

Vor einigen Jahren, als die Konzilsberatungen über das Liturgieschema stattfanden, hielt der belgische Theologe P. Fransen in Rom einen wichtigen Vortrag über die katholische Sakramentenlehre. Man stritt lebhaft über die Verwendung der Landessprache in der Liturgie, und in diesem Zusammenhang sagte Fransen damals auch einige Sätze zu dem Thema »Magie und Sakrament«; sie verdienen es, der Vergessenheit entrissen zu werden, zumal ihre Wahrheit, aber auch ihre unverminderte Aktualität nach den Entwicklungen der letzten Jahre besonders klar hervortreten.

»Ist es nicht bedauerlich, daß man in der katholischen Kirche unserer Tage nur noch in jenen Ländern einen erbauenden Vortrag der liturgischen Gebete antrifft, in denen die Anwesenheit der Protestanten die Priester gezwungen hat, ihre unselige, anstößige Gewohnheit zu korrigieren? ... Man nähert sich gefährlich der Magie; freilich nicht der schwarzen Magie, die sich dem Willen Gottes entgegenstellt, sondern jener, welche die vergleichende Religionswissenschaft die weiße Magie nennt. Sie gibt vor, mit göttlichem Einverständnis geübt zu werden«¹. Wenig später heißt es bei Fransen: Eine magische Handlung »ist ein menschlicher Akt, durch den der Mensch vorgibt, über göttliche Macht mittels bestimmter Worte und Zeichen zu verfügen, die als besonders machtvoll und wirksam betrachtet werden. Diese Gefahr wird durch den ›Fetischismus‹ gesteigert, der in manchen Köpfen mit der lateinischen Formel verbunden wird. Man sagt mit Recht, das Latein sei rechtgläubiger, zuverlässiger, traditionsverbundener; aber die Furcht, das Latein für die sakramentale Form fallenzulassen, diese Furcht, die manche Leute empfinden, könnte bisweilen an Fetischismus grenzen und an ein magisches Sakramentenverständnis, das um so gefährlicher ist, als es in den meisten Fällen unbewußt bleibt«².

Die Frage, ob und in welchem Maße das Lateinische als Liturgiesprache geeignet oder gar notwendig ist, hängt zweifellos mit dem Problem der Magie sehr eng zusammen, aber sie ist natürlich nur ein einziges, relativ harmloses Beispiel für etwas viel Gefährlicheres und Bedrückenderes, für das man das zunächst rätselhafte, vielleicht gar selbst magisch wirkende Wort »Magie« zu verwenden pflegt. Und deswegen scheint es nützlich, noch einige weitere Sätze von Piet Fransen mitzuteilen, die er in demselben Vortrag formulierte: »Die Sakramente können unter keinen Umständen sein eine Entschuldigung für geringere Gottesliebe; ein abgekürzter Weg zu Gott; ein ›Ersatz‹, der uns davon entbindet, Gott unsere gute und

* Text einer Sendung im Westdeutschen Rundfunk am 26. 6. 1966.
1 P. F. FRANSEN, *Theologische Aspekte der Liturgie-Diskussion*, in: *Dokumente* 18 (1962) 440.
2 Ebd. 440.

echte ›Ware‹ anzubieten, die er von uns erwartet, nämlich unser Herz; eine Rente, die sich ganz hübsch kapitalisiert, ohne daß wir uns darum zu kümmern brauchen, und aus der wir im Himmel Profit ziehen. Noch einmal sei es gesagt – wir müssen es wiederholen, weil darüber so viele Torheiten im Umlauf sind: Für die persönliche Umkehr des Herzens besteht keinerlei Unterschied zwischen dem, der Gott außerhalb der Kirche und ohne Sakramente finden muß, und uns. Wenn die Sakramente als ›leichtere‹ Wege zu Gott bezeichnet werden können und müssen, so liegt diese ›Leichtigkeit‹ nicht auf unserer Seite, sondern auf der Seite der göttlichen Barmherzigkeit, die sich unserer Natur angepaßt und herabgelassen hat, zu uns niederzusteigen, und die gegenwärtig und aktiv bleibt unter der Sichtbarkeit und Menschlichkeit der heiligen Riten«³.

