

Kirche und Sakramente

Zur theologischen Grundlegung einer Kirchen- und Sakramentenfrömmigkeit

Von Karl R a h n e r S.J., Innsbruck

Die Frage, die uns hier beschäftigen soll, heißt: Kirche und Sakramente. Die beiden Begriffe sollen sich gegenseitig ein wenig beleuchten, so daß unser Verständnis von der Kirche vertieft wird, indem wir uns fragen, was die Sakramente seien, und unser Verständnis von den Sakramenten wachse, indem wir überlegen, was die Kirche ist. Im durchschnittlichen Bewußtsein der Gläubigen und wohl auch der Theologen ist diese Beziehung zwischen Kirche und Sakramenten wohl nicht sehr deutlich. Jeder weiß, daß die Kirche die Vollmacht hat, die Sakramente zu spenden, weil die Sakramente von Christus eingesetzt sind und ihre Verwaltung von ihrem Stifter der Kirche anvertraut worden ist. Das ist aber auch so ungefähr alles, was man sich unter der Beziehung zwischen beiden Größen denkt. Denn im übrigen werden die Sakramente als Mittel der Gnade für das individuelle Heil aufgefaßt (was sie zweifellos auch sind) und sonst nichts. Bei einem solchen Verständnis der Sakramente kann die Kirche nur noch als Verwalterin dieser Gnadenmittel zum individuellen Heil, gewissermaßen als die Lieferantin himmlischer Gnadenschätze erscheinen, an die man sich wenden muß, um diese himmlischen Schätze zu erhalten, von der man aber wieder weggeht, sobald man sie erhalten hat. Das Verhältnis zwischen den beiden Größen bleibt so äußerlich, daß es von dem durchschnittlichen Verständnis ihrer Beziehung aus nicht recht ersichtlich ist, warum Gott die Verwaltung dieser Gnadenmittel nicht genau so gut irgend einem andern Subjekt als gerade der Kirche anvertrauen konnte. Die Kirche als Kirche und die Kirche als Verwalterin der Geheimnisse Gottes sind fast nur zufällig ein und dieselbe Größe. Wollen wir die Beziehung zwischen Kirche und Sakramenten deutlicher und tiefer erkennen, dann ist zu handeln:

- I. Von der Kirche als der Kirche der Sakramente, so daß wir von der Kirche und ihrem Wesensverständnis her uns auf die Sakramente hinbewegen.
- II. Von den einzelnen Sakramenten als Selbstvollzügen der Kirche, so daß wir bei den einzelnen Sakramenten ihre Beziehung zur Kirche zu erkennen suchen und uns so von den Sakramenten her einer Wesenserkenntnis der Kirche nähern.

I. Die Kirche als Kirche der Sakramente

1. Die Kirche als Heilsgegenwart und die sakramentale Struktur der Kirche

a) Die Kirche ist nicht bloß eine religiöse Institution, die zur Erfüllung unserer persönlichen religiösen Bedürfnisse gegründet ist. Daß sie zu dieser Absicht nicht von den Menschen selbst hervorgebracht wurde, ist selbstverständlich. Sie ist aber auch nicht bloß eine von oben, von Christus gegründete Heilsanstalt. Die institutionelle, hierarchisch durch Recht und Ämter organisierte Verfaßtheit der Kirche (die es gibt, die wesentlich für die Kirche ist und die an der Heilsnotwendigkeit der Kirche teil-

nimmt) ist die rechtliche Verfaßtheit von etwas, was schon da ist. Das zu Verfassende, zu Organisierende, in einer hierarchisch rechtlichen Ordnung zu Repräsentierende ist aber nicht eine amorphe Masse heilsbedürftiger einzelner Menschen, sondern ist schon „Volk Gottes“. *Weil* es ein solches *ist* (nicht nur werden soll), erhält es in der Kirche seine organisierte Verfaßtheit nach dem Willen Christi und durch seine Stiftung. Was heißt das genauer?

Zunächst ein Vergleich! Ein echter, geschichtlich gewordener Staat ist bei all seiner Bedeutsamkeit für das Leben eines Volkes nicht dasjenige, was zum ersten Mal eine amorphe Masse einzelner Menschen zu einer Gemeinschaft zusammenschließt. Vielmehr: weil Volk *ist*, weil es eine gemeinsame Geschichte dieser Menschen, einen gemeinsamen Lebensraum, eine bestimmte geschichtliche Sendung, eine gemeinsame Kultur usw. gibt, darum soll es diesen Staat geben. Natürlich bedingen sich diese beiden Größen gegenseitig, weil ja auch das gemeinsame kulturelle Leben eines solchen Volkes mit seiner einen Geschichte wieder auf der Existenz eines gemeinsamen Staates aufruht (oder mindestens aufrufen kann). Aber das ändert nichts an der Sache: Staat ist, weil Volk als schon vorhandene Einheit des Raumes, der Geschichte, der Kultur, der Aufgabe usw. ihm (logisch, nicht notwendig zeitlich) vorausgeht.

Ein ähnliches Verhältnis obwaltet zwischen der Kirche (*als* rechtlich organisierter Gesellschaft) und dem, was wir „Volk Gottes“ nennen wollen. Was ist mit diesem Volk Gottes gemeint? Der ewige Logos des Vaters ist als Sohn Mariens, als einer Tochter Adams, *eines Geschlechtes* mit uns geworden, — nicht nur *einer* (gleichsam abstrakt betrachteten) Natur! Er gehört in die eine Menschheit hinein, die nicht nur die gedankliche Zusammenfassung der vielen einzelnen Menschen ist, sondern eine wirkliche Einheit durch den Willen Gottes bildet, die (so schwer sie kategorial genau zu bestimmen sein mag) in Erscheinung tritt in der monogenistischen Abstammung aller Menschen von dem einen Adam, — die übernatürlich erhöht ist durch die Berufung aller Menschen in dem einen Adam zu einem übernatürlichen Ziel, — die sich auswirkt in der Erbsünde und der einen Heils- und Unheilsgeschichte aller Menschen. Diese Einheit wird nun bestätigt und erhöht und endgültig durch die Menschwerdung des Logos. Indem ER Mensch wird, ist seine menschliche Natur ohne weiteres — kraft der hypostatischen Union durch die heiligmachende Gnade — auch in sich selbst vergöttlicht und der unmittelbaren Gottesgemeinschaft in Schau und Liebe teilhaftig. Weil dieser Mensch Jesus aber ein Glied dieser einen Menschheit ist, ist diese in ihm und durch ihn (selbst wenn sie es in Adam nicht wäre oder es nicht deshalb in Adam wäre, weil sie es durch den erstgewollten Christus ist) berufen zu einem übernatürlichen Ziel. Diese Berufung hält Gott, trotz der Sünde, gegenüber der ganzen Menschheit aufrecht wegen dieses Christus, der in seinem Sein und seinem Handeln — dem Opfertod am Kreuz — das Glied dieser einen Menschheit ist. Gott sieht alle Menschen *als* Brüder und Schwestern seines fleischgewordenen Sohnes, als Volk Gottes, mit dem er den neuen und ewigen Bund in jener Vereinigung zwischen Gott und der Kreatur geschlossen hat, die wir die hypostatische nennen. Die eine Menschheit ist durch die gnadenvolle Ankunft des Logos im Fleisch, in der Geschlechtseinheit, in der Geschichte der Menschheit eine konsekrierte Menschheit, eben das Volk Gottes geworden.

Mag biblisch und in der heutigen kirchenamtlichen Terminologie „Kirche“ und auch „Leib Christi“ immer die rechtlich verfaßte, hierarchisch durch Christus organisierte, gesellschaftlich strukturierte Gemeinschaft der in Christus zum übernatürlichen Heil berufenen einen Menschheit genannt werden: das ändert nichts an der Tatsache, daß dieser rechtlichen Vergesellschaftung der zur Erlösung Berufenen (und auch ihrer personalen Übernahme dieser Berufung) eine Konsekration der einen Menschheit sachlich und sogar zeitlich vorausgeht, die geschehen ist in der Menschwerdung und dem Kreuzestod des ewigen Wortes des Vaters. Als Volk Gottes und als rechtlich-gesellschaftlich organisiertes Volk Gottes ist die Kirche nun eben nicht nur Heilsanstalt, sondern die Fortsetzung der heilsgeschichtlichen Stellung und Aufgabe Christi, sein Bleiben in der Geschichte, sein Leib. Um das besser zu verstehen, müssen wir noch etwas auf Christus selbst blicken.

b) Christus ist die geschichtliche Realpräsenz des eschatologisch siegreich gewordenen Erbarmens Gottes. Die Fleischwerdung Gottes betrifft nicht bloß den Einen, der, wenn er später will, für die sündige Menschheit eintreten kann durch eine Genugtuung, die einen Rechtsanspruch begründet. Dann wäre durch sie als solche noch gar nichts über die Erlösung bestimmt. Faßt man den Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Kreuz so auf, dann wird man weder der „physischen“ Erlösungstheorie der griechischen Kirchenväter gerecht noch begreift man, warum die hypostatische Union auch nach dem Kreuz weiterdauert, noch kann man eigentlich verstehen, warum die Erlösung gerade durch eine Teilnahme am Geschick der Sünder als solcher, durch das Ausleiden ihres Todes, der die Erscheinung ihrer Schuld ist, geschah. Nein, in der Inkarnation hat Gott die Welt grundsätzlich und endgültig in sein Erbarmen hinein angenommen. Durch sie ist die ganze Erlösung schon formal vorbestimmt, auch wenn sie im Ausleiden des Todes noch durchgeführt werden muß, weil eben der Logos das Fleisch der Sünde (wie Paulus sagt), also das dem Tod geweihte Fleisch und ein echt personal zu vollziehendes Menschenleben angenommen hat (nicht nur eine statische, ungeschichtlich verharrende Natur).

