

DIE SAKRAMENTE DER KIRCHE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DAS CHRISTLICHE LEBEN

Univ.-Prof. Dr. Joseph Schumacher

I. VORTRAG

DAS LEBEN MIT DEN SAKRAMENTEN IM ALLGEMEINEN

Die Geschichte des Heiles der Menschheit beginnt mit der Selbstoffenbarung Gottes im Alten Bund. Diese reicht zurück in die Zeit des Abraham, des Stammvaters des jüdischen Volkes. Das ist die Zeit um 1700 v. Chr. Die ältesten Zeugnisse dieser Offenbarung reichen zurück in das 10. vorchristliche Jahrhundert. Die Selbstoffenbarung Gottes war von Anfang an hingeordnet auf die Erlösung der Menschheit. Darum findet sie ihren Höhepunkt im Geheimnis der Inkarnation, im Geheimnis der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person, in deren Wirken in der Welt, in deren Leiden und Sterben und in deren Auferstehung. Das Christusgeheimnis ist der Gegenstand der neutestamentlichen Offenbarung, wie die Vorbereitung dieses Ereignisses der Gegenstand der alttestamentlichen Offenbarung ist. Dabei ist der rote Faden, der immer deutlicher sichtbar wird in der Offenbarungsgeschichte des Alten Testaments, die messianische Hoffnung. Die Offenbarungsgeschichte, die - wie gesagt - mit Abraham anhebt, sie geht zu Ende mit dem Christusgeschehen und seiner verbindlichen Deutung, wie es uns in den neutestamentlichen Schriften gegeben ist.

72 Schriften, eine kleine Bibliothek, sind der Niederschlag der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung Gottes. Diese ist abgeschlossen in den ersten Jahrzehnten des 2. nachchristlichen Jahrhunderts.

Der Offenbarungsgeschichte folgt die Dogmengeschichte, das heißt die Geschichte der Interpretation der Gottesoffenbarung des Alten und des Neuen Testaments. Sie erfolgt durch den Geist Gottes in der Kirche Christi, wie sie uns heute in der römischen Weltkirche begegnet, die sich als die „Catholica“ versteht, sofern sie das Ganze des Christentums in innerer Kontinuität von Christus her, dem Stifter des Christentums und der Kirche, entfaltet hat. Die innere Katholizität der Kirche findet ihren sprechenden Ausdruck in der geographischen Katholizität: Die sichtbare Kirche Christi ist gemäß dem großen Missionsauftrag des auferstandenen Christus „Geht hinaus in alle Welt und macht alle Völker zu meinen Jüngern“ (Mt 28, 29) heute überall präsent in der Welt. Wir sprechen von dem „Orbis catholicus“, von dem „katholischen Erdkreis“. Ein Sechstel der Menschheit gehört der Kirche Christi an. Das ist etwas mehr als die Hälfte der gesamten Christenheit.

Die Kirche ist die authentische Sachwalterin der Offenbarung Gottes. In ihrer Verkündigung führt sie die Vieldeutigkeit des biblischen Wortes zur Eindeutigkeit des Glaubens der Kirche. In diesem Sinne verstehen wir sie als die unfehlbare Kirche. Durch das Wirken Gottes ist die Kirche als Ganze unfehlbar in ihrem Glauben. Diese Unfehlbarkeit aber artikuliert sich im Lehramt der Bischöfe und des römischen Bischofs, des Inhabers des Petrusamtes, der als solcher die Legitimität des einzelnen Bischofs wie auch des Bischofskollegiums verbürgt.

Die Kirche vermittelt der Menschheit nicht nur das Wort Gottes, das Wort der Offenbarung, die Kunde von der Erlösung der Menschheit durch Gott, authentisch, sie vermittelt ihr auch alle Gnaden, die aus dem Geheimnis der Erlösung hervorgehen. Sie vermittelt den Menschen die wiederhergestellte Ursprungsgerechtigkeit, die übernatürliche Erhebung durch die heiligmachende Gnade, das göttliche Leben, und die aktuellen Gnaden, derer sie bedürfen zur Bewahrung und zur Vertiefung der Gnade der Kindschaft Gottes auf dem Wege zu ihrer Vollendung in der ewigen Gemeinschaft mit Gott.

Die Kirche wendet die Erlösung der Menschheit vor allem in den sieben Sakramenten zu. Sie stellen den offiziellen Kult der Kirche dar.

Das Werk der Erlösung ist vollendet, nicht jedoch das Werk der Heiligung. Die Heiligung der Menschen vollzieht der himmlische Christus durch seine Kirche. Die Gnadenkräfte des übernatürlichen Lebens fließen uns in der von Christus gegebenen Heilsordnung durch die heiligen Sakramente zu. Das Konzil von Trient stellt fest: „Durch die Sakramente wird stets die wahre Gerechtigkeit gegründet, vermehrt und wiederhergestellt“¹. Dabei schließt das Konzil den aus der Kirche aus, der die Notwendigkeit der Sakramente zum Heil leugnet².

Nach dem Willen Christi ist die Spendung der Erlösungsgnade an den Empfang der heiligen Sakramente gebunden, normalerweise, so muss man sagen. Für jene, die nicht um die Sakramente und um die Kirche wissen, kann die Erlösungsgnade die Menschen auf direktem Weg erreichen. Denn Gott will das Heil aller Menschen, vorausgesetzt, dass sie sich nicht verschließen.

¹ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1600.

² Ebd., Nr. 1604.

In den Sakramenten geht es um die Zuwendung des Heiles an die Menschheit durch die Kirche. Somit gehören sie gewissermaßen dem zweiten Teil der Heilsgeschichte an. Sie sind heilige Zeichen, die Christus als Träger seiner Gnade eingesetzt hat. „Das Sakrament verursacht durch zeichenhaftes Bedeuten“, erklärt der heilige Thomas von Aquin (+ 1274)³, und er fügt hinzu: „Es ist notwendig, dass in den Sakramenten die Zeichenhaftigkeit gewahrt werde“⁴.

Die Sakramente gehören zur Gattung der Zeichen⁵. Sie sind die werkzeugliche Ursache der Gnade, die sie vermitteln⁶. In den Sakramenten ist geistliche Kraft, sofern sie von Gott hingeordnet sind auf eine geistliche Wirkung⁷. Weil die Sakramente wirkende Zeichen sind, deshalb erhalten sie ihre Zeichenhaftigkeit aus ihrer Einsetzung, und weil sie ihre Zeichenhaftigkeit aus ihrer Einsetzung erhalten, deshalb sind sie wirkende Zeichen⁸.

Der heilige Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt: „Der Mensch war dadurch in die Sünde gestürzt, dass er den sichtbaren Dingen ungebührlich nachhing. Damit man nun aber nicht glaubte, die sichtbaren Dinge seien in sich selbst wesentlich böse, und aus diesem Grunde hätten die Menschen, die ihnen nachhingen, gesündigt - darum war es angemessen, dass den Menschen gerade in den sichtbaren Dingen die Arznei des Heiles dargeboten werde: damit auf diese Weise offenbar werde, dass die sichtbaren Dinge, als von Gott geschaffen, in ihrem Wesen gut sind“⁹.

In den Sakramenten ist die Kraft des Leidens Christi wirksam. Das Leiden und Sterben Christi steht als solches ganz im Dienste der Verleihung der Gnade und der Vergebung der Sünden, das heißt: der übernatürlichen Ausstattung des Menschen und ihrer Vollendung in der ewigen Gemeinschaft mit Gott¹⁰.

Häufig begegnet uns heute in den einschlägigen Schriften die Feststellung, durch die Sakramente werde Gott für die Menschen erfahrbar. Das ist missverständlich. Denn eine Erfahrung Gottes gibt es eigentlich nicht in unserer Welt, jedenfalls keine unmittelbare. Dem Pilgerstand ist der Glaube zugeordnet. Der aber meint das Überzeugtsein von dem, was

³ Thomas von Aquin, Sentenzen-Kommentar, 4, dist. 23, q. 1, a. 1, 2.

⁴ Ders., Summa contra gentiles, lib. 4, c. 73.

⁵ Ders., Summa Theologiae, III, q. 60, a. 1.

⁶ Ebd., q. 62, a. 3.

⁷ Ebd., III, q. 62, a. 4, ad 1.

⁸ Ebd., q. 64, a. 2, ad 2.

⁹ Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, 4, 36.

¹⁰ Katechismus des heiligen Thomas von Aquin oder Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses des Vater Unser, des Ave Maria und der 10 Gebote, Kirchen/Sieg 1971, 85 f.

man nicht sieht. So drückt es der Hebräer-Brief aus (11, 1). Das ist freilich kein willkürliches Überzeugtsein. Das wäre gegen die Würde des Menschen, sofern der Mensch ein Lebewesen ist, das Vernunft hat, ein „animal rationale“. Wenn wir der Botschaft der Kirche, die in der Botschaft des Alten und des Neuen Testaments gründet, Glauben schenken, hat dieser Glaube ein vernünftiges Fundament. Dieses aber ruht nicht in der Erfahrung, sondern im Denken.

Glauben im theologischen Sinne meint ein Wissen, das wir nicht auf Grund von Eigeneinsicht haben, sondern auf Grund von Fremdeinsicht. Es geht hier also um einen Zeugen glauben. Glauben ist also - wohl verstanden - nicht „meinen“, sondern „wissen“, wissen nicht auf Grund von Eigeneinsicht, sondern auf Grund von Fremdeinsicht. Diese Art von Wissensgewinnung spielt bereits im natürlichen Bereich eine große Rolle. Denn neunzig Prozent unseres natürlichen Wissens erwerben wir auf dem Weg des Glaubens. Das wusste schon der griechische Philosoph Aristoteles (+ 322 v. Chr.).

Beim Erwerb von Wissen auf Grund von Fremdeinsicht können wir nicht auf die Eigeneinsicht verzichten. Diese bezieht sich hier allerdings nicht auf die Sache, sondern auf die Person des Zeugen: Der Zeuge muss die Wahrheit sagen können und wollen, er muss genügend informiert sein über den Gegenstand, und er muss willens sein, sein Wissen mitzuteilen. Das Eine ist ein intellektuelles Problem, das Andere ein ethisches. Dass der Zeuge die Wahrheit sagen kann und dass er sie sagen will, das müssen wir also wissen. Nur dann können wir ihm vernünftigerweise Glauben schenken.

Aber nun zurück zu der Erfahrung. Wir machen unter Umständen Erfahrungen beim Glauben und bei seiner Vergegenständlichung im Gebet, in der Liturgie, in der Feier der heiligen Sakramente, und in der Erfüllung des Willens Gottes, aber diese Erfahrungen sind innerweltliche Erfahrungen, die wir im Glauben als Wirkungen des welttranszendenten Gottes deuten. Der Ungläubige vermag in ihnen nur rein psychologische Vorgänge zu erkennen. Um ein Beispiel zu nennen: Wenn wir gläubig im Sakrament des Altares den auferstandenen Christus empfangen, mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit, wahrhaft, wirklich und wesentlich, wie es das Konzil von Trient (1545 - 1563) ausdrückt¹¹, so begegnen wir ihm zwar tatsächlich, dem Auferstandenen, aber dessen werden wir nur

¹¹ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1636.

durch den Glauben gewiss, und alles, was wir dabei empfinden, die Gewissheit, der Trost, die Freude, die Zuversicht, das Vertrauen, das Glück, die Seligkeit, das alles ist immer nur ein Reflex des Glaubens an die Gegenwart des Auferstandenen Christus.

Die Sakramente sind äußere Zeichen oder sichtbare, zeichenhafte Handlungen, die jeweils eine spezifische innere Gnade vermitteln. Dabei bewirkt das äußere Zeichen die innere Gnade. Das ist nicht so zu verstehen, als ob Gott die innere Gnade anlässlich der Setzung des äußeren Zeichens bewirken würde. Das wäre protestantisch. Es ist vielmehr so, dass die Wirkung mit dem äußeren Zeichen verbunden ist, wenn dieses in der rechten Ordnung und mit der rechten Absicht gesetzt wird. Die Sakramente sind gnadenwirkende Zeichen. Und sie wirken diese Gnade, weil sie auf Christus zurückgehen. Weil Christus sie eingesetzt hat und weil er durch sie wirkt, darum wirken sie unabhängig vom Glauben des Spenders und des Empfängers, darum wirken sie durch das gesetzte Zeichen, „ex opere operato“, wie es im Lateinischen heißt. Wo immer das Heilszeichen Christi gültig gesetzt wird, da ergießt sich die Heilsgnade Christi in das Herz des Menschen.

Die sakramentale Gnade wird in den Sakramenten durch den objektiven Vollzug des sakramentalen Zeichens gewirkt. Sie wird nicht durch die persönlichen, sittlich-religiösen Bemühungen des Empfängers des Sakramentes erzeugt und erst recht nicht durch das konkrete Tun des Spenders. Das Entscheidende ist bei den Sakramenten der Vollzug des Aktes. Er ist es, der die übernatürliche Gnade bewirkt. Das dispensiert freilich den Empfänger nicht davon, sich die im sakramentalen Akt objektiv dargebotene Gnade subjektiv anzueignen, etwa durch Akte des Glaubens, der Buße und der Reue. Darauf kann im Grenzfall, bei der Taufe des unmündigen Kindes, verzichtet werden, normalerweise gehört aber das subjektive Bemühen des Empfängers dazu. Analoges gilt für die subjektiven Akte des Spenders. Die subjektiven Akte des Empfängers wie auch des Spenders des Sakramentes bedingen also den würdigen Empfang des Sakramentes und um seinen würdigen Vollzug und die gefüllte subjektive Aneignung der objektiv gewirkten Gnade durch den Empfänger des Sakramentes.

Es geht hier um die entsprechende Disposition beim Empfang und bei der Spendung der Sakramente. Der Empfänger des Sakramentes muss sich wie auch sein Spender bemühen, innerlich und äußerlich dem Akt des Empfangs und dem Vorgang der Spendung des Sak-

ramentes gerecht zu werden. Das verlangen die Pietät und das pastorale Gewissen. Davon ist jedoch nicht die objektive Gnadenwirkung des Sakramentes abhängig.

Wenn wir sagen, die Sakramente wirken durch ihren objektiven Vollzug, so findet zum einen darin das Unpersönliche der Heilsvermittlung einen sprechenden Ausdruck, und zum anderen wird damit auch die Ungeschuldetheit der Gnade unterstrichen sowie die Tatsache, dass Christus die entscheidende Schlüsselstellung im Heilsprozess zukommt, Christus, sofern es „alles in allem“ ist. Durch das Prinzip der objektiven Wirkung der Sakramente wird das Faktum unterstrichen, dass gemäß dem Glauben der Kirche der eigentliche Spender der Sakramente in der Kirche Christus selber ist und dass der Spender des Sakramentes nur instrumentaliter von Christus in Dienst genommen wird.

Die Spender der Sakramente sind Werkzeuge in der Hand Christi. Deshalb vermögen sie die Sakramente auch dann zu spenden, wenn sie etwa nicht im Stand der Gnade sind oder wenn sie den Glauben verloren haben¹². Immer ist es Christus, der in den Sakramenten wirkt. Dabei wirkt er durch die guten Spender wie durch lebendige Glieder, wie durch lebendige Werkzeuge, durch die bösen wie durch leblose Werkzeuge¹³. Dennoch sind der Glaube und die Rechtfertigung und die Heiligkeit des Lebens von dem Spender der Sakramente gefordert, weshalb er schwer sündigt, wenn er dieser Forderung nicht gerecht wird¹⁴. Der heilige Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt: „Der Segen eines sündigen Priesters ist, sofern er von ihm unwürdig gespendet wird, fluchwürdig und muss als Schmach und Lästerung, nicht aber als Gebet gelten; sofern er aber gesprochen wird von der Person Christi her, ist er heilig und wirkt er Heiligung“¹⁵.

Die Frucht des Sakramentes wird nicht durch das Gebet weder der Kirche noch des das Sakrament Spendenden erreicht, sondern durch die Kraft des Verdienstes des Todesleidens Christi, dessen Kraft in den Sakramenten wirksam ist. Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt darum: „Darum auch wird die Frucht des Sakramentes nicht reicher durch einen besseren Ausspender. Dennoch kann dem, der das Sakrament empfängt, ein Zusätzliches erfleht werden durch die Andacht des Ausspendenden; aber auch dies wirkt nicht der Ausspendende, sondern er bittet Gott, dass er es wirken möge“¹⁶.

¹² Thomas von Aquin, Summa Theologiae, III, q. 64, a. 5.

¹³ Ebd., q. 64, a. 5, ad 2.

¹⁴ Ebd., III, q. 64, a. 6, ad 1.

¹⁵ Ebd., III, q. 82, a. 5, ad 3.

¹⁶ Ebd., q. 64, a. 1, ad 2.

Wenn die Objektivität der Sakramente, die Tatsache, dass die Sakramente durch den Vollzug wirken, immer wieder in Zweifel gezogen wurde, so hat das darin seinen Grund, dass der Protest gegen alles Objektive stets eine große Rolle spielt, und zwar deshalb, weil die Subjektivität eine permanente Versuchung des Menschen darstellt.

Der unpersönliche Charakter des Sakramentes scheidet alle menschlichen Zwischenautoritäten aus. Er gewährleistet den freien Lebensaustausch zwischen dem Haupt und seinen Gliedern¹⁷.

Entsprechend der Objektivität des Sakramentes ist die Gültigkeitsbedingung für die Spendung des Sakramentes die, dass der Spender des Sakramentes das tun will, was die Kirche tut. Er muss also die Absicht haben, das zu tun. Ohne sie kommt das Sakrament nicht zustande. Sie wird von dem Empfänger abgelesen an dem ordnungsgemäßen Vollzug des Ritus.

Die Gültigkeitsbedingung für die Sakramente ist damit sehr weit gefasst, und sie ist damit vor allem objektiv. Denn die innere Einstellung des Spenders der Sakramente ist uns nicht zugänglich.

Gültig ist das Sakrament, wenn der bevollmächtigte Spender des Sakramentes die Absicht hat, zu tun, was die Kirche tut, und wenn er das sakramentale Zeichen in der rechten Weise vollzieht. Dazu muss er die wesentliche Materie und die wesentliche Form anwenden (bei der Taufe beispielsweise das Wasser und die Taufformel) und die Materie und die Form zu einem einheitlichen sakramentalen Zeichen verbinden. Der bevollmächtigte Spender muss er wenigstens die Absicht haben, zu tun, was die Kirche tut. Er muss nicht das intendieren, was die Kirche intendiert, die Wirkung des Sakramentes, und er muss auch nicht daran glauben. Dabei erschließt der das Sakrament Empfangende die rechte Intention des Spenders des Sakramentes aus dem äußeren Zeichen, das dieser setzt und aus dem Kontext seines Handelns. Geschieht das im Sinne der Kirche, kann der das Sakrament Empfangende davon ausgehen, dass der Spender die richtige Intention hat, eben die Intention, zu tun, was die Kirche tut.

¹⁷ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf ¹²1949 (1924), 40.

Die Gültigkeit und Wirksamkeit des Sakramentes ist unabhängig von der Rechtgläubigkeit und von dem Gnadenstand des Spendenden. Das gilt auch für den das Sakrament Empfangenden. Eine Ausnahme macht hier allerdings das Bußsakrament, weil die sittlichen Akte des Beichtenden hier als Quasi-Materie und Quasi-Wesensbestandteil des sakramentalen Zeichens zu qualifizieren sind und damit wesentliche Elemente für das Zustandekommen des Sakramentes sind.

Zur Gültigkeit der Sakramente ist dann bei dem erwachsenen Empfänger noch die Intention erforderlich, das Sakrament zu empfangen, denn ein ohne die Intention empfangenes oder gegen den Willen des Empfängers aufgenötigtes Sakrament ist selbstverständlich ungültig.

Zum würdigen, nicht zum gültigen Empfang ist, wie bereits gesagt, bei dem erwachsenen Empfänger nicht zuletzt die erforderliche sittliche Disposition notwendig. Das heißt etwa konkret, dass zum würdigen Empfang der Eucharistie der Gnadenstand notwendig ist, dass der, der unwürdig das Sakrament der Eucharistie empfängt, eine schwere Sünde auf sich lädt, dass er ein Sakrileg begeht, eine Entweihung des Sakramentes. Analoges gilt für den Spender des Sakramentes.

