

Sakrament und Lebensvollzug in Theologie und Phänomenologie

Rolf Kühn

Wie es eine kirchliche Gesamtwirklichkeit als »mystischen Leib« gibt, der alle individuellen Vollzüge des Lebens der Menschen als Wirklichkeit des Heils in sich aufnimmt, so gibt es bevorzugte Momente innerhalb dieses Gesamtvollzugs, um sie als Gedächtnis wie Verheißung zu feiern. Sakramentalität lässt sich demnach im Einzelnen weiter ausführen als die Aufnahme der Lebensvollzüge der Menschen und der Kirche in den inneren Lebensvorgang der Selbstzeugung Gottes hinein, die als Inkarnation seines Wortes zugleich unser Heil in solchem Leben bedeutet. Der Begriff der Sakramentalität geht also in unserem Zusammenhang zunächst nicht von der verschiedenen Zahl der Sakramente aus, wie sie im Laufe der Zeit von den Kirchen festgelegt wurde, wobei allerdings Taufe und Eucharistie von Beginn an bestanden und in allen christlichen Kirchen gefeiert werden. Vielmehr wollen wir hier den phänomenologischen Sachverhalt aufgreifen, dass die Kirche sich jeweils in all ihren Lebensvollzügen als Wort, Liturgie, Ritus usw. als Verwirklichung des »Geheimnisses Gottes« versteht, indem sie selbst Teil dieser Offenbarung Gottes als dessen mitgeteiltes Leben ist.

1. Sakrament als *Mysterium*

Im Brief des Ignatius an die Magnesier 9,1 findet sich eine Formulierung aus der Zeit der Apostolischen Väter, worin sowohl dieser »Aufgang unseres Lebens« durch das Leben Christi als Geheimnis festgehalten wird wie auch die Eigenständigkeit einer solchen Feier am Herrentag gegenüber der zuvor noch befolgten Sabbat-Tradition im Judentum:

Wenn nun die, die in alten Bräuchen wandelten, zu neuer Hoffnung gelangten und nicht mehr den Sabbat halten, sondern nach dem Tag des Herrn leben, an dem auch unser Leben aufging durch ihn und seinen Tod – was einige leugnen, ein Geheimnis (*mysterion*), durch das wir den Glauben empfangen haben und dessen wir ausharren, um als Jünger Christi unseres einzigen Lehrers erfunden zu werden –, wie werden wir leben können ohne ihn, den auch die Propheten, Jünger im Geiste, als Lehrer erwarteten? Und deshalb erschien er, auf den sie in Gerechtigkeit harrten, und weckte sie von den Toten auf.¹

¹ Die Apostolischen Väter (Hg. J. A. Fischer), 167 f.; zur Begriffsgeschichte von *mysterion/sacramentum* vgl. R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* IV/2. Einsiedeln o.J., 70 ff.

Das *mystérion*, das dann als Lehnwort *mysterium* aus dem Griechischen ins Lateinische einging, bezeichnet hier in aller Deutlichkeit – das heißt in der Phase des Übergangs zwischen den neutestamentlichen Schriften und der langsamen Ausbildung eines christlichen Credo – die Feier des Sonntags als jenes Geheimnis, durch das sich unser Leben durch das Leben und den Tod Christi wandelte, um seinen neuen Aufgang zu erfahren (*anéteilen*). Zu diesem gefeierten Geheimnis gehört aber auch die alttestamentliche Vorgeschichte des Heils, wie sie hier insbesondere durch die Propheten vertreten ist, sowie die eschatologische Hoffnung, um als Jünger Christi über die Gegenwart hinaus leben zu können.

Zwar setzt sich nach dem zitierten Ignatiusbrief die »Sakramentalität« der Sonntagsfeier als Lebensvollzug der frühen christlichen Gemeinde deutlich von der jüdischen und heidnischen Umwelt ab, aber sie bezeichnet eben noch keine im Einzelnen festgelegte sakramentale Handlung, sondern jenes umfassende Geheimnis, wodurch die Kirche und die einzelnen Gläubigen leben – nämlich die Identität unseres Lebens mit dem Leben Gottes, so wie es besonders in den christologischen Hauptereignissen von Tod und Auferstehung offenbar geworden ist. *Das Sakrament als Geheimnis oder Mysterium ist also die Feier der göttlichen Verlebendigung unseres Lebens selbst*, sein Aufgehen und Weiterleben im Leben Christi, das die »alten Bräuche« hinfällig werden lässt, um die Einzigartigkeit des neuen Lebens in Ihm zu leben. Wenn also auch der Begriff *mystérion* aus den griechischen Mysterienkulten stammt, denen Platon die Bezeichnung für die Verwandlung der Seele in das Göttlich-Wahre entnahm², so impliziert jedoch eine solche Übernahme für das frühe Christentum keinerlei Anleihe inhaltlicher Art von den Mysterienkulten. Gehört es bei den letzteren grundsätzlich zum Begriff des »Geheimnisses« selbst, dass der Eingeweihte strenges Stillschweigen über die Weise dieser Initiation wahrte, so zeichnet es geradezu das christliche »Mysterium« aus, als Selbstoffenbarung Gottes in Christus aller Welt kundgetan zu werden, um so für alle zugänglich zu sein, denn Gottes Leben ist das Leben aller Lebendigen.

Dieser maßgebliche Befund lässt sich sowohl durch die Evangelien wie durch die Apostelbriefe erhärten, denn auch hier bezeichnet *mystérion* die umfassende Offenbarung Gottes, zu der die Kirche als heilsgedekende wie -verwirklichende selbst gehört. Im Markusevangelium 4,11 f. sagt Jesus in Bezug auf seine Gleichnisreden, jedoch auf dem Hintergrund seines gesamten Wirkens, dass den Jüngern

das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben ist; jenen draußen aber wird alles in Gleichnissen mitgeteilt, damit sie sehend sehen und doch nicht erkennen, hörend hören und doch nicht verstehen, damit sie sich nicht bekehren und ihnen vergeben werde,

² Vgl. Gastmahl 210a–212c; Phaidros 249a–230c.

was einen Hinweis auf Isaias 6,9 f. einschließt. Dieses *mystérion tês basiléias tou Theou*, von Lukas parallel auch im Plural gebraucht (8,10), bezeichnet letztlich Jesus als den Messias selbst und entzieht sich so jeder menschlichen Bemühung, da es ein reines Heils- oder Gnadengeschenk Gottes als des Vaters darstellt. Wenn die Erkenntnis dieses Geheimnisses »von außen« nicht möglich ist, dann trifft dies genau auf den unsichtbaren Charakter des Lebens in Gott zu, das als unser Leben im Sinne unserer transzendentalen Geburt bzw. deren Erneuerung in Gott ebenfalls unsichtbar ist. Die Sakramentalität fügt daher diesem Leben Gottes nichts anderes hinzu, sondern sie ist der Vollzug desselben unter den beiden phänomenologischen Bedingungen von Unsichtbarkeit (Leben) und Sichtbarkeit (Welt), wie es der Zusammenhang von innerem Gnadenwirken und äußerem Ausdruck als Ritus deutlich machen kann. Dieser Geheimnischarakter als das innerliche Verhältnis der Gegenseitigkeit zwischen Vater und Sohn kennzeichnet auch in aller Deutlichkeit den zentralen Inhalt dieses *mystérion* im so genannten Jubelruf Jesu bei Mt 11,25–27:

Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, da du dies den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart hast [...] Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden und niemand kennt den Sohn als nur der Vater; und niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will.

Wer nichts anderes im praktischen Lebensvollzug weiß, als dass er das Leben in seinem fleischlichen Leib besitzt und dem als »Nichtwissender« nichts hinzufügen kann, da er sich nur so in diesem einzigen Wissen im Leben Gottes weiß, der hat teil an jenem uranfänglichen Geheimnis, das allen Sinnen und dem Verstand verborgen bleibt. Die Sakramentalität solchen »ewigen Lebens« führt mithin in die Offenbarung dieses Lebens als Leben selbst ein, weil das sakramentale Tun das Gedächtnis dieses Lebens in seinem reinen Vollzug darstellt, das auch durch Worte nicht weiter expliziert werden kann. Denn was dieses Leben vollzieht, ist die Selbstgabe des Vaters an seinen Sohn, dessen Geheimnis auf verschiedene Weise sakramental gedacht wird, aber im letzten stets »Aufgang des Lebens« für uns bedeutet, wie Ignatius festhielt. Zu diesem Ergebnis führen auch jene neutestamentlichen Briefstellen, die den Zusammenhang zwischen dem Geheimnis der Herrschaft Gottes in Christus und in seiner Kirche verkünden, wie beispielsweise im 1. Korintherbrief 2,6–9: »Und doch verkünden wir Weisheit unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmachtet werden. Vielmehr verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung. Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Nein, wir verkündigen, wie es in der Schrift heißt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.«

Die Sakramentalität des verborgenen Lebens Gottes als sein unzugängliches Geheimnis entspricht in seiner Selbstoffenbarung keinem Erkennen im weltlichen Sinne, sondern es teilt sich nur in der Liebe mit, die das Band der innerlichen Gegenseitigkeit in diesem Leben zwischen Gott und jenen Menschen ist, die der Macht abgeschworen haben, weil keine Macht als vermeinter Selbstbesitz die Herrlichkeit oder das Leben durch das Kreuz und die Auferstehung verstehen kann. Der Jubelruf Jesu über sein Messiasgeheimnis als Sohnesgeheimnis entspricht daher im engeren Sinne dem Leben spendenden Geheimnis seines Kreuzestodes, wie Paulus es an vielen Stellen als Grundverständnis kirchlicher Sakramentalität seinen Lesern einprägt: »Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist.« (1 Kor 2,12) Wie immer also auch der Bezug der Sakramentalität zur Welt als Schöpfung zu denken bleibt, aus der ja Dinge und Gesten als sakramentale Zeichen entnommen werden, so ist kein Verstehen von Zeichen und Bezeichnen (wie Augustinus es als erster sakramententheologisch als *sacrum signum* ausführen wird) ohne ein inneres pneumatisches Verstehen möglich. Sofern aber dieser Geist vom Leben Gottes selbst zeugt, wie Paulus weiterhin zu verstehen gibt, ist diese innere Bezeugung im Geist ein Offenbarwerden unseres Lebens als Gottes Leben, das ein geschenktes oder gewährtes ist. Was das einzelne Sakrament bzw. im umfassenderen Sinne der gesamte Lebensvollzug der Kirche feiert, vermag von daher nichts anderes als die Uranfänglichkeit des göttlichen Lebens im Sinne seines Sich-Gebens schlechthin zu sein.

