

ZEICHEN – SAKRAMENTE – SAKRAMENTALIEN

I. DIE VERSCHIEDENHEIT DER ZEICHEN

Oft ist zu hören, die katholische Liturgie sei reich an Symbolen. Und in der Tat sprechen schon älteste mystagogische Texte – so Cyrill von Jerusalem in der Mitte des IV. Jahrhunderts – immer wieder von Symbolen. Wenn man aber heute eine Liturgie erlebt, die Symbole einsetzen will, so trifft man auf Gegenstände, die alle etwas bedeuten sollen, die dann vielleicht in ein Netz gelegt werden, das wiederum etwas bedeuten soll. Dann werden Zettel beschriftet und an gebastelte Bäume gehängt, und auch die sollen etwas bedeuten; dann liegen da Steine, die von irgendwelchen Herzen gefallen sind – und wohl jeder, der je Opfer neuestzeitlicher Liturgie geworden ist, kann diese Liste des Schreckens fortsetzen.

Wenn Liturgie aber doch symbolisch ist, dann wäre das also Liturgie? Der Denkfehler, der zu solch abartigem Schluß führt, liegt im Begriff des Symbols. Das führt zu der Frage: was eigentlich ist ein Symbol?

Im Religionsunterricht habe ich gehört, es gebe dreierlei Arten von Zeichen: natürliche Zeichen – wie der Rauch fürs Feuer; bewirkende Zeichen – das wären nur die Sakramente; und eben symbolische Zeichen – Zeichen, denen man eine Bedeutung beigelegt hat.

Jedoch sind gerade dies keine Symbole im ursprünglichen Sinn; Allegorien nennt Romano Guardini (S. 80 f.) sie stattdessen. Um das wirkliche Symbol zu erkennen, will ich die Arten der Zeichen genauer untersuchen.

I.a) Zunächst gibt es unmittelbare natürliche Zeichen: Ton- und Farbempfinden sind ein Zeichen für die physikalische Realität des Tones und der Farbe – freilich sind diese empfundenen Töne und Farben dann sehr viel mehr als nur Zeichen jener physikalischen Realität. Die optische Wahrnehmung eines Menschen ist ein Zeichen seiner Person.

Solche unmittelbaren Zeichen gibt es auch auf geistlicher Ebene: in diesem Sinn sind Brot und Wein Zeichen für den Leib und das Blut des Herrn – «Sub diversis speciebus, signis tantum et non rebus, latent res eximiæ» schreibt der heilige Thomas im «Lauda Sion».

b) Sodann gibt es mittelbare natürliche Zeichen, etwa den Rauch für das Feuer. Bei umgekehrter kausaler Ordnung kann man hier von bewirkenden Zeichen sprechen, so ist etwa das Reiben eines Streichholzes ein Zeichen für Feuer. Solche bewirkenden mittelbaren Zeichen sind auf geistlicher Ebene die Sakramente.

II.a) Und dann gibt es Ausdruckszeichen. Diese Zeichen sind es, die Guardini Symbole nennt. Eine Umarmung, ein Kuß hat eine unmittelbar erlebte Bedeutung, ebenso eine Verbeugung, ein Kniefall; und auch Weihrauch: «Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo» heißt es im 140. Psalm.

Solche Zeichen sind wahr; ihre Wahrheit ist sinnfällig, vorgegeben durch die Natur des Menschen. Dennoch verbleiben sie nicht im nur Naturgegebenen; von Guardini erfahren wir, daß sie zu einer Symbolsprache kultiviert werden müssen. Dadurch wird ihre Aussage präzisiert, ihr Verständnis verfeinert.

Kunst, Musik sind solche Symbolsprachen. Auch die Kunst und Musik völlig fremder Kulturen kann man verstehen; aber ein Künstler bedarf zu seinem Schaffen der Bildung in einer bestimmten Kultur; kulturfreie Kunstwerke gibt es nicht. Und auch der Betrachter, der Hörer versteht die Kunstwerke der ihm vertrauten Kultur sehr viel genauer als ihm ganz fremde.

Was nun «bedeutet» ein Werk? Wenn man dessen Gehalt mit Worten formulieren könnte, wäre das Kunstwerk selbst letztlich überflüssig. Was etwa ein Musikstück wirklich sagt, kann nicht anders als musikalisch gesagt werden. Aber natürlich sagt es etwas. So beobachte ich, daß es keineswegs immer, aber in der Regel möglich ist, wenn ich das Radio einschalte und Gesang höre, zu unterscheiden, ob es ein geistliches oder ein weltliches Stück ist.

Das gleiche gilt in der Liturgie. Ein Asperges etwa hat seine besondere Bedeutung; es ist etwas völlig anderes als ein Confiteor; und eine Kyrie-Litanei ist etwas wiederum ganz anderes. Das alles einfach als «Bußakt» zu deuten und an einer Stelle in gleicher Funktion zur Auswahl zu stellen, zeigt eigentümliches Unverständnis der Eigenaussage der Riten.