Diese Überlegungen von P. Fransen zeigen, daß die katholischen Sakramente unter keinen Umständen als magische Praktiken verstanden werden dürfen. Eine solche Feststellung wird vielen als selbstverständlich erscheinen; man kann auch nicht behaupten, die dogmatische Lehre sei in dieser Frage nicht eindeutig, sie ließe sozusagen die Möglichkeit einer Art »christlicher Magie« zu. Dies ist natürlich nicht der Fall, aber wenn man sich dennoch in der Theologie und in der kirchlichen Praxis immer wieder bemühen muß, Magie und Sakrament gegeneinander abzugrenzen, dann wird man wohl annehmen dürfen, daß zu solchen mit Entschiedenheit vorgetragenen Distanzierungen von der Magie sehr wohl Anlaß besteht, und zwar nicht nur da und dort, bei entlegenen und exzentrischen Phänomenen. Es handelt sich hier um nichts Geringeres als um ein Problem und zugleich um eine Gefährdung, die mitten in der Kirche, mitten im christlichen Leben immer wieder auftreten.

Was ist Magie?

Daß Magie nicht sein soll und nicht sein darf – schon gar nicht innerhalb der Kirche –, scheint von vornherein klar zu sein, jedoch ist es merkwürdig, daß mit dieser Sicherheit in der Ablehnung jeglicher Magie eine weitgehende Unkenntnis dessen verbunden ist, was man überhaupt unter Magie zu verstehen hat. Bekanntlich geht man heutzutage mit diesem Begriff recht großzügig um. Man spricht von einem magischen Bann, von magischem Rhythmus, magischem Weltgefühl, und manch einer, der eine fremd wirkende Negerplastik oder etwas sonstwie Exotisches betrachtet, erlebt dabei das Unheimliche, Unvertraute, ihm Unfaßliche und bezeichnet dieses Element als magisch. Dieser verbreitete Sprachgebrauch ist freilich sehr unpräzise, aber es fällt doch auf, daß in ihm Magie stets aufgefaßt wird als ein dumpfer Zwang, eine übermenschliche bedrohliche Machtwirkung, dergegen-

über man Angst, Unfreiheit, Abhängigkeit empfindet und sich schützen möchte. Insbesondere scheint Magie stets unsere Freiheit zu beschränken.

Es gehört jedoch noch eine andere Komponente zu dem, was wir Magie nennen; ein Hinweis auf sie liegt in der Geschichte dieses Wortes und in der Interpretation, die die Religionswissenschaft bietet. Die Herkunft des Wortes Magie ist oft nicht mehr bekannt. *Mágos* oder *magus* ist nach Herodot der Name eines medischen Volksstammes. Sodann heißen die Mitglieder einer priesterlichen Gruppe, die in der persischen Religion bestimmte Funktionen auszuüben hatten, Magier; sie brachten zum Beispiel die Opfer dar, und ihnen oblag auch die Hütung und Auslegung des Avesta, der heiligen Bücher der alten persisch-iranischen Religion. Als persische und babylonische Kultur und Religion sich stärker annäherten, wurde auch die Ausübung der religiösen Astrologie die Sache der Magier. Die sogenannten »Weisen aus dem Morgenlande«, von denen Matthäus berichtet, waren weder drei Könige noch gelehrte Professoren, vielmehr *mágoi*, Magier also; sie verstehen, die Sterne zu deuten, in ihren Bahnen göttliche Weisungen zu entdecken, so daß wir annehmen können, daß jene Magier als die Repräsentanten einer Religion aus der nicht-christlichen Welt vorgestellt werden. In dem Maße man das Verständnis für die religiöse Astrologie verlor, mußte auch die Gruppe der Magier an Prestige einbüßen, und dies darf als Grund dafür angesehen werden, daß Worte wie Magier und Magie mehr und mehr einen unangenehmen Klang erhielten, ja, bisweilen mit Zauberei und Gaukelei gleichgesetzt wurden.

