

SAKRAMENTALITÄT UNTER DEM VORZEICHEN DES RELIGIÖSEN PLURALISMUS¹

von *Veronika Hoffmann*

erschienen in: LJ 65 (2015) 155–171.

„Sakramentalität unter dem Vorzeichen des religiösen Pluralismus“: Dieser Titel ist erläuterungsbedürftig. Was soll unter Sakramentalität verstanden werden? In welchem Sinn ist von religiösem Pluralismus die Rede? Und was bedeutet die Verhältnisbestimmung „unter dem Vorzeichen“? Zur Klärung, wovon im Folgenden die Rede sein soll – und wovon nicht –, sei zunächst eine doppelte Abgrenzung vorgenommen: Der Beitrag fragt erstens nicht aus liturgiewissenschaftlicher, sondern aus dogmatischer Perspektive nach Sakramentalität – wobei er durchaus auf liturgiewissenschaftliche Anschlussfähigkeit der Überlegungen hofft. Der dogmatische Zugang ist jedoch kein sakramententheologischer im üblichen Sinn. Nicht Sakramente als konkrete Vollzugsformen des Christlichen sind im Blick, sondern *Sakramentalität als Grundstruktur christlichen Wirklichkeitsverständnisses*.

Zweitens ist der sehr pauschale Terminus „religiöser Pluralismus“ einzugrenzen. Damit ist nicht die Pluralität verschiedener, relativ klar identifizierbarer Religionen angezielt, sondern die *Pluralität individuellen Glaubens*, wie sie sich innerhalb und außerhalb christlicher Konfessionen, bei Kirchnahen ebenso wie bei Kirchenfernen findet. Dieser Pluralismus interessiert weniger in seiner inhaltlichen Gestalt: „Was glauben die Deutschen heute und was machen wir theologisch damit?“, sondern in seiner inneren Struktur und seinen Gründen. Die Pluralität individuellen Glaubens kann beispielsweise dazu führen, dass hundert Personen, die an einer Liturgie teilnehmen, auf hundert verschiedene Weisen deuten, was geschieht. Viele dieser Deutungen werden nicht entlang des „offiziellen“ Verständnisses laufen, was gefeiert wird – z.B. die sakramentale Vergegenwärtigung des Auferstandenen. Die Teilnehmer der Liturgie haben ihre je eigene Lesart: Gottes, des Menschen, der Welt und der aktuellen liturgischen Vollzüge. Und zu dieser Verschiedenheit kommt es nicht (oder nicht ausschließlich) durch mangelndes Glaubenswissen, so dass man schlicht „mehr erklären“ müsste. Auch wer in der einen oder anderen Form an kirchlichen Vollzügen teilnimmt und auch wer sich als Christ bezeichnet, wird sich heute nicht unbedingt verpflichtet fühlen, seine Deutung der Wirklichkeit strikt an dem auszurichten, was Kirche und Theologie ihm als „christlich“ vorgeben – und sie deshalb zu ändern, nur weil ihm jemand sagt, Eucharistie bedeute „in Wirklichkeit“ dies oder jenes.

Um diese bisher nur grob umrissene Gestalt von Pluralität genauer zu betrachten, bedarf es zumindest einer rudimentären Form von Zeitdiagnostik. Im Folgenden werden dafür einige Überlegungen des kanadischen Philosophen Charles Taylor herangezogen, die sich im Wesentlichen um das Stichwort einer „Kultur der Authentizität“ bzw. eines „expressiven Individualismus“ gruppieren.² Von hier aus wird sich auch die Verhältnisbestimmung „unter dem Vorzeichen“ näher klären lassen.

¹ Überarbeiteter Vortrag auf der AKL-Tagung in Münster 2014. Der Vortragsstil wurde in geglätteter Form beibehalten.

² Vgl. *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M. 2009; *ders.*, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a.M. 1995.

1 Sakramentalität

Zuvor ist jedoch genauer zu klären, was unter „Sakramentalität“ verstanden werden soll. Im Folgenden wird ein „weites“ Verständnis von Sakramentalität angezielt, das sich in einer ersten Annäherung von zwei „engen“ Verständnissen abgrenzen lässt. Die erste „enge“ Figur begegnet in der Sakramententheologie als dogmatischem Einzeltraktat mit ihrem charakteristischen Ort im Raum der dogmatischen Traktate. Hier liegt sie ganz im „Innenraum“, insofern sie ein voraussetzungsreiches Arbeitsfeld darstellt, das mindestens auf Christologie und Ekklesiologie aufruht, aber auch Verbindungslinien zu Pneumatologie, Trinitätstheologie und theologischer Anthropologie aufweist. Folgerichtig gibt es vermutlich keine Studienordnung, die Sakramententheologie ins erste Semester legen würde. Und ebenso, wie die Reflexion auf Sakramente weit in den Innenraum der Dogmatik eingeordnet wird, scheint die Praxis der Sakramente weit in den Innenraum des Katholischen zu gehören: Mit Ausnahme der Taufe richten sich alle Sakramente an der Kirche Zugehörige. Insofern „Kirche“ dabei im konfessionell engen Sinn zu verstehen ist, bilden sie als solche wesentlichen identitätsstiftenden und identitätsversichernden Vollzüge eher die konfessionelle *differentia specifica* als einen weiten Raum für die oben angesprochenen sehr individuellen Wirklichkeitsinterpretationen. Eine ganze Reihe von Problemen bezüglich der Zulassung zu den Sakramenten und ihrer katechetischen Erschließung rührt bekanntlich aus der Diskrepanz zwischen diesem kirchlichen Verständnis von Sakramenten als engstens mit einer kirchlichen Glaubensidentität verbunden und den Vorstellungen von und Erwartungen an die Sakramente, die Menschen tatsächlich haben, die um ein Sakrament bitten oder an der Feier eines Sakramentes teilnehmen. Hier trifft, so scheint es, ein anspruchsvoller und voraussetzungsreicher „Kernvollzug“ in spannungsvoller Weise auf Menschen, die sich eher „am Rand“ befinden – nicht selten mit unbefriedigenden Folgen für beide Seiten.

Die Bezeichnung der Sakramententheologie als einem „engen“ Verständnis von Sakramentalität und die Erwähnung dieser Schwierigkeiten soll mitnichten eine pauschale Kritik darstellen. Ihr Wert steht nicht in Frage. Gefragt werden soll nur, ob es sich lohnen könnte, die Idee von „Sakramentalität“ nicht in dieses engere Verständnis von „Sakrament“ kollabieren zu lassen. Etwas vorausgreifend formuliert: Sakramente lassen sich verstehen als eine äußerste Verdichtung der sakramentalen Struktur unserer Wirklichkeit – aber diese Struktur ist umfassender als sie.