In der Inkarnation ist also die ganze Menschheit schon grundsätzlich zum Heil angenommen, in diesem endgültig mit Gott zu personaler Einheit verbundenen Glied Christus. In dem Augenblick, in dem der Logos eine Menschennatur aus und in der Einheit der einen Menschheit annimmt, ist die Erlösung nicht mehr aufzuhalten und nicht mehr rückgängig zu machen. Es ist über das Schicksal der Welt endgültig entschieden; und zwar im Sinne des Erbarmens Gottes. Vor Christus war der Dialog Gottes und der Menschheit in der Heils- und Unheilsgeschichte offen, die Geschichte der Menschheit als ganze (was in beiden Richtungen noch nichts Eindeutiges über den einzelnen als solchen sagt) konnte zum Heil und zum Unheil ausgehen. Es war noch alles in Schweben. Neue, unberechenbare und überraschende Reaktionen des lebendigen Gottes, der in der ganzen Geschichte handelnd erscheint, konnten sich ereignen. Wie diese sein würden, war am vorausgehenden Ablauf der Geschichte der Menschheit mit Gott nicht eindeutig ablesbar. Nun aber ist im WORT Gottes das letzte Wort Gottes in die greifbare Geschichte der Menschheit als Wort der Gnade, der Versöhnung und des ewigen Lebens hineingesprochen worden: Jesus Christus. Die Gnade Gottes kommt nicht mehr (wenn sie kommt) steil von oben, vom Gott einer absoluten Welttranszendenz, ungeschichtlich und bloß fallhaft, sondern sie

ist dauernd der Welt, und zwar in geschichtlicher Greifbarkeit, eingestiftet im Fleische Christi als ein Stück der Menschheit und der Welt und ihrer Geschichte selbst.

Das meinen wir, wenn wir sagen: Christus ist die geschichtliche Realpräsenz des eschatologisch siegreichen Erbarmens Gottes in der Welt. Man kann auf eine sichtbare, geschichtlich greifbare, raumzeitlich fixierte Größe in der Welt selbst verweisen und sagen: Weil das da ist, ist Gott mit der Welt versöhnt; hier „erscheint“ unserer Raumzeitlichkeit die Gnade Gottes; darin hat sie ihr raumzeitliches Zeichen, das mit sich bringt, was es anzeigt. Christus in seiner geschichtlichen Existenz ist in einem die Wirklichkeit der erlösenden Gnade Gottes und ihr Zeichen (*res sacramenti* und *sacramentum*), die durch ihn nicht mehr, wie vor ihm, als noch verborgener Wille des fernen, transzendenten Gottes *über* der Welt waltet, sondern in ihm als der Welt endgültig eingestiftet gegeben ist und zur Erscheinung kommt.

Dabei ist noch folgendes zu beachten: Es gibt amtliche, öffentliche Geschichte und es gibt private Einzelgeschichte. Die Geschichte eines Volkes ist nicht einfach die Summe der privaten Einzelgeschichten der Menschen, die dieses Volk zusammensetzen. Es gibt auch die Geschichte eines Volkes als eines solchen und ganzen. Das gilt analog für die Heils- und Unheilsgeschichte, die sich zwischen der Menschheit und dem geschichtlich in der Welt handelnden Gott abspielt. Auch da gibt es die private Heils- und Unheilsgeschichte des einzelnen und die öffentliche, amtliche, „politische“ (von polis!) Geschichte der Menschheit und der Völker in Heil und Unheil, wie diese von Gott und den öffentlich und amtlich, wortführend für Völker und Zeiten handelnden Menschen gewirkt werden. In diese Geschichte gehört Christus hinein. In dieser Dimension des *politeuma* (gemeinsam) des Heiles ist er *das* sakramentale Urwort Gottes in der Geschichte der einen Menschheit; in dem Gott sein endgültiges Erbarmen kundtat, indem er es in Jesus wirkte, und es wirkte, indem er es in ihm kundtat.

c) Die Kirche ist nun die Fortsetzung, das Gegenwärtigbleiben dieser eschatologischen Realpräsenz des siegreich und endgültig in die Welt eingestifteten Gnadenwillens Gottes in Christus. Die Kirche ist das Anwesendbleiben jenes sakramentalen Urwortes endgültiger Gnade, das in Christus in der Welt ist, das Gesagte bewirkend, indem es im Zeichen gesagt wird. Als solches Bleiben Christi in der Welt ist die Kirche wirklich das Ursakrament, der Ursprung der Sakramente im üblichen Sinn des Wortes. Von Christus her hat die Kirche schon an sich eine sakramentale Struktur. Sie hat eine raumzeitliche, geschichtliche Greifbarkeit (mit der doppelten Dimension des Volkes Gottes und dessen rechtlicher, gesellschaftlicher Verfaßtheit). In dieser Greifbarkeit bleibt Christus in der Kirche, die sein Leib und seine Braut ist. Er gibt die Kirche nicht mehr auf und kann sie nicht mehr aufgeben, wenn anders er selbst in Ewigkeit im Fleisch der einen Menschheit bleiben will.

Dieses Bleiben Christi in der Kirche ist das Zeichen dafür, daß Gott erbarmend in Christus sich mit der Welt in Liebe identifiziert. Weil Zeichen der in Christo siegreichen Gnade Gottes in der Welt, ist darum dieses Zeichen nie in der realen Möglichkeit, leeres Zeichen, inhaltentleertes Zeichen zu werden. Die Kirche ist als geschichtliche und gesellschaftliche Größe immer und endgültig das Zeichen, mit dem wirklich und unlöslich gegeben ist, was durch es angezeigt wird. Auch bei ihr (so wie bei Christus der Unterschied zwischen seiner Gottheit und Menschheit unver-

mischt, aber auch ungetrennt obwaltet) ist Zeichen und Sache, geschichtliche Greifbarkeit und heiliger Geist nie dasselbe. Aber wie bei Christus ist beides auch nicht mehr trennbar. Die Kirche ist die amtliche Gegenwart der Gnade Christi in der öffentlichen Geschichte der einen Menschheit. In ihrer gesellschaftlichen Verfaßtheit erhält das Volk Gottes als tatsächlich durch Christus erlöstes seine eindeutige geschichtliche Greifbarkeit. Das bedeutet (wenn wir diese Wirklichkeit weiter entfalten) eine inkarnatorische Gegenwart der *Wahrheit* Christi in der Kirche durch Schrift, Tradition und Lehramt, eine inkarnatorische Gegenwart des *Willens* Christi im Lehramt der Kirche, insofern es das Gebot Christi verkündet, und im Hirtenamt der Kirche, in ihrem Recht und ihrer Verfassung, eine inkarnatorische Gegenwart der *Gnade* Christi in der Kirche durch die Sakramente. Von Christus her gesehen ist die Kirche die Verlautbarung seiner Gnadengegenwart, von den Sakramenten her gesehen das Ursakrament.

2. Die Entfaltung der sakramentalen Struktur der Kirche in den Sakramenten

a) *Verschiedene Aktualitätsstufen der Kirche*

Die Kirche ist keine mythische Größe, die wir in einem falschen Sinn versubstantialisieren oder personifizieren dürfen. Sie ist eine durch Christi Stiftungswillen vergesellschaftete Gemeinschaft des Volkes Gottes, das in der Einheit der einen Menschheit durch die Inkarnation begründet ist. Auch wenn eine solche Gesellschaft durch einzelne Menschen repräsentiert wird, so bleibt sie doch eine Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft existiert zwar in einem wahren Sinn immer (auch dann, wenn alle ihre Glieder schlafen und der „Vereinsbetrieb“ augenblicklich gänzlich ruht). Aber sie ist doch, um zu sein, darauf angewiesen, sich zu vollziehen, aktuell zu werden. Die (dauernde) Existenz einer solchen Gemeinschaft kann in der verschiedensten und in verschieden dichter Weise sich konkretisieren, in Erscheinung treten, eine geschichtliche Greifbarkeit annehmen. Auf solche „actus secundi“ ist eine Gemeinschaft von geistigen Personen, weil sie „nur“ Gemeinschaft ist, noch viel mehr angewiesen als eine einzelne substantielle Person. Man kann ruhig sagen: in dem Augenblick, wo eine Gesellschaft für immer auf ihren aktuellen Selbstvollzug verzichten würde, würde sie auch schon schlechthin zu sein aufhören.

Das gilt nun auch von der Kirche: sie *ist* in einem vollen Sinne, in der höchsten Stufe ihres realen Wesensvollzugs, *indem* sie lehrt, die Wahrheit Christi bezeugt, Gott in ihren Gliedern liebt, das Kreuz Christi durch die Zeiten trägt, das Heil, das ihres ist, kultisch gegenwärtig setzt in dem Opfer der Messe usw.

b) *Die Kirche als das Zeichen des individuellen Heilsgeschehens*

Wenn es richtig ist, was wir vorhin sagten, daß nämlich die Kirche, als Fortsetzung der Gegenwart Christi in der Welt, das Ursakrament des eschatologisch siegreichen Erbarmens Gottes ist, dann ist dem einzelnen Menschen sein Heil dadurch angetragen und zugesprochen, daß er zu dieser Kirche in eine positive Beziehung tritt. Diese Beziehung mag unter Umständen die verschiedensten Stufen und Intensitätsgrade haben, kann aber nie gänzlich fehlen. Wir haben ja auch in der Unterscheidung zwischen der Dimension des Volkes Gottes und der Dimension der rechtlichen Verfaßt-

heit dieses Volkes Gottes innerhalb der einen und ganzen Kirche eine Handhabe sachlicher Art, solche Intensitätsstufen der Zugehörigkeit zur Kirche zu unterscheiden, so daß es tatsächlich keinen Fall des Heiles geben kann, von dem man sagen müßte, er habe mit der Kirche und der Zugehörigkeit zu ihr nichts zu tun. So sehr der einzelne in seiner individuellen Heilsgeschichte je sein eigenes, einmaliges, unververtretbares Heil in personaler Freiheit wirkt, er wirkt es immer, indem er zur Kirche findet. Denn sie ist eben die Gegenwart des Heiles in der Welt.

