

Sakramentalität – Taufname der Absurdität

Johannes Elberskirch

Abstract

Sacramentality expresses the relationship between divine and human reality. The materiality of this relationship must be erased in order not to become idolatrous. As a sacrament, therefore, the Church cannot be fixed in a historical form, but must always be in search of a contemporary expression in order to remain a functioning sign and instrument. The actuality of sacramentality can be seen in its personal and at the same time ritualised form of divine commitment to salvation, which corresponds to the affective singularisation and formal rationalisation of late modern societies.

Key-Words

Church, Functionality, Sacrament, Sacramentality, Singularisation, Social science, Society, Rationalisation

1. Hinführung

In seinem Roman *Die Abenteuer des Joel Spazierer* lässt der Autor Michael Köhlmeier den Pater Präfekt eines kapuzinischen Studienseminars über den Glaubensbegriff reflektieren und über den Vorrang der *fides implicita* vor der *fides acquisita* spekulieren. Seine theoretischen Überlegungen enden in der Dichotomie von Natur und Gnade, die er mit einem besonders manierierten Aperçu zu lösen beansprucht, nicht zuletzt um seinen Lieblingsschüler zu beeindrucken:

„Die Gnade ist der *Taufname* des Zufalls“, fuhr er mit Singsang in der Stimme fort, „und ich weiß, dass du weißt, was ich damit meine.“ [...] Am nächsten Tag winkte er mich nach dem Mittagessen zu sich, legte den Zeigefinger dorthin, wo in seinem orangefarbenen Bart der Mund vermutet werden durfte, und raunte mir zu: „Nein, Andreas, umgekehrt! Der Zufall ist der *Spitzname* der Gnade! So ist es! Genau so. Ist das gut?“ (Köhlmeier 2019: 198f.).

„Genau so. Ist das gut?“ Die Ambivalenz der Weltsicht und Wirklichkeitsdeutung hält den Kapuzinerpater in einer unlösaren Unentschiedenheit, die seine Selbstkorrektur wieder in eine Frage auflöst, so dass letztlich offen bleiben muss: Ist das natürliche Weltverhältnis primär und wird vom Glauben getauft oder wird ein grundlegender fiduzialer Weltbezug säkularisiert?

larisiert? Diese unentschiedene Ambivalenz illustriert eine grundlegende Problematik: Weder findet der Mensch über ein natürliches Verhältnis zu Gott, noch kann der Glaube als Gottesbeziehung unnatürlich, ohne Bezug zu Wirklichkeit und Geschichte, gelebt werden. Seinen Ursprung hat dieses Dilemma, so Søren Kierkegaard, in der Verborgenheit Gottes in der Zeit, die ein unmittelbares und natürliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch unmöglich macht. Jedoch kann genauso wenig die gläubige Gottesbeziehung an endlich-welthaften Möglichkeiten vorbeigehen, da sie gerade in der menschlichen bzw. natürlichen Existenz ihren Haftpunkt findet und im Glauben transformiert wird. Die zentrale christliche Botschaft, dass Jesus der Christus ist, hebt diese Verborgenheit Gottes im Menschen Jesus nicht auf, sondern führt den Gottesglauben auf die Spitze der Absurdität (vgl. Deuser 2011: 63), wie Kierkegaard ausführt: „Der Widerspruch tritt erst dann hervor, wenn das Subjekt in dem Äußersten seiner subjektiven Leidenschaft (in der Sorge um eine ewige Seligkeit) diese auf eine historische Kenntnis gründen soll, deren Maximum eine Approximation bleibt“ (Kierkegaard 1958: 287).

Die unendliche Hoffnung auf Erlösung auf ein einzelnes geschichtliches Schicksal zu gründen, also inmitten der Relativität und Zufälligkeit des Geschichtlichen die ewige entscheidende Macht zu sehen, kann vernünftig betrachtet nur absurd sein. Gerade in dieser Absurdität konkretisiert sich für Kierkegaard die Grammatik des Glaubens, der durch seinen Bezug zu Jesus Christus existentiell ernst wird, so dass die christliche Hoffnung ihren Ort und ihre Bewährung inmitten der Wirklichkeit findet (vgl. Welte 2023: 132-139). Diese Struktur, der Einmaligkeit eines vergänglichen menschlichen Schicksals universale Bedeutung zuzuschreiben, charakterisiert Jesus Christus als das Ursakrament und prägt somit die gesamte Sakramententheologie.