Eine zweite Form „engen“ sakramentalen Denkens findet sich in dem Werk, das der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke 2012 unter dem Titel „Sakramentalität“ vorgelegt hat.³ Der Titel weist bereits darauf hin, dass Menke keine Sakramententheologie im eben skizzierten Sinn vorlegt, sondern es geht ihm um Sakramentalität als „Denkform“⁴. Das zielt durchaus in dieselbe Richtung, wie sie auch hier eingeschlagen werden soll. Aber bei Menke geht die Rede von „Sakramentalität“ statt „Sakramenten“ gerade nicht mit einer Erweiterung der Blickrichtung einher. Vielmehr versteht er diese Denkform ausdrücklich als *differentia specifica*: als die entscheidende Trennlinie zwischen der katholischen und anderen Denkformen. Sakramenta-

³ Karl-Heinz Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.

⁴ Menke, *Sakramentalität* (wie Anm. 3), 20 u.ö.

les Denken bildet das Spezifikum des Katholizismus, während insbesondere protestantisches Denken Menke zufolge in allen seinen Formen letztlich antisakramental sei. Aber auch auf katholischer Seite sei diese grundlegende Denkform gegenüber bestimmten „Verwundungen“ wiederzugewinnen.⁵ Folgerichtig lautet der volle Titel des Buches „Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus“.

„Sakramentalität“ bedeutet Menke zufolge die „Unterscheidung zwischen einer bezeichnenden und einer bezeichneten Ebene, zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche, zwischen der Autorität Christi und der des apostolischen Amtes, zwischen der Wahrheit an sich und dem sie bezeichnenden Dogma. Allerdings ist die bezeichnende Ebene mehr als ein zwischen Menschen vereinbartes Symbol. Denn wo ein Sakrament vorliegt, ist die bezeichnende bei aller Unterschiedenheit von der bezeichneten Ebene doch von dieser untrennbar.“⁶ Die Grunddifferenz zwischen dieser katholischen Denkform der Sakramentalität und der protestantischen, die zum „weitgehende[n] Scheitern der sogenannten Konsensökumene“⁷ geführt habe, lässt sich dementsprechend so fassen: „Auf der einen Seite unvermittelte (pneumatische) Alleinwirksamkeit Gottes; auf der anderen sakramental vermitteltes Bundeshandeln“⁸. Protestantischerseits sieht Menke zerrissen, was katholischerseits zwar unterschieden wird, aber zugleich zusammengehört: Schöpfung und Erlösung, Handeln Gottes und des Menschen, Gott und Welt. Insbesondere baue aus protestantischer Sicht Erlösung nicht auf der Schöpfungsordnung auf, denn die Schöpfung werde als zutiefst durch die Sünde korumpiert verstanden. Ein positiver Zusammenhang zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung ist in Menkes Augen aber entscheidend für die Möglichkeit sakramentalen Denkens. „Durch die Schöpfung und insbesondere durch die biblisch bezeugte Bundesgeschichte hat Gott seine Selbstoffenbarung in Christus so vorbereitet, das man von einer sakramentalen Qualität alles Wirklichen sprechen darf.“⁹

Die fundamentale Bedeutung, die in Menkes Augen der sakramentalen Denkform zukommt, wird noch deutlicher angesichts der Tatsache, dass Menkes Diagnose „antisakramentalen“ Denkens sich nicht „nur“ auf den Protestantismus in allen seinen Spielarten bezieht, sondern noch weiter ausgreift: Das Verdikt trifft auch den Verlust des symbolischen Denkens im Frühmittelalter, den Nominalismus, die Postmoderne, den linguistic turn. All das ist „antisakramental“, weil es die von Menke postulierte klare Verbindung zwischen Schöpfung und Schöpfer in Frage stellt – und damit die „sakramentale Qualität alles Wirklichen“.¹⁰

An diese „enge“ Denkgestalt von Sakramentalität in ihrer kontroverstheologischen Zuspitzung kann man durchaus Anfragen haben. Im Folgenden sollen freilich nicht Menkes Argumente im Einzelnen diskutiert werden, sondern dieser Form „engen“ sakramentalen Denkens soll die Alternative eines „weiten“ sakramentalen Denkens gegenübergestellt werden. Dieses wird sich in den inhaltlichen Grundzügen gar nicht so sehr von Menkes Verständnis von

⁵ Vgl. *Menke*, *Sakramentalität* (wie Anm. 3), Kap. V. zu Entsakralisierung, Funktionalisierung, Mystizismus und Integralismus.

⁶ *Menke*, *Sakramentalität* (wie Anm. 3), 7.

⁷ *Menke*, *Sakramentalität* (wie Anm. 3), 20.

⁸ *Menke*, *Sakramentalität* (wie Anm. 3), 8.

⁹ *Menke*, *Sakramentalität* (wie Anm. 3), 68.

¹⁰ Vgl. *Menke*, *Sakramentalität* (wie Anm. 3), v.a. 137ff, 320ff.

„Sakramentalität“ unterscheiden – freilich bleiben die Überlegungen theoretisch weniger anspruchsvoll. Der wesentliche Differenzpunkt wird vielmehr darin liegen, dass und wie Sakramentalität nicht in einer Weise als das „Wesen des Katholizismus“ bestimmt werden soll, dass dieses „Wesen“ zugleich das wesentliche Abgrenzungsmerkmal darstellt. Diese gewissermaßen „geographische“ Vorstellung ist es, die vor allem hinterfragt werden soll: dass das „Zentrum“ am weitesten vom „Rand“ entfernt sei und sich in diesem „Zentrum“ das „Wesen“ verdichte, während es nach außen hin gewissermaßen verblasse. Dagegen soll behauptet werden, dass einerseits mit „Sakramentalität“ eine, vielleicht *die* Grundstruktur des Christlichen bezeichnet ist. Wir befinden uns hier tatsächlich ganz „im Zentrum“ (These 1). Andererseits ist gerade diese Grundstruktur anschlussfähig an die hoch individualisierten religiösen Suchbewegungen im Kontext des religiösen Pluralismus; Suchbewegungen, die man aus kirchlicher und konfessionell-theologischer Sicht eher an den „Rändern“ des eigenen Glaubensverständnisses zu verorten tendiert (Thesen 2-4).

These 1: „Sakramentalität“ bezeichnet eine Grundstruktur des Christlichen.