Damit ist phänomenologisch die Sakramentalität prinzipiell in die radikale Selbstaffektion unseres Lebens eingeschrieben, denn wenn es auf dem Grund seiner Passibilität vom Empfangen der reinen Lebensgabe Gottes zeugt, so kann im ständigen Weitergeben dieses Lebens an sich selbst durch sich selbst jede Modalisierung als sakramentaler Anlass ergriffen werden. Damit würde nicht nur deutlicher unterstrichen, dass der Gesamtvollzug des kirchlichen Lebens in allem ein sakramentaler ist, weil es in diesem Leben nichts gibt, was nicht effektiv an das Leben Gottes gemahnte, sondern auch unser eigenes Leben wäre in all seinen Ausprägungen ein sakramentales, weil es jeden Moment seiner selbst als Gedächtnis des Lebens Gottes zu ergreifen vermag, aus dem es zu jedem Augenblick seine Existenz empfängt. Der Geheimnischarakter der Sakramentalität im aufgezeigten Sinne bleibt dabei insofern gewahrt, als diese Erinnerung oder Vergegenwärtigung kein distanzierendes oder theoretisches Verstehen dieses Geheimnisses ist, sondern eben jenes praktische Lebenswissen im Lebensvollzug selbst, dass in der Tat jede gelebte Möglichkeit keine letztlich von uns her gegründete Wirklichkeit darstellt, sondern auf die absolute Selbstaffektion Gottes zurückgeht. Dennoch hat es besonderen Sinn, bestimmte Momente des Lebens als spezifisch sakramentale Augenblicke herauszuheben, da ohne Zweifel Geburt, eheliche Liebe, Vergebung, Krankheit und Tod, um nur diese zu nennen, Übergänge darstellen, in denen auf intensivere Weise die

transzendentalen wie existentiellen Grundgegebenheiten des Lebens erfahren werden können – und damit seine Abkünftigkeit und Vollendung sowie sein innerer Reichtum von Gott her. Dies würde des weiteren auch religionswissenschaftliche Parallelen rechtfertigen, da das Leben Gottes als Gabe in allen Religionen im Sinne einer originären Manifestation des Göttlichen gefeiert wird. Aber maßgeblich bleibt, dass die christologische Fundierung eines solchen Gedächtnisses eben nicht nur retentionale Erinnerung aufgrund eines Berichts bedeutet, sondern *tatsächlich* das gibt, was sakramental bezeichnet wird.

An sich hätte daher das Lehnwort *mysterium* im Lateinischen beibehalten werden können, aber schon in den frühen afrikanischen Bibelübersetzungen tritt *sacramentum* als Entsprechung für *mystérion* auf. Blickt man auf den frühesten theologischen Gebrauch dieses Wortes beim ersten Kirchenvater Tertullian (ca. 155–225), so mag die Tatsache ausschlaggebend gewesen sein, dass der etymologische Sinn *sacratum/sacrum* eine Weihehandlung beinhaltete und darüber hinaus im rechtlich privaten Bereich die Prozesshinterlegung einer Geldsumme an sakralem Ort bzw. den soldatischen Fahneneid bezeichnete. Tertullian greift letzteren insbesondere als Bild für das christliche Taufversprechen (*sacramentum*) auf, aber der weitere Begriffshintergrund ist vor allem auch das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander sowie ihr Bezug zur gesamten Heilsökonomie. Wie im 1. Korintherbrief oder auch im Brief an die Kolosser und Epheser grundgelegt, bezeichnet also *sacramentum* weiterhin die verborgenen Heilsgeheimnisse, wie sie im Alten Testament und im irdischen Leben Jesu als einzelne Geschehen unscheinbar-verborgen manifest wurden, um dann in die Bedeutung einer Glaubensregel einzumünden. Der vorgezeichnete Auslegungsweg durch *mystérion* wird mithin deutlich beibehalten, um das Kultgeschehen als Erscheinung des göttlichen Heils insgesamt zu verstehen, wobei allerdings neben dieser Vermittlung auch die aktive Teilnahme nunmehr in den Mittelpunkt rückt, wie sie besonders bei der Eucharistiefeier gegeben ist.

Die schon angedeutete Weiterentwicklung durch Augustinus, die für die spätere Sakramententheologie überhaupt maßgeblich geworden ist, betrifft die »Sakramentalität« als *sacrum signum* oder *visibile verbum*, wobei jedoch auch hier des Näheren nur Taufe und Eucharistie reflektiert werden. Als Zeichen, was den besonderen philosophisch-metaphysischen und erkenntnistheoretischen Hintergrund bei Augustinus ausweist, lässt die *res (significans)* etwas anderes ins Bewusstsein treten, nämlich die *res significata*. Für die Sakramente ist zudem auch der Begriff der *signa data* bezeichnend, denn damit will Augustinus darauf hinweisen, dass zwischen Lebewesen Gemütsregungen und Gedanken ausgetauscht werden, wozu vor allem die Sprache sowie der Gehör- und Gesichtssinn gehören, was den Ausdruck der *verba visibilia* erklärt, das heißt das Wirken von Zeichen als *verba*. Dass nun bestimmte Zeichen *sacramenta* sein können, beruht aber für Augustinus darin, dass ein verpflichtendes Offenbarungswort des Heils als Wesensbestandteil in die *sacramenta* als *signa sacra* eingeht. Die so verstandene Sakramentalität in

einem nunmehr formalen Sinne als *signum sacrum* oder *sacrae rei signum* besitzt ein materiales Element, das als sein Gegenüber bereits eine *res significans* oder ein *signum* darstellt, aber effektives *sacramentum* wird letzteres erst in Verbindung mit einem offenbarungsspezifischen Heilswort. Außerdem verlangt Augustinus eine gewisse »Ähnlichkeit« des Zeichens mit dem Bezeichneten, das letztlich die *res sacramenti* als vermittelte Heilsgnade ist. Ebenso fordert Augustinus die Einsetzung durch Christus bzw. durch die apostolische Nachfolge, und wenn auch die *res sacramenti* durch *virtus* oder *effectus* wirkt, so ist der letztlich Wirkende jedoch Christus selber.

Bei diesem theologischen Systematisierungsversuch der Sakramentalität durch Augustinus sollte man allerdings nicht vergessen, dass dahinter keinerlei Verdinglichung Gottes steht, sondern im Gegenteil ein Lebensbegriff ebenfalls, der das Verhältnis der innerlichen Gegenseitigkeit klar zu wahren weiß: »Und nicht du wirst mich in dich verwandeln, sondern du wirst in mich gewandelt werden.«³ Wenn sich auch die augustinische Begrifflichkeit der Sakramentalität innerhalb der Theologie durchgesetzt hat, so ist des weiteren dennoch zu berücksichtigen, dass gerade nicht das kultische Geschehen als solches im Vordergrund steht, sondern die heilsrelevanten Ereignisse selbst: Hervorgang des Logos aus Gott, Inkarnation, Leiden, Tod, Auferstehung, Erhöhung Christi usw. Und insofern hierbei Taufe (mit Firmung) und Eucharistie zunächst allein berücksichtigt wurden, bleibt weiterhin das, was *mystérion* im Neuen Testament hieß und jetzt als *sacramentum* bedacht wird, das Heilsereignis als ganzes: die Heilstat Gottes an die Menschen in Christus. Kommen bestimmte Fest- und Gedenksttage für einzelne Ereignisse erst später auf, so bedeutet dies in aller Klarheit, dass die kultische Feier im Bewusstsein der Kirche bis zum 4. Jh. das meint, was wir als den einen Lebensaustausch mit Gott verstehen können.

Austausch besagt dabei nichts Beliebigen hinsichtlich dessen, was ausgetauscht werden soll, sondern betrifft die transzendente Notwendigkeit, wie wir leben können, ohne uns selbst im Leben gegründet zu haben. Der Austausch von Leben ist daher immer ein Austausch des Lebens Gottes, die Hineinnahme unserer lebendigen Selbstaffektion in seine eigene innerliche Reziprozität als letztlich innertrinitarisches Geschehen, woraufhin sich die Sakramententheologie ebenfalls entwickeln wird. Anstatt also zunächst eine allgemeine philosophische Anthropologie zu entwerfen, an der ablesbar wäre, wie sich Leben zeichenhaft und existentiell weitergibt, kann eine radikale Phänomenologie des göttlichen Lebensaustausches darauf ausgerichtet bleiben, zu verstehen, wie Leben *in sich* bereits Austausch darstellt. In diesem Sinne ist auch der augustinische Beitrag eine wesentliche christliche Bezeugung solcher Phänomenologie, da es über alle Zeichenhaftigkeit hinaus um unsere »Zurückverwandlung« in Gott geht: »Du bist das Leben der Seelen, das

³ Bekenntnisse VII, 10.

Leben der Leben, als das Du lebst durch Dich selbst und nicht Dich wandelst, Du Leben meiner Seele.« (Ebd. II,6) Austausch des Lebens als Sakramentalität zu bedenken, besagt also, des Lebens Leben zu bedenken – jene absolute innere Selbstzeugung in Gott, die Gott in allem Leben sein lässt, so wie er es in der Fleischwerdung seines Sohnes offenbarend an uns weitergibt, um uns in sich zu gebären. Dieser Lebensaustausch der inneren Reziprozität wird also nicht erst vom Sakrament begründet, sondern er liegt bereits jeder Zeichenhaftigkeit voraus, sodass letztere auf die innere konkrete Möglichkeit des Lebens in seiner Wirklichkeit zurückverweist. Wenn also das Zeichen als *signum* zum *sacramentum* wird, dann kann dies nur geschehen, weil die Realität des »Sakraments« als Heilsereignis schon immer realisiert ist – realisiert als die absolute Möglichkeit Gottes, Leben in allem sein zu können. Deshalb kann *Lebensaustausch* als Sakramentalität letztlich nur besagen, dass es um die Göttlichkeit des Lebens geht, das wir im Austausch als Gabe erfahren, nämlich in unserer Passibiliät, die der apodiktische Grund unseres Lebens ist. Denn sofern wir dieses als gelebtes erfahren, erproben wir in dieser passiblen Erfahrung seine Konkretion durch eine erste Fleischwerdung, wie sie mit der Inkarnation des Wortes Gottes gegeben ist. Deshalb besagt Sakramentalität unter einem solchen Gesichtspunkt auch keine allgemein formale Wesensform, sondern die konkrete Verwesentlichung des göttlichen Lebens selbst als eines sich je austauschenden, wovon die gesamte *oikonomia* des Heils bestimmt ist.

