

²⁰ Im Gegensatz dazu könnte man das Befremden – für viele eher den Skandal – bezeugen, als in Spanien der Kronprinz ohne Weiteres eine zivil geschiedene Katholikin heiraten konnte, weil diese sakramental „nicht verheiratet war“.

Andrés
Torres
Queiruga

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Sakrament heute: Die Bejahung des „Anderen“

Johnson Siluvaipillai

Im vorliegenden Beitrag möchte ich aus einer postmodernen Sicht untersuchen, was sakramentales Leben bedeutet, und mich dabei auf die Erkenntnisse von Felix Wilfred und David Power stützen. Diese beiden Denker haben eine wichtige Grundlage geschaffen, um über die Bedeutung der Sakramente nachzudenken und dabei über die starren Grenzen der vorkonziliaren Sakramentsbegriffe hinauszuweisen. Inspiriert vom Handeln und Lehren des historischen Jesus vertreten beide die Auffassung, dass die sakramentale Gabe an die Menschheit sich durch die explizite Bejahung des „Anderen“ vollzieht – des Armen, des Unterdrückten, des Fremden und des Andersartigen: eben jener vernachlässigten Realitäten, die postmoderne Denker wie Emmanuel Levinas als den „Anderen“ bezeichnen. Felix Wilfred und David Power zufolge – deren Denken in zwei unterschiedlichen geographischen Regionen verwurzelt ist – fließt der Strom des christlichen Lebens aus den Sakramenten, und das ist nichts anderes als der emphatische Ausdruck dafür, dass Jesu Christi historisch-kenotisches Engagement für den Anderen uns als Geschenk und Gnade erreicht. Die Kenosis Jesu, die in der Feier der christlichen Sakramente und durch diese geoffenbart wird, drängt die gesamte Gemeinschaft der Glaubenden dazu, sich für den Anderen einzusetzen, um die Gnade zu erleben, die aus der überströmenden Güte des Göttlichen stammt. Die Begegnung mit dem Anderen lädt uns ein, mit der kommerzialistischen Logik des *Do ut des* zu brechen, die sich hinter dem beinahe magischen Umgang mit den Sakramenten verbirgt. Sie führt uns hinein in das Reich des reinen Gebens und der Hingabe an den Anderen so, wie Gott in Jesus Christus wirkt und Jesus sich in völliger Selbstentäußerung an uns verschenkt.

I. Die Entstehung der Andersheit

Die Schöpfungsgeschichte in der Heiligen Schrift erzählt uns von einem Gott, dessen gesamtes Selbst völlig mit den heterogenen Realitäten dieses Universums verflochten ist. Dieser Gott empfindet angesichts der Gutheit, die innerhalb der verschiedenen Ausdrucksformen in der Schöpfung besteht, offenkundig so etwas wie Erfüllung: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31). Also enthüllt der biblische Gott Gottes eigene Identität mittels der Andersheit oder Verschiedenheit, die die Menschheit und das gesamte Universum schmückt.

Hier pulsieren Interdependenz, Koexistenz und unbedingte Hingabe im heiligen Rhythmus des Göttlichen, der dieses Universum durchdringt. Dieser Gott ist weder der „unbewegte Bewegter“ des Aristoteles noch „sich selbst denkendes Denken“. Vielmehr erfahren wir einen Gott, der bedingungslos in den inneren Rhythmus jeder einzelnen Realität verstrickt ist und sich gänzlich in diesem Rhythmus bewegt. All das zeigt, dass der Gott der Bibel radikal auf Andersheit ausgerichtet ist. Diese Andersheit ist nicht nur in der Einmaligkeit jeder einzelnen Realität, sondern auch in der durch sie repräsentierten Verschiedenheit und Komplementarität zu sehen. Was von der Natur und dem Universum gilt, spiegelt sich ebenso in der Menschheit und ihren mannigfaltigen Ausdrucksformen. Wir erkennen diese Ausdrucksformen in Religionen, Kulturen, Sprachen, geographischen Regionen und so fort. Andersheit, Verschiedenheit und Intersubjektivität müssen als Reichtum und als Einladung gesehen werden, Liebe, Frieden, Gerechtigkeit und Wahrheit zu üben.