Dass etwas „sakramental“ ist, soll in einer eher schlichten und sich nicht nur an Menke, sondern einen breiten Konsens in der katholischen Theologie anschließenden Begriffsbestimmung heißen, dass eine Wirklichkeit in einer anderen gegenwärtig ist, ohne mit ihr zusammenzufallen. Genauer gesprochen weist eine irdische Wirklichkeit über sich hinaus in den Bereich des Göttlichen und umgekehrt manifestiert sich die göttliche Gegenwart an einer konkreten Raum-Zeitstelle in einer konkreten irdischen Wirklichkeit. Dabei ist entscheidend, dass die Balance zwischen Gegenwart und Unterschiedenheit gehalten wird – hier ist Menke uneingeschränkt Recht zu geben. Das ist hinlänglich bekannt aus der Abgrenzung des Sakramentalen von einem im reduzierten Sinn „Symbolischen“. Der Begriff des „Symbols“ lässt eine ganze Bandbreite von Verhältnisbestimmungen zwischen dem Zeichen und dem, auf das es verweist, zu – auch ein Verhältnis, in dem beide strikt unterschieden bleiben. Fällt aber das Sakrament auseinander in ein verweisendes Zeichen hier, die göttliche Wirklichkeit, auf die es verweist, dort, dann entsteht eine doppelte Gefahr: Entweder bleibt die göttliche Wirklichkeit letztlich doch unerreichbar, alles, was wir haben, ist der Verweis. Oder dieses Göttliche scheint letztlich auch „unmittelbar“, ohne die symbolische Vermittlung zugänglich und das Sakrament würde demgegenüber zu einer „nur indirekten“, möglicherweise gar uneindeutigen Gestalt seiner Gegenwart. Dass beides christlich nicht vertretbar ist, wird unmittelbar deutlich, wenn man den Termini „sakramental“ und „symbolisch“ einen weiteren Begriff hinzugesellt, der in der Nähe liegt: „inkarnatorisch“. Die Inkarnation des Sohnes ist nicht das Ende, sondern der Höhepunkt sakramentaler Vermittlung: Gott zeigt sich in ihm gerade nicht „unmittelbar“, sondern er zeigt sich *als Mensch*. Aber er *zeigt* sich und zeigt sich *selbst* – er verbirgt sich nicht, er hält nichts von sich zurück. In den Worten Hans Urs von Balthasars: „Gott offenbart sich im Menschen, um ihn in die Anbetung dessen zu führen, den kein Auge je gesehen. Ja, Gott sendet seinen Sohn, damit er den Vater auslege in menschlichen Gebärden; wir hören den Vater in seinem menschlichen Echo; im menschlichen Gehorsam bis zum Tode

erfahren wir, wer der Befehlende ist: *an der Antwort haben wir das Wort.*¹¹ Der Kampf darum, Jesus Christus in einer Weise zu verstehen, die die beiden „Naturen“ zusammenhält, ohne sie zu vermischen, lässt sich so auch als Kampf um die sakramentale Grundstruktur des Christlichen lesen.

Damit kommt deutlicher die Doppelbewegung in den Blick, die für das Inkarnatorische oder Sakramentale entscheidend ist: Ein Sakrament ist etwas, das *wir* auf eine göttliche Wirklichkeit hin „lesen“ – oder jemand, den wir als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) verstehen. Es ist aber zugleich etwas – jemand –, in dem diese göttliche Wirklichkeit *selbst* sich uns zugänglich macht. Diese heilsame Bewegung Gottes zu uns wird in der inkarnatorischen Perspektive in den Vordergrund gerückt.

Freilich scheint mir unter gewissen Rücksichten der Begriff des Sakramentalen für die Beschreibung der Grundstruktur insgesamt noch geeigneter, weil umfassender zu sein als der des Inkarnatorischen. Die inkarnatorische Perspektive beleuchtet vor allem die konkret geschichtliche Verankerung dieser doppelten Bewegung: die tatsächliche Ver-Leiblichung Gottes an einem bestimmten Ort, seine Gegenwart in einem konkreten Menschen und in einem konkreten geschichtlichen Kontext. „Sakramentalität“ lässt demgegenüber deutlicher auch das Wirken des Geistes in den Blick kommen, in dem Gott in der Welt anwesend ist. – Freilich sind das nur Akzentuierungen, über die im Kontext einer Verhältnisbestimmung von Christologie und Pneumatologie genauer nachzudenken wäre.¹² – „Sakramental“ soll also die Gestalt heißen, in der Gott sich in der Welt gegenwärtig setzt und in der wir seine Gegenwart wahrnehmen können.

Diese sakramentale Struktur ließe sich an allen großen Feldern der Dogmatik durchbuchstabieren: in der Schöpfungslehre, der Christologie, von dort in der Gnadenlehre und der Ekklesiologie (wo sie z.B. in LG 1 und LG 8 grundgelegt ist) etc. Die konkreten Sakramente feiern sie ihrerseits auf anschauliche und raumzeitlich „verdichtete“ Weise.

Als systematisch-theologische These ist das eher trivial und unterbietet die Differenziertheit der Diskurse zu Fragen nach Zeichen und Symbol, der Verstehbarkeit der göttlichen Gegenwart in der Eucharistie etc. Der Verzicht auf weitere Differenzierungen sei im Folgenden in Kauf genommen, um in eine andere Richtung weiterzufragen. Denn als deutlich weniger trivial stellt sich die sakramentale Denkform heraus, wenn man sie in den Kontext des eingangs knapp markierten religiösen Pluralismus stellt. Der nächste Klärungsschritt lautet folglich: Was ist unter dem „religiösen Pluralismus“ genauer zu verstehen, der als „Vorzeichen“ für die Überlegungen zur Sakramentalität fungieren soll?

2 Religiöser Pluralismus

Die Gestalt des religiösen Pluralismus, um die es hier gehen soll, gehört, so möchte ich in

¹¹ Hans Urs von Balthasar, Gott redet als Mensch, in: *ders.*, Verbum caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 73–99, 98. Hervorhebung im Original.

¹² Vgl. Bernhard Nitsche, Zur Einführung, in: Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, hg. v. Bernhard Nitsche, Regensburg 2003, 9–21; Kilian McDonnell, The Other Hand of God. The Holy Spirit as the Universal Touch and Goal, Collegeville 2003; Christine Büchner, Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, Freiburg 2010, 314–341; Jürgen Werbick, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg 2007, 544–554.