Die Sakramente haben jeweils zwei Aspekte, zum einen die Gottesverehrung, zum anderen die Begnadung des Menschen. Hier gilt das Axiom: „Gloria Dei salus hominis“ - „die Ehre Gottes ist das Heil des Menschen“. Dabei liegt das Wesen des Sakramentes in der Verknüpfung der Heilsgnade mit einem äußeren Symbol¹⁸.

Sakramente sind geheimnisvolle Heilszeichen, durch die der Gottmensch Jesus Christus über alle Zeiten hin sein gnadenvolles Heilswirken an den Gliedern seiner Kirche fortsetzt und vollendet. Als „Quellen des übernatürlichen Lebens“ sind sie ein „heiliges Vermächtnis des Erlösers“ eine „Liebesgabe der göttlichen Güte und Barmherzigkeit“ und „Wunderwerke der Macht und Weisheit Gottes“.

In jedem Fall gründen sie in Jesus Christus, in seinen Worten, seinen Handlungen und in seiner Person. Von seiner Person kann man sie nicht ablösen. Deshalb bezeichnen wir ihn,

Christus, als das Ursakrament. Er ist das Ursakrament der Liebe Gottes - so müssen wir sagen -, denn immer, wenn Gott uns seine Gaben schenkt, tut er das, weil er die Liebe ist, weil die Liebe sein Wesen ist, weil er mit der Liebe identisch ist.

Christus ist das Ursakrament, sofern alle Sakramente in ihm ihren Existenzgrund haben, näherhin in seinem Leiden, in seinem Sterben und in seiner Auferstehung, also im Geheimnis unserer Erlösung, und sofern er es ist immer ist, der sie spendet.

Wir bezeichnen jedoch auch die Kirche als Ursakrament. Das ist konsequent, denn sie ist, so verstehen wir die Kirche, der fortlebende Christus, der gegenwärtige Christus.

Die Sakramente gehen nicht nur ursächlich auf Christus zurück, Christus ist auch der eigentliche Spender der Sakramente. Das gilt für jeden Einzelfall. Dabei benutzt er den menschlichen Spender als sein Werkzeug. Auch darin kommt die Objektivität der Sakramente zum Ausdruck

Das Wort „Sakrament“ kommt von dem lateinischen „sacramentum“, das entsprechende griechische Wort lautet „mysterion“. Wörtlich übersetzt bedeutet das lateinische „sacramentum“ so viel wie „das Heilige“. Das griechische „mysterion“ bedeutet so viel wie Geheimnis. In der Ostkirche versteht man unter „mysterium“ allerdings auch jede Glaubenswahrheit, denkt man bei den „mysteria“ also nicht nur die sieben gnadenwirkenden Zeichen, die wir ausschließlich als Sakramente bezeichnen.

Bei dem sakramentalen Zeichen unterscheiden wir im Einzelnen das Wort und das Element. Im Blick auf das Sakrament der Taufe sagt der heilige Augustinus (+ 430): „Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser als eben Wasser? Es tritt das Wort zum Element, und es wird Sakrament, auch dieses gleichsam ein sichtbares Wort ...“¹⁹. Zu dem sichtbaren Zeichen tritt dann als ein weiteres Kennzeichen des Sakramentes die unsichtbare Gnade hinzu.

¹⁸ Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 196.

¹⁹ Augustinus, In Joannem 80, 3: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (etiam ipsum tamquam visibile verbum)“.

Die äußere Ausgestaltung der Sakramente ist das Werk der Kirche. Sie dient der Andacht und der Ehrfurcht der Gläubigen sowie der Feierlichkeit des Vollzuges. Sie gehört jedoch nicht notwendig zum Sakrament. Notwendig gehört zu ihm nur das, was auf Christus zurückgeht²⁰.

Das Prinzip der Sakramentalität meint, scheinbar paradox, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Es geht hier um eine Verlängerung des Geheimnisses der Inkarnation. Die sichtbare Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn erhält ihre Fortsetzung in der sichtbaren Kirche, die sich in den sieben Sakramenten entfaltet.

Ein Sakrament ist die Verleiblichung eines übernatürlichen Geheimnisses, oder, allgemeiner ausgedrückt, die Manifestation des sich den Menschen zuwendenden Gottes. Dabei wird die Gnade im Sakrament zeichenhaft dargestellt und vermittelt.

Wir zählen sieben Sakramente. Unter ihnen nehmen die Sakramente der Eucharistie und der Buße eine Sonderstellung ein. Sie sind die Sakramente des christlichen Lebens, weil sie im Unterschied zu den übrigen Sakramenten wiederholt empfangen werden bzw. weil in ihrem mehr oder weniger häufigen Empfang sich die Frömmigkeit des katholischen Christen bekundet: „Ich gehe zu den Sakramenten“, sagt man. Das bedeutet: Ich gehe zur Beichte und zur Kommunion. Eucharistie und Buße sind also die Sakramente schlechthin, so kann es ausdrücken. Als Sakrament der Entsündigung geht das Bußsakrament der Teilnahme an der Eucharistie normalerweise voraus, zwar nicht in jedem Einzelfall, wohl aber grundsätzlich, denn der Empfang des allerheiligsten Sakramentes des Altares setzt den Gnadenstand voraus²¹.

Die Sakramente verwirklichen, erneuern und stärken nicht nur die Gemeinschaft mit Christus, sie verwirklichen, erneuern und stärken auch die Gemeinschaft mit der Kirche. Die Verbindung mit dem erhöhten Herrn erfolgt in den Sakramenten durch die Kirche. Das heißt: Die Vereinigung mit der Gemeinschaft der Kirche bewirkt die Vereinigung mit Christus, oder besser: Der Gläubige vereinigt sich durch seine Vereinigung mit der Kirche mit Christus. Darin wird die soziale Struktur des Heiles deutlich, die von grundlegender Bedeutung im Christentum ist, jedenfalls im katholischen Christentum. Die Vereinigung mit der Kirche bewirkt die Vereinigung mit Christus. Die Vereinigung mit Christus aber bewirkt die Vereinigung mit Gott. Die Vereinigung mit Gott erfolgt dabei durch die Mensch-

²⁰ Thomas von Aquin, Summa Theologiae, III, q. 64, a. 2, ad 1.

²¹ Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 199.

heit Christi. Für den katholischen Christen gibt es kein privates Christentum, für ihn ist die Kirche der Weg des Heiles, er findet das Heil nicht an der Kirche vorbei.

Es kommt noch hinzu: Wie die Offenbarung und die Erlösung grundsätzlich nicht individuell sind, so stellt auch die Gnade, die durch die Sakramente vermittelt wird, nicht eine private Beziehung zwischen der Seele und Gott oder Christus her, sondern der Christ empfängt die Gnade als Glied der Kirche.

In diesem Sinne sagt Matthias Joseph Scheeben (+ 1888): Das Geheimnis der Kausalität der Sakramente beruht nicht so sehr „auf der übernatürlichen Wirksamkeit eines sinnlichen Ritus oder Zeichens“, „als auf dem Dasein einer Gesellschaft, die unter den Erscheinungsformen einer menschlichen Einrichtung göttliche Wirklichkeit birgt“²². Und der französische Theologe Henri de Lubac (+ 1991) erklärt: „Alle Sakramente sind wesenhaft ‚Sakrament in der Kirche‘; in ihr allein bringen sie demnach auch ihre volle Wirkung hervor, denn in ihr allein, ‚der Gesellschaft des Geistes‘, nimmt man gemeinhin an der Gabe des Geistes teil“²³.

Wir sprechen von dem Prinzip der Sakramentalität. Das ist charakteristisch für die Kirche Christi. Zu dem sakramentalen Prinzip kommt noch ein zweites hinzu, das nicht weniger bedeutsam ist als das sakramentale Prinzip, das dogmatische Prinzip. Das Prinzip der Sakramentalität meint, dass das Sichtbare, das Greifbare, das Begrenzte, das Historische wirklicher oder möglicher Träger der göttlichen Gegenwart ist. Gemäß dem Prinzip der Sakramentalität begegnen wir dem unsichtbaren Gott in materiellen Realitäten und durch diese. Das ist so normalerweise. Das heißt nicht, dass Gott seine Gnaden nicht auch an den Sakramenten vorbei vermitteln kann, und er tut das auch, aber nicht in der Regel. Nach dem Willen Gottes, dank der konkreten Heilsordnung, enthalten, spiegeln und verkörpern geschaffene Realitäten die Gegenwart Gottes und bringen sie zur Wirkung. Sie bringen die Gegenwart Gottes zur Wirkung für die, die sich dieser Wirklichkeiten bedienen. Das Sakrament bezeichnet ja nicht nur die Gnade, sondern es bewirkt sie auch, es bewirkt auch die Gnade, die es bezeichnet²⁴.

²² Matthias Joseph Scheeben, Die Mysterien des Christentums § 77: Josef Höfer, Hrsg., Matthias Joseph Scheeben, Gesammelte Werke Bd. II, Freiburg 1958, 442 ff.

²³ Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 74.

²⁴ Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben, Eine Bestandsaufnahme, Bd. II: Die Kirche. Christliche Existenz, Graz 1982, 505 (Bd I: Menschliche Existenz. Gott, Jesus Christus).

Die Sakramente sind Zeichen und Werkzeuge, durch die die „Begegnung mit Gott durch Christus in der Kirche ausgedrückt und feierlich begangen wird und für die Herrlichkeit Gottes und die Erlösung der Menschen zu Wirksamkeit gelangt“²⁵.

Die entscheidende Konsequenz aus dem Prinzip der Sakramentalität ist das Prinzip der Vermittlung. Das Heil ist vermitteltes Heil. Das ist eine katholische Grundüberzeugung. Die Welt der Gnade ist eine vermittelte Welt. Sie wird vermittelt durch Christus und durch die Kirche, zunächst und in erster Linie²⁶.

Das Verhältnis des sichtbaren Zeichens zu der unsichtbaren Gnade muss in Analogie zu den zwei Naturen in Christus gesehen werden, in Analogie zu der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus. Denn auch das Sakrament ist zusammengesetzt, und zwar aus Göttlichem und Menschlichem, aus Sichtbarem und Unsichtbarem, nicht anders als der menschengewordene Sohn Gottes und die Kirche es sind.

Das sakramentalen Prinzip ist ein Sonderfall des inkarnatorischen Prinzips. Das will sagen: Wo die Menschwerdung Gottes ganz ernst genommen wird, da weiß man auch um die sakramentale Struktur des Heiles. Unsere Erlösung erfolgt durch die Menschheit Christi. „Caro cardo salutis“ heißt es bei dem Kirchenschriftsteller Tertullian (+ ca. 320), „das Fleisch ist der Angelpunkt des Heiles“²⁷. „Von Angesicht zu Angesicht hast du dich mir gezeigt, Christus, dir begegne ich in deinen Sakramenten“, erklärt Ambrosius von Mailand (+ 393)²⁸.

Wenn wir von der sakramentalen Struktur der Kirche sprechen, so müssen wir sehen, dass diese im Grunde nichts anderes ist als die folgerichtige Weiterführung der Idee der sichtbaren Kirche und letzten Endes der sichtbaren Erlösung durch den menschengewordenen Gottessohn. In der sakramentalen Struktur der Kirche begegnet uns nichts anderes als eine konsequente Weiterführung des Geheimnisses der Inkarnation. Nur wer einen Zugang zur Inkarnation des Wortes, des Logos, hat, kann auch einen Zugang finden zu den Sakramenten. Dem Ursakrament der Menschheit Christi entspricht das Sakrament der Kirche. Das Sakrament der Kirche wiederum wirkt sich aus in sieben Einzelsakramenten.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Tertullian, *De carnis resurrectione*, 8 (vgl. EP Nr. 362).

²⁸ Ambrosius, *Apologia prophetae David* 12, 58 (vgl. PL 14, 875).

Wie das II. Vatikanische Konzil erklärt, sind die Sakramente nicht nur als verschiedenartige, auf menschliche Bedürfnisse ausgerichtete Gnadenmittel zu verstehen, sondern als Formen einer verschiedenartigen Christusverähnlichung oder Christusgleichgestaltung, die sich aus der Fülle des gottmenschlichen Lebens Christi ergibt. Es ist ein Verdienst des Konzils, dass es die Lehre von den Sakramenten auf diese Weise christologisch vertieft hat. Heute, wenige Jahrzehnte nach dem Konzil, ist diese Sicht jedoch bereits wieder im Schwinden begriffen - infolge des Schwindens des ungebrochenen Glaubens an die wahre Gottheit Jesu Christi.

Der Gedanke der verschiedenartigen Christusverähnlichung oder Christusgleichgestaltung ist indessen nicht neu. Schon die Kirchenväter verstehen die Sakramente in diesem Sinne christologisch. Und Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt, durch die Sakramente des Neuen Bundes werde der Mensch Christus inkorporiert²⁹.

Solches Denken ist dem Protestantismus fremd, heute allerdings auch bald den Katholiken angesichts der protestantischen Unterminierung der Eigenart des Katholischen³⁰.

Der Protestantismus ist skeptisch gegenüber einer Vergegenständlichung des göttlichen Geschehens, wie auch immer sich diese darstellt. Daher rührt auch seine tiefe Abneigung gegenüber einer liturgischen Entfaltung des Glaubens. Aber nicht nur das, diese Abneigung richtet sich auch grundsätzlich gegen die bildliche Darstellung des Glaubens und gegen die Andachtsbilder in den Gotteshäusern und überhaupt gegen jede Art von künstlerischer Darstellung der Glaubenswahrheiten bis hin zur ästhetischen Ausgestaltung der gottesdienstlichen Räume.

Der sakramentalen Struktur des Katholischen entspricht der Spiritualismus auf Seiten des Protestantismus. Die Reformatoren setzen dem Inkarnationsprinzip ihren Spiritualismus entgegen und wittern von daher überall im katholischen Raum menschliche Selbstgerechtigkeit, Kreaturvergötzung und Aberglauben. Das Grundprinzip des katholischen Christentums ist die Menschwerdung Gottes, während das Grundprinzip des Protestantismus dem-

²⁹ Ebd., q. 62, a. 1.

³⁰ Für die Tendenz zur Protestantisierung der katholischen Kirche nennt Georg May nicht wenige Beispiele in seinem Buch „Die Ökumenismusfalle (Brennpunkte, Theologie), Stuttgart 2004, 208 ff“. Speziell in der Schweiz ist der Ökumenismus zu einer Falle geworden, das kann man aber auch für die Kirche in unserem Land sagen. May bezeichnet den Ökumenismus auch als amtlichen Interkonfessionalismus (235), er sieht in ihm eine Einbruchsstelle der Häresie in der Kirche (199). An einer Stelle schreibt er: „Wer energisch an der katholischen Lehre festhält, wird als Feind der nichtkatholischen Religionsgemeinschaften ausgegeben“ (200). Dem kann man nur zustimmen. Dass das die Situation der Ökumene heute ist, ergibt sich nicht zuletzt

gegenüber die Abstraktion ist, die Reduktion, der Spiritualismus, der Abbau aller objektiven Fassbarkeit.

Für die Protestanten sind die Sakramente - es gibt hier ohnehin nur noch zwei Sakramente, die Taufe und das Abendmahl³¹, für die Protestanten sind die Sakramente auch da, wo sie grundsätzlich daran festhalten, nicht mehr Werkzeuge der Gnade, sondern bestenfalls Bedingungen der Gnade. Das entscheidende Moment der Rechtfertigung ist hier der Glaube, nicht mehr das Sakrament. Damit werden die Sakramente letztlich überflüssig, werden sie letztlich zu äußeren Akten, zu Handlungen, die keinen anderen Sinn haben, als den, dass sie die Gnade oder die Rechtfertigung erklären, als dass sie das sichtbar machen und zum Ausdruck bringen, was bereits geschehen ist³².

Für Luther gilt: Nicht das Sakrament rechtfertigt den Menschen, sondern der Glaube an das Sakrament³³. Damit tritt der Glaube tritt hier an die Stelle der Sache, an die Stelle der „res“ des Sakramentes, tritt das Subjektive tritt an die Stelle des Objektiven.

Im protestantischen Verständnis ist das sakramentale Zeichen nicht ein Instrument des Heiles, da ist es für Gott lediglich ein Anlass, dem, der das Sakrament empfängt, seine Gnade zu schenken. Diese aber besteht in diesem Verständnis wesentlich in der Weckung des Glaubens und in seiner Stärkung, wobei der Glaube seinerseits auch als Voraussetzung für das Zustandekommen des Sakramentes gilt, obwohl es andererseits wiederum, wie bereits erwähnt, bei Martin Luther Hinweise darauf gibt, dass das Zustandekommen des Sakramentes allein im Wort Gottes gründet, dass die Sakramente als heilsnotwendig zu erachten sind und dass ihr unwürdiger Empfang dem Empfänger zum Gericht wird³⁴.

auch aus zahlreichen Reaktionen von Protestanten auf die Erklärung der Glaubenskongregation vom 7. Juli 2007 über das „subsistit“ in „Lumen gentium“.

³¹ Ob Luther das Bußsakrament als Sakrament anerkannt hat, darüber streitet man sich im Protestantismus. Immerhin beichtete Luther regelmäßig bis zu seinem Lebensende. Verloren ging die persönliche Beichte im Protestantismus in der Zeit der Aufklärung, wenngleich sie heute wieder hier und da geübt wird. In jedem Fall lässt das Augsburger Bekenntnis von 1530 eine sakramentale Deutung der Beichte zu, wenn da in Artikel 9 die Taufe, in Artikel 10 das Abendmahl und in Artikel 11 und 12 die Beichte und die Buße behandelt werden.

³² Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus. Wesen und Werden*, Essen 1965, 17.

³³ Ebd., 21.

³⁴ D. Martin Luthers *Großer Katechismus*, vollständige Ausgabe, sprachlich durchgesehen und den Menschen der Gegenwart nahegebracht von Gottfried Holtz, Berlin 1962, 141.

Auch die Bedeutung der zwei in den evangelischen Kirchen noch verbliebenen Sakramente tritt hier faktisch stark zurück, da Luther und die anderen Reformatoren bei ihrer einseitigen Betonung des Wortes und der Gottunmittelbarkeit des Glaubenden keinen Sinn hatten für die Vermittlung des Heiles und für seine sakramentale Struktur. In jedem Fall kommt dem Glauben die Priorität zu gegenüber dem Sakrament³⁵.

In den anglikanischen Kirchen zählt man zwar auch nur zwei Sakramente, versteht aber die anderen fünf Sakramente der katholischen Kirche als „Riten mit sakramentalem Charakter“. Damit will man sagen, dass hier zwar die Merkmale eines äußeren und sichtbaren Zeichens mit einer inneren und geistigen Gnade verbunden sind, dass diese jedoch nicht durch Christus für alle Christen angeordnet sind. Anders als die reformatorischen Gemeinschaften zählt die neapostolische Kirche drei Sakramente, nämlich (1.) die „heilige Wassertaufe“ als Wiedergeburt und Abwaschung der Erbsünde, (2.) das „heilige Abendmahl“ als Einverleibung des Wesens Jesu und Empfangnahme göttlicher Kräfte und (3.) die „heilige Versiegelung“ als Hinnahme des Heiligen Geistes durch die Handauflegung eines Apostels, wodurch die Wiedergeburt vollendet wird.

In der orthodoxen Kirche gibt es wie in der katholischen Kirche sieben Sakramente, aber nur faktisch, sofern es hier keine klare Abgrenzung der Sakramente von den Sakramentalien gibt. In der orthodoxen Kirche versteht man alle kirchlichen Handlungen als „sakramental“. Hier ist der Glaube weniger durchreflektiert, als das in der katholischen Kirche der Fall ist, wenn er primär vom liturgischen Vollzug her verstanden.

Sakramente sind geschaffene Wirklichkeiten, die Gottes Gegenwart enthalten und zur Wirkung bringen. Von daher kann man die Sakramente auch als Realsymbole bezeichnen, als Instrumente des Heiles oder der Heilsgnade, als Symbole, die nicht nur bezeichnen, sondern gleichzeitig auch bewirken, was sie bezeichnen. Als solche sind sie analogielos. Denn das gibt es sonst nicht. Deshalb bedürfen sie eines angemessenen Raumes und einer angemessenen Atmosphäre, einer Abgrenzung gegenüber dem Profanen. Im christlichen Altertum kam das zum Ausdruck durch die Arkandisziplin.

