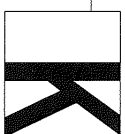


Stephan Tautz | München

geb. 1990, Dr. theol., Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der LMU München

stephan.tautz@lmu.de



Radikale Sakramentalität

Wie politisch ist das katholische Kerngut?

„Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36). Wenn der Evangelist Johannes diese Worte Jesus selbst in den Mund legt, dann scheint die Frage, wie das Reich Gottes und das Römische Reich – wie also Religion und Politik – zusammenhängen, von höchster Stelle geklärt: gar nicht. Religion und Politik gehören strikt getrennt, und das aus gutem Grund, wie uns die Geschichte lehrt. Diese „Große Trennung“ – wie es Mark Lilla nennt – ist die „historische Demarkationslinie“, hinter die man nicht zurückfallen kann, wenn man das friedensstiftende Experiment der säkularen Moderne nicht durch das irrationale Gewaltpotenzial der Religion(en) gefährden will.¹

Dient diese Trennung nicht auch dem Schutz der Religion vor politischer Vereinnahmung? Können wir unsere Beziehung zu Gott nicht am besten reinhalten, wenn wir sie so weit wie möglich fernhalten vom notgedrungen oft schmutzigen Geschäft der Politik? Erneut eine zentrale Belegstelle aus der Bibel: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ – zu finden diesmal als Jesu Ausspruch in allen drei synoptischen Evangelien (Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26). Gibt es also neben einer politisch-säkularen Argumentation für die strikte Trennung von Politik und Religion auch eine dezidiert religiöse? Waren und sind die verschiedenen Ausflüge in das Feld der sog. Politischen Theologie eine Irrfahrt, der wir ein für alle Mal entsagen sollten?

Auch wenn dies auf den ersten Blick verführerisch eindeutig erscheint, wenden sich der US-amerikanische katholische Theologe William I. Cavanaugh unterschieden dagegen. Für ihn stellt diese Forderung selbst so etwas wie eine schlechte Form säkularistischer Politischer Theologie dar: „Was getrennt werden muss, ist

gute politische Theologie von schlechter politischer Theologie. Die Idee, dass wir eine große Trennung zwischen theologischer Politik und vernünftiger Politik vornehmen können und müssen, ist selbst ein Stück schlechter politischer Theologie.“² Cavaanaughs zentrale These: Politik und Theologie lassen sich nicht absolut voneinander trennen, weil sie auf demselben Feld operieren. Beide ordnen Körper in Zeit und Raum, indem sie über rituelle Ordnungskonzepte vermitteln und diese in die darin versammelten Körper einschreiben. Diese Ordnungskonzepte können religiöse sein wie das Reich Gottes oder der Leib Christi, aber auch säkularisiert wie etwa die Volksgemeinschaft oder der Staatskörper. Insofern, so Cavanaugh weiter, kann man auch modernen, vermeintlich säkularen politischen Theorien, und ihrem überzeitlich-mystischen oder zumindest univ ersalen Impetus, besser auf den Grund gehen, wenn man sie als säkularisierte Theologie begreift: „Mit anderen Worten ist angeblich ‚säkulare‘ politische Theorie tatsächlich ‚verkappte‘ Theologie.“³ Doch wie steht es dann um „tatsächliche“ Theologie wie etwa das katholische Kerngut der Sakramententheologie? Kann diese auch als „verkappte“ politische Theorie verstanden werden?

Säkulare Politische Theologie(n)

Mit seinem Ansatz schreibt sich Cavanaugh ein in die Tradition der Politischen Theologie, wie sie Carl Schmitt mit seinem zur Präambel der Politischen Theologie gewordenen Adagium entwickelte: wonach „[a]lle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe [sind]. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, [...] sondern auch in ihrer systematischen Struktur [...]“⁴ Freilich mit dem entscheidenden Unterschied, dass Cavanaugh die Analyserichtung Schmitts umkehrt. Anstatt wie Schmitt die Kirchenväter und ihre christologischen Traktate zu studieren, um herauszufinden, wie daraus eine streng juristisch-politische Staatstheorie zu entwickeln sei, untersucht Cavanaugh Staatstheorien wie Hobbes' *Leviathan* und fragt, welche Gotteslehre hinter dem absolutistischen Herrscherbild des „sterblichen Gottes“ steckt. Die große Chance, die Cavaanaughs „theologische“ Politische Theologie damit bietet, ist, dass sie der Theologie ihre Sprachfähigkeit in (vermeintlich) nicht-theologischen, well säkularen Bereichen zurückgibt – und das mit theologischem Vokabular.

