

Sakrament — das Symbol des Glaubens

Überlegungen zur Didaktik der Sakramente

Von Erich Feifel

1. Die Diskrepanz von Sakramentenglaube und Sakramentenerfahrung

»Das gesamte Leben der Christen soll in und mit der Gemeinschaft der Gläubigen wirksames Zeichen der Nähe und erlösenden Gegenwart Gottes mitten unter uns sein.«¹ Dieser Satz aus dem Beschlußtext der »Würzburger Synode« zu den Schwerpunkten heutiger Sakramentenpastoral erinnert daran, daß jedes einzelne Sakrament eingebettet ist in das sakramental zu verstehende Leben der Kirche. Für eine Didaktik der Sakramente verbinden sich derzeit damit erhebliche Spannungen. Es besteht offenkundig bei vielen getauften Katholiken eine Entfremdung gegenüber den Sakramenten ihrer Kirche.

1. Streiflichter des statistischen Befunds

Veränderungen in der Sakramentenfrömmigkeit lassen sich zunächst einfach an der Statistik ablesen. Zwar stellen in unserer nachvolkskirchlichen Situation Anlässe der Sakramentenspendung nach wie vor einen der wesentlichen Kontaktbereiche zur Kirche dar. Doch kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Sakramentenempfang einen starken Rückgang aufweist. Seit 1950 nahm die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstteilnehmer kontinuierlich ab, besonders gravierend bei Jugendlichen. Hinzu gehört, daß gerade Jugendliche, die regelmäßig zur Eucharistiefeyer kommen, am deutlichsten ihre Kritik äußern. Andererseits enthält der statistische Befund die sogenannten »Ritualisten«, den nicht gerade geringen Prozentsatz derer, die Gottesdienste besuchen, obwohl sie ihrer Kirche und deren Glaubensüberlieferung distanziert gegenüberstehen. Auch haben wiederum gerade Jugendliche zahlreiche neue Gottesdienstformen wie Frühschicht, liturgische Nacht, Jugendwallfahrten und Jugendkreuzweg entwickelt.

Die kirchliche Trauung wird zunehmend weniger verlangt; viele ziehen eine »Ehe ohne Trauschein« der festen, von der Kirche legitimierten Bindung vor. Es ist naheliegend, daß dieser Rückgang der sakramentalen Eheschließung Auswirkungen auf die zu erwartende Taufbereitschaft hat. Angaben dazu schwanken in der Annahme, daß in der Bundesrepublik noch 80 — knapp 90% der Neugeborenen getauft würden. Was solch pauschale Äußerungen nicht in den Blick bekommen, ist der Umstand, daß besonders in Großstädten bereits ein Drittel und mehr der Eltern ihr Kind bzw. ihre Kinder nicht mehr taufen lassen. Taufen von Schulkindern und erst recht die Alternative der Erwachsenentaufe fallen statistisch bislang nicht ins Gewicht.

¹ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 6/1985, 242.

Das Bußverhalten katholischer Christen hat sich derart verändert, daß schon von einem »Erdrutsch« in den Vollzugsformen der Buße die Rede war. Wenn die sakramentale Einzelbeichte erheblich seltener geworden ist, dann handelt es sich dabei nicht einfach um eine Parallele zum Gottesdienstbesuch. Reserven gegenüber dem Bußsakrament finden sich nicht nur bei denen, die sich am Rande der Kirche angesiedelt wissen, sondern auch bei kirchlich stark engagierten Katholiken. Andererseits haben sich neue Formen der Bußpraxis entwickelt, wie Bußgottesdienst und Vorgänge ganz außerhalb des liturgischen Bereichs. Es zeichnet sich eine Veränderung des bislang uniformen zu einem pluriformen Bußverhalten ab.

Zum statistischen Befund gehört schließlich auch, daß es bei uns niemals zuvor eine so große Anzahl von Theologiestudenten und jetzt auch Studentinnen gab und gleichzeitig derartig wenige der Theologen angesichts der damit verbundenen Konsequenzen den Wunsch haben, das Sakrament der Priesterweihe zu empfangen, das für die Heilsvermittlung in Wort und Sakrament rüstet. Dabei ist auch der dreistufige Charakter dieses »sacramentum ordinis« weithin aus dem Bewußtsein geschwunden, wie die Versuche einer Wiederbelebung des altkirchlichen Diakonats zeigen.

2. Hintergründe und Zusammenhänge

Wo liegen die Wurzeln des Vorbehalts gegenüber den Sakramenten?² Schon empirische Forschung fängt nicht einfach an, in einem bestimmten Problemfeld Daten zu sammeln, in der Hoffnung, dabei zu signifikanten Erkenntnissen zu kommen. Sie beginnt vielmehr mit einer vorläufigen Annahme, in einer Hypothese, eine Übersicht über Zusammenhänge und Wirkung der vermutlich wichtigsten Gesichtspunkte, die beim Untersuchungsgegenstand beachtet werden müssen, zu gewinnen. Eine derartige Hypothese könnte lauten: Sakramentenglaube und Sakramentenerfahrung decken sich nicht mehr, ja sie geraten in Konflikt miteinander. Welche Zusammenhänge und Wirkungen lassen sich dabei benennen?

