

„... etiam ipsum tamquam uisibile uerbum“ (Augustinus)

Vorüberlegungen zu Möglichkeit und Struktur eines tragfähigen Traktats *De Sacramentis in genere* in Auseinandersetzung mit L.-M. Chauvets „Symbol und Sakrament“

Stephan Winter

1 Exposition: Augustinus' Sakramentenverständnis als ein theologiegeschichtlicher Ausgangspunkt

Der Traktat *De sacramentis in genere*, wie er sich innerhalb der mittelalterlichen Schultheologie herausbildet, strebt von jeher zum einen die anthropologische Grundlegung der Sakramente an (ohne, dass ich jetzt schon den Begriff „Sakrament“ näher spezifiziere), zum andern deren theologische Reflexion.¹ Eine äußerst wirkmächtige Bezugsstelle ist Augustinus' Sakramentsdefinition aus *In Ioann.* 80, 3², auf die auch Louis-Marie Chauvet in „Symbol und Sakrament“³ explizit Bezug nimmt:

¹ Vgl. die gängigen Überblicksdarstellungen, klassisch z. B. *Josef Finkenzeller*, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG IV/1a), Freiburg i. Br. 1980; aus jüngerer Zeit bes. *Eva-Maria Faber*, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 31–45.

² CChr.SL 36, 529.

³ Vgl. *Louis-Marie Chauvet*, Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz, übers. von *Thomas Fries* (ThdL Bd. 8), Regensburg 2015 (frz. *Symbole et sacrement*, Paris 2011), z. B. 221.

Iam uos mundi estis propter uerbum quod locutus sum uobis. Quare non ait, mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait:

propter uerbum quod locutus sum uobis, nisi quia et in aqua uerbum mundat? Detrahe uerbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum.

„Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch gesagt habe.“ (Joh 15,3) Warum sagt er [Jesus Christus] nicht, ihr seid rein wegen der Taufe, mit der ihr gewaschen seid, sondern sagt: „durch das Wort, das ich zu euch gesagt habe“, wenn nicht auch im Wasser das Wort reinigt? Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser außer Wasser? Das Wort tritt zum Element hinzu, und es wird ein Sakrament, ja es (selbst) wird gleichsam ein sichtbares Wort.

Augustinus legt hier offensichtlich für sein Verständnis dessen, was ein Sakrament ist, Verweiszusammenhänge zwischen einem non-verbalen Gegenstand, dessen verbaler Charakterisierung und einer Aussage Jesu Christi zugrunde. Eine Möglichkeit, sich Chauvets komplexem sakramententheologischen Ansatz zu nähern, besteht aus meiner Sicht darin, dessen Überlegungen als Beitrag zur Klärung der Fragen zu verstehen, wie diese Verweiszusammenhänge näherhin aussehen, wie sie zustande kommen und welche Rolle dabei die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden sowie deren ritueller Gottesdienst spielen. Ich denke sogar, dass sich große Teile der Chauvet'schen Überlegungen als Versuch einer Reformulierung der Augustinischen Antwort auf diese Fragen rekonstruieren lassen, und dass es in systematischer Hinsicht durchaus lohnen würde, Augustinus dazu ausführlicher zu Wort kommen zu lassen. Dazu habe ich hier leider nicht den Raum. Wenn im Folgenden die angedeutete mehrteilige Fragestellung in Auseinandersetzung mit Chauvets „Symbol und Sakrament“ beleuchtet wird, sollte aber zumindest Augustinus' Zeichen- und Sakramentsverständnis als Hintergrundfolie präsent sein. Dazu ein paar wenige Bemerkungen:

Jedenfalls ausweislich einer bestimmten Lesart seiner Hermeneutik initiieren Zeichen für Augustinus die Bildung von Erkenntnis: „[E]ine Sache ist insofern ein Zeichen, dass außer seiner äußeren Erscheinung, die es den Sinnen einprägt, irgendetwas anderes aus ihm selbst im Nachdenken ausgelöst wird – *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire*“ (*De doctr. christ.* II, I, 1⁴). Ein *signum* in diesem Sinne ist auch das artikulierte Wort. So versteht Augustinus sprachliche Ausdrücke resp. die gesamte Sprache als gegebene(s) oder gesetzte(s) Zeichen(system), die/das für die Genese sinnlicher oder geistiger Erkenntnis nur einen äußeren Impuls setzen können bzw. kann. Wörter (vgl. *De doctr. christ.* II, III, 4) gehören dabei nicht zu den von Augustinus so genannten „*signa naturalia* – natürlichen Zeichen“, so wie etwa der Rauch oder die Fährten eines Tieres, sondern zu den „*signa data*“: zu den

⁴ CChr.SL 32, 32. Vgl. *Chauvet*, Symbol und Sakrament, 44.

mit Absicht gesetzten Zeichen. Ihre Daseinsberechtigung besteht darin, „das hervorzuholen und in den Geist eines anderen Menschen hinüberzuleiten, was der im Sinn führt, der das Zeichen gegeben hat – ad depromendum et traiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat“ (*De doctr. christ.* II, II, 3⁵). Dabei lassen sich die *signa data* nochmals danach untergliedern, ob sie sich aufgrund einer Ähnlichkeit zum von Ihnen Bezeichneten als Zeichen eignen, oder ob sie diese Eignung rein aufgrund von Konventionen haben. Letzteres gilt für das Wort, das u. a. deshalb eben dasjenige Zeichen ist, das in der umfassendsten Weise zu bezeichnen vermag.

Die Sakramente sind deshalb *signa sacra*, weil sie auf Gott als die auch alle irdische Wirklichkeit umfassende Größe verweisen. Augustinus verwendet die Begriffe ‚*sacramentum*‘ bzw. weitgehend synonym dazu ‚*mysterium*‘ sehr weit: letztlich für „jeden sinnlich wahrnehmbaren Sachverhalt, dessen Sinn sich nicht darin erschöpft, das zu sein, als was er sich unmittelbar gibt, sondern der darüber hinaus auf eine geistige [...] Wirklichkeit hinweist.“⁶ So kann er – verschiedene Phasen der Heilsgeschichte übergreifend – „religiöse Riten, fromme Bräuche, geheimnisvolle Lehren, Rätsel und Dunkelheiten der Schrift“ zu den Sakramenten zählen: „Das alles sind sacramenta, weil sie den Menschen vom Äußeren, vom Sinnlichen wegführen zum inneren Geheimnis hin.“⁷ Die *sacramenta* – nicht zuerst die Vernunft – leiten den Menschen damit (wie Zeichen überhaupt) zur Schau nach innen an, die in ihrer reinen Form auf Gott als innerstes Geheimnis der Wirklichkeit hinführt. Tatsächlich bedarf also die Erkenntnis Gottes der *purgatio animi*, die wiederum nur aufgrund der Menschwerdung der *sapientia* möglich ist: „Und mit gesundem und reinem inneren Auge ist er überall gegenwärtig gewesen, und geruhte so auch für die fleischlichen Augen derer [also: aller Menschen!] zu erscheinen, die jenes schwache und unreine Auge haben – Et cum sano et puro interiori oculo ubique sit praesens, eorum qui oculum illum infirmum immundumque habent, oculis etiam carnis apparere dignata est“. Den entscheidenden hermeneutischen Schlüssel für dieses Verständnis sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände liefert nach Augustinus also die herausragende Stellung des Christusgeheimnisses. So ist es Jesus Christus, auf den Augustinus auch folgerichtig an der eingangs dieses Abschnitts zitierten Stelle aus *In Ioann.*, an der der Sakramentsbegriff eingeführt wird, referiert. Seine Menschwerdung, die Christen als Inkarnation des göttlichen Logos glauben, ist sozusagen das Sakrament schlechthin: „Nichts anderes außer Christus ist Mysterium Gottes – Non est enim aliud Dei mysterium nisi

⁵ CChr.SL 32, 33.

⁶ Finkenzeller, *Lehre* (wie Anm. 1), 39.

⁷ Wilhelm Geerlings, *Augustinus* (Herder spektrum 4765), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1999, 63.

Christus“ (*Ep.* 187, 11, 34⁸). Und dementsprechend sind bei Augustinus Taufe und Eucharistie wegen ihres engen Christusbezuges vor anderen *sacramenta* in besonderer Weise ausgezeichnet: Sie geben Anteil an der Erkenntnis Gottes als innerem Prinzip der Wirklichkeit, weil sie Anteil an Christus als Fleisch gewordener göttlicher Weisheit schenken. Nur über Christus und die von ihm etablierte Hermeneutik der Geschichte Gottes mit den Menschen lassen sich dementsprechend auch die Ähnlichkeitsrelationen zwischen Zeichen und Bezeichnetem verstehen, wie sie für Sakramente wesentlich sind: „Denn wenn die Sakramente nicht eine Ähnlichkeit mit jenen Dingen hätten, deren Sakramente sie sind, so wären sie überhaupt keine Sakramente – Si enim sacramenta quondam similitudinem rerum earum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent“ (*Ep.* 98,9⁹)

Sakramente sind also, zusammengefasst formuliert, nach der oben eingeführten Klassifizierung *signa data*, die bezeichnen aufgrund einer Ähnlichkeit zum von ihnen Bezeichneten, wobei Jesus Christus, das Fleisch gewordene Wort Gottes, die entsprechende Hermeneutik stiftet. Seine konkrete Präsenz ereignet sich dabei (nicht zuletzt in der Verkündigung der Heiligen Schriften bzw. dem ihnen gemäßen Handeln, dass in der Befolgung des Doppelgebotes von Gottes- und Nächstenliebe besteht) durch die Kirche, insofern deren Lehre im Glauben aufgenommen wird. Die Kirche ist – so Hermann Josef Sieben mit Bezug auf *De doctr. Christ.* I (bes. [XV–XVII] – „als Gemeinschaft der Hoffenden, Glaubenden, Liebenden [...], [in] ihrer Wesensbestimmung als *corpus* bzw. *coniux* [...] Verwalterin des Schlüsselamtes, durch das die notwendige *purgatio* durchgeführt wird“¹⁰. Augustinus fährt dementsprechend auch an der zitierten Stelle *In Ioann.* 80, 3 fort (**Hervorh.** S. W.):

Unde ista tanta uirtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente uerbo: non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso uerbo, aliud est sonus transiens, aliud uirtus manens. [...] Mundatio igitur nequaquam fluxu et labili tribueretur elemento, nisi adderetur, *in uerbo*. Hoc uerbum fidei tantum ualet in Ecclesia Dei, ut per ipsum creden-

Woher diese so große Kraft des Wassers, dass es den Leib berührt und das Herz abwäscht, außer durch die Wirksamkeit des Wortes, nicht weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt wird? Denn auch im Wort selbst ist etwas anderes der vorübergehende Klang und etwas anderes die bleibende Kraft. [...] Die Reinigung also würde keineswegs dem fließenden

⁸ PL 33, 846. – Vgl. dazu auch *Wilhelm Geerlings*, Weihnachten in Theologie und Spiritualität des hl. Augustinus, in: *GuL* 59 (1986), 405–413.

⁹ CChr.SL 31 A, 233.

¹⁰ Vgl. *Hermann Josef Sieben*, Die *res* der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, *De doctrina christiana* I–III, in: *Revue des Études Augustiniennes* 21 (1975), 72–90; wiederabgedr. in: ders., ‚Manna in deserto‘. Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter (Edition *Cardo* XCII), Köln 2002, 267–294, und zuletzt in: ders., *Augustinus. Studien zu Werk und Wirkgeschichte* (FTS Bd. 69), Münster 2013, 22–42, hier: 25.

tem, offerentem, bene dicentem, tingentem, etiam tantillum mundet infantem; quamvis nondum ualentem corde credere ad iustitiam, et ore confiteri ad salutem. Totum hoc fit per uerbum, de quo Dominus ait: *Iam uos mundi estis propter uerbum quod locutus sum uobis.*

und verfließenden Elemente zugeschrieben werden, wenn nicht hinzugefügt würde: „im Wort“. Dieses **Wort des Glaubens** vermag so viel in der Kirche Gottes, dass es durch den Glaubenden, Darbringenden, Segnenden, Benetzenden auch ein so kleines Kinde reinigt, obwohl es noch nicht imstande ist, mit dem Herzen zu glauben zur Gerechtigkeit und mit dem Munde zu bekennen zum Heil. Dies alles geschieht durch das Wort, von dem der Herr sagt: „Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch gesagt habe.“

Offensichtlich geht es Augustinus also darum, das sakramentale Geschehen als Zusammenspiel verschiedener kommunikativer Vollzüge verbaler wie non-verbaler Art verständlich zu machen. Sprachliche Ausdrücke, die schon ausweislich seiner Sprachphilosophie bzw. -theologie unter den Zeichen eine besondere Rolle einnehmen und gar Gottes Wort in Menschenwort darzustellen vermögen, sind unverzichtbar, um die *signa sacra* zu generieren. Sie sind es, die bestimmten non-verbale Zeichen erst deren Status als heilsrelevante Sakramente sichern, wobei die verbale Handlung wiederum an einer gegebenen Ähnlichkeit anknüpft: an der Ähnlichkeit zwischen den Vollzügen, in denen irgendwie mit dem von Augustinus so genannten non-verbale *elementum* handelnd umgegangen wird, und der damit bezeichneten *res*. Pointiert bringt Augustinus das Verhältnis von verbalen und non-verbale Anteilen so auf den Punkt: „Was nämlich sind die körperlichen Sakramente anderes außer gleichsam sichtbare Worte? – Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi uerba uisibilia?“ (*C. Faust. XIX,16¹¹*). Das Sakrament als *signum sacrum* verweist auf die *res*; diese ist das Mysterium der göttlichen Heilskökonomie nach ihren unterschiedlichen Dimensionen bzw. die konkrete *res* ergibt sich aus diesem Mysterium. Dessen Höhepunkt lokalisiert Augustinus in Jesus Christus, der in seinem Geist in der Kirche mit seiner Wirklichkeit erschließenden Kraft präsent bleibt. – Auf den damit wenigstens angedeuteten Spuren soll im Weiteren die oben formulierte Fragestellung nach der Binnenstruktur der Sakramente näher beleuchtet bzw. eine mögliche Strategie skizziert werden, wie diese Fragestellung systematisch-theologisch angemessen bearbeitet werden könnte. Dazu präzisiere ich im Abschnitt 2 eben diese Fragestellung aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive. Der dritte Abschnitt dient der Sicherung des Grundansatzes: In kritischer Auseinandersetzung mit Chauvets Symboldenken wird für eine zeichentheoretische Justierung der sakramententheologischen Reflexion votiert. Der vierte Abschnitt umreißt konkrete Schritte eines

¹¹ PL 42, 356f.

entsprechend ausgerichteten Traktats *De Sacramentis in genere*, bevor die Arbeit mit einigen methodologischen Bemerkungen abgeschlossen wird.

