

Wort und Sakrament

Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation

Von Hermann J. Weber, Bonn

Seit dem Mittelalter haben die Priester die Lesung des Evangeliums in der hl. Messe mit den Worten beendet: *Per evangelica dicta delectantur nostra delicta*, und die Nachfolge Christi sprach von den zwei Tischen, die in der Schatzkammer der Kirche aufgestellt sind, dem des Wortes und dem des Sakramentes¹). Dennoch war in nachtridentinischer Zeit der Sinn für die Heilswirksamkeit des Gotteswortes weithin verlorengegangen, bis die liturgische und ökumenische Bewegung nach dem 1. Weltkrieg erneut den Sinn für das Wirken des Gotteswortes weckte. In den letzten zwei Jahrzehnten mehren sich im katholischen Raum die Veröffentlichungen, die das Wort Gottes im Rahmen einer Theologie des Wortes bedenken²).

Leo Scheffczyk hat in seinem Werk »Von der Heilsmacht des Wortes« die Gründe für das Ansteigen dieser Besinnung auf das Wort skizziert³). Das protestantische *Sola-scriptura*-Prinzip verweist uns jedoch

¹) *Imitatio Christi* IV, 11,4: *Haec possunt etiam dici mensae duae, hinc et inde in gazophylacio sanctae ecclesiae positae. Una mensa est sacri Altaris ... Altera est divinae legis.*

²) Neben den Werken, die in den Lexika zum Thema aufgeführt sind, siehe weitere Literatur bei W. Kasper, *Wort und Sakrament*, in: *Martyria, Liturgia, Diakonia* – Festschrift für H. Volk – Mainz 1968, 260f. Dazu ergänzend: W. Breuning, *Sakramente des Logos*, in: *TThZ* 72 (1963) 212–220; L. Dewart, *Sprache und Wahrheit*, in: *Theol. d. Gegenwart* 14 (1971) 198–202; R. Guardini, *Die religiöse Sprache*, in: *Die Sprache*, hrsg. v.d. Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Darmstadt 1959, 11–31; E. Jüngel/K. Rahner, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zu einer Verständigung*, Freiburg 1971; W. Kasper, *Wort und Symbol im sakramentalen Leben. Eine anthropologische Begründung*, in: *Bild-Wort-Symbol*, hrsg. v. W. Heinen, Würzburg 1969, 157–175; W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, München 1971; O. H. Pesch, *Besinnung auf die Sakramente. Historische und systematische Überlegungen und ihre pastoralen Konsequenzen*, in: *FZPhTh* 18 (1971) 266–321 (besonders 295 bis 316: *Wort und Sakrament*); ders., *Theologie des Wortes bei Thomas von Aquin*, in: *ZThK* 66 (1969) 437–465; K. Rahner, *Kirche und Sakramente (Quaestiones Disputatae 10)*, Freiburg ³1968; ders., *Das Wort der Dichtung und der Christ*, in: *Schriften IV* 441–454; O. Semmelroth, *Theologische Deutung der Verkündigung des Wortes Gottes*, in: *Cath* 14 (1960) 270–291; ders., *Wortverkündigung und Sakramenten-spendung als dialogisches Zueinander*, in: *Cath* 15 (1961) 43–60.

beim Bedenken des Glaubensgutes ausschließlich an das Wort. Allerdings steht dabei nicht das Wort Gottes in seinem ersten Ergehen zur Diskussion, sondern als das in der Kirche verkündigte. Die Wirksamkeit der Verkündigung stößt aber auf die der Sakramente, die das Heilswirken Gottes katexochen im Verständnis des Tridentinum darstellen⁴⁾. Es ist daher notwendig, das Verhältnis der beiden zentralen Größen im Leben der Kirche näher zu beleuchten⁵⁾. Daß den unterschiedlichen Voraussetzungen entsprechend auch die Deutungsversuche der verschiedenen Theologen unterschiedlich ausfallen, kann keinen verwundern.

I. Das Wort-Sakrament-Verhältnis in unterschiedlicher Deutung

Das augustinische Wort: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*⁶⁾, wird von der Frühscholastik bis heute⁷⁾ zur Beschreibung des Sakramentes herangezogen. Ein hylemorphistisches Denken konnte diese Formulierung leicht mit den Begriffen seines Systems zerlegen. Das *verbum* wird als *forma*, das *elementum* als *materia* verstanden⁸⁾. Ist man in der Scholastik mit der strengen Anwendung dieses Begriffspaares auf das Sakrament auch noch vorsichtig, so daß z. T. von *quasi-forma* und *quasi-materia*⁹⁾ und im *Decretum pro Armeniis* von *tamquam forma* und *tamquam materia*¹⁰⁾ die Rede ist, so werden in der

³⁾ L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966, 11–26.

⁴⁾ DS 1600: ... per quae (scil. sacramenta) omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur.

⁵⁾ Als erster ging 1937 G. Söhngen dieses Problem an: *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grundfragen zwischen Theologie und Philosophie IV)* Bonn 1937, 17–28.

⁶⁾ Augustinus, In Jo 80,3 (PL 35, 1840).

⁷⁾ Z. B. L. Ott, *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg 1963, 393; J. Auer, *Kleine Katholische Dogmatik (KKD) VI*, Regensburg 1971, 26,38,47. – *Cat. Rom. II c 1 q 8,1*.

⁸⁾ Hugo von St. Cher wandte dieses Begriffspaar zuerst an. Auer, 40,47; Ott, 393; J. Finkenzeller, *Sakrament III*, in: LThK IX 223.

⁹⁾ So Richard v. Mediavilla und Johannes Duns Scotus, siehe J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard v. Mediavilla*, München 1925, 63–65. – Ob Thomas im strengen Sinn die Sakramente hylemorphistisch gedeutet hat, halte ich für nicht erwiesen. Jedenfalls klingen Sätze wie: *Ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis, sicut ex forma et materia ...* (S. Th. III q 60 a 6 ad 2) eher nach einem Vergleich als nach einer Wesensbestimmung des Sakramentes. (Vgl. auch a 7c).

¹⁰⁾ DS 1312.

Neuzeit diese Begriffe manchmal in streng aristotelischem Sinn ausgelegt¹¹).

Johannes Betz sieht darin sogar die Lösung des Wort-Sakrament-Problems¹²): Wenn die forma des Sakramentes das Wort ist, das nach der Schrift selbst Heil wirkt, und wenn die Rechtfertigung, wie das Tridentinum lehrt, nicht ohne die Taufe erfolgen kann, dann heißt das, »daß das Wort immer nur im Zusammenhang mit der Taufe, mit dem Sakrament seine erlösende Wirkung tut.« (96) Es darf wohl mit gutem Grund bezweifelt werden, ob man damit dem biblischen Anspruch der Heilmächtigkeit des Wortes voll gerecht wird. Allein das Sakramentsverständnis profitiert von der Herausstellung des Wortes als forma sacramenti, weil der Akzent vom Materiellen auf das Verbale verlagert wird, das Betz auch das »Ur-sakramentale« (99) nennt.

Stärker zum Wort orientiert ist die materia-forma-Konzeption von O. H. Pesch¹³). Er macht das Formsein des Wortes dafür verantwortlich, daß die sakramentale »Handlung zur Heilsverkündigung, gleichsam zu konzentrierter Predigt« (307) wird. Dem Predigtwort selber spricht er allerdings einen quasi-sakramentalen Charakter ab (308f).

Auch Karl Rahner versucht, mit hylemorphistischen Hinweisen seine im Grunde anders geartete These¹⁴) zu stützen (IV 351f), wenn er auch die generelle Anwendung dieses Begriffspaares auf die Sakramente als undurchführbar ablehnt (Was ist ein Sakrament? 69f). Er geht vielmehr, um die Struktur des Sakramentes zu beleuchten, von einer Philosophie des Wortes aus, wie sie eine voraristotelische Tradition (z. B. Heidegger) betreibt. Nicht die signifikative Funktion macht das personale Wort, das Urwort aus, sondern dieses »ist der leibhaftige Gedanke, nicht nur die Leibhaftigkeit des Gedankens« (III 350), »ist im eigentlichen Sinn die Darstellung der Sache selbst« (354). Dabei ist es aber auch Zeichen im Sinne von Symbol, das ebenfalls nicht aufgeteilt

¹¹) Z. B. Cat. Rom. a.a.O. und q 9. – Fr. Diekamp, Katholische Dogmatik III, Münster 1920, 10; J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1916, 35–37.

¹²) J. Betz, Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung, in: Arnold-Festschrift – Verkündigung und Glaube, 76–99.

¹³) Pesch, Besinnung, vor allem 306ff.

¹⁴) Außer den Anm. 1 genannten Werken siehe: K. Rahner, Priester und Dichter, in: Schriften III 349–375; ders., Wort und Eucharistie, in: Schriften IV 313–355; ders., Sakrament IV, in: LThK IX 225–230.

werden kann in Bezeichnetes und Bezeichnendes. Der menschliche Leib ist dafür paradigmatisch, der ja selbst Mensch genannt werden muß¹⁵). Die Sakramente bringen – eben aufgrund ihres Symbolcharakters – nach dem Axiom: *sacramenta gratiam efficiunt, quatenus eam significant*, das mit, was sie bezeichnen. Diese Aussage gilt aber gleichfalls vom Wort Gottes, wovon die Bibel immer wieder Zeugnis gibt (IV 300, 321ff). Das Verhältnis beider kann nicht ein einfaches Nebeneinander sein; allein schon deshalb nicht, weil Gottes Wort sich auch im Sakrament verlautbart. Eine Aufteilung nach einer Wirksamkeit *ex opere operantis* für das verkündigte und *ex opere operato* für das sakramentale Wort wird weder der Schriftaussage noch dem mit diesem Begriffspaar Ausgedrückten gerecht. Deshalb führt Rahner Verkündigung und Sakrament auf die Einheit des wirkmächtig gesprochenen Wortes zurück und bezeichnet das Sakrament als den »radikalsten Fall des Wortes Gottes« (LThK IX 228). Durch sein eigenes Wesen als Wort ist es dazu befähigt, weil es »*exhibitiv*« (IV 326) ist.

Sieht Rahner darin die Einheit von Wort und Sakrament, so zeigt er dort auch die Unterschiedenheit auf, denn daß das Sakrament nicht ein verdeutlichenderes Verkündigungswort im protestantischen Sinne ist, wird ihm gerade von dieser Seite als ein Stehenbleiben auf der bisherigen katholischen Position vorgeworfen¹⁶). Das Wort selbst unterliegt einem geschichtlichen Prozeß; es wird (IV 327). In diesem Prozeß ist die höchste Verwirklichung des Wortes Gottes das Sakrament, der intensivste Fall der göttlichen Anrede (329). Das kann zur Unterscheidung noch nicht genügen, weil dann Rahner die Eigenart des Sakramentes preisgegeben hätte und der Einspruch von protestantischer Seite überflüssig wäre. Das dichteste Gotteswort wird vielmehr als Lebensvollzug der Kirche von ihr im letzten Engagement ihres eigenen Wesens dem einzelnen zugesprochen. Dieser einzelne – und damit führt Rahner ein drittes Merkmal des Wortes als Sakrament gegenüber dem Verkündigungswort an – befindet sich dabei in einer entscheidenden Heilssituation. So lautet seine These: »Die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes als Gegenwärtigung der Heilstat

¹⁵) Vgl. vor allem IV 304ff u. 330. Kirche u. Sakr., 33f.