Es zeigt sich bereits, daß die Wortgeschichte allein auch nicht zu klären vermag, worin denn nun das Phänomen besteht, für das wir den Namen Magie verwenden. Immerhin fügt die Wortgeschichte dem heute geläufigen Sprachgebrauch eindeutig die Komponente des Religiösen hinzu. Magie hat es also nicht nur zu tun mit Psychologie, Musik, Ethnologie. Indes hat auch die Religionswissenschaft keine sicheren Methoden zur Verfügung, mit denen sie bestimmen könnte, was Magie sozusagen ihrem allgemeinen Wesen nach ist und immer war, sie kann vielmehr nur eine bestimmte Verhaltensform in der Geschichte der Religionen ermitteln, für die sie aufgrund einer Übereinkunft und einer mehr oder weniger ausdrücklichen positiven Festsetzung, die allerdings nicht ohne Beziehung zum traditionellen Sprachgebrauch ist, den Namen Magie gebraucht.

In der religionswissenschaftlichen Literatur herrscht im allgemeinen Einmütigkeit darüber, daß es ein bestimmtes religiöses Verhalten gibt, bei dem der Mensch nach Mitteln und Wegen sucht und sie schließlich auch findet und anwendet, durch die er auf das Numen, das heißt auf das

heilige, mächtige, göttliche Wesen, Einfluß ausüben kann; die Gottheit soll veranlaßt, ja, genötigt werden, etwas zu tun oder nicht zu tun oder zu verhindern, so wie der Mensch es von ihr verlangt. Das bedeutet: Es gibt ein religiöses Agieren, in dem die Menschen, zumeist repräsentiert durch eine kultisch-religiös, dazu bisweilen auch politisch herausragende Gestalt, versuchen, die göttliche Macht im eigenen Wunsch und Interesse zu lenken, sich die göttliche Macht verfügbar und dienstbar zu machen. Es ist, wie gesagt, für die Religionswissenschaft nicht zweifelhaft, daß es solche Formen des Verhaltens zum Numen, zur Gottheit tatsächlich gegeben hat und noch gibt. Herrscht hierin Übereinstimmung, so bestehen im einzelnen zahlreiche offene Fragen. Insbesondere ist man sich darüber nicht im klaren, ob die Magie eine Art Vorstufe zur Religion als der sich dem Numen unterwerfenden Haltung darstellt oder ob umgekehrt die Magie eine negative, abartige Form von Religion ist. Auch bleibt dunkel, wieso denn Menschen überhaupt je dahin kommen konnten zu glauben, sie vermöchten Macht über die Gottheit auszuüben. Es ist keineswegs so, daß Magie nur in kulturell weniger entwickelten Religionen begegnet, etwa im Bereich der afrikanischen und asiatischen Stammesreligionen, vielmehr hat man festgestellt, daß auch innerhalb der sogenannten Hochreligionen, ja selbst innerhalb des Christentums, spezifisch magische Vorstellungen anzutreffen sind.

