

Glaube im Symbol

Anmerkungen zu Louis-Marie Chauvets

symbolhermeneutischem Vorstoß

Julia Knop

Louis-Marie Chauvets *Symbole et sacrement*, dessen französische Erstausgabe von 1987 nun dankenswerterweise auf Deutsch vorliegt,¹ ist ein veritables *opus magnum*. Chauvet thematisiert Fragen aus der allgemeinen und speziellen Sakramentenlehre, allerdings nicht, um einen aktualisierten dogmatischen oder liturgiewissenschaftlichen Traktat zu entwerfen, sondern weil er einen theologischen Perspektivwechsel initiieren will. Genau darin liegt m. E. die systematisch-theologische Relevanz seines Werkes. Seine Grundfrage lautet:

„Was bedeutet es für den Glauben, dass er eng mit den Sakramenten verwoben ist? Was bedeutet es, an Jesus Christus zu glauben, wenn dieses Glauben auf strukturelle Weise sakramental ist?“ (164)

Chauvet versteht die Sakramente der Kirche nicht als dem Glauben nachgeordnete Praxis oder dessen punktuelle Veranschaulichung, sondern als Paradigma, in dem deutlich wird, was christliche Existenz überhaupt ausmacht. Dabei geht er nicht von einer Sakramententheorie, sondern von der *Phänomenologie* der Sakramente aus. Er beantwortet also die Frage nach der *lex credendi* des Christentums und dem Gegenstand theologischer Reflexion, indem er auf die Sakramentalität, d. h. die sakramentale Grundstruktur dieses Glaubens verweist.

Ich werde im Folgenden drei Elemente aus Chauvets Ansatz herausgreifen und diskutieren. Dabei gehe ich, seinem Duktus folgend, von seiner *Kritik* an der kausalanalytischen Perspektive scholastischer Sakramententheologie aus (1). Der nächste Abschnitt widmet sich seiner *Alternative*, nämlich das, was man „sakramentale Gnade“ nennt, als Realisierung des Gottesbundes zu erschließen (2). Es folgen Anmerkungen zum theologischen *Kontext* der Sakramentenlehre, d. h. zu

¹ Verweise aus der deutschen Übersetzung – Louis-Marie Chauvet, *Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz (Theologie der Liturgie 8)*, Regensburg 2015 – im Folgenden in Klammern im Text.

seiner Kritik an einer christomonistischen Engführung von Kirche und Sakramenten (3). Die abschließende Würdigung seines Ansatzes geschieht wie die vorangehenden Abschnitte auch aus systematisch-theologischer Perspektive (4).

1 Chauvets Ausgangspunkt: Kritik scholastischer Sakramententheologie

Chauvets Buch durchzieht eine kritische Auseinandersetzung (Kapitel 1–2 und 11–12) mit aristotelisch inspirierter, vornehmlich thomasischer Sakramententheologie. Dabei bezieht er sich vor allem auf zwei Paradigmen, die er im Ansatz und in ihren Konsequenzen problematisiert: die Erschließung sakramentaler Gnade mit Hilfe der aristotelischen Kausalanalyse und die inkarnationschristologische Leitperspektive mittelalterlicher Ekklesiologie und Sakramententheologie.

Zur Erinnerung: Nachdem das griechische Symboldenken in der römisch-fränkischen Welt des Frühmittelalters in die Krise geraten war bzw. nur unzureichend inkulturiert wurde (wie die beiden großen Eucharistiestreitigkeiten im 9. und 11. Jahrhundert anschaulich zeigen), griff das Hochmittelalter das philosophische Instrumentarium des Aristoteles auf. Hier befragt man das, was man beschreiben und verstehen will, auf seine Ursache. Man erklärt etwas, indem man Gründe benennt, warum es so ist, wie es ist. Solche Gründe können materielle Bedingungen (*causa materialis*) und innere Logik (*causa formalis*) sein, das Mittel der Werkstellung (*causa instrumentalis*) und seine vermittelnde Kraft (*causa efficiens*), der Sinn und Zweck von etwas (*causa finalis*) und manches mehr. Die für diese Denkform typische kausale Erklärung von Dingen, Ereignissen und Handlungen prägt naturgemäß auch die scholastische Sakramententheologie. Entsprechend unterscheidet man zwischen Form (Spendeformel) und Materie (z. B. Wasser) eines Sakraments und fragt nach seinem „Was?“ und „Wodurch?“. Man benennt Minimalbedingungen eines gültigen Vollzugs und identifiziert bevollmächtigte Sakramentenspenden.

Darüber gerät, wie Chauvet zu Recht bemerkt, der liturgische Vollzug selbst, namentlich seine epikletische Dimension, aber auch der ekklesiale und missionarische Charakter einer Sakramentenfeier, leicht aus dem Blick (vgl. 393 u. ö.). Das Interesse richtet sich auf den Zugang des Gläubigen zum Heil, das das Sakrament vermittelt. Ein Sakrament ist in dieser Optik nicht nur Darstellung oder Anlass (*causa dispositivae*), sondern von Christus eingesetztes Mittel (*causa instrumentalis*) der Gnade. Es bringt wie eine Medizin das Heil hervor (*causa instrumentalis*), auf dass (*causa finalis*, vgl. 28f.) sein Empfänger geheiligt werde. Das Kommerzium von Gnade und Freiheit, das im Sakrament gefeiert wird, stellt sich für Chauvet im

kausalanalytischen Denken eher als beschreibbare *Übergabe von etwas* denn als *symbolgestützte Begegnung mit jemandem* dar. Auch die seit der Patristik zwar noch nicht als Formel, aber der Sache nach anerkannte Überzeugung, dass ein Sakrament nicht kraft des Vermögens von Spender oder Empfänger (*ex opere operantis*) wirksam werde, sondern kraft des göttlich legitimierten, korrekt vollzogenen Ritus (*ex opere operato*, vgl. 311, 392f.), ordnet Chauvet dieser von ihm als technisch empfundenen (vgl. 42) Beschreibung eines Sakraments ein.

