

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.

Angesichts des menschlichen Leids, der Ungerechtigkeit, der Einsamkeit und Entfremdung ist die Kirche heute mit der bleibenden Ambivalenz ihrer Berufung konfrontiert, in der Welt und für die Welt eine Gottesdienst feiernde Gemeinde zu sein, die durch die Schule der anspruchsvollen Haltung einer Liebe gegangen ist, welche am Kreuz ihr Maß nimmt. Dieser Berufung liegt das keine Ruhe gönnende und unbequeme Spannungsverhältnis zwischen Liturgie und Ethik, Opfer und Barmherzigkeit zugrunde. Theologische Diskussionen um diese Frage nehmen nach wie vor die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler in Anspruch, doch nicht immer mit befriedigenden Ergebnissen. Trotz eines wachsenden Konsenses darüber, dass die „Liturgie der Kirche“ und die „Liturgie des Nächsten“ irgendwie zusammengehören, bleibt die Frage, wie man das Wesen dieses untrennbaren Verhältnisses bestimmen könne, offen und umstritten. In vielen wissenschaftlichen Ansätzen hat eine unglückliche methodische Fixierung auf die Dualität von Wort und Sakrament den kirchlichen Dienst der Nächstenliebe allzu oft (und allzu bereitwillig) als Supplement an die Ränder der „Praktischen Theologie“ verwiesen. Solche subtilen Grenzziehungen laufen, wenn sie nicht bewertet werden, Gefahr, die Jüngerschaft durch eine Art Freiwilligendienst zu ersetzen, der dann dem christlichen Dienst in der heutigen Welt als normativer Bezugspunkt Orientierung gibt.

In seiner Enzyklika *Deus Caritas est* stellt Papst Benedikt XVI. solchen Dichotomien eine nuanciertere und in sich stimmigere Sichtweise des kirchlichen Lebens gegenüber. Er schreibt:

„Das Wesen der Kirche drückt sich in einem dreifachen Auftrag aus: Verkündigung von Gottes Wort (kerygma - martyria), Feier der Sakramente (leiturgia), Dienst der Liebe (diakonia). Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen. Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst.“¹

Indem Benedikt XVI. dem Dienst der Nächstenliebe dasselbe ekklesiologische Gewicht zuspricht wie Wort und Sakrament, scheint er zum Ausdruck zu bringen, dass die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht nur das darstellen, was die Kirche *tut*, sondern was sie *ist*; sie betreffen nicht ihre relevante *Nützlichkeit*, sondern ihre verletzliche *Glaubenstreue*.

Im Folgenden will ich an das Werk Edward Schillebeeckx' und Louis-Marie Chauvets anknüpfen und theologisch ein neues Bild dieser triadischen Tiefenstruktur (Wort - Sakrament - Nächstenliebe) aus der Perspektive der Sakramentalität zu entwerfen versuchen. Insbesondere werde ich die Meinung vertreten, dass die „Werke der Barmherzigkeit“ (z.B. zu essen und zu trinken geben, beten und Mitleid empfinden sowie Obdach und Gastfreundschaft gewähren) konkrete Orte benennen, an denen die Sakramentalität, die Ethik und das prophetische Zeugnis der Kirche übereinkommen. Mit anderen Worten: Diese weltlichen, scheinbar bedeutungslosen Taten machen das aus, was wir eine *liturgieförmige Politik des Alltäglichen* nennen könnten.

I. Edward Schillebeeckx: ein neues sakramentales Verständnis von Liturgie und Ethik

Mit seinem bahnbrechenden Buch *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* (1960) hat Schillebeeckx zu einem Paradigmenwechsel innerhalb der Sakramententheologie beigetragen.² Er widerstand der Versuchung der Schultheologie, einfach die Anzahl, die Einsetzung durch Jesus und die Wirksamkeit der sieben Sakramente festzustellen, wie sie die hierarchisch gegliederte Kirche verwaltet. Stattdessen wählte er einen anderen Ausgangspunkt, nämlich den beim Begriff der „Sakramentalität“ selbst. Aus dieser Perspektive hat das gesamte christliche Leben an den tieferen, ursprünglichen Sakramenten Christi und der Kirche teil. Jesus ist in seiner Menschheit - als „höchster Anbeter des Vaters“ und als inkarnatorisch sichtbare Gestalt der Gnade - das Sakrament Gottes.³ Als die kirchliche Verlängerung der Menschwerdung ist die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt das Grundsakrament Christi und des Reiches Gottes. Die Kirche feiert die Gnade Gottes ausdrücklich, die ansonsten im ganzen menschlichen Leben inbegriffen und verborgen ist. Einer der wichtigsten Beiträge Schillebeeckx' ist, dass er auf dem *Ereignischarakter* der Sakramente mit Nachdruck besteht. Sakramente sind nicht so sehr Dinge oder Gegenstände, sondern vielmehr Handlungen, persönliche und heilschaffende Begegnungen mit Christus als Mysterium. Doch jede einzelne sakramentale Begegnung hängt in ihrer Verstehbarkeit vollkommen von diesem grundlegenden sakramentalen Milieu ab.