Da die Lebensbewegung der Menschheit von Andersheit gekennzeichnet ist, stört jede Ausgrenzung oder Zurückweisung ihren Aufwärtsdrang. Levinas zufolge erscheint die getrennte Andersheit als der „Andere“, der nicht bedroht, dessen „Antlitz“ jedoch nach einer gerechten Erwidern schreit. Für Levinas ist der Andere einfach der Fremde, der sich nicht auf unsere Vorstellungen reduzieren lässt, sondern eine Dimension der Transzendenz aufweist:

„Das Antlitz, in dem der Andere sich mir zuwendet, geht nicht auf in der Vorstellung des Antlitzes. Seine Not, die nach Gerechtigkeit schreit, vernehmen besteht nicht darin, sich ein Bild vorzustellen, sondern sich als verantwortlich zu setzen, gleichzeitig als mehr und als weniger denn das Seiende, das sich im Antlitz präsentiert. Weniger, denn das Antlitz ruft mich zu meinen Verpflichtungen und urteilt über mich. Das Seiende, das sich im Antlitz präsentiert, kommt aus einer Dimension der Erhabenheit, Dimension der Transzendenz; in ihr kann es sich als Fremden präsentieren, ohne sich mir wie ein Hindernis oder ein Feind entgegenzustellen. [...] Der Andere, der in seiner Transzendenz über mich herrscht, ist auch der Fremde, die Witwe und der Waise, gegen die ich verpflichtet bin.“¹

Hier wird der verlachte und ausgegrenzte Status des Anderen zum Ausgangspunkt für ethisches Lernen und Engagement.

Der Andere liefert die Grammatik, um die Sakramente heute zu verstehen. Denn das Sakrament ist das Bindeglied zwischen dem Selbst und dem Anderen, zwischen Immanenz und Transzendenz. Hier bietet Leonardo Boff's Sicht auf das christliche Sakrament weiteren Aufschluss. Für ihn schließt „das Sakrament eine ganzheitliche Erfahrung in sich ein. Nun ist aber die Welt nicht bloß in Immanenz und Transzendenz aufgeteilt. [...] Indem die Wirklichkeit des Transzendenten in den Bereich des Immanenten eindringt, transfiguriert es diesen und macht ihn transparent.“² Das Andere als Transzendenz drückt also einen neuen Sinn unseres Daseins aus und offenbart die Spur Gottes.

II. Die Kenosis Jesu und der Andere: Eine sakramentale Begegnung

Die Begegnung mit dem Anderen als Transzendenz setzt eine kenotische Existenz oder Selbstentäußerung voraus, wie Jesus sie uns beispielhaft vorlebt. Die kenotische Existenz ist ein kreatives Aufbrechen aus den engen Grenzen des eigenen Selbst und auf den anderen zu. Und genau das ist auch das christliche Sakrament: ein *kreatives Aufbrechen* des ewigen Worts, das sich entäußert, um die Menschheit zu erreichen und sich mit ihr, dem Anderen, zu identifizieren. David Power betrachtet die Sakramente als den Ort der Entstehung des Anderen. Außerdem bezeugt das Sakrament „in seiner Feier und Handlung das Geschenk Gottes, das in der Welt wirkt, und lädt ein in die göttliche Gemeinschaft von Vater, Wort und Geist.“³

Wilfred sieht dieses kreative Aufbrechen in der *historisch-kenotischen Praxis* des Göttlichen im konkreten Engagement Jesu, der sich zum Wohle aller mit den Randgruppen (dem Anderen) identifiziert. Er schreibt:

„Sein Heilsangebot beginnt mit einer Identifikation, entfaltet sich dann durch unzählige Taten, in denen das Einssein mit dem Volk deutlich wird, und endet schließlich mit dem gemeinschaftlichen Mahl mit den Jüngern und mit seinem höchsten Opfer am Kreuz, wo er sich selbst ganz brach als das Brot des Lebens für das Heil der Welt. Jesu Taten zum Wohle der Menschen, insbesondere der Armen und Marginalisierten, wurden zu sakramentalen Zeichen der Identifikation Gottes mit uns Menschen, die unserem Wohl dienen soll.“⁴

An diesem Punkt lädt Wilfred uns ein, sehr viel tiefer zu denken und Jesus durch die Feier der Sakramente als die Quelle des Wohls des Anderen zu erfahren. Er erklärt diese Erfahrung mithilfe eines Begriffs aus der hinduistischen Theologie, nämlich des „*Advaita*“⁵ (*Nicht-Dualismus*) *Vedanta*. Seiner Auffassung nach ist die advaitische Erfahrung die Quelle der Befreiung für alle und „führt dazu, dass man das eigene Selbst in Brahman verliert. Man wird selbstlos, indem man sein wahres Selbst im Anderen erfährt. Diese Interpretation von Advaita als der Zentriertheit im Anderen kann eine spirituelle Grundlage für die Verwandlung der Welt in Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit liefern.“⁶

Fernerhin nimmt Wilfred das Geheimnis des Wortes in den Blick, das sich in den Sakramenten als rein *advaitisch* entfaltet habe, weil, so seine Überzeugung, sich die Wahrheit des Mysteriums Jesu in seinem historischen Engagement für den Geist des Göttlichen und das alltägliche Leben der Menschen und insbesondere der Armen äußere. Er erklärt: „Das Mysterium Jesu endet nicht in der Identität mit dem Urgrund. Es hat einen zweiten Pol: seine Beziehung zum Mysterium des Menschseins. [...] Die Neuinterpretation von Advaita im Licht Christi würde beinhalten, dass der Selbst-Atman nicht einfach das eigene Selbst, sondern das Selbst des Anderen ist: Mein Nächster ist mein wahres Selbst.“⁷

Daraus können wir schließen, dass Jesus, indem er sich für den Anderen entäußert, zur Andersheit des Anderen wird und auf diese Weise die Nähe Gottes zur Menschheit offenbart, was der Definition einer sakramentalen Handlung entspricht. Und diese Handlung beweist die Glaubwürdigkeit von Jesu kenotischem Selbst als der Quelle des Lebens und der Befreiung der Armen. Das heißt letztlich, dass die Botschaft Jesu Christi „nicht wegen ihrer vermuteten metaphysischen Grundlage glaubwürdig [ist], sondern weil [...] Jesus seine Liebe und Barmherzigkeit in der Tat bedingungslos verschenkte, mit den Armen in Solidarität eins wurde und den Pakt Gottes zum Schutz dieser Armen in seiner Person verkörperte.“⁸

Somit konzentriert sich Wilfred auf die Emanzipation der Armen (des Anderen) als dem Ort, wo sich die Kenosis von Gottes Wort entfaltet. Und dieses sich entfaltende Geheimnis Jesu wird zur Gründungserinnerung der glaubenden Gemeinschaft. Daraus ergeben sich ein bedeutungsvolles Verständnis der christlichen Sakramente und sakramentalen Feiern und der verlockende Ansatz, dass der Arme zu einem universalsignifikanten Zeichen wird, durch das Gott in jeder sichtbaren Unterdrückung immer wieder neu die Identität Gottes offenbart.

Dem postmodernen Denken zufolge ist jede einzelne Einheit des Universums organisch mit den anderen Einheiten verbunden. Das Aufblühen oder Verwelken des einen betrifft auch den anderen. Bernard J. Lee glaubt an diese organische Beziehung. Er schreibt:

„Ich möchte meine tiefe Überzeugung unterstreichen, dass wir als Personen oder Nationen keine rein privaten Schicksale haben, sondern dass das Schicksal der Welt aus einem Guss ist - nicht, weil wir eine notwendige Meta-Geschichte hätten, sondern weil wir allseitig vernetzt sind. Wir leben in einem System, in dem alles, was irgendeinem Teil des Systems widerfährt, sich über kurz oder lang auf das gesamte System auswirkt.“⁹

Wenn wir nun Lees Vorstellung der allseitigen Vernetzung zu Wilfreds Begriff von dem Armen als dem unterdrückten Anderen im Bereich der sakramentalen Feier in Beziehung setzen, dann wird der Arme zu einem vernetzenden Faktor, der die Selbsthingabe des Göttlichen durch die sakramentale Feier zum Schwingen bringt.

