

WAS IST EIN »UNAUSLÖSCHLICHES PRÄGEMAL«?

Nachdenken über Beschneidung aus der Sicht eines christlichen Dogmatikers

Henning Theißen

I. PROBLEMBESCHREIBUNG

Auf den inzwischen meist als ›Beschneidungsurteil‹ bezeichneten Beschluss des Kölner Landgerichts vom 7.5.2012 wurde ich erst Wochen später durch die einsetzende Presseberichterstattung aufmerksam. Entsprechend fiel das erste Ergebnis meines Nachdenkens aus: Ich schrieb einen Leserbrief, in dem ich glaubte beklagen zu sollen, dass die schnell und heftig einsetzende öffentliche Diskussion die symbolische Bedeutung der Beschneidung unterschlage. Deren Explikation sei aber unvertretbar von den Religionsgemeinschaften zu verantworten und diese darum in die Beurteilung des Sachverhalts viel stärker einzubeziehen. Die Leserbriefredaktion brachte meine Zuschrift zum Druck, strich aber, was ich über jene Symbolbedeutung geschrieben hatte, und übernahm dafür meine Formulierung von der Beschneidung als »Vorgang in Verantwortung der Religionsgemeinschaften«. Mit einem Fragezeichen versehen, wurde sie zur Unterschrift für ein Bild auf der Leserbriefseite, das einen jüdischen Vater zeigte, wie er bei der Beschneidung seines Sohnes aus dem Gebetbuch rezitierte.¹

Wie sich mittlerweile gezeigt hat, lag die Zeitung mit ihrer Skepsis richtig. Mit dem sogenannten Beschneidungsgesetz vom Dezember 2012 hat der bundesdeutsche Gesetzgeber festgelegt, dass die Straffreiheit der religiös motivierten Beschneidung von Jungen nicht durch die Verantwortung der Religionsgemeinschaften, sondern durch die erzieherische Verantwortung der Eltern begründet ist. Sie schließt die religiöse Erziehung ein und diese wiederum je nach konkreter Religion bestimmte rituelle Praktiken, die in der Perspektive der Deutungsvoraussetzungen der jeweiligen Religion durchaus dem Wohl, ja mehr noch: dem Heil des betreffenden Kindes dienen, auch wenn sie abseits dieser Perspektive diesen Vorzug nicht besitzen, sondern womöglich als körperliche Einschränkung, wenn auch als geringfügige, erscheinen.

¹ Vgl. Süddeutsche Zeitung Nr. 155 vom 7.7.2012, 42.

Ich möchte mit meinem theologischen Nachdenken diese jetzt verbindliche Gesetzeslage nicht näher bewerten, obwohl das als religionsrechtliche Frage auch den Theologen interessieren könnte.² Wo aber der Jurist, gemessen am Wohl des Kindes, von Geringfügigkeit der Beeinträchtigung spricht, da unterscheidet der Theologe zwischen dem Wohl des Kindes und seinem Heil,³ weist letzteres dem Handeln Gottes und ersteres der Verantwortung der Menschen zu. Schwierig wird diese Unterscheidung nur bei solchen Handlungen, durch die Menschen nach theologischer Auffassung Gottes Handeln vermitteln, also bei dem, was die christlichen Kirchen Sakramente nennen. Hier kann es geschehen, dass Wohl und Heil kein verhältnismäßig unkompliziertes Stufen- oder Ergänzungsverhältnis mehr bilden, sondern in Widerspruch zueinander geraten. Das ist naturgemäß dann der Fall, wenn das Heil nicht zum bereits vorliegenden Wohl hinzutritt, sondern die fragliche Handlung von vornherein als Anerbieten des Heils verstanden wird, so dass das Heil theoretisch auch unabhängig vom Wohl, also ohne oder gar gegen dieses erlangt werden kann. Charakteristischerweise betrifft dieses vorgängige Heilserbieten solche sakramentalen Handlungen, die als initiatorisch beschrieben werden können und daher unwiederholbar sind, also für die evangelische Dogmatik die Taufe. Die katholische Dogmatik spricht davon, dass solche Sakramente (auf katholischer Seite zusätzlich noch Priesterweihe und Ehe) demjenigen, der sie empfängt, ein »unauslöschliches Prägemaik, einen sogenannten character indelebilis, verleihen.