Diese neue Perspektive veranlasste Schillebeeckx dazu, die (Wieder-)Entdeckung anderer Orte sakramentaler Begegnung jenseits der Kirchenmauern in Betracht zu ziehen. Er begann, die Vorstellung von einer liturgischen Ethik der Liebe und Gerechtigkeit mitten im alltäglichen Leben zu erkunden. Obwohl die Verwaltung der sieben Sakramente die sakramentale Gegenwart Christi in hervorgehobener Weise darstellt, zieht Schillebeeckx dennoch die Schlussfolgerung: „Die *Menschenbegegnung* wird so für die Mitmenschen konkret zum *Sakrament der Gottbegegnung*.“⁴ Indem Schillebeeckx in seinem Buch *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* die Meinung vertritt, dass das ethische Handeln selbst bereits *Gottesdienst* ist, wird die Spannung zwischen Liturgie und Ethik im Sinne der „sakramentalen und außersakramentalen Begnadung“⁵ herausgearbeitet. Der Sinn der kirchlichen Sakramente ergibt sich genau daraus: „Gerade weil das *ganze christliche Leben* immer tiefer in Christus eingehen soll, sind die Sakramente als Meilensteine am Wege des Christen notwendig.“⁶

Trotz des überzeugenden Tons dieser theologischen Erkundungen verbleibt dieser frühe Ansatz Schillebeeckx' innerhalb der Grenzen der herkömmlichen sakramentalen Orientierung. Seine „außersakramentale Begnadung“ ist den sieben von der Kirche verwalteten Sakramenten radikal untergeordnet. Das wird am Ende des Buches deutlich, wo er zusammenfassend eine entlarvende Analogie benutzt. Er vergleicht die Sakramentalität der Kirche mit konzentrischen Kreisen, die sich bilden, wenn man einen Stein ins Wasser wirft: „Von einem Punkt aus wogt alles nach allen Richtungen. Die Kirche bildet den Konzentrationspunkt

der sichtbaren Gnadengegenwart Christi auf Erden, und von diesem Punkt aus können die weiteren Bewegungen beobachtet werden.“ Diese Wellen stellen ausdrücklich eine Wertehierarchie dar, die mit der Eucharistie beginnt und sich dann in absteigender Reihenfolge nach außen zu den anderen sechs Sakramenten, zur Welt, zu allem Verhalten des Menschen, welches aus der Gnade hervorgeht, und schließlich zur gesamten Menschenwelt hin fortsetzt. Schillebeeckx sagt zwar: „Sakrament, Wort, christliches Lebensverhalten aus der Gnade, die ganze Menschenwelt: sie alle sind, jedes auf seine Art, weltliche, sichtbare Wirklichkeiten, deren sich der Herr auf eine einfallsreiche, mannigfaltige Weise persönlich bedient, um in den Menschen die existentielle Orientierung auf Gott in Christus Jesus zu bewerkstelligen.“⁷ Diese Wirklichkeiten werden aber dennoch umso weniger wirksam und weniger klar definiert, je weiter sich die Kreise von der Kirche entfernen. Diese frühe Arbeit schuf zwar einige entscheidende Grundlagen, um die Welt insgesamt als durchdrungen von Gottes Gnade zu verstehen, doch letztlich war sein Verständnis von Sakramentalität ganz einfach nicht sakramental genug, als es um den Stellenwert ethischen Handelns als Opfer, Gottesdienst und Lobpreis ging.

Nicht lange nach *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* griff Schillebeeckx dieses Problem in einem weniger bekannten Buch wieder auf, nämlich in *Gott - Die Zukunft des Menschen* (1969). Schillebeeckx war mit dem aufkommenden „christlichen Atheismus“ der Nachkriegszeit konfrontiert und rang wiederum mit der Frage, wie eine echte Liturgie im Licht der existenziellen Fragen ethischen Handelns auszusehen habe. Geht es schlicht um zwei verschiedene Welten, die parallel nebeneinander existieren? Schillebeeckx entgegnet, „dass christlich gesehen der Bruch zwischen dem weltlichen Tun und dem liturgischen Kult ein Unding ist und überbrückt werden muss“⁸. Die Frage lautet: wie?

Schillebeeckx löst sich von seiner früheren Redeweise von einer „außersakramentalen Begnadung“ und schlägt einen neuen Weg vor, den er „weltlichen Kult“ nennt. Damit zielt Schillebeeckx auf so etwas wie eine sakramentale Struktur mitten im Alltag ab - auf implizite Weise, Gott durch karitative Taten ethischer Hingabe die Ehre zu erweisen. Schillebeeckx besteht darauf, dass „weltlicher Kult“ genauso wie die formalen liturgischen Riten im Ursakrament Jesu verankert ist. Doch dieser Gedanke wird nun in eine andere Richtung weiterverfolgt. Er schreibt: „Golgotha ist keine kirchliche Liturgie, sondern ein Stück menschlichen Lebens, von Christus als Kult verwirklicht. Darin liegt unsere Erlösung. Wir sind nicht durch einen spezifisch kultischen, liturgischen Dienst erlöst worden, sondern durch eine geschichtlich und weltlich gelagerte menschliche Lebenstat Jesu.“⁹ Genau aufgrund dieser

Ben Kautzer ist Doktorand der Theologie an der Universität Durham sowie Verwaltungsassistent am Centre for Catholic Studies. Zuvor studierte er Philosophische Theologie an der Point-Loma-Nazarene-Universität und an der Universität von Nottingham. Sein Dissertationsprojekt untersucht die Beziehungen zwischen Ethik, Liturgie und politischer Praxis in der Ekklesiologie der Gegenwart. Anschrift: Department of Theology and Religion, Durham University, Abbey House, Palace Green, Durham DH1 3RS, Großbritannien. E-Mail: b.a.kautzer@durham.ac.uk

