

Erwin Dirscherl  
Markus Weißer (Hg.)

# Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils?

Aktuelle Anfragen  
an die traditionelle  
Sakramententheologie



**HERDER**

WIRKSAME ZEICHEN UND WERKZEUGE DES HEILS?

# QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von  
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von  
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 321

WIRKSAME ZEICHEN UND WERKZEUGE DES HEILS?



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

# WIRKSAME ZEICHEN UND WERKZEUGE DES HEILS?

Aktuelle Anfragen an die traditionelle  
Sakramententheologie

Herausgegeben von  
Erwin Dirscherl und Markus Weißer

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Umschlaggestaltung: Verlag Herder

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN Print 978-3-451-02321-7  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83321-2

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
-------------------	---

## Der theologische Problemhorizont

Zur Theologie der Sakramente – Aktuelle Anfragen in Krisenzeiten . . . . .	13
<i>Erwin Dirscherl / Markus Weißer</i>	

## Zugänge zur Sakramentalität

Wirksame Zeichen? Aktuelle Baustellen der Sakramententheologie . . . . .	29
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Repräsentation als wirksame Vergegenwärtigung. Der Indexgehalt von Sakramenten . . . . .	48
<i>Hans-Joachim Sander</i>	
Reale Gegenwart. Das Sakrament im <i>Religious Turn</i> der Kulturwissenschaften . . . . .	59
<i>Knut Wenzel</i>	
Eine Ästhetik des Sakraments. Zeichen des Heils in der Zeit der Ästhetisierung der Lebenswelten . . . . .	79
<i>Isabella Guanzini</i>	
Kirche als Grundsakrament. Zum Problem der Vermittlung von Gehalt und Gestalt . . . . .	102
<i>Magnus Lerch</i>	
Mysterium und Medium. Sakramentale Wirklichkeit und ihre offenen Grenzen . . . . .	117
<i>Markus Weißer</i>	

## Interdisziplinäre Perspektiven

Sakramentliche Liturgie – ein liturgietheologisches Programm 139  
*Benedikt Kranemann*

Kulturelles Gedächtnis und Sakrament. Pessach und Eucharistie  
als Riten der Resilienz . . . . . 155  
*Dominik Markl*

(Un-)veränderbar?! Die Vollmacht der Kirche über die  
Sakramente . . . . . 173  
*Sabine Demel*

Die Vulneranz von Seelsorgesettings im Blick auf den sexuellen  
Missbrauch erwachsener Personen . . . . . 188  
*Ute Leimgruber*

## Blick auf die Ökumene

Sakramente im Sinne der Weisung Jesu Christi. Einübung  
ökumenisch-theologischer Reflexionen  
am Beispiel „Fußwaschung“ . . . . . 207  
*Dorothea Sattler*

## Die sieben Sakramente

Die Taufe heute – zwischen tragendem Fundament und  
sakramententheologischer Dauer-Baustelle . . . . . 235  
*Johanna Rahner*

Im Geist Gottes leben. Ein performanztheoretischer Zugang  
zum Sakrament der Firmung . . . . . 260  
*Gregor Maria Hoff*

„Ecclesia semper reformanda“. Umkehr und Buße an Haupt  
und Gliedern als Zeichen der wahren Kirche Jesu Christi . . . . 277  
*Roman A. Siebenrock*

In die Gegenwart finden. Über die therapeutische Dimension der Eucharistie in Zeiten der Krise . . . . .	299
<i>Jan-Heiner Tück</i>	
Zwischen Leben und Tod – Heilserfahrung im Krankenstand . . . . .	315
<i>Bertram Stubenrauch</i>	
Der Dienst des Weiheamtes im Kontext der ekklesialen Vergegenwärtigung Christi. Problemanzeigen und Perspektiven . . . . .	324
<i>Michael Seewald</i>	
Sakrament und Segen, Recht und Religion. Das Ehesakrament weiter denken . . . . .	343
<i>Julia Knop</i>	

#### Im Dialog mit dem kirchlichen Lehramt

„Mein Herz und mein Fleisch, sie jubeln dem lebendigen Gott entgegen“ (Ps 84,3). Sakramentalität als Dialog zwischen Lebenswirklichkeit und Lehre . . . . .	363
<i>Bischof Dr. Franz-Josef Bode</i>	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	374



## Vorwort

Diesem Buch zur Sakramententheologie ging eine durch die DFG finanzierte, internationale Tagung an der Universität Regensburg im März 2021 voraus, an die wir uns gerne und dankbar zurückerinnern. Obwohl wir uns aufgrund der Covid-19-Pandemie in einem virtuellen Zoom-Raum begegneten, kam es zu spannenden Statements und lebendigen Diskussionen in einer sehr angenehmen und produktiven Gesprächsatmosphäre. Da auch Bischof Dr. Franz-Josef Bode als damaliger Vorsitzender der Pastoralkommission und stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz aktiv dabei sein konnte, ergab sich in den theologischen Debatten zudem ein intensiver und konstruktiver Dialog zwischen wissenschaftlicher Theologie und einem Vertreter des bischöflichen Lehramtes – ein lebendiger Austausch, der von allen Seiten als sehr wertvoll empfunden wurde. Gleiches galt für die interdisziplinären Brückenschläge zwischen Dogmatik, Fundamentaltheologie, Exegese, Liturgiewissenschaft, Kirchenrecht und Pastoraltheologie. Es ist nicht selbstverständlich, dass fast alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer die ganze Zeit über engagiert präsent waren, um gemeinsam an zentralen Fragen und drängenden Problemen der Sakramentenlehre zu arbeiten und spannende Thesen sowie weiterführende Gedanken vorzulegen. Vielen herzlichen Dank dafür! Auch der Synodale Weg in Deutschland und die synodalen Prozesse in der Weltkirche werden von den hier vorliegenden Beiträgen profitieren können. Denn ohne eine überzeugende Theologie und Praxis der Sakramente, die sich den Herausforderungen unserer Zeit auf problembewusste und kreative Weise stellen müssen, kann eine Kirche, die sich selbst als Sakrament versteht, nicht in die Zukunft gehen.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren für ihre wertvolle Mitarbeit während der Tagung und für ihre erhellenden und pointierten Texte, die in diesem Buch versammelt sind. Ohne die tatkräftige Unterstützung durch das Lehrstuhlteam hier in Regensburg hätten wir es nicht so zeitnah geschafft, diese *Quaestio disputata* auf den Weg zu bringen. Daher danken wir unserer Sekretärin Frau Gerlinde Karl sowie unseren studentischen Mitarbeiterinnen Hannah

Kneidl und Patricia Kölbl sehr herzlich für die kompetente und verlässliche Mithilfe bei der Korrektur und Erstellung des Manuskriptes! Frau Prof.in Johanna Rahner und Herrn Prof. Thomas Söding danken wir sehr herzlich für die Aufnahme dieses Werkes in die Reihe der Quaestiones disputatae. Herrn Clemens Carl, dem zuständigen Lektor des Verlags Herder, danken wir für seine Mühe und für die erneut sehr angenehme und zuverlässige Zusammenarbeit.

Regensburg, im Advent 2021     *Erwin Dirscherl und Markus Weißer*

# **Der theologische Problemhorizont**



## Zur Theologie der Sakramente – Aktuelle Anfragen in Krisenzeiten

Erwin Dirscherl / Markus Weißer

Angesichts massiver Verunsicherungen, Glaubwürdigkeitsverluste und Krisenphänomene in der römisch-katholischen Kirche soll mit diesem Tagungsband eine Kernfrage der Dogmatik aufgegriffen werden: Worin liegen die Stärken und Schwächen heutiger Sakramententheologie und vor welche Herausforderungen sieht diese sich gestellt? Gelingt es der traditionellen dogmatischen Sakramententheologie noch, Menschen von heute zu erreichen und das kirchliche Leben positiv zu prägen? Wir leben in spannungsvollen Zeiten der Veränderung und Wandlung, in denen allzu Selbstverständliches in Frage gestellt und in Bewegung gebracht wird. In solchen Zeiten suchen die Menschen nach Zeichen der Hoffnung, der Rettung, der Orientierung und des Vertrauens, um zuversichtlich weiterleben zu können. Können sie in den Sakramenten der Kirche solche Zeichen finden, die Kraft und Trost von Gott her schenken und das Leben durch alle Höhen und Tiefen begleiten? Gelingt es, die sakramentalen Vollzüge als Zuwendung der universalen Liebe und Barmherzigkeit Gottes so verstehbar zu machen, dass die allen Menschen zuge dachte und in Jesus Christus erfahrbar gewordene Nähe Gottes, die man im Gottesdienst der Kirche feiert, tatsächlich spürbar wird?

