

Manfred Josuttis

GIBT ES EINE PRAKTISCH-THEOLOGISCHE THEORIE DER SAKRAMENTE?

Gibt es eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente?

Nein!

Soll es eine geben?

Ja!

Auch ich habe keine solche Theorie anzubieten. Was ich im Folgenden vortragen möchte, sind einige Gesichtspunkte fragmentarischer und meist auch postulatorischer Art, die bei der Ausarbeitung einer praktisch-theologischen Theologie der Sakramente zu berücksichtigen sein werden.

Dabei gehe ich von zwei Voraussetzungen aus, die ich hier nur andeuten, nicht aber begründen und entfalten kann. Einmal dürfte ein Proprium einer praktisch-theologischen Sakramentstheorie darin bestehen, daß man in diesem Rahmen auf den Gebrauch der vorgängigen Unterscheidung von Sakramenten, Sakramentalien und Kasualhandlungen verzichtet. Eine solche Unterscheidung mag für den Bereich einer dogmatischen Deduktion notwendig und verständlich sein; der empirischen Erfassung und Beschreibung der Sakramente als einer Form religiöser Lebenspraxis könnten sie hinderlich werden. Eine zweite Voraussetzung der folgenden Ausführungen besteht darin, daß es mir mehr um den Versuch des Verstehens von sakramentalen Handlungen geht als um den Entwurf von Modellen zu ihrer Neugestaltung. Vielleicht lassen sich tragfähige Modelle überhaupt erst entwickeln, wenn das Verständnis für Sakramente sich aus der Enge einer dogmatischen Verkrustung befreit hat.

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 darstellten, sind sie heute zu einer kirchlichen Sondersprache geworden.

Ich gehe von einigen religionsgeschichtlichen Überlegungen aus. Die Sakramente im NT sind sicher nicht spezifisch christliche Ausdrucksform einer spezifisch christlichen Religiosität. Das ist sehr deutlich bei der Taufe, 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 Struktur analogie. 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.

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 inte-

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

Greifbar wird die Beschränkung auf den binnenkirchlichen 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. Als grundlegende Werke führe ich an: S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, Gesammelte Werke 7, 1955³, 127 ff; E. H. Erikson, Die Ontogenese der Ritualisierung, Psyche 22, 1968, 481 ff; E. Goffmann, Interaktionsrituale, Frankfurt 1971.

In der neueren theologischen Literatur, die diese Ritualtheorien auszuwerten unternimmt, ist vor allen Dingen von den Funktionen die Rede, die solche Rituale für das Individuum und die jeweilige Gruppe erfüllen. Ich repetiere die entscheidenden Stichworte: Stabilisierung von Identität; Integration in ein soziales System; Kanalisierung von Emotionen; Entlastung vom Zwang zur Originalität; Konstituierung von Sinn; Statuszuweisung; Krisenbewältigung. 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 Privateremoniell eines Zwangsneurotikers handelt, ob man die frühe Mutter-Kind-Beziehung betrachtet, ob man schließlich die sozialpsychologischen Gesetzmäßigkeiten im Party-Verhalten analysiert, immer zeigt sich: die Fähigkeit zur Ritualbildung und zur Ritual-

übung 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 entdecken. 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 Heil. Im Begrüßungs- und Verabschiedungszeremoniell auf einer Party sind die Beteiligten auf der Suche nach Identitätsgewinn durch wechselseitige Bestätigung. 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.

III. Der Rahmen sakramentaler Kommunikation

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 ich: die Ahnung von der Nicht-Identität menschli-

cher Existenz, das Erlebnis der Uneigentlichkeit des gelebten Lebens, die Ambivalenz aller personaler 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.

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 Existenz.

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. 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. Wo-
rin aber gründet die Notwendigkeit solcher rituell-sakramen-
taler Verarbeitung allgemeiner Lebenserfahrung?

IV. Die Notwendigkeit sakramentaler Kommunikation

Ich habe eben behauptet: In Sakramenten und Ritualen verarbei-
tet der Mensch elementare Probleme seiner alltäglichen Lebens-
praxis. Die Frage ist: wieso bedarf er zur Bearbeitung dieser
Probleme auch des religiösen Vollzugs? Die Erfahrung, um die
es geht, macht der Mensch im Raum seiner politisch-gesellschaft-
lichen Existenz, im Verhältnis zu sich selbst und zu anderen
(auch zu Gott?). Offensichtlich sind in diesen Erfahrungen Ele-
mente eingeschlossen, die im Raum der politischen Existenz sel-
ber nicht vollkommen lösbar sind. Ich möchte diesen Sachverhalt
am Phänomen der Schuld demonstrieren, wobei ich voraussetze, daß
Schuld nicht nurein psychisches Interpretament einzelner unter
dem Druck eines starken Über-Ich stehender Subjekte ist, son-
dern daß es auch durchaus so etwas wie Realschuld gibt.

Solche Schuld wird in verschiedenen gesellschaftlichen Insti-
tutionen 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 bear-
beitet 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 an-
tue, womit ich ihr Leben unter Umständen grundlegend in nega-
tiver Hinsicht beeinflusse, wird von den Sanktionen der Gesell-
schaft nicht erfaßt. Und dennoch muß ich mit dieser Schulder-
fahrung 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 Hoff-
nung, es möchten die Untaten unserer Geschichte nicht für alle

Zeiten allmächtig sein. Und schließlich 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.

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 in anderen institutionellen Bereichen, etwa im Recht, realisierbar ist. 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 sakramentaler Kommunikation

In den sakramentalen Vollzügen transzendiert der Mensch seine Situation, indem er seine Lebenszeit neu zu qualifizieren ver-

sucht. Ein grundlegendes Ziel dabei ist die symbolische Darstellung von erfahrener Freiheit. Nicht zufällig erscheint in den Texten des NT, die Herrenmahl und Taufe behandeln, das Stichwort "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 Leistungsgesellschaft. Aber auch in den einzelnen Sakramenten und Ritualen sollte das freiheitsstiftende Element neu entdeckt und bei der Gestaltung stärker hervorgehoben werden. 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 Zusage der Absolution zugleich die Befreiung von den Ansprüchen des eigenen perfektionistischen Ichs. Und indem in der Beerdigungshandlung der Verstorbene realiter unter die Erde gebracht wird, wird augenfällig erfahrbar, daß wir unser Leben in Freiheit gegenüber den Toten führen dürfen.

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 Bestand-

teils des eigenen Lebens. Ein Indiz für diesen tief internalisierten Verdrängungsvorgang sind z. B. die Schwierigkeiten, die wir bürgerlichen Christen der Neuzeit mit den alttestamentlichen Rachepsalmen 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 Vermittlung 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 Familienkreis, 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 werden.

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.