Im katholischen Verständnis ist das Sakrament nicht ein leeres Symbol oder ein Gnadenzeichen, das „erst vom subjektiven Glauben her seine Wirksamkeit empfängt“³⁶, sondern

³⁵ Confessio Augustana, Art. 13.

³⁶ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf¹²1949 (1924), 206.

ein „dinglicher Ausdruck des Gnadenwillens Jesu“, ein „signum Christi“³⁷. Es sichert die Gegenwart des Heiligen, des Göttlichen schon durch sich selbst, durch seinen objektiven Vollzug. Darum lautet ein wichtiges Axiom in diesem Zusammenhang: „Die Sakramente kommen nicht dadurch zustande, dass sie geglaubt werden, sondern dadurch, dass sie vollzogen werden“³⁸.

So wird etwa im Messopfer nicht nur in symbolischer Form an das Kreuzopfer Christi erinnert, sondern dieses tritt als „reale überzeitliche Größe in die unmittelbare Gegenwart“³⁹.

Das heißt: Was in der Liturgie der Kirche sichtbar geschieht, hat nicht nur die Qualität des bloß Symbolischen, sondern eben des Sakramentes. Ein Sakrament gehört zwar zur Gattung von Zeichen und Symbol, aber es ist nicht etwas „bloß“ Symbolisches. Es bedeutet nicht nur etwas, sondern es ist, was es sonst in der Welt nicht gibt, ein Zeichen, das zugleich bewirkt, was es bedeutet. Es schafft also eine objektive Realität. Das geschieht indessen nicht durch rein sprachloses „magisches“ Tun, das gesprochene Wort ist dabei von wesentlicher Bedeutung. Dennoch ist es irreführend, wenn man sagt, das Wesen des Sakramentes bestehe im Wort. Das Entscheidende und das Unterscheidende des sakramentalen Wortes ist, dass, indem es gesagt wird, eben das geschieht, wovon es spricht.

In gewisser Weise kann man sagen, dass sich in den Sakramenten der Kirche die Menschwerdung Gottes fortsetzt. Papst Leo der Große (+ 461) erklärt bereits: „Was an Christus sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen“⁴⁰.

In den Sakramenten ist das Göttliche dem Schauenden, dem Glaubenden gegenwärtig, wird der Empfangende des Göttlichen teilhaftig. Aber wie im Geheimnis der Inkarnation die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche Natur, zwar auf das innigste miteinander verbunden, aber nicht vermischt oder ineinander geschlossen sind⁴¹, so bleibt auch im Sakrament das göttliche Geheimnis bei aller Verbindung mit seiner sinnhaften Darstellung letztlich von dieser getrennt. Das heißt: Wie im Geheimnis des menschengewordenen Gottessohnes geht das Unsichtbare in den Sakramenten nicht auf im Sichtbaren.

³⁷ Ebd.

³⁸ „Sacramenta non implentur, dum creduntur, sed dum fiunt“.

³⁹ Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf¹²1949 (1924), 206.

⁴⁰ Leo der Große, *Sermo* 74, 2.

⁴¹ Die Formel von Chalcedon (451) lautet „unvermischt und unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt“.

Das sinnhaft Wahrnehmbare, das Sichtbare, ist das Instrument des Unsichtbaren, es ist jedoch nicht mit diesem identisch. Das Übernatürliche geht also nicht auf im Natürlichen. Das unterscheidet den christlichen Kult von dem heidnischen, von dem Fetischismus, von der Magie. In den Sakramenten offenbart und vergegenwärtigt das Sinnhafte das Nicht-Sinnhafte, das seinerseits jedoch das Geheimnis bleibt. Im sakramentalen Geschehen bleibt stets die Unterscheidung zwischen dem Zeichen und der Sache.

Es gibt zwei Grundgeheimnisse im Christentum, das Geheimnis des dreifaltigen Gottes und das Geheimnis der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person. Das Letztere stellen nach katholischem Verständnis die Sakramente und der Kult der Kirche dar

Die Sakramente sind sichtbare Zeichen, die von Christus eingesetzt sind und unsichtbare Gnade vermitteln, sichtbare Zeichen, die unsichtbare Gnade vermitteln, aber nicht von Christus eingesetzt sind, sondern durch die Kirche eingeführt worden sind, nennen wir Sakramentalien. Man könnte sie Sakramente zweiten Grades nennen.

Während das Gebet der naturgemäße, spontane Ausdruck jeder Art von Frömmigkeit ist und daher eine selbstverständliche Übung ist in jeder Religion, ist das besondere Kennzeichen der katholischen Frömmigkeit der Gebrauch der Sakramente und der Sakramentalien.

In der Regel werden die Sakramente der Kirche jenen gespendet, die der Kirche angehören. Das ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Wer die Sakramente empfangen will, muss Mitglied der Kirche sein oder werden. Die Sakramente sind die Einigungszeichen der wahren Christen, und sie unterscheiden diese von den nichtkatholischen Christen wie auch von den Nichtchristen. Sie haben das Bekenntnis des Glaubens der Kirche zur Voraussetzung, und sie sind ein sichtbares Bekenntnis dieses Glaubens. Auch das ist eine Wahrheit, die man heute nicht selten vergessen hat.

Auch das ist hier zu bedenken, dass die Sakramente nach katholischem Verständnis in erster Linie und in jedem Fall konstituierend sind für die Kirche. Der heilige Thomas von Aquin (+ 1274) sieht den Zweck der Sakramente in der „deputatio ad cultum divinum“, in der Bevollmächtigung zu christlichen Kulthandlungen.

Wir gehen davon aus, dass die Substanz der Sakramente auf Christus zurückgeht, weshalb die Kirche kein Recht hat, sie zu verändern. Die akzidentellen Riten der Sakramente sind

veränderbar, also die Zeremonien und die Gebete, die die Feier des Sakramentes umgeben, der Kern des Sakramentes ist es jedoch nicht.

Der Empfänger und der Spender des Sakramentes sind stets verschiedene Personen. In den Sakramenten begegnet uns das Prinzip des vermittelten Heiles, das die ganze Heilsgeschichte bestimmt, in besonderer Deutlichkeit. Niemand kann sich selber ein Sakrament spenden. Eine Ausnahme macht hier die Eucharistie, was freilich im Wesen dieses Sakramentes liegt. Der Priester kann sich dieses Sakrament aber nur innerhalb der Feier der heiligen Messe spenden. Außerhalb der Feier ist das nicht möglich.

Die Sakramente sollen das heilige Gottesleben in uns wecken, nähren und vollenden. Sie wecken es in uns in der Taufe, kräftigen es in der Firmung, nähren es in der Eucharistie oder im allerheiligsten Altarsakrament, stellen es wieder her im Fall des Verlustes im Bußsakrament, sichern und bereiten es bei schwerer Bedrohung des irdischen Lebens in der Krankensalbung, geben es weiter auf übernatürlichem Gebiet in der Priesterweihe, auf natürlichem Gebiet in der Ehe.

Jeder große Lebensabschnitt erhält durch ein Sakrament seine Gottesweihe: Der Eintritt ins Leben durch die Taufe, der Eintritt ins reife Alter durch die heilige Firmung, der Eintritt in die eheliche Gemeinschaft durch das Sakrament der Ehe und der Eintritt in die Ewigkeit beim Abschluss des Erdenlebens in der Krankensalbung oder in der heiligen Ölung. Die drei anderen Sakramente dienen der Sicherung und Erneuerung dieser Lebensweihe, die Priesterweihe, das Bußsakrament und das allerheiligste Sakrament des Altares.

Drei Sakramente können nur ein einziges Mal empfangen werden. Sie prägen der Seele ein unauslöschliches Merkmal ein. Das sind die Sakramente der Taufe, der Firmung und der Priesterweihe. In einem abgeschwächten Sinne gilt das auch für das Ehesakrament und für die Krankensalbung, sofern das Sakrament der Ehe nicht ein zweites Mal empfangen werden kann, solange eine Ehe fort dauert, und sofern man in einer Krankheit nur einmal das Sakrament der Krankensalbung empfangen kann.

Weil uns in allen Sakramenten die Früchte des Leidens und Sterbens Jesu zugewendet werden, sagen wir gern, dass die sieben Sakramente wie sieben gewaltige Ströme sind, die am Fuße des Kreuzeshügels entsprungen sind oder genauer: im Herzen des gekreuzigten Erlösers.

Der heilige Thomas von Aquin (+ 1274) stellt fest, dass das gemeinsame Band, das die sieben Sakramente miteinander verbindet, der Nachlass der Sünden ist. Darum lässt er das Bekenntnis zu den sieben Sakramenten enthalten sein im 10. Artikel des Glaubensbekenntnisses „Ich glaube an den Nachlass der Sünden“. Positiv geht es dabei um die Heiligung des Lebens⁴².

Man unterscheidet Sakramente der Lebenden und der Toten. Die Sakramente der Toten sind das Sakrament der Taufe und das Sakrament der Buße. Sie legen den Grund zum übernatürlichen Leben der Gnade, besitzt der Empfänger aber bereits den Gnadenstand, dann erhöhen sie das Gnadenleben. Die übrigen Sakramente sind Sakramente der Lebenden, weil sie die Gnade der Gotteskindschaft voraussetzen und vermehren. Nur ausnahmsweise können sie das übernatürliche Leben auch verleihen, nämlich dann, wenn sich der Empfänger aufrichtig im Stande der Gnade glaubte, ohne es zu sein, und nur eine unvollkommene Reue erweckt hatte.

Drei Sakramente sind unbedingt notwendig: die Taufe für alle Menschen, die Buße, für jene, die nach der Taufe in eine schwere Sünde gefallen sind, und die Priesterweihe, sie ist notwendig für die Kirche als solche.

Der Würde nach ist das höchste Sakrament das Sakrament der Eucharistie. Der Mönch Dionysius Areopagita erklärt bereits im 5. Jahrhundert, das Altarsakrament sei das Ziel und die Vollendung aller Sakramente⁴³.

Angesichts der zentralen Bedeutung, die die Sakramente in der katholischen Kirche haben, ist es verhängnisvoll, dass die Sakramenten-Katechese bei uns sehr im Argen liegt und überhaupt das Verständnis für das sakramentale Prinzip und für das Leben mit den Sakramenten. Wie sieht es aus in den Gemeinden mit der Vorbereitung der Kinder auf den Empfang des Bußsakramentes und auf den Empfang der Eucharistie? Die Buß-Katechese entfällt oftmals völlig, die Eucharistie-Katechese übernehmen in der Regel „Tischmütter“, die oftmals extrem kirchendistanziert, wenn nicht gar protestantisch sind. Zudem geht es in den Zusammenkünften der Tischmütter mit ihrer Klientel ohnehin in erster Linie oder überhaupt nur um die Aktion. Der Pfarrer denkt schon lange nicht daran, diese wichtige Aufgabe zu übernehmen. Er hat ja keine Zeit. Und der Pastoralreferent oder -assistent hält sich ebenfalls diese ihm unangenehme Arbeit vom Leibe. Das kann er guten Gewissens

⁴² Katechismus des heiligen Thomas von Aquin, Kirchen/Sieg 1971, 91; vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, III, q. 63, a. 6.

tun, indem er das Ehrenamt beschwört und das Laienapostolat apostrophiert. Bestenfalls übernimmt er es, die Frauen zu instruieren. In den wenigsten Fällen wird er sie jedoch dahin führen, dass sie den Kindern die genuine Lehre der Kirche vermitteln.

Zusammen mit dem dogmatischen Prinzip steht das sakramentale Prinzip im Zentrum des katholischen Glaubens und Lebens. Im einen Fall geht es um die Objektivität des Glaubens, im anderen um die Objektivität der Vermittlung der göttlichen Gnade für ein Leben aus dem Glauben. Das sakramentale Prinzip gründet im inkarnatorischen Prinzip. Es konkretisiert sich in den Sakramenten, in denen die Gnade Christi uns in einem siebenfachen Lebensstrom zuteil wird in äußeren Zeichen, die die ihnen korrespondierende innere Gnade objektiv vermitteln dank ihrer Einsetzung durch Christus, den Erlöser der Menschheit, den Stifter der Kirche.

⁴³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 6.

II. VORTRAG

DAS ALLERHEILIGSTE SAKRAMENT DES ALTARES

Der Würde nach ist das allerheiligste Sakrament des Altares das höchste Sakrament. Es ist die Mitte der anderen sechs Sakramente und das Hauptsakrament. Der Mönch Dionysius Areopagita erklärt im 5. Jahrhundert, das Altarssakrament sei das Ziel und die Vollendung aller Sakramente⁴⁴. Die Sonderstellung dieses Sakramentes beruht darauf, dass in ihm die Erlösung gegenwärtig wird, der Tod und die Auferstehung Christi, und dass Christus, der Auferstandene in ihm zugegen ist mit Gottheit und Menschheit, wahrhaft, wirklich und wesentlich, wie es das Konzil von Trient sagt⁴⁵. Das höchste Sakrament, die Mitte der anderen Sakramente, das Hauptsakrament, ist zugleich der Inbegriff und die Summe unseres Glaubens⁴⁶.

„Die Eucharistie umfasst das Ganze der Erlösung und der Kirche gleichsam in einem Brennpunkt. Kleinigkeiten im Brennpunkt zeigen ihr wirkliches Gewicht erst bei der Vergrößerung. Deshalb sind Änderungen im Kleinen oft höchst folgenreich im Leben der Kirche. Ohne die Eucharistie wäre das Christentum eine Erinnerung an eine beeindruckende Gestalt der Vergangenheit und ihr Werk. Geblieben wäre eine große Idee, etwa die der stellvertretenden Hingabe oder der vorbehaltlosen Liebe“⁴⁷.

„Das Kreuzgeschehen ist, seinem historischen Verlauf nach, gewesen. Es ist Geschichte, es ist vergangen. Doch seiner realen Wirksamkeit nach ist es, bleibt es, ist es gegenwärtig und wirksam. Diese reale Gegenwärtigkeit bietet sich dar in der Eucharistie, in der heiligen Messe, auf dem Altar. Von dort aus geht dann der Strom des Erbarmens in vier Ströme auseinander. Zuvor sammelt er sich in der Fülle der Eucharistie, in dem überfließenden Becken des Hauptsächlichen der Sakramente. Darum darf die Eucharistie das ‚Hauptsakrament‘ heißen. In ihm bricht das Ursakrament der Menschwerdung hervor in unser Dasein“⁴⁸.

Von dem allerheiligsten Sakrament des Altares geht der sechsfache Strom des Lebens der übrigen Sakramente aus. Von daher ist es die Mitte der sakramentalen Welt. Papst Pius XII. (+ 1958) nennt es in der Enzyklika „Mediator Dei“ „das Haupt und die Mitte der

⁴⁴ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, III, q. 63, a. 6.

⁴⁵ Vgl. Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1636.

⁴⁶ Weltkatechismus. Nr. 1327.

⁴⁷ Anton Ziegenaus, die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre (Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, VII), Aachen 2003, 259.

christlichen Religion“⁴⁹. Das II. Vatikanische Konzil greift diese Charakterisierung der Eucharistie auf.

Um das Haupt und um die Mitte der sakramentalen Welt breitet sich „das neue Paradies, das Reich der Gnade, der Garten des göttlichen Erbarmens aus. Wer dort weilt, kann aus den Wassern des Heiles schöpfen, die in diesem Sakrament eingeschlossen sind. Hier findet er Erquickung und Kraft. Hier findet er vor allem Christus selber“⁵⁰.

Dem Hauptsakrament der Eucharistie sind alle übrigen Sakramente zugeordnet: Die Taufe ist der Zugang zur Eucharistie und sie empfängt ihre Kraft, so sagt es der heilige Thomas von Aquin (+ 1274), aus der Sehnsucht nach der Eucharistie. Die Firmung ist die „Abordnung“ zur Eucharistie, sofern sie das Leben des Getauften auf die Mitfeier und das Mitopfer des Opfers Christi hinordnet. Die Priesterweihe hat ihren Hauptsinn in der Bevollmächtigung zur Eucharistie, in der Gegenwärtigsetzung des Opfers Christi. Daran erinnert vor allem die Überreichung des Kelches bei der Priesterweihe. Die Eucharistie setzt „in ihrem Vollzug die Weihe voraus, und die Weihe tendiert vor allem zur Eucharistie hin“⁵¹. Auch die heilenden und richterlichen Sakramente ordnen sich der Eucharistie zu: Die Buße heilt den durch Verlust der Taufgnade schuldig gewordenen Christen und gliedert ihn wieder ein in die Opfergemeinschaft. Die Krankensalbung bringt dem Kranken die Rekonziliation, wenn er den Weg des Bußsakramentes nicht mehr gehen kann, auf die kirchliche und eucharistische Gemeinschaft hin. Dem schon Rekonzilierten, dem der nicht abgeirrt ist, bringt sie Heil für Leib und Seele aus den Wunden Christi, die „im Leibe Christi, auch im eucharistischen Leibe Christi, für den leidenden Menschen wirksam werden“⁵². Das Sakrament der Ehe führt die Verehelichten ähnlich wie die Priesterweihe zur Eucharistie hin, sofern ihnen das, was sie an Kraft für den gemeinsamen Lebensweg notwendig haben, ergänzend zu der bleibenden, zu der sakramentalen Gnade der Ehe durch die Eucharistie vermittelt wird⁵³.

Die Wirklichkeit des unausschöpflichen Geheimnisses der Eucharistie haben Theologen und Dichter in der Geschichte der Kirche in vielfältiger Weise treffend charakterisiert. Der Kirchenvater Ignatius von Antiochien (+ um 110) nennt das allerheiligste Sakrament des

⁴⁸ Theodor Schnitzler, Was die Sakramente bedeuten. Hilfe zu einer neuen Erfahrung, Freiburg 1981, 21.

⁴⁹ Papst Pius XII. Enzyklika „Mediator Dei“, Nr. 65.

⁵⁰ Theodor Schnitzler, Was die Sakramente bedeuten. Hilfe zu einer neuen Erfahrung, Freiburg 1981, 22.

⁵¹ Ebd., 28.

⁵² Ebd., 29.

⁵³ Ebd., 28 f.

Altare die Arznei der Unsterblichkeit, ein Gegengift, dass man nicht stirbt⁵⁴. Johannes Chrysostomus (+ 403) schildert das Geheimnis des Altarssakramentes mit den Worten: „Was die Engel mit Zittern sehen und ohne Furcht nicht anzublicken wagen, weil Blitze davon ausgehen, damit werden wir gespeist, damit vereinigt, so dass wir mit Christus ein Leib und ein Fleisch werden“⁵⁵. Thomas von Aquin (+ 1274) nennt das eucharistische Sakrament das Wunder aller Wunder⁵⁶, ist doch in ihm das ganze Geheimnis unseres Heiles beschlossen⁵⁷. Nach ihm nimmt dieses Sakrament unter allen Sakramenten den ersten Platz ein, weil in ihm Christus selbst wesenhaft enthalten ist, während in den anderen Sakramenten nur eine werkzeugliche, eine von ihm mitgeteilte Kraft enthalten ist. Die grundlegende Bedeutung dieses Sakramentes ergibt sich darüber hinaus nach Thomas aus der Ordnung der Sakramente untereinander, denn alle anderen Sakramente sind auf dieses eine hingeeordnet wie auf ihr Ziel⁵⁸.

Paul Claudel (+ 1955) - 1886 konvertierte er als Achtzehnjähriger zur katholischen Kirche - schreibt im Blick auf das Sakrament des Altars: „Die Eucharistie ist der Inbegriff des Katholizismus, der unendlich feine und gewichtige Punkt, in dem er sich zusammenfassen lässt. Die Eucharistie ist die wirkliche Gegenwart. Das heißt, dass Christus nicht nur in unserem Denken für uns gegenwärtig ist, in unserem Herzen und in unserer Vorstellung, sondern dass er leibhaftig hier ist, genau wie in den Tagen von Galiläa, aber auf eine noch wesentlich intimere Weise“⁵⁹.