Besonders deutlich wird dies im Epheserbrief, denn der Austausch des Lebens als das Geheimnis Gottes vermittelt sich über einen definitiven *Zugang*, der wiederum nur das Leben selbst sein kann, so wie wir es in Christus erfahren: »Durch ihn haben wir [...] in dem einen Geist Zugang zum Vater.« (2,18) Oder auch: »In Christus haben wir den freien Zugang durch das Vertrauen, das der Glaube an ihn schenkt.« (3,12) In diesem Zugang offenbart sich zugleich »das Geheimnis des Willens Gottes«, der darin besteht, »die Fülle der Zeiten herbeizuführen« (1,9 f.; vgl. 3,3 ff.), nämlich Juden wie Heiden »in einem einzigen Leib« zusammenzuführen (2,16). Was in diesem mystischen Leib der Kirche als sakramentaler Austausch mit dem Leben Gottes effektiv geschieht, ist daher die absolute Zugänglichkeit zu diesem Leben, denn zuvor herrschte Tod durch Sünde oder Gesetz (2,1; 5,14), und jetzt sind alle »zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht« (2,5). Dieser Zugang als gleichzeitiger Übergang vom Tod zum Leben, ist »geschenkt«, geschieht mithin »nicht aus eigener Kraft« (2,9), sodass sich eine solche Heilsökonomie in der Einheit von Sakramentalität und Ethik schließlich bekundet:

Ich ermahne euch, ein Leben zu führen, das des Rufes würdig ist, der an euch erging [...] Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alle und in allem ist. (4,1–4)

Die Erwähnung der Taufe in einem solchen Kontext, der das Geheimnis Gottes und der einen Kirche aus Juden und Heiden umfasst, kann als pa-

radigmatisch für den Zusammenhang von Sakrament und göttlichem Leben überhaupt angesehen werden. Denn das Geheimnis Gottes als *mysterion*, so wie es vor aller Zeit und Schöpfung schon bestand (1,4 f.), hat sich in seiner Zugänglichkeit jetzt in Christus eröffnet, bildet einen ekklesialen Leib und kann daher von jedermann übernommen werden, der sich diesem Geheimnis seinerseits öffnet. Der grundlegende Austausch des Lebens ist von Gott her in Christus ermöglicht, ist in Ihm zu »Weg« und »Wahrheit« geworden, wie Johannes sagt, und jetzt obliegt es dem, der um seine transzendente Geburt in Gott weiß, diese Möglichkeit als seine Möglichkeit praktisch zu ergreifen. *Ist so die Sakramentalität prinzipiell in der Zugänglichkeit des Lebens Gottes angesiedelt*, so »vermittelt« sie zwischen dem bereits gegebenen Heil in der erfolgten Selbstoffenbarung Gottes und dem Aufgang desselben in einer konkret gelebten Individualität. Damit tritt weder eine Differenz im Wesen noch in der Zeit dieses gewährten Heils ein, denn was sich dem Einzelnen sakramental erschließt, ist das *ganze* Heil, so wie es in Christi Tod und Auferstehung ein für allemal grundgelegt wurde. Da es aber ein Heil ist, das nicht über eine äußere Verfügung oder Macht bzw. durch Zugehörigkeit zu einem Kollektiv aufoktroiert werden kann, sondern ein Heil bildet, das dem Leben der inneren Selbstaffektion eines jeden Menschen selbst entspricht, muss der *Einzelne* es für sich ergreifen und so fruchtbar machen. Denn ein Aus-Tausch setzt voraus, dass dieser begehrt wird, und solches Verlangen konkretisiert sich im Zugang zu dem, was Gott als die christologische Verwirklichung des Übergangs vom Tod zum Leben ist, was von keiner Macht oder Welt herbeigeführt zu werden vermag, da sie das Leben nicht originär in sich tragen.

Besitzt so die Sakramentalität einen ontologischen Aspekt, der sie trotz dinghafter Zeichenhaftigkeit über die Welt erhebt, um sie am Leben Gottes selbst teilnehmen zu lassen, so liegen die darin enthaltenen ethischen Konsequenzen auf der Hand. Die Verlebendigung unseres – bislang »toten« – Lebens im Leben Gottes bedeutet nämlich nach Paulus, »nicht mehr wie die Heiden zu leben [...] denn sie sind dem Leben, das Gott schenkt, entfremdet durch die Unwissenheit, in der sie befangen sind« (Eph 4,17 f.). Die »Änderung des früheren Lebens«, um nun »barmherzig« zu sein, lässt sich nicht mehr »von leeren Worten täuschen« (4,22.32 u. 5,5.15), was heißt, dass die Lebensrealisierung jetzt ihrem innersten Wesen entspricht: hat es das Heil als Gottes Heil empfangen, so kann es dieses nur als »Barmherzigkeit« weitergeben. Und ist mit Heidentum die grundsätzliche Gott-losigkeit eines Lebens angesprochen, so ist diese leer, was immer sie an Gedanken und Worten hervorbringen mag, da sie nicht um jene wesenhafte Reziprozität weiß, die mit dem Leben auch das entsprechende Handeln verbindet. Die Sakramentalität ist selber noch nicht das ganze Handeln, aber da sie das Handeln oder Wirken des Heils im Sinne des gewährten Lebens Gottes selbst darstellt, birgt sie die Kraft als solche zum entsprechenden Handeln. Im Unterschied zu den »leeren Worten« und ihrer Gott-losigkeit, im Unterschied zu jeder Macht der Welt, die sich nur selbsttäuschend im Besitz

endgültiger Macht wännen kann, bewirkt der Aus-Tausch im und mit dem Leben Gottes das, was sakramental angezeigt wird. Eine theologische Zeichen- oder Referenztheorie des Sakraments lässt sich also weder von der ontologischen noch von der ethischen Effektivität des Sakramentalen lösen.

Greifen wir hier ergänzend das Wachsen des mystischen Leibes der Kirche auf, so wie er im Leiden und in der Freude seiner Glieder weitererbaut wird (vgl. Kol 1,24), so bedeutet die Sakramentalität innerhalb einer solchen Gesamtphänomenalität des Leibes, dass das *mystérion* als Fülle Christi (*pléroma*) stets weiter aktualisiert wird. So wie es einen Anfang und eine Weiterführung des Heils für den Einzelnen durch die Sakramentalität gibt, so erbaut sich auch die Kirche durch letztere in ihrem Leben weiter. Dies lässt sich gut aus der Apostelgeschichte 2,38 f. erkennen, wo die Zuhörer nach der Predigt fragen, was sie tun sollen, und Petrus ihnen antwortet: »Bekehrt euch, und ein *jeder* von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi, damit ihr Vergebung der Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes empfanget.« Durch die einzelne Selbstverwirklichung des Geheimnisses als *sacramentum*, um damit das Tun eines jeden hier zu umschreiben, werden Taufe, Firmung und Sündenvergebung als das Leben dieses Leibes der Kirche verständlich, der durch die Umkehr der Einzelnen wächst. Und in diesem Sinne lässt sich ebenfalls die Eucharistie mit hineinnehmen, um zu erkennen, dass sie eine ständige Aktualisierung der prinzipiell in der Taufe gewährten Lebenskraft Gottes ist, um so das »Geheimnis Gottes« zu vollenden: »Der Geist ist der erste Anteil des Erbes, das wir erhalten sollen; der Erlösung, durch die wir Gottes Eigentum werden, zum Lob seiner Herrlichkeit.« (Eph 1,14) Und dass in einem solchen Zusammenhang von *mystérion* und *pléroma* ebenfalls Bußsakrament und Ehe ihren sakramentalen Platz haben, wird leicht einsichtig, wenn man zu den obigen Worten aus der Apostelgeschichte die Hingabe Christi an seine Kirche hinzunimmt, die das Vorbild für die eheliche Liebe ist (Eph 5,25 f.). Denn so wie der Austausch mit dem Leben Gottes alle Lebensvollzüge der Kirche umfängt, so umfängt er auch das ganze Leben des Einzelnen, damit alle Manifestationen in das *eine* Leben Gottes hineingenommen werden, ohne das sie nicht wären. *Die Sakramentalität ist somit eine Konsequenz der Einheit des lebendigen Erscheinens selbst* – und zwar in der Praxis des Einzelnen, wodurch nochmals unterstrichen wird, dass von der christlichen Offenbarung eine wesenhafte Verknüpfung zwischen Gott und dem Individuum vorausgesetzt wird.

2. Wiedergeburt als Sakramentalität

Auch wenn man die Sakramentalität in den gesamten Lebensvollzug eingebettet sieht und sie nicht nur als einzelne herausragende Ereignisse betrachtet, stellt sich insbesondere im Zusammenhang mit einer radikalen Lebensphänomenologie die Frage, wie eine sakramentale »Wiederge-

burt« zu beurteilen ist, sofern unser fleischliches Leben schon immer eine »transzendente Geburt« als Bedingung seiner Existenz voraussetzt. Denn im Unterschied zu einer rein heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise des »Geheimnisses Gottes«, das sich in zeitlich-geschichtlichen Ereignissen entfaltet, bleibt für eine radikale Analyse das hauptsächlichste Mysterium Gottes seine Selbstzeugung im Wort des ewigen Lebens. Würde nämlich Gott als der absolut Lebendige nicht in sich selbst diese Lebendigkeit in ihrer originären Anfangshaftigkeit zeugen, um sich auf diese Weise mit seinem fleischgewordenen Wort als der ewigen Offenbarung seiner selbst an sich selbst auszutauschen, dann gäbe es auch nicht das Geheimnis seiner irdischen Menschwerdung als Passion und Auferstehung, das in der Kirche sakramental weiterlebt. Das absolute Leben Gottes, an dem wir als transzendental Lebendige durch unsere eigene passible Geburt im originären Leben Gottes bereits teilhaben, ist daher nicht nur die apriorische Bedingung jeder Sakramentalität, sondern ebenfalls deren Inhalt wie Akt als »Wiedergeburt« dieses göttlichen Lebens in unserem transzendentalen Leben.

Nun lassen sich Gesetz, Sünde, Tod sowie Trennung von Gott bzw. von seinem Reich im neutestamentlichen Sinne ohne Zweifel als ein *Vergessen* dieser rein transzendentalen Bedingung eines göttlichen Lebens als unseres eigentlichen Ursprungs denken und verstehen. Solange dann aber ein solches Vergessen in ontologischer wie ethischer Hinsicht eine *Rück Erinnerung* verlangt, um wieder zum originären Leben als Quelle allen Heils hinzufinden, verleihen wir in einem retentionalen Gedenken, das den »Gegenstand« unseres Erinnerns bildet, demselben einen distanzierten Charakter – sei es Gott selbst oder den christologisch-pneumatischen Heilsereignissen. Diese absolute Distanz als Vergangenheit eines immer schon stattgefundenen Geschehens ließe keine Unmittelbarkeit mehr zu, sodass wir für immer von dem getrennt blieben, was eigentlich unser »Leben« ausmacht. Im Leben kann jedoch kein Augenblick im transzendentalen Sinne als die Unterbrechung dieses Lebens gedacht werden, weil wir sonst dieses Leben einem Nichts überantworten würden, das es zum Gegenteil seiner selbst – und damit inexistent – machte. Wir kommen folglich nicht um die radikal phänomenologische Problematik herum, *die Sakramentalität als Wiedergewinnung des Lebens in jenem Leben selbst zu denken, das nie aufgehört hat, unser Leben »in Gott« zu sein*, auch wenn es diese Immanenz als seine wesenhafte Bestimmung vergessen hat.

Nun ist gerade diese Schwierigkeit auch dem Neuen Testament nicht fremd und wird direkt im Johannesevangelium angesprochen, denn im Gespräch mit dem Pharisäer Nikodemus, der Jesus bei Nacht aufsuchte, um nicht bemerkt zu werden (3,1–13), fallen die entscheidenden Worte Jesu: »Amen, amen, ich sage dir, wenn jemand nicht *von neuem wiedergeboren wird*, kann er das Reich Gottes nicht sehen.« Da Nikodemus selbst von der Alltagserfahrung ausgeht, das heißt in den gewöhnlichen Zeitkategorien für das Erscheinen aller Dinge und Ereignisse denkt, obwohl er bereits fest glaubt, dass Jesus »von Gott gekommen ist [und]

Zeichen tut, die sonst keiner tut«, antwortet er mit dem bekannten Satz, dass jemand »nicht in den Schoß seiner Mutter zurückkehren und ein zweites Mal geboren werden kann«. Wir können hier allgemein voraussetzen, dass Jesu Sprechen an die Menschen sowie besonders seine Selbstaussagen die gewöhnlichen Verhältnisse von Familie und Gesellschaft zum Verständnis des Reiches Gottes und seiner eigenen Wirklichkeit als Sohn Gottes aufhebt, sodass wir hier gleichfalls festhalten können, auch die Gesetze des biologischen oder irdischen Lebens werden reduktiv aufgehoben – im Letzten das biologische Leben selbst, um ein anderes Leben aufscheinen zu lassen. Denn anstatt Nikodemus direkt auf seine Frage nach einer unmöglichen zweiten natürlichen Geburt zu antworten, lesen wir den entscheidenden Satz:

Amen, amen, ich sage dir, wenn jemand nicht *aus Wasser und Geist geboren wird*, kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch, was aber aus dem Geist geboren ist, das ist Geist. Wundere dich nicht, dass ich dir sagte, ihr müsst von neuem geboren werden.