Nicht nur Debatten um die Amtstheologie angesichts des sexuellen Missbrauchs in der Kirche oder um die Spendung des Bußsakramentes und die Möglichkeit zur Absolution angesichts schwerster Sünden, sondern auch die Nöte wiederverheirateter Geschiedener oder die Frage nach der Zulassung zur Eucharistie im Bereich der Ökumene zeigen, dass immer wieder die Theologie der Sakramente berührt wird. Das gilt auch für den Synodalen Weg in Deutschland, insofern dort viele Fragen die sakramentale Struktur der Kirche in ihrer konkreten Ausgestaltung betreffen und aus theologischen und pastoralen Gründen hier ein dringender Handlungsbedarf gesehen wird.

In der allgemeinen Sakramentenlehre stellt sich die Frage, ob und wie bisher gängige Ansätze (z. B. Sakramente als Realsymbole, als

Zeit-Zeichen der Nähe Gottes, als performative Sprechakte oder ästhetisches Geschehen) heute genügend Potential entfalten, um die *soteriologische Bedeutung* der Sakramente und ihre Funktion im Leben der Kirche überzeugend zu erfassen. In der speziellen Sakramententheologie sollte jedes der sieben Sakramente in den Blick treten, um die aktuellen Aporien und Problemfelder differenziert wahrzunehmen.

Bislang gibt es – abgesehen von Einzeluntersuchungen, Lehrbüchern und einer Positionsschrift von Karl-Heinz Menke<sup>1</sup> – keine zusammenhängende systematische Problemanzeige, die auf aktuelle Herausforderungen eingeht und die allgemeine Sakramententheologie in Verbindung mit den konkreten Aporien sakramentaler Praxis und sakramentalen Missbrauchs bestimmt. Das sakramentale Denken ist teilweise von einer Sprachlosigkeit erfasst worden, die nicht nur den Dialog nach innen, sondern auch den ökumenischen Dialog oder das Gespräch mit den Kulturwissenschaften, die sich für sakramentales Denken unter anderen Vorzeichen interessieren, erschwert.

Angesichts dieses Befundes fand vom 9.3. bis 11.3.2021 am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte der Universität Regensburg online eine internationale und interdisziplinäre, von der DFG geförderte Tagung zur Theologie der Sakramente statt, an der 20 Expertinnen und Experten aus der Systematischen Theologie, der Exegese, der Liturgiewissenschaft, dem Kirchenrecht und der Pastoraltheologie teilnahmen. Trotz unterschiedlicher hermeneutischer Zugänge und Positionen ergaben sich in ausführlichen und weiterführenden Diskussionen erstaunlich viele Schnittmengen und ein breiter Konsens im Hinblick auf das, was theologisch weiter zu klären oder präzisieren ist. Folgende Fragehorizonte bzw. Desiderate der Forschung können dabei festgehalten werden:

## 1 Sakramente angesichts der Zeichen der Zeit und der Bundestreue Gottes

Wenn wir uns in dieser Zeit mit der Sakramententheologie befassen, dann ist der Kontext des Synodalen Wegs ebenso präsent wie die Missbrauchs- und Glaubwürdigkeitskrise der Kirche, nicht nur in

---

<sup>1</sup> K.-H. Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg <sup>4</sup>2020.

Deutschland. Davon können wir ebenso wenig abstrahieren wie von der Corona-Pandemie, die auch das sakramentale Leben der Kirche herausfordert. All diese Krisen innerhalb wie außerhalb der Kirche treffen die Theologie der Sakramente in ihrem Zentrum, denn diese zielt auf das unmittelbare Beziehungsgeschehen zwischen Gott und den Menschen in der Zeit, das vor allem von einem Grundvertrauen in Gott und die Menschen lebt. Was also geschieht, wenn sich die Kirche selbst in einer epochalen *Glaubwürdigkeitskrise* befindet?

Wir entdecken die Bibel neu als Krisenbuch und können nachspüren, was es bedeutet, in Zeiten universalen Unheils von Gott zu sprechen und existentielle Fragen, von denen die Hl. Schrift voll ist, radikal zu stellen und auszuhalten – auch im Beten und der Liturgie. Wo und wie können wir die heilvolle Präsenz Gottes unter aktuellen Bedingungen neu entdecken? Was bedeuten uns die Zeichen der Zeit? Sakramente sind selbst auch *Zeitzeichen*, sie erinnern uns an eine Vergangenheit, in der Gott uns seine Verheißungen gegeben hat, die uns in unserer Gegenwart Hoffnung schenken und neue Wege in die Zukunft eröffnen wollen. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Feier der „Zeichen der Nähe Gottes“<sup>2</sup> und ihre Bedeutung?

Sakramentales Vermittlungsgeschehen ist immer ein *Zeitgeschehen*. Gott schenkt sich in unsere Zeit hinein, sodass Ewigkeit und Zeit diachron miteinander verbunden werden. In der Zeit aber gibt es Veränderungen. Insofern kann es nicht verwundern, dass sich auch sakramentale Riten über die Jahrhunderte immer wieder verändert haben und verändern müssen. Die Kontinuität in allem Wandel besteht dabei in der *Bundestreue Gottes*. Sie gründet in der Bundestheologie der Bibel, denn Gott hat allen Geschöpfen seine Treue schon im Noachidischen Bund unwiderruflich zugesagt, der ein Bund mit der ganzen Welt ist und nach der Sintflut geschlossen wird. Auf der Basis dieses Bundes kommt es zur Berufung eines Bundesvolkes, dessen Erwählung im Alten Testament und in jüdischem Denken stellvertretend für die Erwählung der ganzen Menschheit steht.<sup>3</sup> Im Kontext dieser Bundestreue Gottes, der die Menschen durch alle Stationen des Lebens begleiten will und den

---

<sup>2</sup> Vgl. T. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, hrsg. von D. Sattler, Ostfildern <sup>9</sup>2008.

<sup>3</sup> Vgl. E. Dirscherl, Der ungekündigte Bund Gottes mit der Welt: Juden und

Bund immer wieder und zuletzt endgültig durch Jesus Christus erneuert, ist auch die Sakramententheologie zu entfalten. So sollte aus christlicher Sicht auch die jüdische Liturgie ohne Abwertung als ein sakramentales Geschehen gewürdigt werden können, zumal aus der Sicht des römischen Lehramtes der Bund mit Israel unkündbar fortbesteht und das Judentum seinem Weg der Berufung treu bleiben muss.<sup>4</sup>

## 2 Die objektive Entgrenzung des Heils als (selbst)kritischer Maßstab

Vor diesem Hintergrund bedarf es einer neuen *Verhältnisbestimmung* zwischen den kirchlichen *Sakramenten des Neuen Bundes* und den *Sakramenten des Alten Bundes*. Diese Vollzüge, die durch die Konzilien von Florenz und Trient<sup>5</sup> ja immerhin auch als „Sakramente“ bezeichnet werden, seien, so heißt es dort, nur Hinweis auf das, was später durch Christus und Kirche tatsächlich bewirkt werde. Aber sind sie nur wirkungslose Vorzeichen?

Man merkt, wie sich schon die damalige Theologie an der Frage nach der Wirkweise der Sakramente abarbeitete und sich nur bedingt in der Lage sah, deren Verweisfunktion mit der wirksamen Präsenz Gottes und ihrer Bindung an seinen Christus zusammenzudenken. Dass Jesus als frommer Jude selbst an traditionellen – sakramentalen – Symbolhandlungen seines Volkes teilnimmt, diese sakramentale Struktur aufgreift und für alle Menschen öffnen wird, wurde ebenso ausgeblendet wie die Tatsache, dass in diesen Glaubensvollzügen auch schon eine heilswirksame Gottesbeziehung durch Gnade realisiert wird. Sie zielt auf denselben Gott und verdankt sich der Wirkung derselben gnadenhaften Zuwendung dieses Gottes, die später „unvermischt und untrennbar“ mit Jesus von Nazareth verbunden wird.

