

Sakramente – neu verstanden?

Von Wilhelm Averbeck, Osnabrück

Herrn Universitätsprofessor Dr. Emil Joseph Lengeling, Münster,
dankbar gewidmet zur Vollendung des 65. Lebensjahres
am 26. Mai 1981

Das Leben der kirchlichen Gemeinschaft und des einzelnen Gläubigen verdichtet sich besonders intensiv in der Feier der Sakramente. Deshalb greift man erwartungsvoll nach dem Werk des Mainzer Dogmatikers *Th. Schneider*, »*Zeichen der Nähe Gottes*«, das sich als nachkonziliarer »Grundriß der Sakramententheologie« versteht¹ und sich bemüht, eine systematische Verarbeitung vielfältiger Aussagen, »Umakzentuierungen« und »Neuansätzen« auf diesem Gebiet im Laufe der letzten Jahrzehnte zu bieten.

Bevor die sieben Einzelsakramente der Reihe nach betrachtet werden (Kapitel 2–8), ist eine *theologische Grundlegung von »Sakrament« überhaupt* notwendig, die Schn. in Kapitel 1 leistet: »*Grunddaten heutiger Sakramententheologie*« (17–69). Nur dieses Kapitel, gleichsam eine ausgeweitete »Allgemeine Sakramentenlehre«, soll hier besprochen werden. Besonders in den Sakramenten als »zeichenhaften, geistgewirkten Grundvollzügen der Kirche« geschieht nach christlicher Überzeugung »Christusbegegnung der Gläubigen«, sagt Schn. im *Vorwort* (15). So richtig diese Aussage ist, so gilt es doch schon hier zu bedenken: In den Sakramenten begegnet nicht nur Christus uns und der Gläubige Christus, sondern wir werden mit ihm auch aufgenommen in seine Ausrichtung auf den Vater². Sakramente sind nicht nur den Menschen zugewendete Symbolhandlungen, die »*Heil*« vermitteln, sondern auch Zeichen der »*Verherrlichung*« des Vaters durch den erhöhten Christus im Heiligen Geist. Die Liturgie-Konstitution (SC) des Vaticanum II sagt zur doppelten Ausrichtung der Sakramente: »Sie verleihen Gnade, aber ihre Feier befähigt auch die Gläubigen in hohem Maße, diese Gnade mit Frucht zu empfangen, Gott recht zu verehren und die Liebe zu üben«³. Die »heilshafte Seite« steht also in dieser Endfassung des Textes (im Unterschied zum Entwurf und zu den Aussagen über die Liturgie des

¹ Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1979. Im folgenden abgekürzt zitiert: Schn.; Zahlen, die mit Klammern in den Text eingefügt sind, z. B. (28), bedeuten Seitenzahlen des Buches.

² Vgl. A. Adam, *Sinn und Gestalt der Sakramente*, Würzburg 1975, 17.

³ Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling, Münster 1964, Art. 59, 131; vgl. Art. 7,2–3 (Wesensbeschreibung der Liturgie) und Art. 61 (Wirkung der Sakramente und Sakramentalien).

Gebetes und des Opfers) an erster Stelle – vor der »Gottesverehrung«. E. J. Lengeling bemerkt dazu: »Allerdings ist eben *diese* (im übrigen oft in der Wortform des Gebetes bewirkte) Heiligung, d. h. die Mitteilung göttlichen Lebens oder seine Wiederherstellung Ausbreitung der objektiven ‚Ehre‘, d. h. der Herrlichkeit Gottes und tendiert auch auf die subjektive Anerkennung dieser Gloria in seiner ‚Ehrung‘«⁴. Eindeutig herrscht die »Gottesverehrung« in der *Eucharistie* vor, die das Kreuzes-Opfer in der Gestalt eines Sakramentes ist. Bei Schn. kommt die »Verherrlichung« des Vaters durch Christus, durch die Kirche und das einzelne Sakrament zu kurz. Das Überdenken dieses Sachverhalts ist ein Hauptanliegen der folgenden Ausführungen.

Sachgemäß geht Schn. in vier Schritten vor und betrachtet die Zusammenhänge: »Mensch« – »Christus« – »Kirche« – »Einzelsakrament«.

I. »Mensch« und »Sakrament«

Schn. spricht von der »*anthropologischen Basis*« der Sakramente (17–29). Es geht ihm um die innere Entsprechung zwischen dem leib-seelischen Wesen des Menschen und der sichtbar-unsichtbaren Wirklichkeit von Symbolhandlungen, die wir »Sakramente« nennen.

1. Einen ersten Gedankengang widmet er dem Zusammenhang von »*Symbolwirklichkeit und Sprache*« (17–24).

Er weist hin auf zwei Weisen menschlicher Kundgabe und Zuwendung: Zeigen (im Bild) und Sprechen (im Wort), dem zwei wesentliche Fähigkeiten des Aufnehmens zugeordnet sind: Sehen und Hören. Es besteht eine Verschränkung von Wort und Bild, von Hören und Sehen, die auch für die Theologie bedeutsam ist (18–19). Zeigen und Sprechen, Sehen und Hören umfassen jeweils eine äußerlich wahrnehmbare und eine tiefer liegende Wirklichkeit (20). Das »Ausdrücken« des »Inneren« gegenüber anderen »bestimmt wesentlich menschliche Begegnung, auf diese Weise geschieht Miteinander und Gemeinschaft« (20). Bei diesen Gedankengängen hat Schn. schon das »Sakrament« als »Symbol« und in ihm das »Wort« als konstitutives Element im Blick.