2 Chauvets Projekt einer Fundamentaltheologie der Sakramentalität des Glaubens in liturgiewissenschaftlicher Perspektive

Die wesentlichen Fragen, die im Rahmen des später so bezeichneten Traktats *De Sacramentis in genere* behandelt werden, liegen der Sache nach bereits mit Augustinus' Zeichen- und Sakramentstheorie auf dem Tisch der westlichen Theologiegeschichte:

- Wie vermag – unabhängig von den Vorentscheidungen, die mit Augustinus' Bindung an eine neuplatonisch imprägnierte Ontologie einhergehen – die vergängliche Welt Zeichen für die ewige zu sein?
 - Sollten die sinnlich wahrnehmbaren sakramentalen Vollzüge eher als äußerer Anlass dafür verstanden werden, sich trotz der Einbindung in die Raum-Zeit der Ewigkeit Gottes zuzuwenden, und sind sie insofern letztlich nur Zugeständnisse an die sündhafte Existenz des Menschen?
 - Oder sind die Sakramente konkret-geschichtliche Begegnungsgestalt Gottes und insofern Ausdruck einer Heiligung der Welt?
- Wie verbinden sich im Sakrament Kraft Gottes und Zeichen?
 - Wirkt Gott durch das Zeichen (effektiv-realistische Deutung) oder ...
 - ... ‚nur‘ anlässlich des Zeichens (signifikativ-spirituelle Deutung)?
- Wer definiert bestimmte Handlungszusammenhänge als sakramental – Stichwort: Einsetzung der Sakramente?
- Woran entscheidet sich letztlich, ob ein Sakrament seine Wirkung entfaltet, bzw. wer entscheidet darüber? Klassisch wird diese Frage als Auseinandersetzung um den gültigen Vollzug abgehandelt.
- Oder noch grundsätzlicher: Wie wirken im Sakrament göttlicher und menschlicher Akteur zusammen – mit klassischen Topoi: In welchem Verhältnis stehen *opus operatum* und *opus operantis* zueinander?

Schon anhand der Gliederung von „Symbol und Sakrament“ bzw. einzelner Überschriften lässt sich sehen, dass es sich insgesamt an den genannten Fragestellungen orientiert. Chauvet justiert seine Herangehensweise aber auf ganz bestimmte Weise, wie er besonders zu Beginn von Teil II mit dem Titel „Die Sakramente im symbolischen Netz des Glaubens der Kirche“ pointiert hervorhebt:

„Entsprechend der bereits dargestellten Problematik kann die im hier dargebotenen theologischen Diskurs aufgeworfene Frage nicht lauten: ‚Warum gibt es Sakramente?‘. Ich verzichte aus Prinzip auf die anmaßende Annahme, zum Ursprung zu gelangen und ihn zu begründen. Vielmehr gehe ich von der unumgänglichen Tatsache aus, dass man in der Kirche Riten begegnet, die man ‚Sakramente‘ nennt – besonders Taufe und Eucharistie – und dass man immer schon in die Sakramentalität hineingezogen ist. Die Frage, die meine theologische Reflexion leitet, lautet daher: *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?*“¹²

Chauvet setzt – ebenso wie Augustinus – von vornherein explizit philosophisch-theologisch an. Er unterläuft damit quasi, dass *De Sacramentis in genere* systematisch auf die klassischen fundamentaltheologischen *Demonstrationes* angewiesen bleibt. Und dennoch will er fundamentaltheologisch agieren – aber eben unter der als gegeben angenommenen Voraussetzung der sakramentalen Grundstruktur des Glaubens. Es gehe ihm, so Chauvet, „auf einer ursprünglicheren Ebene [um] eine *Fundamentaltheologie des Sakramentalen* oder *der Sakramentalität des Glaubens*.“¹³ Die einzelnen Sakramente, insbesondere Taufe und Eucharistie, sind dabei aus seiner Perspektive paradigmatische Ausdrucksformen des Glaubens, wobei dessen Sakramentalität die Einzelsakramente „weit übersteigt und [...] überhaupt erst die Bedingung für ihren Sinn schafft.“ Sakramententheologie ist deshalb für Chauvet nicht mehr innerhalb eines scholastischen Traktats im klassischen Sinne abzuhandeln, sondern sie ist – wiederum ist die sachliche Nähe zu Augustinus wahrnehmbar –, „wie in der Patristik, eine *Dimension*, die das Gesamt der Theologie durchmisst“.

Fundamentaltheologisch ist die Reflexion auf die Sakramente also insofern, als dass nach Chauvet „das *ganze* theologische Feld – von der Schöpfung bis zur Eschatologie, von der Trinitätstheologie bis zur Ethik, von der Christologie bis zur Ekklesiologie –, aus dieser konstitutiven Dimension des Glaubens, die ‚Sakramentalität‘ genannt wird, zu überdenken“ ist. So will Chauvet bereits im Ansatz vermeiden, Gott durch eine womöglich einseitige und deshalb missverständliche Fokussierung sakramententheologischer Reflexion auf die sieben Einzelsakramente der Kirche quasi „unter Hausarrest zu stellen“: Es geht ihm darum, einen Zugang zur „besonderen epistemischen Konfiguration des Glaubens“ zu eröffnen, innerhalb derer die Sakramente „*nur ein Element unter anderen*“ seien: „[D]ieses Element funktioniert im Christentum nur durch den Verweis auf die weiteren Elemente, mit denen es gemeinsam ein System bildet.“

Nach Chauvets eigenem Verständnis bewegt er sich also, obgleich er Fragen behandelt, die klassisch im Traktat *De Sacramentis in genere* bearbeitet werden, auf einer gegenüber einem solchen Traktat nochmals „ursprünglicheren Ebene“. Auf

¹² Chauvet, *Symbol und Sakrament* (wie Anm. 3), 164.

¹³ Dieses und die nächsten Zitate: Chauvet, *Symbol und Sakrament* (wie Anm. 3), 164f.

dieser Ebene geht es um die Sakramentalität des biblisch begründeten Glaubens überhaupt. Chauvet befindet sich damit der Sache nach in großer Nähe zu Augustins Zugang, der, wie kurz gezeigt, zunächst eine umfassende Zeichentheorie entwickelt, um dann in deren Rahmen sakramentale Handlungsvollzüge im engeren Sinne zu verorten. Das zunächst weite Sakramentenverständnis, die Betonung der hervorragenden Stellung des *sacramentum incarnationis*, das als unabdingbar eingeordnete Zusammenspiel non-verbaler Zeichen und der Glaubensworte, (insbesondere aus der Heiligen Schrift), wie es sich innerhalb der Kirche als Gemeinschaft von Zeichennutzerinnen/-nutzern ereignet: Dies sind für Augustinus wie Chauvet die entscheidenden Elemente der von Letzterem so genannten „epistemischen Konfiguration“ des Glaubens.

Grundsätzlich bewegt sich Chauvet offensichtlich mit seiner Position innerhalb einer Strömung der neueren Sakramententheologie, für die (mit Eva-Maria Faber formuliert) kennzeichnend ist, dass sie

- „die Einzelsakramente einbindet in die umfassendere sakramentale Struktur der Heilsgeschichte [...]“;
- die Sakramente aus einer einseitig individuellen in eine ekklesiologische Perspektive überführt [...] und
- sie stärker von ihrer liturgischen Feier her betrachtet [...]“;
- einen Zugang vom Symbolverständnis her sucht [...] und
- sich um ein personales Verständnis des Sakramentsgeschehens bemüht.“¹⁴

Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive ist trotz der deutlich neuen Akzente innerhalb entsprechender Entwürfe verschiedentlich kritisch angefragt worden, ob es überhaupt sachgerecht möglich ist, sich in einer solchen allgemeinen resp. fundamentalen Weise mit Sakramentalität überhaupt zu befassen, insofern eine solche Reflexion *vorgängig* zu einer Rekonstruktion der Ästhetik gottesdienstlicher Handlungen „am Vollzug entlang“¹⁵ geschieht. Der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Reinhard Meßner etwa setzt mit seiner Kritik in für unsere Thematik bemerkenswerter Weise schon bei Augustins Sakramentenverständnis an. Er notiert im seither viel rezipierten und diskutierten TRE-Artikel „Sakramentalien“ zu der Frage, „warum ein allgemeiner Begriff des Sakraments und des Sakramentale für die theologische Reflexion liturgischer Vollzüge fragwürdig ist“:

„Besonders problematisch ist die der lateinischen Sakramententheologie seit Augustins Subsumierung der Sakramente unter das *genus* der *signa* inhärierende Signifikationshermeneutik. Dadurch droht die Funktion des Bezeichnens (der symbolischen Darstellung) ständig als reines Bewußtseinsphänomen verstanden zu werden; die Wirksamkeit der Sakramente, die in der scholastischen Theologie gewiß nie geleugnet wurde, mußte mit Hil-

¹⁴ Faber, Einführung (wie Anm. 1), 45.

¹⁵ Reinhard Meßner, Art. „Sakramentalien“, in: TRE 29 (1998), 648–663, 655.

fe dem gottesdienstlichen Phänomen fremder, aus der Philosophie stammender Kategorien gesichert werden, besonders der Kategorie der Kausalität.“¹⁶

Mehrere Aspekte dieser fundamental ansetzenden Kritik sind vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen bemerkenswert. *Erstens* ist sicherlich richtig, dass im Laufe der westlichen Theologiegeschichte zum Teil eine bestimmte Lesart der Augustinischen Signifikationslehre dominiert hat, die diese eher von einer frühen Entwicklungsstufe her interpretiert, wie sie v. a. *De Magistro* repräsentiert. Doch zumindest mit seiner ausgebauten philosophisch-theologischen Sprachtheorie macht Augustinus klar, dass die Bezeichnung der *res* des göttlichen Mysteriums durch die *signa sacra* keineswegs ein rein bewusstseinsimmanenter Vorgang ist. Vielmehr lösen nach seinem Verständnis, wie oben angedeutet, die *signa* die Erkenntnis bestimmter Vorgänge als göttlich initiiert und getragen bzw. als entsprechend wirksam aus.¹⁷ Der *zweite* Teil der These, dass philosophisch gewonnene Kategorien prinzipiell gottesdienstlichen Zusammenhängen fremd seien, stellt eine Annahme dar, die zumindest erläuterungsbedürftig ist, denn: Selbstverständlich lassen sich auch gottesdienstliche Handlungen qua ihrer Zugehörigkeit zum Ganzen der Wirklichkeit zum Gegenstand philosophischer Analyse machen. Was Meßner irgendwie zu befürchten scheint ist, dass die gottesdienstliche Feier dadurch rationalistisch verkürzt betrachtet würde. Dies ist aus seiner Sicht wohl nicht zuletzt dann der Fall, wenn man Beziehungen zwischen einzelnen Elementen gottesdienstlicher Vollzüge als Kausalzusammenhänge zu erfassen versucht. Auch für Chauvet liegt ja das Grundübel westlicher Sakramententheologie darin, dass sie sich mit einer onto-theologischen Metaphysik und deren technischen Vorstellungen von Ursachen und Wirkungen verbunden hat. So werden bei ihm „Das Metaphysische und das Symbolische“ einander gegenübergestellt.¹⁸ Diese letztlich von Heidegger inspirierte Rekonstruktion der Denkgeschichte beruht allerdings auf tiefgreifenden Missverständnissen, worauf an anderer Stelle im vorliegenden Sammelband eingegangen wird.¹⁹ Ich selber habe vor einigen Jahren die im weiteren Verlauf der zitierten Passage von Meßner als markante Stationen der Verfallsgeschichte genannten mittelalterlichen Abendmahlsstreitigkeiten näher untersucht und aufzuweisen versucht, dass man diese theologischen Kontroversen zumindest anders lesen *kann*: als durchaus diskutablen Weg dazu, das Ver-

¹⁶ Meßner, Sakramentalien (wie Anm. 15), 655.

¹⁷ Vgl. neben Sieben, *res* der Bibel (wie Anm. 10) – auch Karla Pollmann, *Doctrina christiana*. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus' *De doctrina christiana* (Paradosis 41), Freiburg (Schweiz) 1996, bes. auch die zusammenfassenden Gedanken auf Seite 195, und jetzt auch *dies.*, *Augustine's Hermeneutics as a Universal Discipline!*?, in: *dies./Mark Vessey* (Hg.), *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, Oxford 2005, 206–231.

¹⁸ Vgl. Chauvet, *Symbol und Sakrament*, Kap. 1, 24–57.

¹⁹ Vgl. hierzu den Beitrag von Thomas Schärtl.

hältnis zwischen irdischen Zeichen und göttlichem Wirken mit anderen, eher aristotelischen Denkmitteln begrifflich nachzuvollziehen.²⁰ Für die nachfolgenden Überlegungen wichtig ist jedenfalls, dass Meßner – wie viele einschlägige jüngere Arbeiten – die Wurzel der von ihm als solche eingeordneten Fehlentwicklungen in der „dem christlichen Gottesdienst unangemessenen Trennung von Symbol und Wirklichkeit“ lokalisiert, durch die „eine doppelte Abstraktion des Sakramentsbegriffs“ entstehe:

„Zumindest in der theologischen Reflexion wird die symbolische Handlung abstrahiert zu einem für die Gültigkeit des Vollzugs erforderlichen liturgischen Minimum; zugleich wird die durch die Setzung des Sakraments ‚verursachte‘ ‚Wirkung‘ abstrakt gefaßt als ‚Gnade‘, gar als ‚geschaffene Gnade‘. Von der Logik gottesdienstlichen Symbolgeschehens her geht es aber um die Angemessenheit der rituellen Inszenierung des in Christus zum Abschluß gebrachten Handelns Gottes in der Geschichte; die ‚Gnade‘ ist dann Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene selbst.“²¹

Nun ist überhaupt nicht in Abrede zu stellen, dass die westliche Entwicklung zum Teil äußerst problematische Engführungen in Theorie und Praxis der Sakramente gezeitigt hat. Zu Recht hat man von einem „Kulturbruch zwischen Antike und Mittelalter“ gesprochen, der mit einem Verlust der skizzierten integrativen Signifikationstheorien einhergeht, für die Augustinus ein herausragendes Beispiel darstellt.²² Dadurch hat sich letztlich ein Sakramentenverständnis weithin durchgesetzt, „welches dem Zeichen geheimnisvolle Kräfte einschreibt, die in der Folgezeit mehr und mehr dinglich als ‚etwas Heiliges‘ aufgefasst werden.“²³ Dennoch gilt für Teile der mittelalterlichen Theologen: „Der Hang zu Analyse und nachfolgender Systematisierung entfernt zwar von einer ganzheitlichen Sicht des

²⁰ Vgl. *Stephan Winter*, Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (ratio fidei Bd. 13), Regensburg 2002.

