

- Wir brauchen eine qualifizierte Hilfe zur Ausarbeitung einer katechetischen Theorie, die eine geeignete Grundlage sein könnte, um die christliche Botschaft in Mitteleuropa einer heidnischen Jugend zu verkünden; wir betrachten es als unsere eigene Aufgabe, da wir in ganz besonderen Verhältnissen leben, diese Katechese auszuarbeiten, aber es fehlt uns an entsprechender Bildung und an einem Wohlwollen der kirchlichen Amtsträger, um neue Wege zu erproben.
- Wir erwarten von der Weltkirche, daß sie in Einklang mit der historischen Entwicklung und mit den Erkenntnissen der Humanwissenschaften auch die Rolle der

Frau in der Kirche theologisch und kirchenrechtlich neu reflektiert.

Wir sind überzeugt, daß der Auftrag, das Evangelium zu verkünden, allen Getauften gilt, gleichgültig, ob Mann oder Frau. Wir erwarten von den Amtsträgern in der Kirche, daß sie daraus Konsequenzen ziehen – zu größerer Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen. In dieser bedrohten Zeit ist es nicht selbstverständlich, daß die Kirche überall überleben wird. Wir können uns zwar an die Verheißungen Christi verlassen und um Gnade bitten, aber dazu wird auch unser vernünftiges und mutiges Engagement verlangt.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit

Auf dem Weg zu einem erneuerten Sakramentenverständnis

Auf dem Jubiläumssymposium des Johann-Adam-Möbler-Instituts (vgl. HK, Mai 1982, 252ff.) hielt der Münsteraner Dogmatiker Peter Hünermann den Festvortrag mit dem Titel: „Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens“. An wichtigen Etappen der Theologiegeschichte verdeutlichte Hünermann darin den engen Zusammenhang zwischen der jeweils vorherrschenden Wirklichkeitserfahrung und dem Sakramentenverständnis.

Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens – diese Thematik konfrontiert uns mit einem schmerzlichen Sachverhalt, schmerzlich nicht nur für die Kirche, schmerzlich auch für die Menschheit unserer Tage. Menschen von uns klingt noch das Wort von Romano Guardini auf dem Liturgischen Kongreß in Mainz 1964 im Ohr von der *Kulturfähigkeit des modernen Menschen*. Es war ein Wort, das schockierte, weil vor Guardini Menschen saßen, die seine Schriften über Kult, Liturgie, Symbol, Sakramente gelesen hatten und aus dieser Aneignung heraus ein neues Verhältnis zu den Sakramenten des Glaubens gewonnen hatten, sich bemühten, die Wirklichkeit mit anderen Augen zu sehen. Rund 17 Jahre später hat Bernhard Welte in seinem Aufsatz „Der Kult in integrierten und in fortschrittlichen Gesellschaften“ den menscheitsgeschichtlichen Wandlungsprozeß nochmals analysiert, der dieser *Sakramenten- und Kultfremdheit der Neuzeit* zugrunde liegt. Weltes These lautet: Durch die Vorherrschaft der planenden, organisierenden, verfügenden, rechnenden Vernunft in der Neuzeit sind die integrativen Potenzen des Menschen, welche gestatten, die Wirklichkeit, das Verhältnis zur Natur, zum Mitmenschen, zur Transzendenz im ganzen zu erfahren und zu feiern, wesentlich beeinträchtigt. Sie sind wie verschüttet. Aber wie der Mensch von seiner Mensch-

lichkeit nicht loskommt, ja selbst in der Verkehrung und Perversion diese grundlegende Achse seines Lebens nochmals bezeugt, so kommt der Mensch auch nicht von Kult und Symbol, von sakramentalem Verständnis der Wirklichkeit los. „Denn alles das gibt es noch immer hinter der Fassade der Aufklärung, der Rationalität des Fortschritts“ (a. a. O. 106). Und so plädiert Welte am Schluß seines Aufsatzes für ein Stehen gegen die Oberflächenströmung, um so dem neuzeitlichen Menschen die Hoffnung auf Heil, die Sehnsucht nach einem ganzen und unverkürzten Sein wachzuhalten.

Sakrament und Wirklichkeit bei Origenes und Augustinus

Seit der frühen Patristik werden die in sich zeichenhafte, symbolische Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens zusammen gesehen. Gerade vom Gesamtverständnis der Wirklichkeit her werden die Sakramente des Glaubens in ihrer erschließenden Kraft gefeiert.

