

## »Sakrament – Leib des Wortes«

### Auf der Suche nach der verschütteten Poetik des sakramentalen Wortes

---

#### **1. Sakramente im Leben von Frauen? Auf der Suche nach der verschütteten Poetik des Wortes**

Sind die Sakramente, die in der Dichte von Wort und Symbol eine Brücke zwischen Tod und Leben und auf ihr den Glauben an die Überwindung des Todes zugunsten des Lebens darstellen, noch mit den Erfahrungen der suchenden, zweifelnden, müde und trotzig Glaubenden heute zu vermitteln? Besonders viele Frauen, die sich heute auf den Weg des Glaubens machen, darunter zumeist – jedoch nicht nur – jüngere, stellen viele Anfragen an die Sakramente, an ihre fehlende Lebenskraft und Einwurzelung in ihr eigenes und das Leben der Gemeinden. Sie merken immer mehr, daß die Sprache, die sie allmählich gefunden haben, um ihre eigenen tiefen Erfahrungen von Tod und Leben zu formulieren, nicht mehr mit der Sprache der Sakramente übereinstimmt, wie sie sie in der kirchlichen Gemeinschaft vorfinden. Zwischen Sakrament und Leben tut sich ein abgrundtiefer Bruch auf. Gerade in ihren eigenen tiefen Erfahrungen von Leben und Tod, bei der Geburt eines Kindes, in der Begleitung eines Menschen bis zum Tod, in der langen Phase des Abschiednehmens und der Trauer, in Augenblicken, in denen Frauen alleine oder in Gemeinschaft mit anderen Menschen an das Geheimnis ihres Lebens rühren, die Tiefendimension ihrer Existenz erfahren, erleben sie – gerade was die Gemeinschaft des Glau-

bens in der Kirche angeht – eine große Einsamkeit. Auch über die Erfahrungen der Frauen hinaus kann allgemein gefragt werden: Haben wir eine Sprache, um das in Worte zu fassen, was wir im Sakrament erleben? Bringt das Sakrament zum Ausdruck, wofür es steht: Brücke zu sein zwischen Tod und Leben zugunsten des Lebens? Trifft das sakramentale Wort heute noch – in einer Zeit, in der das Vertrauen in das Wort abhanden gekommen ist? Was ist mit der Poetik des Wortes: Kann das Wort – in Verbindung mit dem Zeichen – die Wirklichkeit so verdichten und zum gegenwärtigen, heilbringenden Wort des Anderen – Gottes – werden? Wie sind die Worte, die an die Geschichte Israels anknüpfen und in sie einbinden, die sich in Jesu Leiden, Tod und Auferstehung verdichten, mit den verschiedenen Erfahrungen von Leben und Tod der Gegenwart zu verbinden? Ist die Poetik des Wortes heute zugeschüttet, verschüttet?

Die Sakramententheologie erhielt durch das 2. Vatikanische Konzil, vor allem durch die Kirchen- und Liturgiekonstitution, wichtige, wegweisende Anstöße, um aus einer abstrakten, lebensleeren Schultheologie aufzubrechen, in der der Heilsmechanismus der Sakramente, ihre Funktion als »opus operatum« im Vordergrund stand, die Wirksamkeit und Gültigkeit der Sakramente diskutiert wurden und so weniger von einem Lebensvollzug als von einer Verrechtlichung der Sakramente die Rede sein konnte. Zwei Entwicklungen trugen in der Nachkonzilszeit entscheidend zur Arbeit an der Sakramententheologie bei, der ökumenische Dialog und die Impulse aus der Symboltheorie Karl Rahners und den von ihm angestoßenen Arbeiten zum Wort-Charakter des Sakramentes.<sup>1</sup> Gerade in dieser theologischen Arbeit ist eine große Annäherung der christlichen Kirchen erzielt worden. Wort und Sakrament werden nicht mehr gegeneinander ausgespielt; das Sakrament ist in seiner Tiefe Wort, das das Wort Gottes, das in die Zeit getreten und Mensch geworden ist, im Symbol verdichtet.

Die theologischen Ansätze heute, die an das Konzil und die Arbeiten Rahners anschließen und die die Sakramente im lebendigen, geistgewirkten Glaubensgeschehen in der Gemeinschaft der Kirche gründen, verstehen sich zumeist als »kommunikationstheologische Interpretation der Sakramente«<sup>2</sup>. Sie weisen auf die Bedeutung der Sakramente als »kommunikativer Handlungen« hin, die über die ›communio‹ und ›communicatio‹ von einzelnen Gläubigen und Kirche hinaus in der ›communicatio‹ Gottes selbst angelegt ist. Jesus Christus ist das »Ursakrament«, das leibhaftig gewordene Heil Gottes, die faßbare und greifbare Liebe, deren Verleiblichung sich in den Sakramenten in Wort und Zeichen fortsetzt. Gerade dieses – theoretisch, theologisch eingeholte – Leiblichwerden des Heils läßt die Frage nach dem in der Praxis konstatierten Bruch von Sakrament und Leben neu stellen: Werden die Sakramente wirklich im »Tun des Menschen verwirklicht«<sup>3</sup>? Wo sind sie eingebunden in die Leiblichkeit des Menschen? Wo nehmen sie konkrete Gestalt an in den Lebensformen der einzelnen und in den Lebensformen, die die Kirche bilden? Werden die Konsequenzen, die sich aus den theologischen Ansätzen zur Sakramententheologie ergeben, wirklich ernst genommen? Was ist mit dem lebendigen, leibhaften Wort des Sakramentes, dem »Leib des Wortes« und der »Poetik des Wortes«: Schließt es die leibhafte Realität des Menschen wirklich für die Realität Gottes auf? Wird über das Wort – und vor allem in seiner Dichte im Sakrament – die Geschichte des einzelnen Menschen in die Geschichte Gottes hineingestellt?

Auch neuere Arbeiten zur Sakramententheologie haben den Bruch zwischen Dogmatik und Pastoral nicht heilen können, die Sakramententheologie ist zu wenig rückgebunden an die realen Lebensformen der Kirche.<sup>4</sup> Gerade weil die sakramentalen Vollzüge nicht von den konkreten Ausgestaltungen des Kirche-Seins zu trennen sind und das Leben der Sakramente auch eine Veränderung der Praxis, in Kirche und Gesellschaft, impliziert, sind,

wenn die Poetik des Wortes des Sakramentes verschüttet bleibt, »Sinnhaftigkeit und Wirkmächtigkeit kirchlich-religiösen Handelns«<sup>5</sup> in Frage gestellt. Die Krise von Sakramententheologie und sakramentaler Praxis zielt so in das »Herz« der Kirche selbst. Der von vielen Frauen erlebte Bruch zwischen ihren Erfahrungen des Lebens, von Freude und Leid, von Heiligkeit und Liebe, und den Sakramenten der Kirche ist genau deshalb ein Indiz für eine tief gründende Krise der Kirche, deren Lebendigkeit sich ja gerade in einem lebendigen Vollzug der Sakramente verdichtet und darin immer wieder neu wird.

