

³¹ Apologie, art. XIII: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 1956) 291f.

³² Institution chrétienne IV, 14, 20 und 22; 18, 20.

³³ aaO. IV, 19.

³⁴ Siehe unsere Untersuchung *La primauté des quatre premiers conciles œcuméniques...: Le concile et les conciles* (Paris 1960) 75 bis 109.

³⁵ Zitieren wir nur dieses eine Zeugnis, weil es dem in unserem Artikel behandelten Thema besonders nahekommt («sacramentum» wird hier im Sinne von «geoffenbartes Mysterium» verstanden): Rhabanus Maurus, In Epist. ad Ephes., c. 5: «Et quia non omnia aequalia sacramenta sunt, sed est aliud sacramentum maius et aliud minus, propterea et nunc dicit: Sacramentum hoc magnum est... – Und weil nicht alle gleiche Sakramente sind, sondern das eine ein größeres, das

andere ein geringeres, daher sagt er nun: Dieses Sakrament ist groß...» PL 112, 461 C.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

YVES CONGAR

Geboren am 13. April 1904 in Sedan (Frankreich), Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris und an der Theologischen Fakultät Saulchoir, ist Lektor und Magister der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie und Ekklesiologie in Saulchoir und veröffentlichte unter anderem ein zweibändiges Werk über die Tradition.

Bernard Bro

Der Mensch und die Sakramente

Anthropologische Infrastruktur der christlichen Sakramente

DAS DRAMA DER INTEGRATION

Gleich welchen breiten oder schmalen Weg man verfolgt, um dem Menschen oder den Bildern näherzukommen, die er sich heute von sich selbst macht, immer trifft man auf ein Integrationsproblem. Das Problem der Probleme gipfelt für den lebendigen Menschen darin: Er ist aus sich selbst nicht alles, was er sein kann; er hängt von etwas anderem ab, das er in größerem oder geringerem Umfang besitzt und das unerlässlich ist für seine Vollendung. «Je mehr sich nun das, was er *hat*, vermehrt und differenziert, desto stärker muß in ihm das Prinzip *sein*, das alles dieses wechselhafte Haben belebt und beseelt. Das ist eine Frage, bei der es um Leben und Tod geht. Ein Mißerfolg hat im besten Falle ein unglückliches Leben zur Folge, möglicherweise aber auch den absoluten Tod.»¹

Was aber kann nun im Leben des Menschen stark genug sein, um als Pol zu dienen, der durch seine Anziehungskraft fähig ist, die verschiedenen zu seiner Existenz zusammenwirkenden Elemente zu einer Einheit zu machen? Und das in einer Form, welche die Verschiedenheit dieser Elemente, ihre Spannungsverhältnisse untereinander und ihre Dialektik berücksichtigt und doch eine lebendige, einheitliche und dynamische Ordnung ermöglicht,

die auf ein Hinausschreiten über sich selbst hin geöffnet ist.

Mit anderen Worten: Der Mensch kann unmöglich übersehen, daß er in einer erschreckenden Bruchstückhaftigkeit lebt, daß er niemals mehr als ein Teil seiner selbst ist. «Wir sind nie mehr als ein Bruchteil unseres Seins: Im tiefsten Kern unseres Wesens tragen wir eine Wunde, die uns hindert, eins zu sein. Dieser Bann, dessen Ursprung wir nicht kennen – zweifellos weil er unser Ursprung *ist* –, tut sich uns kund durch die großen Bilder der auf den Tod zulaufenden Zeit und des für immer verlorenen Paradieses.»² Auf der anderen Seite kann der Mensch sich nicht der Notwendigkeit entziehen, aus seiner Existenz eine Einheit zu bilden.

Doch wie diese Einheit schaffen? In der Antwort auf diese Frage spielt sich das grundlegende Drama jedes Menschen ab: das Drama der Integration.

Tatsächlich existiert für den Menschen die Einheit nur auf der Ebene des Unbewußten, das allein die Gesamtheit der Ereignisse seiner Existenz umfaßt. Doch handelt es sich dabei um eine Integration und eine Einheit, die sich unterhalb der Ebene seiner Freiheit erstreckt, und der er allzuleicht zum Opfer fallen kann. Daher versucht jeder, sich eine Einheit beizulegen durch das Wort, die Sprache, die Rede und alle die Selbst-Schematisierungen, die ihm ein mehr oder minder neu zusammengesetztes Bild seiner Existenz gewähren. Doch besteht dabei immer die Gefahr, daß diese Schaffung der Einheit eines Tages mehr oder weniger künstlich und als willkürliches Ergebnis äußerer Einflüsse erscheint. Der Mensch hat sich zurückgewonnen, findet sich aber nicht mehr sich selbst gegenüber, sondern einer Maske, einer «persona.» Er hat, so gut wie er konnte, mit seinen auseinanderfallenden, in ein System gebrachten Seinsbruchstücken gespielt, unter denen eine größere oder geringere Anzahl von Hemmungen am Werk war. «Ein Mensch ist die Summe

seines eigenen Unglückes. Man könnte sich vorstellen, das Unglück müsse einmal müde werden, doch dann ist die Zeit sein Unglück» (Faulkner). «In unserer Ungewißheit über alles außer über unseren Ausgangspunkt, sind wir im übrigen frei, uns die Zukunft unseren Kräften gemäß auszu-denken. Ist sie Zeit des Todeskampfes – oder herrliche Geburt?... Wir stehen immer auf der Schwelle zur Auswanderung in irgendeine neue Welt, wenn sie nur nicht der unseren gleicht.»³

Damit ist also das Problem gestellt: Müssen wir, um die Einheit unserer eigenen Persönlichkeit herzustellen, Opfer unseres Unbewußten werden oder zum Unrealismus unseres Wortes verurteilt bleiben?

Diese Idee der Integration läßt sich in negativer oder positiver Weise formulieren. Wenn man den Bestand betrachtet, der zu einer Einheit zusammengefaßt werden soll, wird man sich normalerweise dazu getrieben fühlen zu suchen, was positiv genug ist, um diesen Bestand zu erhalten. Wendet man sich dem zu, was einigend wirken kann, so wird man ganz berechtigterweise versucht sein, den Weg der Ausschließung zu betreten und daher, von Ausscheidung zu Ausscheidung gehend, der Integration eine negative Formel zu geben. In beiden Fällen erscheint es uns, als sei die Wahrheit an eine Frageformel gebunden, denn man kann niemals behaupten, das Integrationsprinzip der eigenen Existenz wie eine Sache zu besitzen, will man nicht diese Integration selbst zum Stillstand bringen. Tatsächlich kann, da wir Geistwesen sind, die Einheit nur progressiv zustande kommen und nur, einer ständig auf die Zukunft hin geöffneten Dialektik folgend, durch ein Ja oder Nein vorangehen.