- In einer weitgehend religiös indifferenten, an funktioneller Verwertbarkeit interessierten Gesellschaft wird der Transzendenzbezug sakramentaler Symbole und Symbolhandlungen nicht mehr wahrgenommen.
- Bis heute konnte der Magieverdacht gegenüber den Sakramenten nicht voll ausgeräumt werden. Er bezieht seine Argumente aus der vorrangigen Betonung der objektiven Wirksamkeit der Sakramente. Nicht nur in der Vergangenheit gab es Christen, die sich der Sakramente »bedient« haben, auch dazu religiös erzogen wurden, um über Gott und sein Heil verfügen zu wollen.
- Grundsätzliche Vorbehalte gegen kirchlich-kultische Vollzüge kritisieren deren Sinnhaftigkeit und Äußerlichkeit und tendieren dabei zu einer privatistischen Frömmigkeitshaltung in einer religiösen Sonderwelt. Das Alltagsleben kommt dann in der Feier der Sakramente nicht vor, sie geraten in eine Lebens- und Weltferne.

² Zu den umfassenderen Hintergründen vgl. J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen 1966; K. Forster (Hrsg.), Religiös ohne Kirche?, Mainz 1977; N. Mette, Kirchlich distanzierte Christlichkeit, München 1982.

- Viele haben den Sakramentenempfang aufgegeben, weil sich die erhoffte Wirkung nicht eingestellt hat. Dies wird besonders dem Bußsakrament angelastet. Trotz aller »guten Vorsätze« fällt der Beichtende immer wieder in seine alten Fehler zurück, so daß ein »geistlicher Fortschritt« nicht erkennbar wird.
- Die schon theologiegeschichtlich nur langsam gewachsene Einsicht in den inneren Zusammenhang der sakramentalen Handlungen der Kirche ist im Bewußtsein der Gläubigen eher wieder zurückgegangen gegenüber einer isolierten Erfahrung mit den einzelnen Sakramenten im Lebenszyklus.
- Die Motivation zum Sakramentenempfang liegt heute kaum mehr im Hinweis auf das göttliche Gebot, auch seltener im selbstverständlichen Gottesglauben, vielmehr stärker im Zusammenhang der Grundfrage: wie finde ich zu einem gelingenden Leben?

3. Das traditionelle Sakramentenverständnis

Die angesprochenen Vorbehalte verweisen zumindest zum Teil auch auf Erfahrungen, die sich mit einem Sakramentenverständnis verbinden, das über vier Jahrhunderte in der katholischen Kirche bestimmend war. In einer seit dem Tridentinum deutlich artikulierten Tradition werden die Sakramente als Gnaden- oder Heilmittel betrachtet, welche die heiligmachende und helfende Gnade mitteilen. Einen unmittelbar katechetischen Niederschlag fand dieses Sakramentenverständnis in den »drei Stücken« des Sakraments, die im Unterricht präzise gelehrt und gelernt wurden: äußeres Zeichen, innere Gnade, Einsetzung durch Jesus Christus. Der »grüne« Katechismus des Jahres 1955 sah vor, daß Kinder im Schulanter sich dieses Grundlagenwissen zu eigen machen sollten: »Zu jedem Sakrament gehört ein äußeres Zeichen, z. B. bei der Taufe die Abwaschung mit Wasser und die dabei gesprochenen Worte. Durch das äußere Zeichen wird eine bestimmte innere Gnade angedeutet und zugleich auch mitgeteilt. Diese heiligen, gnadenspendenden Zeichen sind von Christus eingesetzt.«³

Hier soll nicht der Wahrheitsgehalt der These erörtert werden, das bei Kindern und Erwachsenen an die Stelle des früher vermittelten Katechismuswissens getretene »religiöse Unwissen« sei eine zentrale Ursache des Vorbehalts gegenüber den Sakramenten. Es geht vielmehr um die Perspektiven, die mit diesem Katechismuswissen vermittelt wurden: Sakrament als übernatürliche Gnadenmittel. Damit verbindet sich allzuleicht eine dingliche und zugleich individualistische Auffassung von den Sakramenten. Der innere Zusammenhang zwischen dem menschlichen Leben und der Welt wird weithin außer acht gelassen. Mit der Blickrichtung auf die objektive Wirksamkeit der Sakramente — *ex opere operato* lautet die berühmte Formel dafür, kraft der vollzogenen sakramentalen Handlung — tritt die subjektive Seite des Glaubens demgegenüber eher in den Hintergrund. Wort und Sakrament stehen eher isoliert nebeneinander, werden zu wenig aufeinander bezogen. Der Zusammenhang zwischen den Sakramenten wird lediglich mit der Einsetzung durch Christus dokumentiert; ihr innerer Zusammenhang, desgleichen ihre kirchliche Gestalt, treten nicht hervor.

³ Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Freiburg 1955, 98. Eine differenzierte Darstellung finden die »drei Stücke« im Katholischen Erwachsenen-Katechismus, München 1985, 317–327.

An der Frage, ob es berechtigt sei, auch in diesen Perspektiven eine Ursache für das derzeitige Auseinanderdriften von Sakramentenglaube und Sakramentenempfang zu sehen, beginnen die Probleme und Aufgaben, mit denen sich eine Didaktik der Sakramente auseinandersetzen muß.

II. Grundlagen einer Didaktik der Sakramente

1. Sakrament — das Symbol des Glaubens

Bereits durch die liturgische Bewegung, dann durch das Zweite Vatikanum und schließlich in den dabei ausgelösten ekklesiologischen Auseinandersetzungen hat die Sakramententheologie wesentliche Perspektivenerweiterungen und eine Vertiefung erfahren. Die dabei maßgeblichen Entwicklungslinien können und müssen hier nicht näher skizziert werden.⁴ Religionsdidaktisch bedeutsam ist allein schon die offenkundig werdende Intention: Mit der Charakterisierung der Sakramente als Zeichen, als Symbole des Glaubens soll der sakramentale Weg als optimale Möglichkeit verstehbar werden, Glaube und sittliches Handeln, den einzelnen und die Gemeinschaft des Gottesvolkes, Gott und die irdische Wirklichkeit in Einklang zu bringen. In diesem veränderten und erweiterten Sakramentenverständnis wird das Sakrament zum Symbol des Glaubens schlechthin. In letzter Konsequenz hat dies Leonardo Boff in seiner »Kleinen Sakramentenlehre« auf höchst anschauliche Weise entfaltet, wenn er dort vom Sakrament des Wasserbechers, des Zigarettenstummels, des Brotes, des Grundschullehrers, des Hauses erzählt. Für ihn ist alles Wirkliche nichts als Zeichen für eine andere Wirklichkeit, die allen Dingen zugrundeliegt, für Gott.⁵ Ohne ein derart weites Verständnis vom Sakrament zu übernehmen, kann man in aller Vielfalt des theologischen Nachdenkens über die Sakramente in der Gegenwart die gemeinsame Leitperspektive erkennen: das Sakrament ist das Symbol des Glaubens. Weder Bibel noch Verkündigung, nicht religiöse Institutionen in Geschichte und Gegenwart, auch nicht die Formen der praxis pietatis lassen sich losgelöst vom Sakrament als dem umfassenden Grundsymbol des Glaubens verstehen. Nicht umsonst bezeichnet die Theologie Jesus Christus als das Ursakrament und die Kirche als das Grundsakrament.

»Symbole und Sakramente bilden das Zentrum eines Systems religiöser Glaubens- und Lebensformen. Sie machen sein innerstes Wesen aus, sie bestimmen den Zusammenhalt seiner inhaltlichen Ausrichtung. Sie prägen die affektiven Komponenten eines solchen Systems, aber auch dessen Struktur. Symbole und Sakramente betreffen Sprache, Handeln und Normen als die Gestaltungskräfte, die dem Individuum wie der Gemeinschaft in der Geschichte ihr bestimmbares Sein, ihre Prägung im Blick auf Freiheit, Gegenwart und aktive Beziehung zu Gott verleihen. Symbol und Sakrament geht es also um eine Formung

⁴ Einen informativen Überblick vermittelt A. Schilson, *Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen?*, in: *Herder-Korrespondenz* 33 (1979), 571–576.

⁵ L. Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf 1976. Boff entwickelt eine narrative Theologie der Sakramente und bringt dabei biographische Elemente ein.

des Lebens, durch die dem Innersten seiner Existenz eine endgültige, entscheidende Bestimmtheit eingeprägt wird.«⁶

Für eine Didaktik der Sakramente verbinden sich mit der sakramententheologischen Entwicklung entscheidende Ansatzpunkte. Mit der Charakterisierung der Sakramente als »Zeichen der Nähe Gottes«⁷ ist dem magischen Mißverständnis des *ex opere operato* der Boden entzogen, es verbindet sich damit die Notwendigkeit, die Bedeutung von Zeichen und Gesten zu reflektieren. Die genauere Bestimmung der Wirksamkeit der Sakramente wird dabei an jene »Logik« der Bilder und Symbolhandlungen gebunden, die nicht nur gedanklich deutlich, sondern vor allem erlebnishaft verstehbar machen wollen, in welchem Sinne unsere Wirklichkeit eine von Gott angenommene und erlöste Wirklichkeit ist. Sofern Symbole auf Erkennen und Kommunikation angelegt sind, stellt sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament.⁸