Sakramentalisierung der Geschichte in der inkarnatorischen Materialität Jesu in der Welt kann Schillebeeckx feststellen: „So entsteht der neue Begriff von Kult: das menschliche Leben selbst, gesehen als eine Liturgie oder ein Kult Gottes.“¹⁰ Schillebeeckx stellt klar, dass dieser „geistige Kult“ (Röm 12,1-2) nicht in einem Gegenstand, sondern in besonderen Taten des Mitleidens, der Gastfreundschaft und Solidarität konkrete Gestalt annimmt. Die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind zugleich wahre heilige und Gott wohlgefällige Opfer (Jes 58; Phil 2,17; 4,18; Hebr 13,6) und Orte der sakramentalen Begegnung mit der verborgenen Anwesenheit Christi im Geringsten (Spr 19,17; Mt 25,31-46). In seinen späteren Schriften vertritt Schillebeeckx die Auffassung, dass solche Begegnungen des Mitleidens, die aus Situationen des Elends, der Ausbeutung, der Verlassenheit und Verzweiflung erwachsen, uns eher in Gestalt sakramentaler Beunruhigung denn sakramentalen Trostes widerfahren und unser Engagement als Antwort herausfordern.¹¹

Schillebeeckx stellt unmissverständlich klar: „Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie sind keine Alternativen, sondern die beiden komplementären, einander bedingenden Formen des einen Christseins schlechthin.“¹²

Diese Gegenseitigkeit bedingt die grundlegende Orientierung von beiden. „Ohne den weltlichen Kult hängen das Gebet und die kirchliche Liturgie, unser Sprechen von und zu Gott, in der Luft und werden zu einem großen Überbau, zu einer ideologischen Lüge, die sich in den Prunk formeller Liturgie verkleidet.“ Und weiter schreibt er: „Ohne weltlichen Kult wird also die christliche Eucharistie für uns selbst sinnlos.“ Denn christliche Liturgie wird „in der Gestalt von Liebe zum Mitmenschen und der Sorge um den Mitmenschen Realität“¹³. In Anlehnung an Nicholas Wolterstorff könnten wir sagen, dass Schillebeeckx' Theologie hier von einem ziemlich vagen „sowohl - als auch“ im Hinblick auf Liturgie und Ethik zu einem viel radikaleren „nicht ohne“ übergeht: Ohne Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gibt es keine echte Liturgie.¹⁴ Anstatt das Bild konzentrischer Kreise zu benutzen, wäre es vielleicht besser, diese Untrennbarkeit als einen einzigen sakramentalen *Ordo* („eine bestimmte, qualifizierte Weise des In-der-Welt-Seins“) zu denken, der von einer komplexen und oszillierenden Bewegung zwischen der eucharistischen Versammlung und der missionarischen Sendung gebildet wird.

Schillebeeckx' sondierende Theologie ermöglicht eine sakramentale Neubestimmung der ekklesiologischen Trias von Benedikt XVI. Wort, Sakrament und Nächstenliebe zusammengenommen sind personale Orte der sakramentalen Begegnung innerhalb des umfassenderen Bezugssystems des liturgischen Lebens der Kirche. Doch viele der anfänglichen Positionen Schillebeeckx' müssen weiterentwickelt werden. Um die innere Kohärenz der einen Wirklichkeit aus Wort, Sakrament und Nächstenliebe einer Klärung zuzuführen, die standhält, müssen wir uns nun dem Werk Chauvets zuwenden.

II. Louis-Marie Chauvet: Die Liturgie des Nächsten

Louis-Marie Chauvet stieg schnell zu einem der bedeutendsten Sakramententheologen des 21. Jahrhunderts auf. Kevin Irwin meint: „Chauvet wird in den nächsten Jahrzehnten denselben weitreichenden und theologisch tiefen Einfluss ausüben, den Schillebeeckx seit Anfang der Sechzigerjahre auf dem Feld der Sakramententheologie hatte.“¹⁵

In seinem großen Werk *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* verfolgt Chauvet ein ehrgeiziges theologisches Projekt: Er will die christliche Identität als ganze aus der Perspektive dessen neu denken, was er eine „fundamentale Sakramentalität“ symbolischer Vermittlung nennt.¹⁶ Chauvet richtet den Blick nicht länger darauf, wie Sakramente „funktionieren“, sondern stattdessen geht er von der Voraussetzung aus, dass das gesamte Glaubensleben „immer schon in die Ordnung des Sakramentalen eingeschrieben ist“¹⁷. Von diesem Ausgangspunkt aus betrachtet er die Kirche selbst als sakramental konstituierte Ordnung mit ihrer eigenen Verknüpfung von Sprache, Wissen, Sinn, Ritual und Praxis. Innerhalb dieses polyvalenten Milieus wird das glaubende Subjekt geboren, und durch dieses Milieu empfängt diese Subjektivität einen Leib in der Welt.¹⁸

Zu den wertvollsten Einsichten Chauvets gehört seine Entdeckung, dass sich die Tiefenstruktur christlicher Subjektivität in einer Reihe von Verbindungen zwischen folgenden unterschiedenen, jedoch sich gegenseitig definierenden Elementen auslegt: der Schrift (Ebene der Kognition), dem Sakrament (Ebene der Danksagung) und der Ethik (Handlungsebene).¹⁹ Dieser Dreiklang stellt Vermittlungsebenen dar, durch die der Glaube der Kirche zur Sprache kommt. Zusammen verleihen diese drei Ebenen dem sakramentalen System Struktur und inneren Zusammenhalt.

Jedes der drei Elemente (Schrift, Sakrament und Ethik) beschreibt in einem Sinne jeweils einen weiten Horizont, der vielfache Dimensionen beinhaltet. Doch auf einer grundlegenden anthropologischen Ebene verweisen sie darauf, was es bedeutet, innerhalb einer besonderen „Welt“ symbolischer Bedeutung zu empfangen, zu feiern und zu leben.