Schmitt als Kronzeugen für eine theologische Politische Theologie zu verwenden ist nicht unumstritten, schließlich war er auch der Kronjurist der NS-

1 Siehe M. Lilla, *Der totgeglaubte Gott. Politik im Machtfeld der Religion*, München 2013, hier: 12.

2 W. T. Cavanaugh, *Field Hospital. The Church's Engagement with a Wounded World*, Grand Rapids 2016, 218 (Übers.: S. T.).

3 W. T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, London 2002, 2.

4 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin 1996, 43.

5 T. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (1651), Stuttgart 1984, 134.

Diktatur. Und auch Schmitts zeitweilige Avancen in *Römischer Katholizismus*⁶, in dem er die Kirche dafür preist, dass sie als einzige politische Institution der Moderne noch über einen Transzendenzbezug verfüge, den sie in einen absoluten Machtanspruch übersetzt, sollte uns aus heutiger Sicht aufhorchen lassen. Es ist aber nicht Schmitts eigene Position, die weiterhin von Bedeutung ist, sondern dessen Methode. Ähnlich wie Cavannaugh Schmitts Analyse in eine theologische umdreht, lässt sich Schmitts methodisches Paradigma auch auf Links drehen. Dies belegt z.B. Ernst-Wolfgang Böckenförde, einer der bekanntesten Vertreter liberal-demokratischer Staatstheorie und bekennender Schmitt-Schüler.

Dies trifft auch auf die Vertreter(innen) einer anderen demokratischen Theorieschule zu, die sich dezidiert auf Schmitt berufen, die sog. Radikaldemokratie. Als einer ihrer Grundungsfiguren arbeitet der postmoderne französische Philosoph Claude Lefort heraus, dass auch die säkulare moderne Demokratie eine der Religion analoge Grundstruktur aufweise, da auch diese über keine positive Repräsentation ihres Ursprungs verfüge. Insofern spricht Lefort von einer *Fortdauer des Theologisch-Politischen*⁷ bis in unsere Gegenwart. Denn auch das säkulare demokratische System beruhe auf einer religiösen Konzeption, die Lefort als eine „innere Transzendenz des Sozialen“⁸ (*transcendance interne du social*) beschreibt. Vor diesem Hintergrund wohnt nach Lefort jedem Versuch, eine repräsentative Einheit herzustellen, d.h. das Volk, die Partei, den Volkswillen etc., die totalitäre Tendenz der Vernichtung des/der Anderen inne. Aber auch das Gegenteil, i.e. das Fehlen eines gemeinsamen Referenzpunktes, stellt eine ebenso große Gefahr dar, denn verbliebe man in der heterogenen Schwelbe, würde das einer „Implodion des Sozialen“ gleichkommen. Daher verschwindet in der Demokratie diese Repräsentation des Ganzen nicht einfach, sondern kehrt als Bezugnahme auf etwas außerhalb der Gesellschaft Liegendes zurück. Dieses „Außen“ (*extériorité*) veranschaulicht Lefort mit dem Symbol des „leeren Ortes der Macht“ (*le lieu vide*).⁹ Macht, radikaldemokratisch verstanden, ist beides: Bezugsort für politischen Handeln und Entzugsmoment für demokratische Kontrolle.

Im weiteren Verlauf werden wir noch sehen, inwieweit sich das Symbol des leeren Ortes der Macht auch dazu eignet, über dezidiert theologische Machtkonzeption nachzudenken. Damit ist zugleich ein letzter Übertrag im Feld der Politischen Theologie(n) benannt, dem es nachzuspüren gilt: Schmitts Schwert der Strukturparallele ist zweischneidig, insofern man auch theologische Begriffe auf ihnen – impliziten oder expliziten – politischen Gehalt hin befragen kann. Wenn Schmitt mit dem Subordinatianismus eines Eusebius von Cäsarea erklärt, wie

6 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), Stuttgart 1984.