Power seinerseits sieht das „Lokale“ als den Schlüssel zur Erfahrung der Kenosis Jesu in und durch die Feier der christlichen Sakramente. Er betrachtet jede unterdrückte Identität des Lokalen als den „Anderen“. Des Weiteren findet für Power jedes sinnvolle und kreative Aufbrechen des Wortes (sakramentale Feier) in und durch verschiedene Ausdrucksformen des Menschseins statt. Er erklärt: „Das Sprachereignis des christlichen Sakraments ist das Ereignis des Wortes Gottes durch das Zeugnis des Geistes, das in reicher Vielfalt erneut in Zeit und Ort Wurzeln schlägt.“¹⁰

Powers Ansatz führt uns auf eine andere Ebene des Nachdenkens, die mit dem Begriff der „Privilegierung des Lokalen“ verknüpft ist. Dieser Begriff ist von entscheidender Bedeutung für jede sinnvolle sakramentale Feier. Der Privilegierungsansatz hinterfragt den totalitären Blickwinkel, der den einmaligen Charakter des Plural-Lokalen untergräbt. Überdies ist die Ausrichtung auf das Lokale zu einer echten Herausforderung für das homogenisierende monolithische Denken und Handeln geworden, das den verletzlichen Anderen in jedem Bereich des zeitgenössischen Lebens einschüchtert. Mit anderen Worten, „die Herausforderung, Vielfältigkeit zu denken, besteht daher zum Teil darin, Körper gegen Abstraktionen, gegen Universalien und Verallgemeinerungen zu setzen.“¹¹

Im weiteren Verlauf fügt Power hinzu, dass die Identität (der Name) Gottes durch Gottes eigene Solidarität mit dem verletzlichen Lokalen geoffenbart wird. Seiner Auffassung nach ist die Geschichte Gottes eine Erzählung gegen alle Abstraktionen und entfaltet sich im und durch das Geheimnis Jesu in der sakramentalen Feier, die den Namen eines sich selbst entäußernden Gottes offenbart. Diese Selbsthingabe Gottes enthüllt den Kampf des Lokalen gegen die homogenen Mächte, die seine Geschichten unterdrücken. In diesem Zusammenhang sagt Power: „Wir können die Geschichte des Evangeliums als gewollte Erniedrigung betrachten, indem wir sie mit dem bereits erörterten Bild der Kenosis verknüpfen. Dass er die Gestalt eines Sklaven annimmt, ist die Bedingung für die Sendung des Menschensohnes und mit seiner Selbstentäußerung verbunden. [...]

Diese Entäußerung des Göttlichen und des göttlichen Namens vor den Augen der Welt, um den wahren Namen Gottes zu bezeugen, erfolgt als ein Zeugnis im Angesicht der Mächte dieser Welt.“¹²

Für Power tritt Gottes tiefe Identifikation mit der Menschheit in Jesu historischem Engagement für die Emanzipation des Lokalen durch seinen Tod am Kreuz zutage. Diese Tat Gottes ist kein Erweis seiner Machtlosigkeit, sondern enthüllt Gottes aktivierendes Potential, das immer und überall das Geringste und das Lokale ermächtigt. Deshalb ist für die Gläubigen „die in Gemeinschaft mit dem Sohn in seinem gehorsamen Fleisch angenommene Kenosis keine Entmach-

