

Neue Impulse einer kommunikativen Sakramententheologie

von Otmar Meuffels

Ausgehend von dem theologischen Topos der Idiomenkommunikation einerseits und dem auf soziale Interaktion erweiterten Kommunikationsmodell Dirk Baeckers andererseits erscheint die sakramentale Begegnung zwischen Gott und Mensch als ein Differenzereignis in der Freiheit der Feiergemeinde, die sich auf die christologische Einkehr Gottes in die Welt beruft. Von Jesu Abba-Verkündigung her reflektiert der sakramentale Selbstvollzug der Kirche die trinitarische Kommunikationsgemeinschaft und prägt ein ebenso mehr-ursprüngliches wie einheitliches Agape-Handeln aus. So verwirklichen Sakramente den trinitarisch-geschöpflichen Lebensraum im Entwurf eines ganzheitlichen Feier- bzw. Verständnishorizonts.

Die Theoriebildung der dogmatischen Sakramententheologie scheint gegenwärtig in einer Art abwartender Haltung zu verharren.¹ Und das obwohl die Praxis der Sakramentenliturgie neue konkrete Fragen aufgeworfen hat.² Vor diesem Hintergrund bietet die „kommunikative Sakramententheologie“ ein innovatives Potenzial an, dessen Entfaltung trinitarische und kommunikationstheoretische Momente zu einem gemeinsamen Strukturzusammenhang verbindet: in der Dogmatik, der Liturgie sowie in der Praktischen Theologie. Der vorliegende Artikel will neue soziologische Theorien im Licht trinitätstheologischer Grundlagen verwenden, um das sakramentale Leben der Gemeinden zu verlebendigen.

1. Kommunikation

1.1 Allgemeine Hinweise

Neuere (philosophische oder soziologische) Artikel nähern sich einem vielfältigen Kommunikationsbegriff, indem sie zunächst auf die Theologie verweisen, wovon wiederum Theologen etwas lernen können.

Der antike Terminus *Communicatio* besitzt viele Bedeutungen wie: Mitteilung, Gewährung, Verbindung, Austausch, die aber alle um den Bezug auf Gemeinschaft bzw. deren

¹ Vgl. E.M. Faber, Einführung in die katholische Sakramententheologie, Darmstadt 2002.

² Nach Th. Freyer, „Sakramente“ – was ist das?, in: ThQ 178 (1998) 39–51 sind „Sakramente [...] nicht primär Selbst- und Lebensvollzüge der Kirche, sondern Wandlungsimpuls der Kirche, deren gnadenhafte Vorgabe“ (41) in „veränderten Rahmenbedingungen“ (44). Vgl. ebenso F. Lutz, Kleiner Sonntagsgottesdienst. Praktisch-theologische Überlegungen zu einem verdrängten Alltagsproblem, in: Pastoral-Theologie 94 (2005) 398–410, bes. 401: „Gottesdienste stellen den Glauben der christlichen Gemeinde als Konsens dar. Sie sind darin eine eigene in einem gewissen Sinn ganz ‚unmoderne‘ Kommunikation.“

Realisierung gruppiert sind.³ Im Neuen Testament nutzt Paulus den *Koinonia*-Begriff, um das frühchristliche Herrenmahl – in untrennbarer Einheit – als eucharistische Gemeinschaft wie als kirchliche *Communio* auszudrücken (vgl. 1Kor 10,16).⁴ Im Vorfeld der autoritativen Beschreibung des fundamentalen Persongeheimnisses Jesu Christi durch das chalzedonensische Dogma (vgl. DH 301f.), hat der Tomus Leonis (449) die sogenannte Idiomenkommunikation⁵ umschrieben.⁶ Zunächst rechtfertigt Leo in dem bekannten Brief die Zwei-Naturenlehre, indem er göttliche *und* menschliche Prioritäten der *einen* Person (des menschengewordenen Logos) in antithetischer Form beschreibt, um die Soteriologie zu begründen (vgl. DH 293). Diese Aussagen werden in dem folgenden Zitat zugespitzt: „Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est“ („Denn jeder der beiden Gestalten wirkt in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist“ DH 294). Da die *beiden* Naturen durch *einen* personalen Träger (den Mensch gewordenen Logos) zusammengehalten werden, kann man aufgrund der christologischen Einpersonenlehre (vgl. dazu auch DH 301f.) die Natur-Aussagen austauschen. Durch eine Perichorese können die beiden Naturen sich durchdringen, ohne sich zu mischen.⁷

Die grundlegende kommunikative Wechselbeziehung der göttlichen und der menschlichen Natur im Mensch gewordenen Logos impliziert ineins Differenz und Einheit, die sowohl die *Communio* der Christusgläubigen in der frühen Eucharistietheologie begründen, als sie sich auch in einer lehrhaften Christologie/Soteriologie entfalten, die das Heil der Welt zum Thema hat: Jesus Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott, geeint in der Person des Logos.⁸

Diese theologischen Einsichten sind aber nicht nur durch die Differenz-Einheit-Struktur begrifflich gefasst worden, sondern man hat sie auch formal kommunikativ verkündigt: Dabei teilten Verkündiger ihre Botschaft den Hörern sprachlich mit. Noch heute arbeiten Kommunikationstheorien mit dem Schema: Sender-Inhalt/Medium/Code-Empfänger, so dass man im Artikel „Kommunikation“ der 3. Auflage des LThK lesen kann: „ein Sender tauscht eine von ihm kodierte Botschaft mittels eines Mediums mit einem Empfänger aus, der den Inhalt der Botschaft dekodiert, um ihn zu verstehen.“⁹ Den herkömmlichen Kommunikationsmodellen, die sich vor allem auf die von Claude E.

³ Vgl. K.P. Sternschulte, Art. Kommunikation, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie IV (1976) 893. Vgl. H.-P. Krüger, Art. Kommunikation, in: H.J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie der Philosophie, Bd. A–N, Hamburg 1999, 702–708: 702. Vgl. H. Geißner, Art. Kommunikationstheorie, in: G. Ueding (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik IV (1998) 1187–1209.

⁴ Vgl. J. Hainz, Art. *koinonia*, in: EWNT II (1982) 751. Vgl. H.-J. Klauck, Gemeinde, Amt, Sakrament, Würzburg 1989, 331.337.

⁵ „Idiomenkommunikation bezeichnet die Aussagbarkeit der einer der beiden Naturen Christi zukommenden Wesenseigenschaften (Attribute, Idiomata) auch von der jeweils anderen Natur, weil beide ihre Einheit in der Hypostase des Logos haben.“ G.L. Müller, Art. Idiomenkommunikation, in: LThK³ V (1996) 403f. Zur dogmatischen Entwicklung vgl. P. Lamarche, Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (HDG III 1a), 115.

⁶ Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg i.Br. 1979, 746f.

⁷ Vgl. H. Wagner, Dogmatik, Stuttgart 2003 (Kohlhammer Studienbücher Theologie 18), 203. Vgl. Lamarche, Christologie (Anm. 5), 122.

⁸ Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 427f.

⁹ J.G. Hahn, Art. Kommunikation. I. Sozialwissenschaftlich, in: LThK³ VI, Freiburg i.Br. 1997, 213.

Shannon erarbeiteten ingenieurswissenschaftlichen Konzeptionen berufen, ist jedoch nunmehr im deutschen Sprachgebiet eine neue Theorie gegenüberzustellen, die im *sozialen* Umfeld angesiedelt ist.¹⁰ Die Darstellung wird sich im Folgenden mit zwei Büchern des Soziologen Dirk Baecker beschäftigen,¹¹ die das Phänomen Kommunikation als ein „paradoxes Grenzereignis“¹² fokussieren, dessen Analyse theologisch fruchtbar gemacht werden soll.

