

Sacramenta Praeparatoria

In Durchführung der Trienter Konzilsbeschlüsse veröffentlichte Paul V. 1614 eine Neufassung des *Rituale Romanum*, die nur 29 Benediktionen anführte. Die Auseinandersetzung mit den Reformatoren hatte damals die Kirche veranlaßt, ihr eigenes Tun kritisch zu prüfen und auszuscheiden, was leicht abergläubisch verstanden werden konnte. Auch Benedikt XIV. und Pius XI. behielten grundsätzlich die Ordnung von 1614 bei, fügten jedoch in einem Appendix eine größere Zahl von Benediktionen wieder hinzu. Das *Rituale* von 1929 erweitert diesen Appendix auf 71 nichtreservierte und 69 reservierte Benediktionen. Eine neue Ordnung brachte das *Rituale* von 1952, das 74 nichtreservierte und 25 reservierte Segnungen aufgenommen hat. Das kirchliche Leben der Gegenwart hat wieder Segnungen aufgegriffen, die von der Gegenreformation ausgeschieden worden waren. Damals galt es vor allem, das Wesentliche zu verteidigen. Sonderbarerweise ist manches von dem, was als Entartung ausgeschieden worden war, heute wieder kirchlicher Brauch geworden. Ob aber mehr als Brauch, ist wirklich eine Frage. Denn sind diese Segnungen noch etwas ursprünglich Lebendiges im Leben der Gläubigen, so daß etwas fehlte, wollte man ganz oder auch nur zum Teil auf sie verzichten? Vermag z. B. das still in einer Ecke der Kirche gesprochene Gebet des Priesters bei der Wasserweihe in hinreichendem Maße das Gebet der Kirche sichtbar zu machen, das in den Sakramentalien wirksam ist? Damit ist die Frage nach dem Sinn der Sakramentalien gestellt. Denn sie werden dem Teil des öffentlichen Gottesdienstes der Kirche beigezählt, den die Kirche irgendwie in Nachahmung der Sakramente eingesetzt hat, um auf ihre Fürbitte hin in besonderer Weise geistliche Wirkungen zu erzielen¹.

Die Liturgiegeschichte zeigt eine verschieden große Offenheit und Wertschätzung der Sakramentalien in den einzelnen Abschnitten der Kirchengeschichte. Segnete die alte Kirche während der Eucharistie-Feier Öl für die Kranken, Oliven, Brot², Wasser und auch die Gläubigen selbst, so brachte das Aufblühen der gallischen und spanischen Liturgie eine merkbliche Ausweitung der kirchlichen Segnungspraxis mit sich. Der Kontakt des christlichen Denkens mit der germanischen Welt hatte neue, zum Teil fremde Elemente zu integrieren, die der Sache selbst eher abträglich waren³. An ihnen sollte sich dann die berechtigte Kritik der Reformatoren entzünden. Diese schossen nun wieder über ihr Ziel hinaus, wenn sie den katholischen Kult und die Sakramente auf wesensfremde Einflüsse hellenistischen Ursprungs zurückführen wollten. Bisweilen wurde das ganze sakramentale Geschehen mit Magie in Zusammenhang gebracht und eine Denkweise verbreitet, die zu sehr auf aufklärerischen Grundsätzen aufbaute.

In der Gegenwart vollzieht sich ein grundsätzlicher Wandel im Weltverständnis und im Verhalten des Gläubigen zur Welt. Kopernikus und Galilei haben schon vor Jahrhunderten ihre neuen Erkenntnisse vorgelegt, aber das praktische Denken blieb dem geozentrischen System der antiken Welt verhaftet, das den Dämonen und bösen Geistern einen weiten Raum zugestanden hatte. An die Stelle dieser geheimnisvollen Welt ist heute eine weithin erforschte, verstehbare und beherrschbare Welt getreten.

¹ CIC can. 1144.

² Das Brot, das zur Messe gebracht, aber nicht zur Konsekration verwendet wurde, erhielt einen besonderen Segen und wurde gelegentlich am Schluß der Messe an die Gläubigen verteilt. cf. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 1958 II, 561 ff.