¹⁶) M. Köhnlein, Was bringt das Sakrament? eine Disputation mit Karl Rahner, Göttingen 1971, 20f, 126f.

Gottes im radikalen Engagement der Kirche (d. h. als deren eigene, volle Aktualisation) bei entscheidenden Heilssituationen des einzelnen ist das Sakrament und nur es.« (IV 329)

An dieser Konzeption übte O. Semmelroth, der seine Sakramenten-
theologie zwar auch vom Wort her, aber doch in ganz anderer Art ent-
warf¹⁷⁾, Kritik, weil ihm die Unterschiedenheit von Wort und Sakra-
ment nicht hinreichend begründet schien. Wenn man Wort und Sakra-
ment so, wie es Rahner tut, in eine Linie stellt, dann ist das verkündigte
Gotteswort »eigentlich ein defizienter Modus der kirchlichen Gegen-
wart des Wortes Gottes«¹⁸⁾. Diesen Gesichtspunkt bringt auch Köhn-
lein in seiner »Disputation mit Karl Rahner« vor (126f). Semmelroth,
dessen Werk im Titel schon anzeigt, wie er Gottes Wort versteht,
kommt zu einer verhältnismäßig einfachen Lösung: In der Verkündi-
gung ergeht das Wort des himmlischen Vaters an uns. Der Vorgang der
Verkündigung bezeichnet den Vorgang der Menschwerdung. Das Sa-
krament stellt in seinem Vollzug die sich opfernde Haltung des Gottes-
sohnes dar, der Antwort dem himmlischen Vater gab. Das Wort im Sa-
krament ist Jesu Wort, seine und unsere Antwort, weshalb es auch
nicht Verkündigungs-, sondern Gebetswort ist. Das wirkmächtige Got-
teswort (Verkündigung) kehrt in der Antwort (Sakrament) mit uns
durch das Opfer Jesu Christi zu Gott zurück. Die Einheit von Wort
und Sakrament ist diese Heilsbewegung. Unterschieden sind sie im Sin-
ne der Anrede und Antwort. Wort und Antwort haben sich heilsges-
chichtlich in Jesu Menschwerdung und Kreuzesopfer (Erhöhung) erei-
net. In der Verkündigung und dem Sakramentenvollzug der Kirche
wird der einzelne in dieses göttliche Heilswirken mit aufgenommen.

In etwa liegt Leo Scheffczyk auf dieser Linie Semmelroths, wenn er
auch in seinem Werk »Von der Heilsmacht des Wortes« stärker von einer
sprachphilosophischen Position ausgeht¹⁹⁾. Wort und Sakrament
bleiben eine Einheit. Das verkündigte Wort wird als Gotteswort sakra-

¹⁷⁾ Semmelroth, *Theol. Deutung*; ders., *Wortverkündigung*; ders., *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt 1962.

¹⁸⁾ *Wirkendes Wort*, 180; vgl. auch 122, sowie *Theol. Deutung*, 289.

¹⁹⁾ Scheffczyk, a.a.O. – Semmelroth macht Scheffczyk gerade die philosophische Ausgangsposition zum Vorwurf, vgl. die Besprechung des Werkes in: *ThPh* 42 (1967) 431.

mental, ex opere operato, wirksam. Das Sakrament ist vom Wort geprägt. Hier betont er aber gegenüber protestantischem Verständnis des Wortes – als nur Verkündigungs-, Verheißungswort – im Sakrament im traditionellen Sinn die konsekratorische Funktion dieses Wortes. Zwar lehnt er die hylemorphistische Deutung des Sakramentes ab (65, 268), doch verweist er zurecht auf die anhaltende Wirkung des sakramentalen Wortes im Element (268–271). Der Verkündigungscharakter – und damit wieder Wortcharakter – des Sakramentes muß, wie er und auch Semmelroth sagen²⁰⁾, dem Gesamtvollzug und nicht dem im Sakrament ergangenen Wort als solchem zuerkannt werden²¹⁾. Die Eigenständigkeit und Unterschiedenheit des Sakramentes gegenüber dem Wort wird nach Scheffczyk dadurch erst voll gewahrt, daß im Sakrament der einzelne, der als einzelner angesprochen wird, als Mitakteur in den Vollzug mit eingeht. Es ist der Lebensvollzug mit Christus im Handeln und Erleiden, die fides formata, worin der Mensch Gott die Ehre erweist. Letztlich deutet er wie Semmelroth die Wortverkündigung und das Sakrament als das eine subjektiv-individuelle Heilsgeschehen, das in Inkarnation und Kreuzigung sich als objektiv-universales Heilswerk ereignet hat.

Im Mittelpunkt der Wort-Sakrament-Überlegungen von W. Kasper²²⁾ steht die von Ebeling her geprägte Aussage: »Wort ist Situationsbestimmung«²³⁾. Die Ursituationen des Menschen erhalten durch das im Sakrament verdichtete Wort der Situationsbestimmung ihren Heilscharakter. Diese primären Symbole für das Menschsein, wie Geburt, Berufswahl, Heirat usw., werden in den sekundären, sakramentalen Symbolen, die vom Wort, das bringt, was es sagt, ihre innere Gestalt erhalten, ausgelegt. Scheint damit auch Rahners These in ihrem zweiten

²⁰⁾ Semmelroth, *Theol. Deutung*, 280ff; *Wortverkündigung*, 57; *Wirkendes Wort*, 207ff.

²¹⁾ Das will – pastoral-liturgisch – auch hinsichtlich der Akklamation nach der Wandlung bedacht sein. Diese Worte sind nicht die Verkündigung des Herrentodes, sondern nur die Verlautbarung dessen, was sich in der Eucharistie vollzieht.

²²⁾ Kasper, *Wort u. Sakrament*, 260–285; *Wort u. Symbol*, 157–175.

²³⁾ Kasper, *Wort u. Sakrament*, 276; *Wort u. Symbol*, 165. Zu Wort und Situation bei G. Ebeling siehe A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie*, München 1971, 126–128.

Teil aufgegriffen zu sein und die Bestimmung des Wortes als sakramental und des Sakramentes als worthaft strukturiertes ebenfalls dorthier zu stammen, so setzt sich doch Kasper klar von jener Interpretation ab, weil sie nach ihm eine Deutung mit sich bringt, die im Grunde das Wort als defizienten Modus des Sakramentes erscheinen läßt. (Wort u. Sakrament, 267) Um diese Falscheinstufung des Wortes zu vermeiden, entwickelt er seine Lehre einerseits vom Menschen und seiner Situation, also nicht von den Elementen her, die vielmehr erst in Beziehung zum Menschen zu Symbolen werden, – anders als Rahner, für den die Elemente in sich schon Symbole sind – und andererseits von Gottes wirksamen Wort her, das die Situation erst heilhaft macht. Wort und Sakrament sind *Heilmittel* und nicht primär Wesensvollzüge der Kirche. Deshalb sieht er sich auch gezwungen, Kritik an der Ekklesiologie Rahners und Semmelroths zu üben.

Die Diskussion um Wort und Sakrament ist durch die Stellungnahmen der Reformatoren hervorgerufen worden. Innerhalb der protestantischen Theologie ging man dieses Problem in den letzten Jahrzehnten erneut mit besonderer Vehemenz an. A. Skowronek hat in seinem Werk »Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart«²⁴⁾ einen guten Überblick gegeben. Daß weiterhin das Predigtwort in den Kirchen der Reformation die dominierende Stelle gegenüber dem Sakrament einnimmt, muß nach wie vor festgehalten werden. Doch gibt es inzwischen nicht unerhebliche Nuancierungen. Während K. Barth²⁵⁾ bis zum Erscheinen von Band IV seiner Dogmatik das Sakrament zwar als Verdeutlichung des Wortes diesem unterordnet, aber dennoch als solches gelten läßt, wendet er den Sakramentsbegriff ab 1967 ausschließlich auf das christologische Mysterium an und gliedert so letztlich Taufe und Abendmahl überhaupt aus dem Bereich der heilshaften Ereignisse aus. Seine Schüler sind ihm in dieser letzten, radikalen Abwendung vom Sakrament im allgemeinen nicht gefolgt (Skowronek, 74–94), sondern heben hervor, daß wir es hier wie in der Predigt mit einer Verkündigungshandlung zu tun haben. O. Weber möchte durch die Einordnung beider unter den Oberbegriff »Heilmittel« sogar eine Unterordnung des einen unter das andere vermeiden (82).

²⁴⁾ Siehe vorige Anm.! Vgl. dazu auch E. Jüngel, 11–40.

²⁵⁾ Skowronek, 42–74; Jüngel, 33ff.

Durch die enge Verknüpfung von Glaubensverkündigung – auch im Sakrament – und Existenzverständnis bei Bultmann (95–117) steht das Subjektive beim »verbum visibile« so sehr im Vordergrund, daß das Sakrament als »antwortendes Bekenntnis«, wie er es auch nennt, im eigentlichen Sinn leer ist, des Inhalts entbehrt. Im Grunde sind die Sakramente darum überflüssig. Aus der Bultmannschule kann man vielleicht mit einigem Recht G. Ebeling (119–128) noch besonders ins Auge fassen. Für ihn sind freilich die Sakramente ebenfalls nur Explikationen des Wortes; er vermag aber durch das Überdenken des Wort-Situations-Verhältnisses Weiterführendes zu unserer Problematik zu sagen. Kasper und Jüngel greifen diese Überlegungen deshalb auch für ihre eigenen auf.

Bei den hauptsächlich lutherisch orientierten Theologen (159–178) gilt weithin das Sakrament als eine andere Form des Evangeliums, als »verbum actuale« (P. Althaus), in das allerdings auch des Menschen Antwort mit einbezogen wird. Daneben kann man aber bei stärker konfessionell orientierten Lutheranern (178–204), wie z. B. E. Sommerlath, eine Erneuerung des Sakramentsverständnisses feststellen, in dem nicht alles der Verkündigung einverleibt wird. Kinder, der neben der Predigt auch dem Sakrament eine Selbständigkeit in der Heilseignung zuerkennt, hebt hervor, daß Luther, wenn er vom Wort her über das Sakrament spreche, nicht einfachhin die Predigt meine, sondern das Wort Gottes in seiner Gefülltheit, das Predigt und Sakramentshandlung als das beiden zugrunde liegende trägt und umgreift. Auch Asmussen (223–229) insistiert auf dieser Unterscheidung von Wort und Wort. Er erkennt die Gefahr, die in einer Deutung des Wortes und Sakramentes als Sprachereignis und Nur-Personhaftes liegt, »daß man notwendig auch das Personhafte verliert, wenn man das Dinghafte nicht mehr hat«²⁶). Diese Auslegung zeigt eine Verwandtschaft mit der des früher unter dem Einfluß des Berneuchner Kreises stehenden Tillich (142–151). Er rügt den Zerfall des Sakraments im Protestantismus und führt ihn auf die exklusive Stellung des Wortes zurück. Die Sakramente können nur durch ein naturhaft-realistisches Symboldenken gerettet werden. »Ist die Natur entmächtig, so ist das

²⁶) H. Asmussen, *Das Sakrament*, Stuttgart 1957, 26 (zitiert nach Skowronek, 227).