Ihre eigene Bedeutung hat auch die sinnenhafte Gestalt der Liturgie. Was Reformatoren als «Adiaphora» nur geduldet haben und was antilurgisch denkende Theologen als «sollemnizatio – Verfeierlichung» abzuwerten suchen, ist in Wahrheit menschlich notwendiger Ausdruck der erlebten Nähe des Herrn.

b) Weiter gibt es kulturell definierte Zeichen. Auch diese Zeichen bezeichnet Cyrill von Jerusalem als Symbole. Auch sie müssen wahr sein; gegenüber der ursprünglichen Wahrheit der Ausdruckszeichen aber beruht ihre Wahrheit auf beständiger, selbstverständlicher Anwendung. Das gilt insbesondere für die Sprache: ein Deutscher erkennt und empfindet «Mama» als kindlichen oder zärtlichen Ausdruck für «Mutter», wenn er auch weiß, daß «mama» im Altindischen «mein» und im Georgischen «Vater» bedeutet – die beständige, selbstverständliche Anwendung hat dem Lautgebilde einen klaren, zugleich inhaltlich komplexen Sinn gegeben, der zudem vieles an Empfindungen mitschwingen läßt. So ist diese Wortbedeutung willkürlicher Verfügung entzogen – man kann sich vorstellen, wie ein Spiel verlief, das die Vertauschung etwa der beiden Wörter «Tag» und «Nacht» forderte.

Es gibt noch weitere kulturell definierte Zeichensysteme: eine Kirche ist kulturbedingt als solche erkennbar, nicht nur durch ihre wesensmäßigen Einrichtungen wie den Altar; selbst eine Kirchenbank ist leicht zu erkennen.

Beständige, selbstverständliche Anwendung: so führt die Liturgie durch wahre Zeichen von lebendigem Sinngehalt zum Erleben des Eigentlichen. Das Alleluja hat in der lateinischen Liturgie eine besondere Bedeutung, derzufolge es in der Osterzeit besonders oft gesungen wird, in der Fastenzeit aber sowie in Requiem und Exequien streng gemieden wird. In der orthodoxen Kirche jedoch steht es gerade dort viele Male. Diese andere Bedeutung hat es in der Gesamtgestalt der orthodoxen Liturgie; wollte man das einzelne Element in eine andere Liturgie übernehmen, so ginge sie verloren. Ein Alleluja in einem westlichen Requiem (oft zu hören zum Beispiel in der ersten Strophe von «Wahrer Gott, wir glauben Dir») ergänzt nicht unsere Liturgiesprache, sondern beraubt sie eines ausdrucksstarken Zeichens.

III. Darstellende Zeichen wie Abbildungen und Schauspiel sind dagegen keine Symbole. Sie stellen etwas dar, was nicht gegenwärtig ist;

Liturgie aber ist wesentlich gegenwärtig¹. Darum haben sie, so hochrangig sie künstlerisch auch sein mögen, in der Liturgie nur eine untergeordnete Bedeutung. In der Ostkirche sind die Ikonen solche Zeichen; sie haben jedoch keinen Eigenwert, sondern sind gleichsam Fenster, durch die der Heilige sichtbar erscheint. In der Westkirche sind Bilder weitgehend nur Ausstattung; Schauspiel ist beschränkt auf wenige, nicht mehr eigentlich liturgische Osterbräuche.

Diese Zeichen haben mit Symbolen gemeinsam, daß sie etwas bedeuten. Demgegenüber stehen Zeichen, die etwas bedeuten sollen:

IV. allegorische Zeichen, Verschlüsselungen, deren Bedeutung dazugenannt wird oder erraten sein will. Solch ein Rätsel kann unterhaltsam sein; Kunst aber oder gar Liturgie ist es nicht. Allegorien können in der Kunst benutzt werden – als Spiel, soweit sie nicht die eigentliche Aussage beeinträchtigen; das Werk muß auch ohne Entschlüsselung gültig sein. Erst recht darf es in der Liturgie nichts geben, was nicht das sein soll, was es ist.

In der westlichen Liturgie gibt es darum kaum Allegorien; in der östlichen gibt es sie gelegentlich, aber es gibt auch dort nichts, was nur Allegorie wäre. Der Bischof etwa segnet mit Dikirion und Trikirion, dem Leuchter mit zwei und dem mit drei Kerzen. Die Bedeutung dieser Zahlen läßt sich leicht entschlüsseln; aber es sind wirkliche Leuchter, die auch ohne diese Zahlenbedeutung hier gebraucht werden könnten. Will man aber durch eine Interpretation ein Gedicht oder Bild entschlüsseln, es also als Allegorie behandeln, wird dadurch die eigentliche Aussage des Werks, die ja weit über das Formulierbare hinausgeht, negiert (ein in der Schule beliebtes Mittel, Kunsterleben zu verhindern).