Handelt Origenes in seinen Schriften von der Eucharistie, so spricht er von Brot und Wein. Er spricht von der kultischen Feier, er spricht vom Leib und Blut des Herrn (vgl. Lev. hom XIII, 5 GCS VI, 477, 6–11). Zugleich aber beteuert er, daß es hier nicht im unmittelbaren Sinn um Brot und Wein, ja auch nicht im unmittelbaren Sinn um das Fleisch und Blut Jesu Christi gehe, daß vielmehr auf einer tieferen Ebene sich ein Wortgeschehen abspiele zwischen dem göttlichen Logos und der Seele des Menschen. Denn nur im Aufnehmen des Logos, durch sein Wohnen in der Seele, wird die Seele selbst wahrhaft zu Sein und Leben

erweckt, gewinnt sie ihre Vollendung (vgl. zum Eucharistieverständnis bei Origenes die Arbeit von *Lothar Lies*, Wort und Eucharistie bei Origenes – Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses, Innsbrucker Theologische Studien, Bd. I, Innsbruck-Wien-München 1978).

Diesem Eucharistieverständnis liegt eine Konzeption der Wirklichkeit im ganzen zugrunde. Tragender und organisierender Begriff dieser Sicht der Wirklichkeit ist die *Teilhabe*. Der Logos, der aus dem ewigen unergründlichen Gott hervorgehende Sohn, hat auf vollendete Weise Anteil am Vater. Die vielen Logoi, die aus ihm hervorgehen, bilden die Wesen der Dinge. Sie spiegeln diesen Logos in mannigfachen Brechungen. Die durch sie geprägten Seienden aber sind für sich gleichsam nichts. Origenes betont dies vor allem im Hinblick auf den Menschen ... Erst durch die innere Teilhabe des Menschen am Logos, erst durch die Einwohnung des Logos im Menschen, in der Hinkehr der Seele zu ihm, blüht menschliches Sein zu dem auf, was es sein soll. Und die *Vermittlung in diese Teilhabe* geschieht durch die mannigfachen äußeren Zeichen, durch den Kult der Kirche, durch die Sakramente. Denn hier sind jene Zeichen und Symbole gegeben, die den Menschen wahrhaft zum Logos hinführen und ihn nicht noch weiter verstricken in Tod und Nichtigkeit wie die mannigfachen heidnischen Kulte. Und zwar deswegen, weil der Weg dieser Symbole gebahnt ist durch den Herabstieg des Logos. Es ist der Weg göttlicher *Paideia*. (Zur Wirklichkeitssicht des Origenes vgl. *Gerhard Gruber*, Zoe – Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, Münchener Theologische Studien, II, 23, München 1962.)

In ähnlicher Weise ordnet *Augustinus* seine Sakramentenlehre in eine umfassende Sicht der Wirklichkeit ein, die durch Worte wie „Zeichen“, „Bild“, „Ähnlichkeit“, „Spur“, „Schatten“, „Figur“, „Mysterium“, „Sakrament“ charakterisiert wird. Denn auch für Augustinus steht an der Spitze dessen, was es gibt, das *Wort Gottes*. Es ist die Wahrheit schlechthin, weil „summa similitudo ... sine ulla dissimilitudine“, höchste Ähnlichkeit ohne alle Unähnlichkeit Gottes des Vaters selbst (De vera religione 36,66). Weil durch das Wort alles geschaffen ist, so trägt alles in mannigfachen Brechungen und Abschattungen – das Stigma des Wahren und Ähnlichen bis hin zur untersten regio dissimilitudinis, der Materialität (vgl. *Josef Rief*, Der Ordobegriff des jungen Augustinus, Tübingen 1960). Dem in sich geordneten, rechten Menschen wird somit alles zum Zeichen. Wie aber ist es mit dem Sünder bestellt? Er ist im Grunde der „Sprachlose“, der die mannigfachen Zeichen und Worte nicht zu hören und zu lesen vermag. Auch hier der Verweis auf die Fleischwerdung des Wortes (vgl. de vera religione XVI, 30) und seine Unterweisung, „teils durch Gleichnisse, in Worten, Taten und Sakramenten“. In einer jeder Seele angemessenen Weise wird die „rationalis disciplinae regula“ aufgerichtet (de vera religione XVII, 33). Die Sakramente lassen die vielfältigen Zeichen recht verstehen. Mit diesen äußeren Zeichen aber

verbindet Gott sein gnadenhaftes Wirken im Menschen, die Hinausführung des Menschen über sich selbst in das Innesein Gottes (vgl. *Cornelius P. Mayer*, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, Cassiciacum XXIV, 1 und 2, Würzburg 1969 und 1974).