Johnson Siluvaipillai studierte Theologie an der Päpstlichen Universität Urbaniana in Rom und wurde 2008 an der Katholischen Universität Löwen, Belgien, zum Dr. theol. promoviert. Gegenwärtig ist er Dekan am St. Paul's Theological Institute in Tiruchirapalli, Indien. Er hält dort vor allem Kurse über die christlichen Sakramente. Er ist außerdem Leitender Redakteur der indischen theologischen Zeitschrift „Vaiharai“. Anschrift: St. Paul's Institute of Theology, P.B. 36, Melapudur, Tiruchirapalli – 620 001, Indien. E-Mail: john19656@hotmail.com.

tung. Sie ist in Wirklichkeit befreiend und aktivierend. Im Drama seines Lebens und seines Todes war sie de facto Jesu Identifikation mit den Sündern und seine Auseinandersetzung mit den Machthabern.“¹³

III. Die sakramentale Gabe und der Andere: Ein Geben ohne Erwartung

Der christliche Glaube lehrt uns, dass die Teilnehmer durch die Feier des Sakraments die Gnade und Liebe Gottes als sakramentale Gabe erhalten. Sie ist eine Gabe, weil wir in der sakramentalen Feier durch den Anderen und durch Gott, der die Andersheit des Anderen wird, etwas über den Sinn unseres eigenen Daseins erfahren. Und wir erfahren das Mysterium des Göttlichen (Christusereignis) als eines gebenden Gottes. Power fasst jede sakramentale Feier als *Ökonomie des Gebens*, weil Gott durch die Selbsterniedrigung Jesu Christi, die auf die Emanzipation des Unterdrückten verweise, als Gabe für den Anderen zu den Menschen komme. Er erklärt, dass „Gabe oder Geben [...] den Schwerpunkt auf das Gedächtnis der selbstentäußernden Liebe Christi legt, die durch die Sakramente den Feiernden bereichert. Wir können das Sakrament als Ökonomie des Gebens bezeichnen.“¹⁴

Eine weitere wichtige Vorstellung, an die wir hier erinnert werden, ist die, dass die Gabe, die wir durch das Sakrament empfangen, nicht kommerzialistisch, sondern „das grundlegende Mysterium der Liebe (Agape)“¹⁵ ist, in dem sich der Akt des Gebens ausschließlich vollzieht. Kommerzialistischen Beziehungen und Geschenken wohnen immer auch Erwartungen inne, ja sie können sogar vorherrschend sein; bei ihnen geht es nicht in erster Linie um das Wohlergehen des Anderen. In diesem Rahmen verbinden Menschen sich mit anderen Menschen desselben Status. Hier ist die Gabe Mittel zum Zweck. Bei den Sakramenten ist das anders, denn hier werden die Beziehungen des Markts und des Gebens umgekehrt. Louis-Marie Chauvet erklärt uns die Bedeutung der sakramentalen Gabe (Gnade). Er bemerkt: „Die Gnade der Sakramente hat keinen Wert, der sich kalkulieren oder investieren ließe. Sie ist keine Ware auf dem Markt der Werte und des Nutzens. Schon ihr Name - ‚Gnade‘ - weist darauf hin, dass es sich nicht um einen Gegenstand handelt, den man bekommt. [...] Die Gnade der Sakramente sollte nicht als ‚etwas‘ [...], sondern eher als ein Prozess betrachtet werden, im Zuge dessen man ‚sich selbst‘ als Tochter oder Sohn, als Schwester oder Bruder in Christus durch den Geist ‚empfängt‘.“¹⁶

Mithin eröffnet uns die Gabe, die wir als die Gnade Gottes in den Sakramenten empfangen, einen anderen Bereich des Engagements: Wir werden dazu gebracht, unser Dasein als Selbsthingabe an den Anderen zu sehen. Power vervollständigt Chauvets Ansichten. Seiner Ansicht nach sollten die Gaben, die wir in einer Feier teilen und empfangen, Zusammengehörigkeit stiften und Gemeinschaft bauen. Die Kraft, die wir als Gabe durch die Sakramente empfangen, soll den Anderen ermächtigen und uns nicht in unserer Selbstfokussierung beständigen. Dadurch,

dass wir die stillschweigenden Ansprüche des Anderen an uns wahrnehmen, bereichern wir unsere Existenz. Power merkt an, dass Menschen, die zu einer sakramentalen Feier zusammenkommen, aus Dankbarkeit für das, was sie sind und haben,

