

## Sakramentale Frömmigkeit

Von Dr. Clemens Ahrens, München

„Wenn nicht alle Zeichen trügen, so reift in diesen Jahren nach dem zweiten Weltkrieg für jenes Herzstück christlicher Verkündigung, das den Gläubigen die Welt des Gottesdienstes zu erschließen hat, eine Stunde von außerordentlicher Bedeutung heran, die fast so etwas wie der Beginn einer neuen Phase zu werden verspricht: die Stunde erstmaliger fruchtbare Auseinandersetzung mit den Ergebnissen liturgiehistorischer Forschung. Man hat das deutliche Gefühl, als ob das Erscheinungsjahr von Jos. A. Jungmanns großartiger Meß-Geschichte (1948) hier irgendwie einen Markstein darstellen werde, liegt in ihr doch zum ersten Male ein monumentales liturgiewissenschaftliches Werk vor, das zugleich unverkennbar kerygmatisch ausgerichtet ist“. So schrieb Balthasar Fischer jüngst in der Festschrift für P. Jungmann „Die Messe in der Glaubensverkündigung“ (S. 1). In der Tat wird zur Zeit in Deutschland auf keinem theologischen Gebiet so eifrig gearbeitet wie auf dem des liturgisch-sakralen Lebens. Diese Arbeit hat auch durch den Krieg und seine großen Umwälzungen nicht nur keine Unterbrechungen erfahren, sondern im Gegenteil durch die beiden päpstlichen Rundschreiben „Mystici corporis“ und „Mediator Dei“ einen neuen Auftrieb erhalten. Nimmt man die Herausgabe einer neuen, dem Urtext besser entsprechenden Psalmenübersetzung und die Verlegung der Ostervigil als Zeichen eines tieferen reformerischen Willens der Kirche, so hat man den Eindruck, als stünden wir vor einer umfassenden liturgischen Erneuerung, die von ähnlicher Tragweite sein könnte wie seinerzeit die Kommunionekrete Pius X., ja, diese Erneuerung wäre nichts anderes als der großartige Abschluß der innerkirchlichen religiösen Erneuerung überhaupt, die wir seit einem halben Jahrhundert erleben.

Wenn B. Fischer in seinem oben zitierten Wort hauptsächlich den Vollzug der heiligsten Eucharistie im Auge hatte, so gilt doch das gleiche auch vom Vollzug aller Sakramente. Die Sakramententheologie und ihre liturgiegeschichtliche Erforschung hat heute weithin ein kerygmatisches Anliegen. Ihr Interesse liegt in der Begründung und Entfaltung einer *sakramentalen Frömmigkeit*. Überschaut man daraufhin einmal das theologische und religiöse Schrifttum der letzten Jahre, so lassen sich unschwer *zwei* Fragenkreise herauschälen, von denen das Bemühen um eine solche Frömmigkeit beherrscht ist. Der eine ist gekennzeichnet durch ein mehr Inhaltliches, der andere durch ein mehr Formales. Im ersten Falle geht es darum, die allen Sakramenten gemeinsame übernatürliche Grundidee herauszuarbeiten; die Sakramente „sollen von ihrem tragenden Einheitsgrund aus in ihrer organischen Ganzheit, als Einheit in der Fülle, sichtbar werden“<sup>1</sup>. Diese Grundidee, diesen Einheitsgrund sieht man ganz allgemein gesprochen im „Christusgeheimnis der Sakramente“<sup>2</sup>. Im zweiten Fall geht es um eine tiefere Durchdringung des Verhältnisses von *opus operatum* und *opus operantis* und speziell um eine stärkere Betonung des letzteren, entsprechend einer personalen Auffassung der Gnade.

---

<sup>1</sup> Eugen Biser, Das Christusgeheimnis der Sakramente, S. 9.

<sup>2</sup> Siehe das gleichnamige Buch von Biser.

## I.

Vergleicht man einmal die allgemeine Sakramentenlehre unserer theologischen Handbücher mit dem, was in der religiösen Literatur unserer Tage auf diesem Gebiet interessiert, so ist der Unterschied auffallend. In dem Maße das Sakrament nicht mehr einseitig als „Gnadenmittel“ aufgefaßt wurde, rückte es wieder mehr in die Nähe der Person und des Werkes Christi. Dementsprechend hat sich der Akzent von den sachlichen formalen Wesensbestimmungen der Sakramente auf ihre personale Struktur verlagert. „Grund und Quelle, Darstellung und vollendete Verwirklichung des Sakramentes, d. h. des äußersten, sichtbaren Zeichens, mit dem die göttliche Gnade verbunden und verliehen wird, ist Christus, der Gottmensch“<sup>3</sup>. Er ist das „Ursakrament“, das Sakrament schlechthin<sup>4</sup>. „Was aber an unserem Erlöser sichtbar war, ist auf die Sakramente übergegangen“<sup>5</sup>. Immer wieder findet man dieses Wort Leos des Großen zitiert. Näherhin ist Christus in seinem Tode das Ursakrament geworden<sup>6</sup>. „Jedes einzelne christliche Sakrament ist (daher) ein Symbol ... seines Kreuzestodes“<sup>7</sup>, „memorialia passionem praeteritam significantia“, wie Bonaventura sagt<sup>8</sup>. „Am Kreuz leidet das Licht der Welt alle Gefahren und Schmerzen der Finsternis zu Ende, am Kreuz nimmt das im Antlitz Christi erschienene ewige Leben die Bitterkeit des Todes auf sich, am Kreuz nimmt das Herz Gottes alle Nöte des Menschenlebens in sich hinein, damit der verlorenen Menschheit das Leben in reiner Fülle gegeben werde und das Licht ohne Schatten leuchte. So geschieht am Kreuz Christi, was die Sakramente allesamt in immer neuen Weisen künden: die erlösende Verwandlung des Daseins“<sup>9</sup>.