Diese theoretische Betrachtung des Begriffes des «Zeichens» soll zweierlei lehren. Zum einen: die oben erwähnten pseudoliturgischen Steine und Blätter sind keine Symbole, sondern Allegorien, die bestenfalls unterhalten können, über die man aber schwerlich «meditieren» kann; mit Liturgie haben sie nichts zu tun. Zum anderen: liturgische Zeichen haben ihre Eigenaussage. Erklärt man sie während der Liturgie, so degradiert man sie zu Allegorien, ihre Eigenaussage bringt man zum Schweigen. Etwas ganz anderes sind mystagogische Katechesen; sie greifen nicht in den Ritus ein, sondern sind zuvor oder – vor allem –

¹ Vgl. Heiliger Eros; E&E 1, 1996

danach zu halten; sie erklären primär nicht den Ritus, sondern den christlichen Glauben, wie er sich im Ritus vergegenwärtigt.

II. SAKRAMENTE UND SAKRAMENTALIEN

Über tausend Jahre lang hatte die Kirche ganz selbstverständlich vielerlei heilige Handlungen angewandt, die sie gern «mystéria – sacramenta» genannt hatte – im Neuen Testament war diese Bezeichnung nur für die Ehe verwendet worden (Eph. 5, 31 f.)². Die Scholastiker dann haben unter ihnen sieben erkannt, die, von Christus selbst eingesetzt, ex opere operato wirken, allein durch das Vollbringen der Handlung; ihnen blieb fortan der Titel des Sakraments vorbehalten. Diese Erkenntnis ist so überzeugend, daß ihr sogar die orthodoxe Kirche folgt, die der lateinischen Scholastik ja nicht gerade unkritisch gegenübersteht.

Dieser Sakramentebegriff ist also über jede Kritik erhaben. Das verhindert freilich nicht, daß man aus ihm falsche Folgerungen gezogen hat. Das Ziel der Scholastiker war, den Begriff des Sakraments zu klären, keineswegs aber, die übrigen Handlungen der Kirche als unwichtig erscheinen zu lassen. Dann aber entwickelte sich das, was P. Angelus Häußling «Validismus» genannt hat: nur noch der Gültigkeit der Sakramentespendung galt das Interesse. Was kein Sakrament ist, wird nunmehr «Sacramentale» genannt, aufgefaßt als ein von der Kirche eingesetztes Zeichen, daß ex opere operantis wirkt, gemäß der inneren Haltung dessen, der es ausführt. Demgemäß schreibt Eisenhofer über das Kreuzzeichen (I, 274): «Es ist Bekundung des Segenswillens, der das Wesentliche bei allen Segnungen darstellt».

Erst recht dem nachaufklärerischen Zeitgeist ist der Gedanke unannehmbar, daß liturgisches Handeln etwas bewirkt. Die Wirksamkeit der Sakramente freilich ist durch das Dogma gesichert. Aber deren «Form» und «Materie» werden – in Fehldeutung der scholastischen Sakramentelehre – so isoliert als bedeutsam angesehen, alles, was darüber hinausgeht, wird so abgewertet, daß diese «Form», vom liturgischen Zusammenhang losgelöst, in magischer Weise zu wirken scheint – paradoxerweise, denn derselbe Zeitgeist scheut nichts mehr als den Vorwurf der Magie.

² Hinweis des Herausgebers

Die Zeugnisse der Kirchenväter (die dann auch Eisenhofer selbst zitiert) lesen sich ganz anders. Auch durch die Sakramentalien, auch durch Riten, die die «Form» der Sakramente begleiten – die heute gern als «ausdeutende Zeichen» pädagogisiert werden – geschieht etwas Wesentliches; dieses Geschehen hat eine Wirkung, die über psychische Suggestion hinausgeht – auch nach der Lehre Thomas von Aquins!

Manche Riten freilich wollen durchaus nichts bewirken, allerdings erst recht nichts «ausdeuten», sondern sie sind in sich selbst begründet. Das Taufkleid etwa ist notwendiger Ausdruck dessen, was geschehen ist – wer zöge sich nicht auch nach einem alltäglichen Bad etwas Frisches an? um wieviel mehr also nach diesem Bad!

IST GÜLTIGKEIT ALLEINIGES PRINZIP DER SAKRAMENTENSPENDUNG?

Bei den Juden beginnt jeder Segen und jedes wichtige Gebet mit der Formel «Gepriesen bist Du, HERR», so daß alles Beten und Segnen nicht einfach Zweckhandlung ist, sondern Gottesdienst, Liturgie.