Ausgehend von der Gefahr der sakumentalen Verabsolutierung (2) soll im Folgenden die Sakumentalität gegen den Strich gebürstet werden, indem das Verhältnis des sakumentalen Zeichens und seiner Tilgung zur Sprache kommt (3). Daran schließt sich ein Plädoyer an für einen Sakramentsbegriff, der für die Besonderheiten einer spätmodernen Gesellschaft sensibel ist (4) und in einem kurzen Ausblick plausibilisiert werden soll (5).

2. Sakramentalität – Wesen des Katholizismus

Sakramentalität markiert für Karl-Heinz Menke nicht nur das, was er für die „Grunddifferenz zwischen protestantischem und katholischem Christentum“ (Menke 2012: 8) hält, sondern bringt das Wesen des Katholizismus auf eine stark vereinfachte Formel. Ohne weitere Manifestationsmomente der Gnade zu thematisieren und ausgehend vom sakramentalen Charakter aller Wirklichkeit kommt er zu der Definition:

Sakramentalität bedeutet [...], dass zwei verschiedene Wirklichkeiten so miteinander verbunden sind, dass die zweite die erste in dem Maße zum Ausdruck bringt, in dem sie ‚sie selbst‘ ist. Jedes Geschöpf ist in dem Maße Offenbarung des Schöpfers, als es ‚bei sich‘ (Subjekt) ist (Menke 2012: 53).

Die hier implizierte Sakramentalität der gesamten Schöpfung macht Menke anhand der sakramentalen Bedeutung der Geschlechterdifferenz explizit. In dem Maße, in dem zwei Menschen ihre eheliche Treue leben, stellen sie in ihrer geschöpflichen Geschlechtlichkeit die Treue JHWs zu seinem Volk sowie die Liebe Christi zu seiner Kirche dar, wie Menke im Rekurs auf die Theologie der Ehe bei Joseph Ratzinger entfaltet (vgl. Ratzinger 1969: 57). Dazu ist der Bund JHWs vom Bund Christi her zu verstehen, was einer dezidiert christlichen Bibelinterpretation folgt. Entsprechend zeige sich dadurch, was Genesis 2,23 – „Frau soll sie heißen, denn vom Mann ist sie genommen“ – durch das Mysterium der Geschlechterdifferenz anzeige: Die „Berufung der Schöpfung zur Sakramentalität“ (Menke 2012: 91).

Die als Beispiel ausgeführte Problematik resultiert nicht nur aus einer exegetisch gewagten, dogmatischen Schriftlectüre, sondern beruht auch auf einer direkt-proportionalen Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln. Die direkte Proportionalität hält Menke für das Zentrum der sakramentalen Denk- und Lebensform des Katholizismus. Bereits das Zweite Vatikanische Konzil entfaltet aber einen differenzierteren Sakramentsbegriff. So wird in *Lumen gentium* die Kirche als komplexe Wirklichkeit, als *realitas complexa*, bestimmt, „die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8), wobei deren Verhältnis sich durch eine Ähnlichkeit bei gleichzeitiger größerer Unähnlichkeit auszeichnet. Aufgrund des Moments der Unähnlichkeit kann nicht von einer direkten Proportionalität zwischen Menschlichem und Göttlichem gesprochen werden, sondern es besteht eine Disproportionalität, die in das sakramentale Verhältnis unaufhebbar miteingetragen ist. Mit der Bestimmung der

Kirche als *realitas complexa* verbindet das Konzil konstitutiv das christologische mit dem pneumatologischen Moment, was ihre Sakramentalität entscheidend prägt. Menke vertritt dagegen den „Pramat der Inkarnation vor der Inspiration“, so dass „alle Erkenntnis der Wahrheit Christi und der Kirche geschichtlich bzw. inkarnatorisch vermittelt ist“ (Menke 2012: 187). Die Idee der Sakramentalität bewahre also das inkarnatorische Handeln Gottes in der Geschichte. Dazu müsse jegliche funktionale Bestimmung in Bezug auf das sakramentale Amts- und Kirchenverständnis ausgeschlossen werden, da sakramentales Denken das Gegenteil von funktionalem Denken sei. Das führt in amtstheologischer Konsequenz dazu, dass Menke den Priester zu einer lebendigen Christusikone stilisiert und selbst alltäglichen Lebensvollzügen eine quasi-sakramentale Würde verleiht:

Nicht die Funktionen ergeben den Priester, sondern umgekehrt: Der Priester transformiert alle Funktionen in die Gestalt seiner Christusrepräsentation. Nicht nur wenn ein Priester predigt oder Sakamente spendet, sondern auch da, wo er einen Haus- oder Krankenbesuch macht, wo er mit Ministranten Fußball spielt, wo er Mitarbeiter ausbildet oder ermutigt, wo er mit Menschen feiert und fröhlich ist, ist das Eigentliche des Priesterseins: anderen Menschen ‚in persona Christi‘ (!) direkt oder indirekt, explizit oder implizit zu sagen: Du kannst und du sollst ein Segen sein (Menke 2012: 305).

Im Lichte dessen, was die kirchlichen Missbrauchsstudien in den vergangenen Jahren enthüllt haben, bleibt eine solche Argumentation mehr als fragwürdig.

3. Sakramentalität gegen den Strich

Sakramentalität als direkt proportionale Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz bzw. von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit zu verstehen, birgt letztlich die Gefahr, das natürliche bzw. materielle Verhältnis zu verabsolutieren. Das geschichtlich Kontingente wird für sakrosankt erklärt, nicht selten, um es der Diskussion zu entziehen (vgl. Quisinsky 2024: 36-40). In diesem Sinn soll Sakramentalität, theologisch, besonders aber ekklesiologisch, eine stabilisierende bzw. sogar fixierende Wirkung entfalten. Gegen diese Tendenz lässt sich provokant fragen: Was aber bedeutet es, wenn die Tilgung des sakramentalen Zeichens zum Sakra-

ment selbst dazugehört? Warum ist also die Aufhebung der Zeichenebene ein integraler Bestandteil des sakramentalen Vollzugs?

Der Ausgangspunkt liegt in der trivialen Einsicht, dass das sakramentale Zeichen vergänglich ist. Es ergibt sich aus dem Bezug einer sprachlich-rituellen *forma* auf eine bestimmte *materia*. Das sakramentale Zeichen wird aber nicht nur durch menschliches Handeln realisiert, sondern kommt durch menschliche Wirkung wieder zu einem Ende. Ist die Materie eines Sakramentes ein Gestus – also Salbung, Übergießen, Handauflegung –, muss dieser Gestus auch einen Abschluss finden, damit das Sakrament gültig vollzogen wird. Ist die Materie eines Sakraments ein Gegenstand, muss diesem Gegenstand die zeitliche Persistenz bzw. Dauer genommen werden, damit die Materie „sakramental wirksam werden kann“ (Seewald 2021: 38). Die Eucharistie als Sakrament, so der Germanist Jochen Hörisch, basiere auf der Differenz zwischen dem geschöpflich Materiellen in den Gaben von Brot und Wein und dem schöpferisch Geistigen der göttlichen Gegenwart:

[K]ultisch gefeiert wird diese Formation [sc. das Sakrament; J.E.] in einem Ritual, das die Differenz, auf der sie ruht, tilgt, indem die zeitlichen Zeichen, die auf ‚anderes‘ verweisen, verzehrt werden. Mit diesem Verzehr aber wird auch die Defizienz dieser sachlichen Zeichen getilgt. Mußte Gott doch seinen ‚Stoff‘ gleichsam auf diesem Umweg der Leiblichkeit den Menschen beibringen (Hörisch 2015: 88).

Gottes Gegenwart wird im Glauben materialisiert, um dem Menschen als körperlichem Wesen leibhaft und heilsam zu begegnen. In diesem Sinne überbrückt der Vollzug des Sakraments die Differenz zwischen Schöpfung und Schöpfer. Gerade die Funktion der Überbrückung erfordert, dass zugleich die gegenständliche Dimension des sakramentalen Zeichens im Vollzug des Sakramentes getilgt wird, um die Ungegenständlichkeit Gottes zu wahren. Die Materialisierung hat sich im sakramentalen Vollzug notwendigerweise wieder aufzuheben, damit das Materielle nicht zu einem Götzenbild wird. Das materielle Element der Sakramente vermittelt also einerseits Gottes Gegenwart leiblich, sinnhaft und dadurch heilsam, da sich Gottes gnädiges Handeln nicht in abstrakte Idealität bzw. in reine Geistigkeit aufhebt. Andererseits „bleibt das Materielle das Kreatürliche“ und kann aufgrund seiner Kreatürlichkeit Gott seinen Schöpfer „nicht dauerhaft und statisch“ vergegenwärtigen, „sondern nur in der Feier des *mysterium paschale* (SC 6)“ (Seewald 2021: 39), des Geheimnisses des Vorübergangs.