³ B. Darragon, *Les Benedictions: Martimort* 648. Es gab Segnungen für Käse und Brot, „ad securitatem iudicii faciendam et ad inveniendum furtum“.

Sie ist scheinbar nicht mehr die verdorbene, dämonische, die es zu meiden und zu fliehen gilt. Im Vordergrund des Denkens steht kaum mehr der göttliche Schutz des Menschen vor der Welt, sondern der göttliche Auftrag des Menschen an der Welt. Die Natur wächst offensichtlich auch dort, wo nicht gesegnet wird; ihr Gedeihen hängt erfahrungsgemäß vom Einsatz des Menschen mindestens ebenso ab wie von Gebet und Segnung. So scheint es beinahe selbstverständlich, daß viele Segnungen, die aus einer bäuerlich-christlichen Welt stammen, heute ihre Bedeutung einbüßen und kaum viel mehr übrig bleibt neben den sieben Sakramenten, deren Verwaltung vom Konzil neu geordnet wird, um ihnen eine größere Bedeutung im christlichen Leben zuzuweisen. Daneben hebt das Konzil aber auch die Sakramentalien wieder hervor, möchte sie anscheinend neu eingeordnet wissen. Wünscht die Versammlung der Bischöfe, daß die Gläubigen die sakramentalen Zeichen leicht erkennen und immer wieder voll Hingabe zu den Sakramenten hinzutreten mögen, so ist den Sakramentalien die Aufgabe zugedacht, die Menschen zu bereiten, um die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen⁴, und das Leben in seinen verschiedenen Lagen zu heiligen. Noch viermal nennt die Konstitution gleichsam als etwas Zusammengehöriges in einem Atemzuge Sakramente und Sakramentalien, die aus dem Pascha-Mysterium ihre Kraft schöpfen und bewirken, „daß es kaum einen rechten Gebrauch der materiellen Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, die Menschen zu heiligen und Gott zu loben“⁵. Doch wird auch darauf hingewiesen, daß sich manches eingeschlichen habe, was Natur und Ziel der Sakramentalien heute weniger einsichtig erscheinen läßt, daß somit die Notwendigkeit einer Anpassung an die Erfordernisse unserer Zeit gegeben sei⁶.

Im Hintergrund dieses Wunsches steht nicht der Wille, den Weiterbestand früherer kirchlicher Praktiken, die sich heute zu verlieren scheinen, zu sichern, sondern das große Anliegen, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“⁷. Ihr Lebensverständnis muß sich doch in wesentlichen Punkten von dem der Nichtgläubigen unterscheiden, mag der äußere Vollzug auch kaum auffallende Unterschiede aufweisen. Der Ungläubige sieht sich einem blinden Schicksal ausgeliefert, betrachtet sich selbst als Gestalter oder Beherrscher seines Lebens, das ihm entgleitet, um alsbald sinnlos zu werden. Die Welt ist der ständig sich ändernde Ort, die Bedingung seines Handelns und Strebens. Sie erschließt sich den menschlichen Sinnen, durch die sie erkennbar wird, um mehr und mehr in Dienstbarkeit genommen zu werden. Dem Glaubenden hingegen, bleibt die Welt immer von Gott geschaffen. Sie ist ihm weder eine schlechthin schöne Welt, deren Herrlichkeit ihn berauschen kann, noch eine fatale Welt, deren Kontingenz ihn letztlich zur Verzweiflung bringen muß. Der Gläubige nimmt die Welt vor allem als durch menschliche Schuld gefallen und durch göttliches Erbarmen dennoch angenommen. Sie ist Gegenstand der täglichen Erfahrung ebenso sehr wie Aufgabe des Glaubens. Christliches Lebensverständnis verzichtet auf bloß philosophische Selbstbegründung, aus dem Wissen heraus, daß alles Sein mit dem Erscheinen Christi eine neue Dimension erhalten hat⁸. Denn in seiner sichtbaren Menschheit ist der unsichtbare Gott erschienen, Christi Gegenwart ist Gottes Gegenwart. In Christi Mittlertätigkeit heiligt Gott den Menschen und damit die leibliche Welt, die er so einer end - gültigen Vollendung entgegenführt.

