

Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens

Karl Rahner SJ, München – Münster i. W.

Wenn in diesen Überlegungen über den personalen Vollzug sakramentaler Handlungen nachgedacht werden soll, so sind an sich alle Sakramentenempfänge gemeint, die vom Sakramentsempfänger mit Bewußtsein und Glaube vollzogen werden, so daß also praktisch nur die Kindertaufe unberücksichtigt bleibt. Weil aber das Thema zu umfangreich ist, wird vor allem auf die Eucharistie reflektiert (wobei die Unterscheidung zwischen Opferhandlung und Sakramentsempfang zurücktreten darf). Doch steht dabei die Eucharistie stellvertretend für alle Sakramente. Der theologisch gut Unterrichtete kann das, was hier zunächst einmal von der Eucharistie gesagt wird, leicht auf die anderen Sakramente je nach deren Eigenart anwenden, ohne daß dies eigens angemerkt werden müßte. Wir sprechen also von der Eucharistie und meinen alle Sakramente.

Was hier dargelegt, begründet und erläutert werden soll und in seiner dogmatischen Orthodoxie verständlich gemacht werden muß, ist so etwas wie eine kopernikanische Wende in der Sakramentenauffassung: statt einer geistigen und geistlichen Bewegung des sakramentalen Geschehens auf eine „weltliche“ Wirkung des Sakramentes hin nun eine geistliche Bewegung der Welt zum Sakrament hin. Diese Ankündigung klingt etwas großspurig und vermutlich nicht sehr verständlich. Das Ganze der folgenden Überlegungen muß der Erläuterung dieser Ankündigung dienen. Die religiöse Bedeutung dieser „kopernikanischen Wende“ kann nur so verständlich gemacht werden. Wir sind uns dabei bewußt, daß wir, um das Anliegen verständlich zu machen, in etwa vereinfachen müssen und Wirklichkeiten, die im konkreten Lebensvollzug immer, wenn auch mit verschiedener „Dosierung“ und Deutlichkeit, zusammen gegeben sind, auseinanderhalten und kontrastieren müssen¹.

¹ Diese Wende vollzieht sich innerhalb der für jede Sakramenttheologie grundlegenden Differenz von Sakrament und personaler Gnadenwirklichkeit. Vgl. deshalb zum folgenden auch K. Rahner, *Personale und sakrale Frömmigkeit: Schriften zur Theologie II* (Einsiedeln 1968) 115–142; ders., *Eucharistie und Leiden*: ebd. III (Einsiedeln 1967) 191–202; ders., *Formale Grundstrukturen der Heilsvermittlung: Handbuch der Pastoraltheologie II/1* (Freiburg 1966) 55–79; ders., *Institutionelle Spiritualität der Kirche und persönliche Frömmigkeit: Gnade als Freiheit* (Freiburg 1968) 91–100; ferner: E. Schillebeeckx, *De sakramentale Heilseconomie* (Antwerpen 1952); ders., *Christus-Sakrament der Gottbegegnung* (Mainz 1960).

Das alte Modell: Sakrament als isolierte Gottesbegegnung

Wie empfindet der katholische Durchschnittschrist beim durchschnittlichen Empfang ein Sakrament? Man könnte dieses Empfinden (natürlich unter dem schon gesagten Vorbehalt) so beschreiben: Der Christ erfährt sich in einer profanen Welt lebend. Er weiß sich in dieser Welt unter Geboten Gottes, die schwer zu erfüllen sind, er erkennt sich als angerufen von Gott und auf einen Weg geschickt, der durch die Pforte des Todes aus diesem Leben hinausführt in die Ewigkeit Gottes. Um schon jetzt Verbindung mit Gott, seiner eigentlichen Zukunft, und dem Gesetzgeber über sein Leben zu haben, tritt er ab und zu aus dieser profanen Welt hinaus, in einen heiligen Bezirk, in ein „fanum“, ein „templum“ hinein, wo erst (und eigentlich für sein konkretes Empfinden allein, was immer vielleicht eine Theologie seines theologisch gebildeten Kopfes sein mag) eine wirkliche Gottbegegnung möglich ist, wo dieser Gott ihm nicht nur als der sittlich Fordernde, sondern als der Heiligende, Begnadende, Kraftverleihende begegnet. Eben im Sakrament, vor allem in der Heiligen Messe, der Eucharistie. In diesen Sakramenten treffen Gottes Taten am Menschen gleichsam von außen auf den Menschen auf, dringen in ihn ein, heiligen und verwandeln ihn (wenigstens ein Stück weit, wenn auch meist die Wirkungen als sehr vorübergehend und in etwa peripher erlebt werden). Hier begegnet man Gott und Jesus, dem Herrn, um dann (im besten Fall), von ihm gesendet, wieder in eine profane Welt hinauszugehen und dort seine graue Alltagspflicht, gewissermaßen fern von Gott, zu tun. Hier im Sakrament (anders wie sonst) ist man dem Herrn nahe und verbunden, hier hat man die profane Welt hinter sich gelassen, hier und eigentlich hier allein ereignet sich, was das Leben sinnvoll und „religiös“ (d. h. an Gott gebunden) macht.

Ist eine solche Sichtweise im Vollzug des christlichen Lebens, in der das sakramentale Geschehen der eigentliche Höhepunkt des christlichen Lebens ist, vom christlichen Glaubensverständnis her wirklich die einzige mögliche? Das kann bezweifelt, ja, verneint werden. Mit diesem Nein soll nicht die Legitimität eines solchen üblichen Vorstellungsmodeells für die Stellung der Eucharistie und der Sakramente im allgemeinen verworfen werden, wohl aber die zwingende Exklusivität dieser Sichtweise. Man kann die Sakramente auch ganz anders „erleben“.

Zunächst einmal wird man unbefangen sagen dürfen, daß das genannte bisherige Vorstellungsmodeell heute sehr bedroht ist. Dem heutigen Wirklichkeitsbewußtsein des Menschen (gleichgültig, ob es selbst sehr der kritischen Befragung unterworfen werden müßte und alles andere als eine absolute Norm ist) werden die Sakramente, so verstanden, nur zu leicht als religiöse Riten vorkommen, die an der „wirklichen Wirklichkeit“, am

„wirklichen Leben“ vorbeigehen. Die Sakramente geraten in Verdacht, leerer Ritualismus zu sein, der nur durch eine heute schwer erreichbare und aufrechterhaltbare Ideologie als wichtig und lebenswirklich empfunden werden kann. Man hat bei diesem Vorstellungsmodell leicht den Eindruck, daß die Sakramente, die Messe „nichts nützen“, nicht wirklich real im Leben sich auswirken können, daß nach der Messe alles weitergehe wie vorher und ohne die Messe auch. Wenn der „Fromme“ auf seine religiösen Erfahrungen, den „Trost“ und die Stärkung verweist, die er doch beim Sakramentenempfang erfahre, dann wird der weniger „Fromme“ denken, das gerade sei es ja, was er ablehne, nämlich daß man aus der Härte des realen Lebens in eine ideologische Welt von Unwirklichkeit, wenn auch psychischer Entlastung flüchtet, die einerseits das „wirkliche“ Leben nicht verändere und anderseits nur so lange vorhalte, bis man die psychischen Mechanismen und Techniken solchen „Trostes“ durchschaut habe. Und wenn man dann aufgefordert werde, das Opfer Christi „mit hinauszunehmen in den Alltag“, die Sakramente im Leben sich auswirken zu lassen, werde nur wieder eine sittliche Norm und Verpflichtung aufgestellt, deren Kraftlosigkeit man ja gerade durch die Sakramente entfliehen wollte. Denn nicht die Sakramente trügen einen durch ihre Kraft in das Leben hinaus, sondern man selbst müsse sie durch seine eigene neue moralische Anstrengung in ihren sittlichen Ansprüchen mit hinaustragen und so erfüllen. Was man von ihrer Kraft erfahre, sei in Wirklichkeit die eigene neue moralische Anstrengung, mit der man ihre idealen Forderungen auflade. Man hat schärfer als früher das Empfinden, daß die zahlenmäßige Häufung des Sakramentenempfanges nicht ohne weiteres eine echte religiöse Bedeutung habe (auch wo sie guten Willens vorgenommen wird), außer man betrachte den Sakramentenempfang auch wieder als ein „gutes Werk“, dessen Wert von selbst mit seiner Zahl wachse, und handle so gegen den inneren Sinn der Sakramente². Die heutigen Tendenzen auch innerhalb des katholischen Lebensraumes auf eine „Entsakralisierung“ des Christentums und des christlichen Lebens mögen vielfach falsch oder bedenklich sein, sie machen auf jeden Fall ein Unbehagen hinsichtlich sakraler sakramentaler Vorgänge deutlich. Man kann daran zweifeln, daß das Wort des Zweiten Vatikanums von der Messe als dem Höhepunkt des christlichen Lebens so ohne weiteres das Lebensgefühl auch nur des ernsthaften Christen ausspricht³.