Als Teil der symbolischen Ordnung der Kirche ist die Schrift die Verkündigung des „Gründungsereignisses“ von Gottes rettender Gabe der Barmherzigkeit in Jesus Christus. Diese Verkündigung guter Nachrichten umfasst nicht nur die Bibel, sondern auch die Predigt, die Theologie, die Katechese und die Tradition: Sie alle geben Zeugnis von dieser Gabe in der Vergangenheit, „wo Gott Gottes Gnade sich erstrecken lässt [...] in den *geschichtlichen und dann verherrlichten Leib Christi*“²⁰.

„Sakrament“ bezieht sich auf die unterschiedlichen liturgischen Arten der Feier, durch welche die Kirche an dieser Gabe der Verheißung Gottes in ihrem eigenen gegenwärtigen Leben teilhat und sie empfängt. Durch sakramentale Riten, insbesondere durch Taufe und Eucharistie, geht die Kirche in das narrative Drama des auferstandenen Lebens Jesu ein und bringt es zur Darstellung. Solche Rituale

sind „der symbolische Ort des fortgesetzten Übergangs zwischen Schrift und Ethik, vom Buchstaben zum Leib“²¹. Als Doxologie in ritueller Form beinhalten Sakramente „alles, was zur Dankbarkeit gehört, welche die Kirche Gott gegenüber zum Ausdruck bringt“²².

Allzu oft ist es in der Sakramententheologie der Fall, dass Wort und Sakrament in einem geschlossenen Kreislauf erstarren: *lex orandi, lex credendi*. Doch für Chauvet gehört die Ethik (*lex agendi*) zur definierenden Logik der Sakramentalität selbst. Das lebendige Tun, durch welches „Christen das Evangelium mit ihren Taten bezeugen“, wird am besten als verleblichte Dankbarkeit verstanden.²³ Chauvet erläutert:

„Die sakramentale Danksagung strebt danach, Fleisch zu werden im ‚In Gnade leben‘ unter Brüdern und Schwestern. Diese ethische Dimension ist nicht einfach eine äußerliche Konsequenz des eucharistischen Prozesses; sie gehört zu ihm als ein intrinsisches Moment. [...] Genau die Ethik ist es, die in einem echten Sinne ‚eucharistisch‘ werden muss. Gnade wird immer als eine Aufgabe verliehen; und der sakramentale Leib als eine Verfügung, dem Auferstandenen diesen Leib zu geben, der aus der Welt besteht, die er von uns fordert.“²⁴

Damit ist klar, dass diese Elemente bzw. Momente nicht einfach statische „Dinge“ sind, sondern vielmehr auf eine architektonische Dynamik des symbolischen Gabenaustausches verweisen. In Weiterführung der anthropologischen Theorien von Marcel Mauss zeigt Chauvet auf, dass die wechselseitige Beziehung zwischen Schrift, Sakramenten und Ethik ebenfalls ein kontinuierlicher Prozess von Gabe, Empfangen und Erwidern der Gabe ist. Mauss wurde mit seinem Nachweis berühmt, dass der rituelle „symbolische Tausch“ anders funktioniert als die utilitaristische Logik des Austauschs auf dem Markt. Ein echtes Geschenk kann als Geschenk nur in dankbarer Erwidern, in Form eines neuerlichen Schenkens als Antwort, angenommen werden.²⁵ Die Gabe von Gottes erlösendem Leben wird folglich rituell in den Sakramenten empfangen. Doch dieses „Entgegennehmen“ ist nur in dem Maß ein wahres Empfangen, in dem die Kirche mit einer Gegengabe des Lobpreises und der Danksagung antwortet, welche sich in Gerechtigkeit, Befreiung, Barmherzigkeit und Vergebung manifestiert. Ethik ist nicht einfach ein moralisches Anhängsel, das man dem Kult beifügt – so als wäre der Gottesdienst lediglich ein *Werkzeug zur Herstellung* „guten Benehmens“. Im Gegenteil: Chauvets Ansatz setzt im Einklang mit Schillebeeckx eine Perspektive des „nicht ohne“ voraus:

„Ohne die Gegengabe einer ethischen Praxis, durch welche das Subjekt das ‚verifiziert‘, was es im Sakrament empfangen hat, wäre christliche Identität noch ganz am Anfang [...] Daraus folgt: Ebenso wie die Liturgie selbst Gegenstand einer ethischen Neuinterpretation werden muss, um im vollen Sinne christlich zu sein, so würde auch umgekehrt eine Ethik – so großherzig sie auch sein mag – ihre christliche Identität preisgeben, die nicht liturgisch, das heißt als eine theologische Antwort auf die anfängliche Gnadeninitiative Gottes, neu interpretiert wird (1 Kor 13,1-3).“²⁶

Diese Analyse versetzt uns in die Lage zu verstehen, dass Chauvet, wenn er von diesem ethischen Element als einer „Liturgie des Nächsten“ spricht, weit mehr als eine oberflächliche Gegenüberstellung meint. Christliche Ethik ist als eine von Wort und Sakrament getrennte schlicht nicht denkbar. Ebenso – und es ist wichtig, dies in Erinnerung zu rufen – können Wort und Sakrament nicht verstanden werden, wenn sie vom Dienst der Nächstenliebe abgespalten werden. Es ist tatsächlich eine ständige Versuchung, sich einfach nur auf eines dieser Elemente zu fixieren. Und in der Tat resultieren allzu viele der theologischen Sackgassen, die wir feststellen müssen, daher, dass dieses Gleichgewicht zugunsten der einen Richtung und unter Ausschluss der anderen gestört wird – was in den Fundamentalismus, in ein magisches Sakramentsverständnis oder in einen Moralismus mündet.²⁷ Schrift, Sakrament und Ethik setzen einander tatsächlich voraus und sind genau deshalb nicht zu trennen, da sie die Sakramentalität der christlichen Identität selbst bilden.²⁸