Sakrament Willkür, und hat keine Kraft, eine sakramentale Sphäre zu tragen²⁷).« Ebenso hält W. Stählin (152–158), der auch zum Berneuchner Kreis gehört, das Symbolverständnis für den Angelpunkt in dieser Frage. Das Sakrament ist ihm allerdings keine res, sondern ein actus, eine Symbolhandlung.

E. Jüngels 5. These zu den Sakramenten: »Taufe und Abendmahl sind die beiden Ereignisse kirchlicher Existenz . . .«²⁸), scheint sich mit Rahners Aussage, daß die Sakramente Lebensvollzüge der Kirche sind, zu berühren; doch stellen der volle Wortlaut der These und der Kontext klar, daß Jüngel die Position Barths bezieht. »Allein das Sein Jesu Christi ist das Sakrament der Welt, das sich allein durch das verkündigende Wort allein dem Glauben vermittelt.« (Jüngel, 59) Damit ist man nicht weiter als vorher, trotz gegenteiliger Beteuerungen; denn es bleibt dabei, daß das Sakrament – das als solches schon nicht mehr bezeichnet wird – nur der präziseren Erfassung des Glaubenswortes dient.

II. Kritische Erwägungen

Ein Teil der gegensätzlichen Stellungnahmen zum Verhältnis Wort/Sakrament geht auf das Konto der ungeklärten bzw. unterschiedlichen Begriffe, von denen ausgegangen wird. Wenn Barth, Jüngel u. a. vom biblischen *μυστήριον* (= sacramentum) die Sakramentsbestimmung ableiten wollen, dann ist es selbstverständlich, daß man nicht zu dem kommt, was gemeinhin unter dem theologischen Begriff »Sakrament« ausgesagt wird, sondern zum Mysterium des Gottmenschen selbst. Es liegt hier, verleitet durch die Übersetzung des griechischen Wortes mit sacramentum, eine gewöhnliche Aequivokation vor. Beachtet man dann auch den analogen Gebrauch des Begriffes »Wort« nicht, hat man schließlich jedes Handwerkszeug, das eine vernünftige Konzeption der Sakramentenlehre möglich machen könnte,

²⁷) P. Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930, 167 (zitiert nach Skowronek, 150).

²⁸) Jüngel, 59: »Taufe und Abendmahl sind die beiden Ereignisse kirchlicher Existenz, in denen der Glaube sich selber selbstverständlich wird und das Selbstverständliche tut. Sie sind also die beiden die Weltlichkeit der Kirche bezeugenden Feiern des einen Sakramentes der Welt, das Jesus Christus selber ist.«

im Stich gelassen. Andererseits zeigt es sich, daß das Sakrament da sofort eine gerechtere Beurteilung erfährt, wo man diesen begrifflichen Unterscheidungen Beachtung schenkt (z. B. bei E. Kinder, H. Asmusen). Trotzdem scheint auch hier das Sakrament ein Moment am Wort zu sein, ein *verbum actuale* vielleicht, ein Wort in der Gestalt der Handlung. Nicht allzu weit sind diese Aussagen von denen katholischer Theologen entfernt, obwohl man auch bei jenen lutherisch und betont ökumenisch Ausgerichteten nicht verkennen darf, daß im Vordergrund immer der Ereignischarakter des Wortes steht, der aufgrund des Fehlens einer brauchbaren Ontologie sich so steigern kann, daß schließlich – wir sehen es bei einigen reformatorischen Theologen – das Wort in der Gefahr steht, nur als »freischwebendes Sprachereignis« betrachtet zu werden, »losgelöst von der es autorisiert interpretierenden Kirche« (Skowronek, 238).

Gegenüber Rahners Ausführungen zu Wort und Sakrament ist sowohl im protestantischen als auch im katholischen Bereich Kritik laut geworden²⁹⁾. Als Hauptangriffspunkt erweist sich immer wieder seine Ekklesiologie. Die Kirche wird fast ausschließlich von der Inkarnation her gedeutet (Kirche und Sakr., 12ff). Da Gottes Sohn menschliche Natur angenommen hat, ist die ganze Menschheit geheiligt, ist sie bereits Volk Gottes. Christus »ist das sakramentale Urwort Gottes in der Geschichte der einen Menschheit . . . Die Kirche ist nun die Fortsetzung, das Gegenwärtigbleiben dieser eschatologischen Realpräsenz des siegreichen und endgültig in die Welt eingestifteten Gnadenwillens Gottes in Christus«. (17) Nicht primär als Auftrag und Sendung versteht Rahner diese Gegenwart Christi in der Kirche, sondern als Wesensaus-sage, die inkarnatorische Struktur heißt. Damit enthält, nein, ist die Kirche das, was sie bezeichnet, nämlich das Heil für die Welt. Sie ist somit das Ur-Sakrament, wenn man Sakrament so versteht, daß unter einem Zeichen (Realsymbol) die bezeichnete Gnade anwesend und sich gibt. Das »anzeigende Anwesen der Gnade in den Sakramenten ist nur die Aktualität der Kirche selbst, insofern sie selbst die Greifbarkeit der

²⁹⁾ Semmelroth, siehe Anm. 18; Kasper, Wort u. Sakrament, 267–270; Köhnlein, *passim*.

Gnade ist« (36). Zwar unterscheidet Rahner bei der Kirche »Zeichen und Sache, geschichtliche Greifbarkeit und Heiliger Geist« (18), aber weil er dieses mit dem Unterschied von Gottheit und Menschheit in Christus (unvermischt und ungetrennt) in Parallele setzt, wird deutlich, daß die Kirche »Christi zeitliche und sachliche Prolongatur genannt werden kann«³⁰⁾. Auch Kasper empfindet ähnlich, wenn er in seiner Kritik sagt, daß es so »zu einem Bild von der Kirche als einer quasi-mythologischen Hypostase« (Wort u. Sakrament, 69) kommen kann. Die Kirche wird im Göttlichen, in einer Art hypostatischen Union angesiedelt.

Fragt man nach dem formalen Woher dieser Anschauung, so weist diese Konzeption auf Hegel, ohne daß sie als direkt hegelianisch angesprochen werden müßte. H. Küng sieht in seinem Werk »Menschwerdung Gottes«, daß dieser Hintergrund für Rahners Christologie tatsächlich gegeben ist³¹⁾. Aufgrund der totalen Abhängigkeit der Rahnerschen Ekklesiologie von der Christologie gilt das auch für jene. Wenn Gott in seiner Menschwerdung so in die Menschheit eingeht, daß die eschatologische Gnade dieser Zeit eingestiftet ist, dann kommt die Gnade in ihrem Ausdruck, im sakramentalen Zeichen »als absolute Selbstaussage der Kirche« (IV 355) zu sich selbst. Das Sakrament, speziell das Sakrament der Eucharistie, wird zum »Absolutfall des Wortes überhaupt« (351). Es wäre somit zurecht unangemessen, wollte man da noch von »Heilmittel« sprechen, die zur Verwaltung und Setzung gemäß einer Sendung und eines Auftrages der Kirche überantwortet wären; denn hier sind keine »Lebensmittel«, sondern das »Leben«³²⁾ selber, das Wort im Absolutfall, der *λόγος τοῦ θεοῦ*. So sehr Gottes Heilsgegenwart auch in der Kirche als Mystischer Leib Christi gesehen werden muß, darf doch diese Gegenwart nicht zu einer Hypostase überspannt werden. Dadurch, daß Rahner das wohl primäre

³⁰⁾ Köhnlein, 95. – Breuning fragt mit gutem Grund: »Aber kann man denn die Struktur des Sakramentes mit der Struktur Christi vergleichen, wenn man nicht gleichzeitig eine extreme Christologie nach dem Schema »Logos-Sarx« vertritt?« (213).

³¹⁾ H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg 1970, 649.

³²⁾ Vgl. D. Sölle, *Die Wirklichkeit ist konkret*, Olten 1969, 91.

Verständnis der Kirche³³⁾ als Gottes erwähltes Volk nicht zuerst dieser, sondern der ganzen Menschheit zuerkennt, beschreitet seine Ekklesiologie einen Pfad, der jenseits des Volkes Gottes liegt und folgerichtig dann auch im Bei-sich-Seienden, dem radikalsten Lebensvollzug des göttlichen Wortes ausläuft. Die Vorläufigkeit der Kirche, so wie sie gerade im Begriff »Volk Gottes« ausgesagt wird³⁴⁾, wird bei Rahner aufgegeben. Der eschatologische Aspekt, der unbedingt auch nach seiner Aussage der Kirche zukommt, hält nicht das Unabgeschlossene des Mystischen Leibes offen, sondern fördert den Endgültigkeitscharakter, da für Rahner »eschatologisch« »endgültig, eingestiftet, vollendet, unaufhebbar, unwiderruflich . . .« bedeutet. Das Futurische kommt höchstens als abschließendes Zielmoment dazu, besagt aber nichts zum Wesen des Eschatologischen Gehörendes (Köhnlein, 111ff). Das Heil selbst ist abgeschlossen und endgültig für die Welt, das Volk Gottes, präsent. Diese Präsenz hat aber nur dann den Charakter des Abgeschlossenen, wenn sie einen ihr gemäßen Aus-druck erfahren hat. Köhnlein sagt darum zur Rahnerschen Ekklesiologie: »Ein »endgültiger« Sieg muß zugleich »greifbar« sein, denn ein Endgültiges ist ein Zu-sich-selber-Gekommenes, ein Bei-sich-Seiendes, ein Sich-selbst-Besitzendes. Eine »endgültige« Seinsdichte entsteht aber dadurch, daß ein Seiendes durch die Auskehr aus sich selbst und durch einen Eingang in Welt zur Erscheinung gebracht wird, d. h. sich im Zeichen ausdrückt« (112). Die skizzierte sakramentale Struktur der Kirche führt zu einem radikaleren Verständnis des ekklesiologischen Begriffes »Ursakrament«, nämlich zur christologischen Deutung, insofern das Heil in der Kirche inkarnatorisch eine im Realsymbol endgültige Gestalt gewinnt. Ist das, hegelianisch formuliert, nicht der absolute Geist, der durch die Entfremdung hindurch nun zu sich selbst findet? Gewiß dürfte das nicht ganz Rahners Aussage sein, aber die nahe Verwandtschaft und Abkünstigkeit seines Denkens von Hegel ist unverkennbar.

Weil die Kirche das Ursakrament und das in der Welt gegenwärtige Heil ist, können die einzelnen Sakramente auch nur Selbstvollzüge des

³³⁾ Vgl. J. Ratzinger, Kirche, in: LThK VI 174ff; ders., Einleitung zur Konstitution über die Kirche, Münster 1965, 9.

³⁴⁾ LThK, 177; Einleitung, 11; Kasper, Wort u. Sakr., 269. Vgl. die Konstitution Lumen gentium, bes. Kap. 2.