An diesem liturgischen Prinzip hat auch die alte Kirche festgehalten: «Eucharistie – Danksagung» steht in der Mitte der biblischen Abendmahlsberichte³. Dieses Sakrament wird darum spätestens seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts (Justin § 66) «Eucharistie» genannt; das eucharistische Gebet bildet nach dem einmütigen Zeugnis der Liturgiegeschichte die Mitte der Messe. Auch wenn die «Worte des Herrn» die «Form» des Sakraments sind – sie sind eingebettet in das eucharistische Gebet. Niemals hat die katholische Kirche eine Wandlung nur mit den isolierten Worten des Herrn zugelassen (abgesehen von Kuriositäten des Kapitels «De defectibus missae»).

Aller christliche Gottesdienst ist Feier des Sieges Christi über den Tod; die Eucharistie aber ist das Erscheinen des Siegers bei seinem Volk. Das eben heißt auf Latein: «triumphus» – sie wird also ihrem Wesen gemäß als Triumph gefeiert. Darum wird ja in römischen Basiliken der Bogen vor dem Altarraum «Triumphbogen» genannt.

«Tu excitas, ut laudare te delectet»: Der natürliche Biotop der Sakramente und Segnungen ist das feierliche Lob Gottes; Gottesdienst ist wirklich prinzipiell und ganz Dienst an Gott.

³ Matth. 26, 27; Marc. 14, 23; Luc. 22, 19; I. Cor. 11, 24

WAS BEWIRKEN DIE LITURGISCHEN ZEICHEN?

Der Segnungswille ist für eine Segnung notwendig – soweit hat Eisenhofer recht. Das gilt freilich auch für die Spendung der Sakramente – sie erfordert ja die Intention. Aber die Segnung geschieht in der Handlung selbst. Als die blutflüssige Frau das Gewand Christi berührte, geschah die Wirkung unmittelbar; bemerkenswert ist, daß er nicht «wollte», sondern die Kraft «erkannte», die von ihm ausging. Entscheidend war hier freilich der Glaube der Frau – aber die Wirkung geschah, als sie die Handlung vornahm⁴.

Die Sakramente nun haben in jedem Fall eine Wirkung; aber: «Vide paris sumptionis quam sit dispar exitus» schreibt Thomas im *Lauda Sion* – für die rechte Wirkung bedürfen auch sie der rechten Disposition des Empfängers. Ist es bei Sakramentalien anders? Der Friedenszuruf der Jünger ist in jedem Fall wirksam: «Und wenn dort ein Sohn des Friedens ist, wird über ihm euer Friede ruhen; wenn aber nicht, wird er zu euch zurückkehren» (Luc. 10, 6).

Solch eine Friedensakklamation ist gemeinsames Gut aller Liturgien; alle haben ihn vor die Kommunion gestellt – «der Priester segnet das Volk mit dem Frieden», schreibt Theodor von Mopsuestia⁵. Die östlichen Liturgien haben diesen Zuspruch mehrmals: seit den Apostolischen Konstitutionen des IV. Jahrhunderts (VIII, 11. 13) steht er in allen zum Friedenskuß nach dem Gebet der Gläubigen; Johannes Chrysostomos zählt ihn fünfmal in der Messe⁶.

Für den Exorcismus vor der Taufe erörtert Thomas von Aquin die Frage, ob das, was bei ihm getan wird, etwas bewirke oder nur etwas ausdeute – seine Antwort: es bewirkt etwas (S. Th. III, q. 71, 3).

WAS IST WESENTLICH BEI DEN SAKRAMENTEN?

I. DIE EUCHARISTIE:

Die «Form des Sakraments» sind für die Scholastiker nur die Wandlungsworte, die «Materie» Brot und Wein; und so entsteht der Anschein, nur die Wandlung durch diese Worte sei sakramental.

⁴ Matth. 9, 20-22; Marc. 5, 27-34; Luc. 8, 43-48

⁵ Hom. XVI (Ile sur la messe) f. 134 r.

⁶ Taft 312

Wesentlich allerdings gehört zum Sakrament ja auch das eucharistische Gebet.

Und die Eucharistie ist noch mehr als die Wandlung von Brot und Wein: «Sooft das Gedächtnis dieses Opfers gefeiert wird, wird das Werk unserer Erlösung ausgeführt.» Diese Worte der *Oratio secreta* eines Sonntages zitiert Thomas (S. Th. III, q. 83, 1), um zu zeigen, in welcher Weise sie Opfer ist. Schon im Hebräerbrief heißt es, daß wir ein «*thysia*» haben, «eine Opferstätte, von der zu essen die nicht die Vollmacht haben, die dem [Bundes-]Zelt dienen», von der folglich die Christen selbst essen⁷. In der *Didaché*, die Berger auf die Jahre 60-65 datiert (302), wird die Eucharistiefeier ausdrücklich «*thysía – Opfer*» genannt (14, 1).

Nach dem Ende der Märtyrerzeit kommunizierten längst nicht mehr alle, die an der Eucharistie teilnahmen; und die Kirche hat schließlich diese Vorsicht des Volkes anerkannt. Die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier aber blieb für alle selbstverständlich, die Teilnahme an weiteren Tagen wünschenswert. Das setzt letztlich voraus, das diese Teilnahme an der Opferfeier auch eine gewisse Teilhabe am Sakrament ist.