Wie wird das näher verstanden? In welchem Sinne sind die Sakramente Bilder und Symbole des Lebens und Sterbens Christi. Bei der Beantwortung dieser Frage spürt man deutlich, welche Impulse Casels *Mysterienlehre* nach Inhalt und Form der heutigen sakramentalen Frömmigkeit gegeben hat. Überall steht die durch ihn aufgeworfene Kontroverse im Hintergrund der Erörterungen. Man ist allerdings vorsichtig und nicht konsequent in der Formulierung, läßt allgemeine Ausdrücke stehen, ohne sie scharf zu präzisieren. Auf der einen Seite hat man wohl nicht übersehen, daß sich „Mediator Dei“ von der Mysterienlehre Casels deutlich genug distanziert<sup>10</sup>. Man spricht darum wieder stärker und ausdrück-

<sup>3</sup> Thaddäus Soiron, O. F. M., *Der sakramentale Mensch. Sinn und Aufbau der Sakramente*, Freiburg (1949), S. I.

<sup>4</sup> Soiron, S. 4; Hermann Kuhaupt, *Die Feier der Eucharistie. I. Grundmöglichkeiten*, Münster (Regensberg) 1950, S. 129.

<sup>5</sup> Leo M., *Sermo 74, 2 — PL 54, 398.*

<sup>6</sup> Soiron, S. 4.

<sup>7</sup> Kuhaupt, S. 129. Nach Jos. Pascher (*Die Liturgie der Sakramente*, Münster, Aschen-dorffsche Verlagsbuchhaltung, 1951, S. 259) stellen die Sakramente ganz allgemein „als Mysterienhandlung das Grundthema christlicher Heilslehre, den Tod und die Auferstehung des Herrn“ dar.

<sup>8</sup> Breviloquium p. 6, c. 2, n. 4; bei Soiron, S. 16.

<sup>9</sup> Biser, S. 15 f.

<sup>10</sup> Herderausgabe Nr. 163; vgl. dazu Salzburger „Klerusblatt“ vom 25. 12. 1948, „Um das rechte Verständnis der Enzyklika ‚Mediator Dei‘“, n. 3, wo eine offizielle Erklärung des Heiligen Offiziums wiedergegeben wird. Es heißt dort: „Die Frage, ob der Hl. Vater in der Enzyklika ‚Mediator Dei‘ zur sogenannten Maria-Laacher-Mysterienlehre des verstorbenen, um die liturgische Bewegung hochverdienten P. Odo Casel Stellung nimmt, ist dahin zu beantworten, daß sich der Hl. Vater mit dieser und ähnlichen Ansichten nicht identifiziert, sondern sich vielmehr ziemlich klar distanziert. Denn während die Mysterienlehre sagt, daß das ganze Erlösungswerk mit allen Erlösungsmysterien in der Liturgie gegenwärtig ist, zwar nicht historisch, wohl aber mystisch-sakramental und dennoch real („Mystera in cultu liturgico praesentia esse non historicæ, sed mystice ac sacramentaliter, tamen realiter“ — so charakterisiert eingangs erwähntes Schreiben [sc. des Hl. Offiziums] Casels

licher von der *Wirksamkeit* des Todes Christi in den Sakramenten, von der *Kraft*, die uns in den Sakramenten vom Kreuzesopfer zuströme<sup>11</sup>. Auf der anderen Seite möchte man aber auch das eigentliche Anliegen Casels, das Erlösungswerk Christi als lebendige Gegenwart zu erweisen und dem Bewußtsein der Gläubigen wieder näher zu bringen, weiterführen. Es ist darum häufig von einem *Gegenwärtigsein* des Todes Christi, und zwar nicht nur in der Eucharistie<sup>12</sup> und noch betonter von einem *wirklichen Gegenwärtigsein* dieses Todes die Rede<sup>13</sup>. Genauere Erklärungen dieser Begriffe vermißt man meist, und das scheint nicht nur daran zu liegen, daß es sich bei der hier besprochenen Literatur nicht um streng wissenschaftliche Werke handelt, sondern um ein gehobenes religiöses Schrifttum, das einen breiten Leserkreis ansprechen will.