„Die Eucharistie“, so stellt Papst Johannes Paul II. in seiner letzten Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ - zu deutsch: „Die Kirche lebt aus der Eucharistie“ - im Jahre 2003 fest, „ist die heilbringende Gegenwart Christi in der Gemeinschaft der Gläubigen und ihre geistliche Nahrung, sie ist das wertvollste Gut, das die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte haben kann“⁶⁰.

Das ist das Ideal, die Wirklichkeit sieht jedoch oft ganz anders aus, sofern die Eucharistiefeier, die heilige Messe, oftmals verfremdet und profaniert, improvisiert und abstrusen Ex-

⁵⁴ Ignatius von Antiochien, Brief an die Epheser, c. 20, 2.

⁵⁵ Johannes Chrysostomus, Homiliae in Matthaem, Homilia 82; vgl. Anton Ziegenaus, die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre (Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, VII) Aachen 2003, 257 f.

⁵⁶ Thomas von Aquin Sentenzenkommentar IV, q. 1, a. 3, ad 3.

⁵⁷ Ders., Summa Theologiae, III, q. 76, a. 1.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Paul Claudel /André Gide, Zweifel und Glaube (dtv 277), 226; vgl. Anton Ziegenaus, die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre (Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, VII), Aachen 2003, 258.

⁶⁰ Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ vom 17. April 2003, Nr. 9.

perimenten überantwortet wird und sofern eine größere Zahl von Priestern die tägliche Feier der heiligen Messe, die doch eigentlich das Fundament der priesterlichen Existenz darstellt, schon seit geraumer Zeit aufgegeben hat. Der Verfall des eucharistischen Glaubens begegnet uns, und er wird gefördert, wo immer man die Liturgie fortwährend kommentiert, das Stehen der Gläubigen auch während des eucharistischen Hochgebetes propagiert, den Begriff der Transsubstantiation vermeidet, die heilige Wandlung, den Höhepunkt der eucharistischen Feier, nivelliert, und in den Erstkommunionfeiern und den so genannten Familienmessen den Geheimnischarakters der Eucharistie mehr und mehr preisgibt.

Das Phänomen der Distanzierung vieler Priester von der Feier der heiligen Messe greift Papst Johannes Paul II. auf, wenn er in seinem Apostolischen Schreiben „Dominicae Cenae“ vom 24. Februar 1980 feststellt, dass die Eucharistie „der wesentliche und zentrale Seinsgrund für das Sakrament des Priestertums ist, das ja im Augenblick der Einsetzung der Eucharistie und zusammen mit ihr gestiftet worden ist“⁶¹. In der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ - „Die Kirche lebt aus der Eucharistie“ - fordert der Papst die Priester auf, täglich die Eucharistie zu feiern⁶². Er betont dabei, dass die Eucharistiefeier auch dann ein Akt Christi und der Kirche ist, wenn der Priester ohne Gläubige die heilige Messe feiert.

Wiederholt spricht er in dieser Enzyklika auch von den Missbräuchen und von den willkürlichen Verzerrungen der Eucharistiefeier, von der falsch verstandenen Auffassung der Priester von Kreativität und Anpassung, worin man die von der Kirche vorgeschriebene Form nicht für verbindlich erachtet und immer wieder „nicht autorisierte und oft völlig unpassende Neuerungen“ einführt⁶³. Kategorisch erklärt er: „Ich verspüre deshalb die Pflicht, einen innigen Appell auszusprechen, dass die liturgischen Normen in der Eucharistiefeier mit großer Treue befolgt werden“⁶⁴.

Im Sakrament des Altares werden „Brot und Wein durch die Worte Christi und die Anrufung des Heiligen Geistes zu Leib und Blut Christi gewandelt. Der Anweisung des Herrn entsprechend führt die Kirche bis zu seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zu seinem Gedächtnis das weiter, was er am Abend vor seinem Leiden getan hat“⁶⁵. Im diesem Geheimnis begehen wir die Feier unserer Erlösung in der Gestalt der Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers Christi.

⁶¹ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Dominicae Cenae“ vom 24. Februar 1980, Nr. 2.

⁶² Ders., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ vom 17. April 2003, Nr. 31.

⁶³ Ebd., Nr. 52.

⁶⁴ Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ vom 17.4.2003, Nr. 52.

⁶⁵ Weltkatechismus, Nr. 1333.

Die Erlösung ist einer der zentralen Begriffe des Christentums, nicht nur des Christentums, sondern der meisten Religionen. Um es genauer zu sagen, im Christentum gibt es drei zentrale Begriffe, nämlich die Begriffe Offenbarung, Glaube und Erlösung, wobei Offenbarung und Glaube als korrele Begriffe zu verstehen sind, das heißt: die Offenbarung geht aus von Gott, und der Mensch ergreift sie im Glauben. Die beiden Begriffe Gott und die Seele, die ihrerseits durch die menschliche Vernunft erreichbar sind, sind dabei gleichsam die Voraussetzung für das Christentum und im Grunde für jede Religion überhaupt.

Nun ist der Begriff der Erlösung heute der am meisten entleerte Begriff oder das am meisten entleerte Wort im christlichen Glauben. Nicht wenigen Gläubigen fällt es schwer, dahinter noch eine Wirklichkeit zu entdecken. Schon 1979 fragte der Theologe Joseph Ratzinger kritisch, ob denn das Wort „Erlösung“ noch mehr sei als eine Phrase. Heute ist es so, dass der Begriff der Erlösung in der Theologie wie auch im Religionsunterricht wie auch in der Glaubensverkündigung innerhalb der Liturgie der Kirche, wenn er überhaupt noch angesprochen wird, so interpretiert wird, dass eigentlich nicht mehr viel davon übrig bleibt. Ein moderner Autor stellte kritisch fest, die Erlösungsbotschaft des Christentums sei heute in ein seichtes und inhaltsleeres innerweltliches Hoffnungsgeschwätz aufgelöst worden⁶⁶. Viele machen heute aus der Erlösungsbotschaft einen Appell, sich für irdischen Wohlstand und Gerechtigkeit in dieser Welt einzusetzen. Sie übersehen dabei, dass die christliche Erlösungsbotschaft sich vor dem Hintergrund der Ursünde und der individuellen Sünde des Menschen entfaltet und dass sie ohne die Ursünde und ohne die konkreten Sünden der Menschen nicht recht verstanden werden kann. Allein, die Ursünde verweisen sie in das Reich der Mythologie und die individuelle Sünde des Menschen verweisen sie in das Reich der Psychopathologie, da sie, wenigstens in der Theorie, weithin davon ausgehen, dass der Mensch nicht frei ist in seinem Handeln, dass das, was wir als das Gewissen bezeichnen, nichts anderes ist als Einbildung. Dann ist das, was noch übrig bleibt vom Christentum als Erlösungsreligion, wenn man sich überhaupt noch Rechenschaft darüber ablegt, ein hohles Gutmenschentum nach dem Motto „Seid nett zueinander, denn Jesus war auch nett zu uns“.

Ist das Niveau ein wenig höher, sieht man das Wesen des Christenglaubens als einen Weg an, der einem dazu verhilft, die eigene Sterblichkeit anzunehmen. Kürzlich erschien ein Buch, in dem „das Einswerden mit der eigenen Unvollkommenheit“ als das Wesen der

⁶⁶ Vgl. Neue Züricher Zeitung vom 11./12. August 2007, Nr. 184, S. 43.

Erlösung definiert wird⁶⁷. Da sieht man dann in der demütigen Endlichkeitsannahme des Menschen das entscheidende Wesen des Christentums, eine moderne Version dessen, was Erlösung im Christentum meint.

Mit solchen Interpretationen reicht man indessen nicht im Entferntesten an die Botschaft des Christentums und an die christliche Wirklichkeit heran.

Auch hier zeigt sich, dass das Christentum heute weithin banalisiert wird. Diese Banalisierung muss man im Kontext der Naturalisierung des Christentums sehen. Sie gebietet, alles Übernatürliche auszuklammern und somit alles auf den Menschen zu beziehen.

Ein Priester aus Burundi, der bei uns ein Promotionsstudium auf Kosten der Freiburger Diözese macht und über den Begriff der Erlösung arbeitet - nicht ich bin der Betreuer, sondern jemand anders - erklärte mir, das Ziel der Erlösung sei, um es etwas simpel auszudrücken, Wohlstand für alle, das weltjenseitige Heil müsse heute als irdisches Wohl verstanden werden. Da wird die lateinamerikanische Befreiungstheologie nach Afrika exportiert.

Die Verdiesseitigung der weltranszendenten Erlösung stellt sich entweder individuell oder kollektiv dar, psychologisch oder politisch.

Die Erlösung ist als das Wesen der christlichen Offenbarung, der alttestamentlichen wie auch der neutestamentlichen Offenbarung, untrennbar verbunden mit der Ursünde, mit der sündigen Verfasstheit des Menschen und mit den konkreten Sünden der Menschen. Die Ursünde aber ist eine Wirklichkeit. Wäre sie uns nicht offenbart worden, könnten wir sie beinahe erschließen aus dem Zustand unserer Welt und des Menschen. Der Apostel Paulus spricht von dem Widerstreit in der Seele des Menschen, der sich fortsetzt in der Welt, in der das Böse große Macht entfaltet (Röm 7, 23). Dem unvoreingenommenen Beobachter der Wirklichkeit drängt sich da der Gedanke auf, dass Gott die Welt und den Menschen so nicht gedacht haben kann, dass also am Anfang der Geschichte eine Katastrophe das Werk Gottes durchkreuzt haben muss.

Von dieser Katastrophe ist im 3. Kapitel des 1. Buches des Alten Testaments die Rede, das sich mit der Erhebung des ersten Menschenpaares gegen Gott beschäftigt. Mit dem Bericht über diese Begebenheit verbindet sich die Verheißung der Erlösung: „Ich will

⁶⁷ Peter Groß, *Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums*, Bielefeld 2007; vgl. *Neue Züricher Zeitung* vom 11./12. August 2007, Nr. 184, S. 43.

Feindschaft setzen zwischen dir und der Frau, zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer Nachkommenschaft, sie wird dir den Kopf zertreten“, wir kennen diese Stelle von Kindesbeinen an, das so genannte Protoevangelium.

Diese Verheißung erfüllte sich im Kreuzesgeschehen Christi, das im Zusammenhang mit der Auferstehung des Gekreuzigten gesehen werden muss. Dieses Geschehen aber bleibt nicht nur in der Erinnerung lebendig als ein Ereignis der Geschichte, sondern es bleibt lebendig als fortdauernde Gegenwart in seiner kultischen Feier. Davon spricht Paulus, wenn er im 1. Korinther-Brief erklärt: „So oft ihr dieses Brot esst und diesen Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er wiederkommt“ (1 Kor 11, 26).

Man hat die Feier der Heiligen Messe als Erneuerung des Kreuzesopfers bezeichnet. Das ist nicht ganz falsch, aber doch missverständlich. Besser ist hier der Terminus „Gegenwärtigsetzung“, „repraesentatio“. Durch die Gegenwärtigsetzung oder Vergegenwärtigung des Erlösungsopfers Christi werden uns die Gnaden der Erlösung zugewendet. So hat es der Erlöser bestimmt. Das ist der eigentliche Grund, weshalb die Feier der heiligen Messe das bleibende Zentrum des Christentums ist: Weil die Erlösung die entscheidende Mitte des Christentums ist, deshalb ist die Feier der heiligen Messe sein bleibendes Zentrum.

Das Erlösungsopfer Christi hat die Ursünde getilgt und alle Schuld der Menschen, die vor Christus gelebt haben, von Adam angefangen durch alle Jahrhunderte herauf bis zu Christus, ferner hat Christus die Schuld aller gesühnt, die zur Zeit Christi gelebt haben, und im Voraus hat er die Schuld aller Menschen gesühnt, die nach ihm kamen und noch kommen werden. Alle Schuld der Menschen hat Christus am Kreuze gesühnt, nicht aber hat er die Möglichkeit zu sündigen aus der Welt geschafft. Er hat den Menschen nicht den freien Willen genommen. Darum können sie sich immer wieder für oder gegen Gott entscheiden, können sie sich von Gott abwenden und seine Ordnung durchbrechen. Somit ist auch in der erlösten Welt die Schuld gegenwärtig. Gerade in unserer Zeit türmt sich die Schuld der Menschen vor Gott auf, da viele sich von Gott abgewandt haben und ohne jede Orientierung durch die Welt irren. Weil aber alle Schuld Vergebung und Heilung finden kann, kann auch diese Schuld Vergebung und Heilung finden. Wenn das geschieht, kann das immer allein durch die Erlösung im Zeichen des Kreuzes geschehen. Es gibt keine Vergebung und Heilung, es sei denn im Zeichen des Kreuzes.

Die Gnaden des Erlösungsgeschehens aber werden uns zugeführt in dessen kultischer Vergegenwärtigung. Aber wie die Schuld nicht ohne die Freiheit des Menschen zustande

kommt, so gibt es auch keine Vergebung ohne die freie Abwendung des Menschen von der Schuld, ohne die Bekehrung. Sie, die Bekehrung, ist das zentrale Thema der Reich-Gottes-Predigt Jesu, wie sie uns in den Evangelien geschildert wird.

Die kultische Vergegenwärtigung der Erlösung hat die Gestalt der Danksagung. Indem wir Gott danken für die Erlösung, setzt er sie gegenwärtig und macht er sie wirksam. Der Dank für die Erlösung, das ist der primäre Inhalt des Dankes in der Feier der Heiligen Messe, der sekundäre Inhalt ist dann der Dank für die Schöpfung, denn die Erlösung verweist uns auf die Schöpfung und die Schöpfung verweist uns auf die Erlösung, sofern die Schöpfung in der Erlösung gleichsam neu gestaltet wird.

Die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers ist in der Feier der Heiligen Messe eingebettet in das große Danksagungsgebet, das eingeleitet wird durch die Präfation. Indem wir Dank sagen für die Großtaten der Erlösung, werden diese in einzigartiger Weise durch ein Wunder Gottes gegenwärtig.

Im allerheiligsten Altarssakrament geht es um das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Die Gedächtnisfeier vollzieht sich in der Gestalt des Mahles. In den Zeichen des Mahles ist Christus, dessen Gedächtnis gefeiert wird, selbst als Gastgeber und Mahlherr anwesend. Diese Anwesenheit hat seinhaft personalen Charakter. Die seinhafte Gegenwart ist die Grundlage der personalen Gegenwart, der Hingabe Jesu Christi. Im Opfermahl der heiligen Kommunion werden die Kommunizierenden mit Christus verbunden und untereinander und in besonderer Weise auf die Nächstenliebe hingeeordnet. Darum kann man nicht Eucharistie feiern, ohne sich in höherem Maße in den Dienst der Menschen zu stellen.

Papst Johannes Paul II. erklärt in seiner Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ - „Die Kirche lebt aus der Eucharistie“ -: „Die Kirche geht aus dem Ostermysterium hervor. Genau deshalb steht die Eucharistie als Sakrament des Ostermysteriums schlechthin im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens“. Und er fährt fort: „Das sieht man bereits an den ersten Bildern für die Kirche, die uns in der Apostelgeschichte überliefert werden: ‚Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten‘ (Apg 2, 42). Im ‚Brechen des Brotes‘ ist die Eucharistie angedeutet. Nach 2000 Jahren verwirklichen wir noch immer dieses ursprüngliche Bild für die Kirche“⁶⁸. Weiter heißt es dann in der Enzyklika: „Die Einsetzung der Eucharistie nahm auf sakramentale Weise die

Ereignisse vorweg, die sich beginnend mit der Todesangst in Gethsemani kurz darauf zu tragen sollten“⁶⁹. In der besagten Enzyklika bezeichnet der Papst das heilige Triduum, das Triduum paschale, die Feier der drei österlichen Tage vom Gründonnerstag bis zur Osternacht als das Fundament und die Quelle der Eucharistie, und er erklärt, dass sich in ihr gewissermaßen das Geschehen der heiligen drei Tage konzentriert und perpetuiert, das heißt verewigt, sofern das eucharistische Geheimnis die Kirche auf dem Pilgerweg ihrer Geschichte begleitet bis Christus einst wiederkommt in Herrlichkeit⁷⁰. Und der Papst fügt dann noch hinzu, dass dieser Gedanke in uns ein großes und dankbares Staunen weckt und wecken muss. Das Staunen, eine Fähigkeit, die wir weithin verloren haben, wir sollten sie wieder einüben gegenüber den Wahrheiten des Glaubens, speziell gegenüber der zentralen Glaubenswahrheit des allerheiligsten Altarssakramentes. Mit dem Staunen kann sich leicht die Dankbarkeit verbinden. Wir nennen das zentrale Geheimnis der Kirche auch die Eucharistie. Eucharistie bedeutet Danksagung. Die Danksagung setzt die Dankbarkeit voraus und ordnet gleichzeitig auf sie hin.

Vermittels der Eucharistie können wir, wie Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Die Kirche lebt aus der Eucharistie“ feststellt, so am Werk unserer Erlösung teilnehmen, als ob wir selbst dabei gewesen wären, und daraus in unerschöpflichem Maß die Früchte erlangen⁷¹.

Sühne und Vergebung sind die entscheidenden Elemente der Feier der Heiligen Messe. Das wird deutlich durch den Bußritus, mit dem die Feier der heiligen Messe beginnt, dessen Zentrum das „Confiteor“ ist, wobei hier kritisch anzumerken ist, dass dieser Bußritus in der Praxis oft sehr verstümmelt ist. Dass Sühne und Vergebung die entscheidenden Elemente der Feier der Heiligen Messe sind, wird dann noch einmal deutlich auf dem Höhepunkt der heiligen Handlung, wenn es im Vollzug des Opfers, in der Verwandlung der Opfergaben heißt: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“ und „Das ist mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden“.

Vor wenigen Tagen, am 15. August, dem Fest der Aufnahme Mariens, in den Himmel erklärte Bischof Mixa von Augsburg in einer Predigt in Maria Vesperbild: „Im Messopfer tritt Christus selbst in die Mitte unserer Wirklichkeit, und da ist er für jeden Menschen ein machtvoller und siegreicher Helfer gegen die übermenschliche Macht des Bösen, die Gott-

⁶⁸ Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ vom 17. April 2003, Nr. 3.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., Nr. 5

⁷¹ Ebd., Nr. 11.

verneinung und das Satanische, wie es durch das Bild des feurigen Drachens im Buch der Apokalypse dargestellt wird“. Das ist es genau, darum geht es in der Feier der Heiligen Messe, deshalb ist sie die Krönung eines jeden Tages in der Kirche Gottes, sollte sie auch die Krönung eines jeden Tages im Leben der Gläubigen sein, soweit das möglich ist. Die tägliche Mitfeier der Heiligen Messe ist das Ideal des Christen, das ergibt sich aus ihrem Wesen. Deshalb ist es auch für jeden Priester, der noch halbwegs seine Identität bewahrt hat, die größte Selbstverständlichkeit, dass er täglich das heilige Opfer feiert, nach Möglichkeit nicht in Konzelebration, die lediglich als Ausnahmefall ihre Berechtigung haben kann, was heute freilich vielmals nicht mehr gesehen wird. Die Konzelebration hat starke theologische und spirituelle Defizite.

Die heilige Messe ist nicht nur ein Sühnopfer, sie ist auch ein Lob- und Dankopfer, wie auch das Kreuzesopfer die höchste Verherrlichung des Vaters im Himmel durch den menschgewordenen Sohn Gottes und der größte Dank an ihn gewesen ist. Im Sühnopfer der heiligen Messe loben, preisen und danken wir Gott in einer Weise, wie wir das als Menschen nicht vollkommener zu tun vermögen.

Für das allerheiligste Sakrament des Altares gibt es nicht wenige Bezeichnungen seit den Tagen Jesu und der Apostel. Man spricht vom Herrenmahl, vom Brotbrechen, von der Danksagung, von der Eucharistie, vom Opfer und auch vom Abendmahl. Die letztere Bezeichnung geht noch am wenigsten ein auf das wirkliche Geschehen. Bezeichnenderweise haben die Reformatoren sich in besonderer Weise angefreundet mit diesem Terminus, der allerdings bei ihnen etwas gänzlich Anderes zum Ausdruck bringt, als es bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts der Fall gewesen ist und auch heute noch in der katholischen Kirche der Fall ist.