Die volle Teilhabe daran ist freilich die Kommunion. Daß auch sie zum Sakrament gehört, steht außer Frage, auch wenn sie nicht zu seiner «Form» gehört. Schon die Apostelgeschichte bezeichnet das Sakrament mit «*tê koinonía, tê klásei tou ártou – communicatione fractionis panis – der Gemeinschaft [des Leibes Christi in]*»⁸ der Brechung des Brotes» (2, 42). Darum muß der zelebrierende Priester auch kommunizieren (S. Th. III, q. 82, 4). Die Kommunion nun erfordert die Spendung; auch diese ist also untrennbar mit dem Sakrament verbunden, ist eine sakramentale Handlung. So wie nur der Priester in persona Christi die Gaben konsekriert, kann deshalb, so Thomas, auch nur er sie austeilen (und, für das Blut Christi, der Diakon; S. Th. III, q. 82, 3). Die Spendung ganz vom Sakrament zu lösen, so daß auch Laien sie vornehmen, blieb unserer Zeit vorbehalten.

⁷ 13, 10; dieses Zitat bietet Bürgener: Hatte die Urkirche schon geweihte Altäre? in: Schrift, Tradition und Arkandisziplin. Ausführlichere Darstellungen sind zu finden in der S. Th. l.c. und bei Bürgener: Segen, Amt und Abendmahl, c. 26.

⁸ Dieser erklärende Einschub entstammt der gleichbedeutenden Formulierung in I. Cor. 10, 16: «Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die «*koinonía*» des Leibes Christi?». Daß «*koinonía*» hier keineswegs die Gemeinschaft der Christen untereinander meint, zeigen diese Parallelstelle und die zitierte lateinische Übersetzung.

II. DIE FIRMGUNG:

«Form» der Firmung sind die Worte: «Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisam des Heils im Namen ...» (S. Th. III, 72, 4). Wesensnotwendig sind demzufolge das Kreuzzeichen auf der Stirn und die Salbung mit dem Myron, dem Chrisam. Nach Thomas ist die Weihe des Chrisams, des «Öls der Freude» (Ps. 44, 8), notwendige Voraussetzung des Sakraments (ibid. 72, 3⁹). Sie bewirkt also etwas; und ohne dies käme das Sakrament nicht zustande. Für Cyrill von Jerusalem ist die Konsekration des Salböls zu Chrisam analog der Konsekration von Brot und Wein in der Eucharistie¹⁰. Demnach ist die Chrisamweihe eindeutig sakramental, die Spendung der Firmung entspräche der Austeilung der Kommunion. Demgemäß hatte die Weihe des Chrisam in der römischen Liturgie ebendie Gestalt eines eucharistischen Hochgebets, die auch die Meßfeier zeigt – wie schon das Chrisam bereits im frühen III. Jahrhundert, in der ägyptischen Version jener Kirchenordnung, die als «Apostolische Überlieferung» Hippolyt zugeschrieben wird, «I der Eucharistie» genannt wird; die lateinische Version nennt es «oleum sanctificatum» (§ 21).

Noch im KKK. gehört die Weihe des heiligen Chrisam «in gewisser Weise» «zur (Feier der) Firmung» (1297). Aber die Form des eucharistischen Gebets wurde ihr durch die Liturgiereform genommen; in Hamburg findet sie, entgegen der Aussage des KKK., nicht einmal mehr am Gründonnerstag statt.

WELCHE AUTORITÄT STEHT HINTER DEN LITURGISCHEN ZEICHEN?

Sakramente sind begründet durch die Einsetzung Christi; und Sakramentalien – allein durch die Einsetzung der Kirche?

Wenn die blutflüssige Frau das Gewand Christi berührt, so ist dieses Zeichen in sich bedeutsam; ein solches Symbol bedarf keiner Einsetzung durch eine Autorität – die Autorität ist die Wahrheit des Zeichens. Wie jene Frau geheilt wird durch die Berührung mit dem Gewand Chri-

⁹ Ausführlichere Darstellungen sind zu finden in der S.Th. I.c. und bei Bürgener: Das Sakrament der Endzeit; diese Texte gehen auch auf die Stellung der Texte des Neuen Testaments zu dieser Salbung ein.

¹⁰ I. Myst. Kat. 7

sti, so lehrt Cyrill von Jerusalem die Gläubigen, mit seinem Leib und Blut ihre Augen, Stirn und die übrigen Sinne zu heiligen¹¹.