Anlehnung an den kanadischen Philosophen Charles Taylor entwickeln, in den Rahmen von „Säkularität“. Der Begriff „Säkularität“ kann freilich sehr Verschiedenes bezeichnen – der Soziologe Hans Joas notierte, er zähle in der anhaltenden Debatte v.a. um die Säkularisierungsthese inzwischen sieben verschiedene Bedeutungen von „Säkularität“.¹³ Im Folgenden werden Taylors diesbezügliche Analysen zu Grunde gelegt, wie er sie in seinem monumentalen Werk „A Secular Age“ vorgelegt hat,¹⁴ ohne dass behauptet werden soll, dass damit alle Dimensionen eines globalen Phänomens ausgeleuchtet würden. Taylor selbst bezieht sich in seinen Überlegungen ausdrücklich nur auf unsere abendländisch-westlichen Kulturen, er strebt keine globale Analyse an¹⁵ – ob eine solche globale Theorie überhaupt möglich ist, ist bekanntlich einer der Streitpunkte in Sachen Säkularisierungsthese. Für diesen Raum entwirft er eine „Erzählung“, wie unser „säkulares Zeitalter“ entstand und in welchem Sinn es „säkular“ ist, die für unsere Fragestellung aufschlussreich ist.

Taylor unterscheidet drei Gestalten von Säkularität, von denen im Folgenden nur auf die in seiner Zählung dritte Form Bezug genommen wird, die sowohl in Taylors Werk als auch für unsere Fragestellung zentral ist.¹⁶ „Säkularität 3“ bezieht sich weder auf Glaubensinhalte, die z.B. fragwürdig geworden seien, noch auf eine schlichte Abnahme von Glaubensüberzeugungen oder Glaubenspraxis. Taylor beobachtet in seinem Werk vielmehr den Wandel von einer Gesellschaft, in der es so gut wie unmöglich war, nicht in der einen oder anderen Weise an Gott zu glauben, zu einer, in der dieser Glaube eine Option unter anderen ist. Damit haben sich die *Bedingungen des Glaubens* fundamental gewandelt. Was ist geschehen? Wir bilden unsere Überzeugungen vor einem Hintergrund, in einem „Rahmen des Selbstverständlichen“¹⁷, den wir in der Regel nicht ausdrücklich mitformulieren und mitreflektieren (beispielsweise dass die sprechenden und laufenden Zweibeiner, denen ich begegne, ebenso über Bewusstsein verfügen wie ich). Im Blick auf eine religiöse Deutung der Welt ist dieser Rahmen heute jedoch ans Licht gehoben. Wir leben bezüglich religiöser wie nichtreligiöser Interpretationen der Wirklichkeit in einem „Zustand ... in dem die Deutung eines jeden *als Deutung* in Erscheinung tritt“¹⁸. Damit bildet „säkular“ im Kontext von „Säkularität 3“ nicht einfach den Oppositionsbegriff zu „religiös“, sondern betrifft Glaubende und Nichtglaubende gleichermaßen. Es ist folglich nicht der religiöse Pluralismus an sich, der unser Zeitalter als ein „säkulares“ auszeichnet, sondern der Verlust der Selbstverständlichkeit der eigenen Grundüberzeugungen: „Diese Vielfalt der Bekenntnisse hat eigentlich kaum Auswirkungen, solange sie

¹³ Vgl. Hans Joas, Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57 (2009) 293–300.

¹⁴ Charles Taylor, A secular Age, Cambridge/ Mass 2007; dt. Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2); vgl. auch Taylor, Unbehagen (wie Anm. 2). Zur Auseinandersetzung mit „A Secular Age“ vgl. aus der derzeit schnell anwachsenden Sekundärliteratur Joas, Option (wie Anm. 13); The Taylor effect. Responding to a secular age, hg. v. Ian Leask, Newcastle upon Tyne 2010; Varieties of Secularism in a Secular Age, hg. v. Michael Warner / Jonathan Van Antwerpen / Craig J. Calhoun, Cambridge/ Mass 2010; Martin Endreß, Säkular oder postsäkular? Zur Analyse der religiösen Konturen der Gegenwart im Spannungsfeld der Beiträge von Jürgen Habermas und Charles Taylor, in: Herausforderungen der Modernität (Religion in der Moderne 25), hg. v. Martin Endreß / Hans-Joachim Höhn / Thomas M. Schmidt / Oliver J. Wiertz, Würzburg 2012, 213–237.

¹⁵ Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2), 47f.

¹⁶ Zu einer Darstellung aller drei Säkularitätstypen vgl. Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2), 11–16.

¹⁷ Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2), 32.

¹⁸ Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2), 34, Hervorhebung V.H.

durch das Gefühl neutralisiert wird, dass es für mich selbst gar keine Option ist, mich so zu verhalten wie die anderen. Solange die Alternative etwas Fremdes und Andersartiges ist, ... das heißt, solange es für mich unverständlich bleibt, was es hieße, so zu werden wie die anderen -, so lange wird ihre Andersheit meine Einbettung in das eigene Bekenntnis nicht gefährden. Das ändert sich, sobald der andere durch vermehrten Kontakt ... mir selbst in jeder Hinsicht außer dem Glauben immer ähnlicher wird. Unsere Tätigkeiten, Berufe, Meinungen, Geschmäcke und so fort sind die gleichen. Dann stellt sich die durch den Unterschied aufgeworfene Frage mit größerem Nachdruck: Warum auf meine Weise und nicht auf seine oder ihre? Jetzt ist kein anderer Unterschied mehr vorhanden, der den Übertritt grotesk oder unvorstellbar erscheinen ließe¹⁹. Meine religiöse oder nichtreligiöse Option ist in offensichtlicher Weise eine Deutung, zu der es plausible Alternativen gibt. Meine Lebensweise ist offensichtlich nicht die einzig mögliche, denn Menschen um mich herum – die ich weder als dumm noch als verblendet oder böse disqualifizieren kann – leben anders. Taylor spricht von einer „Fragilisierung“²⁰ unserer Überzeugungen durch ihre Optionalität.