Ist aber das Medium des Heiles, seine Gegenwart, von sakramentaler Struktur, d. h. in der Einheit von Gnade und deren geschichtlich greifbarer Leiblichkeit verfaßt, dann muß dies auch gelten von dem Eintritt in dieses Medium, und von jeder weiteren Heilsentgegnahme aus diesem Medium durch den einzelnen. Das bedeutet nun noch nicht, daß jedwedes Entgegennehmen des in der Kirche als dem Ursakrament gegenwärtigen Heiles immer und in jedem Fall den Charakter eines Sakramentes im engsten und technischen Sinn des Wortes habe. Es ist schon genügend angedeutet worden, daß jedweder gnadenhafte Vorgang eine quasi-sakramentale Struktur hat, am Gott-Menschlichen Christi teilnimmt. Aber wo die Kirche also solche, in ihrer amtlichen, gesellschaftlich verfaßten Öffentlichkeit und Ausdrücklichkeit, als Heilsmedium der Gnade dem einzelnen begegnet, da haben wir Sakramente im eigentlichen Sinn, und diese sind, umgekehrt gesehen, die wesentlichen Grundvollzüge der Kirche selbst. Denn da ist sie selbst auf der höchsten Aktualitätsstufe das, was sie immer ist: die Gegenwart des Heiles für die Menschen in der geschichtlichen Greifbarkeit ihrer Erscheinung, die das Zeichen der eschatologisch siegreichen Gnade Gottes in der Welt ist.

II. Die einzelnen Sakramente als Selbstvollzüge der Kirche

Wir haben oben schon gesagt: die Kirche ist nicht nur eine Heilsanstalt, die Vollmachten verwaltet, die Gott ebensogut jemand anderem zur Verwaltung geben könnte. Wenn die Kirche selbst das Zeichen der siegreichen Gnadengegenwart Gottes in der Welt ist, insofern Christus seine Gegenwart in der Geschichte durch sie fortsetzt, dann ist die Kirche nicht ein bloßes Angebot Gottes an die Welt, sondern vielmehr das Zeichen der schon angekommenen, der siegreichen Gnade. Dieses Zeichen kann aber nur je im einzelnen sich ereignen, da siegreiche Gnade nur in der subjektiven Heiligkeit des einzelnen da ist. Insofern ist die Kirche als geschichtliches Zeichen der siegreichen Gnade nur im höchsten Akt der Vollzüge des eigenen Wesens da, wo sich Gnade als in diesem Sinne siegreich begibt, und zwar so, daß sie geschichtlich erscheint und zugleich sich wirklich als Heil des einzelnen ereignet. Das aber geschieht in den Sakramenten. (Freilich würde man von da aus bei einer genaueren Betrachtung auch sehen, daß die Kirche als Kirche, die in ihren Gliedern wirklich die heilige und als heilige greifbare ist, notwendig eine und dieselbe Kirche ist, in der sich diese beiden Momente gegenseitig bedingen, obwohl sie nicht einfach im Einzelfall sicher zusammenfallen dürfen, soll die Kirche auch die Kirche derer sein, die noch in Hoffnung pilgern und ihr Heil auf ein noch nicht offenbar gewordenes Gericht Gottes hin wirken müssen.) Das soll nun im einzelnen an den sieben Sakramenten betrachtet werden, wobei es uns darauf ankommt zu zeigen, daß die Sakramente gerade als

Vorkommnisse der *individuellen* Heilsgeschichte einen *ekklesiologischen* Aspekt haben. Denn daß dieser den Sakramenten eignet, insofern sie *amtliche* Akte der Verwalterin der Mysterien Gottes sind, das ist von vornherein selbstverständlich.

Noch eine Vorbemerkung: Man könnte einmal darauf reflektieren, warum Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien in einer scheinbar so erschreckend unsystematischen und zufälligen Weise die einzelnen Sakramente einsetzt, bzw. von ihnen redet. Einige werden in seinem Leben gar nicht erwähnt, nämlich Firmung, Krankenölung und Ehe. Von den andern ist fast so nebenbei die Rede, ohne jede systematische Ordnung. Am frühesten von der Buße (wenn wir nicht annehmen müssen, daß durch die Johannestaufe und durch Joh 3 doch schon früher von der Taufe die Rede ist). Man kann sagen, daß es Jesus eben gar nicht auf eine systematische Ordnung ankam, daß er gar nicht unter einem so abstrakten Begriff „Sakramente“ die greifbaren Heilstaten seiner Liebe an einzelnen in ihrer Konkretheit betrachtete. Aber wenn wir auch da wieder die Kirche als Ursakrament sehen, kommen wir vielleicht doch zu einem noch besseren Verständnis dieser an sich auffallenden Tatsache.

Wo die Kirche in ihrer hierarchischen Ordnung als die Gemeinde des Heiles in Christus (im Gegensatz zur alttestamentlichen Heilsgemeinde) verstanden wird, muß der Blick nicht so sehr auf die Frage gehen, unter welchem Ritus man zum ersten Mal in sie hineinkommt, als auf die Tatsache, daß eine solche Zugehörigkeit (im vollen Sinn) aus dem Wesen ihrer hierarchischen Verfassung heraus immer notwendig unter der Verfügung derer steht, die in diesem Sinn binden und lösen können. Und schon sind wir (wenigstens auch) bei dem, was wir heute das Sakrament der Buße nennen. Wenn sich diese neue Gemeinde der an Jesus Glaubenden immer mehr absetzt von der Welt, die den Herrn dieser Gemeinde und damit die an ihn Glaubenden von sich weg in den Tod stößt, dann ist der Augenblick da, wo in der kultischen Feier dieses Todes, der das eigentliche Leben dieser Kirche ist, diese Gemeinde ihr eigenstes, innerstes Wesen ergreift. Wir sind beim Abendmahl. Dann ist auch von selbst verständlich, daß dieser höchste Selbstvollzug unter der autoritativen Leitung derer gefeiert werden muß, die die von Christus bestellten Führer dieser Heilsgemeinde sind. Daß die Weitergabe dieser kirchenbildenden Vollmacht selbst ein von Christus gewollter Grundakt dieser Kirche ist, die sich so als gelegentliche Größe selbst durch einen geschichtlich greifbaren Akt durchhält, also ein Sakrament (das der Priesterweihe), das braucht dann gar nicht mehr eigens gesagt zu werden, sondern erfließt aus dem Wesen dieser Kirche von selbst. Fast wie am Rand kann dann auch einmal ausdrücklich gesagt werden, wie der Ritus der ersten Aufnahme eines bisher Draußenstehenden in diese Gemeinde erfolgen soll, die bisher eher auf ihr eigenes inneres Leben geblickt hat. So ist dann von der Taufe die Rede. Erst dann, wenn sich die Kirche an Pfingsten als die charismatisch erfüllte Kirche des Geistes erfährt, wird sie reflex darauf achten, daß der volle Aufnahme-ritus Schuldabwaschung und Geisthandauflegung umfassen muß: die Firmung wird ausdrücklich als Grundvollzug der Kirche, die ihr eigenes Wesen notwendig in der Konstitution des Vollbürgers ausspricht, d. h. als Sakrament, gesehen werden. (Mit solchen Überlegungen soll nicht bewiesen werden, daß Jesus über diese Sakramente gar nichts ausdrücklich gesagt habe, sondern nur gezeigt werden, daß wir auf ein solches Wort nicht so sehr angewiesen sind, wie eine zu positivistische Theologie manchmal zu meinen scheint, die dann — verlegen wird, wenn ein solches Wort nicht aufgetrieben werden kann, und es in solcher Verlegenheit ein wenig gar zu kühn und zuversichtlich tuend postuliert). Noch später (ohne Schaden für die Sakramentalität) kann dann der Blick des Glaubens darauf hingehen, daß die Ehe wegen ihres in der Schrift bezeugten Zeichencharakters für die Liebe Gottes in Christus zur Menschheit, für die Liebe, die zum neuen und ewigen Bund führt, in der Kirche, für die Kirche und für die Menschheit ein Zeichen der Gnade Gottes sein muß, das gar nicht aus

dem christlichen Dasein weggedacht werden kann, das also zu den grundlegenden Erscheinungen des christlichen Daseins gehört, und also als solches grundlegendes Zeichen der Gnade in der Kirche gar kein leeres Zeichen sein kann, sondern eben in seiner Weise auch ein Sakrament ist. Daß auch dort die Kirche ganz als sie selber in höchster Aktualität da sein muß, wo sie einem einzelnen Menschen versichert, daß er zu ihr und nicht zur Welt gehört, dem in der Todesnot diese Welt als verlässliche und gefährliche zumal unterzugehen droht, das ist auch nicht sehr schwer zu begreifen, wenn wir uns dem Glaubensinstinkt der Kirche willig öffnen. Und damit sind wir auch bei der Sakramentalität des Glaubensgebetes unter Salbung, das wir die Krankenölung nennen, ohne daß wir dafür ein ausdrückliches Wort Jesu an seine Apostel unbedingt voraussetzen müssen.

Aber es muß auch bei diesen Überlegungen nochmals der Vorbehalt gemacht werden, den wir schon früher ausdrücklich gemacht haben: solche Deduktionen blicken auf ein konkretes Wesen der Kirche; sie sind Versuche eines Nachvollzuges von Einsichten des Glaubensbewußtseins der Kirche, die die Kirche in einer langen, vom Geist geleiteten Geschichte gewonnen hat, nicht aber absolut „eigen- und selbständige“ mathematische Beweise.