² Dieses Problem hat der Verfasser bereits an anderer Stelle ausführlich erörtert. Vgl. *Die vielen Messen und das eine Opfer*=QD 31 (Freiburg 1966); *Meßopfer und Jugend-aszese: Sendung und Gnade* (Innsbruck 1966) 148–183; *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte: Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln 1967) 211–226.

³ Vgl. hierzu auch K. Rahner, *Das Gebet des Einzelnen und die Liturgie der Kirche: Gnade als Freiheit* (Freiburg 1968) 101–112.

Der unbefangene Vollzug der Sakamente heute ist aber nicht nur bedroht durch irgendwelche modischen Tendenzen nach „Säkularisation“. Er ist viel grundsätzlicher gefährdet durch die heute deutlicher werdende Erkenntnis des Unterschiedes zwischen einem echten ursprünglichen Vollzug der Existenz und seinen begrifflichen, nachbildenden Reflexionsmodellen. Was ist damit gemeint? Wenn jemand z. B. betet: O Gott, ich will dich lieben aus ganzem Herzen, das ist mein überlegter, freier unbedingter Entschluß, so wird wohl jedermann zugeben, daß durch eine solche ehrlich und gut gemeinte Erklärung (im Gebet usw.) dieser Mensch noch lange nicht wirklich Gott „aus ganzem Herzen“ liebt. Er hat in seinem reflektierenden Bewußtsein ein begrifflich-verbales Modell objektivierend von einer solchen Liebe aus ganzem Herzen errichtet und hat es auch irgendwie bejaht. Aber dieses Duplikat der Liebe aus ganzem Herzen ist nicht die Liebe aus ganzem Herzen selbst. Diese nämlich wird ursprünglicher vollzogen (wenn sie gegeben ist), weil die Freiheit ursprünglicher ist als die reflex sie nennende (wenn auch gewollte) Vorstellung von ihr. Dazu kommt, daß auch die ursprüngliche Freiheit gar nicht in jedem Augenblick der individuellen Geschichte in der Möglichkeit steht, das zu tun, worauf sie von ihr selbst angelegt ist: radikal in Endgültigkeit hinein über das wirkliche Ganze der Person in allen Dimensionen zu verfügen. Sakamentsempfänge sind aber von ihrem Wesen her Versuche, in radikaler Freiheitsentscheidung und in Liebe aus ganzem Herzen auf Gott hin über sich zu verfügen. Der Mensch von heute empfindet nun darum aus seiner Erfahrung über das Wesen der Freiheit, die einer reflexen Manipulation durch das Subjekt immer letztlich entzogen bleibt, eine Problematik im Sakamentenempfang, gerade wenn dieser sehr häufig geschieht und ohne sonderliche Bezogenheit auf die eigentliche Freiheitsgeschichte und den darin nicht nach Belieben gegebenen Kairos, über sich zu verfügen. Er hat nur zu leicht den Eindruck, unecht, ja unehrlich zu handeln, und zwar gerade dann, wenn dieser Sakamentenempfang zu sehr von vornherein und fast ausschließlich auf die individuelle Heilsgeschichte allein bezogen wird, in der sich nun einmal nicht immer etwas besonders Entscheidendes ereignen kann, das unter der rituellen Feierlichkeit eines Sakramentes leicht vollzogen werden könnte. Natürlich ist diese Problematik nicht völlig ausgeräumt durch das, worüber hier gehandelt werden soll, durch die Ausweitung des Bewußtseins des Sakamentenempfängers auf die Heilsgeschichte in der Weltgeschichte als ganze und durch die gläubige Bezogenheit auf diejenige Gnade, die als Dynamik und Entelechie dieser ganzen Heilsgeschichte den einzelnen Menschen in diese Geschichte hineinbezieht und sich durch das sakrale Zeichen im einzelnen Leben ihre Erscheinung schafft. Aber erleichtert und gemildert wird diese Pro-

blematik und der personale Vollzug der Sakramente doch, wenn der Sakramentsempfänger sich von vornherein in diese „kosmische“ Geschichte der Gnade einbezogen weiß.

Ein neues Modell: Vollzug des Sakramentes aus dem Ganzen des Lebens

Aber gibt es eine andere Sicht der Eucharistie und der Sakramente? Es gibt sie. Sie basiert auf der schlichten dogmatischen Tatsache, daß das, was wir heiligmachende Gnade und göttliches Leben nennen, *überall* dort gegeben ist, wo der Mensch sich dem Heil schaffenden Gott nicht durch ein wirklich schuldhafte Nein verschließt, und daß eigentlich, wenn auch gewissermaßen anonym, diese Gnade vollzogen wird und in Erscheinung tritt in der Konkretheit der Geschichte und des menschlichen Lebens, überall da, wo gelebt und gestorben wird, ohne daß dieses Leben Schuld tödlicher Art bedeutet. Diese dogmatische Tatsache soll hier nicht in sich näher entfaltet und begründet und verteidigt werden, obwohl das vielleicht auch notwendig sein könnte, sondern nur in ihren Auswirkungen für ein gewandeltes oder zu wandelndes Sakramentsverständnis erläutert werden. Und zwar möglichst konkret.

Gottes Heil schaffende Gnade im Daseinsgrund

Die Welt ist durchdrungen von der Gnade Gottes. Die Sakramente sind gewiß Ereignisse der vergebenden, heiligenden, vergöttlichenden Gnade Gottes. Aber sie sind es doch nicht in dem Sinn, daß auf eine gnadenlos profane Welt wie von außen die Gnade Gottes allein im Augenblick des sakramentalen Vorgangs aufträfe, in diese Welt einzudringen versuchte und bei diesem Versuch sich langsam wieder verlöre und verflüchtigte, bis wieder ein neuer solcher Vorgang erfolgt. Die Welt ist zuinnerst von ihrer Wurzel, von der innersten, personalen Mitte der geistigen Subjekte her immer und dauernd von Gnade erfaßt, von der Selbstmitteilung Gottes getragen und bewegt, noch im voraus zu der (allerdings immer entscheidenden) Frage, *wie* sich die kreatürliche Freiheit zu dieser vorgegebenen, „angebotenen“ Begnadung der Welt und der geistigen Kreatur verhalte, ob sie die Gnade zu ihrem Heil annehme oder sich ihr zu ihrem Unheil verweigere. Ob die Welt für unsere flache Alltagsempirie diesen Eindruck der Begnadung macht oder ob sie dauernd diese ihre vergöttlichende Begnadung zu dementieren scheint, das ändert nichts an der Tatsache, daß es so ist. Und gerade dem heutigen Menschen wäre ohne diesen hoffenden Glauben an eine *solche* Begnadung der Appell an die Sakramente als fast punktförmiger, intermittierender Begnadung unglaublich. Er käme über den Eindruck nicht hinaus, daß es sich bei den Sakramenten um eine ideologische

Überhöhung einer gräßlich profanen Welt handle, die die Wahrheit verschleiert, aber die Welt nicht wirklich verwandelt.