Lebens der Kirche sein. Diese wird dabei zu sehr als in sich selbst stehend gedacht³⁵), worauf bereits Kasper kritisch hingewiesen hat (Wort u. Sakr., 269). Bei der Sakramentenspendung wird nicht primär ein Auftrag Christi ausgeführt, sondern das eigene Wesen zur Sprache gebracht, es ereignet sich die »absolute Selbstaussage der Kirche« (IV 355). Das Sakrament muß darum Wortgestalt haben, muß der »Absolutfall des Wortes überhaupt« (IV 351) sein, weil nur so das gegenwärtige Heil Existenz erhalten kann. »Das Wort ist vielmehr die Leibhaftigkeit, in der das, was wir jetzt erfahren und denken, allererst existiert dadurch, daß es sich hineinbildet in diesen seinen Wortleib« (III 350). »Das Urwort ist im eigentlichen Sinn die Darstellung der Sache selbst³⁶).« An diesem Punkt zeigen sich wieder die beiden einflußreichsten Ströme in Rahners Denken: Hegel und Heidegger³⁷). Heißt es doch in der »Philosophie des Geistes«: »Das Wort gibt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftes Dasein . . . Wie der wahrhafteste Gedanke die Sache ist, so auch das Wort, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird³⁸).« Und bei Heidegger lesen wir: »Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige . . . Die Sage ist Zeigen . . . Die Sage ist keineswegs der nachgetragene sprachliche Ausdruck des Erscheinenden, vielmehr beruht alles Scheinen und Verscheinen in der zeigenden Sage. Sie befreit Anwesendes in sein jeweiliges Anwesen³⁹).« Verhält es sich so, dann sind die Sakramente das »Anwesen des Anwesenden«, d. h. zur Sprache gebrachte Kirche. Zwar wird niemand leugnen, daß dieses die Sakramente auch sind, aber primär kommt hier der *λόγος τοῦ θεοῦ*, Jesus Christus selbst durch die Kirche zur Sprache. Bei einer Vergöttlichung der Kirche ist nur mehr in ihrem Lebensvollzug die Selbstaussage möglich; der Überschritt auf Christus und die

³⁵) Vgl. unter diesem Aspekt auch die Einsetzung von Sakramenten durch die Kirche! Rahner, Kirche u. Sakr., 37ff.

³⁶) Rahner III 354; vgl. auch LThK IX 228.

³⁷) J. Auer, KKD VI, 44,82.

³⁸) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 3. Teil, I. Abt. C a β3. Zusatz. Vgl. auch: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I. Teil 2. Kap. C 1b: »Die nicht ausgesprochene Sache ist eigentlich ein unvernünftiges Ding, das Vernünftige existiert nur als Sprache.«

Über die Griechen sind hier Hegel und Heidegger miteinander verbunden.

³⁹) M. Heidegger, Der Weg zur Sprache, in: Die Sprache, 103,106.

Menschen hin, als das Wesentliche im Sakrament, ist nur indirekt gegeben.

J. Auer gab schon zu bedenken, daß sich bei dieser Interpretation der Sakramente und ihrer Wirkungsweise das sakramentale Zeichen aufgrund der monistischen Anlage von Kirche/Sakramentswort und göttlichem Wort als mittelbares Zeichen von Gott her in ein unmittelbares verwandelt, »was zu einer entweder theistisch-supranaturalistischen oder anthropozentrisch-naturalistischen Deutung der Gnade führen müßte« (KKD VI 82). Es wird natürlich immer eine unlösbare Aufgabe bleiben, die sakramentale Wirkungsweise so darzustellen, daß die Aussage in jeder Hinsicht stimmig ist und keinerlei Neigung einer Auflösung der göttlichen oder menschlich/kirchlichen Komponente in sich birgt. (Vgl. die von Auer, 80ff, aufgezeigten Vor- und Nachteile der traditionellen Erklärungsversuche der sakramentalen Wirkungsweise!) Der Neigungswinkel in der Rahnerschen Erklärung hat allerdings einen solchen Grad erreicht, daß nach einer Korrektur Ausschau gehalten werden muß. Dabei ist, wie wohl deutlich wurde, die Ekklesiologie der Ausgangspunkt, der diese Schiefheit verursacht hat.

Das Sakrament vom Wort her zu fassen, ist ein durchaus legitimer katholischer Deutungsversuch, wie es neben Rahner auch andere – vor und nach ihm – immer wieder versucht haben. Keineswegs muß damit eine lutherische oder gar calvinistische Linie eingeschlagen sein; denn im reformatorischen Raum bleibt schließlich jedes Wort im Bereich der Predigt stecken. Der kerygmatische Monismus erschwert die Erfassung der sakramentalen Wirklichkeiten ungemein. Will man diesen Monismus aufsprengen, dann genügt es nicht, auf das Wort als Sprachereignis hinzuweisen; auch der Zeichencharakter vermag nicht, das Wort diesem Bannkreis zu entziehen. Gangbarer dürfte wohl der Weg sein, den Semmelroth und Scheffczyk beschreiten, indem sie im Sakrament Gotteswort in der *Ant-wort* des Menschen sehen⁴⁰⁾. So bleibt das Sakrament Wort, ist aber ein im Glauben bereits angekommenes, das sich durch die objektiv-heilsgeschichtliche Opferhinwendung Christi zum Vater in der personalen, aus dem Glauben geborenen, individuellen Übernahme als menschliche *Ant-wort* erweist. Damit befindet sich

⁴⁰⁾ Scheffczyk, 272–276; Semmelroth, *passim*.

das Sakramentswort jenseits und ist weiter als das Predigt- und Verheißungswort. Der Einwand, so werde das Sakrament schließlich doch über das Wort gestellt und dieses sei dann nur der defiziente Modus jenes Sakramentswortes, verkennt die Vielfältigkeit der Wortwirklichkeit und verbleibt im Monismus des kerygmatischen Wortes. Die Antwort ist ein anders geartetes Wort, das Wort ist und vom göttlichen Wort umgriffen und ermöglicht wird. Auch die Erhellung der Worthaftigkeit des Sakramentes durch die Berücksichtigung der Situation – Kasper schlägt diesen Weg ja im Anschluß an Ebeling ein – wirft Licht über den Bannkreis des Verkündigungswortes hinaus.

Man rüttelt an den Ketten, die man sich mit der Einstufung des Sakramentes als Wort angelegt hat. Dabei bleibt im allgemeinen doch die Gefangenschaft bestehen, wenn auch Aufbrüche im Wort selber angedeutet werden. In eine Richtung, die m. E. eine erwägenswerte Interpretation zu werden verspricht, weist L. Scheffczyk. (Auch Semmelroth und Kasper kennen ähnliche Ansätze.) Scheffczyk unterscheidet zwischen einer logischen Funktion, einer ästhetischen Leistung und einer energetisch-ethischen Funktion jedes Wortes (83–96). Es ist ein allgemein anerkannter, genuin biblischer Befund, daß das Wort Geschehens- und Tatcharakter hat. Diese energetische Funktion ist für Scheffczyk die höchste Stufe in der Ordnung der Sprache. »Sie ist zugleich die vollkommen personale und personierende Funktion des Wortes, die die höchste Möglichkeit zur Verwirklichung des Menschen und seiner dialogischen Existenz bildet« (94). Warum versuchen wir dann nicht von dieser Funktion her sowohl das Verkündigungs- wie auch das Sakramentswort zu deuten? Warum spricht man zwar allenthalben vom Tatcharakter des Wortes und fragt nicht *expressis verbis* danach, was denn das Wort tut? »How to do things with words?« Mit dieser Frage und diesem Buchtitel von J. L. Austin⁴¹⁾ soll meine Ausgangsposition gekennzeichnet sein.

⁴¹⁾ J. L. Austin, *How to do things with words*, hrsg. v. J. O. Urmson, Oxford 1962.

III. Versuch einer Deutung mit den Mitteln der modernen Sprachphilosophie

1. Sprachanalytische Philosophie

Kommt die analytische Philosophie in der theologischen Diskussion auch nur in Sicht, so ist man schnell mit dem Urteil bei der Hand, daß dieser Sprachpositivismus als Voraussetzung eine absolute Metaphysikfeindlichkeit und einen Empirismus habe, die sich in der Theologie bereits verheerend ausgewirkt hätten. Fußen nicht die Ausführungen des Gott-ist-tot-Theologen P. M. van Buren⁴²⁾ und anderer auf dieser besonders von L. Wittgenstein geprägten Philosophie? Hat sich diese Philosophie einer idealen Sprache nicht längst in eine Sackgasse hineinmanövriert, aus der sie nur mit Hilfe von Metasprachen und Meta-Metasprachen hinauszukommen trachtet⁴³⁾?

Alles das ist freilich zuzugeben. Dennoch trifft es meinen Ansatzpunkt nicht. Denn unter »analytischer Philosophie« werden zu verschiedene Systeme subsumiert. C. Huber hat in einem kurzen Überblick klargemacht, daß die analytische Philosophie in England einer starken Wandlung unterworfen war⁴⁴⁾. Der Atomismus Russells und seiner Anhänger wird von Wittgenstein und Ayer überwunden, die einen Logischen Positivismus, der absolut metaphysikfeindlich ist, entwerfen. Die Sprache wird zum logischen Kalkül, zur Idealsprache, die es nur mit Protokollsätzen zu tun hat. Die Erkenntnis, daß das alles doch auf einem metaphysischen Apriori aufruht, führte zur Erschütterung. Der Zusammenbruch des Systems kam aber aus diesem selber, nämlich durch die sprachanalytischen Arbeiten J. L. Austins. Zwar hatte sich auch Wittgenstein in den »Philosophischen Untersuchungen« von seinem »Tractatus logico-philosophicus«⁴⁵⁾ und damit von der

⁴²⁾ P. M. van Buren, Reden von Gott in der Sprache der Welt, Zürich 1965.

⁴³⁾ Vgl. C. Fr. v. Weizsäcker, Sprache als Information, in: Die Sprache, 33–53, besonders 48–53.

⁴⁴⁾ C. Huber, Die analytische Philosophie in England und ihre Wandlungen, in: ThPh 42 (1967) 208–235.

⁴⁵⁾ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Oxford 1921. Erst nach seinem Tode wurden die ab Mitte der dreißiger Jahre bis 1949 erarbeiteten (vgl. E. v. Savigny, Die Philosophie der normalen Sprache, Eine kritische Einführung in die »ordinary language philosophy«, Frankfurt 1969, 15,87) »Philosophischen Untersuchun-

Philosophie der idealen Sprache abgesetzt (z. B. mit seinen »Sprachspielen«), – was übrigens van Buren in keiner Weise erkannt hat – »aber es ist weitgehend Austin, der das Ansehen des Logischen Positivismus als eines Systems zerstört« (Huber, 226). Das Spätwerk Wittgensteins und Austins »How to do things with words« schufen die Philosophie der normalen Sprache, wie sie heute im Gegensatz zur idealen, formalen Sprache genannt wird⁴⁶⁾. Austin bricht die Enge und das verwegende System der formalen Sprache auf, die gewiß in verschiedenen Wissenschaftsbereichen ihre Berechtigung hat, und stößt zur Alltagssprache vor, die es mit dem Menschen und seinen, d. h. typisch menschlichen Bezügen zu tun hat. Die Sprache betrachtet er nicht mehr unter dem Aspekt eines logistischen Kalküls, sondern als eine Tätigkeit des Menschen. Eine antimetaphysische Haltung liegt dem nicht mehr zugrunde⁴⁷⁾.