So bildet hier – bei Augustinus wie bei Origenes – das Bild des *Kosmos* Hintergrund und Rahmen zum Verständnis der Sakramente. Vom unbegreiflichen Mysterium Gottes, das im unzugänglichen Licht wohnt und sich im Wort offenbarend, in Stufungen und unterschiedlichen Ebenen ausbreitet, erstreckt sich der Kosmos. In ihm gibt es jene kostbaren, vom fleischgewordenen Wort selbst gestifteten Zeichen der Einweisung in vollendetes Menschsein durch Teilhabe am unsterblichen Gott. Freilich: sacramentum et res spielen auf unterschiedlichen Ebenen, sie sind zusammengehalten durch den fürsorglichen göttlichen Rat-schluß.

Neue Akzente bei Thomas von Aquin

Fragt man nach der Differenz der Sakramentenlehre des *Thomas von Aquin* im Gegenüber zu den patristischen Konzeptionen, so wird man vor allem auf *zwei Punkte* aufmerksam machen müssen: Die Sakramente sind für Thomas die bis zum Ende der Zeiten andauernde Fortsetzung des geschichtlichen Wirkens Jesu Christi. Und die göttliche Zuwendung und Gnade wird gerade durch ihre geschöpfliche Ursächlichkeit – instrumental – vermittelt. Der erhöhte Herr setzt durch die Sakramente binnengeschichtlich sein Wirken „im Fleisch“ fort. Was ist der tiefere, theologische Grund für diese Position des Thomas? Thomas sieht in der Rechtfertigung des Sünders durch die Passion Jesu Christi die abgründigste Offenbarung der Güte Gottes. *Justificatio impii – maximum opus Dei* (vgl. S. Th I II, 113, 9). Gerade der Eingang in die schuldbeladene Geschichte offenbart Gottes Göttlichkeit, seine überströmende Huld und Güte am reinsten. Das *Innerste Gottes* tritt in der extremsten Zuwendung zum Menschen ins *Außen*. So ist die Fortsetzung des innergeschichtlichen Wirkens des Erhöhten durch die Sakramente nichts anderes als die Auszeitigung und Fortsetzung dieser Offenheit der Gnade in der materialen, von Sünde geprägten Geschichte durch die Generationen hin. Aufgrund der Güte Gottes werden Sünde und Fleisch zum privilegierten Ort der Erscheinung und Offenbarkeit Gottes. Gerade die *Materialität*, in die sich das Wort Gottes begibt, läßt die *Gnadenhaftigkeit* der Gnade in gesteigerter Weise offenbar werden.

Damit ist dann selbstverständlich verbunden, daß die geschöpfliche Realität, hier die Sakramente, in ihrer *eigenständigen Ursächlichkeit* in einer anderen Weise zur Geltung kommen als in der Theologie des Origenes und des Augustinus. Sie bilden in ihrer Siebenzahl das individuelle und gesellschaftliche Wesen des Menschen ab und bezeichnen in dieser Verdoppelung die Erhebung des Menschen über sich hinaus ins göttliche Leben.

Damit hat Thomas in den Rahmen der klassischen Metaphysik, welche er mit Origenes und Augustinus – wenn gleich mit etwas anderen Akzentsetzungen – teilt, *Neues* eingezeichnet. Die Kommunikation mit Gott, die für Origenes – ähnlich für Augustinus – wesentlich darin besteht, daß der Logos sich mit der Geschöpflichkeit umkleidet, durch die Sakramente in einer heilspädagogischen Weise in die Transzendenz einweist, um den Menschen so in das Innesein im Logos zu erheben, diese Kommunikation wird hier in einer vertieften Weise gedacht. Die geschöpfliche Realität erbringt in ihrer Geschöpflichkeit und in ihrer sündhaften Verkehrung aufgrund der überfließenden Güte Gottes die Möglichkeit einer ganz eigenen Intensität der Offenbarung. Die durch die Sakramente fortwährend vermittelte Kommunikation Gottes und der Menschen wird so in einer viel ausgeprägteren Weise zum Wechselbezug.

Reformation und Gegenreformation: der Analogie den Boden entzogen

Das Verständnis der Sakramente erfährt in der Neuzeit einen *tiefgreifenden Wandel*. Dieser Wandel hängt aufs engste mit einer Veränderung in der Erfahrung der Wirklichkeit zusammen. Nennen wir einige Momente, die das gewandelte Sakramentenverständnis charakterisieren. Für *Martin Luther* wird – im Gegensatz zu den hochmittelalterlichen Theologen – die unmittelbare positive *Einsetzung* durch Jesus Christus grundlegend. In sich sind die Sakramente Wortgeschehen, dem zur Bekräftigung von Gott her das äußere Zeichen beigefügt ist. So heißt es im Kleinen Katechismus zur Taufe: „Was ist die Taufe?“ Antwort: „Die Taufe ist nicht allein schlecht Wasser, sondern sie ist das Wasser, in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden“ (Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen 1967, 515) ...