III. Liturgische Extensität und sakramentale Intensität

Bei aller überzeugenden Stärke der Sakramententheologie Chauvets (und das gilt in vieler Hinsicht) erstaunt es mich, in welchem Maße er ein grundlegendes Problem seiner „Liturgie des Nächsten“ unbewusst überspielt hat. Wie wir gesehen haben, spricht Chauvet recht pauschal von Schrift, Sakrament und Ethik. Es sind Kategorien zur allgemeinen Orientierung. Es mag präziser sein, den begrifflichen Rahmen Daniel Hardys zu benutzen und sie in diesem Sinne als eine Art liturgische „Extensität“ oder diffuse „Streuung“ zu beschreiben. Auf diese Weise können wir Sakramentalität als einen Horizont auffassen, innerhalb dessen besondere Orte sakramentaler „Intensität“ sichtbar werden können.²⁹ Was wir zum Beispiel die „Liturgie der Kirche“ genannt haben, ist eine Art Extensität, die alles Mögliche umfasst: Gebete, Worte, Gesten, Klänge, Farben, Gerüche, Geschmack, Sakramente, Prozessionen, Gebäude, Aktionen, Menschen usw.³⁰ „Sakramentalität“ an sich ist Extensität. Doch innerhalb dieser liturgischen „Streuung“ bezeichnen die Sakramente selbst, insbesondere die Eucharistie, jene besonderen Kontrastpunkte der „Intensität“ oder der „persönlichen Begegnung“ und „Gemeinschaft“ mit dem auferstandenen Christus.

Dieser Gebrauch des Begriffs Extensität innerhalb der Sakramententheologie seit den frühen Sechzigerjahren hat sich als ungeheuer effektiv erwiesen, um dem scholastischen Reduktionismus zu begegnen, indem man phänomenologisch dem Milieu mehr Aufmerksamkeit schenkte, in die die liturgischen Situationen eingebettet sind, und indem man natürlich einige der umfassenderen strukturellen Beziehungen untersuchte, wie wir sie im Lauf dieses Beitrags erörtert haben.

Doch sakramentale Extensität (oder Sakramentalität als solche) behielt ihre unvermeidliche Neigung zur theologischen Abstraktion, Willkür und letztlich unterschiedlichen Graden der Inkohärenz bei. Nirgends ist das deutlicher als in

der Diskussion um die Liturgie des Nächsten. Ob sie nun weltlicher Kult, Liturgie der Welt, Liturgie des anderen oder einfach Liturgie des Lebens genannt wird: Der Ausdruck bezeichnet per definitionem eine liturgische und ethische Extensität. Doch im Gegensatz zur Liturgie der Kirche werden der Liturgie des Nächsten selten entsprechende Orte der Intensität zugewiesen.

In seinem Buch *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* verfällt Schillebeeckx dieser Abstraktion, wenn er vom „christlichen Leben selbst als Sakrament“ und davon schreibt, dass „die Menschenbegegnung für die Mitmenschen konkret zum Sakrament der Gottbegegnung“ wird.³¹ Seine Analogie vom ins Wasser geworfenen Stein zeigt darüber hinaus, auf welche Weise sakramentale „Intensität“ grundsätzlich innerhalb der Liturgie der Kirche, und nicht des Nächsten, angesiedelt bleibt. In ähnlicher Weise ist auch Chauvets allgemeine Behauptung, dass sich Ethik buchstäblich auf alles beziehe, „was zum Handeln im Namen des Evangeliums gehört“, so vage, dass es Unbehagen verursacht. Der Fairness halber muss gesagt werden, dass es Chauvets Absicht ist, letztlich eine Theologie der Sakramente (in ihrer Intensität) zu verfassen, nachdem er zuerst die extensivere Sakramentalität des Glaubens selbst herausgearbeitet hat. Dennoch: In Anbetracht der Bedeutung, die Chauvet der inneren Abhängigkeit von Wort und Sakrament von der Ethik zumisst, ist es problematisch, wie ambivalent seine Liturgie des Nächsten zurzeit ist.

Wir können die potenziellen Probleme einer uneingeschränkten Extensität noch deutlicher an der hyperbolischen Sakramententheologie von Leonardo Boff ablesen. In seinem provokanten Buch *Kleine Sakramentenlehre* wendet sich Boff entschieden gegen den Reduktionismus und schreibt, dass „die sieben Sakramente den sakramentalen Reichtum der Kirche nicht zur Gänze ausschöpfen. Denn alles, was sie tut, besitzt sakramentale Dichte, weil sie von ihrem Ansatz her Sakrament ist [...] Alles kann sakramentales Medium der göttlichen Gnade sein.“³² In einem ganz wörtlichen Sinne kann alles zum Sakrament werden: Die Familientasse von Boff, der Zigarettenstummel seines Vaters, selbstgebackenes Brot von zu Hause, eine Weihnachtskerze, eine Autobiografie, ein Schullehrer, ein Versprechen. Kurioserweise operiert Boff mit intensiven Begriffen (z.B. Dichte), und dennoch entfaltet er diese Sprache in einer rein extensiven Weise.