²¹ *Meßner*, Sakramentalien (wie Anm. 15), 655.

²² Meßner notiert dazu: „Aus der Feier der die ganze Kirche aller Zeiten und Orte symbolisierenden Ortsgemeinde wird im Mittelalter das ‚Gnadenmittel‘, durch das die Kirche, seit der Gregorianischen Reform zunehmend hierarchisch-klerikal enggeführt, dem einzelnen Christen das individuelle Seelenheil vermittelt. Die Gemeinde als (menschlicher) Träger des Gottesdienstes löst sich zunehmend auf in den ‚Spender‘ und den bzw. die ‚Empfänger‘ der Sakramente. Im Bereich der sog. Sakramentalien, besonders bei den Benediktionen, geht es immer mehr um die Heiligung (Sakralisierung) profaner Materie, welche als ‚heilige Materie‘ dem einzelnen Christen Schutz, Sicherheit usw. gewähren soll.“ (*Meßner*, Sakramentalien [wie Anm. 15], 655) Aber er konzidiert auch direkt anschließend: „Dieser Vorgang der Individualisierung ist freilich nicht allein Folge einer neuen Theologie, sondern vielmehr, dieser lange vorausliegend, sozial- und mentalitätsgeschichtlicher Umbrüche im Frühmittelalter“ (ebd.).

²³ *Faber*, Einführung (wie Anm. 1), 38. Vgl. dazu *Arnold Angenendt*, Religiosität im Mittelalter, 2., überarb. Aufl, Darmstadt 2000, darin u. a. die differenzierte Beschreibung des Übergangs von der Antike zum Frühmittelalter, 34–38.

Geschehens, ist jedoch nicht einfachhin als Fehlentwicklung zu bewerten. Zum Teil werden gerade so [...] Verzerrungen erkannt und korrigiert.“²⁴ Und in unterschiedlichen Schulrichtungen konnte dabei etwa das Verständnis der Gnade durchaus heilsökonomisch orientiert und damit durchaus adäquat formuliert werden.²⁵

Drittens ist die von Meßner wie auch vielen anderen vorgenommene Entgegensetzung von gottesdienstlichem Symbolgeschehen und dessen ritueller Inszenierung auf der einen und einem Verständnis des sakramentalen Gottesdienstes als komplexes Gefüge aus Zeichen- und Vermittlungshandlungen auf der anderen Seite wenigstens fragwürdig. Ich komme gleich im Blick auf Chauvet darauf zurück. Weiterführender scheint mir zunächst Meßners Hinweis auf den Charakter von Gottesdiensten als rituelle Inszenierungen zu sein, wobei ich Inszenierungen präzise verstehen möchte als „1. absichtsvoll eingeleitete oder ausgeführte sinnliche Prozesse, die 2. vor einem Publikum dargeboten werden, und zwar 3. so, dass sich eine auffällige spatiale und temporale Anordnung von Elementen ergibt, die auch ganz anders hätte ausfallen können.“²⁶ Jede Inszenierung ist „ein öffentliches Erscheinenlassen von Gegenwart.“²⁷ Zu fragen wäre dann sakramententheologisch, worin denn das Spezifische der entsprechenden gottesdienstlichen Inszenierungen liegt. Kurz: Ein heutiger Traktat *De Sacramentis in genere* müsste u. a. darstellen, wie der biblisch begründete Gottesdienst genau seine Inszenierungsleistung zu erbringen vermag und welche Rolle in diesem Zusammenhang Zeichen verschiedenen Typs, darunter wie auch immer konkret verstandene Symbole, spielen. In jedem Fall ist bei der Durchführung dieses Traktats folglich die Grundintention zu beachten, die Meßner und andere Liturgiewissenschaftler/-innen offensichtlich mit ihrem Plädoyer für den konsequenten „Verzicht auf jede Allgemeine Sakramentenlehre bzw. auf einen abstrakten Begriff des Sakraments“ verfolgen. Diese Intention geht meist mit der expliziten Orientierung an der Symbolkategorie einher: „Eine heute angemessene Theologie der ‚Sakramentalien‘ (wie der Sakramente, gleichgültig, ob man sieben, zwei oder wieviel immer man zählt) sollte sozusagen induktiv verfahren, ihren Ausgangspunkt beim jeweils konkreten Phänomen, also bei der gottesdienstlichen Handlung nehmen“. Was Meßner und anderen Fachvertreterinnen und -vertretern vorschwebt, ist – positiv gewendet – eine Theologie der „sakramentlichen Feiern“, wie sie das „Handbuch der Liturgiewissenschaft“ nennt:

²⁴ *Faber*, Einführung (wie Anm. 1), 38.

²⁵ Vgl. die knappen Hinweise in *Faber*, Einführung (wie Anm. 1), 38–41.

²⁶ *Martin Seel*, Inszenieren als Erscheinenlassen, in: ders., Die Macht des Erscheinens. Texte zur Ästhetik, 67–81, 67.

²⁷ *Seel*, Inszenieren (wie Anm. 26), 75.

Eine solche Theologie soll im Blick auf wohl zu unterscheidende einzelne Gottesdienste resp. Gottesdienstformen „die rechte, vom Einzelvollzug ausgehende und ihm entsprechende Einordnung in einen gestuften Kosmos symbolischer Vollzüge“ leisten, „welche das eine große Mysterium/Sakrament Gottes, Christus in seinem Leben, Sterben und Aufstehen, in der Geschichte wahrnehmbar und erfahrbar machen; in den unterschiedlichen Situationen des Lebens und in den verschiedenen Bereichen der Welt, v. a. auch [...] der materiellen, leiblichen Welt, welche das einzige Medium der Gotteserfahrung und –begegnung ist. In allen ‚sakramentlichen Feiern‘ ist die Transparenz der Welt als Schöpfung, also als Ort der Begegnung mit dem Schöpfer, dem Herrn und Eigentümer der Welt, symbolisch erfahrbar, freilich in gestufter spiritueller Dichte und Intensität. Im Zentrum dieser Vielfalt symbolischer Handlungen (sakramentlicher Feiern) stehen die kirchenbegründenden Vollzüge Taufe und Eucharistie, von denen her und auf die hin alle anderen zu verstehen sind.“²⁸

Aber noch einmal: Was meint an solchen Stellen und eben auch bei Chauvet genau „Symbol“, „symbolisches Handeln“, „Symbolizität“ etc.?

3 Das Symbolverständnis: Herzstück und Kernproblem der sakramentstheologischen Reflexionen Chauvets

Chauvets ganzes Unternehmen steht und fällt mit seinem symboltheoretischen Zugang bzw. seinem Symbolverständnis. Ich schaue deshalb speziell auf die von Chauvet so genannten „[d]rei Haupt-Merkmale des Symbols“:

„1) Wenn es [das Symbol; S. W.] notwendigerweise einen unterscheidenden formellen ‚Wert‘ hat, und wenn man es aus diesem formellen Gesichtspunkt heraus als den inneren Zeugen dessen betrachten muss, wodurch jegliche Kultur als kohärentes Wertesystem ermöglicht wird, so ist seine Funktion von derjenigen des Zeichens unterschieden, das auf ein *aliud aliquid* verweist und das sich immer im Bereich des Wertes, des Maßes und der Berechenbarkeit bewegt [...] Die erste Funktion des Symbols ist es [hingegen], denjenigen *auszudrücken*, der es aussendet oder der es mitsamt seiner kulturellen (sozialen, ökonomischen, religiösen etc.) Welt annimmt, um ihn auf diese Weise als Subjekt in seiner Beziehung mit den anderen Subjekten *zu identifizieren*. [...]

2) *Das Symbol erfüllt somit die wesentliche Funktion der Sprache, deren innerer Zeuge es ist.* Diese Funktion besteht zunächst nicht darin, etwas über das Reale mitzuteilen (eine instrumentale Perspektive), sondern darin, das Reale mitzuteilen, dem es signifikante ‚Weltgestalt‘ gibt, indem es es durch Distanznahme seinem Rohzustand entreißt. Diese Funktion ist nicht zuerst Zuruf oder Ausruf von Etiketten, sondern *Zwischenruf*, Gegenwärtigwerden; sie ist nicht zuerst Repräsentation von Objekten, sondern *Kommunikation* zwischen den Subjekten. Gewiss hat die Sprache auch notwendigerweise die Rolle des Informierens, Zwischenrufens und Repräsentierens. Daher steht dieser Pol des Zeichens immer in Beziehung zu seinem

²⁸ *Meffner*, Sakramentalien (wie Anm. 15), 656.

symbolischen Pol. Aber die symbolische Funktion ist vorrangig und hängt von einer anderen Ebene ab als derjenigen des Zeichens. *Das Symbol bringt in der Sprache das Reale zum Sprechen*. Es spricht für den Menschen, weil es vom Menschen spricht und den Menschen sogar ausspricht. Und gleichzeitig bringt das Symbol den Menschen zum Sprechen: ‚Der Mensch spricht also, aber tut es, weil das Symbol ihn zum Menschen gemacht hat.‘ [Jacques Lacan]

3) Die Differenz zwischen Zeichen und Symbol erscheint mir somit *homolog* zu derjenigen, die [besteht] zwischen dem Prinzip des Gegenstandwertes, das den *Markt* beherrscht, und dem Prinzip der Kommunikation zwischen Subjekten, außerhalb des Werthafte, das den *symbolischen Austausch* beherrscht.“²⁹

Offenkundig tendiert Chauvet in die oben angedeutete Richtung, einen einseitig signifikantionstheoretischen Zugang zum Phänomen gottesdienstlicher bzw. speziell sakramentaler Feier durch Symboldenken überwinden zu wollen: weil ein solcher Zugang nach seiner Meinung aus inhärenten Gründen maßgeblich an Effektivitätskategorien orientiert ist und deshalb quasi zwingend zu Verkürzungen führen muss. Ich gestehe, dass mir jedoch auch nach wiederholter Lektüre dieser und ähnlicher Stellen nicht wirklich klar geworden ist, wie genau Chauvet das Symbol in Abgrenzung und offensichtlich gleichzeitig unlösbarem Zusammenhang mit dem Zeichen verstehen will. Hinzu kommt, dass er sich direkt im Anschluss an die Überlegungen zum Symbol bei der Analyse der „Handlung der Symbolisierung“ zustimmend anderer Begrifflichkeiten bedient, die der Sprechaktheorie J. L. Austins entstammen³⁰, ohne dass ich erkennen kann, ob bzw. wie die beiden Zugänge letztlich ineinander greifen. (Dies ist im Übrigen nur ein Beispiel dafür, dass an einigen Stellen verschiedene Theorien der Zeichenbenutzung von Chauvet recht unvermittelt miteinander kombiniert werden.) Und in einem weiteren Schritt in diesem Abschnitt von Chauvets Werk werden die bis dahin entwickelten Überlegungen schließlich auf den Bereich des Ritualen angewandt.³¹ Ich werde unten darauf zurückkommen. Aber trotz der angedeuteten Schwierigkeiten sei wenigstens versucht darzustellen, wohin Chauvet tendiert:

Ich vermute, dass es u. a. die Hypothek seiner philosophischen Vorentscheidungen ist, die Chauvets Symboltheorie maßgeblich justiert. Die v. a. durch Heideggers Rekonstruktion metaphysischen Denkens geprägte Sichtweise der „Onto-Theologie“, die allerdings in wesentlichen Punkten ein Zerrbild liefert, lässt Chauvet eine eigenartig schwebende Position in Bezug auf die verschiedenen Dimensionen des Zeichen- bzw. konkrete Sprachgebrauchs einnehmen: *Einerseits* führt die Reduktion der Sprache auf eine reine „*instrumentale Vermittlungsinstanz*“, die bestenfalls Mensch und Sein in eine dialektische Beziehung zueinander setzt, dazu, dass Sprache erst dann wieder zur „*Mitte* [werden kann], *in der* das Sein und der Mensch sich begegnen“, wenn ihre grundlegend symbolische Anlage zur Gel-

²⁹ *Chauvet*, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), 129f.

³⁰ Vgl. *Chauvet*, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), 138–143.

³¹ Vgl. *Chauvet*, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), 143–148.

tung gebracht wird. Dadurch werden aus Chauvets Sicht die Grenzen eines jeden Signifikationsvorgangs klar markiert *und zugleich* Signifikation als wesentlicher Bestandteil jeder Kommunikation allererst ermöglicht. Der Kardinalfehler der westlichen *Rhetorik* hätte dann darin bestanden zu übersehen, „dass Zeichen und Symbol zu zwei grundsätzlich verschiedenen Ebenen gehören“; nun aber „*ist es nicht mehr möglich*, [129] *die zweite als eine Ableitung der ersteren zu sehen*.“³² Deziert warnet Chauvet allerdings *andererseits* vor der Gefahr, durch eine einseitige Glorifizierung der ausdrückenden gegenüber der darstellenden Funktion von Sprache, „in den Sümpfen einer gesteigerten Subjektivität, in den Wanderdünen, dem nicht Fassbaren des ‚Unaussprechlichen‘ und ‚Unberührbaren‘, in der löchrigen Mystik einer ‚parapsychologischen‘ oder scheinreligiösen Esoterik zu versinken“:

„[D]as Ganze ist dabei eventuell gestützt auf eine Scheintheorie des ‚Symbols um des Symbols willen‘ oder der ‚Kunst um der Kunst willen‘. Man geht diesen Risiken nur aus dem Weg, indem man in Erinnerung ruft, dass *es niemals ein reines Symbol gibt*. Die Symbolisierung ist daher weder eine einfache *Verzierung* noch eine Verzerrung der Sprache. Vielmehr tut sie nichts anderes, als die erste Dimension der Sprache, ihre wesentliche ‚Berufung‘, zu entfalten, durch die ‚der Mensch niemals das Wasser im Zustand des rein ‚Realen‘, das heißt als nicht signifikant für den Menschen, wahrnimmt. Das Wasser, das ich betrachte, ist immer tief, klar, rein, frisch oder ruhig. Sein Reales ist stets unmittelbar metaphorisch für meine gesamte Existenz‘ [Antoine Vergote]. [...] Weit davon entfernt, dem ‚Realen‘ gegenübergestellt zu sein, wie dies die vorherrschende Logik des Zeichens beabsichtigt, *berührt das Symbol das Realste* [131] *unserer selbst und unserer Welt*. Es berührt uns im Lebenskern. [...] Die geschenkte Rose, der Wangenkuss oder ein einfaches Schweigen, das Anwesenheit ausstrahlt, sprechen die unerbittliche Distanz, die mich vom geschätzten Freund trennt, besser aus als jeder Diskurs. ‚Ich kann mich nicht an deine Stelle setzen ... Ich bin nicht Du‘ – und gleichzeitig sprechen sie in dieser von ihnen offengelegten Bresche der *Alterität* die Wahrheit meiner *Anwesenheit* für ihn aus: ‚Ich bin mit dir‘. Niemals sonst vielleicht ist die gegenseitig geschenkte Anwesenheit so wirklich wie in diesem Moment, wo sich dank der Gnade der symbolischen Geste der unüberbietbare Abstand, der radikale Mangel zeigt, der es dem einen verunmöglicht, den Platz des anderen einzunehmen.“³³

Die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit ist also konstitutiv für dieses Verständnis von Sprache bzw. deren grundlegende symbolische Verfasstheit (im Chauvet’schen Sinne). Erst wo dies wahr- und aufgenommen wird, kehre, so Chauvet, die Metaphysik zu ihrem „spielerischen Ursprung“ zurück: zum „Spiel von Vorwärts- und Rückwärtsbewegung des Seins“. Dieses Spiel meine „seine Anwesenheit in der Abwesenheit“, die erst durch die onto-theologische Tradition „auf die Gegenwart eines verfügbaren Fundamentes reduziert worden“ sei.³⁴

³² *Chauvet*, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), 130.