Diskussion

Chauvets Beschreibung und Analyse verweist klar auf die Eigenarten und Grenzen der aristotelischen Denkform sowie, umfassender, einer metaphysischen bzw. ontotheologischen Herangehensweise der Sakramententheologie. Diese Perspektive will er nicht nur aufbrechen, um sie in heutige Sprache und heutiges Denken hinein zu übersetzen. Sein Ziel ist es vielmehr, solches Denken schlichtweg zu überwinden und dazu eine umfassende (um nicht zu sagen „metaphysische“) Alternative zu entwickeln. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass seine Entgegensetzung bisweilen recht plakativ geschieht und er dem, was er überwinden möchte, mitunter die Rolle eines Pappkameraden zuschreibt. Gerade Chauvets wichtiger Hinweis, dass die ontotheologische Lesart der Wirklichkeit, wie sie in der Scholastik prägend war, eben keine absolute ist, sondern selbst Modellcharakter hat, dass sie eben nicht die Totale, sondern ebenfalls Perspektive ist (vgl. 25; 368) – ein Gedanke, der sich leicht mit der in der systematischen Theologie beheimateten Denkformanalyse² verbinden ließe – könnte die Wucht seiner Kritik eigentlich etwas abmildern.

Ohne dass er dies explizit thematisierte, wird durch seine Darstellung und seine eigene Alternative deutlich, wie sehr jede Methode, jede Frage, jede Denkform und Epoche ihre spezifische Antwort provoziert. Wer nach Verursachung und Vermittlung, Urheber und Wirkung eines Sakraments fragt und Minimalbedingungen eines gültigen Vollzugs identifizieren will, bekommt naturgemäß keine symboltheoretische Hermeneutik des Ritus, keine Wesensbeschreibung oder Phänomenologie des liturgischen Vollzugs, sondern eine kausalanalytische Herleitung von Elementen, Funktionen und Erfordernissen eines Sakraments. Antwortpotenzial, Spezifik und Grenzen eines Modells entsprechen seiner Fragestellung und Methodik.

² Vgl. *Magnus Striet*, Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens, in: H. Wagner (Hg.), *Einheit – aber wie?* (QD 184), Freiburg – Basel – Wien 2000, 59–80; *Karl Lehmann*, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft, in: ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35–53.

Gegenüber seiner Kritik am scholastischen Denken ist die Konsequenz, die Chauvet aus dieser konzeptionstheoretischen Selbstverständlichkeit zieht, m. E. ertragreicher. Denn er stellt die Grundsatzfrage nach der angemessenen theologischen Hermeneutik: Ist die aristotelisch geprägte Kausalanalyse, zumal in Verbindung mit einem inkarnationschristologischen Schwerpunkt der Offenbarungstheologie, (heute) ein geeignetes *Interpretament*, um das *Intepretandum* – die im Glauben erfahrene und bezeugte sakramentale Gegenwart Gottes – zu erschließen? Lässt sich die Begegnung von Gott und Mensch in den Sakramenten der Kirche als dinglich strukturierte, quasi-technische *Vermittlung* von sakramentaler Gnade begreifen? Entspricht diese Hermeneutik (sollte sie tatsächlich der Scholastik angelastet werden können) ihrem Gegenstand, erreicht sie Gottes Gottsein und des Menschen Menschsein so, wie es in Christus offenbar wurde, wie es in der Kirche überliefert wird und zeitgemäß erschlossen werden kann?

Diese Fragen stellen sich jeder Zeit und Wissenschaftskultur. Die Jahrhunderte überdauernde Dominanz und Wirkmacht scholastischer Sakramententheologie dürfte zumindest ein Indiz dafür sein, dass Theologen und Gläubige *ihrer* Zeit bis weit in unsere Tage hinein die Kausalanalytik als aussagekräftiges, ihren intellektuellen Bedürfnissen und ihrem Fragehorizont entsprechendes Modell zur Hermeneutik der Sakramente erkannt haben. Mit der Anthropozentrik der Neuzeit und dem damit einhergehenden Wandel des Subjektbegriffs von dem allem Seienden zugrunde liegenden Sein (*sub-iectum*, *sub-stratum*, *sub-stantia*) hin zur menschlichen Person als neuem unhintergehbaren Bezugspunkt aller Erfahrung und Reflexion (vgl. 41) steht dieses Modell jedoch in einem deutlich veränderten Kontext. Mit dem neuen Kontext verändert sich auch seine Aussage. Ist es womöglich erst dieser veränderte Kontext der Moderne, konkret: der subjektzentrierte Blickwinkel, welcher der scholastischen Sakramententheologie die von Chauvet inkriminierte technische, objektivistische Note einträgt, so dass das Ereignis sakramentaler Gnade sich erst jetzt, erst im Kontext der Moderne, wie eine quantitative, subjektiv nutzbare Größe darstellt, die der Kirche zur Vermittlung überantwortet wurde?