Damit erhebt sich jedoch verstärkt der Einwand, diese Auffassung von Sprache setze das marxistische Bild vom »homo faber« voraus. Der Mensch arbeitet und vollzieht diesen Prozeß auch in der Sprache. Wie keiner leugnen kann, daß der Mensch auch arbeiten muß, obwohl er weder darin aufgeht, noch das Produkt seiner Arbeit und Arbeitsbedingungen ist, so wird sich zeigen, daß es ebenso unvernünftig ist, leugnen zu wollen, daß der Mensch mit der Sprache etwas tut. Und ich vermute, daß hierbei der Mensch durch seine Sprache stärker als Person berücksichtigt wird, als es in einer Sprachtheorie der Information und Mitteilung oder in einer hermeneutischen Theorie geschehen kann. Auf den ersten Blick mag es scheinen, die Sprache werde hier nur als Instrument gedacht, das der Mensch zu handhaben versteht. Der Mensch sei eben das ζῶον λόγον ἔχον, und diese Definition des Menschen unterscheide sich kaum von der, der Mensch sei »a tool making animal«⁴⁸⁾. Unabhängig davon, daß Wittgenstein in seinem Spätwerk

gen« herausgegeben, Oxford 1953 (Frankfurt 1960 – Suhrkamp Taschenbuch 14, Frankfurt 1971). Vgl. auch F. Mayr, Sprache, in: LThK IX 985.

⁴⁶⁾ Neben Huber und Savigny sei noch auf Savigny, Analytische Philosophie, Freiburg 1970, hingewiesen.

⁴⁷⁾ Huber spricht (235) von einer Art »deskriptiven Metaphysik« im heutigen England. Austin selber habe allerdings wohl nicht viel für eine Metaphysik übrig gehabt (230).

⁴⁸⁾ Sölle, 79. Vgl. auch Mayr, 983.

woh: kaum die instrumentalistische Interpretation der Sprache vertreten hat⁴⁹⁾, wird sich zeigen, daß »mit Worten etwas tun« nicht eingengt instrumentalistisch ausgelegt werden kann.

2. Austins Sprachtheorie

Mit nüchternem Sinn stellte Austin (1911–1960) fest, daß der Logistische Positivismus an der Wirklichkeit der Sprache vorbeigeht⁵⁰⁾. Ist alles sinnvolle Sprechen wirklich ein Beschreiben (Protokollsätze)? Wenn Hans zu Franz sagt: »Ich verspreche dir, um 3 Uhr bei dir zu sein«, dann kann von einem Konstatieren überhaupt keine Rede mehr sein. Hier tut Hans mit seinen Worten etwas, nämlich er gibt ein Versprechen. Der Satz kann, da er keine Beschreibung ist, nicht mit dem Maßstab von wahr und falsch gemessen werden. Austin nennt solche Verben, durch die etwas getan wird, performativ: danken, entschuldigen, kritisieren, gratulieren . . . Doch hängt der performative Charakter dieser Wörter im allgemeinen an der 1. Person Präsens: In dem Satz »Hans versprach, um drei Uhr bei Franz zu sein« kommt kein Versprechen zustande, sondern es wird ein Bericht gegeben, der wahr oder falsch sein kann. Deshalb erweitert Austin die Klassifizierung »performativ« über die Verben hinaus auf alle Äußerungen, mit denen etwas getan wird. Auf diesem Weg gelangt er zur Theorie der Sprechakte, die mehr als die innersprachlichen Gegebenheiten berücksichtigt, nämlich den Menschen in seiner Situation.

Hans hat Franz beleidigt, ihr gutes Einvernehmen ist dahin, das wöchentliche Treffen am Stammtisch aufgegeben. Da ruft Franz Hans an und sagt: »Deine Worte vom vergangenen Mittwoch habe ich vergessen.« Was tut Franz mit dieser Äußerung? Indem er sprachliche Laute von sich gibt, setzt er einen phonetischen Akt. Diese Laute gehören einer Sprache an; so kommt ein phatischer Akt zustande. Schließlich sagt er damit etwas Bestimmtes; der Satz hat eine bestimmte Bedeutung (meaning); Franz vollzieht einen rhetischen Akt. In dieser Auf-

⁴⁹⁾ Savigny, *Die Philosophie*, 77f; Mayr, 985.

⁵⁰⁾ Zur Darstellung von Austins Sprachtheorie verweise ich sein posthumes Werk: *How to do things with words*; ferner die beiden Werke von Savigny (Anm. 45 u. 46); Huber (Anm. 44) und J. O. Urmson, J. L. Austin, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, I (London 1967) 211–215.

teilung hat Austin einen grundlegenden Akt, den sogenannten lokutionären Akt zergliedert.

Franz hat aber in seinem Telefonat etwas anderes getan als einen bedeutungsvollen Satz gesagt. Nähme man die Äußerung als Beschreibung – wobei wahr und falsch als Kriterium gelten muß –, dann wäre sie offensichtlich sogar falsch. Vielmehr ist es allen klar, daß Franz mit diesen Worten Hans verzeihen wollte. Er verzeiht also. Indem er den lokutionären Akt setzt, vollzieht er etwas anderes; das nennt Austin den illokutionären Akt, das Geschehen, das sich mit und im lokutionären ereignet. Obwohl der Äußerung kein performatives Verb zugrunde lag, ist sie doch performativ. Der Philosoph nennt sie primär performativ im Gegensatz zu solchen illokutionären Akten, die in ihrer Art eindeutig gekennzeichnet und festgelegt sind, was normalerweise mit performativen Verben geschieht (hier z. B. »verzeihen«); diese Akte heißen explizit performativ. – Den illokutionären Akt konnte Franz nur vollziehen, weil eine vom Leben der Sprache her gegebene Übereinkunft besteht. Für alle illokutionären Akte muß eine derartige Konvention vorhanden sein, die dem lokutionären Akt mit seiner Bedeutung eine Rolle (force) zuerkennt. Auch Wittgenstein sieht in dieser Rolle, die dem Aussprechen der Wörter in einem »Sprachspiel« zukommt, das entscheidende Moment⁵¹).

Schließlich hat Franz mit seinen Worten erreicht, daß Hans zur nächsten Stammtischrunde wieder erscheint. Das nennt Austin den perlokutionären Akt. Dieser muß als Wirkung kausal aus den Worten hervorgehen und als solcher beabsichtigt sein. Hätte Hans, ohne auf Franzens Worte zu achten, den Hörer sofort aufgelegt, dann hätte zwar Franz den illokutionären Akt des Verzeihens gesetzt, aber der perlokutionäre Akt wäre ausgeblieben.

Alle drei Akte bezeichnen jedoch nicht drei Handlungen, sondern drei Gesichtspunkte ein und desselben Vorgangs. Austin betont ausdrücklich, daß er seine Theorie nicht als abgeschlossen betrachtet und es durchaus auch noch andere Dimensionen der sprachlichen Äußerung geben kann. Außerdem nennt er die angeführten Sprechakte Abstrak-

⁵¹) Wittgenstein, *Phil. Untersuchungen*, Nr. 21; z. B. die »prophetischen« Worte: Du wirst das tun, haben in der Praxis die Funktion des Befehls.

tionen, die in der konkreten Sprache nicht scharf geschieden werden können.

Derselbe lokutionäre Akt kann unter anderen Umständen zu einem anderen illokutionären Akt verwendet werden. Hans hat z. B. an jenem Mittwoch Franz einen Auftrag gegeben, bei Heinz etwas auszurichten. Franz weiß nicht mehr genau, was es war. Nun wird aufgrund dieser bestimmten Umstände und aufgrund des stimmlichen Ausdrucks der Satz »Deine Worte vom vergangenen Mittwoch habe ich vergessen« die illokutionäre Rolle der Bitte um Wiederholung übernehmen. Wiederholt Hans seinen Auftrag, ist auch der perlokutionäre Akt erreicht. Lag aber auch kein Auftrag vor, kann Franz vielleicht mit seinen Worten über sein schlechtes Gedächtnis klagen (Illokution), und Hans tröstet (Perlokution) ihn, u.ä.m.

Bei der Bestimmung möglicher Fehlerquellen für solche Äußerungen kann man zunächst drei Gruppen unterscheiden: 1. Die richtig aufgenommene Äußerung wird in ihrer illokutionären Rolle vom Hörer nicht verstanden, obwohl die Umstände auf beiden Seiten eindeutig sind. Fehler der falschen Aufnahme. 2. Die Umstände sind zu allgemein, als daß die Illokution hätte eindeutig feststehen können. Fehler der Unbestimmtheit. 3. Die Umstände sind für den Sprecher und Hörer zwar je für sich eindeutig, aber untereinander verschieden, so daß die illokutionäre Rolle der Worte eine andere beim Sprecher und eine andere beim Hörer ist. Fehler der Undeutlichkeit oder Mehrdeutigkeit.

Doch bedeutsamer sind nach Austin die Fehlerquellen, die er im Zusammenhang mit seiner ursprünglichen Theorie der performativen Äußerungen aufspürte, die er dann aber bei allen Äußerungen für möglich hält. A₁: Es muß eine Konvention für den illokutionären Akt bestehen, andernfalls liegt der Fehler der leeren Berufung vor. (Mit »ich beleidige dich« kann ich niemanden beleidigen, wohl mit »du Rindvieh«⁵²). A₂: Es müssen die Personen und Umstände gegeben sein (Zuständigkeiten),

⁵²) Ein scherzhaftes Spielen mit diesem Fehlertyp findet sich in einem Lustspiel von Heinz Erhardt. In der Rolle des Chefs sagt er zu seiner Sekretärin: »Sie großer weißer Vogel.« Von einem um Auskunft über diesen rätselhaften Ausspruch gebeten, antwortet er: »Hätte ich zu ihr gesagt: Du dumme Gans, wäre sie zur Gewerkschaft gegangen.«

die zu einem Akt erforderlich sind, sonst kommt er nicht zustande. Falsche Anwendung. (Ein Schiffskapitän nimmt einen Trauungsakt vor, obwohl er nicht auf See ist). B₁: Inkorrekte Ausführung des Vorgangs. Formfehler im weitesten Sinne. (Z. B. wird die Beleidigung nicht widerrufen, wenn gesagt wird: Ich ziehe meine Bemerkung zurück: Ohne dich sind es fünf Stück Rindvieh.) B₂: Unvollständige Ausführung. Fehler der Lücke. (Z. B.: »Ich wette um eine Flasche Wein«; die Wette wird aber nicht angenommen.) Diese vier Fehler können das Zustandekommen eines beabsichtigten Sprechaktes verhindern; deshalb nennt Austin solche Akte »Versager« (misfires). Eine weitere Gruppe von zwei Fehlerquellen (Γ-fehler) vereitelt zwar den illokutionären Akt nicht, aber kennzeichnet ihn als Mißbrauch (abuses): Γ₁: Vortäuschung von Gefühlen, Gedanken und Absichten. Fehler der Unredlichkeit. (Ich verspreche zu kommen, ohne die Absicht zu haben, es auszuführen.) Γ₂: Es findet keine Täuschung statt, aber man überlegt es sich anders und handelt danach. Fehler der Inkonsequenz.

Diese Fehler können nicht nur im Bereich des illokutionären Sprechaktes auftreten, sondern bilden auch Hindernisse bei sogenannten Aussagen, die Austin allerdings weithin zu den illokutionären Äußerungen rechnet. Aber an diesem Punkt ist seine Theorie nicht ganz geklärt. Der Begriff »Aussage« ist ja ebenfalls eine Abstraktion vom alltäglichen Sprechakt wie die dreistufige Einteilung dieses Aktes. Bei allem Zergliedern ist für den Philosophen der analytischen Sprachphilosophie klar, daß sprechen heißt: ein Mensch in einer bestimmten Situation sagt etwas zu einem anderen, von dem und von dessen Situation es mit abhängt, ob der Sprechakt zu dem führt, was erreicht werden soll. Das positivistische »Feststellen von Tatsachen« wird so als Abstraktion oder gar als Täuschungsmanöver entlarvt.