Dieses neue Reich im Geiste Gottes ist nun nicht von dieser Welt. Doch auf Christus als seinem sichtbaren Eckstein wird es bereits jetzt in dieser Welt errichtet. Wie Christi Göttlichkeit, so bleibt auch das Wesen dieses Reiches nur im Glauben erfassbar. Verlangte Christus auf Schritt und Tritt Glauben an die göttliche Wirklichkeit seiner menschlichen Tat, so ist auch alles äußere Geschehen im Gottesreich nur vom Glauben

⁴ Const. de S. Lit., art. 60.

⁵ A. a. O., art. 61.

⁶ A. a. O., art. 62, 79.

⁷ A. a. O., art. 1.

⁸ F. Mayr, Symbol: LThK ²IX, 1208.

an seine geistige Lebendigkeit her sinnvoll. Den Gnadengaben Gottes, in denen letztlich Gott selbst sich den Menschen mitteilt, wohnt eine Tendenz inne, ihre Mitteilung in sinnhafter Weise zu offenbaren, ihre Präsenz in leiblicher Greifbarkeit zu manifestieren. Nichts anderes besagt das Axiom der Väter — *rei sacrae signum* — das Heilige offenbart sich im sinnlichen Zeichen.

Ein Zeichen ist nun das, was etwas von sich selbst Verschiedenes dem Erkenntnisvermögen darstellt. Zwei Dinge gehören also unbedingt zusammen und sind dennoch scharf voneinander zu trennen: eine äußere Erscheinungsform, die auf etwas anderes hinweist, das in ihr bereits geheimnisvolle Wirklichkeit geworden ist. Darum kommt ein solches Zeichen erst dann zum Ziel, wenn der Mensch den Anruf verspürt, den es enthält⁹. Seinem menschlichen Verstand erschließt sich die Bedeutung dieser Zeichen, die eine Forderung und Verheißung zugleich enthalten und darum notwendigerweise zu einer gläubig bejahenden oder ablehnenden Willensentscheidung führen müssen. Die Bedeutung dieser Welt neu zu erschließen und als einen wesentlichen Teil ins religiöse Leben zurückzuholen, das war mit eines der Anliegen der liturgischen Bewegung, weil sichtbare Welt und religiöses Leben in dieser Heilsordnung nicht voneinander getrennt werden können. So weist auch das Konzil darauf hin, wie wichtig es ist, „daß die Gläubigen die sakramentalen Zeichen leicht erkennen“¹⁰. Inwiefern sind diese Zeichen nun den Gläubigen von heute leicht zugänglich? Welchen Beitrag leistete die liturgische Bewegung, um den Gläubigen den Zugang zu erleichtern?