Von der ursprünglichen Bedeutung des »Symbolons« als »Erkennungszeichen« (durch das Zusammenhalten zweier sich ergänzender Teile) kommt Schn. zu einem Verständnis des »Menschseins« als »Symbol«: In »seiner eigenartigen Verschränkung von Vordergründigkeit und Transparenz« wird es zur »Verwiesenheit auf Transzendenz selber« (24). Dieser weite Symbol-Begriff verengt sich in der Theologie. Schn. nennt in einem Wortspiel den Höhepunkt des »Kommens Gottes in der menschlichen Geschichte« in Jesus Christus den »'Zusammenfall' göttlichen Zugriffs und menschlicher Ergriffenheit« (24). Richtig ist, daß »Symbol« hier »eine real zeichenhafte Vermittlungsweise zwischen Gott und Mensch« bedeutet. Es ist aber ver-

⁴ E. J. Lengeling, a. a. O., 132 (Hervorhebung von mir); vgl. ders., Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch, in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung, Mainz 1966, 105 u. ö. *Auf die Interpretation des »Wortes« im »Sakrament« als »Gebet« und damit einer wesentlichen Form der »Verherrlichung Gottes« ist im folgenden besonders abgezielt.*

früht und unpräzise, hier zu sagen: »Der eigentliche Symbolbegriff der Theologie heißt Sakrament (im engen Sinne) und meint das unentschränkbare Ineinander und Miteinander eines menschlichen, innerweltlichen Aspekts(!) und einer göttlichen Komponente(!)« (24)⁵.

2. Schn. kehrt zur anthropologischen Ebene zurück und deutet den *Leib als »Real-symbol«* (24–26). Im Anschluß an P. Schoonenberg unterscheidet er ein »bloß informierendes« von einem »realisierenden Zeichen«. Letzteres »vollzieht... , worauf es aufmerksam macht (z. B. die persönliche Verbundenheit im Geschenk). Stärkstes realisierendes Zeichen personaler Nähe ist unser Leib als Hinweis und Ausdruck dieser menschlichen Person«. Im Leib »verwirklicht sich« das »Ich« des Menschen (24–25). Jesu Wort beim Abendmahl »Das ist mein Leib« interpretiert Schn. so: »Das bin ich, der ich mich euch hinschenke« (25). Hier geht es um etwas sehr Wichtiges. Zweifellos »schenkt sich« Jesus in der Eucharistie den Menschen als Speise. Aber in diesem »Sich-Verteilen« an die Menschen liegt weder in der Eucharistie noch im Kreuzesgeschehen der eigentliche Charakter des »Opfers« im christlichen Sinn. »Der Leib« (bzw. Jesus in seinem Leib) wird »hingegen« (didómenon) – aber nicht: »euch«, sondern in totalem Gehorsam *Gott dem Vater*, und zwar »für (hypér) euch und die Vielen«, d. h. »allen Menschen zugute« und »anstelle von ihnen« (vgl. Lk 22,19 f; 1 Kor 11,14). Die erste und grundlegende Richtung des Selbstopfers Jesu als des wahren Paschalammes ist die auf den Vater hin. Dies geht aus ntl. Stellen wie Hebr 9,14 und Eph 5,2 (»tó théó«; vgl. Lk 23,46; Phil 2,8 f) klar hervor. Das ist auch die eindeutige Auffassung der kirchlichen Lehre (etwa im Tridentinum, Vaticanum II) und Liturgie bis in das neue Meßbuch und bis in das Schreiben von Papst Johannes Paul II. vom 24. 2. 1980 hinein⁶. Weil Schn. diese »theologische« (im Grunde »trinitarische«) »Dimension« des Kreuzesopfers als »Selbsthingabe des Gott-Menschen Jesus Christus im Heiligen Geist an den Vater« ausdrücklich an die zweite Stelle setzt, nicht genügend sieht und wertet, wird in seiner Eucharistielehre bezüglich des Opfers Christi und der Kirche Entscheidendes falsch und schief⁷. Bemerkenswert ist,

⁵ Hervorhebungen von mir. Diese »Definition« gilt auch für jeden Gedanken des Menschen. Vgl. weiter Schn., 27–29: »Leib-Geist-Einheit als 'Sakramentale Struktur'«.

⁶ Papst Johannes Paul II., Schreiben »Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie« (24. 2. 1980), Nr. 9 mit Anmerkungen (Ausgabe des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 16–19. 33–34). Die Kritik Schn.'s (vgl. HerKorr 34, 1980, 252–256.304–311) an diesem ausgezeichneten, theologisch tiefen Dokument ist sehr ungerecht. Einen positiven Kommentar zum Papst-Schreiben bietet W. Kasper in der Ausgabe: »Ein Leib und ein Geist werden in Christus«, Freiburg – Basel – Wien 1980, 67–96.

⁷ Vgl. Schn., 161.165–169: »Teilhabe an der Selbsthingabe Jesu Christi ('Opfercharakter')«; ders., Deinen Tod verkünden wir. Studien zum erneuerten Eucharistieverständnis, Düsseldorf 1980. Ähnlich wird auch von anderen Theologen heute gelegentlich zunächst richtig gesagt, Jesu »Opfer« sei nicht sachhaft, sondern personal zu verstehen (»Selbsthingabe«). Aber dann wird die Richtung dieses Opfers unzutreffend beschrieben: »In der Lebenshingabe Jesu ist zuinnerst Gott der Gebende, und wir Menschen sind die Empfangenden, Dankenden. Damit wird das, was religionsgeschichtlich Opfer meint – nämlich eine Gabe, die vom Menschen her zu Gott gebracht wird – geradezu umgekehrt. Gott gibt von seinem eigenen Leben.« Oder: »Die Eucharistie ist die Selbsthingabe des menschgewordenen Wortes an die Welt. Jesu 'Opfer' ist zweiseitig: immer neu der Vollzug der Hingabe Gottes des Vaters an die Welt: somit wirksames Zeichen der Liebe Gottes (Joh 3,16), aber auch immer neue Selbsthingabe der Glaubenden aneinander und miteinander an Gott im Heiligen Geist (vgl. Röm 12,1 und den Zusammenhang bis 12,21)«. Hier ist zu

daß er Röm 12,1 richtig übersetzt: »Bringt euren Leib als Gott gefällige Opfergabe dar«, d. h.: »Macht euch selbst zur Gabe an Gott«(25).

3. Die heute öfter vorgenommene *Zuordnung der Sakramente zu bestimmten »Grund-« oder »Entscheidungssituationen«* (26–29) wie Geburt, Tod, geschlechtliche Gemeinschaft und Mahlzeit hat ein gewisses Recht, zeigt aber erhebliche Unterschiede und enthält auch schwere Gefahren einer Verengung und Verschiebung des Sinnes der Sakramente. Die Eucharistie z. B. von ihrem Ansatz her gleichsam als »Überhöhung« menschlicher Mahlgemeinschaft zu deuten, wäre ein schwerwiegendes Mißverständnis. Schn. geht bei der Eucharistielehre aus vom »Selbstvollzug der Kirche am Ort« (128). Eucharistie sei »Aktualisierung der Glaubensgemeinschaft als solcher« (51), »ganz wesentlich Vollzug dieser durch Christus gestifteten menschlichen Gemeinsamkeit« (56). Das ist sie *auch*. Aber *primär* ist sie die leibhaftige Gegenwart des »Pascha-Mysteriums« Christi (seines »Hinübergangs aus dieser Welt zum Vater«) unter der »eucharistia« der Kirche, in einer konkreten Gottesdienst-Gemeinde, für sie und die Kirche.

II. Christus – das »Ur-Sakrament«

Schn. zielt diese Wirklichkeit an mit der Überschrift: »*Die christologische Struktur der Sakramente*« (30–41).

1. In der Geschichte »offenbart sich Gott«, »teilt er sich selbst« den Menschen immer mehr »mit« (30–33). Die beiden Constitutiva der »*Offenbarung Gottes*« sind »*Ereignisse und ihre sprachliche Deutung*« (33–34). Ereignis (Tat) und Wort ergänzen und erhellen sich gegenseitig⁸. Von hier zieht Schn. eine Linie zu den »sakramentalen Vollzügen« der Kirche, in denen die »*zeichenhafte Handlung*« und das »*Wort*« eine besondere Einheit bilden (33). Diese Analogie halte ich für nicht zutreffend⁹. Den »*Kulminationspunkt*« der Selbstoffenbarung Gottes erblickt Schn. mit Recht in Jesus von Nazaret, wobei er undeutlich schreibt: »Hier engagiert sich Gott auf eine einmalige und endgültige Weise. Hier geschieht bleibende Verbindung von Gott zu Mensch, hier wird der Mensch zum endgültigen und universellen Realsymbol Gottes,

sagen: Ganz gewiß »gibt« der Vater in einem umfassenden Sinn von der Menschwerdung bis zum Kreuz, ja: bis in die Kirche hinein »seinen Sohn dahin« (vgl. Jo 3,16; Röm 8,32). Aber dieses »Geben« des Vaters wird richtiger nicht »Opfer« genannt. Es ermöglicht und umschließt vielmehr die Selbsthingabe (= das Opfer) des Gott-Menschen Jesus Christus im Heiligen Geist an den Vater, die in der Kreuzeshingabe ihre Vollendung findet. Aus diesem Opfer – gegenwärtig in der Eucharistie – schöpfen die Gläubigen immer neue Kraft für den Dienst der Liebe zu den Mitmenschen.

»Opfer der Kirche« kann die Eucharistie nach Schn. »insofern genannt werden, als auch die Christen am Schicksal Jesu Christi, am Paschageschehen teilhaben, eingepflanzt in ihn, getauft auf seinen Tod, wie Paulus sagt, in und aus Christus leben... Die Mahlfeier hat die Darbringung des ganzen Christus aus Haupt und Gliedern zum Ziel, also das Darbringen unserer selbst mit ihm...« (168). Dies ist ein Teil der Wahrheit, erreicht aber nicht die Fülle der kirchlichen Lehre und Liturgie, nach der die Kirche als Leib und Braut Christi – ihm verbunden und befähigt durch den Heiligen Geist – seine Selbsthingabe an den Vater mit – darbringen kann. Im übrigen gilt wirklich: Alles haben wir von Gott empfangen.

⁸ Vgl. Vaticanum II, Dei Verbum, Art. 2.

⁹ Vgl. unten IV, 1, c, (3).

zum unwiderruflichen Zeichen der Anwesenheit Gottes in der Geschichte« (34).

2. So ist *Jesus Christus »das Mysterium Gottes«* (Kol 2,2), das bedeutet: »Christus in euch, der Grund eurer Hoffnung auf die Herrlichkeit« (Kol 1,27). Schn. versteht m. E. diese Stelle nicht richtig und überinterpretiert die Tatsache, daß die Itala hier das griechische »mystérion« mit »sacramentum« wiedergibt (34). Er sieht hier schon (im Blick auf die spätere Sakramententheologie) »ganz präzise umschrieben, daß die Gemeinschaft der Glaubenden an dieser sakramentalen Struktur des Christusgeschehens Anteil hat« (35). »Das Geheimnis der liebenden Zuwendung und Nähe Gottes« wird »in Kreuz und Auferstehung Jesu... gegenwärtig und erfahrbar« (36), verkündigt durch das »Wort« (»für euch gegeben«?). Hier ist zu sagen: In Kreuz und Auferstehung »geht der Sohn zum Vater«, gibt sich ihm hin, um erst so uns neu nahe zu sein.

3. Als »*Ur-Sakrament*« bezeichnet Schn. nun »*Geschichte und Geschick Jesu*« (36–41). Ergänzend und korrigierend ist zu sagen: Jesus ist in seinem »*Sein und Handeln*« (bzw. »*Erleiden*«) das »*Ur-Sakrament*«. In ihm als dem »*fleischgewordenen Wort*« (Jo 1,14) »*wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig*« (Kol 2,9). Als der menschengewordene ewige *Sohn*, der Gott-Mensch, ist er nicht nur den *Menschen* in Erbarmen und Liebe zugewendet, sondern er hat zunächst und vor allem *auf den Vater hin* gelebt: zu ihm hat er gebetet (Lk 6,12 u. o.), ihn hat er gepriesen (Mt 11,25 ff), ihn geliebt (Jo 14,31), ihn verherrlicht durch das gehorsame Vollbringen des aufgetragenen Werkes bis zum Tod (vgl. Jo 4,34; 17,4; 19,30; Phil 2,8; Hebr 10,5–7), und das alles »*für*« die Menschen. Infrage zu stellen ist Schn.s Behauptung: »*Angesichts des frühkirchlichen Bekenntnisses kommt man nicht daran vorbei zu sagen, daß diese Doppelformel von Tod und Auferstehung der Sache nach das Wesentliche von Jesus und seiner Gottesbeziehung sagen will*« (39). Jesus ist doch »*der Sohn*« des Vaters von Ewigkeit her; seit seiner Auferstehung ist er als Gott-Mensch der »*Sohn Gottes in Macht*« (vgl. Röm 1,3 f; Mt 11,27; Nicaenum).

Bei der Interpretation der »*klassischen Formel von Chalkedon*« (38–39) sagt Schn.: Es ging in der frühen Kirche »*immer wieder um die geheimnisvolle Einheit von Jesus und dem Vater, von Mensch und Gott*« (38). Hier ist jedoch zu differenzieren: Chalkedon beschreibt (den Schriftbefund ausdeutend) die »*Einheit von Mensch und Gott*« *in* dem menschengewordenen Sohn des Vaters. Zweifellos ist die Formel von Chalkedon eine »*treffende Beschreibung der 'sakramentalen Struktur' des ganzen Christusereignisses*« (38). Schn. sieht hier aber einseitig »*das Menschliche*« als »*die Vermittlung des Göttlichen*«; »*Begegnung mit Jesus heißt Begegnung mit Gott*« (39; vgl. 41). Die Dimension der Hingabe Christi *an den Vater* fällt aus. Das gilt auch vom verherrlichten Christus, wenn er sagt: »*Seine verklärte, verendgültigte menschliche Existenz ist der bleibende Ort der Begegnung mit Gott*« (38). Die Fortdauer des hohenpriesterlichen Wirkens Jesu in der Herrlichkeit des Himmels auf den Vater hin kommt nicht in den Blick: seine bleibende Fürbitte und fortdauernde Kreuzeshingabe an den Vater (vgl. Hebr 7,25; 7–10; Apk 5,6 ff), die für uns immer – besonders in der Verkündigung und in den Sakramenten der Kirche – Quelle des Heiles wird. Es ist einseitig gesehen (in Richtung von Gott auf uns hin), wenn Schn. sagt: »*Wer mit*

dem Menschen Jesus zu tun hat, hat mit dem lebendigen Gott zu tun. Das ist letztlich gemeint, wenn wir sagen: Jesus ist das Ursakrament« (41).

III. Die Kirche – das »Grund-, Wurzelsakrament«

Sakramente sind »ekklesiologische« (besser: »kirchliche«) Grundvollzüge« (41–54).

1. Unter der Überschrift »Ein Leib – ein Geist« (41–45) wendet sich Schn. zunächst dem »paulinischen Leib-Gedanken« zu (42). Bezugnehmend auf Kol 1,27 sagt er schwer verständlich: Der »Gedanke«, daß »das Gottgeheimnis Jesu Christi... vom Vater durch Jesus auf uns hin, in uns hinein... sich vollzieht« (41), werde vor allem bei Paulus »mit dem Begriff – oder sollten wir besser sagen mit dem Bild – des Leibes thematisiert« (42). Unter »Gottgeheimnis« versteht er wohl nicht die ewige Sohnschaft Christi vom Vater her, in die wir (analog) aufgenommen werden, sondern: daß »Gott« (hier »Vater« genannt) in Jesus gegenwärtig ist und sich uns mitteilt.

Im »apostolischen Symbolum« deutet Schn. die einzelnen Aussagen des dritten Artikels zutreffend auf das *Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche*. Es überrascht aber, wie er das »Ich glaube an den Heiligen Geist« erklärend fortführt in ein »Ich glaube an die Kirche« usw. Wortlaut und Sinn des Credo besagen: »Ich glaube die Kirche«: »daß es sie gibt«, und »die Früchte des Heiligen Geistes... , an den ich glaube«¹⁰. Wird es dem Geheimnis der innergöttlichen Drei-Persönlichkeit gerecht, wenn Schn. sagt: »Der Heilige Geist ist die Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes und Jesu Christi in uns, d. h. in der gläubigen Gemeinschaft der Kirche« (43)? Was Kirche als »Leib Christi« inhaltlich bedeutet (vgl. LG, Art. 7), ist nicht klar abgehoben von der Wirklichkeit der Kirche als »Sacramentum« und »Mysterium« (44–45; vgl. LG, Art. 1; 48, 2; 8). In der folgenden Zusammenfassung wird »Sakrament« bei Christus und in der Kirche nur verstanden als (mit eigenen Worten gesagt) »Insein Gottes im Menschlichen«. Schn. betrachtet einseitig die »absteigende Linie« und übersieht die im Heiligen Geist ermöglichte Eigenwirksamkeit des (Gott-)Menschen zur Verherrlichung Gottes des Vaters (»aufsteigende Linie«) und so zum Heil der Menschen: »In dem Maße, wie das Christusergebnis als ganzes, samt Tod, Erhöhung und Geistausgießung als die Manifestation des Wirkens Gottes, als die Weise und Gestalt der Nähe Gottes beschrieben wird, als Gottgeheimnis, also als das Ur-Sakrament Gottes, in dem Maße ist das hier von der Kirche Gesagte nicht ein zusätzliches, anderes Sacramentum, sondern die geschichtliche Ausfaltung und Konkretisierung des Ur-Sakramentes. Durch seinen Geist und in seinem Geist ist er, der erhöhte Kyrios, seiner Gemeinde nahe und zuinnerst gegenwärtig« (45; vgl. 42 u. ö.).

2. Diese Gedanken werden nun weitergeführt unter christologischem Aspekt: »Die Gegenwart des Kyrios in seiner Gemeinde« (45–49). Der Heilige Geist ist der »Beistand«, »in welchem Jesus Christus selbst seiner Gemeinde nahe ist« (46). Wird aber die Personalität des Heiligen Geistes (daß er ein »Jemand«, im Dreieinigen Gott

¹⁰ H. de Lubac, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975, 97–98; dort Hervorhebung.

von Vater und Sohn Verschiedener ist) deutlich, wenn Schn. schreibt: »Der Geist ist die Weise«, »die göttliche Kraft, durch die der Herr... wirksam und gegenwärtig ist« (47)?

Schn. bemerkt, daß bis vor kurzem »die wirkliche Gegenwart« des erhöhten Herrn in seiner Kirche oft als »auf die eucharistischen Gestalten eingeschränkt« gedacht wurde (47). »'Real-Präsenz' Jesu Christi, wirkliche Gegenwart, ist geradezu Terminus technicus für die Wesensverwandlung der eucharistischen Gestalten geworden«, sagt er (47). Nun kommt aber eucharistische »Realpräsenz« zustande *durch* »Wesensverwandlung« (sie sind nicht dasselbe); und: nicht die eucharistischen »Gestalten« werden verwandelt (sie bleiben nach kirchlicher Lehre), sondern das »Wesen« von Brot und Wein¹¹.

Richtig und bedeutsam ist, daß nach der Liturgie-Konstitution des Konzils (1963) und der Enzyklika Pauls VI. »Mysterium fidei« (1965) der erhöhte Christus »real gegenwärtig« ist (durch den Heiligen Geist, durch seine Kraft) in der kirchlichen Verkündigung, in der Feier aller Sakramente, im Bruderdienst... Unter den eucharistischen Gestalten aber ist Christus »vor allem« gegenwärtig (SC, Art. 7). Hier ist seine Gegenwart »wirklich« in »hervorhebendem«, nicht in »ausschließendem« Sinn genannt, weil sie (dies zitiert Schn. leider nicht mehr) »substantiell ist, weil sie die Gegenwart des ganzen und vollständigen Christus, des Gottmenschen mit sich bringt« (Mysterium fidei, Art. 38 f)¹². Es ist dringend notwendig zu betonen, daß Christus – außer in der Herrlichkeit beim Vater – nur in der Eucharistie auch mit seiner verklärten Menschheit, in seiner Auferstehungsleiblichkeit gegenwärtig ist. Schn. spricht später von der Gegenwart des »Leibes und Blutes« Christi (160), ohne allerdings gerade dieses Unterscheidende der eucharistischen Realpräsenz deutlich hervorzuheben. Was er zu Christi »personaler Gegenwart im 'realisierenden Zeichen'« sagt (160–165), verzerrt besonders dadurch das Wesen der Eucharistie, daß er in ihr einseitig Jesu »Lebenshingabe *an* uns« (161) ausgedrückt findet, nicht primär Jesu »Lebenshingabe *an* den Vater *für* uns«. Als der sich dem Vater Opfernde gibt sich Jesus uns zur Speise.

In einer Zusammenfassung zum *Wesen des Einzelsakraments* ist nur unklar von der Menschwerdung »Gottes« (nicht: des göttlichen »Wortes«, »Sohnes«) die Rede und wird einseitig die Richtung von Gott auf die Menschen hin betont: »Jesus von Nazaret, mit dem sich Gott auf eine unwiderrufliche Weise verbunden und identifiziert hat, ist im Heiligen Geist in seiner Kirche gegenwärtig, die diese unwiderrufliche Zusage Gottes an die Menschheit weiterträgt und in Vollmacht vermittelt in ganz be-

¹¹ Vgl. Tridentinum: DS 1642, 1652, NR 572.578. Was Schn. später im einzelnen über »Transsubstantiation« und »Transsignifikation« (weitgehend im Anschluß an P. Schoonenberg und A. Gerken) lehrt (159 f. 163–165), bedürfte einer genaueren Untersuchung. Ich kann nicht sehen, daß diese Ausführungen – bei manchem Richtigen – der kirchlichen Lehre voll genügen. Zur Problematik vgl. L. Scheffczyk, Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung: MThZ 30 (1979) 192–207.

¹² Hinweis auf Tridentinum: DS 1639–1641, NR 571.

stimmten grundlegenden Lebenssituationen der einzelnen Gläubigen und der gläubigen Gemeinschaft« (48)¹³.

3. Aus dem, was Schn. zu »Rang, Zahl und Reihenfolge der Einzelsakramente« sagt (49–54), hier nur ein paar Hinweise. Zweifellos haben *Taufe* und *Eucharistie* als »sacramenta maiora« einen speziellen Rang. Wichtiger als die Zuordnung zu bestimmten »Grundsituationen« ist das, was Schn. »außerdem« bemerkt: Taufe und Eucharistie seien »in besonderer Weise wirksame Zeichen des Pascha Jesu Christi... , seines Hinübergangs durch den Tod in das Leben« (51). Die Liturgiekonstitution hat gerade das *Pascha-Mysterium* als Quellgrund der Gnade aller Sakramente herausgestellt (vgl. Art. 61). In der *Taufe*, beim Eintritt des Menschen in die Kirche, ist die fundamentale Wirkung dieses Mysteriums gegeben: das »Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus« (vgl. Röm 6,1–11). In der *Eucharistie* aber als der Mitte der Kirche ist dieses Pascha selbst, der »Hinübergang aus dieser Welt zum Vater«, seine Opferhingabe an den Vater »für die Vielen« (vgl. Jo 13,1; Abendmahlsworte), *leibhaftige Gegenwart*, um die Kirche (besonders diese Orts- und Gottesdienstgemeinde) in sich aufzunehmen (vor allem im »Mahl«), sie so zu einen und mit der Fülle des Heils zu beschenken.

Was die »Aufgliederung und den inneren Zusammenhang der Sakramente« (51–53) angeht, so ist es am sinnvollsten, die übrigen Sakramente auf dem »Radius« zwischen Taufe und Eucharistie (letztere als »Mitte« und »Ziel« aller verstanden) einzuordnen¹⁴. Der »Ordo« bewirkt zweifellos »die innere Differenzierung der Eucharistiefeier«. Doch die Fortführung dieses Satzes wird am Schluß unrichtig: In ihr (der Eucharistiefeier) wird »durch die Dienste der Gemeindeleitung, durch die Verkündigung des Evangeliums, durch die Übernahme der Rolle Jesu im eucharistischen Hochgebet sichtbar und wirksam... , daß der Herr selbst durch den Dienst von beauftragten Menschen seine Gemeinde anredet und sich ihr zuwendet« (52). Gerade im Hochgebet (einschließlich der »Wandlungsworte«) ist der Priester mit Christus betend *dem Vater* zugewendet – und erst so verkündigend der Gemeinde¹⁵.

Sakramente sind »Grundvollzüge« der Kirche (53–54). Aber ähnlich wie bei Christus, dem »Ur-Sakrament«, ist es für die Kirche als »Grund-Sakrament« vorrangige Aufgabe ihres Wirkens, Gott den Vater durch Jesus im Heiligen Geist anzubeten, ihn zu »verherrlichen« (auch im Gebetswort der Sakramente) und so die Menschen zu »heiligen«¹⁶. »Ihm (Gott dem Vater) sei die Ehre in der Kirche und in Jesus Christus durch alle Geschlechter von Ewigkeit zu Ewigkeit« (Eph 3,21).

Schn. findet abschließend (54) seine Sicht von »Christus – Kirche – Einzelsakramenten« bestätigt in dem Synodendokument »Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral« (1975). Doch ist auch an dieses Dokument die Frage zu richten, ob es nicht einseitig »von oben nach unten« denkt. Das Vaticanum II hat der »Verherrli-

¹³ Vgl. K. Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg 1970, 357; ähnlich schon in: Kirche und Sakramente, Freiburg 1961.

¹⁴ Vgl. Thomas v. A., S. th. III q. 73 a. 3 c; III q. 65 a. 3; Vaticanum II, Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 5.

¹⁵ Vgl. unten IV, 1, c, (3).

¹⁶ So betont J. Ratzinger, Einleitung zur lat.-dt. Ausgabe der Kirchenkonstitution, Münster 1965, 10–11.

chung Gottes« mehr Gewicht beigemessen, wenn auch die »Heiligung der Menschen« teils zuerst und öfter genannt wird. Der Synoden-Text sagt nur in einem Satz: »In der Feier der Sakramente ehren wir Gott, der uns diese Zeichen seiner hilfreichen Nähe schenkt«¹⁷.

IV. Elemente des Einzel-Sakramentes

Schn. stellt die »begrifflichen Elemente« zusammen, die das Wesen eines christlichen Sakramentes ausmachen: das äußere Zeichen, die innere Gnade, die Einsetzung durch Jesus Christus (54–67).

1. Das »äußere Zeichen« ist eine Einheit aus »Handlung und Wort« (54–59). Dies ist alte katholische Lehre; doch auf das Verständnis des »Wortes« im »Sakrament« kommt es sehr an.

a) Um hinzuführen zur sakramentalen »Handlung« in den »Grundvollzügen der Kirche«, setzt Schn. an bei der »personalen Grundverfaßtheit« des Menschen (55–56). Zweifellos ist das »Über-sich-verfügen-müssen« besonders dringlich »in wichtigen Entscheidungssituationen«, die auch im Licht des Glaubens als solche »gekennzeichnet« und »bestanden werden sollen« (55). Der entsprechende »sakramentale Grundvollzug« soll nun nach Schn. nicht nur ein »willkürlicher... Ritus« sein, sondern muß »verwurzelt sein im Selbstvollzug der beteiligten Menschen«, wie »untertauchen und waschen, handauflegen und salben, essen und trinken...« Tatsächlich sind die Sakramente gewissermaßen »natürliche Zeichen« (56). Aber: Sosehr »Essen und Trinken« für die Eucharistie konstitutiv sind – dieses Sakrament ist von seinem Ansatz und inneren Sinn her mehr: eben »Eucharistia« (»Danksagung und Dankeshingabe«) Christi und der Kirche, die durch »Essen und Trinken« intensivst eingeht in die Opferhingabe des Herrn an den Vater und so die Fülle des Heiles vom Kreuz empfängt. Das Verhältnis zwischen »personalem« und »sakramentalem« Vollzug beschreibt Schn. zusammenfassend so: »Sakramente qualifizieren durch die gläubige Beziehung zu Jesus Christus Grundvollzüge des menschlichen Lebens. Diese gehen, wenigstens teilweise, als Handlung in das äußere Zeichen des Sakramentes ein« (56). Besonders bei der Eucharistie wird es bedeutsam, wenn Schn. weitergeht und bei unserer »personalen Grundverfaßtheit« außer dem »Selbstand« auch das »Miteinandersein«, den »Gemeinschaftscharakter« betont. Aber zum Ausgangs- und Angelpunkt des Eucharistieverständnisses kann der »Vollzug dieser durch Christus gestifteten menschlichen Gemeinsamkeit« (56) nicht gemacht werden.

b) Schn. schiebt Überlegungen ein zu gewissen »eingebürgerten scholastischen Terminologien« (56–58): »Sacramentum tantum« (»Nur-Zeichen«) – »res et sacramentum« (diese wäre als »ekkesiale Zwischenwirkung« deutlicher zu differenzieren¹⁸), – »res sacramenti« (die endgültige »Tiefenwirkung«); sodann Sakramente als

¹⁷ In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg – Basel – Wien 1976, 242.

¹⁸ Vgl. K. Rahner, Art. »Sakrament. V. Systematik«: LThK IX (1964) Sp. 229: »eine spezifische Beziehung zur Kirche«.

»Erinnerungs-, Hinweis- und Vorauszeichen« und die »Materie und Form« in den Sakramenten. »Erst das Wort macht diese Grundsituation des Menschen auch im Sinne des Glaubens eindeutig zu einer Gnadensituation« (58).

c) Damit stellt sich *eine entscheidende Frage: Welche Bedeutung hat »das Wort« im »Sakrament«?* Schn. spricht von einer »Qualifikation durch das Wort« (58–59). Zweifellos: »Sakramentales Wort ist 'forma sacramenti', ist performative, d. h. wirklichkeitssetzende Rede«, nicht bloß »deskriptives« Wort (59). Doch: Ist »das Wort« als Constitutivum »des Sakramentes« in seiner Sinnrichtung *ein von Gott* (dem Vater, durch Christus, die Kirche, den Spender) *an den Empfänger gerichtetes Wort?* Oder ist es wesentlich *Gebet der Kirche* (des Spenders) mit Christus *an den Vater?*

Ganz einseitig verstand Luther (und ähnlich die »Confessio Augustana«, Art. 4–5.13) das Wort im Sakrament als »Verkündigungs- und Verheißungswort« (allerdings auch als »Konsekrationswort«), das »Amt« dementsprechend als »Predigtamt«.

Ähnlich, wenn auch anders, hat seit etwa 1960 eine Richtung katholischer Theologie vertreten: Das Sakrament ist als »der radikalste Fall des Wortes Gottes an den Menschen zu verstehen, ... durch das und unter dem sich das Angesagte selbst ereignet«¹⁹.

Demgegenüber fand ebenfalls um 1960 ein anderes Verständnis des Wortes im Sakrament wachsende Zustimmung, trat dann aber eigenartigerweise wieder zurück: Das Wort im Sakrament ist zutiefst Gebet, verleiblichte »Ant-Wort« der glaubenden Kirche auf das »Wort Gottes« an uns. Hier wird voll ernst gemacht mit dem »Mysterium Christi«, dem erlösenden Verhalten des Gott-Menschen Jesus Christus auf den Vater hin für uns, was sich folgerichtig in das Verständnis von Kirche und Einzelsakrament hinein auswirkt.

(1) Es fällt auf, daß nach dem *Neuen Testament* schon in apostolischer Zeit unter Gebet Amtsträger bestellt (vgl. Apg 6,6; 13,3; 14,23; 1 Tim 4,14), Gaben des Heiligen Geistes mitgeteilt (vgl. Apg 8,15–17; 19,6), Kranke gesalbt wurden (vgl. Jak 5,14 ff). Die Taufe soll unter Anrufung des Dreieinigen Gottes geschehen (vgl. Mt 28,19), bzw. sie wird gespendet »auf den (im) Namen Jesu« (Apg 19,5 u. ö.). In 1 Petr 3,21 wird sie »eine Bitte (eperótema) an Gott um ein reines Gewissen auf Grund der Auferstehung Jesu Christi« genannt. Aus dem »eucharistésas« (bzw. »eulogésas«) in den Abendmahlsworten (Mk 14,22–24 par.; 1 Kor 11,23–25) kann man einen gewissen die Handlung »umgreifenden« Charakter, eine Betonung des »Danksagens« in dem Ganzen herauslesen²⁰.

(2) Was die *Dogmen- und Liturgiegeschichte* betrifft, so muß hier genügen, was B. Bartmann schreibt: »Über den Inhalt der Form« (der Sakramente) »finden sich bei den Vätern nur allgemeine Andeutungen. Meist wird sie als ein Gebet bestimmt. Sie

¹⁹ Ders., a. a. O., Sp. 228. Vgl. schon ders., Wort und Eucharistie, in: M. Schmaus (Hrsg), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960, 7–52, z. B. 24. Ähnlich W. Kasper, Pastorale I. Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart (Bearbeitung: K. Lehmann), Mainz 1970, 78.

²⁰ Vgl. H. Chr. Schmidt-Lauber, Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti, Kassel 1957, 44–45.

war anfangs deprekativ. Dagegen hing es mit der Entwicklung der Sakramentenlehre zusammen, daß sie in der Scholastik (um 1250) in die indikative Fassung umschlug. Die deprekative Form zieht mehr den göttlichen Ursprung der Sakramentenwirkung in Betracht, die indikative deutet mehr die objektive Wirksamkeit in der Hand des Spenders an²¹. Auch E. J. Lengeling bemerkt, daß das »Gebet« »früher... bei allen Sakramenten bis in die sakramentale Form hinein«-reichte, »heute noch« (1966) bei Eucharistie, Krankensalbung und Weihe²².

(3) *Theologisch gesehen*, sind »Handlung und Wort« in den Sakramenten kaum mit dem unlöslichen Ineinander von »Handlung und Wort« in der »Offenbarung Gottes« auf uns Menschen hin in Verbindung zu bringen²³. Sakramente sind nicht eine Form von »Offenbarung« und nicht zunächst deren Weitergabe. Eher sind sie zu verstehen als ein Ausdruck der »Ant-Wort« des Glaubens auf das »Wort« der Offenbarung. Sie werden ja auch »Sakramente des Glaubens« genannt (vgl. SC, Art. 59). In ihnen verbindet sich die antwortende *Hingabe* der Kirche an Gott mit ihrem *Gebet* zum Heil der Menschen. Der »Glaube der Kirche« (Missale Romanum) verleiht sich intensiv in der Feier der Sakramente. Deshalb auch ist wenigstens notwendig »die Absicht zu tun, was die Kirche tut«. Im Wort der Sakramente bittet die Kirche durch Jesus den Vater um den Heiligen Geist (= Epiklese), um Verwirklichung des im Zeichen angedeuteten Heils. Am richtigsten dürfte es sein, die »Verkündigung des Gotteswortes« und die »Feier der Sakramente« in einem »dialogischen Zueinander« (O. Semmelroth) zu sehen – in Verbindung mit Christus, dem »Logos«, der »Wort und Antwort zugleich« ist, vom Vater her und auf den Vater hin²⁴. Auf Grund des neutestamentlichen und geschichtlichen Befundes sowie theologischer (teils ökumenischer) Überlegungen sind deshalb M. Schmaus, E. H. Schillebeeckx, H. Fries, O. Semmelroth u. a. für den Gebetscharakter des Wortes in allen Sakramenten eingetreten, der sich wenigstens in Gebeten rings um das eigentliche sakramentale Geschehen ausdrückt²⁵. Das »kirchliche Gebet« wird »in seiner Spitze sakramental in das Gebet des Sohnes Gottes eingefügt, das immer erhört wird«²⁶. Wie bei *Christus* selbst – unter grundlegender Voraussetzung des »Abstiegs« des Logos in der »Fleischwerdung« (vgl. Jo 1,14) – die Ausgießung des Heiligen Geistes die Frucht seines Opfereinsatzes zum Vater (»Pascha« in Tod-Auferstehung-Himmelfahrt) ist, so geschieht *ähnlich im Sakrament* »Heiligung« durch vom Heiligen Geist ermöglichte

²¹ B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. II, Freiburg 1921, 223.

²² E. J. Lengeling, Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch (s. Anm. 3), 113.

²³ Siehe oben II, 1.

²⁴ »Logos, Wort und Antwort zugleich«: aus einem Hymnus im neuen »Stundenbuch«, z. B. Bd. III, 591.

²⁵ Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/1, München 5. Aufl. 1957, 33–35, unter Hinweis auf die Deutsche Thomasausgabe, Bd. 29 (1935), 390 f zu S. th. III q. 60 a. 6; H. Fries, Antwort an Asmussen, Stuttgart 1958, 15–52, bes. 43 f; E. H. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung, dt. Mainz 1960, 74–84, bes. 78 f. 83 f; O. Semmelroth, Vom Sinn der Sakramente, Frankfurt a. M. 1960, 49 f; ders., Theologische Deutung der Verkündigung des Wortes Gottes: *Catholica* 14 (1960) 270–291; ders., Wortverkündigung und Sakramentspendung als dialogisches Zueinander: ebd., 15 (1961) 43–60; damit sich berührend: L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, München 1966, 280–286. 289. – Neuere Literatur zur »Wort-Sakrament-Problemik« s. Schm., 67–68.

²⁶ E. H. Schillebeeckx, a. a. O., 79.

und getragene »Verherrlichung« des Vaters, das Gebet zu ihm in Verbindung mit der Handlung.

Die Sakramente sind (dies ist eine aus dem Gesamtzusammenhang gut begründete Auffassung) *so zu verstehen als vom Gebet beseelte Symbolhandlungen der Kirche, die wirksame Zeichen der gott-menschlichen Gottesliebe (»Verherrlichung«) und Menschenliebe (»Heiligung«) Christi sind.*

Ihren einzigartigen Höhepunkt findet diese Struktur im *Sakrament der Eucharistie*. Hier sind »Pascha« und »Pfingsten« Christi selbst sakramentale, leiblich-reale Wirklichkeit im Handeln der Kirche. Der Gebetscharakter der »Einsetzungsworte«, die der »Prex eucharistica« eingefügt sind, ist ganz deutlich: durch »te« und »tibi« sind sie an den Vater gerichtet²⁷. Mit diesem Kern hat das ganze Hochgebet preisend-danksagenden, gedenkenden, epikletischen und verkündigenden Charakter. In der liturgischen Gestalt der »eucharistia« ist auch der dogmatische Gehalt als »Opfer« gegeben, der das »Mahl« (als intensivstes Eingehen in das Opfer) einschließt. Dazu J. Ratzinger: »Das eucharistische Gebet ist Eintreten in das Gebet Jesu Christi selbst; es ist so Eingehen der Kirche in den Logos, das Wort des Vaters, in die Selbstübergabe des Logos an den Vater, die im Kreuz zugleich Übergabe der Menschheit an ihn geworden ist... Wo... begriffen wird, daß der Begriff 'Mahlgestalt' eine historisch nicht haltbare Vereinfachung ist und das Testament des Herrn sachlich zutreffend unter dem Leitgedanken der *Eucharistia* gesehen wird, fallen viele der gegenwärtigen Alternativen wie von selber dahin. Vor allem löst sich die verhängnisvolle Trennung von liturgischer und dogmatischer Ebene auf, ohne daß das Eigene der beiden Bereiche verwischt würde: *Eucharistia* bedeutet ebenso das Geschenk der *Communio*, in der der Herr uns zur Speise wird, wie sie die Hingabe Jesu Christi bezeichnet, der sein trinitarisches Ja zum Vater im Ja des Kreuzes vollendet und in diesem 'Opfer' uns alle dem Vater versöhnt hat. Zwischen 'Mahl' und 'Opfer' gibt es keinen Gegensatz; in dem neuen Opfer des Herrn gehören sie untrennbar zusammen«²⁸.

Ganz klar ist das Wort auch im Sakrament der *Weihe* ein Gebet; einigermaßen deutlich im Sakrament der *Firmung* und *Krankensalbung*, weniger bei *Taufe* und *Bußsakrament*, am wenigsten bei der *Eheschließung*²⁹.

2. Was Schn. zur »Gründung und Stiftung« der *Sakramente* »durch Christus« ausführt (59–63), kann so bejaht werden: Außer der »vorösterlichen Verankerung« gehören »Jesu Tod, Erhöhung und Geistsendung« als »Möglichkeitsbedingung« hinzu (62).

3. Unter der Überschrift »*Das verbürgte Engagement Gottes*« (63–66) betrachtet Schn. die »*Wirkweise*« und die »*Wirkung*« der *Sakramente*. Letztere kommt nur ganz kurz zur Sprache: »Heil ist Gnade, Geschenk, von Gott gegeben, seine Zuwendung, seine Liebe« (66).

²⁷ Vgl. Hochgebete I, III (lateinischer Text), IV und »Von der Versöhnung«.

²⁸ J. Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier: Int. Kath. Zeitschr. *Communio* 6 (1977) 385–396, hier 388 und 396.

²⁹ Vgl. A. Adam, Sinn und Gestalt der Sakramente, Würzburg 1975; auch: Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch 1975, Nr. 41–78.

Die »Wirkweise« der Sakramente »*ex opere operato*« erklärt Schn. auf seine Weise richtig im Sinn der kirchlichen Lehre. »Die Zusage ist Gottes Wort und Tat« – frei, aber unwiderruflich und unverbrüchlich; nicht notwendig mit der inneren Identifikation und Würdigkeit des Spenders, sondern mit der richtigen Setzung des Zeichens im Sinne der Kirche verbunden (66).

Wie ist das »ex opere operato« zu erklären, wenn man das »Wort« im »Sakrament« als Gebet versteht? Nur auf Grund des Gebetes Christi im Himmel (vgl. Hebr 7,25) zusammen mit der »*proseuché*« (Epiklese) der Kirche und der durch die Einsetzung gegebenen Verheißung wirkt die sakramentale Handlung (bzw. der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist) »*ex opere operato*«. Noch einmal: Das »kirchliche Gebet« wird »in seiner Spitze sakramental in das Gebet des Sohnes Gottes eingefügt, das immer erhört wird«³⁰. *Diesem »sakramentalen Gebet« der Kirche »im Namen Jesu« hat der Herr absolut sichere Erhörung verheißen.* Die Sicherheit der Erhörung kommt gerade auch in der sprachlich »indikativen« Form des Wortes in einigen Sakramenten zum Ausdruck; sein Sinn ist immer »deprekativ«, d. h.: Es ist ein Gebet der Kirche mit Christus an den Vater um den Heiligen Geist. In dieser »personalen« Erklärung des »*ex opere operato*« wird die christologisch-trinitarische Struktur des Gottesdienstes – speziell der Feier der Sakramente – ganz ernst genommen.

³⁰ E. H. Schillebeeckx, a. a. O., 79. – Vermutlich berührt sich das Anliegen der vorstehenden Besprechung mit dem von S. Wiedenhofer in seiner Rezension zu Schneider in: Theologischer Literaturdienst 2/1980 (Würzburg) 80/18: »Wirklich schade ist, daß der Zusammenhang von Sakramentsbegriff und Kultbegriff nicht näher thematisiert wurde«.