3. Wort und Sakrament im Licht der Sprachtheorie Austins

Wenden wir das Gesagte auf unser Problem an.

Das göttliche Wort kommt im Gewand des menschlichen Wortes in Verkündigung und Sakrament auf uns zu. Umgriffen und getragen von des Vaters ewigem Logos steht es als menschliches, d. h. kreatürliches Wort da, dem alle Dimensionen des Ausdrucks verliehen sein müssen wie jedem anderen Wort auch.

Um unter den verschiedenen Perspektiven den »Gegenstand« besser ins Auge fassen zu können, wäre es sogar vielleicht angemessener, nicht vom »Wort«, sondern vom »Sprechen« auszugehen. In dieser Bezeichnung tritt der Akt stärker in den Vordergrund und die Gefahr der einseitigen statischen Deutung ist nicht mehr so groß, obwohl sie auch nicht restlos gebannt ist. Wird die Sprache als deiktisches und hermeneutisches Mittel verstanden, verbleibt sie im Raum der Beschreibung und Interpretation⁵³). Eine solche statische Betrachtung kann letztlich weder das Gotteswort in der Verkündigung noch im Sakrament richtig erfassen. Einem flächenhaften, geradezu lokalen Verständnis erschließt sich die dynamische Wirklichkeit des lebendigen Predigt- und Sakramentswortes kaum. Die Mißachtung der verschiedenen »Lebensäußerungen« des Wortes im Sprechen hat fast notwendig krasse Fehlinterpretationen zur Folge. Mit Austins sprachtheoretischen Hilfsmitteln soll nun versucht werden, zu einem weiteren und tieferen Verständnis vorzudringen.

Um Gottes Wort der Hl. Schrift zu deuten, hat man immer wieder neue Wege eingeschlagen: Vom mehrfachen Schriftsinn, wie die Väter und Scholastiker die Bibel erschließen wollten, über die formgeschichtliche Methode bis hin zur logistischen Aufschlüsselung des Vorgegebenen. Jede exegetische Auslegung führte – zwar mit unterschiedlichem Erfolg – zu neuen und oft besseren Erkenntnissen. So darf man mit Recht hoffen, daß sich bei der Anwendung der Austinschen Sprachtheorie ebenfalls neue Sichtweisen auftun. Es wäre gewiß erfolgversprechend, die biblischen Texte einmal nach ihrer lokutionären, illokutionären und perlokutionären Rolle in der damaligen und heutigen Situation abzuhorchen⁵⁴). Wenn z. B. die *ipsissima verba* des vorösterlichen Jesus anders lauten als die von der Urgemeinde überlieferten Worte,

⁵³) Thomas streift wenigstens andeutungsweise schon einmal ein Wortverständnis, das über sein sonst signifikationshermeneutisches (*De ver. q 4 a 1*; *S.th. I q 34 a 1 u.ö.* – Vgl. Pesch, *Theol. d. Wortes*, 464) hinausweist: *S.th. III q 60 a 8* (siehe unten S. 50) und *I q 34 a 1*: *Dicitur autem figurative quarto modo verbum id quod verbo significatur vel efficitur; ... demonstratio aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis.*

⁵⁴) F. J. Helfmeyer wird das in Kürze bei einigen alttestamentlichen Texten versuchen. – Auch amtliche Lehrentscheidungen sollten in diese Betrachtung einbezogen werden. – Die moraltheologische Relevanz dieser Sicht liegt auf der Hand.

dann muß gefragt werden, ob hier nicht doch die Illokution bei veränderter Lokution erhalten geblieben ist, ob vielleicht nicht sogar die lokutionäre Aussage geändert werden mußte, um dieselbe illokutionäre – und entsprechend dieselbe perlokutionäre – zu erreichen. Zu jedem illokutionären Akt gehört nach Austin eine Konvention, die man besser, zumindest für unseren Bereich, Verstehenshorizont nennen sollte. Der Verstehenshorizont des Christentums ist der Glaube, den Kreuz und Auferstehung formen. Mithin hat Ostern den Verstehenshorizont erst endgültig und vollständig geöffnet, die Jünger in ihn hineingestellt. So mußte Jesu Sprechen, damit es seine volle Lebendigkeit behielt und zur vollen Auswirkung kommen konnte, eine Form annehmen, die die Akte der Illokution und Perlokution für die im Glauben Stehenden auch tatsächlich gewährleistete. Weiter wird zu fragen sein, ob bei gleicher lokutionärer Aussage der illokutionäre Akt nicht ein anderer im Schrifttext und ein anderer in der ursprünglichen Situation ist, in der das Wort gesprochen wurde. Das gilt bestimmt für manches Gleichnis. (Z. B. Mk 4, 3–9 parr.: Das Gleichnis vom Sämann (Lokution) ist ursprünglich im Mund des Herrn eine Verheißung (Illokution), die die Jünger trösten und ermutigen sollte (Perlokution). Nach der Ausdeutung (Mk 4,14–20) jedoch wird es zu einer Mahnung (Illokution), treu zu sein (Perlokution)⁵⁵).

Der Wechsel von einer illokutionären Aussage zur anderen kann, wenn wir nicht Rezensenten und Richter der Bibel sein wollen, nicht als Abfall vom Wort Gottes verurteilt werden, sondern er muß als legitim und begründet hingenommen werden. Obgleich für uns der biblische Text feststeht, gibt es doch m. E. keinen Zweifel, daß in der Verkündigung bei gleichbleibendem lokutionären Akt der illokutionäre und perlokutionäre der jeweiligen Situation entsprechend ein anderer als der ursprünglich mit dem lokutionären Akt verbundene sein darf. Der Maßstab hierfür heißt: Gottes Wort dem einzelnen bringen! Dabei müssen alle illokutionären Akte die Richtung zum vollen Glauben hin einschlagen. Die Verkündigung kann jedoch in der einzelnen Aussage andere Akzente setzen, wie es dem Verstehenshorizont der Zuhörer entspricht. Es muß aber erst für *die* Illokution, die der Aufruf zum

⁵⁵) Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁵1958, 65ff, 130f.

vollen Glauben ist, mit Hilfe anderer Äußerungen der Verstehenshorizont geöffnet werden, d. h. der Hörer muß über die Rede zur Aufnahme der Anrede gebracht werden. Freilich geschieht eine solche »Hinführung zum Glaubenswort« auch für den bereits Glaubenden und darf daher nicht als präkerymatisches Geschehen mißverstanden werden. Weil aber dem Gläubigen, der im Verstehenshorizont (in Christo) Stand gefaßt hat, diese Existenzweise nicht materiell zu eigen ist, sondern im Lebensvollzug personal »besessen« wird, ist ein lebendiges sich immer neu Eröffnen des Glaubens für neue Lebenssituationen erforderlich. Das heißt, daß es kein abgeschlossenes Wort des Glaubens in dem Sinn geben kann, als sei mit dem endgültigen Wort, der göttlichen, personalen Anrede und dem absoluten Ja, der menschlichen, personalen Antwort die Ankunft im Lande des Glaubens vollzogen und der ruhige Besitz angetreten worden. Vielmehr weitet sich der Verstehenshorizont in doppelter Weise: Gottes Gnade öffnet uns mehr und mehr die Augen, und die noch ausstehende, zwar im Glauben schon übernommene, aber durch unsere Tat (Sünde) fremde Zukunft verdüstert den Blick, der erst als Gegenwart im göttlichen Anruf die Finsternis genommen werden muß. Dieser Anruf fällt nicht »senkrecht von oben« in eine »absolute Sündenwelt« des einzelnen, sondern ist ein Glaubensruf der Verkündigung, d. h. der zu solchem Reden und Tun gesandten Kirche, und so ist dieses Wort auch eine »creatura ecclesiae« (Köhnlein, 8) und eine Anrede eines schon Glaubenden. Kein Mensch könnte einen Anruf verstehen, wenn er nicht wenigstens von ferne des wie auch immer gearteten Glaubenshorizontes ansichtig wäre. Das geschieht allerdings nicht durch einen menschlichen Aufbruch in diesen Bereich hinein, sondern es ist ein durch Gottes Geist, Gottes zuvorkommende Gnade dorthin Versetztwerden. Dieser durch Gnade geschenkte Horizont ist die Verstehensmöglichkeit der Verkündigung. Dem Wachstum der Gnade korrespondiert darum auch die Möglichkeit, über den illokutionären Akt beim Hörer perlokutionär zu wirken.

Verhält es sich so, dann ist die Verkündigung trotz des unterschiedlichen Verstehenshorizontes zwar illokutionär – wie letztlich jede Lokution, denn man will doch schließlich irgendetwas damit sagen (tun) –, aber sie ist primär und nicht explizit performativ. Gilt das zunächst einmal von der Struktur, so sind auch die biblischen Aussagen im allge-

meinen nicht in der Form des expliziten Anrufs für den jetzt hier Hörenden abgefaßt. Keineswegs soll damit geleugnet sein, daß das Wort der Schrift Anruf- und personalen Zuspruchcharakter hat, vielmehr wird das sogar betont, nur geschieht es in der Form der primär performativen Illokution. Jedoch unterliegt das Primär-Performative stärker der Gefahr des Mißverständnisses als das Explizit-Performative, weil dort die »Konvention« der »Gewohnheit« noch näher steht, d. h. weil dort der Verstehenshorizont nicht so scharfe Konturen für die Illokution hat. Der primär performative illokutionäre Akt der Verzeihung: »Besuche mich morgen abend doch wieder«, gesprochen nach einem Streit, kann eher dem Fehler der falschen Aufnahme verfallen als ein explizites: »Ich verzeihe dir.« Außerdem kommt hinzu, daß die Verkündigung im allgemeinen den einzelnen nur über und in der Gemeinschaft anspricht, so daß auch die beiden Fehler der Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit nicht ausgeschlossen sind, unbeschadet der Bestimmtheit und Eindeutigkeit des lokutionären und illokutionären Sprechaktes des Verkündigers. Die in vielfacher Hinsicht divergierenden Situationen der Hörer – bis hin zu den unterschiedlichen Geistesgaben – erschweren dem primär performativen Sprechen die entsprechende Aufnahme. Andererseits übt der Verkündiger ein menschliches, gewiß von Gott übertragenes und getragenes, Amt aus, d. h. er bringt seinen Verstehenshorizont und sein Stehen in der Sprache mit allen Nebeln, Unsicherheiten und falschen Sicherheiten so mit, daß sein Sprechen (Wortwahl, Tonfall, Gestik etc.) den illokutionären Akt manchmal verfälschen, zumindest aber verändern wird. Daß Gottes Wort sich trotzdem Bahn bricht, steht dieser Aussage nicht entgegen; denn »wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen« (2. Kor 4,7). Gottes Wort wirkt (*ex opere operato*) durch das Menschenwort, obwohl es in der menschlichen Sprachgestalt nicht explizit festgelegt ist und darin auch noch mannigfaltigen Fehlerquellen begegnet. Der gebrechliche Sprechakt (primär performative Illokution) des Predigers und der faktisch und zwangsläufig divergierende Verstehenshorizont bringen die Perlokution ständig in Gefahr, unabhängig davon – es sei noch einmal vermerkt –, ob sie durch Gottes Werk doch noch zustande kommt oder nicht.