³³ *Chauvet*, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), 132f.

³⁴ Alle Zitate *Chauvet*, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), 62.

Von hier her möchte ich – vorbehaltlich einer wirklich gründlichen Prüfung des ganzen Ansatzes – eine Vermutung formulieren, die mich dann zu einer grundlegenden Kritik führt: Begriffe wie „Symbol“, „Symbolizität“ etc. fungieren bei Chauvet offensichtlich als Chiffren dafür, dass zumindest Gebrauchssprachen (also nicht rein formale Sprachen) immer mehrere Funktionen haben und keineswegs auf ihre darstellende Funktion reduziert werden dürfen. Dies gilt dann selbstverständlich auch und in nochmals spezifischer Weise für die gottesdienstliche(n) Gebrauchssprache(n). Wenn dies so stimmt, wäre dieser Hinweis zwar richtig, brächte aber auch – um es etwas zugespitzt zu sagen – keine besonders originelle Erkenntnis ein. Ohne zeichengestützte Kommunikation – wie auch immer sie im Einzelnen geartet sein mag – ist wechselseitige Verständigung zwischen menschlichen Subjekten über deren Weltbeziehung(en) nicht möglich, noch bilden sich, was noch entscheidender ist, solche Weltbeziehungen überhaupt aus. Darüber hinaus sollte dann durch Wahl und konkrete Verwendung der Zeichen auch die Komplexität dieser Weltbeziehung(en) abgebildet werden. Klassisch mit Wilhelm von Humboldt formuliert: Sprache ist einerseits Verständigungsmittel, aber andererseits und grundlegender auch „Abdruck des Geistes und der Welt-sicht des Redenden“³⁵: „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens.“³⁶ Sprachliche Artikulation ist für das Denken demnach *zum einen* deshalb unerlässlich, weil der sprachliche Ausdruck eines Gedankens diesen objektiviert und so sinnlich wahrnehmbar macht. Erst so werden Gedanken in einer Weise zugänglich, die unseren kognitiven Fähigkeiten angemessenen ist, sind diese Fähigkeiten doch vor allem für die äußere Erfahrung eingerichtet. *Zum andern* ermöglicht erst der sprachliche Ausdruck intersubjektive Vermittlung und Überprüfbarkeit des Denkens.³⁷

In der unauflöselichen Verbindung von Denken und Sprache liegt demnach die Wurzel aller Selbstverständigung des Menschen über seine Weltbeziehung(en) und aller menschlichen Kommunikation, die also in einem mehrfachen Sinne zeichen-

³⁵ *Wilhelm von Humboldt*, Gesammelte Schriften Bd. VI, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903, 22f. – Vgl. zu beiden Hauptfunktionen der Sprache und ihrem Zusammenwirken auch *Noam Chomsky*, Reflexionen über die Sprache, Frankfurt am Main 1977 (engl.: *Reflections on Language*, London 1975), besonders Abschnitt II. Auf die hier nur angedeuteten Zusammenhänge hat immer wieder u. a. von Kutschera aufmerksam gemacht. Vgl. z. B.: *Franz von Kutschera*, Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit, Berlin/New York 1998, 105ff; ders., Die Wege des Idealismus, Paderborn 2006, 177–181.

³⁶ *Wilhelm von Humboldt*, Gesammelte Schriften Bd. VII, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907, 53.

³⁷ Vgl. *Humboldt*, Ges. Schriften, Bd. VI (wie Anm. 35), 160. – Die Auffassung der Einheit von Sprache und Denken ist strikt von der linguistischen Relativitätsthese, wie sie etwa von E. Sapir und B. L. Whorf vertreten wird, zu unterscheiden. Vgl. dazu *Kutschera*, Wege (wie Anm. 35), 179–181.

gestütztes Vermittlungsgeschehen sind. Sollte Chauvet dies mit seinen symboltheoretischen Ausführungen festhalten wollen – *d'accord*. Doch dabei ist die Gegenübersetzung von Signifikations- und Symbolisierungsoperation bei Chauvet (und, wie oben gezeigt, auch bei anderen einschlägigen Autoren) meines Erachtens nicht hilfreich bzw. eher verwirrend. Natürlich kann man prinzipiell innerhalb eines gewählten Theorierahmens *die* zentrale Operation bei der Ausbildung eines bewussten Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisses mittels der Symbolkategorie charakterisieren. Aber wie dann in systematisch stringenter Weise der Zeichenbegriff eingeführt werden soll, ist mir nicht recht ersichtlich. Jedenfalls nach den allermeisten entsprechenden Klassifikationen³⁸ gehören eben – und dies sei dezidiert gegen Chauvet betont – Zeichen und Symbol gerade nicht „zu zwei grundsätzlich verschiedenen Ebenen“. Üblicher- und sinnvollerweise ist die Signifikation als Basisoperation des skizzierten mehrdimensionalen Vermittlungsgeschehens anzusetzen. Daraus folgt: Tatsächlich sind Symbole Zeichen bzw. muss der Symbolbegriff immer von der konkreten Zeichentheorie her, die jeweils zugrunde gelegt wird, expliziert werden. Ein möglicher Ansatz wäre z. B. die Zuordnung von bestimmten Zeichenfunktionen zu einer Zeichenklasse zugrunde zulegen, wie sie Charles Sanders Peirce entwickelt hat. Peirce geht von einem triadischen Zeichenmodell aus: Ein Zeichen ist etwas, das für etwas von ihm Verschiedenes steht. Die moderne Semiotik hat darüber hinaus herausgestellt, dass ein dritter Pol mit zu berücksichtigen ist: Ein Etwas, das mit der Intention, dass es Zeichen sein soll, gesetzt wird, ist Zeichen nur insofern, als es auch als eine solche Setzung von jemandem wahrgenommen wird. So definiert Peirce die von ihm so genannte „triadische Beziehung“ als eine solche zwischen einem Repräsentamen (Zeichen im engeren Sinne), einem Interpretanten und einem Objekt: Das Repräsentamen ist ein Zeichenträger wie z. B. ein Bild oder ein sprachlicher Ausdruck, das als Ganzes oder mit einer seiner Eigenschaften für etwas anderes – das Objekt – steht, wobei entscheidend ist, dass diese Relation von jemand anderem – dem Interpreten – in dieser Weise wahrgenommen wird. Der entsprechende Interpretant ist der Gedanke, den das Repräsentamen bei einem Interpreten auslöst. Letztlich bleibt die so entstehende Semiose – der komplexe Vorgang von Zeichensetzung, Zeichenwerdung und Zeicheninterpretation – damit unabschließbar, denn auch der Interpretant ist ja wiederum ein Zeichen, das ein Zeichen desselben Objekts setzt usw.

Die unterschiedlichen Weisen, in denen dabei die drei Bezugsgrößen in Beziehung zueinander gesetzt werden, sind in verschiedenen semiotischen Theorieansätzen unterschiedlich klassifiziert. Zentral ist dabei meist die Unterscheidung von

³⁸ Vgl. *Winfried Nöth*, Handbuch der Semiotik, Stuttgart/Weimar 2000, 178–184.

künstlichen und natürlichen Zeichen.³⁹ Peirce⁴⁰ sucht das Zusammenwirken von Zeichensystem, Zeichengebrauch und Zeichengebrauchsgemeinschaft mit ihren jeweiligen Eigenarten dadurch angemessen zu erfassen, dass er *erstens* drei verschiedene Arten von Zeichenträgern unterscheidet (Qualizeichen, Sinzeichen, Legizeichen), *zweitens* drei Klassen von Interpretantenrelationen einführt (Thema, Dicent und Argument) sowie *drittens* daraus drei Weisen des Objektbezugs generiert, wobei uns letztere Trichotomie als „die grundlegendste Einteilung der Zeichen“ (vgl. CP 2.275⁴¹) im vorliegenden Zusammenhang besonders interessiert: „Ein Ikon ist ein Zeichen, das auf das bezeichnete Objekt allein aufgrund von ihm eigenen Eigenschaften verweist.“ (CP 2,247) Ein Index ist hingegen von seinem Objekt durch raum-zeitliche Kontiguitäts- (also: Berührungs-) oder Kausalitätsbeziehungen abhängig. Ein Symbol verbindet das Zeichen mit dem Objekt durch „ein Gesetz oder eine Regularität“ (CP 2.293). Das Symbol nimmt dabei nun tatsächlich auch für Peirce eine zentrale Rolle ein, ist sozusagen das genuine Zeichen: Es ist ein „Repräsentamen, dessen besondere Signifikation oder Eignung, das zu repräsentieren, was es gerade repräsentiert, in nichts anderem als der Tatsache begründet liegt, dass es eine Gewohnheit, Disposition oder eine andere wirksame Regel gibt, daß es so interpretiert wird.“ (CP 4.447)⁴² Die Beziehung des Symbols zum Objekt gründet – anders als beim Ikon oder Index – nicht in irgendeiner Eigenschaft des Objekts. Eine Regel, eine (angeborene oder erworbene) Gewohnheit stiftet diese Beziehung. Genau dadurch aber hat das Symbol einen triadischen Objektbezug. Typische Beispiele sind Gesten, Eintrittskarten oder Fahnen, Naturvorgänge wie Sonnenuntergänge, ein Regenbogen etc., die innerhalb der Semiose mit komplexen Bedeutungen versehen werden. Diese verschiedenen Beispiele zeigen auch: „Ein Symbol kontituiert sich hauptsächlich oder überwiegend dadurch als Zeichen, daß es als solches gebraucht und verstanden wird, ganz gleich ob die Gewohnheit natürlicher oder konventioneller Art ist, wobei es immer ohne Bezug zu den Motiven ist, die ursprünglich seine Wahl

³⁹ Vgl. dazu z. B. *Umberto Eco*, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, übers. von *Günter Memmert* (Supplemente Bd. 5), 2., korr. Aufl., München 21987, bes. 21–56.230–254. Eco konzipiert die Semiotik dabei als umfassende Theorie der Kultur: „In der Kultur kann jede Entität zum semiotischen Phänomen werden. Die Gesetze der Signifikation sind die Gesetze der Kultur. Aus diesem Grund erlaubt die Kultur, insofern sie ein System von Signifikationssystemen darstellt, einen beständigen Prozeß kommunikativen Austauschs. *Kultur kann völlig unter einem semiotischen Gesichtspunkt untersucht werden.*“ (a. a. O., 54). Vgl. zum Ganzen auch ders., *Zeichen – Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt am Main, 71977.

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden *Nöth*, *Handbuch* (wie Anm. 38), 59–70, bes. 62–67, ferner ebd., 131–144.

⁴¹ Zit. n. *Nöth*, *Handbuch* (wie Anm. 38), 66.

⁴² Zit. n. *Nöth*, *Handbuch* (wie Anm. 38), 179.

bestimmten“ (CP 2.307)⁴³. Es kommt also alleine auf die Regelhaftigkeit als Kriterium an. Insofern gibt es auch natürliche Symbole, „nämlich solche, bei denen eine gesetzmäßige Beziehung zwischen Zeichen und Objekt die Folge einer empirischen Erfahrung der Zeichenbenutzer ist und nicht auf Konventionen beruhen.“ – Ausgebaute Symbolsysteme sind konkrete Sprachen, Kulturen oder Religionen. Innerhalb dieser Systeme lässt sich letztlich Wirklichkeit im umfassenden Sinne resp. jeder Ausschnitt der Wirklichkeit zeichenvermittelt konstituieren. Speziell Sprachzeichen sind „nicht allein auf Grund ihrer Arbitrarität und Konventionalität Symbole, sondern weil ihre Interpretation nach einer ‚allgemeinen Regel‘ der Sprachgemeinschaft erfolgt, die von ‚Einfluß auf das Denken und Verhalten der Interpreten ist‘ (CP 4.447).“⁴⁴

Vorausgesetzt, dass sich auf Grundlage Peirce’scher oder einer anderen semiotischen Terminologie ein hinreichend präziser Zeichen- resp. Symbolbegriff generieren lässt, lautet dann aber die sakramententheologisch entscheidende Frage: Welche Schlussfolgerungen ergeben sich daraus für den Spezialfall gottesdienstlicher Kommunikation von Gott und Mensch? Denn hier geht es ja aus Sicht des Glaubens um den aufregenden Umstand, dass Gott sich selber auf eine Begegnung einlässt, die eben nur durch Akte der zeichenhaften Vermittlung zustande kommen kann. An einer Stelle schreibt Chauvet zur oben schon angesprochenen Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit, die allem Symbolhandeln zugrunde liege:

„In dieser Hinsicht ist es für das Festhalten an der umfassenden Glaubensaussage ‚Christus ist gegenwärtig‘ erforderlich, dass die Erscheinungsweise der Abwesenheit, die durch das *sacramentum* von Brot und Wein besteht, ebenso nüchtern berücksichtigt wird wie die Erscheinungsweise der Anwesenheit, die das *sacramentum* konstituiert. Es geht dabei um das Konzept der ‚Anwesenheit‘ [Gegenwart] an sich, und ebenso, in der Eucharistie, um seine pneumatische Wirkung und seine eschatologische Ordnung. Die Eucharistie erscheint mir somit als die paradigmatische Erscheinungsweise dieser **Gegenwart-des-Fehlens Gottes**, außerhalb derer der Glaube nicht mehr Glaube wäre, der uns von Hoffnung getragen aufrecht erhält, wie bei Wächtern in der Nacht, und der von uns fordert, in der Liebe zu leben, um Gott diesen Leib an Menschheit und Welt darzubringen, die er in unsere Verantwortung gestellt hat. Indem das Wort Gottes uns in dieser ‚reifen Nähe zum Fehl‘ hält, erreicht es uns wie ein Anruf und wir lernen, Glaubende zu werden.“⁴⁵

Im Blick darauf, wie sich Sakramentalität denken lässt, dokumentiert sich hier eine Gratwanderung, und manche Interpreten sind zu dem Urteil gekommen, dass sie Chauvet nicht durchgängig gelingt. Bezüglich der Frage, wie die Präsenz Gottes *im*

⁴³ Zit. n. Nöth, Handbuch (wie Anm. 38), 179f.