Nun ließe sich der Schwierigkeit des Von-neuem-geboren-Werdens exegetisch dadurch entgehen, indem darauf hingewiesen wird, dass im Griechischen *ánōthen* sowohl *von neuem* wie *von oben* bedeuten kann. Im letzten Fall wäre dies eine Umschreibung für Gottes Handeln, um eine solche Wiedergeburt zu bewirken, worauf auch der Begriff *pneûma* für Geist im Gegensatz zu *sárx* als Fleisch hinlenkt. Dem entspricht ebenfalls der Vers 8, wo der Doppelsinn von *pneûma* als Geist und Wind hineinspielt, wie er auch im Hebräischen gegeben war: »Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der *aus dem Geist* geboren ist.« *Von neuem, von oben, wie aus dem Geist* entsprechen sich also, sodass damit eindeutig eine Verwandlung angedeutet ist, die allein auf Gott zurückgeht und nicht im Ermessen des Menschen liegt. Aber auch mit der letzten Antwort Jesu ist Nikodemus noch nicht zufrieden und fragt im Vers 9: »Wie kann das geschehen?«, was diesmal genau auf den phänomenologischen Modus dieser Wiedergeburt abzielt. Das Wirken des Geistes, das damit im Zentrum steht, betrifft nun Jesu Sendung im ureigensten Sinne, sodass auch erneut der wichtige johanneische Zeugnisbegriff auftaucht, der im letzten Vers 13 dahingehend bestimmt wird, dass Jesus von sich selbst sagt: »Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn.« Von dieser Selbstaussage Jesu her, die schon in den vorhergehenden feierlichen »Ich-sage-dir«-Antworten vorbereitet war, erweist sich demnach die Frage nach der Wiedergeburt als Frage nach dem Glauben an das Selbstzeugnis des Sohnes, das nichts anderes als das mögliche Leben aller Menschen in Gott betrifft. Dies wird im Folgenden, nach dem eigentlichen Nikodemusgespräch, durch jene Aussagen deutlich, die direkt das Ziel der Sendung Christi zum Gegenstand haben: »So muss der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, *in ihm* das ewige Leben hat.«

Glauben und *ewiges Leben* stehen hier in direkter Unmittelbarkeit zueinander, wie es beide Mal die Verbform im Präsens zu verstehen gibt; aber noch wichtiger ist, dass der Inhalt des Glaubens und die Teilhabe am ewigen Leben durch »Ihn« miteinander verbunden sind. Man kann daraus nur schließen, dass der sakramentale Hinweis auf Taufe und Firmung im Vers 3,5 – »aus Wasser und Geist wiedergeboren werden« – die Ursakramentalität in Jesus als den Menschensohn oder Christus selbst hineinverlegt, wie dies teilweise auch beim *Mystérion*-Begriff der Fall war. Denn wenn »der aus dem Himmel Herabgestiegene« jenes offenbare Geheimnis des Reiches Gottes selbst ist, zu dem die Wiedergeburt Zugang verschaffen soll, dann muss er selbst der *Erstgeborene* in solchem Geist oder Leben sein, wie es der Vers 3,16 enthält: »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzig-gezeugten (*monogéné*) Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.« Damit wurzelt die Wiedergeburt zum »ewigen Leben« in der *Hin-Gabe* des Sohnes, worin sich zugleich die Liebe des Vaters für die Welt bezeugt – das heißt für jene Phänomenalitätsweise, die zwar die Zeit kennt, aber nicht das rettende Leben aus sich selbst ist. Frage und Antwort bezüglich der Wiedergeburt bergen damit eine prinzipielle Problematik, *wie* Heil im christlichen Sinne überhaupt möglich sein kann. Fallen irdisches Leben (*sárx*), einmal geschehene Vergangenheit (natürliche Geburt) und Welt (Finsternis) als Möglichkeiten des Heils fort, dann wird damit offenkundig eine andere Zeitlichkeit als Bedingung der Wiedergeburt gefordert.

Eine *Zeitlichkeit* zu denken, welche die sonst unmögliche Umkehr der Vergangenheit in Gegenwart erlaubt, mit anderen Worten die reine Präsenz des Lebens, ist nur möglich in einem Leben, das keine ekstatische Zeit in sich kennt und dennoch eine innere Verwandlung als affektive *Historialität*⁴, die in unserem Zusammenhang zugleich als *Sakramentalität* zu verstehen bleibt. Dies bedeutet, dass die Verwandlung von Schmerz in Freude, die mit allem Tun und Denken verbunden ist, eine Umkehr einschließt, die das transzendente Leben selbst kennzeichnet und es außerdem als materiale Historialität mit dem Tod und der Auferstehung Christi verbindet. Denn als der Einzig- oder Erstgeborene ist Er jene Ipseität im absoluten Lebensprozess Gottes, worin sich mein Leben als an sich selbst gegeben erfährt. Damit sind auch Freude und Schmerz nicht autonom, sondern sie sind in ihrer ständigen Affektion nur möglich, weil sie in der Passibilität des Sichaffizierens als immanente Materialität an die Selbstgebung dieser Möglichkeit im originären Leben Gottes gebunden sind. Dieses Sichaffizieren unserer passiblen Beeindruckbarkeit als Verletzbarkeit, um mit E. Lévinas zu sprechen, ist aber mit dem uranfänglichen Fleisch Christi als dem Sichoffenbaren des Lebens an sich selbst verknüpft, sodass wir in unserer inneren Verwand-

⁴ Vgl. auch M. Henry, *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*. Freiburg/München 1998, 213 ff.

lung der Impressionabilität ohne Zeit stets das Leben Christi als Zugang oder Erstgeborenen im Leben berühren. »An Ihn glauben« heißt dann eben nicht nur, in einem intentionalen Akt Ihn als die Wahrheit oder das Heil des Lebens zu setzen, weil wir von ihm gehört haben, sondern diese Immanenz des Lebens auch tatsächlich als *sein* Leben zu erproben. Und weil es sich bei dieser passiblen Erprobung um eine phänomenologische Materialität des *Wie* unseres Erfahrens überhaupt handelt, das sich uns nur impressional offenbart, nämlich gerade als fleischliche Lebendigkeit des Erfahrenkönnens, so lässt sich dieser Materialität auch ein sakramentaler Charakter zusprechen: die Verwandlung dieses unseres konkreten Lebens in die Wesenhaftigkeit *seines* Lebens, wobei mit Wesenhaftigkeit sein *mystérion* gemeint ist, wie wir es oben dargestellt haben.

Damit hätten wir auf die Schwierigkeit der retentionalen Vergangenheit als Überwindung eines bloß zeitlichen Vergessens geantwortet, um allerdings die noch größere Problematik eines Vergessens des Lebens im Leben selbst aufzugreifen. Auch hier weist die johanneische Intelligibilität einer immanenten Lebensphänomenalität einen Weg, indem einerseits der Glaube an den Erstgeborenen die Aufhebung des Gerichts durch Gott bedeutet (3,18) und andererseits das Leben im Licht, im Unterschied zum Bösen der Finsternis, mit einem »die Wahrheit tun« (*poiôn tèn alétheian*) identisch ist: »Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Taten in Gott vollbracht sind.« (3,21) Infolgedessen gibt es eine doppelte Reziprozität; denn nicht nur, dass die Wahrheit im Tun – und nicht im Denken oder Erkennen – liegt, sondern ebenfalls, dass solches Tun in Gott geschieht. »In-Gott-sein« (*en Theô*) kommt aber gerade wesenhaft dem Sohn zu, sodass seine Offenbarung, die er als Wort »in Gott« ist, zugleich die Offenbarung unseres Tuns in seiner Wahrheit bedeutet. Mit anderen Worten gibt es einen Glauben, der als ständige Gegenwart mit dem Offenbarungswort Christi als Fleischwerdung identisch ist, weil es sich nicht mehr um eine bloße Intention handelt, sondern um einen effektiven Vollzug des Lebens als *Praxis*. Dieses kann sich letztlich über die absolute Bedingung, wie sie im originären Leben Gottes gegeben ist, nicht täuschen, denn die zum Tun oder Vollzug praktisch benötigte Kraft kommt ursprünglich nicht von uns, sondern wird uns in der Passibilität unserer transzendentalen Geburt geschenkt.

Ein Vollzug in einem solch unmittelbaren Lebenswissen als Selbstaffektion des Lebens kann keinem Vergessen anheim gegeben sein, weil es sich je aktualisierend vollzieht, und in solcher Gegenwart als praktischem Selbstwissen um die Originarität in Gott kann auch kein anderes Tun als das »Tun der Wahrheit« bzw. das »Tun in Gott« aufbrechen, weil es sonst dem unmittelbaren Wissen um Gott sofort entgegengesetzt wäre. Oder mit J. G. Fichte gesprochen:

Jesus konnte nie es anders denken, wissen, oder sagen, als dass er eben wisse, dass es so sei, dass er es unmittelbar in Gott wisse, und dass er auch dies eben wisse, dass er es in Gott wisse. Ebenso wenig konnte er seinen Jüngern eine andere Anweisung zur

Seligkeit geben, außer die, dass sie werden müssten, wie er: denn dass seine Weise, da zu sein, beselige, wusste er an sich selber.⁵

Die Aufhebung des Vergessens unserer transzendentalen Geburt geschieht somit in der Praxis des Lebens, die sich über unsere Impressionabilität im Fleisch des »Erhöhten« vollzieht, womit zugleich die Sakramentalität dieses Tuns angezeigt ist, weil es Teilhabe an seiner Passion als Tun des Sohnes Gottes ist. Der entscheidende Punkt zur Wiedergeburt als Aufhebung des Vergessens unserer ersten Geburt in Gott beruht also darin, dass wir nie aufgehört haben, Sohn oder Kind Gottes im Erstgeborenen Sohn zu sein. Nur auf dieser absolut phänomenologischen Grundlage ist es möglich, wieder zum Sohnsein zurückzufinden, falls wir es vergaßen. Geschieht nämlich die Praxis unseres Lebens nicht als das »Tun der Wahrheit« in Gott, dann schließt dies ein, dass wir eben die Vermögen des Lebensvollzugs für unsere *eigenen* Vermögen halten, ohne zu erkennen, dass hinter der als selbstverständlich angenommenen Autonomie des Ego eine ältere Originarität am Werk ist, nämlich die absolute Lebensselbstgebung durch Gott. Beide Aspekte: das Verbleiben im Sohnsein während seines Vergessens selbst sowie die Umkehr zu ihm als Rückkehr zu einem Handeln, das diesem ursprünglichen Sohnsein entspricht, kommen sehr eindringlich im Gleichnis vom verlorenen Sohn im Lukasevangelium 15,11–32 zum Ausdruck. Der Sohn lässt sich in der Tat sein Erbe auszahlen, um es nur für seine Freuden auszugeben; das heißt, er betrachtet es ohne Rückbindung an seinen Ursprung, der ihm an sich ein solches freies Leben ermöglicht. Aber im Augenblick der Not, als er das ganze Erbe aufgezehrt hat, nichts mehr besitzt und sich vom Fraß der Schweine ernähren muss, da besinnt er sich seines eigentlichen Sohnseins: »Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir; ich bin *nicht mehr wert*, dein Sohn zu heißen.« (15,18 f.)