---

Christen als Zeugen einer Hoffnung für alle, in: J. Rahner/T. Söding (Hrsg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog (QD 300), Freiburg i. Br. 2019, 415–426.

<sup>4</sup> Vgl. *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4), hrsg. v. Sekretariat der DBK (VAS 203), Bonn 2016.

<sup>5</sup> Vgl. DH 1310; DH 1602.

Wenn durch Jesus und in seiner Nachfolge die universale Offenheit des Beziehungsangebotes Gottes über die Grenzen Israels, des Kultes und des Gesetzes hinaus wirksam wahrgenommen wird, dann darf dies *keine nachträgliche Entwertung der Glaubensvollzüge Israels oder des Judentums* bedeuten. Zugleich wird in den auf Jesus Christus zurückgeführten Sakramenten eine neue – universal-anthropologische – Dimension erschlossen, die nun auch die „Heiden“ anspricht und zum Gott Israels führt. Alle Sakramente, die in Christus gründen, sind auf diese *objektive Entgrenzung des Heils* bezogen, sodass sich jede Form von Ausgrenzung oder auch kirchenrechtlicher Reglementierung vor der unbegrenzten Barmherzigkeit des Gekreuzigten und Auferstandenen rechtfertigen muss, die ein *kritischer Maßstab für alles sakramentale Handeln* bleibt. Diese nicht-ausgrenzende, sondern einladende Haltung hat sich das II. Vatikanische Konzil zu eigen gemacht. Ob auch die postkonziliare Entwicklung und die Übersetzung dieser Haltung in den CIC dem immer gerecht werden, wird man kritisch hinterfragen müssen.

### 3 Priorisierung der soteriologischen Funktion

Die vielfältige sakramentale Praxis und Lehre der Kirche verlangen heute mehr denn je<sup>6</sup> nach einer *theozentrisch* und damit *soteriologisch* fokussierten Reflexion, die nach der Bedeutung der Gegenwart Gottes für die Menschen in ihren unterschiedlichen Lebenssituationen fragt, um eine dynamische sakramentale Begleitung auch unter veränderten Umständen je neu zu ermöglichen. Aus theologischer Sicht geht es primär nicht um die (juristische) Frage nach der „Gültigkeit“ oder „Rechtmäßigkeit“ von Sakramenten, die kirchenpolitisch derzeit viele Debatten dominiert. Vielmehr muss in erster Linie die *heilsame Funktion* der Sakramente für das Leben der Menschen zur Sprache gebracht werden. Wie kann die performative und operative Dimension der Sakramente so verstanden und entfaltet werden, dass diese als wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils existenzielle, lebensdienliche Veränderungen ermöglichen? In diesem

---

<sup>6</sup> Vgl. M. Weißer, Dogmatik im digitalen Zeitalter, in: A. Burke/L. Hiepel/V. Niggemeier/B. Zimmermann (Hrsg.), Theologiestudium im digitalen Zeitalter, Stuttgart 2020, 277–288.

Sinne wird man wohl die kritische Frage stellen müssen, ob die soteriologische Funktion aktuell tatsächlich *das* leitende Kriterium der kirchlichen Ausgestaltung von Sakramenten ist. Dies berührt auch die Frage, wer nach welchen Kriterien zum sakramentalen Dienst zugelassen wird – und ob die Kirche durch eine Art unterlassener Hilfeleistung vielen Menschen etwas schuldig bleibt, wenn sie primär nicht das Heil der Menschen und die spürbare Vermittlung einer Gottesbeziehung im Blick hat, sondern aus theologisch sekundären Gründen andere Prioritäten setzt.<sup>7</sup>

Hierzu gehört auch eine Debatte in der Soteriologie und Ekklesiologie über die Frage, *welchen Stellenwert das kirchliche Recht* in der westlichen Tradition einnimmt. Auch in der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils überlagert das Kirchenrecht allzu häufig eine gnadentheologisch orientierte Theologie. Es kann aber kein Zufall sein, dass die Neuausrichtungen im Umfeld des II. Vaticanums vor allem die Frucht einer erneuerten *Gnadentheologie* waren. Die Kirche ist dazu aufgerufen, sich selbst und ihre geltenden Strukturen an ihrer soteriologischen Mission zu bemessen, nicht umgekehrt.<sup>8</sup> Christliche Identität ergibt sich dabei nie durch diskriminierende Aus- und Abgrenzung, sondern durch den Mitvollzug der universalen Heilzusage Gottes, seines menschengewordenen *Wortes*, das sich *an alle Menschen* richtet. Der universale Heilswille Gottes und seine heilvolle Zuwendung zu allen Menschen gehen aber der sakramentalen Feier voraus und sind nicht exklusiv auf diese beschränkt.

---

<sup>7</sup> Vgl. *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von Heute, hrsg. v. Sekretariat der DBK (VAS 194), Bonn 2013, Nr. 49: „Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben. Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ‚Gebt ihr ihnen zu essen!‘ (Mk 6,37).“

<sup>8</sup> Vgl. *Papst Franziskus*, *Evangelii Gaudium*, Nr. 34 f.; vgl. auch *Ad Gentes* 6; 12; 22.

Die Kirche stellt das Heil nicht her, sie soll vielmehr einen *spürbaren und authentischen Zugang* dazu *vermitteln*.<sup>9</sup>

#### 4 Wirksame Wahrnehmung und angemessene Sprache

Alle Sakramente dienen der *wirksamen Wahrnehmung und spürbaren Erfahrung* der unverfügbaren Nähe Gottes, die jedem menschlichen Leben von Anfang an geschenkt ist. Die unbesiegbare Liebe Gottes wird in der Liturgie bewusst gefeiert. Damit kommt auch der *ästhetischen Dimension* der Sakramente eine besondere Bedeutung zu. Aisthesis meint die sinnliche Wahrnehmung als Ganze und ist daher nicht nur auf die Frage nach der Schönheit zu reduzieren. Die Sinne öffnen den Menschen nicht nur für die leibhaftige Erfahrung der Welt, sondern auch für eine Erfahrung Gottes. Die Sinnlichkeit ermöglicht uns ein Gespür für das, was wir wahrnehmen und im Nachhinein reflektieren, unsere Gefühle sind als Resonanzraum der Wirklichkeit ebenso gefragt wie unser Verstand und die Vernunft. Auch die sakramentale Praxis fordert alle Dimensionen unserer leiblichen und geistigen Fähigkeiten heraus und daher ist eine ästhetische Reflexion der Sakramente mehr als angebracht. Damit ist auch die Herausforderung verbunden, das sakramentale Geschehen der spürbaren Nähe Gottes heute in einer Weise zur Sprache zu bringen, die die Herzen der Menschen berührt, nachvollziehbar und verstehbar ist. Bekanntlich steht die Dogmatik im Ruf und in der Gefahr, sich auf eine Formelsprache zurückzuziehen. Können wir unsere Fachsprache noch übersetzen? Wenn dies nicht gelingt, ist auch ein Gehörtwerden im kirchlichen Diskurs schwer zu erreichen. Auch die Fokussierung auf den universalen Heilswillen Gottes hat sich bis heute nicht konsequent auf die *Sprache der Kirche* und ihrer Liturgie ausgewirkt. Welche Sprache wird einer Theologie der Gnade und Barmherzigkeit aber gerecht? Sie wäre auch für die Sakramente unabdingbar. Da Gottes Gnade dem menschlichen Handeln und damit auch der Kirche stets vorausgeht, darf diese

---

<sup>9</sup> Vgl. M. Weißer, Was ist eigentlich ein Sakrament?, in: E. Dirscherl/M. Weißer, Dogmatik für das Lehramt. 12 Kernfragen des Glaubens, Regensburg 2019, 207–222, 220.

sich jedenfalls nicht als „Zollstation“ oder „Kontrolleurin der Gnade“ verstehen.<sup>10</sup>