Zitieren wir der Einfachheit halber zwei Beispiele – ein negatives und ein positives – für diese Frage, die uns für den Menschen die Frage der Fragen zu sein scheint und die einzige, die uns gestattet, den anthropologischen Status der Sakramente genauer zu bestimmen. «Was könnte ich nicht schweigend ertragen, ohne daß ich fühle, wie ich meinen eigenen Fingern entgleite, gleich Wasser in der hohlen Hand... Was würde mich zerfallen lassen, wenn ich meine Unterschrift dazu gäbe?»⁴

Veranschaulichen wir anhand des Falles des Diplodokus einen anderen Ausdruck der Suche nach Integration: «Diese Tiere entwickelten gewaltige Fleischmassen, brauchten daher, um sie zu tragen, ein gigantisches Knochengerüst, was wiederum einen langen, massiven Schwanz erforderte, damit das Gleichgewicht erhalten blieb. So bedeckten ihre Leiber eine große Fläche, was eine

starke, umfangreiche und damit auch schwere Bewaffnung als Schutzfunktion erforderte. Diese Weiterentwicklung stellte letztlich eine Anhäufung von toter Materie dar und verlangte parallel dazu ein System von Zähnen und Klauen oder Hörnern und Hufen, die ebenfalls tote Materie waren. So führt ein mechanisches Gewicht auf seine eigene Weise überdies zur Bildung weiterer Maschinen, und das Leben wird damit zum Träger von Leblosem, zur einfachen tragenden Unterlage für den Mechanismus, bis es von seinen unendlichen Paradoxen erdrückt ist.»⁵ Um zu existieren, genügt es nicht, daß man «hat», noch daß man zwischen allem, was man hat, einen Ausgleich und ein Gleichgewicht herstellt; notwendig ist dazu vielmehr, daß die Masse des Habens nicht träge, nicht leblos ist. Notwendig ist, daß alles, was im Leben des Menschen auf diese oder jene Weise eintritt, alles, was «die punktierte Linie seines Bewußtseins» im Alltag bildet, von einem Lebensprinzip durchformt wird und seine Wirksamkeit steigert. Andernfalls sind die Auswirkungen erschreckend.

Wenn der Mensch, wenn jeder Einzelne von uns nicht auf diese oder jene Weise und nicht allein ideell, sondern in realer Weise integriert, was er hat, so kann er niemals das Reich der Furcht, die Welt der Unruhe hinter sich lassen und wird dadurch eines Tages nicht einmal mehr in menschlicher Weise überleben.

Folgendermaßen werden wir also bei unserer Untersuchung vorgehen: Wir werden drei Hauptgebiete, in denen sich ein Integrationsproblem stellt, herauskristallisieren und jedesmal zeigen, inwiefern das Problem hier unausweichlich ist und inwiefern die Sakramente gestatten, die Integration wahrhaft und nicht allein formell oder in eingebildeter Weise zu vollziehen. 1. Zunächst, im Verhältnis zu sich selbst, wird der Mensch dazu geführt, seine eigenen Grenzen bis zur letzten, dem Tod, zu integrieren. 2. In seinem Verhältnis zur Welt begegnet er den anderen und entdeckt, wie seine Beziehung zum anderen für die eigene Existenz von entscheidender Bedeutung ist. 3. Und schließlich entdeckt er die Bedeutung aller vermittelnden Faktoren und Elemente und speziell der Mittlerrolle der Dinge, die sind, was sie sind, dabei aber noch etwas anderes sind als sie selbst, das heißt der Symbole.

I. DIE GRENZEN

Das Problem der Grenzen stellt sich immer bei der Erfahrung eines Mißverhältnisses zwischen

dem Umfang des Verlangens auf der einen Seite und dem Objekt, das sich als Antwort und Nahrung für dieses Verlangen darbietet, auf der anderen. Der junge Claudel formuliert das sehr schön in seinem Drama «Goldhaupt»: «Gott verspricht durch seine Geschöpfe, doch er erfüllt nur durch sich» –, und der junge Malraux schreibt beim Bericht seiner Gefängniserfahrungen: «Was war die Freiheit des Menschen anderes als das Bewußtsein und die Aufarbeitung seiner Verhängnisse?»⁶

Gleich in welchem gedanklichen Rahmen man versucht, Gang und Strukturen des menschlichen Geschickes zu durchleuchten, wir stellen, wenn auch in ganz verschiedenen Formen ausgesprochen, gewisse Konstanten fest:

1. Die Erkenntnis einer Dynamik und eines Verlangens, welche die ganze Geschichte des menschlichen Subjektes lenken. Man kann versuchen, diesem Verlangen in ontologischer Form durch eine Philosophie der Freiheit einen Sinn zu geben: Der Wille entdeckt sich als geschaffen für ein Gut, das ihn in der Form einer Finalität anspricht und immer «die» Güter überragt, die sich ihm darbieten und die er als Herr und Meister in ihrer Anziehungskraft in die rechte Ordnung stellen kann (das ist kurz formuliert die Zielrichtung der aristotelischen und augustinischen Philosophie).⁷ Aus einer ganz anderen Perspektive kann man die Geschichte dieser Dynamik darzustellen suchen, indem man den realen Zustand des Subjekts, seine Archäologie und seine Teleologie unter dem Gesichtspunkt eines ständigen Strebens des Subjekts nach Erfüllung und seines narzissischen Wunsches nach Koinzidenz mit sich selbst analysiert (das ist kurz formuliert die Sicht der modernen psychologischen Richtungen und der Psychoanalyse).⁸

2. Diese Dynamik und dieses Verlangen werden als allumfassend erkannt.

3. Daher rührt die gleichzeitige Erkenntnis des Mißverhältnisses und des Abstandes, welche die Normalbedingung für jede Integration und jede Freiheit bilden.⁹

4. Die Erfahrung, die jeder Mensch von diesen Disproportionen macht, bringt ihn in eine Situation, in der er sich genötigt sieht, dem Negativen, der Grenze, Rechnung zu tragen und einen Platz einzuräumen.

5. Dabei bieten sich mehrere Lösungen an:

a) Die erste ist, will uns scheinen, das Vergessen. Dabei wird die Ablenkung mit allen Formen menschlichen Rausches gesucht: zum Beispiel durch die ästhetische Schöpfung, die sich in einer rein imaginären Welt entfaltet. Der Mensch sucht,

sich durch Vermittlung von Objekten ein Bild seiner selbst zuzulegen, das noch nicht ist, aber sein möchte, indem er sich Vorstellungen dienstbar macht, die Schutz und Sicherheit der Außenwelt gegenüber gewähren. Der Mensch entdeckt dabei in sich eine unbegrenzte, ständig erneuerte Fähigkeit: Indem er sich in ein Werk nach dem anderen hineinprojiziert, erfährt und bewirkt er seine Existenz.

