

Karl-Heinz Ohlig

Zur Sakramentenlehre

Die Sakramentenlehre wird oft als Produkt des Mittelalters bezeichnet. Daran ist richtig, dass damals tatsächlich die Fixierung auf sieben Sakramente, die Einbeziehung der Ehe in den Sakramentenkanon und die Umwandlung des Bußinstituts zum Beichtsakrament geschaffen wurden, darüberhinaus eine umfassende Systematisierung der Sakramententheologie.

Dennoch ist festzustellen, dass alle wichtigen Eigentümlichkeiten auf die christliche Antike, hier vor allem auf Augustinus, zurückgehen. Insofern gehört auch die Sakramentenlehre zum Erbe der Antike, ein weiterer Problemfall, dessen weitere Gültigkeit zu untersuchen ist. Für nicht wenige heutige Christen ist die Sakramentenlehre ein Ärgernis.

Zunächst einmal: der Begriff Sakrament oder vergleichbare Wörter kommen im Neuen Testament nicht vor. Im Verlauf der ersten vier Jahrhunderte passte sich das Christentum in die religiösen Strukturen und Vollzugsformen der heidnischen Umgebung ein. So wurde z.B. das Gedächtnismahl Jesu zur Eucharistiefeier, einem heiligen Mysterium, bei dem zwischen Gottheit und Mensch vermittelt wurde, und das kirchliche Amt hatte die Aufgabe dieser Vermittlung.

In der kirchlichen Praxis gab es eine Reihe von Vollzügen, die immer wieder praktiziert und für wichtig erachtet wurden. Im östlichen Christentum wurden sie als Mysterien (*mysteria*) bezeichnet, im lateinischen Westen als Sakramente. Diesem Begriff begegnen wir erstmals bei dem Nordafrikaner Tertullian (gest. nach 220), der aber *sacramentum* (Fahneneid) als schon bekannt voraussetzte. Mysteria oder Sakramente nun waren zunächst eine ganze Reihe von Vollzügen. Zwar wurden unter diesem Begriff auch die späteren Sakramente verstanden, aber sie waren nicht die einzigen. So nennt noch Augustinus die Verwendung von Salz bei der Taufe ein Sakrament, ebenso noch weitere liturgische Handlungen. Der Begriff Sakrament war auf vieles anwendbar, eine Festlegung auf eine Zahl gab es nicht. Dies änderte sich erst im Mittelalter, dessen aus den kirchlichen Schulen erwachsene Theologie – die Scholastik, eine Schulwissenschaft – genaue Festlegungen nötig machte.

Hierbei spielten allerdings die antiken theologischen Vorgaben und die sich – vor allem bei Augustinus – an konkrete Streitigkeiten anschließenden Erörterungen eine entscheidende Rolle.

Vor allem waren zwei Auseinandersetzungen, die von Nordafrika ausgingen, Anlass für eine theologische „Bewältigung“. Zunächst entstand schon zu Beginn des dritten Jahrhunderts der sog. *Ketzertaufstreit*. Der Hintergrund war, dass es in Nordafrika eine Reihe von „häretischen“ Gruppen gab, aus deren Reihen manche wieder zur Großkirche übertraten. Sie waren aber schon getauft, und die Kleriker unter ihnen waren zu Priestern geweiht. Nun gab es in Nordafrika Tendenzen, das was Kirche ist, sehr radikal zu verstehen (in Richtung einer Kirche der Reinen), sowohl bei den „Häretikern“ wie bei der Großkirche. Von daher bestritten viele, dass die bei den Häretikern empfangene Taufe (später auch die Weihe) gültig seien; diese Rückkehrer sollten noch einmal, jetzt in der richtigen Kirche, getauft werden. Vor allem der theologisch recht dominante Tertullian lehnte die Gültigkeit der Ketzertaufe ab, und in der Folgezeit sprachen sich drei Synoden (in Karthago und in Kleinasien) für die Notwendigkeit einer neuerlichen Taufe aus. Diese Beschlüsse wurden nach wenigen Jahrzehnten, unter dem karthagischen Bischof Cyprian (gest. 258), noch einmal durch zwei Synoden bestätigt.