„Gaben bringen: in einem Gefühl der Gemeinschaft mit anderen und insbesondere, um den Reichtum ihres Lebens und die Tiefe ihrer Bedürftigkeit in die Versammlung einzubringen. Sie bringen Gaben, die Ausdruck ihrer selbst sind, Ausdruck der Bedrängnisse und Nöte des Lebens, und erwarten die Begegnung mit den Bedrängnissen und Nöten anderer. [...] Was sie mitbringen, wird gesegnet, geteilt und durch Gottes eigenes Geben vermehrt werden. Bei der Segnung der Gaben ist es das Leben selbst, das vermehrt wird. So wird ein Austausch, wird eine Ökonomie eröffnet, bei der Gottes Initiative die der Menschheit überhöht und eine neue Ordnung hervorbringt.“¹⁷

An diesem Punkt ließe sich auch auf Wilfreds Sicht der sakramentalen Gabe verweisen, um die Auffassung von Chauvet und Power zu untermauern und uns in unseren Überlegungen noch einen Schritt weiterzuführen. Seiner Ansicht nach muss unser Verständnis der sakramentalen Gabe Gottes als einer Quelle der Ermächtigung (*Empowerment*) im Hinblick auf unser eigenes Werden und das Wohlergehen des Anderen in uns die Bereitschaft wecken, die Pluralität der Wirklichkeit nicht als kraftraubend, sondern im Gegenteil als stärkend zu inkludieren und zu akzeptieren.

„Pluralität oder Vielfalt ist als das, was sie ist, zu begrüßen und zu begünstigen – ein Geschenk Gottes zur Bereicherung der Menschheitsfamilie. Deshalb müssen sich der Austausch unter Völkern und Kulturen sowie kulturenübergreifende Perspektiven bei der Lösung gemeinsamer Fragen entwickeln. So ergänzt im Pluralismus einer den anderen, sodass der Andere nicht mehr als etwas Verzichtbares oder Überflüssiges, sondern als notwendige Voraussetzung des eigenen Selbstverständnisses und Wachstums wahrgenommen wird. Echter Pluralismus wäre dann auch ein Aufruf zu Dezentralisierung von Macht, Wohlstand, Ideologie usw.“¹⁸

Pluralität ist also, kurz gesagt, Geschenk und Gnade. Sie öffnet uns für den Anderen. „Die Öffnung auf den anderen hin und [...] die gegenseitige Hingabe“, so Wilfred weiter, „ist die Grammatik, die uns hilft, die Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus zum Heil der Welt, insbesondere der Armen, zu begreifen.“¹⁹ Also empfängt man durch die sakramentale Feier das eigene gebende Selbst als echte Gabe Gottes, und dieses Empfangen wird in jedem Ereignis des Sakraments Wirklichkeit.

IV. Von „beinahe magisch“ zur Manifestation des Wirklichen

Der *Catechism of Christian Doctrine* (auch bekannt als *Baltimore Catechism*) spricht wie folgt über die katholische Sakramentenlehre:

„Frage 136: Was ist ein Sakrament?

Antwort: Ein Sakrament ist ein äußeres Zeichen, das von Christus eingesetzt worden ist, um Gnade zu spenden.

Frage 138: Woher haben die Sakramente die Kraft, Gnade zu spenden?