Fragen wir noch etwas genauer: Was ist geschehen? In der Entstehung der „Säkularität 3“ unterscheidet Taylor drei Phasen. Unter Verzicht auf die ausführlichen Ableitungen, die den größeren Teil von Taylors Werk einnehmen, skizziere ich nur knapp die für uns relevante Gedankenlinie. In der ersten Phase entsteht erstmals die Option eines „ausgrenzenden Humanismus“, d.h. eines Weltverständnisses, das ganz und gar in der Immanenz verbleibt. Die „verzauberte Welt“, in der Religion so sehr mit allem verknüpft war – dem Kosmos und der sozialen Ordnung ebenso wie dem individuellen Lebenssinn -, dass eine nichtreligiöse Welt nicht gar nicht denkbar war, löst sich auf. Der Kontext der neuzeitlichen moralischen Ordnung bietet alternative Lesarten der Welt. In dem Maße allerdings, wie die strikt atheistischen Varianten dieses ausgrenzenden Humanismus etwa ab dem 18. Jh. massiv um sich greifen, entsteht aus dem Unbehagen an ihrer reiner Immanenzorientierung eine Gegenbewegung. Die zweckrationale, disziplinierte, ganz auf die Immanenz ausgerichtete „entzauberte Welt“ wird als zu eng, als fade und leer empfunden und löst neue Suchbewegungen aus. Die Suche richtet sich auf einen „dritten Weg“²¹ zwischen überkommenen Glaubensformen und Unglauben. Damit löst sich die reine Konfrontation von Glaube und Unglaube in einem „Nova-Effekt“ der explosionsartigen Vervielfältigung spiritueller Optionen auf: Glaube wie ebenso auch Atheismus in verschiedenen Formen sowie Diverses „dazwischen“. „Es sieht so aus, als habe der ursprüngliche Dualismus – die Forderung nach einer tragfähigen humanistischen Alternative [zum Glauben an Gott, V.H.] – eine Dynamik von der Art eines Nova-Effekts in Gang gesetzt, der eine immer größere Vielfalt moralisch-spirituelle Optionen hervorgebracht hat, die den ganzen Bereich des Denkbaren und vielleicht noch mehr umfassen. Diese Phase dauert bis heute an.“²² So bringt die dritte Phase gegenüber der zweiten keine inhaltliche Veränderung mehr, sondern eine Ausweitung des Nova-Effekts: Nachdem die Reaktion auf den ausgrenzenden Humanismus zunächst eher in elitären Kreisen stattgefunden hatte (v.a. in der

¹⁹ Taylor, *Zeitalter* (wie Anm. 2), 515f.

²⁰ Taylor, *Zeitalter* (wie Anm. 2), 928.

²¹ Taylor, *Zeitalter* (wie Anm. 2), 513.

²² Taylor, *Zeitalter* (wie Anm. 2), 507.

Romantik), ergreift die „Nova-Kultur“ etwa seit den 1960er Jahren die Gesellschaft insgesamt.

Entscheidend für unsere Überlegungen ist nun der *Grund*, den Taylor für die explosionsartige Vermehrung spiritueller Optionen angibt: die Entstehung einer „Kultur der Authentizität“. Für diese Kultur ist die Idee wesentlich, dass „jeder von uns seine eigene originelle Weise des Menschseins hat“²³. Natürlich hat man schon immer Unterschiede zwischen Menschen wahrgenommen. Aber diese Unterschiede wurden nicht in derselben Weise qualifiziert. Erst jetzt kommt ihnen zentrale Bedeutung zu: „Wenn ich mir nicht treu bleibe, verfehle ich den Sinn meines Lebens; mir entgeht, was das Menschsein für *mich* bedeutet.“²⁴ Man kann sich diese fundamentale Veränderung unter anderem am Verständnis der Kunst verdeutlichen. Diese besteht jetzt typischerweise nicht mehr in der Nachahmung der Natur an Hand von bestimmten Regeln, sondern stellt eine schöpferische Tätigkeit dar und dient zugleich der Selbstfindung und dem Selbstausdruck des Künstlers durch seine Kreativität. Das heißt nicht, dass sie sich nicht mehr auf Natur o.ä. beziehe. Aber sie tut es jetzt in der je eigenen Perspektive und Ausdrucksweise des Künstlers, und dieser Ausdruck will zu einer entsprechenden „persönlichen Resonanz“²⁵ beim Betrachter oder Hörer führen.²⁶ Zum Teil wird der Künstler jetzt überhaupt erst als ein solcher in unserem Verständnis des Wortes betrachtet. So wird an der Wende zum 19. Jahrhundert der Komponist von einem „Tonsetzer“, dem Handwerker der Musik, zum „Tondichter“ aufgewertet.

Im Blick auf Religion bedeutet diese „Kultur der Authentizität“, die Taylor auch als „expressiven Individualismus“ bezeichnet²⁷: Meine religiöse Auffassung muss mir etwas sagen. Sie muss zu mir passen, sie gehört zu meinem Selbstausdruck, sie spiegelt mein ureigenstes Verständnis der Welt. Vorrangig ist deshalb der je eigene spirituelle Weg. Dieser bleibt natürlich geprägt durch Erziehung, durch die religiösen Möglichkeiten, die das Umfeld bietet, etc. Aber dass man an religiösen Inhalten festhält, nur weil es sich um zentrale Inhalte der jeweiligen Denomination handelt, ohne dass sie mit dem einzelnen selbst in irgendeinem Zusammenhang stünden, ist schlicht nicht mehr plausibel. Taylor formuliert als Regel dieser Authentizität im Bereich des Religiösen: „Lasse jeden oder jede dem eigenen Weg spiritueller Eingebung folgen. Lass dich durch die Behauptung, er sei mit irgendeiner Orthodoxie unvereinbar, nicht von deinem eigenen Weg abbringen.“²⁸ Im Rahmen einer solchen „Spiritualität der Suche“ statt einer „Spiritualität der gebieterischen Autorität“²⁹ werden Forderungen nach Anpassung an ein religiöses System Verständnislosigkeit ernten. Etwas flott könnte man sagen: Es gibt jetzt nicht mehr eine wahre Religion, sondern so viele Spiritualitäten, wie es Menschen gibt. Aus dieser „Kultur der Authentizität“ entsteht deshalb die extreme Pluralisierung religiöser

²³ Taylor, Unbehagen (wie Anm. 2), 38.

²⁴ Taylor, Unbehagen (wie Anm. 2), 38. Hervorhebung im Original

²⁵ Taylor, Unbehagen (wie Anm. 2), 102.

²⁶ Vgl. Taylor, Unbehagen (wie Anm. 2), 72-77.

²⁷ Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2), 507f. sind beide Bezeichnungen gleichsinnig hintereinander gestellt.

²⁸ Taylor, Unbehagen (wie Anm. 2), 89. Um Missverständnissen vorzubeugen: Wie weiter unten noch deutlicher werden wird, ist dies nicht Taylors *eigener* Imperativ, sondern von ihm deskriptiv als Beschreibung der religiösen Grundhaltung im Kontext der „Kultur der Authentizität“ gebraucht.