2 Alternative: Sakramente – Realsymbole des Bundes

Auch wenn Chauvets Ausgangspunkt, seine Kritik der Sakramententheologie der Scholastik, namentlich des Thomas von Aquin, historisch wie systematisch anfechtbar ist,³ bleibt sein Anliegen diskussionswürdig. Er möchte eine eigenständige grundlegende Entfaltung von Sakramentalität als Grundzug christlicher

³ Vgl. dazu auch den Beitrag von Thomas Schärfl in diesem Band.

Existenz bieten. Dazu unternimmt er, gestützt auf Lacan, Ortiguez, Derrida und andere (vgl. Kapitel 4: 120–162), eine phänomenologische Analyse der Leiblichkeit des Menschen, die alle seine Dimensionen und also auch seine religiösen Ausdrucksformen nicht nur begleite, sondern konstituiere.⁴ Leib meint dabei weit mehr als die materielle Gestalt (*corpus*), als die der Mensch existiert. Leib bezeichnet, so Chauvet in heideggerscher Diktion, das In-der-Welt-Sein des Menschen. Chauvet sieht in ihm den Ort oder die Dimension, in der und durch die der Mensch Subjekt ist: Natur (Bios, Kosmos), Tradition (Gedächtnis, Überlieferung) und Kultur (soziales/symbolisches Wertesystem) prägen sich im Leib aus und werden durch ihn „bewohnbar“. Analog zur leiblichen und sozialen hebt Chauvet die *sprachliche* Verfasstheit menschlicher Existenz hervor: Wie der Leib, so sei auch die Sprache kein Instrument, das von einem ihm vorausliegenden Subjekt hervorgebracht und benutzt würde. Vielmehr finde sich das Subjekt bereits in einer beschrifteten Welt vor; die Sprache spreche durch es. Leib und Sprache seien darum nicht eigentlich Kommunikationsmittel des Subjekts, sondern Konstitutive und Katalysatoren seiner Selbst- und Fremderfahrung (vgl. 96–98). Der Mensch werde erst durch leibliche und sprachliche Vollzüge zum Ich. Er benutze nicht ein Werkzeug Sprache, sondern artikuliere sich durch die sprachliche Verfasstheit des Menschseins.

Diese postmoderne Umkehrung von Subjekt und Objekt, Ich und Welt macht Chauvet auch für das Verhältnis von Gott und Mensch und darum auch im Rahmen seiner Phänomenologie der Sakramente geltend. Ein Sakrament vermittele im Unterschied zu einem Zeichen oder einem ökonomisch zu beziffernden Wert weder ein Drittes außerhalb der Beteiligten noch informiere es über ein solches. Es meint kein Etwas zwischen Gott und Mensch, sondern die rituelle und körpersprachliche Darstellung ihrer Verbundenheit. Sakramente bewirken nichts außerhalb dieser aus der Gottesbeziehung konstituierten relationalen Identität (vgl. 317), die sich im Ritus artikuliert. Sakramente sind „Ausdrücke der ‚Leiblichkeit‘ des Glaubens“ (159), „Ausdrucksmittel, in denen sich die Identifizierung und damit das Werden der Subjekte als Glaubende ereignet“ (120), „symbolische Arbeit des *Sich-Empfangens*“ (148).

Über die verbale Dimension des Religiösen hinaus verweist Chauvet auf die Sprache des Körpers. Verbal wie körpersprachlich drücke sich die Beteiligung der Gläubigen im Sakrament aus. Die Pragmatik konstituiere die Semantik des Ge-

⁴ Eine gewisse Unstimmigkeit bleibt: Einerseits weist Chauvet die Inkarnationschristologie als maßgebliches Prinzip bzw. Analogon von Ekklesiologie und Sakramententheologie vielfach zurück. Denn sie marginalisiere Passion und Kreuz des Gottessohnes und damit die Alterität und Unverfügbarkeit Gottes (vgl. 433). Seine eigene symboltheoretische Entfaltung des Sakramentalen setzt jedoch letztlich ebenfalls inkarnationslogisch an, wenn Chauvet den *Leib* und seine *Sprache* als Ort und Raum der Gegenwart Gottes (vgl. Kapitel 4) identifiziert.

schehens. Das „Was“ eines Rituals artikuliere sich auf der Ebene der „figures“. Die symbolische Ausführung gehört zum Text; „das, was wirklich gesagt wird, ist das, was getan wird“ (313):

„Man befindet sich bereits im Gebet, wenn man einfach die rituelle Position des Niederknien annimmt; man ist im Gebet da, noch bevor etwas gesagt worden ist, und selbst wenn das Gebet möglicherweise keinen anderen Inhalt hat ... als der Leib selbst, ein betender Leib.“ (315)

Das „Was“ eines Sakraments – traditionell: die Vermittlung sakramentaler Gnade – lässt sich in dieser Optik weder objektivieren noch vom sprachlich-symbolischen Vollzug distanzieren. Dies wäre eine technische und semiotische Verkennung, schärfer: Vernutzung der symbolischen Handlung. In der überkommenen Formel zur Erklärung der Kraft (*causa efficiens*) eines Sakraments *ex opere operato* identifiziert Chauvet eine solche objektivistische Verkennung, insofern man hier den Vollzug vom Tun und Glauben der Beteiligten löse. Das *opus operantis*, also die Beteiligung des Sakramentenempfängers, werde auf den Ausschluss eines inneren oder äußeren Hindernisses (des so genannten *obex gratiae*) reduziert, also rein negativ gefasst (vgl. 393f.) und als „Fehl“ letztlich quantitativ gedacht.