In ältester Zeit beschrieb man diese Feier gern mit dem Tätigkeitswort „dominicare“, das heißt „den Herrn feiern“. Von diesem Tätigkeitswort her erhielt der erste Tag der Woche seinen Namen „dies dominica“, „Tag des Herrn“, weil diese Feier ursprünglich am Gedenktag der Auferstehung Christi begangen wurde. Das war der erste Tag der Woche. „Dominus“, griechisch „Kyrios“, das war das entscheidende Christusbekenntnis der alten Kirche, die sich damit zur Gottheit Jesu von Nazareth bekannte, denn der „Kyrios“ war im griechisch sprechenden Judentum „Jahwe“, der Gott der Väter.

In der „imitatio Christi“, in der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen (+ 1471) wird das Sakrament des Altares als Arznei in der Krankheit bezeichnet⁷², als Trost im Tal der Tränen⁷³, als Licht im Kerker des Leibes⁷⁴, als Erfüllung der Sehnsucht⁷⁵, als Speise für den Hungernden⁷⁶, als Born der Gnade und Barmherzigkeit⁷⁷ und als wärmendes Feuer⁷⁸. Nach Augustinus (+ 430) ist die Eucharistie das Sakrament der Einheit und das Band der Liebe⁷⁹. Kardinal Newman (+ 1890) bezeichnet sie als die höchste Form der Intervention Gottes⁸⁰.

Das älteste schriftliche Zeugnis über die Feier des Herrenmahls in der jungen Kirche begegnet uns im 1. Korinther-Brief: 1 Kor 11, 20 - 34. Hier ist nicht vom Abendmahl die Rede, sondern genauer vom „Abendmahl des Herrn“ (1 Kor 11, 20). Die Bezeichnung „Herrenmahl“ ist von daher jene, die dem Ursprung am nächsten ist. Der erste Korinther-Brief wurde Anfang der fünfziger Jahre des 1. Jahrhunderts geschrieben. Im 11. Kapitel dieses Briefes spricht Paulus von den Missständen bei der Feier des Herrenmahls in der Gemeinde von Korinth. Deshalb beginnt er mit den Worten: „Wenn ihr nun zusammenkommt, so hält man da nicht das Herrenmahl, denn ein jeder nimmt beim Essen sein eigenes Mahl vorweg, und der eine ist hungrig, der andere ist betrunken“ (1 Kor 11, 20 f.).

Von Anfang an hatte das Herrenmahl demnach Öffentlichkeitscharakter, wurde es nicht als privates Mahl verstanden, sondern als kultische Feier der Gemeinde im Rahmen der Gemeindeversammlung, mit dem allerdings ursprünglich auch ein Sättigungsmahl verbunden war, von dem man jedoch sehr bald abging. Was jedoch noch eine Weile blieb, das waren die so genannten „Agapen“, die Liebesmähler, in denen es vor allem darum ging, den Armen etwas zukommen zu lassen⁸¹. In unserem Abschnitt des 1. Korinther-Briefes verweist Paulus bereits bewusst die Sättigung in den privaten Bereich. Deshalb fragt er: „Habt ihr denn nicht Häuser, wo ihr essen und trinken könnt? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämt die, die nichts haben?“ (1 Kor 11, 22). Hier wird schon deutlich, dass es sich bei dem Herrenmahl um etwas völlig anderes handelte als um die Mähler, wie sie sonst begangen wurden. Das Sättigungsmahl schloss sich, wie wir hier erfahren, an das

⁷² Thomas von Kempen, Die Nachfolge Christi, Buch IV, Kap. 3, 13; Kap. 4, 10.

⁷³ Ebd., Kap. 2, 24; Kap. 1, 50.

⁷⁴ Ebd., Kap. 11, 21.

⁷⁵ Ebd., Kap. 17, 16.

⁷⁶ Ebd., Kap. 11, 23; Kap. 6, 16.

⁷⁷ Ebd., Kap. 10, 1.

⁷⁸ Ebd., Kap. 4, 18; Kap. 16, 12.

⁷⁹ Augustinus, In Evangelium Ioannis, 26, 13.

⁸⁰ John Henry Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre (ausgewählte Werke Newman, VII), Mainz 1961, 341 f.

⁸¹ „Agape“ ist das griechische Wort für „caritas“.

Herrenmahl an. Und da waren in der Gemeinde von Korinth offenkundig solche, die das Herrenmahl nicht abwarteten, sondern ihre eigene Mahlzeit bzw. ihre Sättigung vorwegnahmen. Das Ergebnis eines solchen Verhaltens war das, dass nachher nichts mehr da war, dass einige nichts mehr zu essen und zu trinken bekamen bei dem gemeinsamen Mahl.

Dass Paulus die Einsetzungsworte wörtlich versteht, folgt nicht zuletzt auch daraus, dass er im unwürdigen Genuss der Eucharistie eine Versündigung am Leib und Blut des Herrn sieht, im würdigen Empfang eine Teilnahme am Leib und Blut Christi (1 Kor 11, 27 - 29). Ähnlich sagt Paulus noch einmal im 10. Kapitel des 1. Korinther-Briefes: „Ist der Kelch des Segens, den wir segnen, nicht eine Teilnahme am Blut Christi, und das Brot, das wir brechen, nicht eine Teilnahme am Leibe Christi“ (1 Kor 10, 16)⁸².

Immer wieder hat man die Worte Jesu „das ist mein Leib“ und „das ist mein Blut“ im übertragenen Sinn oder auch symbolisch verstehen wollen. Faktisch dominiert dieses Verständnis heute in allen christlichen Denominationen. Die katholische Kirche hat jedoch immer daran festgehalten und auch heute hält sie offiziell daran fest, dass diese Worte buchstäblich verstanden werden müssen. Sie beruft sich dabei auf die Eindeutigkeit des biblischen Zeugnisses.

Die Richtigkeit des wörtlichen Verständnisses der Worte „das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“ wird dadurch unterstrichen, dass Jesus im Zusammenhang mit der Verheißung des allerheiligsten Altarsakramentes im 6. Kapitel des Johannes-Evangeliums erklärt „mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank“ (Joh 6, 55) oder wenn er auf die Frage der Zuhörer „wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?“ (Joh 6, 52) nicht korrigiert, wie er es sonst bei Missverständnissen tut (vgl. Joh 3, 3 ff; 4, 32 ff; Mt 16, 6 ff), sondern die in den Augen seiner Zuhörer Ärgernis erregende Vorstellung bestätigt. Das tut er selbst auf die Gefahr hin, dass ihn seine Jünger und die Apostel verlassen (Joh 6, 60 ff). Wenn er dann schließlich erklärt „der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist zu nichts nütze“, so weist er damit nicht die buchstäbliche Deutung, sondern nur eine grob sinnliche Deutung zurück (Joh 6, 63). Solche Zusammenhänge unterstreichen auch die verschiedensten Kirchenväter, nicht zuletzt auch der größte Theologe der alten Kirche Augustinus von Hippo (+ 430).

Viermal oder in vierfacher Weise begegnet uns die Einsetzung des allerheiligsten Altarsakramentes in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments, nämlich bei Matthäus, bei

Markus, bei Lukas und bei Paulus. Bei Matthäus und Markus - wir sprechen hier von der petrinischen Form - heißt es, „das ist mein Leib“ (lateinisch: „hoc est corpus meum“). Bei Lukas und bei Paulus - wir sprechen hier von der paulinischen Form - heißt es „das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (lateinisch: „hoc est corpus meum, quod pro vobis datur bzw. tradetur“).

Die über den Kelch gesprochenen Worte lauten in der petrinischen Form, also bei Matthäus und Markus, „das ist mein Blut des Bundes, das ausgegossen wurde für viele“ (lateinisch: „hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur“). Bei Matthäus wird dann noch hinzugefügt „zur Vergebung der Sünden“ (lateinisch: „in remissionem peccatorum“). In der paulinischen Form, also nach Lukas und Paulus, heißt es: „Das ist der Kelch, der neue Bund in meinem Blut, der für euch ausgegossen wird“ (lateinisch: „hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur“). Bei Paulus fehlt das Wort „ausgegossen“. Der Sinn der Worte ist: Der Inhalt dieses Kelches ist mein Blut, durch das der neue Bund geschlossen wird, wie einst auch der alte Bund durch Blut geschlossen wurde gemäß dem Buch Exodus, Kapitel 24, Vers 8, wo es heißt: „und dieses Blut wird für euch vergossen“.

Der heilige Augustinus (+ 430) erklärt in einer Predigt: „... Was ihr also sehet, ist das Brot und der Kelch; das melden euch auch eure Augen. Was aber euer Glaube lehren will, das ist: das Brot ist der Leib Christi, der Kelch ist das Blut Christi.“⁸³.

Die katholische Kirche ist im Grunde die einzige christliche Denomination, die alle Versuche, die Einsetzungsworte Jesu im Zusammenhang mit dem Sakrament des Altares bildlich zu deuten, konsequent zurückgewiesen hat. Sie hat darauf hingewiesen, dass es im Text keine Anhaltspunkte für eine solche Deutung gibt, denn Brot und Wein sind weder von Natur aus noch gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauch Symbole von Leib und Blut. Die wörtliche Deutung schließt auch keinen Widerspruch in sich, setzt jedoch den Glauben an die Gottheit Christi voraus. Zudem musste Christus sich der geistigen Verfassung der Apostel anpassen, die seine Worte so verstanden, wie sie lauteten, wenn er nicht sie und die Menschheit in die Irre führen wollte.

Wenn wir von der Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein sprechen, müssen wir uns vor Augen halten, dass Christus in der Kirche nicht nur auf diese höchste sak-

⁸² Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg ¹⁰1981, 448 - 451.

⁸³ Augustinus, Sermo, 272.

ramentale Weise gegenwärtig ist, sondern dass seine Gegenwart eine ganze Reihe von Formen annimmt. Darüber spricht die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, wenn sie feststellt: „Gegenwärtig ist Christus im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht wie vor allem in den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18, 10)“⁸⁴. Demnach gibt es eine Stufung der Gegenwartsweisen Christi, die vor allem das eine besagt, dass Christus zunächst in einer geistig-intentionalen Weise im Glauben der Kirche oder der Gemeinde gegenwärtig ist. Diese Gegenwart wird gesteigert durch das Wort der Schrift oder der Predigt. Im Wort der Schrift ist Christus bereits in einer gewissen Dynamik gegenwärtig, die aber noch nicht das volle Heil bringt. Das geschieht erst in der Gegenwartsweise Christi im Sakrament des Altares. Dort ist er gegenwärtig, zum einen im Spender des Sakramentes, zum anderen unter den Zeichen von Brot und Wein. Das ist die letztmögliche Verdichtung der Gegenwärtigkeit. Hier ist er persönlich gegenwärtig, das heißt als der Gottmensch, und dazu gehört auch sein Leib.

Schon im Spender des Sakramentes ist Christus in der Kraft seines ganzen Heilswerkes und seiner Erlösung gegenwärtig. Das gilt für alle Sakramente, in besonderer Weise aber für das zentrale Sakrament des Altares.

Die höchste Aufgipfelung erfährt die Gegenwart Christi dann unter den Zeichen von Brot und Wein, die nach der Wandlung nicht mehr das sind, was sie zu sein scheinen, sondern der lebendige Christus, der Auferstandene, der die Menschheit am Kreuz erlöst hat.

Geheimnisvoll sind alle Gegenwartsweisen Christi in der Welt, übertroffen werden sie jedoch in ihrer Geheimnishaftigkeit durch die personale leibliche Gegenwart Christi in der Eucharistie. Können wir auch nicht im Einzelnen sagen, wie diese Gegenwart zu denken ist, so können wir doch sagen, was ihr Sinn ist.

Die Eucharistie wäre nicht das vollkommenste Mahl und die wirkliche Vergegenwärtigung des Abendmahls, wenn Christus nicht auch als Gabe des Mahles anwesend wäre, wenn die Gabe und der Geber nicht identisch und wirklich gegenwärtig wären. Auch wäre die Eu-

⁸⁴ Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

charistie nicht die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, wenn das Opfer von damals nicht das gleiche wäre wie das auf dem Altar, wenn Christus sich nicht als der personal-leiblich gegenwärtig, freilich auf unsichtbare Weise, als Opfer darbieten würde. Ohne die Gegenwart der Opfergabe vom Kreuz wäre die Eucharistie kein wirkliches Opfer, sondern nur ein menschlicher Ritus, auf den man eigentlich verzichten könnte⁸⁵.

Bereits in der Alten Kirche, speziell aber dann im Mittelalter, wurde die personale leibliche Gegenwart Christi in der Eucharistie mit dem Gedanken der Wesensverwandlung von Brot und Wein gedeutet. Die Substanz wird verwandelt, zurück bleiben die Akzidentien. Das sind die äußeren Bestimmungen oder Erscheinungen. In der Moderne hat man nach neuen Erklärungsmodellen gesucht, wenn man hier die Begriffe „Transfinalisation“ und „Transsignifikation“ eingeführt hat. So sagte man, ein rotes Tuch könne etwa als bloßer Dekorationsstoff dienen und entsprechend verstanden und gebraucht werden, mache man aber eine Fahne daraus, so werde es zu einem bedeutungsvollen Hoheitszeichen, dessen Gebrauch, etwa in einer roten Revolution, über Gedeih und Verderb des Menschen entscheiden könne. Materiell und objektiv habe sich an dem Tuch nichts geändert, aber seine Wirklichkeit sei doch eigentlich eine andere geworden und zwar durch eine neue Bestimmung, durch eine neue Absicht, durch eine neue Finalisierung. Auf das eucharistische Geheimnis bzw. auf die eucharistische Wandlung übertragen bedeutet das: Brot und Wein ändern sich nicht in ihrem objektiven Sein. Sie werden nur in einen neuen Sinnzusammenhang hineingehoben und gelten nun als Elemente eines gottmenschlichen Gemeinschaftsmahles. Sie haben nun den Sinn und die Bedeutung von Christi Leib und Blut, sie haben eine Bedeutungsänderung und eine Sinnänderung erfahren. Das Lehramt der Kirche hat sich von dieser Erklärung der Eucharistie distanziert, weil sie im Grund nicht über eine geistig intentionale Gegenwart Christi hinaus kommt, weil sich bei dieser Deutung an den Elementen von Brot und Wein durch die Wandlung, durch die Konsekration, nichts ändert.

Zu fragen ist hier, wie das Erheben von Brot und Wein in einen neuen eucharistischen Sinnzusammenhang die Realität der Person Christi in die Zeichen einbringen soll. Nimmt man dann noch hinzu, dass diese Sinnstiftung sich von Seiten des Menschen im Glauben vollzieht, dann müsste man zu der Folgerung kommen, dass es der Glaube des Menschen ist, der Brot und Wein zur Eucharistie macht und dass ohne diesen Glauben keine Eucharistie vorhanden ist. Es leuchtet ein, dass das eine subtile Auflösung der Realpräsenz Christi im Sakrament darstellt⁸⁶.

⁸⁵ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 256 - 261,

⁸⁶ Ebd., 261 - 265.

„Die Eucharistiefeier verläuft“, so sagt es der Weltkatechismus, „nach einer Grundstruktur, die durch alle Jahrhunderte bis in unsere Zeit gleich geblieben ist. Sie entfaltet sich in zwei großen Teilen, die im Grunde eine Einheit bilden: die Zusammenkunft, der Wortgottesdienst mit den Lesungen, der Homilie und den Fürbitten; (und) die Eucharistiefeier mit der Darbringung von Brot und Wein, deren Konsekration in der eucharistischen Danksagung und die Kommunion“⁸⁷. Dabei bilden der Wortgottesdienst und die Eucharistiefeier „einen einzigen Kultakt“, wie das II. Vaticanum in der Liturgie-Konstitution feststellt⁸⁸.

Dabei ist das Sakrament ist nicht bloß Sakrament, sondern auch Opfer. Sofern nämlich in diesem Sakrament die Passion Christi repräsentiert wird, durch welche Christus sich als Opfergabe Gott darbrachte, hat es den Charakter des Opfers⁸⁹.

Als ein „wirkliches und eigentliches Opfer“⁹⁰ ist die Eucharistie nicht nur das Opfer Christi, sondern auch der Kirche. Indem die Kirche mitopfert, macht sie sich das Opfer Christi erst wirklich zu Eigen und schließt sich mit diesem Opfer zusammen. Das will sagen: In der Eucharistie opfert die Kirche zusammen mit Christus und durch ihn⁹¹. Das geschieht geistig und innerlich durch das Eingehen der Kirche in die Opfergesinnung Christi und dadurch, dass sie sich an seine Opferbewegung zum Vater hin anschließt⁹². „Christus legt bei der Eucharistiefeier seinen Leib und sein Blut gleichsam in die Hände der Kirche, damit diese selbst das Opfer Christi darbringe“⁹³. Die Kirche schließt sich in der Eucharistie mit dem Opfer Christi, dem Zentrum allen Heiles zusammen⁹⁴. In dieser Einheit der Kirche mit den Glaubensbrüdern, mit dem Gottmenschen und mit seinem Opfertod am Kreuz wird die Erlösung der Menschheit fortgesetzt und hier zugleich immer neu angeboten⁹⁵.

Die Feier des Altarssakramentes, die heilige Messe, ist das Opfer des Neuen Bundes, das zur Verherrlichung des Namens Gottes und zum Heil der Menschen dargebracht wird. Der Prophet Malachias hat es vorausverkündet, wenn er geweissagt hat: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang“ wird von allen Völkern „ein reines Speiseopfer“ dargebracht werden (Mal 1, 11).

⁸⁷ Weltkatechismus, Nr. 1346.

⁸⁸ Sacrosanctum Concilium, Nr. 56.

⁸⁹ Thomas von Aquin, Summa Theologiae, III, q. 79, a. 7.

⁹⁰ Denzinger/Schönmetzer, Nr. 1751.

⁹¹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Dekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 13.

⁹² Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 258.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd., 259.

Martin Luther (+ 1546) hat den Opfercharakter der Messe geleugnet, er gab ihr deshalb den Namen „Abendmahl“. In seinem „Großen Katechismus“ spricht er jedoch noch von dem Sakrament des Altares. Mit dem Terminus „Abendmahl“ fällt nicht nur der Opfercharakter der Messe, sondern im Grunde auch ihr sakramentaler Charakter, wenn nicht gar auch die Realpräsenz Christi. Heute ist das „Abendmahl“ auch für nicht wenige katholische Theologen ein reines Gedächtnismahl geworden, zum Gedächtnis an Jesus, oder sie bestimmen es als Mahlgemeinschaft mit Christus, ohne auf das Wie näher einzugehen.

Der Bischof von Basel, Kurt Koch, erklärte vor einigen Jahren, die heutige Glaubenskrisis sei im Grunde „eine Krise des Glaubens an den auferstandenen Christus und folglich auch an der Eucharistie“. Und er fügte hinzu, das gehe an das Herz der Kirche⁹⁶. Möglicherweise distanzierte sich Bischof Koch mit diesem tapferen Bekenntnis zum Glauben der Kirche von 90 % seiner Priester, schon damals.

Der weitgehende Verlust des eucharistischen Glaubens der Kirche ist ein Faktum. Er ist die Spitze des Eisbergs eines verlorenen Glaubens an den Gottmenschen Jesus Christus und an das Geheimnis des dreifaltigen Gottes. Er hängt sicherlich auch mit der Handkommunion zusammen und mit der Tatsache, dass man mit der Spendung der Heiligen Kommunion durch Laien begonnen hat. Das muss nicht so sein, aber das ist faktisch so. Bezeichnend ist hier auch, dass aus der Erlaubnis zur Spendung der heiligen Kommunion durch Laien, die ursprünglich als Ausnahme gedacht war, heute oder vielmehr schon seit vielen Jahren ein Recht geworden ist.