²⁹ Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2), 866.

Deutungssysteme. Und diese Deutungssysteme laufen alles andere als parallel zur Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Bekenntnisgemeinschaft. Wiederrum etwas spitz gesagt: Die Grenzen zwischen den religiösen Denominationen ziehen einerseits die religiösen Profis, andererseits die Institutionen. Spirituelle Sucher sind an den Angeboten der einen wie der anderen gegebenenfalls interessiert, an den Grenzziehungen eher nicht. Darauf zielte die eingangs aufgestellte Behauptung, dass nicht nur die Teilnahme am religiösen Leben einer Bekenntnisgemeinschaft mit einer ganz eigenen Deutung einhergehen kann, sondern dass darüber hinaus diese Individualisierung nicht adäquat erfasst ist, wenn man sie darauf zurückführt, dass „die Leute nicht mehr wissen, was es (z.B. die Eucharistie) bedeutet“. Wenn Taylors Analysen zutreffen, ist es plausibel anzunehmen, dass diese Deutungen (die religiöse Profis als unangemessen, naiv oder synkretistisch empfinden mögen) nicht *faute de mieux* vorgenommen werden, sondern *als* Ausdruck der eigenen individuellen Religiosität.

3 „Unter dem Vorzeichen“

Was bedeutet nun die Verhältnisbestimmung, Sakramentalität sei „unter dem Vorzeichen“ dieses religiösen Pluralismus zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage hängt nicht zuletzt daran, wie man den „expressiven Individualismus“ bewertet. Taylor hat darauf hingewiesen, dass es neben enthusiastische Zustimmung heftige Kritik am Ideal der Authentizität gibt.³⁰ Der Vorwurf lautet im Wesentlichen, es handle sich hier um eine übersteigerte Selbstbezogenheit, die sich allein um die eigene Selbstverwirklichung Sorge. Weder höhere Werte noch das Wohlergehen anderer oder die Gesellschaft insgesamt seien im Blick.

Taylor zufolge ist die Kritik insofern nicht unberechtigt, als es solche narzisstischen und trivialen Formen des Authentizitätsideals durchaus gibt – und dementsprechend auch oberflächliche Formen von Spiritualität. Aus theologischer Sicht sind sicher längst nicht alle individuellen Deutungen christlicher Glaubensinhalte oder liturgischer Vollzüge zu begrüßen, nur weil sie sich als Ausdruck authentischer Spiritualität verstehen. Als Pauschalvorwurf an die „Kultur der Authentizität“ hält Taylor ein solches Urteil jedoch für ungerechtfertigt und plädiert dafür, dass „die Authentizität als moralisches Ideal ernst genommen werden sollte“³¹. Insbesondere aber ist er der Auffassung, dass wir hinter diese Kultur der Authentizität schlicht nicht mehr zurück können: „Das Bild, das ich vorlege, ist eher das eines Ideals, das zwar entartet, aber dennoch als solches überaus wertvoll ist und von uns Heutigen gar nicht verworfen werden kann.“³² Dementsprechend lautet die zweite These:

These 2: Der „expressive Individualismus“ bildet heute den unhintergebbaren Rahmen für alle Denk- und Vollzugsformen von Sakramentalität.

Es gibt keinen Weg zurück in die Selbstverständlichkeit umfassender Ordnungen. Unsere Lebens- und Weltdeutung muss immer persönlich angeeignet werden – was Taylor die Not-

³⁰ Vgl. v.a. Taylor, Unbehagen (wie Anm. 2).

³¹ Taylor, Unbehagen (wie Anm. 2), 32; vgl. auch 82-92. Zur differenzierteren Bewertung des expressiven Individualismus vgl. auch die Unterscheidung zwischen einer Subjektivierung der Form und des Inhalts a.a.O. 93-104.

³² Taylor, Unbehagen (wie Anm. 2), 32.

wendigkeit „persönlicher Resonanz“ nennt –, sie ist je unsere eigene, nicht einfach ein selbstverständlicher, von allen geteilter Rahmen. Das heißt nicht, dass mit der „Kultur der Authentizität“ unkritisch-affirmativ umzugehen wäre, vor allem nicht mit ihren trivialisierten Formen. Aber es heißt, dass man sich in der einen oder anderen Weise auf diese neuen Rahmenbedingungen einstellen muss. Deshalb wird im Folgenden in einem Doppelschritt zunächst dafür plädiert, die Figur der Sakramentalität als ein attraktives Deutungsangebot im Kontext dieser Gestalt des religiösen Pluralismus zu verstehen (These 3). Zugleich kann sie auch als ein Kriterium der Kritik an möglichen Verkürzungen dienen (These 4).

4 Sakramentalität unter dem Vorzeichen des religiösen Pluralismus

These 3: Ein sakramentales Verständnis der Wirklichkeit ist hoch anschlussfähig an die „Spiritualität der Suche“ einer „Kultur der Authentizität“.

Für das Ziel der mit dem expressiven Individualismus verbundenen „Spiritualität der Suche“ – oder vielleicht besser: für das „Zielgebiet“ – gebraucht Taylor das Stichwort der „Fülle“.³³ Man könnte auch von einer „Suche nach dem ‚Mehr‘“ sprechen, die gewissermaßen die positive Fassung der beunruhigten Frage darstellt: *Is that all there is?* (nach dem Titel eines Liedes von Peggy Lee, das für Taylor ein heutiges Lebensgefühl passend ins Wort bringt³⁴): Ist das schon alles?

Die Frage „Ist das schon alles?“ kann sich zum einen gegen die Banalität des alltäglichen Lebens wenden. Sie kann aber auch das „Nichts als“ eines naturalistischen Reduktionismus hinterfragen, der menschliches Verhalten auf evolutionäre Codierungen, Gefühle auf Biochemie und unsere Handlungen und Entscheidungen auf Reiz-Reaktions-Schemata reduziert. Dann benennt sie das Unbehagen an einer naturwissenschaftlichen Weltsicht, die scheinbar alles erklärt, ihm damit aber auch seinen tieferen Sinn und seinen Glanz nimmt. Die Suche nach einem „Mehr“ steht allerdings notorisch in der Gefahr, dieses „Mehr“ in einer „Lücke im System“ oder einem „zusätzlichen Bereich“ zu verorten. Exemplarisch sichtbar wird es z.B. bei der Frage, was es heißt, Gott als Schöpfer der Welt zu bekennen. Denn ein gängiger Lösungsversuch besteht darin, das Schöpfungshandeln Gottes *zeitlich vor* den Urknall zu legen. Ähnlich wie im „Intelligent Design“, wo man Felder innerhalb der Evolution auszumachen sucht, die nicht von Zufall und Kausalität, sondern von Finalität und damit einem Architekten und Planer des Gesamtverlaufs sprechen sollen, sucht man auf diese Weise nach der „Lücke im System“ der naturwissenschaftlichen Prozesse. Im Hintergrund steht das Denkmodell von zwei „Mächten“, die auf derselben Ebene liegen und sich deshalb wechselseitig begrenzen: *Entweder* es wirken „natürliche“ Kräfte wie die Naturgesetze oder der Mensch – *oder* Gott wirkt.