## 5 Pneumatologische Eigendynamik

Apropos Unkontrollierbarkeit. Im Unterschied zu den Ostkirchen vernachlässigt die westliche Tradition bis heute, auch in der Theologie der Sakramente, die *Pneumatologie*. Das Wirken des Heiligen Geistes ist nicht auf die Kirche und ihre Sakramente beschränkt.<sup>11</sup> Es steht für eine *Dynamik*, die allzu statisch gedachte Denkmodelle aufbricht und gegebenenfalls korrigiert. Die epikletische Dimension innerhalb der Liturgie kann dafür sensibilisieren, dass die Kirche je neu um den Geist Gottes bittet und eben nicht exklusiv über ihn verfügt. Die Kirche selbst ist (wie alle Sakramente) eine relative, relationale Größe, denn sie bleibt auf Gott bezogen. Sie verweist über sich hinaus auf eine je größere Wirklichkeit, die sie *nicht* selbst ist, sondern *nur* dankbar empfangend *vergegenwärtigen* und (mit)teilen kann. Wie kann sich die Sakramententheologie dieser Unverfügbarkeit und Grenzenlosigkeit des Geistwirkens stellen und auf *kreative* (dem creator spiritus entsprechende) Weise die fließenden Übergänge zu neuer Frömmigkeitspraxis und veränderten Lebensentwürfen positiv würdigen? Kann sie die leibhaftige Erfahrbarkeit der Nähe Gottes in den Sakramenten positiv artikulieren, ohne andere Erfahrungen abzuwerten? Kann sie, wie in der Vergangenheit, auch heute *kulturell bedingte Veränderungen* im sakramentalen Leben zulassen oder komplementär als Bereicherung wahrnehmen (vgl. 1 Thess 5,19–22)? Kann sie den inneren Zusammenhang von Sakramenten und Sakramentalien bzw. Segensfeiern verdeutlichen, insofern hinter diesen einzelnen Feiergehalten *ein und dieselbe sakramentale Wirklichkeit*, nämlich *das* Mysterium gott-menschlicher Verbundenheit steht, das in unterschiedlichen Formen vielfältig zum Ausdruck kommen kann?

---

<sup>10</sup> Vgl. *Papst Franziskus*, *Evangelii Gaudium*, Nr. 47.

<sup>11</sup> Vgl. *M. Böhnke*, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg i. Br. 2013; Ders., *Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 2017.

## 6 Fließende Übergänge und aktive Teilhabe

Schon ein Blick auf die komplexe Geschichte der einzelnen Sakramente zeigt, dass die liturgische Feiergestalt bis zu einem gewissen Grad immer wandelbar und pluriform ist. Im kirchlichen Alltag zeichnet sich ein *fließender Übergang von Sakramenten zu Sakramentalien bzw. Segensfeiern* ab.<sup>12</sup> Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht kann man von einem „sakramentlichen“ Handeln sprechen, das dazu dient, die Menschen in Freude und Hoffnung, Trauer und Angst zu begleiten (vgl. GS 1). Entscheidend ist der kontinuierlich damit verbundene Gehalt der Treue und Menschenzugewandtheit Gottes, die nicht an ein starres Korsett invariabler Ausgestaltung gebunden, sondern stets veränderbar und auch kulturell mitbedingt sind. Wenn es anerkanntermaßen verschiedene Weisen der Präsenz und der Nachfolge Jesu Christi gibt, die im Falle seiner Repräsentation durch den Nächsten die expliziten sakramentalen Vollzüge überschreiten, dann muss das auch Konsequenzen für die Übergänge zwischen Sakramenten und Sakramentalien haben. Und wenn der Mensch als Bild Gottes selbst eine sakramentale Wirklichkeit als Repräsentant des Schöpfers darstellt, dann kann man solchen Übergängen durchaus mit einer positiven Würdigung begegnen.

Als zunehmend problematisch wird vor allem die Rede von „Spendern“ der Sakramente empfunden, die der gemeinsamen Feier innerhalb einer Gemeinde wohl kaum gerecht wird und schlichtweg eine falsche Übersetzung darstellt. Der *Dienst* an der *Vermittlung* der Beziehung zwischen Gott und Mensch wie auch der Menschen untereinander zielt auf keine einseitige „Spende“ durch Amtsträger, sondern auf die *gemeinsame Feier*, die von der *aktiven Teilhabe* (*participatio actuosa*) aller Beteiligten lebt. Im Lateinischen ist von „ministri“ die Rede. Wie in der Amtstheologie allgemein wird auch hier von einem Dienst im Rahmen der sakramentalen Vermittlung gesprochen. Dabei kommt die spezifische Christusrepräsentanz der Amtsträger im Sinne des „in persona Christi capitis agere“ im Verhältnis zum gemeinsamen Priestertum aller Getauften (vgl. LG 10) ins Spiel. Wie ist diese spezifische Repräsentation dann aber genau zu verstehen?

---

<sup>12</sup> Vgl. J. Knop/B. Kranemann (Hrsg.), Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion (QD 305), Freiburg i. Br. 2020.

## 7 Die bleibende Differenz von Gehalt und Gestalt

Eine stärkere Berücksichtigung der Pneumatologie in der Sakramentenlehre kann außerdem helfen, die oft schmerzlich erfahrene Beziehung von *Präsenz* und *Absenz*, Nähe und Differenz zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Christus und der Kirche klarer zur Sprache zu bringen. Der *Gehalt* und die *Gestalt* der Sakramente (die sich geschichtlicher Entwicklung verdanken und darum nach wie vor entwickeln können) gehören zusammen, sind aber dennoch auch zu unterscheiden. Denn Sakramentalität darf als dynamisches Beziehungsgeschehen nicht mit Sakralität im Sinne statischer Vergötzung verwechselt werden. Die Sakramente stehen nicht für eine unterschiedslose Identität von Zeichen und Bezeichnetem, sondern für eine *dynamische Beziehung*, für die realsymbolische *Verbundenheit* (den Bund) zwischen Gott und Menschen. Sakramentalität kann daher nicht ohne *Differenz* gedacht werden. Schon bei der Gott-Mensch-Beziehung Jesu Christi, dem Ur-Sakrament, handelt es sich um eine einzigartige Verbundenheit in bleibender Unterschiedenheit. Schon die Christologie und die inkarnatorische Denkform verbieten daher jede undifferenzierte Gleichsetzung oder hermetische Abgrenzung von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit. Dies gilt analog für die Kirche und ihre Sakramente. Wird diese dynamische Differenz, die auch zwischen Christus, der Kirche und den ordinierten Amtsträgern festzuhalten ist, ignoriert, so kommt es zu einer Überidentifikation und einem Anspruch, die in Aporien und auch in den von Papst Franziskus kritisierten Klerikalismus hineinführen.<sup>13</sup> Franziskus verweist auf die kritischen Worte Jesu an die damaligen religiösen Autoritäten und macht klar, dass diese kritischen Worte auch der heutigen Kirche gelten.<sup>14</sup> Es wäre auch eine sublimale Form von Antijudaismus zu behaupten, Jesus hätte nur die damaligen jüdischen Autoritäten kritisiert und die Kirche sei ihrerseits gegen jede Kritik durch den Herrn immun. An der sakramen-

---

<sup>13</sup> *Papst Franziskus, Wage zu träumen*, München 2020, 37. „In der Kirche ist dieses Gefühl der Anspruchshaltung das Krebsgeschwür des Klerikalismus, wie ich es nenne, eine Perversion dessen, wozu Priester berufen sind.“ Es sei die Sünde derer, die „glauben, dass sie ein Recht darauf haben, andere zu besitzen [...] Es ist die Sünde, den Wert einer Person nicht zu respektieren.“

<sup>14</sup> Vgl. *Papst Franziskus, Evangelii Gaudium*, Nr. 187 f.

talen Differenz muss schon deshalb festgehalten werden, damit im Falle des Missbrauchs während eines sakramentalen Geschehens nicht Christus selbst zum Täter wird.<sup>15</sup> Wenn wir diese Differenz ernst nehmen, dann hängt die Sakramentalität der Kirche möglicherweise nicht entscheidend an der Frage, durch welche Geschlechter sie repräsentiert wird.