Antwort: Die Kraft, Gnade zu spenden, haben die Sakramente aus den Verdiensten Jesu Christi.“²⁰

Der Sakramentenbegriff, der hinter diesen Fragen und Antworten steht, ist abstrakt und ahistorisch. Ihm fehlt jeglicher Bezug auf konkrete menschliche Wirklichkeiten und Erfahrungen. Auch die Beteiligung einer lebendigen Gemeinschaft, ihre bedeutsame Antwort und ihr Geheimnis finden keine Erwähnung. Ein solcher ahistorischer und nicht erfahrungsbezogener Ansatz kann einen Gläubigen dazu verleiten, sich die Wirkkraft der christlichen Sakramente als etwas beinahe Magisches vorzustellen. Doch im gegenwärtigen Kontext von Pluralität, Leiden und Unterdrückung ist jedweder beinahe magische Sakramentenbegriff ungeeignet, die wirkliche Bedeutung der in den Sakramenten gefeierten kenotischen Praxis Jesu zu fassen.

Um diese Gefahr eines magischen Sakramentenverständnisses ein für allemal aus der Welt zu schaffen, müssen wir neben der Wirklichkeit des Anderen und der Gabe die Wirklichkeit der Gemeinschaft hervorheben. Die Gemeinschaft selbst muss als eine auf die Realität des Anderen ausgerichtete, erleuchtete Gemeinschaft der Selbstbewusstheit gesehen werden. Genaugenommen fasst Wilfred diesen sakramentalen Leib - die Kirche - als den Leib der Erleuchtung auf. Als erwachter Leib manifestiert er die Kenosis Jesu durch sein Engagement für den Anderen. In ihm spiegelt sich das Erwachen und die Erleuchtung Jesu auf den anderen zu.

Kirche wird als die Gemeinschaft derer gesehen, die zum göttlichen Geheimnis erweckt worden sind, zum Logos, der im Herzen der Personen hervorstrahlt. Sie ist die Gemeinschaft derer, die als Ergebnis des inneren Erwachens mit anderen und in Harmonie mit der Natur und dem gesamten Universum ein Ganzes bilden. Dieser inneren Erfahrung steht im äußeren Bereich korrelierend das Mysterium des Logos gegenüber, wie es in der historischen Gestalt Jesu, seinem Leben, seinen Lehren, seinem Tod und seiner Auferstehung erfahrbar wird.²¹

Hieraus wird klar, dass die kirchliche Gemeinschaft als erleuchteter und erweckter Leib ein Leib sein wird, der dem Anderen zuhört, sich mit ihm austauscht und sich ihm öffnet. Wie sie in der Feier der Sakramente der Geschichte Christi lauscht, so hat sie auch der Stimme des Anderen, den Zeugnissen anderer Religionen und Kulturen zuzuhören. Wie Jesus sein sakramentales Leben durch

seine Hingabe am Kreuz beglaubigt hat, so muss auch die Kirche ihre Sakramentalität durch ihre Solidarität mit den unterdrückten Identitäten unter Beweis stellen. Im Zuge dieses Prozesses wird die Kirche von einem magischen zu einem wirklichen Sakramentenverständnis gelangen.

V. Schluss

Ziel dieses Beitrags war es, vom Anderen und vom Schlüsselbegriff der Gabe her über das Sakrament nachzudenken. Beide Perspektiven haben uns zu der kenotischen Praxis des historischen Jesus geführt. Jesus, der zur Andersheit des Anderen wird, lässt uns in der sakramentalen Feier und durch sie dem unterdrückten Anderen von Angesicht zu Angesicht begegnen. Die sakramentale Feier führt uns in das Reich der Selbsthingabe und dadurch zur Entdeckung der Andersheit des Anderen. Das vorherrschende, beinahe magische Sakramentenverständnis muss durch den Bezug auf die historischen Realitäten und Erfahrungen und durch die Schaffung einer erweckten und erleuchteten Gemeinschaft überwunden werden. Die Glaubwürdigkeit der Glaubensgemeinschaft, die der sakramentale Leib Christi ist, beruht nicht nur darauf, dass sie die Frohe Botschaft des Wortes verkündet, sondern auch darauf, dass sie sich dafür einsetzt, ihre Grenzen zu überschreiten und auf den Anderen zuzugehen. All das lehrt uns, dass die Manifestation des Wirklichen nicht erfahrbar ist, wenn wir im Lichtschein rein metaphysischer Ausdrucksformen verharren. Vielmehr müssen wir uns hier und jetzt für die Emanzipation des unterdrückten Anderen einsetzen.