Wenn im Folgenden in einem kleinen Ausschnitt der Sakramententheologie – in einem eher grundsätzlichen, fundamentaltheologischen und sprachphilosophischen Zugang zum Wort des Sakraments – dessen verschüttete und freizulegende Poetik aufgearbeitet wird, um eine Brücke zwischen Pastoral und Dogmatik, zwischen den Erfahrungen der Frauen und den Sakramenten der Kirche zu bauen, so soll dabei nicht allzu einfach die traditionelle Sakramententheologie im Blick auf neuere philosophische Entwicklungen »aktualisiert« und dann den Frauen »angeboten« werden – denn dies hieße, nicht ehrlich mit dem Erleben, auch den Verletzungen der Frauen umzugehen. Es geht viel mehr darum, Mut zu machen, in der Wechselbeziehung von konkreter Erfahrung, Theologie, Kirche und Liturgie zu einer neuen Dynamik zu finden, die Sakramente als leibhafte Zeichen des Heils zu verstehen, in denen zwischen Tod und Leben gerungen wird zugunsten des Lebens. Das Vertrauen auf das leibhafte Heil ist – gerade auch angesichts der Leiblichkeit und darin der ambivalenten, kontingenten und konfliktiven Wirklichkeit – gegründet im Geheimnis Jesu Christi selbst. Das Wort ist Fleisch geworden, das göttliche Wort hat in der Zeit die Gestalt eines menschlichen Leibes angenommen, hat aus dem Reichtum der Gnade Gottes die Armut der Welt – bis hinein in die Nacht des Kreuzes – gefüllt. Der Bruch ist dem Sakrament zutiefst inne,

Jesus Christus hat ihn durchlebt und durchlitten, dadurch aber auch geheilt und ausgesöhnt. In ihm ist die Poetik des Wortes in der Konkretion der Leidensdichte der Wirklichkeit grundgelegt, in ihm ist der Bruch ein Aufbruch: ist Verheißung einer Liebe ohne Grenzen, ohne Leiden, ein Überwinden der Leiblichkeit in ihrer Ambivalenz und ein Ausschöpfen ihrer Fülle.

Wenn der Poetik des Wortes nachgegangen wird, bleibt die Erfahrung der Leiblichkeit im Blick, die Tiefe und auch der Schmerz der Einbindung in Welt und Geschichte. Erst wenn Leibhaftigkeit wirklich ernst genommen ist, ist auch Inkarnation in ihrer Tiefe ernst genommen, wird wahr, was im leibhaften Heil in Jesus Christus Gegenwart und Zukunftsversprechen geworden ist. Sakramente haben mit dieser leibhaften Dimension des Glaubens zu tun. Die neuen Formen, in denen Frauen ihren Glauben gestalten, die Rituale, in denen sich ihre Erfahrungen von Leibhaftigkeit, von Wunden und Verwundungen, von Leben und Liebe verdichten, können dazu führen, die Poetik des Wortes des Sakraments neu zu öffnen, die Feiern der Sakramente in der Kirche in den weiten Raum der Verheißung Gottes von Zukunft, Leben und Liebe zu stellen – dies aber in der Dichte der Konkretion, der Armut der alltäglichen Entäußerung in das Leben hinein. Poetik des Wortes heißt also, die Wirklichkeit der Welt auf ihre Schönheit hin aufzureißen, heißt im Sakrament als »Leib des Wortes« die Erfahrung bestätigen und bewahrheiten, daß Gott es ist, der immer wieder alles neu macht. Die Poetik des Wortes kann aus dem Leben, aus den konkreten Erfahrungen der einzelnen aufbrechen, sie übersteigt sie jedoch zur Erfahrung der Gnade, daß Gottes Schöpferkraft in der Tiefe der Wirklichkeit lebt.

Darin bewahrheiten sich die Sakramente als Sakramente des Glaubens. Jesus Christus ist das absolute Maß für den »Leib des Wortes«, das Sakrament, Maß und Verheißung für jeden »geschundenen« Leib, den Leib der Armen, den Leib der Frauen.

Im Sakrament kann jede Wirklichkeit verdichtet werden, transparent werden auf Gott hin, transfiguriert werden auf ihre Verheißungsgestalt; im geschundenen Leib kann – wird er in den Raum des Sakraments gestellt – das Licht des Auferstehungsleibes durchscheinen. Aber hier gilt es zunächst, das Wort zu finden, das ehrliche und wahrhafte Wort, das aus den konkreten Erfahrungen des Alltags erwächst, aus dem Leiden, aus einem Schmerz, aus einer Freude und einer Liebe, auch das ungeschminkte Wort, das den eigenen und den Fehler der anderen bloßlegt, das in eine Wahrheit ruft, das die eigene Angst nicht verdrängt. Es kann ein Wort, ein Sagen im Stillen sein, ein Sagen im Raum der Kirche oder auch außerhalb, ein Schrei, ein Aufschrei – ein Wort in der Armut seiner Entäußerung.

## **2. Sprache und Sakrament: »Poetik des Wortes« und Widerständigkeit der Wirklichkeit Das Sakrament als »Leib des Wortes«**

### *2.1 Die Grenzen der Sprache: das gebrochene Wort*

Die Arbeit am Wortcharakter der Sakramente und damit der Rückbezug auf den offenbarungstheologischen Grund der Sakramente stellt für die nachvatikanische Sakramententheologie eine wichtige Entwicklungsstufe dar; entscheidende Impulse wurden hier in ökumenischer Hinsicht gegeben. Darüber hinaus ist die Sakramententheologie ein fruchtbares Feld, über sprachphilosophische Überlegungen und Analysen einen Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie zu führen und darin – über die Krise klassischer Metaphysik und klassisch ontologischer Begrifflichkeit hinaus – zu einer neuen Bestimmung der Realität des Transzendenten zu finden. In der Suche nach der wirklichkeiterschließenden und sie gleichzeitig übersteigenden Kraft des

Wortes liegen Möglichkeiten für die Überwindung einer abstrakten und lebensleeren Sakramentenlehre, die – wie z.B. noch in den neuscholastischen Handbüchern der 50er Jahre – den Akzent auf die Instrumentalursächlichkeit der Sakramente legte und darin die sakramentale Wirklichkeit sehr stark verrechtlichte. Dabei wird gleichzeitig (auf modernem Hintergrund) an sprachphilosophische Überlegungen der Kirchenväter angeknüpft, z.B. an Augustinus' Überlegungen zum »Wort des Sakramentes«.<sup>6</sup>

Die Besinnung auf den Wortcharakter des Sakraments und mit ihm auf das Ursprungsereignis des Glaubens, die Menschwerdung Gottes, das In-die-Zeit- und In-die-Geschichte-Treten des göttlichen, ewigen Wortes, führt zu einem neuen Verständnis der Sakramente. Indem sie eingebunden sind in das Heilsgeschehen Gottes in der Zeit, das in der Kirche in der Geschichte vorangetragen wird und das in ihnen symbolisch in der jeweiligen Geschichtszeit je neu Wirklichkeit wird, wirken sie mit der erneuernden Kraft des Geistes auf die Kirche als Sakrament des Heils zurück und verbinden in ihr immer dichter Menschheit und Gottheit.

Sprachphilosophische Überlegungen eines John L. Austin, die den performativen Charakter der Sprache herausstellen, d.h. ihren verwandelnden Charakter als bewirkendes Wort, sind für die theologische Arbeit gerade im Blick auf den wirklichkeitsverändernden Charakter der Sprache von Wichtigkeit.<sup>7</sup> Wenn jedoch von sprachphilosophischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts ausgegangen wird, wird aus theologischer Perspektive oftmals ein Moment unterbelichtet, das in moderner Lyrik und Literatur bereits vor hundert Jahren herausgestellt worden ist und das heute noch von gleicher Aktualität ist: der Sprachzweifel und mit ihm verbunden verschiedene Wege einer »Sprachflucht«. Die Sprache wird dort in ihrer Zerstückelung entlarvt, nur Fragmente der Wirklichkeit lassen sich in ihr darstellen, Fragmente, die in je neuer Zusammenstellung neu die Wirklichkeit wiedergeben.