Das Sakramentswort hingegen wird durch drei Faktoren bestimmt, die so nicht generell der Verkündigung eigen sind:

1. Es ist eine explizit performative Illokution: Ego te baptizo . . . Signo . . . et confirmo te . . . Accipite et manducate: Hoc est enim corpus meum . . . Ego te absolvo . . . Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus . . . Da . . . in hunc famulum tuum Presbyterii dignitatem . . . Vis accipere N. hic praesentem in tuam legitimam uxorem . . . Volo.

Der Eindeutigkeit wegen wechselten einzelne Formeln im Laufe der Geschichte von der deprekativen zur indikativen Form und ließen so die Illokution noch klarer hervortreten. Um die eucharistischen Worte auch als explizit performative zu verstehen, muß man das »hoc facite in meam commemorationem« ins Auge fassen; denn damit wird ausgedrückt, welcher Art der Sprechakt ist: die Gegenwärtigsetzung der Hingabe Christi für uns; damit wird aber in der Illokution diese selber bezeichnet, was besagt, daß diese die angegebene Form hat. Ferner kommt hinzu, daß die sakramentalen Formeln durch den Spender (Kirche), durch die Handlung und durch den Verstehenshorizont der Handelnden dermaßen determiniert sind, daß der illokutionäre Akt nur explizit performativ verstanden werden kann. Werden darum diese Sätze im Zusammenhang des sakramentalen Geschehens gesprochen, vollzieht sich das, was sie aussagen: . . . efficiunt quod figurant (Thomas, S. th. III q 62 a 1 ad 1; q 60 a 8: Cum enim verba operentur in sacramentis, quantum ad sensum quem faciunt . . .). Genau das ist im Austinschen Sinn eine explizit performative Äußerung. Damit ist aber eine *ex-opere-operato*-Wirksamkeit des *menschlichen* Wortes als Träger des göttlichen Wortes erreicht, die die Verkündigung durch ihre nur primär performative Aussage im allgemeinen nicht haben kann.

2. Durch die Einbettung der göttlichen Worte in die sakramentale Handlung ist auch der Verstehenshorizont gegeben, andernfalls dürfte und könnte das Sakrament nicht gespendet werden. Der Glaube bestimmt den Gebrauch dieser Formeln, die so auch erst zu einer sinnvollen Lokution, einem rhetischen Akt werden. Das sagt im Grunde schon Augustinus (In Jo. 80,3–PL 35, 1840 –), und Thomas (S. th. III q 60 a 7 ad 1) wiederholt es: Sicut Augustinus dicit, verbum operatur in sacramentis, »non quia dicitur«, id est, non secundum exteriorem sonum vocis, »sed quia creditur«, secundum sensum verborum, qui fide tenetur . . . Et ideo, cuiuscumque linguae verbis proferatur talis sensus, per-

ficitur sacramentum. Selbstverständlich ist auch die Verkündigung vom Glauben geformt, aber sicher wissen wir das nur vom Verkündiger; der Hörer hingegen kann sich in einem so eingegengten Verstehenshorizont befinden, daß für ihn das Vorgetragene gar kein rhetischer Akt, d. h. gar keine sinnvolle Rede ist. Genau das ist jedoch im Sakrament ausgeschlossen, weil Empfänger und Spender das Sakrament vollziehen wollen, d. h. aus dem Glauben heraus handeln, andernfalls käme gar kein Sakrament zustande. Auch spricht Thomas (S. th. III q 61 a 4) nicht anders: Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem. Nur so kann man mit Recht die Sakramente als Lebensvollzüge der Kirche bezeichnen, die aus ihrem Glauben heraus das Heil dem einzelnen zuspricht. Auch der Antwortcharakter der Sakramente, der von Semmelroth als zentral herausgestellt wird, hat hier als notwendiges Constituens seinen Ort. Der Empfänger, der gerade an dieser Stelle als Mitakteur erkennbar wird, mag zwar die Wirkung (Perlokution) durch einen Obex aufhalten, zum illokutionären Akt trägt er jedoch durch äußere, zeichenhafte Darstellung des Glaubens bei und somit zur Gültigkeit des Sakramentes.

3. Schon oft ist darauf hingewiesen worden, daß das Sakrament den einzelnen anspricht, wie es in der normalen Verkündigungssituation durch das gepredigte göttliche Wort nicht geschieht. Der Bezug zum einzelnen ist nun zweifelsohne wichtig; wichtiger aber ist das, was sich aus dem 2. Faktor ergeben hat, nämlich daß sich dieser einzelne mitwirkend direkt von einem explizit performativen Wort treffen läßt. Weil das so ist, ergibt sich in der Regel die Perlokution. Gewiß kann in der Verkündigung, selbst an die vielen einer Gemeinde – und das erhoffen und erbitten wir doch vom Herrn –, der illokutionäre Akt den perlokutionären (Gottesliebe, Reue, Gatten- und Nächstenliebe usw.) bewirken, aber da die Illokution in der Verkündigung nicht die Determiniertheit derjenigen des Sakramentes hat und die Perlokution nicht schon im Ansatz, nämlich der sakramentalen Glaubensbezeugung entsprechend, gegeben sein muß, ist für die fruchtbare Wirkung des Sakramentes eine weit größere Wahrscheinlichkeit anzunehmen als für die der Verkündigung, unabhängig von dem *ex opere operato*, das als göttliche Wirksamkeit gesehen wird.

Ständig haben wir bei unserer Betrachtung Gottes Wort als Men-

schenwort vor Augen und müssen darum auch die Fehlermöglichkeiten auf dieser Ebene aufzuspüren bemüht sein. Mit der Dreiergruppe der Fehlerquellen, die sich auf das Verständnis des illokutionären Aktes beziehen, kann man 1. fragen, ob in Predigt und Sakrament der Empfänger in gleicher Weise die Illokution falsch aufnehmen kann. Daß der Fehler der falschen Aufnahme für die Verkündigung leicht möglich ist, haben wir bereits gesehen und die Gründe in der primär performativen Form und dem unterschiedlichen Verstehenshorizont erkannt. Der explizit performative Akt in der Sakramentsaussage läßt ein solches Mißverständnis gar nicht aufkommen. Das Gleiche gilt für die Umstände, in der das Sprechen ergeht. Sie können für die Predigt und ihre Hörer zuwenig bestimmt (2.) sein oder gar der Mehrdeutigkeit (3.) unterliegen. Im Sakramentenempfang jedoch sind sie vom situationsbestimmenden Wort, dem festen Rahmen der sakramentalen Handlung und der Applizierung der Empfängersituation auf dieses Sakrament hin so bestimmt und eindeutig, daß diese zwei Fehlermöglichkeiten entfallen.

Anders verhält es sich mit der Gruppe der A-, B- und Γ-Fehler. A- und B-fehler lassen weder bei der Predigt noch beim Sakrament den illokutionären Akt zustande kommen. A₁: Um ein Lob auszusprechen und zu ermuntern, kann kein christlicher Prediger sagen: Ihr seid rechte Verehrer der Artemis von Ephesus! Zum Lob für eine Christengemeinde taugt es deshalb nicht, weil es im christlichen Verstehenshorizont (Glauben) kein rühmendes Eingehen auf die heidnische Göttin geben kann. Der eindeutige illokutionäre Akt wird für die – primär performative – Illokution (Lob) zu einer Fehlberufung. Dasselbe tritt ein, wenn die – explizit performative – sakramentale Formel mit einer anderen vertauscht wird: Ich taufe dich im Namen der Gottesmutter. Diese Fehlberufung vereitelt das Sakrament der Taufe: *Talis enim sensus esset contrarius verae fidei, et per consequens tolleretur veritatem sacramenti*⁵⁶). (Austin bringt – 27 – für diesen A₁-fehler das Beispiel, daß ein Ehepartner in christlichen Ländern nicht wirksam seinem

⁵⁶) Diese Frage erörtert – allerdings »B. Virginis Mariae« nur als Zusatz verstanden – Thomas, S.th. III q 60 a 8: *Si sic intelligatur in nomine B. Virginis baptizari, sicut in nomine Trinitatis, quo baptismus consecratur: talis . . .* – Weiteres dazu siehe unten zu B₁-fehler!

Partner einen Scheidebrief ausstellen kann. Der Scheidebrief wäre eine Berufung auf eine inexistente Konvention.) A₂: Wenn die Worte der Verkündigung, die die Diebe und Ehebrecher zur Umkehr aufrufen, an die gerichtet sind, die keine Diebe und Ehebrecher sind, wird der spezielle Ruf zu dieser Buße zu einer Fehlanwendung. (Eine solche ist immer dann vorhanden, wenn die jeweiligen Zuhörer mit Recht sagen können: Er hat es *ihnen* aber gegeben!) Auch für ein Sakrament, z. B. für die Taufe läge eine Fehlanwendung vor, wenn mit der zutreffenden und korrekt gesprochenen Formel und mit der korrekt vollzogenen Handlung ein Tier getauft werden sollte. Im allgemeinen ist der sakramentale Bereich sogar viel stärker von dieser Fehlanwendung bedroht als die Verkündigung, weil die Zuständigkeiten klarere rechtliche Formen angenommen haben. Wie schon im weltlichen Rechtsbereich die Nichtzuständigkeit das Zustandekommen eines Rechtsaktes verhindert, scheidet auch das Sakrament an diesem Fehler (Ungültigkeit aufgrund des unberechtigten Spenders oder Empfängers).

Die B₁-fehler werden als solche der Trübung oder der Form im weitesten Sinn gekennzeichnet. Vorausgesetzt wird sowohl die Konvention, das mit diesen Worten tun zu können, wie auch die Zuständigkeit der Personen. Der Mangel liegt in der ungenauen Ausführung des Sprechaktes. Ein alter Pfarrer will einen Kreis aktiver Laien in einer Ansprache zu weiterer Tat anfeuern: »Ihr seid eigens dazu berufen und aufgefordert durch die Taufe, durch die Firmung, durch die Priesterweihe.« Das letzte Wort macht die ganze Illokution zunichte und zieht sie ins Lächerliche, das fast allen diesen Trübungen zu eigen ist. Beim Sakrament deckt sich dieser Fehlertyp z. T. mit A₁. Das dort aufgeführte Beispiel gehört in der Gestalt, wie Thomas es bringt, in diese B₁-Gruppe: »Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes und der seligen Jungfrau Maria.« Die Worte, mit denen man taufen kann, sind – im Gegensatz zum A₁-Beispiel – gegeben. Sie werden aber getrübt, und die Illokution wird verformt, sofern innerhalb der Formel eine Gleichschaltung des letzten Gliedes mit den übrigen geschieht⁵⁷⁾.

