetzungsworte «Das ist mein Leib». In beiden Fällen wollen wir unsere Auffassung kurz angeben.

3.

Für Paulus in Röm. 6, 1—11 ist *der Getaufte* 1. überhaupt ein Gestorbener, 2. ein der Sünde Weggestorbener. Beide Aussagen sind mit höchstem Ernst als Wirklichkeitsaussagen zu verstehen. 1. Der paulinische Tauftod ist als wirklicher Tod ernst zu nehmen. So allein erklärt sich die Tatsache, daß Paulus lange Zeit und in allem Ernst für sich und viele Gläubige damit rechnete, daß man nicht mehr werde sterben müssen. Auch muß in irgendeiner Weise der Tod des Sünders verwirklicht sein, denn anders kann das Recht der Sünde und des Todes auf den Menschen nicht aufgehoben werden. Unsere Stellvertretung durch Christus am Kreuz ist blutiger Ernst: wir sind dort mitgekreuzigt worden, wirklich und sozusagen buchstäblich gestorben. 2. In der Aussage über das Wegsterben von der Sünde gründet die paulinische Ethik. So ernst die paulinische

Mahnung gemeint ist, Phil. 2, 12, daß der gläubige Christ mit Furcht und Zittern schaffen soll, daß er selig werde, so ernst ist auch der Satz gemeint, Röm. 6, 11, daß wir in Christus schon jetzt durch die Taufe der Sünde gestorben und für sie tot sind. Was wir der Wirklichkeit dessen, daß wir der Sünde gestorben sind, abbrechen, das brechen wir der Ernsthaftigkeit des guten Kampfes des Glaubens ab. Daß das paulinische Denken uns mit so ungeheurer Gewalt in den sittlichen Kampf hineinwirft, das liegt nicht daran, daß (wie es im systematischen Zusammenhang des lutherischen Denkens schließlich herauskommt) in uns noch Sünde vorhanden ist, sondern daran, daß wir mit Christo durch die Taufe schon jetzt, und zwar ganz und radikal, der Sünde gestorben sind.

Aber wie können denn nun solche ungeheuerlichen Sätze überhaupt einen Sinn haben? Eins ist sicher: in unserer irdischen Welt und Weltzeit, in dem jetzt und noch geltenden Sein des vergehenden Äons sind solche Sätze total unsinnig. Gibt es einen die jetzige Welt und die neue, kommende Heilswelt gemeinsam umfassenden Seinsbegriff, so sind solche Sätze sinnlos. Aber Paulus verkündigt ja das Heil als neue Schöpfung, den Getauften als neue Kreatur schon jetzt. Ist «neue Schöpfung» so ernst gemeint wie die erste Schöpfung, so begründet sie nicht bloß einen neuen Leib und ein neues Leben und eine neue Welt, sondern ein ganz anderes und neues Sein. Schöpfung setzt Sein, in Gen. 1 wie in 2. Kor. 5, 17.

Das aber, was in der Schöpfung das Sein setzt, ist das Wort Gottes. Es muß also ein Gotteswort geben, das den Christen in seiner persönlichen Existenz betrifft und in das neue Sein versetzt; dieses Gotteswort ist nach Röm. 6, 1—11 die Taufe.

4.

Unsere Historiker wollen die Situation genau rekonstruieren, in der Jesus *das Abendmahl* einsetzte, Matth. 26, 26—29 par.; 1. Kor. 11, 23—25. Sie meinen, auf Grund ihrer Kenntnis der Situation bestimmen zu können, was Jesus dort hat sagen müssen. Wenn das gelten sollte, dann hätte sich Gott als Herr der Geschichte den Mann ersparen können, der Geschichte macht. Er hätte sich vielmehr damit begnügen dürfen, den Historiker

zu erschaffen, der die Situationen studiert und daraus ableitet, wie es weiterzugehen habe. Also angenommen, daß wir die Situation Jesu beim letzten Mahl genau und richtig kennen, so könnten wir doch daraus bestenfalls ableiten, was nach unserer eigenen Einsicht und Meinung der Held der Geschichte in jener Situation tun sollte. Jesus aber hat in seiner Situation getan, was wir nie ersonnen hätten. Er teilte Brot aus und sagte: «Nehmet, esset, das ist mein Leib.» Das ist, was wir wissen, und in unserer historischen Theologie haben wir uns darum zu bemühen, zu verstehen, was es für einen Sinn haben kann. Und wenn man es schon zwei Jahrtausende lang vergeblich versucht hat und weiß, wie schwer es ist, so haben wir doch kein Recht, an diesen Worten Jesu vorüberzugehen, als wären sie nicht da, und nach eigenem Gutdünken die Situation zu deuten. Es bleibt nicht anderes übrig, als noch einmal zu diesen Worten zurückzukehren.