Letztlich weist Sprache durch sich selbst auf die Zerstückelung, die Fragmentierung der Wirklichkeit zurück. Das Wort ist gebrochen. In vielen Untersuchungen zur Sprachtheorie wird dieser Bruch bereits in der Frühromantik festgemacht; nicht nur Schein und Lüge werden denunziert; auch wird bereits die Entwicklung vorbereitet, für die Arthur Rimbaud und Stéphane Mallarmé entscheidende Fundamente setzen: der Aufbruch in der Sprache über die Wirklichkeit hinaus und die Konstruktion einer neuen Welt in der Sprache. Die Sprache selbst wird zur Garantin der Wirklichkeit, sie kann Wirklichkeit neu umreißen, eine Welt, die – und darin zeigen sich die platonischen Züge der modernen Lyrik – jede Leiblichkeit hinter sich lassen möchte. Rimbaud und Mallarmé tasten sich an den ursprünglichen Schöpfungsakt des Wortes heran, die neue Sprache will jede innerweltliche Wirklichkeit transzendieren, nur in einem Sprung aus der Welt, den Mallarmé im Aufgreifen des »Azur«, des Blaus des Himmels als Leitstern seines transzendierenden Sprachprozesses aufgreift, ist »Erlösung« möglich.<sup>8</sup> Aber selbst dieser Drang zum »Azur«, dem angestrebten Absoluten, ist noch Ausdruck eines tiefen Sprachzweifels, die Paradiese bleiben »paradis perdu«.

Ingeborg Bachmann, Paul Celan, Günter Eich, Nelly Sachs – und mit ihnen viele andere Lyrikerinnen und Lyriker des 20. Jahrhunderts – haben in dieser Tradition mit dem Wort gerungen, haben versucht, den Zweifel auszuhalten, sind manchmal an ihm zerbrochen. In ihren Gedichten ist das Wort auf die Sehne des »Absoluten« gespannt, die aber im Angesicht der Erfahrungen von Auschwitz, des Archipel Gulag zu reißen droht. Das Wort ist zumeist gebrochenes Wort. Ehrlichkeit gegenüber dem Wort heute ist vor allem eine Ehrlichkeit im Angesicht seiner Grenzen, das Wort weiß, wie wenig es noch wirkt, daß es Wort ist in einer Welt der Wortsplinter und jedes Sagen ein Sagen im Angesicht eines »Scherbenberges« ist.<sup>9</sup> Das Wort ist entblößt in seiner Gebrochenheit, die eine Gebrochenheit im Leib ist.

Wie ist es hier überhaupt noch möglich, Worte finden, und wenn: Kann auf das Wort überhaupt noch gebaut werden?<sup>10</sup> Wie die Liebe wiederfinden im Angesicht des Scherbenberges? Wie auf das Wort des Sakramentes vertrauen, auf seine Verheißung des Geschenks der Liebe, der Hoffnung auf Liebe und auf Ver-söhnung? Stéphane Mallarmé ähnlich ist Ingeborg Bachmann auf der Suche nach einem Absoluten in der Sprache, nach Formen der Sprache, die aus einer Sprache führen, die verzerrt und stän-dig der Lüge überführt wird. Der Weg unter dem »Leitstern« des »Azur«: ist er nicht bloß Ausflucht aus der Wirklichkeit, ein un-vernünftiger Sprung in eine gesichtslose und ortlose Transzen-denz?<sup>11</sup> Übersprungen ist die »Erdgebundenheit« des Wortes, sein »elementum« oder in aristotelischer Begrifflichkeit – die in der Scholastik die augustinische Sprachphilosophie und Sakra-mentenlehre erweitert hatte – die Dimension der »materia«, der »Leib des Wortes«. Übersprungen ist diese Erdgebundenheit, weil gerade sie als der Grund der Verwirrung, des Zweifels ge-sehen ist.

Aus christlicher Perspektive liegt der »Leitstern« – Mallarmés »Azur« – nicht außerhalb der Wirklichkeit. Das Wort ist an einen »Leib des Wortes« gebunden, seine Poetik ist nicht Ausflucht, sondern Öffnung der Wirklichkeit auf ihre tiefste Konkretion hin, die Poetik des Wortes führt den Leib zu seiner Fülle. Das Wort erschließt die Wirklichkeit neu, läßt in ihr das Wort Gottes ein und in eine Verbindung mit dem menschlichen Wort eingehen, die den Menschen verwandelt. Um so wirklich-keitserschließend zu sein, springt das Wort jedoch nicht heraus aus der Wirklichkeit, sondern hinein in sie, in die Spitze ihrer Konkretion in der Leiblichkeit. Die Poetik des Wortes wird möglich im Ausgang vom Wort in all seiner Kontingenz und Zerbrechlichkeit, im Ausgang vom zerbrechenden und gebro-chenen Wort. Der Zweifel wird nicht übersprungen, sondern durchlebt im letzten Vertrauen auf das in Jesus Christus in Zeit

und Geschichte eingegangene göttliche Wort. Der Bruch geht durch dieses Wort, in aller Schärfe, und doch bleibt die Zusage der Treue Gottes, im gebrochenen Leib Jesu Christi scheint der Auferstehungsleib durch. Diese Verlängerung des Wortes in den »Leib des Wortes« kann – aus theologischer Perspektive – helfen, die Gefahr eines neuen Dualismus platonischer Herkunft zu überwinden, die auch in modernen Sprachtheorien liegt. Im Folgenden soll in verschiedenen Schritten – vom gebrochenen Wort zum Aufbruch im Leib des Wortes – auf diesen Weg einer Poetik des Wortes in der Konkretion seines Leibes geführt und damit in einer Zeit, die das Vertrauen in das Wort verloren hat, zum sakramentalen Wort zurückgeführt werden.

## 2.2 *»Der Leib des Wortes«: Gebrochenheit und Aufbruch*

Selbst im gebrochenen Wort steckt, auch wenn uneinholbar, die Hoffnung auf das Wort des Lebens, auf ein Wort, das jede Leerstelle des Wortes füllt, das innovativ ist, das – trotz allem – die Wirklichkeit in ihrer Zerbrechlichkeit, ihrer Todeserfülltheit immer wieder neu zum Leben erschließt. Mallarmé und Bachmann thematisieren dieses Ursprungsgeschehen der Sprache, in der Suche nach einer neuen Sprache, über die Grenzen der in die Zeit und ihren Verfall eingeborgenen Sprache hinaus.<sup>12</sup> Doch das »Azur« bei Mallarmé kann nur noch die Negation lebenserfüllter Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, und auch bei Bachmann überwiegen – trotz aller Ausgespanntheit der Sprache auf ein »Anderes“<sup>13</sup> – die zerstörerischen Momente, die Negation des konkreten, leibgebundenen In-der-Welt-Seins. Der Ausbruch aus der Kontingenz der Welt in die Idealität der Sprache scheitert. Der Albatros hat gebrochene Flügel, die Auferstehung ist gescheitert.

Gibt es einen anderen Weg, zur Poetik des Wortes, seiner wirklichkeitserschließenden und zukunftermöglichenden Kraft zu

finden? Ein Weg, der nicht die Grenze außer acht läßt, überspringt, sondern die Begrenztheiten durchschreitet? In zeitgenössischen philosophischen Ansätzen, die der französischen Phänomenologie entstammen, so bei Jean Ladrière oder Paul Ricoeur, hat die Leiblichkeit einen wichtigen Stellenwert.<sup>14</sup> Auch die Sprache ist Ausdruck dieser Leiblichkeit, das Wort selbst ist verwiesen auf einen »Leib des Wortes«. »Sprache ist – so B. Welte – ursprünglich ein gesamt-leibhaftiges Geschehen«<sup>15</sup>.