Diese sakramententheologischen Überlegungen führen aufgrund der katholischen Sakramentsarchitektur auch zu ekklesiologischen Konsequenzen, da die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils explizit definiert: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug [*signum et instrumentum*] für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1) Diese Bestimmung der Kirche als *signum et instrumentum*, als Zeichen und Werkzeug, deutet Michael Seewald in Bezug auf das Motiv der Tilgung. Die Kirche ist ein Zeichen, indem sie auf etwas verweist, das über ihre sichtbare Sozialgestalt hinausgeht, und zwar auf die Einheit der Menschen sowohl mit Gott als auch untereinander. Die Kirche besteht als Instrument, wenn sie die Einheit mit Gott und den Menschen wenigstens im Ansatz realisieren kann, und dient so als Hilfsmittel, um die Vollendung dieser Einheit im Reich Gottes zu erreichen. *Signum* und *instrumentum* sind demnach recipientenbezogene und somit funktionale Größen (vgl. Seewald 2021: 43f.). Ein Zeichen muss verstanden werden können, sonst ist es kein Zeichen. Ein Instrument muss wirksam sein können, sonst ist es kein Instrument. Sakramentalität setzt also Funktionalität voraus und geht zugleich über sie hinaus, das heißt in philosophischer Diktion: Die Funktionalität ist ein notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium für Sakramentalität. Die Kirche hat also um ihrer Sakramentalität willen um diese Funktionalität zu ringen.

In diesem Kontext wird das Motiv der Tilgung im Sinne des Transitiven relevant und führt in eine ekklesiologische Dynamisierung. Denn die Kirche ist dann Sakrament, wenn sie mit ihrer konkreten Gestalt auf Gott zeichenhaft verweist und seinen Heilswillen instrumentell vermittelt. Gott kann aber „nicht mit einer geschichtlich konkreten Gestalt der Kirche schlechthin“ identifiziert werden, um „diese Gestalt legitimatorisch auf Dauer zu stellen, [das] würde zur Ekklesiolatrie führen“ (Seewald 2021: 51).

Dieses Ringen um eine zeitgemäße ekklesiiale Funktionalität hat seinen Ursprung im Christusgeschehen. Während die Sakramentalität Jesu Christi darin besteht, dass die Einmaligkeit des menschlichen Schicksals Jesu universale Bedeutung hat, wird die Kirche dann zum Sakrament, wenn sie die Heilsbotschaft des einmaligen Christusereignisses für jede Zeit und jeden Ort erschließt, und damit nach einer für die jeweilige geschichtliche Situation entsprechenden Realisierung sucht:

Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem [*universis et singulis*] das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei. (LG 9)

Die Formel *universis et singulis* charakterisiert die Sakramentalität der Kirche, da sie gerade dann zum universalen Sakrament des Heiles wird, wenn sie sich nicht in einem allgemeingültigen Zustand fixieren lässt, sondern zeitgenössisch bleibt. Als Zeichen und Werkzeug des Heils bewährt sie sich, wenn sie mit ihren Sakramenten auf die persönlichen bzw. biographischen Prägungen und Grenzen der Einzelnen so eingehen kann, dass Gott in diese Grenzen hineindekliniert bzw. hineingebeugt wird, und zwar als Hoffnung auf Rettung und Heil.