In der Wahrheit des Symbols – hier nun eines kulturellen Symbols – ist nach Cyrill auch begründet, daß der Täufling sich nach Westen wendet, wenn er dem Teufel widersagt. Es steht nicht im Belieben, dieses Symbol zu verwenden, sondern er begründet es ausdrücklich mit seiner Notwendigkeit: «anankaïon gár»^{12!}

Folgt man Cyrill von Jerusalem, so ist auch die Epiklese durch die Wahrheit des Zeichens begründet: es heiligt nicht nur die Epiklese, die Anrufung der Dreifaltigkeit, sondern es macht auch die Anrufung der Götzen, der Dämonen unrein¹³.

Die Epiklese spielt in der Bibel eine große Rolle: allnächtlich begründen wir, im Kapitel der Komplet (Jer. 14, 9) unsere Bitte, nicht von Ihm verlassen zu werden, mit der Epiklese des Namens des Herrn über uns. Der aaronitische Segen wird sinngemäß als Epiklese bezeichnet (Num. 6, 27); und der Taufbefehl (Matth. 28, 19) ist eine Epiklese der Dreifaltigkeit. Nach dem Zeugnis der Kirchenväter wird durch die Epiklese nicht nur das Chrisam geweiht, sondern auch zur eucharistischen Wandlung gehört sie wesentlich dazu¹⁴.

Andere Zeichen sind biblisch begründet: Hezekiel schildert, wie auf die Stirn derer, die gerettet werden, ein Thau gezeichnet werden soll (9, 4). Das Thau hatte in der alten hebräischen Schrift die Form eines lateinischen Kreuzes. Diese Schrift war in der Zeit Christi zwar nicht mehr Gebrauchsschrift, galt aber noch als die eigentliche israëlitische Schrift: in der Habakuk-Rolle aus Qumran ist der Name des Herrn in ihr geschrieben, die von den aufständischen Juden geprägten Münzen zeigen sie bis zu Bar Kochba.

Im Kreuz Christi hat die Urkirche die Form dieses Thau wiedererkannt; zu Ende des II., Anfang des III. Jahrhunderts bereits führt Tertullian und danach Cyprian das Kreuzzeichen auf das Thau Hezekiels

¹¹ V. Myst. Kath. 21 f.

¹² I. Myst. Kath. 4

¹³ III. Katech. 3; I. Myst. Kath. 7

¹⁴ Cyrill v. Jer.: III. Myst. Kath. 7; weitere Zeugnisse bei Bürgener: Arkandisziplin und Epiklese; in: Schrift, Tradition und Arkandisziplin – dort wird auch die gemeinsame Bedeutung der Worte des Herrn und der Epiklese erklärt.

zurück¹⁵. Daher wurde es in der frühen Zeit der Kirche stets auf die Stirn gezeichnet; «sphragízein – (con)signare – besiegeln» war das gebräuchliche Wort dafür. Zweifellos bezeichnet bereits die Apokalypse mit diesem Wort das Kreuzzeichen (7, 3). In der Hippolyt zugeschriebenen Kirchenordnung ist das Kreuzzeichen, aus Glauben gemacht, ein Schild gegen den Teufel (§ 41 f.); bei Augustinus ist nicht mehr nur das Kreuzzeichen auf der Stirn notwendig, sondern auch das über dem Taufwasser, dem Chrisam und den Opfern¹⁶.

Später wird auch die Firmung «Besiegelung» genannt; aber in jener Kirchenordnung des frühen III. Jahrhunderts erscheinen Handauflegung, Chrisamsalbung und «Besiegelung» auf der Stirn als drei Glieder der Firmhandlung (§ 21). Handauflegung: das scheint zu heißen, daß die Hand über alle zugleich ausgestreckt wurde (wie in Lev. 9, 22 und in Luc. 24, 50 f.¹⁷) – dann wäre die «Besiegelung» mit dem Kreuz die Form, die nun die wirkliche Handauflegung der Apostelgeschichte (8, 17) angenommen hat. So entspräche die Firmung dieser Kirchenordnung recht genau ihrer römischen «Form»: «Ich (2.) besiegle [– so darf man «signo» nun übersetzen –] dich mit dem Zeichen des Kreuzes und (3.) stärke dich mit dem Chrisam des Heils»; auch hier geht ja (1.) ein Gebet mit über die Firmlinge insgesamt erhobenen Händen voraus.

Alttestamentlich ist auch der Segen; das griechische Wort für «segnen» – «eulogeîn» – kannte im klassischen Griechisch diese Bedeutung noch nicht, hat sie erst als Übersetzung des hebräischen «barach» erhalten¹⁸. Daß im Neuen Testament das Segnen ebenso selbstverständlich war wie im Alten, zeigt der Hebräerbrief: «Fern aber jedes Widerspruchs wird das Geringere vom Höheren gesegnet» (7, 7)¹⁹. Hier zeigt sich zudem, daß auch hier Segen hierarchisch ist – Laien können niemanden segnen, es sei denn, Eltern (und Großeltern und Paten) ihre Kinder (und, als ganz besonderer Fall, Eheleute sich gegenseitig, so wie sie auch einander das Sakrament der Ehe gespendet haben). Der Satz «Segnet, die euch fluchen» steht nicht dagegen, denn das ist nicht Neues Testament, sondern nur Luther (unter Matth. 5, 44 und Luc. 6, 28).