„Solange man sich ihre [der Sakramente] Wirksamkeit entsprechend der metaphysischen Kausalität vorstellt, geht dies auf Kosten des Engagements des Menschen in ihnen.“ (394)

Der Mensch sei scholastisch nur hinsichtlich der Fruchtbarkeit und Wirkung des Sakraments wichtig, also mit Blick auf die *Folgen* des Sakraments, keineswegs aber konstitutiv dafür, ob überhaupt von einem Sakrament die Rede sei. Verstehe man demgegenüber die Sakramente

„nicht als Vermittlungen zwischen Gott und dem Menschen, sondern als ‚expressive‘ Vermittlungen der Kirche und des Glaubenden durch die und vermittels der Sprache“ (394),

könne von dem, was man traditionell *opus operantis* nennt, nicht abstrahiert werden. In diesem Zusammenhang wird Chauvets breite Rezeption der Ausführungen von Marcel Mauss⁵ über die Gabe verständlich,⁶ die er seiner eigenen Explikation des Sakramentalen als leiblich-symbolischer Handlung etwas unverbunden voranstellt. Mauss hatte im Gabentausch archaischer Gesellschaften eine der Konsumlogik vorgängige und zugleich überlegene symbolische Gestaltung menschlicher Beziehungen erkannt. Darin stehe nicht der Nutzwert oder das ökonomische Kapital des Tauschobjekts im Vordergrund, sondern das Bündnis

⁵ Marcel Mauss, Essay „Die Gabe“, in: ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, übersetzt von E. Moldenhauer – H. Ritter – A. Schmalfuß (frz. Essay sur le don, 1923/24), München – Wien 1975, 9–144.

⁶ Vgl. dazu auch den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Band.

der Beteiligten, das in der Gabe symbolische Gestalt finde und durch den Vollzug der Gabe konstituiert bzw. gepflegt werde (vgl. 110–117). Die Gabe im ursprünglichen Sinn könne gar nicht kapitalisiert, d. h. quantifiziert werden. Sie lasse sich weder in einen Geldwert umrechnen noch in Vorratskammern sammeln. Man tausche nicht etwas aus, sondern sich. Darum seien Geber und Empfänger im Rahmen symbolischer Kommunikation in je ihrer eigenen Rolle konstitutiv. Die Gabe selbst diene keinem Zweck und stehe nicht für einen materiellen Wert. Vielmehr symbolisiere sie das aus freier Gratuität konstituierte Bündnis von Geber und Empfänger. Sie verpflichte den Empfänger zur Gegengabe und konstituiere ihn genau dadurch zum Subjekt, das dem Geber verbunden ist (vgl. 118f.). Der Gabentausch ist demnach ein reziprokes Verhältnis, kein einliniges Weiterreichen von Objekten. Statt als Etwas *zwischen* den Beteiligten stellt die Gabe deren Bündnis dar. Die Gegengabe, in der sich das Einstimmen in das Bündnis symbolisiert, liegt ebenfalls außerhalb der ökonomischen Logik: Es ist Dankbarkeit (Eucharistie) oder – durchaus auch in weiterem sozialem Rahmen – Liebe (Caritas).

Diskussion

Diese Phänomenologie der Gabe eignet sich Chauvet zu Folge deshalb für eine angemessene Übersetzung der traditionellen Sakramentenlehre, weil sie sowohl die *Gratuität der Gabe* (anschaulich in der Epiklese) und die *Dynamik der Handlung* (katabatisch-anabatisch) als auch die *konstitutive Beteiligung* der „Empfänger“ beschreiben kann:

„Die Gnade ist niemals so sehr in ihrer Ganzheit bezeugt, wie wenn man die von ihr ersuchte Freiheit des Menschen als Gegengabe mitberücksichtigt. Infolgedessen kann sie niemals vom Prozess des Austauschs entbunden werden, in den sie als ‚Gabe‘ eingebunden ist. Sie kann nicht nach Art eines ‚Objektes‘ oder des ‚endlichen Erzeugnisses‘ behandelt werden, so ‚geistlich‘ es sein mag. Sie verlangt danach, als Wertfreies behandelt zu werden, auf der Ebene symbolischer Kommunikation, die gegenüber dem sprachlichen Ausdruck Vorrang genießt. Anstatt als werthafte Objekt dargestellt zu werden, das durch die Analogie veredelt wird, ist der ‚Schatz‘ untrennbar mit dem *symbolischen Prozess verbunden, durch welchen* das Subjekt selbst zum Glaubenden wird und dadurch Früchte trägt.“ (119)

Chauvets Phänomenologie der sakramentalen Handlung orientiert die Sakramententheologie von der Theorie zurück auf das Geschehen selbst. Die zentrale Herausforderung für die dogmatische Reflexion liegt m. E. in der Beschreibung des menschlichen Engagements und seiner Integration in das sakramentale Geschehen selbst. Aus dem „Empfänger“ wird ein Gegenüber, ein Beteiligter, dessen Beteiligung nicht nur der Form halber nötig ist, sondern die konstitutiv dafür ist, ob überhaupt von einem Sakrament die Rede ist. Sein Einstimmen in die sakramental begründete bzw. revitalisierte Beziehung, seine „Gegengabe“, ist *conditio*

sine qua non. Es ist zudem ein Einstimmen innerhalb des sozialen Kontextes Kirche; es ist Identitätsfindung im Raum der Kirche.