## 8 Die Rolle der Institution

Das Verständnis der Kirche als *Institution* ist unter diesen Vorzeichen neu zu reflektieren. Die Bestimmung der Kirche als strukturiertes Rechtsgefüge einerseits und als gemeinschaftliches *Zeichen* und *Instrument* des universalen Heilswillens Gottes andererseits (vgl. LG 1) stehen in einer gewissen Spannung zueinander, die im Zweifelsfall soteriologisch und pastoral, nicht aber juristisch aufzulösen ist. In der Missbrauchskrise zeigt sich, dass allzu oft nicht die Opfer, die Überlebenden, sondern die Täter geschützt werden, um eine Institution um ihrer selbst willen zu verteidigen. Damit hängt eine problematische – verabsolutierte – Hypostasierung der sichtbaren Kirche zusammen. Wie aber ist der Institutionsbegriff so zu fassen, dass er nicht mehr gegen das Schicksal von Menschen ausgespielt werden kann? Wie können wir uns der potentiellen *Vulneranz* kirchlichen Handelns bewusst werden, die mit der sakramentalen Sendung kollidiert, vor allem wenn Menschen (auch spirituell) missbraucht werden? Lassen sich Traditions- und Institutionskritik so mit dem sakramentalen Leben der Kirche verbinden, wie es vor allem im Sakrament der Versöhnung ursprünglich angelegt ist? Kann die Kirche selber umkehren und die in ihr vorhandenen und gefestigten Strukturen der Sünde verändern, von denen nicht nur Walter Kardinal Kasper, sondern auch schon Johannes Paul II. gesprochen hat? Wie wären dann ausgehend von ernstgemeinter Reue, Buße und Umkehr der gesamten Kirche die entsprechende Rollen- und Gewaltenteilung innerhalb der Institution Kirche zu gestalten? Wird anerkannt, dass die Rede von einer „*sacra potestas*“ der Amts-

---

<sup>15</sup> Vgl. E. Dirscherl, Christus als Täter?, in: M. Remenyi/T. Schärfl (Hrsg.), Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise, Regensburg 2019, 259–276.

träger auch institutionell mit einem Machtproblem konfrontiert, das nicht einfach ausgeblendet werden kann, ohne kirchliche Realitäten des Machtmissbrauchs zu verschleiern?<sup>16</sup>

## 9 Objektive Wirksamkeit?

Ein weiteres Problem ist, dass hier die klassische Rede vom *ex opere operato* (der Wirksamkeit des Sakraments kraft seines Vollzugs) für viele in die Krise geraten ist. Wer kann angesichts der Glaubwürdigkeits- und Missbrauchskrise der Kirche verstehen, dass durch sakramentale Vollzüge rein *objektiv* Heil vermittelt wird, *unabhängig* von der Würdigkeit der menschlichen Vermittler?<sup>17</sup> Auch wenn durch die Wendung *ex opere operato* betont werden soll, dass Gott selbst in den sakramentalen Vollzügen an uns handelt, dass seine Zusage unabhängig von der Performance seiner Diener gilt, so bleibt das Problem, dass dies in einer objektivierten Rede zur Sprache gebracht wird, die heute oft eher befremdet, als einen personalen Zugang zu Gott zu eröffnen. Damit steht auch das Verhältnis zwischen der Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche zur Debatte, das schon im Umfeld der Vergebungsbitte<sup>18</sup> von Papst Johannes Paul II. heftig diskutiert wurde. Die *Maxime* des *ex opere operato* galt ursprünglich auch dem Schutz einer Gemeinde, wenn diese nicht wissen konnte, ob ein Priester, der Eucharistie feiert, ein authentischer Zelebrant ist. Aus diesem, so könnte man sagen, Gemeindegenschutz oder Opferschutz wird heute aber möglicherweise ein Täterschutz. Wird argumentiert, dass ein Priester aufgrund des *character indelebilis*, einer unauslöschlichen Prägung, auf ewig Priester bleibt, auch wenn er sich des Missbrauchs schuldig gemacht hat, dann kann er zwar formal noch „gültig“ die Sakramente feiern – doch stellt sich die kritische Frage, ob er die Präsenz Gottes in den Augen der Gläubigen

<sup>16</sup> Vgl. S. Kopp (Hrsg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise (Kirche in Zeiten der Veränderung 2)*, Freiburg i. Br. 2020.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu auch *Internationale Theologische Kommission*, *Die Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten in der sakramentalen Heilsordnung*, hrsg. v. Sekretariat der DBK (VAS 223), Bonn 2020.

<sup>18</sup> Vgl. *Johannes Paul II.*, *Schuldbekennnis und Vergebungsbitte am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom*, in: H. H. Henrix/W. Kraus (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 2, Paderborn 2001, 151–156.

nicht eher verstellt oder für die *subjektive Teilhabe* an der sakramentalen Feier ein schweres Hindernis (*obex*) darstellt.<sup>19</sup>

## 10 Sakramentalität und neue Medien

Allein die Tatsache, dass wir eine Tagung zur Sakramententheologie nur *im digitalen Format* und unter den Bedingungen von „social distancing“ abhalten konnten, entbehrt ja nicht einer gewissen Ironie. Die *leibhaftige Präsenz* und Erfahrbarkeit der Nähe Gottes, die durch menschliche Gemeinschaft und Begegnung vermittelt wird, ist für den christlichen Glauben und seine inkarnatorische Struktur konstitutiv. Die Menschwerdung und Verleiblichung des Wortes Gottes sind der „Dreh- und Angelpunkt“ des menschlichen Heils: *caro salutis est cardo*, wie es Tertullian (res. 8,2) zugespitzt hat. Doch in der Covid-19-Pandemie laufen traditionelle kirchliche Handlungsmuster ins Leere, auch wenn sie längst nicht überflüssig werden. Zwingen uns die aktuelle Situation und die digitalen Transformationsprozesse aber nicht dazu, die schon länger im Raum stehende Frage nach dem Verhältnis von *Sakramentalität und Medien* neu zu stellen? Wie ist der innige Zusammenhang von Mysterium und Medium heute zu verstehen? Mediale Entgrenzung und Bindung an die leibhaftig feiernde Gemeinde werfen – nicht erst seit der Pandemie – völlig neue Fragen auf. Welche performativen Formate zwischenmenschlicher Nähe kann die Kirche für digitale Räume und darüber hinaus entwickeln, die es erlauben, die spürbare Präsenz Gottes im Heiligen Geist medial zu vermitteln, ohne zu regulieren oder auszugrenzen? Gelingt es dabei, die leibhaftige Dimension der Gnade

---

<sup>19</sup> Vgl. K. Rahner, Die Ehe als Sakrament, in: Ders., Schriften zur Theologie VIII, 519–540, 521 f.: „Vom wahrhaften Heilswillen Gottes und vom Wesen der Kirche als eschatologisch siegreichem und unzerstörbarem Grundsakrament der Gnade Gottes her ist das sakramentale Zeichen immer ‚exhibitiv‘, wirksam, unbedingtes Heilsangebot Christi und der Kirche und in diesem Sinn ‚opus operatum‘; da aber Gnade nur das gewirkte Ereignis des Heiles ist, wenn sie in Freiheit angenommen wird [...], bleibt die sakramentale Erscheinung der Gnade *von Menschen her* grundsätzlich zweideutig: sie kann ‚leere‘ Erscheinung bleiben, ungültiges oder unwirksames Sakrament sein oder wirklich ‚exhibitives‘ Wort, das selbst mitbringt, was es aussagt, in dem und durch das in aller Wahrheit sich ereignet, was es bedeutet.“

so zu *öffnen*, dass Weltkirche und Kirchen vor Ort enger miteinander verbunden sind als es bislang denkbar war?

Damit ist eine Agenda gegeben, die ausgehend von der hier dokumentierten Tagung weitere Perspektiven und Fragestellungen eröffnet, die durch Folgeprojekte aufgearbeitet und theologisch erforscht werden sollen.