Die Redeform der Einsetzungsworte ist mit Luther unter Beachtung des Wortlautes streng philologisch aufzuhellen. Luthers wörtliches Verständnis entspricht aber nicht dem wirklichen Wortlaut. Nach ihm wäre es der Bericht von einem unerhörten Wunder. Wunderberichte aber enthalten durchweg die Feststellung, daß das Wunder tatsächlich eintrat. Es müßte also etwa heißen: «Und als die Jünger aßen, war tatsächlich der Leib Christi im Brot.» Andererseits läßt sich die Redeform der Synekdoche hier nicht anwenden, denn diese setzt einen vorhandenen und gegebenen Tatbestand voraus, etwa wenn ich ein Glas anbiete und dazu sage: «Nimm und trink, das ist Apfelmost.» In den Einsetzungsworten dagegen wird das Beieinander von Brot und Wein, wie es auch zu verstehen sei, nicht vorausgesetzt, sondern allererst gesetzt und geschaffen. Niemals ist das bei einer Synekdoche der Fall. Also haben die Einsetzungsworte einen andern Sinn.

Die Geschichte der philologischen Bemühung um die Einsetzungsworte ist dabei zu beachten. Aus ihr lernen wir zum Beispiel, daß Lutheraner wie Brenz im 16., Sasse im 20. Jahrhundert zugeben, daß ein «ist» manchmal trotz allem den Sinn von «bedeutet» hat, etwa in den Auslegungen von Gleichnissen: «Der Same ist das Wort Gottes.» Die hiergegen von andern erhobenen Einwände sind genau und in einer aus-

schließlich sachlichen Weise zu prüfen, und die philologische Behauptung der genannten Theologen ist eingehend zu recheckfertigen. Die Frage ist zu stellen, wieso denn in gewissen Fällen die Kopula etwas anderes als Wesen und Sein ausdrücken kann. Die Antwort lautet: solche Sätze haben ihren Sinn nicht für sich allein, sondern durch ihren Ort in einem ganzen literarischen Zusammenhang, der unter dem Gesichtspunkt steht, daß ein Gleichnis gedeutet wird.

In den Einsetzungsworten liegt aber nicht die geringste Andeutung eines Gleichnisses vor. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß, so wenig wie Luthers angeblich wörtliches, auch seiner Gegner figürliches Verständnis gelten kann.

Wie aber manchmal ein «ist» den Sinn von «bedeutet» annehmen kann, und zwar vermöge des größeren Zusammenhangs einer literarischen Einheit, so mag in andern Fällen ein anderer Sinn eintreten, wiederum vermöge eines bestimmten Gesamtsinnes einer literarischen Einheit. Die bei Brenz und Sasse vorliegende Annahme, daß es sich um ein Dilemma handle, und daß die Nichtanwendbarkeit von Zwinglis «bedeutet» auf die Einsetzungsworte der zwingende Beweis für die notwendige Geltung von Luthers wörtlicher Auslegung sei, ist als unabweisbare und willkürliche Behauptung abzulehnen.

Bei der Auslegung der Einsetzungsworte sind nun die einzelnen Stücke des Einsetzungsberichtes nicht voneinander zu isolieren. Es ist nicht einerseits Brot da und andererseits ein das Brot deutendes Wort, oder einerseits ein Tun und andererseits wieder das Deutewort. Austeilen und Wort gehören zusammen und bilden eine Einheit. Das Tun ist nicht selbständig und eigenen Sinnes, sondern empfängt seinen Sinn erst vom begleitenden Wort. Ebenso umgekehrt bekommt das Wort seinen Sinn erst von der es umklammernden Handlung her. Das ist wiederum ein Grund, warum Luthers Verständnis nicht wirklich wörtlich ist: das gesprochene Wort genügt sich hier eben nicht, das Tun, Austeilen, Nehmen und Essen gehört dazu, erst das Ganze macht den Sinn der Einsetzungsworte aus.