Es ist wichtig festzustellen, dass sein Wissen um sein Sohnsein und die gültige Tatsächlichkeit desselben weiterhin nur möglich ist, weil er dessen Gegebenheit als solche nicht in Frage stellt. Seine Rückkehr zu diesem Wissen als »Wiedergeburt«, wie man mit dem Johannesevangelium sagen kann, ist ein praktisches Tun; es ist ein Tun (in) der Wahrheit, indem er sich wieder zur Quelle seines unverlorenen Sohnseins hinwendet. Dem ganz entsprechend hat sich auch die Haltung des Vaters nicht geändert: »Dieser mein Sohn war *tot* und ist *wieder lebendig* geworden, er war verloren und ist wieder gefunden.« (15,24; vgl. 32) Auch die Antwort an den zweiten Sohn, der beim Vater geblieben war und über die Wiederaufnahme seines Bruders zornig ist, sodass er nicht am Mahl der Wiedersehensfreude teilnehmen will, enthält denselben fundamentalen Sachverhalt einer nicht aufhebbaren Sohnschaft: »Kind, du bist allezeit bei mir, und alles, *was mir gehört, gehört auch dir*.« (15,31) Das Totsein der Sohnschaft beinhaltet daher die Illusion eines selbstverfügtens Lebens

⁵ Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch Religionslehre. Hamburg 1994, 185 (Beilage zu der 6. Vorlesung).

ohne Anerkennung der absoluten Vor-Gegebenheit des originären Lebens, das gleichzeitig die unaufhebbare Bedingung für eine Wiederkehr oder »zweite Geburt« als Wiedergeburt bleibt. Denn nur insofern eine Rückkehr *jederzeit* möglich ist, ohne von der äußeren Zeit abhängig zu sein, ist diese Rückkehr eine konkrete Möglichkeit, die in der transzendentalen Vorgegebenheit als Bedingung der Rückkehr selbst liegt. Und da es sich um eine Rückkehr innerhalb der Immanenz des absoluten Lebens selbst handelt, das heißt in der inneren Zeitlichkeit der affektiven Historialität, wie die Erfahrung der Not und dadurch des Schmerzes beim verlorenen Sohn zeigt, vermag auch kein bestimmter Augenblick im Sinne der ek-statischen oder chronologischen Zeit angegeben zu werden, wann diese Rückkehr als »neues Lebens« oder Wiedergeburt möglich ist – denn es bleibt eine ontologisch permanente Möglichkeit.

Die Eindeutigkeit des Totseins als Illusion hinsichtlich eines eigenmächtig aufgefassten und vollzogenen Handelns kommt nicht nur in dessen Gegenteil als »Tun der Wahrheit« zum Ausdruck, sondern auch die Johannesbriefe lassen – neben den Paulustexten – in dieser Hinsicht keinen Zweifel: »Wer aus Gott geboren ist, begeht keine Sünde.« (1 Joh 5,18) Er bleibt vielmehr in Gott, denn »wer Gerechtigkeit übt, ist aus Gott geboren« (1 Joh 2,29). Oder auch: »Wer liebt, ist aus Gott geboren.« (1 Joh 4,7) Dem korrespondiert der Glaube an Christus selbst, welcher der Erstgeborene in der Liebe Gottes seinem Wesen nach ist, sodass die Wiedergeburt – sofern sie »im Geist« als Sakramentalität geschieht – nicht nur einfach das Heil bedeutet, sondern dasselbe als die *Endgültigkeit der Sohnschaft* darstellt, wie es in der Geheimen Offenbarung 21,6 f. heißt: »Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Wer durstig ist, den werde ich umsonst aus der Quelle trinken lassen, aus der das Wasser des Lebens strömt. Wer siegt, wird dies als Anteil erhalten: *Ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein.*« In dieser Endgültigkeit des Sohn-Gottes-Verhältnisses, das hier eschatologisch in den Blick rückt und im Johannesevangelium im Präsens des Glaubens ausgedrückt wird, ist mithin ein »Sieg« angezeigt, den die Sakramentalität zum Ausdruck bringt, indem sie ihn gnadenhaft bewirkt und zugleich als individuelle Selbstverwandlung dieser Wahrheit im ethischen Sinne weiter realisiert. Im Leben wiedergeborener oder endgültiger Sohnschaft ergreift sich das originär göttliche Leben in meinem Leben als das absolut gewollte Leben, und das entsprechende »Tun der Wahrheit« ist die Rückkehr solch individuellen Lebens zu seiner wesenhaften Quelle: »Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr!, Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.« (Mt 7,21)

Was wir oben als Praxis des Lebens bezeichneten, in der sich die Wiedergeburt vollzieht, ist also die prinzipielle Vorrangigkeit des Handelns vor jedem theoretischen Erkennen – und als Vollzug entspricht dies der Sakramentalität, die genau ein solches Tun im Übergang zum endgültig absoluten Leben in uns ist, um dieses im Handeln aufleuchten zu lassen. Wie maßgeblich eine solche Verlagerung vom Bereich bloßen Erkennens

in den Bereich des Handelns ist, lässt sich beispielsweise an der widersprüchlichen Weise der Beantwortung bei Husserl ablesen, der einerseits die Tatsache einer inneren Gewissheit hinsichtlich des Reiches Gottes sieht, aber sie andererseits weiterhin mit einem Ideal frei verantworteter Wissenschaftlichkeit verbinden will, wobei die Kritik an einer deterministischen Wissenschaft den Hintergrund bildet: »Statt [dem Menschen] wissenschaftliche »Anweisungen zu einem seligen Leben« zu geben, statt ihm die in tiefsten Gefühlsevidenzen geborgene religiöse Wahrheit der Gotteskindschaft und eines Gottesreiches in eine wissenschaftliche Wahrheit zu verwandeln und die Wege eines echt humanen Lebens mit dem *lumen naturale* der theoretischen Vernunft zu erleuchten, macht [die Wissenschaft] aus Natur und Freiheit eine unverständliche Antinomie.«⁶ Widersprüchlich ist dabei, dass auch das Gefühl wie eine noematische *E-videnz* gesehen wird, anstatt seine ihm eigentümliche Phänomenalität als *rein affektive Gewissheit* herauszuheben, die in der originären Unmittelbarkeit des absolut phänomenologischen Lebens gründet, zu dem kein »natürliches Licht« einer Wissenschaft Zugang hat, weil sie eben als Schau der *E-videnz* eine intentionale Distanz entwirft, die der Gotteskindschaft im Sinne der Identität mit dem Leben Gottes nicht angemessen ist. Damit soll nicht verneint sein, dass auch das wissenschaftliche Forschen einer religiösen Motivation entspringen kann; aber es geht in unserem Zusammenhang darum, im jeweiligen Tun selbst eine Sakramentalität offen zu legen, die als solche eine Wirklichkeit ist, die nicht von uns gesetzt wird, wie es beim wissenschaftlichen Erkennen der Fall ist, sondern in der wir selbst in ein neues Verhältnis zum göttlichen Leben eintreten.

Was wir schon aufgezeigt haben, bestand darin, dass die Sakramentalität in einem Tun, das der Wahrheit des absoluten Lebens selbst in uns entspricht, die Illusion des Ego als Quellpunkt des Handelns im Sinne des konstitutiven »Ich kann« durchschauen lässt, das klassischerweise eben auch die Husserl'sche Analyse noch leitet. Ursprung des Handelns ist aber allein das uranfängliche Leben Gottes als transzendentes Apriori des »Ich kann«, das dementsprechend seine egologische Selbstzentrierung verliert, um sich in all seinen Leistungen von der Passibilität der Lebensselbstgebung gegründet zu sehen. Findet jedoch die Illusion des Ego auf diese Weise ein Ende, dann wandelt sich damit gleichzeitig die gesamte ek-statische oder pro-jektive Systematik dieses Ego als eines Selbst, das in allen Intentionen oder Entwürfen nur die *Sorge* um sich selbst kennt: Sorge um Gedanken, Gefühle und Umstände, die stets die Selbstkonsistenz des Ich zum Ziel haben und damit die Illusion dieses egologischen Systems im Sinne eines transzendentalen

⁶ Erste Philosophie (1923/24), II. Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII). Dordrecht 1996, 230 f. Für die lange christliche Tradition, die *Gotteskindschaft* mit der *Vernunftschau* Gottes zu verbinden, vgl. beispielsweise Nikolaus von Cues, *De filiatione dei*. In: Drei Schriften vom verborgenen Gott. Hamburg 1958, 28–50.

Egoismus fortschreiben. Erlaubt die radikale Reduktion auf die reine Passibilität die Zurücknahme eines solchen Ichs auf die absolute Selbstgebungsstruktur des originär phänomenologischen Lebens, dann berühren wir damit nicht nur jene Sphäre, aus der ein Tun im Sinne der johanneischen Wahrheitsrealität als ein Handeln »in Gott« erfolgen kann. Vielmehr bedeutet die Sakramentalität dieser Verwandlung zugleich, dass das zuvor genannte Vergessen des göttlichen Lebens umgekehrt zu einem effektiven Vergessen des Ego wird: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir«, wie Paulus im Galaterbrief 2,20 schreibt.

Wir können daher die Sakramentalität jetzt noch genauer fassen und sagen, dass in einem reinen Tun der Wahrheit im Sinne der christlichen Ethik das egohafte Ich zu seiner originären Sohnschaft zurückfindet und in dieser »Wiedergeburt« das absolute Leben in seiner retentionalen, schauenden oder erkenntnismäßigen Immemoriabilität zum alleinigen Agens in meinem individuellen Leben selbst wird. Wenn nicht mehr ich handle, sondern Christus in mir, oder seine Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, dann hat eine sakramentale Verwandlung stattgefunden, die das egohaft tote Ich zum Leben kommen ließ, insofern nun die reine Transzendentalität einer praktischen Gottessohnschaft an die Stelle des sich nur im sich selbst sorgenden Ichs getreten ist. Damit wird nicht nur die Selbstvergewisserung mittels einer wissenschaftlichen Objektivierung wie bei Husserl oder anderswo aufgehoben, sondern auch die existenziale Sorgestruktur im Heidegger'schen Verständnis, die das Selbst des Daseins in seiner Geworfenheit bestimmt, ohne zu einer wahren Immanenz zu finden, weil die Sorge ständig diese Ipseität außerhalb ihrer selbst sein lässt, insofern sie nie den Wurf ihrer Geworfenheit im Ereignis des Seins selbst einholen kann.⁷ Hebt jedoch die Immemoriabilität als effektive Präsenz des absoluten Lebens jene Sorgestruktur und damit das Ego oder Da-Sein in seiner vermeintlichen Eigegebenheit auf, so tritt an die Stelle des eigenen Wollens der »Wille des Vaters«, wie es oben bei Matthäus hieß, denn dieser Wille ist jene allein selbsterzeugte Kraft, die nunmehr mein Handeln als solches darstellt. Das in reiner Passibilität gegebene Sich als Mich bedeutet daher als mein wiedergeborenes Leben das ausschließliche Wirken dieses absoluten Lebens als »mein« Leben, und die Sakramentalität ist genau die Trans-substantiation dieses Ichs in einem endgültigen Sinne, wodurch ein Handeln im Vergessen dieses Ichs tatsächlich möglich wird.