⁴⁴ Dieses und das nächste Zitat: Nöth, Handbuch (wie Anm. 38), 180.

⁴⁵ Chauvet, Symbol und Sakrament, 387 (Hervorh. S. W.).

sinnlich wahrnehmbaren rituellen Vollzug der Sakramente zu denken sei, „entscheidet Chauvet, sich nicht zu entscheiden“⁴⁶, so etwa Andrea Grillo. Und träfe das zu: Gibt Chauvet damit nicht letztlich doch – entgegen aller anderslautenden Beteuerungen, die er selbst immer wieder in seinem Buch formuliert – ein konsequent sakramentales Denken auf (Stichwort: Sakramente als „symbolische Erscheinungsweisen der *Entzogenheit* Gottes“ – *Hervorh. S. W.*)? Ich sehe jedenfalls zumindest die Gefahr, dass der Entwurf in der Nähe einer Position landet, die sich paradigmatisch etwa im Werk Paul Tillichs so umschrieben findet:

Religiöse Symbole, also die „göttlichen Wesen und das höchste Wesen, Gott, sind Vertretungen des im religiösen Akt Letztgemeinten. Sie sind Vertretungen: denn *das Unbedingt-Transzendente geht über jede Setzung eines Wesens, auch eines höchsten Wesens, hinaus*. Sofern ein solches gesetzt ist, ist es im religiösen Akt auch wieder aufgehoben. Diese Aufhebung, dieser dem religiösen Akt immanente Atheismus ist die Tiefe des religiösen Aktes. Wo sie verlorenght, entsteht eine Vergegenständlichung des Unbedingten, nie Gegenständlichen, die zerstörend ist ebenso für das religiöse wie für das geistige Leben. [...] Es ist die religiöse Funktion des Atheismus, immer wieder daran zu erinnern, daß es im religiösen Akt um das Unbedingt-Transzendente geht und daß die Vertretungen des Unbedingten nicht Gegenstände sind, über deren Dasein oder Nichtdasein eine Diskussion möglich wäre.

[...] Die Vorstellung eines höchsten Wesens mit bestimmten Eigenschaften steht vor dem Bewusstsein. Aber es steht beim Hören des Wortes ‚Gott‘ auch dieses im Bewusstsein, dass diese Vorstellung uneigentlich ist, dass sie keinen Gegenstand begründet, dass sie überstiegen werden muss. *Das Wort ‚Gott‘ lässt also im Bewusstsein einen Widerspruch erscheinen zwischen einem uneigentlich Gemeinten, das Bewusstseinsinhalt ist, und einem eigentlich Gemeinten, das von diesem Inhalt vertreten wird.*⁴⁷

Symbolizität in der Lesart Chauvets (oder mit der hier favorisierten Nomenklatur: zeichenhafte Vermitteltheit aller Selbst-, Sozial- und Weltbeziehung) wäre dann – nochmals: entgegen der erklärten Intention – *de facto* kaum noch als geschöpfliche Voraussetzung von Sakramentalität zu denken. Und Gott würde nicht zugetraut, sich selber in der Welt wirklich zugänglich zu machen: in seiner unverbrauchbaren Transzendenz, aber eben als Geheimnis doch *wirklich* zugänglich, und zwar gerade *in Zeichen* – und darin durchaus im eigentlichen (!) Sinne – zugänglich. Diese Zusammenhänge hat in der neueren Theologie u. a. Rahner zu entwickeln versucht, auf den sich Chauvet ausdrücklich beruft.⁴⁸ Dessen transzendente Wendung der

⁴⁶ *Andrea Grillo*, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente (APTLH 49), eingel. und übers. von *Michael Meyer-Blanck*, Göttingen 2006, 96, Fn. 28 (ital.: Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani, Padova 1999).

⁴⁷ *Paul Tillich*, Schriften zur Religionsphilosophie (Gesammelte Werke Bd. 5), Stuttgart 1964, 206f. – Vgl. für eine entsprechende Kritik an Tillich unter der Überschrift „*Das symbolische als Gegenteil des sakramentalen Denkens*“: *Karl-Heinz Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, 53–59.

⁴⁸ Vgl. z. B. *Chauvet*, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), 310f; 358f.

Sakramententheologie im Abstoß von einer in bestimmter Weise rekonstruierten onto-theologischen Tradition vollzieht Chauvet zwar – wenn auch mit ganz eigener Akzentsetzung – explizit mit.⁴⁹ Genauer zu untersuchen wäre jedoch, ob Chauvet dabei nicht an manchen Stellen den Pfad solcher transzendentaler Reflexion verlässt und in seiner anthropologisch-meontologischen Symboltheorie dem spezifisch sakramentalen Modus geschichtlicher Präsenz des biblisch bezeugten Gottes dadurch nicht mehr vollständig gerecht zu werden vermag.

4 Sakramentalität denken: wie einen entsprechenden theologischen Traktat angemessen konzipieren?

Unabhängig vom skizzierten Grundproblem des Ansatzes liefert Chauvet vielfältige Impulse, die es in Richtung eines theologischen Traktates, der in der Tradition von *De Sacramentis in genere* steht, weiterzudenken lohnt. Ich will dazu einige schlaglichtartige Hinweise geben, die die bisherigen Überlegungen zu verdichten suchen. Die oben referierte liturgiewissenschaftliche Kritik an einer Allgemeinen Sakramentenlehre, die *vorgängig* zu einer Rekonstruktion einzelner sakramentlicher Feiern entwickelt wird, nehme ich dergestalt auf, dass den Hauptteil eines solchen Traktats die Rekonstruktion paradigmatischer sakramentlicher Vollzüge in verschiedenen Traditionen und deren Vergleich bilden sollte. Überlegungen, die ansonsten meist dem allgemeinen Teil der Sakramententheologie zugeordnet werden, werden hingegen aufgespalten und – als „Präliminarien“ bzw. „Vertiefungen“ – neu um den Hauptteil herum gruppiert. Ich belasse es bei den jeweiligen Schritten im Übrigen nicht dabei, einfach nur aus meiner Sicht anstehende Aufgaben zu benennen, sondern gebe auch mehr oder weniger ausführliche Richtungsanzeigen dazu, wohin tiefergehende Reflexionen womöglich führen werden.

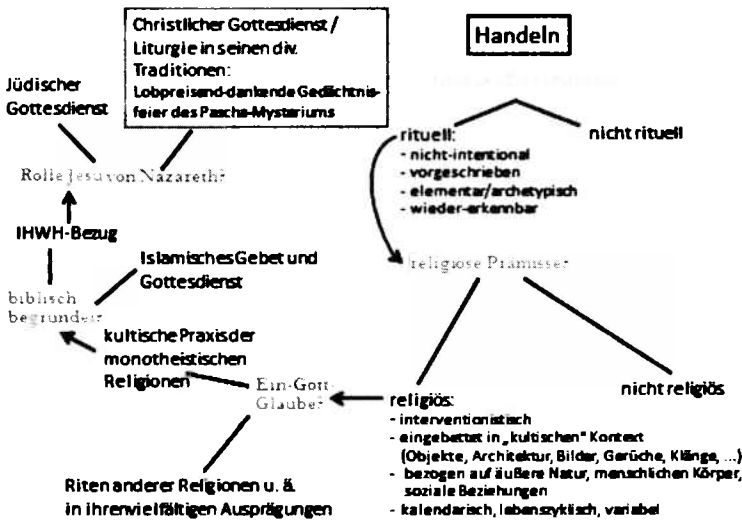
Präliminarien

1. Schritt: Sakramentliche Feiern im rituellen Umfeld

Ein großer systematischer Gewinn liegt zweifellos darin, dass Chauvet – anders als etwa Rahner – den rituellen Charakter der Sakramente ausdrücklich einbezieht (wenn auch der genaue Ort dieser Reflexion – wie kurz angedeutet – im Gesamt des Ansatzes nicht konsequent genug geklärt wird). Auf dieser Spur müsste in

⁴⁹ Vgl. *Chauvet*, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), 23–44, und dazu auch *Grillo*, Liturgische Theologie (wie Anm. 46), 95f.

einem ersten Schritt im Dialog mit einschlägigen Untersuchungen anderer Wissenschaften dargestellt werden, was rituelles Handeln von nicht-rituellem Handeln unterscheidet und wie man zu einer adäquaten *differentia specifica* des christlichen rituell-gottesdienstlichen Handelns und dann sakramentaler Vollzüge findet. Das folgende Schaubild, das natürlich ausführlicher vorgestellt und diskutiert werden müsste, stellt einen vorläufigen Versuch dar, diesen Schritt zu strukturieren. Es macht deutlich, dass in diesem Zusammenhang auch eine Kontextualisierung der Sakramente u. a. in interreligiöser und ökumenischer Hinsicht vorgenommen werden muss:



2. Schritt: Sakramentliche Feiern im Umfeld der gesamten Glaubenspraxis

Außerdem ist genauer zu überlegen, in welchem Verhältnis sakramentliche gottesdienstliche Vollzüge zu anderen Vollzügen christlicher Glaubenspraxis stehen. Chauvet macht dazu aufgrund seiner Analyse biblischer Schlüsseltexte – insbesondere der Emmaus-Erzählung aus Lk 24 – einen profilierten Vorschlag. Der Sache nach wird dabei auf der oben skizzierten Spur philosophisch-theologischer Zeichentheorie und Sakramententheologie Augustinischer Provenienz vorgegangen, die den Bezug der entsprechenden Signifikationspraxis zur Heiligen Schrift und der Zeichen-/Sprachgebrauchsgemeinschaft der Kirche als unabdingbar herausstellt und wiederum deren Einbindung in eine trinitarisch zu denkende

trinitarische Semiose (siehe dazu auch unten 7.) berücksichtigt.⁵⁰ Es gehe darum, so Chauvet, zum Glauben zu finden, und „[d]iese Leistung erfordert die Erfüllung einer Kompetenz, die durch die Initiative Christi oder des Geistes als gegeben anerkannt wird, und die bedeutet, willentlich und wissentlich Zugang zu der der Kirche eigenen symbolischen Ordnung, zu ihren Spielregeln, besonders zum Grundbild, das sich in ihrer Schrifthermeneutik, ihren liturgischen Feiern und ihrem ethischen Engagement ausbildet, zu erhalten.“ Nur innerhalb des so gegebenen komplexen Vermittlungsgeschehens, das Chauvet „symbolische Ordnung der Kirche“ nennt, ist die nachösterliche Präsenz des auferweckten Gekreuzigten als sakramentale adäquat zu erfassen. Die einzelnen Elemente und Dimensionen, die damit benannt sind, müssen im Hauptteil des Traktats weiter bearbeitet werden.

3. Schritt: Sakramentliche Feiern als komplexes semiotisches Ereignis

Sakramentliche Vollzüge sind demnach – thetisch formuliert – ästhetische Ereignisse mit künstlerisch-inszenatorischem Charakter, also Texturen aus verschiedensten verbalen wie non-verbalen Vollzügen, die aus der Perspektive des Glaubens Jesus Christus in seinem Handeln repräsentieren. Christus wiederum repräsentiert in unüberbietbarer Weise mit seiner Person Gottes Heil wirkende Gegenwart in der Geschichte. Liturgie ist insofern sich frei schenkende reale, aber vermittelte Gegenwart des absoluten, göttlichen Geheimnisses. Das damit knapp umschriebene gott-menschliche Überlieferungsgeschehen im Modus des Ritus ist restlos durch Gott selber in der Kraft seines Heiligen Geistes initiiert und getragen.⁵¹ Die theologische Rekonstruktion dieser komplexen semiotischen Prozesse muss u. a. die einzelnen darin integrierten Handlungen typisieren und die darin zum Einsatz kommenden Zeichen zu klassifizieren suchen. Dazu wurde oben bereits im Anschluss an Peirce ein Vorschlag angedeutet, der mir sachgerechter zu sein scheint, als – wie Chauvet – in begrifflich etwas unklarer Weise Zeichengebrauch und Symbolisierung auf unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln. Der Grundintention Chauvets und anderer Autoren wäre vielleicht am ehesten damit gedient, wenn man der Frage nachgehen würde, wie innerhalb gottesdienstlicher Vollzüge Zeichen der verschiedenen Typen (mit Peirce: Ikonen, Indices und Symbole) zusammenwirken. Auch ist dabei zu untersuchen, wie genau dieses Zusam-

⁵⁰ Vgl. u. a. das hilfreiche Schaubild *Chauvet, Symbol und Sakrament* (wie Anm. 3), 175, dort auch die beiden folgenden Zitate.