1. Wir beginnen mit der *Eucharistie*. Denn sie darf nicht einfach nivellierend unter die andern Sakramente eingereiht werden. Das deutet schon das Konzil von Trient an (Dz. 846; 876); das ergibt sich aus der realen Gegenwart des Leibes Christi; aus der Tatsache, daß hier nicht nur ein Sakrament, sondern auch das Opfer des Neuen Bundes gegeben ist; aus der Lehre, die die Eucharistie als die Quelle der andern Sakramente betrachtet (vgl. *M. de la Taille*, *Mysterium fidei*). Zweifellos ist die Feier der Eucharistie ein absolut zentraler Vorgang in der Kirche. Wir dürfen nie dulden, daß die Messe bei den Gläubigen (diese Gefahr ist noch lange nicht überwunden) aufgefaßt wird als bloße Herstellung der realen Gegenwart Christi im Sakrament zum Zweck einer möglichst individualistisch gedachten Kommunion. Nicht darum, weil der Gesichtspunkt einer persönlich-individuellen Begegnung mit dem „Bräutigam der Seele“ falsch wäre oder verächtlich gemacht werden dürfte oder seine Bekämpfung durch solche geduldet werden dürfte, die sich ein persönliches geistliches Leben sparen wollen. Wir dürfen das darum nicht dulden, weil das eine Verkürzung des Glaubens, wenn nicht in der Theorie, so doch in der Praxis wäre. Denn der Glaube sagt uns: die Messe ist das Opfer der Kirche so sehr, daß auch die privateste Messe eines Priesters immer noch Opfer der Kirche ist (und auch nach Möglichkeit als solches erscheinen soll; Dz. 944; 955); die Kommunion ist ein tieferes Eingegliedertwerden in den mystischen Leib Christi, weil der Erlöser seinen wirklichen Leib der Kirche als Zeichen jener Einheit und Liebe hinterlassen hat, durch die er alle Christen untereinander verbunden wissen wollte (Dz. 873a; 875).

Wir dürfen ruhig sagen: die Teilnahme am physischen Leib Christi durch sein Essen gewährt uns die Gnade Christi, *insofern* dieses gemeinsame Essen von einem Brot (1 Kor 10, 14—18) wirksames Zeichen der (erneuten, personal übernommenen, vertieften) Teilnahme und Eingliedertheit an jenem Leibe Christi ist, in dem man an seinem heiligen Geiste teilnehmen kann, d. h. an der Kirche. *M. a. W.*: „res et sacramentum“ (also Erstwirkung und vermittelnde Ursache der übrigen Wirkungen) in diesem Sakrament ist die (vertiefte) Eingliederung in die Einheit des mystischen Leibes Christi. Dafür sprechen schon die zitierte Stelle bei Paulus, die ersten Eucharistiegebete der Urkirche in der Didache; die Eucharistielehre des hl.

Augustinus, der immer diesen Gesichtspunkt so sehr hervorhebt, daß er in den Verdacht einer spiritualistischen Verflüchtigung der Lehre von der realen Gegenwart kommen konnte; Hinweise bei Thomas, der die Eucharistie als „Sakrament der kirchlichen Einheit“ betrachtet (III q. 82 a. 2 ad 2) usw.

Wer lieber den unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtigen und durch sie als Zeichen für uns gegebenen Leib Christi selbst als zeichenhafte Wirkung = Wirkung, die in sich noch einmal zeichenhaft ist, („res et sacramentum“) bezeichnen will (die Zeicheneinheit aus Gestalt und Wort also als sacramentum tantum, alle Gnadenwirkungen schon als res gedacht), was sicher die übliche Auffassung ist (vgl. Dz. 415), der müßte mindestens sagen, daß der Leib Christi Zeichen seiner Gnade ist, insofern er als Zeichen der Einheit seines mystischen Leibes, als Unterpfand des Heiles und als Opfergabe an Gott im Besitz der Kirche ist; der müßte ferner die verschiedenen Wirkungen der Eucharistie (die er alle unter den Begriff der res sacramenti faßt) unter sich in einer sinnvollen Weise ordnen. Dann aber wäre gewiß wieder die Einheit mit dem geistbelebten mystischen Leib Christi (analog zu den andern Sakramenten, vor allem der Taufe, wo der Begriff sacramentum et res ursprünglich herkommt) immer noch die den andern Wirkungen vorgeordnete Wirkung des Sakraments. (Dementsprechend hebt Innozenz III. an der eben zitierten Stelle als Wirkung des Sakraments nur „unitas et caritas“ hervor, denkt also hier noch ganz ekklesiologisch; Dz. 415.)

Man muß ferner bedenken: zum sakramentalen Zeichen der Gegenwart gehört immer (auch wenn es physikalisch verklungen ist) das Konsekrationswort. Dieses aber ist ein Wort vom neuen und ewigen Bund, der geschlossen wurde im Blute Christi. Unter *diesem* Wort (gleichgültig, ob das ad validitatem immer ausdrücklich gesagt werden muß oder nicht) ist Christus im Sakrament gegenwärtig. Er ist also gegenwärtig *als* Band der Einheit, als Grund des Bundes zwischen Gott und den Menschen, also *als* Einheit der Kirche. Weil er sich real und immer neu als das Opfer für die Kirche (Eph 5, 25 f.) und der Kirche gibt, weil er in der Kirche in sakramentaler Greifbarkeit existiert, darum ist Kirche. Und sie tritt in intensivster Weise als solche in Erscheinung, sie vollzieht sich selbst in höchster Aktualität, wenn sie Eucharistie feiert. Denn hier ist alles, wodurch die Kirche konstituiert wird, in voller gegenwärtiger Greifbarkeit gegeben: ihre Aussonderung aus der Welt (die auch heute noch eine Art Arkandisziplin z. B. auch gegen Television fordert und legitimiert), ihre hierarchische Struktur (Priester und Gemeinde), ihre dienende Offenheit auf Gott hin, die ihr verbietet, sich als Selbstzweck zu setzen (Opfer), ihr Sagen des wirksamen Wortes, das gegenwärtig setzt, indem es proklamiert (das Anamnesewort ist das Urwort der Kirche: vgl. K. Rahner, *Priester und Dichter*, v. Ficker-Festschrift oder *Schriften zur Theologie*, Bd. III), ihre Einheit (das eine Brot, von dem alle essen im heiligen Mahl), ihre Erwartung des endgültigen Reiches, dessen Herrlichkeit in dieser Feier kultisch vorweggenommen wird, ihre Buße (im Begehen des Opfers, das für die Sünde der Welt dargebracht wurde [vgl. Dz. 875; 940: donum paenitentiae concedens]), die Unüberwindlichkeit der Gnade Gottes, die ihr, damit sie die heilige sei, endgültig geschenkt wurde (da sie den leibhaftig hat, der der Sieg ist, und da sie schon den endgültigen Sieg des Reiches Gottes vorausfeiert, indem sie den Tod des Herrn, der der Sieg ist, proklamiert, in dem Bewußtsein, daß sie das

tun wird, bis er wiederkommt: 1 Kor 11, 26), ihre radikale Fremddienlichkeit (das Opfer an Gott und *pro totius mundi salute*, für das Heil der ganzen Welt).

Man könnte im Zusammenhang mit dem eben Gesagten noch auf vieles hinweisen, das nur noch — mehr als Frage — angedeutet werden soll. Es wurde schon ganz kurz darauf hingewiesen, wie die Eucharistie eigentlich auch der Ausgangspunkt alles kerygmatischen Redens in der Kirche ist. Das Anamnesewort ist in der Kirche das zentralste Wort, weil es am realsten und intensivsten das gegenwärtig macht als unser Heil, was es sagt. Darum kann alles andere Wort in der Kirche letztlich nur Vorbereitung, Auslegung und Verteidigung dieses einen Wortes sein, in dem das fleischgewordene Wort Gottes als unser Heil in unsere Raumzeitstelle rückt. — Wenn das früher Gesagte deutlicher werden sollte, müßte darauf reflektiert werden, in welcher Weise die Kirche überhaupt (die Gesamtkirche) in der einzelnen Gemeinde mitgesetzt ist, sich in *deren* Feier als ganze in ihrer höchsten Aktualitätsstufe gegenwärtig setzt. Es wird wohl weder den gemeinten Sachverhalt ganz genau treffen, wenn man sich die einzelne Gemeinde einfach als ein Stück der Kirche (wie einen Regierungsbezirk eines Staates) vorstellt, noch wenn man die Kirche als Gesamtkirche hypostasiert und sie in einer rein juristischen Weise als Subjekt der Meßfeier der einzelnen Gemeinde auffaßt. Gerade von den bisher angestellten Überlegungen über die geschichtliche Heilsgegenwart her ist es wohl möglich, ein Verständnis dafür zu gewinnen, daß, wo in geschichtlicher Greifbarkeit das eschatologisch siegreiche Heil Gottes gegenwärtig wird (ganz gleich, wie dies im einzelnen geschieht und wer der menschliche Träger dieser Sichtbarkeit ist), die Kirche als das konkretisierte und gesellschaftlich verfaßte Volk Gottes in Erscheinung tritt, also Kirche als ganze anwesend wird. Von hier aus könnte man vielleicht der Paulinischen Auffassung der Kirche als Gesamtkirche und der Kirche als Einzelgemeinde in ihrem gegenseitigen Verhältnis näherkommen (wie es ja auch schon ein interessantes Problem wäre, wie in der Zeit Christi einzelne Gruppen und Bruderschaften ihr Verhältnis dachten zum gesamten Bundesvolk, von dem sie sich unterschieden und für das sie sich doch repräsentativ und als Verwalter der Verheißungen an das Gesamtvolk fühlten).

Bei allen vorherigen Überlegungen darf nie übersehen werden, daß die Kommunion, auch insofern sie ein individuelles Heilsereignis ist, eine enge Beziehung zur Kirche hat: Indem die Kirche dem einzelnen den Leib Christi reicht, in dessen Besitz als ihres Heilsunterpfandes und der Heilsgegenwart in ihr sie ist, macht sie ihn zu seinem individuellen Heil der Einheit, der Liebe und der Geisterfülltheit dieser heiligen Bundesgemeinde Gottes teilhaftig und erfüllt ihn so mit aller Gnade. — Doch muß es nun genug sein mit solchen Ausblicken, durch die der Grundgedanke von der Beziehung der Eucharistie zur Kirche noch besser verständlich gemacht werden könnte.