Die geringe Bedeutung, die die traditionelle Sakramententheologie dem *opus operantis* zumisst (Ausschluss von Hindernissen), resultiert einerseits aus einer Engführung der Fragestellung auf Minimalkriterien der Gültigkeit eines *rite et recte* gespendeten Sakraments. Das andere, gnadentheologische Motiv ist gewichtiger und letztlich dasselbe, das Chauvet zur Rezeption der Mauss'schen Theorie vom Gabentausch bewegte: Um der Souveränität und Gratuität des Handelns Gottes willen, also aus einem antipelagianischen Anliegen heraus, setzt man das Tun, besser: das Vermögen des Menschen vergleichsweise gering an, reduziert man es darauf, Gott kein Hindernis in den Weg zu stellen. So wichtig und unverzichtbar dieses Anliegen ist, so wenig vermag es bereits das Wesentliche eines Sakraments hinreichend zu klären. Insofern überzeugt Chauvets phänomenologisch begründeter Fokus auf der menschlichen Beteiligung. Aber auch er klärt letztlich noch nicht die Frage nach anstehenden theologischen Konsequenzen. Ist eine sakramentale Handlung – eine Taufe oder Firmung, eine Eucharistiefeier, eine sakramentale Eheschließung –, die innerlich unbeteiligt begangen wird, die unbeantwortet, „ohne Gegengabe“ bleibt, Sakrament (gültig, aber fruchtlos) oder Simulation eines Sakraments? Diese Frage ist nicht nur bzw. nicht erst kanonistisch relevant. Sie reicht in den Kern einer Theologie und Pastoral der Sakramente.

3 Theologischer Kontext: Christus – Kirche – Sakramente

Der symbolische Prozess – der gefeierte Ritus – konstituiert und verpflichtet die Beteiligten auf das, was sie feiern. Ihre Verpflichtung zur Gegengabe bezieht Chauvet jedoch nicht auf ihr Heil, sondern auf ihre Identität als Christ. Verweigert man sich der Reziprozität des sakramentalen „Tauschs“, der Inklusion in die sakramentale Feier, so sei dies nicht soteriologisch, sondern *ekklesiologisch* relevant (275f.). Konkret: Wer sich seinem Part in der Feier der Sakramente entziehe, wer dem Gottesdienst nicht oder innerlich unbeteiligt beiwohne, wer am sakramentalen Leben der Kirche nicht aktiv partizipiere, habe dadurch nicht weniger Heil (denn Gnade lässt sich nicht quantifizieren), sondern er sei weniger Kirche. Er entziehe sich nicht (zwingend) der Gottesbegegnung, wohl aber dem sozialen Leib Kirche, der im Ritus Gestalt findet (394). Mit dieser Lesart markiert Chauvet eine ganz entscheidende Differenz zu einer heilsindividualistischen Rezeption der Sakramente, wie sie im Zuge einer modernen, technisch-objektivistischen Lesart scholastischer Theologie entstehen konnte.

Chauvet erklärt die Beteiligung des Gläubigen, die sich beispielsweise in der durchweg autoimplikativen Sprache des Ritus zeigt,⁷ nicht nur für wünschenswert, sondern für konstitutiv dafür, ob überhaupt von einem Sakrament gesprochen werden kann oder nicht (vgl. 394). Damit weist er innerhalb eines institutionell-sakramentalen (katholischen) Grundverständnisses von Kirche auf Möglichkeiten hin, Sakramentalität über kanonistisch geprägte Kategorien (Gültigkeit, Erlaubtheit, Nichtigkeit) hinaus personal zu beschreiben, ohne darüber die Gratuität der göttlichen Zuwendung pelagianisch zu verfremden. Die Fruchtbarkeit eines Sakraments ist in Chauvets Lesart nicht etwas, das der Feier normalerweise folgen sollte, die dessen Gültigkeit aber nicht tangiert. Sie ist in seinem Modell inneres Moment und *conditio sine qua non* seines Vollzugs (vgl. 169). Dasselbe gilt, wie bereits angedeutet, für die soziale Realität, die das Sakrament schafft bzw. symbolisiert und die eine weitere Herausforderung der Sakramentenpastoral darstellt: Die Feier eines Sakraments konstituiert (bewirkt) und symbolisiert (bezeichnet) *kirchliche* Identität – nicht nur der Intention nach, sondern kraft des vollzogenen Ritus (vgl. 275f, 317, 410 u. ö.).