## **Zugänge zur Sakramentalität**



## Wirksame Zeichen?

### Aktuelle Baustellen der Sakramententheologie

**Hans-Joachim Höhn**

Die Vorstellung, dass Sakramente erschließen oder bewirken, was sie bezeichnen, ist noch immer zahlreichen Missverständnissen ausgesetzt. Oft stellen sich Assoziationen des Magischen ein, die etwa im Kontext des Sakraments der Eucharistie zu eklatanten Fehldeutungen führen. Abwegige Interpretationen tauchen auch in Studien auf, die an der Schnittstelle von Kulturwissenschaft und Semiotik unternommen werden: „Im Zentrum der kulturellen Zeichen im Abendland besteht [...] das Sakrament des Abendmahls fort als weitverbreitete und anerkannte Form einer magischen Zeichenpraxis.“<sup>1</sup> Sowohl diese Zuordnung der Eucharistie zu magischen Zeichen als auch das damit verbundene Verständnis von der Wirkkraft eines Sakramentes basieren auf prekären Prämissen: „Magische Zeichen stellen [...] eine unmittelbare Verbindung zu einem wirkmächtigen, übersinnlichen Adressaten her. [...] Das magische Zeichen holt eine unsichtbare Potenz in sinnliche Präsenz, um sie der menschlichen Einwirkung zugänglich zu machen beziehungsweise um eine Kommunikation zu ermöglichen oder zu erzwingen. [...] Die Zeichenkraft des magischen Zeichens beruht darauf, dass der Referent dem Zeichen einwohnt; Zeichen und Referent sind – wie im kontroverstheologischen Problem des Abendmahls – durch Konsubstantialität miteinander verbunden.“<sup>2</sup> Diese Thesen offenbaren eher ein eklatantes Missverständnis als dass sie eine überzeugende semiotische Rekonstruktion von Theologie und Praxis der Eucharistie leisten. Weder geht es dabei um das Einrücken „übersinnlicher“ Kräfte und Potenzen in menschliche Verfügbarkeit noch handelt es sich um das Innewohnen einer Substanz in einer anderen oder um die wundersame Verbindung zweier Substanzen.

---

<sup>1</sup> A. Assmann, *Im Dickicht der Zeichen*, Berlin 2015, 58.

<sup>2</sup> Ebd., 57–58.

Die Virulenz dieser Fehldeutungen ist im Coronajahr 2020 sichtbar geworden. Was an traditioneller Glaubenssymbolik wiederbelebt wurde, belebte sehr bald prekäre Erwartungen an die Wirkkraft symbolischer Glaubenspraxis. Mancherorts fand man religiöse Zuflucht bei Aussetzungen des Allerheiligsten an Straßenkreuzungen oder bei Weihwasserbesprengungen von Brücken und Plätzen. Mehrere Bischöfe haben ihr Bistum dem Herzen Mariens geweiht und das Rosenkranzgebet zur spirituellen Infektionsprophylaxe empfohlen. Was in der Volksfrömmigkeit seine beste Zeit schon hinter sich hatte, sollte offenbar im Sinne einer produktiven Ungleichzeitigkeit noch einmal bedeutsam werden.<sup>3</sup> Auch im Vatikan kam man offenkundig auf diese Idee und installierte vor dem Petersdom ein Pestkreuz. Am 27.03.2020 wurde dieses Kreuz zum medialen Blickfänger einer päpstlichen Liturgie, die weltweit per TV übertragen wurde. Vor ihm verharrte Papst Franziskus lange im Gebet, ehe er mit einer Monstranz den Segen „urbi et orbi“ spendete.<sup>4</sup> Knapp zwei Wochen zuvor hatte er sich bereits zur Kirche San Marcello al Corso im Stadtzentrum Roms begeben, um vor diesem Kreuz zu beten, das 1522 durch die Straßen getragen wurde, um die Befreiung von der Pest zu erleben.

War auch dies ein Versuch der Kontaktaufnahme mit wirkmächtigen übernatürlichen Kräften? Kommt das Aufstellen eines Pestkreuzes einem Akt spiritueller Regression gleich? Bildet es die Schwundstufe religiöser Magie? Soll es eine unsichtbare Potenz in sinnliche Präsenz holen? Reichen sich hier Magie und Mystizismus die Hand? Auf jeden Fall war diese Inszenierung das Exempel einer kreuz und quer mehrfach codierten Symbolpraxis. Und sie blieb nicht ohne Wirkung. Zwar erzielte sie nicht den vielleicht insgeheim erhofften Effekt der Pandemieeindämmung. Aber sie hinterließ einen starken ästhetischen Eindruck. Manchen Zeitgenossen war dieser Eindruck jedoch zu wenig, denn er verdeckte einen letztlich schwachen religiösen Kraftakt. Denn auch ein päpstliches Bitt- und Segensgebet konnte eine zweite Welle in Rom und weltweit nicht verhindern. Anderen Kritikern war hingegen das ästhetische Format

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu auch *H.-J. Höhn*, Im religiösen Dunkelfeld? Coronare Assoziationen, in: *Pastoralblatt* 73 (2021), 10–15.

<sup>4</sup> Zu dieser Szene siehe u. a. *M. Striet*, Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie, *Ostfildern* 2021, 67–71.

zu viel. Es signalisierte das Vertrauen auf ein dingliches, objekthaft-substanzielles, „soteriologisch“ bedeutsames Instrument, dem magische Wirkungen zugesprochen werden.

Mit diesen Hinweisen auf die kontroverse Deutung einer religiösen Symbolhandlung sind Irritationen und Problemanzeigen verbunden, die auf einige vernachlässigte Aspekte der Sakramententheologie aufmerksam machen.<sup>5</sup> Ihre Bewältigung dürfte nur gelingen, wenn zum einen deutlicher als bisher semiotische Konzepte genutzt werden, um unter den Plausibilitätsbedingungen der Gegenwart die Theologie und Praxis der Sakramente von anachronistischen Vorstellungen abzusetzen. Zum anderen bedarf es eines neuen Zugangs zu den symbolexternen Bezügen religiöser Symbolhandlungen, will man etwas über ihre Wirkkraft sagen können.

## 1 Magische Zeichen?

### Irritationen und Problemanzeigen

Wer sich mit zeitgenössischen Lehr- und Handbüchern zur Sakramententheologie in der Erwartung beschäftigt, darin auf Restbestände von Sprach- und Symbolmagie zu stoßen, wird zunächst enttäuscht. Durchgängig findet sich die Versicherung: Im Zentrum aller Sakramente steht nicht ein verdinglichtes Verständnis von Gottes Gnade, sondern die Zuwendung Gottes zum Menschen in die konkreten Lebensverhältnisse des Menschen. Die Realpräsenz dieser Zuwendung wird dabei ebenso wie der Modus ihrer Vergegenwärtigung durchaus in erkennbarer Absetzung von einem „vormoderne“ Konzept der Wirksamkeit von Zeichenhandlungen gedeutet.<sup>6</sup> Ein magisches Konzept läge vor, wenn den bei der Sakramentspendung vollzogenen Sprechakten per se eine Wirkung zugeschrieben würde, die nicht bloß Bedeutungen und Beziehungen in der

---

<sup>5</sup> Diese Problemanzeigen ergänzen die Bestandsaufnahmen von St. Oster, Allgemeine Sakramentenlehre, in: T. Marschler/T. Schärtl (Hrsg.), Dogmatik heute, Regensburg 2014, 467–508; D. Sattler, Sakramententheologie heute, in: ThGl 101 (2011), 1–30.

<sup>6</sup> Vgl. exemplarisch O. H. Pesch, Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. II, Ostfildern 2010; T. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz <sup>9</sup>2008; F.-J. Nocke, Sakramententheologie, Düsseldorf 1997.

Sphäre des Interpersonalen verändert, sondern Dinge „wandelt“ oder Ereignisse „extra cursum naturae“ herbeiführt.<sup>7</sup>

Stattdessen greift man in der Sakramententheologie vermehrt auf die Kategorie des „Performativen“ zurück,<sup>8</sup> mit der sich auch im säkularen Bereich Sprechakte charakterisieren lassen, durch die etwas geschieht, das nicht auf den Bereich der Sprache begrenzt ist.<sup>9</sup> Das Abgeben eines Versprechens, das Verzeihen einer Verfehlung, die Verurteilung eines Angeklagten – all das sind Sprachhandlungen, mit denen in der Sphäre zwischenmenschlicher Beziehungen außersprachliche Wirkungen herbeigeführt werden. Der Satz „Ich bekenne mich schuldig“ ist keine Tatsachenfeststellung, sondern setzt den Sprecher in ein Verhältnis zu seinem Tun, das für ihn erhebliche Folgen hat. Mit performativen Sprechakten werden keine physischen Realitäten beschrieben oder geschaffen, sondern (inter-)personale Wirklichkeiten realisiert bzw. bedeutsame Objekte in eine neue Sphäre der Bedeutung übertragen. Daher verändert der Satz „Hiermit vermache ich Dir meine Uhr!“ nichts an der Uhr, aber er ändert Besitzverhältnisse. Performative Sprechakte lassen das, wovon sie reden, zugleich Ereignis werden. Was hier Ereignis wird, hat keine an-

---

<sup>7</sup> Vgl. vor diesem Hintergrund A. Torres *Queiruga*, Die Sakramente – reales Geschehen, leere Symbolik oder okkulte Magie?, in: *Concilium* 48 (2012), 23–35; W. W. Müller, Sakrament und/oder Magie? Anfrage an die postmoderne Sakramententheologie, in: *Theologie der Gegenwart* 41 (1998), 185–195. Zum Ganzen siehe auch B.-C. Otto, Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit, Berlin/Boston 2011.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu E.-M. Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt <sup>3</sup>2011, 66 f.; R. Miggelbrink, Heil durch Sprechen? Zur Theologie des sakramentalen Sprechhandelns, in: *Catholica* 55 (2001), 52–67.