2. Von der *Taufe* braucht nicht viel gesagt zu werden. Nicht weil eine Beziehung zur Kirche da nur schwer entdeckt werden könnte, sondern weil dieser bekannt und selbstverständlich ist. Jeder weiß ja, daß nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche (Dz. 324; 570a; 696; 864; 1413; 1936a; 2203; CIC can. 87) die Taufe (zunächst mindestens auch) das Sakrament der Eingliederung des Menschen in die Kirche ist. Aber

wir können weiter gehen: Diese Eingliederung (als gläubiger Anschluß an die Heilsgemeinde des Herrn, wobei auch das Bekenntnis des Glaubens von vornherein nicht das Aussprechen einer individuellen und privaten „Weltanschauung“ ist, sondern das Bekenntnis zum Glauben der Kirche, ein Sichhineingeben in einen bestehenden Glauben, der als real vollzogener in der Kirche erscheint) ist nicht nur irgendeine, *auch* bestehende Wirkung der Taufe. Das Eingegliedertsein in die Kirche ist also zeichenhafte Wirkung, „sacramentum et res“, bei diesem Sakrament der christlichen Initiation. Daß die volle Zugehörigkeit zur Kirche als dem geistbelebten Leib Christi (wenn kein Hindernis gesetzt wird für die Auswirkung des Geistes der Kirche) alle anderen Wirkungen der Taufe mit sich bringen kann, daß also diese Gliedschaft als zeichenhafte Wirkung (sacramentum et res) aufgefaßt werden *kann*, das braucht nach dem bisher Gesagten über das Wesen der Kirche nicht mehr lang bewiesen zu werden. Man bedenke auch, daß im AT und im NT das Subjekt des Heiles, an das Gottes Erbarmen sich wendet, zunächst immer das Volk, die Völker, die Kirche der Partner im Bund (was der einzelne als solcher auch nicht sein kann) ist und der einzelne immer nur als Glied solchen Volkes der Verheißung an der Gnade Anteil gewinnt.

Nun hat man sich daran gewöhnt, den sakramentalen Charakter als erste Wirkung der Taufe, als vermittelnde Ursache der übrigen Wirkungen der Taufe und so als deren zeichenhafte Wirkung (sacramentum et res) zu betrachten. Was wir eben sagten, soll und braucht nicht als Widerspruch zu dieser allgemeinen Lehre verstanden werden. Man muß sich nur unter Charakter etwas Konkretes denken. Man muß fragen, was dieses geistige und unzerstörbare Zeichen, das der Seele eingepreßt wird, eigentlich bedeutet. Wenn man dieses Zeichen nicht willkürlich mystifiziert, wenn man auf den Ursprung der Lehre vom Taufcharakter bei Augustinus hinblickt (wo er abgeleitet wird aus dem Wissen um die Einmaligkeit der Taufe — daraus und nicht aus andern theologischen Quellen — und wo er immer ein Zeichen der Zugehörigkeit zur Herde und zum Kriegsheer Christi ist, auch wenn das Schaf entlaufen und der Soldat desertiert ist): dann wird man durchaus sagen können, daß der sakramentale Charakter seiner Inhaltlichkeit nach die bleibende, durch ein sakramental-geschichtliches Vorkommnis geschehene Beanspruchtheit des Getauften durch die Kirche Christi ist. Dabei ist es dann für unsere Blickrichtung gleichgültig, ob man sagt, der Charakter sei einfach mit dieser Beanspruchtheit identisch, oder diese Verpflichtetheit auf die Kirche sei begründet in einer physisch-ontologischen Zuständigkeit der Seele, die ihr durch die Taufe verliehen wurde. Denn wenn man fragt, worin diese nun bestehe, bzw. worin sie ihren Sinn und ihre Aufgabe habe, muß man dann doch auf diese geschichtlich sichtbar in Erscheinung getretene und als solche bleibende Beanspruchtheit des einzelnen reflektieren. Tut man das nicht, dann kann man auch nur noch durch sehr künstliche Ausreden „erklären“, wieso denn der Charakter ein Zeichen sei. Denn wenn man diese Frage ohne solche Ausreden beantworten will, muß man auf ein Element verweisen, das sichtbar ist (ohne das es kein Zeichen gibt) und auf ein *dauerndes* (wenn auch durch einen Akt gegründetes) Zeichen (ohne das es kein unzerstörbares Zeichen gibt). Worauf aber könnte man dann verweisen als auf das Genannte, das als ein soziales Dauerfaktum zwar nicht eine Sichtbarkeit wie ein Haus usw. hat, wohl aber eine wirkliche geschichtliche und

soziale Greifbarkeit, wie der Besitz eines Amtes usw., der auf Grund einer sichtbaren Amtsübertragung auch in sich selbst eine geschichtliche Greifbarkeit hat. Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen des Charakters braucht dem nicht zu widersprechen. Man muß sich nur fragen, warum dem Menschen durch den Charakter eine Teilnahme am Priestertum Christi zukomme und wie diese Teilnahme von der durch die Gnade unterschieden werden könne. Dann muß man doch antworten: sie kommt dem Menschen zu, insofern er Glied der Kirche ist und auf sie hingeordnet bleibt; insofern die Kirche als sichtbare Kirche in der weltlichen Raumzeitlichkeit (und nicht nur in der Tiefe des begnadeten Gewissens) die Fortsetzerin der hohepriesterlichen Funktion Christi ist.

Um das Gesagte nicht mißzuverstehen, ist auch immer zu bedenken: auch dort, wo ein Getaufte nach der Lehre der Enzyklika *Mystici Corporis* nicht mehr im vollen Sinn Glied der Kirche ist (weil er Häretiker oder Schismatiker ist), bleibt er durch das bleibende Faktum des Getauftseins (eine präsentische Aussage) auf die Kirche in einer Weise hingeordnet, wie sie dem Nichtgetauften (selbst wenn er gerechtfertigt ist) in der gleichen Art nicht zukommt.

3. Auch bei der *Firmung* ist eine Beziehung zur Kirche nicht schwer zu entdecken. Wenn wir die Lehre der Apostelgeschichte über die Firmung überlegen, dann ist es nicht schwer, zu bemerken, daß der durch die Handauflegung in der Firmung verliehene Geist immer gesehen wird als ein Geist, der sich nach außen charismatisch kundtut. Weil man bei der Taufe allein ihn nicht feststellt, wird gesagt: „*sie haben den Heiligen Geist noch nicht empfangen*“. Der noch nicht empfangene Geist ist der Geist, von dessen machtvoll brausendem Walten und Wirken man noch nichts erfahren hat. Dieser als solcher also soll gegeben werden. Das braucht nicht notwendig in der Weise zu geschehen, wie wir heute uns vermutlich „Charismen“ denken: in einem äußerlichen Sinne auffallend und miraculös. Wir ersehen ja aus dem 1. Korintherbrief, daß Paulus u. U. auch ganz nüchterne Gaben und Talente unter die Charismen zählt, die der Geist den einzelnen Gliedern der Kirche zum Wohl der ganzen Kirche schenkt.

Worauf es hier ankommt, ist dieses: Wir müssen sehen, daß die Gnade Christi eine doppelte Bewegungsrichtung hat. Sie ist die Gnade des Mitsterbens mit Christus, eine Gnade des Kreuzes und so des Unterganges der Welt, des Entnommenwerdens dem Äon des Gesetzes, des Todes, der Sünde und darin auch aller innerweltlichen Ziele: was alles in der Taufe als dem Mituntergehen mit Christus in den Tod zum Ausdruck kommt, in der dieses geschieht, weil es im Zeichen dargestellt wird. Die Gnade Christi ist aber gleichzeitig Gnade der Inkarnation, also Gnade der Annahme der Welt zur Verklärung, Gnade, deren Sieg in der Welt sichtbar werden will, also in ihrer Heilung, Bewahrung, Erlösung von der Nichtigkeit, der sie unterworfen ist; darum ist solche Gnade auch Gnade der Sendung in die Welt, des Weltauftrags, der Weltverklärung. (Welche Funktion dieser Gnade dem einzelnen vordringlicher als sein besonderer Auftrag zuteil wird, das verfügt Gott durch seine Berufung und die Austeilung der Charismen des Geistes, die nichts anderes sind als bevorzugte Entfaltungsrichtungen des einen und selben Geistes, den alle empfangen und mit denen sie allen dienen können und sollen, auch denen, die gerade die

scheinbar entgegengesetzte Gabe empfangen haben.) Weil auch diese zweite Sinnrichtung der einen Gnade Christi, des Fleischgewordenen, des Gekreuzigten und Auferstandenen ebenso wesentlich ist wie die erste (die in den Tod hineinschickt), darum soll sie auch in einem eigenen sakramentalen Ritus ausdrücklich werden, obwohl es sich in einem gewissen Sinn in diesem Sakrament nur um die geschichtliche Sichtbarwerdung und Erscheinung derselben Gnade wie in der Taufe handelt, die nur unter einem andern Aspekt „erscheint“ (freilich dadurch, wie durch jede sakramentale Erscheinung, sich auch vertieft und vermehrt). Dieses zweite Sakrament ist die Firmung, die Handauflegung zum Empfang des charismatischen Geistes der weltverklärenden Sendung in der Durchführung des Auftrages, der der Kirche als solcher eignet, da sie ja als die heilige Kirche in der Fülle ihrer Lebenskraft und Verklärungsmacht das Zeugnis Gottes in der Welt dafür sein soll, daß Gott die gesamte weltliche Schöpfung nicht ihrer sündigen Nichtigkeit überläßt, sondern erlöst, bewahrt und verklärt.

