

Persönliche und sakramentale Frömmigkeit

Theologische Überlegungen über die „geistliche Kommunion“ und Ähnliches

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

I. Einführung in das Problem

1. Die Frage

Es wird immer wieder eine Frage sein, wie eigentlich der Empfang der Sakramente, besonders des Sakramentes des Altars, im Alltag des geistlichen Lebens steht. Man hat sich vor Jahren gestritten über das Verhältnis von „ontischer“ Frömmigkeit und subjektiver Frömmigkeit. Nun, unterdessen wird man wohl überall eingesehen haben, daß der Empfang der Sakramente nicht dazu da ist, einem die Anstrengung der Aszese, und so der persönlichen Beteiligung beim Empfang der hl. Eucharistie abzunehmen. Die Frage, auf die es uns hier ankommt, geht darum auch nicht in diese Richtung. Sie ist vielmehr die: kann z. B. die „geistliche Kommunion“ den Empfang der Eucharistie ohne Schaden ersetzen, ist sie nicht ebenso bedeutsam und heilbringend? Kann Gewissenserforschung und Reue nicht ebendaselbe bedeuten wie eine sakramentale „Devotionsbeicht“? Hat es nicht Zeiten gegeben, wo, sei es was die Eucharistie, sei es was das Bußsakrament angeht, der sakramentale Empfang des betreffenden Sakraments zahlenmäßig spärlich war, ohne daß man so leichthin wird annehmen können, man sei damals unter den Frommen weniger fromm und gottliebend gewesen?

2. Ungenügende Antworten

a) *Man kann die Frage zunächst einmal nicht einfach abtun mit dem alleinigen Satz: ein Sakrament vermittele eben aus eigener Kraft Gnade, die man aber — weil ex opere operato wirksam — ohne den sakumentalen Empfang des Sakramentes nicht erhalte.* Denn *einmal*: Das Sakrament, auch würdig empfangen, vermehrt die Gnade nicht einfach von vornherein sicher in arithmetischer Proportion zur zahlenmäßigen Häufigkeit seines Empfangs. Eine solche Auffassung, auch wenn sie unausgesprochen einer da und dort verbreiteten vulgären Auffassung der Sakramente und ihrer Wirksamkeit zugrunde liegt, scheitert an der klaren Lehre, daß die Sakramente ihre ihnen eigene Wirksamkeit entfalten nach dem Maße der Disposition des Empfängers, die, wenn auch nicht Ursache, so doch Maß des faktischen Wirksamwerdens des Sakramentes ist nach der Lehre des Tridentinums (Dz 799). Und auch diese Disposition wächst nicht einfach proportional zu der Häufigkeit des Empfangs des Sakramentes. Sonst wäre letztlich z. B. nicht zu erklären, warum die Kirche nur einen einmaligen Empfang der Eucharistie am Tag gestattet.

Und *dann*: Gibt es „sakmentelle“ Gnaden, die nur durch das Sakrament empfangen werden können? Es gibt natürlich *Wirkungen* der Sakramente, die anders nicht erhältlich sind als durch die Sakramente: der bestimmte Platz in der Ordnung der hierarchisch-sichtbaren Kirche, den man durch Taufe, Firmung, Priesterweihe erhält, der sakramentale Charakter, das Eheband. Aber um solche Dinge

handelt es sich ja bei unserer Frage nicht. Sondern: Gibt es *Gnade*, die nur durch das Sakrament erlangt werden kann, sei es zuständliche Gnade der Rechtfertigung und bleibenden Heiligung und deren Wachstum, sei es helfende Gnade für das wahrhaft christliche Bestehen des Lebens in der Einheit mit Christus, im Kampf mit der Sünde, in der Anfechtung des Todes, im Bekenntnis des Glaubens, in der Erfüllung der Berufung des Priestertums, der Ehe usw.? Das kann man füglich bezweifeln. Denn wenn in der Sakramententheologie von den spezifischen Gnaden der einzelnen Sakramente die Rede ist, die ihnen je nach ihrer Eigenart und Sinnrichtung zukommen, so ist damit nur gesagt, daß sie sich dadurch *untereinander* in ihrer Wirkung (und nicht nur im Ritus) unterscheiden, nicht aber soll damit gesagt sein, daß sie eine Gnade vermittelten, die sonst schlechterdings nicht zu haben wäre. Tatsächlich wächst die heiligmachende Gnade durch das ganze christliche Leben, durch Gebet, Buße, Erfüllung der Pflichten, Erfüllung der Gebote, glaubendes Ertragen des Leidens, durch ein christliches Sterben. Und wer wollte bezweifeln, daß der Priester durch sein Gebet und durch die getreue Ausübung seines Amtes helfende Gnaden zur weiteren Erfüllung seiner priesterlichen Aufgabe erlangt, die Eheleute desgleichen? Wer wollte leugnen, daß Buße, Gebet usw. Gnade erlangen zur Meidung weiterer Sünden und zur Ausmerzung der aus der vergebenen Schuld noch bleibenden Sündenfolgen, also Gnaden, die für das *Bußsakrament* „spezifisch“ sind?

b) *Es genügt auch nicht zu sagen*, daß Gott nun einmal Sakramente als Gnadenmittel eingerichtet habe und darum wolle, daß sie benutzt werden, und somit derjenige, der diese ordentlichen Gnadenmittel schulhaft vernachlässige, nicht damit rechnen dürfe, diese Gnade auf anderem Wege zu erhalten. Dieser Satz mag richtig sein. Aber es fragt sich eben, *wann* man die Sakramente „vernachlässige“. Wenn man dies nach den göttlichen oder kirchlichen Geboten beurteilt, ergibt sich eine recht spärliche Häufigkeit des Sakramentenempfangs. Kann derjenige, der sich diese Häufigkeit zur Norm setzte, einer „Vernachlässigung“ der Sakramente geziehen werden; könnte er nicht damit rechnen, daß er die nötigen Hilfen zu einem sehr heiligen Leben erhielte, vorausgesetzt nur – das allerdings –, daß er die übrigen Mittel der Gnade (Gebet, Buße usw.) eifrig benützt? Wenn man in dem relativ seltenen Empfang der Sakramente rein als solchem schon eine Lauheit und darum Indisponiertheit zu reicher Gnadenhilfe sieht, setzt man stillschweigend schon voraus, was eben gerade zu beweisen ist. Denn „lau“ ist ein solches Verhalten (rein in sich genommen) eben nur dann, wenn der Betreffende sich so Gnaden verscherzt, weil er sie anders nicht erwerben kann. Das aber ist gerade die Frage.

c) *Man kann natürlich die Gegenfrage stellen*: Welchen Grund könnte man haben, die Sakramente, in denen Christus an uns seine Gnadenmacht wirkt, seltener zu empfangen, als es von der Natur der Sakramente und von den gebieterischen Umständen des Lebens und seiner Verhältnisse her möglich ist? Man könnte hinzufügen, daß ein häufiger Sakramentenempfang der „subjektiven“ Frömmigkeit keinen Abbruch tut, sondern sie im Gegenteil fördert, daß also beides zusammen: häufiger Empfang der Sakramente und subjektive Aszese und Frömmigkeit auf jeden Fall segensreicher sein muß, als wenn man sich mit dem bloß „subjektiven“ Weg zur Vollendung des christlichen Lebens begnügen würde; ein seltener Empfang der

Sakamente könne also doch nur einer Lauheit entspringen, d. h. der Gleichgültigkeit gegen eine Gnadenhilfe Gottes. Das mag oft der Fall sein. Denn es ist richtig: wenigstens im allgemeinen wird der Christ, der an die Menschwerdung des Wortes Gottes wahrhaft lebendig glaubt, sich gedrängt fühlen, der Tat Gottes an ihm möglichst greifbar und menschlich zu begegnen, d. h. in den Sakramenten. Für diese Häufigkeit wird es zwar aus praktischen und grundsätzlichen Erwägungen heraus eine (wenn auch fließende) oberste Grenze geben. Aber man wird ja nicht sagen können, daß diese Grenze in der heute traditionellen Übung der Sakramentenhäufigkeit bei eifrigen Christen in der Welt, im Klerus und im Ordensleben (von Rand- und Einzelfällen abgesehen) überschritten werde. Eine solche Häufigkeit des Sakramentenempfangs braucht also nicht verdächtigt werden, sie sei übertrieben oder überflüssig. Zumal ein geistliches Leben, wenn es echt und darum eben auch kirchlich ist, sich schlicht und vertrauensvoll einfügen wird dem Leben, das die Kirche gerade seiner Zeit führt, also in der jetzigen Zeit einem Leben gesteigerter sakramentaler Frömmigkeit. Man wird dann das Vertrauen haben können, daß man das Leben lebt, das der über die Menschen und die Kirche schließlich souverän verfügende Geist Gottes gerade jetzt in seiner Kirche geführt haben will. Denn ER führt eben letztlich die Zeiten der Kirche berauf und bestimmt, welche Aspekte der Fülle des christlichen Daseins (des Lebens Christi) hier und jetzt zu besonders deutlicher Ausprägung kommen. Solche Vorbetonungen stehen ja unter dem Gesetz der Führung des Heiligen Geistes in der Kirche und lassen sich nicht restlos aus theoretischen Überlegungen der Theologie deduzieren. Sagt aber eine solche Antwort alles, was zu sagen ist? Wie ist es dann mit der Frage, von der wir ausgehen, der Möglichkeit, die Wirkung eines Sakramentes (*res sacramenti*) auch ohne das Sakrament zu empfangen?