»Wer im ursprünglichen Sinne spricht, der bewegt nicht nur die Organe des Sprechens, etwa Zunge und Lippen. Er bewegt auch das ganze Gesicht und besonders seine Augen, in die das Ganze des Gesichts auf ausgezeichnete Weise gesammelt ist. Er bewegt auch seine Hände und mit dem Gesicht und den Händen seinen ganzen Leib. Alles dieses gehört mit zum Geschehen der Sprache. Wo sie sich ursprünglich und voll entfaltet, entfaltet sie sich aber als gesamt-leibhaftiges Geschehen. ... Denn der ganze Leib spricht mit oder besser: der ganze Mensch als leibhafter Mensch.«<sup>16</sup>

Gerade in dieser Leibhaftigkeit findet das Wort zu seiner Fülle; so geht es nicht um einen Ausbruch aus den Grenzen der Leiblichkeit, vielmehr darum, die Endlichkeit voll auszuschöpfen. Nur im Leib ist das zu erfahren, was theologisch als »Auferstehung« gefaßt wird, eine Versöhnung mit der Endlichkeit, der Wirklichkeit in ihrer Kontingenz und ihrer Gebrochenheit. Mit einer solchen Akzeptanz der Fragilität des In-der-Welt-Seins geht so eine – noch nicht als theologische Kategorie zu begreifende – Versöhnung einher. Aus ihr kann eine Offenheit für den »sakramentalen Charakter« der Wirklichkeit wachsen.

Sprache ist in der Vielfalt ihrer Dimensionen der Ort für »das Eine des sich äußernden und so sich aussprechenden Lebens«<sup>17</sup>. Daß dieses sich aussprechende Leben auch mit Passivität und Leiden verbunden ist, macht vor allem Paul Ricoeur deutlich. Das Selbst entwirft sich in den verschiedenen Erfahrungen der Leiblichkeit. Sein Handeln ist Aktion und Passion zugleich; han-

delnd erleidet das Selbst seine Eingebundenheit in Zeit und Geschichte.<sup>18</sup> Theologische Ansätze von Frauen aus Lateinamerika haben in den letzten Jahren dieses Moment der Leiblichkeit aufgegriffen, so z.B. María Teresa Porcile Santiso oder Ivone Gebara.<sup>19</sup> Eine Weigerung dieser Leiblichkeit gegenüber heißt schuldig werden. Gerade in der Akzeptanz des Leibes können neue Dimensionen des Lebens aufgehen:

»Mein Leib als Frau erinnert mich ohne Unterlaß an meine Grenzen; wenn ein neues Leben entsteht belehrt er mich über den Wert der Zeit, über den erhöhten Preis, den ich in eigener Person bezahlen muß; auch enthüllt er mir die Andersheit jedes Menschen, auch des menschlichen Wesens, daß in meinem eigenen Schoß empfangen worden ist. Diese Pädagogik meines Körpers eröffnet mir, wenn ich zühöre, die verschiedenen Dimensionen des Lebens...«<sup>20</sup>

Elisabeth Moltmann-Wendel macht diese Erfahrung stark, gerade angesichts der von vielen Frauen erlebten »Scham, im Leibe zu sein«:

»Wer an seinem Körper vorbeisieht, sieht an Gott vorbei. Die Lust an der Immanenz Gottes läßt uns uns selbst, Erde und Weltgeschehen, die Nächste und den Nächsten neu wahrnehmen. Wenn wir so in unsere Körper zurückkehren, kehren wir zu Gott zurück, der in der Schöpfung ist und Mensch geworden ist. Hier ist ein Weg für uns, ›Ich‹ zu sagen, wir selbst zu sein, den Boden in uns und unter uns zu spüren und den Himmel über uns offen zu sehen. Hier ist ein Weg, die Leibhaftigkeit Gottes zu erleben und selbst leibhaft und konkret zu werden. Hier ist ein Weg, in alten Machtstrukturen und gegen alte Machtstrukturen eigenmächtig zu werden, der eigenen Macht einen Raum zu geben und unsere Macht-Ansprüche mit Leben zu erfüllen. Denn nur was leibhaft ist, ist auch konkret. Und was konkret ist, kann auch die Wirklichkeit verändern.«<sup>21</sup>

So gilt es, den »Leib des Wortes« neu zu entdecken, um in ihm zur verschütteten Poetik des Wortes zu finden. Das Wort erhält in ihm seine Lebensdichte, es saugt sich voll mit den Erfahrungen des Lebens, mit Freude und Glück, mit seinen Verletzungen

und Brüchen. Es geht dem Dunkel des Leibes nach bis hinein in die Nacht der Sünde. Und nur so, wenn es sich mit der Realität des Lebens voll »auflädt«, sie auf sich nimmt, kann Versöhnung wachsen, können Erfahrungen der Auferstehung des Leibes gemacht werden. Jon Sobrino hat diesen Weg in die Negativität des Leibes, der Wirklichkeit, in das Dunkel der Sünde – in der Vielfalt seiner Ausdrucksformen in der Gegenwart, vor allem im Leben der Armen – zu einem Ausgangspunkt seines theologischen Arbeitens gemacht: Es geht darum, »sich diese Realität aufzuladen«, erst dann kann der Weg der Hoffnung ausgelegt werden:

»Die christliche Aussöhnung mit der Realität fordert, im Unterschied zu anderen Formen, die Sünde auszumerzen, sie sich auch aufzuladen. Das heißt, in einem ersten Zugang, Inkarnation in der Welt der Sünde, in der Welt der Armen, sich von ihrer Armut betreffen lassen und ihre eigene Schwäche teilen... Sich die Sünde aufladen setzt nun Stärke voraus, um aufrecht zu bleiben, wenn ihre Ausmerzungen sich als äußerst kostspielig erweist und die Sünde sich gegen einen selbst kehrt; es setzt voraus, Hoffnung zu bewahren, auch wenn diese sich verdunkelt; es setzt eine aktive Aufnahmefähigkeit für die größere Liebe voraus, das Leben für die Armen zu geben; es setzt, in einem Wort, voraus, das Schicksal des (Gottes-) Knechtes auf sich zu nehmen, um sich in Licht und Heil zu verwandeln, durch die Dunkelheit und das Scheitern hindurch.«<sup>22</sup>

Hier, im Leib des Wortes, selbst in seiner tiefsten Entäußerung und Gebrochenheit, öffnet sich das Wort für einen »sakramentalen Blick«, der den Leib des Wortes durchsichtig werden läßt und so eine Poetik des Wortes möglich macht. Sakramentaler Blick heißt eine Verwandlung der Wirklichkeit im konkreten Wort, in seiner Welthaftigkeit und Leiblichkeit. Das Durchschreiten der Leiblichkeit schließt dabei den Protest gegen den geschundenen Leib nicht aus. Gegründet ist dieser sakramentale Blick im Glauben an die Auferstehung des Leibes, an die leibhafte Gegenwart des erhöhten Herrn, die Leben in Fülle verheißt: über jede Begrenztheit und über jeden Tod hinaus.

2.3 »Poetik des Wortes«: »der magnetische Punkt des Wortes, der Gottdurchlässig ist« (Nelly Sachs)

Aufbruch aus der Gebrochenheit des Wortes ist möglich über die Erfahrung der Leibhaftigkeit des Wortes. Wie der verlorene Sohn zum Haus des Vaters zurückfindet, kann auch das gebrochene Wort wieder neu werden; der Weg, in der Gebrochenheit des Wortes zu seiner Poetik zu finden, führt über den Leib des Wortes. Nur auf diesem Weg kann der Punkt gefunden werden, der »Gottdurchlässig ist«, »der magnetische Punkt des Wortes«:

»Aber der Dienst am Reich Gottes führt, so wissen wir, über die konkretesten Aufgaben, die an die Menschen in Fleisch und Blut rühren wollen, d.h. in ihrer Leiblichkeit. Denn als Wesen von Fleisch und Blut sind sie dazu aufgerufen, das Schicksal Christi zu teilen. Denen zu essen zu geben, die Hunger haben, denen zu trinken zu geben, die Durst haben, die zu kleiden, die nackt sind, heißt sehr wohl dem Mangel zu begegnen, dem Leiden, der Spur des Bösen, heißt aber auch auf den Ruf des Unendlichen stoßen, der im Menschen steckt, und zwar genau da, wo die Lage des Menschen in den angreifbarsten Formen ihrer Entäußerung aufscheint. Es ist die Entäußerung, die Christus geteilt hat, in seinem eigenen Leib hat er sie gelebt. In seinem eigenen Leib hat er sie auch überwunden und in Herrlichkeit umgewandelt.«<sup>23</sup>

Die »sakramentale Struktur« der Wirklichkeit tut sich auf in den »konkretesten Aufgaben« des Lebens, in der Gegenwärtigkeit jeden Augenblicks, im Kampf gegen Leid und Tod, im Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit usw. In ihnen wird die Erfahrung gemacht, daß das Wort geöffnet wird auf eine Begegnung mit dem Ursprung hin, auf ein Sprechen Gottes hin. Genau das ist »Sakrament« – das Wort ist mit seiner Gebrochenheit ausgesöhnt. Eine solche, in und aus der Einbindung in die Leiblichkeit, im Mit-Sein-mit-Anderen erwachsende Erfahrung ist zutiefst eine Erfahrung der Versöhnung und der Vergebung, ist Erfahrung einer Vergebung, die Liebe ist, Erfahrung des Geschenks des Lebens als einer Gabe des Heiligen Geistes. Die

wirkliche Versöhnung, das wahrhafte Verzeihen ist nur in und aus Liebe möglich. Der tiefen, wahrhaften Versöhnung, geht eine Begegnung mit Gott voraus, der die Liebe ist, eine Begegnung, die sich zusammensetzt aus den vielen kleinen und großen Momenten unserer Geschichte. Und wir lieben wirklich, wenn sich dies in den Worten und Taten der Versöhnung in unserer je eigenen Geschichte ausdrückt. In dieser Erfahrung der Gegenwart des Geistes, in der konkreten und gebrochenen Realität und der verheißenen Versöhnung sind die Sakramente gegründet. In ihnen verdichtet sich diese Geisterfahrung. Das Wort der Versöhnung, das gesprochen wird, ist »poetisch«, eröffnet Wirklichkeit, ist sakramental, weil Gott selbst sich in ihm zeigt als eine Erfahrung der Liebe: einer Liebe, die letztlich nur die Liebe Gottes sein kann, Einbruch Gottes in die Wirklichkeit der Welt. Auf der anderen Seite ist dieses Wort aber auch in der Geschichte selbst gewachsen, in ihrer Konkretheit. Das Wort – in seiner Leiblichkeit – kann »Gottdurchlässig« werden, kann – ist es wahres Wort der Versöhnung – in das »Magnetfeld Gottes« kommen. Auch wenn das Wort des Sakraments letztlich Gottes Wort ist, ist es wichtig, ihm auf der Spur zu sein in den Erfahrungen der Alltäglichkeit, in die in verheißener und erlebter Versöhnung Gottes Wirklichkeit einbricht. Hier ist auch der Ort, an dem die neuen Rituale entstehen, mit denen Frauen ihre eigenen Lebens- und Glaubenserfahrungen zum Ausdruck bringen und in denen sie ihnen eine neue Form geben. Sie sind ein Weg, die »Durchlässigkeit« des Wortes zu finden, den Durchbruch zum Wort Gottes zu bohren, um zum »Magnetfeld Gottes« zu gelangen.

Erst in der Bezogenheit auf den »Namen Gottes«, so Paul Ricoeur, kommt es zu einer Sinnverwandlung der menschlichen Sprache, eine Sinnverwandlung, die Gott selbst bewirkt. Es ist eine Erfahrung, die auch in der dichterischen Sprache gemacht wird: »Berührt durch den ›Namen‹ Gottes, erfährt die dichterische

sche Sprache eine Sinnverwandlung, auf deren Einkreisung es ankommt.«<sup>24</sup> In diesem »Nennen Gottes« wird die Sprache zur religiösen Sprache, zur auf die Wirklichkeit Gottes hinweisenden und sie vergegenwärtigenden Sprache. In ihr werden die Geschichten des Heils erzählt, in denen das Wort – in je unterschiedlicher, unterschiedlich intensiver Art und Weise – »dicht« wird. Das Sakrament ist dabei das Wort, so in Anlehnung an Bernhard Welte, in seinem »dichtesten« Ausdruck.<sup>25</sup> Das gebrochene Wort ist im Sakrament, in dem das Wort seine größte Dichte erreicht, ausgeheilt, der gebrochene Leib ist im himmlischen Leib ausgesöhnt.

#### *2.4 Sakramentalität und »Leib des Wortes«: ein neuer Zugang zum »Realsymbol«*

Auch angesichts des gebrochenen Wortes kann so, ist der »Leib des Wortes« im Blick, ein neuer Zugang zu dem gefunden werden, was die Sakramente in ihrer Tiefe sind: Zeichen des Heils, die dieses Heil, die Gnade, vermitteln; Hinweise auf die Liebe, in denen die Liebe selbst eine Form sucht. Die Spannung des gebrochenen Wortes und der gebrochenen Liebe wird im Zeichen selbst bis in ihre tiefsten Abgründe ausgedrückt. Im Zeichen des Sakramentes ist die Spannung des Kreuzes gesammelt, die Menschwerdung des göttlichen Wortes, sein Weg in der Dichte der Wirklichkeit, seine Worte vom Leben in Fülle und deren Verkörperung in den Zeichen des Reiches Gottes, das auf das Holz des Kreuzes gespannte Wort und das Wort der Zukunft, die Verheißung der Auferstehung.

Das Sakrament ist, dies hat Karl Rahner in Entfaltung einer Theologie des Wortes als Ereignis des Heilshandelns Gottes<sup>26</sup> und in seinen Arbeiten zu einer Theologie des Symbols<sup>27</sup> grundgelegt, »Realsymbol«:

»Mensch und Welt werden gedeutet in einer Weise, daß eine Wirklichkeit Symbol einer anderen, höheren Wirklichkeit ist, aber nicht Symbol bloß in dem Sinne, daß wir eine Ähnlichkeit sehen und eine Beziehung herstellen, sondern Symbol in dem Sinne, daß die höhere Wirklichkeit sich selbst in der niederen ausdrückt, in ihr gegenwärtig ist und durch sie wirkt, wenn auch in einer defizienten, abgeschwächten Weise.«<sup>28</sup>

Das Wort des Sakraments durchdringt die ganze Wirklichkeit und macht sie durchlässig für Gott, in seinem Leib ist die Wirklichkeit in ihren Abgründen, ihrer Kontingenz, in Leid und Tod durchlotet. Jesus Christus ist das Realsymbol schlechthin, sein Leib wurde gebrochen, er ist hinabgestiegen in die Nacht des Todes, überwindet den Tod, indem er ihn bis in seine tiefste Tiefe durchlebt. Erst dort wächst Hoffnung über die Realität der Welt hinaus.

»Er ist das realisierende Zeichen, das Realsymbol schlechthin, die Verleiblichung Gottes in unsere Welt hinein. Er ist Gottes Zeichen im doppelten Sinn: An ihm, an seinem Leben, seinen Worten, seinem Wirken und seinem Geschick kann man erkennen, wie Gott am Menschen handelt – und in ihm selbst realisiert Gott seine Geschichte mit den Menschen. Anders gesagt: Er ist das Wort Gottes, das nicht nur über Gott spricht, sondern ihn selbst in die Geschichte hineinbringt.«<sup>29</sup>

In Jesus Christus hat sich ereignet, was das Wort zum sakramentalen Wort macht: die Versöhnung; die Spannung von Leben und Tod ist zugunsten des Lebens ausgetragen. So liegt die Höchstverwirklichung des Wortes in Jesus Christus, der »das sakramentale Urwort Gottes in der Geschichte der einen Menschheit«<sup>30</sup> ist. Er ist dieses sakramentale Urwort gerade in der letzten Entäußerung seiner Leiblichkeit. In Jesus Christus erhält das Wort des Sakramentes seine tiefste Dichte im Leib des Wortes, der er selbst ist. In ihm bewahrheiten sich die Sakramente als leibhafte Zeichen des Heils, in denen zwischen Tod und Leben gerungen wird zugunsten des Lebens, sie bewahrheiten sich in

ihm – in der Dichte von Wort und Symbol – als Brücke zwischen Tod und Leben.

Jesus Christus ist Realsymbol der Liebe Gottes »für die vielen«: »Der menschengewordene Logos ist das absolute Symbol Gottes in der Welt.«<sup>31</sup> Fortgesetzt wird die »Symbolfunktion des Logos in der Welt« in der Kirche. Das konkrete Leben in ihr, das »geschichtlich greifbare Leben in der Kirche«, so Karl Rahner, ist als »die symbolhafte Verleiblichung des Geistes Gottes und der inneren Geschichte des Dialogs zwischen Gottes freier Liebe und der menschlichen Freiheit zu begreifen.«<sup>32</sup> Hier ist der Ort, an dem die Sakramente aus dem Leib des Wortes in seiner tiefsten Dichte, Jesus Christus, entstehen. Die Sakramente konkretisieren und aktualisieren die Symbolwirklichkeit der Kirche, sie sind »Selbstvollzüge der Kirche, Aktualisationen der Kirche im Hinblick auf den einzelnen Menschen.«<sup>33</sup> Jedes Sakrament ist an das Geschehen der Versöhnung, die Erlösung, gebunden, es wird je neu zu einem Erinnerungszeichen an das Leben Jesu Christi, in dem die Spannung von Leben und Tod zugunsten des Lebens entschieden ist, und erneuert darin auch die Kirche.

Der Weg hinein in das Magnetfeld Gottes führt über ein Aushalten und Ertragen der Spannung der Wirklichkeit, einer Spannung von Leben und Tod. Es ist der Weg in der Nachfolge Jesu, hinein in die Fragilität und Endlichkeit der Wirklichkeit, bis in den Abgrund, den äußersten Bruch, und dies im Vertrauen auf die Kraft der Versöhnung, was heißt: glauben, mit den Augen der Liebe sehen. Dann wird erkannt, daß Gott es ist, der im Wort spricht, daß das Wort Ereignis von Leben und Liebe ist, daß Gott im Wort des Sakramentes leibhaftes Heil schenkt. Die Sakramente als die realsymbolischen Handlungen dieser Liebe sind gezeichnet von diesem Kampf zwischen Leben und Tod, in ihnen ist diese Spannung jedoch zugunsten des Lebens entschieden, die Kontingenz der Wirklichkeit ist in der Verheißung der Auferstehung, die im Wort des Sakraments je neu durchbricht, versöhnt.

### **3. Ausblick: Sakramente im Leben von Frauen – Feiern des Lebens**

Die verschüttete Poetik des Wortes wiederentdecken, zum Wort des Sakramentes wiederfinden in einer Welt, in der sich jeden Tag neu Abgründe von Leid und Tod, Verrat und Lüge auftut, ist nur möglich, wenn die Augen vor diesem Bruch nicht verschlossen werden. Nicht Ausflucht, sondern allein Anerkennung kann Versöhnung wachsen lassen und an Brücken über den Abgrund bauen. Die Erfahrung, »Das Leben geht weiter«, nach dem tiefsten Dunkel von Krieg, Gewalt, Vertreibung, nach persönlichem Leid, dem Verlust geliebter Menschen, dem Verrat der Freundschaft, ist mehr als eine banale Feststellung. Daß Leben immer wieder neu möglich ist, ist für Christinnen und Christen in der je neu gegenwärtigen Erinnerung an die Freundschaft, Treue und Liebe Jesu Christi begründet, im Vertrauen auf sein Wort, in dem die Spannung von Leben und Tod zugunsten des Lebens und der Liebe Gottes entschieden ist. Erinnert wird an das Wort des Lebens in den sakramentalen Feiern. In ihnen wird dem Wort ein Raum geboten, in dem sich dessen Poetik entfalten kann, in dem je neu zum Wort des Lebens gefunden werden kann. Das Wort kann sich hier in seinen Leib hinein entfalten, die Sakramente werden je neu zum Bund Gottes mit der Welt, zum Treuwort, das in eine Welt der »Scherbenberge« hineingesprochen ist. Die Erfahrung, »Das Leben geht weiter«, bricht in jeder Zeit mit einer neuen Sprache durch, einer Sprache, die sich konkrete, leibhafte Formen und Zeichen sucht. Dazu gehören die Rituale, in denen Frauen den Gott des Lebens feiern. Sie sind sakramentale Feier, deren Höhepunkt das Sakrament Gottes selbst ist, die Erinnerung und der Glauben an die Erlösungstat Gottes in Jesus Christus. Gerade in einer Zeit wie der gegenwärtigen, in der das Wort des Lebens oftmals zu verstummen scheint, ist eine solche Kreativität von größter Wichtigkeit, auch in Form provokativer

Störversuche, die die Liebe aufrütteln sollen, um dann, wenn Liebe erinnert ist, Liebe nicht mehr zu stören.

Kann so die Kraft des sakramentalen Wortes neu aufgerüttelt werden, werden die Sakramente zutiefst als Sakramente des Geistes erfahren. In der Sendung des Geistes läßt die Erinnerung an die Liebe die Liebe neu werden. Es ist eine Sendung, die aus der Tiefe der Welt erwächst, aus dem Punkt, in dem sich die Welt in ihrer Leiblichkeit auf Gott hin verdichtet, die Wirklichkeit Gottes selbst neu durchbricht, Wort wird. Menschheit und Gottheit berühren sich neu, der Auferstehungsleib Christi durchbricht den Leib der Welt auf seine – Gottdurchlässige – Tiefendimension. In dieser Sendung und Kraft des Geistes werden Welt und auch Kirche neu; die Poetik des Wortes des Sakramentes hat wirklichkeitsverändernde Kraft, befreit zu neuer – der Liebe und Gerechtigkeit Gottes verpflichteter – Praxis und läßt darin Kirche neu werden. In den Sakramenten scheint der Auferstehungsleib Christi durch, die Verheißung, den geschundenen, zum Tode getriebenen Leib der Welt zu heilen, ihn wieder neu und ganz zu machen. In ihrem – die Welt Gottdurchlässig machenden – Vollzug, der in das liturgische Handeln der Kirche in der Vielfalt ihrer Formen eingebettet ist, sind sie so konstitutiv für die Lebendigkeit, die Geistbegabtheit und die Wirksamkeit der Kirche. Ihre Wirkkraft trägt die Verheißung, die Welt neu zu machen.<sup>34</sup>

Indem im sakramentalen Leib des Wortes der Leib der Welt in deren Freuden- und Glücksmomenten, aber auch in ihren Sorgen und ihrer Zerbrechlichkeit eingeholt und in das Licht des Auferstehungsleibes gestellt wird, sprechen die Sakramente das Wort von der Hoffnung auf Erlösung, das Wort der Liebe. So bilden die Sakramente unterschiedliche »Figuren des Lebens«<sup>35</sup> aus, sie stehen im Kontext des »Vorgangs der Menschwerdung des Menschen«, sie ermöglichen ein »Hineinwachsen der Menschen in eine Entschiedenheit ihrer Freiheit«,<sup>36</sup> so daß die Welt, der Raum der Öffentlichkeit, auf wahres Menschsein hin befreit

wird. Gleichzeitig lassen sie aber auch einen Raum der Freiheit entstehen, des »Spiels«, wie Bernhard Welte es genannt hat<sup>37</sup>, in dem im Licht der Welt sich der Schein der Auferstehung bricht. Hier kann sich das Wesen der Kirche je neu vollziehen: »Kirche und Gemeinde bleiben nur, wo sie je neu ihr Wesen vollziehen, ihre eigene Figur gewinnen.«<sup>38</sup> Diese Kraft des Neuen kann sich in ritualisierten Feiern leicht abnutzen, kann »alt« werden, vor allem wenn die je neuen »Zeichen der Zeit« und deren erneuernde Kraft des Geistes nicht beachtet werden. Genau dies spüren heute vor allem die Frauen, die einen Aufbruch in der Kirche wagen und um die Notwendigkeit wissen, sich selbst als »Zeichen der Zeit« in die Poetik des Wortes des Sakramentes einzufügen. Bernhard Welte hat die Gefahr einer Erstarrung des Kultes, der liturgischen Feiern, sehr deutlich beschrieben und mit großen kulturellen Wandlungsprozessen in Verbindung gebracht. Frauen können an seine Überlegungen anknüpfen:

»Diese dem Kult kraft seiner Ritualisierung inhärente Spannung zur Geschichte und zur Individualität kann aber noch weitergehen. Sie kann so weit anwachsen, daß der Punkt kommt, wo sie als nicht mehr erträglich empfunden wird. Dies wird insbesondere dann der Fall sein, wo sich epochale Wandlungen in der Geschichte der Menschen ereignen und wo von daher die Grundlagen des ganzen bisherigen menschlichen Verständnisses in Frage gestellt werden und sich verschieben... Aber der Kult kann aus dem Feuer der Krise neu geboren werden als eine neue schöpferische Synthese zwischen der Substanz des Überlieferten und dem Geist und der Sprache der neuen Zeit.«<sup>39</sup>

In den Worten B. Weltes liegt ein Aufruf an die Frauen, Mut zu haben und sich die Freiheit zu nehmen, ihre eigenen Erfahrungen von Leben für das Werden der Kirche auf dem Weg des Reiches Gottes ohne Angst und Vorbehalte im Blick auf die Gestaltung des sakramentalen Lebens der Kirche einzubringen. Erst wenn die sakramentalen Vollzüge auch mit den Erfahrungen des Le-

bens von Frauen umfassend gefüllt sind, sind sie wahrhaft »Zeichen neuen, befreiten Lebens«<sup>40</sup> und in Feiern des Lebens in Fülle eingebunden. Sakramente feiern erst dann die Erfahrungen des Lebens ganz, in ihnen wird erst dann die Welt ganz »Gottdurchlässig«, im geschundenen Leib scheint erst dann der Auferstehungsleib ganz durch, wenn Leben und Auferstehungserfahrungen von Frauen und Männern in sie eingeflossen sind. So wird die Kirche in ihre Zukunft getragen und wird zum Hoffnungszeichen für die Welt.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. K. Rahner: Kirche und Sakramente, Freiburg/Basel/Wien 1960; ders.: Zur Theologie des Symbols. In: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 275-311; ders.: Was ist ein Sakrament?, In: Schriften zur Theologie, Bd. 10, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 377-391; ders.: Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens. In: Schriften zur Theologie, Bd. 10, 405-429.
- <sup>2</sup> Vgl. die Übersicht in: H.O. Meuffels: Kommunikative Sakramententheologie, Freiburg/Basel/Wien 1995 (z.B. 336-338).
- <sup>3</sup> J. Auer/J. Ratzinger: Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 6, Regensburg 1980, 123.
- <sup>4</sup> Vgl. hier P. Hünermann: Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven, Aschendorff 1995, 90-111; P. Hünermann/R. Schaeffler (Hg.): Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie, Freiburg 1987. F. Taborda: Sacramentos, práxis e festa. Para una teologia latino-americana dos sacramentos, Petrópolis 1987 (dt.: Sakramente: Praxis und Fest, Düsseldorf 1988).
- <sup>5</sup> Vgl. die Herausgeberinnen dieses Buches. Einführung, S. 8: »Daß dieser Bedeutungsverlust der Sakramente eng verbunden ist mit dem Bedeutungsverlust kirchlichen Lebens für das private und öffentliche Leben, ist unbestreitbar. Die Sakramentenfrage könnte hier zur Kernfrage werden – zur Frage nach der Sinnhaftigkeit und Wirkmächtigkeit kirchlich-religiösen Handelns.«
- <sup>6</sup> Vgl. z.B. In evangelium Johannis tractatus 80,3 (CChr 36,529,5-7); F.-J. Nocke: Wort und Geste. Zum Verständnis der Sakramente, München 1985, 43.
- <sup>7</sup> Vgl. J. L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972; zur Übersicht: J. Simon: Sprachphilosophie, Freiburg i.Br. 1981; B. Welte: Religionsphilosophie, Freiburg/Basel/Wien 1985; B. Casper: Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung, Freiburg/Basel/Wien 1975.