Wenn wir die Firmung das Sakrament der Glaubensstärke und der Glaubensbezeugung vor der Welt nennen, dann darf darunter nicht nur verstanden werden, daß der Christ in der Firmung die Gnade erhält, durch den Heiligen Geist seinen Glauben in einer glaubensfeindlichen Welt zu „bewahren“ (lies: kümmerlich durchzuretten), sondern dann ist das in dem umfassenden Sinne gemeint, den wir eben anzudeuten versuchten. Von hier muß auch das Apostolat gesehen werden, zu dem der in der Firmung „mündig“ gewordene Christ ausgesendet wird. Es ist nicht so sehr und in erster und letzter Linie ein Apostolat der Verteidigung und der Selbstbehauptung der Kirche, sondern eine Aussendung zu der Funktion, die der Kirche gegeben ist, nicht damit sie sich angstvoll selbst behaupte und rette, sondern damit die Welt durch sie gerettet werde. Die Firmbeauftragung des Christen ist daher die Beauftragung zu einer apostolischen Sendung in die Welt hinein als Stück des Amtes und des Auftrages der Kirche zur verklärenden Heimholung der Welt in das Reich Gottes, das am Kommen ist. Es ist nicht so sehr die Gnade einer individuellen Besorgung seines eigenen Seelenheiles, sondern die charismatische (= für andere segensreiche) Gabe, an der Sendung der Kirche mitzuarbeiten durch alle Gaben, die dem Heil aller dienen können.

4. Daß die *Buße* eine Beziehung zur Kirche hat, bedarf hier keiner langen Erklärung. Wenn wir (mit der ganzen alten Tradition bis ins hohe Mittelalter hinein und mit einer richtigen Exegese der betr. Texte) den Texten bei Mt 16 und 18 vom Binden und Lösen ihren vollen Sinn lassen, dann haben sie einen Inhalt, der sich auf das bezieht, was wir heute das Bußsakrament nennen. Diese Texte aber handeln von der Weise der Auseinandersetzung der heiligen Gemeinde Jesu mit einem sündigen Mitglied dieser Gemeinde. Wenn ein solches Mitglied der Heilsgemeinde, die doch durch ihr Leben den Sieg der Gnade, den Anbruch des Reiches Gottes verkünden soll, hartnäckig (wir sagen heute: schwer) sündigt, dann kann das dieser Kirche Jesu nicht gleichgültig sein, sie würde ja sonst ihr eigenes Wesen verraten. Sie muß reagieren gegen solche Sünde, durch die das Glied der Gemeinde sich nicht nur zu Gott in Widerspruch setzt, sondern auch zur Kirche Jesu, da diese (in ihren Gliedern und deren Heiligkeit) das ursakramentale Zeichen der siegreichen Gnade

Gottes sein muß. Darum „bindet“ die Kirche diesen Sünder, d. h. sie distanziert ihn von sich (in irgendeiner Form des Ausschlusses, der nicht mit der heutigen kirchengeschichtlichen Exkommunikation verwechselt werden darf, sondern z. B. heute in dem Ausschluß von der Eucharistie und in der Bekenntnisverpflichtung usw. besteht) „auf Erden“, so daß die Folge davon ist, daß er auch von Gott nicht in vollem Sinne zu dieser heiligen Gemeinde gehörend betrachtet werden kann und darum auch nicht jenes Heiles teilhaftig sein kann, das Gott den Menschen zuerkennt, insofern sie Glieder der Kirche Jesu sind: er ist auch „im Himmel gebunden“. Hebt umgekehrt die Kirche dem reuigen Sünder gegenüber diesen „Bann auf Erden und im Himmel“ wieder auf, „löst“ sie auf Erden durch die Wiederzuerkennung des Kirchenfriedens im vollen Sinn (wir könnten sagen: insofern er eine sakramentale Zeichenhaftigkeit hat), dann wird der Sünder auch im Himmel gelöst: Gott betrachtet ihn wirklich wieder im vollen Sinne als ein Glied jener Gemeinde, die der Sohn auf Erden für den Himmel gesammelt hat als die, die zu ihm gehören, die er gesammelt hat als die Geliebten seines Vaters, die das Reich besitzen werden. Und darum vergibt Gott ihnen die Sünde.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst: die Sünde selbst hat einen ekklesiologischen Aspekt. Die Versöhnung durch die Kirche ist auch eine Versöhnung mit der Kirche. Die *pax cum Ecclesia* ist die zeichenhafte Wirkung („*sacramentum et res*“) der Versöhnung mit Gott.

Der ekklesiologische Charakter des Bußsakramentes vertieft und erweitert sich noch, wenn wir an die thomistische Lehre denken, daß die Akte des bußfertig bekennenden Pönitenten vor der Kirche selbst als „Materie“ zum sakramentalen Zeichen selbst gehören. Denn damit ist gesagt: der Sünder (als Reuiger) und die Kirche zusammen konstituieren jenes Zeichen, in dem in der sozialen und geschichtlichen Öffentlichkeit der Kirche (was nicht notwendig heißt: in *foro externo*) sowohl die Tat des Menschen als Glied der Kirche (er muß ja getauft sein!) als auch die Tat der Kirche und ebenso die versöhnende Tat Gottes am Menschen ihre geschichtliche Greifbarkeit erfahren. Was hier im Bußsakrament geschieht, ist Selbstvollzug der Kirche, indem sie im büßenden Menschen selbst (der *ihre* Liturgie initsetzt!) erscheint als die büßende Kirche der Sünder, die immer die Füße Christi mit ihren Tränen benetzt und das Wort hört: „So will auch ich dich nicht verurteilen“. Es ist Selbstvollzug der Kirche, insofern sie als die heilige sich richtend distanziert von der Sünde (Entgegennahme des Bekenntnisses, richterliches Urteil, Bußauflage) und so die Verdunklung ihres Neins gegen die Sünde, die durch die Sünde ihres Gliedes eingetreten war, wieder aufhebt. Es ist Selbstvollzug der Kirche, insofern sie die Trägerin des Gnadenwortes Gottes ist, das sie hier dem einzelnen Glied zuspricht, und so selbst sich vollzieht als das bleibende Sakrament des Erbarmens Gottes in der Welt.

In diesem Sakrament kommt so immer wieder im Akt der Kirche zur Erscheinung, daß die Kirche selbst in der Einheit ihrer richtenden Heiligkeit und ihres immer neuen Erbarmens mit dem Sünder das unzerstörbare Zeichen der reuelosen Gnade Gottes in dieser Welt ist, solange dieser Äon dauert. Weil es diese reuelose Gnade Gottes gibt, die die Sünde in dieser Weltzeit in ihrem Erbarmen eingeschlossen hält, und weil diese Gnade in der Kirche ihre geschichtliche Gegenwärtigkeit hat,

darum gibt es *in* der Kirche gegenüber den Gliedern der Kirche selbst ein Sakrament der unbesiegliehen Vergebungsbereitschaft Gottes: das Bußsakrament. Im gemeinsamen Tun des Priesters als des autorisierten Wortführers der Kirche und des Pönitenten kommt das Grundwesen der Kirche selbst zur Erscheinung.

5. Im Sakrament der *Priesterweihe* ist die Beziehung zur Kirche unmittelbar sichtbar. Hier ist ein Vorgang darum gnadeverleihend, *weil* er amtsverleihend ist. Denn es wird ja in diesem Sakrament nicht bloß und nicht einmal in erster Linie Gnade vermittelt, sondern zunächst ein Amt gegeben, d. h. eine ganz bestimmte Funktion innerhalb der Kirche amtlich übertragen. (Man könnte sich fragen, ob dies nicht im Grunde bei allen Sakramenten der Fall ist, wenn es auch nicht so deutlich in Erscheinung tritt. Unsere bisherigen Ausführungen über die andern Sakramente, in denen wir in der Frage nach dem, was bezeichnet wird und bezeichnet (*res et sacramentum*), immer einen ekklesiologischen Inhalt in dieser unmittelbarsten Wirkung der Sakramente gefunden haben, legen eine bejahende Antwort dieser Frage nahe: Immer tritt durch ein Sakrament ein bestimmtes Verhältnis zur Kirche in der Dimension der geschichtlichen Greifbarkeit der Kirche ein, und *dieses* fordert dann die sakramentale Gnade im engeren Sinn).

Daß so im Falle der Priesterweihe Amt und Amtsgnade zusammenhängen, ist nach dem, was früher über Wesen und Funktion der Kirche gesagt wurde, leicht einzusehen: Das Amt in einer *heiligen* Kirche, die in ihrer amtlichen Greifbarkeit unbesieglbar das eschatologisch angekommene und nicht nur angebotene Heil repräsentiert, fordert aus sich heraus die Gnade *ex opere operato*. Wir sehen hier wieder, wie die Sakramentalität eines Vorgangs, dessen Einsetzung durch Christus in der Schrift nicht bezeugt ist (Amt und Amtsübertragung sind zwei verschiedene Dinge; der Primat ist auch ein Amt, das von Christus eingesetzt worden ist, und doch ist der Ritus der Amtsübertragung kein Sakrament, worüber noch genauer nachzudenken wäre), sich aus dem Wesen der Kirche heraus erweist, auch wenn wir dafür kein Schriftwort vorzeigen können. So sehr also im einzelnen Priester Amtsvollmacht und Heiligkeit (als gnadenhaft und existentiell geglückter Vollzug des Amtsauftrags) auseinanderfallen können (weil wir keine Donatisten sind) so bedeutet diese Wahrheit in der Kirche, die keine Synagoge der Vorläufigkeit und einer auch letzten Abfallmöglichkeit mehr ist, doch nicht, daß nicht Amt von Gott her immer *mit* Gnade angeboten wird oder daß es nicht grundsätzlich (d. h. hier eschatologisch!) das Recht auf Gnade hätte. Denn sonst wäre eben die Kirche nicht in ihren Grundfunktionen, zu denen ihre wesentlichen Ämter gehören, die Kirche des siegreichen Heiles, sondern vorläufige Synagoge, die sich auch als gescheiterte, Gottes Heil nicht mehr repräsentierende herausstellen und erweisen kann. Von hier aus wäre (nebenbei bemerkt) die Forderung priesterlicher Heiligkeit zu begründen und nicht aus vagen „Ziemlichkeiten“, aus einer sehr abstrakten Betrachtung der Würde eines von Gott gestifteten Amtes.