II. Positiver Lösungsversuch: Die innere Einheit von Glaube und Sakrament

Es scheint, daß man zur vollen Erhellung der Unklarheiten, die sich in der Frage und in den üblichen Antworten zeigen, etwas eingehender nach dem genauen Verhältnis zwischen subjektivem Tun und Sakrament fragen muß. Ist nämlich die innere Einheit und Bezogenheit beider deutlicher geworden, dann erledigt sich die Ausgangsfrage von selbst. Wenn sich nämlich herausstellt (was wir zu zeigen hoffen), daß es sich beim subjektiven Tun und dem sakumentalen Geschehen gar nicht um „zwei Wege“ zu demselben Ziel (des Ergreifens, der Mehrung der Gnade Gottes) handelt, sondern um zwei Momente, Phasen ein und desselben Geschehens, dann kann die Frage gar nicht mehr gestellt werden, ob man den einen *oder* anderen Weg beschreiten solle.

1. Die Lehre der heutigen Sakramententheologie von den „zwei Wegen“ der Rechtfertigung und Gnadenvermehrung

Nun ist aber die ganze heutige Sakramententheologie in ihrer Blickrichtung darauf aus, die Vorstellung von „zwei Wegen“ der Rechtfertigung und Gnadenmehrung nahezulegen, die sich nur im Endergebnis und dort ganz, treffen. Verschiedene Gedankengänge tragen dazu bei.

Wenn man vom Sakrament im allgemeinen spricht, gewissermaßen sein formales Modell entwirft, hat man als Beispiel unwillkürlich die Kindertaufe vor Augen, mit dem stillschweigenden Hintergedanken, daß sich das reine Wesen des Sakraments *dort* am besten darstelle, wo die personale Tat des Menschen in Glaube und Liebe überhaupt wegfallen. Bei den anderen Sakramenten (z. B. Buße und letzte Ülung) konstruiert man den Normalfall womöglich so: man nimmt eine solche Disposition an, daß ohne Sakrament die Wirkung des Sakramentes (*res sacramenti* = Sündenvergebung, Rechtfertigung) nicht eintritt und betrachtet diesen Fall (bloße unvollkommene Reue als genügende Disposition) als typisch, an dem also das Wesen und die Wirkung des Sakraments am klarsten abgelesen werden könnten. Dementsprechend betrachtet man bei den Sakramenten, bei denen eine größere Disposition gefordert wird („Sakramente der Lebenden“), diese Disposition als bloße moralische Forderung von seiten Gottes für den faktischen Empfang der *Wirkung* des Sakramentes, also als etwas, was dem sakramentalen Geschehen als solchem völlig äußerlich bleibt.

Und umgekehrt: wo man vom subjektiven Weg der Rechtfertigung und Gnadenmehrung spricht, denkt man an ein völlig „subjektives“ Geschehen. Man weiß natürlich, daß ein solches, wie es dann gemeint ist, nur getragen von der Gnade Christi möglich ist. Aber man arbeitet in diesem Zusammenhang die christologischen und ekklesiologischen Aspekte dieser Gnade nicht heraus. Es gibt ganze Traktate „*De gratia Christi*“, in denen praktisch und aufs Ganze gesehen das Wort Christus nur in der Überschrift vorkommt und eben als selbstverständlich vorausgesetzt ist oder kurz erwähnt wird, daß diese Gnade eben von Christus „verdient“ ist. Das Wort „Kirche“ kommt in solchen Traktaten überhaupt nicht vor. Und doch hat alle Gnade analog die Struktur dessen an sich, von dem sie stammt, die des *menschgewordenen* Wortes, und alle Gnade ist Gnade der *Kirche*, hat eine ekklesiologische Struktur. So kommt es dann, daß auch, vom subjektiven Weg der Rechtfertigung her gesehen, in den Sakramenten die persönliche Tat des Menschen in Glaube und Liebe als eine Disposition aufgefaßt wird, die dem sakramentalen Geschehen als solchem äußerlich bleibt, und in der persönlichen Tat des Glaubenden der ekklesiologische Aspekt (und damit jede *innere* Hinordnung zur Kirche als Raum des sakramentalen Geschehens) gänzlich unberücksichtigt bleibt (wenn er auch nicht explizit geleugnet wird).

Auf dem Hintergrund solcher Gedankengänge muß ganz unwillkürlich die Vorstellung von zwei verschiedenen Wegen und Weisen der Rechtfertigung, von zwei jeweils selbständigen und für sich genügenden Ursachen derselben Wirkung entstehen. Dieser Dualismus wird nur notdürftig überbrückt durch die (in sich natürlich richtige) Lehre, daß dennoch auch dort, wo der subjektive Weg beschritten wurde (Begierdataufe, vollkommene Reue) und zum Erfolg führte, das Sakrament verpflichtend und heilsnotwendig von mittelhafter Notwendigkeit sei und darum in der bloß subjektiven Weise der Rechtfertigung ein *votum sacramenti* beschlossen sein müsse (aber auch faktisch immer beschlossen sei), wobei noch gleichzeitig und ausdrücklich betont wird, daß nicht das „*votum*“ rechtfertige, sondern die Liebe, damit ja nicht der Eindruck entstehe, man dürfe diese beiden Wege ineinanderlaufen lassen.

2. Kritik der Lehre von den „zwei Heilswegen“ aus dem Aufweis der inneren Einheit von Glaube und Sakrament

Nun soll natürlich nicht bestritten werden, daß die Ausgangspunkte dieser Lehre von zwei Wegen (die gar nicht reflex ausgesprochen wird, aber darum um so wirksamer ist¹), richtig sind: es gibt eine wirksame Kindertaufe, es gibt eine sakramentale Rechtfertigung des nur mit Attrition, mit unvollkommener Reue zum Sakrament Hinzutretenden², es gibt ein rechtfertigendes votum baptismi usw. Aber diese Tatsachen zwingen gar nicht zu diesem äußerlichen Dualismus, den sie rechtfertigen sollen. Das wird sich dadurch zeigen, daß sie sich ebenso zwanglos ableiten oder einfügen lassen in eine Auffassung von den Sakramenten, die diesen Dualismus nicht in sich enthält. Diese gilt es nun zu entwickeln und in etwa (entsprechend den Möglichkeiten eines kurzen Artikels) zu begründen.

Metaphysischer Grund

Zunächst könnte man sagen, daß es schon metaphysisch überhaupt unmöglich sei, daß eine Wirkung *zwei* streng *formell* verschiedene Ursachen habe. Wenn und wo es also zwei *materiell* verschiedene Ursachen für dieselbe Wirkung gibt (wie wenn man etwa einen Nagel mit einem Stein oder mit einem Hammer in die Wand einschlagen kann), wäre man mindestens gehalten, die formelle Gleichheit der Ursachen als solcher für die eine Wirkung herauszuarbeiten, eine Einheit, die ontologisch der Selbigkeit der Wirkung vorausliegen muß. Aber solche, sehr richtigen metaphysischen Überlegungen pflegen faktisch nicht sehr zu überzeugen. Immerhin, sie geben doch mindestens einen methodischen Fingerzeig: je mehr eine Theorie einer Ursächlichkeit es fertig bringt, dieselbe Wirkung aus der Selbigkeit der Ursache zu erklären, um so mehr hat sie Aussicht, die richtige zu sein. Die Pluralität ist zu beweisen, denn sie ist ontologisch das Fragwürdigere, nicht die Einheit.