Sowohl für die Vorbereitung der sakramentalen Handlung wie für ihren Vollzug selbst ist ein die Wirklichkeit erhellendes bzw. Wirklichkeit erst herstellendes (performatives) Sprechen notwendig. Dabei sind Sakramente zunächst wesentlich Sakramente der Kirche. Als solche sind sie Handlungssymbole einer menschlichen Gemeinschaft. Sie greifen menschliche Ursituationen auf und machen sie durch das Wort zu Heilssituationen, zu Gnadenzeichen und Gnadenzeiten Gottes für den Menschen. Letztlich entscheidend bei all dem bleibt die Besinnung auf Jesus Christus als das »Sakrament der Gottesbegegnung« schlechthin (E. Schillebeeckx), auf ihn, der selbst wieder sein Leben und sein Werk in Symbolzusammenhängen deutet. Denn in ihren Sakramenten vermittelt die Kirche niemals sich selbst, sondern ihren Grund und Ursprung, Jesus Christus als das Heil der Welt.

Die stichwortartig angedeuteten Problemfelder der Sakramententheologie machen die dort vorherrschende, zuweilen überraschende Vielfalt verständlich. Für den Religionspädagogen mag dies zunächst verwirrend sein. Es eröffnet ihm aber auch die Chance, seinerseits die Frage nach der Hinführung zu den Sakramenten so zu stellen, daß damit Anliegen und Bedürfnisse des Christsein Lernens heutiger Menschen — von Kindern und Erwachsenen — erfragt und beantwortet werden können. Um die Spannung zwischen Sakramentenglaube und Sakramentenerfahrung aufzuarbeiten, ist es notwendig, die Beziehung der Sakramente zu den Grundfragen menschlicher Existenz und darüber hinaus den Zusammenhang mit dem alltäglichen Leben deutlich zu machen.

2. Religionsdidaktischer Ansatz: Sakramente als soziale Zeichenhandlungen

Es gilt die Frage nach den Sakramenten so zu stellen, daß sie aus dem Lebenszusammenhang sowohl von Kindern als auch von Erwachsenen heraus beantwortet werden kann.

⁶ D. Zadra, *Symbol und Sakrament*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 28, Freiburg 1982, 88.

⁷ Diese bereits den Synodenbeschluß »Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral« 1974 prägende Formel hat Theodor Schneider als Titel für seine *Sakramententheologie* gewählt (Mainz 1979).

⁸ Hier hat auch das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Formel vom »Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi« (Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung Nr. 21) wegweisend gewirkt, das jahrhundertalte konfessionelle Klischee: *worthafte und sakramentale Existenz seien mit der Gegenüberstellung einer katholischen Kirche der Sakramente und einer evangelischen Kirche des Wortes konkurrierende Gegensätze, als grundsätzlich falsch zu entlarven*. Vgl. dazu R. Schulte, *Die Wort-Sakramente-Problematik in der evangelischen und katholischen Theologie*, in: J. Pflammer/F. Furger (Hrsg.), *Theologische Berichte*, Bd. 6, Zürich 1977, 81–122.

Einen hilfreichen Ansatz dabei bildet der Vorgang symbolischer Interaktion.⁹ Im zwischenmenschlichen Bereich spielen Gesten, Zeichenhandlungen eine wichtige Rolle. Sie kommen in vielfältigen Formen vor. Schon ein Augenkontakt oder ein Lächeln kann Beziehung stiften; ein Händedruck, der erwidert wird, vermag Verbundenheit wachsen zu lassen; eine Einladung zum Essen ist geeignet, Vertrautheit anzubahnen; Streicheln, Umarmung, Kuß sind Zeichen der Liebenden.

Derartige Gesten des alltäglichen Lebens unterliegen weniger Gesetzen der Zweckmäßigkeit als denen des zweckfreien Spiels. Dennoch besteht ein Zusammenhang zwischen der Geste und einer Realität, die sie auszulösen vermag. In der Geste ist Zuneigung, Vertrauen, Bereitschaft zur Versöhnung, Gleichklang der Empfindungen ansatzweise schon vorhanden und zugleich vermag die Geste all dies zu schaffen, zu vertiefen, ihm Verbindlichkeit zu verleihen. Der Mensch als leibhaftige Person verwirklicht sich in solchen Gesten, weil sie das, was »innen« ist, nach »außen«, zum Ausdruck bringen. Damit ist auch gesagt, daß solcher Zusammenhang zwischen der Geste und der darin realisierten Wirklichkeit nicht magisch besteht; die Geste birgt vielmehr in sich eine Chance, deren Einlösung an ihren engagierten Vollzug gebunden ist.