Ebenso kann das fleischliche Besitzen, aber auch jedes andere Aneignungsmittel, dem Verlangen, den Plänen zur Existenz verhelfen, indem es dem Menschen zugleich die Möglichkeit eines «Darüber-Hinaus» und den Besitz von etwas Positivem gewährt. Dieser Besitz gestattet ihm, die unerbittlichen Grenzen dessen, was er hat, zu vergessen, und erhält ihm die Illusion einer unbegrenzten Erfüllung seines Verlangens.

b) Die zweite Art, der Negation und den Grenzen zu enttrinnen, dürfte nach unserer Auffassung der Konflikt und die Flucht sein, und zwar unter zwei Erscheinungsformen: der Demission oder der Aggression. In beiden Fällen, gleich um welchen davon es sich handelt, erträgt der Mensch es nicht, daß dieses ganzheitliche Bild seiner selbst, ohne Risse und Mängel, in Frage gestellt wird. Er bezieht sich auf ein Selbstbild, auf ein Ich-Ideal, das als anders empfunden wird. Jedesmal nun, wenn er beim Vergleich mit diesem Ich-Ideal einen Mangel feststellt oder einen Verlust empfindet, ergreift er die Flucht – entweder in die Depression und die Selbsterniedrigung oder in den Protest, die Anklage und die Verurteilung alles dessen, was sich, da es ein anderes ist, der Selbstverwirklichung in den Weg stellt.

c) Der dritte Weg ist, das Negative anzunehmen und darüber hinauszuwachsen. Hier liegt eins der entscheidendsten anthropologischen Fundamente des sakramentalen Lebens. Denn, ob man will oder nicht: Die Bezugnahme auf ein Ich-Ideal ist bei jedem Menschen vorhanden. Schon dadurch, daß wir, wenn wir geboren werden, nicht alles gleichzeitig sind, können wir uns nur als Wesen definieren, die sich im Zustand progressiver Vollendung, im Zustand der Potentialität befinden, das heißt als «Subjekte», die nur in Abhängigkeit von etwas anderem sein können. Wir entdecken diese Abhängigkeit und machen uns zum Herrn über sie durch Vermittlung eben dieses Bildes unseres Ich, das wir noch nicht erreicht haben, das wir aber erreichen möchten und das wir doch schon in uns tragen: das Ich-Bild, auf das wir durch unsere Pläne, unsere Klagen, unsere Befürchtungen usw. ständig wieder

zurückkommen. Hier spielt sich, im Zusammentreffen mit den unvermeidlichen Hindernissen der Existenz, das Schicksal jedes Menschen ab. Dieses Totalbild, das jeder einzelne von uns sich beilegt, muß unbedingt als letztgültig verneint werden. Dieses Ich-Ideal muß relativiert, mit Negativität belastet werden, wenn daraus nicht eine schwere Tragödie erwachsen soll. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß die Angst beseitigt wäre. Sie existiert weiter. Doch durch die Angst selbst hindurch entdeckt man nach und nach den illusorischen Charakter des Ich-Ideals wie auch die Möglichkeit, darüber hinauszuschreiten und es dadurch in realer Weise zu vollenden.

6. Was bieten uns die Sakramente? Sagen wir es kurz: Jeder wichtigen menschlichen Erfahrung gegenüber bieten die Sakramente uns die Möglichkeit, an dieser Erfahrung mitzuwirken und zwar in dem, was an ihr das am höchsten Inkarnierte ist, jedoch im Namen der Kraft eines Anderen. Ohne damit etwas von unserem Allerpersönlichsten zu leugnen, ja im Namen der Integration und totalsten Aufarbeitung unserer Existenz¹⁰ bieten uns die Sakramente ein konkretes Mitwirken an unserer eigenen Erfüllung und Vollendung, jedoch in einer entschiedenen Relativierung unseres Selbstbildes.

Nehmen wir einige Beispiele: Der Mensch ist Vater, er zeugt Leben, eine grundlegende Erfahrung; nun sagt man ihm, sein Kind werde sein wahres Antlitz erst durch die Taufe erhalten. Der Mann liebt, und ehe er seine grundlegende polygame Neigung und das unbegrenzte Offenbleiben seines Verlangens entdeckt hat, mit dem Risiko, daß dieses Verlangen sich auf andere Partner richtet, wird ihm die Hilfe Gottes zur Festigung seiner Treue angeboten. – Der Mensch setzt sich mit seiner eigenen Vergangenheit, seiner Geschichte auseinander und erkennt darin sein Versagen; ihm wird im Sakrament nicht allein Verzeihung oder das Vergessen für seine Brüche und Fehler angeboten, sondern die Sünde selbst zum Anlaß für eine höhere Überwindung und eine gesteigerte Annahme der eigenen Geschichte werden zu lassen, in lebendiger Freundschaft zu einem anderen: Christus. Der Mensch fürchtet den Tod; ihm ist nicht angeboten, dem Tod zu entrinnen, sondern aus ihm einen in Freiheit vollzogenen Akt zu machen – durch die Hilfe eines Anderen, die vorausgenommene Begegnung mit ihm und die Selbsthingabe an ihn.

Alle diese Erfahrungen werden progressiv erlebt, auf einem Weg der Hoffnung, ohne Ausflucht, in einem Vorgang, der die Realität der Zeit berücksichtigt und unserer Geschichte einen Sinn gibt,

indem er uns zunächst lehrt, diese eigene Geschichte zu lieben, seit ein anderer als wir sie auf sich genommen hat.

2. DIE ANDEREN

Wenn der Mensch seine Grenzen, mögen sie auf der Seite der Intelligenz, des Gefühlslebens oder des Handelns liegen, als eine Beeinträchtigung der Totalität seines Verlangens erlebt, entdeckt er auch, daß der andere, «die anderen», eine ständige Bedrohung für die Entfaltung dieses Verlangens bilden. Denn sie bleiben hoffnungslos außerhalb von ihm.

Der Mensch verspürt zugleich das ständige Bedürfnis der Gegenwart und des Schutzes des anderen und die Furcht vor diesem anderen. Die Selbstverwirklichung sieht sich ständig in einem Widerstreit zwischen einem «Vaterkomplex», verbunden mit der Entdeckung, daß wir unserer Bestimmung nach «für immer Kind bleiben», und dem dadurch geweckten Aufbegehren auf der einen Seite – und dem ständigen Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit, dessen Befriedigung wir von demselben «anderen» erwarten, auf der anderen Seite.¹¹

Unser Verhältnis zu dem anderen und zu den anderen wirft erschreckende Integrationsprobleme auf. Wir brauchen es nicht besonders zu betonen: Vom Leben in der Familie bis zu den Spannungen zwischen den internationalen Blöcken hat jede menschliche Gruppe ihre Konflikte. Mögen sie von oben her aus der Autorität entstehen, mögen sie von unten her kommen, in der Form von Schuld und Verantwortung – die Beziehungen zwischen den anderen und uns selbst sind immer unendlich schwierig. Die Erkenntnis der Rolle der Massenmedien, eine richtigere Einschätzung der Strukturen und Gesetze des Gruppenlebens genügen nicht, um die Integrationsprobleme zu lösen, die das Verhältnis zum anderen aufwirft, denn das alles kann sehr abstrakt bleiben. Ein zweifacher Konflikt wird immer bleiben. Er ist unvermeidlich:

1. Es ist für den Menschen unmöglich, sich ein erschöpfendes und adäquates Bild vom anderen zu machen. Die Freiheit und der Subjektscharakter des Mitmenschen bleibt ein absoluter Anfangspunkt. Ich begreife nicht im letzten, was er ist. Ich identifiziere mich mit ihm nur durch notwendig inadäquat bleibende Mittelinstanzen. Ich bilde mir «eine Vorstellung» von ihm, die ihn immer verrät und mich immer verrät.

In dem Falle, in dem dieser andere gar noch die

Verantwortung über meine Gruppe hat, bin ich im übrigen stets versucht, nur die Inadäquatheit des Individuums für die Repräsentation der Gruppe, für die es die Verantwortung trägt, zu sehen. In welchem Namen repräsentiert dieser Herr das Ganze, die Gemeinschaft?