Nun handelt es sich jedoch nicht bloß um Vorstellungen und Ideen, das wäre viel zu abstrakt und theoretisch, vielmehr zeigt sich, daß der Versuch, Macht über die göttliche Macht zu gewinnen, stets als ein rituelles Geschehen auftritt, das heißt als eine Praktik aus Handlungen, Gesten, Worten – häufig sich wiederholend und in festgesetzten Formen sich vollziehend. Magie in diesem Sinne ist also genau das Gegenteil dessen, was der heute geläufige Sprachgebrauch mit diesem Wort in der Regel andeuten will: das Unterstelltsein unter fremde, unverfügbare Mächte; Magie im religionswissenschaftlichen Verständnis meint im Gegensatz hierzu den Versuch und den Willen, selbst Macht über die göttliche Ur-Macht auszuüben. Die Priester, die Könige, die Medizinmänner, wichtige Medien (nicht selten auch Frauen) gelten oft als besonders zu solchen magischen Handlungen befähigt. In der Magie wird die Gottheit nicht gebeten, nicht demütig angefleht, sie wird überhaupt nicht als ein ansprechbares Du behandelt, vielmehr als eine anonyme Potenz. Die Grenzlinie zwischen Magie und Religion ist nicht immer klar erkennbar; Bitte und zwangshafte Beschwörung liegen oft nahe beieinander. Gustav Mensching unterscheidet die religiöse von der profanen Magie, zu der etwa der Talisman im Auto gehört; das Magische in der religiösen Magie liegt nach seiner Ansicht in der -

wie er sich ausdrückt – »*Automatik* der Verursachung«⁴, das heißt in dem vermeintlich notwendigen Wirkzusammenhang zwischen dem Ritual und dem beabsichtigten Resultat. Man hat darauf hingewiesen, daß derlei Vorstellungen nur auf dem Grund eines universellen Zusammenhangs aller Kräfte und Dinge, einer sogenannten *unio magica*, möglich seien⁵. Wie immer man sich dies erklären mag, die Phänomenologie der magischen Handlung selbst wird sehr deutlich von dem niederländischen Forscher G. van der Leeuw mit folgenden Worten charakterisiert: »Was sich auf Macht ohne Namen richtet, ist Magie«⁶.

Magie und Altes Testament

Aus dem Alten Testament wissen wir, daß in Israel selbst die Gefahr, durch Opfer und Beschwörungen sich Gottes bemächtigen zu wollen, keineswegs von Anfang an gebannt war. Ja, es gab hier in früherer Zeit die Meinung, wenn man den Namen des Gottes kennen würde, besäße man damit auch Macht über denjenigen, den man beim Namen nennen und rufen könne. Bei solchem Verhalten spricht man den Namen nicht aus zur Benennung des Du, das man vertrauend anspricht, sondern man mißbraucht den Namen, indem man ihn selbst magisch verwendet. Im Namen, so dachte man, liegt das Wesen, so daß, wer den Namen kennt, den anderen in der Gewalt hat. Im Buch Exodus wird überliefert, wie Moses den Gott fragt: Wie steht es um deinen Namen? Gott aber teilt seinen Namen nicht mit, vielmehr ist – wie M. Buber es sehr eindrucksvoll interpretiert hat⁷ – Gott ein Satz in den Mund gelegt, der absolute Freiheit und Souveränität bedeutet: »Ich werde dasein, als der ich dasein werde«, das heißt: Ich lasse mich von niemandem und durch nichts zwingen, sondern zeige mich als präsent, wirksam und gnädig, wann und wo ich es will. – Der Gott der Bibel ist deshalb der namenlose, weil unverfügbare Gott, dessen Geist weht, wo er will, ja, es scheint, daß der alte, rätselhafte biblische Gottesname Jahwe ursprünglich gerade die Unverfügbarkeit Gottes ausdrücke wollte.

Magie und Christentum

Von der Frage ausgehend, was unter Magie zu verstehen sei, gelangten wir zu den schweren Problemen des menschlichen Denkens und Sprechens über Gott. Im Blick auf die Religionsgeschichte darf man sagen: Je größer der Mensch von Gott, seiner schöpferischen Allmacht, seiner Freiheit und Güte denkt, desto mehr ist er gegen die Magie gefeit. Damit ist bereits gesagt, daß innerhalb des

⁴ Vgl. G. MENSCHING, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 133–139, speziell 136.

⁵ Vgl. C. H. RATSCHOW, *Magie und Religion*, Gütersloh 21955. Weitere Literatur zum Thema: Art. *Magie*, in: *LThK*² 6, 1277.

⁶ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 21956, 169.