6. Die *Ehe* bringt dem Theologen die in diesem Fall besonders schwierige Frage, warum sie ein Sakrament sei und wie dies aus den Quellen oder den umfassenden Prinzipien der Theologie dargetan werden könne. Daß die Ehe irgendwie (zunächst einmal) ein Abbild, ein Echo der Liebe zwischen Christus und der Kirche ist und

sein soll (dieser Doppelaspekt der Tatsache und der Forderung in einem ist bei allen tiefen menschlichen Wirklichkeiten gegeben, braucht also auch hier nicht wunderzunehmen), das sagt Paulus Eph 5 ausdrücklich. Wir müssen das aber wirklich auch verstehen: vergleichen kann man ja bei ein wenig Geschick und Scharfsinn schließlich jedes mit jedem. Wenn eheliche Einheit und Liebe nur in einem solchen vagen Sinn als Vergleich der liebenden Einheit zwischen Christus und der Kirche dienen würde, nur als Metapher die beiden Wirklichkeiten sich gegenübergestellt wären, dann wäre das Ganze eine sehr nebensächliche Angelegenheit. So kann es nicht gemeint sein. Die Ehe und der Bund zwischen Gott und Menschheit in Christus können nicht nur von *uns* miteinander verglichen werden, sie sind vielmehr objektiv in einem solchen Verhältnis zueinander, daß die Ehe diese Liebe Gottes in Christus zur Kirche objektiv repräsentiert. Warum dies so ist, das ist nun nicht ganz leicht zu sagen. Man kann sich natürlich auf das Zeugnis Pauli berufen. Man kann sagen, daß das dadurch bezeugt wird, daß Gott die Ehe (schon vom Paradies an) zu einem Abbild gemacht hat. Aber wenn man nicht einfach juridisch und nominalistisch diesen Abbildcharakter durch den der Sache selbst äußerlich bleibenden, über der Sache selbst schwebenden Willen Gottes erklären will, dann muß man doch sagen, daß dieser Wille Gottes sich in der Sache (d. h. der Ehe selbst) auswirkt, ihr objektiv in sich selbst eine bestimmte Eigentümlichkeit verleiht, die sie zu dieser Funktion geeignet macht. Dann muß man auch sagen, worin diese Eigentümlichkeit besteht. (Woraus sich wohl dann auch erst erklärt, woher Paulus das alles weiß, was er uns sagt.)

Zur Erklärung dieses Sachverhalts (für die noch viel weitergesucht werden muß) kann vielleicht auf verschiedene Momente hingewiesen werden. Man könnte vielleicht davon ausgehen, daß die verschiedenen Weisen menschlicher, echte personale Gemeinschaft bildender Liebe nicht nur untereinander vergleichbar sind, sondern einen realen gegenseitigen Bedingungs- und Begründungszusammenhang haben (daß sie mehr sind als bloße „Arten“ unter einer rein logisch bestehenden „Gattung“), und daß in diesem Zusammenhang die eheliche Liebe einen ganz besonderen Platz hat. Man könnte dann (das Gesagte einmal vorausgesetzt) weiter darauf hinweisen, daß Christus dadurch Kirche stiftet, daß er in eine Einheit der „monogenistischen“ Menschheit (die *eine* ist durch eheliche Liebe) eintritt als ihr Glied und die Menschen liebt mit einer echt menschlichen Liebe, daß darum die gemeinschaftsstiftende Kraft seiner *gott-menschlichen Liebe* also auch aufruhet auf Voraussetzungen allgemein existential-ontologischer Art und von daher eine reale Beziehung zur Ehe hat. Man könnte dann von daher zu zeigen versuchen, daß die Ehe einen wirklichen, nicht nur logisch von uns festgesetzten Abbildcharakter gegenüber der Liebe Gottes in Christus zur *einen*, durch diese Liebe geheiligten Menschheit, die wir Kirche nennen, hat. Man könnte darüber hinaus noch weiter ausholen und zeigen, wie überhaupt die Idee „Mensch“ in der ursprünglichen Idee Gottmensch gründet (wie die Möglichkeit des Menschen aufruhet auf der Möglichkeit — Möglichkeit nicht Tatsächlichkeit! — des Gottmenschen, d. h. wie Mensch ursprünglich dasjenige ist — nicht nur als *eine*, sondern als *die* Möglichkeit — was wird, wenn Gott selbst sich in das Andere von sich entäußert). Diesem so Erfassten müßte dann hinzugefügt werden, daß Mensch aber bedeutet: „*Als Mann und Frau erschuf er sie!*“ Man

müßte hinzunehmen, daß Christus, indem er im voraus und im nachhinein als Sohn, „geboren aus dem Weibe“, von Gott gewollt ist, von vornherein, formell und nicht nur bloß tatsächlich als Mensch in einer zweigeschlechtlichen Menschheit gewollt ist. Man müßte hinzunehmen, daß der Wille zur Menschwerdung schon notwendig und formell einschlußweise Wille zur Kirche ist. Wenn alle diese Dinge (auf die hier nur eben aufmerksam gemacht werden kann) durchgedacht wären, könnte man es sich vielleicht deutlich machen, warum die echte Ehe zu allen Zeiten einen wirklichen Abbildcharakter für die einende Liebe Gottes in Christus zur Menschheit hat.

Wäre dies einmal erfaßt, dann wären noch zwei weitere Schritte zu tun: Es wäre zu zeigen, daß dieser Abbildcharakter von Christen in der Kirche als Aufgabe der Kirche zu leisten ist, weil die Kirche in ihren Gliedern, also durch alles, wodurch solche Glieder dazu fähig sind, sichtbar und greifbar sich als die geliebte Braut Christi darstellen muß. Es wäre m. a. W. zu zeigen, daß dieser Abbildcharakter von den Christen nicht bloß *auch* (nämlich insofern sie Menschen sind), sondern gerade in erhöhtem Maße von ihnen, insofern sie Christen und Glieder der Kirche als solcher sind, geleistet werden muß. Dann wäre klar, daß dieser Abbildcharakter etwas ist, was (wenn es Christen und Kirche gibt) innerhalb der Kirche als solcher zu stehen kommt. Wäre dies klar, dann könnte der zweite und letzte Schritt geschehen, der durch alles früher Gesagte eigentlich schon gemacht ist: Eine solche Zeichenhaftigkeit grundsätzlicher und dem Wesen der Kirche eingestifteter Art fordert in der Kirche ein Zeichen, das mit sich bringt, was es anzeigt, und somit (wenn es Gnaden anzeigt) ein Sakrament.

Von all diesen Erwägungen aus wäre dann auch die Beziehung des Ehesakramentes zur Kirche besser nachweisbar. Denn es müßte sich ja durch diese Beweise für die Sakramentalität der Ehe ergeben haben, daß die Ehe nicht nur *vergleichbar* ist mit dem Bund zwischen Christus und der Kirche, sondern durch sich selbst dazu beiträgt, und zwar in einer ganz eigenartigen Weise, daß die konkrete Kirche auch in der Dimension der geschichtlichen Sichtbarkeit als die Braut Christi und so als diejenige erscheint, die durch ihr Dasein und ihr Sosein bezeugt, daß Christus sich in der Kirche die Menschheit endgültig angetraut hat. Es müßte sich m. a. W. gezeigt haben, daß die Ehe eine bestimmte Funktion in der Kirche zu ihrer vollen Wirklichkeit und zu ihrem vollen Wesensvollzug hat, so daß dies der Sachgrund der Sakramentalität der Ehe und die Sakramentalität der Ehe für uns der Erkenntnisgrund dieser ihrer Funktion in der Kirche ist.

Endlich wäre in dieser Hinsicht noch folgendes zu bedenken: Wir haben schon einmal davon gesprochen, wie merkwürdig das Verhältnis zwischen Einzelgemeinde und Gesamtkirche ist. Die Einzelkirche ist nicht nur Glied, Provinz der Gesamtkirche; die Gesamtkirche ist nicht nur die Summe der Einzelgemeinden. Vielmehr tritt in der Einzelkirche und ihrem aktiven Selbstvollzug die Gesamtkirche selber in Erscheinung, und zwar irgendwie als ganze, weil das, was in der Einzelgemeinde sich ereignet, die Existenz der Gesamtkirche als der Gnadengegenwart Gottes in der Welt eindeutig bezeugt und garantiert. Wenn wir dies bedenken, dann können wir (wenn es richtig ist, daß die Ehe ein Abbild des Bundes zwischen Christus und der Kirche ist) in einem wahren Sinn dasselbe von der Ehe sagen: In ihr wird die Kirche gegenwärtig, die Ehe ist (im Maße ihrer eigenen Wesensverwirklichung: als gültige,

als gnadenhaft geheiligte, als heilig gelebte Ehe) wirklich die kleinste Gemeinschaft, die kleinste, aber noch wahre Gemeinde der Erlösten und Geheiligten, deren Einheit noch auf demselben Grund aufbauen kann, auf den die Einheit der Kirche gegründet ist, also die kleinste, aber wahre Einzelkirche.

7. Die Beziehung der Krankenölung, der *Letzten Ölung*, zur Kirche, läßt sich nicht so leicht aufzeigen. Hier kommt man nicht leicht daran vorbei, in einer *analogia fidei* zu bedenken, daß, wenn alle übrigen Sakramente einen solchen ekklesiologischen Aspekt haben, dies auch von der Krankensalbung gelten muß, wenn anders sie ein Sakrament ist, dem diese durchgängige Grundstruktur nicht fehlen kann. Vielleicht können wir einen Zugang zum ekklesiologischen Aspekt der Krankensalbung aufweisen.