Es ist jetzt im Augenblick auch noch nicht zu fragen, welchen Sinn die Sakamente denn noch haben, wenn sie nicht erfahren werden müssen als der punktförmige „Eingriff“ Gottes in seine Welt von außen. Wenn wir sagen, die Gnade habe immer schon von der innersten Mitte der Welt und der geistigen Personen her die Wirklichkeit erfaßt, dann ist das auch noch viel zu abstrakt gesagt. Man kann zwar von Gott, dem unbegreiflichen Geheimnis ohne Namen nur sehr abstrakt reden. Und auch die Verwiesenheit des Menschen auf Gott, die Aufgebrochenheit seiner Existenz in das Geheimnis Gottes hinein hat darum wesentlich etwas Namenloses an sich. Wie sollte also der Weg leicht beschrieben werden können, wenn er in die Weglosigkeit des unbegreiflichen Gottes hineinführt? Wie könnte man den letzten Akt des Menschen, in dem er sich ergebend, hoffend, liebend, anbetend, mit einem Wort: glaubend an dieses unsagbare Geheimnis, das der innerste Grund *und* die unendliche, ihn sich selbst entziehende Ferne seines Daseins ist, fallen läßt, leicht mit Worten beschreiben? Und wenn die Gnade eben die Kraft und das von Gott gegebene Eigentlichste des Vorgangs dieser Übergabe an das Geheimnis schlechthin ist, wie soll dann von ihr leicht „verständlich“ gesprochen werden?

Aber eines muß von dieser Gnade, gerade insofern sie von der innersten Mitte der Welt und des Menschen herkommt, betont werden: Sie erignet sich nicht als Sonderphänomen *neben* dem sonstigen Leben des Menschen als ein partikulärer Vorgang, sondern ist ganz einfach die letzte Tiefe und Radikalität alles dessen, was die geistige Kreatur, dort wo sie sich selbst vollzieht, erlebt, tut und erleidet, also dort, wo gelacht und geweint, wo Verantwortung getragen, wo geliebt, gelebt und gestorben wird, wo man der Wahrheit getreu ist, dem Nächsten gegenüber seinen Egoismus sprengt, wo gegen alle Hoffnung gehofft wird, wo man in lächelnder Gelassenheit von der Torheit des Alltagsbetriebs nicht verbittert wird, wo man schweigen kann und wo in diesem Schweigen des Herzens das Böse, das man einem ins Herz getrieben hat, nicht weiter wuchert nach außen, sondern in dieser Grube des Herzens stirbt, wo mit einem Wort gelebt wird, so wie der Mensch leben möchte gegen seinen Egoismus und die Verzweiflung des Herzens, die ihn immer anficht. *Da* ist Gnade Ereignis, weil all das von sich her (d. h. eben gerade durch Gottes Gnade, die schon immer die bloße „Natur“ über sich hinaus und in die Unendlichkeit Gottes hinein aufgebrochen hat) keine Grenze und kein Ende mehr kennt, sondern sich (willig angenommen) verliert in der schweigenden Unendlichkeit Gottes, geborgen ist in seiner Unbedingtheit, in der Zukunft vollen Sieges, die nochmals Gott selbst ist.

Und noch eines muß gleich hier von dieser Gnade gesagt werden, die die innerste Tiefe und das Geheimnis des menschlichen Alltags und Durchschnittslebens ist: Diese innerste Dynamik des normalen, „profanen“ Lebens des Menschen immer und überall hat in Jesus von Nazareth ihre deutlichste Erscheinung gefunden, sich da als wirklich, siegreich und bei Gott ankommend erwiesen. Und eben das in einem solchen Leben, in dem er uns in allem gleich geworden ist, also in einem Leben voll Alltäglichkeit, von Geburt, Mühsal, Tapferkeit, Hoffnung, Scheitern und Tod. Es kann *hier* nicht dargetan werden (ist aber an sich durchaus möglich), daß, wer daran glaubt, daß ihm im menschlichen Leben Jesu (also in seinem Tod und in seiner Auferstehung als der Radikalität *seines* alltäglichen Lebens) der Sieg des eigenen Lebens unwiderruflich und endgültig zugesprochen und darin (nicht irgendwo anders) das letzte und endgültige, unüberholbare Wort Gottes zugesagt ist, dieser auch schon (mehr oder weniger ausdrücklich oder implizit) dasjenige glaubend bejaht, was in der klassisch traditionellen Christologie von Jesus ausgesagt wird. Damit ist auch schon gegeben, daß, wer die Gnade Gottes als die Radikalität seines Lebens ergreift, schon ein Ja gesagt hat zur geschichtlichen Erscheinung der Endgültigkeit dieser Gnade in Jesus Christus, ob er diese geschichtlich endgültige Zusage ausdrücklich weiß oder nicht.

Und endlich: Diese Gnade macht uns untereinander solidarisch in Liebe und Teilnahme am gemeinsamen Los aller. Von allen tiefesinnigeren Überlegungen abgesehen, sieht man das, wenn man die Gnade den innersten Sinn und die Heiligkeit der Profanität sein läßt, daran, daß dieses Leben, so es nur echt, wahr, liebend angenommen wird, selber uns geheimnisvoll verbindet, jeder in seinem Schicksal das aller erfährt und annimmt, und umgekehrt, sich selbst ansieht und findet, wenn er in das Leben und Sterben der anderen blickt.

Sakrament als zeichenhafte Erscheinung der Liturgie der Welt

Von da aus sind die Sakamente die Erscheinung der Heiligkeit und der Erlöstheit der Profanität des Menschen und der Welt. Der Mensch tritt nicht in ein templum, ein fanum, das das Heilige einschließt und abgrenzt gegen eine draußen bleibende, gott-lose und profane Welt, sondern er errichtet in der freien Weite einer göttlichen Welt ein Merkmal, ein Zeichen dafür, daß diese ganze Welt Gott gehört, ein Zeichen gerade dafür, daß nicht in Jerusalem allein, sondern im Geist und in der Wahrheit Gott überall angebetet, erfahren, angenommen wird als der, der schon alles durch seine „Gnade“ selbst befreit hat in sich selbst hinein. Es ist ein dauerndes tragisches Mißverständnis, wenn man das notwendige, sinnvolle, unentbehrliche kleine Zeichen in der Unendlichkeit der gotterfüllten

Welt, das Zeichen, das *uns* an diese Unbegrenztheit der Gegenwart göttlicher Gnade erinnern und *so* in *dieser* Anamnese Ereignis der Gnade werden soll und nicht anders, wieder zu einem abgegrenzten Bezirk macht, in dem allein Gott gegenwärtig sei und seine Gnade sich ereigne.

Versuchen wir das abstrakt Gesagte noch etwas konkreter zu verdeutlichen und zwar im Blick auf die Eucharistie. Die Welt und ihre Geschichte ist die schreckliche, erhabene, Tod und Opfer atmende Liturgie, die Gott sich feiert und durch die freie Geschichte der Menschen, die er in der Souveränität seiner Verfügung in Gnade nochmals trägt, abhalten läßt. In der ganzen Länge und Breite dieser ungeheuerlichen Geschichte von Geburt und Tod, voll Oberflächlichkeit, Torheit, Ungenügen und Haß (die alle „kreuzigen“) einerseits und schweigender Ergebung, Verantwortung bis zum Tod, in Sterben und in Freude, in Höhen und Abstürzen anderseits ist die eigentliche Liturgie der Welt gegeben. So gegeben, daß die Liturgie, die der Sohn schlechthin an seinem Kreuz vollzogen hat, dahinein gehört, von da, d. h. vom Urgrund der Gnade der Welt her kommt und ihr, *dieser* Liturgie, Höhepunkt ist, von dem alles andere lebt, weil vom Höchsten immer alles andere wie von seinem Ziel abhängt und getragen ist. Diese Liturgie der Welt ist wie verschleiert für das erblindete Auge und das dumpfe, sich selbst nicht verstehende Herz des Menschen. Diese Liturgie muß darum, soll sie selbst wirklich vom Einzelnen in aller Freiheit und Entschlossenheit bis zum Tod mitgefiebert werden, gedeutet, in ihrer letzten Tiefe „reflektiert“ werden in der Feier dessen, was wir üblicherweise Liturgie nennen. Dieses „Muß“ ist zunächst einfach diejenige Notwendigkeit, mit der transzendentale Wesenswirklichkeiten des Menschen (seine Existentialien) sich vollziehen und erscheinen in der Geschichte selbst, und ist ferner die Notwendigkeit, mit der ein Mensch, *wenn* solche Erscheinungen sind, und *wenn* sie ihm begegnen, sie annehmen muß, weil er sonst die Existentialien, die so erscheinen, selbst verleugnet und verneint zu seinem eigenen Unheil (wenn er sie auch nicht abschafft).