4. Sakramentalität – ein (spät)modernes Prinzip

Wer für einen so verstandenen Begriff von Sakramentalität plädiert, besonders in Bezug auf die Glaubensgemeinschaft, der muss zeigen, dass Sakramentalität einen soteriologisch belastbaren Haftpunkt in der heutigen Gesellschaft hat. Denn angesichts ihrer Funktionalität und ihres Bezugs auf Rezipierende muss die Sakramentalität der Kirche und ihrer Sakramente anschlussfähig sein an die Strukturen moderner Gesellschaften, was nach den Charakteristika heutiger Sozialformen fragen lässt. Der Soziologe Andreas Reckwitz verortet die gegenwärtige Gesellschaft in der Spätmoderne, deren entscheidende Dynamik er in der Singularisierung identifiziert.¹ Diese Singularisierung zeichne sich durch eine starke Kulturalisierung, also Wertzuschreibung, sowie eine hohe Relevanz der Affekte aus:

Wenn jedoch Menschen, Dinge, Ereignisse, Orte oder Kollektive singularisiert und kulturalisiert werden, dann wirken sie anziehend [...]. Ja, nur wenn sie affizieren, gelten sie als singulär. Die Gesellschaft der Spätmoderne ist in einer Weise eine Affektgemeinschaft (Reckwitz 2017: 17).

Das Besondere ist demnach nicht innerlich oder äußerlich vorhanden, sondern wird sozial hergestellt, indem etwas als intrinsisch wertvoll anerkannt wird und dadurch affizierend wirkt. Indem es Emotionen weckt, erscheint

1 Zum Begriff Spätmoderne und ihrer Klassifizierung bei Andreas Reckwitz vgl. Reckwitz 2020: 17-24.

es wiederum als etwas Besonderes und prägt somit das soziale Leben. Die Singularisierung, die im Vordergrund abläuft, wird begleitet durch eine Hintergrundstruktur, die Reckwitz als *formale Rationalisierung* und *Logik des Allgemeinen* bezeichnet (vgl. Reckwitz 2017: 102-110). Die formale Rationalisierung zielt darauf, die Elemente der sozialen Welt in Schemata des Allgemeinen einzufügen und Gesellschaften mittels eines generalisierenden Rasters zu ordnen. Die soziale Logik des Allgemeinen reduziert dadurch die Intensität der Affekte, die ins Soziale eingebaut sind, was Reckwitz in das Bild von heiß und kalt bringt: „Im Unterschied zum abgeklärten, kalten Komplex der formalen Rationalisierung ist die Kultursphäre heiß.“ (Reckwitz 2017: 84). Reckwitz bezieht dieses Zusammen von Singularisierung und Rationalisierung unter anderem auch auf religiöse Kollektive. Zweifellos hat auch der Katholizismus heiße und kalte Strömungen, die in seiner Sakramentalität konkret werden, da dort Spezielles und Allgemeines zusammenkommen:

Heiß sind die Sakamente als *principia individuationis*. In ihnen wird das Heil individuell zugeeignet. Wo Sakamente vollzogen werden, wird Gott durch menschliches Handeln in eine konkrete Situation hineingebeugt bzw. hineindekliniert. Gott soll dort heilsstiftend wirksam werden, wo Menschen Gott hineinwirken mittels der Sakamente. Aufgrund ihrer Gestalt sind Sakamente persönliche und geradezu sinnliche bzw. leibhafte Zuwendungen Gottes, die in existentiellen Lebenssituationen Gottes Gegenwart erfahrbar machen. Im Sakament ist der Mensch persönlich vor Gottes Verheißung gestellt und erfährt, dass diese Verheißung ihm höchstselbst gilt.

Die Kälte der formalen Rationalisierung bringt vor allem die ritualisierte bzw. verrechtlichte Form der Sakamente zum Ausdruck. Während zum Beispiel in einem Verfahren lediglich die Regeln feststehen, der Ausgang dagegen offen bleibt, sind im Ritus nicht nur die Regeln, sondern auch das Ergebnis festgelegt. So fügt der Ritus die persönliche Heilserfahrung in ein soziales kirchliches Geschehen ein, da das Sakament nicht allein realisiert werden kann, sondern einen *minister sacramenti*, einen Diener am Sakament (vgl. Buchinger 2022: 150), voraussetzt. Zudem bindet die liturgische Feier die sakramentale Selbstvergewisserung an die kirchliche Verkündigung und den diakonischen Dienst. Die Rationalisierung steht aber auch im Zusammenhang mit einer Problematisierung der Verwirklichungsformen religiöser Überzeugungen, die genuin Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie darstellt.