⁵¹ Vgl. dazu ausführlich *Stephan Winter, Löwe oder Lamm? Überlegungen zum Verhältnis von Liturgie und Performance art*, in: *Klaus Raschzok u. a. (Hg.), Dokumentationsband der Internationalen Theologisch-Kunsthistorischen Studienwoche „Liturgie XVII“ vom 9. – 13. September 2013 im Franz-Hitze-Haus, Münster mit dem Titel: HEILIGES SPIEL. Formen und Gestalten spielerischen Umgangs mit dem Sakralen, im Erscheinen.*

menwirken durch die Texte der Heiligen Schrift maßgeblich reguliert und strukturiert wird; ich komme gleich noch kurz darauf zurück. Meine Vermutung, die innerhalb dieses Schrittes der Präliminarien dann als eine Art Arbeitshypothese zu formulieren wäre, geht jedenfalls dahin, dass eine solche Analyse der sakramentlichen Signifikationshandlungen zu einem Gesamtbild führen würde, gemäß dem – nicht zuletzt aufgrund der Dominanz mehrdeutiger Zeichen⁵² – Sakramente komplexe semiotische Prozesse sind, in denen sich Freiheitswesen (Gott und Menschen) in einer den Sinnen zugänglichen Weise reziprok füreinander erschließen.⁵³ Dabei ist allerdings Chauvets Hinweis zu beachten, dass die Flucht „aus der harten Herrschaft der Technokratie“ (von ihm Orientierung am „Wert“ genannt) „in die sanfte Umarmung archaischer Symbole“ eine Versuchung bleibt, der nachzugeben in eine unkontrollierbare Irrationalität sakramentlicher Praxis führen würde; dort würden „in überbordender Symbolik Zauber und Magie hausen“ und Götter und Dämonen nur durch dazu eigens autorisierte Vermittler im Zaum gehalten werden können. – Letztlich ergibt sich für die theologische Reflexion an dieser Stelle die Aufgabe, für das Prekäre sakramentaler Praxis zu sensibilisieren. Dazu Hansjürgen Verweyen:

„Zum einen wird im globalen Siegeszug eindeutiger Zeichensysteme unser Denken und Empfinden im Umgang mit Menschen und Dingen immer mehr in Richtung auf das Banale hin abgeschliffen. Dagegen muss die Lebendigkeit verteidigt bzw. wiedergewonnen werden, die das symbolisch-mehrdeutige Erfahren von Welt vermittelt. Wie aber ist, zum anderen, die vielfältig schillernde Welt des Symbolischen wiederzugewinnen, ohne dass wir gleichzeitig in vormoderne Sakralvorstellungen zurückfallen oder postmodernen Verführern Vorschub leisten? [...] Der Hang, Religion zur Selbstsicherung mit übernatürlichen Mitteln zu betreiben, ist ein allgemeines anthropologisches Phänomen. Wenn es in einer Glaubensgemeinschaft gelingt, Wunderglaube und ungezähmte Sakramentalpraxis restlos an den Pranger zu stellen, wandern die Menschen ab in esoterische Zirkel, wo sie in ihrem Wunsch nach transzendenter Lebensbewältigung von keiner Vernunftkritik behelligt werden.“⁵⁴

Kurz: Sakramentale Praxis heute muss konsequent Grundkoordinaten moderner Subjektivität wie vor allem Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung einbeziehen.⁵⁵ Allein auf diese Weise lässt sich zum einen Freiheit und menschliche Würde an-

⁵² Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Warum Sakramente?*, Regensburg 2001, 17–19.

⁵³ Vgl. Verweyen, *Sakramente* (wie Anm. 52), 19, dort auch die nächsten Zitate.

⁵⁴ Verweyen, *Sakramente* (wie Anm. 52), 20, dort auch die nächsten Zitate.

⁵⁵ Vgl. dazu auch ausführlich Stephan Winter, *Religiös-rituelles Handeln als paradigmatischer ‚Ort‘ der Selbstdeutung selbstbewusster Subjektivität. Gedanken zu einer möglichen Konvergenz philosophischer, fundamental- und liturgietheologischer Reflexion im Anschluss an Klaus Müller*, in: *Thomas Schärfl/Saskia Wendel* (Hg.), *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 113–137.

gemessen achten, damit im und durch den rituellen Vollzug das Subjekt wirklich „zu sich selbst als einem freien Subjekt“ finden kann:

„Der symbolische Tiefensinn der Dinge darf nicht mehr als Vehikel zur Versklavung bereit stehen. Die Symbole müssen entmystifiziert, entsakralisiert und in diesem Sinne objektiviert werden. Der Kampf gegen die Versklavung von Menschen durch Missbrauch des Sakramentalen, den die Reformatoren begannen und den die moderne Wissenschaft fortsetzte, ist in seiner ursprünglichen Intention der Befreiung Israels von der es umklammernden Welt der Götter und Dämonen vergleichbar.“

Zum anderen ist um der Freiheit willen die triadische Anlage gerade der Symbolhandlungen innerhalb sakramentlicher Feiern offensiv zu gestalten. Und mit dem Verweis auf den Exodus Israels als biblischer Urerfahrung ist hier im Übrigen schon ein weiterer Punkt berührt, bei dem gleich im Hauptteil des Traktats nochmals anzusetzen ist. Zuvor aber noch ein synthetisierender Schritt:

4. Schritt: Sakramentliche Feiern und Leiblichkeit

Als ein Zugang, der die in den bisherigen Schritten umschriebenen Aspekte gut zu integrieren vermöchte, dürfte sich, wie auch Chauvet nahelegt,⁵⁶ der über die Leiblichkeit anbieten:

„So wie die empirische Schrift die phänomenale Offenbarung derjenigen Ur-Schrift ist, die die Sprache [frz. *langage*] konstituiert, in der der Mensch wird, so können die Sakramente als empirische Offenbarung der ‚*Ur-Sakramentalität*‘ betrachtet werden, die die Sprache des Glaubens konstituiert, in der der Gläubige wird. Diese Ur-Sakramentalität ist eine *transzendente Bedingung der christlichen Existenz*. [162] Sie weist darauf hin, dass Glaube nur existent ist, insofern er *irgendwo eingeschrieben ist, eingeschrieben in einen Leib*: in einen kulturell geprägten Leib, in einen Leib einer konkreten Geschichte, in einen Leib des Begehens.“⁵⁷

Herausuarbeiten ist in diesem Zusammenhang die konstitutive Rolle der Taufe, die als erstes Sakrament des Glaubens Menschen in die trinitarische Semiose (siehe dazu unten 7.) hineinnimmt bzw. im Vollsinn zu Gliedern der kirchlichen Zeichengebrauchsgemeinschaft werden lässt:

Sie tauchen ein „in die – materiellen, institutionellen, kulturellen, traditionellen Zeichen – der Kirche: Versammlung, Amtsträger, Kreuzzeichen, Heilige Schrift, Glaubensbekenntnis, Gedächtnis an Jesus Christus und Herabrufung des Heiligen Geistes, Osterkerze ... All diese symbolischen Elemente sind eingeschrieben in den Leib eines jeden Getauften, in den geschriebenen Leib, wo sie testamentarisch verwaltet werden. *Man wird nur Christ, indem man der Institution beiträgt und sich von ihr deren ‚Schutzmarke‘ [frz. *marque déposée*] bzw. deren ‚Merkmal‘ aufprägen lässt.*“

⁵⁶ Vgl. bes. Chauvet, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), Kap. 4.

⁵⁷ Chauvet, Symbol und Sakrament (wie Anm. 3), 162, dort auch die nächsten beiden Zitate.

Insofern ist in diesem Schritt genauer dazustellen, dass die christliche Existenz nur als sakramentale denkbar ist: als Existenz, die wesentlich am komplexen, zeichengestützten gott-menschlichen Vermittlungsprozess teilhat. Und deutlich muss werden, dass es infolgedessen auch „unmöglich [ist], den Glauben außerhalb des Leibes zu denken. Eine Theologie, die die Sakramentalität des Glaubens vollkommen und auf *grundsätzliche Weise* berücksichtigt, verlangt nach einer Zustimmung zur Leiblichkeit, einer Zustimmung solcher Art, die sie dazu bringt *zu versuchen, Gott leibgemäß zu denken.*“⁵⁸

Leiblichkeit ist somit der Horizont, vor dem Sakramentalität zu thematisieren ist, wobei es dabei um die Weise der Selbstwahrnehmung selbstbewusster Subjektivität geht: Der Mensch hat nicht einen Körper, sondern er ist sein Leib bzw. existiert leiblich, als „Geist in Welt“ (Karl Rahner)⁵⁹. Diese unhintergehbare, raum-zeitliche Daseinsweise meint der abstrakte Begriff „Leiblichkeit“. Die jüngere systematisch orientierte Sakramententheologie hat von diesem Einsatzpunkt her verschiedene Entwürfe hervorgebracht (exemplarisch seien die Arbeiten von Rahner, Edward Schillebeeckx und Lothar Lies genannt⁶⁰). Umfassend greift Knut Wenzel in seinen Studien unter dem Titel „Sakramentales Selbst“ verschiedene Linien auf. Er geht dabei – wiederum unter Aufnahme der Ansätze u. a. von Peter Hünermann und Wolfhart Pannenberg – von der Grundannahme aus, dass „*die sakramentale Struktur der Wirklichkeit Ergebnis einer produktiven Lektüre der Welt durch den Menschen*“ ist:

„Jene produktive Lektüre, als deren Frucht und Siegel die sakramentale Struktur der Wirklichkeit betrachtet werden kann, beginnt der Mensch [...] mit und bei sich selbst. Diese auf die Welt ausstrahlende Lektüre seiner selbst entdeckt und artikuliert die den Menschen fundierende Zeichenstruktur, die Struktur der ihn öffnenden und also der Antwort bedürftig sein lassenden Verweisung auf die dem Menschen uneinholbar andere Quelle seiner selbst. Diese Selbst-Auslegung geschieht – insofern der Mensch leibliche Existenz ist – nirgends anders als in der Welt und – insofern er sinnlich-geistiges Wesen ist – auf keine andere Weise als in der Lektüre der Welt. Das hierin sich vollziehende Selbst- und Weltverhältnis des Menschen nun wird von den Sakramenten [als Figuren des Lebens vermittelnd-vergegenwärtigende Knotenpunkte eines Handlungszusammenhangs, welcher Personen als handlungsfähige Aktanten voraussetzt; so Wenzel im Anschluss an Hünermann; S. W.] aufgenommen; die ‚sakramentalen Vollzüge [gewinnen] den Charakter einer Ortung und Einheitsvorgabe für jene Pluralität von Welterfahrung relativer Art, die für die heutige Daseinsverfassung charakteristisch sind [sic; bei Wenzel im Original so vermerkt; S. W.]. Sie setzen jene vielfältigen Erfahrungen und Praktiken in ihren wesentlichen Bezügen frei,

⁵⁸ Vgl. dazu auch *Verweyen*, Sakramente (wie Anm. 52), 11f.

⁵⁹ Vgl. *Karl Rahner*, Geist in Welt. Philosophische Schriften (Sämtliche Werke Bd. 2), Freiburg im Br. – Basel – Wien 1996.

⁶⁰ Vgl. auch die Interpretationen solcher Ansätze in *Evgeny Pilipenko*, Person in Sakrament. Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jahrhunderts mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus (ratio fidei Bd. 43), Regensburg 2010.

überführen sie in ihrer Relativität, bringen sie ins Lot.' [...] ‚Sie vermitteln das wahre Leben des Menschen.‘ [P. Hünermann].⁶¹

Im deutschsprachigen Raum meines Erachtens noch zu wenig berücksichtigt sind – worauf im Rahmen des im vorliegenden Band dokumentierten Kolloquiums Thomas Schärfl besonders aufmerksam gemacht hat – Überlegungen im Kontext analytischer Philosophie, insbesondere aus der *philosophy of mind*⁶² und auch der Debatten um Handlungskausalität bzw. *efficacy* und *agency*.⁶³ – Bei diesen wenigen Andeutungen muss ich es hier allerdings belassen.

5. Schritt: Sakramentliche Feiern und biblischer Kanon

Im Übergang zum Hauptteil eines Traktates *De Sacramentis in genere* sind – wie bereits angedeutet – auf der Spur philosophisch-theologischer Zeichentheorie und Sakramententheologie Augustinischer Provenienz die Bezüge sakramentlicher semiotischer Praxis zur Heiligen Schrift und der Zeichen-/Sprachgebrauchsgemeinschaft der Kirche weiter zu klären, wobei deren Einbindung in eine trinitarisch zu denkende göttliche Semiose einzubeziehen ist. Diesbezüglich spielen auch Überlegungen Chauvets zur Rolle des biblischen Kanons eine Rolle, die Andreas Köbinger in seinem Beitrag zum vorliegenden Band genauer betrachtet. Entscheidend ist jedenfalls, dass der liturgische/sakramentliche Zeichenkosmos von den biblischen Texten her seine maßgeblichen Regeln erhält. Chauvet unterscheidet mit Berufung auf die eingangs des vorliegenden Beitrags zitierte Sakramentendefinition des Augustinus „*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*“ drei Bedeutungsebenen für „*verbum*“ in diesem Kontext: Es kann verstanden wer-

⁶¹ *Knut Wenzel*, *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 56f.

⁶² Vgl. speziell für die hier behandelten Fragen u. a. *David Chalmers/Andy Clark*, *The Extended Mind*, in: *Analysis* 58 (1998), 10–23, wiederabgedr. in: *Patrick Grim* (Hg.), *The Philosopher's Annual*, vol XXI, 1998; zugänglich auch im Internet: <http://consc.net/papers/extended.html> – Die Arbeit bzw. die darin entwickelte Position eines aktiven Externalismus scheint mir sehr geeignet zu sein, um Grundintuitionen Chauvets mit einem im Wesentlichen durchgeklärten theoretischen Instrumentarium aufzunehmen. Die Autoren machen überzeugend deutlich, dass für eine sachgerechte Rekonstruktion der menschlichen Grunddisposition, „Geist in Welt“ zu sein, allzu radikale Gegenübersetzungen von Erkenntnis-/Handlungssubjekten auf der einen und Erkenntnis-/Handlungsgegenständen auf der anderen Seite wenig zielführend sind. Natürlich stellen sich hier äußerst komplexe Fragen, die vor allem innerhalb der philosophischen Leib-Seele-Diskussionen genauer behandelt werden.

⁶³ Zu Letzterem vgl. exemplarisch die Internetpublikation: *Oliver Krüger, Michael Nijhawan, Efychia Stavrianopoulou*, „Ritual“ und „Agency“: *Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht*, Heidelberg 2005; zugänglich unter: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5785/>

den „als *Christus*, das Wort (er ist das handelnde Subjekt im Sakrament, nicht der Amtsträger), als *Schrift*, die in der Feier gelesen wurde, und schließlich als *sakramentale Formel*, die *in persona Christi* ausgesprochen wird.“⁶⁴ Die biblische Schriftlesung übernimmt dabei die Aufgabe der Vermittlung, „die die Stimmigkeit der Beziehung zwischen Christus, dem Wort (Ebene 1) und der in seinem Namen ausgesprochenen sakramentalen Formel (Ebene 3) sichert“. Chauvet plädiert deshalb ausdrücklich dafür, sich speziell in der Eucharistiefeier an die Leseordnung der Kirche zu halten: „Die liturgische und theologische Bewegung, die vom ersten zum zweiten Tisch übergeht, meint konkret, dass die Aussage ‚dies ist mein Leib‘ auf der Grundlage der am jeweiligen Sonntag der Fasten- oder Osterzeit, oder am Allerheiligenfest verkündeten Schrift ausgesprochen werden müsste ... Es geht sicher darum, ein Sakrament der Kirche zu feiern, aber auf eine solche Weise, dass die Kirche sich in *dieser* Versammlung und an *diesem* Sonntag, an dem man *diese* Schrift gelesen hat, ‚bewahrheitet‘.“

Chauvet warnt dementsprechend auch vor einer unreflektierten Individualisierung des symbolischen Austauschs. Schon aus anthropologischer Perspektive stehen religiös-rituelle Vollzüge in einer integralen Verbindung mit mythischen Erzählungen, die Chauvet v. a. unter der Überschrift „Schrift und Sakrament“ thematisiert. Sein Ansatz ist dabei konsequent rezeptionsästhetisch: „*Der wahre Ausgangspunkt der Erzählung ist die heute feiernde Gemeinschaft*“: „Man erzählt nicht Liturgie; man erzählt auf liturgische Weise die Geschichte, derer man darin gedenkt. Die ‚Liturgisierung‘ der Ursprungserzählungen ist die beste Art, ihre Begründungsfunktion für die Identität Israels [und der Kirche; S. W.] aufzuzeigen“⁶⁵:

„Die Treue zur Bibel besteht darin, in immer wechselnden Situationen den Prozess neu auszuführen, der ihre Entstehung ermöglicht hat. Der Genotext ist die Norm der Treue zum Phänotext. Es geht darum, aus dem Alten Neues zu schöpfen. Nur unter dieser Bedingung bekommt die ‚Inspiration‘ der Bibel Sinn: Sie wird zum Inspirator eines neuen Wortes. Die (Re-)Lektüre gehört zur Schrift; der Zugang zum Sinn ist konstitutiv für den Sinn selber; und die Rezeption gehört zur Offenbarung selbst. Die biblische Wahrheit – eine symbolische Wahrheit – ist weder im Text allein noch im Leser allein, sondern sie geht von der je unvorhersehbaren Begegnung zwischen beiden aus.“⁶⁶

Jürgen Habermas spricht diesbezüglich vom „Sakralen Komplex“: Mythen sind dabei Ausdruck dessen, dass es im religiösen Ritus immer um eine *überindividuelle* Geschichte geht, in die Themen wie Geburt, Tod, Zerbrechlichkeit des Zusammenlebens, Endlichkeit von Ressourcen, Verletzlichkeit von Leib und Seele usw.