Jetzt erst gab es deswegen Streit. Der römischen, vom Rechts- und Ordnungsdenken geprägten Mentalität missfielen diese Beschlüsse: sie brachten in die Kirche eine „spiritualistische Unordnung“: man muss einfach sagen können, wer dazu gehört, also wer getauft ist, egal von wem. Der römische Bischof Stephan (gest. 257) trat deswegen für die Gültigkeit der Ketzertaufe ein; wenn jemand zur Großkirche überträte, sollten ihm lediglich die Hände zur Buße aufgelegt werden. Der Patriarch von Alexandrien, Dionysios (gest. 265), trat für die Duldung beider Praktiken ein. Der Streit schief in der Folgezeit, vor allem wegen

der einsetzenden Christenverfolgung unter dem römischen Kaiser Valerian (257-260), wieder ein, verschärfte sich aber nach der Verfolgung, weil jetzt neuerlich viele „Abgefallene“ ihre Neuaufnahme in die Kirche betrieben. Es scheint so, als habe sich in Nordafrika die Praxis der Wiedertaufe fortgesetzt (so schreibt die Synode von Arles im Jahre 314: *propria lege sua utuntur, ut rebaptizent*: sie gebrauchen ihr eigenes Gesetz, wiederzutaufen).

Im vierten und fünften Jahrhundert aber flammte der Streit wieder auf: in Nordafrika hatte sich eine große Gruppe von Christen von der Großkirche getrennt. Die *Donatisten*, benannt nach ihrem frühen Oberhaupt Donatus von Karthago (gest. 365), sahen die Kirche als eine Gemeinde der Heiligen an, nur in ihr seien Taufe und Weihe gültig. Dies sah auch die nordafrikanische Großkirche so – nur umgekehrt -, und als im Gefolge der Konstantinischen Wende viele ehemalige Donatisten Aufnahme in der Kirche suchten, wurden sie wiedergetauft und, im Fall eines Priesters, noch einmal geweiht.

Jetzt aber schaltete sich Augustinus (gest. 430) ein, der von 395 an Bischof von Hippo (im heutigen Algerien) war. Er unterschied bei der Taufe zwischen ihrem faktischen Vollzug und ihrer geistlichen Wirkung: der faktische Vollzug, also das Übergießen von Wasser, zusammen mit dem Sprechen der Taufformel, ist immer gültig, auch wenn die Taufe von einem Häretiker gespendet wurde. Aber die geistliche Wirkung, die Taufgnade, ruht so lange, bis sich einer der katholischen Kirche anschließt. Konsequenter gilt das auch für die Priesterweihe (*ordo*), wenn auch die geistliche Wirkung erst nach der Bekehrung aktiviert wird. Aber immerhin war auch eine Messe bei einem häretischen Priester gültig.

Nun ergibt sich daraus ein Problem: eine Eucharistiefeier eines häretischen Priesters ist zwar gültig, wenn auch für ihn wirkungslos. Aber sie unterscheidet sich z.B. von der Taufe: Diese wird nachträglich wirksam, so dass es keine Wiedertaufe geben darf, offensichtlich aber ist das bei der Messe anders, sie wird nicht nachträglich wirksam. So wird die Taufe nur einmal gespendet, ihre Wirkung ruht. Das gilt nicht für die Messe, da hilft nur der neuerliche Besuch einer Messe, jetzt in geläutertem Zustand. Um dies zu begründen, erfindet Augustinus die kuriose Begrifflichkeit vom *character indelebilis* (eine unauslöschliche Prägung): die Taufe, ähnlich der *Ordo*, verleiht diesen Charakter und prägt den Empfänger für immer – unauslöschlich -, auch wenn die Wirkung, die Gnade, erst später dazukommen. Dies gilt nicht für die immer wiederholbare Messe. Später wurde diese verbale Hilfskonstruktion, die den Unterschied in der Praxis theologisch plausibel machen sollte, fast im Rang einer dogmatischen Definition gehandelt.