- <sup>8</sup> Vgl. St. Mallarmé: Sämtliche Gedichte. Französisch und Deutsch, Heidelberg <sup>4</sup>1984, 44. Die Dichtung ist der Ort, an dem Absolutes und Sprache sich begegnen. Grunderfahrung Mallarmés ist, »daß das Wort erst an der Grenze des Schweigens seiner Bestimmung, Logos zu sein, innewird, aber auch seiner Unzulänglichkeit.« (H. Friedrich: Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. Erweiterte Neuausgabe, Hamburg <sup>9</sup>1979, 111) Ebd. 116: »Dichten bedeutet für Mallarmé, den ertümlichen Schöpfungsakt der Sprache so radikal zu erneuern, daß Sagen immer ein Sagen des bisher Ungesagten ist.« Es wird eine Korrespondenz von Sprache und Transzendenz aufgebaut, doch ist die Transzendenz leer, die Korrespondenz geht darin im Grunde fehl.
- <sup>9</sup> Vgl. hier: I. Bachmann: Scherbenhügel. In: Sämtliche Gedichte, München 1983, 121:
- ...
- »Erschaffen werden noch Dämpfe  
beim Wasser- und Feuerlaut.  
O Aufgang der Wolken, der Worte,  
dem Scherbenberg anvertraut!«
- <sup>10</sup> Vgl. dazu: H. Weber: An der Grenze der Sprache. Religiöse Dimension der Sprache und biblisch-christliche Metaphorik im Werk Ingeborg Bachmanns, Essen 1986.
- Als ein Beispiel vgl: I. Bachmann: Ihr Worte. Für Nelly Sachs, die Freundin, die Dichterin, in Verehrung. In: Dies., Sämtliche Gedichte, 172.
- »Das Wort  
wird doch nur  
andre Worte nach sich ziehn  
Satz den Satz.  
So möchte Welt,  
endgültig,  
sich aufdrängen,  
schon gesagt sein.  
Sagt sie nicht.
- <sup>11</sup> Zur Interpretation der modernen Lyrik vgl. Friedrich: Die Struktur der modernen Lyrik; vgl. hier das Mallarmé-Kapitel 95-139.
- <sup>12</sup> Vgl. Weber: An der Grenze der Sprache, 230. Angestrebt sind in der Sprache die »reinen Größen«, das »Vollkommene, Unmögliche, Unerreichbare«.
- <sup>13</sup> Vgl. Weber, An der Grenze der Sprache, 83. Ebenso: P. Celan, Der Meridian. In: Gesammelte Werke in fünf Bänden, hrsg. von B. Allemann und St. Reichert, Frankfurt a.M. 1983, Bd. 3, 187-202, hier: 198: »Das Gedicht will zu einem Andern, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu.»
- <sup>14</sup> Vgl. z.B. J. Ladrière: L'articulation du sens. II. Les langages de la foi, Paris 1984, Kap. XIV Approche philosophique d'une réflexion sur l'Eucharistie,

309-334: z.B. 321: »Le corps vécu est à la fois le retentissement du monde en nous et notre prise sur le monde; il est la proximité des autres et notre mode d'accès à autrui. Il est ce milieu concret, à la fois transparent et partiellement opaque, en lequel et par la vertu duquel tout se fait sens pour nous, à partir duquel et par la vertu duquel aussi nous ne cessons d'instaurer autour de nous un univers de sens. Le »moi« peut être caractérisé comme présence. La présence est à la fois autoposition et ouverture, surgissement originaire et puissance d'échange, qui se vit dans l'accueil et dans le don. Le corps est ce par quoi le »moi« est réellement présent. C'est par lui que passent nos échanges avec le monde, c'est par lui qu'autrui nous est donné et que nous pouvons être auprès de lui, c'est par lui qu'il y a la proximité des êtres et des choses, le retentissement en nous de la vie universelle, et en sens inverse l'expansion aux dimensions de l'univers de notre vie la plus singulière.« P. Ricoeur: *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, v.a. 345-410.

15 B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien <sup>4</sup>1985, 224.

16 Ebd. 225.

17 Ebd. 226.

18 Ricoeur: *Soi-même comme un autre*, 384.

19 Vgl. Ivone Gebara: *Teología a ritmo de mujer*, Madrid 1994, z.B. 71-89; M. T. Porcile Santiso: *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Montevideo 1991. Ebenso: Art. Körper, *Wörterbuch der feministischen Theologie*, hg. von E. Gössmann u.a., Gütersloh 1991, 223: »Der Körper erscheint neu als Ort menschlicher Begegnung, als Ort der Menschwerdung, als Raum, von dem aus wir denken, da alle Erkenntnis leibvermittelte Erkenntnis ist, als Ort, der unsere individuelle und politische Geschichte spiegelt, und als Ort, von dem aus Leben weitergegeben wird.« In der Befreiungstheologie ist der »geschundene«, leidende Körper der Armen entdeckt worden und seine Transparenz auf Gott hin: R. Alves, *Ich glaube an die Auferstehung des Leibes. Meditationen*, Düsseldorf 1983.

20 Porcile Santiso: *La mujer, espacio de salvación*, 188 (zitiert wird: N. Fatio: *Femme et Théologienne aujourd'hui*, in: X/CP 6 (1979) 12).

21 E. Moltmann-Wendel: Wenn Gott und Körper sich begegnen. *Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit*, Gütersloh <sup>2</sup>1991, 46/47.

22 J. Sobrino: *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992, 102/103.

23 J. Ladrière: *L'articulation du sens II*, 334.

24 P. Ricoeur: Gott nennen. In: B. Casper (Hg.): *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981, 45-79.

25 Welte, *Religionsphilosophie*, 224-242.

26 Vgl. z.B. K. Rahner: Was ist ein Sakrament, in: E. Jüngel/K. Rahner: *Was ist ein Sakrament?*, Freiburg 1971, 63-85. »Eine solche Theologie des Wortes könnte durchaus die Grundlage einer Sakramententheologie werden, in der das Sakrament als die höchste menschliche und kirchliche

- Stufe des Wortes überhaupt erscheint, das in der Kirche als solcher gesprochen wird.« (68)
- 27 Rahner: Zur Theologie des Symbols, z.B. 300.
- 28 A. Gerken, Theologie der Eucharistie, München 1973, 67.
- 29 Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, 219.
- 30 Rahner, Kirche und Sakramente, 17.
- 31 Rahner, Zur Theologie des Symbols, 278. Vgl. auch 290-300.
- 32 Ebd. 301.
- 33 Rahner, Kirche und Sakramente, 36.
- 34 Der Zusammenhang von Fest und die Wirklichkeit verändernder Praxis wird von F. Taborda (Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos, Petrópolis 1987) herausgearbeitet; z.B. 95: »A festa *afirma* a práxis, enquanto esta é seu substrato, o que a sustenta (não ha festa sem práxis). *Nega*, no entanto, que a práxis seja a finalidade última da história, tanto assim que a festa tem sentio. E assim a festa *supera* a práxis, pois faz presente no aqui e agora a utopia que a práxis quer alcançar e só pode alcançar no futuro. Desta forma a festa *re-cria* a práxis, pois a coloca no lugar devido: importante, necessária, mas relativa, passageira. Com isso esta perde sua »seriedade bovina« e pode ser vivida e vivenciada como graça.« Das Moment der Veränderung der Praxis wird auch bei L. Boff herausgearbeitet: Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf 1984, 17: »Sakramentale Sprache berührt den Menschen von innen her und führt zu einer Begegnung, die ihn und seine Welt verändert.« 18: »... sie führt zur Veränderung menschlicher Praxis und mobilisiert in Richtung auf Umkehr. Sie appelliert an die Betroffenen, sich in ihrem Leben zu öffnen und anderes konsequent aufzunehmen.«
- 35 P. Hünermann: Sakramente – Figuren des Lebens, in: P. Hünermann/R. Schaeffler (Hg.): Ankunft Gottes und Handeln des Menschen: Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg/Basel/Wien 1977, 61.
- 36 Ebd. 62.
- 37 B. Welte: Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg/Basel/Wien 1982, 96: »Es gehört zu den Eigentümlichkeiten unseres menschlichen Lebens, daß wir dessen alltäglichen Ernst bisweilen durchbrechen durch das, was wir Spiel nennen... In dieser neuen spielenden und entlastenden Ordnung aber erscheint dann unser Leben wiederum, aber nun in einer transponierten Form. Es erscheint im *Symbol*. Es sieht aus, als benötigten wir das Spiel als Lebenssymbol, um den Ernst des Lebens besser ertragen zu können.«
- 38 Hünermann: Sakramente – Figuren des Lebens, 80.
- 39 Welte: Religionsphilosophie, 237.
- 40 F. Kerstiens: Neuer Wein in alte Schläuche: Sakramente der Befreiung, Düsseldorf 1994, 15: »Die Sakramente sind Zeichen neuen, befreiten Lebens, nicht Rückzugsorte unserer Angst.«