

Wirksame Zeichen?

Aktuelle Baustellen der Sakramententheologie

Hans-Joachim Höhn

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

¹ A. Assmann, *Im Dickicht der Zeichen*, Berlin 2015, 58.

² Ebd., 57–58.

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

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

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

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

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

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

1 Magische Zeichen?

Irritationen und Problemanzeigen

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

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

⁶ Vgl. exemplarisch O. H. Pesch, Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. II, Ostfildern 2010; T. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ⁹2008; F.-J. Nocke, Sakramententheologie, Düsseldorf 1997.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Vgl. H.-J. Höhn, *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002.

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

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

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

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

¹³ Vor diesem Hintergrund erscheint es ontologisch wie theologisch prekär, wenn von den Sakramenten behauptet wird: „Anders als es die Rede vom ‚Eingreifen Gottes in die Welt‘ suggeriert, wirkt Gott nicht von außerhalb in die Welt hinein. Vielmehr ist von seiner personalen Präsenz, seinem Da- und Mitsein in Schöpfung und Geschichte auszugehen. Von daher sind die Sakramente nicht Medien eines außerordentlichen Hineinwirkens Gottes in die sonst ohne ihn funktionierende Geschichte, sondern Verdichtungen der auch sonst gegebenen Präsenz Gottes.“, *E.-M. Faber*, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 61. – Wenn die Geschöpflichkeit der Welt darin besteht, unüberbietbar auf Gott bezogen zu sein, von dem sie angesichts seiner Transzendenz und Alterität zugleich radikal verschieden ist, kann die Rede von einer innerweltlichen „Verdichtung“ einer auch sonst gegebenen Präsenz Gottes nicht plausibel gemacht werden. Es ist vor diesem Hintergrund auch fraglich, ob der Schöpfung selbst eine sakramentale Struktur oder Konstitution in dem Sinne zugesprochen werden kann, dass mit ihr ein innerweltliches Moment der Gegenwart und Wirklichkeit Gottes einhergeht. Vgl. auf dieser Linie etwa *T. Schneider*, *Zeichen der Nähe Gottes*, 13–17; *H. Vorgrimler*, *Sakramententheologie*, Düsseldorf ²1990, 41–44. Siehe

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

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

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

¹⁵ *L. Lies*, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz 1990, 49 f.

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

2 Virtuelle Realpräsenz?

„Coronare“ Problemverschärfung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

leibhaftigen Begegnungsmöglichkeiten des Menschen und seiner Erfahrungsweisen räumlicher Nähe bzw. raum-zeitlichen Miteinanders wahrnimmt? Hat man dort immer noch nicht verstanden, dass die eucharistische Wandlung, welche den Wandel im tödlichen Verhältnis von Leben und Tod zugunsten des Lebens vergegenwärtigt, nicht die Objekte verwandelt, die diesen Wandel symbolisieren?

Wer vor diesem Hintergrund die Alternative „Realpräsenz oder Virtualpräsenz“ aufmacht, lässt im Übrigen entweder ein unscharfes oder ein verengtes Verständnis von „Virtualität“ erkennen. Denkt man dabei primär an interaktive Computerspiele, versteht man unter „virtuell“ künstlich generierte Erlebniswelten, die sich täuschend echt präsentieren, aber wieder verschwinden, wenn man ihre IT-Basis ausschaltet. Allerdings hat der Begriff „Virtualität“ eine theologische Herkunftsgeschichte, die keineswegs nur derartige Assoziationen nahelegt. Orientiert man sich an der mittelalterlichen Diskussion um eucharistische Realpräsenz, geht es bei der Kategorie „virtuell“ in ihrer theologischen Adaption um die Eigenschaft eines Geschehens, nicht in der physischen Form zu existieren, in der es medial bzw. digital vermittelt zu existieren scheint, aber dennoch Wirkungen auszulösen, die einem in physischer bzw. „analoger“ Form existierenden Geschehen gleichen.