Wir gehen von dem Wesen der Kirche aus. Diese ist nicht bloß eine Heilsanstalt, die die geglückten Ergebnisse ihrer Bemühungen um das Heil der Seelen in das Jenseits Gottes abliefert, selber aber keine Neigung hätte, sich selbst samt ihrer Tätigkeit durch das Ende aller Dinge aufheben zu lassen. Sie ist vielmehr die Gemeinde der Harrenden, der Wartenden, derer, die nach dem Kommen des Herrn und dem Anbruch seiner endgültigen und vollendeten Königsherrschaft sehnsüchtig anschauen; sie ist die Kirche, die sich selbst in das ewige Reich Gottes hinein aufheben will. Die eschatologische Erwartung gehört zur Grundstruktur der Kirche. Wo und wann aber wird diese Grundstruktur aktuell von der Kirche vollzogen? Um diese Frage zu beantworten, ist wieder zu bedenken, daß Kirche keine Substanz ist, sondern sich selber durch und in den einzelnen Menschen vollzieht, die ihre Glieder sind. Diese aber werden bestimmt durch ihre Todverfallenheit. Im Tode haben sie eine ausgezeichnete Situation ihrer eigenen eschatologischen Erwartung und Hoffnung und des Mutes, die Welt und den Raum ihrer Sinnhaftigkeit zu überschreiten; sie haben, wo die auferlegte Situation der andrängenden Todesnot sie dazu fast zwingend auffordert, sich über die letzte Deutung ihres Daseins — glaubend, hoffend, sich von sich wegliebig — klar zu werden. Dieser Höhepunkt der eschatologischen Situation des Einzelnen muß dann aber auch als konkrete Situation des eschatologischen Hoffens Selbstvollzug der Kirche sein. Nicht nur dadurch, daß sie im einzelnen Glied als solchem die Todessituation hoffend besteht (was nicht immer und nicht notwendig durch das tatsächliche Sterben geschehen muß); sondern sie selber muß in ihrer amtlichen Greifbarkeit am Krankenbett stehen können. Eine Kirche, die das nicht könnte, die sich verlegen empfehlen würde, wenn es zum Sterben kommt (wie es die Welt tut und tun muß, weil sie keine Hoffnung hat), wäre keine Kirche der eschatologischen Hoffnung, und zwar das auch insofern, als sie als amtliche greifbar ist. Entweder würde diese eschatologische Grundverfassung nicht da sein, oder sie könnte sich nicht dort äußern, wo es am meisten am Platze wäre, nämlich dort, wo die Welt wirklich unterzugehen droht und der Mensch und in ihm die konkrete Kirche gefragt wird, ob sie dazu wirklich das hörbare Wort christlicher Hoffnung zu sagen wagen.

Wir sind damit noch nicht ganz beim Sakrament der Krankensalbung. Aber wir sind doch schon soweit, daß wir einen Akt der Kirche im Kranken und am Kranken zu erwarten haben, in dem die Kirche, als die den Tod und seine Finsternis in escha-

tologischer Hoffnung überwindende erscheint. Und wir können nach unseren früheren allgemeinen Überlegungen sagen: Weil so etwas eine zeichenhafte Verlautbarung des durch Christus gestifteten Grundwesens der Kirche ist, ist dieses Zeichen kein leeres Zeichen, sondern setzt gegenwärtig, was es verlautbart, gibt also die Gnade der seligen Hoffnung im Untergang des Todes, der so aus einem Tod Adams zum Kommen Christi im Einzelleben wird.

Wir sind damit immer noch nicht einfach beim Sakrament der Krankensalbung, weil man ja denken könnte, dies alles, was wir so postulieren, geschähe konkret dadurch, daß die Kirche dem Kranken die Wegzehrung reicht, den Leib des Herrn, der in den Tod dahingegeben, das ewige Leben wirkt in denen, die ihn glaubend empfangen. Eine solche Vermutung wäre nicht unsinnig. *Esto nobis praegustatum mortis in examine*, beten wir ja. Und Jesus selbst verknüpft bei Johannes den Sinn der Eucharistie sehr unmittelbar mit der Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens. Das *pharmakon athanasias*, das Heilmittel der Unsterblichkeit hat wirklich sehr viel mit dem Tod zu tun, in dem das wahre Leben geboren wird. Und sein Empfang ist so sehr „Sterbesakrament“, daß der Christ eine eigentliche Pflicht zur Sterbekommunion hat, was man von der Krankensalbung nicht im gleichen Maße sagen kann. Diese richtige Einsicht darf aber nun nicht zum Schluß führen: also ist die Eucharistie so das Sterbesakrament (das es geben muß), daß es daneben kein anderes mehr geben kann und gibt. Wir beobachten ja, daß die einzelnen Sakramente nicht alle im gleichen Abstand voneinander zu stehen kommen, daß die Selbständigkeit und Eigenbedeutung nicht bei allen dieselbe ist. Die Firmung z. B. hat doch (wie wir schon zeigten) eine besondere Nähe zum Sakrament der Taufe, sie ist wirklich die Vollendung des Initiationsritus, der schon in der Taufe als solcher im Grunde ganz angelegt ist. Und dennoch ist dadurch die Existenz eines eigenen Sakramentes neben der Taufe nicht bestritten, und diese ist auch sinnvoll, weil eben ein Stück der Wirklichkeit, die schon als Gnadenwirkung (*res sacramenti*) im anderen Sakrament gegeben war, deutlicher zur Erscheinung kommt in dem neuen Ritus, der, weil deutlicher gezeichnet, auch vertiefter und vermehrter mitbringt, was er bezeichnet. Ähnlich nennt die Kirche selbst die Krankensalbung ein „*consummativum*“ des Bußsakramentes (Dz. 907). Von da aus können wir also unbedenklich sagen: es ist durchaus möglich, ja zu erwarten, daß es einen Ritus gibt, der etwas verdeutlicht, was in der Eucharistie als Krankensakrament schon grundgelegt ist, und der dennoch selbst ein eigenes Sakrament ist. Weil die Eucharistie doch auch das tägliche Brot der Christen ist, kann die besondere Zeichenhaftigkeit und Feier der eschatologischen Erwartung und des hoffenden Mutes der Ewigkeit in ihr nicht so deutlich zur Erscheinung kommen, daß es sinnlos wäre, in der absolut kritischen Situation der Bewährung solcher Hoffnung sich eigens und in besonderer und abgesetzter Greifbarkeit zu dieser Hoffnung zu bekennen. Geschieht aber das, dann haben wir das Sakrament der Krankensalbung.

Ist das hier Gesagte richtig (es konnte eben nur angedeutet werden), dann ergibt sich in umgekehrter Blickrichtung, daß die Krankensalbung eine Beziehung zur Kirche hat: Im Kranken selbst, der in einem glaubenden Ja diese Salbung an sich geschehen läßt (kleine Kinder sind kein Subjekt dieses Sakramentes), insofern er ein getauftes Glied der Kirche ist, und in der Handlung der Kirche, die sich zur andrän-

genden Todesnot ihres Gliedes ohne Verzweiflung bekennt und solidarisch erklärt, geschieht der Selbstvollzug der Kirche als derjenigen, die da, wo es in der Welt Nacht wird, die Lampe des Glaubens erhebt und dem Bräutigam entgegengeht, die zu sagen wagt: „*Es komme die Gnade und es gehe die Welt vorüber . . . Maranatha*“ (Didache 10, 6).

Es gäbe noch viele Dinge, die man bei einem solchen Thema behandeln könnte. Man könnte z. B. darüber nachdenken, wie nach Ausweis der Liturgie das Subjekt der Spendung eines einzelnen Sakramentes nicht nur ein physisch einzelner Mensch sein kann, sondern auch ein Kollegium als Ganzes, so daß auf diese Weise noch deutlicher wird, daß die Kirche selbst sich vollzieht, wenn sie am einzelnen handelt. Man denke z. B. an die Handauflegung des Presbyteriums bei der Priesterweihe, an eine sakramentale Konzelebration, an die Krankensalbung, die durch mehrere Priester vorgenommen wird, an die Handauflegung durch das ganze Presbyterium zusammen mit dem Bischof im Bußinstitut der alten Kirche.

Man könnte darauf reflektieren, daß einerseits nicht das ganze Leben des Christen, obwohl er immer und in allem Glied der Kirche ist und in allem eine Funktion der Stellvertretung, der Mittlerschaft und des Segens für sie ausübt, sich in der amtlichen Öffentlichkeit der Kirche abspielen, zu dieser gehören und so selber ein Stück des amtlichen Selbstvollzugs, des Lehramtlichen, der Sakramente usw. sein kann. Wenn es aber so ein „privates“ christliches Leben des Gliedes der Kirche gibt, so ist andererseits damit doch nicht geleugnet, daß sein „privates“ christliches Dasein („im Kämmerlein“) und sein amtliches, öffentliches Leben in der Feier der Liturgie und des Vollzugs der Sakramente eine innere Verwandtschaft und eine sehr nahe Beziehung zueinander haben. Wenn man noch dazu bedenkt, daß auch im sakramentalen Leben das Personale nicht ersetzt, eigentlich erleichtert oder verbilligt wird, sondern (im Erwachsenen) gerade auch im Sakrament zum Ausdruck kommen soll, daß also das Sakrament nicht nur die Tat Gottes und die Tat der Kirche, sondern auch die innere Tat des Glaubens des Sakramentsempfängers im Raum der Kirche vor ihr und für die Welt zur Erscheinung bringt, dann ist es verständlich, daß die Sakramente einschlußweise eine Anweisung für die Struktur des ganzen christlichen Lebens, auch in seiner „privaten“ Sphäre, enthalten. Man könnte also eine Theologie des christlichen Daseins in seinem konkreten Vollzug von den Sakramenten her entwerfen. Wenn diese Sakramente alle eine Beziehung zur Kirche haben, dann würde sich daraus für eine solche Theologie des ganzen christlichen Lebens von den Sakramenten her ergeben: Keiner lebt sich selbst; jeder hat des andern Last zu tragen; wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt; auch in der privatesten Sphäre sind wir noch immer die Schuldner der andern; wir sind gerettet, wenn wir uns über den andern vergessen haben; wir sind selig, wenn wir in und außerhalb der Sakramente diejenigen geworden sind, die im ewigen Reich der Liebe, in dem alles allen gemeinsam ist, die Kirche der Ewigkeit gefunden haben, deren Anfang und Verheißung die Kirche ist, die in den Sakramenten Christi ihr eigenes Leben vollzieht.