5. Ausblick

Inspiriert und gewarnt von Kierkegaards Absurdität plädieren diese Überlegungen für ein Verständnis von Sakramentalität, das sich nicht als Universalprinzip und revelatorischer Generalschlüssel anbietet, sondern sich ausgehend von einem restriktiven Sakramentsbegriff entfaltet, wie er sich etwa aus *Lumen Gentium* explorieren lässt. Aus den strukturellen Ähnlichkeiten zwischen den sieben Einzelsakramenten, dem Ursakrament Jesus Christus und der Kirche als Grundsakrament ergibt sich die Sakramentalität als ein Prinzip der Vergegenwärtigung göttlicher Heilsusage, das in der Verbindung zwischen dem sinnhaften persönlichen Moment des Besonderen und der formalen Rationalisierung des Allgemeinen besteht. Die Verbindung dieser beiden Momente – zwischen dem Persönlichen und dem Rationalen – ist nicht statisch, sondern zeitbedingt und muss in der jeweiligen Situation neu austariert werden. Dazu braucht es eine theologisch breite Sakramententheologie, die bildlich gesprochen wie eine Mischbatterie von heiß und kalt funktioniert. Sie hat zu intervenieren, wenn kirchliche Bewegungen in einem geistbewegten Heilsubjektivismus überkochen und radikal werden. Sie muss aber auch Einspruch erheben, wenn die Kirche in einem starren Ritualismus zu erfrieren droht und eine Veränderung des Ritus oder der sakramentalen Form an der Zeit ist. Zuletzt hat die Theologie skeptisch zu sein, wo kühle strukturkonservative Vorschriften über eine subjektive Erlebens- und Eventkultur aufgeheizt werden und dadurch Aktualität suggerieren, wie es manche charismatische Bewegung in der Kirche praktiziert. In dieser Spannung zwischen heiß und kalt, zwischen Subjektivierung und Rationalisierung könnte Sakramentalität von einem absurdem Begriff zu einer spekulativ ergiebigen Idee der Theologie werden.

Literaturverzeichnis

- Buchinger, Harald: Sakamente: Zeichen und Werkzeuge des Heils: Fragen der Geschichtlichkeit, in: Theologische Quartalschrift 202 (2022), 139-151.
- Deuser, Hermann: „In kraft des Absurden“: Die Verborgenheit des Glaubens bei Søren Kierkegaard, in: ders: „Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee?“. Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus. Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Religionsphilosophie, hg. von Niels Jørgen Cappelørn und Markus Kleinert. Berlin 2011, 61-72.
- Hörisch, Jochen: Brot und Wein: Die Poesie des Abendmahls. (= Edition Suhrkamp, Band 1692. N.F. 692). 5. Auflage, Frankfurt am Main 2015.

- Kierkegaard, Søren: Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Zweiter Teil (Gesammelte Werke 16/2), übersetzt von Hans Martin Junghans. Düsseldorf, Köln 1958.
- Köhlmeier, Michael: Die Abenteuer des Joel Spazierer: Roman (= dtv 14323). 4. Auflage, München 2019.
- Menke, Karl-Heinz: Sakramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus. Regensburg 2012.
- Quisinsky, Michael: Synodality and Sacramentality beyond Sacrality: Listening and Discerning in the Light of the Mission of the Church, in: Margit Eckholt (Hg.): Synodality in Europe: Theological reflections on the church on synodal paths in Europe. Zürich usw. 2024, 27-51.
- Ratzinger, Joseph: Zur Theologie der Ehe, in: Theologische Quartalschrift 149 (1969), 53-74.
- Reckwitz, Andreas: Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne (= Edition Suhrkamp 2735). 6. Auflage, Berlin 2020.
- Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin 2017.
- Seewald, Michael: Allen und jedem: Versuche über die Kirche als Sakrament, in: George Augustin (Hg.): Eucharistie und Erneuerung. Wege zum missionarischen Aufbruch. München 2021, 36-54.
- Welte, Bernhard: Theologische Auseinandersetzung mit den Hauptproblemen der nachkantischen Philosophie: Hegel–Kierkegaard–Nietzsche (Sommersemester 1947), in: ders.: Einspruch der Existenz: Vorlesungen zu Søren Kierkegaard, hg., eingeführt und bearbeitet von Johannes Elberskirch. Freiburg im Breisgau usw. 2023, 61-156.