2. Zugleich – und das ist der zweite Konfliktpunkt – ist es dem anderen unmöglich, mich gebührend zu berücksichtigen, wenn er in meine Geschichte eingreift. Allein durch seine Existenz ist er vor mir da. Ich bin nicht umsonst in dieser Existenz, und das ist irreversibel. Sartre betont nachdrücklich dieses Thema der Aufmerksamkeit für den Mitmenschen: Mir gegenüber ist jemand, der mich betrachtet und mich niemals in Frieden läßt; allein dadurch, daß er der andere ist, stellt er mich in Frage. Gleich in welchem Bereich es ist, in dem des Geistes oder des praktischen Handelns, man verlangt von mir, daß ich mir die Idee, die Intuition und die Entscheidung des anderen zu eigen mache und das, während ich selbst freie, schöpferische, erfinderische Quelle für meine eigene Aktivität bleibe.

A. de Peretti faßt, ausgehend von den Ideen Rogers, diese Dialektik ausgezeichnet zusammen: «Das Bedürfnis zu wachsen (growth) ist unbezwinglich. Es wirkt sich im Schoße eines personalen Wesens aus durch die Erarbeitung eines Selbstbildes, das in dynamischer Form die Aktualisierung der Potenzen, die Kontrolle der Verhaltensweisen formt und ordnet. Dieses Bild, diese Idee des Menschen von sich selbst, entwickelt sich wie eine dynamische Form, wie eine Gestalt, welche die von dem Individuum unmittelbar gewonnene Erfahrung im Ausdruck seiner organischen Totalität erhöht und bewahrt. Dieses Bild enthüllt sich jedoch im Verhältnis zum anderen. Dieses Verhältnis bringt Vorgänge einer ständigen Revision und Modifikation in das Bild hinein, das jeder von uns sich von sich selbst entwirft. Im Ablauf dieser Vorgänge, bei dem Angsterlebnisse auftreten (als Auswirkung der Energieverlagerung oder -zerstreuung, eine Art «Joule-Effekt» im Widerstand gegen die interpersonale Beziehung) kann das Individuum eine Verteidigungsstellung beziehen, in affektiver Abhängigkeit oder Imitation, um sie zu vermeiden. In diesem Falle «bewertet der Mensch» aus Trägheit oder Unsicherheit «seine Erfahrung aufgrund von Kriterien, die er von anderen entlehnt hat, anstatt sie vom Standpunkt der erlebten, real empfundenen Befriedigung (oder des Ausbleibens der Befriedigung) aus zu bewerten. Mit anderen Worten, er legt den verschiedenen Elementen

seiner Erfahrung einen positiven oder negativen Wert bei, jedoch nicht aufgrund der für seine Selbstverwirklichung günstigen oder ungünstigen Auswirkungen, sondern unter Bezugnahme auf Wertmaßstäbe anderer Individuen» (Vgl. Kinget et Rogers, *Psychothérapie et relations humaines*, 186). Dadurch gerät der Mensch in einen mehr oder minder ausgeprägten inneren Zwiespalt, in eine Entfremdung: seine Authentizität ist beeinträchtigt, denn ein Teil seiner unmittelbaren oder vergangenen Erfahrung ist seinem Bewußtsein entzogen aus Erwägungen, die außerhalb seiner selbst liegen. Die Aktualisierungstendenz ist von ihrer eigenen, ihr innewohnenden Orientierung abgelenkt. Das menschliche Individuum wird «verwundbar». Unter solchen Umständen reagiert seine Persönlichkeit aggressiv und mit schmerzlichen Konsequenzen; ihre Perzeptionen werden starr, weil sie Gefühlslebnisse ausschaltet, die teilweise unvereinbar geworden sind mit dem Bild, das sie sich von sich selbst macht und nicht mehr sich weiterentwickeln zu lassen wagt. Das innerlich kompliziert gewordene Individuum schließt sich ein in die primitive Stützung einer konformistischen Gruppe und in sich geschlossener Handlungsmodelle.

Auf der anderen Seite aber kann das Individuum auch seine Freiheit, seine Authentizität gewahrt haben: Es kann in gewissen Beziehungen seiner Erfahrung, wie sie sich zu dem anderen entwickelt, «kongruent» sein. Dann findet es in sich selbst die Grundlage und die Beziehungspunkte für die Wertung seiner unmittelbar erlebten Gefühle. Und was es erlebt, wird von ihm selbst festgestellt und bestätigt, samt den Grenzen, die es impliziert. In dem Falle kann man sagen, daß das Individuum – im Zustand der Authentizität oder Kongruenz – sich in aktiver Weise annimmt, das heißt: daß es sich für die Gesamtheit dessen, was in ihm emergiert, als Ursache und verantwortlich anerkennt. Diese Selbstannahme ist Annahme einer Evolution unter dem Antrieb des «growth». Sich annehmen bedeutet beweglich sein und die «Verneinung» verwenden, um die vorhandenen defensiven Bindungen zu lösen: das aber bedeutet sich wahrhaft selbst gegenwärtig sein.¹²

Sakramentalität und Kongruenz

Was bieten uns also die Sakramente? Wir haben den Eindruck, als beschränke sich die heutige Pastoral allzu häufig auf allgemeine Ideen und gehe nicht weit genug in ihren Bemühungen. Allzu häufig

scheint sie uns die realen Infrastrukturen des sakramentalen Lebens um mehr oder minder oberflächlicher und bestechender Abstraktionen willen zu übersehen.¹³ Gewiß, wir haben glücklicherweise entdeckt, daß die Idee einer individuellen Frömmigkeit und eines rein individuellen Heiles nicht christlich ist und daß, wenn die Kirche ihrem Wesen nach Gemeinschaft ist, es keine Sakramentalität gibt, die nicht «den anderen» einbezieht.¹⁴

Mit anderen Worten: Wenn wir uns auch sehr über die entscheidende Neuentdeckung des gemeinschaftbildenden Wertes der Sakramente freuen, so scheint uns doch, daß die Auswertung der Wissenschaften vom Menschen uns heute nötigt, weiter zu gehen als bis zum einfachen, mehr oder weniger befriedigten Vollzug kollektiver Zeremonien.

Wir wollen nicht auf die Degradierung der christlichen Gemeinschaft zu einem soziologischen Kollektiv eingehen.¹⁵ Die Versuchung dazu wird ständig bleiben. Man kann hier nur hoffen, daß der Heilige Geist und die seelische Gesundheit der Laien zusammenwirken, um die für die Sakramente Verantwortlichen dahin zu bringen, daß sie nach und nach die Achtung vor den für das Leben einer Gruppe, für das Leben einer echten Gemeinde, unerläßlichen Gesetzen entdecken.