Hinweise der Schrift

Nun ist in der Schrift die Rechtfertigung (und Gnadenmehrung, Einheit mit Christus, Heil, ewiges Leben usw.) einmal dem Sakrament (Taufe, Eucharistie), das andere Mal dem Glauben (und der Liebe, der Umkehr usw.) zugeschrieben. Die Notwendigkeit *beider* Seiten wird betont. Über die innere Harmonie dieser beiden Aussagen reflektiert die Schrift nicht. Sie „erleichtert“ uns aber die Frage, die sie uns so aufgibt, auch nicht dadurch, daß sie mit Fällen rechnen würde, in denen die subjektive Tat des Menschen (dem sie die Rechtfertigung zuschreibt) einmal nicht ausreichen würde und das Sakrament dann das alleinige Mittel des Heils wäre. Sie spricht weder von einer Rechtfertigung aufgrund einer bloßen unvoll-

¹ Sie wird gar nicht ausgesprochen, weil jeder der beiden Wege schon in verschiedenen Schultraktaten abgehandelt wird und so eine „Gefahr“ der Berührung von vornherein vermieden ist.

² Freilich setzt die heutige Theologie vielfach im Gegensatz zu Thomas zu selbstverständlich und mit Berufung auf eine sehr fragwürdige Erfahrung voraus, daß die Disposition sich unter dem Einfluß des sakramentalen Geschehens *nicht* ändere, hinreichende Disposition zum Empfang des Sakramentes und hinreichende Disposition zum Empfang der Wirkung des Sakramentes also dasselbe sei.

kommenen Reue, noch von der Kindertaufe. Damit sind diese Fälle natürlich nicht ausgeschlossen. Aber die theologische Spekulation ist doch in eine andere Richtung gewiesen, wenn sie die subjektive und die sakramentale Seite der Rechtfertigung in ihrer Einheit begreifen soll. Darüber hinaus kennt die Schrift die Möglichkeit einer Rechtfertigung durch den Glauben im voraus zum sakramentalen Geschehen. So gibt sie wohl einen Fingerzeig, daß bei diesem Punkt des „subjektiven“ Geschehens anzusetzen sei, um von da aus zum sakramentalen Geschehen zu kommen, daß also gerade da und dort, wo dies subjektive Tun des Menschen zur Rechtfertigung führt, dieses (und nicht nur der Fall der bloßen unvollkommenen Reue) in der gegenwärtigen Heilsordnung zum Sakrament führen muß.

Das Zeugnis der Tradition

Es ist hier nicht möglich, eine theologische Geschichte der Auffassung des Verhältnisses zwischen opus operatum und opus operantis zu geben. Das würde zu weit führen und bedürfte zu weit ausholender Analysen, zumal diese Auffassungen nicht einfach einheitlich sind und sehr mannigfache Versuche gemacht wurden, die beiden Tatsachen der Offenbarung in ihrer inneren Einheit zu begreifen.

Schon in der Tauftheologie *Tertullians* stellt sich die Frage. Sie findet bei *Augustin* im Laufe seines Lebens verschiedene und schwankende Antworten. Sie stellt sich hier (und schon bei *Ambrosius*) unter dem Stichwort der Möglichkeit einer Begierdataufe, die nicht einheitlich beantwortet wird. Sie tritt später gegen Ende der Väterzeit auf unter der Frage, ob ein reuiger Mensch, der ohne kirchliche Rekonziliation stirbt, gerettet werde. Im frühen Mittelalter wird einhellig klar, daß es eine Begierdataufe gibt; es wird ausdrücklich gesehen, daß im Normalfall der Sünder schon durch die Reue „allein“ gerechtfertigt zur kirchlichen Rekonziliation kommt, und an sich, wie man damals noch lehrte, kommen muß. Die patristische Lehre wird zu einer ausdrücklichen Lehre von der geistlichen Kommunion ausgebaut. Man beginnt sich vom 12. Jahrhundert an zu fragen, was im Fall geschehe, wo jemand zwar mit gutem Willen, aber mit bloß vermeintlich rechtfertigender Reue zum Fußsakrament komme und erkennt auch diesem Fall (wenn auch nur langsam und zögernd und mit verschiedenen Erklärungen) ein Wirksamwerden des Sakraments an. Man überlegt den Fall der Kindertaufe. So sehr man ihr eine Tilgung der Erbsünde zuschreibt (diese Frage war seit Augustins Kampf gegen den Pelagianismus entschieden), so war man sich noch lange nicht darüber klar, ob diese Taufe auch die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugenden mitteile. Selbst das Konzil von Vienne läßt diese Frage letztlich noch offen. Man empfindet es als ein Problem, wo in einem solchen Fall der Glaube zu finden sei, der doch nach der Schrift zur Rechtfertigung unerlässlich ist, eine Frage, deren Gewicht man heute in der durchschnittlichen Theologie wohl unterschätzt.

Auf jeden Fall wird man sagen können, daß bis tief in die hochmittelalterliche Theologie hinein das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der beiden Seiten des Rechtfertigungsprozesses deutlicher war als heute, und daß man den Fall des aufgrund einer bloßen unvollkommenen Reue heilsam werdenden Sakramentes durchaus nicht als den klassischen Normalfall zum Studium des reinen Wesens des Sakramentes empfand.

Für Thomas ist die Lehre, daß die Sakramente „protestationes fidei“, also auch leibhaftiges Sichtbarwerden des Glaubens des Empfängers in der Dimension der Öffentlichkeit der Kirche sind, noch ein wichtiges Lehrstück in der Sakramentenlehre. Ja, in seiner Lehre vom Bußsakrament entwickelt er eine Theorie des Ineinanders und gegenseitiger Abhängigkeit von subjektivem und sakramentalem Geschehen, die weit abliegt von einer Theorie von zwei Wegen der Rechtfertigung. Die Reue, die der Pönitent mitbringt und an sich *als rechtfertigende* mitbringen muß, geschieht selber im voraus zum aktuellen Sakramentsempfang schon in der Kraft einer kirchlich-„sakumentalen“ Gnade (der „Schlüsselgewalt“). Und umgekehrt: die sich in und vor der Kirche und ihrer Autorität im reuigen Bekenntnis leibhaft konkretisierende Umkehr des Sünders geht als ein konstitutiver Teil in das sakramentale Geschehen als solches ein und wird in der Einheit mit der priesterlichen Losprechung zum sakramental wirksamen Zeichen, zum inneren Element des *opus operatum* selbst. Eben dieser eine Dialog zwischen dem reuigen Menschen und der Kirche in seiner Einheit, in der das Heilswirken Christi geschichtlich-leibhafte Greifbarkeit in Raum und Zeit, im Je-jetzt der einzelnen Existenz gewinnt, wirkt für Thomas *ex opere operato* auf die innere Haltung des Pöniten-ten, auf sein personales Vollziehen der *Metanoia* zurück und gibt diesem erst seine eigentliche Vollendung; ja (wenn auch im Ausnahmefall des gutgläubig nur mit unvollkommener Reue zum Sakrament Hinzutretenden) sogar allererst in diesem Augenblick seine *rechtfertigende* Kraft, die dieses personale Tun freilich im Normalfall auch schon früher aus *der Gnade* hatte, die ihm von der Kirche her weiter entgegengekommen war³, gerade weil (nicht obwohl!) die Rechtfertigung vor dem Sakrament Normalfall ist. In diesem Fall des Bußsakraments also verleiblicht sich sakramental das personale übernatürliche Tun des Subjekts in der Dimension der Sichtbarkeit der Kirche, weil es schon in sich von der Gnade der Kirche getragen war, es gewinnt dadurch erst seine volle Existenz, die der des Urhebers dieser Gnade, Christi, des Gottmenschen, im Fleisch, in Raum und Zeit der empirischen Welt, und der des Ursakramentes, der sichtbar-unsichtbaren Kirche, entspricht.

Wir wollen mit diesem kurzen Hinweis auf die Bußlehre des hl. Thomas weder sagen, daß er selbst die hier entwickelte Struktur dieses Sakramentes auf *alle* Sakramente ganz in gleicher Weise angewandt wissen wollte, noch daß diese Theorie bis in alle letzten Fragen bei ihm schon ganz durchdacht sei, noch daß sie in jeder

³ Diese Vorstellung wird dem nicht befreudlich erscheinen, der bedenkt, daß die Sakramente als Zeichen menschlicher Art wirken, also eine uhrzeitliche, physische Gleichzeitigkeit der es konstituierenden Momente von vornherein sinnvollerweise gar nicht gefordert werden darf. Von da aus wäre das zu begreifen, was man in der heutigen Theologie meist als „Reviviszenz“ der Sakramente bezeichnet. Es handelt sich nicht um das Wiederaufleben eines toten Sakraments, sondern um eine uhrzeitlich gedehntere Auseinanderlegung seiner konstitutiven Elemente und der Disposition. In einer solchen Auffassung wird die Begründung der Notwendigkeit einer Disposition während (uhrzeitlich!) der Setzung des sakramentalen Zeichens etwas tiefer als sonst üblich ansetzen müssen, ist aber nicht unmöglich. — Ein anderes Beispiel: im Abendmahlssaal werden wohl sicher die *konsekierten* Elemente von Brot und Wein nie uhrzeitlich gleichzeitig vorhanden gewesen sein, obwohl die Repräsentation des Kreuzesopfers sie beide erfordert, und darum das Meßopfer nicht unter einer Gestalt gefeiert werden kann.