Diskussion

Chauvet entwickelt die ekklesiologische Relevanz der Sakramentenfeier auf dem Weg sprach- und symboltheoretischer Überlegungen sowie anhand einer Phänomenologie des Ritus. Die so gewonnenen Ergebnisse stellt er als Alternative überkommener Sakramentenlehre vor, der er eine Verdinglichung und Objektivierung der sakramentalen Gnade und ihre Unterordnung unter kirchliche Verwaltungshoheit attestiert (vgl. 392). Die Art und Weise, wie Gott offenbar geworden und in der Welt gegenwärtig ist, nämlich im Modus des Kreuzes, des Fehls, der Nähe in bleibender Unzugänglichkeit bzw. Alterität (vgl. 2. Kapitel: 58–94), werde dabei grundlegend verkannt. *Philosophischer* Grund dafür sei, hier folgt er Heidegger, die mangelnde Differenzierung von Sein und Seiendem sowie die ontotheologische Identifikation Gottes mit dem Grund allen Seins, der als *causa sui* (vgl. 71) und *ultima ratio* (vgl. 41) statt als der Geschichte mächtiger Schöpfer vorgestellt werde. Als *theologischen* Grund identifiziert er mit Yves Congar (vgl. 439) einen problematischen christomonistischen Grundzug hochmittelalterlicher Theologie (vgl. das 12. Kapitel: 430–462), der bis in unsere Tage wirkmächtig sei. Unter Hintanstellung bzw. durch christologische Kanalisierung (vgl. 440) der Pneumatologie habe man Kirche und Sakramente analog zur menschlichen Natur Christi wie Werk-

⁷ Vgl. seine Strukturanalyse des Zweiten eucharistischen Hochgebets im 8. Kapitel (261–283); darin seine Qualifikation der Anamnese als „eigenes Rezitativ“ (269) sowie seine Ausführungen zur Körpersprache im Gottesdienst, Schrift und Sakrament im 6. Kapitel (192–225).

zeuge der Gnade (*causae instrumentalis*) interpretiert und sie zugleich zur geschichtlichen Präsenz des Auferstandenen, zum *Christus incarnatus prolongatus*, verklärt (vgl. 35, 439). Diese Engführung und zugleich Überhöhung der Ekklesiologie und Sakramententheologie lässt sich unbestritten bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts feststellen.

Chauvets v. a. phänomenologisch inspirierte Ausführungen zur ekklesialen Dimension der Sakramente und ihre Einordnung in das Wirken des Geistes dürfen demgegenüber als wegweisend gelten. Die Relevanz der Sakramente ist zunächst ekklesiologisch und erst nachgeordnet soteriologisch zu entwickeln. Chauvet stellt in wünschenswerter Deutlichkeit die Konsequenzen eines solchen Zugangs heraus: Liturgie ist kein dekoratives Beiwerk des Glaubens, keine pädagogische Illustration des kirchlichen Lebens, sondern „expressivste Entfaltung ihres Wesens und ihrer Wahrheit“ (410); symbolische Realisierung kirchlicher Identität, deren Kern Antwort und Dank (vgl. 411) sind. Glaube ist

„nur existent ..., insofern er irgendwo eingeschrieben ist, eingeschrieben in einen Leib: in einen kulturell geprägten Leib, in einen Leib einer konkreten Geschichte, in einen Leib des Begehrens“ (162).

Christliche Existenz ist von Grund auf sakramental, „immer schon ins Sakramentale eingeschrieben“ (162); es ist „unmöglich, den Glauben außerhalb des Leibes zu denken“ (162). Kirche braucht, um Kirche zu sein, ihre performative Vergegenwärtigung. *Vice versa* lassen sich die Sakramente als Aktualisierungen von Kirche und als Aneignung der Tradition, d. h. als lebendige Überlieferung, verstehen. *Differentia specifica* der Sakramente gegenüber anderen Symbol- und Segenshandlungen sowie gegenüber individuellen Formen der Gottesbeziehung ist in erster Linie ihre Kirchlichkeit und Institutionalität (vgl. 310–312).⁸

Chauvets Ergebnis überzeugt dabei stärker als sein Anweg. Er konstruiert einigermassen grob die Alternative eines *entweder* christologischen *oder* pneumatologischen Zugangs zu einer *entweder* instrumentell verkürzten *oder* symbolhermeneutisch vertieften Sakramententheologie. Das greift zu kurz. Was Chauvet v. a. unter Rekurs auf anthropologische und symboltheoretische Überlegungen entwickelt, ist im Ergebnis bereits in den ekklesiologischen Ausführungen des II. Vatikanischen Konzils zu finden. Dort wird die Kirche als Ganze als Zeichen und Werkzeug, der einzelne Christ ganz parallel dazu als Zeuge und Instrument Gottes (vgl. *Lumen Gentium*, Nr. 1; 31) beschrieben. Chauvet spricht erwartungsgemäß statt vom instrumentellen vom operativen Charakter und statt von der

⁸ Was (nicht nur) Karl Rahner bereits in den 1960er Jahren (z. B. Kirche und Sakramente, in: Sämtliche Werke XVIII, Freiburg 2003, 3–72) als grundlegende Kirchlichkeit der Sakramente und Sakramentalität der Kirche entfaltet hat, wird durch Chauvet nun phänomenologisch gestützt.

Zeichendimension von der indikatorischen Dimension eines Sakraments (vgl. 416f.).⁹ Dennoch bleibt seine eigene Diktion – Indikator und Operator; Operator nur, insofern auch Indikator, und umgekehrt (vgl. 416) – doch erstaunlich nah am herkömmlichen Sprachgebrauch. Seine Einschätzung, das Konzil habe die operative Seite des Sakraments respektive der Kirche ihrer Zeichendimension untergeordnet (vgl. 396), scheint mir Resultat einer selektiven Lektüre bzw. Perspektive zu sein – eher könnte man, durchaus in seinem Sinne, von der Entdeckung symbolischer Wirksamkeit, kurz: von Realsymbolik, sprechen.