In einem Punkt haben die theologischen Digitalskeptiker jedoch recht: Eucharistische Realpräsenz ist nicht vollends digitalisierbar. Sie ist an die analoge Praxis des Handgreiflichen – genauer: an die Geste des Empfangens und Teilens gebunden. Zweifellos kann sich jeder Teilnehmer an einer digitalen Eucharistiefeyer selbst Brot und Wein besorgen und anderen Teilnehmern nach einer digitalen Konsekration reichen. Aber dabei entfällt die in jeder Messe sinnenfällig-konkrete Erfahrung, dass jeder Mensch vor Gott letztlich mit leeren Händen dasteht und dass er nur von Gott empfängt, was er selbst weder allein noch gemeinsam bewerkstelligen kann: unbedingte Zuwendung.

3 Entdecken und Übersetzen:

Sakramententheologie im „onto-semiotic turn“

Wenn es in den Sakramenten um Darstellung und Ereignis einer Beziehung von Gott und Mensch im Modus einer unbedingten Zuwendung geht, stellt sich unweigerlich die Frage nach den Ermögli-

chungsbedingungen eines solchen Geschehens. Diese Frage zielt nicht allein auf die Umstände und Vollzugsbedingungen einer entsprechenden Symbolhandlung. Zuvor ist zu klären, wie angesichts der ontologischen Verschiedenheit von Gott und Mensch überhaupt eine weltimmanente Erschließung einer Gott/Mensch-Beziehung gedacht werden kann.

Die Bewältigung dieser Aufgabe ist ohne eine relational-ontologische Neujustierung der Begriffe „Gott“, „Offenbarung“ und „Sakrament“ nicht zu leisten.²¹ Ansatz und Anspruch dieser Neujustierung lassen sich auf folgende Kernaussagen bringen: (1) Auf der Basis einer Relationalen Ontologie bzw. eines Relationalen Monotheismus besteht die Möglichkeit, das Problem der theologischen Unselbstverständlichkeit hinsichtlich einer Selbstoffenbarung Gottes in der Welt zu bewältigen. (2) Unter der Voraussetzung eines Verständnisses der Wirklichkeit Gottes als Beziehungswirklichkeit ist es möglich, von einer Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt zu reden – als Übersetzung seines Selbstverhältnisses in sein Weltverhältnis und als Übersetzung seines Selbst- qua Weltverhältnisses in innerweltliche bzw. zwischenmenschliche Entsprechungsverhältnisse. (3) Sakramentale Vollzüge sind vor diesem Hintergrund als performative Umsetzung dieses Übersetzungsgeschehens in existenziell bedeutsame Konstellationen menschlicher Daseinsbewältigung rekonstruierbar.

(1) Eine Selbstoffenbarung Gottes in der Welt lässt sich angemessen im Ausgang von einem relationalen Verständnis der Wirklichkeit Gottes denken: Gott ist eine Beziehungswirklichkeit und nicht eine substanzhaft zu beschreibende Größe. Würde die Wirklichkeit Gottes substanzhaft vorgestellt, seine Unbedingtheit und Unendlichkeit an eine unbedingte und unendliche Substanz geheftet, bliebe unklar, wie Gott sich als Gott, d. h. in seiner Unbedingtheit und Unendlichkeit, im Bedingten und Endlichen offenbaren kann. Werden dagegen die Wirklichkeit und Transzendenz Gottes *relational* bzw. *verhältnis-*

²¹ Die folgenden Thesen basieren auf H.-J. Höhn, Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie, Würzburg 2020; Ders., Entdecken und Übersetzen. Basiskategorien einer Theologie der Offenbarung, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog, Freiburg i. Br. 2021, 424–449. Zur Veranschaulichung dieser Thesen siehe H.-J. Höhn, Experimente mit Gott, Würzburg 2021, 96–110.

ontologisch gefasst, lassen sich Transzendenz und Selbstoffenbarung Gottes widerspruchsfrei aussagen. Genauer: (Onto-)Logische Widersprüche lassen sich vermeiden, wenn die Selbstoffenbarung Gottes als Übersetzung seines Selbst- und Weltverhältnisses in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse und -relationen verstanden wird.

Angelegt ist dieses Konzept in der neutestamentlichen Grundaussage eines relationalen Monotheismus: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8). In der relational-ontologischen Lesart dieser Metapher soll damit gesagt werden: Gott ist in sich und für sich eine Wirklichkeit, deren Wesen die daseinsbejahende Unterscheidung von Sein und Nichts ist. Diesem Wesen entspricht eine Beziehung zum vom Nichts unterschiedenen Seienden im Modus der Zuerkennung seines Daseins und der Anerkennung seiner Identität und Freiheit. Anders gesagt: Gott steht zur Welt im Verhältnis einer unbedingten Zuwendung.

Die Aussage „Gott ist Liebe“ darf hier nicht als Kennzeichnung einer Eigenschaft oder Verhaltensdisposition Gottes verstanden werden. Vielmehr kennzeichnet sie die Vollzugsweise seines Wesens. Gott subsistiert im Vollzug einer daseinsbejahenden Unterscheidung von Sein und Nichts. Dass sich diese Unterscheidung zugunsten des Seienden auswirkt, definiert sein Welt- und Menschenverhältnis. Gott steht zu Welt und Mensch in einer existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiven Beziehung. Was das Göttliche dieses Beziehungsgeschehens ausmacht, ist die Unbedingtheit, Unüberbietbarkeit und Unteilbarkeit dieses Zugewandtseins. Unbedingt ist die Beziehungsrealität des Zugewandtseins, wenn sie ursprungslos ist, d. h. wenn ihr nichts vorausgeht, das ihr vor- oder übergeordnet ist. Unüberbietbar ist sie, wenn sie an nichts Geschaffenem Maß nimmt, und unteilbar ist sie, wenn Vollzug und Gehalt der Zuwendung koinzidieren.

(2) Soll vor diesem Hintergrund angegeben werden, unter welchen Bedingungen es möglich ist, eine Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt zu denken, lautet die Antwort: Gegenstand und Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes kann nur die *Vergegenwärtigung* der Realität *einer Beziehung* (unbedingter Zuwendung) sein. Folglich kann auch die Verlaufsform dieser Offenbarung nur die *Übersetzung einer Relation* (unbedingter Zuwendung) *in Entsprechungsrelationen* sein. „Selbstoffenbarung“ Gottes meint demnach nicht die Proklamation von göttlichen Willensbekundungen. Vielmehr geht es um die Vergegenwärtigung jener Relation, die Gottes Selbstsein aus-

macht. Erst wenn im Verhältnis Gottes zur Welt sein Selbstverhältnis offenbar wird, kann die Übersetzung dieses Verhältnisses auch „Selbstvergegenwärtigung Gottes“ genannt werden.

Das Weltverhältnis Gottes korreliert seinem Schöpfungshandeln als existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterscheidung von Sein und Nichts, die das Geschaffene als Adressat der unbedingten Zuwendung Gottes konstituiert und Ausdruck seines Selbstverhältnisses als „Liebe“ ist. Dies gilt unvermindert auch für die Offenbarung von Gottes Weltverhältnis. Wie sich das Selbstverhältnis Gottes in sein Weltverhältnis übersetzt, so findet dieses Verhältnis Gottes *zur* Welt seine Entsprechung *in* der Welt in seiner Übersetzung in die Lebensverhältnisse des Menschen. „Offenbarung“ meint hier die Übersetzung von Gottes Weltverhältnis in innerweltliche existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutive Lebensverhältnisse. Hierbei kommt jedoch nichts „seinsmäßig“ in die Welt, das dem Menschen zuvor fehlte. Vielmehr geht ihm ein existentialer Umstand seines Daseins auf: Welt und Mensch sind immer schon – vom ersten Moment ihres Bestehens an – Adressaten einer existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiven Zuwendung.

Die Entdeckung und Übersetzung von Gottes Weltverhältnis in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse ereignet sich nach christlicher Überzeugung in den Vollzügen (Relationen) unbedingter personaler Zuwendung und ist unablässig verbunden mit der Verkündigung, dem Leben und Sterben Jesu von Nazareth. Gottes Weltzugewandtheit wird in und mit seiner Person offenbar in der Übersetzung dieser Weltzugewandtheit in Entsprechungsverhältnissen der Menschenzugewandtheit. Die „Menschenfreundlichkeit Gottes“ (Tit 3,4) manifestiert sich im Menschenverhältnis Jesu. Die Verlaufsform dieser Übersetzung ist das Geschehen unbedingter Zuwendung zum Menschen im Kontext von dessen Verhältnis zum Verhältnis von Leben und Tod. Die Selbstoffenbarung Gottes im Leben und Sterben Jesu von Nazareth besteht darin, dass Gottes Verhältnis zum Unterschied von Sein und Nichts sich übersetzt in sein Verhältnis zum Unterschied von Leben und Tod in den Daseinsverhältnissen des Menschen: als unbedingte Zuwendung zum Menschen, gegen die der Tod letztlich nicht ankommt.

(3) Wenn der Gegenstand der Selbstoffenbarung Gottes das Selbstverhältnis Gottes als „Liebe“ ist, dann kann die Verlaufsform dieser Offenbarung nur die Übersetzung eines Verhältnisses in Entspre-

chungsverhältnisse sein. Diese Struktur und Logik muss folgerichtig auch für die Bezeugung und Überlieferung dieser Offenbarung gelten. Demnach besteht die Praxis des christlichen Glaubens in der Übersetzung des im Neuen Testament bezeugten Welt- und Menschenverhältnisses Gottes im Modus unbedingter Zuwendung in zwischenmenschliche Entsprechungsverhältnisse. Ihren Ausdruck findet diese Übersetzung auch im Gebrauch von Zeichen und Symbolen, in Ritualen und Liturgien, die zu den „Partituren“ des Glaubens gehören.²² In diesen Partituren der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung wird das Evangelium in ein ästhetisches Format übersetzt und auf dem Weg ihrer „Performance“ kann es existenziell bedeutsam (z. B. in biographischen Übergangs- und Grenzsituationen) vergegenwärtigt werden.

4 Partituren des Evangeliums: Semiotik sakramentaler Vollzüge

Ihre performative Kraft beziehen die Sakramente aus dem Übersetzungsgeschehen unbedingter Zuwendung. Blendet man diesen Geschehens- und Wirkungszusammenhang aus, erhält entweder der Verdacht eines magischen Ritualverständnisses oder die Abwertung zum „religiösen Theater“ neuen Auftrieb. Beiden Verdachtsmomenten kann man entgegentreten, wenn man die spezifische „onto-semiotische“ Verfassung der Sakramente in den Blick nimmt. Welche Sprach-, Bedeutungs- und Beziehungslogik dabei am Werk ist, lässt sich rekonstruieren im Blick auf die semiotische Struktur von Prozessen, mit denen Menschen ihre Lebensverhältnisse und Beziehungen thematisieren. Dabei kommt es darauf an, dass man diese Struktur in Beziehung setzt zu den elementaren Relationen menschlichen In-der-Welt-Seins.²³ Dasein heißt demnach für den Menschen, ein sprachvermitteltes Verhältnis haben zu dem, was

- in der objektiven Gegenstandswelt bzw. Außenwelt in seiner sinnlich wahrnehmbaren Gegenständlichkeit als etwas *Bezei-chenbares* manifest wird;

²² Vgl. hierzu auch H.-J. Höhn, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015.

²³ Vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, *Gottes Wort – Gottes Zeichen*, 83–99, 241–299.

- für ein individuelles Bewusstsein als bedeutsam bzw. in irgendeiner Weise als signifikant erfasst werden kann, da ihm selbst der Charakter des Bezeichnenden und somit *Bedeutsamen* zukommt;
- in der personalen Mitwelt (Gesellschaft) intersubjektive *Mitteilungs- und Verstehensprozesse* ermöglicht bzw. Subjekte zu Beteiligten am Geschehen sozialer Interaktion macht;
- Ereignischarakter in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft besitzt (Zeit) und hinsichtlich seiner Bedeutung über die Zeit hinweg tradiert werden kann. Sofern zeitlich Datierbares wirklich ist, ermöglicht die Grammatik der Sprache es als Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges (bzw. in Zukunft gewesen Seiendes/Futur II) auszusagen und über seine sprachliche *Vermittlung* sowohl seine Bedeutsamkeit festzumachen als auch eine Beziehung bzw. Verbindung zwischen zeitlich auseinanderliegenden *Zeichenereignissen* herzustellen.

Über die vier semiotischen Dimensionen der Sprache (Deiktik, Semantik, Pragmatik, Syntaktik) ist zugänglich, wie menschliche Daseinsvollzüge hinsichtlich ihrer Bedeutung erfasst werden können und wie diese Bedeutung ihrerseits über Zeichen, Symbole, Gesten und Riten vermittelbar ist. Im Einzelnen sind dabei zu unterscheiden:

- die *Bezeichnungsdimension* qua Zeigefunktion der Sprache (Deiktik): Subjekte beziehen Zeichen auf Objekte, Sachverhalte und Ereignisse und machen sie dadurch benennbar;
- die *Bedeutungsdimension* der Sprache (Semantik): Subjekte beziehen sich mittels Zeichen auf die Bedeutung dessen, das ihnen *als* etwas erscheint;
- die *Beziehungsdimension* der Sprache (Pragmatik): Subjekte beziehen sich mittels Zeichen aufeinander, deuten anhand eines gemeinsamen Zeichencodes etwas (*mit*)einander;
- die *Regulierungsdimension* der Sprache (Syntaktik): Subjekte bewegen sich innerhalb eines Zeichensystems und nehmen dabei Bezug auf Verknüpfungsregeln, welche die Beziehungen der Zeichen *zueinander* (bzw. ihre Verwendungs- und Verknüpfungsmöglichkeiten) innerhalb eines gemeinsamen Codes strukturieren und dadurch erst auf Dauer Kommunikations- und Traditionsvorgänge ermöglichen.

In den semiotischen Dimensionen der Sprache spiegeln sich die existentialen Strukturen des Daseins und zugleich die Ermöglichungsbedingungen für die bedeutungsgenerierenden Vollzüge des Menschen. Der Gebrauch von Zeichen, Symbolen und Gesten ist eingebettet in intersubjektive Beziehungen und stellt selbst ein interaktives Geschehen dar. Die Regulierungs- und Beziehungsdimensionen der Sprache sind wiederum nur bestimmbar im Rekurs auf die deiktische und semantische Dimension des Zeichengebrauchs: Subjekte beziehen sich mittels Zeichen aufeinander, deuten anhand eines gemeinsamen Zeichencodes etwas (mit)einander bzw. nehmen in einem gemeinsamen Code füreinander Deutungen vor und machen Bedeutungen und Beziehungen kommunikativ präsent.

Terminologisch und methodisch scheint sich eine semiotische Betrachtung weit vom traditionellen Format der Sakramententheologie zu entfernen. Nach kirchlicher Auffassung kommt ein Sakrament zustande „durch den dinglichen Vollzug als Materie, durch die Worte als Form, durch die Person des Spenders, der das Sakrament erteilt in der Absicht zu tun, was die Kirche tut“ (Konzil von Florenz, 1439 / DH 1312). Eine semiotisch orientierte Hermeneutik christlichen Symbolhandelns kann aber durchaus bei dieser Definition ansetzen bzw. eine bereits von Thomas von Aquin vorgenommene semiotische Differenzierung aufgreifen. Für ihn ist ein Sakrament konstituiert durch die Einheit eines sichtbaren Elementes, das sich in der Lebenswelt des Menschen findet (*materia*), und eines das „Wort Gottes“ übersetzenden Sprechaktes (*forma*), der die „Materie“ neu qualifiziert: „Obwohl die Worte und die sinnenhaften anderen Dinge ihrer physischen Wirklichkeit nach unter einen verschiedenen Artbegriff gehören, kommen sie doch ihrer Bezeichnungsfunktion nach überein; diese ist bei den Worten vollkommener als bei den davon verschiedenen Dingen. Deshalb wird aus den Worten und den Dingen gewissermaßen ein einziges bei den Sakramenten wie aus Form und Materie, insofern nämlich durch die Worte die Bezeichnungsfunktion der Dinge vollendet wird, wie gesagt worden ist. Unter ‚Dingen‘ werden hier auch die sinnhaften Handlungen selbst verstanden, etwa Abwaschung, Salbung und dergleichen, weil sie dieselbe Bezeichnungsfunktion haben wie die Dinge selbst“ (S. th. III q. 60,6 ad 2).

Den für ein Sakrament konstitutiven „Dingen“ ist der Charakter von Interpretamenten eigen. Sie haben für den Menschen bereits eine Bedeutung, ehe sie in einen theologischen Kontext gesetzt wer-

den. In diesem Kontext wird diese ursprüngliche Bedeutung keineswegs getilgt. Denn als sakramentales Zeichen repräsentiert die „Materia“ das, was sie bezeichnet, mittels einer Entsprechung zwischen Basissymbolik und theologischer Deutung: „Signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentant.“²⁴ In semiotischer Perspektive heißt dies: Der deiktisch bestimmbaren „Materia“ eines Sakramentes kommt eine *Bezeichnungsfunktion* zu, die mit der anthropologischen bzw. sozio-kulturellen Basissymbolik des materiellen Elementes in Beziehung steht. Im Falle der Eucharistie heißt das: Brot und Wein entstammen einem Prozess der Wandlung als einem Prozess der lebensdienlichen Zerstörung von Korn und Trauben. Aber auch Brot und Wein müssen aufgezehrt werden, um dem Leben dienen zu können.

In einem zweiten Schritt wird diese Basissymbolik übertragen ins Theologische, wodurch sie eine spezifische *Bedeutungsfunktion* erhält. So ist bei der Eucharistie die Basissymbolik von Brot und Wein mitkonstitutiv für die theologische Aussage, dass sich im Leben und Sterben Jesu ein Wandlungsprozess des Verhältnisses von Leben und Tod ereignet. Die mit Brot und Wein verbundene Dialektik einer lebensdienlichen Zerstörung wird zum Interpretament für das Leben und Sterben Jesu. Er bleibt in Erinnerung als ein Mensch, der sich in seinem Einsatz für das Leben vom Tod aufzehren lässt, damit sich in seinem Tod die Macht des Todes aufzehrt. Hier wird deutlich: Die theologische Dimension eines Sakramentes kann (nur) so erschlossen werden, dass dies in der Rückbezugnahme auf die Basissymbolik der „Materia“ des Sakramentes erfolgt. Diese Rückbeziehung beeinträchtigt nicht die theologische Aussage, sondern kommt ihr zugute.

Zur semiotischen Struktur eines Sakramentes gehört auch, dass seine Basissymbolik in einem praktischen Vollzug aufgegriffen wird, der in Tateinheit mit der Spendeformel des Sakramentes ausgeführt wird und in den *Beziehungskontext* des christlichen Glaubens hinein führt. Die jeweilige „Materia“ kommt dabei als Element eines Handlungssymbols ins Spiel, das auf eine (Inter)Aktion von Spender und Empfänger des Sakramentes abzielt. In der Eucharistie ist der Mahlcharakter entscheidend für das interaktive Moment der Feiernden.

²⁴ Thomas v. Aquin, Super libros Sententiarum IV.d.25, q. 2,a. 2, qc. 1 ad 4.

In der „Forma“ wird auch das *regulative* Moment des Zeichengebrauchs deutlich. Entscheidend für das eucharistische Handlungssymbol ist das „regulative“ Moment: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Es heißt nicht: „Gedenket meines Tuns!“ Vollzug und Gehalt des Gedenkens müssen in einem Entsprechungsverhältnis stehen zu Vollzug und Struktur des Handlungssymbols, d. h. es muss getan werden, wovon gesprochen wird: „Nehmt und esset!“ Es geht um die Praxis des Gebens und Empfangens, des Nehmens und Teilens, mit der zugleich die Verbindung zur zeitlich zurückliegenden Symbolhandlung Jesu beim letzten Abendmahl hergestellt wird. Das regulative Moment erinnert überdies daran, dass in den auf Jesus von Nazareth zurückgehenden Einsetzungsworten der Eucharistie „Das ist mein Leib/Blut“ (vgl. Mk 14,22 ff.; 1 Kor 11,23 ff.) keine deiktische Relation zwischen zwei sachhaften Gegenständen (Brot/Leib – Wein/Blut) behauptet wird. Vielmehr wird eine Entsprechung zu seinem Leben in der Weise des „Dahingebens“ und „Sich-aufzehren-Lassens“ deutlich gemacht.²⁵ Man wird der Aufforderung Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ somit erst dann gerecht, wenn man sie in einer entsprechenden Praxis der Hingabe, des Gebens und Nehmens und des lebensdienlichen „Verzehrens“ erfüllt. Dieses „Verzehren“ vergegenwärtigt im Modus der performativen Übersetzung das durch den Tod Jesu „gewandelte“ Verhältnis von Leben und Tod: Gott hat den Widerstreit von Leben und Tod zugunsten

²⁵ Die römische Glaubenskongregation rekurriert in dem Dokument „*Inter insigniores*“ (1976) auf eine „*naturalis similitudo*“, die in der Eucharistie zwischen Jesus Christus und dem „in persona Christi“ handelnden Priester obwalten müsse, und begründet damit den Ausschluss von Frauen vom Priesteramt (DH 4600). Hierbei wird ein theologisch-semiotischer Kurzschluss vorgenommen. Wenn es darum geht, dass beim Eucharistievorsitz die handelnden Personen „die Handlungsweise Christi in der Eucharistie sakramental vergegenwärtigen sollen“, dann kommt es nicht auf das Geschlecht der handelnden Personen an. Vielmehr muss eine Entsprechungsrelation zwischen der Handlungsweise Christi und der sie vergegenwärtigenden Symbolhandlung bestehen. Wer Christus repräsentiert, muss vergegenwärtigen, was er vergegenwärtigte: Gottes unbedingte Zuwendung zum Menschen. Hierbei kommt es auf einen Vollzug der Zuwendung und Hingabe an, bei dem Geschlechterunterschiede irrelevant sind. Vgl. hierzu die Beiträge in *M. Eckholt/J. Rahner* (Hg.), *Christusrepräsentanz*. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt, Freiburg i. Br. 2021.

des Lebens entschieden, als sich im Tod Jesu die Macht des Todes „aufzehrte“.

Vor diesem Hintergrund ist semiotisch und theologisch auch angebar, worauf die Begriffe „Realpräsenz“ und „Wandlung“ beziehbar sind: In der Eucharistie geht es um die Wandlung des tödlichen Verhältnisses von Leben und Tod, die Vergegenwärtigung dieses gewandelten Verhältnisses und die Wandlung des menschlichen Verhältnisses zu diesem Verhältnis. Wenn das Verhältnis von Leben und Tod keine für den Menschen tödliche Beziehung repräsentiert, kann auch die Macht der Angst des Menschen vor dem Tod gebrochen werden und er kann zu einer befreiten Einstellung zu seinen (angstbesetzten) Lebenseinstellungen gelangen.

An der performativen Vergegenwärtigung der Veränderung von Verhältnissen können als Medien der Vergegenwärtigung durchaus sachhaft-objekthafte Elemente (Brot und Wein) beteiligt sein. Allerdings ist zu beachten, dass sie dabei aus der Sphäre des Sachhaften in die Sphäre der Interpersonalität versetzt werden, dort neu antreffbar werden und eine neue Bedeutsamkeit und „Wirksamkeit“ erhalten. In onto-semiotischer Perspektive kann dieser Vorgang durchaus als „Wesensverwandlung“ gedeutet werden: Über das „Wesen“ eines Zeichens gibt seine semiotische Struktur Auskunft. Wandlungen eines Zeichens können sich nur innerhalb dieser Struktur ereignen. Im Blick auf die Zeichen „Brot“ und „Wein“ geschieht im Bereich des deiktisch Vorzeigbaren nichts, wenn darüber die Wandlungsworte gesprochen werden. Brot und Wein, die bereits aufgrund ihrer Basissymbolik semantisch bedeutsam sind, erhalten vielmehr einen neuen performativen Index im Prozess der Vergegenwärtigung einer veränderten Einstellung zum Verhältnis von Leben und Tod. Hierbei ereignet sich keine magische Wesensverwandlung von Objekten, sondern ein semiotischer Statuswandel von Zeichen – eingebettet in eine performative Praxis unbedingter Zuwendung. Außerhalb dieser Praxis bleiben sakramentale Zeichen kraftlos.