Noch ein zweites Problem musste diskutiert werden, nämlich die Vorstellungen um das Abendmahl/die Eucharistiefeier/die Messe. Parallel zu den heidnischen Mysterienfeiern machte sich im Christentum in Bezug auf die Präsenz Christi ein gewisser Realismus breit. Zwar gab es noch nicht den Begriff einer „Wandlung“, aber im Mysterium des Abendmahls sind nach Irenäus von Lyon (gest. um 200) „in gewisser Weise Leib und Blut Christi“ zugegen. Entsprechend dem damaligen Blick auf die gesamte Eucharistiefeier ist auch die Anwesenheit Jesu Christi auf die ganze Feier bezogen. Erst später, im lateinischen Westen, der stärker die empirisch wahrnehmbaren Dinge ins Auge fasste – dies gilt noch verstärkt für die mittelalterliche Kirche -, wurde die Gegenwart Christi vor allem auf die sichtbaren Gestalten Brot und Wein kapriziert. Zur gleichen Zeit wurde an der Messe vor allem der Opfergedanke betont, und zwar in Loslösung vom Kreuzesopfer Jesu. Jedenfalls wurde in der Praxis oft der Bezug zum Kreuzesopfer kaum betont, und z.B. bei Cyprian von Karthago wird in der Messe hier und jetzt ein Opfer vollzogen – eine Einpassung in heidnische kultisch-sakrale Konzeptionen.

In diese Linie eines recht realistischen Opfer- und Präsenzgedankens gehört auch Ambrosius von Mailand (gest. 397). Zwar lehrt er noch keine „Verwandlung“, ist aber nahe daran. Über die in vielen Teilen der westlichen Kirche gefeierte ambrosianische Theologie fanden diese Vorstellungen eine weite Verbreitung.

Auch hier wurde Augustinus wichtig: Er unterscheidet bei den Sakramenten (im weiteren Sinn) zwischen dem Zeichen (*sacramentum*) und der Sache, der Gnade. Hiermit ist ein primitiver Realismus abgewehrt: Es geht immer um die Sache, also die Gnade. Die Zeichen sind eben nur Zeichen, die auf Größeres verweisen, nicht schon die Sache selbst. So sind Brot und Wein zusammen mit den hierzu gesprochenen Worten nur „Zeichen“ oder auch *figura*, also Bild, für Christi Leib und Blut. Diese mehr symbolhafte Form ist auch in die römische

Liturgie eingegangen, die in Konkurrenz zur ambrosianischen Liturgie trat und seit dem 8. Jahrhundert im Frankenreich übernommen wurde (was allerdings den Trend zu einem primitiven Realismus nicht aufhalten konnte).

In diesem Kontext gab Augustinus weitere theologische Erläuterungen: Beim sakramentalen Zeichen (wie gesagt: nicht auf eine Siebenzahl, sondern auf einen größeren Kreis von Vollzügen bezogen) unterscheidet Augustinus zwischen *verbum* (Wort) und *elementum* (dinghafter Materie). Beide zusammen konstituieren ein sakramentales Zeichen, Wasser bei der Taufe oder Brot und Wein bei der Eucharistiefeyer blieben ohne das dazu gesprochene (Deutungs-)Wort bloß *elementum*, und wären kein Zeichen (*sacramentum*). Erst durch das Wort konstituiert sich das Zeichen, das von sich weg auf ein inneres Mysterium hinweist. Um dieses Letztere geht es, und so sind Zeichen halt nur „bloße“ Zeichen, wichtig ist die geistliche Dimension, die Gnade. Damit ist ein primitiver Materialismus zurückgewiesen. Was aber seine starke Verbreitung im Mittelalter nicht verhindern konnte.