1.2 Kommunikation: soziale Interaktion, die Selbstbestimmung in Freiheit

Baecker entfaltet ein neues Kommunikationsverständnis, wenn er schreibt: „Kommunikation ist dadurch definiert, dass sie angesichts der Verslossenheit der Individuen einen sozialen Vorgang *an die Stelle* der Übertragung von Nachrichten treten lässt.“¹³ Dieses neue Modell wurzelt in der grundsätzlichen Differenz zwischen autonomen Individuen und der Gesellschaft, die einen Sprach-/Schrift-Spielraum eröffnet, der durch die Spannung von Widerstand und Anschlussfähigkeit strukturiert wird. Eine Person möchte in *Selbstbestimmung* leben, ist jedoch trotz der Verslossenheit ihrer Individualität immer schon in einen gesellschaftlichen Rahmen eingebettet, der den Einzelnen sozial in Anspruch nimmt, während umgekehrt kommunikative Geschehnisse zwischen Individuen die Gesellschaft verändern. Die Paradoxie dieses Verhältnisses von Individualität und Sozialität erfordert in der inkommunikablen Differenz zwischen dem Eigenen und dem Anderen den Mit- bzw. Nachvollzug des kommunikativen Spiels.¹⁴ Damit ein Austausch zwischen Ich und Du möglich wird, müssen Räume der Wechselseitigkeit definiert werden, einschließlich anerkannter Symbole, um kontextuell Sinn (insbesondere den des Lebens) ausdrücken und vermitteln zu können.¹⁵ Diese fundamentale Differenz impliziert noch weiter bedeutsame Unterscheidungen, die kurz zu benennen sind: Innerhalb der Kommunikation gibt es eine Differenz-Relation zwischen *sachlichen Inhalten* und dem *sozialen Rahmen*, die es den Akteuren ermöglicht eine *Selektion* durchzuführen, indem beispielsweise Informationen durch andere bestätigt oder Korrekturen (möglicherweise eine Störung) zur Kenntnis genommen und zu einer sinnhaften Entscheidung gebracht werden.¹⁶ Darüber hinaus ist in die Grundrelation von Individualität und Sozialität die

¹⁰ Vgl. z.B. H.-D. Bastian, *Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert*, Stuttgart – Berlin 1972 (Themen der Theologie 13), 60f.; sowie die Rezension von D. Völzke, *Jenseits von Reden*. Dirk Baecker denkt über Kommunikation nach, in: *Der Tagesspiegel* 19.3.2006, 28: „Eines macht Baecker aber in aller Souveränität deutlich: Kommunikationsmodelle, die mit Vorstellungen von Ursache und Wirkung, Sender und Empfänger hantieren, haben ausgedient.“ Siehe auch die grundlegenden Überlegungen von N. Luhmann, *Was ist Kommunikation?*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung VI: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, 113–124.

¹¹ D. Baecker, *Form und Formen der Kommunikation*, Frankfurt a.M. 2005; Ders., *Kommunikation*, Leipzig 2005 (Grundwissen Philosophie, RBL 20119).

¹² Vgl. Baecker, *Kommunikation* (Anm. 11), 47.69 (mit Verweis auf Blumenberg).

¹³ Baecker, *Kommunikation* (Anm. 11), 63.

¹⁴ Vgl. Baecker, *Kommunikation* (Anm. 11), 44–46.50f.56.

¹⁵ Vgl. Baecker, *Kommunikation* (Anm. 11), 59f.

¹⁶ Vgl. Baecker, *Kommunikation* (Anm. 11), 63–66. In *Form und Formen*, 21 schreibt er: „Der Informationsgehalt liegt nicht in der Nachricht selbst, sondern im Verhältnis dieser Nachricht zu anderen möglichen Nachrichten, die ihrerseits eine gewisse Wahrscheinlichkeit haben.“ Und bei Luhmann, *Was ist Kommunikation?* (Anm. 10), 116 heißt es: „Auch das Verstehen selbst ist eine Selektion“. Vgl. ebd., 115.118.

Differenz von *Bericht (report)* und *Aufforderung (command)* in wechselhafter Wahrnehmung eingeschrieben, welche die Kontingenz (der Menschen, der konkreten Situation) kommunikativ aufzuarbeiten und neue Lebensperspektiven bzw. eine innovative Metakommunikation zu fördern vermag: Baecker nennt das „Kommunikation als Sinnverarbeitung“¹⁷.

Alle drei beschriebenen Differenzen¹⁸ bergen eine konstitutive Störung bzw. positive, negative oder unbestimmte Brüche,¹⁹ welche die Kommunikation selbst ausmachen. Nach Baecker ist Kommunikation „nicht das Ergebnis von Ursache und Wirkung“,²⁰ sondern es ist ein soziales *Relationsergebnis*²¹, das einen *Möglichkeitsraum der Freiheit* schafft.²² Innerhalb der Sprache (wie auch der Schrift) kann man Gesagtes korrigieren oder verifizieren,²³ um soziale Beziehungen zu bestätigen bzw. zu verändern und die persönliche Identität der Menschen zu fördern, woraus sich wiederum neue (dynamische, brüchige) Anschlüsse für das Leben und die Gesellschaft ergeben, an denen man sich orientieren kann und die zum Handeln herausfordern.²⁴ Diesen andauernden Vermittlungsprozess kann man als offene Kommunikation charakterisieren,²⁵ die permanent und wechselseitig Erwartungen (Ich-Du; Ich-Welt)²⁶ generiert, aber niemals die reziproken Ansprüche total befriedigen kann. Sie implizieren damit, ob berechtigt oder nicht, Herausforderungen für die Vernunft des Menschen,²⁷ für die Selbstwerdung des Individuums und für das Verständnis von Welt als das Andere und sind der „Dynamikmotor“ einer Kommunikation in Freiheitsgraden. Alle Ansprüche entspringen den Differenzen der sprachlich/schriftlichen Austauschweisen: „Die Kommunikation ist immer auf dem mehr oder minder lang hinauszögernten Sprung in eine andere Möglichkeit ihrer selbst.“²⁸ In-

¹⁷ Baecker, Kommunikation (Anm. 11), 76.

¹⁸ Drei aktuelle Beispiele aus dem Herbst 2006 zur Verdeutlichung: 1. Der Streit zwischen G. Grass (Individuum) nach der Veröffentlichung seines Buchs *Beim Häuten der Zwiebel*. Göttingen 2006 und intellektuellen Kreisen (Gesellschaft) hat eine heftige Diskussion (Kommunikation) entfacht, die möglicherweise neue Interpretationsperspektiven eröffnet. 2. Jeder Patient muss sich heute angesichts der desolaten Finanzsituation mit den Strukturen seiner Gesundheitsvorsorge persönlich beschäftigen und den sachlichen Krankbefund mit den neuen politischen, sozialen Vorgaben (Gesundheitsreform) überein bringen, um dann neue Entscheidungen fällen und gegebenenfalls die Krankenversicherung wechseln zu können. 3. Die Beschreibung des Kriegs zwischen Israel und der Hisbollah (*report*) muss die Völkergemeinschaft (UN) zum Handeln auffordern (*command*), um schließlich den Frieden zu sichern.

¹⁹ Vgl. Baecker, Kommunikation (Anm. 11), 64f.76; sowie: *Ders.*, Form und Formen (Anm. 11), 17.

²⁰ Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 8 (siehe die These des Autors).

²¹ Vgl. Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 69.

²² Vgl. Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 8f.86.127.

²³ Vgl. Baecker, Kommunikation (Anm. 11), 80. Hilfreich ist der sprachphilosophische Ansatz von Robert B. Brandom, der das Wechselspiel von Aussagen und Wahrheitsansprüchen unter dem merkantilen Bild einer „Konto-Führung“ erläutert. Vgl. *R.B. Brandom*, Expressive Vernunft. Begründen, Repräsentation und diskursive Festlegungen, Frankfurt a.M. 2000, 264.281.299f.400. Vgl. dazu: *O. Meuffels*, Gott erfahren. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre, Tübingen 2006 (RPT 19), 62–64.

²⁴ Vgl. Baecker, Kommunikation (Anm. 11), 83; sowie: *Ders.*, Form und Formen (Anm. 11), 40f.45f.

²⁵ Vgl. Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 35.40.45.63f.77.

²⁶ Vgl. Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 86f; sowie: *Ders.*, Kommunikation (Anm. 11), 17.19f.

²⁷ Vgl. dazu *Richard Schaefflers* programmatischen Entwurf in Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i.Br. – München 1995, 136f.270f.316f.