Beschränken wir uns darauf, auf das einzugehen, was uns in dieser Integration des Verhältnisses zum anderen, zu dem uns die Sakramente auffordern, wesentlich zu sein scheint. Wir hegen Bedenken, dies unter Verwendung des Begriffes und der Idee des Dialoges zu tun, denn dieser wird allzu leicht äquivok oder univok verstanden und verlangt allzusehr eine ständig neue Präzision, wenn in diesem Verhältnis der Andere Gott ist.¹⁶ Man muß sich tatsächlich immer vor Augen halten, daß es sich um ein Verhältnis handelt, das seiner Struktur nach dialektisch ist: Der Andere ist mir fremd und schafft dennoch den einzigen Fall absoluter und totalisierender Einheit, denn seine Existenz schließt die meine ein. Daher können wir über dieses Verhältnis des Menschen zu Gott nur sprechen, indem wir immer gleich korrigieren, was wir darüber sagen: – Der Andere ist in vollkommener Weise eins, aber sein Wort erreicht mich in den verschiedensten Situationen einer inkarnierten menschlichen Existenz, der Existenz Christi. – Er gibt meiner Entfaltung neuen Antrieb, legt mir dabei aber einen Heilsplan vor, der über mich hinaus reicht. – Er ruft zu einem Beziehungspunkt der Einheit, integriert aber alle Glieder der Menschheit, alle «die anderen».

1. Die Sakramente sind zunächst Gemeinschaft mit Gott, das heißt mit dem, der von Natur aus jedes bruchstückhafte Erfassen, jedes begrenzende Wort überragt. In dem Maße, in dem seine Gegenwart meine menschliche Situation transzendiert, offenbart sie ihre einigende Kraft. Ja in dem Maße, in dem wir ahnen, daß er der einzig «Eine» ist, enthüllt die Zuflucht zu seinem Anderssein seine intimste Wirksamkeit, die darin besteht, daß sie aus meinem Leben eine Einheit machen kann. Weil er der Andere ist, kann er mich retten, und ich komme dadurch so weit, daß ich gerade dieses «Anderssein» liebe, das Grundlage für den Dialog ist. Glückliche Verschiedenheit, die für uns bedeutet, daß wir dem Vielen entrinnen können.

Doch diese Identifizierung in vertikaler Richtung ist mir angeboten in einer Gemeinschaft mit jemandem, der eine Geschichte erlebt hat, die der meinen ähnlich ist und mit der ich mich daher von der Geburt bis zum Todeskampf identifizieren kann. Dabei handelt es sich weder um eine Idee noch um ein Idol, sondern um eine Inkarnation: die Inkarnation Christi – um eine Existenz, die in vollem Umfang unseren Fähigkeiten und unserem Verlangen entspricht, uns in unserer eigenen Vielfalt mit etwas zu identifizieren, das Eins ist, ohne dabei diese Vielfalt zu beeinträchtigen. Tatsächlich ist uns durch die realsten und verschiedenartigsten Erfahrungen unserer Existenz hindurch – und das ist das Eigentümliche der sakramentalen Ökonomie – diese Zuflucht zum Anderen als Weg zur Verwirklichung unserer Integration angeboten; mit der Erfahrung der Vaterschaft die Taufe; mit der Erfahrung des Versagens und des Todes die Buße und Krankenölung; mit der Erfahrung menschlicher Liebe die Ehe; mit der Erfahrung der sozialen Verantwortung die Firmung und Weihe; mit der Erfahrung der Teilnahme am Leben der anderen und der Existenz in der Zeit die Eucharistie.

2. Diese Gemeinschaft, diese Identifizierung ist dem Wesen nach in einem Dialog angeboten, in dem wir zugleich entdecken, daß die Initiative bei dem Anderen liegt – und es ist vielleicht der einzig wirkliche Dialog, bei dem der Andere anders ist, ohne letztlich doch zu uns zu zählen –, und daß doch das ganze Ziel dieser Initiative darin besteht, uns zum Quell und Meister der Schöpfung unser selbst zu machen. Das ist die unglaubliche Umkehrung in unserer Bezugnahme auf Gott, welche die Sakramente uns anbieten. Die Abhängigkeitsbeziehungen sind hier umgewendet. Es handelt sich dabei um viel mehr als eine einfache Achtung unserer

Freiheit; es handelt sich tatsächlich darum, daß ein Anderer, der seiner Natur nach Vater, Schöpfer und Quelle ist (mit allem, was dies an Irreversiblen und Überwältigendem bedeutet), sich unserem Belieben zur Verfügung stellt, damit wir selbst Prinzip und Quelle unseres Heiles, Schöpfer unseres Geschickes werden. Welch erstaunliche Umkehr der Beziehungen: Wir verfügen über Gott gerade in dem Augenblick, in dem wir darauf verzichten, über uns selbst und über ihn zu verfügen, wenn wir uns in Freiheit entscheiden, uns durch die Sakramente seiner «Gnade» auszuliefern.

3. Und doch entdecke ich mich nur als Quelle der absoluten Freiheit meiner Bestimmung, wenn ich einen Dialog annehme, der mein Wort, meine Rede und mein Ich-Bild beschneidet. Von uns ist zum Beispiel nicht verlangt, ein kontemplatives Leben zu führen, sondern mit dem Leben eines Anderen, eines Jemand in der Eucharistie in Gemeinschaft zu treten. Es ist von uns nicht verlangt, selbst das Versagen unserer Geschichte wiedergutzumachen, sondern uns Jemandem zu bekennen. Es ist von uns nicht verlangt, allein die Treue zu einer Liebe zu garantieren, sondern zu entdecken, daß jede Liebe eine unendliche, göttliche Gegenwart einschließt.

Und dieses Zusammenwirken ist so real, daß Gott sich uns vorstellt, als wolle er sich durch unser Tätigwerden besiegen lassen. Auf der einen Seite ist seine sakramentale Gegenwart so wahr, daß sie definitiv unser Wort und unsere Rede in ihrer Letztgültigkeit beschneidet, auf der anderen Seite sind wir es, die als Herrn dieses Tätigwerdens auftreten, die darüber entscheiden, ob es vollzogen oder abgelehnt werden soll.

Fügen wir noch hinzu, daß dieses Wort des Heiles sich in Form der Teilnahme an einem Leib, an einer realen «physischen» Gemeinschaft, an Christus, darstellt. Der einzige Vergleichspunkt, den die Psychologen finden konnten, um die integrierende Fülle der sakramentalen Beziehung verständlich zu machen, ist der des Todes oder der leiblichen Vereinigung; nur die bedingungslose Selbstausslieferung gestattet dem Anderen, uns uns selbst wiederzugeben.

4. Außer der Achtung vor dem ganzen Reichtum der Augenblicke unserer Existenz und der Achtung unserer Freiheit sowie unserer Fähigkeit zur Autonomie, hat, wie wir glauben, diese Integration durch Identifikation mit einem Anderen noch zwei weitere Eigenschaften. Sie bietet sich uns dar durch die einzige Existenz hindurch, die, so könnten wir sagen, psychoanalytisch gesehen, rein

war. Irgendwann und irgendwo mußte die Menschheit angesichts aller Krebschäden und Hindernisse, die jeder Mensch «dem Vater gegenüber» kennt, die Erfahrung eines authentischen und reinen Sohnesverhältnisses in der vollen Transparenz der Wahrheit machen. Das war das Bewußtsein Christi, und durch einen unbegreiflichen Plan der göttlichen Liebe war dieser Christus Gottes eigener Sohn. Er offenbarte nicht allein die Vollendung einer natürlichen Religion, sondern das Geheimnis einer übernatürlichen Sohnschaft. In der menschlichen Seele Christi lebte zum erstenmal das wahre, rechte, vollkommene Verhältnis eines Sohnes zu seinem Vater. In der menschlichen Seele Christi war uns geoffenbart, wie man sagen konnte: «Abba, lieber Vater!», ohne diesen Ruf mit den unbewußten Konflikten zu belasten und zu verunreinigen, die in unseren Augen das Antlitz des Vaters unheilbar entstellen. So «wagen wir, wie uns der Herr gelehrt und geboten hat, zu sprechen: Vater unser...»