Und auch die Weise, wie die Kinder auf die Erstkommunion vorbereitet werden, ist weiterhin nicht genügend und hinreichend. Sie vermittelt den eucharistischen Glauben der Kirche nicht mehr und will ihn oftmals auch gar nicht mehr vermitteln. Bezeichnend ist hier auch die Rede vom „heiligen Brot“ und die Ausklammerung der Realpräsenz oder auch der Wesensverwandlung der Opfertgaben. Schon vor Jahrzehnten begann der Streit um den, wie man damals sagte, personalen oder sachlichen Einstieg in die Eucharistie-Katechese. Das war noch vor dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils. Dem „heiligen Brot“ entspricht das „heilige Mahl“ und ein symbolisches Verständnis der hier dargereichten Speise. Damit kann natürlich auch der Gedanke des Opfers nicht mehr realisiert werden. Das ist jedoch wiederum auch konsequent angesichts der Tatsache, dass man nicht mehr in der Katechese und in der Verkündigung von der Erlösung spricht oder sie naturalistisch verzerrt. Das eine

⁹⁶ Die Tagespost vom 3. April 2003.

wie das andere rechtfertigt man aber mit der Feststellung, dass die Kinder das alles nicht verstehen, was freilich gänzlich vorbeigeht an der Wirklichkeit.

Was bei den harmlosen Termini „heiliges Brot“ und „heiliges Mahl“ übersehen wird, das ist die kraftvolle Wirklichkeit des zentralen Sakramentes der Kirche. Diese aber ist die, dass die Gläubigen in ihr zusammengeführt werden dadurch, dass sie den gekreuzigten und auferstandenen Christus empfangen, leibhaftig, wirklich und wesentlich, und dadurch in sein Opfer hineingenommen werden. Hier sind es also nicht wir, die die Gemeinschaft schaffen, sondern Christus schafft sie durch seinen Leib und durch sein Blut, das er den Gläubigen durch die Kirche als Speise reicht.

Allein, das „heilige Mahl“ und das „heilige Brot“ und das symbolische Verständnis beseitigen die Differenzen zwischen den Konfessionen, speziell zwischen der katholischen Auffassung und jener der reformatorischen Christen. Die Methode ist jedoch allzu simpel, denn sie besteht darin, dass die überlieferte Auffassung der Kirche preisgegeben wird.

Aber die Kirche hat kein Recht dazu. Sie kann nicht über den Glauben verfügen, sie kann ihn nur bewahren. Das gilt auch für die Bischöfe und auch für den Bischof von Rom. Diesen Gedanken hat der verstorbene Papst Johannes Paul II. sehr klar zum Ausdruck gebracht in seinem Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ aus dem Jahre 1994, in dem es um die sogenannte Frauenordination geht. Da sagt er klar: Die Kirche kann die Frauenordination nicht einführen, selbst wenn sie es wollte. Viele, die ein kirchliches Amt haben, und sich mit ihm ein „schönes Leben“ machen oder das, was sie dafür halten, wissen es indessen besser.

Das Sakrament des Altars ist heute mehr angefochten als viele andere Glaubenswahrheiten. In gewisser Weise kann man sagen, dass die eucharistische Glaubenswirklichkeit zusammen mit der Wahrheit von der Auferstehung Christi im Zentrum der Angriffe stehen, innerkirchlich wie auch außerhalb der Kirche. Die einen leugnen diese Wirklichkeiten unverhohlen, die anderen interpretieren sie neu in einer Weise, die schließlich auf ihre Leugnung hinausläuft. Von der Auferstehung Christi aber sagte Paulus im 1. Korinther-Brief: „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Verkündigung vergeblich, vergeblich ist dann euer Glaube, und wir werden als falsche Zeugen Gottes erfunden“ (1 Kor 15, 15). Gleiches könnten wir auch von der Eucharistie sagen. In der Feier des Altarsakramentes geht es um die Gegenwart des auferstandenen Christus in seiner Kirche.

Bedeutsam für die Wiedergewinnung des genuinen eucharistischen Glaubens und für seine Vertiefung ist die Anbetung der eucharistischen Gestalten. Der heilige Augustinus (+ 430) hebt diesen Gedanken hervor, wenn er schreibt: „Niemand isst von dieser Speise ohne sie vorher anzubeten“⁹⁷. Das ist weniger eine Feststellung als ein Appell. Papst Johannes Paul II. stellt in der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ fest, die Anbetung des allerheiligsten Sakramentes des Altares werde zu einer unerschöpflichen Quelle der Heiligkeit für die Kirche und für die einzelnen Gläubigen⁹⁸, er bezeichnet das Verweilen vor dem Allerheiligsten als einen unermesslichen Schatz und betont, dass wir da an der Quelle der Gnade schöpfen könnten⁹⁹. Er erinnert in diesem Zusammenhang an den heiligen Alfons von Liguri (+ 1787), der geschrieben hat: „Unter allen Frömmigkeitsformen ist die Anbetung des eucharistischen Christus die erste nach den Sakramenten; sie ist Gott am liebsten und uns am nützlichsten“¹⁰⁰.

Hier ist auch auf die Bedeutung der Ehrfurcht vor den heiligen Gestalten hinzuweisen. Durch nichts werden der Glaube an das eucharistische Geheimnis und die Liebe zu ihm nachhaltiger zerstört als durch die Ehrfurchtslosigkeit. Die Ehrfurcht gegenüber dem allerheiligsten Sakrament des Altares beginnt schon bei unserem Verhalten im Gotteshaus. Lautes Reden in der Kirche im Angesicht des Tabernakels ist heute vielfach an der Tagesordnung. Es entspricht der Tendenz zur Profanierung des Gottesdienstes, die heute sehr verbreitet ist. Das beginnt dann mit einem „Guten Morgen“ und endet mit dem Wunsch, dass man einen schönen Sonntag verbringen möchte.

Die Feier der wahrhaften Präsenz Gottes unter den Menschen, die Feier der leibhaftigen Anwesenheit des menschengewordenen göttlichen Logos und seines Opfertodes schließt sowohl die Beliebigkeit des Ortes und auch des Verhaltens aus. Das eine wie das andere zerstört das Mysterium. Das wird oftmals nicht bedacht. Dinge von solcher Dignität und Würde können einfach nicht überall und nicht ganz gleich wo stattfinden und auch nicht vor irgendeiner zufälligen Ansammlung gleichgültiger Menschen. Ein solches Geschehen fordert in jedem Fall den gegen das Trivial-Alltägliche abgegrenzten Raum, es fordert in jedem Fall die Gemeinschaft der gläubig Anbetenden¹⁰¹. Unter diesem Aspekt wird die

⁹⁷ Augustinus, Enarrationes in Psalmos, 38, 9.

⁹⁸ Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ vom 17. April 2003, Nr. 10.

⁹⁹ Ebd., Nr. 25.

¹⁰⁰ Visite al SS. Sacramento ed a Maria Santissima, Introduzione: Opere ascetiche, Avellino 20000, p. 205; vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ vom 17. April 2003, Nr. 25.

¹⁰¹ Joseph Pieper, Nicht Wort, sondern Realität: Das Sakrament des Brotes, in: Joseph Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. Aufsätze und Reden, München 1974, 68 f.

Fragwürdigkeit der Übertragung von eucharistischen Gottesdiensten etwa im Fernsehen deutlich.

Wie sollen wir uns verhalten bei der Feier der heiligen Messe? Wesentlich ist die Hingabe an Gott, den Vater, in der Gemeinschaft mit Christus. In dieser Gesinnung verbinden wir uns mit dem Opfer Christi. Nur so kann es wirksam werden in unserem Leben. Unsere Opfergesinnung muss bestimmend sein während des ganzen Verlaufes der heiligen Feier, in besonderer Weise jedoch während des Hochgebetes, während des eucharistischen Dankgebetes, und auf den Höhepunkt der Feier in der heiligen Wandlung. Dabei dürfen wir in den Elementen von Brot und Wein Sinnbilder von uns selber sehen und uns in der Konsekration dieser Elemente selber konsekriert und verwandelt wissen. Vollendet wird das Opfer im Opfermahl, in dem wir die Gaben, die wir Gott geschenkt haben, und die Gott verwandelt hat, zurück erhalten, um durch sie vergöttlicht zu werden. Die Verbindung des Opfers mit einem heiligen Mahl, in dem das Opfer nicht zerstört, sondern genossen wird durch die Opfernden, ist ein Phänomen, das uns immer wieder in den Religionen begegnet. Diese Gestalt des Opfers entspricht offenbar einer tiefen Sehnsucht der Menschheit.

Zwar gehören das Opfer und das Opfermahl, wenn wir die heilige Messe feiern, zusammen. Der Empfang der heiligen Kommunion ist daher das Ideal, er ist aber nicht notwendig in dem Sinne, dass die Mitfeier der heiligen Messe nur von daher einen Sinn erhalten würde. Seit eh und je gab es die Möglichkeit der geistigen Kommunion, die in manchen Fällen geboten, in anderen Fällen einen guten Sinn hat. Während in früheren Zeiten der Empfang der heiligen Kommunion durch die Gläubigen die Ausnahme war, ist er heute die Regel. Da löst das eine Extrem das andere ab. Jedes Extrem ist jedoch falsch. Der Empfang der heiligen Kommunion ist an gewisse Bedingungen geknüpft. Der tägliche Empfang der heiligen Kommunion setzt ein intensives religiöses Leben voraus und nicht zuletzt den regelmäßigen Empfang des Bußsakramentes. Auch wenn der tägliche Empfang der heiligen Kommunion legitim ist, birgt er in sich die Gefahr des Formalismus. Um dem zu entgehen, bietet sich zum einen die Vorbereitung auf die heilige Messe und vor allem die Danksagung nach der heiligen Messe an, zum anderen die Übung der geistigen Kommunion. Durch sie hilft man jenen, die nicht disponiert sind für den Empfang der heiligen Kommunion, der heiligen Kommunion fern zu bleiben, ohne dass sie das Gefühl haben müssen, dass sie sich als schwere Sünder desavouieren.

Die ideale Mitfeier der heiligen Messe setzt nicht nur ein intensives religiöses Leben vor-
aus, sie verpflichtet auch zu einem intensiven religiösem Leben. Der Entlassungsgruß am

Ende der heiligen Messe, das „Ite missa est“ ist auch ein Imperativ. An diesen Imperativ erinnert uns bereits die Tatsache, dass wir das allerheiligste Sakrament des Altares als heilige Messe bezeichnen. „Messe“ kommt von „missio“. Dem Begriff „missio“ liegt das Verbum „mittere“ zugrunde, das soviel bedeutet wie „senden“, „aussenden“. Von daher ist die Feier der heiligen Messe wesentlich Rüstung zum Apostolat.

Das allerheiligste Sakrament des Altares ist das Haupt und die Mitte der Kirche Christi¹⁰². Ihre Geschichte ist weithin eine Geschichte des Kultes und der Verehrung der Eucharistie. Die Heiligen, die das Rückgrat der Kirchengeschichte sind, hatten stets ein inniges Verhältnis zur Eucharistie. Die Eucharistie ist das Geheimnis des Glaubens schlechthin. Daran erinnert uns die erneuerte Liturgie der heiligen Messe unmittelbar nach der heiligen Wandlung. Es gibt viele Glaubensgeheimnisse. Der Glaube der Kirche ist ein Kosmos von solchen Geheimnissen. Das Geheimnis des allerheiligsten Altarsakramentes ist jedoch zentraler und grundlegender als alle anderen es sind. Die tägliche Feier dieses Geheimnisses sollte eine Selbstverständlichkeit sein für die Priester, seine tägliche Mitfeier ein Ideal für die Gläubigen. Die Priester wie auch die Gläubigen müssen allerdings bemüht sein, es vor der Profanierung zu bewahren. Die Ehrfurcht ist der angemessene Schutzwall für die geheimnisvollen Wirklichkeiten des Glaubens. Das gilt allgemein, besonders aber für die zentrale Glaubenswirklichkeit der Kirche, für das Mysterium des allerheiligsten Altarsakramentes.

¹⁰² Papst Pius XII. Enzyklika „Mediator Dei“, Nr. 65.

III. VORTRAG

DAS SAKRAMENT DER BUSSE

Man kann nicht von der Buße sprechen, ohne von der Sünde zu reden. Die Sünde besteht in der Abwendung des Menschen von Gott und in seiner ungeordneten Hinwendung zur Kreatur. Sie verletzt sein Verhältnis zu Gott, aber auch zum eigenen Ich und zu den Mitmenschen. Die Verletzung, die geistige Verwundung, gehört zur Eigenart der Sünde, egal ob es sich um eine schwere oder um eine lässliche Sünde handelt. In der Buße aber begibt sich der Sünder auf den Weg der Heilung.

Zwei Begriffe oder Wirklichkeiten, die durch unsere natürliche Vernunft erkannt werden können, bilden das Fundament einer jeden Religion, nämlich das ganz Andere dieser Welt, das Weltjenseitige, das, was unsere sichtbare und erfahrbare Welt erst ermöglicht, also das absolut Unwandelbare, wir nennen es Gott, und das geistige Prinzip in uns, das wir aus den geistigen Akten erschließen, zu denen wir fähig sind, aus unserem Erkennen und Wollen. Um Gott und die Seele, die Geistseele des Menschen, geht es hier. Gott ist Geist, ungeschaffener Geist, der Mensch hat einen Geist, einen geschaffenen Geist. Mit unserer Geistigkeit zieht etwas ganz Neues in unsere materielle Welt ein, in ihr begegnet uns die jenseitige Welt in dieser unserer materiellen Erfahrungswelt.

Kardinal Newman (+ 1890), eine der größten Gestalten der Kirche des 19. Jahrhunderts, ein bedeutender Philosoph und Theologe, der im Jahre 1845 als gefeierter Theologe in Oxford zur katholischen Kirche konvertierte, hatte als Fünfzehnjähriger, wie er uns in seiner Autobiographie - „Apologia pro vita sua“ hat er sie genannt - berichtet, ein Erlebnis, in dem er diese doppelte Wirklichkeit intuitiv erfasst hat. Seinen Inhalt charakterisiert er mit den Worten „myself and my creator“, mein Ich und mein Schöpfer. Dieses existentielle Erlebnis vermittelte ihm damals die Gewissheit, dass sein Leben ausschließlich der jenseitigen Welt, der Religion, dem Christentum, gehören sollte. Damals wusste er schon, dass er um dieser seiner Lebensentscheidung willen, so schreibt er später, ehelos bleiben würde, obwohl die ehelose Lebensweise als religiöse Entscheidung im anglikanischen Christentum, dem er damals angehörte, nicht bekannt war, zumindest nicht geschätzt wurde.

Als geistiges Wesen ist der Mensch frei und verantwortlich für sein Tun und Lassen. Diese Verantwortung reicht hinein in die Ewigkeit, denn der Geist ist unsterblich. Nun bestreitet man heute aber einerseits, wenn nicht ausdrücklich, so doch einschlussweise, dass der

Mensch frei ist und verantwortlich für sein Handeln, verharmlost man andererseits die Sünde des Menschen oder versteht sie als Schwäche, die letztlich angeblich bedeutungslos ist. Diese Auffassung herrscht nicht selten auch bei katholischen Theologen. Damit verbindet sich dann gern ein fragwürdiges Gottesbild, ein Gottesbild, in dem Gott nur noch als der Verzeihende, als der mildtätig Liebende angesehen wird, der geradezu auf unsere Liebe und unsere Versöhnung angewiesen ist. Da wird Gott vermenschlicht, da wird er, wie Friedrich Nietzsche (+ 1900) sarkastisch bemerkt, zu einem Gott, der „alt und weich und mürbe und mitleidig“ geworden ist, „einem Großvater ähnlicher als einem Vater“¹⁰³, da wird die Majestät und Größe des richtenden Gottes ausgeblendet, da wird Gott verniedlicht. Diesem Gottesbild, einer Schöpfung des Menschen, in der Offenbarung findet es sich nicht, fehlt das Moment der Heiligkeit und der Majestät Gottes, worin das Moment des absolut Vollkommenen, des überwältigend Strahlenden und des unbedingt Guten enthalten ist.

Die Sünde ist von ihrem Wesen her eine Abwendung von Gott und eine Hinwendung zur Kreatur. Thomas von Aquin spricht von der „aversio a Deo“ und von der „conversio (inordinata) ad creaturam“. Der Kern einer jeden Sünde ist der Ungehorsam, der aus dem Hochmut hervorgeht. Im Buch Jesus Sirach lesen wir: „Des Menschen Hochmut beginnt, wenn er vom Herrn abfällt und sein Herz von seinem Schöpfer sich abwendet. Denn mit der Sünde beginnt der Hochmut“ (10, 12 f).

Die Sünde trennt den Menschen nicht nur von Gott, sie trennt ihn auch von sich selbst und von seinen Mitmenschen. Durch die Sünde wird das harmonische Miteinander und Ineinander von unserem Erkennen, unserem Lieben und den Kräften unseres Gemütes gestört. Der Mensch wird in sich verkrampft durch die Sünde, man spricht von dem „homo in se incurvatus“, von dem Menschen, der in sich verbogen oder gekrümmt ist. Die Sünde macht den Menschen friedlos. Der Friede meint das Heilsein des Menschen, sein Glücklichein. Es ist bezeichnend, wenn es im 4. Kapitel des 1. Buches des Alten Testaments im Zusammenhang mit dem Brudermord des Kain heißt: „Friedlos und flüchtig sollst du sein auf Erden“.

Wer mit Gott uneins ist, wird es auch mit sich selber, und wer mit sich selber uneins ist, wird es auch mit den Mitmenschen. Der Unfriede im eigenen Herzen hat eine unheilvolle Kettenreaktion der Zwietracht zur Folge.

¹⁰³ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, IV.

Von der Sünde im eigentlichen Sinne, der schweren Sünde, ist die lässliche Sünde zu unterscheiden. Als schwere Sünden nennt die Heilige Schrift die Unzucht, die Ausschweifung, den Götzendienst, die Feindschaft, den Streit, den Mord, die Trunkenheit und dergleichen (Gal 5, 19 ff; 1 Kor 6, 9 f; Kol 3, 5; Eph 5, 3 - 7; Röm 1, 29 - 32). In der Geschichte der Kirche ist vielfach die Rede von den vier Kapitalverbrechen: Mord, Glaubensabfall, Unzucht und Götzendienst¹⁰⁴. Das II. Vatikanische Konzil spricht von den himmelschreienden Sünden des Mordes, des Völkermordes, der Abtreibung, der Euthanasie und des Selbstmordes, von der Verstümmelung und von der körperlichen und seelischen Folter, von unmenschlichen Lebensbedingungen, von willkürlicher Verhaftung, von Verschleppung, von Sklaverei, von Prostitution und von unwürdigen Arbeitsbedingungen¹⁰⁵.

Die Sünde ist in ihrem Wesen das Fehlen der Liebe. Sie ist ein Nein zu Gott und zum Menschen, ein Irrweg, eine Sackgasse. Wir sündigen, wenn wir ein Gebot Gottes mit Wissen und Willen überschreiten. In der Sprache der Bibel würden wir sagen: Eine Sünde begeht, wer sich Gott verweigert mit Wissen und Willen.

In der schweren Sünde widerrufen wir unsere Grundentscheidung für Gott. Sie hat den Verlust der heiligmachenden Gnade, des göttlichen Lebens, zur Folge. Lässliche Sünden können zu schweren auswachsen, wenn sie nicht beachtet werden¹⁰⁶.

Papst Gregor der Große (+ 604) spricht von sieben Hauptsünden, die deshalb besonders schwerwiegend sind, weil aus ihnen andere Sünden hervorgehen. Diese Hauptsünden sind nach Gregor dem Großen die Hoffart, der Neid, der Zorn, der Geiz, die Trägheit - gemeint ist die religiös-sittliche Trägheit -, die Unkeuschheit und die Unmäßigkeit. Dabei stellt Gregor der Große fest, der gemeinsame Nenner dieser sieben Hauptsünden sei der Hochmut, in dem sich in besonderer Weise die Erbschuld ausdrücke. Der mittelalterliche Theologe Petrus Lombardus (+ 1160) kennt sechs Hauptsünden, die Vermessenheit, die Verzweiflung, die Ablehnung der erkannten Wahrheit, den Neid über die Begnadigung anderer, die Verstocktheit und die Unbußfertigkeit.