Die Sakramentalität ist damit einerseits eine prinzipielle Veränderung der transzendentalen Struktur sowie andererseits – und zwar dadurch bedingt – der Lebensvollzug in der Alltäglichkeit. Ein solcher Lebensvollzug, der kein Bild bzw. keine Selbstrepräsentation des Ich mehr benötigt, um sich im Größten wie im Kleinsten zu motivieren, ist das

⁷ Zur Kritik der »Sorge als erkannte Erkenntnis« bei Husserl durch Heidegger vgl. Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17). Frankfurt/M. 1994, 270 ff., was aber ihrerseits die Sorgestruktur als existenziale Faktizität nicht weiteren phänomenologischen Einwänden entzieht.

Vergessen des Sich; ein Vergessen, das durch keine Erinnerung aufgehoben werden kann, weil nunmehr in der Praxis dieser sakramentalen oder christologischen Ipseität die reine Entfaltung des absolut phänomenologischen Lebens stattfindet, dessen Wirken kein Hindernis mehr entgegensteht. Denn der immemorialen Selbstvergessenheit des göttlichen Lebens, das in sich keine Distanz und damit keinerlei hindernde Kluft zum Sichverströmen kennt, entspricht jetzt auch die Selbstvergessenheit des eigenen Ichs, sodass die originär wirkende Kraft ein reziprokes Vergessen darstellt, das genau die innere Struktur der »Wiedergeburt« bildet. Die Sakramentalität bedeutet daher im Neuen Testament die schon genannte prinzipielle Verwandlung sowie darüber hinaus eine neue Möglichkeit des Handelns, die mit der *Barmherzigkeit* gegeben ist, wie sie etwa im Gleichnis vom Samariter sichtbar wird, denn Jesus gibt dieses als ein Beispiel für die Nächstenliebe mit der definitiven Aufforderung wie Bestätigung kraft seines eigenen göttlichen Wesens: »Handle danach und du wirst leben.« (Lk 10,29) Ist aber solches Handeln das Leben schlechthin, dann ist die Sakramentalität als ein Tun bzw. Gedächtnis oder als eine Geste nicht bloß »Zeichen«, sondern die Wirklichkeit dessen, was im sakramentalen Vollzug angedeutet ist. In der so verstandenen Sakramentalität erweist sich ihre eigene Phänomenalisierung als die Umkehr des distanzhaften Erkennens zugunsten einer Praxis, welche die unsichtbare und dennoch wirkende Gegenwart Gottes selbst ist. *Ex opere operato* ist damit keine bloß formal dogmatische Formulierung der Tatsächlichkeit der Sakramente als *causae gratiae*, sondern bezeichnet das sich als das eine Leben vollziehende Wirken Gottes – sein immerwährendes Werk als Wirken lebensspendender Kraft, die nichts anderes bedarf, um wirkmächtig zu sein, und in deren Wirklichkeit die Zustimmung in die »Wiedergeburt« zurückführt.

3. Sakramentaler Lebensvollzug

Beinhaltet die Sakramentalität das Wirken Gottes selbst, sofern Er die Kraft des reinen Lebens in seinem Selbstzeugungsprozess als solchem ist, dann wird dadurch auch der Begriff des Lebensvollzugs neu bestimmt, um sich in seiner immanenten Phänomenalisierung als mit dem Selbstverständnis der christlichen Offenbarung identisch zu erweisen. Die naive, aber zumeist auch wissenschaftliche Wahrnehmung erblickt im Vollzug einer Handlung eine geistige, seelische oder körperliche Bewegung, worin sich ein innerer Gedanke – und sei es auch nur als Ahnung – in einem äußeren Ziel objektiviert, um dadurch ebenfalls von anderen erkannt zu werden. Zumindest zwei ungeklärte phänomenologische Voraussetzungen werden dabei gemacht, welche die Konformität auch der philosophischen Tradition mit einem solchen trivialen Handlungsbegriff belegen. Zum Einen wird in der Tat die sichtbare Körperlichkeit, an der sich die äußere Handlungsbewegung ablesen lässt, kaum von der subjektiven Leiblichkeit unterschieden, die nicht in die Welthaftigkeit des

objektiv erscheinenden Handlungsablaufs eintritt, und zum anderen wird ein in sich unverständlicher Sprung oder Übergang vom mentalen Handlungsentwurf zur erfolgten Zielverwirklichung postuliert. Ohne hierbei auf den zumeist zusätzlich vorausgesetzten Leib-Seele-Dualismus näher einzugehen, bleibt jedoch völlig unverständlich, wie die innere Bewegungsaffektion plötzlich aus sich herauszutreten vermag, um wie jede andere Körperbewegung im Universum als eine kausal bestimmte Ortsveränderung zu erscheinen.

Da wir deshalb eine *heterogene Phänomenalisierungsweise* für die sichtbare Körperbewegung im Außer-sich des Welthorizonts einerseits und für die unsichtbare subjektive Praxis der rein affektiven Leiblichkeit in ihrer inneren Historialität andererseits zu berücksichtigen haben, gewinnt auch der Lebensvollzug als Handlung oder Tun allgemein seine ihm angemessene phänomenologische Aufklärung durch den apriorischen Bezug zur Lebensselbstoffenbarung.⁸ Ist nämlich das rein phänomenologische Wesen des Lebens jene innere Selbstbewegtheit, durch die es sich selbstzeugend an sich selbst weitergibt, dann besitzt jedes Tun auf diese Weise seine transzendente Wirklichkeit als Offenbarung des Lebens. Der »Wille Gottes«, der nach dem Neuen Testament in der »Verborgenheit des Herzens« verwirklicht wird, anstatt der Heuchelei für den äußeren Blick der anderen zu benötigen, wie Jesus es an dem zur Schau gestellten Beten und Fasten in der Öffentlichkeit kritisierte (Mt 6,17), verlangt mithin eine prinzipielle Trennung zwischen dem »Ansehen bei den Menschen« und dem »Ansehen bei Gott« (Joh 12,43). Sieht jedoch Gott in das Verborgene des Tuns als der sich immanent verwirklichenden Handlung, dann ist er selbst in dieser präsent, und zwar als jene originär lebendige Kraft, die durch die radikale Lebensaffektion dem individuellen Leben all dessen Potentialitäten verleiht. Unsere Passibilität des reinen Lebensempfangs beinhaltet daher nicht nur die innere Bewegung als Selbstgebung der originären Selbstbewegtheit des absoluten Lebens, sondern in der transzendentalen Affektivität dieses Prozesses ist Gott selbst in der notwendigen Verknüpfung von Leben/Tun anwesend. Gott sieht also nicht »von außen« in einem transzendenten Sinne in unser Tun hinein, sondern durch die lebenseidetische Ermöglichung jeglichen Tuns affiziert Gott dieses Tun selbst, insofern es ein lebendiges Tun ist. Man könnte mit Rückgriff auf Nietzsches Bild vom »sich selbst anschauenden Auge«⁹ sagen, dass Gott und das Tun sich im selben Auge von Leben und Affektion anschauen, sodass kein Tun seinem »Blick« entzogen ist und andererseits das Tun sich durch die göttliche Selbstgebung des Lebens in seiner Kraft ermöglicht weiß.

Folglich gibt es keinen Lebensvollzug, in dem Gott nicht als Ursprung selbstgebend die Selbstoffenbarung dieses Tuns an sich selbst wäre, um seinerseits darin die göttliche Parusie zu vollziehen. Im Geben dieses

⁸ Vgl. im Einzelnen hierzu R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*. Freiburg/München 1992, 246 ff.: Subjektiver Leib als Bewegung.

⁹ Die Geburt der Tragödie. In: Werke 1 (Hg. K. Schlechta), München 1973, 40.

Tuns an sich selbst ergreift es sich innerhalb der selbstaffektiven Offenbarung des absoluten Lebens als eine Kraft, die zwar als Potentialität die seine ist, sich im Ursprung aber allein Gott verdankt, sodass nie die Illusion einer Selbsthervorbringung dieses Tuns durch sich selbst entstehen kann, wie wir dies schon im vorherigen Teil ausgeführt haben. In der inneren Entfaltung ihrer lebendigen Potentialität als Kraft bringt diese sich dank der absoluten Selbstaffektion selbst hervor, aber diese Produktion als ein *pro-ducere* ist nicht mit der Vor-Stellung identisch, die nach außen mit dem Her-vor-Bringungs-Prozess des Tuns verbunden wird, sondern die innere Pro-duktion ohne ein hervorgebrachtes gegenständliches Etwas bleibt die rein historische oder absolut subjektive Praxis, durch die sich ein Verlangen in Anstrengung und Arbeit verwandelt, die in aller wirtschaftlichen oder sonstigen Produktion immanent vorausgesetzt sind. In diesen inneren Modalisierungen des Tuns vollzieht sich daher die Selbstbewegtheit des Lebens als eine je konkrete Bestimmung aller kompossiblen Potentialitäten, welche die inkarnatorische Verknüpfung von Leben/Leib als Fleisch ausmachen, das in sich dieses Verlangen und Bedürfen ist. Wenn gerade in den Seligpreisungen des Neuen Testaments die Trauer und der Schmerz in das Glück des Reiches Gottes umgekehrt werden, oder wenn die Barmherzigkeit ein Tun ohne Sorge um das eigene Ego bedeutet, dann liegt damit das rein praktische Cogito des Handelns im christlichen Sinne vor, das Gott selbst in solchem Tun am Werk sieht: »Mein Vater ist immer am Werk, und auch ich bin am Werk« (Joh 5,17), was eben nicht durch irgendwelche zeitlichen Beschränkungen wie etwa durch das Sabbatgebot begrenzt werden kann.

Ist damit grundsätzlich unser Lebensvollzug als eine innere Phänomenalität bestimmt, die sich nicht über die Sichtbarkeit in der Welt als der zumeist ausschließlich angenommenen Wahrheit der Phänomenalisierung auslegt, dann bedeutet dies für die Sakramentalität eines solchen Lebensvollzugs, dass er aufgrund der unsichtbaren – und dennoch effektiven – Anwesenheit Gottes in ihm das Wesen des Sakramentalen im Prinzip zu jedem Augenblick sowie in allen Situationen zu vollziehen vermag. Denn besteht in der Offenbarung Gottes als des Lebendigen schlechthin auch das eigentliche Wesen des Sakramentalen, sofern es in Bezug auf eine individuelle Existenz deren Situation in die Tatsächlichkeit der Verheißung des Lebens Gottes hineinnimmt, so ist solches Heil durch Gott eben in jeder Situation möglich. Was meist sakramenten-theologisch in personal-geschichtlichen Kategorien von dialogischer Struktur zwischen Gott und Mensch dargestellt wird, muss deshalb radikal phänomenologisch auf die *Situativität* als solche zurückgeführt werden, die zunächst nicht auf einem Akt der Freiheit beruht, sondern auf der reinen Selbstbindung des absoluten Lebens an ein transzendental in ihm geborenes Sich. Diese Bindung des Lebens an ein Sich in der christologisch vorgegebenen Fleischlichkeit einer solch rein passiblen Affektion geschieht originär ohne Initiative des Ichs, sodass die reine Passibilität der Freiheit begründend vorausliegt.