Der, welcher durch die Sakramente der Beziehungspunkt der Einheit wird, bringt uns in volle Kongruenz mit uns selbst; dann kann er uns der vollen Gemeinschaft mit unseren Brüdern geben. Der andere ist nicht mehr «ein» anderer: die Sakramente gestatten uns, mit jenem verborgenen Zentrum in ihm in Verbindung zu treten, aus dem heraus auch er sagen kann: «Vater unser». Die Eucharistie ist nicht allein Nahrung, die meiner Existenz Kraft und Einheit bringt, sie ist zugleich Mahl der Gemeinschaft. Die Buße ist nicht einfach Lossprechung von meinen Sünden, sie ist Wiedereinbau in die Gegenseitigkeit der Beziehungen, welche die Gemeinschaft der Gläubigen gründet. Wenn Christus sagt: «Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan», oder: «Mit dem Maße, mit dem ihr meßt, wird man auch euch messen», oder wenn er uns auffordert, zu lieben wie er, das heißt wie sein Vater liebt, rühren wir an das, was vielleicht der wesentliche Punkt der christlichen Umkehr ist. Es heißt nicht mehr: «Füge nicht dem andern zu, was du nicht willst, daß man dir zufüge», sondern: «Füge nicht dem andern zu, was du nicht willst, daß Gott dir zufügt.» «Vergib uns, wie auch wir denen vergeben, die gegen uns schuldig geworden sind»: Beichten heißt nicht allein, wieder in die Gemeinschaft der Brüder eintreten, sondern an Gottes Blick auf die Brüder teilhaben wollen. Wenn es nur darum ginge, den Frieden zwischen sich und den andern wiederherzustellen, wären zweifellos der Psychiater oder der Anwalt bessere und wirksamere Helfer als der Beichtvater. Doch hier sieht man deutlich, wenn

man die gemeinschaftbildende Dimension des Bußsakramentes betrachtet, daß es um viel mehr geht – nämlich darum, Christi Tätigwerden anzunehmen und an seiner Kraft im Kampf gegen das Böse in uns teilzunehmen; Gott zu gestatten, daß er in uns alle Möglichkeiten der Verzeihung und der Liebe freimacht; anzunehmen, daß wir nach seinem Bilde sind. Das ist zugleich weniger schwierig als eine psychiatrische Sitzung, dabei aber bedeutend weiter reichend in seiner Zielsetzung. Beichten heißt, in sehr konkreter Form der Einheit der beiden Gebote begegnen, denn es bedeutet: Gott bitten, er möge uns verzeihen, wie wir den anderen verzeihen.

So trägt das von unten nach oben verlaufende Suchen nach einem Wort und einer Gegenwart, die für den Menschen Einheit schafft, Frucht in einer von oben nach unten verlaufenden Gemeinschaft, die unveräußerlich ist, weil sie von einem Anderen ausgeht, in dem «keinerlei Wechsel und Veränderung ist».

3. DIE SYMBOLE

Nach der Integration der Grenzen, bei der es im wesentlichen um die Auseinandersetzung jedes einzelnen mit seinem Ich-Bild geht – nach der Frage nach dem Verhältnis zu den anderen in ihrem Eingreifen in den Ablauf der Geschichte jedes einzelnen, bleibt nun ein dritter Fragenkomplex zu untersuchen: die schwierige Integration der Welt, der Dinge und der vermittelnden Elemente, durch die wir in der Lage sind, uns alles anzueignen – oder damit auseinanderzusetzen –, was auf diese oder jene Weise in den Dialog mit unserem Geist eintritt, dabei aber außerhalb von uns selbst verbleibt. Wir haben an anderer Stelle ausführlich davon gehandelt und dabei von der «Rache der Symbole» gesprochen. Man könnte hier denselben Vorgang wiederfinden, den wir im Verhältnis zu unseren Grenzen oder zum anderen entwickelt haben. Die Sakramente zeigen uns einen Weg, auf dem alles «Seiende» nicht nur seinen Sinn behält, sondern fähig wird – und zwar in der Linie seiner eigenen zeichenhaften Bedeutung –, an der Schaffung der Einheit unseres Lebens mitzuwirken.

Eine Überlegung über die christlichen Symbole, wie sie in den Sakramenten vor uns hintreten, gehört nach unserer Meinung zu den Hauptthemen einer erneuernden Hermeneutik, wie sie G. Durand und in seinem Gefolge P. Ricœur, im Gegensatz zu den reduktiven Formen der Hermeneutik sehr gut und eingehend entwickelt haben.¹⁷

Die Sakramente nötigen uns zu verstehen, wie die

integrierende Kraft des Symbols zugleich gewahrt und überschritten wird. Im Unterschied zur Kunst, die das Sinnhafte verwendet, um uns in etwas zu führen, das dahinter liegt, ohne den Bereich des Sinnhaften zu verlassen, verwenden die Sakramente das Sinnhafte zum Zwecke einer Integration in ein Leben und eine Person, die nicht mehr der Ordnung des rein Sinnhaften angehören.

Wenn der Mensch dieses Überschreiten ablehnt, verliert er nicht allein eine Chance, aus dem vielen, dem er in seiner Welterfahrung begegnet, eine übergreifende Einheit zu machen, er bringt auch die Symbole selbst durcheinander und mißhandelt sie. Wir wissen, mit welchen Narreteien – surrealistischen wie anderen – diese Verweigerung der Integration bezahlt wird. Die Treue zur inkarnierten Gegenwart Christi, so wie die Sakramente sie uns in unseren Erfahrungen zu leben geben möchten, wirkt sich – und das ist nicht ihre geringste Folge – dahingehend aus, daß sie uns mit dem Sinnhaften selbst versöhnt.

Kein Mensch kann es sich ersparen, sich seinen Grenzen zu stellen; kein Mensch kommt in seinem Leben am Ödipuskomplex vorbei; kein Mensch kann sich vor dem Eindringen des Sinnhaften verschließen. Die Wegbeschreibung der Anthropologie, die uns allein die realen Infrastrukturen des sakramentalen Lebens sichtbar machen kann, führt über die ganze Reihe der Ängste, die jeder Mensch zu überwinden hat. Und die Angst vor der Zerstückelung ist die, welche sich am schwersten erkennen läßt.