Mit dem Begriff des character indelebilis haben wir das theologische Problem rekonstruiert, das aus Sicht eines christlichen Dogmatikers mit der Diskussion um die rituelle Beschneidung von Jungen gestellt ist. Wo der Jurist eine Körperverletzung konstatiert, die aber wegen ihrer Geringfügigkeit nicht strafrechtlich zu verfolgen ist, da sieht der Theologe ein unauslöschliches

² Christoph Schwöbel verdanke ich den weitergehenden Hinweis, dass in dieser Perspektive auch ein rechtsethisches (nicht etwa theologisch-ethisches) Argument für die Beschneidung als Ausdruck der Menschenwürde denkbar ist, sofern nämlich Menschenwürde stets in kulturell geprägter Gestalt realisiert wird, was in Judentum und Islam die Praxis der Beschneidung als zugehörig zur Gestalt der in solcher Realisierung der Menschenwürde ausgeübten Religionsfreiheit einschließt.

³ Die Unterscheidung von Wohl und Heil wurde in der zeitgenössischen evangelischen Theologie durch eine Denkschrift der Evangelischen Kirche der Union von 1968 »Zum Verständnis des Todes Jesu« populär: »Weil Gott im Tode Jesu Christi für das Heil der Welt genuggetan hat, können wir nicht genug für das Wohl der Welt tun« (hier zit. nach: Gerhard Besier / Eckhard Lessing [Hg.], Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. 3, Leipzig 1999, 803).

Prägemal gegeben, das zwar das Wohl seines Empfängers zu beeinträchtigen scheint, ihm aber Heil verspricht, demgegenüber diese Beeinträchtigung nicht ins Gewicht fällt. Der Unterschied zwischen juristischer und theologischer Betrachtung ist freilich, dass der Jurist die Frage offenlassen muss und kann, ob die religiösen Heilsgüter, gegen die jene Beeinträchtigung abgewogen wird, den Betreffenden auch tatsächlich zuteil werden, denn diese Frage lässt sich nur in religiöser Perspektive sinnvoll stellen. Deshalb steht aber genau diese Frage für den Theologen im Zentrum. Da nun die Heilsgüter gemäß ihrer definitorischen Unterscheidung vom Wohl des Menschen allein göttlicher Verfügung unterliegen, stellt sich jene Frage für die Theologie so, ob sie im Spannungsfeld von Heilsversprechen und Wohlbeeinträchtigung ersteres maximieren oder letztere minimieren soll. Soll die Theologie also eine *öffentliche* Diskussion über die Symbolbedeutung ihrer initiatorischen Handlungen *anstößen*, oder soll sie für eine Gestaltung dieser Handlungen eintreten, die *keinen öffentlichen Anstoß* erregt? Mein Vortrag wird, wie es sich für einen evangelischen Theologen geziemt, versuchen, die Antwort mit einem biblischen Wort Jesu zu geben: »Man soll dieses tun und jenes nicht lassen.« (Mt 23,23c) Das Ergebnis meines Nachdenkens wird eine Doppelthese sein: Die Religionsgemeinschaften sollten sowohl die Symbolbedeutung ihrer sakramentalen Handlungen unterstreichen als auch öffentliche Verantwortung für deren Gestaltung übernehmen. Warum diese Doppelthese besteht, will dieser Vortrag darlegen. Kurz gesagt, sind Sakramente der Anstoß des Glaubens in dem doppelten Sinne, dass sie dem Glauben Anstöße im Sinne von Impulsen geben, aber nur in Gestalt von Anstößen im Sinne öffentlicher Ärgernisse, an denen sich diese Impulse bilden. Die Langversion dessen ist die an mehreren sakraments theologischen Begriffsdifferenzierungen entlanggehende Beantwortung der Frage: Was ist ein »unauslöschliches Prägemal«?

2. ERÖRTERUNG DER LEHRE VOM UNAUSLÖSCHLICHEN PRÄGEMAL

2.1. VOLLZIEHENDES WERK UND VOLLZOGENES WERK

Die Scholastik⁴ versteht das Sakrament als Zeichen einer davon unterschiedenen Sache (*res sacramenti*), nämlich des am Kreuz von Christus erworbenen

⁴ Ich unternehme hier ohne eigene Quellenstudien eine systematisierende Betrachtung der Lehrgeschichte anhand des älteren dogmengeschichtlichen Standardwerks: Artur Michael Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bd. 3/1, Regensburg 1954.