Alltägliche Gesten als Ausdruck menschlicher Kommunikation können eine außergewöhnliche Verdichtung und Tiefe erfahren. Da reichen sich zwei Menschen die Hand und sagen dabei: Ich nehme dich zu meiner Frau; ich nehme dich zu meinem Mann. Die Zeichenhandlung wird hier zu einem aus der Alltäglichkeit herausgenommenen Geschehen. In der Verbindung von Geste und Sprache gewinnt die zwischenmenschliche Kontaktnahme den Charakter der Unbedingtheit und Unbegrenztheit. Ehrlichkeit, Offenheit und Bereitwilligkeit auf beiden Seiten vorausgesetzt, schafft das die Geste interpretierende Wort die Wirklichkeit, die es benennt und fortan wird das Leben der davon Betroffenen der unaufhörliche Versuch sein, die vollzogene Zeichenhandlung einzulösen, zu deuten.

Ob wir nun traditionell von den drei Stücken ausgehen, die zu jedem Sakrament gehören: äußeres Zeichen, innere Gnade, Einsetzung durch Jesus Christus, oder ob wir mit der neueren Sakramententheologie in einem phänomenologischen Zugang das Sakrament als »Zeichen der Nähe Gottes« (Th. Schneider) bzw. als »Figur des Lebens«¹⁰ verstehen, in beiden Fällen steht nichts dem religionsdidaktischen Ansatz im Wege, die Sakramente in Parallelen zu jenen kommunikativen Gesten und Handlungen zu sehen, von denen die Rede war. Sakramente sind dann »soziale Zeichenhandlungen«¹¹ von einer den ganzen Menschen erfassenden Tiefe und Dichte; er muß sich dabei nicht nur partiell, sondern mit seiner ganzen Existenz einbringen. Ein derartiger Ansatz ist auch für Menschen nachvollziehbar, die den christlichen Sakramenten mit Vorbehalt gegenüberstehen, denn er liegt dem Fragen des heutigen Menschen nahe: wie komme ich zu einem gelingenden Leben? Wo die sozialen Zeichenhandlungen der Sakramente einen Menschen so öffnen, daß er sich ein Stück weit geheilt, befreit, ermutigt erfährt, dort wächst auch die Fähig-

⁹ Vgl. dazu F.-J. Nocke, *Wort und Geste. Zum Verständnis der Sakramente*. München 1985, 11–32.

¹⁰ So überschreibt Peter Hünermann seinen Versuch zu einem sozialinteraktionären Sakramentenverständnis. Ders., *Sakrament — Figur des Lebens*, in: H. Schaeffler/P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Freiburg 1977, 51–87.

¹¹ G. Biemer, *Katechetik der Sakramente*, Freiburg 1983, 55 f.

keit, die tiefere Wirklichkeit zu erahnen, die all dies ermöglicht: den Grund des Vertrauens, den Bezugspunkt der Hoffnung, Gott.

Der Zugang zu den Sakramenten auf dem Weg symbolischer Interaktion bedeutet keineswegs unkritische Anpassung an Wissenssoziologie und Sozialisierungstheorien. Darum gilt es weiterzufragen, ob der Einstieg bei der Frage, was ist ein Sakrament für den heute lebenden Menschen, legitimerweise auch auf das christliche Sakramentenverständnis angewandt werden darf. Sakramente sind Zeichen einer inneren Wirklichkeit, der Umkehrbereitschaft, des Glaubens, der liebenden Zuwendung. Sie sind realisierende Zeichen: im Vollzug des Sakramentes wachsen Glaube, Hoffnung und Liebe, werden ein Stück mehr Wirklichkeit. Doch all dies gilt analog auch von den anthropologisch interpretierten Gesten des alltäglichen Lebens. Was ist dann das spezifisch Theologische an den christlichen Sakramenten? Es liegt darin, daß die Sakramente es dem Menschen ermöglichen, das Gefährdetsein, die Brüchigkeit und Vorläufigkeit seiner personalen Existenz zu transzendieren, insofern Gott selbst die ambivalente Situation eindeutig macht und den Glauben des Menschen daran herausfordert. So wird die menschliche Erfahrung eigener Unzuverlässigkeit unterfangen von der Treue Gottes, die sich trotz aller Bundesbrüche der Menschen in der Geschichte Gottes mit den Menschen bewährt hat.

Zu christlichen Sakramenten werden soziale Zeichenhandlungen dadurch, daß in ihnen die Gegenwart und das Heilswirken Gottes als heilstiftend erfahrbar wird. »Von jeher stellt sich den Menschen an den wichtigsten Stationen ihres Lebens mit besonderer Eindringlichkeit die Frage nach dem Sinn dieses Lebens . . . Eine eigene Deutung und Bestimmung solcher Situationen gibt der christliche Glaube in den Sakramenten . . . Christus ist das Zeichen, in dem wir die Sorge Gottes erkennen und erfahren, er ist das Ursakrament . . . Die Kirche als die vom heiligen Geist geeinte Gemeinschaft der Gläubigen ist für die Welt das bleibende Zeichen der Nähe und Liebe Gottes. So ist sie ‚in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung wie für die Einheit der ganzen Menschheit‘ (LG 1).«¹²

Ein religionsdidaktischer Ansatz bei den Sakramenten als sozialen Zeichenhandlungen wahrt nicht nur ihren christologischen Urgrund, er vertieft zugleich auch ihre ekklesiologische Verwurzelung. Sakramente sind Interaktionssymbole der Gemeinschaft Kirche. Und zwar geht es einmal um den Bezug der Kirche zur Gesellschaft insgesamt, sofern die Sakramente als praxisauslösende Symbole gelingenden Lebens, als Lebensfiguren verstanden werden dürfen, Figuren eines Lebens, das in Welt und Gesellschaft zuallererst herzustellen ist. Sakramente sind so gesehen symbolische Praxis der Hoffnung. Zum anderen richtet sich der Blick auf die konkrete Verwirklichung von Kirche in der Gemeinde bzw. Familie: Sakramente werden verstehbar als Grundsymbole im Prozeß religiöser Sozialisation.

Der hier erörterte Einstieg in die Sakramentendidaktik trifft sich mit einer grundlegenden Intention derzeitiger Religionspädagogik: die wechselseitige Verschränkung von Glaube und Leben, von Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte zu beachten.¹³ Leben

¹² Gemeinsame Synode, 240 f.

¹³ Vgl. dazu die als »religionspädagogische Kairologie« angelegte Arbeit von Rudolf Englert, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß, München 1985.

Lernen ist demnach ein wesentlicher Faktor von Glauben Lernen. Wir lernen nicht nur leben, indem wir glauben lernen, wir lernen auch glauben, indem wir leben lernen; wir können nur im Vollsinne glauben, wenn unser Glaube mit der Entwicklung des Lebens Schritt hält, wenn der Reifungsprozeß des Lebens und der des Glaubens Hand in Hand gehen. Die angesprochene Wechselbeziehung ist insofern auch für eine Sakramentendidaktik grundlegend, weil der Zusammenhang von Lebensgeschichte und Glaubensgeschichte die Stelle ist, an der sich entscheidet, ob und wie die auf das Heil des Menschen, auf das Humanum als Gottesbezug abhebenden Vorgaben des Glaubens den anthropologischen Vorgaben jeglicher Didaktik, der Erziehungsbedürftigkeit und Bildsamkeit des Menschen zuzuordnen sind.

Verstehen wir unter religiöser Sozialisation das Hineinwachsen des Kindes in die Familie und in die Lebenszusammenhänge der Gesellschaft in vielfältigen Interaktionen mit Bezugspersonen und in der Konfrontation mit gesellschaftlicher Realität, dann macht das Kind dabei Erfahrungen über sich selbst, die ihm zugleich vermitteln, wer es für andere ist. Dabei wiederum spielen Zeichen und Zeichenhandlungen, Symbole und Rituale eine wesentliche Rolle.¹⁴ Im Vorgang frühkindlicher Symbolbildung und Ritualisierung entsteht ein religiöser Erfahrungsraum, ein Spielraum, der im Laufe des Lebens weiter entwickelt wird. Und durch das Zeichensystem der Sprache lernt das Kind die Bedeutungszusammenhänge der durch Sprache immer in einer bestimmten Weise ausgelegten Welt. In Symbolbildung, Ritualisierung und Spracherwerb erfährt das Kind Bedeutungszusammenhänge im Anschluß an die Art und Weise, wie seine Eltern und Vorfahren sie erkannt und benannt haben. Durch religiöse Sozialisation werden so zentrale Situationen und Handlungen erschlossen, die unlösbar mit Menschsein und Mitmenschsein vorgegeben sind: die Erfahrung von Gemeinschaft beim Mahl, von Vergebung und Versöhnung in Schuld, die Erfahrung partnerschaftlicher Treue und Verbindlichkeit von Mann und Frau in der Ehe, von Trost und Stärkung in Schwäche und Lebensnot.

Noch einmal stellt sich in dieser Ebene religiöser Sozialisation die Frage nach der entscheidenden Struktur der Sakramente der Kirche: es ist der allen sakramentalen Zeichenhandlungen gemeinsame Prozeß der Verwandlung. Grundsituationen der Alltagswelt, anthropologische, gesellschaftliche, ja kosmische Prozesse sind in der Sicht des Glaubens auf Verwandlung angelegt.¹⁵ Die sozialen Zeichenhandlungen der Sakramente begleiten diesen Verwandlungsprozeß, weil sie in ihren Sinn-Bildern und rituellen Handlungen Wirklichkeit nicht nur im Sinne der Interpretation deuten, sondern weil sie darüber hinaus von Gott her wirkmächtige Zusage der Erfüllung von Mensch und Welt sind. Gott selbst teilt sich in den Sakramenten mit, gibt Anteil an seinem Leben auf Hoffnung hin. Mit ihrer Struktur der Verwandlung sind Sakramente Gesten, Zeichen sowohl der Menschwerdung Gottes wie der Menschwerdung des Menschen. Indem ein Mensch sich auf diese Weise die Bedeutung seines Lebens aus dem Leben und der Botschaft Jesu geben läßt, vermittelt durch die Lebensgemeinschaft der Kirche, erhält er eine neue Identität aus

¹⁴ Vgl. E. Feifel, Tradierung und Vermittlung des Glaubens als katechetisches Problem, in: E. Feifel/W. Kasper, Tradierungskrise des Glaubens, München 1987, 66–76.

¹⁵ Vgl. dazu G. Biemer, a. a. O., 68–70.

Glauben. Von Gott selbst her läßt er sich sagen, wer er letzten Endes sein wird: von Gott her, der in Jesus Christus Gesprächspartner der Menschen geworden ist.

»Jemand geht zur Feier der Eucharistie, er sucht und findet die Zusammenkunft mit anderen, setzt sich mit ihnen gemeinsam dem Hören des Evangeliums aus, beteiligt sich an der Danksagung gegenüber Gott, an der Erinnerung unserer Heilsgeschichte und an der Konstitution der Tischgemeinschaft; er teilt mit anderen Brot und Wein. So gibt er seiner Bereitschaft und seinem Verlangen Ausdruck, sich auf die von Jesus Christus gestiftete Gemeinschaft, auf Glaube, Hoffnung und Liebe einzulassen, und in all dem geschieht genau dies: Er wird hineingenommen in diese Geschichte und wird darin ‚verwandelt‘, wird stärker verbunden mit den anderen, mehr durchformt von der in ihm auch schon vorher wirksamen Liebe Gottes — Gnade genannt — die ihn zum glaubenden und liebenden Menschen macht. Manchmal ist solche Verwandlung auch unmittelbar erfahrbar: Man verhält sich nach der gemeinsamen Feier anders zueinander als vorher. Manchmal wird gerade die Versöhnung stiftende Kraft dieser Feier spürbar.«¹⁶

So ist der Prozeß der Verwandlung das Kriterium der Glaubwürdigkeit sakramentaler Vollzüge. All dies geschieht nicht magisch. Es gibt leere Gesten, die nichts bewirken, weil sie allzu flüchtig und routinemäßig vollzogen werden. Es gibt auch das rituell korrekte, aber unfruchtbare Sakrament. Es bewirkt nichts, weil der äußeren Zeichenhandlung im Empfänger keine innere Wirklichkeit entspricht.

III. Elementare Ziele und Aufgaben einer Didaktik der Sakramente

Die mit der Spannung von Sakramentenglaube und Sakramentenerfahrung verbundene veränderte Blickrichtung wird von F.-J. Nocke so charakterisiert: Während früher die Erinnerung an das »unter Todsünde« verpflichtende Gebot der Sonntagsmesse als Motiv für den Gottesdienstbesuch ausreichte, lautet heute die Frage: »Was gibt mir die Messe?« und das konkrete Verhalten wird von der Antwort auf diese Frage abhängig gemacht. Anders formuliert, läßt man sich heute nicht mehr vom selbstverständlichen Glauben an Gott auf die Sakramente verweisen, die Sakramente werden nicht mehr als rettende Heilmittel ergriffen, drängend geworden ist vielmehr die Frage nach Sinn, der Hunger nach Begegnung und Gemeinschaft, die eher als menschliches Defizit verstandene Frage: »Wie finde ich zu einem gelingenden Leben?« Die in der sakramentalen Feier liegenden Chancen, die Erfahrung von Heilung und Befreiung zu finden, kann dann auch ein Weg zur Entdeckung Gottes werden.¹⁷ Wenn diese Wertung zutrifft, daß die Feier der Sakramente für viele nicht mehr einfach die Konsequenz ihres Glaubens an Gott ist, daß der Weg zum ausdrücklichen Glauben an Gott vielmehr in der Erfahrung zwischenmenschlicher Begegnung beginnt, dann muß auch der Sinn und der Mitvollzug der sakramentalen Zeichenhandlungen der Kirche anthropologisch erschlossen werden.

¹⁶ F.-J. Nocke, a. a. O. 26.

¹⁷ A. a. O.