Kirche und Sakramente werden in *Lumen Gentium* weiterhin (quasi-instrumentell) als Vermittlungsgrößen der Gnade beschrieben (vgl. Nr. 48: *sacramentum salutis*) und durchaus in Analogie zur Inkarnation, d. h. christologisch, entfaltet (vgl. Nr. 1; 8). Dies geschieht aber nicht mehr im Bild einer ekklesialen Verlängerung der physischen Präsenz Christi auf Erden, die Chauvet zu Recht inkriminiert. Vielmehr erläutert das Konzil Sinn und Aufgabe der Kirche über eine *Verhältnisanalogie*. Darin ist die von Chauvet aufgebaute Alternative von Christologie und Pneumatologie, hinter der er Christomonismus und Geistvergessenheit identifiziert (vgl. 430–440)¹⁰, im Kern überwunden, ohne dass man dazu auf die Kategorie der Instrumentalität und eine inkarnationschristologische Grundlegung hätte verzichten müssen. Denn die Kirche wird vom Konzil nicht (mehr) als nachösterliche Gestalt der Menschheit Jesu begriffen (als *Christus prolongatus*). Vielmehr wird sie dem Geistwirken so zugeordnet wie die Menschheit Jesu dem Wirken des Logos. Diese Verhältnisanalogie ist gerade die Pointe der einschlägigen Passage der Kirchenkonstitution:

„Deshalb ist sie [die komplexe Wirklichkeit Kirche] in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient

⁹ „Indem der sakramentale Operator ausschließlich auf die symbolische Weise des indizierenden Ausdrucks handelt, kann er nicht mit einem Instrument verglichen werden ...; und seine Wirkung kann nicht nur ein endliches Zeugnis sein. Was darin geschieht, gehört keiner physischen Ordnung an, noch einer moralischen oder metaphysischen, sondern einer symbolischen. Dieses Symbolische ... ist das ‚Realte‘.“ (417)

¹⁰ „Folglich ist der sicherlich *nicht notwendige, aber logische* Schlusspunkt einer Sakramentenlehre, die, wie es uns heute erscheint, zu einseitig mehrere Aspekte miteinander verbunden hat, nämlich: 1. eine instrumentale Wirkursächlichkeit, die so verstanden wird, dass jede deprekative Formel nur als unzureichend für die Verwirklichung des Sakramentes beurteilt werden kann; 2. ein als Grundlage für diese Wirksamkeit so sehr aufgewertetes christologisches Prinzip, dass die Pneumatologie nicht mehr mithalten kann; 3. eine so direkte Anbindung dieser Wirksamkeit an die hypostatische Union, dass die konkrete Vermittlung der Kirche dadurch weitgehend getilgt ist und die Ordnungsgewalt des Priesters, die fast völlig von der Kirche abgeschnitten ist – es bleibt noch die ‚Intention‘ –, im Grunde eine absolute Größe wird ...“ (447). Der Satzbau der deutschen Übersetzung ist unklar.

auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes.“ (*Lumen Gentium*, Nr. 8)

Die sichtbare Seite der Kirche als sozialer Größe und, so wird man ergänzen dürfen, die ästhetische und performative Dimension der Sakramente, können so als konkrete Gestalt, symbolische Verwirklichung, als Indikator und darin zugleich Operator des Geistwirkens, verstanden werden – in Analogie zum Geheimnis der Inkarnation und nicht als Alternative zur grundlegenden Christozentrik christlicher Theologie (inklusive der Pneumatologie). Denn worauf sonst zielt die Bitte um den Heiligen Geist als auf die pneumatische Gegenwart Jesu Christi, dessen man gedenkt?

4 Würdigung: Prinzipientheologischer Gewinn: Sakramentalität als *lex credendi*

Die Originalität und Relevanz des Buches von Louis-Marie Chauvet sehe ich – mehr als in seiner Reformulierung der Sakramententheologie – in den Anregungen prinzipientheologischer Natur, die sich aus seinen phänomenologischen Analysen ergeben. Er betont die performative und illokutionäre Dimension der Sakramente und umfassender der Glaubensrede im Allgemeinen. Damit stellt er (vgl. z. B. 409) zu Recht heraus, dass Ausgangspunkt und Materialobjekt theologischer Reflexion nicht einfach ein theoretisches Problem sind, nicht einfach ein Inhalt, also das, was man *fides quae creditur* nennt (das, was geglaubt wird). Auch systematische Theologie kann sich nicht darauf beschränken, Modelle der Denkbarekeit Gottes, seiner Offenbarung, seines geschichtlichen Handelns etc. zu entwickeln und zu diskutieren. Sie muss darüber hinaus berücksichtigen, *wie* solche Glaubensinhalte artikuliert werden, *wer* das tut und inwiefern sich das auf ihre sachgerechte Interpretation auswirkt. Für die Wahl eines theologischen Modells, einer theologischen Hermeneutik ist es ja entscheidend, ob sie sachgemäß ist, ob sie ihren Gegenstand erfasst und ihm entspricht. Dieser Gegenstand aber ist kein theoretisches Problem, sondern eine Sprach- bzw. Symbolhandlung einer Glaubensgemeinschaft.¹¹