⁷ Vgl. M. BUBER, *Moses*, in: *Werke II: Schriften zur Bibel*, München-Heidelberg 1964, 58–64.

Christentums, prinzipiell oder dogmatisch gesehen, für Magie kein Platz sein kann. Was meinen aber dann die Warnungen, die christliche Frömmigkeit und speziell die Sakramente nicht im magischen Sinne mißzuverstehen? Offenbar ist es nicht aus der Luft gegriffen, wenn betont wird, daß tatsächlich – bei aller von der biblischen Gottesvorstellung und der christlichen Dogmatik her begründeten Distanz zur Magie – mitten im christlichen Leben die Gefahr des magischen Verhaltens besteht. Sie stellt sich dar als der Versuch, die Nähe und Gnade Gottes nicht nur zu erbitten, sondern sich ihrer immer wieder durch Praktiken zu versichern. Ebendiese Gefahr liegt aber notwendigerweise nahe, wenn es überhaupt so etwas wie Sakramente gibt. Die Geschichte der Sakramentenlehre und der Sakramentenfrömmigkeit bietet dafür zahlreiche Belege. Freilich gab und gibt es Gefahren des magischen Verhaltens auch unabhängig von den Sakramenten in mannigfacher Weise; man denke nur an die Gebetshäufungen, die Ablaßfrömmigkeit, die Reliquienverehrung, die zahllosen Benediktionen, den Umgang mit dem heiligen Buch, den kultischen Geräten usw. – alles Praktiken, die ebensogut orthodox wie magisch vollzogen werden können, so daß also im Grunde das Magische nicht allein in einer Form liegt und begründet ist, sondern im Verständnis und Vollzug dieser Form, das heißt im Menschen selbst. Eine Kritik, die das Magische von dem christlich Verantwortbaren unterscheiden will, richtet sich deswegen von vornherein nicht gegen die Form als solche, sondern gegen die magische Grundhaltung, in der ein Mensch in den Formen des Christentums und der Kirche fromm oder religiös sein möchte. Andererseits ist es natürlich für einen theologisch weniger gebildeten Menschen nicht immer leicht, die religiös-christliche Formenwelt so zu vollziehen, daß die Magie vermieden wird. Daß evangelische Christen und unsere aufgeklärten nicht-christlichen Zeitgenossen hier reichlich Anlaß finden, uns Magie vorzuwerfen⁸, daß sie uns zumindest vorwerfen, wir nähmen die Magie stillschweigend hin, ist bekannt, psychologisch verständlich und beruht keineswegs auf Böswilligkeit.

Im Verhältnis der Katholiken zu den Sakramenten oder im Umgang mit ihnen liegt die Gefahr des Mißverständnisses im Sinne der Magie jedoch deswegen besonders nahe, weil die kirchliche Sakramentenlehre im Laufe ihrer Geschichte eine Entwicklung genommen hat, die immer mehr zu einer verhängnisvollen Einseitigkeit führte. Selbst wenn solche Einseitigkeiten theoretisch-dogmatisch schließlich doch noch als orthodox demonstriert werden können, so kommt es auf der Ebene der

⁸ Vgl. insbesondere G. WYNEKEN, *Abschied vom Christentum*, München 1963, 182–188.

praktischen christlichen Religiosität doch ziemlich häufig zu Vereinfachungen, die dogmatisch nicht mehr tragbar sind, weil sie als magisch bezeichnet werden müssen.

Die Geschichte der Sakramentenlehre läßt deutlich eine Verschiebung des Schwerpunkts bei der Interpretation der Sakramente erkennen, sie zeigt – pointiert gesagt – eine Entwicklung vom Verständnis des Sakraments als Glaubenszeichen zum Verständnis des Sakraments als Gnadenmittel, eine Entwicklung, in der also die Wirklichkeit und Bedeutsamkeit der personalen Voraussetzungen der Sakramente in starkem Maße in den Hintergrund geraten sind. In der Theologie bemüht man sich heute intensiv, das Gleichgewicht wiederherzustellen, in der Praxis sind die Mißverständnisse jedoch nach wie vor weiter verbreitet, als man tolerieren dürfte.