Einzelheit noch aufrecht erhalten werden solle oder könne⁴. Aber eines darf man wohl mit Berufung auf die Autorität des hl. Thomas sagen: Das angedeutete *Ineinander* von opus operantis und opus operatum, die von vornherein auf Grund ihres beiderseitigen Wesens innerlich aufeinander bezogen sind (und nicht allein durch ein votum sacramenti auf Grund eines rein positivistisch aufgefaßten Dekretes Gottes), widerspricht nicht im geringsten der Natur des Sakraments als eines opus operatum.

Wir müssen es uns hier der Kürze halber versagen, auf andere Elemente der Sakramententheologie bei Thomas hinzuweisen, die diese Auffassung bekräftigen und weiter erhellen. Die oben geschilderte, heute in der durchschnittlichen Theologie übliche Auffassung des Verhältnisses zwischen opus operatum und opus operantis stammt erst aus nachthomistischer Zeit. Sie hat den Vorzug der übersichtlichen, „klaren“ Handhabbarkeit, aber nicht den der Tiefe und der allseitigen Auswertung und Verwendung der in der Tradition gegebenen Elemente einer umfassenden Sakramentenlehre. Diese Elemente aus der Tradition in *positiver* theologischer Arbeit nachzuweisen, ist hier nicht möglich. Wir müssen uns damit begnügen, in mehr synthetischer spekulativer Art die Grundzüge der gemeinten Theorie skizzierend darzustellen. Es ist dabei nicht zu vermeiden, daß manche Fragen nicht ausdrücklich in Angriff genommen werden können und darum manches dunkel bleibt. Es soll nur im groben die Vorstellung des Verhältnisses von opus operatum und opus operantis erreicht werden, deren wir bedürfen, um die eigentliche Frage dieses Aufsatzes einigermaßen sachgerecht beantworten zu können, die Frage nämlich, wie sich aszetisches Bemühen und sakramentales Geschehen zueinander im Alltag des geistlichen Lebens verhalten, ob es zwei verschiedene Wege gibt, die man eben aus einem nicht ganz durchsichtigen Grund beide begehen muß, um zu seinem Heil zu gelangen, oder zwei Seiten, zwei Phasen des im Grunde immer selben Vorgangs, ein immer personal-„sakmentales“ Tun, das manchmal, oft, aber nicht immer, zu einer solchen Ausdrücklichkeit und Greifbarkeit aufwächst und sich entfaltet, daß es im strengen Sinn Sakramentenempfang zu nennen ist.

3. Theologisch-spekulative Erhellung

a) Die „Verleiblichungstendenz“ der Gnade

Von ihrer christologischen, d. h. gott-menschlichen Struktur her.

Die übernatürliche Heilsgnade ist Gnade Christi. Sie ist nicht nur von ihm „verdient“, sondern trägt etwas von der Eigenart dessen an sich, der sie als Gott-mensch definitiv in die Welt eingeführt und durch seine Erlösungstat am Kreuz dem Geschlecht seiner Brüder dem Fleische nach von Rechts wegen zu eigen erworben hat. Sie hat, wenn man so sagen kann, eine inkarnatorische Tendenz. Sie hat nicht nur eine Dynamik auf das innergöttliche Leben hin, an welchem teilzugeben ihr Wesen (aber gleichsam abstraktes Wesen, das von der Ordnung Christi absieht) ausmacht, sie hat auch eine Dynamik auf die Welt zu, durch die sie den Menschen,

⁴ So wird z. B. derjenige, der sich *ausdrücklich* als bloß unvollkommen bereuend erkennt, vom Sakrament nicht auszuschließen sein.

den sie begnadigt, hineinnimmt in den erlösenden und verklärenden Abstieg des Wortes des Vaters in die Welt, in welcher ER dieser Welt seinen Heiligen Geist einstiftet. Sie ist darum auch das Prinzip der Verklärung des Leibes und damit und dadurch der Welt überhaupt, wie sie das Grundprinzip der langsamem sittlichen Integration der Natur des Menschen in die theozentrische Richtung der geheiligten Person, d. h. das Prinzip der langsamem und vorläufig stückweisen Wiedererlangung jener paradiesischen Urstandsgnade ist, in der die psychophysische „Natur“ des Menschen in restloser Bildbarkeit der begnadeten Personalität des Menschen untertan war. Sie soll und will sich ihrem eigenen Wesen gemäß also gestaltend, überformend und heiligend über das *ganze* vielschichtige Wesen des Menschen ausbreiten, bis in seine Leiblichkeit hinein. Sie ist also nicht bloß das gottverbindende Prinzip einer bloß transzentalen „Innerlichkeit“ des Menschen. Sie will vielmehr das heiligende Formgesetz des ganzen leib-seelischen Lebens des Menschen bis in seinen konkreten greifbaren Alltag hinein sein. In ihm erhält sie darum ihre „Erscheinung“, ihre Leibhaftigkeit.

Diese Leibhaftigkeit hat nun die Gnade — ontologisch gesehen — *immer*. Denn mag auch die Moral von einem empirischen Standpunkt aus mit Recht zwischen „inneren“ und „äußerem“ Akten des Menschen unterscheiden, von einem metaphysischen und theologischen Gesichtspunkt her gibt es keine rein innerlichen Akte. Denn der Mensch handelt auch in der sublimsten Innerlichkeit seiner geistigen Akte immer noch als *Mensch*, d. h. als *leib-seelisches* Wesen, so daß auch die geistigsten Akte immer noch eine Dimension in jener Leibhaftigkeit haben, in der die Menschen, auch als Geistpersonen in einer (kategorial zwar schwer bestimmmbaren, aber) wirklichen Einheit raum-zeitlicher Materialität miteinander in Verbindung stehen. Einmal etwas grob gesagt: auch die sublimste Regung übernatürlicher Liebe zu Gott in der innersten Tiefe der geistigen Person hängt noch von elektrophysikalischen Gehirnvorgänge ab (und verändert diese zugleich), die in jenem einen Ganzen der einen materialen Welt stehen, in der alles von allem abhängt und jedes alles mitbestimmt. Es gälte auch hier anzuwenden, was ein moderner Physiker einmal sagte: Wenn ein Kind seine Puppe aus der Wiege wirft, wackelt der Sirius.

Als Prinzip höherer, d. h. der absoluten, der göttlichen Ordnung, überformt die Gnade den sittlichen Akt als geistigen, dieser aber ruht auf und verleiblicht sich zugleich in einem materiell-welthaften Akt (oder besser: in einem inneren Moment des einen ganzen Aktes, der sich durch alle Dimensionen des menschlichen Daseins hindurch ausbreitet). Und so findet die Gnade in jedem Akt ihren leibhaften Ausdruck (so wie Leib Akt und Erscheinungsweise der „Seele“ ist, auch wenn er dies nicht adäquat ist) in der Raumzeitlichkeit und somit (in einem noch allgemeinen Sinn) in der Geschichte. Jede Gnade (übernatürlich aktuelle Gnade) hat somit ihre geschichtliche Leibhaftigkeit bei sich, in der sie sich (als angenommene) gegenwärtig setzt und zur Erscheinung kommt, sich gegenwärtig setzt, *indem* sie sich zur Erscheinung bringt, analog wie die Seele wird und ist, indem sie sich der Materie lebendige Gestalt verleibend, in diese einbildet und nicht diesem Akt der Information vorausgehend gedacht werden kann. Die Gnade hat somit von ihrem letzten Wesen und von ihrem Ursprung her in der gegenwärtigen Ordnung Christi und des leibhaften Menschen eine quasi-sakramentale Struktur.

Insofern diese Gnade wesentlich Tat Gottes am Menschen ist und von der freien personalen Huld Gottes, in der er sich selbst dem Menschen schenkt, gar nicht abgelöst gedacht werden kann, ist ihre quasi-sakramentale raumzeitliche Leibhaftigkeit nicht nur die Erscheinung, unter der sich der geistig-existentielle Akt des *Menschen* allererst setzt, sondern auch die „Erscheinung“ der Tat *Gottes* am Menschen, *seiner* erlösenden Liebe zum Menschen. In der raum-zeitlichen Greifbarkeit jedes übernatürlich-sittlichen Aktes setzt sich somit das In- und Zueinander des in sich geistig-transzendenten Heilsdialoges zwischen Gott und Mensch gegenwärtig und zeigt sich in ihm in der Dimension der einzelmenschlichen Geschichtlichkeit an. Man kann nicht sagen, daß (wenigstens im allgemeinen) die *empirisch*-sittliche Seite der menschlichen Heilsakte *nur* dem Bereich der natürlichen Sittlichkeit angehöre, also nicht „Erscheinung“ der übernatürlichen Gnade sein könne, da sie ja auch ohne Heilsgnade möglich sei. Denn von allem anderen und Wesentlichen abgesehen, das wir der Kürze halber übergehen: auch die göttliche Hilfe, die wir zur faktischen Durchführung des Natürlich-Sittlichen bedürfen, ist in der gegenwärtigen Heilsordnung von Gott gewollt als ein integrales Moment an der einen, neuen Ordnung, die entworfen und gewollt ist *als* in Christus zusammengefaßte und in ihm und durch ihn in das innergöttliche Leben hineinragende, ja hineingenommene, und ist somit im letzten *gratia Christi* (mindestens dort, wo sie zum Erfolg kommt). Darum ist das tatsächlich getane sittliche Erfüllen des Naturgesetzes schon ein Inerscheinungtreten des Gnadenwillens Gottes in Christo, zumal wenn es von der übernatürlichen, vergöttlichenden Gnade überformt auf das Ziel der unmittelbaren Gottesgemeinschaft des ewigen Lebens hingerichtet ist und durch diese Überformung auch in seinem an sich natürlichen Bestand modifiziert ist.

Von ihrer kirchlichen und damit sozialen Struktur her

Darüber hinaus ist noch folgendes zu bedenken: die Gnade Christi ist der Menschheit im ganzen zugeschrieben, sie erreicht den einzelnen, insofern er ein Glied ist in der einen Gemeinschaft des Unheils und des Heils, die das Menschengeschlecht als Einheit darstellt. Darin wollte ja Christus nicht nur Mensch, sondern Mensch als Glied der einen Menschheit, „geboren aus dem Weibe“ sein. Die geheiligt werden und der, der heiligt, sind eines Geschlechtes. Seine Gnade hat darum eine soziale Struktur. Auch in der personalen Geschichte des Heils gibt es keine vereinsamt Einzelnen, gibt es zwar Individuen, aber keine Individualisten. Ja, die höchste Aufgipfelung der Personwerdung, die durch die Gnade eines unmittelbarsten Verhältnisses zu Gott geschieht, bedeutet die höchste Form der Gemeinschaft so persönlichst gewordener Personen in dem einen ewigen Reich Gottes, der ewigen Gemeinschaft aller Heiligen. Individuum und Gemeinschaft sind in diesem Sinne keine sich bekämpfenden, konkurrierenden Größen, sondern zwei Seiten der einen Wirklichkeit geschaffener und erlöster Personen, die nur gemeinsam und im selben Grad wachsen oder abnehmen können.

Nun ist aber eine solche Gemeinschaft gerechtfertigter, des göttlichen Lebens teilhaftiger Personen entsprechend der Eigenart des menschlichen Wesens von Gott nicht nur als unsichtbares Reich der inneren, transzendenten Gnadenverbundenheit gewollt, sondern als eine Gemeinschaft, die sich als solche ihren Ausdruck in der

sichtbaren raumzeitlichen Geschichtlichkeit schafft, bzw. diesen Ausdruck in einer Stiftung durch Christus mitbekommt. Das heilige Volk Gottes der Erlösten konstituiert sich als Leib Christi, als Kirche, die die Einheit der inneren Gnadenverbundenheit der Erlösten und der geschichtlichen, sichtbaren Verfaßtheit dieser transzendenten inneren Einheit im gemeinsamen Bekenntnis der Wahrheit, sozialer Verbundenheit durch eine hierarchische Ordnung und deren Funktionen ist. So wie ein natürliches Volk sich in einem Staat seine geschichtliche Greifbarkeit und Handlungsfähigkeit gibt, so ist die Gemeinschaft der Erlösten geschichtlich greifbar in der Kirche, und das letzte und innerste Prinzip ihrer Einheit, die Gnade *Christi*, der Heilige Geist treibt diese Gemeinschaft zu dieser Leibwerdung in einer gesellschaftlichen Verfaßtheit, wenn auch dieser Prozeß nicht als ein naturhafter, die freie willentliche Setzung und das geschichtliche Handeln überspringender gedacht werden darf, sondern vollzogen wird zunächst durch den Willen des gottmenschlichen Stifters der Kirche und dann sekundär durch den Willen der Kirche selbst, die durch ihre eigenen Satzungen der Gemeinschaft der Gnade und des Heils, die sie ist, eine noch weitere geschichtliche Greifbarkeit und Erscheinung verleiht.

Dieser Greifbarkeit und Geschichtlichkeit der Kirche als des geschichtlich verfaßten Volkes Gottes darf entsprechend dem Wesen des Menschen, das sich zeitlich in Akten auseinanderlegt und entfaltet, nicht als eine statische Größe allein gedacht werden, die nur als solche die die Erlösten auch untereinander zur höchsten Gemeinschaft verbindende Gnade zur geschichtlichen Erscheinung brächte. Die Kirche vollzieht und läßt diese Gnade in ihren *Taten* erscheinen: die Gnade als Wahrheit in ihrem ständig erneuten, forschreitenden Lehren, das die Menschen immer mehr und je entsprechend der Eigenart ihres geistig-geschichtlichen Standortes in die Fülle der Wahrheit Christi einführt; die Gnade als Forderung an den Menschen in ihrem Hirtenamt in Recht und Gebot, die Gnade als Heiligung des Menschen in ihren Sakramenten, die Gnade als Übergabe an Gott in ihrem Opfer, das sie täglich feiert. Dort wo die Kirche Gnade als heiligende in der Dimension ihrer übernatürlichen Gesellschaftlichkeit nach dem Willen ihres Stifters am einzelnen Menschen akhaft zur geschichtlichen Erscheinung bringt, spendet sie ihre Sakramente. *Indem* sie dieser heiligenden Gnade in solchen sozialen Grundakten im Auftrag Christi eine geschichtliche Greifbarkeit verleiht, macht sie diese Gnade real wirklich und im Hier und Jetzt ihres Einzelgliedes anwesend und wirksam. Die Kirche bewirkt die Gnade, *indem* sie dieselbe bezeichnet. Das Sakrament bewirkt die Gnade, *weil* es ihr Zeichen ist, ein Zeichen eben, das als Leibhaftigwerdung der Gnade diese anwesend macht, konstitutives Zeichen ist. Es gilt eben nicht nur: die Sakramente sind Zeichen der Gnade, weil sie deren Ursache sind, sondern auch ebenso wesentlich umgekehrt: sie sind Ursachen, weil sie Zeichen sind.

Diese Kategorie der zeichenhaften Ursächlichkeit darf nun nicht grob in apriorische Kategorien von uns sonst bekannten natürlichen Ursächlichkeiten hineingepräßt werden, will man nicht ihre Eigentümlichkeit verletzen oder wenigstens übersehen. Am ehesten scheint noch das Verhältnis zwischen der Leiblichkeit eines geistigen Aktes und diesem als solchen selbst als Analogon dienen zu können. Er, der geistige Akt, setzt sich selbst, wird verursacht, indem er sich verleiblicht⁵.

⁵ Man könnte hier an die tiefssinnige Anweisung Pascals denken, demütige äußere Vollzüge zu tun, um demütig zu werden.

Indem die geistige Person von ihrem leibüberlegenen Ursprung her gestaltend in die Leiblichkeit übergreift, setzt sie ihren geistigen Akt; sie gewinnt von ihrem materiellen Gegenpol her ihren eigenen Vollzug.