7 C. Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien 1999.

8 Ebd., 35.

9 C. Lefort, *Démocratie et événement d'un „lieu vide“*, in: ders., *Le temps présent. Écrits 1945–2005*, Paris 2007, 461–469, hier: 465.

man vom religiösen Monotheismus zur politischen Monarchie gelangt, so kann man umkehrt auch anhand einer postmodernen Demokratietheorie erhehlen, was in kirchlich-religiösen Vergemeinschaftungsprozessen vor sich geht. Doch bevor wir zu einer solchen Analyse gelangen, soll zunächst noch ein genauerer Blick darauf geworfen werden, wie Religion – in unserem Fall die katholische Kirche – selbst von sich spricht. Welche theologische Politische Theologie liegt der Kirche zugrunde?

Die sakramentale Theopolitik der Kirche

Ausgangspunkt für diese Politische Theologie der Kirche ist die Sakramenten- und Liturgietheologie und nicht etwa die Sozialethik oder das Kirchenrecht. Denn das Wesen der Politik der Kirche – man könnte auch von „Theo-Politik“ sprechen – kommt dort am besten zum Ausdruck, wo Gott als der theologische Prototyp von Macht wirkmächtig an seinem Volk handelt. Zudem: Gott ist nicht nur allmächtig, er ist auch einzig. Monotheismus bedeutet politisch, dass Macht nicht geteilt wird. Wozu dann aber der Mensch, wenn Gott in seiner Allmacht der Welt enthoben ist? Die christliche Antwort auf diese Frage ist Jesus Christus, ist der Wille Gottes, aus Liebe bei den Menschen zu sein. Paulus bringt diese christliche Grundüberzeugung im Philippert hymnus (Phil 2, 1–11) – so etwas wie die Präambel christlicher Theopolitik – zum Ausdruck.

Jesus als Christus wird zum Urbild einer gelungenen, weil den Menschen vollkommen transformierenden Beziehung zu Gott, bis über den Tod hinaus. Die eigentliche Simspitze der Christologie ist die Soteriologie, das Heil der Menschen. Schon früh beginnen die ersten Jünger(innen) Jesu darüber nachzudenken, wie man mithin angenommen werden kann in diese transformierende Gottesbeziehung. In den Worten der griechischen Philosophie wird das mit dem Begriffspaar *Kenosis* – Gottes Selbstentäußerung in der Menschwerdung – und *Theosis* – der Vergöttlichung und dem Aufsteigen des Menschen zu Gott – ausgedrückt. Den entscheidenden Anhaltspunkt dafür, wie an der durch Jesus gestifteten Gottesbeziehung partizipiert werden kann, gibt Jesus selbst, der das Passchamahh im Kreise seiner Freundinnen und Freunde am Vorabend seiner Hinrichtung auf sich selbst bezieht: „Das ist mein Leib, der für euch hingegenben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,24). Genau das tun wir noch bis heute. Als einer der ersten reflektiert Paulus dieses Beziehungsgeflecht zwischen Jesus und seiner Gemeinde. Er tut dies anhand der Leibmetaphorik: Christi auferstandener Leib wird gegenwärtig in den Gaben von Brot und Wein – dem Brotlaib als eucharistischem Leib – und alle, die zu diesem Mahl geladen sind, werden transformiert zu (seinem) Leib – im Sinne des kirchlichen Leibes. Die spätere Tradition wird von diesem Mahl unter neuplatonischen

schem Vorzeichen als von einem *sacramentum* (griech. *mysterion*) sprechen: von einem sinnlich wahrnehmbaren Sachverhalt, der auf eine über sich hinausgehende geistige Wirklichkeit verweist und diese vergegenwärtigt. Im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils wird sich schließlich das Begriffspaar durchsetzen, wonach die Kirche als *Grundsakrament* an Jesus als *Ursakrament* teilhat und es immer wieder aktualisiert. Genau betrachtet konstituiert sich Kirche damit kontinuierlich liturgisch in der Feier der Eucharistie. Und sie kann dies nicht aus sich heraus, sondern immer nur in Hinwendung zu Gott und dessen Initiative: nur durch *Kenosis* ist *Theosis* möglich.

Ein politischer Körper

Bemerkenswert an dieser sakramentalen Konstitution von Kirche ist ihre dezidiert körperliche Dimension. In ihr liegt die politische Sprengkraft kirchlicher Theopolitik.