Die Theologie und Pastoral von heute müßten allen Wissenschaften vom Menschen sehr dankbar sein, die uns künftig verbieten, uns mit apriorischen Behauptungen, mit Reformen oder Plänen, die nicht berücksichtigen, was der Mensch von sich weiß, zufriedenzugeben. Es ist eine unerhörte Chance für unsere Theologie und unsere Pastoral, lernen zu können, wie der Blick unserer Zeitgenossen unsere eigene Situation besser und deutlicher neu entdeckt hat: eine Situation des Verwundtseins; eine Situation der Rückkehr zu etwas, das nicht verletzt ist. Gewiß, die modernen anthropologischen Lehren und Systeme sind häufig von einem Geist des Atheismus und der Ablehnung religiöser Lösungen, soweit diese nicht authentisch sind, beherrscht. Gewiß, sie stellen dem Joch des Glaubens eine Freiheit gegenüber, die das reizvollste aller falschen Güter für einen geschaffenen Geist bilden kann. Es ist unsere Sache, zu zeigen, daß die sakramentale Wahrheit befreiend wirkt, wenn wir verstehen, diese Dialektik zwischen dem

zerbrochenen Ich des Menschen und dem totalen Anderen zu berücksichtigen, der allein unsere Ein-

heit garantieren kann, weil in ihm allein kein Bruch, kein Hindernis und keine Grenze ist.

¹ Vgl. P.-R. Regamey, der das Drama der Integration im Hinblick auf das Haben und das Sein ausgezeichnet dargestellt hat in *Pauvreté chrétienne et Construction du monde = Foi vivante* (Paris 1967); siehe auch die vielen Seiten, die sich mit diesem Problem auseinandersetzen in *Portrait spirituel du chrétien* (Paris 1963).

² P. Emmanuel, *Le goût de l'un* (Paris 1962) 103.

³ G. Picon, *Panorama des idées contemporaines* (Paris 1957) 16 bis 19.

⁴ F. Giroud: *L'express* (11. Juni 1967) 95.

⁵ Zitiert von P.-R. Regamey, *Pauvreté chrétienne et construction du monde* (Paris 1967) 79.

⁶ A. Malraux, *Le temps du mépris* 144. – Man greife ferner zu den klassischen Analysen von J. P. Sartre, *L'Être et le néant* (Paris 1943) 4. Teil, an mehreren Stellen, siehe unter anderem die Seiten 514, 653 bis 654.

⁷ In klassischer Form definiert der hl. Thomas die Freiheit aus dem Mißverhältnis zwischen dem unendlichen und unwiderruflichen Offensein für das Gute in seiner ganzen Fülle, was beim Menschen das irreversible Verlangen nach Entfaltung, seiner eigenen Natur gemäß, einschließt, auf der einen Seite, und der Begegnung mit begrenzten Gegenständen, von denen keiner dieses unendliche Programm erfüllen kann, auf der anderen. Wir sind zur Totalität und Grenze zugleich verurteilt. Vgl. z. B. I, q. 83, a. 3; und 2 Contra Gentiles, Kap. 47: hier ist die Freiheit definiert als «dominium et potestas sui actus ad opposita».

⁸ Vgl. unter anderen J.-M. Pohier, *Psychologie et théologie* (Paris 1967) an mehreren Stellen. «Von seinem Ursprung her und für sein ganzes Leben ist das Wesen des Menschen geprägt von dem Streben nach einer narzissischen Erfüllung, in der das Subjekt sich in vollkommener Koinzidenz mit sich selbst und seiner Welt befindet. Ein Zustand, der als Realität in eine vor-geschichtliche oder eine nach-geschichtliche Epoche projiziert ist und dessen unmögliche Allmachtsverwirklichung immer in der geschichtlichen Zeit erstrebt wird durch das, was Freud als infantile Megalomanie des Wunsches bezeichnet hat.

Nun ist aber der Mensch von seiner Geburt an in eine Welt hineingeworfen, in der er mehr als jedes andere Lebewesen (und das nicht nur in einem quantitativen Gradunterschied) radikal abhängig ist von anderen Menschen oder Gegenständen. Und er kann nur in einem System von Beziehungen zu diesen Objekten, von seinem Ursprung an und für sein ganzes Leben, die einzige Selbstverwirklichung und die einzige Integration in seine Welt finden, die für ihn möglich sind: ein System von Objektbeziehungen, deren Wahrung und Betätigung die Triebe garantieren. Die gesamte Entwicklung der Persönlichkeit trägt das Zeichen des Hin und Her zwischen diesen beiden polaren Anziehungen: auf der einen Seite dem Streben nach einem narzissischen Allmachtszustand, auf der anderen Seite dem triebhaften Verhältnis zu den Objekten, die sich als vom Subjekt verschieden und als solche der narzissischen Zielsetzung widersprechend erweisen» (aaO. 349).

Siehe auch die Analysen von J.-Y. Jolif, *Comprendre l'homme* (Paris 1967): «Man kann den Menschen nicht verstehen als ein in sich und auf sich selbst verschlossenes Wesen, als ein absolutes Ziel. Ein Humanismus, der den Menschen nicht allein als zentralen, sondern auch letzten und positiv verwirklichten Wert einsetzen würde, kann nur in das Allzumenschliche fallen. Das Menschliche ist nur menschlich, wenn es als Mittlung, als Negativum gesehen wird, und in dem Sinne, den wir diesem Begriff gegeben haben, als Transzendenz, das heißt, um Nietzsches Worte zu wiederholen: als eine Brücke und nicht als Endpunkt, als ein Durchgang und nicht als Ziel. Der Humanismus behauptet sich nur, wenn er sich selbst entgeht, wie ein Boden, der unter den Füßen zurückweicht, obwohl er der Boden ist, auf den der Mensch sich wirklich stellen kann» (aaO. 89).

⁹ In Totem und Tabu erklärt Freud, die Religion bedeute irgendwie den Sieg des Wirklichkeitsprinzips über das Lustprinzip, aber auf eine mythische Weise, daher sei sie zugleich höchste Darstellung des Wunschverzichtes und höchste Darstellung der Wunscherfüllung

(vgl. 272). Im Rahmen seiner Spekulationen über den Todestrieb und den Lebenstrieb bemerkt Freud, wie der Mensch sich durch die «Kultur» eine einst den Göttern beigelegte Macht aneignet, und wie er sich hinfort mit dieser von einer für die Allmacht des Wunsches schwer zu duldenen Begrenztheit auseinandersetzt. Das ist das Thema von Das Unbehagen in der Kultur. Es gibt keine dringlichere und schwierigere Aufgabe für den Menschen als die Hinwendung des Wunsches auf das Endliche. Der Mensch muß das harte Gesetz der Realität lernen. Die infantile Haltung ist dazu bestimmt, überwunden zu werden; die Menschen können nicht für immer Kinder bleiben, sie müssen sich endlich in die feindliche Welt hineinwagen (vgl. Die Zukunft einer Illusion 135).

¹⁰ Wir haben diese Analysen ausführlich entwickelt in einem jüngst erschienenen Werk, in dem sich außerdem eine große Anzahl von Bezugnahmen auf moderne anthropologische Lehren und Systeme findet; es sei uns gestattet, hier auf dieses Buch zu verweisen: B. Bro, *L'homme et les sacrements. Faut-il encore pratiquer? = Foi vivante* (Paris 1967). Siehe besonders die bibliographischen Angaben zu: *Signes et symboles* 419; *l'homme dans le temps* 428; *l'assemblée chrétienne* 416; *la révolution du dialogue* 39–54; vgl. Stichwortregister unter Anthropologie, Historicité, Langage, Symbole, Temps, Analyse structurale.

¹¹ Vgl. J.-M. Pohier, *Au nom du Père: Esprit* (März und April 1966); P. Ricœur, *De l'interprétation* (Paris 1965) an mehreren Stellen, besonders 242ff, der Freuds Analysen, vor allem aus Die Zukunft einer Illusion aufgreift.