Ahnlich ist es mit dem Tun der Kirche; indem sie die materielle, anzeigenende Leibhaftigkeit der Gnade in Raum und Zeit durch ihre kultische Handlung als Christi Tat setzt, gewinnt sie der Gnade, die so bezeichnet wird, real wirksame Gegenwärtigkeit in diesem geschichtlichen Zeitmoment. Indem Christus durch die Kirche am Menschen dadurch handelt, daß er seiner Gnade eine konstitutive Zeichenhaftigkeit verleiht, macht *er*, nicht sein Diener und nicht der Sakramentenempfänger, seine Gnade innerlich am Menschen wirksam. Das ist der Sinn des Wortes vom *opus operatum*, das nichts mit einer Vorstellung einer physikalischen Wirksamkeit eines sachlichen Vorgangs zu tun hat, die diesem unabhängig von seiner Zeichenhaftigkeit zukäme, so daß dieser nur „nebenbei“ „auch“ noch Zeichen der Gnade wäre⁶. Die Gesten Christi, die er durch die Kirche vollzieht, so könnte man einfach sagen, sind ernstgemeinte Gesten; er wirkt in ihnen, eben weil er sie vollzieht, von sich aus wirklich das, was er in ihnen zum Ausdruck bringt. Wenn diese Gesten der Kirche von vornherein, wie sie müssen, verstanden werden als Gesten Christi, als leibhaftiges Inerscheinungtreten seines Handelns, dann sieht man leicht ein, daß es keinen Sinn hat, sich zu fragen, ob und wie sie auf den göttlichen (und gottmenschlichen) Bewirker der Gnade „einwirken“, und in dieser Richtung das Problem der Kausalität der Sakramente lösen zu wollen.

b) Das Sakrament als Höhepunkt und Vollendung der „Fleischwerdung“ der Gnade

Dort nun, wo der Mensch wirklich die Gnade des Sakraments als dessen Wirkung empfängt, muß er, soweit er überhaupt eines personalen Aktes fähig ist, eine Disposition mitbringen. Diese ist jedoch notwendig getragen von der Gnade, die, wie schon gesagt wurde, einerseits Gnade Christi und der Kirche ist und sich anderseits in diesem Tun des Menschen seinen leibhaften Ausdruck in Raum und Zeit der Geschichte schafft. Diese Disposition ist ja nicht bloß etwas „Innerliches“; der Mensch muß ja das Sakrament sichtbar empfangen wollen und diesen Willen kundtun, er läßt sich das Sakrament spenden und dieses Ansichgeschehenlassen ist eine geschichtliche Tat wie nur eine. Das Sakrament geschieht so in einem geschichtlichen Dialog zwischen Christus — Kirche einerseits und dem Menschen anderseits, und er ist von beiden Seiten her gesehen das konstitutive Zeichen der einen Gnade Christi und seiner Kirche, die in diesem Augenblick wirksam ist⁷. Sakrament ge-

⁶ Darum ist auch die Intention des menschlichen Spenders erforderlich, weil ohne diese Absicht das Zeichen eben nicht Zeichen, menschliche Verlautbarung wäre. Und umgekehrt, wo man dem Sakrament eine sachhaft physikalische Wirksamkeit zuschreibt, kann man nicht mehr recht erklären, warum die Intention des Spenders zum einfachen Dasein des Sakramentes notwendig ist.

⁷ Damit braucht man nicht für geleugnet zu halten, daß im allgemeinen (besonders wegen des Falles der gültigen und fruchtbaren Spendung der Sakramente an Unmündige) nur der Teil des Dialogs, den die Kirche aktiv setzt, „Sakrament“ im strengen Sinn genannt werden kann. Aber diese Tatsache braucht wiederum umgekehrt nicht ausschließen, daß das Ganze des Dialogs Leibhaftwerdung der Gnade ist, die von Christus in der Kirche ausgehend den Menschen ergreift, in seinem Tun, das ihn zur Kirche bringt, „Fleisch“ wird im Wort und in der Gebärde des Menschen der Kirche gegenüber, und in der aktiven Antwort der Kirche

schieht also (in dem Fall, den wir betrachten) als eine dialogische Einheit der personalen Taten Gottes und des Menschen in der Sichtbarkeit der wesentlichen (d. h. ihr von Christus unmittelbar selbst gegebenen) heiligenden Amtshandlung der Kirche. Im Sakrament erreicht die Fleischwerdung, die greifbare Geschichtlichwerdung der Gnade ihren Höhepunkt. Sie wird nicht nur inkarniert in dem personal gnadenhaften Tun des Menschen, sondern auch im Tun der Kirche als solcher, nicht nur im Tun eines Gliedes des Volkes Gottes, sondern im wesentlichen Tun des *geschichtlich verfaßten* Volkes Gottes, der *Kirche* in ihrer eigenen gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Es gibt zwar keinen Heilsakt des Menschen, der in seiner geschichtlichen Raumzeitlichkeit nicht eine Verleiblichung der Gnade erführe und außerhalb des inkarnatorischen Grundgesetzes des christlichen Heils fiele. Aber diese Verleiblichung hat ihre Variationsbreite. So ähnlich wie in einer geordneten Gesellschaft es Vollzüge des einzelnen und am einzelnen von größerer und geringerer Amtlichkeit, von größerem und geringerem Grad der Öffentlichkeit gibt: alles, was ein Mensch tut, wird von ihm in irgendeinem Grad getan als von einem Glied seines Volkes, wirkt auf dieses ein und ist Ausdruck des Lebens dieses Volkes und so Akt dieses Volkes, auch wenn es noch so „privat“ ist (darum gibt es ja nicht nur eine Staats- und Kriegsgeschichte, sondern auch eine Kulturgeschichte); aber es gibt Akte des Menschen und des Volkes, die in einer qualifizierten Öffentlichkeit geschehen, in der der Akt des Volkes als solcher sich kundtut und der Akt des einzelnen nur dann seine volle Gültigkeit hat, wenn er, beantwortet vom Akt des Volkes in der Tat seiner Obrigkeit, in der qualifizierten Öffentlichkeit geschieht (etwa ein Eheabschluß vor dem Standesbeamten, ein notarieller Vertrag, ein Testament vor dem Notar, die Bestätigung eines Eigentumsrechts durch den Richter usw.). So kann auch das heiligende Wort Christi an den Menschen, das in den Tiefen des Gewissens geschieht und auf jeden Fall in dem tätigen Ja des Menschen leibhaftig in der Welt anwesend wird, in der Öffentlichkeit der Kirche durch die Kirche eine qualifizierte Leibhaftigkeit erhalten; es kann nun sakramental im strengen Sinn des Wortes werden. Und es ist angesichts der inkarnatorischen Struktur des christlichen Heils und der kirchlichen Verfaßtheit des Volkes Gottes leicht verständlich, daß der Herr der Gnade dort diese qualifizierte Leibhaftigkeit seines Gnadenwortes an den Menschen *will* und (in gestufter Weise) fordert, wo es sich um die *Grundvollzüge* des Geschehens und der Annahme seiner Gnade handelt.

Es würde hier zu weit führen, von da aus den Organismus der sieben Sakramente im einzelnen zu betrachten: sie sind die sieben grundlegenden Verleiblichungen des Geschehens und der Aneignung der Gnade. Worauf es *hier* ankommt, ist nur dies: Gnade geschieht nicht einmal bloß innerlich und subjektiv, gewissermaßen außerhalb der Leibhaftigkeit der Kirche und das andere Mal unter Sakramenten, sondern Gnade geschieht (das entsprechende Subjekt vorausgesetzt) immer subjektiv *und* kirchlich, innerlich *und* leibhaftig, existenziell *und* kollektiv, freilich mit einem variablen Grad des einen oder des anderen Momentes.

nun noch einmal eine Leibhaftigkeit *als* die der Kirche und der Gnade als gerade der *kirchlichen* erhält, so daß dadurch nun die volle „Wahrheit“ der Gnade in Erscheinung tritt und sich selbst so sich durchsetzend erwirkt.

Diese Variabilität liegt in der Natur der Sache: nicht jedes Geschehen in einer Gemeinschaft, gesetzt von einzelnen und immer auch gleichzeitig getragen von dieser Gemeinschaft, kann denselben Grad von Ausdrücklichkeit und amtlicher Öffentlichkeit in der gesellschaftlichen Verfaßtheit dieser Gemeinschaft haben. Je grundlegender und bedeutsamer ein Akt für den einzelnen und für die Gemeinschaft ist, eine um so größere öffentliche Leibhaftigkeit muß von diesem Akt gefordert werden; je alltäglicher er ist, um so geringer wird diese sein, so sehr, daß fast nicht mehr zu bemerken ist, daß auch er noch immer mitbedingt ist durch diese Gemeinschaft. Die genauen Grenzen zwischen diesen und jenen Akten sind natürlich nicht einfach *a priori* deduzierbar, sondern Sache rechtlicher Setzung dessen, der Verfassung und Gesetz dieser verfaßten Gemeinschaft von Rechts wegen willentlich bestimmt. Es kann darum auch so sein, daß dem einzelnen eine Freiheit gelassen wird, ob er seinen Akt in dieser oder jener Form vollzieht (man denke an die verschiedenen Formen eines Testamentes, eines Vertrages, an den Fall eines gültigen, aber klandestinen Eheabschlusses usw.). So ist es auch in der sichtbar verfaßten Gemeinschaft des Volkes Gottes, in der Kirche. Die Anwendung braucht im einzelnen hier nicht mehr dargelegt werden.