Schaut man in die *Sakramentenlehre der Gegenreformation*, so zeigt sich auch hier der starke Akzent, welcher auf die göttliche *Setzung* gelegt wird. Auffällig ist es ferner, wie die Sakramente als jene Mittel und Instrumente der *Kirche* herausgestellt werden, die sie von ihrem Herrn und Erlöser empfangen hat, um so ihr ewiges Ziel zu erreichen bzw. den Menschen zu vermitteln. Die Differenz zwischen der Sakramentenauffassung eines *Robert Bellarmin* und eines Thomas von Aquin springt in die Augen. Baut bei Thomas der erhöhte Herr selbst durch die Sakramente und die Indienstnahme der „ministri“ seine Kirche auf, so erscheint bei Bellarmin die Kirche als jene übernatürliche *Societas perfecta*, die ein für allemal von ihrem Herrn jene Sakramente empfangen hat, die sie als notwendige Mittel zur Erreichung ihres Zweckes notwendig hat und nun frei einsetzen kann und muß. Das Wirken Jesu Christi durch die Sakramente ist damit nicht einfach negiert. Es ist gleichsam das Gekannte und Selbstverständliche. Der Akzent liegt auf der handelnden Kirche. Der neue Terminus: *Sacramenta ecclesiae* markiert dies.

Es ist keine Frage, daß sich in dieser Konzeption der Sakramente und ihrer Einordnung in die Ekklesiologie das *neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis* unübersehbar meldet. Wie sieht dieses Wirklichkeitsverständnis aus? Die Vorherrschaft des Setzen- und Verfügenkönnens des Menschen entbirgt ihre ganze Radikalität in der philosophischen Reflexion. Die menschliche Vernunft wird entdeckt als jenes Vermögen, die Realität von Grund auf zu rekonstruieren und damit zu einem abgesicherten Wißbaren zu machen – eben weil die Möglichkeit aus den Prinzipien des Denkens heraus aufgeklärt sind. Zugleich ergibt sich daraus für den Menschen die Macht, die Realität in eine verfügbare, beherrschbare zu verwandeln. Dokument dieses zur wissenschaftlichen Methode schlechthin erhobenen schrittweisen Konstruierens ist der „Discours de la méthode“ des *Descartes*. Seine „Meditationes de prima philosophia“ zeigen darüber hinaus, wie Gott selbst als letzte und höchste Idee in diesem Prozeß hineingehört: Als letzte Gewährleistung und Absicherung jenes aus eigenen Prinzipien hervorgehenden Vernunftgebrauches.

Ein aufmerksamer Blick in die „Disputationes metaphysicae“ des *Suárez* zeigt darüber hinaus, daß diese Art des Wirklichkeitsverständnisses durchaus auch die Theologie beherrscht, wenngleich es nicht in der gleichen Radikalität durchgeführt wird (vgl. die Analyse bei *Gustav Siewerth*, *Das Schicksal der Metaphysik*, Einsiedeln 1959, 119–153).

Sowohl die patristische wie die mittelalterliche Sicht der Wirklichkeit, die Abstufungen der Ebenen, der Verweischarakter der hierarchisch geordneten Seienden ins abgründige Geheimnis Gottes und das Erscheinen Gottes in den Spuren, Schatten und Bildern der Welt fällt damit hinweg. Der Lehre von der Analogie ist der Boden entzogen, da alles in gleicher Weise dem rekonstruierenden, messenden und verfügenden Griff der Vernunft ausgeliefert ist.

Pascal: das Denken, das sich der Gnade verdankt

Ist damit nicht das *prinzipielle Ende sakramentaler Vermittlung des Heils* gekommen? Wie können Sakramente im Rahmen einer Wirklichkeitserfahrung, eines Umgangs mit Realität erschlossen werden, die selbst nicht in einer gewissen Weise eine sakramentale Struktur aufweist?

Einen Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser weiß Gott bedrängenden Frage bieten die Reflexionen *Pascals* zum „Esprit de géométrie“ und „Esprit de finesse“, seine Gegenüberstellung von *Raison* und *Cœur*, seine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Ordnungen. Als leidenschaftlicher Anwalt der neuzeitlichen Wissenschaft und ihrer Methode analysiert Pascal zugleich *Voraussetzungen und Tragweite* dieses Vernunft- und Wirklichkeitsverständnisses. In seinen Ausführungen zum „Esprit de géométrie“ weist er auf, wie die rekonstruierende Vernunft

sich notwendigerweise im Bereich des Relativen, des Hypothetischen bewegt, weil sie die eigenen Prinzipien letztlich nicht aufklären, sondern immer nur voraussetzen kann. Eine Gründung der Vernunft in sich selbst ist unmöglich (vgl. *Manfred Heeß*, Blaise Pascal. Wissenschaftliches Denken und christlicher Glaube, Freiburger Schriften zur romanischen Philologie, 33, München 1974).