<sup>9</sup> Zum sprachphilosophischen Kontext und zur theologischen Relevanz dieser Beobachtungen siehe M. Petzoldt, Sprache schafft Wirklichkeit. Zur Rezeption der Sprechakttheorie in der Fundamentaltheologie, Darmstadt 2020; D. Sattler, Wandeln Worte Wirklichkeit? Nachdenkliches über die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie, in: *Catholica* 51 (1997), 125–138. – Daneben begegnet man in der Theologie auch einem weiter gefassten, an den „darstellenden“ Künsten orientierten und ritualtheoretisch erweiterten Performanzbegriff. Vgl. dazu etwa T. Klie, Performanz, Performativität und Performance. Die Rezeption eines sprach- und theaterwissenschaftlichen Theoriefeldes in der Praktischen Theologie, in: *Interkulturelle Theologie* 39 (2013), 342–356; U. Rao, Ritual als Performanz. Zur Charakterisierung eines Paradigmenwechsels, in: *ZRG* 59 (2007), 351–370.

dere Möglichkeit, als sich in und über diese Form des Handelns, d. h. in und mit einem performativen Sprechakt zu ereignen.

Die Kategorie „Performanz“ hat den Vorteil, dass sie abseits des Magischen theologisch anschlussfähige Assoziationen generiert, die ein weites semantisches Feld abdecken: vorstellen und darstellen, vermitteln und übermitteln, zeigen und erscheinen (lassen), in Szene setzen und zur Geltung bringen, Gestalt geben und in Form bringen. Als wichtiges weiteres Theorieelement kommt dabei die ästhetische Korrelation von Sinn und Sinnlichkeit ins Spiel.<sup>10</sup> Allerdings zeigt auch eine damit in Einklang stehende Praxis, dass eine starke ästhetische Performance nicht ausreicht, um die Frage nach der performativen Kraft und Wirkung einer Symbolhandlung zu erübrigen.

Gemeint ist damit die Identifizierung der operativen Gelingensbedingungen religiöser Handlungssymbole. Zu klären ist, was die performative Kraft sakramentaler Vollzüge auszeichnet und worin sie gründet. Allerdings steht diese Frage derzeit nicht im Fokus der Dogmatik. Die Bedeutsamkeits- und Wirksamkeitsbedingungen eines Sakramentes werden deutlich seltener reflektiert als die (kirchenrechtlichen) Gültigkeitsbedingungen liturgisch-sakramentaler Handlungen. Die Debatte dreht sich im ökumenischen Kontext vornehmlich um die Teilnahmebedingungen an der Eucharistie. Die Amtstheologie ist mit den geschlechtsspezifischen Zugangs- bzw. Verhinderungsbedingungen zur Priesterweihe beschäftigt. Lediglich an der Schnittstelle von Sakramenten- und Pastoraltheologie zeigt man sich beunruhigt von der offensichtlich ekklesialen Unfruchtbarkeit und Wirkungslosigkeit der Firmung von Jugendlichen, die sich augenscheinlich ein „Sakrament des feierlichen Kirchenaustritts“ spenden lassen.<sup>11</sup>

Eine weitere Baustelle zeigt sich in unmittelbarer Nähe zum „performative turn“ der Sakramententheologie. Wenn behauptet wird, dass bestimmte Symbolhandlungen zum Ereignis der Begegnung von Gott und Mensch werden, steht auch eine Erörterung der damit verbundenen „ontological commitments“ an: Wie kann es sein und wie ist denkbar, dass in/mit/unter einer Symbolhandlung die Zuwendung Gottes zum Menschen in Realpräsenz bzw. in vermittelter

<sup>10</sup> Vgl. H.-J. Höhn, Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002.

<sup>11</sup> Vgl. B. J. Hilberath/M. Scharer, Firmung – wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen, Mainz/Innsbruck 2000.

Unmittelbarkeit erschlossen und manifest werden kann? Was sind die ontologischen Bedingungsbedingungen für die Charakterisierung der Sakramente als realisierende Zeichen von Gottes Beziehung zum Menschen?

Zwar hat es in den letzten Jahren eine intensive theologische Diskussion zum Gott/Welt-Verhältnis und zum Handeln Gottes (mit zunehmender Skepsis an der Überzeugungskraft interventio-nistischer Konzepte) gegeben.<sup>12</sup> Allerdings ist diese Debatte nicht ausgeweitet worden auf analoge Fragestellungen der Sakramenten-theologie. Aber auch hier stellt sich das Problem, wie sich die Welt-immanenz einer Selbstmitteilung Gottes mit der Welttranszendenz des sich darin mitteilenden Gottes vereinbaren lässt, wenn doch seine Göttlichkeit unablässig ist von seiner Alterität gegenüber der Welt. Anders gefragt: Wie soll sich Gott als der Unbedingte in den Horizont des Bedingten begeben können, ohne dass unter den Bedingungen des Endlichen die Wirklichkeit Gottes gemindert oder verändert wird oder dass in mythologischer Manier von einer Vermischung des Göttlichen und Menschlichen gesprochen wird?<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. exemplarisch *B. P. Göcke/R. Schneider* (Hrsg.), *Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2017; *R. A. Siebenrock/C. J. Amor* (Hrsg.), *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte*, Freiburg i. Br. 2014; *C. Böttigheimer*, *Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>13</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint es ontologisch wie theologisch prekär, wenn von den Sakramenten behauptet wird: „Anders als es die Rede vom ‚Eingreifen Gottes in die Welt‘ suggeriert, wirkt Gott nicht von außerhalb in die Welt hinein. Vielmehr ist von seiner personalen Präsenz, seinem Da- und Mitsein in Schöpfung und Geschichte auszugehen. Von daher sind die Sakramente nicht Medien eines außerordentlichen Hineinwirkens Gottes in die sonst ohne ihn funktionierende Geschichte, sondern Verdichtungen der auch sonst gegebenen Präsenz Gottes.“, *E.-M. Faber*, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 61. – Wenn die Geschöpflichkeit der Welt darin besteht, unüberbietbar auf Gott bezogen zu sein, von dem sie angesichts seiner Transzendenz und Alterität zugleich radikal verschieden ist, kann die Rede von einer innerweltlichen „Verdichtung“ einer auch sonst gegebenen Präsenz Gottes nicht plausibel gemacht werden. Es ist vor diesem Hintergrund auch fraglich, ob der Schöpfung selbst eine sakramentale Struktur oder Konstitution in dem Sinne zugesprochen werden kann, dass mit ihr ein innerweltliches Moment der Gegenwart und Wirklichkeit Gottes einhergeht. Vgl. auf dieser Linie etwa *T. Schneider*, *Zeichen der Nähe Gottes*, 13–17; *H. Vorgrimler*, *Sakramententheologie*, Düsseldorf <sup>2</sup>1990, 41–44. Siehe

Für die Beantwortung dieser Fragen kann nach dem Paradigmenwechsel der Sakramententheologie zu einem „relationalen“ Konzept von Gnade und Rechtfertigung, von Heil und Erlösung, von Wandlung und Realpräsenz, nicht mehr auf Denkfiguren zurückgegriffen werden, die von einem „substanzmetaphysischen“ Verständnis dieser Größen ausgehen.<sup>14</sup> Aber allein mit dem Wechsel der Leitmetaphorik in den Bereich des Beziehungsdenkens ist nur wenig gewonnen. So muss auch das Vorhaben, Sakramente als ein „personales Kommunikationsgeschehen“ zwischen Gott und Mensch zu verstehen, seine ontologischen Bedingtheitsvoraussetzungen eigens klären. Hier genügt es nicht, diese Kommunikation als eine gegenseitige Eröffnung von „Freiräumen“ zu beschreiben: „In den Sakramenten gibt Gott in seiner unzerstörbaren Identität und Personalität dem Menschen Raum. Und in den Sakramenten erklärt sich der Mensch bereit, Gott Raum zu geben.“<sup>15</sup> Ein Modell der Gott/Mensch-Beziehung, das sich an der Logik von Freiheitsverhältnissen orientiert, kann die ontologischen Ermöglichungsbedingungen des In-Beziehung-Tretens von Freiheiten nicht außer Acht lassen.<sup>16</sup>

---

hierzu auch *M. A. Huber*, „Seh’ ich den Himmel, das Werk deiner Finger“. Biblische Schöpfungstexte als Modelle zur Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaften und Theologie, Freiburg i. Br. 2021, 616–621.