Aber es gilt auch ebenso sehr, ja noch radikaler: Wir verstehen diese Liturgie im üblichen Sinn nur, wir können sie nur echt vollziehen, ohne sie in ein rituelles Gemächte voll Unglaubwürdigkeit absinken zu lassen (was unsere Anteilnahme an ihr betrifft), wenn wir von dieser Liturgie der Welt herkommen, von der existentiellen Liturgie des Glaubens, die identisch ist mit der richtig vollzogenen Geschichte der Welt.

Das eucharistische Mahl

Und so geht einer zur Messe. Er ist erfüllt von dem Wissen um das Drama, in das sein Leben dauernd einbezogen ist: um das Drama der Welt, die göttliche Tragödie und Komödie. Er denkt an die Sterbenden, die röchelnd

und mit glasigen Augen dem Tod entgegenblicken, und er weiß, daß dieses Schicksal auch schon in ihm inwendig sitzt. Er spürt in sich das Seufzen der Kreatur, der Welt, die nach einer lichteren Zukunft verlangt; er hat ein Gespür in sich für die Verantwortung der Staatsmänner mit ihren Entscheidungen, die all ihren Mut verlangen und doch in eine unbekannte Zukunft hinein getan werden. Etwas vom Lachen der Kinder in ungetrübter Zukunftsfreude, vom Weinen der hungernden Kinder, von der Qual der Kranken, der Enttäuschung der verratenen Liebe, von der ernsten Nüchternheit der Wissenschaftler in einem Labor, von der ernsten Härte der für eine befreite Menschheit kämpfenden ist in ihm. Er weiß auch, wenn er dahinlebt in der dürren Oberflächlichkeit eines Herzens, daß diese ganze Geschichte der Menschheit hier und jetzt nicht vorlassen kann, daß auch diese spießige Primitivität eines dürren Herzens noch einmal klagend danach verlangt, erfüllt zu werden mit all dem, was die Welt bewegt. Und er wundert sich nicht, wenn die geheime Essenz der Weltgeschichte, wie betäubend und aufregend zugleich, aus den Tiefen seiner Existenz aufsteigt und das Land seines Herzens überschwemmt, daß das alles auch die Erfahrung der Gnade der Welt ist, die als Gericht, wenn verneint, als selige Zukunft, wenn angenommen, alle Geschichte durchdringt und eben in dem Kreuz Jesu schon den Punkt erreicht hat, an dem ihr der Sieg nicht mehr verloren gehen kann. Er erfährt glaubend, daß dieses Kreuz immer noch Gegenwart ist und bleibt bis zum Ende aller Geschichte. Er weiß, daß die Trauernden die Tränen Jesu weinen, die Gefangenen im Kerker des Herrn sitzen, die Jubelnden teilhaben an Jesu Freude, die Einsamen seine einsamen Nächte teilen, und so fort, er weiß, daß nur in dieser unauflöslichen Polarität zwischen den Menschen und dem Menschensohn die Menschen und Er verstanden werden können, weil nur in Ihm das Geheimnis der Menschen begriffen werden kann in seiner Unbegreiflichkeit und der Hoffnung auf seine Zukunft, und weil nur von den Menschen her und in der Teilnahme an ihrem Los Jesus in uns nicht zu einer abstrakten Ideologie degeneriert. Er ist schon, bevor er bei der Messe angekommen ist, in das Drama von Golgotha einbezogen, das war, ist und sein wird, das weltweit ist, das ihn selbst in seinen Vorgang schon immer hineingenommen hat, schon bevor er ausdrücklich daran denkt, dieses Drama, das „Haupt und Glieder“, Jesus und alle in gleichem Maße und in gegenseitigem (wenn auch je eigenem) Bedingungsverhältnis umfaßt. Denn auch der Menschensohn ist von Gott gewollt „um unseres Heiles willen“, weil Gott eine Menschheit von „Göttern“ will, weil ein Erstgeborener unter vielen Brüdern nur denkbar ist unter diesen vielen, weil der Geist Jesu also von vornherein der Geist der Welt ist, so wie sie von Gott gewollt ist.

So geht einer zur Messe. Es beginnt dort nicht, was sonst in der Welt

nicht wäre, sondern es wird dort zur reflexen Erscheinung gebracht und in kultischem Begehen gefeiert, was real in der Welt als Heilstat Gottes und der erlösten Freiheit der Menschheit geschieht. Das Kreuz Jesu wird nicht eigentlich neu aufgerichtet, sondern seine geheimnisvolle Gegenwart in der Welt wird verlautbart. Was im Herzen dieses Menschen schon lebt, das läßt er vorkommen, läßt er laut werden; dazu vollzieht er seine ausdrückliche Zustimmung (auch wenn er weiß, daß die realste Zustimmung – darüber Gott und das Leben verfügt, nicht er durch seinen Festkalender – vielleicht meist außerhalb der kultischen Feier in der erbärmlichen Durchschnittlichkeit des Alltags oder in Stunden geschieht, wo es im Leben auf das letzte geht). Er bringt die Welt dar unter Brot und Wein, indem er weiß, daß sie sich selbst schon dauernd unter Frohlocken, Tränen und Blut darbringt in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein. Er schaut preisend in das unsagbare Licht Gottes, indem er weiß, daß dieses Schauen erst in der letzten Radikalität geschieht, wo Augen Herzblut weinen oder glasig werden, weil sie den Tod sich nahen sehen. Er weiß, daß er den Tod des Herrn verkündigt, weil und indem dieser Tod als der einmal gestorbene immer in der Welt anwest und in die innerste Mitte der Welt schon eingestiftet ist und real weitergestorben wird in jedem, der, ob er es ausdrücklich weiß oder nicht, „im Herrn stirbt“. Er weiß, daß er in der Messe das Kommen des Herrn verkündigt, weil dieser in der Welt am Kommen *ist* in allem, was die Welt weitertriebt auf ihr Ziel hin. Er empfängt in heiligen Zeichen den wahren Leib des Herrn, indem er weiß, daß dies nichts nützen würde, würde er nicht mit *dem* Leib Gottes kommunizieren, der die Welt selbst mit ihrem Schicksal ist, daß er jenen Leib empfängt, damit er in der Realität seines Lebens mit diesem Leib in bleibender Kommunion stehen könne. Er hört und spricht das Wort des sich offenbarenden Gottes in der Messe in dem Bewußtsein, daß dieses Wort die verbale Aussage jenes Wortes ist, das Gott spricht, der die Welt als sein Wort sagt und dieser Welt sich selbst in seinem WORT ewig zusagt. Er hört und sagt dieses verbale Wort Gottes im „Wortgottesdienst“, damit er mit der Welt das andere Wort sei, es sage und hörend annehme, das, überall (als Natur und Gnade) gesagt, so oft nur taube Ohren findet und in diesem verbalen Wort „verstärkt“ und nochmals reflektiert sich auch auf diese Weise menschlich durchsetzen will.