Schon Paulus' Leibmetaphorik verdeutlicht das. Sie ist der römischen Kaiserideologie entlehnt: Analog zu Christus und seiner Gemeinde bildet nach römischem Staatsverständnis der Kaiser das Haupt des Staatskörpers des Imperiums, in das alle Untertanen als Teile eingegliedert sind. Sogar die sakramentale Repräsentation hat einen römischen Prototyp: Statuen, die Kaiser Augustus darstellen, sollten dessen Allgegenwart repräsentieren, und zwar überall im Reich. Dass es sich hierbei nach rechtlichem Verständnis beinahe um so etwas wie *Realpräsenz* handelte, verdeutlicht der Umstand, dass diese Statuen die gleichen Rechtsträger waren wie der tatsächliche Körper von Augustus. Eine Beschädigung oder Missachtung der Statue wurde exakt so bestraft, wie wenn man sie dem leibhaftigen Augustus angetan hätte.

Vor diesem Hintergrund ist der Leib mit seinem Haupt Christi politisch äußerst subversiv. Genau als solcher wurde er von den Römern auch verstanden und entsprechend verfolgt. Das Reich Gottes mag zwar nicht von dieser Welt sein, es ist aber mit Jesus in der Welt bereits angebrochen. Aus „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) wird dann eine Belegstelle für das hinterfragten jeglichen politischen Machtanspruchs weltlicher Herrschaft. Wie der Exeget Josef Blank feststellt: „Es ist gerade der *nichtweltliche Charakter* dieses Reiches, durch den es auch die gesamte politische Sphäre an ihrer Wurzel tangiert und in Frage stellt.“¹⁰ Auch die vermeintlich klare Ressortverteilung zwischen Kaiser und Gott gerät vor der jüdischen Überzeugung des „göttlichen Universalbestehens“ und der sog. Clausula Petri ins Wanken, wo es heißt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29).

10 J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes* (Geistliche Schriftauslegung 4/3), Düsseldorf 1977, 83 (Herv. d. Verf.).

Für Cavanaugh bedeutet das, dass die Kirche als Leib Christi mitunter in Konfrontation mit dem Staatskörper treten kann. Als drastisches Beispiel nennt er die Staatsfolter in Chile unter Pinochets Militärdiktatur.¹¹ Cavanaugh interpretiert die staatlich organisierte Folter als eine Art „Anti-Liturgie“, die zum Ziel hat, Menschen voneinander zu isolieren und in eine absolute Abhängigkeit gegenüber dem Staat zu zwingen. Als Gegenbewegung hierzu spricht sich Cavanaugh für eine „echte“ Liturgie der Kirche aus, die im Zeichen der Eucharistie zu Solidarität und Gemeinschaft unter den Menschen führen soll und – mit kritischem Blick auf das Versagen der Kirche – ein dezidiert politischer Akt ist und nicht eine quasi private, religiöse Veranstaltung. Liturgie so verstanden ist kein „heiliges Spiel“, das sich vom „profanen“ Geschehen der Welt abwendet. Liturgie will gerade nicht die Trennung zwischen heilig und profan, sondern die Öffnung zum Heiligen in der Welt. Das hat politische Konsequenzen, die sich in die Körper bzw. Glieder am Leib Christi einschreiben.

Politik unter anderem Vorzeichen

Von zentraler Bedeutung hierbei ist, dass sich nicht nur die verschiedenen politischen Theologien und Liturgien von Kirche und Staat unterscheiden, sondern damit verbunden auch die verschiedenen Formen, wie die jeweiligen politischen Körper politisch agieren. Die Kirche ist nicht auf die gleiche Weise politisch, wie es der Staat ist. Die eucharistisch-sakramentale Politik der Kirche ist nach Cavanaugh eine „Gegenpolitik zu Gewalt und Ungerechtigkeit“, die „sowohl eine Verstrickung von Kirche und Staat als auch die Sakularisierung und Irrelevanz der Kirche im Westen vermeidet. [...] Die Kirche kann als *tertium quid* handeln, als eine Institution, die weder nach Staatsgewalt [*coercive state power*] strebt, noch sich auf einen halbprivaten Verein reduziert lässt.“¹²