Die Sakramente, so sagte ich, gelten heute im allgemeinen als Gnadenmittel; ihr Ritus, die zu sprechenden Worte sind immer gleich; Gott gibt seine Gnade, so meint man, wenn der Ritus in der richtigen Intention vollzogen wird. Diese Vorstellung kehrt sich sehr bald um: Man begehrt den Ritus, äußerlich und innerlich korrekt, um Gottes Gnade zu erhalten, denn Gott selbst hat sich ja an eben diesen Ritus gebunden. Durch den Hinweis darauf, daß Gott selbst diese Sakramente gewollt hat, weiß man sich gegen den Verdacht der Magie abgesichert. Mag selbst dieses noch orthodox gedeutet werden können, indem man demütig die Zeichen akzeptiert, wie sie nach dem Willen der Kirche in klarer und einheitlicher Form vollzogen werden sollen, so kann doch an den vielfachen Gefahren nicht gezweifelt werden. Das Wasser, das über den Kopf des Kindes fließt, scheint vielen wichtiger als der Glaube der Eltern; der Ritus der Messe, die Vorschriften rubrizistischer Art sind für manchen bedeutsamer als die wahre Gestalt dieser Feier, die ihrem Ursprung und Sinn nach von einer rituellen Form unabhängig ist und es auch Jahrhunderte hindurch war; die Gegenwart Christi im Brot und Wein der Eucharistie wird oft dinglich mißverstanden; die Kirche mußte sich gegen zwei Irrtümer zur Wehr setzen: gegen die spiritualistisch-symbolische Auflösung des Ernstes dieser Mahlfeier, aber auch gegen ein grobrealistisches Verständnis, wie es im 9. Jahrhundert Paschasius Radbertus vertrat, der das eucharistische Brot mit dem Leib des historischen Jesus gleichsetzte. Denken wir für einen Augenblick an die Christologie: Die Kirche versuchte hier, die Mitte einzuhalten zwischen der Überbetonung des Göttlichen und der scharfen Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus, zwischen Monophysitismus also und Nestorianismus; praktisch jedoch – darauf wurde oft hingewiesen – hat der Monophysitismus, also jene Auffassung, die Jesus kurzschlüssig mit Gott gleichsetzt, bis heute die Oberhand behalten. Eine ähnliche Situation zeigt sich, wenn wir die

Praxis, nicht die dogmatische Lehre, nach dem Verständnis der Eucharistie befragen: Vieles spricht dafür, daß im konkreten Verhalten der Katholiken, in ihrer Frömmigkeit, in ihrer Vorstellung die häretische Auffassung des Paschasius dominierend geblieben ist. So haben viele zum Beispiel eine magisch-sakrale Scheu vor der physischen Berührung der Hostie; wir verwenden für das Mahl der Gemeinde nicht Brot, sondern etwas Besonderes, nämlich ein unwirkliches, als Brot kaum mehr erkennbares Scheibchen; ja, man hat Angst, den Gläubigen diese Hostie statt in den Mund in die Hand zu geben, wie es jahrhundertlang der Brauch war, denn für viele liegt das Problem darin, ob Christus nicht auch noch in den Hostienkrumen gegenwärtig sei, die möglicherweise auf den Boden fallen. Man hat sogar Regeln dafür entwickelt, wie man sich in einem solchen Fall verhalten müsse. Im Mittelalter fragte man sich ernst und leidenschaftlich, wie es zu beurteilen sei, wenn aus irgendeinem unglücklichen Umstand eine Maus eine konsekrierte Hostie fräße. Ich will diese peinlichen Dinge hier nicht weiter schildern. Sie zeigen, daß eine Vergegenständlichung oder Verdinglichung, eine Ablösung des Heiligen von der Person, vom Glauben, von der Liebe, von der Gemeinde im neutestamentlichen Verständnis eingetreten ist, die eindeutig magische Züge trägt: Man meint, über Gott verfügen, ihn durch das rituelle Wort herbeizwingen zu können. Man ist überzeugt, daß Gott in den Kirchenräumen intensiver präsent ist als in der Welt und in den Herzen der Glaubenden, ja, man fühlt sich in magischer Weise für Gottes Präsenz verantwortlich, entwickelt aus dieser Haltung kultische Regeln und Gesetze.