Ein Mensch geht zur Messe. Dabei braucht ihn nicht notwendig, immer oder allein seine Schicksalsgemeinschaft mit der Welt und Geschichte als ganzer ausdrücklich zu erfüllen. Es kann auch genügen, daß er in seinem Bewußtsein die gnadenhafte Tiefe desjenigen Lebens vorläßt, das in einem engeren Sinn seines ist. Denn auch dieses Leben ist in sich und als Teil des großen Dramas der Welt von der Gnade Gottes ausgebrochen

in die Unbegreiflichkeit und Absolutheit Gottes hinein. Dieser Mensch erfährt ja täglich in diesem scheinbaren Alltag, wenn er ihn im Glauben ergreift (das heißt: in williger Annahme der Bewegung dieses Alltags selbst ohne Vorbehalt), daß dieser Alltag von der Bewegung in Gott hinein getragen ist: Wenn jemand bedingungslos liebt auch dort, wo man seine Liebe ausnützt und nicht ihn selbst wieder liebt; wenn jemand wirklich verzeiht, ohne davon „etwas zu haben“ (auch nicht das Gefühl, der Bessere zu sein); wenn jemand das Wunder der Liebe erfährt, die ihm geschenkt wird und er nicht weiß, warum; wenn einen plötzlich bei irgend einer Erkenntnis die majestätische Unerbittlichkeit der Wahrheit erschreckt; wenn jemand der Forderung seines Gewissens treu bleibt, obwohl diese Treue gegen ihn selbst ausgenützt wird; und so fort. In solchen unzähligen Geschehnissen des Alltags ist geheimnisvoll immer mehr gegeben als die Daten der unmittelbaren Empirie; es ist immer eine Rechnung da, die nicht aufgeht, die nicht durch Hinzufügen eines bestimmten angebaren Postens zum Stimmen gebracht werden kann. Es ist da immer schweigend von Gott die Rede, der uns in unserem Alltag durch seine Gnade in seine eigene Freiheit hinein erlöst. Vorausgesetzt, daß wir diesen Anspruch des Alltags erkennen und anerkennen und so durch den Tod, den ohne Aufsehen der Egoismus im Alltag sterben kann, wir uns in das Leben Gottes hinein befreien lassen.

Dieser Mensch braucht nicht zu erschrecken, in seiner Glaubensüberzeugung sich angefochten vorkommen, wenn er plötzlich die sakralen Riten als „leere Zeremonien“ zu empfinden versucht ist, wenn er, was da am Altar geschieht, als „Spiel“ erlebt, das rührend sein mag, aber ihm zunächst so vorkommt wie eine Opferhandlung eines vedischen Priesters, der die Götter nährt und durch seine Handlung die Welt in ihren Fugen zu bewahren glaubt. Bei solcher Anfechtung braucht ein solcher Christ nicht eigentlich zu diesen Riten, die er bewahren will, in einem ideologischen Postulat ein göttliches Geschehen gleichsam *hinzuzudenken*, das ohne diesen Ritus nicht geschähe (wohl aber: nicht frei personal angeeignet würde!). Was er „hinzudenken“ muß, von woher er diese Riten sehen muß, ohne dieses Woher durch seine Ideologie zu schaffen, ohne es also eigentlich hinzudenken zu müssen (wohl aber es reflektieren zu dürfen und zu sollen), ist die göttliche Tiefe des realen Lebens, die durch die Gnade Gottes auf Christus hin in der Selbstmitteilung Gottes an die Welt, immer und überall konstituiert ist. Von daher kommen diese Riten, dahin weisen sie zurück, ohne dieses Woher und Wohin wären sie wirklich leer, und ein anderer Inhalt wäre wirklich nur hinzugedacht. Wer angefochten wird von der Furcht, einen im Grunde leeren Ritualismus zu betreiben, der nur mit ideologisch willkürlich Gedachtem aufgefüllt wird, der muß

an die Gottes- und Gnadenerfahrung seines scheinbar profanen Lebens appellieren und sagen: *Diese Erfahrung und deren „Gegenstand“ wird kultisch und rituell greifbar.* Natürlich setzt dies voraus, daß man in seinem Alltag solche Erfahrung der gnadenhaft göttlichen Tiefe eben dieses „Profanen“ gemacht hat. Wer sagt, eben eine solche Erfahrung (die immer die des Glaubens ist, aber eines Glaubens, der wirklich „Erfahrung“ ist) finde er in seinem Leben nicht vor, dem wäre zu antworten: Solange er *wirklich* davon nichts erfahren hat, müssen ihm die Sakamente unvermeidlich als magischer Ritualismus vorkommen, und er soll sie nach christlicher Lehre auch nicht empfangen, weil diese Lehre einen Sakramentsempfang ohne Glauben (das ist: ohne glaubende Erfahrung) eindeutig verbietet. Für ihn wären eine Lehre *und* Mystagogie in eine solche religiöse Gnadenerfahrung notwendig, die *hier* natürlich nicht gegeben werden kann. (Dabei ist freilich zu bedenken, daß ein solcher Mensch diese Erfahrung an sich schon immer macht, sie aber nicht in einem genügenden Maße reflektieren und objektivieren kann und *darauf*, nicht auf eine ursprüngliche Erzeugung, alle Lehre und Mystagogie zielt).

Die Eucharistie und die Liturgie der Welt

Wenn so diesem Menschen die Messe nur das kleine Zeichen der Messe der Welt ist, zu der selbstverständlich Christus selbst gehört, dann ist diesem Menschen darum die Messe doch nicht unwichtig. Er kann sie zwar nur sehr bedingt für den „Gipfel“ seines Lebens und die Quelle seines Lebens halten⁴. „Gipfel“ ist sie nur, insofern er Gott darüber verfügen läßt, in *welchem* Augenblick seines Lebens und unter welchen sakralen oder profanen „Gestalten“ sein Leben jenen entscheidenden Augenblick, jene Sternenstunde findet, in der ihm die letzte Übergabe an Gott wirklich gelingt, die über eine Ewigkeit endgültig entscheidet. „Quelle“ nur, insofern er dabei weiß, daß diese Quelle selbst nur abgeleitet ist aus der wirklichen Quelle des Heil schaffenden Gottes in seiner überweltlichen Ursprünglichkeit und des einmaliges und endgültiges Heil schaffenden Todes des Herrn, und insofern er dabei weiß, daß ihm, wenn er nur das Herz im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe auftut, *überall* das Land seines Daseins aufbricht und aus seiner Tiefe die Wasser des ewigen Lebens fließen. Und wenn ihm jemand entgegnen würde, doch nur in der Messe empfange er den Leib des Herrn real und substantiell, dann würde er sagen, er anerkenne dankbarst diese eigentümliche Gnadengabe Christi in seiner Kirche, aber diese substantielle Gegenwart Christi werde nur dann nicht das Sitzen eines Judas neben dem leibhaften Jesus im Abendmahl, wenn

⁴ Ebd.

dieser Herr mit der ganzen Sehnsucht aller Welt und mit ihrem Schicksal aus der Mitte des eigenen Lebens heraufsteige und begnadige (Liebe zu Gott und den Menschen genannt), bevor er sich ihm leibhaftig nahe und auch so bezeuge, daß er ihn liebe bis ans Ende.

Aber durch all das wird das Sakrament nicht überflüssig und sinnlos. Es bezeugt, was sonst so verborgen ist in der Finsternis der Welt und der Tiefe der Gewissen. Es gibt die bessere Möglichkeit, aus der serenen Gesammeltheit eines kultischen Geschehens hinauszuschauen in die Welt und da zu erkennen, was mitten in ihr dem schwachen Geist und dem verzagten Herzen immer wieder zu entzweiden droht. Das Sakrament dispensiert nicht von dem nächtlichen Jakobsringen mit dem Engel in der Nacht der Welt, bis daß er gesegnet hat, aber es bringt uns nahe, daß dieser Lebenskampf ein solcher Jakobskampf ist, es bereitet darauf vor und ist die Verheißung seines siegreichen Ausgangs. Wenn das Sakrament das Zeichen der „res sacramenti“, der bezeichneten Wirklichkeit ist, die identisch ist mit der ganzen Weltgeschichte (weil es ein signum commemorative, exhibitivum und prognosticum ist, wie man nach Thomas sagen kann, für alles, was in der Heilsgeschichte vom Anfang bis zum kommenden Ende geschieht), wird dann die Bedeutung des Sakramentes geringer und unwichtiger, als wenn es ein Vorgang kümmерlicher individualistischer Heilssorge wäre, bei dem man nicht mehr recht glauben könnte, daß da sich etwas ereignet, was wirklich im Ernst als heilsbedeutend geglaubt werden kann, also als etwas, was vor Gott als das endgültige unwiderrufliche Ergebnis der Freiheit bleibt und nicht mehr untergehen kann?