Jesus teilt also Brot aus: aber es geht ihm nicht darum, Brot auszuteilen. Die Einsetzungsworte besagen, daß bei diesem Austeilen das Brot der Stellvertreter dessen ist, was Jesus eigentlich austeilt, seines Leibes. Also nicht das Brot abstrakt

und für sich genommen ist der Leib, sondern das Austeilen des Brotes ist das Austeilen des Leibes. Es ist dieses aber vermöge des Wortes Jesu, nämlich nicht der für sich genommenen Einsetzungsworte, sondern vermöge des Gesamtwortes, das die Gesamthandlung des Abendmahls eigentlich ist.

Vermöge des Wortes Jesu — und das heißt vermöge der Allmacht des Wortes dessen, der wahrer Gott und wahrer Mensch in unlösbarer Einheit der Person ist — müssen wir die Austeilung des Brotes als die Austeilung des Leibes verstehen, ohne die räumliche Gegenwart des Leibes im Brot als Bedingung zu fordern. Denn die Auslegung der Abendmahls-worte gibt diese räumliche Gegenwart nicht. Auch ist die Vorstellung einer solchen Gegenwart nur ein Erzeugnis des an der vorhandenen, zum vergehenden Äon gehörenden Raumwelt gebildeten menschlichen Verstandes; zusätzliche Mysterien sind aber ungültig.

Damit haben wir auch hier dasselbe Ergebnis erreicht wie vorhin bei der Taufe: auch das Abendmahl ist Wort Jesu Christi, Wort Gottes, das uns den Leib und das Blut Christi zur Gemeinschaft zuspricht.

5.

Das Sakrament ist Wort, und zwar, wie wir bei der Taufe hervorheben konnten, schöpferisches Gotteswort, Wort der Neuschöpfung zur Teilnahme am neuen Aeon des ewigen Heils. Damit ist auch die Antwort auf die letzte Frage vorbereitet: Welches ist denn der *besondere Inhalt* des sakramentalen Gotteswortes? Die Antwort lautet: der gesamte Inhalt des Evangeliums.

Hier aber wird nicht das Evangelium dem Einzelnen noch einmal in besonders eindringlicher Weise nahegebracht und ihm persönlich zugesagt. Es geht um mehr als das und ist sogar umgekehrt: *der Einzelne* wird im Sakrament in das Evangelium hineingesprochen und, wie das Neue Testament sagt, für das Evangelium *versiegelt*.

Man muß die neutestamentliche Rede vom «Siegel» recht verstehen. Die Reformation verwendet den Begriff häufig, und nicht selten führt sie die Stellen an, wie diese in der

Schrift lauten. Aber immer wieder fällt sie in die ihrem Denken allein zugängliche Vorstellungsform zurück: das Evangelium, die Rechtfertigung, die Gnade, der Bund werden dem Einzelnen zugesiegelt. Im Neuen Testament wird aber nicht die Gnade für den Menschen, sondern der Mensch für die Gnade versiegelt. Dies also ist die besondere Abwandlung des Wortes der Verkündigung im schöpferischen Wort des Sakraments: das ganze Evangelium gehört in dieses hinein, aber eigentliches Objekt des sakramentalen Gotteswortes ist nicht das Evangelium, sondern der Mensch selbst und persönlich. Über ihn ergeht hier der göttliche Spruch: «Dir sind deine Sünden vergeben; stehe auf und wandle in einem neuen Leben!» Der Mensch selber mit seiner Person und ganzem Leben wird hier in Gottes Wort gefaßt und mit Gottes Gebot verbunden.

Dieses schöpferische Gotteswort, das im Sakrament an den Gläubigen ergeht und ihn persönlich in seiner Subjektivität zum Gegenstand des Wortes und des Glaubens macht, ist, wie wir bei Paulus sahen, der wahre Grund des guten Kampfes des Glaubens, also der wahre Grund des christlichen Lebens. In dieser Bedeutung kann das Sakrament durch nichts anderes ersetzt werden. Darin ist seine Notwendigkeit für das Heil des Christen und für das Leben der Kirche begründet.

Paris.

Théobald Süß.