Nach den Berichten der Evangelien hatte der Herr seine Wundertaten im unsichtbaren Bereich nicht nur in seinem Worte angekündigt und von den Menschen den Glauben gefordert, sondern auch durch sichtbare Zeichen bestätigt und erklärt. Mit einem Teig aus Lehm öffnet er die Augen des Blinden, schenkt ihm das Augenlicht und zugleich seinem Herzen das Glaubenslicht. Er wäscht den Aposteln die Füße, daß sie „ganz rein“ seien und Gemeinschaft mit ihm hätten. Er legt den Kindern die Hände auf und segnet sie. Er tritt selbst ins Jordanwasser, bevor er befiehlt, daß seine Jünger in alle Welt zu gehen hätten, um zu lehren und zu taufen. Er ißt mit ihnen das Paschalamme, bevor er spricht, „esset alle davon, das ist mein Leib“. Er haucht sie an, als er ihnen den Heiligen Geist mitteilt und die Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten. Einem Juden war die Taufe ein ohne weiteres zugänglicher Vorgang, da sie ja damals für Proselyten als Initiationsritus üblich war. Durch Glaubensbekenntnis und Wassertaufe wurde aus dem Bewerber ein volles Glied der gläubigen Gemeinde. Stellte sich ein so Getauffer durch eine falsche Lebenshaltung in Widerspruch zur Gemeinde, so wurde er aus dieser ausgeschlossen, mit dem Bann belegt, seine Sünden ihm behalten. Einer, dem die alttestamentliche Welt vertraut war, konnte ohne große Schwierigkeit in Brot und Wein ein Symbol des Leidens erkennen, weil sie bereits im Alten Testament als heilsgeschichtliche Hinweise auf die Passion aufscheinen¹¹. Worauf weist heute eine Taufe, deren Modellfall die Kindertaufe geworden, die ohne irgendeine sichtbare Beziehung zur lebendigen Gemeinde nicht selten in großer Stille und Eile dem Neugeborenen verabreicht wird? Was vermag eine Salbung mit heiligem Öl vorerst einem Menschen zu sagen, auf dessen Nachttisch sich Tabletten und andere Medikamente türmen, in dessen Leben das Öl nur als Motoröl seines Volkswagens und als Salatöl noch eine Bedeutung hat? Auf welche geistige Wirklichkeit wird das fromme Kirchenvolk verwiesen, wenn es in unbedingter Treue zum Gebot der Kirche an den Mysterien der Eucharistie teilnimmt? Ist die Trennung der Gestalten von Brot und Wein auf dem Altar ein Hinweis auf den geopferten Leib Christi, der von sich aus eine verstehbare Sprache zu sprechen vermag?

⁹ O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Frankfurt 1962, 131.

¹⁰ Const. de S. Lit., art. 59.

¹¹ J. Betz, *Eucharistie: LThK* ³III, 1149. Es wird verwiesen auf Cyprian, Ep. 63, 3–7: Wein; Tertullian, *adv. Marcion* 4, 4: Brot.

Die Forderung, die liturgischen Symbole müßten unmittelbarer etwas aussagen¹², kommt sicher nicht von ungefähr. Dies um so mehr, als bei einem beachtlichen Teil der Gläubigen der Glaube eher aufgeklärt deistisch denn christozentrisch geprägt ist. Mögen die einen das sakramentale Geschehen noch aus Treue zur kirchlichen Tradition rechtfertigen, so erscheint es doch nicht wenigen als mittelalterlicher Ritualismus. Weil die Sakramente nicht deutlich genug als heilige Zeichen, als Zeichen der Gnade, als Zeichen des Glaubens und als Zeichen der Kirche verkündet und vollzogen werden¹³, sind sie auch in unzulänglicher Weise Ort der Begegnung mit Gott im Zeichen der Menschheit Jesu. Wenig oder falsch entfaltetes sakramentales Leben geht Hand in Hand mit der Verkennung der Zeichenhaftigkeit der Sakramente. Das eine ist Ursache und Folge des anderen zugleich. Nicht zuzugestehen, daß darunter das Werk leidet, das Jesus auf sich genommen hat, nämlich das Menschengeschlecht mit übernatürlichen Wohltaten zu überhäufen¹⁴, hieße die Notwendigkeit der gottgesetzten sakramentalen Ordnung leugnen. Thomas v. Aquin begründet sie damit, daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, wobei alle geistige Erkenntnis einer körperlichen Grundlage bedarf. Außerdem ist durch die Sünde die Seele in eine gewisse Abhängigkeit vom Leib geraten. Schließlich braucht der Mensch auch in seinem religiösen Leben die leibliche Betätigung, weil er eines rein innerlichen Lebens gar nicht fähig ist¹⁵.