Man sage nicht, durch eine solche Begehung des Sakramentes werde seine sakramentale „Wirkursächlichkeit“ geleugnet oder verdunkelt. Die Bedeutung der Taufe eines Erwachsenen wird auch nicht geleugnet oder verdunkelt, wenn gesagt wird, er trete eigentlich pflichtmäßig in Glaube und Liebe und also gerechtfertigt zum Empfang der Wassertaufe heran. Die Bedeutung des Bußsakramentes wird auch nicht geleugnet oder verdunkelt, wenn mit der ganz traditionellen Theologie gesagt wird, der Christ komme im Normalfall als der durch Liebe Gerechtfertigte zu diesem Sakrament der Versöhnung, ja er müsse dies tun, wie Thomas von Aquin meinte. Petrus hatte offenbar keine Geringschätzung der Taufe, als er dem Cornelius die Taufe spendete, weil er den Heiligen Geist schon empfangen hatte, nicht aber, weil er ihn noch nicht erfahren hatte. Wenn wir mit der traditionellen Theologie daran festhalten, daß es gar nicht so sein muß, daß der Sakramentsempfänger noch nicht hat, was ihm das Sakrament gibt und als gegeben zusagt, wenn wir bei dieser traditionellen Aussage auch wirklich erfassen, was mit dieser schon gehabten Gnade eigentlich gemeint ist, nämlich das Eingefügtsein in die Dynamik, die die

Welt im Innersten zusammenhält und auf ihr Ziel, die Unbegreiflichkeit Gottes, hin zutreibt, alle irdischen Wirklichkeiten und Geister verbindet und eint zur einen Geschichte der Welt als dem Kommen Gottes durch seine Selbstmitteilung, dann kann man nicht sagen, daß die hier vorgetragene Weise des Sakramentenvollzugs gegen seine Bedeutung und Notwendigkeit spreche. Es mag sein, daß diese Versöhnung der Wahrheit der immer von innen her schon wirksamen Gnade und des von außen zeitpünktlich kommenden sakramentalen Zeichens für die theologische Reflexion nicht ganz leicht bis zum letzten möglich ist. Aber diese Aufgabe einer solchen Versöhnung ist jeder Theologie auf jeden Fall schon gestellt und nicht eine Sonderschwierigkeit, die nur für diese hier vorgetragene Weise des Sakramentenempfangs bestehen würde.

Wirksamkeit des Sakraments im Zeichen

Aber noch genauer: Wie ist es mit der „Wirksamkeit“ der Sakamente in dieser Grundkonzeption?⁵ Wenn wir den Zeichencharakter der Sakamente betonen, so sind wir zunächst auf der Linie der besten und ältesten theologischen Tradition. Wenn von einer Wirksamkeit der sakramentalen Zeichen gesprochen werden soll, dann entspricht es dieser Tradition, daß diese Wirksamkeit nicht als ein äußerlich Hinzugefügtes zu ihrer Zeichenfunktion hinzugedacht wird, sondern eine Wirksamkeit der Zeichen *als solcher* ins Auge gefaßt wird. Dahir geht die Entwicklung der heutigen Sakramententheologie auch dort, wo sie an sich nichts mit dem Anliegen zu tun hat, das uns hier bewegt⁶.

Diese Wirksamkeit des Zeichens als eines solchen (des Zeichens der immer und überall schon in der Welt von ihrem Grund her wirkenden Gnade Gottes!) läßt sich in mehreren Schritten verständlich machen. Zunächst hat der konkret geschichtliche Selbstvollzug des Menschen in seiner leibhaftigen Äußerlichkeit schon immer den Charakter der zeichenhaften, leibhaften Verlautbarung dessen, was schon in der Grundhaltung eines Menschen gegeben ist, *und* der Rückwirkung auf diese Grundhaltung, ist immer schon „Realsymbol“, unter dem der Mensch diese seine Grundhaltung, seine „option fundamentale“ vollzieht⁷. *Indem* er sich ausdrückt,

⁵ Vgl. K. Rahner, *Sakrament* (V): LThK IX (*1964) 227–230.

⁶ Vgl. zusammenfassend: R. Schulte, *Sakrament* (e): *Sacramentum Mundi* IV (Freiburg 1969) 327–341. – Das Bezugsgeschehen, in das die Eucharistie hineingehört, ist heute auch maßgebend für das Verständnis der eucharistischen Gegenwart Christi. Vgl. dazu die entsprechenden Arbeiten von B. Welte, E. Schillebeeckx und J. Ratzinger. Die Liturgiekonstitution mit ihrer Lehre von den verschiedenen Gegenwartsweisen Christi zeigt ebenfalls in dieselbe Richtung. Vgl. vom Verfasser: *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde: Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln 1967) 395–408.

⁷ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie* IV (Freiburg

setzt der Mensch das Ausgedrückte. In der Geste ereignet sich die innere Gesinnung des Menschen, diese ist nicht einfach (mindestens nicht immer) die *bloß* nachträgliche Verlautbarung, die für die Existenz des Verlautbarten selbst unwichtig wäre. Das Realsymbol ist in der Einheit des leibgeistigen Menschen verlautbarendes Zeichen *und* „Ursache“ des Verlautbarten. Nicht Ursache, die „von außen“ etwas von ihr dann ganz Verschiedenes setzt, sondern insofern Ursache, als die eigentliche Ursache, die innere Freiheitsentscheidung, sich nur setzen kann, indem sie sich in diese ihre Verlautbarung hinein vollzieht.

Von dieser Position her kann nun leicht weitergegangen werden. Zunächst: all das eben Gesagte gilt auch von dem in Gnade vollzogenen Akt des freien Menschen. Er vollzieht sich als solches Ereignis der Gnade, *indem* er sich ausdrückt, und dieser Ausdruck ist in dem gesagten Sinn Ursache des begnadeten Aktes und der Gnade. (Von da ist es durchaus sinnvoll, daß die traditionelle Schullehre sagt, bei einem Sakramentenempfang eines schon Gerechtfertigten werde immer noch diese Gnade [diese, die den fruchtbaren Empfang des Sakramentes hervorbringt!] „vermehrt“).

Und endlich: Diese Gnade ist die Gnade, die der Welt als solcher gegeben ist, ihr, von ihrer Mitte her, dauernd angeboten ist als die innerste Finalität ihrer Geschichte, sich selbst in Heils- und Offenbarungsgeschichte auslegt und zur Erscheinung bringt, und eben so das hervorbringt, was wir Sakramente nennen, wenn sie diese ihre Erscheinung vollbringt in entscheidenden Augenblicken des menschlich individuellen Lebens, und zwar in einer Erscheinung, die von der Kirche als dem Grundsakrament der Gnade gesetzt wird mit dem vollen Engagement ihres eigenen Wesens⁸. Wenn nach dem Gesagten eine solche Erscheinung nicht *bloß* nachträgliche Verlautbarung von etwas ist, das auch ohne seine Selbstverlautbarung gegeben ist, sondern etwas, *in dem* das Sichverlautbare seine eigene Geschichte vollzieht und so sein reales Wesen mehrt, indem es mehr „Material“ in seine eigene Geschichte integriert, und wenn in diesem Sinn so die Erscheinung die „Ursache“ des Erscheinenden ist, dann kann auch von unserer Grundkonzeption aus dem sakumentalen Zeichen eine wahre Ursächlichkeit, eben eine Zeichenursächlichkeit (des „Realsymbols“) zuerkannt werden.