III. Das Ergebnis: Die Einheit des Heilsweges in Glaube und Sakrament

Von hier aus kann nun unsere eigentliche Frage angegangen werden. Was geschieht eigentlich, wenn ein Christ z. B. einmal im stillen Kämmerlein seine Sünden bereut, ein andermal eine „*Devotionsbeicht*“ macht? Geht er in beiden Fällen zwei verschiedene Wege zum selben Ziel oder wie? Kann man sagen: geh den ersten Weg, denn die Wirkung ist dieselbe, den zweiten Weg kannst du dir schenken? Oder soll man sagen: im ersten Fall bist du nur mit dir beschäftigt, das ist alles bloß „*subjektiv*“, im zweiten Fall aber, da ist die Gnade Gottes an dir wirksam? Oder soll man bloß sagen: tu beides, denn zwei ist eben mehr als eins? Und ähnlich bei der geistlichen Kommunion und bei der sakramentalen?

1. *Die quasi-sakramentale Sichtbarwerdung des gnadenhaften Wirkens Gottes in Glaube und Liebe*

Auch auf dem „*subjektiven Weg*“ geschieht *Gottes* Tat am Menschen und sie geschieht in der Kirche; auch hier ist ein gnadenhafter Dialog zwischen Gott und dem Menschen, wirksame Tat Gottes, die in aller Wirklichkeit das Herz des Menschen mehr und mehr mit seinem Heiligen Geist erfüllt und umwandelt; auch hier geschieht nicht nur reuige Gesinnung, sondern Vergebungswort Gottes an den Menschen, nicht nur gedankliche und affektive Hinbeziehung des Menschen zu Christus, sondern reale Vertiefung der realen Einheit mit Christus im Heiligen Geist. Auch hier strömen dem Menschen diese Kräfte zu, weil er eingegliedert ist in den Leib Christi, der die Kirche ist, weil diese Kirche für ihn betet, opfert und liebt; auch hier geschieht Leben des einen Leibes Christi und alles ist umfaßt und getragen durch die sichtbar-geistliche Einheit der Kirche, die nicht eine ideologische Einheit ist, sondern eine reale, dem subjektiven Einigungswillen des einzelnen Menschen vorausliegend. Und wenn der Mensch in der Stille und Einsamkeit seines Kämmerleins so handelt, dann kommt in seinem Tun (seinem Beten, Kneien usw.) nicht nur seine Gesinnung zum Ausdruck, sondern Gottes Gnade an ihm und durch

seine Freiheit hindurch. Wenn er sein Tun gleichsam reflex von außen anblickt, kann er sagen: da hat Gott gehandelt, da ist er in seinem ungreifbaren Gnadenwirken greifbar und sichtbar geworden in dieser Stunde meines Lebens; das Leben Jesu durch alle Räume und Zeiten hindurch ist wieder ein kleines Stück weitergegangen. Seine Hand hat auf mir geruht und sein eigenes Wort ist mir ins Herz gedrungen, die Lebensströme seiner Kirche sind aus der verborgenen Tiefe seines Herzens, in dem der Heilige Geist ausgegossen ist, aufgestiegen auf die meinem Alltagsbewußtsein zugängliche Oberfläche meines Lebens.

2. Die Verlebendigung und Verleiblichung von Gnade und Liebe in der Sichtbarkeit des Sakraments

Warum empfängt nun ein solcher doch das Sakrament, auch in Fällen, wo er dazu nicht verpflichtet ist? Ist es nur eine Hilfe für die Schwachen im Glauben, die sonst nicht begriffen, was in ihnen und an ihnen auch ohne dieses Sakrament geschieht, wenn sie nur glauben? Oder tut jetzt der Sakramentenempfänger plötzlich etwas ganz anderes als vorher, weil eben auch dieses andere segensreich ist? Weder das eine noch das andere. Er setzt vielmehr das erste fort und läßt es das eine und selbe zu seinem vollen Wesen aufwachsen und erstarken. Er tut (ceteris paribus: d. h. seine „subjektive“ Tat als auch im Sakrament vollzogen vorausgesetzt) dasselbe greifbarer und darum intensiver an sich und läßt durch sein Mittun greifbarer und darum intensiver an sich geschehen, was er zuvor tat und an sich geschehen ließ im stillen Kämmerlein seines einsamen Betens. Die Tat Christi und die Lebendigkeit der Kirche gewinnen an ihm greifbare und ausdrückliche Gestalt, Christi Geste am Menschen wird betont: Christi Wort der Vergebung setzt sich differenziert ab vom Wort der Reue des Menschen (obwohl dieses immer nur möglich war als *Antwort*, in der Christi Wort Ereignis wurde) und wird ihm ausdrücklich und machtvoll gesagt; Christi Leib wird empfangen als handgreifliches Pfand dafür, daß im Heiligen Geist hier und jetzt die vertiefte Einigung mit dem lebendigen Herrn geschieht; die *Kirchlichkeit* aller Gnade erhält hier ihren ausdrücklichen Ausdruck, in dem die Kirche greifbar handelnd auftritt.

Kurz, was vorher auch schon geschah, wird hier qualifiziert greifbares Ereignis in der *Öffentlichkeit* jenes Gnadenmediums, das auch schon das vorige Geschehen trug und das die Kirche ist. Diese qualifiziert höhere Greifbarkeit des konstitutiven Zeichens der Gnade Christi aber bedeutet (ceteris paribus) als Greifbarkeit der Tat des Menschen eine Steigerung seines eigenen übernatürlichen Lebensvollzugs (*opus operantis*) und als Greifbarkeit der Tat Christi eine neue sich verwirklichende Setzung der Gnade (*opus operatum* im Sakrament). Es wird also nicht ein *neuer* Weg beschritten, sondern der eine Weg des Heiles und der Gnade bis zum Ende gegangen. Das Endstück folgt aus dem ursprünglichen Ansatz und dieser wird durch jenes selbst vollendet. Beide Phasen des einen Weges sind voneinander abhängig, in beiden sind dieselben Mächte wirksam: Christus, die Kirche, die menschliche Person des Empfängers der Gnade.

Es ist so ähnlich, wie wenn zwei Liebende zusammenleben: alles, was sie tun, auch das Unscheinbare, Alltägliche, das einen ganz anderen Sinn und Zweck zu haben scheint als die Liebe, das auch getan werden müßte, wenn diese nicht wäre,

ist getragen und überformt von dieser Liebe und ihr — sehr diskreter, fast unmerklicher Ausdruck. Und dennoch: manchmal, nein oft, müssen sie sich ihre Liebe ausdrücklich sagen, in Worten und Gesten, die nichts mehr sind als Ausdruck der Liebe, die in allem doch schon zum Ausdruck kam. Es ist, als ob das verborgene Gesetz ihres ganzen zweieinen Lebens immer wieder Gestaltwerdungen dieser Liebe hervortreiben müsse, in denen diese Liebe, die doch immer da ist, neu und immer voller sich selbst verwirklicht. Es sind nur Gesten, nicht die Liebe selbst, Gesten, „auf die es doch gar nicht anzukommen scheint“ im Vergleich zu den Erweisen der Liebe in Tat und Wahrheit; und doch lebt von ihnen die Liebe. Sie müßte sterben, wären nicht jene, die doch gar nicht die Liebe selbst sind und die darum der Lieblose für überflüssige Umstände hält. Es waltet ein letztlich nicht in Regeln faßbares, immer neu zu findendes Verhältnis zwischen den Erweisen der Liebe in Tat und Leben (der eigentlichen Liebe, auf die es ankommt) und jenen Gesten; man kann nicht für alle und jeden in fixen Regeln angeben, in welchem Rhythmus und Verhältnis beides in das eine Leben der Liebe hineingehört und die eine Liebe von beiden lebt. Aber der Alltag der Liebe verdichtet sich immer wieder in solchen Gesten und lebt selbst wieder von ihnen.