Opus operatum

Insbesondere die Auffassung von der Wirkursächlichkeit der Sakramente, von dem sogenannten *opus operatum*, wird häufig magisch verstanden. Seit Jahrhunderten haben die Theologen die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente diskutiert, bei der es sich bekanntlich auch um ein interkonfessionelles Streitobjekt handelt. Diese Erörterungen wirken äußerst kompliziert und subtil, sind für Laien nicht leicht zugänglich und können hier auch nicht in Kürze entfaltet werden. Es läßt sich jedoch ziemlich genau sagen, was die katholische Dogmatik in diesem Punkt überhaupt meint. Sie will das Sakrament als wirksames Glaubenszeichen unabhängig sein lassen von der moralischen Integrität des Priesters (bisweilen auch des Laien). Dies wiederum ist notwendig, weil die Kirche sich als soziale und geschichtliche, rechtlich geordnete Größe versteht und als solche der sakramentalen Sichtbarkeit bedarf, die – freilich stets auf der Basis des Glaubens – ihre Selbständigkeit aus der Autorität der Kirche und damit Christi selbst ableitet. Und schließlich erklärt die Dogmatik, man müsse die Sakramente immer im

Zusammenhang mit anderen Lehren betrachten, also etwa mit der Lehre von dem Heilswerk Christi und von der Gnade, durch die Gott uns rettet. Das Sakrament kann nie ein automatisch wirkendes Mittel werden, sondern es erlangt sein Wesen und seine Wirkung immer nur innerhalb des Glaubens und auf dem Grund des Glaubens, oder, wie die Theologen sagen, das Sakrament ist ohne die rechte Disposition und Intention des gläubigen Menschen nur ein leerer Ritus. Wenn es wahr ist, daß Gott die Geschichtlichkeit seiner Präsenz in der Welt auch durch sichtbare Zeichen der glaubenden Gemeinde bezeugt wissen will, so bleibt doch zugleich immer auch wahr, daß nicht das Äußere, der Ritus, irgendein Gesetz, irgendein Sakrament, sondern daß die Liebe zu den Brüdern, der Glaube, das personale Vertrauen, das Herz des Menschen dasjenige ist, was Gott vor allem übrigen interessiert.

Es muß nicht sein, daß zwischen dem Personalen und dem Sakramentalen ein Widerspruch besteht; das eine soll nicht ohne das andere sein; aber es ist nicht zweifelhaft, worauf Gott durch Jesus den größeren Nachdruck gelegt hat. Sogar in dem von Magie so sehr bedrohten Mittelalter hielt man an dem Satz fest: »Gott hat seine Gnade nicht an die Sakramente gebunden.« Da also die Sakramente niemals als isolierte Gnadenvermittlungsakte betrachtet werden können – das wäre eine dogmatische und pastoraltheologische Häresie –, haben sie prinzipiell mit Magie nichts zu tun. Eine sorgfältige Unterscheidung ist immer wieder notwendig, und so wird man A. Auer zustimmen: »Freilich ist auch der Christ, wenn er sich nicht um ein erleuchtetes Glaubensverständnis bemüht, ständig in Gefahr, Dogma, Sakrament, sittliche Norm und Leistung, Zeremonien und religiöse Übungen rein dinglich zu verstehen und nicht zum personalen Vollzug durchzustoßen. In dem Maße, als dies geschieht, gleitet seine Religiosität ins Magische ab«⁹.