Innere Ermöglichung und Voraussetzung für den Vernunftvollzug in seiner Relativität ist das *Herz*, welches Pascal als ein der rekonstruierenden Vernunft vorgeordnetes Vermögen der Prinzipien und Wahrheitserkenntnis bestimmt, ein Vermögen, das höchste Selbstaktivität des Menschen bezeichnet und zugleich dem Zugriff des Menschen völlig vollzogen bleibt. Das Herz erfaßt das Unverfügbare, indem es vom Unverfügbaren erfaßt sich liebend dem, was es erkennen möchte, zuwendet (vgl. *Xaver Pfister*, Pascals Weg zu Gott. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Erfahrung [Diss.]. Freiburg 1974, insbesondere S. 147–193). Die scheinbar paradoxe Sprache der *Pensées* entfaltet spekulativ – ins Menschliche und konkret Geschichtliche – hinein, was René Descartes in seinem System nur in höchst abstrakter Weise anvisiert, indem er die Idee Gottes als höchste Gewährleistung des menschlichen Vernunftgebrauches ins System einbezieht ...

Das Herz als Mitte und Spitze des Menschen bezeichnet so den Ort, an dem der Mensch – angerührt durch die Gnade des sich herabneigenden Gottes – die Realität Gottes und seine Wirklichkeit herbringt und hervorbringend allererst erfaßt. In solchem Hervorbringen aber, in dem durch die Gnade menschliche Freiheit gerettet und zu sich selbst gebracht wird, versteht der Mensch sich selbst, versteht er seine wissenschaftliche Welt in ihrer Relativität. Dies bedeutet, daß hier ebenso die umfassende Humanität des Menschen wie die unverkürzte, nicht etwa eindimensionale Weltlichkeit der Welt aufgedeckt und gewahrt sind.

Solches Geschehen ist keineswegs *selbstverständlich*. Es ist ein Geschehen freier Huld. Denn das Herz des Menschen ist in der mannigfachsten Weise durch seine eigene Phantasie und Willkür, durch die Gewohnheiten, durch die sich darin manifestierenden Begierden und Selbstsüchte verdunkelt, abgelenkt und in Ketten gehalten. Es gewinnt den Schlüssel zum wahren Selbstsein durch *Jesus Christus*, seine Passion und seine Auferstehung.

Was ist das eigentümlich *Neuzeitliche* dieser Reflexionen Pascals? Wenn Hegel Descartes Bedeutung als des Inaugurators der modernen Philosophie darin sieht, daß diese Philosophie „das Denken zum Prinzip macht“ (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1959, 19, 331), so wird bei Pascal aufgewiesen, daß gerade dieses Denken mit all seiner Selbstmächtigkeit ein sich zutiefst der geschichtlichen Gnade Gottes, seiner Zuwendung zum Menschen verdankendes Denken ist, das nun im Vollzug dieses Dankens sich selbst voll gelichtet und nicht einfach seiner Selbstmächtigkeit ausgeliefert ist.

Weil dieses Geschehen aber Kommunikation von Freiheiten ist, der Freiheit Gottes und der Menschen, ist zugleich aufgezeigt, daß es im Bereich der Möglichkeit, des Beliebens des Menschen liegt, andere Ordnungen, andere Sinngefüge des Ganzen zu etablieren, Sinngefüge und Ordnungen, welche freilich das Kainsmal der eigenen Defizienz unübersehbar an der Stirn tragen ...

Es unterliegt keiner Frage, daß die starke Betonung der göttlichen *Verfügung* und *Setzung* in bezug auf die Sakramente als in die Hand der Kirche gegebene Heilmittel und Instrumente im Verlauf der Neuzeit zu einer starken Spannung mit dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis führen mußte. Warum? Weil der menschlichen Verfügung, Rekonstruktion und Raison damit zwar als Pendant ein *übernatürliches Verfügungsgeschehen* entgegengesetzt wird, die inneren Aporien neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses aber damit letztlich nicht überwunden sind. Orientiert man sich an den Reflexionen Pascals, um die Richtung zu erkennen, in der eine gläubige Sicht der Welt sich artikulieren muß, um ihre lösende und befreiende Potenz in bezug auf die neuzeitliche Vernunft entfalten zu können, so ist einsichtig, daß das Sakramentenverständnis der Gegenreformation einer entscheidenden *Vertiefung* bedarf.