<sup>14</sup> Wichtige Impulse für diesen Paradigmenwechsel gingen aus von *A. Gerken*, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, bes. 199–210.

<sup>15</sup> *L. Lies*, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz 1990, 49 f.

<sup>16</sup> Auch dieses Modell muss sich kriteriologisch an den ontologischen Implikationen geschöpflicher Freiheit messen lassen. Die Anerkennung der Unüberbietbarkeit des Verwiesenseins der Welt auf Gott sowie der Radikalität ihres Verschiedenseins von Gott schließt Ausnahmslosigkeit ein. Ausnahmslos alles in der Welt ist radikal von Gott verschieden und zugleich unüberbietbar auf ihn verwiesen. Ausnahmslosigkeit besagt auch Alternativenlosigkeit: Dem Bedingten kann das Unbedingte im Bedingten nur gemäß den Bedingungen des Bedingten erscheinen – dann aber ist es um seine Unbedingtheit geschehen. Diesen Einwand kann man nicht mit dem Hinweis auf eine von Gottes Allmacht bewirkte Aufhebung der Daseinsumstände des Bedingten auskontern. Sofern nämlich gerade diese Umstände (genauer: das unüberbietbare Verschiedensein von Gott) die Identität, Freiheit und Autonomie von Welt und Mensch konstituieren, würde eine Begegnung mit Gott mittels einer Aufhebung dieser Umstände das Sich-zu-eigen-sein, die Freiheit und Autonomie des Menschen aufheben. Wäre dann noch das Geschöpf als es selbst Adressat einer Anrede Gottes, zu der es sich frei verhalten kann? Vgl. hierzu *H.-J. Höhn*, „Deus semper maior“. Gottes Existenz

## 2 Virtuelle Realpräsenz?

### „Coronare“ Problemverschärfung

Die Frage nach Kausalität und Wirkweise der Sakramente hat zusätzliche Bedeutung erlangt, seitdem zur Lebenswelt des modernen Menschen „virtuelle“ Realitäten gehören, für die eine eigene Weise des Hervorbringens und Vergegenwärtigens konstitutiv ist. Im säkularen Kontext ist weithin unbekannt, dass die Bestimmung von Herkunft und Hintergrund dieser Kategorie über scholastische Theorien zur eucharistischen Präsenz Christi führt.<sup>17</sup> Im Gegenzug fällt auf, wie zögerlich die Theologie und Kirche heute bereit sind, im sich abzeichnenden Zeitalter der Digitalisierung dem medialen Phänomen virtueller Realitäten gerecht zu werden.<sup>18</sup> Indizien für einen „digital turn“ (in) der deutschsprachigen Dogmatik sind ausgesprochen rar. Besonders deutlich wurde dieses Fremdeln, als im „Lockdown“ während der ersten Welle der Coronapandemie (2020) in der Kirche nach neuen Wegen und Formen der liturgischen Partizipation gesucht wurde und digitale Gottesdienstformate ausprobiert wurden.

In manchen Kirchengemeinden ist bei Gottesdienststreamings die Praxis aufgekommen, dass die am Bildschirm Mitfeiernden nach der Konsekration von Brot und Wein durch einen Priester nun vor dem Bildschirm ihr eigenes Brot brechen. Auch sie wollen das Wort Jesu erfüllen „Nehmt und esst! Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Schnell ist daraus eine dogmatische und kirchenrechtliche Kontroverse entstanden: Feiern diese Christen wirklich Eucharistie oder sind sie nur Zuschauer einer Eucharistiefeyer? Erleben sie nur „virtuell“, aber nicht „wirklich“ und wirksam eine Wandlung der eucharistischen Gaben?<sup>19</sup> Manchen Diskussionsbeiträgen ist an-

---

und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie, in: ThPh 92 (2017) 481–508.

<sup>17</sup> Siehe hierzu P. Roth, Virtualis als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Die Anwesenheit des Abwesenden, Augsburg 2000, 33–41.

<sup>18</sup> Zur allmählich anlaufenden Diskussion siehe W. Beck u. a. (Hrsg.), Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Freiburg i. Br. 2021.

<sup>19</sup> Vgl. exemplarisch S. Kopp, Virtual- statt Digitalpräsenz. Zur digitalen Teilnahme an der Liturgie, in: IkaZ 50 (2021), 299–306 (Lit.). Zum Ganzen siehe auch S. Kopp/B. Krysmann (Hrsg.), Online zu Gott!? Liturgische Ausdrucksformen und Erfahrungen im Medienzeitalter, Freiburg i. Br. 2020; S. Böntert, Ein Zurück wird es nicht mehr geben. Brennpunkte für Liturgie und Ekklesiologie nach der

zumerken, dass das Coronavirus inzwischen auch das dogmatische und kirchenrechtliche Immunsystem der Kirche angreift und heftige Abwehrreaktionen auslöst. Dem Gedanken an eine digitale Fernwirkung der Wandlungsworte wird eine deutliche Absage erteilt. Die vom Priester gewirkte Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi in der Messfeier erstreckt sich demnach nur auf das Brot auf dem Altar, nicht aber auf das Brot am heimischen Esstisch.<sup>20</sup>

Gleichwohl ist die angesprochene Problematik kniffliger als es diese Klarstellung vermuten lässt. Im Grenzbereich der Sakramentalien ist das Lehramt sowohl technikaffiner als auch weniger rigoros. Eine digitale Vermittlung des Papstsegens „urbi et orbi“ inklusive Ablasserteilung wird dogmatisch und kirchenrechtlich für unproblematisch gehalten. Begibt man sich hingegen mit dem Gedanken einer digital vermittelten Realpräsenz von Jesu Vermächtnis in ein dogmatisches Zwielficht? Wer eine Streaming-Messfeier zu Hause mit einer Symbolhandlung des Brotbrechens begleitet, rüttelt aber keineswegs an der sakramentalen Vollmacht des Priesters. Vielmehr wird ein ausdrucksstarkes Zeichen gesetzt für den Unterschied zwischen dem Mitfeiern einer Eucharistie und dem Zuschauen beim Feiern – sowie erst recht: dem Zuschauen von zuschauenden Mitfeiernden.

Kann es sein, dass man in weiten Kreisen der Kirche einem „physikalistischen“ Gültigkeitskriterium der eucharistischen Wandlung anhängt und die digitale Sphäre nicht als Erweiterung der leiblich-

---

Pandemie, in: S. Kopp/S. Wahle (Hrsg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation, Freiburg i. Br. 2021, 388–404.

<sup>20</sup> Vgl. das Statement von *F.-J. Overbeck* auf <https://www.katholisch.de/artikel/26977-bischof-overbeck-warnt-vor-brotbrech-ritualen-bei-streaming-messen> (abgerufen am 02.11.2020). Auf dieser Linie argumentiert auch das vom Päpstlichen Rat für die sozialen Kommunikationsmittel publizierte Schreiben „Kirche und Internet“ aus dem Jahr 2002 (Nr. 9): „Virtuelle Realität ist kein Ersatz für die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, die sakramentale Realität der anderen Sakramente und den gemeinsamen Gottesdienst in einer menschlichen Gemeinschaft aus Fleisch und Blut. Es gibt keine Sakramente im Internet; und auch die religiöse Erfahrung, die hier dank der Gnade Gottes möglich ist, ist ungenügend, es fehlt die Beziehung zu anderen Gläubigen in der wirklichen Welt.“ ([https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_20020228\\_church-internet\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_ge.html)). Zum Ganzen siehe auch *K. G. Schmidt*, *Virtual Communion. Theology of the Internet and the Catholic Sacramental Imagination*, Lanham 2020.