Widerstand gegen die Magie ist letzten Endes aber nur möglich, wenn wir einsehen, daß die Sakramente für den Christen nie Selbstzweck werden, daß sie vielmehr – wie alles in der Kirche, ja, wie die Kirche selbst und die Geschichte – »um des Menschen willen« da sind und geschehen. Und so gibt es auch im Grunde kein gleichwertiges Sowohl-Als-auch im Hinblick auf die geläufige Alternative »Wort oder Sakrament«¹⁰. Der christliche Glaube gründet und vollendet sich in der Erfahrung des

⁹ A. AUER, Art. *Magie, moraltheologisch*, in: *LThK*² 6,1279; vgl. hier auch die Beiträge von A. Darlapp und G. Lanczkowski, a. a. O. 1274–1277.

¹⁰ Dazu vgl. K. RAHNER, *Wort und Eucharistie*, in: *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 313–355 sowie H. FRIES, *Wort und Sakrament* in: H. FRIES (Hrsg.), *Wort und Sakrament*, München 1966, 7–24.

österlichen Geheimnisses, auf das jedes Wort und jedes Sakrament zurückbezogen bleiben. Die Abgrenzung des Sakraments gegen die Magie kann uns helfen, besser zu begreifen, was denn eigentlich das wahre Fundament unseres Glaubens ist.

Johann Baptist Metz Experientia spei*

1. Der Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein

Was ist der Gotteserfahrung und dem Gottesverständnis in unserer Zeit widerfahren? Das »Jenseits« und der Himmel »über uns« scheinen nicht nur verborgen, sondern verschwunden zu sein. (Verborgenes kann ja mächtig sein und nahe!) Langsam, aber beständig ist die Welt über unseren Köpfen zusammengewachsen. Nichts mehr läßt sie als die »untere Randzone«, als den »numinosen Vorhof« Gottes erkennen. Wir entdecken in und an dieser Welt nicht mehr unmittelbar die »Spuren Gottes«, sondern die »Spuren des Menschen« und seiner weltverändernden Tat. Wir scheinen in und an dieser völlig hominisierten Welt nur uns selbst und unseren eigenen Möglichkeiten zu begegnen. Der Glanz des Über-Weltlichen, des Über-Irdischen scheint ausgeglüht zu sein. Was den Menschen dieser Zeit zuinnerst bewegt, ist nicht das Engagement am Überweltlichen, sondern das Engagement an der Zukunft. In sie hinein läßt dieser Mensch, der so entzaubert und so a-religiös zu sein scheint, immer noch und immer neu sich überfordern und über sich hinausrufen. So sind auch alle wirksamen und einflußreichen Weltanschauungen und Humanismen in Ost und West heute vornehmlich zukunftsorientiert. Denken wir nur an den Marxismus und seine Theorie von der klassenlosen Gesellschaft in einer vom Menschen selbst heraufgeführten Zukunft der Welt: Das gesuchte Heil, die gelungene und vollendete Humanität liegen nicht »über uns«, sondern »vor uns«. Der Primat der Zukunft ist unverkennlich.

2. Aporetik menschlicher Zukunftsorientierung

Diesen Primat der Zukunft gilt es auch für die Entfaltung unseres Gottesverhältnisses radikal ernst zu nehmen, nicht im Sinne einer schlechten »Anpassung«, sondern im Dienste der Verantwortung unseres Glaubens und im Ge-

* Dieser Text gibt einen Rundfunkvortrag des Verfassers unter dem Titel *Gott vor uns* wieder, der durch einzelne Passagen aus den folgenden Publikationen des Verfassers zum gleichen Thema ergänzt und weitergeführt wurde: *Gott vor uns*, in: *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt 1965, 227–241; *Die Theologie der Welt und die Askese*, in: *Neue Grenzen I*, Stuttgart-Olten 1966, 171–174; *Schöpferische Eschatologie*, in: *Orientierung* 30 (1966) 107–109; *Verantwortung der Hoffnung*, in: *Stimmen der Zeit* 177 (1966) 451–362.