Wie die Kirche selbst Ursakrament ist, ist auch ihre Lebendigkeit sakramental. Eine verhältnismäßig erst spät einsetzende Reflexion der Theologie versuchte Wesen und Wirksamkeit dieser sakramentalen Tätigkeit zu erfassen und zu ordnen. Dabei wird klarer herausgearbeitet, daß nicht allen sakramentalen Lebensäußerungen der Kirche dieselbe Bedeutung und Wirksamkeit zukommt. Innerhalb des sakramentalen Kosmos, der als solcher zum Heile nötig ist, begann man nun einzelne Vollzüge als heilsmächtig herauszustellen¹⁶. Als erster begann Abälard das, was man bisher als Sakrament, als „*signum sacrae rei*“ zu definieren gewohnt war, in *sacramenta maiora* oder *principalia* und in *sacramenta minora*, die jetzigen sogenannten Sakramentalien, aufzuteilen¹⁷. Grundsätzlich hielt auch Hugo von St. Viktor an diesem Sakramentsbegriff des „*signum rei sacrae*“ fest, bestimmte ihn jedoch als erster Klassiker der Sakramententheologie dahingehend, daß eine deutliche Unterscheidung der christlichen Sakramente von den natürlichen und den alttestamentlichen möglich war¹⁸. Er kennt drei Klassen von Sakramenten: solche, die das Heil an sich unmittelbar bewirken, andere, die es mittelbar bewirken, weil sie zur größeren Heiligung beitragen, und solche, die die Sakramente erst ermöglichen. Für die zweite Gruppe übernimmt er den Begriff der *sacramenta minora*, denen er dann noch einen dritten Kreis hinzufügt, die „*sacra*“, die jedoch nicht als Sakrament zu bezeichnen seien¹⁹. Damit sind die Kirchen und ihre Ausstattung gemeint. Petrus Lombardus führte die konstante Zählung von sieben Sakramenten ein. Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales bestimmten mit Hilfe des terminus „*ex opere operato*“ die Wirksamkeit dieser sieben Sakramente genauer. So war es für Thomas v. Aquin naheliegend, die „*multae aliae sanctificationes*“²⁰, obwohl sie zu den *sacra signa* gehörten, nicht mehr als Sakramente,

¹² Orbis Catholicus 20 (1966) 121.

¹³ A. M. Roguet, *Les sacrements*, Paris 1952, 17–36.

¹⁴ *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 581.

¹⁵ A. M. Roguet, a. a. O. 19.

¹⁶ D 843 a: *de sacramentis agere, per quae omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur*. Vgl. auch D 847.

¹⁷ *Epit. Theol. ed. Rheinwald* cap. 28. p. 77.

¹⁸ *Corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam* (de *Sacr. lib. I. P. IX*, cap. 2).

¹⁹ Hugo von St. Victor, a. a. O., cap. 10: *quamvis spiritualis gratiae effectum non habeant neque conferant sanctificationem, in hoc tamen sacra sunt, quod ad sancta pertinent et illis cohaerent, quae et sanctitatem habent et conferunt sanctificationem*.

²⁰ S. th. III, q. 65 a 1.

sondern als Sakramentalia zu bezeichnen, da sie nicht den Effekt des Sakramentes selbst bewirken, sondern eher auf die Sakramente vorbereiten. Sie waren nun nicht mehr *sacramenta inferioris ordinis*²¹, sondern kirchliche Vollzüge eigener Art, die der vollen Wirksamkeit der sieben Sakramente zugeordnet waren²².

Später suchte man analog zu den Sakramenten auch für die Sakramentalien Materie und Form, Einsetzung, Wirkung und Verwaltung festzulegen. Bellarmin versteht noch unter Sakramentalien eine Gruppe von Benediktionen, die neben den sieben Sakramenten, die ad iustificationem eingesetzt sind, und neben anderen sakralen Zeichen, die letztlich der Zierde und der Feierlichkeit dienen, „ad alios quosdam effectus spirituales“ geordnet sind²³. Seine Nachfolger suchten die Zahl der Sakramentalien festzulegen und kamen bald wie bei den Sakramenten auf eine Siebenzahl²⁴. Diese vereinzelt symbolischen Erklärungsversuche änderten aber nichts daran, daß die Sakramentalien mit verschieden großer Klarheit so gesehen wurden, wie Suarez, Bellarmin, Thomas v. Aquin und Hugo von St. Viktor sie aufgefaßt hatten, nämlich als Stufen und Stützen der Sakramente, die diese vorbereiten oder auch in ihrer Wirkung fruchtbarer werden lassen. „Damit die Sakramente und das Opfer selbst mit größerer Ehrfurcht vollzogen werde, daß sie die Schwäche des Verstandes unterstützen, die Ungebildeten unterrichten, ihren Willen anregen, die Geheimnisse der Erlösung in Erinnerung rufen, den Glauben wecken und die Ehrfurcht vor der Würde der heiligen Mysterien nährten“²⁵.