Der Philosoph Hans Julius Schneider hat treffend beschrieben, wie eine religiöse Weltperspektive hier als eine quasi raum-zeitliche Erweiterung unserer Sicht aufgefasst wird.³⁵ Glau-

³³ Vgl. v.a. Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2), 18-35.

³⁴ Vgl. Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2), 845.

³⁵ Vgl. Hans Julius Schneider, Religion (Grundthemen Philosophie), Berlin-New York 2008, v.a. 137-167.

bende wissen in diesem Verständnis „mehr“ in dem Sinn, dass sie zusätzlich zu dem, was uns die Wissenschaften über die Welt sagen, auch noch wissen, was „vor“ dem Urknall ist, was „nach“ dem Tod kommt und was „jenseits“ unserer sichtbaren Welt liegt. Religion erweiterte also gewissermaßen den Gegenstandsbereich unserer Erkenntnis. Aber zugleich legte das den Umkehrschluss nahe, dass alles, was nicht „vor“, „nach“ oder „jenseits“ dieser Welt liegt, die ausschließliche Domäne naturwissenschaftlicher Erklärung zu gelten hätte.

Vor dem Hintergrund dieser Scheinalternative: Gott oder Mensch, Naturwissenschaft oder Religion, nimmt es nicht wunder, dass solche gewissermaßen für das Religiöse ausgesparten oder eigens eingerichteten Räume nicht selten Räume sind, zu denen auch der rationale Diskurs keinen Zutritt hat. Das „Mehr als“ scheint nur außerhalb von Wissenschaft und Rationalität zu finden zu sein – wird doch in der alltagsweltlichen Wahrnehmung Wissenschaft gerne mit Naturwissenschaft und beides mit Rationalität identifiziert. Religion gilt dann als der Bereich des Fühlens statt des Denkens, oder auch: Religion ist subjektiv, Wissenschaft ist objektiv. Diese Ausklammerung des Religiösen aus dem Bereich des argumentativ Verantwortbaren ist nicht unbedingt als Abwertung gemeint, sie kann auch als Entlastung von dem Anspruch erlebt werden, über den Glauben Rechenschaft abzulegen. Aber damit ist das Entweder-oder: entweder Gott oder die Welt, entweder naturwissenschaftlich oder religiös, bis zu einer inneren Schizophrenie vorangetrieben: naturwissenschaftlicher Reduktionismus *plus* „gefühlte“ Spiritualität mit häufig unreflektierten Vorstellungen.

Die entscheidend fehlende Einsicht in diesem derzeit ziemlich geläufigen Schema ist die, dass eine religiöse Weltsicht keine „Erweiterung des Gegenstandsbereichs“ darstellt: „vorher“, „nachher“, „über“ ..., sondern von einer *Tiefendimension* der Wirklichkeit spricht. Und eben diese Tiefendimension ist es, die das Konzept der Sakramentalität anzielt – und zwar in der oben genannten fundamentalen Doppelgestalt: Es braucht einerseits eine „Lesefähigkeit“ unsererseits für diese Tiefendimension, für Gottes sakramentale Gegenwart. Sie liegt nicht einfach „auf der Hand“. Zugleich lautet der grundlegende Zuspruch: Wir lesen „heraus“, nicht „hinein“; wir wünschen uns keinen Gott herbei, sondern wir glauben, dass er uns tatsächlich entgegenkommt. Damit stellt Sakramentalität die zentrale Denkform für die Gegenwart Gottes in der Welt und dasjenige Deutungsangebot für spirituelle Sucher nach dem „Mehr“ dar, das in der Lage ist, die Schizophrenie von naturwissenschaftlich-reduktionistischer Alltagsrationalität und gefühlter Religiosität aufzulösen. Zugleich stammt dieses Deutungsangebot nicht aus den „Randgebieten“ des christlichen Glaubens als „Light-Version“ für diejenigen, denen man mit den zentralen, aber „harten“ Themen wie Christologie und Trinitätslehre nicht kommen könne. Es liegt ganz in der Mitte unseres Glaubens und löst damit die problematisierte Unterscheidung zwischen einem „Zentrum“ des Glaubens, das zugleich die „*differentia specifica*“ bildete, und einer allgemeiner zugänglichen, aber auch in einem problematischen Sinn „allgemeinreligiösen Peripherie“ auf. Liturgische Feiern – die Feiern der Sakramente, aber natürlich nicht nur sie – wären dann eine sinnenfällige Darstellung dieses sakramentalen Grundverständnisses der Welt und der Gegenwart Gottes in ihr.

Ein Einwand liegt freilich auf der Hand: Wird Sakramentalität hier zur Nacht, in der alle spirituellen Katzen grau sind – „Spirituell Suchende aller Couleur, vereinigt euch unter der Fahne

der Sakramentalität“? M.E. ist das genau nicht der Fall. Denn sakramentales Denken stellt nicht nur eine Alternative zu reduktionistischem Denken dar, sondern impliziert auf der Linie einer affirmativ-kritischen Haltung zum „expressiven Individualismus“ auch eine Kritik an bestimmten verkürzenden Formen religiösen Gottes- und Weltverständnisses. Dementsprechend lautet die letzte These:

These 4: Sakramentales Denken beinhaltet die Kritik an Denkformen, die das Spannungsverhältnis von Unterscheidung, Beziehung und Gegenwart im Blick auf Transzendenz und Immanenz, Gott und Welt auflösen.