Das Zweite Vatikanum: Sakrament und Kirche

Das *Zweite Vatikanum* hat hier wichtige Schritte getan, indem zuvor erarbeitete theologische Ansätze gebündelt und zum allgemeinen kirchlichen Konsens erhoben wurden. Welches sind die Merkmale dieses *neuen Sakramentenverständnisses*? Man findet die Grundlinien dieses Sakramentenverständnisses in prägnanter Form bereits im ersten vom Konzil verabschiedeten Dokument formuliert, in der Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum concilium*“, Art. 6–10. Was die anderen Konzilsdokumente darüber hinaus bringen, etwa „*Lumen gentium*“, „*Christus dominus*“ etc., sind lediglich Explikationen der hier vorgegebenen Einsichten.

Das Werk der Erlösung der Menschen und „der vollendeten Verherrlichung Gottes“ ist durch Jesus Christus, vornehmlich durch das mysterium paschale, seinen Tod und seine Auferstehung vollzogen worden (Liturgiekonstitution Nr. 5). Dieses unendliche fruchtbare, lebenspendende Geheimnis ist der Ursprung gebende Ort der Kirche, welche ihrerseits „*sacramentum mirabile*“ (ebd.) genannt wird. „*Lumen gentium*“ entfaltet diesen Gedanken, indem dieses Dokument die Kirche „*Sakrament für das Heil der Welt*“ nennt (Nr. 1). Taufe und Eucharistie, die Liturgie werden nun wesentlich als ein gemeinsamer Vollzug Jesu Christi und der Kirche charakterisiert.

Der *Inhalt des Geschehens* ist das Paschamysterium, die vollendete Verherrlichung Gottes und die Erlösung der Menschen, vollbracht von Jesus Christus selbst. So ist er auch in den Sakramenten der ursprünglich Handelnde. Sein ursprüngliches Wirken aber ist Ursprung gebendes

Wirken in bezug auf die Kirche, die Gläubigen. Seine Lebenshingabe ist fundierendes und so ermächtigendes Tun. Das bedeutet: Jesus Christus gesellt sich (*consociat* [Liturgiekonstitution, Nr. 7] der Kirche zu, die dieses *opus Jesu Christi* mitvollzieht und durch sein Wirken und in seinem Wirken selbständiges Subjekt des Kultes, der Verherrlichung Gottes und des Dienstes für die Menschen wird. In diesem konkreten Tun wird die Kirche real (LG 11). In solchem Realwerden und Aktuellwerden aber wird die Kirche zugleich geheiligt.

Dieses konkrete sakramentale Geschehen aber wird in bezug auf die übrigen Aktivitäten der Kirche als *Aufgipfelung* charakterisiert, als ständig sprudelnde Quelle, von der her alle übrigen Aufgaben der Kirche ständig ihre Orientierung und Inspiration, ihre Kräftigung und Entfaltung erfahren (SC 9 und 10). Dieses gemeinschaftliche Tun Jesu Christi und der Kirche weist in sich alle drei Dimensionen der Zeit auf: es ist im tiefsten Sinn des Wortes Erinnerung des einmal Geschehenen, so aber hier und jetzt sich ereignende Präsenz des Herrn und Heiligung der Menschen und damit Antizipation künftiger Vollendung, die ihr Unterpfand im einmal Geschehenen und hier und jetzt erfolgenden Vollzug hat (vgl. Liturgiekonstitution, Nr. 8).

Reflektiert man diese Aussagen, so stößt man auf Züge, die wir bei der kurzen Skizze der Pascalschen Gedanken aufgewiesen haben. Nach Pascal erfaßt das Herz das Unverfügbare, weil es vom Unverfügbaren selbst ergriffen wird. Dieses Ergriffenwerden aber geschieht dadurch, daß das Herz auf unverfügbare Weise dieses Unverfügbare will, bejaht und so in seine Wahrheit erkennend hineinwächst. Jenes Unverfügbare aber, in dem alle Wahrheit versammelt ist, ist für Pascal Jesus Christus, das in der Geschichte offenbar gewordene Wort Gottes. Allerdings spricht Pascal vom Herzen, d. h. vom höchsten Vermögen des einzelnen Menschen, in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums hingegen wird von der Kirche gesprochen, der Gemeinschaft jener, die in die Wahrheit Gottes hineingerufen sind.

Das Herz erfaßt nach Pascal das einzelne immer im ganzen und nach seinen letzten Prinzipien. Jenes *Einzelne* schlechthin aber, in dem das Ganze von Welt und Geschichte, von Größe und Misere des Menschen aufgeschlossen ist, ist für Pascal das Mysterium Jesu Christi. Hier tritt jener einzelne auf, der zugleich den Schlüssel des Ganzen bildet. So geschieht Erkenntnis des Herzens im *esprit de finesse*. Gerade in dieser Weise, entsprechend den hier auftauchenden Strukturen, wird von Kirche in bezug auf den Vollzug der Sakramente gesprochen. Hier ist das Ganze präsent, das alle sonstigen Tätigkeiten der Kirche, die wesentliche Orientierung und die Wirkmächtigkeit vermittelt.