Obwohl wir von Boffs Text viel zu lernen haben, zeigt er auch, was passieren kann, wenn Sakramentalität von ihrer Verankerung gelöst wird. William Cavanaugh stellt dazu fest: „Dieser Versuch, die säkulare Welt wieder zu verzaubern, lässt die Welt nur umso Gott-loser zurück. Wenn Gott immer ‚hinter‘ den Zeichen steht, dann werden die Zeichen austauschbar und Gott erfüllt niemals wirklich ein besonderes Zeichen.“³³ Ich nehme diese wiederholte Ambivalenz als ein Zeichen dafür, dass die Sakramententheologen insgesamt mit dem, was ethische Sakramentalität unserem Denken abverlangt, noch nicht ganz zurechtkommen.

IV. Die liturgische Tiefenstruktur der Werke der Barmherzigkeit

Wenn wir die Spannung zwischen Liturgie und Ethik ernst nehmen und uns darum der Sprache der Sakramentalität bedienen sollen, dann lautet meine letzte Frage: Was sind diese „erfüllten Zeichen“? Wo sind diese Momente sakramentaler Intensität innerhalb der Liturgie des Nächsten zu finden? In welcher Art von ethischem Handeln können wir „starke Momente“ von Gottes Selbstoffenbarung entdecken?³⁴

Theologen, die solche „starken Momente“ innerhalb der weltlichen Muster des Alltagslebens suchen, können keinen besseren Ausgangspunkt wählen als Mt 25,31-46. Die Perikope handelt vom Menschensohn, der als König und Richter am Himmelsthron vor den versammelten Nationen residiert. Er wendet sich den Rechtschaffenen mit den Worten zu: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben, ich war ein Fremder, und ihr habt mich in euer Haus gebeten“ (25,35-36). Verblüfft antworten diese: „Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig gesehen, und wann haben wir dich aufgenommen?“ Der König antwortet: „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (25,40)

In seinen Betrachtungen zur vermittelten „Gegenwart“ Christi arbeitet Jürgen Moltmann eine zweifache, parallele christologische Identifikation heraus: Die erste betrifft die apostolische Sendung der Gläubigen: „Wer euch hört, der hört mich.“ (Joh 12,44); und die zweite ist die Identifikation mit den Geringsten von Christi Brüdern: „Wer sie besucht, der besucht mich.“ (Mt 25,36) Moltmann fragt: „Kann sie [die Kirche] in Wahrheit und der Gegenwart Christi existieren, wenn sie nicht diese Sendung und diese Erwartung Christi miteinander verbindet und, in der Gegenwart des Erhöhten handelnd, die Gemeinschaft des Gekreuzigten in den Armen sucht?“³⁵ Das ist eine wichtige Frage. Zuvor habe ich davon gesprochen, dass Liturgie und Ethik einen einzigen sakramentalen *Ordo* bilden, der zwischen der eucharistischen Versammlung und der missionarischen Sendung oszilliert. Moltmann stellt klar, dass in der Eucharistie der erhöhte Christus in sakramentaler Intensität in seiner Kirche anwesend ist. Mehr noch: Er sagt, dass uns der gekreuzigte Christus inmitten dieser missionarischen Sendung in die Welt in leiblicher Vermittlung des Nächsten begegnet. Diese doppelte Bruderschaft Christi bezeichnet so eine doppelte Sakramentalität. Wenn die Kirche die Folgerungen aus der Gegenwart des Erhöhten *und* Gekreuzigten ernst nähme, dann hieße das: „Dann wäre die Kirche mit ihrer Sendung *dort* präsent, *wo* Christus sie in den Erniedrigten, Kranken und Gefangenen erwartet. Das Apostolat sagt, *was* die Kirche ist. Die Geringsten sagen, *wohin* die Kirche gehört.“³⁶

Wie uns Schillebeeckx gelehrt hat, ist Sakramentalität zuerst und vor allem Handlung, Ereignis und Begegnung. Mt 25 erzählt vom Werk der Barmherzigkeit und des Mitleids, einem Ereignis der Solidarität zwischen Menschen in einer Situation der Not und Bedürftigkeit, und von einer Begegnung mit der verhüllten Gegenwart des gekreuzigten Christus. Für Chauvet legt die christologische Iden-

tifizierung mit der Praxis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit „eine Art ‚Sakrament‘ des Auferstandenen“ nahe.³⁷ Trotz seines Zögerns geht Chauvet so weit zu sagen, dass „der vorrangige Ort der Liturgie oder des Opfers für Christen die Ethik des Alltagslebens in theologalem Glauben und theologaler Nächstenliebe“³⁸ ist.

Es will mir scheinen, dass sich sowohl Chauvet als auch Schillebeeckx auf je verschiedenem Weg einer Wirklichkeit von immenser theologischer Bedeutung nähern. Hans Urs von Balthasar ist es, der den Nagel auf den Kopf trifft. Er schreibt, dass der vor mir stehende Nächste in seiner einzigartigen und konkreten Besonderheit

„zum Träger der Anrede Gottes, zum Sakrament des Wortes Gottes an mich [wird]. Dieses Sakrament spendet sich im Alltag, nicht im Kirchenraum. Im Gespräch, nicht während der Predigt. Nicht in Gebet und Betrachtung, sondern dort, wo das Gebet sich bewährt und die Betrachtung ausmündet in Sendung. Dort, wo es sich entscheidet, ob ich im Gebet wirklich Gottes Wort gehört habe, ob ich im Kirchenraum wirklich Gottes Fleisch und Blut empfangen habe: und die Entscheidung fällt, wie sie fallen soll, wenn sich erweist, dass ich dem Nächsten das Brot und den Wein des Wortes und des eigenen Lebens zu kredenzen gewillt bin.“³⁹