Die Ursachen für diese unterschiedliche politische Identität liegen letztlich in den zugrundeliegenden (säkularen) Theologien bzw. Liturgien. Vor allem zwei Unterschiede fallen auf: Zunächst unterscheidet sich kirchliche von säkularer Liturgie in der Zeitstruktur. Während die säkulare Zeit vornehmlich linear strukturiert ist, steht in der kirchlichen Liturgie alles unter einem „eschatologischen Vorbehalt“. Diese subversive Zeitstruktur wird in der Kennzeichnung der Eucharistie als „Erinnerung an die Zukunft“ ausgedrückt. Der Pastoralthologe Jürgen Kroth hält diesbezüglich treffend fest: „Die eschatologische Grundstruktur hält sowohl den Raum offen, nicht im Bestehenden sich einzurichten, und sie hält zugleich die Hoffnung aufrecht, nicht in falsche Identifikationen ab-

11 W. T. Cavanaugh, *Torture and the Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford 1998.

12 W. T. Cavanaugh, *The Church in the Streets. Eucharist and Politics*, in: *Modern Theology* 30 (2/2014), 384–402, hier: 401.

zugleiten, denn die Eucharistie ist Zeichen, ist Sakrament der noch ausstehenden Präsenz des Reich Gottes im Modus seiner Antizipation unter den Gestalten von Wort, Brot und Wein.¹³ Daher gelte auch: „Sakramente sind daher im Horizont des Reiches Gottes immer auch politische Sakramente.“¹⁴

Dieser eschatologische Modus der Antizipation ist aufs Engste verbunden mit dem zweiten zentralen Unterschied: dem *kenotischen* Modus: Die wirkmächtige Realität in der Liturgie ist nicht der Mensch, sondern immer Gott: Die Aktualisierung von Christus und dem Reich Gottes kann nur in einer Haltung der „Entäußerung“, einer Nachfolge Christi als dem Ursakrament der *Kenosis*, gelingen. Anstatt nach Macht zu streben, sie zu ergreifen, kommt es in der Liturgie darauf an, sich zurückzunehmen, Gott Raum zu geben.

Das subversive Entzugsmoment

Damit wird deutlich, dass das Entzugs-Moment der eigentliche Kern kirchlicher, sakramentaler Theopolitik ist. Darin liegt ihre Stärke, ihr subversiver Charakter. Es ist nicht das Festhalten oder das Streben nach Macht, das entworfen, sondern das sich Berufen auf eine menschlich-politisch uneinholbare fundamentale Unverfügbarkeit: Über was ich nicht verfüge, kann mir auch nicht genommen werden.

Doch genau an diesem Punkt ist äußerste Vorsicht geboten, um nicht erneut der Versuchung zu unterliegen, Gott in die „Netze unserer Ideologie oder die List unseres Begehrens“¹⁵ einzufangen, wie es der französische Liturgiker Louis-Marie Chauvet ausdrückt: Das Entzugsmoment als einen Schatz der Kirche zu begreifen, über den sie wie über eine Ware verfügen kann, also die fundamentale Unverfügbarkeit Gottes über theologische Konzepte verfügbar, kontrollierbar zu machen. Dies lässt sich am Konzept der *Kenosis* anschaulich verdeutlichen. Denn endet der Philippelhymnus nicht mit „Darum hat ihn Gott über alle erhöht (Phil 2,9)“? Hinter jeder Entmächtigungsgeste kann sich eine tiefere Ermächtigung verbergen. Wenn sich z. B. ein Papst, dessen Stellung politisch-institutionell am ehesten einem neuzeitlichen absolutistischen Herrscher gleicht, der „Diener der Diener Gottes“ nennt, hat das einen gewissen Beigeschmack. Wer ist bemächtigt, sich zu erniedrigen?

Aus diesem Grund lohnt es sich, möglichen Ideologisierungstendenzen besonders auch in der sakramentalen Theopolitik der Kirche auf die Spur zu gehen. Gerade hierfür kann sich eine säkulare Politische Theologie wie jene der Radikaldemokratie als sehr nützlich erweisen.

13 J. Kroth, *Dein Reich komme. Studien zu einer politischen Theologie sakramentaler Theorie und Praxis*.

Würzburg 2018, 382.