Taylor legt seinen Untersuchungen einen Religionsbegriff zu Grunde, der sich zentral an der Unterscheidung Immanenz–Transzendenz orientiert.³⁶ Das ist als Engführung kritisiert worden,³⁷ freilich wollte Taylor auch keinen allgemeinen Begriff von Religion vorlegen. Für unsere Überlegungen zumindest dürfte er aufschlussreich zu sein. Denn wenn man die skizzierte Struktur des sakramentalen Denkens mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz koppelt, kommen mindestens drei Verhältnisbestimmungen in den Blick, die die Figur der Sakramentalität unterlaufen:

1. Im ersten Fall wird die Transzendenzgrenze gewissermaßen leichtfertig gekreuzt. Das kann auf mehrere Weisen geschehen, die u.U. gemeinsam auftreten. Zum einen begegnet es in Form einer naiven Vorstellung von Gottes Anwesenheit in der Welt, in der Sakramentalität aus ihrem Spannungsgefüge von Bezeichnung und Gegenwart in eine flache Identität zusammenfällt. Zum anderen kann dieses Spannungsgefüge der Sakramentalität im Sinn einer Verfügbarkeit Gottes missverstanden oder missachtet werden, wie in der aus der Geschichte der Sakramententheologie bekannten vereinfachenden Gleichung: Wenn Gott seine Gegenwart an Zeichen gebunden hat, dann kann ich mich seiner über den korrekten Vollzug dieser Zeichen vergewissern; und zwar mit der Akzentuierung, dass *ich* mich vergewissern kann, indem *ich* diese Zeichen richtig vollziehe.

2. Die zweite problematische Figur verkürzt die bei der Skizze der Denkform markierte Doppelbewegung: die Bewegung Gottes auf den Menschen zu und die Bewegung des Menschen zur Wahrnehmung der göttlichen Zeichen. Begrifflich scharf begegnet diese Verkürzung beispielsweise in der Reduktion der eucharistischen Anamnese auf ein „Denken an“. „Sakramentalität“ reduziert sich auf die Seite meiner Deutung. Ich fühle mich Gott nahe – aber dieser Gott ist eigentlich nur das *Bild*, das *ich* mir von ihm mache. (Allerdings scheint mir, dass diese theologisch-begrifflich fundamentale Unterscheidung im Bereich gelebter Religiosität nicht mehr hilfreich ist, wenn sie überscharf seziert: „Denkst du nur an ihn oder ist er in diesem Andenken auch von sich aus anwesend?“ Hier wäre m.E. von nicht vorschnell zu problematisierenden „spirituellen Unschärfen“ zu reden, die zum einen aus der genannten Problemwahrnehmung herrühren mögen, wie Gottes Anwesenheit in einer naturwissenschaftlich codierten Welt zu denken sei. Zum anderen kann sich darin auch eine aufgeklärten Ablehnung jeder Vorstellung von einer Verfügbarkeit Gottes und so ein Ernstnehmen der Transzendenzgrenze äußern.)

³⁶ Vgl. Taylor, Zeitalter (wie Anm. 2), 36f.

³⁷ Vgl. Joas, Option (wie Anm. 13).

3. Die dritte Figur schließlich, in der Sakramentalität unterlaufen wird, lässt sich mit Hans Joas als „Verlust der Transzendenz“ bezeichnen.³⁸ Joas sieht Tendenzen zu einem solchen Verlust in impliziten wie auch expliziten (!) Religionen der Gegenwart. Die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, die ihm und anderen zufolge die zentrale Errungenschaft der sogenannten „achsenzeitlichen“ Religionen darstellt,³⁹ wird eingezogen, beispielsweise zu Gunsten einer persönlichen Mythologie der irdischen Erfüllung, die tatsächlich keine weiteren Dimensionen kennt als die Verwirklichung des eigenen Selbst.

5 Sakramentalität als Denkform und als Feierform des Christlichen

Sakramentalität als zentrale Denkform des Christlichen könnte sich, so lautete die leitende Vermutung, als hoch anschlussfähig an die „Kultur der Authentizität“ erweisen, die Charles Taylor diagnostiziert. Zugleich kann sie als Kriteriologie zur Bewertung von Umgangsformen mit dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz dienen und spirituelle Trivialisierungen aufdecken. Dann führen aber, wie gezeigt werden sollte, Denkmodelle in die Irre, die „Zentrum“ und „Peripherie“ des Glaubens in einer Weise zuordnen, dass etwas sich, je näher es dem „Kern“ des Christlichen (oder wie bei Menke: des Katholischen) sei, umso deutlicher vom „Außerhalb“ unterscheide. In einem solchen Konzept von Zentrum und Peripherie muss man entweder, wie Menke argumentiert, um der Wahrung der eigenen Identität willen die Differenzen klar markieren oder, sofern man sich um Vermittlungen bemüht, für sie den Preis von „Kompromissen“ oder gar „Verwässerungen“ entrichten. Trifft das aber nicht zu – lässt sich „Sakramentalität“ als wesentliche „Denkform“ des Christlichen auch in den „Randbereichen“ kirchlich verfassten Christentums sozusagen „unverdünnt anwenden“ –, dann könnten sich daraus auch Folgerungen für seine *Feiargestalten* ergeben. Die hier angestellten Überlegungen sind selbstverständlich nicht 1:1 von der Denkform Sakramentalität auf die Feierformen übertragbar, in der Vielschichtigkeit und Vieldimensionalität ritueller Vollzüge werden nicht einfach „Denkformen gefeiert“. Aber könnte es nicht auch hier aus nahe liegenden, aber problematischen Unterscheidungen von „Kernvollzügen“ und „liturgischen Light-Produkten“ herausführen, Liturgie (auch) als Eröffnung und Darstellung der sakramentalen „Gestalt“ der Wirklichkeit zu verstehen – und damit eine individualisierbare, aber zugleich gegenüber Trivialisierungen abgrenzbare „Hermeneutik“ des Selbst-, Welt- und Transzendenzverständnisses anzubieten? Die Bearbeitung dieser Frage liegt freilich außerhalb der Kompetenzen der Dogmatik. Die Dogmatikerin kann nicht mehr tun, als sie zu stellen und eine Anschlussfähigkeit diesmal nicht zu postulieren, sondern zu erhoffen: diejenige des dogmatischen an den liturgiewissenschaftlichen Diskurs.

³⁸ Vgl. Hans Joas, Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, in: Dokumentation zum Studientag „Theologie und Öffentlichkeit“ des Katholisch-Theologischen Fakultätentags, 27./28. Januar 2008, Augustinerkloster Erfurt, http://www.fakultaetentag.de/kthf/download/Studientage/Studientagsdokumentation_Erfurt_2008.pdf 13–24, 22f.

³⁹ Vgl. Joas, Zukunftsmöglichkeiten (wie Anm. 38), 22f sowie zur Frage der Achsenzeit ausführlicher Hans Joas, Was ist Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz (Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen 29), Basel 2014.