

Sakramente – Zeichen der universalen Gegenwart Gottes

von Gregor Predel

Die kirchlichen Sakramente können als Konkretionen der fortdauernden schöpferischen und rettenden Omnipräsenz Gottes im gesamten Kosmos, in Christus und Kirche, verstanden werden. In diesem Kontext erscheinen die Sakramente in einen umfassenden prozesshaften Begriff von Schöpfung, Inkarnation und Kirche integriert, der Schöpfer und das Ganze der Schöpfung interaktiv und kommunikativ immer mehr heilbringend zusammenführt. Erst in dieser universalen Sicht erschließt sich die ganze Weite des christlichen Sakramentenverständnisses, in dem der Einzelne in der Gemeinschaft der Kirche und aller Menschen in das liebende Handeln Gottes selbst hineingenommen ist.

Sakramente und Schöpfungswirklichkeit

Die christlichen Sakramente sind Teil der Beziehung von Gott und Mensch. Diese fast schon banal klingende Feststellung verweist darauf, dass Sakramente in den Rahmen der gesamten Beziehung und der gesamten Geschichte der Beziehung von Gott und Menschen einzuordnen sind. Dieser Rahmen aber umfasst das Ganze des Kosmos. Denn für den Christen ist Gott der Schöpfer des ganzen Universums. Er ist darüber hinaus „Jahwe“. Er ist in seiner Schöpfung allgegenwärtig. Mehr noch: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28). Erst in diesem universalen Kontext erschließt sich die ganze Weite des christlichen Sakramentenverständnisses.

Die universale Gegenwart Gottes ist ein zentrales Grundaxiom jüdisch-christlichen Glaubens. Dabei wird die Gegenwart Gottes nicht abstrakt, sondern sehr konkret verstanden. Sie wird den Christen vor allem in Jesus Christus sichtbar. Von daher erst ist z.B. eine christliche Zeitrechnung denkbar geworden, die davon ausgeht, dass die „Fülle der Zeit“ nicht ein Punkt am Anfang oder am Ende des Universums ist, sondern mitten in der Zeit steht. Die ganze Geschichte der Welt und der Menschheit wird als Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen verstanden. Dazu gehört auch, dass durch die bleibende geschichtliche Präsenz des Evangeliums die Welt „bleibend zum Ort des Evangeliums geworden“ (Kasper 1970, 184) ist. Auch der liturgische Jahresfestkreis, in dem „das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung und Geburt bis zur Himmelfahrt, zum Pfingsttag und zur Erwartung der seligen Hoffnung und der Ankunft des Herrn“ (SC 5) gefeiert und vergegenwärtigt wird, hat diese Überzeugung zur Grundlage: Gott ist Jahwe. Er ist allgegenwärtig in Raum und Zeit. Er ist immer und überall unvorstellbar nah. Nichts ist dieser Nähe Gottes entzogen, sie kann gar nicht intim und radikal genug gedacht werden. In einer Theologie der Natur ist dies als der Grund für den universalen Nexus des Kosmos zu verstehen: Die umfassende Nähe des dreieinen Gottes verhindert Absonderung und Vereinzelung und hält die vielen verschiedenen Teile in ihrer bleibenden

Unterschiedenheit in einer universalen und komplexen Ganzheit und Einheit. Evident ist jedoch, dass diese universale Einheit und Ganzheit im Kosmos unvollendet und gefährdet ist. Insbesondere komplexe Strukturen erscheinen in ihrem Bestand schon physikalisch durch das Prinzip der Entropie bedroht, durch das ja gerade das Zusammenbrechen aller komplexen Strukturen gefordert wird, wenn diese nicht unter Energieeinsatz erhalten werden. In diesem Sinn ist Erlösung (englisch: „atonement“) als heilbringende Vereinigung zu verstehen („at-one-ment“). Alles, was wachsender Einheit dient, ist Heil wirkend und schafft Raum zum Leben. Erlösung kann also nicht ein einzelner, temporärer oder partikulärer Akt in der Geschichte des Kosmos sein, sondern ist als universaler Prozess zu sehen. Insofern ist Erlösung die andere Seite des fortdauernden Schöpfungsprozesses.

Die Gegenwart Gottes in Raum und Zeit kann also nicht als eine Art passiven Daseins gedacht werden, sondern sie ist grundsätzlich als fortdauerndes, kreatives und rettendes Handeln zu begreifen, das konkrete erkennbare Folgen in Welt und Geschichte zeigt. So wird der ganze Kosmos zum Symbol und Instrument des *fortdauernden* schöpferischen und liebenden Wirkens Gottes; in Rahner'scher Terminologie gesagt zum „Realsymbol“, weil der Kosmos als „ein echtes Symbol bewirkt, was es bezeichnet“ (Vorglimler 2002, 21) – nicht zuletzt ist auch der Kosmos ja eine umfassende, kontinuierlich schöpferische Realität.

Man könnte in einem analogen Begriff sogar formulieren: Der Kosmos als Ganzer wird zum Sakrament der Gegenwart Gottes, zumindest jedoch ist er als sakramental zu verstehen. So macht das trinitarische Bekenntnis zum liebenden Gott als Schöpfer und Vater des ganzen Kosmos, zu Christus als menschengewordenem Gott und zum Heiligen Geist, in dem Gott sich als Jahwe erweist, die Schaffung eines abgegrenzten christlichen Sakralbereiches unmöglich. Daher kann auch „der religiöse Vollzug des Christentums ... nicht in Sakralhandlungen bestehen“ (Vorglimler 2002, 30).

Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus unterstreicht dies mit allem Nachdruck: Gott grenzt sich nicht gegen die von ihm geschaffene Welt ab, sondern lebt im Menschen Jesus von Nazareth ganz in ihr – ohne dabei freilich im Kosmos aufzugehen. Gerade dann kann Gott als Schöpfer das Werk der vereinigenden Erlösung zur Vollendung führen, wenn er sich selbst in den evolutiven Werdeprozess einbringt, wenn er in Freiheit selbst zu einem Teil dieses Prozesses wird. „Um der Heiligkeit willen ist es Gott nicht genug, die schöpferische Einwirkung, die Tochter seiner Macht, aktiver auszugießen. Er *selbst* steigt herab in sein Werk, um dessen Einung zu schmieden. Er hat es uns gesagt. Er und kein anderer“ (Teilhard de Chardin 1968, 113).

Das Verhältnis Gottes zur Welt ist also keineswegs als reine Transzendenz zu verstehen, sondern als Transzendenz in Immanenz. Die *creatio ex nihilo*, bei der das Schwerkraft auf der göttlichen Transzendenz liegt, und die *creatio continua* mit dem Akzent auf der göttlichen Immanenz sind permanente ungetrennte und unvermischte Entfaltungsweisen der einen göttlichen Kreativität. Diese Kreativität ist Ausdruck des innertrinitarischen Miteinanders der drei göttlichen Personen. Diese sind nach der Aussage des 4. Laterankonzils (1215) „wesensgleich, gleichartig, gleich allmächtig und gleich ewig, *ein* Anfang von allem“ (DH 800). In ihrer unterschiedenen Einheit werden die drei göttlichen Personen also als die eine „Ursache“ des Universums angesehen, ohne dabei jedoch von

einer „monokausalen“ Hervorbringung des Kosmos zu sprechen. Die Schöpfung ist vielmehr ein Gemeinschaftswerk aller drei göttlichen Hypostasen, das jedoch in gewisser Weise differenziert werden kann. Schöpfung ist also bereits innertrinitarisch als kreative Interaktion der drei göttlichen Personen zu begreifen. Nach christlichem Glauben ist diese Interaktion stets ein liebendes Geschehen und Ausdruck der innergöttlichen Kommunikation. Schöpfung erweist sich von daher als grundlegend dialogisch strukturierter kommunikativer und prozesshafter Akt mit dem Charakter einer intimen liebenden Interaktion. Ein trinitarisches Verständnis der Schöpfung kann also kein einseitig kausales sein, in der der Wille des Schöpfers sich dem geschaffenen Objekt gleichsam aufzwingt, sondern impliziert ein in gewisser Weise partnerschaftliches Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung. In diesem trinitarischen Sinn kann Schöpfung zutiefst als Hineingenommen-Werden in das Leben und in die liebende Dynamik der Personen des dreieinen Gottes verstanden werden in Analogie zur ungetrennten Einheit der göttlichen Personen.

Trotz der damit ausgesagten geradezu intimen Nähe von Schöpfer und Schöpfung bleibt die radikale Unterschiedenheit von Gott und Universum bestehen. Nach menschlicher Erfahrung gehört zu echter Liebe ja auch die Anerkennung der geliebten Entität bzw. Person in ihrer Eigenständigkeit und Eigenart. In der Liebe Gottes, mit der evolutiven Kraft des Schöpfers und durch die Relationen der Trinität existiert die Schöpfung in ihrem konkreten, dynamischen und von Gott verschiedenen So-Sein. Dies wirft auch ein neues Licht auf die Aussage der Offenbarung: „Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu... Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende“ (Offb 21,5a.6b). Die Schöpfung geht in diesem trinitarischen Denken ständig neu aus Gott hervor, wird in ihre kreative Eigenständigkeit entlassen und dann immer wieder neu in die alles vollendende Einheit Gottes zurückgerufen. So ist Gott der, der die Welt mit all ihren Kräften und Wesen in das Sein ruft (vgl. Gen 1,3). Zugleich aber erweist sich Gott auch als „der eine, der *Sein-lässt*“ (Peacocke 1990, 185). In seiner bleibenden Transzendenz entlässt Gott in diesem „Sein-lassen“ den Kosmos in seine eigene Wesenheit. Alles im Kosmos darf das sein und bleiben, als das es von Gott geschaffen wurde. Zum Vorschreiten der Evolution des Kosmos nutzt Gott aber auch die kreativen Fähigkeiten, die er selbst seiner Schöpfung eingeschrieben hat (vgl. bereits Gen 1,24). Er hat dabei offenbar die Welt und seine Beziehung zur Natur so gestaltet, dass er auf die detaillierte Kontrolle jedes einzelnen Prozesses verzichtet, ohne dabei seine fortdauernde, schöpferische Gegenwart im Kosmos aufzugeben. Das schöpferische „Sein-lassen“ Gottes erweist sich so als dynamisches Geschehen mit einer gewissen Eigenständigkeit der Schöpfung, die damit Freiheit und Raum zu eigener Entfaltung erhält. Das „Sein-lassen“ durch den Schöpfer erhält damit offensichtlich noch eine zweite, ergänzende Bedeutung: Gott lässt sich auf seine Schöpfung ein; er traut ihr eine eigene, schöpferische Autonomie zu, sodass er eben nicht alles bis ins Kleinste hinein kontrollieren und lenken muss und will. Gott lässt die Schöpfung also in gewisser Weise eigenständig sein und schafft damit auch die Voraussetzung für eine liebende, personale Begegnung mit personalen Wesen im Kosmos. „Erschaffen“ bedeutet für Gott also den Verzicht auf einen Teil seiner Macht zugunsten seiner Schöpfung. Machtverzicht zugunsten eines anderen und seines höchsten Wohlergehens aber verstehen wir im menschlichen Leben als Ausdruck von „Liebe“. So ist auch

aus dieser Perspektive sinnvoll davon zu sprechen, dass Gottes schöpferisches Handeln Ausdruck seiner Liebe ist. Der ganze Kosmos als Resultat des kontinuierlichen schöpferischen Handelns Gottes muss als Symbol des Schöpfers und seiner Liebe gelten.

So ist in der Schöpfung beides am Werk: Das in gewisser Weise autonome Wirken der Naturkräfte *und* das Handeln Gottes. Beides zusammen erst prägt den Kosmos. Schöpfung kann so als kontinuierliche Interaktion des Schöpfers mit der von ihm erschaffenen Welt gelten.

Hier liegt auf den Menschen bezogen eine wichtige Wurzel der christlichen Sakramente: „Gott spricht bereits in der Schöpfung sein unwiderrufliches Ja zum Menschen.“ (Forum 1993, 150A). Bereits in der Schöpfung begleitet Gott den Menschen durch sein ganzes Leben. „Wenn wir von Sakramenten sprechen, geht es [also] nicht in erster Linie und gar ausschließlich um die liturgische Feier der Sakramente“ (Forum 1993, ebd.). Die kirchlichen Sakramente, die bemerkenswerterweise durchweg Symbole aus der geschaffenen Welt benutzen, gehören ja fundamental zur Schöpfungswirklichkeit (vgl. LG 48) und können nur ein auf Gott hin transparenter Ausschnitt aus ihr sein. In ihnen zeigt sich in weitestem Sinn das kreative und soteriologische Handeln Gottes „im Vollzug selbst“ (Meyer 1989, 448). So sind Sakramente grundlegend Zeichen der Heiligkeit und Erlöslichkeit des Menschen und der Welt – gerade auch in ihren scheinbar ganz profanen Aspekten (vgl. Rahner 1972, 413). Sakramente haben in dieser Sicht also einerseits die Aufgabe, das universale Wirken Gottes in einer konkreten Situation zur Sprache zu bringen, andererseits Gott die Möglichkeit zu neuem Wirken in und durch dieses Sakrament zu geben. Ein Sakrament ist von daher zunächst, weil Gottes schöpferisches Wirken vorausgeht, immer Gnade, dann aber auch ein Zusammenwirken, eine Interaktion von Gott und Mensch.

Für die konkrete Gestalt der (konkreten) Sakramente ist also zu folgern: Sie müssen geeignet sein, Gott und Mensch zusammenzubringen, eine Begegnungsmöglichkeit mit Gott zu schaffen. Zugleich sollten sie geeignet sein, Menschen auch untereinander zusammenzuführen. Dies aber wird nur dann adäquat möglich sein, wenn sie die von Gott geschaffene Welt und ihre Geschichte als Ganze zum Hintergrund haben, sie – wie auch immer – in ihre Gestalt einbeziehen („at-one-ment“). Auf den Menschen bezogen heißt dies konkret: Sakramentenpastoral und Form der Feier müssen „das Leben der Menschen ernst nehmen als den Ort, an dem sich Gott schon ereignet hat“ (Forum 1993, 150A).

Sakramente und Inkarnation

Der Begriff des christlichen Sakramentes geht also aus von einer (schöpferischen) Selbstmitteilung des *personalen* Gottes dem Kosmos und damit auch dem Menschen gegenüber. Dies aber bedingt, dass eine personale Mitteilung auch und gerade auch auf eine wiederum personale Antwort ausgerichtet ist. Die Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung und Offenbarung ist demnach auf eine dialogische Struktur ausgerichtet. Zusammen mit dem universalen Schöpfungszusammenhang der Sakramente bedeutet dies, dass die Antwort einer Person, eines Menschen, nicht nur in isolierten Handlungen geschehen kann, sondern nur dann eine wirklich adäquate Antwort auf den liebenden Anruf Gottes sein

kann, wenn sein ganzes Leben auch in seinen scheinbar „nur“ profanen Aspekten zu einer solchen Antwort wird. So kann in der Tat ein menschliches Leben mehr und mehr sakramental werden: Die positive Antwort auf Gottes Liebe ist notwendig eine liebende Antwort, die, wie die Erfahrung lehrt, durchaus schöpferisch sein kann. Ein solches Gott antwortendes Leben kann also wirklich zum Realsymbol für das Wirken Gottes in unserer Welt und damit zum wirksamen Zeichen der Gegenwart Gottes werden.

Was hier in aller Kürze zunächst abstrakt abgeleitet wurde, ist in unübertroffener Weise konkrete, greifbare und geschichtliche Wirklichkeit in Jesus Christus. Sein Leben, sein Umgang mit den Menschen, sein Zugehen auf die Außenseiter, das Vergeben der Sünden und das Heilen der Kranken zeigen, wie sehr Jesus Christus ein Symbol des Handelns und der Gegenwart Gottes ist. Sein ganzes Leben und die großen Stationen seines Leidens und Sterbens können als Realsymbole der Gottesgegenwart gelten. Auch seine Verkündigung vom Anbruch des Reiches Gottes hat einen solchen Gott vergegenwärtigenden „leibhaftigen“, sakramentalen Charakter. So wird Jesus Christus schon in der frühen Kirche als Ikone Gottes (vgl. 2Kor 4,4; Kol 1,15) und als sichtbare Epiphanie des unsichtbaren Gottes (vgl. Hebr 1,1f.; 1Joh 1,1; Joh 14,9) erkannt.

Diese Einsicht der frühen Christen wurde im Dogma von Chalcedon (451) noch einmal entscheidend weitergeführt. Die wirklich intime Nähe Gottes und die Natur des Menschen als ihr Realsymbol sind in Jesus Christus ungetrennt und unvermischt gegeben. Von einem modernen Standpunkt aus gesehen, ist damit auch gesagt: Diese Beziehung kann trotz der statischen Formulierung des chalcedonensischen Dogmas nur dynamisch verstanden werden, als Ereignis, als Geschehen, als bewegtes, das ganze Leben umfassendes Miteinander und Füreinander von Gott und Mensch. Jesus aber ist als Mensch ein Stück des Kosmos, ein Moment seiner Geschichte, „wahrhaft ein Moment an dem biologischen Werden dieser Welt, ein Moment an der menschlichen Naturgeschichte, denn er ‚ist geboren von einer Frau‘ (Gal 4,4)... Die Grundaussage der Christologie ist gerade die *Fleischwerdung Gottes, seine Menschwerdung*“ (Rahner 1984, 196).

So wird im Menschen Jesus die unwiderrufliche Heilszusage der Gegenwart Gottes konkret und erfahrbar. Denn in Jesus hat sich Gott frei, aber dann untrennbar mit dieser Welt und ihrer Geschichte verbunden. In Christus wird die Heilsökonomie Gottes endgültig offenbar und erstmals verwirklicht.

Da christliche Sakramente nur in der Hinordnung auf das Ursakrament Jesus Christus sinnvoll denkbar sind, wird noch verstärkt, was wir schon andeutungsweise bemerkt haben: Ein Sakrament kann keine einzelne, isolierte Handlung darstellen. Es muss ein Prozess sein, der das Leben der Menschen umfasst und umgreift. Steht die liturgische, sakramentale Handlung allein, ist sie allenfalls eine Kümmerform eines Sakramentes. Sie muss vielmehr schon aus theologischen Gründen integriert werden in einen ihr vorausgehenden Prozess, der dann von der liturgischen Handlung ausgehend im Leben wirksam wird.

Daher ist ein Sakrament außerdem immer ein Erinnerungszeichen an die immer schon wirksame und gegenwärtige Gnade und die Nähe Gottes in der eigenen Geschichte und in der Geschichte dieser Welt sowie in besonderer Weise eine erinnernde Vergegenwärtigung des Lebens und Sterbens Jesu (Sakrament als „*signum rememorativum*“). Ein Sak-

rament zeigt aber auch an: Gottes Gnade wirkt gerade jetzt, hier und heute durch seinen Heiligen Geist, der eine konkrete Beziehung zu Gott und den Menschen herstellen und vertiefen will (Sakrament als „*signum demonstrativum*“). Darüber hinaus ist ein Sakrament wirksame Vorausschau auf die Zukunft („*signum prognosticum*“), das auf die Vollendung der Schöpfung im Reich Gottes und auf die Vollendung des eigenen, individuellen Lebens in der unmittelbaren Schau Gottes verweist. Damit ist es ein Charakteristikum jedes einzelnen Sakramentes, dass in ihm die ganze Geschichte der Welt als Heilsgeschichte vergegenwärtigt wird. Weil Gott allgegenwärtig ist, auch im Leben eines Menschen, und in unüberhörbarer Weise in Christus, kann ferner festgehalten werden: „Die gottesdienstliche Wort- und Zeichenhandlung zielt nicht darauf ab, Christus und sein Heilswerk uns gegenwärtig zu setzen. Es geht vielmehr darum, dass wir im Medium rituell-kultischen Tuns je neu in die Gegenwart seiner Person und seines Heilswerkes eintreten dürfen“ (Meyer 1989, 449).

Anders gesagt: Die Einzelsakramente zeigen und machen konkret offenbar, was die Welt und ihre Geschichte im Tiefsten immer schon sind: „Realsymbole der gelungenen Absicht Gottes, Heilsereignisse für die Welt“ (Vorgrimler 2002, 54). Gerade damit aber bringen sie Gott und Welt immer wieder neu in eine immer innigere, konkrete Beziehung, die schließlich eschatologisch einmünden soll in das verheißene und bereits anbrechende Reich Gottes. Diese Konkretheit ist deshalb so bedeutend, weil Gott in Jesus ein *konkreter* Mensch geworden ist und weil seine unwiderrufliche Heilszusage eine *konkrete* Zusage an *konkrete* Menschen in ihrer jeweiligen *konkreten* Situation ist. Und konkret heißt: Sakramente müssen Wege zu dieser Beziehung sein, die für Menschen menschlich einsichtig, gangbar und lebbar sind. So wird sich Gott in verschiedenen Situationen auch verschieden äußern, seine Gegenwart wird in verschiedener Weise wirksam werden. Die so genannte sakramentale Gnade wird also mit Recht von Sakrament zu Sakrament zu differenzieren sein.

Nochmals anders gesagt: Weil Gott uns in der Schöpfung und in Jesus Christus unüberbietbar nahe ist, brauchen ihn die Sakramente nicht neu zu „motivieren“ oder in der „Intensität“ seiner Nähe zu beeinflussen oder ihn gar irgendwie zu ändern. Im Vollzug der Sakramente wird von Gott her vielmehr „aktualisiert und intensiviert, was ‚immer schon‘ ist“ (Vorgrimler 2002, 90).

Neben anderem wird auch aus dieser Perspektive verständlich, dass Sakramente „*ex opere operato*“, „kraft des vollzogenen Ritus“ wirksam sind: Gottes Zusage seines Heiles und seiner Nähe ist universal, grundsätzlich nicht eingeschränkt. Das sakramentale Zeichen steht unter dieser Verheißung Gottes, es ist daher z.B. nicht abhängig von der Würdigkeit von Spender und Empfänger. Allerdings: Nicht nur Gott allein wirkt, wie wir gerade gesehen haben. Auch der Mensch muss seinen Beitrag zur Offenheit für Gott leisten, damit ein Sakrament wirksam werden kann.

Sakramente in der Gemeinschaft der Kirche

Sakramente stehen damit grundsätzlich in einem universalen und ganz konkreten Zusammenhang von Raum und Zeit, von Welt und Geschichte, aber auch von Welt und Gott, der durch das Wirken des Heiligen Geistes permanent in ihr gegenwärtig ist. Konkrete Situation und konkretes menschliches Handeln einerseits und konkretes Wirken Gottes andererseits kommen in den Sakramenten in spezifischer, der Inkarnation analoger Weise ungetrennt und unvermischt zusammen. Entscheidend aber wird hier, was wir eben betont haben: Ein Sakrament kann keine isolierte Handlung sein. Der *ganze* Kosmos, der *ganze* Christus ist sakramental zu verstehen, nicht nur Teile oder Einzelereignisse. Ein (christliches) Sakrament für sich allein ist also kaum vorstellbar, zumal die Beziehung von Gott und Mensch eine gelebte, kontinuierliche Beziehung sein muss oder sein sollte. Da auch der ganze Kosmos in diese Beziehung eingeht, sind zumindest die anderen Menschen dieser Erde nicht einfach aus dieser Gottesbeziehung herauszuhalten. Es geht hier also letztlich um „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8). Das zweite Vatikanische Konzil sieht diese komplexe Wirklichkeit in der Kirche erfahrbar realisiert: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).

Damit ist einerseits gesagt und der Kirche zugesagt: In ihr wirkt der Geist Christi. Seine Herrschaft geschieht in und durch die sichtbare Kirche. Aber eben nicht ausschließlich. Die Kirche kann sich auch nicht einfach als eigenständige Größe definieren, sondern nur in Relation zu Jesus dem Christus. Sie ist nicht das Reich Gottes und nicht einfach eine Fortsetzung der Inkarnation. Sie ist Trägerin des Wortes Gottes, aber gleichzeitig gerufen, glaubend dieses Wort Gottes zu hören und aufzunehmen. Die Kirche hat damit eine ganz konkrete Heilsbedeutung, aber Gott kann auch außerhalb ihrer Grenzen und Begrenztheit wirksam sein. Die Kirche muss sich nach dieser Definition einerseits ausrichten an Christus. Er ist ihr entscheidender Maßstab, ohne den sie aufhört, Sakrament zu sein. Andererseits aber kann sie doch wohl nur dann Zeichen und Werkzeug einer möglichst innigen Beziehung von Gott und Mensch sein, wenn sie die ganz konkrete Situation der Menschen von heute uneingeschränkt auf- und ernst nimmt. Kirche muss also, insofern sie das grundlegende Sakrament der Beziehung zu Gott ist, in ständiger Korrespondenz zu den „Zeichen der Zeit“ stehen. Sie wird auch deshalb immer unzulänglich und eine Kirche der Sünder bleiben. Als Sakrament der Einheit der ganzen Menschheit kann sie sich nicht von einem Teil der Menschen und ihrer Lebenswirklichkeit isolieren. Gerade auch in ihrer Offenheit der Welt gegenüber – die keinesfalls im Gegensatz zur Einheit mit und zur Treue zu Christus stehen kann – wird Kirche zum Zeichen und Instrument des universalen und schöpferischen Heilswirkens Gottes an der Welt.

Auch die Kirche gehört ferner als Sakrament, wie bereits erwähnt, eindeutig zur Schöpfungswirklichkeit. Kirche ist deshalb gerade auch weil sie Sakrament ist, von Vorläufigkeit und Relativierung geprägt. Das Konzil sagt das so: „Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2Pet 3,13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis

jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19-22)* (LG 48).

Mitentscheidend ist hier ferner: Kirche ist eine Gemeinschaft aus Menschen. Gott wählt also den Weg über Menschen, seine Gegenwart und sein heilendes und schöpferisches Wirken in dieser Welt offenbar und wirksam werden zu lassen. Für den Geist Gottes ist menschliches Tätigsein und menschliches Leben so auch Mittel und Weg, Jesus Christus „mit seinem geschichtlich einmaligen Heilswirken gedächtnismäßig, aktuell und real gegenwärtig werden zu lassen“ (Vorgrimler 2002, 89). In kaum höher zu denkender Weise zeigt also die sakramentale Wirklichkeit der Kirche, dass Gott *den* Menschen und *die* konkreten Menschen ernst nimmt, ihnen Anteil gibt an seiner eigenen göttlichen Wirklichkeit.

Die Einzelsakramente – Konkretionen universaler Heilsgegenwart

In den Sakramenten wird Gott als dreifaltiger Gott in je spezifischer Weise offenbar: Schöpferisch, heilend und rettend, gegenwärtig und begleitend. Die Sakramente lassen sich auch nicht ohne gravierenden Schaden aus ihrem Zusammenhang reißen. Schöpfung, das Leben Jesu, die Wirklichkeit der Kirche – all das sind notwendige Konstitutiva kirchlicher Sakramente. Ausgezeichnet sind die Sakramente auch durch ihren prozesshaften Charakter. Göttliche und weltliche Realität kommen in ihnen konkret und ungetrennt und unvermischt zum tragen. Sakramente sind ferner grundsätzlich Realsymbole, die Beziehungen zwischen Gott und Mensch, aber auch zwischen den Menschen stiften und vertiefen wollen. Es geht hier also grundlegend um eine umfassende, kontinuierliche und *personale* Beziehung. Daraus ergibt sich für die Gestalt der Sakramente eine weitere wichtige Folge:

Was Zeichen von Symbolen unterscheidet, ist unter anderem: Symbole sind nicht eindeutig. So kann das Ursymbol Wasser „Leben“ bedeuten, genauso aber auch die Chaosmacht des Todes. So kann Feuer Sicherheit und Geborgenheit symbolisieren, aber auch das Ende jeder (Lebens-)ordnung. Diese und andere Elemente der Welt werden erst dann zu Zeichen des Heils, wenn sie explizit im Zusammenhang der Interaktion von Gott und Welt stehen. Symbole sind von daher interpretationsbedürftig. Außerdem sind gerade die Symbole der Sakramente Ausdruck einer personalen Beziehung. Diese aber hat immer kommunikativen Charakter. Beide Aspekte führen dazu, dass zum entscheidenden Aspekt eines jeden Sakramentes das Wort wird. Gerade in einer sakramentalen Heilsökonomie wird einleuchtend, wie bedeutsam das schöpferische Wort Gottes, die unwiderrufliche Heilszusage in Christus – dem *logos*, dem Fleisch gewordenen Wort Gottes – die Verkündigung des Wortes in der Kirche ist. So wird „das Sakrament als die höchste und dichteste Form des Verkündigungswortes der Kirche erkannt. Karl Rahner konnte sogar sagen: ‚Das Grundwesen des Sakramentes ist das Wort‘, die absolute Heilszusage“ (Vorgrimler 2002, 96).

Es wird deutlich, dass Sakramente immer kommunikative Beziehungshandlungen sind. Das Wort im Sakrament ist also viel bedeutender, als nur das Sprechen einer sakramentalen Kurzformel. Sie ist leer und tot, wenn sie nicht in diesem werthaften Gesamtzusam-

menhang steht. Dieser „Vorrang des Wortes“ macht auch nochmals deutlich, dass Sakramente konkret sind und sein müssen. Das sakramentale Wortgeschehen ist die konkrete Heilszusage in eine konkrete Situation hinein. Im Rahmen der Gemeinschaft der Kirche vergegenwärtigt es „die ihr entsprechende Situation Jesu Christi, es bezieht die Glaubenden in diese Jesussituation ein und verändert damit deren Situation und durch die veränderten Glaubenden die der Welt“ (Vorgrimler 2002, 97).

Die Einzelsakramente sind also die Konkretionen der universalen und grundlegenden Sakramente (Kosmos), Christus und Kirche. Zwar machen sie nicht das Ganze menschlicher und christlicher Existenz aus (Nocke 1997, 78). Dennoch wird in ihnen die universale, schöpferische und rettende Heilsgegenwart Gottes konkret, sie gilt *mir* persönlich. Sie will mich in der Gemeinschaft der Kirche und aller Menschen persönlich verändern, hinein nehmen in das heilwirkende und kreative Handeln Gottes. Ein Sakrament ist von daher immer auch Sakrament des Glaubens, des offenen und hoffenden Vertrauens auf den in seiner Schöpfung wirksam gegenwärtigen Gott. Zugleich machen Sakramente exemplarisch die heilbringende Interaktion von Gott und Kosmos – konkret: von Gott und Mensch – deutlich. Sie demonstrieren, dass Menschen dort, wo sie die schöpferische Omnipräsenz Gottes in ihrem eigenen Handeln zum tragen kommen lassen, selbst Anteil haben an der Sakramentalität des gesamten Kosmos, die in herausragender Weise in Jesus Christus sichtbar erschien.

Literatur

- Forum* (1993): Dokumentation zum Freiburger Diözesanforum. Heft 2 – Vorlagen der Kommissionen für die abschließende Sitzungsperiode vom 25. bis 29. Oktober 1992. Hg. vom Sekretariat des Freiburger Diözesanforums, Freiburg i.Br.
- Kasper, Walter* (1970): Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz.
- Meyer, Hans Bernhard* (1989): Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4: Eucharistie, Regensburg.
- Nocke, Franz-Josef* (1997): Sakramententheologie. Ein Handbuch. Düsseldorf.
- Peacocke, Arthur Robert* (1990): *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming – Natural and Divine*, Oxford.
- Rahner, Karl* (1972): Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens; in: *Schriften zur Theologie X*, Einsiedeln.
- Rahner, Karl* (1984): *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg – Basel – Wien.
- Teilhard de Chardin, Pierre* (1968): *Der Kampf gegen die Vielheit. Mögliche Interpretationen der Weltgestalt*; in: *Frühe Schriften*, Freiburg i.Br. – München, 109-136.
- Vorgrimler, Herbert* (2002): *Sakramententheologie*, Düsseldorf³1992, repr. 2002.

The sacraments may be understood as concretizations of God's continuous creative and saving omnipresence in the whole cosmos, in Christ, and the Church. In this context the sacraments appear within a conceptual framework of creation, incarnation, and Church that progressively unites the creator and the whole of creation in an interactive and communicative process of salvation. It is in this universalistic approach that the real wideness of the Christian interpretation of sacraments may become visible aiming to embed the individual within the community of the Church and humanity into God's loving action.