

sten — lohnt es sich, sein Leben dranzugeben (in den kleinen unscheinbaren all-täglichen und doch „verzehrenden“ Diensten — ohne Erwartung spektakulärer Effekte und ohne pathetische Aufopferungsgebärde). Und das mag genügen. Weder Erfolg noch Mißerfolg sind maßgeblich. „Erfolg ist keiner der Namen Gottes“, sagt Martin Buber.

Artikel

Manfred Josuttis Vorläufige Erwägungen zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente*

Der erste Beitrag zum Schwerpunkt dieses Heftes bietet einige grundsätzliche Fragen und Überlegungen, die gleichwohl für das Sakramentenverständnis und die Sakramentenpraxis von großer Bedeutung sind. Er beginnt mit der Feststellung, daß die sakramentalen Handlungen, die in neutestamentlicher Zeit noch Teile eines allgemein verständlichen Zeichensystems waren, heute ihre kommunikative Kraft weitgehend verloren haben: Die Sprache ist eine Sondersprache, die Plausibilität ist auf den kirchlichen Raum beschränkt, Interpretation und Kontrolle sind Privileg einer Sondergruppe in der Kirche, die Fundierung in der Alltagserfahrung fehlt. Dabei haben die Ritualien menschlich und gesellschaftlich so grundlegende Aufgaben zu erfüllen wie Stabilisierung von Identität, Integration in ein soziales System, Kanalisierung von Emotionen, Entlastung von Zwang zur Originalität und Definierung von Sinn. Auch in sakramentaler Kommunikation werden elementare menschliche Lebenserfahrungen verarbeitet, für die andere menschliche Institutionen keine zureichende Lösung bereitstellen können. Wieso vermag aber die christliche Religion mit ihren Sakramenten und Ritualen gegenwärtig immer weniger Menschen eine sinnvolle Hilfe für ihre Lebensprobleme anzubieten? Wieso vermag sie so wenig die Hoffnung der Menschen in Gott zu gründen? Wieso gehen die Menschen heute lieber auf eine Party als zu den sakramentalen Feiern? — Wen würden diese Fragen nicht beschäftigen? Antworten suchen und versuchen die Autoren dieses Schwerpunktheftes. red

* Modifizierte und um Anmerkungen erweiterte Fassung eines Kurzreferats auf der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien am 4. 1. 1976, abgedruckt in: Pastoraltheologische Informationen, Frankfurt 1976, 39—48.

Wie kommt man zu einer spezifisch praktisch-theologischen Sakramententheorie?

Praktische Theologie ist weder eine reine Beobachtungs- noch eine reine Anwendungswissenschaft. Sie kann weder im Sinne der empirischen Sozialwissenschaften das kirchliche Leben wertneutral konstatieren noch einfach als verlängerter Arm der Dogmatik normative Sätze auf die kirchliche Praxis beziehen. Ihre Eigenart als Handlungswissenschaft besteht vielmehr darin, daß sie auf dem Weg zur Theoriebildung sowohl empirische als auch historische als auch dogmatisch-normative Aussagen miteinander verkoppeln muß.

Eine derartige Praktische Theologie ist bisher erst in Ansätzen entworfen worden. Dementsprechend fehlt es bisher auch an einer spezifisch praktisch-theologischen Theorie der Sakramente. Das zeigt sich schon daran, daß die bisherigen Beiträge der Praktischen Theologie zur Sakramentenproblematik die Unterscheidung von Sakramenten, Sakramentalien und Kasualhandlungen relativ selbstverständlich aus der Dogmatik übernommen haben. Diese Unterscheidung mag aus historischen und dogmatischen Gründen verständlich sein. Sie überdeckt aber allzu leicht den offenkundigen Sachverhalt, daß für eine empirische Betrachtung z. B. Taufe und Beerdigung durchaus miteinander vergleichbar sind; handelt es sich doch in beiden Fällen um religiöse Handlungsvollzüge, die in Krisensituationen menschlichen Lebens die Identität der betroffenen Personen herstellen bzw. erhalten sollen. Die folgenden Erwägungen blenden also die üblichen Differenzierungen unter diesen Handlungsvollzügen, die das dogmatische Urteil der Kirche vorgenommen hat, aus und suchen die Sakramente im Rahmen der sonstigen Ritualhandlungen zu verstehen. Dabei können die praxisbezogenen Konsequenzen der theoretischen Ausführungen nur am Rande erwähnt werden.

I. Die Problematik sakramentaler Kommunikation in der Gegenwart

Jede praktisch-theologische Theorie der Sakramente wird von der Feststellung ausgehen müssen, daß die kommunikative Relevanz der Sakramente im Vergleich zwischen der neutestamentlichen Gemeinde und der Gegenwart sich verändert hat. Die sakramentalen Handlungen haben die kommunikative Kraft, die sie zur neutestamentlichen Zeit ohne Zweifel besessen haben, heute weitgehend verloren. Während sie in der spätantiken Kultur ein allgemein verständliches Zeichensystem darstellen, sind sie heute zu einer kirchlichen Sondersprache geworden.

Religionsgeschichtliche Überlegungen

Ich gehe von einigen religionsgeschichtlichen Überlegungen aus. Die Sakramente im NT sind sicher nicht spe-

zifisch christliche Ausdrucksform einer spezifisch christlichen Religiosität¹. Das ist sehr deutlich bei der Taufe², die durchaus in Analogie zur Johannestaufe, aber auch zu den Reinigungsriten in der jüdischen und hellenistischen Umwelt zu verstehen ist. Das ist deutlich auch für das Herrenmahl, wenn etwa Paulus 1 Kor 10 die Unvereinbarkeit von christlichem Abendmahl und Götzenopfermahlzeiten behauptet; diese Unvereinbarkeit einer Teilnahme ergibt sich gerade auf der Basis ihrer Strukturanalogie. Sakramentale Kommunikation in der Urchristenheit knüpft also an eine gängige religiöse Kommunikationsform der damaligen Kultur an. Die christlichen Sakramente als Vergegenwärtigung des Christus-Geschehens modifizieren zwar die herkömmlichen Kultvorstellungen und Kultgewohnheiten, aber sie setzen diese Vorstellungen und Gewohnheiten eben damit auch voraus. Die christlichen Sakramente sind zu jener Zeit Teil einer allgemeinen Sakramenten-Kultur.

Veränderte Situation

Diese Situation hat sich heute grundlegend verändert. Die Sprache der Sakramente ist heute zur Sondersprache der Kirche geworden, weil eine sakramentale Vergegenwärtigung in anderen religiösen oder nicht-religiösen Subgruppen der Gesellschaft nicht mehr stattfindet. Die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, treten ans Licht, wenn man die Eigenart sakramentaler Kommunikation mit den Kategorien einer allgemeinen Zeichentheorie zu beschreiben versucht. Das Ergebnis sind allemal Sätze von der Struktur: „in der Kirche glaubt man, daß...“ oder „die Kirche lehrt, daß...“. Was zugleich bedeutet: die Plausibilität dieser Kommunikationsform ist auf den kirchlichen Raum beschränkt. Damit hat sich aber auch der Stellenwert der Sakramente für die kirchliche Arbeit verändert. Sie integrieren nicht mehr in gleichsam missionarischer Weise in die Kirche hinein, sondern sie setzen die Integration in die Kirche schon voraus. Ihre Aussagekraft ist eingegrenzt auf jenen Kreis von Menschen, die das binnenkirchliche Werte-, Normen- und Weltanschauungssystem schon übernommen haben. Auf der anderen Seite werden eben dadurch auch Menschen aus der Kirche selektiert, wenn sie zur Übernahme der mit den Sakramenten verbundenen Vorstellungen und Verhaltensweisen aus welchen Gründen auch immer nicht bereit sind. Ohne die Basis einer allgemeinen Sakramentenkultur ist die Teilnahme an sakramentalen

¹ Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 21954, 132 ff.

² So zuletzt F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls*, in: *Evangelische Theologie* 35 (1975) 563.

Handlungen zum Indiz einer besonderen Kirchlichkeit geworden, was in den Gemeinden des NT durchaus nicht der Fall gewesen ist.

Das Dilemma der Kirche

Die Kirche steht angesichts dieses Sachverhalts vor einer schweren Entscheidung. Erklärt sie die regelmäßige Teilnahme am Sakramentenvollzug zur fundamentalen Bedingung gegenwärtiger Christlichkeit, dann steht sie in der Gefahr, aus einem Kommunikationsmedium, das einmal die Partizipation am Evangelium gleichsam selbstverständlich vermittelt hat, ein Gesetz zu machen, das den Kreis derer, die sich ernsthaft zur Kirche rechnen, nur weiter einschränken dürfte. Jedenfalls hat man im evangelischen Raum diese Erfahrung machen müssen, als man in den fünfziger Jahren den regelmäßigen Abendmahlbesuch, der dann einmal im Monat stattfinden sollte, zur kirchlichen Verhaltensnorm erheben wollte. Die Besucherzahlen in der Abendmahlsstatistik stiegen zwar an, aber nur deshalb, weil der Kreis der kirchentreuen Kerngemeinde jetzt öfter zum Abendmahl ging, mit dem gleichzeitigen Folgeergebnis freilich, daß dieser neuen Norm sich faktisch weniger Kirchenmitglieder zu unterwerfen bereit waren. Das Fazit dieses Reformversuchs lautete also: weniger Menschen gingen öfter zum Abendmahl³. Man kann daraus für den ganzen Bereich sakramentaler Kommunikation die Schlußfolgerung ziehen: jede Anhebung der kirchlichen Normen im sakramentalen Bereich dürfte zu einer Verkleinerung des Kreises jener führen, die dann noch zur Normerfüllung bereit sind. Die anderen aber, die solche Normerfüllung verweigern, tun das in der Mehrzahl nicht aus Desinteresse oder in böser Absicht; vielmehr wird man einsehen müssen, daß es bei ihnen gerade gegenüber sakramentaler Kommunikation erhebliche Verstehensprobleme gibt⁴. Die Sprache der Sakramente als sinnvoll zu interpretieren, dürfte für viele Zeitgenossen vielleicht ebenso schwierig sein, wie wenn wir auch in der Gegenwart das neutestamentliche Griechisch als Verkündigungssprache benutzen wollten.

Greifbar wird die Beschränkung auf den binnenkirch-

³ Vgl. R. Köster, Die Kirchentreuen, Stuttgart 1959, 38 ff.

⁴ Vgl. P. Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 148: „Der Christus ist nicht gekommen, um neue rituelle Gesetze zu geben. Er ist das Ende des Gesetzes. Die endgültige Auswahl der großen Sakramente aus der Vielzahl der sakramentalen Möglichkeiten hängt von Tradition, Wertung und Kritik ab. Die entscheidende Frage ist jedoch, ob die Sakramente die innere Mächtigkeit besitzen, Mittler des göttlichen Geistes zu sein. Wenn z. B. eine große Zahl ernsthafter Menschen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft nicht mehr von bestimmten Sakramenten ergriffen ist — wie ehrwürdig und feierlich sie auch sein mögen —, so muß ernstlich gefragt werden, ob sie nicht ihre sakramentale Kraft verloren haben.“

lichen Raum an einigen Mechanismen der Institutionalisierung, die den Vollzug und das Verständnis der Sakramente bis heute bestimmen. Dazu gehört ihre Dogmatisierung, die die Interpretation des Phänomens zum Privileg einer Sondergruppe in der Kirche erklärt. Dazu gehört die Verrechtlichung, die ihre Pflege unter die Kontrolle der Amtskirche stellt. Dazu gehört in gewisser Weise auch die Ritualisierung, die ihren Vollzug ohne Fundierung in der allgemeinen Alltagserfahrung erlaubt. Durch die dogmatische, jurisdiktionelle und ritualistische Absicherung dienen die Sakramente praktisch der binnenkirchlichen Funktionalisierung, der Rekrutierung, Kontrolle und Normierung im Sinne der Institution. All das möchte ich keineswegs grundsätzlich als negativ qualifizieren. Ich möchte mit diesen Bemerkungen nur deutlich machen, in welcher Weise sich sakramentale Kommunikation gegenüber dem NT verändert hat und wo heute die Schwierigkeiten ihres Vollzugs liegen. Diese Schwierigkeiten werden wir auf die Dauer nur überwinden können, wenn wir uns auf die anthropologischen Fundamente der sakramentalen Bezüge besinnen.

II. Die anthropologische Basis sakramentaler Kommunikation

Die Chance und die Bedeutung einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente könnte darin bestehen, daß man die sakramentalen Handlungen auf einer elementar anthropologischen Ebene neu zu verstehen sucht. Damit möchte ich mich abgrenzen gegenüber einem Ansatz, der die Sakramente im Zusammenhang mit der Ekklesiologie abhandelt. Dieser Ansatz ist nicht grundsätzlich falsch, aber zementiert jene Engführung auf den binnenkirchlichen Raum, von der ich eben gesprochen habe. Auf der anderen Seite will ich auch nicht einer Psychologisierung oder Soziologisierung der Theologie das Wort reden. Ich möchte nur mit Hilfe von Psychologie und Soziologie besser verstehen, was sakramentale Handlungen mit dem Menschsein des Menschen in seinen psychischen und sozialen Strukturen zu tun haben. Von daher scheint mir die Rezeption neuerer Ritualtheorien, wie sie von der Tiefen- und Sozialpsychologie, der Verhaltensforschung und der Interaktionssoziologie entwickelt worden sind, für die Praktische Theologie unausweichlich zu sein ⁵.

Die Bedeutung von Ritualen

In der neueren theologischen Literatur, die diese Ritualtheorien auszuwerten unternimmt, ist vor allen Dingen

⁵ Ausführlicher werde ich auf die verschiedenen Ansätze eingehen in: *F. Wintzer — P. C. Bloth — M. Josuttis — D. Rößler, Praktische Theologie, Neukirchen 1977.*

von den Funktionen die Rede, die solche Rituale für das Individuum und die jeweilige Gruppe erfüllen. Ich repetiere die entscheidenden Stichworte. In den Ritualen erfolgt die Stabilisierung von Identität, indem etwa in der Beerdigungshandlung der trauernden Ehefrau der neue soziale Status der Witwe öffentlich zugewiesen wird⁶. Ebenso dienen sie der Integration in ein soziales System, wie das vor allem das Beispiel der Taufe, aber in gewisser Weise auch die Konfirmation⁷ demonstriert. Dadurch, daß sie für den jeweiligen Kasus ein festes Verhaltensschema bereitstellen, helfen sie auch zur Kanalisierung von Emotionen⁸, wie wiederum am deutlichsten die Beerdigungshandlung zeigt. Eben damit entlasten sie auch den Einzelnen vom Zwang zur Originalität⁹, weil er sich nämlich mit Hilfe der Rituale in seinem expressiven Verhalten den sozial üblichen Interaktionsformen anschließen kann. In einer technisierten Welt, in der den meisten Zeitgenossen die Generation von religiöser Sprache verschlossen ist, kann man dennoch, wie K.-F. Daiber für die Trauung gezeigt hat¹⁰, durch den rituellen Vollzug ein Stück Sinn definieren. Schließlich dienen solche Handlungen gerade in Krisensituationen¹¹, wie die angeführten Beispiele belegen, zur Bewältigung eines unter Umständen tiefgreifenden Schocks und zum ansatzweisen Aufbau einer neuen sozialen Rolle.

Ohne den Wert solcher Aussagen schmälern zu wollen, möchte ich darüber hinaus auf zwei Aspekte aufmerksam machen, die dieser funktionalen Betrachtung gewissermaßen vorausliegen. Erstens ergibt sich bei dem Versuch einer zusammenfassenden Auswertung der in sich sehr divergenten Ansätze mit einer gewissen Zwangsläufigkeit die These: der Mensch lebt als ritualisiertes Wesen. Ob es sich um das Privatzeremoniell eines Zwangsneurotikers handelt, ob man die frühe Mutter-Kind-Beziehung betrachtet, ob man schließlich die sozialpsychologischen Gesetzmäßigkeiten im Party-Verhalten

⁶ Vgl. Y. Spiegel, *Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung*, München—Mainz 1973, 115 ff.

⁷ Vgl. W. Neidhart, *Die Bedeutung der nicht-theologischen Faktoren für die Konfirmation*, in: *Pastoraltheologie* 55 (1966) 435 ff.

⁸ Vgl. die Analyse der Ritualisierung der identifikatorischen Sympathie durch E. Goffmann, *Der bestätigende Austausch*, in: *M. Auwarter — E. Kirsch — M. Schröter* (Hrsg.), *Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 156*, Frankfurt 1976, 38 ff.

⁹ So besonders A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt—Bonn 21964.

¹⁰ K.-F. Daiber, *Die Trauung als Ritual*, in: *Evangelische Theologie* 33 (1973) 578 ff.

¹¹ Vgl. R. Riess, *Die Krisen des Lebens und die Kasualien der Kirche*, in: *Evangelische Theologie* 35 (1975) 71 ff.

Das Ritual als menschliche Kommunikation

Der transempirische
Sinn religiöser
Rituale

III. Der Rahmen
sakramentaler
Kommunikation

analysiert, immer zeigt sich: die Fähigkeit zur Ritualbildung und zur Ritualübung gehört zur Grundausrüstung des Menschen. Die angeführten Beispiele verdeutlichen aber zugleich einen zweiten Gesichtspunkt, der mir gerade für den Ansatz der neueren Ritualtheorien charakteristisch zu sein scheint. Das Ritual ist kein speziell religiöses Phänomen, sondern ist Voraussetzung und Form menschlicher Kommunikation überhaupt. Es käme also für eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente alles darauf an zu fragen: was haben die sakramentalen Handlungen in der Kirche mit der allgemeinen Ritualität des Menschen zu tun?

Ich weiß keine zureichende Antwort auf diese Frage. Wir sind ja im Augenblick noch dabei, die Frage allererst zu entdecken¹². Aber soviel möchte ich vermutungsweise schon jetzt formulieren: die religiösen Rituale explizieren den transempirischen, den transsozialen, auch den transpolitischen Sinn der Alltagsrituale. Der Zwangsneurotiker sucht einen Kompromiß zwischen dem Lust- und dem Realitätsprinzip. In der frühen Beziehung von Mutter und Kind ereignet sich Erfahrung von Geborgenheit, fundiert sich Urvertrauen, geht es um ein Erlebnis von Heil¹³. Im Begrüßungs- und Verabschiedungszeremoniell auf einer Party sind die Beteiligten auf der Suche nach Identitätsgewinn durch wechselseitige Bestätigung¹⁴. Immer geht es also um die Erfahrung von Frieden, Versöhnung, Geborgenheit, Heil. Eben diese Intention der profanen Rituale ist in den religiösen Ritualen explizit formuliert. So daß ich behaupten möchte: die Menschen suchen auf einer Party dasselbe wie im Gottesdienst. Unser Problem besteht darin, daß sie im Augenblick lieber auf eine Party gehen.

Wenn es richtig ist, daß die sakramentalen Handlungen in der allgemeinen Ritualität des Menschen begründet sind, dann kann man daraus für die Theorie dieser Handlungen schließen: in sakramentaler Kommunikation werden elementare menschliche Lebenserfahrungen verarbeitet. Zu diesen Grund- und Grenzerfahrungen zähle

¹² In der systematischen Theologie hat jetzt *J. Moltmann*, *Kirche in der Kraft des Geistes*. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 289 ff., diesen Aspekt aufgegriffen.

¹³ Vgl. *E. H. Erikson*, *Die Ontogenese der Ritualisierung*, in: *Psyche* 22 (1968) 484: „ein Grundelement allen Rituals — das numinose Element, das Gefühl gegenwärtigen Heils“.

¹⁴ *E. Goffmann*, *Interaktionsrituale*. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt 1971, 54, spricht deshalb von Bedeutungszusammenhängen, „in denen dem Individuum in unserer urbanisierten, säkularisierten Welt eine Art Heiligkeit zugesprochen wird, die in symbolischen Handlungen entfaltet und bestätigt wird“.

ich: die Ahnung von der Nicht-Identität menschlicher Existenz, das Erlebnis der Uneigentlichkeit des gelebten Lebens, die Ambivalenz aller personalen Beziehungen, die Erfahrung von Schuld, die Erfahrung von Gemeinschaft, die Angst vor dem Tod, die Angst vor der Zukunft, die Sehnsucht nach Freiheit von den natürlichen und gesellschaftlichen Zwängen, die Sehnsucht nach Selbstfindung und Selbstbestimmung. Eine Analyse der biblischen und nachbiblischen Texte, die die sakramentalen Handlungen der Kirche interpretieren, könnte im einzelnen zeigen, wie eng die Verkoppelung von sakramentaler Kommunikation und allgemeiner Lebenserfahrung gehalten ist.

Angst und Hoffnung

Wenn man dieses Phänomen existenzontologisch beschreiben will, muß man sagen: in den sakramentalen Handlungen verhält sich der Mensch zu seiner Zeit, indem er den Augenblick transzendiert und sein Leben durch den Bezug zur Vergangenheit oder zur Zukunft neu qualifiziert. In der Gegenwart verarbeitet er, was er aus der Vergangenheit an Schuld und Versagen, aber auch an guter und böser Schicksalserfahrung mitgebracht hat. In der Gegenwart rüstet er sich für die Zukunft, indem er sich der Güte des transzendenten Lebensgrundes versichert und damit die Angst und Unsicherheit gegenüber den kommenden Tagen in Schranken hält. Die grundlegende Erfahrung, die der Mensch in Sakramenten und Ritualen zu bewältigen sucht, ist die Erfahrung der Zeitlichkeit seiner Existenz¹⁵.

In diesem Zusammenhang ist mir auch die Beobachtung wichtig, daß sich kein eindeutiger Zuordnungsschematismus zwischen allgemeiner Lebenserfahrung als dem Problemhorizont und einem bestimmten Sakrament als dem Problemlösungsangebot herstellen läßt. Es gibt Sakramente, die sind relativ eindeutig auf eine bestimmte Perspektive zugeschnitten, wie etwa die Beichte das Phänomen der Schuld und damit die Vergangenheit des Menschen betrifft. Auf der anderen Seite wird das Problem des Todes in verschiedenen Handlungen ins Auge gefaßt, bei der Taufe ebenso wie im Herrenmahl, bei der Krankensalbung so gut wie in der Beerdigungshandlung.

¹⁵ Vgl. F. Lang, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament, in: *Evangelische Theologie*, 35, 1975, 537: „Im Blick auf die Vergangenheit ist das Abendmahl Proklamation des ein für alle mal vollbrachten, stellvertretenden Sühnetodes Jesu zur Vergebung der Sünden der Menschen und zur Aufrichtung der neuen Heilsordnung. Im Blick auf die Gegenwart ist es die Feier der Gemeinschaft der Glaubenden mit ihrem Herrn sowie der dadurch begründeten Gemeinschaft untereinander. Im Blick auf die Zukunft ist das Abendmahl Vorwegnahme des Mahles in der vollendeten Gottesherrschaft; darum wird es in eschatologischem Jubel gefeiert.“

Deshalb dürfte es schwer sein, eine strikte Systematik zwischen Lebenserfahrung und sakramentalem Vollzug herzustellen, ohne geschichtlich gewachsene Konstellationen mit dem Vorzeichen der Sachnotwendigkeit zu legitimieren. Worin aber gründet die Notwendigkeit solcher rituell-sakramentaler Verarbeitung allgemeiner Lebenserfahrung?

IV. Die Notwendigkeit sakramentaler Kommunikation

Ich habe eben behauptet: In Sakramenten und Ritualen verarbeitet der Mensch elementare Probleme seiner alltäglichen Lebenspraxis. Die Frage ist: Wieso bedarf es zur Bearbeitung dieser Probleme auch des religiösen Vollzugs? Die Erfahrung, um die es geht, macht der Mensch im Raum seiner politisch-gesellschaftlichen Existenz, im Verhältnis zu sich selbst und zu andern. Offensichtlich sind in diesen Erfahrungen Elemente eingeschlossen, die im Raum der politischen Existenz selber nicht vollkommen lösbar sind. Ich möchte diesen Sachverhalt am Phänomen der Schuld demonstrieren, wobei ich voraussetze, daß Schuld nicht nur ein psychisches Interpretament einzelner unter dem Druck eines starken Über-Ich stehender Subjekte ist, sondern daß es auch durchaus so etwas wie Realschuld gibt¹⁶.

Solche Schuld wird in verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen verarbeitet, in der Erziehung, im Recht, im Staat. Die Religion hat es demgegenüber mit Elementen im Schuldphänomen zu tun, die von den anderen Institutionen nicht vollständig bearbeitet werden können. So wird z. B. nicht alle Schuld in der Gesellschaft unter Strafandrohung oder Strafverfolgung gestellt; eigentlich alles von dem, was ich als Vater meinen Kindern antue, womit ich ihr Leben unter Umständen grundlegend in negativer Hinsicht beeinflusse, wird von den Sanktionen der Gesellschaft nicht erfaßt. Und dennoch muß ich mit dieser Schuldenerfahrung fertig werden. Da aber, wo die gesellschaftlichen Schuldbewältigungsmechanismen der Strafe und Wiedergutmachung zu wirken beginnen, stellt sich ein anderes, in diesem Bereich grundsätzlich unlösbares Problem: Wiedergutmachung und Strafe können das, was geschehen ist, nicht ungeschehen machen. Die christliche Eschatologie gründet auch in der menschlichen Hoffnung, es möchten die Untaten unserer Geschichte nicht für alle Zeiten allmächtig sein. Und schließlich

¹⁶ Vgl. H. Harsch, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie, Heidelberg 1965, sowie die Beiträge u. a. von G. Sauter, G. Krause und E. Struck in dem Themaheft „Schuld und Vergebung“, in: Evangelische Theologie 36 (1976) 1 ff.

ist auch die Möglichkeit eines Neuanfangs für den, der Schuld auf sich geladen hat, immer nur partiell gegeben; die Tragfähigkeit und die Reichweite sozialer Gnade sind begrenzt, so daß auch an dieser Stelle die Frage nach einer umfassenden Schuld(Er)lösung aufbricht.

Das Sakrament schenkt Gnade

Daß die Religion jene Problemaspekte zur Lösung übernimmt, die im Rahmen der anderen Institutionen letztlich unverarbeitet bleiben, bedeutet dann für die Verarbeitung der Schuld erfahrung: „Gott“ steht für jene in der negativen Erfahrung begründete Hoffnung, der Mensch könnte als Individuum und als Gemeinschaft trotz seiner Schuld leben dürfen. Deshalb behauptet der christliche Glaube: die Menschengeschichte kann überholt und verändert werden, die böse Tat kann ungeschehen gemacht werden, die Gnade kann total gewährt werden. Was „im Namen des Volkes“ oder „im Namen der Partei“ nicht möglich ist, soll „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ Wirklichkeit sein: Freiheit der Person von ihrer Tat.

Man könnte nun lange darüber diskutieren, ob und in welchem Umfang dieser religiöse Umgang mit der Schuld auch auf andere konstitutionelle Bereiche, etwa das Recht, einwirken könnte. Wichtig ist mir im Augenblick folgendes Fazit: im religiösen Bereich werden allgemeine und elementare Erfahrungen der menschlichen Lebenspraxis verarbeitet, für die andere menschliche Institutionen keine zureichende Lösung bereitstellen können. In der Religion sucht der Mensch auf eine Weise seine Probleme zu lösen, die den politischen und sozialen Bereich transzendiert. Die Frage, die uns zutiefst beunruhigen muß, ist dann die, wieso die christliche Religion in ihrer kirchlich institutionalisierten Form mit ihren Sakramenten und Ritualen gegenwärtig immer weniger Menschen eine sinnvolle Hilfe für ihre Lebensprobleme anzubieten vermag.

V. Das Ziel sakramen- taler Kommunikation

In den sakramentalen Vollzügen transzendiert der Mensch seine Situation, indem er seine Lebenszeit neu zu qualifizieren versucht. Ein grundlegendes Ziel dabei ist die symbolische Darstellung von erfahrener Freiheit. Nicht zufällig erscheint in den Texten des NT, die Herrnmahl und Taufe behandeln, der Gedanke der „Freiheit“ an zentraler Stelle. Es geht um die Befreiung des Menschen aus der Herrschaft der Weltmächte Sünde, Tod und Gesetz.

Die symbolische Vermittlung von Freiheitserfahrung scheint mir auch heute eine konstitutive Aufgabe der

sakramentalen Feier zu sein, und zwar speziell von Freiheit im politischen und sozialen Kontext. Schon die Feier als solche realisiert in symbolischer Form ein Stück Freiheit gegenüber den Ansprüchen der modernen Leistungsgesellschaft¹⁷. Aber auch in den einzelnen Sakramenten und Ritualen sollte das Freiheit stiftende Element neu entdeckt und bei der Gestaltung stärker hervorgehoben werden¹⁸. So symbolisiert die Aufnahme in den Herrschaftsbereich Gottes, die die Taufe darstellt, zugleich die Freiheit des Kindes gegenüber den autoritären Ansprüchen absoluter Elternschaft. So impliziert die Ordination des Pfarrers zur Verkündigung des Wortes Gottes an die Kirche zugleich die Beauftragung zur freimütigen Kritik an der Kirche. So enthält der Zuspruch der Absolution zugleich die Befreiung von den Ansprüchen des eigenen perfektionistischen Ichs. Und indem in der Beredigungshandlung der Verstorbene realiter unter die Erde gebracht wird, wird augenfällig erfahrbar, daß wir unser Leben in Freiheit gegenüber den Toten führen dürfen.

Freiheit ohne Verdrängung

Nach fast 2000 Jahren Kirchengeschichte möchte ich freilich betonen: die Freiheit, von der das Neue Testament redet, meint nicht einfach die Aufhebung der Negativitäten Schuld, Angst, Unvollkommenheit, Aggressivität. Allzuleicht ist in der Kirche durch die Ritualisierung der Befreiung eine Trivialisierung im Sinne eines Verdrängungsmechanismus erfolgt. Der Christ durfte sich dann seine fortwährende Angst, seine andauernde Unvollkommenheit, seine permanente Aggressivität nicht eingestehen. Freiheit von Angst und Aggressivität meint zunächst einfach auch: Freiheit zu Angst und Aggressivität, Freiheit nämlich zur Annahme dieser Aspekte als eines konstitutiven Bestandteils des eigenen Lebens¹⁹. Ein Indiz für diesen tief internalisierten Verdrängungsvorgang sind z. B. die Schwierigkeiten, die wir bürgerlichen Christen der Neuzeit mit den alttestamentlichen Rache-psalmen²⁰ haben. Hier begegnen uns elementare Äußerungen des Menschseins, die wir aus dem Kanon der uns erlaubten Emotionen strikt getilgt haben.

Gerade im Blick auf das Ziel einer symbolischen Ver-

¹⁷ Vgl. G. M. Martin, *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes*, Urban-Taschenbücher 604, Stuttgart 1973.

¹⁸ Vgl. zuletzt die Vorschläge zur Gottesdienstgestaltung von D. Trautwein, *Mut zum Fest*, München 1975.

¹⁹ Vgl. G. Condrau, *Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie*, suhrkamp taschenbuch 305, Frankfurt 1976, 135: „Die Aufgabe der Psychotherapie kann nicht darin bestehen, den Menschen in einen ‚paradiesischen Urzustand der Schuldlosigkeit‘ zu führen, vielmehr, ihm zu helfen, seine Schuld zu erkennen und auszutragen.“

²⁰ Vgl. dazu W. Dietrich, *Rache*, in: *Evangelische Theologie* 36 (1976).

mittlung von Freiheitserfahrung muß ich nun freilich auch die Begrenztheit sakramentaler Kommunikation unterstreichen. In einer pluralistischen Gesellschaft werden solche Erfahrungen immer nur privatisiert und individualisiert, bestenfalls im Familienkreis²¹, weitergegeben. Hinzu kommt eine Tendenz zur Problemverschleierung, wie sie dem Ritual grundsätzlich eigen ist: die religiöse Sinndeutung, daß Gott einen Menschen hat sterben lassen, kann gesellschaftlichen Unsinn, der ein konkretes Menschenopfer gefordert hat, übertünchen. Und was sich derart im gesellschaftspolitischen Bereich zeigt, gilt auch in psychologischer Hinsicht: der Zuspruch der Sündenvergebung vermag die Schuldproblematik des Neurotikers gerade nicht zu beseitigen. Insofern ist die symbolische Vermittlung von Freiheitserfahrung immer darauf angewiesen, durch soziale und psychologische Arbeit an der Befreiung des Menschen ergänzt, unterstützt und realisiert zu werden²².

Ebenso wichtig und konstitutiv für jede künftige praktisch-theologische Theorie der Sakramente scheint mir aber die Einsicht zu sein, daß sich Praxis des Evangeliums nicht nur in den Formen verbaler Verkündigung und gesellschaftspolitischer Aktion ereignet, sondern auch im Rahmen der menschlichen Fähigkeit zur Ritualität.

Alois Müller

Zentrale Aspekte einer Theologie der Sakramente

Die Erneuerung der Sakramentenpastoral muß auch von einer Neubesinnung auf die Sakramententheologie begleitet sein. Der folgende Beitrag macht die Notwendigkeit einer neuen Theorie einsichtig und skizziert dazu einige Grundlagen. Auch Müller betont die Bedeutung der anthropologischen Aspekte, die insbesondere in eine vertiefte Theologie der Zeichen und des Feierns Eingang finden; er zeigt aber auch, daß die Sakramente als objektive Heilswirklichkeit in Christus und als Grundgesten des Kircheseins zu verstehen sind. red

0. Es ist nicht Brauch in der katholischen Theologie, auf eine Theorie zugunsten der Praxis zu verzichten. Schon eher beruft sich mancher Praktiker auf „seine Erfahrung“,

²¹ Vgl. Y. Spiegel, Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen, in: *Theologia practica* 8 (1971) 212 ff.

²² Auf diese Begrenztheit der Rituale bin ich ausführlicher eingegangen in: *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München 1974, 197 ff.