Eine weitere Bestimmung, die bei Pascal vorliegt, fällt allerdings im Zweiten Vatikanum aus. Pascal bestimmt das Erkennen des Herzens in Abhebung und Zuordnung zum Erkennen der Vernunft, der *esprit de finesse* wird in Korrelation zum *esprit de géométrie* gesetzt. Es fällt auf, daß

das Zweite Vatikanum weder in der Liturgiekonstitution noch in der Kirchenkonstitution oder in einem der anderen Dokumente genauer bestimmt, wie die so verstandenen und vollzogenen Sakramente im *heutigen Erfahrungskontext*, im *weltlichen Zusammenhang* stehen. Hier macht sich eine *Lücke* der Entsprechung zum Pascalschen Ansatz bemerkbar. Diese Lücke ist um so schmerzlicher, als das, was Pascal mit dem *esprit de géométrie* beschreibt, zur vorherrschenden Daseinsverfassung unseres heutigen, öffentlichen und privaten Lebens geworden ist. In einer viel ausgeprägteren Weise als zur Zeit Pascals ist die rekonstruierte, organisierte, auf unsere Bedürfnisse zugeordnete und verfügbar gemachte Natur zum Lebensgehäuse des Menschen geworden. Diese Daseinswelt ist in ihrer Vorfindlichkeit eindimensional. Das Haus unseres Lebens ist nicht ein sich zur Transzendenz öffnender Kosmos, gestuft und in mannigfachen Brechungen ein Spiel von Verweisungen ins göttliche Geheimnis entfaltend. Was bewirken die Sakramente in diesem Gehäuse der Immanenz?

Sakrament als Daseinsorientierung

Versucht man, diese Frage in einem Fortdenken der vom Zweiten Vatikanum entwickelten Ansätze unter Zuhilfenahme der Pascalschen Reflexionen zu beantworten, dann ergibt sich: gerade in unserer Daseinsverfassung, in dieser den Menschen in eine sich ständig repetierende, systematisch sich fortbildende Immanenz einschließende Daseinsform setzt der Vollzug der Sakramente eine *neue Daseinsorientierung* frei, eine Daseinsorientierung so radikaler Art, daß die scheinbar festgefügte, wenngleich überall relative Alltagsordnung in ihrer planen Vordergründigkeit aufgebrochen und in eine Mehrdimensionalität hineingeöffnet wird, Tiefe erhält, Länge, Höhe und Breite erwirbt. Wie geschieht dies? Im Gegensatz zu der Art, wie in der gegenwärtigen Daseinsverfassung Vergangenheit zugestellt, Zukunft geplant und so über Gegenwart verfügt wird, erscheint hier im sakramentalen Vollzug eine Daseinsverfassung, die in sich geschichtlich strukturiert ist, aber so, daß hier die zurückliegende Geschichte als eine gewährte, geschenkte erscheint, die sich selbst in dem geschichtlichen Traditionsverlauf als Gunst weiter schenkt. Hoffnung kennzeichnet die Zukunftsperspektive, und so ist Gegenwart Unterpfand unverfügbaren Heiles.

Entscheidend aber ist, daß diese Konfiguration einer Daseinsverfassung real hervorgeht aus der *Eigenständigkeit einer mündigen Gemeinschaft*, die ihre Eigenständigkeit gerade als verdankte, als im Wirken Jesu Christi fundierte bezeugt. Damit wird hier inmitten einer aus menschlicher Autonomie hervorgebrachten Öffentlichkeitsstruktur eine *tiefere Öffentlichkeitsstruktur* real gesetzt, die die Relativität menschlicher Autonomie, die Vorläufigkeit menschlicher Verfügung aufdeckt. Diese wird um so plausibler und glaubwürdiger erscheinen, als das sakra-

mentale Geschehen zum orientierenden Mittelpunkt und zur Kraftquelle für alle Aktivitäten der Kirche, für die Tätigkeit der Gläubigen in den unterschiedlichen Bereichen des Lebens werden. Gerade so gewinnen die sakramentalen Vollzüge den Charakter einer Ortung und Einheitsvorgabe für jene Pluralität von Welterfahrungen relativer Art, die für die heutige Daseinsverfassung charakteristisch sind. Sie setzen jene vielfältigen Erfahrungen und Praktiken in ihre wesentlichen Bezüge frei, überführen sie ihrer Relativität, bringen sie ins Lot.