So gilt auch für die Sakramentenlehre, was auch schon für andere zentrale christliche Dogmen festgestellt wurde, dass ihre Wurzeln im christlichen Altertum liegen, die spätere Entwicklung hat darauf zurückgegriffen und sie systematisch vertieft. „Man kann in dieser Beziehung mit gutem Grunde sagen, materiell sei seit dieser Zeit zum Dogma, wie es schon jetzt sich gestaltet hat, nichts wesentlich Neues hinzugekommen“.¹

Wie gesagt, bemühte sich die Schultheologie des Mittelalters, den offenen Sakramentenbegriff zu begrenzen, und entschied sich dafür, nur sieben der kirchlichen Vollzüge als Sakrament zu bezeichnen. Hierfür wurden Gründe gesucht: im Anschluss an Augustinus sollte nur Sakrament sein, wo es ein Zeichen (Element und Deutungsworte, jetzt mit den Begriffen *materia* und *forma* umschrieben) gibt. Aber das würde nur, wie in der Antike, zu einer großen und unbestimmbaren Zahl von Sakramenten führen. So fügte man als weiteres Kriterium hinzu: ein Sakrament muss von Christus eingesetzt sein. Entsprechend der damaligen Exegese waren dies die dann dekretierten sieben Sakramente, wobei man die Einsetzung durch Christus recht großzügig handhabte: alle Vollzüge, die im Neuen Testament genannt sind, werden als von Jesus eingesetzt behandelt. Die Reformatoren übernahmen diese Norm, lasen aber die Bibel genauer und stellten nur bei zwei oder drei dieser Vollzüge eine Einsetzung durch Christus fest, bei Taufe, Abendmahl und Buße. Natürlich ist auch dieses Vorgehen gemäß der heutigen Exegese hinfällig, weil die Taufe und das Bußinstitut nachjesuanisch eingeführt wurden, und auch die Abendmahlsberichte der synoptischen Evangelien und bei Paulus sind nicht nur historisch sekundär, sondern es zeigt sich mehr und mehr, dass die Abendmahlsfeier und ihre Zueignung an Jesus, kurz vor seinem Tod, eine Schöpfung der frühen Gemeinden war. Das Kriterium „Einsetzung durch Christus“ ist heute nicht mehr anwendbar. Alle dafür in Anspruch genommenen Vollzüge (Sakramente) sind Gemeindeprodukte nachjesuanischer Art.

Was ergibt sich aus diesem geschichtlichen Überblick? Sicherlich eines: eine theologische Reflexion von in der kirchlichen Praxis vollzogenen Zeichenhandlungen ist sinnvoll, wenn sie auch nicht unbedingt unter dem Sakramentenbegriff stattfinden müsste; dieser ist relativ zufällig, wenn auch mittlerweile von einem ehrwürdigen Alter, das seine Weiterverwendung möglich macht. Von diesen Zeichenhandlungen sind einige durchaus konstitutiv für das kirchliche Leben – wie z.B. der Initiationsritus Taufe oder die Feier des Gedächtnisses Jesu -, aber es müssen nicht genau die sieben seit dem Mittelalter tradierten Vollzüge sein, deren Festlegung die antike Offenheit eingeschränkt hat. So könnte man z.B. Taufe und Firmung auch als ein einziges Sakrament verstehen, ob die Ehe oder die Krankensalbung als Sakramente bezeichnet werden sollen, könnte bedacht oder es könnte diskutiert werden, ob nicht andere Vollzüge zentraler und wichtiger sind, z.B. entsprechend dem Jesuswort aus der Gemeindeformel des Matthäus: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Auch hier gäbe es im Sinne des Augustinus ein Zeichen, bestehend aus einem Element (Materie) – zwei oder drei, die zusammen sind – und einem Deutewort (Form) – „in meinem Namen“ – sowie eine geistliche Wirkung – „da bin ich mitten unter ihnen“ -. Vielleicht hat es dieser Sachverhalt nicht in den mittelalterlichen Sakramentenkanon geschafft, weil es nicht klerikal verwaltbar ist, sondern vom Amt her

¹ Ferdinand Christian Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Tübingen 1858, S. 198.

gesehen anarchische Züge trägt (überall, wo in der weiten Welt zwei oder drei im Namen Jesu zusammen sind, ist seine Gegenwart zugesagt).

Die rigiden Festlegungen der Sakramentenpraxis und -theologie im Mittelalter sind zwar Weiterentwicklungen der antiken Vorgaben. Aber in diesem Fall wäre eine Rückkehr zur Offenheit der damaligen Zeit eine theologische Erleichterung.