Die Sünde bedarf der Heilung. Sie geschieht, soweit es den Sünder und seine Mitarbeit an der Heilung betrifft, durch die Buße, soweit es Gott betrifft, durch die Vergebung. Die

¹⁰⁴ Vgl. Theodor Schnitzler, Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung, Freiburg 1982, 125 f.

¹⁰⁵ Gaudium et Spes, Nr. 27.

¹⁰⁶ Vgl. Joseph Höffner, Buße und Vergebung (Themen und Thesen, 3), Köln 1973 (Hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln, 6. Auflage), 9 - 12.

Sünde bedarf der Heilung, welche die Buße bewirkt. Die Heilung, sie besteht wesentlich in der Reue und im Bekenntnis der Sünde, in der Wiedergutmachung und in der Sühne. Wie die Sünde das Fehlen der Liebe darstellt, so ist die Buße in ihrem tiefsten Wesen nichts anderes als Liebe.

Während die Taufe uns im Wasser reinigt, reinigt uns die Buße im Bad der Tränen - das ist selbstverständlich geistig zu verstehen. Die Buße nimmt das Endgericht vorweg, unterscheidet sich von diesem aber dadurch, dass das Bußgericht in jedem Fall gut ausgeht¹⁰⁷.

Das Konzil von Trient erklärt: „Wer durch die Sünde die einmal empfangene Rechtfertigungsgnade verloren hat, kann wieder gerechtfertigt werden, wenn er auf die Anregung Gottes hin durch das Sakrament der Buße um der Verdienste Christi willen die verlorene Gnade wiederzugewinnen sich bemüht. Denn diese Weise der Rechtfertigung ist die Wiederherstellung für die Gefallenen“¹⁰⁸.

Die Reue, das Bekenntnis und Genugtuung des Sünders sind die Materie des Bußsakramentes, die Worte der priesterlichen Lossprechung die Form. Dabei sind die Akte des Sünders, des Empfängers des Sakramentes, wesentlich für das Zustandekommen des Sakramentes.

Die Sünde ist Selbstzerstörung, denn allein die Ordnung Gottes bringt dem Menschen Heil und Leben. Das gilt bereits für unsere innerweltliche und natürliche Existenz.

Mit der Sünde ist zutiefst die Strafe verbunden. Augustinus (+ 430) schreibt in seinen „Bekenntnissen“: „Du hast es so gefügt, o Gott, dass sich jeder ungeordnete Geist selbst zur Strafe wird“¹⁰⁹. Ähnlich lesen wir bei dem französischen Schriftsteller George Bernanos (+ 1948): „Die Ordnung Gottes ablehnen heißt sich der Ordnung des Bösen überantworten“. Ignatius von Loyola (+ 1566) weist in seinem Exerzitenbüchlein nachdrücklich darauf hin, dass der Preis der Sünde stets der innere Friede ist, das innere Glück des Menschen.

Die Sünde, die in ihrem Wesen Abkehr von Gott ist, wurzelt im „Geheimnis der Bosheit“, so sagt es der 2. Thessalonicher-Brief (2 Thess 2, 7).

¹⁰⁷ Vgl. Theodor Schnitzler, Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung, Freiburg 1982, 128 f.

¹⁰⁸ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1542.

¹⁰⁹ Augustinus, Die Bekenntnisse, Buch I, Kap. XI, 19.

Die Sünde ist nicht nur Schwäche gegen das bessere Ich, auch ist sie nicht nur Schuld gegenüber einem Menschen oder gegenüber der Gesellschaft oder gegenüber der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft. Sicherlich gibt es ein solches Schuldigwerden, aber damit ist nicht das Wesen der Sünde erfasst. Denn die Sünde ist nur von Gott her zu begreifen, mit seiner Existenz und mit dem Bild, das wir uns von ihm machen. Mit der Wirklichkeit Gottes fällt in jedem Fall auch die Wirklichkeit der Sünde. In ihrer eigentlichen Tiefe ist sie ein Sich-Verschließen vor der Liebe Gottes, ein Zurückstoßen jener Liebe, die der Vater uns in Jesus Christus offenbart hat. Dabei ist die schwere Sünde ein Widerruf der Grundentscheidung des Getauften auf Christus hin, ein radikales „Sich-Gott-Versagen“.

Bezeichnend ist die uns heute oft begegnende polemische Feststellung, die Rede von der Sünde sei ebenso hohl wie die Rede von Gott.

Worum es in der Sünde geht, kann man nicht besser ausdrücken als mit dem Hinweis auf das Schriftwort: „Habt die Welt nicht lieb ... denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen, die Prahlerei des Lebens, stammt nicht vom Vater, sondern kommt aus der Welt“ (1 Joh 2, 15 f). Mit Welt ist hier natürlich nicht die sichtbare Schöpfung gemeint, die Gott in ihrer Größe und Schönheit als eine gute Welt erschaffen und die er als solche den Menschen anvertraut hat. Hier ist die „Welt“ der Inbegriff der gottfeindlichen Mächte, eine Welt, die sich Gott verschließt, wie das vor allem erkennbar wird in einem exzessiven Streben nach dem Besitz, nach der Lust und nach der Ehre und der Macht.

Heute nehmen viele das Unheil der Sünde nicht mehr ernst, sie leben mit der Sünde zusammen wie mit einem Hausgenossen oder verharmlosen sie. Derweil eskaliert sie heute geradezu, mehr als je zuvor, vor allem in der Gestalt der Unzucht. Dabei wird sie in den Massenmedien geflissentlich hinwegdisputiert, in jeder Gestalt. Allein, sie lässt sich nicht verdrängen. Sie ist der eigentliche Grund für die seltsame Unruhe und für die verborgene Lebensangst, worunter viele Menschen heute leiden. Wer sich Gott verschließt, steht vor einem Abgrund, ob er es wahrhaben will oder nicht.

Bereits Papst Pius XII. (+ 1958) stellte zu seiner Zeit fest: „Die größte Sünde ist heutzutage die, dass die Menschen das Gespür für die Sünde verloren haben“.

Der Verlust des Gespürs für die Sünde und des Bußsakramentes führt heute nicht wenige in die Praxis der Psychotherapeuten. Die nicht bereute und die nicht vergebene Schuld

macht heute viele seelisch krank. Sünde und Schuld sind Gegebenheiten, die über das Unbewusste wirksam sind im Menschen. Wird die Sünde nicht ins Bewusstsein gehoben und gesühnt und vergeben, vergiftet sie unser Leben, zunächst seelisch, dann aber auch physisch. In der Medizin geht man heute im Allgemeinen davon aus, dass mindestens 60 % aller körperlichen Krankheiten, nicht nur der funktionellen, sondern auch der organischen, seelischen Ursprungs sind.

Das Geheimnis der Sünde tritt in seiner ganzen Tiefe erst angesichts des persönlichen und heiligen Gottes hervor. Der Mensch steht im Anruf Gottes, so erfahren wir es in der Botschaft Christi, und er muss aus seinem ganzen Herzen, aus seinem ganzen Gemüt und mit all seinen Kräften darauf antworten.

Der Mensch ist das einzige Wesen, das sündigen kann. Die unergründliche Möglichkeit zur Sünde beruht auf der Geschöpflichkeit und der Freiheit des Menschen. Wir können nicht nur sündigen, sondern wir sind auch geneigt zu sündigen. Das ist das Erbe der Ursünde. Da wir erlöst sind, können wir jedoch mit der Gnade Christi die Sünde meiden und ihr widerstehen und, wenn wir sie begangen haben, von ihr befreit werden.

Im Gewissen erfahren wir unabhängig von unseren Neigungen das unserer Personmitte entspringende uns sittlich verpflichtende „du sollst“ oder „du sollst nicht“¹¹⁰, im Gewissen begegnet uns die unerbittliche Mahnung und Aufforderung zum Guten und die ebenso unerbittliche Warnung vor dem Bösen, wenn es intakt ist. Im Gewissen erfährt der Mensch seine Freiheit und seine Verantwortung. Das Gewissen korrespondiert unserer sittlichen Verantwortung, deren Fundament die Freiheit des Willens ist. Ohne sittliche Verantwortung, ohne persönliche Willensfreiheit und ohne das Gewissen verlören Schuld und Sühne, Lohn und Strafe, Reue und Genugtuung ihren Sinn. Nach der Tat erfahren wir entweder das gute Gewissen als beglückendes Erlebnis erfüllter Pflicht oder das schlechte Gewissen, das uns anklagt und an der Schuld leiden lässt.

Die Frage des Gewissens hängt zutiefst zusammen mit der Frage nach dem Sinn unseres Lebens. Je eindringlicher ein Mensch sich nach dem fragt, was er zu tun hat, umso unabweisbarer stellt sich ihm die Frage nach dem Wozu. Je ernster die Gewissensentscheidungen sind, die ein Mensch zu fällen hat, desto nachdrücklicher verlangt er nach einem Seinsgrund für sie.

¹¹⁰ Joseph Höffner, Buße und Vergebung (Themen und Thesen, 3), Köln 1973 (Hrsg. vom Presseamt des Erzbi-stums Köln, 6. Auflage), 5

Woher stammt das Gewissen? Ist es durch Erziehung, durch eigene Erfahrung oder durch gesellschaftliche Zwänge entstanden?

Es ist sicher, dass viele Inhalte des Gewissens durch die Erziehung und die in der jeweiligen Gesellschaft herrschenden Vorstellungen bestimmt sind. Damit ist jedoch nicht das Problem des Gewissens als solches gelöst, sofern es den unerbittlichen Anspruch an uns stellt, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Auch gibt es grundlegende Inhalte des Gewissens, die sich nicht aus den gesellschaftlichen Vorstellungen erklären lassen, aus der Erziehung oder aus der öffentlichen Meinung. In seiner Geheimnishaftigkeit ist das Gewissen zwar nicht die Stimme Gottes, wie man vielfach gesagt hat, aber das Echo der Stimme Gottes. Es ist eine von Gott in unser Herz gelegte Anlage, die uns für das Sittliche empfänglich macht und auf das Gute hinordnet. Sie ist als solche ein Hinweis auf Gott.

Für den Christen und sein Gewissen ist Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14, 6). Für den gläubigen Christen wird daher die Gewissensfrage „Was wird von mir verlangt?“ zu der Frage an Christus: „Was verlangst du von mir?“

Die Gewissensbildung ist eine lebenslang dauernde Aufgabe. Das gilt bereits für den, der sich einer natürlichen Moral verpflichtet weiß, um wie viel mehr dann für einen Christen. Das Gewissen wird taub und stumpf, wenn der Mensch nicht auf sein Gewissen hört und die gängige öffentliche Meinung jeweils unkritisch übernimmt und mit den Wölfen heult. So machen es nicht wenige heute, erheben dabei aber den Anspruch, ihrem Gewissen zu folgen. Durch ein gewissenhaftes Leben wird das Gewissen geschärft, lernen wir die Unterscheidung der Geister. „Glaubt nicht jedem Geist“, heißt es im 1. Johannes-Brief, sondern „Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind“ (1 Joh 4, 1)¹¹¹.

Buße ist Abkehr von der Sünde. Abkehr von der Sünde aber bedeutet: Seine Gesinnung ändern, mit dem Vergangenen brechen, den Fehlentscheid zugestehen, falsche Wertungen überwinden, sich lösen aus den Verkrampfungen des eigenen Ich und sich befreien aus gottwidrigen Bindungen.

Die Buße ist Heimkehr zu Gott, die wir immerfort vollziehen müssen, so lange wir leben. Jeder von uns muss sich in immerwährender Buße dem erbarmenden Gott zuwenden und sich von seiner Liebe ergreifen lassen. Buße ist von der Reue durchdrungene Liebe zu

¹¹¹ Vgl. Joseph Höffner, Buße und Vergebung (Themen und Thesen, 3), Köln 1973 (Hrsg. vom Presseamt des Erz-bistums Köln, 6. Auflage), 5 - 8.

Gott. Die Reue ist aber kein seelischer Zusammenbruch, keine Grausamkeit gegen das eigene Ich, kein weinerliches Gefühl, keine Lähmung der seelischen Kräfte, sondern Zugeständnis des sündigen Verhaltens, liebende Hinwendung zu Gott, dem Vater. Sie bedeutet den mutigen und hoffnungsfrohen Aufbruch zu einem neuen Leben, die Bereitschaft zur Sühne und Wiedergutmachung sowie die dankbare Anerkennung der Gottesordnung. Wahre Reue führt uns immer wieder zur inneren und äußeren Befreiung. Sie schenkt uns stets große Freude und tiefen Frieden¹¹². Das Bußsakrament ist eine Last, das ist nicht zu bestreiten, aber es ist auch ein beglückendes Angebot des göttlichen Erbarmens.

Buße erscheint uns als etwas Schweres und Belastendes. Seine Schuld aussprechen erfordert Überwindung. Reue kann bitter sein. Und das Sündenbekenntnis ist auch keine angenehme Sache, zumal wenn uns dabei auffällt, dass es immer wieder die gleichen Fehler sind, die wir bekennen müssen. Leichter wird uns das alles, wenn wir uns dabei ehrlich mit Gott konfrontieren, wenn wir versuchen, uns die Treulosigkeit der Sünde vor Augen zu halten und wenn wir dabei an das Ziel denken, an die Vergebung. Zu bedenken ist hier auch, dass unser Sündenbekenntnis nicht nur eine Selbstanklage ist, sondern zugleich auch ein Glaubensbekenntnis. Indem ich meine Schuld vor Gott bekenne, gebe ich seinen Geboten und seinem heiligen Willen Recht. Ich bekenne mich in diesem Akt zur Gotteskindschaft, die mir zum ersten Mal geschenkt wurde in der heiligen Taufe, auch wenn ich mich anklagen muss, dagegen gefehlt zu haben. Indem ich meine Schuld bekenne, bekenne ich den Glauben an die Barmherzigkeit Gottes, des Vaters, an die Macht des Kreuzes Christi, an das Wirken des Heiligen Geistes zur Vergebung der Sünden und an den Dienst der Kirche und an ihre Vollmacht, mich neu oder tiefer einzugliedern in die Gemeinschaft der Heiligen und mir dadurch die Gemeinschaft mit Gott neu zu vermitteln oder diese meine Gemeinschaft mit Gott zu vertiefen. In jedem Fall gebe ich damit Gott die Ehre.

Leichter werden uns auch die Vorbereitung und der Empfang des Bußsakramentes, wenn wir uns vor Augen halten, dass die Umkehr des Sünders in der Perspektive Gottes ein Fest ist. Im Lukasevangelium heißt es: „Freude ist bei den Engeln Gottes über jeden Sünder, der umkehrt“ (Lk 15, 7). Im Gleichnis vom verlorenen Sohn folgt der Vergebung ein Festmahl (Lk 15, 23). Es ist die Befreiung von der Schuld, die in die Freude Gottes führt, nicht die Befreiung von der Buße.

¹¹² Joseph Höffner, Buße und Vergebung (Themen und Thesen, 3), Köln 1973 (Hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln, 16. Auflage), 13 - 15.

Dem reuigen Sünder verzeiht Gott. Er vergibt ihm die Sünden und schließt ihn ein in seine barmherzige Liebe. Gott schenkt uns wahre Verzeihung, indem er unsere Sünden tilgt. Es ist die erbarmende Liebe Gottes, die uns die Vergebung erwirkt. Unsere Leistungen können dabei nur unseren Umkehrwillen zum Ausdruck bringen. Die Schuld wird wahrhaft vergeben, ebenso die ewige Strafe im Falle einer schweren Sünde. Nicht gilt die Vergebung jedoch für alle zeitlichen Strafen.

Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt: „Die lässliche Sünde wird niemals nachgelassen ohne irgendeinen Akt der Reue, sei es nun ausdrücklich oder unausdrücklich“¹¹³. Erst recht gilt das dann für die schwere Sünde. Das ist ein wichtiger Gedanke, der heute oft unterschlagen wird, speziell auch im Zusammenhang mit der Rede von der Barmherzigkeit Gottes. Auch die Barmherzigkeit Gottes setzt die Umkehr voraus, und die Umkehr muss erfolgen, solange der Pilgerstand währt.

In besonderer Weise erfahren wir die verzeihende Liebe Gottes im Sakrament der Buße. Das Konzil von Trient stellt fest, dass mit der Lossprechung und der Vergebung im Bußsakrament „Friede und Freude unser Gewissen erfüllen und großer Trost in unsere Seele einkehrt“¹¹⁴. Das Bußsakrament ist das befreiende Geschenk des auferstandenen Christus an seine Kirche. In ihm werden wir mit Gott und mit der Kirche versöhnt, wie das II. Vatikanische Konzil feststellt¹¹⁵. Der Sünder wird wieder lebendiges Glied am Leibe Christi, der Kirche, die Schuld wird bewältigt, ein neuer Anfang wird gesetzt.

Der Empfang des Bußsakramentes ist notwendig für alle Gläubigen, die nach der Taufe schwer gesündigt haben. So stellt das Konzil von Trient kategorisch fest¹¹⁶. Unabhängig davon ist es jedoch sinnvoll und gut, das Sakrament regelmäßig zu empfangen. Für die Gläubigen, die sich keiner schweren Sünde bewusst sind, ist der regelmäßige Empfang des Bußsakramentes eine bedeutende Hilfe auf dem Weg zur Heiligkeit des Lebens. Das konkrete Bekennen der Sünden bewahrt uns vor der Gefahr, unsere persönliche Schuld im Bewusstsein allgemeiner Sündhaftigkeit aufgehen zu lassen. Wer seine Sünden bekennt, nennt sie beim Namen, und dieses schmerzhaftes Aussprechen der Sünden ist gleichsam im Wort sich ausdrückende Reue. Das gilt immer: Je deutlicher wir etwas beim Namen nennen, desto tiefer haben wir es erkannt.

¹¹³ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, q. 87, a. 2, ad. 2.

¹¹⁴ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1674.

¹¹⁵ *Presbyterorum ordinis*, Nr. 5.

¹¹⁶ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1707.

Thomas von Aquin (+ 1274) erklärt: Das Bußsakrament „ist in erster Linie auf die Tod-sünde hingeordnet, in zweiter Linie auf die lässliche“¹¹⁷.

Das Sündenbekenntnis ist ein Ausdruck der Reue. Es dient aber auch der Selbsterkenntnis. Es würde missverstanden, wenn man es einfach nur als Aussprache verstehen würde, wie man sich etwa im Sprechzimmer eines Arztes ausspricht. Es ist auch nicht eine bloße Darstellung des Seelenzustandes, kein „Sich-von-der-Seele-Wegreden“ der Schuld, in seinem Wesen ist es vielmehr Selbstanklage vor dem richtenden und sich erbarmenden Gott, Selbstanklage zugleich aber auch vor dem Angesicht der Kirche, denn jede Sünde, die wir begehen, entstellt das Antlitz der Kirche. Im Sakrament der Buße werden wir mit der Kirche und mit Gott versöhnt.

Zwar werden uns die lässlichen Sünden auch durch die gläubige Mitfeier der heiligen Messe vergeben. Darauf weist eigens das Konzil von Trient hin¹¹⁸. Auch durch Fasten, Almosen und Gebet sowie durch die gläubige Mitfeier eines Bußgottesdienstes lässt Gott sich versöhnen und vor allem durch die Nächstenliebe, denn gemäß dem 1. Petrus-Brief deckt die Liebe „eine Menge von Sünden zu“ (1 Petr 4, 8). Dennoch kommt dem regelmäßigen Empfang des Bußsakramentes eine grundlegende Bedeutung zu für das geistliche Leben. Wir sprechen in diesem Fall von der Andachtsbeichte. In ihr antworten wir immer neu auf das Wort des 1. Johannes-Briefes: „Wenn wir sagen, wir hätten keine Sünde, betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Joh 1, 8). Bedeutsam sind da vor allem die Gewissenserforschung und der immer neue Anfang sowie die geistliche Leitung oder geistliche Führung oder auch geistliche Begleitung.

Es ist unverkennbar, dass den Gläubigen zuweilen die Andachtsbeichte durch die Priester madig gemacht wird, wenn sie sie etwa im Beichtstuhl fragen: „Warum kommen sie überhaupt zur Beichte, Sie haben doch nichts getan“. Das ist ein Missbrauch des Amtes und ein Aus-druck dafür, dass man das Wesen des Christentums nicht mehr kennt.