¹⁵ Adversus Marcionem III, 22/ Testimoniorum libri III ad Quirinum: II, 22. Diese Zitate bietet Eisenhofer I, 275 f.

¹⁶ 118. Tractatus in Joannis evangelium. Dieses Zitat bietet Bürgener: Das Sakrament der Endzeit, c. 10: Versiegelte Stirnen. Weitere Zeugnisse dort und bei Eisenhofer l.c..

¹⁷ Diese Zitate bietet Bürgener: Segen, Amt und Abendmahl, c. 4.

¹⁸ Ledogar unter «eulogeîn»

¹⁹ Dieses Zitat bietet Bürgener: Segen, Amt und Abendmahl, c. 6.

Der christliche Segen ist, durch die Nennung der Dreifaltigkeit, in der Regel epikletisch, so wie es auch der aaronitische Segen war. Und der Segen des lateinischen Bischofs folgt dem liturgischen Prinzip, indem er eingeleitet wird durch die Worte: «Sei gepriesen der Name des Herrn».

Der Segen der Messe und des Stundengebets hatten in ältester Zeit die Form eines Gebets über das Volk, das sich niederbeugt²⁰ – so wie es der Römische Ritus bis heute in der *Oratio super populum* an den Werktagen der Fastenzeit bewahrt hat: «Neigt in Demut eure Häupter vor Gott!» Dieses Segensgebet ist etwas anderes als ein einfaches priesterliches Gebet; von Anfang an, wie in den Quellen seit dem IV. Jahrhundert zu sehen ist²¹, folgt es jeweils einem priesterlichen Gebet, so wie die *Oratio super populum* der *Postcommunio* folgte (bis zur Liturgiereform; heute ist es von ihr getrennt durch das «Der Herr sei mit euch», das schon zum Entlassungsruf gehört.

Solche priesterlichen Gebete gehören zum ältesten Gut aller christlichen Liturgien. Schon die Pilgerin des IV. Jahrhunderts schreibt, daß, wer auch immer im Stundengebet einen Psalm vorsingt, ein Priester ihn dann mit einem Gebet zu beschließen hat; ebenso werden die Fürbitten durch priesterliches Gebet abgeschlossen²². Allein der lateinische Ritus erlaubt es auch Laien, solch ein Gebet zu sprechen – privat oder im Laienkonvent. Als Zeichen des wirklichen priesterlichen Gebets blieb hier nur die Einleitung durch «Der Herr sei mit euch» – auch sie ist seit der Liturgiereform verlorengegangen.

Gebet hat an sich im Neuen Testament ja einen sehr hohen Rang; aus der sakramentalen hierarchischen Ordnung der Kirche folgt, daß das priesterliche Gebet die Form des Gebets der Kirche ist.

Priesterliches Gebet und Segen, Epiklese und Kreuzzeichen sind keine eigentlichen Sakramentalien, aber aus ihnen sind die Sakramentalien und weitgehend auch die Sakramente gebildet²³.

Die alte Kirche kannte eine Vielzahl von Sakramentalien; schon jene Kirchenordnung des frühen III. Jahrhunderts nennt die Segnung von

²⁰ Ap. Konst. VIII, 15; 37; 39

²¹ Ap. Konst. VIII, 15; 36-39; *Eucheria* (= *Aetheria* = *Egeria*) 24, 6 u.ä.

²² *Eucheria* 24, 1 – die hier auch genannten Diakone dürften nur zum Gebet aufgefordert haben, ähnlich wie noch heute in der orthodoxen Kirche (vgl. 24, 5).

²³ Bürgener stellt in «Segen, Amt und Abendmahl» den Segen als Prinzip der Sakramente da.

Käse und Oliven (§ 6/lat.), Früchten und Blumen (§ 31 f.). Dabei gestattet sie keine Willkür; sie sagt auch, welche Speisen nicht gesegnet werden dürfen.

Einen besonderen Rang hat unter den Sakramentalien²⁴ die Salbung der Täuflinge mit Katechumenenöl (l.c. § 21), das laut Cyrill von Jerusalem «nicht nur die Spuren der Sünde ausbrennt, sondern auch alle unsichtbaren Mächte des Bösen vertreibt»²⁵ – eine Macht, die das Öl «aus Epiklese Gottes und Gebet» nimmt.

Diese Salbung wird in der Tat «von der Kirche eingesetzt» sein. Aber was heißt das? Auch ein Ablass ist «von der Kirche eingesetzt», irgendwann nämlich im Laufe der Kirchengeschichte vom Papst kraft seines Amtes. Hinter jenen liturgischen Formen und Sakramentalien jedoch, die gemeinsame älteste Tradition aller Kirchen ist, steht eine andere Autorität.