²⁸ Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 105.

sofern sich das Ganze in das Grenzereignis einer originären „différance“²⁹ entzieht, wird man in jedem noch so unbedeutenden kleinen Gespräch dazu aufgefordert, eine ganze Welt zu erläutern. Der anwesende Ganzheitsanspruch spannt den Raum des Gespräches auf und involviert die Partner. Man könnte sagen, jeder Dialog (Zwiegespräch) ist immer schon ein Gruppen-Gespräch, da immer auch ein *drittes anonymes Gesicht* mitspricht.³⁰ Dieser *Anspruch des Dritten* lässt sich inhaltlich (als Sinn des Lebens/der Welt) wie formal (als Bedingungen der Kommunikation/der Handlungen) skizzieren, so dass Baecker fragt: „Wie kann man Interaktionen verstehen und beschreiben, wenn man darauf achtet, dass jeder Einzelne der Anwesenden einen Dritten gleichsam im Nacken hat, der zwar nicht anwesend ist, aber als Abwesender kontrolliert, was in der Interaktion jeweils geschieht.“³¹ Damit solche Vollzüge fruchtbar gelingen, müssen die Bedingungen der Anwesenden kultiviert und die Bedingungen der Abwesenden differenziert werden.³² Das Prinzip des Dialogs im kleinen Kreis ist von da aus in umfassenderem Rahmen zu „sozialisieren“, insofern gesellschaftliche Kommunikationsstrukturen vergangene wie präsenzte Möglichkeiten für die Zukunft festlegen. Menschen können sich auf diese Weise an Zielen orientieren, die zum Handeln motivieren.³³ Zusammengefasst: Der vorgestellte Autor versteht die Kommunikation als einen *Raum von Möglichkeiten*, in dem man sich angesichts von *Differenzen/Unbestimmtheiten/Forderungen* festlegen kann, wobei diese Kommunikationsvollzüge sich *bewähren* müssen³⁴.

Der Ansatz des Soziologen bietet vielfach Anknüpfungspunkte für die theologische Reflexion. Luhmann bemerkt dazu: „Der Fortgang von Gedanke zu Gedanke und der Fortgang von Kommunikation zu Kommunikation laufen nicht im selben System ab. Die Anschlussfähigkeit ist ganz unterschiedlich geregelt.“³⁵ Da etliche Philosophen oder Soziologen sich auf den theologischen Begriff der „Idiomenkommunikation“ beziehen, können nicht-theologische Kommunikations-Modelle durchaus für die Theologie fruchtbar werden, obwohl der Hintergrund jeweils ein anderer ist, weshalb jeweils andere Anschlussmöglichkeiten ausgearbeitet werden müssen.³⁶

In dem vorliegenden Artikel soll das *christologische* Theorem der *Idiomenkommunikation* das Scharnier bilden zwischen den Konzepten der Kommunikation und der Sakramentenlehre.

²⁹ Zum Begriff vgl. J. Derrida, Die différance, in: Ders., Randgänge der Philosophie. Hg. von Peter Engelmann, Wien 1999 (Passagen Philosophie), 31–56.

³⁰ Zur Bedeutung dieser Größe des Dritten als Anblick/Gesicht, dessen Ansprüchen jedes Subjekt uneinholbar ausgesetzt ist, vgl. E. Lévinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Franz. übers. von Thomas Wiener. Freiburg i.Br. – München 1998, 116–123 bzw. 201–208.343. Vgl. O. Meuffels, Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, Würzburg 2001, 45–48.

³¹ Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 108.

³² Vgl. Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 111.

³³ Vgl. Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 118f.

³⁴ Vgl. Baecker, Form und Formen (Anm. 11), 126f.

³⁵ N. Luhmann, Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung, in: Ders., Soziologische Aufklärung VI: Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, 169–188.

³⁶ Besonders das *Johannesevangelium* schließt jüdische Traditionen (z.B. Weisheitstheologie) und hellenistische Philosophie (z.B. Logospekulation) an gnostisches Lebensgefühl an, um im Mensch gewordenen Logos (einschließlich Kreuz und Auferstehung) den johanneischen Gemeinden eine neue Identität zu geben. Vgl. U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, Leipzig 2004 (ThHK 5), 22–25.

2. Christologisch-trinitarische Begründung von Kommunikation

Das Verhältnis zwischen Jesus und Gott-Vater sowie die Idiomenkommunikation Jesu Christi sind allererst konkret, d.h. über Jesu Leben zu verstehen.³⁷ Jesu Abba-(An-)Rede fokussiert seine gesamte Existenz auf einen ungeheuren doppelten Anspruch: Zum einen ist seine Abba-Redeweise ein Ausdruck von unmittelbarer Nähe zu der bzw. für die Autorität des Vaters,³⁸ zum anderen wird im Vaterunser-Gebet die angebrochene Königsherrschaft Gottes ausgedrückt. So fasst die Abba-Anrede Jesu gesamtes Denken und Handeln zusammen und prägt sein Leben: Vor seinem Vater bzw. in seinem Namen verwirklicht er das Reich Gottes durch Symbol-Taten (Mähler, Berufungen etc.) und führt über seine Gleichnisreden die Menschen in eine neue Gemeinschaft miteinander, wodurch die gemeinsame Teilhabe am Heil der Gottesherrschaft entfaltet wird (Koinonia).³⁹ Dabei scheint Jesus eine doppelt neue Kommunikationsform zu praktizieren: Er ist kein Rhetoriker, sondern hat die Menschen in das Reich Gottes eingeladen und dessen Neuheit selbst realisiert, damit die Menschen diese neue Kommunikations- und Communion-Form nachvollziehen können; aber alles dies war nur deshalb möglich, weil Jesus exklusiv aus der Vater-Beziehung lebt. Seine Vermittlung der *Basileia* ist durch bedeutsame Differenzen geprägt. Jesus redet der Welt nicht nach dem Munde, sondern spricht in Autorität: „Kehrt um!“ (Mk 1,15b), weil das Reich Gottes einen neuen Orientierungsraum eröffnet. Diese Differenz zwischen Jesus und den anderen Menschen durchkreuzt nochmals die Kommunikationsdifferenz zwischen dem Mann aus Nazaret⁴⁰ und seinem göttlichen Abba, aus welcher dreifachen Differenz etwas Neues entsteht: kein verweltlichter Gott, keine vergöttlichte Welt, sondern das Reich Gottes in dieser Welt, in diesem Jesus als Christus. Diese Brüche eröffnen nicht nur neue Sinnhorizonte für Menschen, sondern Gott offenbart durch diesen Jesus ein anderes Gottesbild für die Welt. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Art Erkenntnistheorie, sondern durch Jesu Praxis wird neue Gemeinschaft (der Zwölfkreis) mit neuen (eschatologischen) Zielen und einem veränderten Zeitbegriff (Umkehr) konstituiert, wodurch neue Lebens- und Handlungsräume entstehen.

Zunächst, d.h. historisch ist Jesu Agape-Programm jedoch gescheitert. Ans Kreuz geschlagen, ist die neue Kommunikation durch die alte Zeit „dekonstruiert“ (Deleuze) worden. Die Menschen verhöhnen den Gekreuzigten (vgl. Mk 15,31). Auch der Dialog zwischen Jesus und seinem Abba nimmt eine monologische Prägung an: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mk 15,34); und schließlich herrscht Schweigen. Das Handeln der Menschen führt die Jesus- bzw. Vater-Kommunikation am Kreuz ad absurdum, so dass die alte Ordnung (der Sünde) scheinbar gesiegt hat. Die Differenz könnte nicht größer sein. Die in ihr aufbrechende Diskrepanz unterstreicht nochmals das Unver-

³⁷ Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie II (Anm. 8), 365.

³⁸ Vgl. J. Schlosser, Art. Abba, in: LThK³ I, Freiburg i.Br. 1993, II. „So besagt A[bba] Wesentliches über das Gottesbild Jesu wie über sein eigenes Sohnesverhalten und wahrscheinlich auch Sohnesbewußtsein.“

³⁹ Vgl. U. Wilckens, Theologie des Neuen Testaments I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilbd. 1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa, Neukirchen-Vluyn 2002, 244f.