Das Sakrament der Buße kann nicht durch öffentliche Bußgottesdienste ersetzt werden. Zum einen muss jener, der schwer gesündigt hat, ohnehin das Sakrament der Buße empfangen, indem er ein differenziertes Bekenntnis ablegt. Denn die Bußandacht ist kein Sakrament, in ihr gibt es keine sakramentale Lossprechung. Wollte man sie als Generalabsolution rechtfertigen, ist darauf hinzuweisen, dass diese nur möglich ist in spezifischen Notla-

¹¹⁷ Thomas von Aquin, Sentenzen-Kommentar IV, dist. 22, 2, 2, 3, ad 3.

¹¹⁸ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1743.

gen, zum Beispiel bei Schiffbruch oder bei Luftangriffen oder bei Naturkatastrophen oder wenn ein eklatantes Missverhältnis besteht zwischen der Zahl derer, die das Sakrament empfangen möchten und der Zahl der verfügbaren Priester. Aber dann muss allemal die schwere Sünde in einer späteren Beichte bekannt werden.

Faktisch kommt es immer wieder vor, dass Priester eine sakramentale Lossprechung „in cumulo“ oder eine Generalabsolution geben, und zwar wider besseres Wissen. Sie laden damit große Schuld auf sich. Schuldig wird dabei aber auch jener, der sich daran beteiligt, vorausgesetzt, dass ihm die Einsicht nicht versagt ist¹¹⁹.

In der Gewissenserforschung kann man die zehn Gebote zugrunde legen oder die drei Pflichtenkreise oder das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Die Vollständigkeit des Bekenntnisses ist nicht erforderlich im Hinblick auf die lässlichen Sünden, wohl jedoch im Hinblick auf die schweren Sünden. Da müssen um der Vollständigkeit des Bekenntnisses willen auch die näheren Umstände angegeben werden und auch die genauen Zahlen. Was eine schwere Sünde ist, das ist in der Theorie leicht zu sagen, in der Praxis hingegen sehr schwer. Konstituiert wird sie durch eine Verfehlung in einer wichtigen Sache, die bei klarer Erkenntnis in Freiheit erfolgt. Die Fragen, die sich hierbei ergeben, sind folgende: Wie klar muss die Erkenntnis sein? Wie frei muss die Entscheidung sein? Was ist eine wichtige Sache. Die letzte Frage ist noch am einfachsten zu beantworten. Legen wir etwa die zehn Gebote zugrunde, ist davon auszugehen, dass jedes Gebot zu einer wichtigen Sache werden kann. Falsch wäre es auf jeden Fall, wie das heute oft geschieht, die schwere Sünde auf die Sünde mit der erhobenen Faust zu reduzieren oder auf die Leugnung Gottes.

Die Buße, die der Pönitentiar im Sakrament der Buße dem Pönitenten auferlegt, erwirkt ihm die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen und gewährt übernatürlichen Beistand zur besseren Vermeidung der Sünden und zur Erhöhung des Gnadenstandes.

Es gibt viele Möglichkeiten der Buße. Dabei unterscheiden wir grundsätzlich Formen, in denen der Einzelne seine Buße ausdrückt, und Formen gemeinsamer Buße des Gottesvolkes. Immer geht es um die Abkehr von der Sünde und die Heimkehr zu Gott. Der Einzelne kann Gott dabei suchen im Lesen in der Heiligen Schrift, im Gebet, in der Meditation, in Zeiten der Stille, im Ertragen der Lebenslasten, in der Bruderliebe, in der Geduld mit ande-

¹¹⁹ Vgl. Joseph Höffner, Buße und Vergebung (Themen und Thesen, 3), Köln 1973 (Hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln, 6. Auflage), 18 - 22.

ren, in der Ergebung bei Krankheit und Not und im Verzicht. Im Verzicht thematisiert er in besonderer Weise das Wissen um den Widerstreit zwischen Geist und Fleisch. Hier geht es um das Fasten, um die Zügelung des Geschwindigkeitsrausches im Straßenverkehr, um die Enthaltung von Rauschgiften und um den Verzicht auf Sensationen, wie sie speziell in den Massenmedien angeboten werden, um nur einige konkrete Beispiele zu nennen.

Formen gemeinsamer Buße sind das Einhalten der heiligen Zeiten, vor allem der heiligen Zeit der vierzig Tage vor Ostern. Auch die Freitage des Jahres sind als Gedächtnistage des Leidens und Sterbens Christi Tage der gemeinsamen Buße. Ist auch die Enthaltung von Fleischspeisen nicht mehr streng geboten an den Freitagen, so sollten wir doch bedenken, dass Speise und Trank von tiefer Bedeutung sind für das rechte Verhältnis des Leiblichen, des Geistigen und des Geistlichen im Menschen. Daher ist die Zucht, die sich auf Speise und Trank bezieht, durch nichts zu ersetzen, als individuelle wie auch als gemeinsame Buße.

Formen gemeinsamer Buße des Gottesvolkes sind auch die Andachten vom Leiden und Sterben Christi, die Kreuzwegandachten und die Fastenpredigten und nicht zuletzt die Bußandachten, wenn sie recht verstanden werden, wenn dabei klar und deutlich zum Ausdruck gebracht wird, dass sie nicht an die Stelle des Bußsakramentes treten können, wenn sie nicht in den Dienst kirchlich nicht vertretbarer Glaubensvorstellungen gestellt werden. Gut sind die Bußandachten, wenn sie helfen, die Sünde in ihren Wurzeln und Auswirkungen besser zu erkennen und wenn sie als Hinführung zum Bußsakrament verstanden werden.

Auch bei den Formen gemeinsamer Buße des Gottesvolkes ist zu bedenken, dass letztlich jeder persönlich als Sünder vor Gott steht, dass es keine Kollektivschuld gibt, dass die Sünde immer persönlich ist¹²⁰.

Ein gemeinsamer Ausdruck der büßenden Hinwendung des Gottesvolkes zum Herrn sind vor allem das Messopfer und das Bußsakrament. Das Sakrament des Altares bewirkt, wie das Konzil von Trient lehrt, dass wir „Barmherzigkeit erlangen, wenn wir zerknirscht und bußfertig vor Gott hintreten“¹²¹. Auch das Bußsakrament ist seinem Wesen nach auf die Gemeinschaft der Kirche hingeordnet. Von daher gibt es eine private Beichte eigentlich

¹²⁰ Joseph Höffner, Buße und Vergebung (Themen und Thesen, 3), Köln 1973 (Hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln, 6. Auflage), 16 f.

¹²¹ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 1743.

nicht. Darum ist es richtiger, von der persönlichen Beichte zu sprechen. Im Übrigen ist jedes Sakrament, das wir empfangen, ein öffentliches Geschehen.

Die bedeutsamste Gestalt der Sündenvergebung ist die sakramentale. Ihr begegnen wir in den Sakramenten der Taufe, der Krankensalbung und der Buße. Das Bußsakrament thematisiert die Vergebung der Sünden indessen deutlicher und klarer als die zwei anderen Sakramente. Das ist deshalb so, weil bei ihm der Empfänger des Sakramentes mehr einbezogen ist in das sakramentale Geschehen, als das bei allen anderen Sakramenten der Fall ist.

Die wesentliche Grundstruktur des Bußsakramentes bilden einerseits die menschlichen Akte der Umkehr, nämlich Reue, Bekenntnis und Genugtuung, andererseits die Lossprechung durch den Amtsträger der Kirche¹²².

Eingesetzt wurde das Bußsakrament am Osterabend. Das Johannesevangelium berichtet davon in Kapitel 20, in den Versen 22 und 23. Der Auferstandene hauchte seine Jünger an mit dem Worten: „Empfanget den Heiligen Geist, wem ihr die Sünden nachlassen werdet, dem sind sie nachgelassen, wem ihr die Sünden behalten werdet, dem sind sie behalten“. Angedeutet wird das Bußsakrament aber auch da, wo Christus seiner Kirche die Binde- und Lösegewalt überträgt: Mt 18, 15 - 18.

Die Vergebung im Bußsakrament ist ein österliches Geschehen und zugleich eine Gabe des Heiligen Geistes. Das wird deutlich im Blick auf die Einsetzung dieses Sakramentes. Der Auferstandene sendet den Heiligen Geist. Was nach dem Bekenntnis am Sünder geschieht, ist daher ein österliches und ein pfingstliches Ereignis. Es ist der Geist, der „die Vergebung aller Sünden“ ist, der auf den Sünder herabkommt.

Das Sakrament der Buße steht in enger Beziehung zum Sakrament der Taufe. Bereits die Kirchenväter sprechen bei diesem Sakrament von der mühsamen Taufe oder von der rettenden Planke nach dem Schiffbruch. In der Alten Kirche hat man bei diesem Sakrament im Blick auf die Taufe auch von der zweiten Buße gesprochen¹²³. Das Sakrament der Buße steht nicht wie die anderen Sakramente auf dem Fundament der Taufe, sondern stellt gewissermaßen eine Erneuerung und Vertiefung des Taufgeschehens dar¹²⁴. In einer bedeu-

¹²² Ebd., Nr.Nr. 1667 - 1685.

¹²³ Tertullian, De poenitentia 7 und 10.

¹²⁴ Vgl. Gregor von Nazianz, Oratio 39, 17; Tertullian, De poenitentia, 12.

tenden altchristlichen Schrift heißt es: „Entweder durch die Handauflegung der Buße oder durch die Taufe erhält man Anteil am Heiligen Geist“¹²⁵.

Als zweite Taufe stellt das Sakrament der Buße das in der ersten Taufe begründete neue Sein in Christus wieder her. Darüber hinaus vertieft und intensiviert es dieses Sein in Christus und gestaltet es weiter aus. Vor allem aber radikalisiert es die einmal für Christus gefällte Entscheidung in einer Welt der Sünde.

Im Hinblick auf die konkrete Verfassung des Getauften, der in einer Welt der Sünde lebt, ist das Sakrament der Buße von Gott her gesehen, eine neue und größere Wohltat als das Sakrament der Taufe. Schon in sich ist es etwas Gewaltiges. Im Blick auf den Menschen stellt es indessen eine Erneuerung der Taufwirklichkeit auf einer höheren Stufe dar¹²⁶.

Aus der Parallelisierung des Bußsakramentes und des Taufsakramentes schloss man in der Alten Kirche teilweise, dass das Bußsakrament, nicht anders als das Taufsakrament, nur einmal im Leben empfangen werden könne. So sagt etwa Ambrosius (+ 397): „Wie es nur eine Taufe gibt, so gibt es nur eine Buße“¹²⁷. Die Alte Kirche lernte jedoch bald verstehen, dass bei aller Verbindung zwischen Taufe und Buße auch die Unterschiede herausgearbeitet werden müssen und dass die Eigenständigkeit des Bußsakramentes gesehen werden muss¹²⁸.

Das Bußsakrament bedeutet die Umkehr zu Christus, und die Erneuerung der Nachfolge Christi. Darüber hinaus bedeutet es Christusverähnlichung und Christusgleichgestaltung in einem spezifischen Sinn¹²⁹. Das II. Vatikanische Konzil erklärt: „Die Diener der sakramentalen Gnade einen sich Christus, dem Erlöser und Hirten, aufs Innigste, durch den würdigen Empfang der Sakramente vor allem durch die häufig geübte sakramentale Buße“¹³⁰.

Die spezifische Christusverähnlichung und Christusgleichgestaltung des Bußsakramentes besteht in der Vereinigung mit Christus, sofern er sich als Sühnender und Büßender dem Gericht über die Sünde unterstellte und dadurch zum Befreier und Erlöser von der Sünde

¹²⁵ Didaskalia II, 41.

¹²⁶ Leo Scheffczyk, Die spezifische Heilswirkung des Bußsakramentes, in: Klaus Dick u.a., Erneuerung durch Buße (Sinn und Sendung, 3) St. Augustin 1978, 28 f.

¹²⁷ Ambrosius von Mailand, de paenitentia, 2, 10, 95.

¹²⁸ Leo Scheffczyk, Die spezifische Heilswirkung des Bußsakramentes, in: Klaus Dick u.a., Erneuerung durch Buße (Sinn und Sendung, 3) St. Augustin 1978, 29 f.

¹²⁹ Es ist hier zu bedenken, dass jedes der sieben Sakramente eine je besondere Christusverähnlichung und Christusgleichgestaltung bewirkt.

¹³⁰ Presbyterorum ordinis, Nr. 18.

wurde. Im Sakrament der Buße geschieht also „nichts Geringeres als dass der Sünder sich dem leidenden Christus anschließt, dass er in die Gesinnung und in das Werk des sühnenden Erlösers eingeht, auch wenn hier der nicht zu übersehende Unterschied besteht, dass er dies - anders als Christus - für seine höchst eigenen und persönlichen Sünden tut. Aber dieser Unterschied kann es doch nicht ungeschehen machen, dass hier tatsächlich eine mystische Vereinigung mit dem sühnenden Christus stattfindet, in deren Kraft der Sünder sogar eine gewisse erlöserische Funktion ausübt und an ihr teilhat, und dies nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Welt, weil die Tilgung von Sünde immer ein überindividuelles, soziales Geheimnis ist“¹³¹.

Dabei eignet dem Bußsakrament ein Gerichtscharakter. Das ist festzuhalten, auch wenn wir heute geneigt sind, davor die Augen zu verschließen. In der Taufe erfolgt der Nachlass der Sünden in der Form eines reinen Barmherzigkeitserweises durch Gott, in dem richterlichen Charakter des Bußsakramentes werden wir auf das persönliche Bekenntnis, auf die Bußwerke und die autoritative Absolution verwiesen. Dabei müssen wir freilich abstrahieren von einem profanen Gerichtsverfahren, sofern sich das Bußgericht auf dem Hintergrund eines heilsgeschichtlich gnadenhaften Gerichtes vollzieht, das Gott, der Vater, an Jesus Christus, seinem Sohn vollzogen hat und an dem der Mensch nun Anteil nehmen darf. Anders als bei einem irdischen Gericht geht es hier nicht um eine äußere Verurteilung oder um einen äußeren Freispruch, sondern um eine innere Befreiung und Ablösung von wirklich vorhandener Schuld¹³².

Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt: „Jede Sünde kann ... ausgelöscht werden durch wahre Reue“¹³³. Es gibt keine Sünde, die nicht vergeben werden kann in diesem Leben. Die Sünde wird nicht zugedeckt, wie die reformatorischen Christen meinen, sondern ausgelöscht, vernichtet. Thomas verwendet hier das Wort „delere“, das soviel bedeutet wie „zerstören“. Wenn Gott die Sünde vergibt, wird der Sünder ein Gerechter, er ist nicht zugleich ein Gerechter und ein Sünder, „simul peccator et iustus“.

Thomas von Aquin (+ 1274) fährt fort: „Weil dem Vater die Macht, dem Sohn die Weisheit und dem Heiligen Geist die Gutheit zugesprochen wird, darum ist die Sünde aus Schwachheit eine Sünde wider den Vater, die Sünde aus Unwissenheit eine Sünde wider den Sohn und die Sünde aus unbezweifelbarer Bosheit eine Sünde wider den Heiligen

¹³¹ Leo Scheffczyk, Die spezifische Heilswirkung des Bußsakramentes, in: Klaus Dick u.a., Erneuerung durch Buße (Sinn und Sendung, 3) St. Augustin 1978, 33.

¹³² Ebd., 33 f.

¹³³ Thomas von Aquin, Summa theologiae, III, q. 86, a. 1.

Geist“¹³⁴. Weil Unwissenheit und Schwachheit die Sünde ganz oder teilweise entschuldigen, deshalb, so Thomas von Aquin, kann die Sünde wider den Vater wie auch die Sünde wider den Sohn nachgelassen werden - hier liegt entweder gar keine Schuld vor oder eine herabgeminderte. Bosheit aber entschuldigt nicht nur nicht, sondern verschärft die Sünde. Und darum wird die Sünde wider den Heiligen Geist nicht nachgelassen, weder ganz noch teilweise, denn sie schließt keinen Grund der Vergebung in sich, durch den die Schuld abgeschwächt würde, und vor allem macht sie die Umkehr unmöglich, ohne die es keine Vergebung gibt¹³⁵.

Auf weite Strecken ist das Sakrament der Buße nicht mehr präsent in der Kirche. Es ist zu einem verlorenen Sakrament geworden. Wir sind heute auf dem besten Wege, des Sakramentes der Buße verlustig zu gehen, wie das in der Aufklärung in den protestantischen Gemeinschaften und später bei den Altkatholiken geschehen ist.

Die Entwicklung vom Sakrament der Buße weg hat verschiedene Ursachen: Manche haben bisher zu formelhaft und zu schematisch gebeichtet. Sodann ist hier auf den allgemeinen Rückgang des religiösen Lebens zu verweisen. Schließlich und endlich haben sich nicht wenige auch Ersatzbekenntnissen und Ersatzlossprechungen zugewandt. In diesem Zusammenhang ist auch auf den Schwund des sakramentalen Verständnisses innerhalb der Kirche hinzuweisen, der nicht zuletzt bedingt sein dürfte durch eine gewisse Protestantisierung, die bei uns Platz greift. Auch darf hier nicht die Tatsache übersehen werden, dass uns das Verständnis für die Wirklichkeit der Sünde weithin abhanden gekommen ist als Folge einerseits der allgemeinen Glaubenskrise und andererseits der Psychologisierung der Sünde auf dem Hintergrund der Leugnung der Freiheit des Menschen. Da versteht man dann unter Sünde nur noch etwas Falsches oder etwas nicht Gelungenes, für das der Einzelne jedoch nicht verantwortlich ist. Dabei wird das Falsche dann noch auf das Verhalten zu den Mitmenschen reduziert. Von den klassischen drei Pflichtenkreisen, den Pflichten gegenüber Gott, gegenüber dem eigenen Ich und gegenüber den Mitmenschen, bleiben dann nur noch die Pflichten gegenüber den Mitmenschen übrig. Letztlich liegt dem eine falsche Auffassung vom Menschen zugrunde, eine falsche Anthropologie, in der der Mensch faktisch als ein hoch entwickeltes Tier verstanden wird, was freilich konsequent ist. In einer Welt, in der kein Platz ist für Gott, ist auch kein Platz für den Menschen als leib-geistiges Wesen. Wenn die Leugnung der Geistseele des Menschen nicht der Leugnung Gottes vorgeht, dann folgt sie ihr auf jeden Fall auf dem Fuß.

¹³⁴ Thomas von Aquin, Quaestiones quodlibetales 2, 15.

¹³⁵ Ebd..

Auch das ist hier zu bedenken, dass es nicht wenige Priester gibt, die es kategorisch ablehnen, das Bußsakrament zu spenden, oder sich mit irgendwelchen Vorwänden daran vorbeidrücken. Andere spenden es, wenn es gewünscht wird, sehr oberflächlich und offenbaren damit ihre innere religiöse Leere.

Das Problem ist hier natürlich auch das, dass viele Priester nicht mehr beichten. Ich habe von Seminaristen gehört, die erklärten: „Beichten, das kommt für mich nicht mehr in Frage. Ein einziges Mal habe ich gebeichtet, und das war vor der ersten Heiligen Kommunion“. Mir wurde schon vor 20 Jahren berichtet, dass Priesteramtskandidaten noch nicht einmal vor der Priesterweihe das Bußsakrament empfangen haben.

Will die Kirche das Bußsakrament wieder beleben, muss sie bei den Priesterkandidaten und bei den Priestern ansetzen. Sie muss ihnen erstmals oder aufs Neue ein Verhältnis zum Bußsakrament vermitteln, ihnen gute Beichtväter präsentieren und sie dahin führen, dass sie wieder Freude haben am inneren Leben. Der Weg dahin wird vor allem über die Beschäftigung mit dem Leben der Heiligen und mit der überkommenen Lehre von der christlichen Vollkommenheit führen.

Die Erfahrung zeigt, dass die Praxis des Bußsakramentes stark an die Person des Priesters gebunden ist. Wo immer sich ein Priester um das Sakrament bemüht in der Verkündigung wie auch in der Spendung, machen die Gläubigen auch Gebrauch von ihm. Wenn die Priester das Sakrament spenden können und wollen und wenn sie sich Zeit dafür nehmen, werden die Gläubigen auch wieder kommen.