Ein Lebensvollzug innerhalb einer solch absoluten Grundgegebenheit erfährt daher seine Sakramentalität als Entfaltung der Passibilität in der Weise aller lebendigen Potentialitäten, die dann konkret die Freiheit ausmachen: denn Gehenkönnen ist zum Beispiel freies Vorwärtsschreiten in seiner Identität mit der *cogitatio ambulandi*, wie Descartes sie für die Unmittelbarkeit der subjektiven Leiblichkeit anführt.¹⁰ Die Bezeichnung *cogitatio* für alle Bewegungen und Passionen als leiblich-seelische Modalisierungen ist nicht nur ein Hinweis darauf, dass das eigentliche Cogito zunächst nicht das »Ich denke« ist, sondern vielmehr die unhintergehbare Verbindung von Leib/Leben als Bewegungspotential im immanent affizierten Tun. Das Sakramentale bezeichnet daher weder etwas Magisches noch einen Automatismus des Heils, sondern die *assumptio* dieser Ursituativität Leben/Passibilität in die Lebensselbstbewegtheit Gottes als solche hinein, um in allen Lebensäußerungen konkret das »Heil« zu wirken. Sofern solches Heil nach dem Wiederfinden der endgültigen Sohnschaft dem Befolgen des »Willens des Vaters« in allem Tun entspricht, strömen damit die ekklesial bestimmten Sakramente als Grundereignisse der Lebenserneuerung durch Gott in Taufe, Bußsakrament und Eucharistie beispielsweise auf alle Lebensäußerungen über, insofern diese stets einen Bezug zu den genannten sakramentalen Grundereignissen bewahren, die hier nur exemplarisch genannt sind. Denn sofern Ehe-, Priester- und Sterbesakrament nach katholischer Tradition hinzugenommen werden, sind auch die partnerschaftlich-geschlechtlichen, ekklesial-vermittelnden sowie stärkend-heilenden Aspekte in die sakramentale Gesamtwirklichkeit mit hineingenommen.

Wir wollen hier die außerdem gegebenen eschatologischen, pneumatischen und kosmologischen Implikationen nicht weiter ausführen, sondern genauer auf den Zusammenhang von Lebensvollzug und Lebensäußerung eingehen, wie er sich auch als ein sakramentaler verstehen lässt. *Äußerung* wird wie das handelnde Tun zumeist ebenfalls als ein Nach-außen-Treten des Inneren verstanden; aber wenn der Lebensvollzug zunächst und vor allem die immanente Modalisierung der Lebensbewegtheit von Trieb, Bedürfen, Verlangen, Anstrengung, Arbeit, Müdigkeit, Ruhe, Hoffen usw. impliziert, dann ist die »Äußerung« dieser sich in unendliche Nuancen verfeinernden Modalisierungen zunächst eine phänomenologische Gegebenheit der Selbstbestimmung des Lebens in sich selbst. Was in der Sichtbarkeit der Welt an Äußerungen des Lebens erscheint, sind Bilder oder Funktionen, die irrtümlicherweise für das Leben selbst gehalten werden. Aufgrund der doppelten Phänomenalisierungsweise von Welt und Leben kann Äußerung im radikal phänomenologischen Sinne jedoch nur die eidetische Struktur der originären Verwesentlichung des Lebens selbst sein. Denn dessen subjektive oder emotionale Historialität im Sinne der Lebensselbstoffenbarung spricht aus, was sich unter der Last der Selbstbeladenheit des Lebens mit sich

¹⁰ Vgl. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Erwiderungen. Hamburg 1972, 324 (Oeuvres VII, 352).

selbst in seiner reinen Passibilität als Aus-Druck modalisiert, und zwar vornehmlich in der urpassiblen Verschränkung von Trieb und Angst. Weil sich das Leben in all seinen Äußerungen als Selbstimpressionalität entsprechen will, um Leben in der Steigerung seiner selbst bleiben zu können, erfährt das lebendige Sich gerade in den ab-gründig sich eröffnenden Potentialitäten seiner Freiheit als Macht, Geschlechtlichkeit oder auch Selbstzerstörung jene Urangst, die nach Kierkegaard der Verzweiflung entspricht, sich selbst ergreifen zu wollen, ohne es zu vermögen, weil das Selbst nur in der *Relation* zum Absoluten des Lebens Bestand hat. Das Ausdrucksproblem in diesem letzten transzendentalen wie religiösen Sinne als *religio* ist darum mit dem Ausdruckscharakter des Sakramentalen als »Zeichen« gepaart. Denn die Sakramentalität als jeweiliger Hinweis auf eine absolute Gründungswirklichkeit des individuell angerufenen Lebens in seiner unaufgebbaren Singularität bedeutet ja gerade, dass die Selbstreferentialität des Sich auf dem immanenten Bezug einer Selbstgebung gründet, nämlich auf Gottes Offenbarung. Somit führt uns das Ausdrucksproblem des inneren Lebens als Modalisierung des je konkret bestimmten Sich in Bezug auf die Absolutheit seiner Gebung oder Affektion auf die göttliche »Ex-pressivität« zurück, die das fleischgewordene Wort selbst innerhalb des göttlich-trinitarischen Austauschgeschehens ist.

Auch diese innertrinitarischen Bezüge für eine sakramententheologische Besinnung ließen sich weiter ausführen, etwa in der Lebensbestimmung als Ausdruck von Arché, Logos und Kommunikation, wie sie Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist im Sinne der einen, allumfassenden Heilsökonomie entsprechen.¹¹ Aber wir wollen hier noch auf einen zusätzlichen Aspekt eingehen, der den Zusammenhang von Ausdruck als *Ritus* und *Gesetz* klärt, da durch unsere phänomenologische Gesamtbestimmung des Lebensvollzugs als einer jede Lebensäußerung umspannenden Sakramentalität die Berechtigung einer solchen Analyse für die Material- und Zeichenbezogenheit der sakramentalen *res* eingefordert werden kann. Im Hebräerbrieft 10,1–10 lesen wir:

Denn das Gesetz enthält nur einen Schatten der künftigen Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst; darum kann es durch die immer gleichen, alljährlich dargebrachten Opfer die, die vor Gott treten, niemals für immer zur Vollendung führen [...] Darum spricht Christus bei seinem Eintritt in die Welt: [...] Ja, ich komme, um deinen Willen, Gott, zu tun [...] Aufgrund dieses Willens sind wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt.

Dass die Effektivität oder Kraft zum erlösenden Handeln nicht auf der rituellen Wiederholung ruhen kann, sondern nur in einem absolut *sich hingebenden Leib*, der mit dem Willen Gottes identisch ist, bedeutet folglich die Aufhebung der Verwechslung des Lebens mit einem transzendenten Modell oder Ideal. Die Opfer sind ohne Zweifel ebenfalls ein Tun, aber sie können so vollzogen werden, dass dabei das Leben des Ein-

¹¹ Vgl. R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments, 109 ff.

zelenen keiner Opferung in ihm entspricht. Diese Trennung ist im rein immanenten Leben unmöglich, da sich das Leben in seiner ununterbrochenen Selbstgebung an sich weiter-gibt, das heißt, sich in der Fleischlichkeit seiner Affektion ohne Rückhalt opfert. Dass sich das Leben in seinem Geben verweigerte, ist undenkbar, und deshalb bildet es eine Gabe, die ein ständiges Sich-Opfern einschließt, ohne zu einem Tausch zu werden, weil wir dem Leben nicht zurückerstatten können, was es uns als sein Mehr-Sein stets im voraus gibt.

Indem Christus der Erstgeborene in diesem absolut phänomenologischen oder göttlichen Leben ist, und zwar als der Fleischgewordene von Anfang an, ist sein »Leib« jene lebendige Opfergabe, die sich in der innerlichen Gegenseitigkeit mit dem Vater und dem Heiligen Geist so gibt, dass sie dem Wesen des Lebens selbst entspricht. Das Handeln nach einem Ritus oder Gesetz wird also durch ein Handeln abgelöst, das sein inneres »Gesetz« aus dem Leben als solchem schöpft. Es folgt keinem abstrakten oder transzendenten Bild, dem es sich vergeblich anzugleichen versuchte, sondern dem Wesen seiner eigenen inneren Hingabe, die mit dem Willen des Vaters identisch ist. Sofern die Sakramentalität nach dem Neuen Testament auf der erlösenden Hingabe Christi in seinem Tod und seiner Auferstehung beruht, ist sie nur ein »Ritus« für den Blick von außen, denn ihre innere Wesenhaftigkeit entspricht der göttlichen Lebensrealität selbst, die nicht der rituellen Wiederholung bedarf, um effektiv zu sein. Man kann daher sagen, dass die christliche Sakramentalität wie auch Ethik, die sich im individuellen Lebensvollzug vereinen, sich in jener absoluten Situativität ansiedeln, wo mein Leben mit dem absoluten Leben in der Grundaffektion der Passibilität verbunden ist. Diese Passibilität stellt bereits in ihrem Ursprung das reine Sich-Ertragen des Lebens dar, sodass die definitive Übernahme dieser originären Faktizität als Gesamtbewegtheit des leiblichen Lebens im Sinne der Gesamtsakramentalität des *einen* Erlösungsgeheimnisses erfolgen kann, das als unser Heil in der Einheit des Willens des Vaters mit der Hingabe seines Sohnes besteht.

Sofern also das Sakrament keine Wiederholung von vergeblichen Riten bedeutet, sondern die effektive Wirkung der Anwesenheit Gottes in seinem Geheimnis des absoluten Lebens als eines Sich-selbst-Gebenden impliziert, ersetzt es alle Gesetze und Riten – und dies nicht nur in Bezug auf das Alte Testament, sondern hinsichtlich aller Handlungsformen, die sich der Wesenhaftigkeit des Lebens in dessen innerem Tun substituieren wollen. Wir können hier die Gesetzeskritik bei Paulus nach dem Römer- und Galaterbrief als bekannt voraussetzen, um hier festzuhalten, dass das Sakramentale eben einer anderen Ordnung als dem Bereich des Gesetzhaften oder Rituellen angehört. Ist das Sakramentale nämlich weder dem Handeln noch dem Leben äußerlich, dann folgt es darin der Absicht sowie Wirklichkeit Jesu, die endgültige Sohnschaft jedes Lebendigen zu begründen; mit anderen Worten in der praktischen Identifikation von »Gebot« oder »Institution« mit dem Leben selbst dessen Handeln zu jener Tatsächlichkeit wie Gewissheit werden zu lassen, die besagt: *als Sohn oder Kind Gottes wirst du leben*, und zwar als

jenes lebendige Sich, das in der transzendentalen Geburt des einen göttlichen Lebens gezeugt wird.¹² Allein dieser neue Imperativ erklärt, warum Jesus nicht nur vehement Sabbatgebot oder heuchlerische Ritualismen kritisierte, sondern deren Modellcharakter überhaupt eine ganz andere phänomenologische Wirkweise für das Handeln im Reiche Gottes entgegengesetzt, die eben genau diesen ausschließlich zählenden Bezug zwischen dem einzelnen Leben und dem göttlichen Lebensursprung betrifft. Dabei ist das Gemeinschaftliche dieses Bezugs mit anderen nicht ausgeklammert, sondern es konkretisiert sich gerade in der Neuheit des Liebesgebots, wie wir dies schon erwähnt haben.