⁶⁴ Chauvet, *Symbol und Sakrament* (wie Anm. 3), 221, dort auch die nächsten Zitate.

⁶⁵ Chauvet, *Symbol und Sakrament* (wie Anm. 3), 194.195.

⁶⁶ Chauvet, *Symbol und Sakrament* (wie Anm. 3), 209.

eingebettet werden.⁶⁷ Entscheidend für das Verständnis der Sakramente: Deren Einbettung in den sakralen Komplex geschieht mittels einer gott-menschlichen Befreiungsgeschichte, die im Christusgeheimnis ihre letztgültige Auslegung bekommt. Das Konzil hat diesen Zusammenhang in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* vor allem durch den zentralen theologischen Reflexionsbegriff „Pascha-Mysterium“ herausgestellt.⁶⁸ Der Schriftbezug aller gottesdienstlichen bzw. sakramentlichen Feiern müsste von hier her analysiert werden, insbesondere hinsichtlich seiner den Symboleinsatz steuernden bzw. normierenden Funktion. Damit sind weitere Vorgaben für die Analysen des Hauptteils benannt.

Hauptteil

6. Schritt: Sakramentliche Feiern und eulogisches Gedenken

Die bisherigen, den Präliminarien zugeordneten Schritte sollen bei der Durchführung von *De Sacramentis in genere* die fundamentaltheologische Begründung dafür liefern, warum alleine vergleichend angelegte Rekonstruktionen paradigmatischer ritueller Vollzüge aus unterschiedlichen Traditionen das Kernstück des Traktats bilden können. Um die quasi im Sinne einer Arbeitshypothese herausgearbeitete *differentia specifica* kirchlich-rituellen bzw. speziell sakramentlichen Handelns zu überprüfen, ist nun im ersten Schritt des Hauptteils in exemplarischer Weise die

⁶⁷ Vgl. Jürgen Habermas, Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: ders., Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 77–95, 86. Mittels des Mythos konnten evolutionsgeschichtlich gesehen normative Gehalte schrittweise aus ihrer „rituellen Verkapselung [gelöst] und dann in die Semantik der Alltagssprache übertragen werden.“ (Jürgen Habermas, Versprachlichung des Sakralen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken II, 7–18, 14) Erst dadurch war es möglich, schließlich neben den Geltungsansprüchen der Wahrheit und Wahrhaftigkeit auch den der Richtigkeit zu entwickeln, wie er mit regulativen Sprechakten verknüpft ist: „Der sakrale Komplex hat sich nicht aufgelöst; religiöse Überlieferungen haben in der Symbiose mit dem Kultus ihrer Gemeinden ihre Vitalität bewahrt. Die Mitglieder religiöser Gemeinschaften können sogar das Privileg für sich beanspruchen, im Vollzug ihrer kultischen Praktiken den Zugang zu einer archaischen Erfahrung – und zu einer Quelle der Solidarität – behalten zu haben, die sich den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne verschlossen hat.“ (Habermas, Hypothese – vgl. diese Anm. weiter oben –, 95) Vgl. zu Chancen und Grenzen dieser Überlegungen aus liturgiewissenschaftlicher Sicht Stephan Winter, Quelle der Solidarität und des Selbst?! Liturgie in der entfalteten Moderne 50 Jahre nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium*, in: BiLi 87 (2014), 161–178; ders., Bodensatz oder Wurzelgrund? Gottesdienstliche Praxis im pluralistischen Kontext 50 Jahre nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium*, in: LJ 64 (2014), 158–179.

⁶⁸ Vgl. dazu jetzt u. a. Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie Bd. 6), Regensburg 2014.

Ästhetik *prima facie* paradigmatischer Feiern wie Taufe und Eucharistie „am Vollzug entlang“ (Reinhard Meßner) zu rekonstruieren. Die Hermeneutik, die ich dabei – wie an anderen Stellen ausführlicher dargestellt – favorisieren würde, ordnete die bei Chauvet thematisierten Aspekte in etwa so einander zu, dass sie den gottesdienstlichen Zeichenkosmos von den Redehandlungen her aufzuhellen und deren nonverbale Umgebung in einer umfassenden liturgieästhetischen Reflexion in die Analyse einzubeziehen suchte.⁶⁹

Heuristisch leitend könnte aus meiner Sicht die Vermutung sein, dass sich dabei die *Eulogia* als durchgängig prägende Grundstruktur herauskristalisieren wird. Im Vollzug des Ritus greifen „Heiligung des Menschen“ und „Verherrlichung Gottes“ ineinander. Um dem genauer auf die Spur zu kommen, wäre v. a. der Sprechakt des Segnens näher zu untersuchen.⁷⁰ Augustinus schreibt dazu bündig (*Enarr. in Ps* 66, 1⁷¹; z. T. zit. im Benediktionale, Pastorale Einführung 4):

benedicat anima nostra dominum, et deus benedicat nos. cum benedicit nos deus, nos crescimus, et cum benedicimus nos dominum, nos crescimus; utrumque nobis prodest. non augetur ille benedictione nostra, nec minuitur maledictione nostra. qui maledicit domino, ipse minuitur; qui benedicit dominum, ipse augetur. prior est in nobis benedictio domini, et consequens est ut et nos benedicamus dominum. illa pluvia, iste fructus est.

Unsere Seele preise den Herrn, und Gott segne uns. Wenn Gott uns segnet, wachsen wir, und wenn wir den Herrn preisen, wachsen wir; beides nützt uns. Er wird nicht größer durch unsere Preisung, noch wird er durch unseren Fluch kleiner. Wer dem Herrn flucht, wird selbst kleiner; wer den Herrn preist, wird selbst größer. Das erste ist, daß uns segnet Gott, und dann folgt, daß auch wir den Herrn preisen. Jenes ist der Regen, und dieses die „Frucht“ (vgl. Ps 66 [67] 7: „Das Land gab seine Frucht“).

Wollte man mit biblischem Rückhalt eine Synthese zwischen den Dimensionen versuchen, die etwa der Eucharistiebegriff hervorhebt, könnte man vielleicht so sagen: Diese Synthese kann nicht anders als allein „in Christus, durch ihn und mit ihm“ (so die Formulierung am Ende des eucharistischen Hochgebets) vollzogen werden. Von daher eignet sich wohl am ehesten ein Ausdruck wie „Eulogisches (wörtlich: guttheißendes) Gedenken Gottes“⁷² als Kurzformel für den Sinngehalt

⁶⁹ Vgl. bes. *Stephan Winter*, Liturgie: Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *Lex orandi* (ThdL Bd. 3), Regensburg 2013, Teil A.

⁷⁰ Vgl. dazu auch Chauvets Ausführungen zum symbolischen Austausch in: *Symbol und Sakrament* (wie Anm. 3), 108–119.

⁷¹ CChr.SL 39, 856.

⁷² Vgl. griech. „*eulogein*“ bzw. „*eulogia*“ und dazu im Blick auf die Eucharistie *Hans Bernhard Meyer*, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit einem Beitrag von *Irmgard Pabl*, (GdK 4), Regensburg 1989, 38.

der Eucharistiefeyer, der sich aus deren Feiargestalt ergibt.⁷³ „Gottes-Gedenken“ kann dabei als *genitivus subiectivus* (also im Sinne von: Gott gedenkt der Menschen, seiner Schöpfung etc.) wie *obiectivus* (die Menschen gedenken Gottes' bzw. seiner großen Taten) gelesen werden, denn: Das Adjektivattribut „eulogisch“ bzw. das entsprechende Wortfeld meint biblisch sowohl Segen im Sinne der Zuwendung des heiligen Gottes als auch Lobpreis/worthaftes Lobopfer des Menschen.⁷⁴ Beide Grundrichtungen der Liturgie – Heiligung des Menschen und Verherrlichung Gottes – sind also in diesem einen Begriff vereint. In jüdischer und christlicher Liturgie – v. a. in Pesachmahl und Eucharistie – nimmt sowohl der Segen Gottes als auch der Lobpreis der Menschen rituelle Gestalt an. Und aus christlicher Perspektive wird diese Sinnstruktur in Jesus Christus vollkommen offenbar bzw. verleiblicht: Er ist als Fleisch gewordenes Wort Gottes die Vollendung der gottmenschlichen Segens- bzw. Lobbeziehung, da er durch sein Lebenszeugnis und seinen Heilstod *einerseits* die Zuwendung Gottes zu den Menschen und *andererseits* im darin gegenüber dem Willen seines Vaters geübten Gehorsam die Zuwendung des Menschen zu Gott in unüberbietbarer Weise verwirklicht. Lothar Lies spricht deshalb von Jesus als der „Auto-Eulogia Gottes“, die „sich in die Form der alttestamentlichen Passa-Eulogia hinein[gibt] und [...] sich als Passa-Eulogia dar[stellt]. Dies ist die wesentliche Sinngestalt der Eucharistia der Kirche.“⁷⁵ Wird von daher bedacht, dass die Eulogia sowohl die Segensgabe (deren Gedächtnis und Gegenwart) als auch das daraus entspringende Lobopfer und die darin einbezogene Lobopfergabe umfasst, ist die Eulogia zu bestimmen als „jene formale Sinneinheit, die die Mahlgaben als Segensgaben Gottes deutet, in dieser Deutung einschlußweise des in ihnen ankommenden Segens gedenkt (anamnetische Dimension) und sie lobpreisend auf Gott zurückbezieht (Opfer).“⁷⁶ Der auferweckte und erhöhte

⁷³ Vgl. zu den liturgiethologischen Begriffen „Sinngestalt/-gehalt“ und „Feiargestalt“ Meyer, Eucharistie (wie Anm. 72), 441–460, und diese Stelle auch zum eulogischen Gedenken als Sinngestalt der Eucharistie.

⁷⁴ Vgl. Stephan Wahle, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (ITS Bd. 73), Innsbruck/Wien 2006, 41f, v. a. für die biblischen Belegstellen.

⁷⁵ Lothar Lies, Eulogia – Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie, in: ZKTh 100 (1978), 69–97 (98–121); wiederabgedr. in: ders., Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie, Würzburg 2005, 32–69 (im Folgenden wird nach diesem Sammelband zitiert), 69.

⁷⁶ Lies, Eulogia (wie Anm. 75), 68. „Opfer“ ist dann so zu verstehen: „Eulogia kann Realpräsenz und eulogisches Gedächtnis umfassen, weil das Herrenmahl als eulogisches Gedächtnis sich in der Segensgegenwart vollzieht. Die Eucharistie ist in einem doppelten Sinn strukturell Opfer, da 1. der Ritus als Eulogia Verherrlichung im anamnetischen Nennen von Gottes Segensgaben in Christus ist, und 2. Christus als Auto-Eulogia die Selbsthingabe an Gott bedeutet“ (a. a. O., 69). – Zum sakramententheologischen Ansatz von Lies vgl. ansonsten umfassend Lothar Lies, Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott, Innsbruck – Wien 2005.

Gekreuzigte wird auf diese Weise im Modus des rituellen Gedenkens gegenwärtig: als Person und mit seinem Heilswerk. Dies ist es, was die Feier der heiligen Messe, die Feiernden und die – in Brot und Wein symbolisch hinein genommene – ganze Schöpfung heiligt! – Dieser eucharistisch etablierten Logik folgen, so meine Vermutung, dann auch im Kern alle übrigen gottesdienstlichen Vollzüge, wobei es die Taufe ist, die dazu qua Eingliederung in Christus selber allererst befähigt, ist er doch das gegenüber der Kirche primäre Subjekt der gott-menschlichen rituellen Kommunikation (vgl. u. a. SC Nr. 7). Nach christlichem Verständnis ist dann die rituelle Praxis auch nur denkbar als restlos von der Kraft des Geistes Jesu Christi ermöglicht (vgl. u. a. SC Nr. 6), der den konkret Feiernden Begegnung mit den Heilsereignissen gewährt, wie sie rhetorisch im Gottesdienst verkündet werden.

Aber noch einmal sei betont: Erst die konkreten vergleichenden Analysen einzelner ritueller Vollzüge können zeigen, ob damit die wesentlichen Aspekte christlicher Sakramente erfasst sind. Wäre dem so, könnten dann vom damit gewonnenen normativen Maßstab her auch Konsequenzen für Verständnis und Gestaltung sakramentlicher Feiern näher bedacht werden, also etwa Bedingungen geglückter liturgischer Kommunikation zusammengestellt und Fragen nach der Sicherung theologisch essentieller Gehalte auch unter eher ungünstigen Vermittlungsbedingungen erörtert werden (klassisch formuliert: Hier ginge es um die Wirkung der Sakramente *ex opere operato* und *ex opere operantis*).