⁸1967) 275–311; P. de Jong, *Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit* (Regensburg 1969).

⁸ Neben den entsprechenden Arbeiten von O. Semmelroth, E. Schillebeeckx u. a. vgl. vom Verfasser bes. *Kirche und Sakamente* QD 10 (Freiburg ²1960), sowie die *Ekklesiologische Grundlegung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie* in: *Handbuch der Pastoraltheologie* I (Freiburg ²1970).

Kirche als Grundsakrament des Heiles der Welt

Wir verstehen diese ganze Sicht noch besser, wenn wir auf das Verhältnis zwischen Welt und Kirche reflektieren. Nach der vielleicht sowohl aktuellsten wie originellsten Aussage in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Kirche das „Sakrament des Heils“ für die *Welt*⁹. Was heißt das? Die Kirche, so hat man bisher gedacht, ist das Heilszeichen für die, die ihr schon aktuell angehören, die schützende Arche in der Sintflut der Welt, der Schafstall, der die Herde Christi birgt und das Heil derer anzeigt, die in dieser Arche oder diesem Schafstall versammelt sind. In dieser Sicht war die Welt die Unheilssituation, die zur Kirche kontrastiert, das Reich des Bösen. Nun ist diese Sicht gewiß nicht einfach als falsch erkannt. Es gibt eine Welt, die im Argen liegt, eine Welt, in der die Mächte und Gewalten herrschen, die Gott feindlich sind, gebildet aus Geistern und Menschen. (Freilich: diese „Welt“ ist auch innerhalb *des* Bereiches gegeben, den wir in einem empirischen, gesellschaftlichen Sinn Kirche nennen. Und schon das muß uns vorsichtig machen bei dieser traditionellen Unterscheidung zwischen dem Bereich Gottes und dem der Sünde.) Aber heute sieht man deutlicher, daß die Kirche gerade als geschichtlich-gesellschaftliche Größe gar nicht einfach und in erster Linie die Verheißung des Heiles für die ist, die „drinnen“ sind, sondern für die, die (noch) draußen sind und vielleicht in einem soziologisch-empirischen Sinn nie zur Kirche in dieser Weltzeit gehören werden. Denn es gibt Geheiligte und Gerettete durch die Gnade, die in einem empirischen Sinn nie zur Kirche gehört haben, weil Gott keinem das Heil in seiner Gnade versagt, der seinem Gewissen folgt, selbst dann nicht, wenn er die Existenz Gottes noch nicht ausdrücklich erkannt hat. Für diese anonymen Geheiligten und Erlösten, für diese Geretteten (wir brauchen gar nicht, wenn man nicht will, „anonyme Christen“ sagen) ist die Kirche das gesellschaftlich-geschichtliche Zeichen des Heils, das Grundsakrament der Verheißung, die diesen gilt, weil sie die greifbare Gemeinde derer ist, die bekennen, daß das Heil in der Tat Gottes für alle Welt siegreich da ist durch den Tod und die Auferstehung seines Christus. Diejenigen, die ausdrücklich zur sichtbaren Kirche gehören, sind nicht so sehr die Berufenen, die Prädestinierten zum Heil, als ob es andere nicht auch sein könnten, sondern sind diejenigen, die durch ihr Leben, ihr Bekenntnis, ihre Kirchlichkeit der *Anderen* Heil sakramental manifest machen sollen innerhalb der Solidarität, die alle Menschen der einen von Christus erlösten Menschheit umfaßt. Die eigent-

⁹ Vgl. dazu neben verschiedenen anderen Arbeiten desselben Autors E. Schillebeeckx, *De ecclesia ut sacramentum mundi: Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticanii II*, hrsg. E. Dhanis u. A. Schönmetzer (Rom 1968) 48–53.

lichen Kirchenmitglieder wirken ihr Heil, indem sie voll diese ihre Zeichenfunktion den anderen gegenüber erfüllen. Das schließt nicht aus, daß grundsätzlich alle Menschen zu einer solchen Funktion berufen sind, d. h. von niemand grundsätzlich und von vornherein gesagt werden kann, dieser konkrete Mensch komme sicher nie in die Situation, in der seine individuelle Heilsgeschichte sich bis zu dem Punkt entwickle, an dem er das Heil nicht nur empfangen, sondern auch, um es zu empfangen und zu behalten, als Moment an diesem Grundsakrament, Kirche genannt, es verkündigen müsse.

Von da aus gesehen ist das Verhältnis zwischen Welt und Kirche nicht das zwischen gottlos und heilig, zwischen Sintflut und Arche, sondern wie zwischen verborgen Gegebenem, das seine volle geschichtliche Selbstaussage noch sucht, einerseits und dessen voller geschichtlicher Greifbarkeit anderseits, in der sich das verborgen, aber schon real in der Welt gegebene Wesen geschichtlich vollzieht, ausdrückt und so zu der Existenzweise kommt, auf die es von vornherein angelegt ist.

In der Welt ist in ihrer innersten Mitte, aber für den von der Kirche her Glaubenden schon erkennbar, die eigentliche Entelechie der Kirche schon gegeben. Damit wird nicht bestritten, daß diese in der Welt verborgene Entelechie der Kirche nicht die „natürliche“ Welt- und Geschichtsdynamik ist, sondern durch die Gnade Gottes, ja, letztlich durch Gott selbst in seiner Selbstmitteilung an die Welt konstituiert wird. Es wird auch nicht bestritten, daß die Kirche eine höchst unvollkommene Erscheinung dieser letzten, siegreichen Entelechie der Weltgeschichte ist, eine solche, die sich noch selbst sucht, die gerade die partikulären Erscheinungsmomente, die diese gnadenhafte Entelechie der ganzen Welt- und Heilsgeschichte sich „außerhalb“ der Kirche bildet, erst noch langsam sich integrieren muß. (Die „Adaptation“ der Kirche an die Welt ist im Grunde die Erkenntnis des anonym Christlichen und Kirchlichen in der Welt und ihrer Geschichte, nicht die Herablassung einer göttlichen Potenz an eine gottlose Welt.)

Sakrament als Selbstvollzug der Kirche

Von hier aus sind nun die einzelnen Sakramente zu begreifen: Sie sind nichts als Akte eines konkreten Selbstvollzugs der Kirche als des Grundsakramentes des Heiles der Welt auf den Einzelnen hin und in seine individuelle Lebenssituation hinein (so daß Heilsusage Konkretwerden des Grundsakramentes auf den einzelnen hin ist, wobei man immer bedenken muß, daß der Einzelne auch in der Kirche, in der ein Moment der Konstitution des Grundsakramentes ist, immer auch gleichzeitig der Heilsempfänger und Heilssuchende bleibt wie der, der noch „draußen“ ist). Die bleibende Verbundenheit der Kirche mit Christus, die nicht zerstört wer-

den kann, setzt sich in die aktuellen Konkretisationen des Grundsakramentes in den einzelnen Sakramenten hinein fort und heißt da: opus operatum, was eigentlich kein Gegensatz zum „opus operantis“, sondern eine Qualität eines bestimmten „opus operantis“ (das ja im Spender und Empfänger der Sakamente gesetzt wird) bedeutet, die Tatsache nämlich, daß dieses opus operantis Ecclesiae (und ihres Dieners) mit dem vollen Engagement der Kirche gesetzt wird und so von sich selbst her nicht aus der Gnade Christi herausfallen kann¹⁰. Sind also die Sakamente Fortsetzungen und Aktualisationen der Zeichenfunktion der Kirche als des Grundsakramentes, dann folgt daraus, daß die Sakamente jene Gnade bezeichnen und gesellschaftlich und geschichtlich verlautbaren, die durch das Grundsakrament – Kirche bezeichnet und bezeugt wird, also Zeichen der Gnade der Welt sind, jener Gnade also, die in der Welt schon immer wirksam ist. Und eben dies soll uns beim Sakmentenempfang bewußt werden. Die der Welt eingestiftete Gnade Gottes trägt auch die Kirche und ihre Sakamente. Und eben dies soll im Sakmentenempfang auch „realisiert“ werden. Wird es realisiert, dann sind die Sakamente keine „extrinsekitischen“ Vorgänge, die auf eine unheilige Welt von „außen“ auftreffen, sondern die (wörtlich!) Vor-gänge der Gnade der Welt, die derjenige auch in der Welt wahrnimmt, der durch Wort und Sakrament erfahren hat, daß sein und der Welt Leben schon immer geheiligt ist, aufgebrochen in die unheimliche Unbegreiflichkeit Gottes hinein.