Die Sakramentalität schöpft infolgedessen ihr Ordnungsgefüge allein aus dem Leben Christi als fleischgewordener Gegenseitigkeit des absoluten und des »menschlichen« Lebens, wobei die von der kirchlichen Tradition geforderte Einsetzung der Sakramente durch Christus eben nichts anderes besagt, als dass die unhintergehbare Ursituativität der einzelnen Individuen in ihrem Leben mit Gott durch das Leben aus und in Christus bestärkt wie erneuert wird. Die Investitur mit dem Leben Christi als sakramentale Institution bedeutet mithin nicht etwas, was äußerlich zum Leben in Gott durch Christus hinzuträte, sondern es handelt sich bei dieser sakramentalen Ordnung um die *eine* göttliche Selbstgebung des Lebens als solche. Das Sakramentale kann mithin als Kritik oder Aufhebung aller nicht lebensspendenden Prozesse, Mächte und Verfügungen gesehen werden, die an sich ebenfalls das Leben in seiner Lebendigkeit ermöglichen sollten, anstatt es abzutöten, wie dies zusammengefasst mit dem Begriff des »kulturellen Lebens« in positiver wie in negativer Hinsicht in den gegenwärtigen Diskussionen greifbar wird. Die Sakramentalität ist damit nicht nur mit allen individuellen und gemeinschaftlichen Lebensäußerungen verbunden, sondern sie enthält ihrerseits eine rein praktische »Modellfunktion«, dass nämlich das transzendente Leben des Menschen überall im Mittelpunkt stehe, das kein empirisches oder äußerlich sichtbares Lebens ist, sondern ein »in Gott« gezeugtes Leben. Damit wäre eine zentrale phänomenologische Analyse überhaupt angesprochen, wie sich nämlich das Leben zu seiner »Selbstobjektivierung« verhält, die ebenfalls zu seiner Phänomenalität gehört und gerade durch den Stellenwert des Sakramentalen innerhalb der christlichen Offenbarung eine viel ausschlaggebendere Fundierung erfährt als durch die klassische Sichtweise der intentionalen Sinnschichten in eidetischer Typik und Systematik.¹³

Besagt nämlich Typik den induktiven Verlauf der Wahrnehmung oder Erinnerung beispielsweise gemäß den horizonthaft unter sich verbundenen Implikationen des thematisch Bewusstwerdenden, so expliziert sich darin das intentionale Leben als eine Folge von Bildern oder noemati-

¹² Vgl. M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg/München 2002, Kap. 10: Die christliche Ethik.

¹³ Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana I). Den Haag 1963, 97 ff. u. 143 ff.

schen Darstellungen, welche die Ver-Äußerung dieses intentionalen Lebens in den erscheinenden Sinnpotentialen selbst ausmachen. »Selbstobjektivierung« besagt daher in einem solchen Rahmen der Intentionalanalyse, die von einer Hermeneutik der Sinnauslegungen begleitet oder verlängert werden kann, dass sich die Transzendentalität des originär subjektiven Lebens in eidetischen Bildern *des* Lebens erschöpft, die an die Stelle der impressionalen Uraffektionen treten. Diese Substitution durch eine Phänomenalität des Genitivs vermag daher nicht der innermodalen »Selbstexplikation« zu entsprechen, in der das Leben mit dem *Wie* seines Erscheinens unmittelbar identisch ist. Das heißt, ein wahrgenommenes Rot etwa ist zunächst eine rein immanente Stimmung im Sinne einer fleischlichen Impression, bevor es zur noematischen Farbeempfindung auf der Fläche eines Gegenstandes wird. Stellt mithin das Sakramentale eine »Selbstexplikation« des absolut affizierenden Lebens im Sinne der Selbstgebung Gottes dar, so ist diese Sakramentalität kein sekundärer Effekt in der göttlichen Lebensübergabe an das Sich in der Unmittelbarkeit seiner transzendentalen Geburt, sondern die Tatsächlichkeit der Phänomenalisierungsweise im *Wie* der inkarnatorischen Materialität als konkreter Hin-Gabe. Mit anderen Worten tritt kein eideitisches Bild an die Stelle des originären Wesens, wie bei Husserl, sondern die Verwesentlichung der transzendentalen oder göttlichen Lebensgabe ist das *Wie* des sakramentalen Vollzugs selbst, sodass hieraus die Einheit von göttlichem und individuellem Lebensvollzug resultiert.

In der Einheit eines solchen sakramentalen Lebensvollzugs, der in allem die Wirklichkeit – und nicht irgendeine bildliche Repräsentanz – der Gegenseitigkeit von Gott und dem lebendigen Individuum in der innerlichen Offenbarung durch Christus als dem fleischlich Erstgeborenen ergreift, sind mithin Selbstgebung Gottes und Selbstempfang des transzendentalen Sich zugleich die Einheit von solchem Heilswirken und subjektivem Handeln. Geht nämlich das Heilswirken dem Tun des Ichs im Sinne der apriorischen Bedingung voraus, ohne zeitlich voneinander getrennt zu sein, so ist dieses Heilswirken Gottes im Tun selbst präsent, wie wir zeigten. Als phänomenalisierende Ermächtigung des Tuns zum jeweiligen Handeln ergibt sich folglich kein Imperativ von außen, der vom Tun etwas Getrenntes befiehlt, sondern die »Verpflichtung«, die das Tun für sich als konkrete Handlung erkennt, ruht in der lebendigen Ermächtigung der von Gott selbst verwirklichten Uraffektion als Passibilität meines ursprunghaften Mich. Ergibt sich demnach ein Gebot, wie das der Nächstenliebe, aus der Wirklichkeit der göttlichen Lebensaffektion, so wie sie in meiner Ipseität als der Uripseität Christi sakramental bestätigt wird, dann gehört dieses Leben bereits zum Wesen dessen, was als Gebot auftritt. Was die Liebe gebietet, ist das, was sie selbst ist, weshalb ihr Gebot nicht von außen kommt, sondern in der Ermöglichung des Gebots als Wirklichkeit schon anwesend ist. Damit ist die Struktur des Gesetzhaften überhaupt in dem Sinne aufgehoben, dass etwas noch Unverwirklichtes in Bezug auf das zu Tuende vorausgesetzt wird: »Denn die Liebe besteht darin, dass wir nach seinen Geboten leben. Das

Gebot, das ihr von Anfang an gehört habt, lautet: Ihr sollt *in der Liebe leben*.« (2 Joh 6) Der Lebensvollzug »in der Liebe«, oder auch »in der Wahrheit«, wie wir schon ausführten, entspricht mithin der Identität von Liebe und Leben als dem Wesen der Praxis vor allem transzendenten Erkennen. Wenn sich daher Gott im Leben des transzendentalen Sich so liebt, dass letzteres sich und die anderen in dieser Selbstliebe Gottes zu lieben vermag, dann vollzieht sich in diesem Austausch der *einen* Liebe als Handeln auch das Wesen des Sakramentalen selbst, sofern es von seiner christologischen Gründung her keinen Zweifel darüber lässt, dass diese Liebe Gottes im sakramentalen Tun am Werk ist.

Diesseits der anthropologisch oder personal-geschichtlich angesetzten Beschreibungsversuche des zeichenhaft gegebenen Wesens des Sakramentalen in der Theologie vermag deshalb abschließend festgehalten zu werden, dass die Sakramentalität als Wirklichkeit des Handelns Gottes in unserem Handeln auf immanente Weise immer schon mitgegeben bleibt. Denn der Ausdruck des Sakramentalen ist nicht vorrangig – oder allein – die Sichtbarkeit des Ritualen, sondern der innere Selbstausdruck des Lebens als Liebe. In Gott ist diese Liebe ewiges Verkosten ihrer selbst, weil in der Selbstoffenbarung des Vaters an den Sohn im gemeinsamen Band des Heiligen Geistes der Empfang und die Rückgabe des einen göttlichen Lebens die ungehinderte Liebe dieses Lebens zu sich selbst bedeutet. Als die uranfängliche Historialität des Lebens in seiner göttlichen Absolutheit sind damit auch alle »menschlichen« Affektionen in dieses innergöttlich historische Leben mithineingenommen, denn der Grundaustausch von Freude und Schmerz in der *selben* Materialität der Liebe des Lebens zu sich selbst entspricht der ewigen Zeugung und dem ewigen Selbstempfang in der Rückgabe solchen Lebens vom Sohn an den Vater. Daher gilt für alles Erscheinen: »Wer nicht liebt, bleibt im Tod.« Dieser Satz in seiner scheinbar schlichten Feststellung macht jedoch in seiner Umkehrung zugleich deutlich, dass in der Liebe als wahrhaftem Tun *alles* Leben ist: »Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben.« (1 Joh 3,14)

Die Sakramentalität ist dieser Übergang vom Tod zum Leben in allem Tun, was nicht vom »Übergang« des Lebens zur Liebe getrennt zu werden vermag. Im sakramentalen Lebensvollzug ist daher kein Tod mehr, weil dieser in der Liebe Christi besiegt wurde, sodass das sakramentale Leben als das praktische Leben in der inneren Selbstgewissheit der endgültigen Sohnschaft ein Leben in der Freude Gottes ist. Wenn dies auch mit den Augen der Welt nicht sichtbar wird, weil sie die innere Phänomenalisierung des Lebens aufgrund von dessen prinzipieller Unsichtbarkeit als Immemoriabilität nicht erreichen, so ist die Welt dennoch nicht aus dem *einen* Lebenszusammenhang herausgenommen, da sich in der Hin-Gabe des Tuns gleichzeitig die eigentliche Schöpfungsrealität erschließt, nämlich »Dienst« für das Leben zu sein: »Die Welt und ihre Begierde vergeht; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit.« (1 Joh 1,17) Das »Vergehen« betrifft das, was nicht »Wille Gottes« ist, sondern vermeint, aus sich selbst und für sich selbst Bestand zu haben,

worin das Wesen der Begierde ruht. In ihr eine Umkehr zu bewirken, das heißt jene Wiedergeburt, die aus der Begierde Liebe werden lässt, ist die Realität wie Verheißung des Sakraments, sofern es als Vollzug im sichtbaren Weltsein die prinzipielle Möglichkeit der Verlebendigung allen »Seins« in Gott bezeugt und bewirkt – um durch die Bewahrheitung des Lebensvollzugs an allem Wirklichen »in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist«, wie der Epheserbrief 1,10 die allumspannende Fülle der christlichen Offenbarung zusammenfasst. Auf diesem Hintergrund erschließt damit die Sakramentalität die Möglichkeit einer *Gesamtphänomenologisierung* aller Manifestationen, wie sie allein mit dem inkarnierten Leben gegeben sind und nur von daher voll ausgeschöpft werden können.