Chauvets Betonung der illokutionären und performativen Ebene des sakramentalen „Sprachspiels“ liegt ganz auf dieser Linie. Eine symbolische Sprachhandlung – als solche entfaltet er ja die Sakramente – ist gleichermaßen Indikator wie Operator (Zeichen und Werkzeug) sozialer wie religiöser Identität (vgl. 137f.);

¹¹ Ausführlich dazu: Julia Knop, *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg 2012.

sie bringt „in der Sprache das Reale zum Sprechen“ (130). Was im Sakrament geschieht, was in ihm zur Sprache kommt, ist die Beziehung selbst (vgl. 119). Genau darauf bezieht sich die Beschreibung eines Sakraments als Symbol, in dem zwei Seiten zusammenkommen (*syn-ballein*). Sakramente sind Chauvet zu Folge nicht Hervorbringungen (*causae*) von Gnade und auch nicht nur Transformation oder Verdeutlichung längst gegebener Gnade in einen neuen Kontext hinein. Vielmehr ist „ihre Operation in der symbolischen Ordnung untrennbar ... von der Indikation, die sie bewirken“ (411). In gewohnt pauschaler Abgrenzung zur scholastischen Interpretation eines Sakraments als *causa instrumentalis* göttlicher Gnade formuliert er:

„Indem der sakramentale Operator ausschließlich auf die symbolische Weise des indizierenden Ausdrucks handelt, kann er nicht mit einem Instrument verglichen werden ...; und seine Wirkung kann nicht nur ein endliches Zeugnis sein. Was darin geschieht, gehört keiner physischen Ordnung an, noch einer moralischen oder metaphysischen, sondern einer symbolischen. Dieses Symbolische ... ist das ‚Realste‘.“ (417)

So wenig eine sakramentale Handlung *etwas* vermittelt, so wenig informiert eine Glaubensaussage, etwa das Bekenntnis zu Gott, dem Dreieinen, *über* Gott. Was jeweils zum Ausdruck kommt, ist vielmehr die in diesem Akt konstituierte Beziehung des Sprechers oder des Feiernden zu Gott. Symbolik und Pragmatik – kurz: der „Context“¹² – eines Sakraments oder des Credo oder der biblischen Verkündigung prägen deren Semantik (vgl. 314).

Wer Gott im Herrengebet als „Vater“ anruft, behauptet nicht etwas und informiert nicht (schon gar nicht „objektiv“) darüber, ob oder dass Gott Vater ist, sondern begibt sich selbst in die Rolle des Sohnes oder der Tochter. Der Informationswert dieser Zuschreibung Gottes (*theologia prima*) – das, was im Rahmen der *theologia secunda* systematisch zu reflektieren wäre – liegt daher zunächst in der Bedeutung der Vater-Anrede Gottes für das Selbstverständnis des Beters, in der Bedeutung dieser *in actu* bezeugten Beziehung für das Verständnis des christlichen Gottesbildes. In den Worten Chauvets:

„Die in der Glaubensaussage ausgedrückte Wirklichkeit [Beispiele: Vaterschaft Gottes, Jesus als Christus] ... geschieht durch die Tatsache, dass Menschen Stellung zu ihr beziehen, indem sie sie stützen: Indem sie es sagen, geben sie Gott einen Leib im Sohn und Christus einen Leib in den Glaubensbrüdern. Christus kann nicht leben, wenn niemand sich auf ihn beruft: Seine Auferstehung ist untrennbar vom Zeugnis, das die Menschen von ihm geben – allen voran diejenigen, die die Kirche bilden. Sicherlich macht nicht der Glaube Gott zum Vater und Jesus zum Herrn. Aber die Identität Gottes als Vater oder Jesus als Christus und Herr wäre nichtig, wenn niemand sie benennen würde, indem er sie bekennt und sich dadurch zu gleicher Zeit als Sohn Gottes und Jünger Jesu bekennt. Die Glaubenssprache ist somit Offenbarung der Identität Gottes als Vater und unserer selbst als Kinder und Ge-

¹² Vgl. Kevin W. Irwin, *Context and Text. Method in Liturgical Theology*, Collegeville 1994.

schwister, und indem sie diese Identität offenbart, gibt sie der Väterlichkeit Gottes eine Wirksamkeit, ebenso wie unserer Kindschaft und Geschwisterlichkeit.“ (409)

Liturgischen Vollzügen und liturgischer Sprache kommt gerade deshalb eine solch hohe Dignität als *locus theologicus* zu, weil ihr Impetus die illokutionäre und performative Ebene ist. Hier artikuliert sich kirchliche Identität. Liturgie ist Kirche *in actu*. Sie geschieht,

„indem sie auf symbolische Weise das, was sie ist und was sie werden kann, verkündet. Auf der Ebene der Sprache ist die expressivste Entfaltung ihres Wesens und ihrer Wahrheit zu finden.“ (410)

Das gilt letztlich für alle Ebenen der *theologia prima*, also für das persönliche Gebet, die liturgische Verkündigung, das kirchliche Bekenntnis, den Segen und natürlich für die komplexe sakramentale Handlung. Keine dieser Weisen der Gott-Rede lässt sich ohne Beteiligung und Zugehörigkeit sinnvoll vollziehen; keine wird verständlich, wenn man davon abstrahiert, dass und wie sich in ihnen die Identität ihrer Subjekte, die Identität des sozialen Leibes der Kirche, ausdrückt und konstituiert.