Dieser Vergleich ist nur ein — Vergleich. Aber er mag illustrieren, daß es im geistigen Leben keine eigentliche Konkurrenz zwischen opus operatum und opus operantis geben kann. Nicht nur, weil auch das opus operatum das opus operantis in irgendeinem bescheidenen Maß fordert, soll das Sakrament überhaupt fruchtbar werden. Sondern weil das opus operantis im opus operatum zu seinem eigenen Höhepunkt kommt, Höhepunkt seiner Verleiblichung, die seinem eigenen, immer gegebenen Wesen entspricht, und somit zu dem an sich zum hier und jetzt möglichen Höhepunkt seiner eigenen existenziellen inneren Intensität⁸, weil diese nicht nur selbst (suppositis supponendis) eben durch diese Steigerung ihres Ausdrucks wächst, indem sie diesen setzt, sondern auch durch die ihm entgegenkommende Gnade des Sakramentes selbst. Denn diese bedeutet nicht bloß eine Mehrung der rein zuständlichen Gnade, sondern wirkt diese Mehrung durch und über die Intensivierung des persönlichen Tuns, auf das sie antwortet. Es wäre nur oberflächlicher Empirismus, wollte man mit Berufung auf eine gegenteilige „Erfahrung“ bei frommem Sakramentenempfang diesen Satz leugnen. Man verwechselt dann handfest feststellbare, der unmittelbaren Reflexion zugängliche Gefühle des Trostes, der

⁸ Man muß das „an sich“ und das „hier und jetzt möglich“ beachten. Sonst wäre der Satzteil eine Übertreibung. Man denke sich den Fall: ein Martyrer des Glaubens habe (vor seinem Todesurteil) sehr andächtig das Sakrament des Altars empfangen; er lege (nach seinem Todesurteil) in freiester, glaubender Liebe sein Leben in die Hände dessen, für den er es opfert. Es besteht durchaus keine theologische Schwierigkeit (im Gegenteil; man denke an die patristische Lehre von der Bluttaufe!) anzunehmen, daß im zweiten, nicht sakramentalen Akt die existentielle Annahme der Schicksalsgemeinschaft mit dem Herrn, die „res“ des Feierns des Todes des Herrn intensiver ist als im ersten Akt, daß im zweiten Akt auch übernatürlich und gnadenhaft mehr geschieht als im ersten. Das konstitutive Zeichen ein und derselben Wirklichkeit (die Teilnahme am Tode Christi), die in beiden Akten gegeben ist, ist im ersten Akt größer und würdiger (der Empfang des Leibes Christi, der das Zeichen, nicht die bezeichnete Sache, nicht die Wirkung der Eucharistie ist); die „res sacramenti“ ist aber im zweiten Akt mächtiger und wirklicher gegenwärtig, auch wenn sie ohne sacramentum geschieht.

Erbauung usw. mit tieferen geistig-übernatürlichen Akten, die innerlicher, personaler, „existenzieller“ werden können, ohne daß dies einer Alltagsreflexion feststellbar sein müßte, und sie darum nicht vorhanden wären, weil dies nicht möglich ist.

3. Folgerungen für die Häufigkeit des Sakramentenempfanges

Damit ist wiederum nicht gesagt, daß man einfach das Prinzip ohne Zusatz aufstellen könne: je zahlhaft öfter das Sakrament, um so besser das geistliche Leben. Nicht nur stößt eine solche, gewissermaßen wilde Häufung des Sakramentenempfanges schließlich an die Grenzen des praktisch oder kirchenrechtlich Möglichen. Sie wäre auch, davon abgesehen, sinnlos. Geistige Vollzüge in großer Ausdrücklichkeit und Feierlichkeit sind nun einmal, soll das Leben gesund bleiben, gegenüber dem Alltag des bescheidenen nüchternen Lebens das relativ Seltene und Ungewöhnliche. So ist es auch bei den Sakramenten. Genauer gesagt: dort, wo faktisch, gemessen an den endlichen geistigen und sittlichen Möglichkeiten eines Menschen (die von seinem geistigen Entwicklungsgrad, seiner persönlichen Eigenart, seiner äußeren Situation usw. bedingt sind) durch eine größere Sakramentshäufigkeit eine irgendwie beachtliche Intensitätssteigerung des existentiellen Vollzugs des Sakramentenempfanges nicht erwartet werden kann (auch wenn diese nicht mit sehr gerührten andächtigen Gefühlen verwechselt werden darf), dort wird auch die weitere Steigerung des Sakramentenempfanges sinnlos, auch wenn die weiteren Empfänge *in abstracto*, d. h. bloß nach den Normen der allgemeinen Sakramentenmoral noch als „fruchtbar“ bezeichnet werden müßten. Es hätte im Normalfall eines durchschnittlichen Christen z. B. keinen Sinn, jeden Tag unmittelbar hintereinander mehrmals kommunizieren zu wollen oder sich mehrmals unmittelbar hintereinander die priesterliche Absolution erteilen zu lassen, selbst wenn (im ersten Fall) keine kirchenrechtlichen Schranken beständen. Der Grund ist schlicht der, daß die „Disposition“ das Maß (nicht die Ursache!) der sakramentalen Wirkung ist. Kann sie vor und unter dem Empfang des Sakramentes aus Gründen, die außerhalb des Sakramentes und des guten Willens des Menschen liegen, faktisch hier und jetzt nicht mehr in einem wirklich beachtlichen Sinn wachsen, so kann das Sakrament auch keine beachtliche Mehrung seiner Wirkung mehr erzielen. Um im vorstehenden Bild zu reden: zwei Küsse der Liebe sind nicht immer mehr als einer.

Mit diesem Prinzip ist es durchaus nicht gestattet, die heute normale Sakramentshäufigkeit eines frommen Christen, so wie z. B. im Kirchenrecht (c. 863, 595,2) in der Enzyklika „Mediator Dei“ (Herderausgabe n. 117), in Ordensregeln und -gebräuchen als normal betrachtet wird, zu kritisieren und als übertrieben zu bekämpfen. Denn es ist durchaus für den Normalfall anzunehmen, daß die in dieser Praxis geforderte Disposition (vor dem Sakrament und durch das Sakrament) bei gutem Willen möglich ist, um diese Häufigkeit sinnvoll zu machen. Aber das genannte Prinzip kann, wenn es auch keine fixen zahlenmäßigen Normen abzuleiten erlaubt, doch nützlich sein, um in der Praxis eine gewisse Freiheit der Kinder Gottes in der Sakramentshäufigkeit nach oben und nach unten, zu mehr und zu weniger, als berechtigt zu erkennen. Wir werden z. B. den täglichen Empfang des Fußsakramentes bei einem Heiligen wie Franz Borgias nicht als merkwürdig

Sonderbarkeit belächeln und wir werden gegenüber einem reifen Priester, in dessen Leben Gewissenserforschung und Reue ihren festen Platz haben, (von Ordensregeln einmal abgesehen) nicht schon den Verdacht der Lauheit haben, wenn er nur alle vier Wochen beichtet. Von da her ist es auch durchaus verständlich, wenn die gewichtigsten Moralisten damit rechnen, daß ein Priester einmal auch nicht das Opfer darbringt und nicht die Eucharistie empfängt, ohne damit eine Gelegenheit des Wachstums in der Gnade zu versäumen.

4. Die innere Einheit von persönlicher und sakramentaler Frömmigkeit

Man kann also nicht sagen, daß die „geistliche Kommunion“ „ebenso gut“ und nützlich sei wie die sakramentale, daß die bloße Gewissenserforschung und Reue „dasselbe“ erreiche wie die sakramentale Beichte. Nicht weil diese Akte privaten geistlichen Lebens gleichsam nur ein Als-ob wären, sondern weil in der inkarnationistischen Ordnung Christi und unseres Fleisches, solange wir auf die Schatten und Zeichen unserer Welt auch im Verhältnis zu Gott angewiesen bleiben, eben diese Akte des Alltags unseres geistlichen Lebens ihren eigenen wesensgemäßen Höhepunkt in den Sakramenten erreichen. Der Glaube (er selbst!) realisiert sich an sich⁹ im Sakrament des Glaubens am wirklichsten und intensivsten. Die Einheit mit Christus, die durch die Liebe geschieht, erscheint und verwirklicht sich am intensivsten im Sakrament des Leibes Christi. Die vergebende Gnade Gottes kommt zur deutlichsten und wirksamsten Erscheinung im Sakrament der Buße.

⁹ D. h. wenn er in seiner existentiellen Tiefe ganz der unüberbietbaren Würde des Zeichens als solchen entsprechen würde. Daß dies konkret, auch nach der Providenz Gottes, faktisch oft anders ist, d. h. daß die größere Aneignung des res sacramenti außerhalb des Sakramentes geschehen kann, ist schon gesagt worden (vgl. oben Anm. 8). Dies ist aber keine Instanz gegen das eben formulierte Prinzip; denn es handelt sich bei ihm nur um die Frage des hier und jetzt (d. h. wo ein Sakramentenempfang möglich und angeboten und nach dem eben formulierten Prinzip sinnvoll ist) erreichbaren Höhe der Aneignung des res sacramenti. In diesem Fall ist die Unterlassung des Sakramentes auch ein Verzicht auf eine Steigerung des persönlichen Vollzugs von Glaube und Liebe. Eine Art von „Konfliktfall“ könnte man sich nur denken, wo dem Anschein nach gleichzeitig ein sakramentales Geschehen und ein anderer Tugendakt, der jenes ausschließt, in Konkurrenz treten: z. B. „jetzt“ und nur jetzt zur Zeit der Messfeier könnte man Christus in einem Armen helfen. In diesem Fall ist natürlich die Tat der größeren, selbstloseren Liebe zu wählen, auch wenn sie u. U. „nur“ eine geistliche Kommunion in der Tat der Nächstenliebe wäre.