Vertiefung

7. Schritt: Sakramentliche Feiern, Fundamentaltheologie und Metaphysik

Im Anschluss an Chauvet folgte dann in unserem Traktat eine – wie auch immer geartete – christologische bzw. trinitätstheologische und auch ekklesiologische Vertiefung der bisherigen Überlegungen (siehe dazu den letzten Teil von „Symbol und Sakrament“):

„Die Art und Weise, wie man das Handeln Gottes im ganz menschlichen sakramentalen Handeln der Kirche versteht, verweist unmittelbar darauf, wie man die Beziehung Gottes zum Menschen begreift, eine Beziehung, die im Christentum notwendigerweise auf den gründet, den das *Konzil von Chalcedon* als ‚der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde‘ definiert hat, ohne dass es zwischen seinen beiden ‚Naturen‘ eine Vermischung oder Veränderung und auch keine Teilung oder Trennung gibt. Darum verlangt jede Theologie, die dieses Namens würdig ist, eine *Kohärenz* zwischen dem sakramententheologischen und dem christologischen Diskurs. Dies bedeutet nicht, dass man schlicht und einfach die Struktur der Kirche oder der Sakramente auf die Struktur des inkarnierten Wortes übertragen könnte. Yves Congar hat klar ‚die Wahrheit und die Grenzen einer Parallele‘ zwischen den beiden aufge-

zeigt. Dennoch kann man von einem christologischen Diskurs auf eine Ekklesiologie und Sakramentenlehre schließen, die aus ihm hervorgehen, und umgekehrt auch darauf schließen, dass die Sakramentenlehre es erlaubt, wieder *zur Christologie aufzusteigen*.⁷⁷

Noch weitergehender wäre – um den Bogen zum Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags zurückzuschlagen – innerhalb dieses Schrittes anzustreben, Chauvet und anderen von postmodernem Denken inspirierten theologischen Entwürfen solide entwickelte metaphysische Überlegungen entgegenzusetzen. Ich kann nicht erkennen, wie (um hier exemplarisch eine Terminologie von Lorenz Bruno Puntel aufzunehmen⁷⁸) ohne eine wenigstens ansatzhafte Klärung dessen, was Sein ist, und ohne den Aufweis der *Denkmöglichkeit* eines absolutnotwendigen geistigen (personalen) Seins als Schöpfer der Welt sowie die Erschließung der Schöpfung als die ins-Seinsetzung der kontingenten Seinsdimension so etwas wie Sakramentalität im gefüllten Sinne, den die katholische Tradition zugrunde legt, überhaupt begründet gedacht werden kann. Ansonsten holt jede Sakramententheologie letztlich die von Chauvet ausdrücklich umgangene Frage „Warum überhaupt Sakramente?“ doch unweigerlich wieder ein. Thomas Schärfl hat hierzu in seiner monumentalen „Theo-logik“ einen äußerst profilierten Gesamtentwurf entwickelt. Schärfl justiert dabei die klassische lateinische Tradition der Gotteslehre semiotisch neu, um auf diesem Weg „Gottes Geschichtsfähigkeit denken zu können“ und zugleich Probleme zu bearbeiten, die „mit der Rezeption der griechischen Bestimmung Gottes als des schlechthin Einfachen zusammen[hängen]“⁷⁹. „Handeln Gottes“ wird dann konsequent als „Zum-Zeichen-Gottes werden der weltlichen, endlichen Wirklichkeit“ verstanden: „Dieses Zum-Zeichen-Werden ist formaler als jeder andere Versuch, das Handeln Gottes in der Welt zu erklären, und daher auch gegen den Anthropomorphismus-Verdacht gefeit. Das Handeln Gottes ist aus dieser Sicht freilich nicht erst das Ergebnis einer Interpretation, sondern eines Zeichenprozesses, der allerdings die Interpretation einschließt.“⁸⁰ Die Dreiheit von Objekt – Zeichen – Interpretant (= interpretierendes Zeichen) wird dabei mit den Instanzen der göttlichen Trinität parallelisiert, um so „deren Differenz als funktionale Distinktheit der Instanzen des einen göttlichen Ereignisses der Selbst-Be-Zeichnung und des Zum-Zeichen-Werdens“⁸¹ begreifen zu können. Gott gibt sich hinein in die Kommunikation mit dem Menschen, indem er sich mit diesem gleichsam ‚auf Augenhöhe‘ begibt bzw.

⁷⁷ Chauvet, *Symbol und Sakrament* (wie Anm. 3), 428.

⁷⁸ Vgl. Lorenz B. Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion* (Philosophische Untersuchungen Bd. 26), Tübingen 2010, bes. 260–272.

⁷⁹ So Magnus Striet, *Spekulative Verfremdung. Trinitätstheologie in der Diskussion*. In: HK 56 (2002), 202–207, 206; vgl. dazu Thomas Schärfl, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (ratio fidei Bd. 18)*, Regensburg 2003, bes. 142–166.

⁸⁰ Schärfl, *Theo-Grammatik* (wie Anm. 79), 158.

⁸¹ Schärfl, *Theo-Grammatik* (wie Anm. 79), 570.

dem Menschen Anteil an der innergöttlichen Kommunikation, dem Selbst-Bezeichnen der drei göttlichen Aktinstanzen gibt. Dies ereignet sich wiederum heilsgeschichtlich gesehen in unüberbietbarer Weise dort, wo Gott in Jesus Christus selber Mensch wird. In Jesus Christus nimmt das Wort, der *logos* Gottes, Fleisch an, wird das Irdische vollkommene Zeichen der Gegenwart Gottes, in dem der Gegenstand, auf den verwiesen wird, selber anwesend ist, wobei der mit Peirce so genannte Interpretant, die zwischen Zeichen und Gegenstand vermittelnde Größe – biblisch gesprochen: der Heilige Geist –, integrativer Bestandteil auch der göttlichen Semiose ist. Über den Interpretanten wiederum werden die menschlichen Interpretanten wesentlicher Teil der göttlichen Semiose:

„Den göttlichen *lóγος* als Zeichen zu sehen, bedeutet aber auch, die unterschiedlichen Aspekte des Zeichenbezuges auch hier am Werk zu sehen: An sich betrachtet ist der *lóγος* das reine und vollkommene Bild der Gottheit (des Vaters). Doch im Rahmen einer inkarnationstheologischen Sicht muß die Perspektive zugunsten einer Einbindung der Ereignishaftigkeit in das Zeichensein des *lóγος* erweitert werden: um die geschichtliche Dimension der Zeichenhaftigkeit, die freilich auf jene Allgemeinheit hindrängt, die als Sprachregel in der Sprechergemeinschaft (in der Gemeinde) da ist. Der *lóγος* umfasst alle drei Aspekte – und dies ist gerade deshalb nicht paradox, weil wir es [...] im Falle der Semiose Gottes mit einer vollkommenen und internalisierten Semiose zu tun haben. Die geistgeleitete Interpretation des Zeichens erwirkt das in der menschlichen Sprache in der Dialektik von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit sich ereignende semiotische Geschehen.“⁸²

Dann ist aber die Einbeziehung des Menschen als leibliches Dasein und somit auch Sakramentalität eben kein kontingentes Moment der göttlichen Semiose. Die Realisation in der Geschichte ist als formale Offenheit des *logos* auf die Inkarnation hin zu denken, der Interpretant hat das Potential, die Interpretation auf alle möglichen Weisen zu inspirieren und auf eine gelingende, definitive, allerdings erst endzeitlich realisierbare Interpretation des Zeichens durch das Geschöpf hin auszurichten:

„Es gilt nicht: Gott hält sich in der trinitarischen Semiose (d. h. nach einer Füllung dieser formalen Angabe: in der Offenbarung bzw. in der Selbstmitteilung) als er selbst durch, als Subjekt durch. Es gilt vielmehr: Gott konstituiert sich in der trinitarischen Semiose als Subjekt. Das im Vater gegebene Selbstsein Gottes ist dann ein transzendentales Ich, das als Prinzip des Gottseins in der Vermittlung im Sohn (dem 'semiotischen Ich'), als dem Inbegriff des Anderen, im Geist sein 'konkretes, sich sozusagen ereignendes Ich' (und so in gewisser Weise zu sich selbst) findet. Diese formale, aber jede Konkretisierung schon vorwegnehmende und umgreifende Alterität ist im Zusammenhang der Frage nach der Rede von »Gott«, die sich in das Spannungsfeld von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit gesetzt weiß[,] von entscheidender Bedeutung; denn mit ihr ist die Grundmöglichkeit der Einbergung der *Sprecherwirklichkeit* und des *Sprecherstandpunktes* angesagt.“⁸³

⁸² Schärli, Theo-Grammatik (wie Anm. 79), 158.

⁸³ Schärli, Theo-Grammatik (wie Anm. 79), 162–164.

Dieser trinitarisch-semiotische Ansatz wirft ein spezifisches Licht auch auf die Frage danach, *wie* Gott in der Welt handelt: „Handeln Gottes ist das Zum-Zeichen-Gottes werden der weltlichen, endlichen Wirklichkeit“⁸⁴, kurz: die Ausbildung einer sakramentalen Strukturierung der Wirklichkeit. Der Mensch ist in der skizzierten Weise in die göttliche Semiose einbezogen, indem er – biblisch gesprochen – zum Ebenbild Gottes wird, wobei – hiermit ist dann der Ort der Kirche markiert – „die für die Bild- und Indexrelation einschlägigen Momente der Ähnlichkeit [...] immer kulturell und geschichtlich vermittelt [sind]“:

„Sie sind das Gut einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft. Überträgt man diese Feststellung auf die Gedanken des Handelns Gottes im Aufschein der Gestalten von Liebe und Freiheit, so wird man einräumen müssen, dass der konkrete Aufweis des Aufscheins *sub specie mundi* keine universelle Geltung beanspruchen kann. Die universelle Geltung steht – ob ihrer geschichtlichen und kulturellen Vermittlung – unter einem eschatologischen Vorbehalt. Aufgrund des Gebundenseins der Kriterien der Index- und Bildrelation in einer bestimmten Gemeinschaft kann sogar von einer unabdingbaren ekklesiologischen Vermittlung ausgegangen werden.“⁸⁵

Postludium

8. Schritt: Methodologische Schlussbemerkung

Eine allerletzte methodologische Bemerkung: Welche theologische Disziplin genau welchen der genannten Schritte zu gehen resp. die damit verbundenen Aufgaben zu bearbeiten hätte, wäre eigens zu diskutieren. Vielleicht hilft hier ein Vorschlag von Andrea Grillo weiter, den er im Rahmen seines Entwurfes einer liturgischen Theologie macht, innerhalb der aufgrund des Nachvollzugs einer von ihm so genannten „zweiten anthropologischen Wende“ dessen rituelle Dimension durchgängig Grunddatum für *alle* theologischen Disziplinen wird:

„Die Entstehung dieses zelebrativen und rituellen Profils beschränkt sich aber nicht darauf, eine neue Disziplin zu begründen [...]. Sie bringt vielmehr das Gesamtgefüge der theologischen Wissenschaft in Bewegung. Gerade der rituelle Aufbruch im Kontext eines neuen Verhältnisses zur Anthropologie belebt auch ein neu zu bestimmendes Miteinander der theologischen Disziplinen. Wenn der *rituellen Wiederholung* und der *feiernden Praxis* Raum gegeben wird, dann bleibt der Rest der Theologie nicht einfach auf dem bisherigen Stand.“⁸⁶

Grillo spricht dann von einem dialektischen Verhältnis von Vermittlung und Unmittelbarkeit, in dem „die *verschiedenen*, aber reziproken Kompetenzen von

⁸⁴ Dieses und das nächste Zitat: *Schärtl*, Theo-Grammatik (wie Anm. 79), 158.

⁸⁵ *Schärtl*, Theo-Grammatik (wie Anm. 79), 159f.

⁸⁶ *Grillo*, Liturgische Theologie (wie Anm. 46), 237.

(mindestens) drei theologischen Disziplinen Berücksichtigung finden [...] im Dienste einer umfassenden und vielschichtigen Klärung der Sakramentsrealität“:

„a) Die *Liturgietheologie/Liturgiewissenschaft*, für die der Blick auf das *Ereignis der Offenbarung* konstitutiv ist, aber eben *sub specie celebrationis*, unter dem Gesichtspunkt von Ritualität und Symbol als Formen der Gegenwart und Geschichte des Mysteriums. Die Liturgietheologie neigt dazu, die *sakramentale Unmittelbarkeit über die theologische Vermittlung zu stellen*. Sie achtet auf das sakramentale *Zeichen* theologischer *Bedeutung* im Kontext des feiernden symbolischen *Handelns*. Sie geht von der Unhintergebarkeit des Rituals als eines essenziellen Mediums der Botschaft des Evangeliums aus.

b) Die *Sakramententheologie* hingegen konzentriert sich in der Regel darauf, die *theologische Bedeutung* des sakramentalen Ereignisses zu erfassen und hat von daher auch eine historische und lehramtliche Rechtfertigung. Ihr Gegenstand ist demnach die *theologische Vermittlung der sakramentalen Unmittelbarkeit*. Sie achtet auf die *Bedeutung* des sakramentalen *Zeichens* und entfaltet darum das im Ritus intuitiv und symbolisch Gegebene diskursiv und begrifflich.

c) Die *allgemeine Fundamentaltheologie*, der die Aufgabe zukommt, eine Synthese dieser beiden – nur zum Teil gegensätzlichen – Denkweisen vorzunehmen. Sie hat ihren Platz demnach bei der *Vermittlung* der Dialektik von *Unmittelbarkeit und Vermittlung*. Sie beschäftigt sich weniger mit einem Teilbereich aus den beiden zuvor genannten Disziplinen, denn für ihre Arbeit ist die Bemühung um eine Zusammenführung der verschiedenen Disziplinen konstitutiv: Ihr Spezifikum besteht gerade darin, das Spezifische der Einzeldisziplinen hinter sich zu lassen.“⁸⁷

Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es damit, die Dialektik zu verschärfen, wodurch sie einerseits selber bereichert wird, andererseits in die anderen beiden Disziplinen Impulse aussendet:

„– der *Liturgiewissenschaft* kann sie neben der dort üblichen die entgegengesetzte Perspektive eröffnen: neben die sakramentale Unmittelbarkeit bei der theologischen Vermittlung tritt dann die *sakramentale Vermittlung der theologischen Unmittelbarkeit*,
– der *Sakramententheologie* kann sie den entgegengesetzten Zugang im Vergleich zum bisher Gewohnten erschließen: neben die theologische Vermittlung sakramentaler Unmittelbarkeit tritt dann die *theologische Unmittelbarkeit mit Hilfe sakramentaler Vermittlung*.“⁸⁸

Keine der genannten Disziplinen hätte in dem von Grillo angedeuteten Dreiklang den Rang einer *theologia prima* im klassischen Sinne. Dieser gebührt im Blick auf das Sakramentale vielmehr alleine dem rituellen Vollzug des Glaubens.⁸⁹

⁸⁷ Grillo, *Liturgische Theologie* (wie Anm. 46), 237f.

⁸⁸ Grillo, *Liturgische Theologie* (wie Anm. 46), 238.

⁸⁹ Vgl. dazu auch Julia Knop, *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 261–271.