14 Ebd., 382.

15 L.-M. Chauvet, *Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz*. Regensburg 2015, 177.

Radikalisierung als Entideologisierung

Denn die Radikaldemokratie, wie wir sie eingangs am Beispiel von Lefort kennengelernt haben, weist eine interessante Strukturparallele zur sakramentalen Konstitution der Kirche auf: Während die Kirche sich nie mit dem allmächtigen Gott identifizieren darf, besteht die Demokratie darin, alle Macht an sich zu reißen. Demgegenüber repräsentiert und aktualisiert der kirchliche Leib lediglich den verkörperten Leib Christi, genauso wie sich die demokratischen Kräfte um den Ort der Macht versammeln, aber keine davon diesen allein besetzen darf, ohne nicht ins Totalitäre abzugleiten. Was kann eine Relecture kirchlich-sakramentaler Machtkonstitution durch das Symbol der Leerstelle der Macht verdeutlichen? Kann Sakramentalität demokratisiert werden?

Ein erster Schritt zielt in Richtung einer Entideologisierung der „klassischen“ scholastisch-metaphysischen Sakramentlehre. Vereinfacht ausgedrückt geht es darum, besonders kritisch mit all jenen Aspekten der Sakramententheologie umzugehen, die Schmitt seinerzeit so sehr am *Römischen Katholizismus* begeistert haben: vollkommene, beinahe schon verdinglichte Anwesenheit Gottes, garantierte Wirkmächtigkeit der Sakramente, personelle wie materielle Repräsentation, die bis an die Grenze der Identifikation reicht ... – kurz alles, was die prinzipielle Unverfügbarkeit Gottes unter unsere Kontrolle bringt. Demgegenüber konnte ein Symbol- und Repräsentationsverständnis in die Sakramententheologie eingeführt werden, wie sie beispielsweise der bereits erwähnte Chauvet in *Symbol und Sakrament* vorschlägt: Die Unverfügbarkeit und Unberechenbarkeit Gottes wird hier wieder neu ins Zentrum gestellt, Anwesenheit zugunsten einer Schwelbe zwischen An- und Abwesenheit interpretiert. Der prozesshafte, performative – liturgische – Charakter sakramentaler Repräsentation wird betont. Kirche konstituiert sich um eine „von Anwesenheit erfüllte Leere“¹⁶ oder „fragile [...] Präsenz eucharistischer Vergegenwärtigung“¹⁷ nicht als statische, quasi solide *societas perfecta*, sondern als dynamische und prekäre liturgische Versammlung um eine Mitte, die für Gott freigehalten wird.

Dies hat in einem zweiten Schritt Konsequenzen für die Form der (Theo-)Politik der Kirche, bis hinein in die Amts- bzw. Pöfiker(innen)frage: Wirkmächtigkeit Gottesgegenwart wird nicht als beinahe verdinglichte Gabe interpretiert, sondern als dynamisches *Weiter-Gabe-Geschehen*. Für eine Theopolitik im Zeichen dieser „radikalen Sakramentalität“ zeigt sich Macht immer nur im Prozess des *Machtvollzugs*. Analog könnte man anstatt von Machtthaber(innen) streng genommen nur von Amtshandlungen sprechen. Amtliches Handeln in der Kirche ist *kenotisch*, „sich-entäußernd“. Im Zusammenhang mit der Sakramenten-

16 Ebd., 173.

17 J. Kroth, *Dein Reich komme*, 382 [s. Anm. 13].

Kirche

theologie begegnet uns hier das Konzept des *ex opere operato*: nicht der Priester handelt im Sakrament, sondern Christus, der sich des Priesters als „Werkzeugursache“ bedient. Hierin kann man den Versuch sehen, die zwei prekären Seiten kirchlicher Theopolitik – Gottes Unverfügbarkeit einerseits und dessen definitive Heilszusage andererseits – auszubalancieren. Doch nicht allein rezeptionsästhetisch mit Blick auf die Rolle des Priesters in der Liturgie stellt sich die Frage, wie weit dieses Konzept uns noch vor den Netzen unserer eigenen Ideologie schützt.

Unbestritten steht die Kirche an einem Punkt, an dem sie sich radikal neu besinnen muss. Dieses Nachspüren muss bis an ihre Wurzeln (*radix*) in ihrem Wesen als (Grund-)Sakrament erfolgen. Als Sakrament ragt sie tief hinein bis an den Kern der körperlich-materiellen Welt – und doch gilt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36).