⁴⁰ Vgl. Joh 6,42: „Ist das nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann er jetzt sagen: ich bin vom Himmel herabgekommen?“ (EÜ)

ständnis der Menschen, von dem Markus schreibt: „Die Leute, die [am Kreuz] vorbeikamen, verhöhnten ihn, *schüttelten den Kopf* [...]“ (15,29). Der doppelte Widerspruch zwischen dem sterbenden Jesus und Gott bzw. Jesus und der Welt lässt keine weltliche Lösung zu, weshalb Jesu Tod eine zweifache Kommunikationsunmöglichkeit bedeutet. Im Äußersten des Kreuzes, seiner totalen Nicht-Kommunikation und Nicht-Communio muss der Heilige Geist sozusagen in der Trennung die Agape-Communio-Kommunikation nochmals neu verlebendigen,⁴¹ weil das Pneuma des Erhöhten der Welt das göttliche Leben schenkt (vgl. Joh 15,26; 16,13f.). Von diesem Osterereignis her kann man *drei* Kommunikations- und Communio-Linien nachspüren, die letztlich *eine* Einheit bilden.

2.1 Der Geist Christi in der Kirche

Der johanneische Jesus verweist auf den Parakleten, der die Menschen in die Wahrheit führt (vgl. Joh 16,13), wobei es sich bei diesem verheißenen Helfer um keinen anderen Geist als den des Auferweckten selbst handeln wird (vgl. Joh 20,22). Das Lukas-Evangelium wie die Apostelgeschichte sehen im Geist eine Gabe Jesu nach seiner Auferstehung (vgl. Apg 1,8 und Lk 24,49). Aufgrund der neuen Situation nach Ostern werden für die urchristlichen Gemeinden *vier* maßgebliche Orientierungsgrößen aufgerichtet: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten“ (Apg 2,42 EÜ). Dabei bezieht sich die Rede von der „*Lehre der Apostel*“ zunächst auf die Überlieferung der Worte und Taten Jesu sowie auf das lebendige Gedächtnis des Erhöhten. Der Begriff der „*Gemeinschaft*“ (Koinonia/Communio) meint nicht nur eine kleine, soziale Organisation, „[s]ondern diese wesenhafte Zusammengehörigkeit in der gemeinsamen Zugehörigkeit zu Jesus erweist sich in der Praxis des Zusammenlebens als diakonische Teilnahme und Teilhabe aller [...]“⁴². Das „*Brotdbrechen*“ gilt vor allem als eucharistische Mahlgemeinschaft, in der man die Gegenwart des Auferstandenen erfährt und der Erhöhte in seiner Eucharistie die Gemeinden an der Heilswirkung seiner Lebenshingabe teilhaben lässt. Auf diese Weise haben sich die Gläubigen zur Gemeinde/Kirche des Herrn zusammengeschlossen. Schließlich „*die Gebete*“: sie wurden durch die jüdische Tradition (vgl. Apg 2,46f.) wie auch durch Jesu Vaterunser inspiriert und nochmals durch jene eschatologische Hoffnung modifiziert, die alles auf die Wiederkunft des auferweckten Herrn setzt.⁴³ Die beschriebene gemeindliche Praxis flankierten vielfältige trinitarische Aussagen, wodurch ein festes Fundament für die frühchristliche Gemeinden-Entwicklung gelegt wurde. Die österlich-christologische Aussage des Paulus, nach der *Gott* Jesus von den Toten auferweckt hat (vgl. 1Thess

⁴¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 242f.300. Balthasar interpretiert das Kreuz wie folgt: „So nimmt die unaufhebbare Beziehung zwischen Vater und Sohn die Modalität der Verstoßenheit, des Abbruchs der Beziehungen, der Unzugänglichkeit des Vaters an. Und der Heilige Geist, der in Gott ewig der Ausdruck der gegenseitigen Beziehung ist, hält diese jetzt im Modus des Auseinanderhaltens aufrecht, der das Gegenteil ist eines Gleichgültigwerdens füreinander, vielmehr absolute Liebe, gerade durch absolute Entbehrung ihrer selbst bewußt. [...] Göttliche Gemeinschaft als gottmenschliche Trennung“. Vgl. auch *Ders.*, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974 (Skizzen zur Theologie 4), 264.

⁴² U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments I: Geschichte der urchristlichen Theologie*. Teilbd. 2: *Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden*, Neukirchen-Vluyn 2003, 164.

⁴³ Vgl. *Wilckens*, *Theologie des Neuen Testaments I/2* (Anm. 42), 165.174.

1,10), ist schlechthin die Grundlage aller Glaubenspraxis wie der sie reflektierenden theologischen Konzepte. Schon der Evangelist Johannes charakterisiert in wenigen Versen das Verhältnis zwischen dem fleischgewordenen Logos, dem Geist und der Welt, wenn er schreibt: „Er [der Paraklet] wird mich [Jesus] verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkündigen“ (Joh 16,14 EÜ). 1Kor 6,17 und 2Kor 3,17 erläutern ergänzend die Einheit zwischen Jesus Christus und dem Geist. In der Pfingstpredigt des Petrus werden bereits bedeutsame trinitarische Gedanken entfaltet: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dafür sind wir alle Zeugen. Nachdem er durch die rechte Hand Gottes erhöht worden war und vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfangen hatte, hat er ihn ausgegossen, wie ihr seht und hört“ (Apg 2,32f. EÜ).

Die angedeuteten theologischen Aussagen sowie die Beschreibung der gemeindlichen Praxis sind auf drei Ebenen verankert: 1. Man gedenkt sowohl in der Verkündigung als auch im Gebet der Kommunikation zwischen dem irdischen Jesus und seinem Vater einerseits und den Mitmenschen andererseits. 2. Es wird bezeugt, dass der Auferweckte seinen Geist in die Welt gesendet hat, wodurch sich eine neue Kommunikationsform ausbildet (vgl. Röm 8,15f.). 3. Der Sendungsbefehl des Auferweckten befähigt die christliche Gemeinde zu einer trinitarischen Kommunikation als Verkündigung von Kreuz und Auferstehung (vgl. 1Kor 1,10.18; 15,3–8) und darüber hinaus zu sakramentalen Handlungen (Mt 28,18).

Auf Grund dieser soziologisch-praktischen (kirchlichen) sowie theologischen Entwicklungen (Christologie, Trinitätstheologie) entsteht eine neue *Communio*- und Kommunikationsform, die vor allem durch den Heiligen Geist getragen wird. Denn dieses *Pneuma* lotet die zweifache Differenz zwischen der Welt (Sünde) und dem Gekreuzigten, sowie seiner immanent fehlenden Anerkennung durch den Vater, aus und führt die *Kenose* in der Auferstehung zu einer „neuen“ göttlichen wie menschlichen *Communio*. Im Osterereignis offenbart sich den Menschen der Gott der Liebe in drei Personen, da sowohl Gott-Vater als auch Jesus Christus wie insbesondere der Heilige Geist zusammen im Heilsdrama engagiert sind. Während das Kreuz noch im Kommunikationsabbruch der Sünde die Beziehung zwischen Welt und Gott aufrecht erhält, verwirklichen die drei different-göttlichen Personen im *mysterium paschale* gemeinsam den Heilsplan der *Agape*, um eine neue *Communio*/Kommunikation zwischen Gott und Welt zu ermöglichen: eine *Communio*/Kommunikation der Liebe in Differenz und Einheit.