Gnadenschatzes (*thesaurus ecclesiae*), den die Kirche in der Spendung der einzelnen Sakramente austeilte. Dabei sind bei heilsgeschichtlicher Betrachtung zwei Kategorien von Sakramenten zu differenzieren.

Zunächst existieren *alttestamentliche* Sakramente wie die Beschneidung (aber auch der Durchzug durchs Rote Meer), in denen das Zeichen auf die Sache, also den Gnadenschatz, der ja erst mit dem Kreuz Christi gegeben ist, vorausweist. Solche Sakramente können daher nur in einem in die Zukunft reichenden Handlungskontinuum wirksam werden, das die Scholastik ab der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts *opus operans* (d.h. vollziehendes Werk) nennt.⁵

Von den alttestamentlichen unterscheiden sich die *neutestamentlichen*, also die heilsgeschichtlich mit der Stiftung des Gnadenschatzes eingesetzten, Sakramente, bei denen Zeichen und Sache unabtrennbar zusammen auftreten. Diese neutestamentlichen Sakramente wirken wegen der Unabtrennbarkeit der Sache vom Zeichen durch ihr bloßes Vollzogen sein, mit dem Fachbegriff: *ex opere operato* (als vollzogenes Werk).

2.2. FRÜH- UND HOCHSCHOLASTISCHE ANALOGIELEHRE

Die Unterscheidung von alt- und neutestamentlichen Sakramenten schlägt sich auch in der scholastischen Lehre vom *character indelebilis* nieder. Sie behandelt als Pendant der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* die mit dem vollzogenen Werk der Sakramente unwiderruflich gegebenen Gnadenwirkungen. Folgt man der kategorialen Unterscheidung von alt- und neutestamentlichen Sakramenten, so kommen streng genommen nur neutestamentliche Sakramente (und auch hier nur initiatorische) für einen *character indelebilis* in Betracht, weil nur sie *ex opere operato* wirken. Alttestamentliche Sakramente können jedoch in eben dem Maße einen *character indelebilis* verleihen, wie man annehmen kann, dass zwischen Zeichen und Sache eine Analogie besteht, aufgrund derer das Zeichen nichts anderes als die Sache selbst bezeichnet.

Allerdings muss man hier wiederum differenzieren, denn in dieser Analogie kann nach scholastischer Lehre bald die Ähnlichkeit und bald die Un-

⁵ Vgl. Landgraf, Dogmengeschichte, 145-158 (»Das Begriffspaar *opus operans* – *opus operatum*«), der darauf hinweist (147), dass das Begriffspaar ursprünglich nicht der Sakramentenlehre angehörte, sondern der Erörterung des Problems, dass der Kreuzestod Jesu hinsichtlich seines Erfolgs = seines Erfolgt- / Vollzogen seins, also als passives Werk (*opus operatum*) ein gutes Werk ist, aber als entweder gutes oder böses Werk erscheinen konnte, je nachdem, wer als in ihnen aktiv erschien (*opus operans*), etwa Gott oder Judas.

ähnlichkeit überwiegen, was beim Thema Beschneidung zu einem zweideutigen Erscheinungsbild der Lehrgeschichte vom *character indelebilis* führt.

Die *Frühscholastik* identifiziert das unauslöschliche Prägema! der Beschneidung mit ihrem körperlichen Zeichen, der *Wegnahme der Vorhaut*, und bestimmt ihre Gnadenwirkungen analog als durch die Gnade aus dem thesaurus ecclesiae bewirkte *Wegnahme der Erbsünde*, so dass das Zeichen die Sache mimetisch nachahmt. Die Zeichen und Sache verbindende Ähnlichkeit der Wegnahme überwiegt die Unähnlichkeit, weswegen die Frühscholastiker die dem Zeichen unähnlichen sakramentalen Gnadenwirkungen, nämlich die Eingießung der gerecht machenden Gnade (*gratia infusa*), die den Menschen in Aus- und Einübung guter Werke des ewigen Lebens würdig macht (*gratia habitualis*), für die Beschneidung ausschließen.⁶