Die Folgezeit betrachtete als erste Wirkung der Sakramentalien, neben der Tilgung läßlicher Sünden, Nachlaß zeitlicher Strafen, Überwindung der Dämonen, den „bonus motus gratiae“, die heilsame Erregung überhaupt²⁶. Also eine innere Bewegung des Menschen zum Guten. Wasser, Brot²⁷, das Kreuzzeichen, sind Kontaktpunkte, an denen der Glaube immer wieder lebendig und das Herz für die sakramentale Begegnung mit Christus aufgeschlossen wird. Die entsündigende, heilende Kraft der Gnade wird aus dem Zentrum in die Peripherie des Lebensvollzuges hinausgetragen, wie später Theologen formulieren, die im Grunde dasselbe meinten wie ihre Vorgänger²⁸. Denn der Mensch bedarf jener reinigenden und heilenden Kraft in allen Situationen des Lebens. In allem sind die Sakramentalien also letztlich auf die Rechtfertigung hingeordnet, die sie allerdings nur mittelbar bewirken. Das heißt jedoch nicht, daß sie für den Rechtfertigungsprozeß als solchen belanglos wären²⁹.

²¹ A. a. O., ad 6: . . . non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti, effectum, qui est gratiae consecutio. Sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta.

²² A. a. O., ad 8: . . . nullum sacramentum novae legis instituitur directe contra veniale; quod tollitur per quaedam sacramentalia, puta per aquam benedictam, et alia huiusmodi.

²³ Bellarmin, de sacr. in gen. II, 29; de cultu Sanct. III, 7.

²⁴ Nach dem Verse „Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens“, bezeichneten die einen als Sakramentale das Vater Unser, das Weihwasser, die Eulogien, die allgemeine Beichte, das Almosen und die Segnungen. Andere kannten sieben Sakramentalien, nämlich das Kreuzzeichen, das Weihwasser, den Namen Jesu, das geweihte Brot, das geweihte Öl, den Exorzismus und die Segnung, nach dem Verse „Crux, aqua, nomen, edens, unguens, iurans, benedicens“. Andere bezeichnen diese sechs oder sieben als Sakramentalien im engeren Sinn, denen dann die Sakramentalien im weiteren Sinn hinzugefügt werden.

²⁵ Suarez in P. III. D. 15 qu. 65 Sect. 1.

²⁶ Mattes, Sacramentalien: Kirchenlexikon, Freiburg 1856, XII, 1070.

²⁷ Die Weihe des Brotes sollte nicht nur den besonderen Segen Gottes auf diese Speise herabflehen. Vielmehr kam den Eulogien, wie man dieses Brot nannte, die ganze reiche Symbolik der Gestalten des Altarsakramentes zu: Sie sind Zeichen der Verbindung mit Christus, der Kirchengemeinschaft und der religiösen Verbrüderung. Im Genuß werden sie moralische Erneuerung der Kommunion, sie sind Anregung zur Aktualisierung oder auch zur Erhaltung des durch das hl. Sakrament gesetzten habitus. Das richtige Verständnis des Wesens der Eulogien vermochte zu einer lebendigeren Teilnahme der Gemeinde am Kulte zu erziehen. cf. Frick, Eulogia: Kirchenlexikon, Freiburg 1849, III, 751 ff.

²⁸ Lüft, Lit. II, 491 ff.

²⁹ Mattes, a. a. O. 1077.