Schlussfolgerung

Wenn wir die verschiedenen Fäden zusammenführen, die das Gewebe des sakramentalen Kontextes bilden, in das sich die Werke der Barmherzigkeit einfügen, dann wird klar, dass diese Praxis zum Herzstück dieser Liturgie des Nächsten gehört. Doch dies in einer ziemlich eigentümlichen Weise. Und das ist tatsächlich alles, worum es geht. Ich würde meinen: Was die Eucharistie für die Liturgie der Kirche bedeutet, das bedeuten die Werke der Barmherzigkeit für die Liturgie des Nächsten. Es sind Orte sakramentaler Intensität, durch die wir in eine erlösende Begegnung mit der verhüllten Gegenwart Christi hineingenommen sind. In ihrer typischen provokanten Schlichtheit schreibt Mutter Teresa: „In der Eucharistie sehe ich Christus in der Gestalt des Brotes. In den Slums sehe ich Christus im betrüblichen Erscheinungsbild des Armen - in den zerbrochenen Leibern, in den Kindern, in den Sterbenden. Das ist es, was diese Arbeit möglich macht.“⁴⁰

Von diesen demütigen Akten des Mitleidens geht die Einladung aus, *auszuharren*. Im Johannesevangelium sagt Jesus zu den Jüngern: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben [...] Kein Rebzweig kann von sich aus Früchte tragen; er muss am Weinstock bleiben [...] Wenn ihr meine Gebote befolgt, werdet ihr in meiner Liebe bleiben [...] Dies ist mein Gebot: Liebt einander, wie ich euch geliebt habe.“ (Joh 15,1-12) Die Schrift bezeugt, dass Christus, der wahre Weinstock, die unentgeltliche Quelle ist, aus der das Leben hervorgeht. Doch um Leben zu empfangen, muss man im Lebensspender bleiben. Für Johannes ist der erste Ort dieses Bleibens weder ein bloßes Bekenntnis des Glaubens noch eine innere existenziel-

le Erfahrung, sondern die Erstreckung der Gnade nach außen, das heißt das neuerliche Verschenken der Gaben der Nächstenliebe durch den Empfangenden. Paradoxerweise wird die Gabe der Gnade nur in der Weise der Offenheit und des Wiedergebens empfangen. Dieser liturgische *Ordo* der Barmherzigkeit ist nichts Geringeres als ein *habitus* der *inhabitatio* – ein Verbleiben in der Gabe durch unsere eigene kenotische Entäußerung, eine erwiderte Danksagung, die Fleisch annimmt durch die leibliche Vermittlung des Nächsten.

¹ Benedikt XVI., Enzyklika *Deus Caritas est* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 171), hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, Nr. 25 a.

² Edward Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960. Zu einem detaillierten Überblick über diese Entwicklungen innerhalb der römisch-katholischen Sakramententheologie vgl. Kenan B. Osborne, *Sacraments in a Postmodern World: A Theology of the Third Millennium*, Mahwah 1999, 5-40.

³ Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, 27.

⁴ Ebd., 211.

⁵ Ebd., 202.

⁶ Ebd., 205

⁷ Ebd., 219-220. Eine kritische Auseinandersetzung bietet Aloysius Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (Theologie der Dritten Welt, 9), Freiburg i. Br. 1986, 22f.

⁸ Edward Schillebeeckx, *Gott - Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, 83.

⁹ Ebd., 85-86.

¹⁰ Ebd., 86.

¹¹ Vgl. Susan A. Ross, *Church and Sacraments*, in: Mary Catherine Hilkert/Robert J. Schreiter (Hg.), *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York 2002, 133-148.

¹² Schillebeeckx, *Gott - Die Zukunft des Menschen*, 94.

¹³ Ebd., 93-94. „Das weltliche Tätigsein ist Bestandteil des eucharistischen Opfers. Ja, wie für Jesus selbst ist auch für den Christen das ‚geistige Opfer‘ des alltäglichen Lebens in der Welt mit Mitmenschen eben das Opfer, auf das es ankommt, denn darin liegt für ihn die Realität seiner lebendigen Teilhabe am Opfer Christi, von dem er die zur Eucharistie gewordene Speisegestalt empfangen darf als gläubiges Bekenntnis, dass der weltliche Kult nur kraft der ‚neuen Schöpfung‘ Gottes in ihm möglich ist“ (ebd., 98-99).

¹⁴ Vgl. Nicholas Wolterstorff, *Justice as a Condition of Authentic Liturgy*, in: *Theology Today* 48 (1991), 6-21. In einer früheren Arbeit (*Until Justice and Peace Embrace*, Grand Rapids 1983) vertritt Wolterstorff die Meinung, dass es nicht die Ethik allgemein ist, welche das innerste Wesen dieser „Nicht-Ohne“-Struktur ausmache, sondern dass es die Werke der Barmherzigkeit sind. „Wenn Gottesdienst gefeiert wird, aber die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit fehlen, dann liegt ein Schatten über dem Gottesdienst, und seine Echtheit steht in Frage. Denn eben derselbe Gott, den wir verehren sollen, indem wir seiner Taten feiernd gedenken, fordert auch von uns, dass wir in dankbarer Reaktion auf diese Taten ihm dadurch Aufmerksamkeit erweisen, dass wir die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit tun. Doch können wir nicht auch umgekehrt sagen: Wenn die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit getan werden, aber der Gottesdienst fehlt, liegt ein Schatten über diesen Werken, und deren Echtheit steht in Frage? Denn eben derselbe Gott, dem wir Beachtung zuteil werden lassen sollen, indem wir die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit aus Dankbarkeit für seine Taten verrich-

ten, deren wir gedenken und die wir erwarten, fordert von uns auch, dass wir das Gedächtnis dieser Taten feiern: Werke und Gottesdienst qualifizieren sich gegenseitig als echt.“ (156-157).