Genau spiegelbildlich verhält sich dazu die Lehre der *Hochscholastik*. Wenn Thomas von Aquin der Beschneidung der alttestamentlichen Gerechten dieselben positiven Gnadenwirkungen wie der Taufe zuschreibt, stellt er in der Analogie beider Sakramente die Unähnlichkeit über die Ähnlichkeit, siedelt den *character indelebilis* der Beschneidung in der Seele ihres Empfängers an und bestreitet folgerichtig, dass die Gnadenwirkungen der Beschneidung von ihrem Zeichen selbst ausgehen, sondern führt sie auf die in ihm bereits wirksame Sache selbst, also den Gnadenschatz der Kirche als das *opus operans* auch der Beschneidung, zurück.⁷

2.3. FRÜH- UND HOCHSCHOLASTISCHE CHARAKTERLEHRE

Unabhängig von der Unter- oder Überordnung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit fußen sowohl die früh- als auch die hochscholastische Beschneidungslehre auf einer Analogie zwischen Zeichen und Sache, die man spiegelbildlich ihrer Lehre vom *character indelebilis* zuordnen kann. Je mehr positive Gnadenwirkungen die Beschneidung entfaltet, desto unähnlicher sind diese als Sachaspekte der Beschneidung deren Zeichen gegenüber (Hochscholastik), und je ähnlicher die von ihr entfalteten Wirkungen in der Sache ihrem eigenen Zeichen sind, desto mehr sind es rein negative Wirkungen (Frühscholas-

⁶ Landgraf, Dogmengeschichte, 84 schreibt mit Blick auf Petrus Comestor, einen Schüler und Kommentator des für die Entstehung der Scholastik maßgeblichen Petrus Lombardus, in dieser Tradition komme »die Rede auf einen Charakter [*indelebilis*], der gewiß von der durch den Akt der Beschneidung hervorgerufenen körperlichen Verstümmelung [...] verstanden wurde«. Entsprechendes wird für sonst abweichende Schultraditionen der Zeit festgehalten (z.B. 87 für Wilhelm von Auxerre).

⁷ Vgl. Landgraf, Dogmengeschichte, 62 zur diesbezüglichen Auffassung des Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* sowie 106 zu Vorläufern dieser Ansicht.

tik). Im letzteren Fall trifft das mit der Beschneidung verliehene unauslöschliche Prägemaß den Leib des Beschnittenen, im ersteren Fall seine Seele.⁸

Die betrachteten Unterscheidungen zwischen *opus operans* und *opus operatum* in der früh- bzw. hochscholastischen Charakterlehre befolgen die gleiche Analogie, die generell zwischen Seele und Leib eines Menschen besteht. Demnach ist der Leib darauf angewiesen, durch die Seele geformt zu werden; ungeformte Materie ist für die scholastische Anthropologie keine vollziehbare Vorstellung. In diesem Paradigma klärt sich auch das Verhältnis von Wohl und Heil des Menschen, dem wir die juristische bzw. theologische Perspektive des Beschneidungsthemas zugeordnet haben.

Im Materie-Form-Denken ist körperliches Wohl als eigenständige Vorstellung kaum ohne den Bezug zum Heil der Seele denkbar, was im Falle der Beschneidung nur die Alternative offen lässt, entweder jede *Heilsbedeutung* der Beschneidung zu leugnen mit dem Argument, dass sie dem *Wohl* des Menschen schade, das gewissermaßen die Materie seines Heils bildet. Oder aber man verteidigt die *Heilsbedeutung* der Beschneidung mit Hinweis darauf, dass die Beeinträchtigung des körperlichen *Wohls* durch die Beschneidung von den Heilswirkungen, die sie auf die Seele ausübe, buchstäblich umgeformt, also ins *Heilsame* transformiert werde. Da die Scholastik einhellig an der sakramentalen Natur der Beschneidung festhält, scheint Letzteres ihre Auffassung zu sein.