Ob und inwiefern die liturgische Bewegung nicht nur zu einer vertieften Sinndeutung der Sakramentalien im allgemeinen, sondern auch zu einer besseren Erfassung einzelner Sakramentalien im Gesamtzusammenhang einer Theologie der Liturgie geführt hat³⁰, wäre eingehend zu prüfen. Zweifellos haben die Vorkämpfer einer pastorell angemesseneren Liturgie sich auch um diese Randbereiche der Liturgie bemüht. Doch ein Blick auf das, was meist in den Pfarreien gelebt wird, wirft die Frage auf, ob die Erkenntnis ihrer untergeordneten Bedeutung, die aber dennoch für das übergeordnete Ganze höchst wichtig ist, Allgemeingut geworden ist? Dieser Zweifel kann sich auch darauf berufen, daß Mediator Dei, der richtungsweisende Markstein der Liturgischen Bewegung, den die höchste kirchliche Autorität setzte, die Sakramentalien neben den Sakramenten nicht einmal erwähnt³¹.

Die Gegenwart scheint sich nun doch mehr darauf zu besinnen, daß die Sakramente Ausdruck des Glaubens und der Religiosität, nicht aber deren Voraussetzung sind. Auch das Konzil formuliert, daß „in der heiligen Liturgie sich nicht das ganze Tun der Kirche erschöpft; denn ehe die Menschen zur Liturgie hintreten können, müssen sie zu Glauben und Bekehrung gerufen werden“³². Von daher kann auch verstanden werden, warum man die Unbedingtheit der sonntäglichen Meßverpflichtung in Frage zu stellen beginnt³³. Was L. Bouyer für die Liturgie als Ganzes verlangt, daß man sie nicht zu allem machen darf, wenn man sie nicht zerstören will³⁴, das muß auch von jedem Sakrament als Teil der Liturgie verlangt werden. Bedarf die Liturgie als solche der Hinführung, so gilt dies im selben Maße auch vom einzelnen Sakrament. Und wo ein Sakrament ohne oder mit nur wenig entfaltetem personalem Glauben übernommen wird, wie dies bei der Kindertaufe und der Kinderkommunion der Fall ist, bleibt die Aufgabe, den erforderlichen Glauben erst zu vermitteln und das erforderliche Verständnis zu wecken, wenn das Sakrament nicht zur Ursache einer falschen Heilsgewißheit oder zum Fremdkörper im Leben eines Halbgläubigen werden soll.

So scheint sich eine Neubesinnung auf die sakramentalen Vorstufen, die zu den Sakramenten selbst hinzufügen vermögen, als eine dringliche Aufgabe zu stellen. Eine Aufwertung mancher Sakramentalien würde nicht nur den Weg zu einzelnen Sakramenten, zu ihrem besseren Vollzug und damit zum Heil der Kirche bereiten, sondern auch das gesunde Bewußtsein um die Sakramentalität der Welt erleichtern. Einem besseren Verständnis des Zeichens würde sicher ein entsprechender Begreifen des Bezeichneten folgen. Als weitere Frucht würde richtig verstandener Sakramentenvollzug weniger als individualistisches Heilsgeschehen aufgefaßt, sondern als ein Teil des Lebens der Kirche, der der Entfaltung und dem Aufbau des Lebens dieses sakramentalen Ganzen untergeordnet ist.

Welche Sakramentalien nun in besonderer Weise heute geeignet sein mögen, diesen beiden Erfordernissen zu entsprechen, nämlich die sakramentale Dimension der Welt und die ekklesiologische Dimension der Sakramente lebendig ins Bewußtsein der Gläubigen zu rücken, kann nicht so ohne weiteres gesagt werden. Es muß auch durchaus offengelassen werden, daß bei verschiedenen sozialen Klassen, Völkern, Kulturen eben auch verschiedene Zeremonien dieser doppelten Aufgabe der Sakramentalien gerecht

³⁰ M. Löhrer, Sakramentalien: LThK ²IX, 235.

³¹ Mediator Dei, a. a. O. 581.

³² Const. de S. Lit., art. 8.

³³ B. Meyer, Orbis Catholicus, a. a. O. 120.