2.2 *Jesus Christus – der Mensch gewordene Logos*

Das Johannesevangelium beginnt mit einer hoch spekulativen Logos-Theologie (1,1–4), die jedoch bereits in 1,14 („das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“) geerdet wird. Das Ende des Evangeliums gibt in der Begegnung zwischen dem Auferstandenen und Thomas gleichsam einen *physischen* Beweis der Kreuzesmale (vgl. 20,27), der zu einem überschwänglichen Bekenntnis führt: „Mein Herr und mein Gott!“ (V. 28). Damit ist auf zweifache Weise neu *Kommunikation* gestiftet: *Jesus*, dieser *Mensch*, war für andere anschaulich (vgl. Joh 12,21), hat sich in seiner Menschlichkeit entfaltet – z.B.: Emotionen (vgl. 11,35), menschliche Gesten (vgl. 13,1–20), Sterben (vgl. 19,1–6) – und fundierte so in seiner Menschlichkeit das unabdingbare Medium der Vermittlung zwi-

schen Gott und der Welt (vgl. 1,9); darüber hinaus ist Jesus in seiner ontologischen Verbundenheit mit allen anderen Menschen (das fleischgewordene Wort hat unter *uns* gewohnt, vgl. 1,14, aber auch Gal 4,4) vernetzt und konnte von daher die Menschen in der Tiefe ihres Menschseins erreichen: sowohl durch seine Verkündigung (verbale Kommunikation) und seine symbolischen Gesten (körperliche Kommunikation, z.B. Fußwaschung; vgl. Joh 13,1–20) als auch durch sein soteriologisches Sterben. Aber der vierte Evangelist betont von Anfang an, dass das Geheimnis des Menschen Jesus, seine personale Mitte, der göttliche *Logos* und *Sohn des Vaters* ist.⁴⁴ Auch Johannes der Täufer bekennt Jesus deutlich als den Sohn Gottes (vgl. Joh 1,34; 3,34ff.). Und der johanneische Jesus verifiziert diesen Anspruch (vgl. die Perikope vom Tod des Lazarus in Joh 11,17–27), indem er sich der verstörten Marta offenbart („Ich bin die Auferstehung und das Leben“, V. 25), und führt die Schwester des Lazarus im Dialog so zu dem Bekenntnis: „Ja Herr, ich glaube, daß du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll“ (V. 27 Übersetzung nach Söding). Das wunderbare Handeln an dem verstorbenen Lazarus vollendet schließlich die Wort-Offenbarung (vgl. V. 39–41).⁴⁵ So werden dem Leser dieser unerhörten Botschaft angesichts der Krisis von Leben und Tod, Licht und Finsternis (vgl. Joh 1,4f.9) neue Lebensdimensionen und Kommunikationsmöglichkeiten aufgeschlossen.⁴⁶ Insbesondere die johanneischen „Ich-bin“-Worte (vgl. Joh 6,35; 14,1; 11,25; 15,1–5) möchten zum Ausdruck bringen, dass dieser Jesus der von Gott in die Welt gesandte Sohn ist – das ewige Leben, für sich und für die Welt. So formuliert Wilckens: „Überall ist das Heil, das Jesus *gibt*, in seiner Person gegeben. Seine *Selbstvorstellung* ‚ich bin‘ ist als solche eine *Einladung zur Heilsteilhabe*. Christologie und Soteriologie sind völlig eins, ihre Reihenfolge aber unumkehrbar. Das ist darin begründet, dass Jesus alles, was er ist, als der vom Vater gesandte und bevollmächtigte Sohn ist: *In der Person des Menschen Jesus begegnet Gott selbst den Menschen*.“⁴⁷ Mit anderen Worten: dieser Jesus in seiner Menschlichkeit konnte nicht nur die Frohe Botschaft durch seine Sprache und seine Gesten an andere vermitteln, sondern der in die Welt gekommene ewige *Logos*, der immer in Ewigkeit aus dem Vater lebte, nimmt sich die menschliche Natur zu Eigen, um das göttliche Leben in Menschlichkeit zum Ausdruck zu bringen und die Menschen an der Gemeinschaft mit Gott teilhaben zu lassen. So ist Jesus Christus sowohl der absolute Kommunikator als auch der göttliche Inhalt der Kommunikation und vermag die Menschen in der Tiefe ihres Seins zu erreichen. Aber diese Heilsbotschaft ist erst dann wirklich innerlich, d.h. bei ihren Hörern angekommen, wenn diese sie auch äußerlich bekennen – wie bei Marta oder Thomas. Im Binnenraum der christologischen Kommunikation zwischen Jesus Christus und den Menschen finden die Menschen dann ihre wahre

⁴⁴ Vgl. *Schnelle*, Das Evangelium nach Johannes (Anm. 36). 27.202–206 bzw. zu Joh 10,30 ebd., 53.

⁴⁵ Vgl. *Th. Söding*, Der Gottessohn aus Nazaret. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i.Br. 2006, 53–59.267.

⁴⁶ Kann man das „Licht des *Logos*“ (Joh 1,4f.) nicht auch als geschichtlich-dynamisches Medium der Hermeneutik eines wahren Lebens verstehen? Vgl. *Schnelle*, Das Evangelium nach Johannes (Anm. 36). 42–44.

⁴⁷ *U. Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilbd. 4: Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons, Freiburg i.Br. 2006, 183.

Identität und zwar nicht nur im *Fleisch*, sondern vor allem von *oben*, eben im fleischgewordenen Logos.

Der bekannte Dialog mit Nikodemus gerät deshalb aufgrund eines grundsätzlichen Missverständnisses (vgl. Joh 3,3f.6a: Fleisch) in eine Sackgasse,⁴⁸ da erst der offenbarende Logos von *oben* im *Unten* den Menschen ein neues Leben schenken kann (vgl. V. 6b.13). Allerdings nur um den Preis jener bedeutsamen Entscheidung zwischen *unten* und *oben*, die im Ja zu Jesus Christus oder im Nein des Unglaubens gegen ihn besteht (vgl. Joh 3,16.18). In dieser Krisis-Kommunikation (vgl. die Umkehr-Forderung von Mk 1,15) werden neue Lebensperspektiven eröffnet, die dem Menschen seine Identität vermitteln. Fern jedes Solipsismus muss diese Denk-Umkehr von unten (Fleisch) nach oben *sozial* eingebettet werden, wofür sowohl die Bildrede vom wahren Weinstock (vgl. Joh 15,1–17) als auch die Taufe (vgl. Joh 3,5) wie die „sakramentale“ Eucharistie (vgl. Joh 6,51–58)⁴⁹ bedeutsame christliche Zeugnisse ablegen. Der fleischgewordene Logos ist gleichsam eine *kommunikative Lebensfunktion*, welche die Menschen zur wahren *Identität* führt und eine neue *Koinonia* (Communio) grundlegt: mit Gott und den Menschen und den Menschen untereinander.

Allerdings müssen diese christologischen Aussagen auch trinitarisch verankert werden.

2.3 Die trinitarische Communio und Kommunikation

Bereits in den heilsökonomischen Aussagen der Evangelien finden sich fundamentale Aussagen zur wechselseitigen Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist (vgl. Mt 11,27; Joh 14,6; 15,26f.; 16,14f.), die allerdings allein vom Auferstehungsereignis her verständlich ist.⁵⁰ Aufgrund der biblischen Aussagen, einschließlich der konkreten Erfahrungen mit Jesus (z.B. seine Abba-Anrede) und den österlichen Erscheinungen, lässt sich „von der Interpretation der *heilsgeschichtlichen* Trinität auf deren *immanentes* personales Leben schließen [...]“⁵¹. Schon sehr früh in der Verwobenheit von Christologie und Trinitätstheologie versuchte man eine bloße Gegenüberstellung von monolithischem Mono-

⁴⁸ „Das Nichtverstehen ist eine literarische Form des Evangelisten, die von der Mehrschichtigkeit der Begriffe ausgeht. Diese Mehrschichtigkeit ergibt sich aus der Notwendigkeit, ‚himmlische Dinge‘ in irdischer Sprache ausdrücken und verstehen zu müssen, und der daraus resultierenden Unterscheidung zwischen einer alltäglichen und einer offenbarungstheologischen Sprachebene.“ *Schnelle*, Das Evangelium nach Johannes (Anm. 36), 80f.

⁴⁹ *Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/4 (Anm. 47), 187–189 inkl. Anm. 77 und 78. Wilckens stellt zwischen den Aussagen des Evangelisten Johannes (6,51b–58) und der kirchlichen Eucharistielehre Übereinstimmung fest und kann deshalb schreiben: „[...] daß er [der Evangelist, Vf.] zwischen dem *Glauben* an Jesus als das Lebensbrot und dem ‚sakramentalen‘ Essen und Trinken des eucharistischen Mahles keinerlei Widerspruch sieht. Vielmehr konkretisiert sich dieser Glaube in der eucharistischen Kommunion“ (ebd., 189). *Schnelle* schreibt zu Joh 6,53: „Der für die joh. Anthropologie ungewöhnliche Ausdruck vom Lebenhaben ἐν αὐτοῖς besagt nicht, dass Fleisch und Blut als Substanz Lebensträger sind. Der Evangelist denkt nicht in Sach-, sondern in Personalkategorien (vgl. V 57). Allein die Identität des Inkarnierten und Gekreuzigten mit dem himmlischen Menschensohn erklärt, warum der Genuss der eucharistischen Gaben die ζωὴ αἰώνιος zu geben vermag.“ *Schnelle*, Das Evangelium nach Johannes (Anm. 36), 132. Bereits *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium. Ergänzende Auslegungen und Exkurse, Freiburg i.Br. 1984 (HThKNT IV/4), 130f. stellte fest: „Auch Johannes kommt es letztlich nicht auf den Terminus ‚das Brot des Lebens‘ an, sondern auf die *Lebensfunktion* [kursiv OM] des aus dem Himmel Gekommenen, von Gott Gesandten.“

⁵⁰ Vgl. *O. Meuffels*, Gott erfahren (Anm. 23), 174–176.

⁵¹ *G. Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i.Br. 1997, 182f.

theismus und separat-differenzierendem Tritheismus zu überwinden, indem man Einheits- und Verschiedenheitsvorstellungen in eine Liebe-Communio überführte: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16b). Entscheidend an dieser Gottesprädikation ist, dass sie an die Stelle einer statischen Gegenstandserkenntnis das Ereignis Gottes setzt, also Gott, wie Hemmerle sagt, nicht substantivisch als Ding, sondern verbalistisch als Agape im Vollzug fasst.⁵² Gott verwirklicht sein göttliches Wesen in der *totalen*, bewegten Liebes-Hingabe von Vater, Sohn und Geist. Das *eine* göttliche Wesen macht die ontologische Kommunikation aus: als „ewiges, sich konstituierendes Miteinander dreier Personen im Voneinanderher und Aufeinanderhin in einem untrennbaren Zusammen von Selbsteinigung und Selbstunterscheidung von den anderen sowie von Einigung durch Verbindung mit ihnen.“⁵³ Der verstorbene Bischof Klaus Hemmerle erfasst in dem nachfolgenden Zitat bedeutsame Aspekte der trinitarischen Struktur, wenn er schreibt: „Alles erfüllt sich und vollbringt sein Eigenstes, indem es in seiner Beziehmlichkeit, in sein Über-sich-hinaus, in sein Sich-haben im Sich-geben, in sein Zu- und Füreinander tritt.“⁵⁴ In diesem vollkommenen Kommunikationsgeschehen vollziehen die *verschiedenen* göttlichen Personen das *eine* göttliche Wesen als göttliche Liebe, worin zugleich die jeweiligen Personen in der interpersonalen Perichorese ihre eigene Identität korrelativ mit den anderen finden. Gott ist die kommunikative Communio der Liebe.⁵⁵ Solch immanente Trinitätsaussagen kann man dann wiederum heilsökonomisch auf die christologische Idiomenkommunikation übertragen. Wenn Gott sich immanent auf den Andern hin verlässt, dann ist die Inkarnation des Logos die äußerste Hingabe/Vollendung der göttlichen Liebe, und konsequenterweise ist Jesu Menschlichsein die direkteste Kommunikation (Sprache, Verhalten, sein Leib) mit/über Gott. So ist Jesus der Christus in seiner trinitarisch-anthropologisch-ontologischen Kommunikation (Idiomenkommunikation) das Ursakrament in der Welt selbst. –

Was bedeuten diese Überlegungen für die Sakramententheologie?

3. Sakramente als Raum des Lebens: personal wie gemeinschaftlich

Der Einzelne sowie die Kirche sind durch das Christus-Ereignis in einen sakramentalen Raum eingelassen, über den man nicht verfügen, den man nicht besitzen kann. Vielmehr vollzieht der gläubige Mensch sein Selbst in Verwiesenheit auf die Offenbarung im Mensch gewordenen Logos. Von den Sakramenten (aber auch in Tradition und Verkündigung) wird ein neuer Kommunikations- und Handlungsraum ermöglicht, der innerhalb der Sakramententheologie ekklesiologisch, christologisch und trinitarisch zu begründen ist.

⁵² Vgl. K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976 (Kriterien 40), 40.

⁵³ Greshake, Der dreieine Gott (Anm. 51), 183.

⁵⁴ Hemmerle, Trinitarische Ontologie (Anm. 52), 56.

⁵⁵ Vgl. Greshake, Der dreieine Gott (Anm. 51), 184–186.188f.

3.1 Jesus Christus als ursakramentaler Raum

Kirche als Gemeinschaft derer, die, aus der Welt „herausgenommen“, Ekklesia sind, ist kein achtendes Sakrament, sondern sie *handelt* in jener vorgängigen, sakramentalen Wirklichkeit – *macht* diese aber nicht! –,⁵⁶ die in der Person Jesus Christi und seinem Schicksal gründet. Von daher befähigt sie die Menschen, sich ihrer ureigenen, christlichen Identität – sei es bestätigend, sei es korrigierend – zu versichern. Dieses sakramentale Handeln entfaltet immer auch eine soziale wie anthropologische Kommunikation, die als relationales Ereignis von Freiheit zu verstehen ist. Nun liegt die Tiefe der Sakramente darin, dass die Menschen aus dem Gemeinen und Oberflächlichen *herausgenommen*⁵⁷ und in eine Verwiesenheits- bzw. Herkunftsstruktur – auf Jesus Christus hin – eingebettet werden, in welcher der Mensch seine Identität finden kann. Der äußere-kirchliche Ritus der Sakramente, die Differenz von Spender und Empfänger verkörpert die symbolische Geste der durch Christus gnadenhaft vorgegebenen Möglichkeit, durch die der Mensch in der „göttlichen Andersheit“ und doch *in* seiner Welt vom Anderen (Jesus Christus) her sein Selbst findet.⁵⁸ Zur sakramentalen Wirklichkeit, zu der die Menschen eingeladen sind, gehört ein Bekenntnis zu Jesus Christus als wahren Menschen und göttlichem Logos. Die christologische Kommunikation gewährt auf Grund der Inkarnation sowohl eine indikative Vorgabe, wie sie auch einen Anspruch für das Leben formuliert. Konkret: die Menschen dürfen sich zu Christus bekennen und den personalen Kommunikationsraum unter dem Namen Jesu Christi betreten, wodurch neue Kommunikationsdimensionen eröffnet werden, die jedoch je aktuell durch ein entsprechendes Lebenszeugnis zu beantworten sind.

Nicht ohne Grund bilden deshalb Jesu Kreuzigung sowie das Glaubenszeugnis von seiner Auferstehung jenes Grundfundament der Sakramente, das quer zu allen weltlichen und religiösen Ideologien liegt und an ihrer Stelle von Gottes Handeln her (Sendung) im fleischgewordenen Logos (Inkarnation) einen real neuen Lebens- und Kommunikationsraum eröffnet: Für diesen sakramentalen Möglichkeitsraum muss der Mensch sich allerdings entscheiden – das Kreuz bewirkt insofern die grundsätzliche Selektion zwischen Tod und Leben –, so dass das eigene Dasein von einer neuen Herkunft her (Inkarnation, Kreuz, Auferstehung) in einer neuen Logik (Geist) zu formulieren ist, verbunden auch mit neuen, sozialen und kirchlichen Lebensanschlüssen, die immer wieder zu realisieren sind.

Die genannten innovativen Kommunikations- bzw. Lebensdimensionen lassen sich nun nicht auf allgemein-anthropologische oder gesellschaftliche Programme für ein gutes Leben begrenzen. Vielmehr zeigen sie das Leben als einen Beziehungsraum zu Gott, in dem die Menschen ihre Identität finden können. Denn Jesus Christus selbst manifestiert die sakramentale Kommunikation zwischen Gott und den Menschen. Er vermag die Menschen zum ewigen Leben bei Gott zu führen, weil er das Leben selbst ist.

⁵⁶ Vgl. J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg i.Br. 1992, 329–332.

⁵⁷ Dazu interessante Gedanken bei: G. Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a.M. 2006, 30–71.

⁵⁸ Vgl. K. Wenzel, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i.Br. 2003, 61–63.187.

3.2 Der Mensch gewordene Logos als Kommunikator schlechthin (Idiomenkommunikation)

An dem Menschen Jesus kann man sich orientieren, aber seine Botschaft formuliert keine gleichsam ewige Wahrheit, sondern erweist sich nicht zuletzt darin als historisch situiert, dass sie für ihren Verkünder tödliche Folgen nach sich zog. Dennoch kann der Bezug auf den Jesus der Geschichte vom Glauben nicht ausgeblendet werden, will er nicht einer abstrakten Gnosis verfallen. Nur in der christologischen Spannung von Jesus und Sohnes-logos (vgl. DH 301f.) findet man jene Logik von Inkarnation (vgl. Phil 2,6–11), Kreuz (vgl. Apg 2,22–25) und Auferstehung (vgl. Gal 1,1), die in die Lage versetzt, eine kirchliche Sakramententheologie zu entfalten. In ihrem Fundierungszusammenhang ist die Idiomenkommunikation Jesu Christi von größter Bedeutung. Da sie das menschliche Dasein ebenso wie Gott *wesentlich* betrifft, sollte man sie weder paradoxal durch eine Verknüpfung dualer Ontologien noch über eine höhere Einheit zu entschärfen suchen, sondern den Mensch gewordenen Logos selbst als konkretes Maß einer *analogia entis* nehmen,⁵⁹ das sich in seinem Leben, Sterben und Auferstehen personal *ereignet*.⁶⁰ Ohne auf das Verhältnis zwischen der Idiomenkommunikation und der *analogia entis* in Jesus Christus an dieser Stelle näher eingehen zu können, soll unterstrichen werden, dass die Idiomenkommunikation die menschliche (auch ontologische) Kommunikation wie die christologisch-trinitarische Kommunikation durch ein *göttliches Handeln* prägt, und zwar im Sinne eines *kommunikativen, trinitarischen Handelns*.

Nach zahlreichen biblischen Aussagen hat der Vater seinen Sohn – den Logos – in die Welt gesandt, um die Menschen zu erlösen und in das göttliche Leben zu führen (vgl. Joh 5,36; 1Joh 4,9f.; Röm 3,25). Aus der Agape-Kommunikation von Vater und Sohn, die personal im Heiligen Geist subsistiert, geht die Sendung des Sohnes so hervor, dass alle drei göttlichen Personen an ihr wesentlich beteiligt sind.⁶¹ Von daher liegt der Idiomenkommunikation des Mensch gewordenen Logos, der Kommunikation zwischen seinem menschlichen und seinem göttlichen Wesen, ein kommunikatives, trinitarisch-differenziertes Handeln zugrunde,⁶² das heilsökonomisch kommunikativ für die Menschen fruchtbar wird und sich in den Sakramenten der Kirche Jesu Christi ausfaltet.

Darüber hinaus muss angemerkt werden, dass der Kosmos am Ort des Logos in Gott geschaffen wurde, weshalb im Kolosser-Brief der Logos ebenso der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ wie der „Erstgeborene der Toten“ genannt wird (Kol 1,15.18).⁶³ Auf

⁵⁹ Vgl. H.U. von Balthasar, Theodramatik II: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus. Einsiedeln 1978, 203.

⁶⁰ Vgl. H.U. von Balthasar, Verbum Caro. Einsiedeln ³1990 (Skizzen zur Theologie 1), 113f. Vgl. J. Schmid, Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in „Herrlichkeit“ bei Hans Urs von Balthasar. Münsterschwarzach 1982 (Münsterschwarzacher Studien 35), 163–166.

⁶¹ Vgl. Greshake, Der dreieine Gott (Anm. 51), 226.234–237.

⁶² Vgl. I.U. Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie. Tübingen 1994, 151–153.

⁶³ Die Parallelen in den Versen 15.18 verweisen darauf, dass das Werden und Neuwerden des Christus alles bewirkt. Der Logos „ist also nicht einfach das erste Passivobjekt des Handelns Gottes, sondern mindestens zugleich aktives Subjekt in der Ausweitung dieses Handelns auf die ihm folgenden Geschöpfe.“ E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser, Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1976 (EKK 12), 59. Vgl. ebd., 57–60. Vgl. U. Wilckens, Theologie des Neuen Testaments I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilbd. 3: Die Briefe des Urchristentums, Neukirchen-Vluyn 2005, 258f.

diese Weise besitzt der Logos eine doppelte innerliche Beziehung zur Schöpfung: Denn zum einen vermag die *Inkarnation* des Logos die verknechteten Menschen in ihrer Solidarität konkret zu einer neuen Freiheit zu führen; zum anderen *ist* der Mensch gewordene *Logos* in seiner trinitarischen Bezogenheit die Vermittlung zwischen den Menschen und dem trinitarischen Leben. Jesus Christus verkörpert damit den *ereignishaften Subjekt-Raum der Kommunikation und der Communio* zwischen Gott und den Geschöpfen sowie den Menschen untereinander.

Im 1. Brief an die Korinther ist 8,6f. (EÜ) zu lesen: „So haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.“ Diese homologischen Aussagen verstehen das Schöpfersein Gottes als Ziel (Erstursache) und Endpunkt (Zielursache) der irdischen Wirklichkeit und verknüpfen dabei schöpfungstheologische und christologische Aussagen eng miteinander: Christus (Sohn, Logos) in seiner Präexistenz *ist* der schöpferische Vermittler zwischen Welt und Gott und aufgrund seiner Inkarnation (Jesus Christus) ist er der soteriologische Vermittler schlechthin.⁶⁴

Weil der Hl. Geist in Person die Verbundenheit von Vater und Sohn in absoluter Liebe ist, ist auch das Pneuma sowohl bei der Schöpfung als auch bei der Inkarnation des Logos wie bei der Versöhnung am Kreuz engagiert. In der Auferstehung vermachte der Erhöhte seinen Geist an die Welt und „schaffte sich [im Geist; Vf.] durch Wort und Sakrament in glaubenden Menschen bis hinein in ihre Leiblichkeit und Sozialität einen irdischen Daseinraum: die Gemeinde.“⁶⁵ So entfalten die kirchlichen Sakramente eine neue Kommunikation in göttlich-menschlicher Communio. Wenn sich beispielsweise in der Taufe durch das Wasser der Schöpfung und durch den Empfang des Geistes des Erhöhten – im Bruch von Kreuz und Auferstehung (vgl. Joh 20,22; 3,5; Röm 6; Mt 28,19f.) – real-symbolisch eine neue sakramentale Kommunikation zwischen Gott und Schöpfung ereignet, ist Jesus Christus in seinem Geist der neue Leib, eben *ekklesia*. Obwohl wir Christen in dieser „normalen Welt“ leben und menschlich kommunizieren, ist vom göttlichen Handeln her in Christi Geist eine neue Sprache und ein neues Leben gegeben. Da dieser Jesus Christus als Zeitgenosse in der Welt war und darüber hinaus stets in seinem Geist gegenwärtig anwesend ist, können wir Sakramente feiern, um innerhalb der Uneigentlichkeit einer scheinbaren a-trinitarischen Welt die Eigentlichkeit des wahren Lebens in einer trinitarischen Communio-Kommunikation schon jetzt zu finden.

⁶⁴ Vgl. *W. Schrage*, Der Erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12–11,16), Solothurn – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1995 (EKK 7/2), 243f. Vgl. *H.-J. Klauck*, 1. Korintherbrief (NEB 7), Würzburg ²1987, 61f. Vgl. auch: *M. Kehl*, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i.Br. 2006, 241–245. *H.-Chr. Askani* entfaltet in seiner äußerst interessanten Habilitation Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen 2006 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 50) die Kommunikation innerhalb der Schöpfungstheologie (vgl. ebd., 49–53).

⁶⁵ *H. Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe, Würzburg 1995, 382.

3.3 Jesus der Bruder, Christus der göttliche Sohn als Ausdruck trinitarischer Liebe

Nach Greshake ist das mehrursprünglich⁶⁶ sich vollziehende göttliche Sein ein relationales Selbstmitteilungs- und Kommunikationsgeschehen: „Das göttliche Wesen hat [...] seinen Selbststand weder ‚in sich‘ noch über oder neben den drei Personen, sondern es ist dasjenige, was ‚in‘ und ‚zwischen‘ den drei Personen geschieht, besser: was auf je verschiedene Weise in und von den drei gemeinsam vollzogen wird: Es ist Inhalt ihres Personseins und ihrer interpersonalen Perichorese.“⁶⁷ Indem die einzelnen göttlichen Personen in den Relationen zu den anderen göttlichen Personen ihre *Identität* vollziehen,⁶⁸ vollbringt sich zugleich das gemeinsame, göttliche Wesen in Identität und Nicht-Identität. Gott ist die *eine* Agape-Communio. Drei differente Personen kommunizieren dieselbe Liebe auf je *eigene* Weise und realisieren miteinander die *eine* göttliche Liebe.⁶⁹ Diese trinitätsimmanenten Aussagen haben größte heilsökonomische Bedeutung. Denn von ihnen her stellen sich die Sakramente als ekklesiologische Konsequenz des göttlichen Selbstvollzugs im Sinne des trinitarischen Handelns an der Welt dar. In diesem vorgängig-sakramentalen Handeln wird der Mensch in einen Kommunikations- und Communio-Raum geführt, der ihn zu einer *theo*-autonomen *Identität* in Bezogenheit auf andere befähigen soll: als Mensch und Gotteskind, in Kirche und Welt.

4. Sakramente konkret

Wenn der dreieinige Gott sich in Jesus Christus offenbart und dieses kommunikativ-communiale, soteriologische Handeln durch den Hl. Geist in der Welt gemeinschaftlich (ekkleziologisch), personal und schöpfungsmäßig vermittelt wird, dann kann man die Sakramente als ein *mehr-ursprüngliches Kommunikationsereignis* verstehen, das aufgrund der Idiomenkommunikation Jesu Christi den geschöpflichen Menschen personal wie sozial mit dem trinitarischen Gott verbindet. Nochmals: Sakramente sind trinitarisch, christologisch, pneumatologisch begründet, ekklesiologisch, anthropologisch, schöpfungsmäßig entfaltet und bilden auf *verschiedenen Ebenen* ein *einheitliches, gemeinschaftlich-kommunikatives Agape-Handeln*.⁷⁰

Ein derart explizit ausformuliertes Verständnis muss sich implizit sowohl *inhaltlich* als auch *formal* in den Sakramentenfeiern der Kirche widerspiegeln. Sofern man Sakramente als eine wesentliche *Tradition*, soll heißen Hin-Gabe, des (trinitarisch geprägten) communionalen Lebens versteht, die sich in geschichtlichen Lebensformen ausgeprägt hat, umfassen die sakramentalen Lebensformen sowohl die christologisch-ekkleziologische Übergabe an die Welt – d.h. dass die aus der Trinität herkommende Tradition das wahre

⁶⁶ Vgl. Hemmerle, Trinitarische Ontologie (Anm. 52), 44.

⁶⁷ Greshake, Der dreieine Gott (Anm. 51), 184.

⁶⁸ Greshake, Der dreieine Gott (Anm. 51), 198. Vgl. von Balthasar, Theodramatik IV (Anm. 41), 82f.

⁶⁹ Greshake, Der dreieine Gott (Anm. 51), 200.

⁷⁰ Zu den sprachanalytischen Dimensionen der komplexen Wirklichkeit sakramentaler Feiern vgl. D. Sattler, Wandeln Worte Wirklichkeit? Nachdenkliches über die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie, in: Catholica 51(1997) 125–138.

Leben vermittelt –, als auch die aktuell-konkrete Tradition/Übergabe des weitergehenden Lebens (Dauersakramente; Erziehung; Lebensformen für sich und andere etc). Sakramente verwirklichen also einen Dialog bzw. die Begegnung zwischen Gott und den Menschen, die sich in der Geschichte des Glaubens zum Teil reflexiv (in Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie) zum Teil praktisch realisiert und in der Gegenwart je neu aktualisiert.⁷¹ Daraus ergeben sich zwei konkrete Konsequenzen:

1. Sakramente verwirklichen einen trinitarisch-geschöpflichen Raum, in dem sich die Kirche in ihrer Sakramentalität als „Communio von Subjekten“⁷² konstituiert. Sie befähigen die Menschen zu einer communalen Selbst-Identität und stärken zugleich die Kirche als Kommunikationsereignis.⁷³ Deshalb sollten die Menschen die Sakramente als einen Gemeinschaftsraum spüren können, und umgekehrt müssen die Gemeinden den Gläubigen situativ einen Orientierungsraum zur Herausbildung einer christlichen Identität anbieten. Auf diese Weise stellen die Sakramente auch äußerlich einen repräsentativen Akt der Kirche dar, der zu einem weitergehenden Gespräch mit nicht kirchlich gebundenen Menschen einlädt, um neue Anschlussmöglichkeiten und Lebensperspektiven zu eröffnen.

2. Sofern man Sakramente als von Gottes trinitarischer Agape bestimmte communal-kommunikative Gemeinschaftsfeiern versteht, muss man sowohl die Spender-Empfänger-Differenz als auch die Wort-Symbol-Differenz in einen *ganzheitlichen* Vollzug einbetten.⁷⁴ Dafür ist es jedoch unumgänglich, dass die Menschen dies spüren und nachvollziehen können. Deshalb sind allgemeine Erfahrungen, konkrete individuelle Erwartungen und fachtheologische Kenntnisse miteinander ins Gespräch zu bringen, damit eine gelungene Feier zum Ausdruck der göttlich-menschlichen Communio wird. Insbesondere dem „Spender“ obliegt es, Wort-Verkündigung und Symbole innerlich im fleischgewordenen Logos zu verbinden. Theologen sollten sich dabei nicht zu schade sein, Lyrik, Prosa oder andere Symbole aufzunehmen, um im Sakrament (des Brotes und des Wortes) den Mensch gewordenen Logos erfahrbar zu machen und zusammen mit der FeiERGemeinde in das Leben in der trinitarischen Communio einzuweisen.

Sakramente sind also letztlich keine theoretische Angelegenheit, sondern vollziehen eine *Hermeneutik des Lebens* in Jesus dem Christus, die in der christologischen Idiomenkommunikation grundgelegt ist. Folglich können auch soziologische oder philosophische Kommunikationstheorien nicht der erste bzw. genuine Ansatzpunkt für die Sakramententheologie sein. Vielmehr bildet die christliche Offenbarung des dreieinen Gottes das Fundament einer Verbundenheit zwischen Schöpfer, Schöpfung und Erlösung und damit die Grundlage und Zielperspektive einer weiteren Communio und Kommunikation der Agape, die dann durch sozial-philosophische Theorien abstrakt wie auch praktisch erläutert und innerhalb der sakramententheologischen Reflexion fruchtbar gemacht werden kann.

⁷¹ Vgl. T. Borsche, Art. Tradition, I. Philosophisch-anthropologisch, in: LThK³ X, Freiburg i.Br. 2001, 148 (gesamt: 148f.). Vgl. von Balthasar, Verbum Caro (Anm. 60), 11–27; sowie: Ders., Homo creatus est, Einsiedeln 1986 (Skizzen zur Theologie 5), 288–300.

⁷² Vgl. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche (Anm. 56), 385.

⁷³ Vgl. O. Meuffels, Kommunikative Sakramententheologie, Freiburg i.Br. 1995, 169–175.

⁷⁴ Vgl. Meuffels, Kommunikative Sakramententheologie (Anm. 73), 340–342.

Starting from the theological topos of the *communicatio idiomatum* on the one hand and the communication model by Dirk Baeckers, extended to social interaction, on the other hand, we realize that the sacramental encounter between God and us proves to be a specific and non-deducible event in the freedom of the worshipping community referring to the christological involvement of God into the world. On the background of Jesus' proclamation of the *abba* the sacramental self-realization of the Church reflects the communication of the Holy Trinity thereby developing a practice of *agape*, which is both originating from a plural source and coherent. Such is the manner in which sacraments, on the base of a comprehensive concept of worshipping and understanding, convert the field of life between Trinity and creation into reality.