¹⁵ Kevin W. Irwin, *The petit Chauvet on the Sacraments*, in: *Antiphon* 6 (2001/3), 49-54; 49.

¹⁶ Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Collegeville 1987, 1.

¹⁷ Ebd., 155.

¹⁸ Ebd., 178-180.

¹⁹ Ebd., 160. Chauvets Analyse dieser Triade ist in ihrer Nuanciertheit und Differenziertheit so noch nicht da gewesen. Jedes Element benennt einen weiten Sinnhorizont, und zusammengekommen bilden sie das Geflecht des christlichen In-der-Welt-Seins in all seinen persönlichen und gemeinschaftlichen Dimensionen. In einer detaillierteren, wenn auch zusammenfassenden Skizze dargelegt beinhaltet Chauvets Struktur auch:

- Die Schrift = Gabe/irdischer und verherrlichter Leib Jesu/Vergangenheit/Wissen/Kognition/Zeichen: eine Welt erfassen (empfangen),

- Sakramente = Aufnahme/der eucharistische Leib Christi/Gegenwart/Dankbarkeit/Anerkennung/Symbol: eine Welt feiern, und

- Ethik = Gegengabe/der kirchliche Leib Christi/Zukunft/Aktion/Praxis/Handeln: in einer Welt leben.

²⁰ Ebd., 279.

²¹ Ebd., 265.

²² Ebd., 30.

²³ Ebd., 31.

²⁴ Ebd., 277-278.

²⁵ Vgl. Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London 1966.

²⁶ Chauvet, *Symbol and Sacraments*, 281 (Hervorhebung im Original).

²⁷ Ebd., 273-277.

²⁸ Vgl. Cesare Girardo, *The Eucharist as Diakonia: From the Service of Cult to the Service of Charity*, in: Keith F. Pecklers (Hg.), *Liturgy in a Postmodern World*, London 2003, 102-132.

²⁹ Daniel Hardy, *Finding the Church: The Dynamic Truth of Anglicanism*, London 2001, 109-113.

³⁰ Eine faszinierende Analyse dessen, wie bedeutsam diese liturgische „Extensität“ für ein Verständnis der sakramentalen „Intensität“ ist, bietet: Louis-Marie Chauvet, *Die Liturgie in ihrem symbolischen Raum*, in: *CONCILIUM* 31 (1995/3), 198-205.

³¹ Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, 211.

³² Leonardo Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf 1976, 14f.

³³ William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford 2000, 13-14.

³⁴ Kevin W. Irvin, *A Sacramental World - Sacramentality as the Primary Language for Sacraments*, in: *Worship* 76 (2002/3), 197-211, 198.

³⁵ Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 146.

³⁶ Ebd., 148.

³⁷ Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 166.

³⁸ Ebd., 262.

³⁹ Hans Urs v. Balthasar, *Das Sakrament des Bruders*, in: ders., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 205-223; 216-217.

⁴⁰ Jean Maalouf (Hg.), *Mother Teresa. Essential Writings*, Maryknoll 2001, 101-102.

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

Chancen und Grenzen der ekklesiologischen Analyse

Entwicklung einer Perspektive im Gespräch mit Edward Schillebeeckx

Paul D. Murray

Dieser Beitrag möchte im Gespräch mit Edward Schillebeeckx eine Perspektive für eine angemessene ekklesiologische Methode entwickeln.¹ Dabei soll aber nicht so vorgegangen werden, dass künstlich eine oder mehrere ekklesiologische Methoden und damit verbundene Stücke ausführlicher ekklesiologischer Reflexion aus seinen Schriften herausgelöst und dann der Kritik unterzogen werden. Wie bereits andere Kommentare dazu erkannt haben, wäre dies ein schwieriges Unterfangen.

John Bowdens kurzes *Portrait of a Theologian* zum Beispiel enthält kein Kapitel über Ekklesiologie oder Kirche. Ähnliches gilt für das Buch von Philip Kennedy, *Edward Schillebeeckx. Geschichte von der Menschlichkeit Gottes*, obwohl darin ein diesbezüglicher Unterabschnitt enthalten ist.² Der von Mary Catherine Hilkert und Robert Schreiter 1989 herausgegebene und 2002 unter dem Titel *The Praxis of the Reign of God* neu aufgelegte, überarbeitete Sammelband enthält einen schönen Beitrag von Susan Ross über „Kirche und Sakramente“. Der Aufsatz legt das Hauptaugenmerk darauf, wie sich Sakramentalität und Sendung der Kirche in Schillebeeckx' Theologie einfügen. Insbesondere zeigt Ross auf, wie sich bei Schillebeeckx im Lauf der Zeit der Blick auf die Sakramentalität verändert: In der frühen Periode stehen die Kirche und deren sakramentales System als der primäre Ort der Begegnung mit der Gnade Christi im Mittelpunkt. Später räumt Schillebeeckx dem Auftrag der Kirche Priorität ein, das Reich-Gottes-Zeugnis Christi und seinen Dienst am Reich der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes so zu verwirklichen und weiterzutragen, dass die Sakramentalität und die Sendung der Kirche in ein enges Verhältnis gesetzt werden.³ Schillebeeckx selbst schreibt im Vorwort zu diesem Band: