SAKRAMENTE * 3. November 2026
Vom Sakrament zu Pädagogik und Ethik

Mir ist im Durchgang durch die Entwicklung der Sakramente noch einmal deutlich geworden, dass wir in jeder Epoche eine Konstellation aus

PERSON – GEMEINSCHAFT – SAKRAMENT (Handeln)

in den Blick nehmen müssen, jeweils im Licht der Selbstoffenbarung (also des „Handelns“) Gottes. Diese Konstellation hat merkliche Verschiebungen erfahren:

1) **Biblisch und patristisch** liegt der Akzent auf der THEOSIS, d.h. auf der Person, die durch Gottes Handeln in die Gemeinschaft der Erlösten hineinverwandelt worden ist und dadurch in Christus und durch Gottes Geist zu einem neuen Handeln befähigt ist. Alle drei Elemente sind hier quasi gleichgewichtig präsent:
– **Gott hat „in Person“ gehandelt** und sich als der Dreieine Gott erwiesen („offenbart“) – Vater, Sohn, Geist.
– Pfingsten stiftet eine **neue Gemeinschaft**, den die Gläubigen als Leben in Christus, als „Leib Christi“ erfahren.
– In dieser Gemeinschaft tritt jeder einzelne Mensch als **Person** hervor, die ihre Einzigartigkeit als Ebenbild Gottes und als Bruder und Schwester (Jesu Christi) erhält, verbunden mit der Verheißung von „Leben in Fülle“.
– Ein **neues Handeln** wird möglich: ad extra die universale Verkündigung des Evangeliums an alle Völker bis an die Grenzen der Erde; ad intra ein neues Handeln miteinander und füreinander, wie es der neuen Gemeinschaftsgestalt entspricht.
– Dieses Handeln ist weder rein menschliches noch rein göttliches Handeln allein. Es ist „Mysterion“, dasjenige Handeln, das sich daraus ergibt, dass Gott sein Leben unwiderruflich mit den Menschen teilt. Das gott-menschliche Handeln Jesu Christi, das man „perichoretisch“ nennt, überträgt sich auf den Menschen und seine Gemeinschaft: Gott vollzieht sein Gott-Sein auf menschliche Weise im menschlichen Handeln. Der Mensch vollzieht sein Handeln auf göttliche Weise durch das göttliche Handeln nicht nur an ihm, sondern auch durch ihn.

Augustinus formuliert die Bilanz, wenn er sagt: Empfange, was du bist – Leib Christi. Und werde, was du empfängst – Leib Christi. Person und Handeln werden zusammengesehen und in einem Raum der Gemeinschaft gedacht.

2) Diese Konstellation ändert sich bereits im **Mittelalter**. Henri de Lubac hat dies in seiner berühmten Studie „Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter“ (1944), deutsch: Einsiedeln 1969, nachgewiesen. Vereinfacht gesprochen, geschieht Folgendes:

Augustinus bezeichnet die Kirche als *corpus verum*
die Eucharistie als *corpus mysticum*.

Wenn die Christen ihr „Mysterium“ bedenken, denken sie zuerst an sich selbst und ihre neue Lebens- und Gemeinschaftsgestalt. Deshalb wird ihr Handeln sakramental, ein Handeln, dass sie immer mehr in das hineinverwandelt, was sie durch Glaube und Taufe geworden sind.

Im Mittelalter wird die Eucharistie als *corpus verum* wahrgenommen,
für die Kirche bleibt der Titel *corpus mysticum.*

Jetzt sehen Christen das *mysterion* der wirksamen Gegenwart Gottes inmitten der Schöpfung besonders deutlich, wenn sie auf die Eucharistie schauen, nicht einmal wenn sie Eucharistie feiern, sondern wenn sie von Altar zu Altar gehen und den Moment der Erhebung (Elevation) der Hostie erhaschen. Das heilshafte Handeln Gottes wird gleichsam exteriorisiert. Dadurch treten jetzt heilshafte Einzelhandlungen besonders stark hervor. Deren Ursprung in Gott, aber auch im wandelnden Handeln des Menschen werden immer mehr übersehen. Auch die Kirche verwandelt sich vom Zeichen des Heils zum Instrument des Heils.

3) Wir können jetzt verstehen, dass es in der **Reformation** zu einer bewussten neuen Verschiebung kommt. Wahrgenommen wird eine Fülle von „Heils-instrumenten“, „produziert“ von einer Kirche, die als weltliche und ziemlich „unheilige“ Institution erscheint. Luther lenkt gleichsam ganz entschieden den Blick auf die Person: Nur der gute Baum kann gute Früchte bringen. Der Mensch als Geschöpf kann dies angesichts seiner Trennung von Gott durch die Sünde nicht. Einzelne Handlungen namens „Sakramente“ können den Menschen nicht mit Gott verbinden. Luther will die Konstellation von Gott und Mensch wieder zurechtrücken. Aber er dringt nicht durch bis zur biblisch-patristischen Synthese:
– die Person tritt als sündig, aber kaum als „ermächtigt“ zum Handeln auf;
– die Kirche tritt nicht als Ort der Gemeinschaft mit Gott in den Blick, sondern als eigenmächtige und störende Zwischeninstanz;
– die Sakramente werden deshalb als Menschenwerke verdächtigt und strikt auf diejenigen Zeichen zurückgeführt, die eine biblische Grundlage haben; diese werden vor allem als Handeln Gottes am Menschen, nicht als von Gott ermächtigtes Handeln des Menschen gesehen.

Die neu entstandene konfessionelle Größe „Katholische Kirche“ hat keine rechte Antwort bereit:
– Sie rettet sich, indem sie die Sendung für die Rettung anderer zu ihrer „Mission“ macht und dadurch eine Universalität entwickelt, die nur aus Gottes Heilshandeln verständlich ist. Sie benennt die „cooperatio“ zwischen Gott und Mensch, wenn auch manchmal etwas unbeholfen und additiv. Sie sagt, dass der Mensch gewandelt werden muss, damit er zur Wandlung verhelfen kann, z.B. im Festhalten an der Weihe der Diener der Sakramente – und mit der neuen Versuchung, dass damit nur bestimmte Personen sakramental handeln, alle anderen aber nicht.
– Sie hält strikt an der Heilsnotwendigkeit der Kirche als Leib Christi fest, allerdings oft in der etwas verzerrten Gestalt einer hierarchisch strukturierten, durch Gehorsam zusammengehaltenen Institution.

4) Wir können bereits ahnen, was es eigentlich **heute** braucht – nicht zuletzt in ökumenischer Hinsicht, um Sakramente wieder plausibel zu machen:
– die **Person** als ermächtigt zum Leben und Handeln „in Christus“ (durch Vergebung der Sünden und ein Leben der Metanoia);
– die **Kirche** als die neue, erlöste Form der Menschheit in ihrer Berufung und Befähigung zur Gemeinschaft;
– die **Sakramente** als die Handlungsformen, in denen Person und Gemeinschaft (die sich gegenseitig bedingen) ihr Wesen vollziehen. Dabei geht es zunächst im breitesten Sinne des Wortes um dasjenige Handeln, in dem der glaubende Mensch in der Gemeinschaft der Kirche sich heute ausdrücken will.

Für die katholische Kirche geschieht dies im **II. Vatikanischen Konzil**. Sie werden hier vergeblich nach einer „Sakramentenlehre“ suchen. Die Bischofssynode von 1985, 20 Jahre nach dem Ende des Konzils, hat den Ausdruck „Communio“ zum Schlüsselbegriff des Konzils erklärt. Das Konzil versucht energisch, die ursprüngliche Konstellation wiederherzustellen:
– Die Dokumente sind entschieden theozentrisch, d.h. sie gehen von der trinitarisch gefassten Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte aus: Gott, der mit den Menschen Umgang pflegt wie mit Freunden und unter ihnen wohnt.
– Das Konzil ist ein Konzil über die Kirche als Frucht dieser Selbstoffenbarung Gottes.

– „Der Mensch ist der Weg der Kirche“, schreibt Papst Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis“ (1979) und zeigt damit, wie die Kirche dem einzelnen Menschen zum vollen Person-Sein in Gemeinschaft verhilft.
– Das Handeln der Kirche wird in der ganzen Weite der Beziehung der Gläubigen zur (etwas abstrakt gefassten) „Welt“ dargestellt. Sakramente sind impliziert.

Die Bischofssynode formuliert den Leitsatz:

Die Kirche (LG) – unter dem Wort Gottes (DV) –
feiert die Geheimnisse Christi (SC) – zum Heil der Welt (GS).

„Transsubstantiation“ erscheint in diesem Rahmen als „Feier“, und „Feiern“ bedeutet: aus dem funktionalen Zusammenhang des Herstellens in den
Dies schlägt sich nicht zuletzt in der Sprache nieder. In der klassischen Sakramentenlehre wird von der „Spendung“ der Sakramente gesprochen. Das suggeriert die Aufspaltung in einen „Spender“ (geweiht, berechtigt, aktiv, heilig, ...) und einen „Empfänger“ (Laie, passiv, inkompetent, bedürftig, ...). Es ist gar nicht so leicht, in Bezug auf die Sakramente unsere Sprache auf das „Feiern“ umzustellen und zu fragen: Woran wollen wir uns als Christen eigentlich gemeinsam, zweckfrei, freuen, wenn wir zusammenkommen und uns erinnern, dass wir Erlöste, von Gott Geliebte sind?

Dies ist der Rahmen, ohne den die Entwicklung einer Sakramentenlehre riskiert, in die verzerrten Konstellationen der letzten Jahrhunderte hineingezogen zu werden, die leider in unserer Mentalität noch kräftig nachwirken. Das wollen wir uns heute noch einmal deutlich machen durch einen Blick auf die „Ethisierung“ des christlichen Lebens.

Vom Sakrament zu Pädagogik und Ethik[12]

In der Tat sind die Sakramente mit einem Imperativ des Handelns verbunden:
– Lasse Dich taufen, damit Du gerettet wirst!
– Empfange die Kommunion, um mit Jesus Christus, Deinem Heiland, verbunden zu sein!
– Beichte Deine Sünden, damit Gott Dir vergibt!

Das ist nicht von vornherein problematisch. Viele Handlungen, deren Wert wir ohne Weiteres einsehen, treten uns doch irgendwie als Anforderung gegenüber,

[1] Vgl. Josef Steiner, Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters, Freiburg – Basel – Wien 1976 (Diss. Innsbruck 1974).
[2]

weil uns andere Wünsche ablenken. Die „10 Gebote“ sind von dieser Art. Allerdings beginnen sie mit einer Erinnerung und Zusage: „Ich bin der HERR, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“ (Ex 20 / Dtn 5), bevor sie daraus Schlussfolgerungen in Gebotsform ziehen. Sogar die Liebe wird im Neuen Testament als das „neue Gebot“ präsentiert (Joh 13,34).

Problematisch wird es erst dann, wenn nicht mehr die Zusage der Fülle des Lebens durch den Gott der Liebe der vorrangige Beweggrund ist, sondern der moralische Druck, den ein System erzeugt, indem es die eigene Autorität (die durchaus ihren Sinn haben mag) an die Stelle des Gehalts der Gebote setzt. Dann wird aus dem Gebot bezüglich der Sakramente ein Kontrollsystem der Zugehörigkeit zu einer weltlichen Institution, mag sie auch ein transzendentes Ziel für sich in Anspruch nehmen.

Um zu sehen, wie diese Ethisierung/Moralisierung der Sakramente eingetreten ist, werfen wir einen Blick auf die Aufklärungszeit, die in der Forschung bezüglich der Sakramente wenig behandelt wird. Die Zeit zwischen dem Trienter Konzil und dem II. Vatikanum scheint für die Dogmengeschichte der Sakramente langweilig, weil mit verschiedenen Akzenten die alten Fragen und Antworten, wie schon Thomas sie formuliert hat, repetiert werden. Ich vermute, dass in dieser Zeit viele interessante Entdeckungen zu machen wären, wenn wir aufmerksam sind für die neuen Fragen, die sich in den alten Begriffen zwischen den Zeilen zeigen.

Sollens- und Seinsethik

Mit Giorgio Agamben können wir einen Schritt tiefer gehen. Er zeigt in seiner Analyse der Liturgie und des liturgischen „Amtes“[3] auf, wie die Theologie Kant und seiner Sollensethik den Weg bereitet hat:

„Es gibt in der abendländischen Ontologie zwei verschiedene und doch miteinander verbundene Ontologien: Die erste, die Ontologie des Gebots, gehört zur rechtlich-religiösen Sphäre, sie findet ihren Ausdruck im Imperativ und ist performativ beschaffen; die zweite entstammt der philosophisch-wissenschaftlichen Tradition und drückt sich im Indikativ aus (oder, als Substantivierung, im Infinitiv bzw. Partizip – *esti, einai, on*, ‚ist’, ‚sein’, ‚Seiendes’). Die Ontologie des *esto* und des ‚sei’ verweist auf ein Sollen; diejenige des *esti* und des ‚ist’ auf das Sein. Die beiden Ontologien, die wohlunterschieden und in gewisser Weise einander gegensätzlich sind, bestehen nebeneinander, bekämpfen sich und kreuzen,

[3] Vgl. Giorgio Agamben, Opus Dei. Archäologie des Amtes, Frankfurt a.M. 2013.

verbinden sich dennoch beständig, während in der Geschichte des Abendlands mal die eine, mal die andere die Oberhand gewinnt“ (191f.).

„An der Schwelle zur Moderne, als Theologie und Metaphysik scheinbar endgültig ihren Platz für die wissenschaftliche Rationalität räumen, stellt Kants Denken das säkularisierte Wiederauftauchen der Ontologie des *esto* am Busen der Ontologie des *esti*, die verheerende Wiederkehr des Rechts und der Religion am Busen der Philosophie dar. Angesichts des Triumphs der wissenschaftlichen Erkenntnis wollte Kant das Überleben der Metaphysik sichern, indem er die Ontologie des Gebots und des Sollens in die des Seins und der Substanz einpfropfte und dort gedeihen ließ. Während er glaubte, dadurch die Möglichkeit der Metaphysik zu gewährleisten und gleichzeitig eine Ethik zu begründen, die weder rechtlich noch religiös ist, trat er auf der einen Seite unbewusst das Erbe der theologisch-liturgischen Tradition des *officium* und der Operativität an, und trug andererseits die klassische Ontologie zu Grabe.

Die von Kant bewerkstelligte ‚kopernikanische Wende’ besteht nicht so sehr darin, das Subjekt an der Stelle des Objekts in den Mittelpunkt gerückt zu haben, sondern vielmehr – auch wenn die beiden Bewegungen in Wirklichkeit nicht voneinander getrennt werden können – darin, die Ontologie der Substanz durch eine Ontologie des Gebots ersetzt zu haben; und man versteht die Geschichte der Philosophie nach Kant nicht, wenn man in ihr nicht die Überschneidungen, Konflikte und Kompromisse zwischen den beiden Ontologien wahrnimmt, über die in der Phänomenologie und in *Sein und Zeit* vorläufig Rechenschaft abgelegt wird, wenn das *esto* und das *esti, das ‚sei’ und das ‚ist’,* für einen Moment miteinander zu verschwimmen scheinen“ (192f.).

Agamben zeigt auf, wie es bei Kant und damit in der modernen Ethik zum „Paradox des Selbstzwangs“ kommt:

„Da aber der Mensch doch ein *freies* (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den *Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene *Nötigung* (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird“ (Metaphysik der Sitten 509, A3f.; zit. 182).

„... der Mensch muss ‚sich vermögend urteilen ...: nämlich das zu was das Gesetz unbedingt befiehlt, dass er tun *soll'* (ebd. A4). Die ethische Pflicht ist ‚das können, was man muss'. In der *Grundlegung* wird diese paradoxale Verbindung am deutlichsten ausgedrückt: Wenn alle Imperative, rechtliche wie moralische, Ausdruck eines Sollens sind, so ist nur dasjenige Sollen wirklich ethisch, das die Form eines ‚man muss wollen können' annimmt: ‚Man muss *wollen können*, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt'. Das Verb ‚können', das die Möglichkeit einer Handlung, eines Tun-könnens, beschreibt, ist auf widersprüchliche Weise einem ‚Müssen' untergeordnet und hat nicht ein Tun, sondern ein ‚Wollen' zum Gegenstand: Und dieses leere, unverständliche Geflecht modaler Kategorien definiert das Paradigma vom Gebot des moralischen Gesetzes. Die Modalverben, die in dieser Formel zusammengebunden sind, erhalten und annullieren sich gegenseitig. Bedenkt man die zentrale Rolle des Begriffs der Willkür bei Kant, darf man nicht vergessen, dass er durch dieses widersprüchliche Geflecht begründet wird" (183).

Zwischenbilanz: Wir stellen die Frage nach dem Ort der Sakramente in der modernen Spannung zwischen einer Ontologie des Seins und einer Ontologie des Sollens. Agambens Vorgabe lautet: Ihr Theologen seid mitschuldig an einer Ontologie des Sollens, die den Menschen zum „Selbstzwang" verurteilt. Eure performativen Transsubstantiationsakte lösen das Sein auf und stellen permanent unter den Druck des Sein-Müssens, das durch die Behauptung des Sein-Könnens zu einem noch sublimerem Zwang wird. Bestätigt wird übrigens die Wahrnehmung Agambens durch die Beobachtungen von Charles Taylor in seinem Werk „The Secular Age": Sobald der religiöse Rahmen des Lebens einem „immanent frame" weicht, sobald es kein zugesprochenes „Sein" und ein daraus folgendes „Sein-Können" mehr gibt, tritt das Sein unter das Vorzeichen des Sein-Müssens, das Leben-Dürfen unter das Vorzeichen der Selbstdisziplinierung, die von allen möglichen Sekundärautoritäten induziert und kontrolliert wird. Auch die katholische Zusage der „Wandlungsfähigkeit" der Welt birgt zumindest die Versuchung in sich, zu einem „Sich-wandeln-müssen" (das dann ipso facto prioritär ethisch konzipiert ist) zu werden.

I.3 Ein Beispiel für die Ethisierung der Sakramentenlehre in der Aufklärungszeit

Wir erproben die Konsequenzen der Ethik Kants (1724-1804) anhand eines einzelnen Theologen: Vitus Anton Winter (1754-1814), Professor für Kirchengeschichte und Patrologie, später für Katechetik, Liturgie und angewandte Moral in Ingolstadt und Landshut.[4] Dabei entdecken wir, wie die Sollens-Ethik in einer quasi-juridischen und politisch entfremdeten Form von der Theologie Besitz ergreift. Josef Steiner stellt in seiner Dissertation über Winter fest:

> „Es fehlt eine Darstellung der Liturgiereform der Aufklärung, die, unabhängig von der eigenen Problematik, die Thesen und Absichten der damaligen Liturgiereform wiedergibt".[5]

Ansatzpunkt der Reformbemühungen war die große Zahl kirchlicher Feiertage, die angesichts der Modernisierung der Arbeitswelt zunehmend zum Problem wurde. Feste sind der Inbegriff einer Seins-Ontologie, weil sie das Bestehende bejahen. Sogar Papst Klemens XIV. hatte 1771 verschiedene Feste in ihrem Rang abgewertet und die Pflicht zum Gottesdienstbesuch aufgehoben. Winter trat in dieser Situation für eine Reduzierung der Feiertage ein. Vor allem kritisierte er die traditionellen Liturgien selbst. Sein Vorwurf umfasst genau das, was man später gegen die Aufklärungsliturgie vorzubringen pflegte: „dass sie nämlich zu rationalistisch seien und Gefühl und Erbauung außer acht lassen".[6] Ein zentraler Kritikpunkt lautet, die Gottesdienste begünstigten den „Mechanismus", d.h. eine passive Frömmelei, die nicht die ethische Umwandlung und geistig-geistliche Bildung des Menschen befördere. Die schroffe Trennung zwischen weltlicher Vernunft und geistlichem Glauben, die die Reformation im Protest gegen die Werkgerechtigkeit eingeführt hatte, sollte nun aufs Neue überbrückt werden.

Die Liturgie hat nach Winter nicht Schritt gehalten mit der fortschreitenden Entwicklung der menschlichen Kultur und Bildung:

> Während „alle Zweige des menschlichen Wissens und Handelns von dem Lichte der Aufklärung mehr oder weniger genossen, blieb das Feld der Liturgie vollends unbebaut liegen, und wurde wie jedes andere öd liegende Feld mit Unkraut, Disteln und Dörnern überzogen. Ja selbst diejenigen, welche Hand anlegten, oder anlegen ließen, um die Liturgie zu verbessern, haben entweder nur die Außenseite berührt, oder, wenn sie in das Innere drangen, statt das

---

[4] Vgl. Josef Steiner, Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters, Freiburg – Basel – Wien 1976 (Diss. Innsbruck 1974).

[5] Ebd. 16f.

[6] Steiner, a.a.O., 49.

Unkraut auszureißen, oft noch neuen Samen davon, ohne es selbst zu wissen, und zu wollen, ausgestreut".[7]

Während die Weltgeschichte bis zur Aufklärung als Fortschritt gewertet wird, erscheint die Kirchengeschichte einlinig als Niedergang. Winter schlägt eine historisch-kritische Prüfung und Reinigung der liturgischen Texte vor; das Brevier solle ganz abgeschafft und bestenfalls durch die Lektüre der Bibel ersetzt werden.

Sein Grundprinzip der Reform ist der Vorrang der „inneren Religion", die hervorgeht „aus der praktischen Harmonie der Religion des Herzens mit jener der Vernunft".[8] Die äußere Religion, die Winter mit den Riten gleichsetzt, hat im Dienst der „Offenbarung und Belehrung der innern Religion" zu stehen, „und da diese sowohl den Verstand, als das Herz in Anspruch nimmt, so ist die Aufgabe der äußern, jenem Licht, und diesem Wärme zu verschaffen".[9]

[7] Winter, zit. nach: Steiner, a.a.O., 67.
[8] Winter, zit. nach: Steiner, a.a.O., 80.
[9] Winter, zit. nach: ebd., 81.

„Mit erstaunlicher Schärfe bemerkt Winter bereits in der Aufklärungszeit, ‚dass die Kultivierung der Menschheit bloß von einer Seite getrieben' – in unserem Falle bloß vom Verstand her – ‚oft Verschlimmerung auf der Andern' herbeiführt".[10]

Mitten in dem tiefsten und ernsthaftesten Bemühen stellt sich der Eindruck der Oberflächlichkeit und Wirkungslosigkeit ein, etwa wenn Winter als Hauptzwecke der öffentlichen Gottesverehrung aufzählt: 1. Aufklärung des Verstandes; 2. Erbauung des Herzens; 3. Verbrüderung der Menschen; 4. Verkettung des Bürgers mit dem Bürger. Hier werden (Neben-)Wirkungen zu Zielen gemacht, und darin liegt eine Moralisierung des sakramentalen Lebens. In Agambens Worten: Die Ontologie des Sollens dominiert über die Ontologie des Seins – fast unmerklich, denn es geht um dieselben Vollzüge und dieselben Begriffe. Die Teilnahme am Gottesdienst ist nach Winter nicht nur Christenpflicht, sondern auch Menschen- und Bürgerpflicht. Der Bedeutungsverlust des Gottesdienstes ist – so sieht er durchaus richtig – gleichzeitig schädigend für die gesamte Gesellschaft.

Hier allerdings fällt Winter in dem berechtigten Bestreben, die Liturgie nicht zu einem weltlosen Selbstzweck verkommen zu lassen, in das entgegengesetzte Extrem: Viele hätten noch nicht erfasst,

„dass der äußere Gottesdienst nicht der Gottheit, sondern der Menschheit wegen da sey, – dass man den Zweck der Gottesverehrung nicht in dem Verehrten, sondern in dem Verehrer, in dem Menschen selbst aufzusuchen habe ... Dies heißt dem Mittel den Werth des Zweckes beylegen, dies ist Religionswahn".[11]

Nach seinen grundsätzlichen Überlegungen veröffentlichte Winter 1810 in München sein „Erstes deutsches, kritisches Messbuch". Gott solle nicht als Urheber der kirchlichen Dogmen dargestellt werden, sondern in der Liturgie wieder erscheinen dürfen als „der moralische Weltregent".[12] Der einzig angemessene Weg seiner Verehrung sei die Befolgung des Sittengesetzes. Es gibt im Grunde keine Pflichten gegen Gott, die nicht Pflichten gegen den Menschen sind. Entsprechend radikal überarbeitet er die Texte der Liturgie, streicht alle Gebete, die vorwiegend der Gottesverehrung gewidmet sind (Kyrie, Credo) und konzentriert Lesungen und Predigt auf den moralisch-erbaulichen Aspekt.

---

[10] Steiner, a.a.O., 89.
[11] Winter, zit. nach: Steiner, a.a.O., 104.
[12] Winter, zit. nach: ebd. 148.

Vier Messformulare fügt Winter exemplarisch bei: 1. von der Allgegenwart Gottes; 2. von der Auferstehung der Todten; 3. für den König; 4. von der uns durch die Religion auferlegten Pflicht der Arbeitsamkeit.

> „Auffallend ist bei Winters Messmodellen die streng thematische Ausrichtung, die Vorherrschaft der Belehrung und Unterweisung, die sich von der ersten Anrede über die verbindenden Worte zu Epistel und Evangelium und Hauptgebet bis zu den von ihm selbst konzipierten Liedern zieht, und das Verschwinden aller liturgischen Vollzüge, die dem Menschen als Subjekt eine passive oder sündige Rolle zuschreiben – wie Sündenbekenntnis, Kyrierufe, Opferung, Teile des Kanons, Agnus Dei, Segen. So erscheinen seine Modelle als in die Form der Messe transponierte und deren Elemente verwendende katechetische Unterrichtsstunden".[13]

So ist es bezeichnend, dass am Ende des literarischen Schaffens von Winter kein liturgisches Werk steht, sondern ein katechetisches, die „Religiös-sittliche Katechetik", ein Versuch, das in seinen liturgischen Werken Gesagte katechetisch-didaktisch zu vermitteln.

> „Winter hält die Katechetik für so bedeutsam, dass er ihr den Vorrang gibt vor allen anderen theologischen Disziplinen und Vollzügen ... Sie steht sogar über der Predigt".[14]

Andererseits, so schließt Steiner seine Darstellung,

> „zeigt seine Katechetik gewisse resignative Züge, indem der in der Ritualkritik eingeschlagene Weg weiterbeschritten und das Feld der dogmatischen Auseinandersetzung gänzlich verlassen wird, um sich nur mehr der Frage der methodischen Vermittlung – der Praxis – zuzuwenden. Dieser Schritt ist ein dem aufklärerischen Denkmodell immanenter. Denn der Aufklärung selbst kann nicht mehr zugemutet werden, dass sie den Ort der Auseinandersetzung, dass Praxisprobleme Theoriecharakter tragen und Theorieprobleme Praxisprobleme sind, betritt. Und dieser Ort der Auseinandersetzung ist die Dogmatik. Gerade darin liegt aber die Begrenztheit aufklärerischen Denkens, wie es Winter explizit mit seiner Katechetik demonstriert".[15]

---

[13] Steiner, a.a.O., 194.
[14] Steiner, a.a.O., 241.
[15] Ebd. 244.

Etwas vereinfacht lassen sich die Entwicklungen der Nachreformationszeit bis zur Aufklärung in folgender Weise zusammenfassen: Es vollzieht sich eine Entwicklung von ... -----> zu ... :

Gnadenlehre	----->	Ethik
Mystagogie	----->	Pädagogik
Predigt	----->	Belehrung
Sakramente	----->	Anschauungsmaterial
Mensch	----->	(Staats)Bürger
Leben in Christus	----->	Leben im säkularen Rahmen

Sakramente und Reflexion

Es ist nicht üblich, den Begriff des Sakraments und den Begriff der Reflexion in eine Beziehung zueinander zu setzen, aber es ist ein theologisch durchaus fruchtbarer Denkweg: Der Begriff der „Reflexion" stammt zunächst aus der Optik und meint dort die Verdoppelung eines Bildes durch ein Spiegelbild. Reflexion im davon abgeleiteten philosophischen Sinne ist ein

> „Grundbegriff einer Hauptrichtung der neuzeitlichen Philosophie, die nur im kritischen Rückgang auf die menschliche Geistestätigkeit eine gesicherte Erkenntnis gewährleistet sieht".[16]

Im notwendigen Ausgang von sich selbst kehrt das Denken wieder zu sich selbst zurück und vollzieht auf diese Weise sich selbst wie auch die Erkenntnis des Nicht-Ich. *reflexio* wird zur *reditio in seipsum*. Dieses urmenschliche Phänomen gerät mit dem Beginn der Neuzeit in eine Krise: Weil die äußere Sicherheit des Weltbildes und der gemeinsam anerkannten christlichen Lebensordnung entfällt, wird die *reflexio* als *reditio in seipsum* nun bedrängend wichtig (wie bei Luther die Heilsgewissheit zusätzlich zum Heil!). Subjektivität ist diejenige Gestalt menschlicher Identität, in der der Mensch reflexiv in sich selbst zurückzukehren sucht und so nach vollkommener Selbstkonstitution strebt. Hegel stellt eine Art Höhepunkt dieser Entwicklung dar mit seiner dialektischen Bewegung, die sogar die Negation des Selbst noch einmal in den Vorgang der vollendeten Rückkehr zu sich selbst integrieren will. Der Geist *muss* vollständig in sich selbst einkehren können, um sichere Erkenntnis zu haben und damit das unerschütterliche Fundament, das außerhalb seiner selbst verloren ist, in sich selbst zu finden. Reflexion ist nicht

[16] L. Zahn, Art. Reflexion, in HWPh 8 (1992), 396-405, Sp. 396.

mehr das Privileg des freien Philosophen, sondern der Fluch des aus dem Paradies vertriebenen Menschen. Bei Jean-Jacques Rousseau heißt es:

„l'état de réflexion est contre nature".[17]

Sich zu einer neuen Unmittelbarkeit durchzuarbeiten, das ist das Bestreben der Neuzeit, insbesondere der Aufklärung, die sich dem *esprit de réflexion* verpflichtet sieht. Gesucht wird eine Dimension der Wirklichkeit, auf die ich ausgreife, um von ihr her möglichst vollständig auf mich als Individuum und auf die soziale Gemeinschaft zurückkehren zu können.

Was hat das mit der Sakramentenlehre zu tun? Wenn die *reditio in seipsum* durch irgendeine „Reflexion" vollständig wäre, brauchte es keine Sakramente, die uns das Heil-sein vermitteln. Nun erweist sich aber faktisch unsere Reflexion als unvollständig, ja als unvollendbar. Diese Grenze versucht Jürgen Habermas zu überwinden durch seine Theorie der kommunikativen Handlungen: Weil die Reflexion des einzelnen Subjekts nicht an ihr Ziel gelangt, bezieht er die Kommunikations*gemeinschaft* in den Vorgang der Reflexion ein:

> „Die kommunikative Alltagspraxis ist in sich gleichsam reflektiert. Freilich ist ‚Reflexion' nicht mehr eine Sache des Erkenntnissubjekts, das sich objektivierend auf sich bezieht. An die Stelle dieser vorsprachlich-einsamen Reflexion tritt die ins kommunikative Handeln eingebaute Schichtung von Diskurs und Handeln".[18]

Die Sprache etwa ist für die Einzelperson kein vollständiger Spiegel der Wirklichkeit, sondern bedarf der Gemeinschaft, um zu einem lebendigen Verstehensprozess zu werden. Doch um auf dem Weg über die Gemeinschaft die vollständige *reditio in seipsum* zu erzielen, muss Habermas die ideale Kommunikationsgemeinschaft bereits voraussetzen – und gerät unweigerlich mit der Realität in Konflikt.

Die Sakramente nun sind Ausdruck dafür, dass die Rückkehr des Menschen zu sich selbst nicht nur faktisch noch nicht gelungen ist und nicht nur der Ausweitung vom Individuum auf die Gemeinschaft bedarf, sondern dass letztlich eine Umkehrung der gesamten Bewegung zu vollziehen ist. Negativ gilt:

---

[17] Zit. nach: ebd. 397; vgl. Robert Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, 108ff.

[18] Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985, 375; zit. nach: HWPh 8, 403f.

Sakramente vollziehen die gläubige Annahme
der unvollendbaren Selbstreflexion des Menschen.

Positiv ist hinzuzufügen: Sakramente sind Ausdruck dafür, dass nicht nur ich bzw. wir als Gemeinschaft handelnd auf eine unthematisch gegebene Dimension unserer Wirklichkeit zurückkommen („reflektieren") und sie zu Zeichen ausgestalten, sondern dass wir in dieser Wirklichkeit auf ein vorgegebenes Handeln treffen, das *uns* zugleich in Anspruch nimmt und entlastet: die Sendung Jesu Christi im Heiligen Geist für das Heil der ganzen Schöpfung.

Sakramente sind die gläubige Annahme,
dass die vollständige reditio in seipsum des Menschen
sich als Einkehr in das Handeln Gottes
durch Jesus Christus im Heiligen Geist vollzieht
und so in der Bewegung beständiger Selbstüberschreitung
im Rahmen einer Ontologie des Seins liegt.

Damit wird
– die Einsamkeit des Subjekts aufgehoben und sein Zwang zur reflexiven Selbstbehauptung;
– die Möglichkeit von unableitbar Neuem eröffnet;
– ein wirklicher Fortschritt der Geschichte in Form von Frieden und Gerechtigkeit allererst ermöglicht.

Vor allem zeigt sich, dass die Ontologie des Seins keineswegs statisch ist und dass die Perspektive der Wandlungsfähigkeit durch „Transsubstantiation" vielleicht die einzig mögliche Versöhnung zwischen Sein und Sollen, Essenz und Existenz ist.

Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Bewegung Gottes, unsere Selbstbewegung und die Wirklichkeit der ganzen Schöpfung einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel haben, also miteinander zur Erfüllung finden. Sakramente sind der Weg, um versöhnt mit Endlichkeit und Unvollkommenheit – auch der Kommunikation! –, ja sogar mit Schuld zu leben. Während die ideale Kommunikationsgemeinschaft nach Habermas Versöhntheit voraussetzen muss, erschließen die Sakramente einen konkreten Weg zur Versöhnung.