³⁴ L. Bouyer, Erneuerte Liturgie, Salzburg 1965, 59 f, betont besonders, daß die Liturgie nicht für diejenigen da ist, die sich noch außerhalb der Kirche befinden, sondern für die Gläubigen. Jeder Versuch, die Liturgie für die Ungläubigen zurechtzubiegen, um sie leicht verständlich zu machen, sei in sich fehlgeleitet, nicht Anpassung, sondern Zerstörung der Liturgie.

zu werden vermögen. Ein guter Spürsinn für die geistigen Strömungen der Gegenwart und für die Erfordernisse unserer Zeit³⁵ wird vorerst zu prüfen haben, welche der altkirchlichen Sakramentalien heute noch nach wie vor in sinnvoller Weise leicht von den Gläubigen zu vollziehen sind. Im weiteren erst wird es sinnvoll sein, neue Sakramentalien hinzuzufügen³⁶.

Eine Verlebendigung und werbende Hinführung bei günstigen Gelegenheiten zeigt eine große Offenheit der Gläubigen für diesen Teil der Liturgie. Der Verlauf des Kirchenjahres bietet nicht wenig Gelegenheiten dazu. Zu Beginn des Advents läßt sich im Rahmen einer Weihe der Adventskränze vortrefflich die Lichtsymbolik erklären. In Gegenden, wo Wein wächst, ist eine Weihe des Weines am Tage des hl. Johannes sicher sinnvoll. Eine Weihe des Dreikönigswassers, der Kerzen an Lichtmeß, des Brotes am Feste der hl. Agatha, seien als weitere Möglichkeiten genannt. In Verbindung mit einem Wortgottesdienst wären sie eine Bereicherung des Gemeindegottesdienstes, die zudem eine katechetisch größere Strahlkraft zu entfalten vermöchten. Die Volksandachten könnten reichhaltiger gestaltet werden und dazu beitragen, den Werten des Alltags religiöse Tiefe zu geben und den Christen dazu anregen, an seinem Ort, in seinem Dasein das Leben Christi zur Ehre des Vaters nachzuleben.

MITTEILUNGEN

PETER EDER

Das Sein der Kirche nach Karl Barth

In der katholischen wie in der protestantischen Theologie ist seit einigen Jahrzehnten eine Vorliebe für das Thema Kirche zu beobachten. Beim Begriff Kirche handelt es sich um einen ökumenischen Schlüsselbegriff. Hier liegt eines der schwersten Hindernisse für die Wiedervereinigung. Aber in der neueren evangelischen Theologie gibt es noch keine einheitliche Ekklesiologie; man erklärt besonders auf lutherischer Seite, „noch bei den ekklesiologischen Prolegomena“ zu stehen¹. So kann man nur einzelne Theologen fragen und dann etwa feststellen, wieviel von ihren Anschauungen Allgemeingut der protestantischen Theologie ist. Einer der angesehensten evangelischen Theologen der Gegenwart ist der jetzt 80jährige Mitbegründer der „Dialektischen Theologie“, Karl Barth, bis vor wenigen Jahren Professor in Basel, der in jüngster Zeit bei uns Katholiken durch das bekannte Buch von Küng besondere Beachtung fand. Er gehört der reformierten (calvinischen) Kirche an, genießt aber auch bei den Lutheranern höchstes Ansehen. Vom Sein der Kirche schreibt er ausführlich im ersten Teil des 4. Bandes seiner „Kirchlichen Dogmatik“². Im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils sollen die folgenden Seiten dem Verständnis für die Auffassungen unserer „getrennten Brüder“ dienen. Dementsprechend werden kritische Bemerkungen nur spärlich angebracht — wieder bloß um des besseren Verstehens willen.

1. Dynamischer Kirchenbegriff

Es ist allgemein protestantisches Gedankengut, wenn K. Barth das Dynamische am Kirchenbegriff besonders stark betont: „Kirche ist, indem sie geschieht“³. Er möchte

³⁵ Const. de S. Lit., 79.

³⁶ A. a. O.

¹ E. Kinder, Der evangelische Glaube und die Kirche — Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. Berlin 1958, 14.

² Zollikon-Zürich 1953.

³ K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 728.