¹ Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987, 311f.; vgl. auch Robert Bernasconi, *The Alterity of the Stranger and the Experience of the Alien*, in: Jeffrey Bloechl (Hg.), *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, New York 2000, 62-63.

² Leonardo Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf⁵1982, 39.

³ David N. Power, *Sacrament: The Language of God's Giving*, New York 1999, 87.

⁴ Felix Wilfred, *Theologie vom Rand der Gesellschaft*, Freiburg 2006, 318f.

⁵ „Advaita: (*a-dvaita* - ‚Nicht-Dualismus‘) die Lehre des Monismus, die besagt, dass nur das Letzte Prinzip heil und ganz und ‚ungeteilt‘ (*abheda*) ist. Allein dieses Letzte Prinzip hat wirkliche Existenz; alle anderen Phänomene sind entweder trügerisch (*maya*) oder vergänglich, obwohl das Trugbild durch Einsicht oder Wissen* (*jnana*) verscheucht werden kann. Der Begriff wird im Gegensatz zu *dvaita* (oder *Bheda*) verwendet, einem Dualismus, der lehrt, dass die Seele, von der die individuelle Seele ein Teil ist, ein separates Prinzip mit einer unabhängigen, eigenen Existenz und mit dem Letzten Prinzip nur verbunden ist oder zu diesem in einem bestimmten Verhältnis steht. Mit anderen Worten, dass es zwei innere Realitäten gibt, nämlich das Letzte Prinzip und die Seele. [...] Insbesondere *Shankaras* Vedanta [...] war eine streng nicht-dualistische Vorstellung, die nur Brahman anerkannte und die Existenz der individuellen Seele kategorisch abstriht.“ - Benjamin Walker, *Hindu World: An Encyclopedic Survey of Hinduism*, New Delhi 1983, 5-6.

⁶ Felix Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, Madras 1993, 219.

⁷ Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, 193.

⁸ Felix Wilfred, *Christentum zwischen Niedergang und Aufbruch*, in: *Concilium* 41 (2005/3), 239.

⁹ Bernard J. Lee, *The Only Survivable World: A Postmodern Systems Approach to a Religious Intuition*, in: David Ray Griffin (Hg.), *Sacred Interconnections: Postmodern Spirituality, Political Economy, and Art*, Albany, NY 1990, 51.

¹⁰ Power, *Sacrament*, 87.

¹¹ Laurel C. Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, New York 2008, 142.

¹² David N. Power, *Love Without Calculation: A Reflection on Divine Kenosis*, New York 2005, 27.

¹³ David N. Power, *On What Foundations? The Christian Witness to the Justice of the Divine Trinity*, in: *Theoforum* 34 (2003), 172.

¹⁴ Power, *Sacrament*, 11.

¹⁵ Lambert J. Leijssen, *With the Silent Glimmer of God's Spirit: A Postmodern Look at the Sacraments*, New York 2006, 33.

¹⁶ Louis-Marie Chauvet, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville, MN 1997, 88-89.

¹⁷ Power, *Sacrament*, 316-317.

¹⁸ Felix Wilfred, *Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement*, Madras 1991, 142.

¹⁹ Wilfred, *Theologie vom Rand der Gesellschaft*, 319.

²⁰ *A Catechism of Christian Doctrine*, in: George S. Worgul, *From Magic To Metaphor: A Validation of Christian Sacraments*, New York 1980, 14.

²¹ Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, 197-198.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die liturgische Tiefendimension des weltlichen Ethos

Ben Kautzer

Herzstück des prophetischen Zeugnisses in der Schrift ist eine tiefe Sorge um die Armen und Unterdrückten – für die kleinen Leute, die am Rand unserer kollektiven Wahrnehmung angesiedelt sind. Diese Sorge bringt eine scharfe und unnachgiebige Kritik derer mit sich, die laut Gottes Lob singen und dabei in ihrem Tun das Elend der Armen verleugnen.