Der existentielle Vollzug des Sakraments (Sakamentshäufigkeit)

Man könnte gegen diese ganze Konzeption, die nicht eigentlich neu, aber deutlicher heute Wichtiges hervorheben will, einwenden, sie überfordere den normalen Sakmentenempfänger. Aber dazu ist zunächst zu sagen, daß jede Sakmentenkonzeption den Empfänger überfordert. Denn jeder soll existentiell eine Begegnung mit Gott vollziehen. Wie sollte er dadurch nicht überfordert sein in jeder denkbaren Sakmentenkonzeption? Daß man dies in der üblichen Weise des Vollzugs eines Sakmentenempfangs vielleicht nicht so deutlich empfindet, kommt von der reinen Gewohnheit, von der her man meint, man verstehe und vollziehe, was Worte wie Gnade, Gnadenmittel, Ursächlichkeit des Gnadenzeichens usw. sagen. Man kann ruhig sagen, daß die hier vorgetragene und empfohlene Weise des Sakramentenvollzugs nicht mehr verlangt, als was bei jedem solchen Vollzug immer gefordert wird: existentiell zu begreifen, was mit Gnade Gottes gemeint ist und es so zu begreifen, daß solche Gnade zu empfangen auch

¹⁰ Vgl. O. Semmelroth: *Opus operatum – opus operantis:* LThK VII (21962) 1184–1186.

wirklich glaubwürdig ist. Es wird in dieser Konzeption eigentlich nur versucht, einen Gnadenbegriff zu vermitteln, der vom Menschen von heute in seiner Erfahrung verifizierbar ist, weil er ausgeht von der alltäglichen Erfahrung und eine individualistische Engführung der Gnadenvorstellung zu vermeiden trachtet.

Natürlich kann man fragen, ob man einen Sakramentenempfang, wie er hier zu schildern versucht wird, im konkreten Leben so häufig zu vollziehen vermöge, wie diese Häufigkeit von der frommen Tradition schon vieler Jahrhunderte (zumal bei Eucharistie und Buße) als erstrebenswert und echt möglich gehalten wird. Aber die Frage nach einem echten existentiellen Vollzug der Sakramente, ohne den eine bloß zahlenmäßige Häufung solchen sakralen Geschehens sinnlos wird, die Gnade gar nicht wirklich mehrt und nur zu einer legalistischen „Werkerei“ beim sakramentalen Geschehen führt, ist an jede Weise des konkreten Sakramentsverständnisses zu stellen und von keiner sehr leicht zu beantworten. Es schadet gar nichts, wenn die Frömmigkeit diese Häufigkeit nicht einfach bestimmt von der fast magischen Vorstellung her, *jede Häufung des Sakramentenempfangs sei zu empfehlen, vorausgesetzt nur, es sei die rechte Absicht und ein bißchen guter Wille gegeben, durch die Sakramente den „Gnadenschatz“ zu mehren*. Eine Häufigkeit, die bei der hier vertretenen Empfangsweise den Empfänger wirklich überfordern würde, weil so häufig ein solcher Akt des Empfangs das existentielle Bewußtsein des Menschen überstrapazieren müßte, zeigt sich dann auch als gar nicht wünschenswert, spricht gegen sich, nicht gegen die hier vorgetragene Konzeption¹¹. Natürlich ist bei einem solchen gegenseitig kritischen Verhältnis zwischen echtem Vollzug und Häufigkeit der Sakramente immer auch das Recht des Alltags einzukalkulieren. Auch das Hohe, das, wo es ganz gelingt, über ein Leben im ganzen auf Endgültigkeit hin verfügen kann und will, ist einerseits selten und muß doch im Alltag eingeübt werden, so als ob es jetzt geschehe. Der Alltag muß durch eine von weitem approximative Annäherung an das eigentlich gemeinte, hohe Entscheidende des Lebens gewissermaßen die Antizipationen schaffen für solche radikalen Vollzüge, damit sie wirklich getan werden und der Kairos für sie nicht vertan wird, wenn sie wirklich einmal möglich sind. „Ich liebe dich“ darf auch im Alltag gesagt werden und soll es auch, auch wenn dies ein Wort ist, das eigentlich die Sternstunden des Lebens ausfüllt. Und so kann es auch bei den Sakramenten sein, wenngleich damit nicht wieder verleugnet werden soll, was eben über eine Kritik an einer indiskreten Häufigkeit der sakralen Vollzüge gesagt worden ist.

¹¹ Vgl. hierzu Anm. 2.

Vermutlich gibt es zeitbedingte „Stile“ des Augsgleichs zwischen der hohen Forderung, die die Sakamente an ihren Vollzug und so an den Menschen stellen, und dem Tribut, den der Mensch unbefangen und willig an seine Alltäglichkeit zahlen darf, die auch noch das Hohe in seinem Leben mitprägt. Wir wenden ja auch gegen die einzelnen Fürbitten nichts ein, die wir im Gottesdienst formulieren: für die Hungernden, die Sterbenden, für die politisch Verfolgten usw., obwohl auch solche Fürbitten oft nur wenig uns „von Herzen“ zu kommen scheinen. Sollten wir sie deswegen unterlassen oder uns lieber durch sie immer aufs neue mahnen lassen, dafür zu sorgen, das unsere Herzen nicht in einem primitiven (vielleicht geistlichen) Egoismus ersticken?

Geistlich und Profan

Man müßte nun, nachdem das Ganze der hier vorgetragenen Theorie von den üblichen Daten der traditionellen Theologie aus mit all den von diesem Ausgangspunkt her unvermeidlichen Umständlichkeiten vorgetragen worden ist, dieses Ganze nochmals unabhängig von diesem Ausgangspunkt ganz einfach entwickeln. So könnte es viel besser in seiner „Realisierbarkeit“ und religiösen Verifizierbarkeit deutlich werden. Der von Hause aus nicht sehr für ausdrückliche Religiösität begabte Mensch, der alles explizit Religiöse leicht als fast schamlos und jedenfalls überanstrengend empfindet, müßte dann sagen können: Hier wird nur deutlicher und ausdrücklicher ergriffen, was sich in meinem Leben ereignet und was eben doch nicht verschwiegen und verdrängt werden darf, wozu ich mich bekennen muß, so sehr ich immer versucht sein werde, all das nur schweigend zu verehren, und so sehr ich im Recht bin, wenn ich von einer gewissen Ausdrücklichkeit und Häufigkeit solch explizit Religiösen eine Grenze des Heilsamen in Anspruch nehme. Und der schon „Fromme“ würde merken, daß sein „geistliches Leben“ keine Dispens von der Verantwortung seines profanen Lebens ist, nicht einmal eigentlich und im letzten ein Höhepunkt diesem gegenüber als einem Flachland des Alltags, sondern eben die ausdrückliche Übernahme dieses nur scheinbar profanen Lebens. Aber diese Darstellung der hier gemeinten Sakamentenkonzeption ohne den „Umweg“ über die traditionelle Konzeption als Ausgangspunkt für die kerygmatische Aussage selbst ist hier nicht mehr möglich, so wünschenswert sie auch sein mag, so sehr sie erst so im religiösen Leben wirksam werden würde, *wenn* sie so ohne „Umwege“ und einen langen Anmarschweg des Denkens im kirchlichen Leben und Verkündigen vorgetragen würde. (Etwas anderes ist es in der eigentlichen Theologie, die immer auch gerade ihre Lehre vor der früheren Glaubensgeschichte zu verantworten hat).