Wenn man daher manche Sätze und Formulierungen nach ihrem strengen Wortsinn nimmt, so entdeckt man, daß Casels Auffassung von der Mysteriengegenwart auch heute noch de facto in mancherlei Wendungen anzutreffen ist. So liest man z. B. bei Pascher: „Es ist dem Gedächtnis eigen, daß es dem Herzen des Menschen die Vergangenheit mehr oder weniger nahebringt. Es ist, als ob einmal Geschehenes wieder und wieder in die Gegenwart einträte. Nicht als ob es zum zweiten Mal geschähe ... Sondern als ob eben *dieses identische Damals wieder Jetzt würde*. Das ist jedoch nur die psychologische Sicht der Dinge ... Der Herr hat jedoch diese Memoria zu dem Wege aussersehen, *ontologische Wiedervergegenwärtigung* zu schaffen. In letzter Tief ist es das Opfer Christi, das in der symbolischen Darstellung unter den getrennten Gestalten in die Gegenwart eintritt. Aber zunächst und deutlicher wird auch das *letzte Mahl des Herrn lebendiges Heute*“<sup>14</sup>. Daß dies im Sinne Casels verstanden werden muß, ergibt sich aus einer anderen Stelle, wo Pascher sagt, daß in den Sakramenten in einem Symbol „das historisch Einmalige gegenwärtig wird“<sup>15</sup>. Ähnlich ist der Tatbestand bei Kuhaupt. Er unterscheidet die „*Darstellung*“ des Kreuzesopfers und seine „*Wiederinstellung*“. Weil es sich in den Sakramenten um wirk-

---

Mysterienlehre-), so spricht der Hl. Vater in der Enzyklika, wo vom Kirchenjahr die Rede ist, von den ‚Geheimnissen, die dauernd gegenwärtig sind und wirken, nicht in der ungewissen, nebelhaften Weise, von der gewisse neuere Autoren sprechen, sondern wie es katholische Lehre ist. Denn nach der Auffassung der Kirchenlehrer sind sie sowohl Vorbilder der christlichen Vollkommenheit, als auch kraft der Verdienste und Fürbitte Christi Quelle der göttlichen Gnade und in ihrer Wirkung dauern sie in uns an, weil jedes von ihnen, je nach seiner Eigenart, Ursache unseres Heiles ist (*effectu suo in nobis perdurant, cum singula nostrae salutis causa suo modo existant*)“.

<sup>11</sup> z. B. Soiron, S. 37, wo von der Firmung als sakramentaler *Wirksamwerdung* des Todes Christi die Rede ist; Biser, S. 43, spricht einmal davon, daß „die Mehrzahl der Sakramente die *Auswirkung* des Erlösungswerkes manifestieren“, während „die Eucharistie sein Wesen *gegenwärtig*“ setze, unterscheidet also, wenigstens an dieser Stelle, zwischen „*Auswirkung*“ und „*Gegenwärtigsetzung*“. — Josef Pascher (Die Liturgie der Sakramente, S. 7) sagt von der heiligsten Eucharistie, daß das Kreuz in ihr „als lebenspendender Tod im Geheimnis des Mahles *gegenwärtig*“ werde, von den übrigen Sakramenten aber zurückhaltender, daß sie „den Tod überwindenden Tod in die Gegenwart aller Zeiten hineinwirken lassen.“ (Aller Schrägdruck auch in den folgenden Anmerkungen von uns.)

<sup>12</sup> Soiron, S. 83, koordiniert ausdrücklich: Gegenwärtig- und Wirksamwerdung. „Alle Sakramente und jedes einzelne Sakrament verstehen sich als die sakramentale Gegenwärtig- und Wirksamwerdung des Todes Christi“; ähnlich bei Kuhaupt, I, 129.

<sup>13</sup> Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster i. W. und Krailling vor München (Verlag Aschendorff in Gemeinschaft mit dem Erich Wewel Verlag), 1947, S. 21: „Die symbolische Darstellung des Kreuzesopfers setzt dieses Opfer *wirklich gegenwärtig*“.

<sup>14</sup> Eucharistia, S. 110 (Schrägdruck von uns): hier wird also die sakramentale Wiedervergegenwärtigung sogar auf das letzte Abendmahl ausgedehnt. Ähnliche Ausführungen trifft man bei Pascher öfter.

<sup>15</sup> Theologie des Kreuzes, Münster i. W., 1948, S. 125.

lichkeitserfüllte Symbole handelt, darum nicht nur Darstellung, sondern Wiederherstellung. Der Kreuzestod Christi ist zwar seiner historischen Einmaligkeit nach, in seiner historischen Gestalt, vergangen, nicht aber seinem wesentlichen, geistigen Gehalt nach. Dieser ist vielmehr (und das gilt auch für das ganze Leben Jesu) im verklärten Christus aufgehoben und wird nun wieder in sakramentaler Gestalt gegenwärtig. Es ist darum nach Kuhaupt *identisch* das gleiche Kreuzesopfer von Golgotha, das seinem Wesen nach im Opfer der heiligen Messe wieder Gegenwart wird<sup>16</sup>.

Gegenüber solchen Äußerungen, die an die Mysterienlehre im Sinne Casels erinnern, finden sich wieder und zunehmend andere, die sich eindeutig und ziemlich radikal von ihr distanzieren. So schreibt z. B. Abt Bernhard Durst O.S.B.: Die liturgische Feier der Feste des Herrn im Laufe des Kirchenjahres ist nicht deshalb eine Gottesverherrlichung, „weil bei dieser liturgischen Feier die entsprechenden Festgeheimnisse oder sogar, wie einzelne Neuere annehmen, bei jeder Eucharistiefeier sämtliche Heilstaten wieder gegenwärtig würden. Das geschieht tatsächlich nicht ... Selbst das Leiden und Sterben Christi, sein Opfertod, wird bei der hl. Wandlung nicht real gegenwärtig gesetzt; das sichtbare Geschehen bei der hl. Wandlung, die symbolische Trennung von Leib und Blut unter den sakramentalen Gestalten, stellt dieses Leiden und Sterben zwar dar, setzt es aber nicht real gegenwärtig; gegenwärtig wird unter den sakramentalen Gestalten der verklärte Christus, nicht sein Leiden und Sterben“<sup>17</sup>. Lehnt Abt Bernhard mehr vom dogmatischen Standpunkt herkommend und sich auf „Mediator Dei“ berufend, die Mysterienlehre auch in einem modifizierten Sinne ab, so veranlassen Rudolf Schnackenburg rein exegetische Gründe, die Ableitung der Mysterienlehre für die Taufe aus Röm 6 als paulinischem Denken nicht entsprechend hinzustellen, ohne aber selbst über die Frage, wie der sakramentale Vorgang der Taufe mit dem Erlösungsgeheimnis von Tod und Auferstehung Christi eine lebendige Einheit bilden, Endgültiges sagen zu wollen<sup>18</sup>. Nach Jos. R. Geiselmann hinwiederum verfälscht die Mysterienlehre das urapostolische Kerygma von der Auferweckung Jesu, da sie diese in sacramento mit uns gleichzeitig sein lasse, während die apostolische Verkündigung doch gerade ihre historische Einmaligkeit betone<sup>19</sup>.

Trotz aller Einsprüche gegen die Mysterienlehre kann man aber feststellen, daß ihre Grundidee von der sakramentalen Gegenwärtigkeit des Erlösungstodes Christi in der durchgängigen Form der heutigen sakramentalen Frömmigkeit weiterlebt. Dabei spürt man deutlich den Einfluß der Deutung, die G. Söhngen der Mysterienlehre gegeben hat<sup>20</sup>. Seinen Formulierungen und Begriffsbildungen (Symbol- Bildwirklichkeit, Realsymbol usw.) begegnet man immer wieder<sup>21</sup>. Insbesondere hat seine Auffassung von der „dynamischen und

<sup>16</sup> Die Feier der Eucharistie I, 24 ff. Hier, wie auch sonst häufig in der Literatur, zeigt sich, daß der *innere* Opferakt der Liebesgehorsam Christi in seiner Selbstübergabe an den Vater (das *geistige* Opfer), zu isoliert, als ein in sich selbst stehender Akt, ohne wesensnotwendige Verbindung mit der sichtbaren Opferhandlung, in welchem er überhaupt erst zum spezifischen Opferakt wird, gesehen wird. Daher denn auch die Vorstellung von einem „himmlischen und ewigen Opfer“ des verklärten Christus (117), das es im eigentlichen Sinne nicht gibt. — Auch Biser, S. 19, spricht einmal, mindestens mißverständlich, von der „wesenhaften Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer“.

<sup>17</sup> Wie sind die Gläubigen an der Feier der heiligen Messe beteiligt? Sonderdruck aus „Benediktinische Monatsschrift“ 1949/50, Beuron o. J. S. 345; ebenso S. 428. — Es sei hier nur erwähnt, daß auch Abt Bernhard einen zu einseitig *geistigen* Opferbegriff hat (vgl. Anm. 16). Für ihn ist die sichtbare Opferhandlung nur „der Spiegel“, in dem die Opfergesinnung, in der das eigentliche Opfer besteht, sichtbar wird.

<sup>18</sup> Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, München 1950, S. 122 ff., 139 ff.

<sup>19</sup> Diese Zeitschr. 25 (1952) 96 ff.

<sup>20</sup> Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1940<sup>2</sup>; Der Wesensaufbau des Mysteriums, Bonn 1938.

<sup>21</sup> So z. B. Soiron, S. 20; Kuhaupt, Die Feier der Eucharistie I, 23, 130.

handelnden Gegenwart Christi“ in den Sakramenten<sup>22</sup> viel Anklang gefunden. Nach dieser gibt es keine sakramentale Vergegenwärtigung des Heilstodes Christi in sich, sondern nur in seinem Wirksamwerden im Empfänger des Sakramentes. „Christus in sich selbst stirbt nicht wieder, weder in geschichtlicher Tatsächlichkeit der irdisch-geschichtliche Jesus noch aber auch ‚im Mysterium‘ der himmlisch-ewige Christus<sup>23</sup>. Sterben und Auferstehung vollziehen sich vielmehr in den Gliedern des mystischen Leibes und zwar auf Grund einer inneren, sakramentalen Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten Herrn, die durch das „äußere Sakrament“, die sinnbildliche sakramentale Handlung, bewirkt wird. Einer ähnlichen Auffassung begegnen wir bei Soiron, wenngleich hier die sakramentale Vergegenwärtigung des Todes Christi und sein Wirksamwerden wieder stärker voneinander getrennt werden. Nach ihm ist das sakramentale Symbol „der Hinweis darauf, daß in der Taufhandlung Christus wirklich gegenwärtig und wirksam ist, und zwar als der Christus, der am Kreuze gestorben ist und sich in seiner Auferstehung als der Sieger über die Sünde und die Hölle erwiesen hat . . . . Freilich heißt das nicht, daß sich der *geschichtliche* Vorgang seines Leidens, seines Begräbnisses und seiner Auferstehung in der Taufe wiederholt und der Getaufte in diesen geschichtlichen Vorgang hineingenommen wird. Es heißt vielmehr, daß Christus in *sakramentaler* Wirklichkeit den geschichtlichen Vorgang erneuert und den Getauften an ihr teilhaben läßt. Christus ist also wirklich in seinem Leiden und Sterben, in seinem Begräbnis und seiner Auferstehung in der Taufe *wirksam*, aber in einer Wirklichkeit, die durch das Bild seines Leidens und Sterbens, seines Begräbnisses und seiner Auferstehung *dargestellt* wird“<sup>24</sup>. Auch Pascher und Kuhaupt nähern sich Söhngen wenigstens insofern, als beide die Sakramente nicht statisch, sondern dynamisch, als ein *Kultgeschehen*, als eine Handlung und einen Vorgang begreifen, in denen die Heilstat Christi wirksam wird. Aber auch sie sehen diese Heilstat, dargestellt und wirklich gegenwärtig im sakramentalen Symbol, zunächst einmal in sich und in einem nicht weiter bezeichneten Sinn vor der Begegnung mit dem Menschen.

Aus solchen Auffassungen, mögen sie im einzelnen auch differieren, ergeben sich nun wie von selbst die Ansatzpunkte für eine spezifisch sakramentale Frömmigkeit. Es eröffnet sich der Raum, in dem sich, um wieder mit Söhngen zu sprechen, die „sakramentale Christusnachahmung“ vollzieht. In je neuer Weise wird der Christ des Erlösungspfers teilhaftig durch die innere, sakramentale Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Erlöser. Daraus läßt sich eine Fülle von Motiven für eine sakramentale Christusfrömmigkeit ableiten, je nach der Art und Weise, wie die einzelnen Sakramente das zentrale Erlösungsgeheimnis zur Darstellung bringen. Schon Casel und Söhngen haben dafür im Anschluß an das Zeugnis der Väter eine Anleitung gegeben. Neuerdings tut es Biser in einer eigenen Schrift. Zwar ist in dieser Frage wegen des Fehlens einer eindeutigen Tradition ein gewisser Spielraum *subjektiver* Interpretation gegeben, aber im Grundbestand stimmen doch alle überein. Nach Biser sind die sakramentalen Symbole zunächst einmal je andere wirklichkeitserfüllte Bilder des *Werkes* Christi: die Eucharistie enthält das Erlösungswerk als Opfer, die Taufe als Wieder-Be-Hauptung (*recapitulatio*) der Menschheit und der Welt, die Buße als Gottesgericht, die Firmung als Geistausgießung usw. Entsprechend dem oben Gesagten prägen sich nun die verschiedenen Seiten desselben Erlösungswerkes dem Christen gnadenhaft ein. In einer zweiten Sicht erweisen sich die sakramentalen Zeichen als Wesenszeichen der *Erlösergestalt* Christi. Die Eucharistie offenbart ihn als das Leben der Welt, die Taufe als Licht im Ausgang aus dem Vater, die Buße als Guten Hirten usw. Hier erfährt der Christ im Sakrament seine innerste Angleichung an das Wesen Christi. In einer dritten Sicht endlich werden die sakramentalen Zeichen aufgewiesen als Offenbarung des Wesens-

<sup>22</sup> Symbol und Wirklichkeit im *Kultmysterium*, S. 104, Anm. 1.

<sup>23</sup> ebd. S. 103.

<sup>24</sup> a. a. O., S. 19 f.

sinnes und der Wirkform der *Kirche*. Die Eucharistie versinnbildet sie als mystischen Leib Christi, die Taufe als Mutter der Erlösten, die Buße als Kirche der Sünder, die Ölung als Leidengemeinschaft, die Ehe als Braut des Lammes usw. In dieser Betrachtungsweise der Sakramente als Wesenszeichen und Wirkformen der Kirche sind die beiden ersten Aspekte aufgehoben; sie erweist am ehesten die lebendige Gegenwart des Erlösungspfarrers und enthüllt am deutlichsten die immerwährende Wirksamkeit Christi in dieser Zeit; sie offenbart darum auch wie keine andere die Grundsituation des Christen in seinem Übergang aus dieser vergänglichen Weltzeit in das zukünftige Reich der Christusfülle, darin der Vater wieder alles in allem ist.

Damit ist das Christusgeheimnis der Sakramente aufgewiesen. Ihr letzter Sinn ist es, den Menschen immer tiefer mit dem ganzen Christus — Haupt und Leib *ein Christus* — zu verbinden, zum Aufbau dieses Leibes in Liebe (Eph 4,16). Der Christ muß darum ein „sakramentaler Mensch“ werden, will er in dieses Geheimnis hineinwachsen. Die Sakramente sind jeweils Stufen seiner Christusförmigkeit. Soiron hat sie folgendermaßen interpretiert: die Taufe als Sakrament der Christuswerdung, die Firmung als Sakrament der Christusreife, die Eucharistie als Sakrament der Christusweihe, die Buße als Sakrament der Christusreinheit, die Ölung als Sakrament der Christusvollendung, die Priesterweihe als Sakrament der Christussendung und die Ehe als Sakrament der Christusgemeinschaft. — So rundet sich die sakramentale Frömmigkeit zu einem einheitlichen Ganzen von Fülle und Schönheit.

Es war nicht unsere Absicht, die theologischen Grundlagen dieser Schau der Sakramente im einzelnen zu prüfen. Das wird die Arbeit der Sakramententheologie sein, die auch weiterhin noch im Fluß bleiben wird. Aber es ist doch eine Frage, daß die durch die Mysterienlehre angeregte Rückführung der Sakramente auf das lebendige Christusgeheimnis in der Kirche sich als ungemein fruchtbar für die Frömmigkeit erwiesen hat.

## II.

Wenn wir eingangs sagten, daß das Bemühen um eine sakramentale Frömmigkeit, mehr formal gesehen, von der Frage nach dem Verhältnis von opus operatum und opus operantis gekennzeichnet sei, so ist daraus zunächst noch nichts Besonderes für die Eigenart dieser Frömmigkeit zu entnehmen. Denn irgendwie nimmt diese Frage immer eine bedeutende Stelle in der Sakramententheologie ein. Vom Fußsakrament sagt *Bernhard Poschmann* sogar, daß „die ganze Geschichte des Fußsakramentes beherrschende Problem“ sei es gewesen, „wie das Zusammenwirken des subjektiv-persönlichen und des objektiv-kirchlichen Faktors der Buße zu bestimmen sei<sup>25</sup>. Wir müssen daher unsere Behauptung ein wenig erläutern.

Wie oft und mit welcher Freude sprach man in den vergangenen Jahrzehnten von einem sakramentalen Frühling, der über die Christenheit gekommen sei, und Welch große Erwartungen hat man daran geknüpft! Sind diese Erwartungen in Erfüllung gegangen? Gewiß, ein breiter Segensstrom ist von unseren Altären und Tabernakeln ausgegangen; wir alle leben davon. Aber es ist auch nicht zu leugnen, daß mit der liturgischen und sakramentalen Bewegung neue und schwere Fragen vor uns hingetreten sind. Wie kommt es, daß der häufige und sogar tägliche Sakramentenempfang nicht mehr Früchte zeitigt? Und droht nicht das große Geheimnis bei uns Durchschnittsmenschen zu einer Alltäglichkeit zu werden? Dazu hat man den objektiven, von allem menschlichen Tun unabhängigen, unendlichen Wert der hl. Messe und der Sakramente und der von ihnen ausgehenden Gnaden-

<sup>25</sup> Handbuch der Dogmengeschichte. Herausgegeben von Prof. Dr. Michael Schmaus, Prof. Dr. Jos. Geiselman und Prof. Dr. Hugo Rahner. Band IV. Sakramente und Eschatologie. Faszikel 3: Buße und Letzte Ölung. Freiburg (Verlag Herder), 1951, S. 111.

schätzen so sehr betont, daß demgegenüber die subjektive Bemühung des Menschen um sittliche Erneuerung in der täglichen Arbeit an sich selbst lange genug in den Hintergrund trat. So sprach man von einer Krise der sakramentalen Frömmigkeit. Man sucht nach der Brücke zwischen Sakrament und Leben, fragt nach dem Verhältnis zwischen Sakrament und Glaube und sinnt auf neue Mittel und Wege, die der besseren persönlichen Aneignung des liturgischen und sakramentalen Vollzugs dienen.

Aus dieser Situation heraus ist z. B. das Büchlein von *Eugen Walter*, „Sakrament und christliches Leben“<sup>26</sup> geschrieben. Es fragt zunächst nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Sakrament und sittlichem Leben und stellt den starken ethischen Akzent heraus, den die Schrift, die Vätertradition und die Liturgie aufweisen, gerade dort, wo sie vom Sakrament sprechen. In einem zweiten Teil bringt Walter dann die Verbindung zwischen Sakrament und sittlicher Verwirklichung auf den Begriff des „*Mitvollzugs*“. Der Christ soll den im Sakrament empfangenen Kreuzestod Christi und die daraus folgende Auferstehung auf Grund der speziellen sakramentalen Gnade personal mitvollziehen, und zwar in der lebendigen Gemeinschaft des einen Leibes der Kirche. Das klingt zwar sehr allgemein, gibt aber doch ein wichtiges Grundprinzip an für die *organische* Verbindung von Sakrament und Leben; beide dürfen nicht auf verschiedenen Ebenen liegen und von allzu unterschiedlichen Motivkräften gespeist werden, sonst zerfällt das religiöse und sittliche Bewußtsein des Menschen in zu viele, nur locker zusammenhängende Einzelbereiche, es fehlt ihm die innere Einheit.

Eine besondere Betrachtung widmet Walter in seinem Büchlein dem Verhältnis von Glaube und Sakrament. Die Frage ist heute sehr akut; sie begegnet einem in fast allen Schriften, die über das Sakrament handeln<sup>27</sup>. Beide gehören selbstverständlich zusammen und ergänzen einander. Diese fundamentale Wahrheit scheint in den vergangenen Jahrzehnten nicht immer beachtet worden zu sein; das Sakrament erfuhr ein Übergewicht gegenüber dem Glauben. Man möchte heute darum nicht nur die Wichtigkeit des Glaubens *innerhalb* des Sakramentes erweisen (ohne ihn ist das Sakrament nicht wirksam, und das Maß der sakramentalen Gnade, der „*res sacramenti*“, hängt von der Intensität des Glaubens ab), sondern auch „vor“ dem Sakrament, wenn auch immer in Hinsicht auf dasselbe. Hierher gehört die Frage nach dem „*geistlichen*“ Empfang des Sakramentes<sup>28</sup>, wie auch die andere, ob und auf welche Weise die einmal stattgehabte sakramentale Begegnung mit dem Herrn im Kämmlein des Herzens, in ganz persönlichem Glauben, Hoffen und Lieben, täglich wieder erneuert oder sogar vertieft werden könne<sup>29</sup>. In seinem ausgezeichneten Aufsatz „Christi Gegenwart in uns durch den Glauben“<sup>30</sup>, der Eph 3, 17a zu deuten sucht, stellt G. Söhngen am Schluß formelhaft die Glaubens- oder Gnadengegenwart Christi und seine sakramentale Gegenwart in der heiligsten Eucharistie nebeneinander und zeigt, in welchem Sinne jede der beiden eine geistige sowohl wie auch eine wirkliche Gegenwart bedeutet.

Einen speziellen Fall des Problems, wie im Empfang der sakramentalen Gnade opus operatum und opus operantis ineinander greifen, behandelt *Karl Rahner* in seinem stark beachteten Büchlein „Die vielen Messen und das eine Opfer“<sup>31</sup>. Es geht ihm darin, wie der Untertitel aussagt, um „die rechte (theologische) Norm der Meßhäufigkeit“. Gewisse Fragen und Erscheinungen unseres gottesdienstlichen und religiösen Lebens (die Meßhäufung in manchen Kirchen, bei bestimmten Gelegenheiten wie Tagungen, Kongressen usw., die Frage, ob man mit Nutzen gleichzeitig mehreren Messen beiwohnen könne), haben ihn zu dieser

<sup>26</sup> Zweite, neu durchgearbeitete Auflage, Freiburg (Herder), 1951.

<sup>27</sup> z. B. *Kuhaupt*, Die Feier der Eucharistie, I, 108 ff., 128.

<sup>28</sup> Vgl. J. Auer, Die geistige Kommunion, in: Geist und Leben 24 (1951), 113 ff.; J. Eich, Sakramentale und geistliche Kommunion, in: Theol. Quartalschrift 132 (1952), 1. Heft.

<sup>29</sup> Vgl. Karl Rahner, S. J., Weihe-Erneuerung, diese Ztschr. 25 (1952) 231 ff.

<sup>30</sup> In: Die Messe in der Glaubensverkündigung. Freiburg 1940, S. 14 ff.

<sup>31</sup> Freiburg, Herder, 1951. — Die Schrift erschien ursprünglich als Aufsatz in der „Zeitschrift für kath. Theologie“ 71 (1949) 257 ff.

Untersuchung veranlaßt. Grundsätzliche theologische Erwägungen über das Wesen des Meßopfers, insbesondere über sein Verhältnis zum Kreuzesopfer sowie über das Meßopfer als Opfer der Kirche, vor allem aber eine personalere Auffassung der Gnade (entsprechend dem personalen Gnadenspender, der sich selbst mit der Gnade schenkt, wie auch dem Gnadenempfänger, dessen personale Natur ja gerade durch die Gnade erhoben werden soll), führen ihn zu dem Ergebnis, daß dem Meßopfer als solchem keine Begrenzung der Gnadenzuteilung, kein *fructus specialis* und *specialissimus*, zukomme, da es ja nur das ein für allemal dargebrachte Kreuzesopfer zur sichtbaren Darstellung bringe und dieses von unendlichem Wert sei. Die Begrenzung des Gnadenmaßes gehe daher einzig auf die subjektive Disposition des Empfängers zurück. Das aber sei keine Beeinträchtigung des *opus operatum*, weil diese Disposition, bei aller Mitarbeit des Menschen, letztlich wieder Gnade sei und gerade in ihrem konkreten Maß unter dem Einfluß des Sakramentenempfanges zustande komme. Der Satz des Tridentinums, die Taufe, und damit jedes *opus operatum*, vermitte die Rechtfertigungsgnade „nach dem Maß, das der Heilige Geist den einzelnen zuteilt, wie er will (1 Kor 12, 11), und entsprechend der eigenen Bereit und Mitwirkung eines jeden“<sup>32</sup>, sei darum so zu interpretieren, daß nicht von zwei verschiedenen „Gnadenmaßen“, sondern nur von einem einzigen die Rede sei, weil das Maß des Heiligen Geistes der subjektiven Empfänglichkeit korrespondiere. Die rechte Norm für die Meßhäufigkeit wäre demnach mit der jeweiligen Aufgeschlossenheit und Mitwirkungsmöglichkeit des zelebrierenden Priesters gegeben<sup>33</sup>. — So sehr der Beweisgang Rahners einleuchtet, fragt sich doch, ob „Person“ hier nicht im Sinne eines gewissen modernen Personalismus zu sehr als ein mit Bewußtsein begabtes Wesen verstanden wird. Denn unter den Voraussetzungen Rahners sieht man z. B. nicht mehr recht, wie Gott Kinder, die über ihre geistigen Kräfte noch nicht voll bewußt verfügen, mit verschiedenen Gnadenmaßen beschenken könnte, was er doch offenbar vermag. Ebensowenig scheint erklärt werden zu können, wie jemand, der früher einmal viel Gnaden empfangen hat (und sie durch die schwere Sünde nicht verlor) und darum nach Rahner eine entsprechend große „Gnadenempfänglichkeit“ besitzt (die ohne schwere Sünde ebensowenig verloren gehen kann), später, auf Grund einer geringeren *aktuellen* Disposition zugleich auch eine geringere Gnadenempfänglichkeit haben soll. Müßte man darum nicht genauer unterscheiden zwischen einer Gnadenempfänglichkeit, die sozusagen den Kern der Seele betrifft, und einer solchen, die von der jeweiligen seelischen Disposition abhängt? Und operiert Rahner nicht bald mit der einen, bald mit der anderen? Wir wollen und können diese Frage hier nicht entscheiden, wichtig ist für unsere Betrachtung nur die Beobachtung, wie sehr in der heutigen sakralen Frömmigkeit der Eigentätigkeit wieder Raum gegeben wird, wie sehr betont wird, daß man sich die sakrale Gnade personal aneignen müsse.

In diesem Zusammenhang ist auch das Bemühen zu sehen, den Sinn der einzelnen liturgischen Formen, die uns oft fremd geworden sind oder die im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung (durch Formenwandel, durch Überlagerung ursprünglicher Formen, durch Formenmischung usw.) verdunkelt wurden, wieder zu erhellen. Jungmanns „genetische Erklärung der Römischen Messe“ ist hier von unschätzbarem Wert. Aber auch andere, wie Pascher, Guardini, Kuhaupt haben sich auf diesem Gebiet große Verdienste erworben. Für Pascher ist der entscheidende Begriff der des *Kult-* oder *Symboldramas*. Die Liturgie ist „Spiel“, in dem „Rollen“ gespielt werden und die verschiedenen Beteiligten den Vater, Christus oder die Kirche repräsentieren sollen. So wird in „Eucharistia“ die Sinngestalt der hl. Messe herausgearbeitet (nach vielen ist hier die Mahlgestalt gegenüber der Opfergestalt zu einseitig herausgestellt); in: „Die Liturgie der Sakramente“ wird das gleiche für die übrigen Sakramente getan und in der „Theologie des Kreuzes“ (108—230) werden alle Sakramente unter dem Gesichtspunkt beleuchtet, in welcher Weise sie das Geheimnis von Tod und Auferste-

<sup>32</sup> Denz. 799; Neuner-Roos 719.

<sup>33</sup> Der wichtigste Teil der Untersuchung findet sich im Abschnitt IV (S. 54—75): Das richtige Verständnis der Meßopferfrüchte.

hung darstellen; endlich wird in dem Büchlein „Form und Formenwandel sakramentaler Feier“<sup>34</sup> gezeigt, wie der sakramentale Vollzug im Laufe seiner Geschichte Wandlungen unterworfen war, je nachdem diese oder jene Seite des Wesensgehaltes der einzelnen Sakramente mehr betont wurde. — Wie uns Guardini schon vor Jahren in seinem Buch „Besinnung vor der hl. Messe“ eine vorzügliche Anleitung zum subjektiven, lebendigen Mitvollzug der Meßliturgie gab, so ähnlich hat nun auch Kuhaupt eine solche Anleitung gegeben<sup>35</sup>. Er handelt über die Weisen des Mitvollzugs, über das Schweigen, Hören, Sehen und Sprechen; ferner über das liturgische Tun, also über die körperliche Haltung (Knien, Stehen, Sitzen), die Gebärde (des Kopfes, der Hände, der Füße) und die liturgische Handlung (Opferdarbringung, Opferbereitung und Opfermahl); endlich über Gotteshaus, Altar, Gewand und Gerät, Brot und Wein. Für den vorgenommenen Zweck scheinen uns seine Ausführungen bisweilen zu gelehrt, aber sie enthalten eine Fülle guter Anregungen, die vielen willkommen sein werden.

Überschauen wir noch einmal den ganzen Bereich der sakramentalen Frömmigkeit, so ist ohne Frage auf diesem Gebiet viel geschehen, was der Vertiefung unseres religiösen Lebens sehr zustatten kommt und hoffentlich auch reiche Früchte bringen wird.

<sup>34</sup> Münster i. W. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1949.

<sup>35</sup> Die Feier der Eucharistie. II. Aufbauelemente, Münster i. W. (Regensberg), 1951.