Ein vierter Versager (B₂) ergibt sich aus dem Fehler der Lücke. Diese

⁵⁷⁾ Ebenso urteilt Thomas, a.a.O.

besagt entweder das Ausfallen eines weiteren, notwendigen Gliedes der Formulierung oder die Ablehnung, die eine Seite bei bilateralen Akten vorträgt. »Jesus sagt jetzt auch zu euch: Selig ihr Armen! Selig ihr, die ihr jetzt hungert! Selig ihr, die ihr jetzt weint! Darum seid getröstet!« Durch die Unterschlagung dessen, was Jesus jeweils verheißt, wird die Seligpreisung kraftlos, d. h. sie vollzieht sich überhaupt nicht. Mit einer reinen existentialen Analyse ohne Inhalt kommt man also nicht weiter. Es müßte vielmehr der Fehler der Lücke angekreidet werden. – Noch deutlicher springt dieser Versager in die Augen, wo ein Sakrament trotz dieser Gegebenheit gespendet werden soll. Die Taufe, die Absolution usw. haben nicht nur keine Wirkung, wenn der Betroffene die Sakramente *expressis verbis* ablehnt, sondern kommen als solche überhaupt nicht zustande. Beim Eheabschluß tritt das wohl am deutlichsten zutage, gilt aber ebenso für alle Sakramente.

Γ -Fehler, die den Sprechakt zwar nicht zum Versager werden lassen, sind im Bereich der Verkündigung schwer zu diagnostizieren. Sie beziehen sich ja auf die Gefühle, Gedanken und Absichten, die in der Verkündigung letztlich Gott zu eigen sind. Wohl kann der Sprecher der göttlichen Worte mit diesen eine Illokution vollziehen, die er wissentlich als vom Glauben her nicht gedeckter setzt, so z. B. der Aufruf zum Feindeshaß mit Bezug auf Stellen des Alten Testaments. Im Grunde erfolgt hier jedoch keine Verkündigung mehr. – Auch das sakramentale Geschehen wird zu einer leeren Hülle, wenn die Intention des Spenders (*quod facit ecclesia* – DS 1312) nicht vorhanden ist. Anders als nach Austin, der natürlich nur den Sprechakt im Auge hatte, verhindert also auch ein Γ_1 -fehler (Unredlichkeit) das Sakrament.

Sind alle diese Fehler beim menschlichen Sprechakt ausgeschaltet, was tut dann Gottes Wort in Verkündigung und Sakrament? Es macht uns zu Kindern Gottes, es vergibt, es verheißt, es tröstet, es ermahnt, beauftragt . . . Wozu gibt es dann aber das Sakrament, wenn alles, was das Sakrament leistet, auch vom Wort in der Verkündigung gesagt werden kann? Es ist bereits klar geworden, daß aufgrund der sprachlichen Struktur, der Situationsbestimmtheit und aufgrund dessen, daß der einzelne im Sakrament in den Vorgang mit einbezogen wird, das Sakramentswort als *Menschenwort* – *ex opere operato* – wirkmächtiger ist. Daß damit Gottes Gnadenwort in Verkündigung und Sakra-

ment als abgestuft betrachtet würde, wäre eine völlige Fehlinterpretation. Das Sakrament ist nicht die dichteste und radikalste Form des göttlichen Gnadenwortes, sondern eine andere menschliche Form, in der Gottes Wort einen bestimmten Akt vollzieht, der so nur im Sakrament zustande kommt. Die Verkündigung wird nicht degradiert, wenn sie nicht das leistet, was sie nach ihrer menschlichen Andersartigkeit gar nicht leisten kann.

Das Sakramentswort nimmt im menschlichen Bereich die Gestalt der Gemeinschaft an, nicht nur, weil es bilateral und auch als Antwort gesehen werden muß, vielmehr, weil es notwendigerweise Öffentlichkeitscharakter hat. Es macht in der Kirche sichtbar und menschlich gültig, d. h. für diesen Raum geltend, was der einzelne durch Gottes Gnadenwort in der Gemeinschaft der Gläubigen ist und zu tun hat. Der einzelne wie die Gemeinde können auf diese Akte in ihrem Lebensvollzug verweisen. Das ist vor Gott kein Pochen auf eine irgendwie erhaltene Gabe oder gar erbrachte Leistung oder auf ein Anrecht, sondern muß innerkirchlich verstanden werden. Für eine *ecclesia invisibilis* tantum erübrigen sich Sakramente; für eine solche erübrigen sich aber letztlich auch Menschen, d. h. als doketisches Gebilde wäre sie unmenschlich. Da jedoch Gemeinschaft der Gläubigen ein menschliches Miteinander besagt, muß alles das zur Geltung gebracht werden, was eine Gemeinschaft trägt und was für sie lebensnotwendig ist. Die innere Übereinstimmung kann nicht ohne Verleiblichung bleiben. Darum ist es unsinniger Spiritualismus nur auf ein göttliches Wort zu bauen, das nirgendwoher kommen kann, da keiner gesandt wurde; denn Sendung heißt schon Verleiblichung des Geistigen in den Bereich der Gemeinschaft hinein. Auf dieser Linie ist auch das »Mehr« des Sakramentes über das »Anders« hinaus zu sehen. Das Sakrament hat eine ekklesiale Funktion, die nicht vom Predigtwort allein übernommen werden kann. Aus diesem Grunde ist es nicht erstaunlich, daß beim Sakrament die rechtliche Perspektive besonders in die Augen springt. Überall im menschlichen Bereich muß es so sein, daß dort Geltung und Anerkennung eine entscheidene Rolle für den Akt spielen, wo dieser das Miteinander in der Gemeinschaft regelt und näher bestimmt (Urkunden, Verträge usw.). Austin erwähnt darum auch den starken Zug vieler explizit performativen Äußerungen zum Recht. Solches liegt in der Dy-

namik der menschlichen Sprache, die nur im Raum der Gemeinschaft lebt. Das Ja-Wort der Liebenden gewinnt für die Öffentlichkeit und rückwirkend für diese selbst dann die spezifische Wirkkraft, wenn es die Form der Gemeinschaft angenommen hat, d. h. im rechtlichen Akt vollzogen ist. Für sich selbst und gegenüber anderen können sich nun die Eheleute auf diesen Rechtsakt beziehen. Das gilt für alle rechtlichen Akte der hl. Gemeinschaft, die durch Gottes Wort in ihr Sein gerufen worden ist. Der Vorwurf einer Verrechtlichung des göttlichen Gnadenwortes trifft deshalb nicht, weil das göttliche Gnadenwort in der menschlichen Sprache auch das Leben dieser Sprache übernehmen muß und damit keinen anderen Gesetzen, insofern es Menschenwort ist, unterworfen sein kann. So kommt es geradezu notwendig – der Dynamik der Sprache nach – innerhalb des Gottesvolkes zum sakramentalen Wort. Analogien ließen sich in den Gemeinschaften aller Kulturepochen und Sprachen, aller Religionen und Weltanschauungen aufzeigen, weil eben die Sprache Gemeinschaft heißt und Gemeinschaft nur als sprachgeformtes Gebilde existiert.

Gottes Wort überführt den Menschen der Sünde und Hinfälligkeit. Diese Situationsbestimmung geschieht in jeder wirksamen Verkündigung, die die göttliche Zusage mit sich bringt. Das Sakrament setzt ein gewisses Betroffensein von der göttlichen Anrede voraus. Dadurch erkennt der Mensch erst, daß seine Ursituation nicht der Heillosigkeit anheimfallen muß. Sein Sein als Sein zum Tode wird von Gott im Quell der Taufe zu einem ἐν Χριστῷ εἶναι umgewertet. In Ihm ist das Leben des Getauften verborgen. Die Ursituation schlechthin, die Existenz, wird als Heilsweg qualifiziert. Gewiß erfolgt das auch in der Verkündigung; aber im Sakrament erfährt die Situation ihre letzte Verdichtung (Kasper, *Wort und Sakr.*, 280), weil sie mit einem Tun (im explizit performativen Wort und in einer Handlung) konfrontiert wird, das sie symbolisch wiederholt und darstellt und in Richtung auf das göttliche Leben festlegt. Darum ist »Wiedergeburt« ein treffender Ausdruck für die Taufe. (Von hierher fällt auch Licht auf die Kindertaufe, auf die Taufe derjenigen, die gerade in das Sein zum Tode eintraten.) Ähnlich könnten alle anderen Sakramente von der Situation her beleuchtet werden, wie es Kasper bereits angedeutet hat. Das »Mehr« gegenüber der Verkündigung liegt in dieser Interpretation wiederum

nicht auf seiten des göttlichen Gnadenwortes, sondern im Aufgreifen der menschlichen Situation durch den sakramentalen Vollzug.

Auf katholischer Seite wird immer wieder die konsekratorische Funktion des Sakramentswortes herausgestellt, während die protestantische Theologie aus der Sorge heraus, hier könnte magischem Denken Platz eingeräumt werden, mit äußerster Reserve dieser Aussage gegenübersteht. Wenn aber die Konsekration ein Tun mit Worten ist, dann wird damit notwendig der Glaube vorausgesetzt. Was sich dabei ereignet, vollzieht sich im geistig-personalen Bereich, ist also keine Umwandlung der Materie oder ein Aufladen des Materiellen mit irgendwelchen dynamischen, göttlichen Kräften. Erfolgt darum die explizit performative Äußerung in ihrem zugehörigen Horizont, ist der Akt gesetzt und dauert an: Der Getaufte ist getauft, der für uns hingegebene Leib ist präsent usw. (Die Diskussion um die Art der eucharistischen Gegenwart geht nur von der Lokution dieses Sakramentswortes aus und läßt die Illokution außer acht. Würde schließlich noch die Perlokution – Vereinigung mit Christus – in die Betrachtung mit einbezogen, dürfte das Problem wesentlich an Schärfe verlieren.)

Es wäre vermessen zu glauben, daß es mit Hilfe der Austinschen Sprachtheorie gelingen könnte, eine endgültige Lösung des Wort-Sakrament-Problems herbeizuführen. Doch hilft diese Methode, wie mir scheint, Gottes Wort, durch Menschenwort verlaublich, besser zu verstehen, weil die Sprechakte durchsichtiger werden. Die menschliche Form der göttlichen Anrede wird darin ganz ernstgenommen, ohne daß das Gnadenwort aus dem Blick verschwindet. Eine solche Deutung muß keineswegs einem Aktualismus und einem Scheuklappenverständnis des Wortes als bloßem Sprachereignis verfallen; denn Grundlage der Illokution bildet die sinnvolle Aussage, die Lokution, deren Herkunft aus der Heilsgeschichte die Wahrheit sichert. Wenn K. Barth – ähnlich Käsemann u. a. – die Bibel nur in der Anwendung je und je Gottes Wort werden läßt⁵⁸⁾, dann übersieht er die Rede, diese erste Stufe jeden Sprechens (Lokution), die mit der Anrede immer gegeben ist, und richtet den Blick allein auf letztere und auf ihre Wirksamkeit. Eine

⁵⁸⁾ Vgl. Scheffczyk, 214f.
Bäumel, 2.8.72

derartige Verkürzung liegt gerade der hier angeführten Sprachphilosophie fern, obwohl diese mit aller Klarheit das aufgreifen kann, was jene Theologen meinen, nämlich Gottes Handeln in seinem Wort.

In Verkündigung und Sakrament wirkt der Herr für uns das Heil. Sein Wort nimmt aber je andere menschliche Gestalt an, um uns je anders zu treffen und je anders zur Antwort zu rufen. Immer ist es jedoch ein personales Geschehen, das Gott und Mensch über die heilsgeschichtlichen Fakten hin verbindet. Im jeweiligen Wort kommt das Heilsgeschehen im lokutionären Akt zur Sprache, um durch die Dynamik der Illokution Gottes Gnadenwort wirksam werden zu lassen. Die Ankunft des Heils ist der von Gott in diesem Sprechen intendierte Akt, die Perlokution.