Zugespitzt könnte man im Hinblick auf die früheren Verhältnisse von Sakrament und sakramentaler Wirklichkeitsstruktur sagen, daß Kirche in ihren Sakramenten heute die Wirklichkeit in ihrer sakramentalen Struktur *allererst erschließt*. Sakramentale Struktur bedeutet aber nun nicht mehr Hierarchie von Abbildlichkeiten, die selbstverständlich vorausgesetzt werden; sakramentale Struktur

der Wirklichkeit wird vielmehr durch die Feier der Sakramente, durch die konkreten Gemeinden hervorgebracht und aufgedeckt. So wie Wissenschaft und Forschung heute durch ihre Praxis Dimensionen der Realität und ihre grundlegenden Sachstrukturen freilegen und zur Präsenz erheben, so geschieht durch die Kirche, die gläubenden Gemeinden in der Feier der Sakramente, Aufdeckung, Freilegung, Hervorbringen der sakramentalen Struktur der Wirklichkeit als jenes Raumes, in dem die Humanität des Menschen und die wahre Weltlichkeit der Welt sich allererst entfalten können.

Die Sakramente – Mitvollzüge der göttlichen Bewegung in die Geschichte hinein – fungieren dabei als jene konkreten Regulative, die die Strukturen der Wirklichkeit zusammenfügen und formen (vgl. dazu *H. Rombach*, *Strukturontologie – eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg 1971).

Peter Hünermann

Diskussion

Wer hat wofür Verantwortung?

Zum Streit um deontologische oder teleologische Ethik

Anlässlich der Verleihung der Thomas-Morus-Medaille am 8. Mai in Bad Godesberg hielt Robert Spaemann, Ordinarius für Philosophie in München, unter dem Titel „Wer hat wofür Verantwortung?“ einen vielbeachteten Vortrag. In diesem setzte Spaemann sich mit der gegenwärtigen, auch in der katholischen Moraltheologie geführten Kontroverse über deontologische und teleologische Ethikbegründung auseinander. Wir veröffentlichen hier den ersten Teil des Vortrags. Der zweite folgt im nächsten Heft. (Die Hervorhebungen und Zwischentitel sind von der Redaktion.)

In politischen und sozialetischen Grundsatzdebatten der Gegenwart taucht immer wieder jene Unterscheidung auf, die Max Weber eingeführt und als eine letzte, nicht mehr argumentativ entscheidbare Alternative zwischen zwei moralischen Grundhaltungen bezeichnet hat, die Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. Als *Verantwortungsethiker* bezeichnete Weber diejenigen, der bei seinem Handeln die Gesamtheit der Folgen seines Handelns bedenkt und der die Bewertung dieser Folgen zum Maßstab seiner Entscheidungen macht. *Gesinnungsethiker* nannte er denjenigen, der bestimmte Handlungen kontextunabhängig als moralisch oder unmoralisch qualifiziert, also ohne Rücksicht auf die Folgen bestimmter Handlungen oder Unterlassungen das tut, was er für das sittlich Gebotene hält. Die Grundentscheidung für eine dieser beiden Einstellungen könne man, so meinte er, nicht noch einmal rechtfertigen. Denn wenn man dem Verantwortungsethiker die schmutzigen

Hände vorwirft, die er sich macht, so wird er antworten: diese nehme er eben in Kauf, um größere Übel zu vermeiden. Er finde das besser, als ohne Rücksicht auf die Folgen für andere nur darauf bedacht zu sein, die eigene weiße Weste nicht zu beschmutzen. Wenn man umgekehrt dem Gesinnungsethiker die verhängnisvollen Folgen seines moralischen Rigorismus vor Augen führt, so wird seine Antwort lauten: er habe eben gerade nicht diese Folgen, sondern nur seine Handlungsweise zu verantworten. Wenn alle Menschen dies täten, würden vermutlich auch die Folgen nur positiv sein. Daß nicht alle Menschen so handeln, habe wiederum nicht er zu verantworten.

Was Max Weber übersah

Max Weber ordnet diese beiden Haltungen zwei verschiedenen Menschentypen zu, die Verantwortungsethik dem *Politiker*, die Gesinnungsethik dem *Heiligen*. Der Gesinnungsethiker habe den Beruf verfehlt, so meinte er, wenn er die politische Verantwortung für ein Gemeinwesen übernehme und so andere für die Folgen seiner Haltung büßen lasse, als Heiliger aber würde er umgekehrt die Reinheit und Konsequenz seiner Lebensweise kompromittieren, wenn er begänne, strategisch zu handeln und die Gesamtfolgen seiner Handlungen bzw. Unterlassungen jeweils zu kalkulieren.

Weber übersah freilich, daß Heiligkeit kein spezifischer Beruf und keine spezifische Lebensweise ist und daß es