Diese scholastische Auffassung lässt sich aus heutiger Sicht vor allem deshalb leicht kritisieren, weil sie die Wirkungen der Beschneidung auf die Seele einlinig von der Vorstellung des Heils her denkt und ihre möglichen seelischen Wirkungen, die aus ihrem körperlichen Vollzug resultieren und in heutiger psychologischer Perspektive (jedenfalls auch) als traumatisch statt (nur als) heilsam zu diskutieren wären, nicht einbezieht.⁹ Doch wäre eine solche Kritik kaum letztlich durchschlagend, weil sie am anthropologischen Leib-Seele-Schema ansetzt, das (wie wir gesehen haben) nicht die Basis der scholastischen Beschneidungslehre bildet. Deren Fundament war vielmehr in der sakramentstheologischen Analogielehre von Sache und Zeichen zu erblicken, die in lediglich spiegelbildlich korrelierten Ausprägungen sowohl hinter der fröhscholastischen Verortung des *character indelebilis* beim Leib als auch hinter deren hochscholastischer Alternativzuordnung zur Seele stand. Bei der Analogie von Sache und Zeichen muss die weitere Überlegung also einhaken.

⁸ Auf diesen innerscholastischen Epochenunterschied der Charakterlehre macht Dorothea Sattler, Art. Charakter, in: LThK³ 2 (1994), 1009-1013 aufmerksam.

⁹ Vgl. hierzu v.a. den Beitrag von Frank Häbeler zum vorliegenden Band.

2.4. INNERES UND ÄUSSERES WORT

Mit der analogen Zuordnung von Zeichen und Sache greift die Scholastik in einer bestimmten Weise auf den Zeichenbegriff des Augustin zurück, der damit vier Jahrhunderte frühchristlichen und altkirchlichen Nachdenkens bündelt.¹⁰ Augustin gilt als der erste Theoretiker, der den Zeichenbegriff nicht auf das indexikalische Zeichen oder Anzeichen (so wie Fieber Anzeichen einer Infektion ist) beschränkt, sondern das sprachliche Zeichen, also das Wort, in die Zeichenlehre einbezieht und so in seiner Hermeneutik vom bloß gegenständlichen Ding zum gegenständlichen Zeichen und weiter zum ungegenständlichen Wort fortschreiten kann.¹¹ Dieser Einbezug des Wortes in die Zeichenlehre hebt also die Analogie von Zeichen und Sache auf, indem er das Wort dazwischenschaltet. Das wird besonders in Augustins berühmter Sakramentendefinition deutlich, wonach das Element, also das gegenständliche Zeichending von Brot und Wein, erst durch das Hinzutreten des Wortes zum Sakrament wird.¹²

Für die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Zeichen und Sache bedeutet das, dass Zeichen nicht Sachen, sondern andere Zeichen bezeichnen oder bedeuten, mit denen sie durch das deutende Wort verknüpft werden. Der fundamentale Unterschied gegenüber den sakramentalen Zeichenlehren der Scholastik besteht darin, dass mit diesem deutenden Wort die Gemeinschaft derer, die Zeichen gebrauchen, als eigenes Theoriemoment in die Sakramentenlehre integriert wird. Die scholastische Sakramentenlehre unterschied an dieser Stelle nicht, sondern buchte die Zeichengemeinschaft, also die Kirche, kurzerhand auf die Seite der Sache, indem sie den Gnadenschatz, also die *res sacramenti*, zugleich als *thesaurus ecclesiae* verstand, der wie selbstverständlich der Kirche zur Austeilung anvertraut sei. Auf Augustin konnte sie sich dabei insofern berufen, als dieser unter dem Wort, welches das Zeichen repräsentationskräftig macht, das sogenannte *innere Wort* verstand,¹³ ein Vor-

¹⁰ Ich stütze mich im Folgenden auf den philosophiegeschichtlichen Überblick zur Zeichenlehre bei Stephan Meier-Oeser, Art. Zeichen I, in: HWP 12 (2004), 1155-1171.

¹¹ Vgl. die Eingangskapitel von Augustin, *De doctrina christiana* und dazu Günter Bader, *Symbolik des Todes Jesu* (HUTh 25), Tübingen 1988, § 1.

¹² Augustin, *Tractatus in Joannem* LXXXIII,3.

¹³ Vgl. die Nachweise bei Karl-Heinz zur Mühlen, *Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentenformel »Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum«* in der Theologie Luthers, in: ZThK 70 (1973), 50-76 sowie ders., *Die Rezeption von Augustins »Tractatus in Joannem 80,3«* im Werk Martin Luthers, in: ders., *Reformatrische Prägungen. Studien zur Theologie Martin Luthers und zur Reformationszeit*, hg.v. Athina Lexutt / Volkmar Ortmann, Göttingen 2011, 22-34.

stellungsbild, das den Menschen angeboren und daher genauso universell sei, wie es die Scholastik für die die sakramentalen Zeichen verwaltende Kirche beanspruchte.

Der Unterschied der das Zeichen gebrauchenden Gemeinschaft gegenüber der bezeichneten Sache ist jedoch besonders von der Reformation sowohl lutherischer als auch reformierter Prägung zur Geltung gebracht worden. Für die Protagonisten beider Konfessionen (Luther und Zwingli) steht ungeachtet ihrer metaphysischen Differenz in Fragen des Universalienstreits der Sachverhalt im Vordergrund ihres Sakramentsverständnisses, dass die zeichenhaften Elemente auf dem Altar nur im Kontext der die sakramentalen Zeichen durch das sogenannte *äußere Wort* der Verkündigung deutenden Gemeinschaft Gottes Gnade repräsentieren.¹⁴ Zur Illustration greife ich aus den Lehrzeugnissen der Reformation den (reformierten) Heidelberger Katechismus heraus, der im vergangenen Januar 450 Jahre alt wurde.

2.5. KREATÜRLICHE UND SAKRAMENTALE GEWISSHEIT

Auf der Grundlage eines konventionellen Zeichenbegriffs, der die Sakramente als »sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel« für die Gewissheit der Verheißung der Sündenvergebung bestimmt (Frage 66), legt der Heidelberger Katechismus in allen sakramentstheologischen Einzelausführungen dar, dass zwischen das sakramentale Zeichen und jene Gewissheit des Evangeliums zur Vermittlung derselben eine kreatürliche Gewissheit eingeschaltet ist, z.B. so, »daß wir so wahrhaftig von unsern Sünden geistlich gewaschen sind, wie wir mit dem leiblichen Wasser gewaschen werden« (Frage 73). Das sakramentale Zeichen repräsentiert also die Gewissheit der Evangeliumsverheißung nicht direkt, sondern vermittelt durch eine kreatürliche Gewissheit, die ihrerseits das Zeichen der größeren Gewissheit ist. Dass hierbei die vermittelnd wirkende kreatürliche Gewissheit zu dieser größeren Gewissheit nicht (wie noch in der Frühscholastik) im analogen Verhältnis der Mimesis steht, sondern an die Deutungsperspektive der jeweiligen Gemeinschaft der Sakramentsempfänger gekoppelt ist, zeigt besonders die Abendmahlslehre des

¹⁴ Für den lutherischen Bereich ist auf die Deutsche Messe (1526) zu verweisen, in deren Liturgieentwurf Luther die Austeilung der Abendmahls Elemente unmittelbar an die Einsetzungsworte bindet; auf den reformierten Bereich gehe ich im Text näher ein. Dabei zitiere ich den Heidelberger Katechismus (1563) nur mit Zählung der Fragen nach dem Text der folgenden Ausgabe: Der Heidelberger Katechismus (eingeleitet von J.F. Gerhard Goeters), in: Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere theologische Erklärungen, im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union hg. v. Rudolf Mau, Bd. 2, Bielefeld 1997, (133).139-177.

Heidelberger Katechismus (Frage 75). Sie macht eine gleich dreifache kreatürliche Gewissheit namhaft und rekurriert dabei betont auf das reformierte Spezifikum des Brotbrechens im Unterschied zum lutherischen Gebrauch von Oblaten.

»Erstens, daß sein Leib so gewiß für mich am Kreuz geopfert und gebrochen und sein Blut für mich vergossen sei, so gewiß ich mit Augen sehe, daß das Brot des Herrn mir gebrochen und der Kelch mir mitgeteilt wird.« (Frage 75)

Dennoch wäre es ein Missverständnis, die Repräsentationsleistung der sakramentalen Zeichen auf die sie (im Wort der Verkündigung) deutende Gemeinschaft, also die konkret benennbare Gemeinde, zurückzuführen, weil die »Schätze und Gaben« Christi nach dem Kirchenverständnis des Heidelberger Katechismus (Frage 55) keiner konkret benennbaren Gemeinschaft gelten, sondern der im Apostolischen Glaubensbekenntnis genannten »Gemeinschaft der Heiligen«, die sich nicht nach Personen identifizieren lässt. Dass ausgerechnet diese theologische Nichtidentifizierbarkeit die Pointe dessen bildet, dass die Reformatoren in die Sakramentenlehre das Konzept der das Sakrament empfangenden Gemeinschaft einschalten, zeigt sich an der Behandlung, die der Heidelberger Katechismus dem Thema »Beschneidung« widerfahren lässt.

2.6. IRREVERSIBILITÄT UND VERBORGENHEIT DES UNAUSLÖSCHLICHEN PRÄGEMALS

Der Heidelberger Katechismus antwortet auf Frage 74: »Soll man auch die jungen Kinder taufen?« unter anderem Folgendes:

»So sollen sie [sc. die jungen Kinder] auch durch die Taufe, als des Bundes Zeichen, der christlichen Kirche eingeleibt und von der Ungläubigen Kinder unterschieden werden, wie im Alten Testament durch die Beschneidung geschehen ist, an deren Stelle im Neuen Testament die Taufe eingesetzt ist.«

Mit dem Rekurs auf eine Unterscheidungsfunktion von Beschneidung bzw. Taufe greift der Heidelberger Katechismus in der Sache die scholastische Lehre vom unauslöschlichen Prägema! auf, gibt aber das Mimesis- und das Analogiemodell der Scholastik preis, das die Prägewirkung der Beschneidung entweder im Leib oder aber der Seele ihres Empfängers verortete. Der Heidelberger Katechismus rechnet demgegenüber mit einem kollektiven Prägema!, das nicht den einzelnen an seinem Leibe Beschnittenen, sondern das ganze

Gottesvolk bzw. den Leib Christi »von der Ungläubigen Kinder« unterscheidet. Die Frage nach dem leiblichen oder seelischen Ort des Prägемals ist hier ins Gemeinschaftliche verlagert, wo sie weder im Sinne des Leibes noch der Seele entschieden werden kann. Denn obgleich sowohl Beschneidung als auch Taufe leibliche Vollzüge sind, lassen sie sich als gemeinschaftliches Unterscheidungsmerkmal weder am Leib aufweisen, denn dieser hätte die Leiber aller Glieder der Gemeinschaft, auch vergangener und zukünftiger Generationen, einzuschließen, noch an der Seele, denn deren gemeinschaftliches Merkmal ist der jedem empirischen Nachweis entzogene Gemeingeist. Mithin ist der mit der Beschneidung oder Taufe verliehene character indelebilis als Unterscheidungsmerkmal zwischen Gläubigen und Ungläubigen vor jeder Überprüfung verborgen. Mit der Verlagerung des Prägемals vom individuellen in den gemeinschaftlichen Bereich geht folglich die zusätzliche Transformation seiner *Irreversibilität* und *Indelebilität* in die *Verborgenheit* einher.

Die unauslöschliche Prägung, die Beschnittene oder Getaufte durch die Beschneidung bzw. Taufe erfahren, ist also verborgener Natur und nur in der damit verliehenen Zugehörigkeit zur jeweiligen Glaubensgemeinschaft (Bund Gottes) erfahrbar. Diese aber lässt sich bei aller Vermitteltheit durch die jeweilige Gemeinde nicht soziologisch oder sonstwie empirisch abgrenzen, obwohl z.B. die Beschneidung anhand der damit verbundenen körperlichen Veränderung theoretisch überprüfbar wäre (analog die Taufe anhand einer entsprechenden Urkunde). Diejenigen Juden also, die in der hellenistischen Epoche die importierte griechische Sitte nackter körperlicher Betätigung in den Gymnasien als unangebrachte Bloßstellung ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk empfunden haben,¹⁵ brachten aus meiner Sicht als christlicher Dogmatiker den theologisch maßgeblichen Aspekt des mit der Beschneidung verliehenen character indelebilis zur Geltung: Das Prägемal ist verborgener Natur. Diese Ergebnisse möchte ich in einer abschließenden Thesenreihe zusammenfassen und damit meine Ausgangsfrage beantworten: »Was ist ein unauslöschliches Prägемal?«

¹⁵ Vgl. hierzu die Überlegungen im Beitrag von Stefan Beyerle zu diesem Band.

3. THESEN UND FOLGERUNGEN

3.1. THESEN

1. Das mit bestimmten (initiatorischen) Sakramenten verliehene »un-auslöschliche Prägemał« (character indelebilis) besteht (entgegen der Auffassung der früh- und der hochscholastischen Sakramentenlehre) weder am Leib noch in der Seele des einzelnen Sakramentenempfängers, sondern ist (mit der reformatorischen Lehre von der Wortvermitteltheit der Sakramente) in der mit dem Sakramentsvollzug verliehenen Zugehörigkeit des Empfängers zur Glaubensgemeinschaft zu sehen, die im Unterschied zu allen anderen menschlichen Gemeinschaften als göttliche Berufung unverlierbar ist.
2. Die Glaubensgemeinschaft erfasst die ihr Zugehörigen als ganze Menschen mit Leib und Seele und wird in der leibseelisch sich vollziehenden Interaktion mit anderen ihr zugehörigen Menschen erfahren, dennoch lässt sie sich nicht empirisch oder soziologisch abgrenzen.
3. Die Tatsache, dass die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft mit dem Vollzug der Sakramente verliehen, aber über die leibseelisch erfahrbare Interaktion in einer menschlichen Gemeinschaft vermittelt ist, schließt die Vorstellung aus, dass sakramentale Zeichen direkt die Sache der Sakramente (also die Glaubensgemeinschaft als göttliche Berufung) repräsentieren könnten. Vielmehr ist die sakramentale Repräsentation durch die zwischen Zeichen und Sache tretende Deutung der jeweils erfahrbaren Gemeinschaft der Sakramentsempfänger vermittelt, ohne von ihr abhängig zu sein.
4. Die Vermitteltheit der sakramentalen Glaubensgemeinschaft durch die menschliche Gemeinschaft der Sakramentsempfänger macht es für eine Verhältnisbestimmung beider erforderlich, das mit dem Sakramentsempfang verliehene Heil an das in der Gemeinschaft der Sakramentsempfänger erfahrene Wohl zu koppeln. Deren menschliche Gemeinschaft erfährt sich in dem Maße in glaubensmäßiger Heilsgemeinschaft mit dem sie berufenden Gott, wie sie sich untereinander in Wohlgemeinschaft erfährt.

3.2. FOLGERUNGEN

Für die gegenwärtige gesellschaftliche Debatte um die rituelle Beschneidung von Jungen ergeben sich aus diesen Thesen zwei Folgerungen, die zum einen den gesamtgesellschaftlichen Diskurs (1) und zum anderen die Religionsge-

meinschaften (2) betreffen. Damit hoffe ich die Intentionen aus meinem eingangs genannten Leserbrief zur Entfaltung gebracht zu haben.

1. Der mit der gegenwärtigen bundesdeutschen Gesetzeslage dokumentierte Konsens, dass die rituelle Beschneidung von Jungen gesellschaftlich anerkannt ist, kann sich nicht allein negativ auf die Abwehr juristischer, medizinischer oder psychologischer Einwände gegen die Beschneidung gründen, sondern muss positiv die religiöse – d.h. christlicherseits: die sakraments theologische – Würdigkeit der Beschneidung anerkennen, dass sie die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft (Bund Gottes) verleiht, die zwar nicht nach den institutionellen Maßstäben des weltanschaulich ungebundenen Staates materialisierbar, aber über eine gesellschaftlich positivierte menschliche Gemeinschaft vermittelt ist, nämlich die jeweiligen Religionsgemeinschaften.
2. Die religiöse (sakraments theologische) Einsicht, dass die mit der Beschneidung verliehene Glaubensgemeinschaft (Bund Gottes) durch eine konkrete Religionsgemeinschaft vermittelt ist, stellt einen die Religionsgemeinschaften nicht gesellschaftlich, rechtlich oder politisch, sondern theologisch bindenden Grund dar, die Beschneidung in ihrem Vollzug an das Wohl ihrer Empfänger zu koppeln. Es ist im religiösen Heilsinteresse, die Beschneidung so zu gestalten, dass sie das Wohl des Beschnittenen so wenig wie möglich gefährdet. Das schließt fachliche best practice der operativen Durchführung inklusive qualifizierter Schmerzbehandlung ein. Im Einzelnen sind die hierbei anzuwendenden Standards im Einvernehmen mit den an der Durchführung Beteiligten zu ermitteln und nicht religiöser oder theologischer Natur. Das Interesse an einem solchen Einvernehmen ist jedoch ein genuin religiöses und theologisch begründetes. Insoweit ist die Beschneidung auch ein Vorgang in Verantwortung der Religionsgemeinschaften.