Die Didaché schreibt einen Text für die «Eucharistie» vor (ob es die sakramentale Eucharistie ist oder nur eine Agape, sei offengelassen), fügt dann allerdings hinzu: «Den Propheten aber gestattet, Dank zu sagen [eucharisteîn], soviel sie wollen» (§ 10). Das liturgische Gebet zu formulieren, ist also dem gestattet, der die besondere Gabe des Propheten hat, welche ja vom Heiligen Geist selbst kommt. Allerdings zelebrieren («leitourgoûsi») auch «die Liturgie der Propheten und Lehrer» nur der Bischof und seine Diakone (§ 15).

Die Autorität der Propheten haben der jüngeren Kirche gegenüber die Kirchenväter; darum sind die meisten Liturgien durch deren Namen legitimiert. Diese Väter – vor allem Basileios d. Gr., Johannes Chrysostomos und, im Westen, Gregor d. Gr. – haben die liturgischen Texte und Formen natürlich nicht im Ganzen verfaßt; aber sie haben – als «auctores» in des Wortes eigentlicher Bedeutung – sie autorisiert und auch vervollkommen. Und «gegen die Vorschriften der heiligen Väter kann selbst die Autorität des Heiligen Stuhles nichts bewilligen oder abändern», so Papst Zosimus²⁶.

Die alte und noch die hochmittelalterliche Kirche haben liturgische Zeichen verwendet in dem sicheren Glauben, damit etwas zu bewirken; Zeichen, die begründet waren in der Tradition der Väter. Der nachscho-

²⁴ Taufwasser- und Altarweihe erörtert Bürgener: Über die Taufwasserweihe und: Hatte die Urkirche schon geweihte Altäre? in: Schrift, Tradition und Arkandisziplin.

²⁵ II. Myst. Kat. 2, 3

²⁶ Nach dem «Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem de diversis utriusque ordinis observanciis», in der Übersetzung von Bühler 255

lastische Validismus hat keine Wirksamkeit jener Zeichen mehr erwartet, die nicht als «Form» und «Materie» eines Sakraments galten. Es entwickelte sich ein manichäischer Traditionsbegriff, der – entgegen der kirchlichen Tradition – die Autorität der Kirchenväter im Bereich des Glaubens freilich und der Moral hochhält, im Bereich des Ritus aber unbeachtet läßt. Die Schriftauslegung hat dem nicht widersprochen, denn der Zeitgeist zieht es vor, die eigene Denkweise in die Schrift hineinzuzinterpretieren, anstatt sein Schriftverständnis dem Zeugnis der Väter auszusetzen.

Aus dem theoretischen Validismus wurde oft ein praktischer Vandalismus, der vom Ritus zurückstutzte, was nicht für die Gültigkeit des Sakraments unumgänglich erschien. Das begann schon in der frühen Neuzeit; nach kurzer Erholung durch die liturgische Bewegung des XX. Jahrhunderts kam es dann zu der bekannten Entleerung der Liturgie in unserer Zeit.

Dem modernen Denken liegt es fern, irgendwelche Bedeutsamkeit der Sakramentalien zu erkennen. Ich aber will von den Vätern der Kirche lernen; und den Christen der Märtyrerzeit waren die Sakramentalien wichtig.

LITTERATUR

Klaus Berger: Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Frankfurt a.M. 1999 • B. Botte: La Tradition apostolique de S. Hippolyte. Münster 1963 • Johannes Bühler/Georg A. Narsiß: Klosterleben im Mittelalter. Frankfurt a.M. 1989 • Karsten Bürgener: Das Sakrament der Endzeit. Bremen 1988 • Karsten Bürgener: Segen, Amt und Abendmahl. Bremen 1995 • Karsten Bürgener: Schrift, Tradition und Arkandisziplin (eine hochkirchliche Dogmatik. Bremen 2001 • *Diese Werke sind zu erhalten bei: Pastor K. Bürgener/ Ortkampsweg 30/ 28259 Bremen* • Ludwig Eisenhofer: Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg i.Br. 1932 • Romano Guardini: Vom Geist der Liturgie. Freiburg 1953 • Angelus A. Häußling: Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Münster 1973 • J. Ledogar: Acknowledgment: Praise verbs in the early Greek anaphora. Roma 1968 • Hans Lietzmann /Alfred Adam: Liturgische Texte I (u.a. Didaché; Justinus; Cyrill von Jerusalem; Theodor von Mopsvestia). Berlin 1960 • R. Taft: The dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. OCP. I: 52 (1986) 299-324 • R. Tonneau et R. Devreesse (éd.): Les homilies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Studi e Testi 145. Citt... del Vaticano 1949 • Ludwig A. Winterswyl: Cyrill von Jerusalem: Einweihung in die Mysterien des Christentums. Freiburg i.Br. 1954