¹² A. de Peretti, *Carl Rogers ou les paradoxes de la présence: Les Études* (Februar 1967) 155–156.

¹³ Daß die liturgischen Reformen – zumindest allem Anschein nach – so ohne jede Berücksichtigung der Untersuchungen der Psychologen und Anthropologen zustande kommen konnten, erscheint uns als ein leider allzu vielsagendes Zeichen unserer mangelnden Aufmerksamkeit für die Realität. Glücklicherweise scheint sich hier eine Besserung anzubahnen. Daß aber 20 Jahre lang liturgische Forschungen betrieben werden konnten, die im übrigen von hoher Qualität sind, fast ohne irgendeine psychologische Fundierung, ist ein Zeichen einer verhängnisvollen Rückständigkeit kirchlichen Denkens. Daß ein Kongreß wie der von Angers (1962) über «Liturgie und geistliches Leben» abgehalten werden konnte, ohne die geringste Beteiligung eines Spezialisten der Wissenschaften vom Menschen, scheint uns zu einer entscheidenden Frage über den Realismus des «geistlichen» Lebens oder der Liturgie zu berechtigen, die uns dort zum Studium empfohlen wurde.

¹⁴ Vgl. B. Bro aaO., *La révolution du dialogue* 39–55; *Aimer ou subir la liturgie* 247–270 und *L'assemblée chrétienne, Bibliographie* 416–419.

¹⁵ Vgl. ders. *Le collectif n'est pas le communautaire* 327–329. Man muß sich entschieden gegen die Dummheit wehren, die häufig dazu führt, Gemeinwohl (also ein übergeordnetes) mit kollektiver Tätigkeit und Wohl des Einzelnen (also untergeordnetes) mit privatem Handeln gleichzusetzen. Ein privates Handeln, wenn es wirklich ein geistiges Tun ist, stellt von Natur aus einen Akt der Gemeinschaft dar; wenn es geistig ist, ist es notwendig geöffnet. Es ist daher unnützlich, sich auf den Vorrang des Gemeinwohles über das Wohl des Einzelnen zu berufen, um die Überordnung einer kollektiven Handlung über eine individuelle oder innere Haltung zu motivieren. Das wahrhaft «innere» Tun ist niemals in die Grenzen des Individuums eingeschlossen, sondern als Gipfel persönlichen Tätigseins ist es für die gesamte Gemeinschaft der Geister geöffnet. Man kann im Gegenteil sagen: Je mehr eine Handlung persönlich und personalisiert ist, desto mehr bringt sie eine geistige Natur zum Ausdruck, desto universaler ist sie.

¹⁶ Bekanntlich hat sich Thomas, wie uns scheint mit Recht, ausführlich über diese Tugenden des Verhältnisses zum anderen ausgelassen. Bei diesen Ausführungen spricht er vom Kult, vom Gebet und allen Handlungen, die mit der Religion zusammenhängen.

¹⁷ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris 1963); P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* aaO.; vgl. auch B. Bro aaO. *Les symboles et leur revanche; Pouvons-nous passer des symboles?; Des symboles religieux; Le Christ et les symboles; Foi et sacrements* 167–246; und detaillierte Bibliographie 420–428.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Jan Groot

Welt und Sakrament

Eines der auffälligsten und auch wohl der am freudigsten begrüßten Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils war der Vorgang, daß sich die katholische Kirche der dienenden Aufgabe mehr bewußt wurde, welche die Kirche Christi nach Gottes Willen für das Heil der Menschheit und damit der ganzen Welt zu erfüllen hat. Der Gesichtswinkel, unter dem sie das in Christus geoffenbarte Heil sieht, das in der Kirche bewußt und ausdrücklich – wenn auch in großer Unvollkommenheit und Bedrohtheit – gelebt und bekannt wird, hat sich gegenüber dem unmittelbar vorausgehenden Glaubensbewußtsein bedeutend erweitert. Die Kirche hat nun mehr Blick und Aufmerksamkeit für die Universalität des göttlichen Heilshandelns von Beginn der Menschheitsgeschichte an; auch für das Heilshandeln in Zeiten, als von Kirche im Sinn einer um die besondere Offenbarung versammelten Gläubigengemeinschaft noch keine Rede sein konnte. Sie hat deshalb auch aus ihrem Glauben heraus in nichtchristlichen Kulturen und Völkern Elemente des Heils entdeckt, durch welche die Macht des Bösen heilsam im Zaum gehalten wird und das fragende Suchen nach dem tiefsten Lebenssinn nicht ganz vergeblich war. Der Zusammenhang von Schöpfung und Neuschöpfung, von Welt und Kirche in dem einen werdenden Gottesreich hat angefangen, sich in ihrem gläubigen Bewußtsein deutlicher abzuzeichnen. Das geht einher mit wachsender Achtung vor der Welt und der menschlichen Arbeit zur Humanisierung der Welt als wichtigen Elementen des Reiches Gottes, aber auch mit einer unvermeidlichen Relativierung der Bedeutung der Kirche in der Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi. Nicht die Kirche als eine Gemeinschaft besonders Berufener und

Geboren am 22. Mai 1925 in Paris, Dominikaner, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Philosophischen Fakultät und am Institut Catholique in Paris, an den Fakultäten von Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1959). Er war Dogmatikprofessor in Saulchoir und ist seit 1964 Generaldirektor des Verlages «Éditions du Cerf».

Gesandter, sondern das universale Gottesreich zeigt sich als die Wirklichkeit, um die es Gott bei seinem Heilshandeln geht. Denn nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes als vollendete Einheit von allem und aller unter Christus als dem einen friedensstiftenden Haupt ist das *eschaton*, zu dem die ganze Menschheitsgeschichte unterwegs ist.

Damit hat eine bewußte Bewegung begonnen, welche die Kirche immer mehr aus dem bisherigen Mittelpunkt hinausrückt.¹ Die Kirche will sich nicht mehr als den Mittelpunkt betrachten, um den sich die ganze Menschheitsgeschichte dreht, wenn sie auch weiß, daß sie in dieser Geschichte eine eingegartete und wichtige Aufgabe zu erfüllen hat. In gläubigem Gehorsam will sie lediglich ein lebendiger Hinweis auf den eigentlichen Mittelpunkt der ganzen Schöpfung sein: auf den Frieden, der Christus ist und der in Christus für alle und für alles da ist. Sie will nur dienendes Werkzeug ihres Herrn sein, lebendige Figurierung seines Heilsreiches der Gerechtigkeit und des Friedens. Darum hat sie sich in der dogmatischen Konstitution über die Kirche als Widerschein jenes Lichtes bezeichnet, welches das Licht für alle Völker ist.² Und in demselben Zusammenhang hat sie sich selbst «in Christus gleichsam das Sakrament» genannt, «das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit».

Das war nicht einfach ein gedanklicher Einfall, sondern «die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen»; und deshalb wollte die katholische Kirche «ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären». Die Ausrichtung auf die ganze Welt im Dienste dessen, der das Haupt der ganzen Schöpfung ist, wollte sie so deutlich wie möglich zum Ausdruck gebracht sehen. Darum wurde die Idee von der Kirche als *sacramentum mundi* ein beständi-