1. Sensibel machen für die Deutungsbedürftigkeit menschlichen Lebens

So wie der Glaube in unserer Gesellschaft kaum direkt bekämpft wird, eher ständig »am Verdunsten« ist, so findet auch kaum eine bewußte Auseinandersetzung zwischen eindeutig abgrenzbaren Weltanschauungen und den daraus resultierenden Formen der Lebensgestaltung statt. Der konkrete Lebensalltag des einzelnen wie auch ganzer Gruppen scheint eher von einem weitgehenden Ausfall bewußter Deutung und Gestaltung geprägt. Deshalb muß eine Sakramentendidaktik für konkrete Lebenssituationen sensibel, einfühlsam machen. Es geht um humane Erfahrungen als Voraussetzung sakramentaler Vollzüge. Daß ein Sensibilisieren für die Deutungsbedürftigkeit menschlichen Lebens trotz des anthropologischen Ansatzes theologischen Perspektiven verantwortlich bleibt, soll beispielhaft an der Eucharistie verdeutlicht werden.

- Einander annehmen. Wer zur eucharistischen Feier kommt, soll sich angenommen wissen. Er muß erfahren können, daß hier Menschen zusammenkommen, bei denen er erwünscht, akzeptiert ist, die ihm wohlwollen. Dies soll es ihm erleichtern, an das unbedingte Wohlwollen Gottes zu glauben.
- Sich versöhnen. Die ganze eucharistische Feier durchzieht dieses Motiv: Versöhnung der Anwesenden miteinander und mit Gott. Besonders deutlich wird dabei, daß Versöhnung ein Geschenk ist. Dankend wird vergegenwärtigt, was uns schon geschenkt ist; eine Bewegung soll aufgenommen werden, die uns trägt, schon lange bevor wir uns zu versöhnen beginnen.
- Miteinander teilen. Das Teilen des Brotes und das Teilen dessen, was zum Leben notwendig ist, gehören eng zusammen; das Teilen des Brotes wird zur Lüge, wenn das Teilen des Lebensnotwendigen verweigert wird: das Teilen mit den Armen, den Arbeitslosen, den Kranken, den Ausländern, den Asylanten.
- Bereitschaft zum Opfer. Eucharistie ist Zeichen der Liebe, der Zuwendung. Und dies hat immer seinen Preis. Ob junge Menschen eine Paarbeziehung aufbauen, wenn Eltern ihr Leben in den Dienst des Lebens ihrer Kinder stellen, immer lebt Liebe vom Opfer. In der Eucharistie wird es daran ablesbar, daß hier der Tod des Herrn verkündet wird. Deshalb ist das eucharistische Mahl Opfer um der Liebe willen, von der die Gemeinschaft lebt.
- Dankbare Erinnerung pflegen. In der eucharistischen Feier wird mitten im Danken erzählt von Jesus, der den Armen die frohe Botschaft, den Gefangenen Befreiung, den Trauernden Freude brachte, es wird erzählt von seinem letzten Mahl. Daran kann abgelesen werden, daß wir unser Christsein, das in dieser Feier dargestellt wird, einem Ursprung verdanken, der uns vorausliegt und der doch in der dankbaren Erinnerung gegenwärtig ist.
- Hoffnung künden. Eucharistische Gemeinde schaut nicht nur dankend zurück, sie erinnert auch an die verheißene, noch ausstehende Zukunft: »bis du kommst in Herrlichkeit«. Nicht nur gegenwärtige Wirklichkeit wird abgebildet, sondern zukünftige vor Augen gestellt: die liebende Gemeinschaft der Menschen in einer ganz und gar versöhnten Welt. Eucharistie feiern heißt, dem Glauben und der Hoffnung auf diese Zukunft Ausdruck verleihen.

Wo in der angedeuteten Weise »profane Vollzüge« gedeutet und in die Deutungshorizonte des Glaubens gestellt werden, gewinnen sakramentale Vollzüge Erfahrungshorizonte.

2. Symbole und Zeichenhandlungen erschließen

In dem Maße, wie die neuere Sakramententheologie das Sakrament als das Symbol des Glaubens begreift, bemüht sie sich um eine Erhellung der sakramentalen Symbole. Religionsdidaktisch trifft sich diese Entwicklung mit dem auch hier feststellbaren neu erwachten Interesse an Symbolen.¹⁸ Diese gelten einerseits als gemeinsamer hermeneutischer Schlüssel, mit dem sich menschliche Lebenswelt und christliche Überlieferung wechselseitig eröffnen lassen. Und andererseits erweisen sich Symbole religionsdidaktisch als fruchtbar, weil sich an ihnen die Voraussetzungen gelingenden Lebens und gelingenden Glaubens anschaulich verdichten; sie besitzen eine didaktische Brückenfunktion im Sinne eines eröffnenden, wegbereitenden Bemühens um den Glauben.

Für eine Sakramentendidaktik ist das Interesse an Symbolen insofern unverzichtbar, als die Wirksamkeit der Sakramente im menschlichen Leben eng an die Logik der sakramentalen Symbole und Zeichenhandlungen gebunden ist. Um die Diskrepanz zwischen Sakramentenglaube und Sakramentenerfahrung aufzuarbeiten, muß nicht nur gedanklich deutlich, sondern auch erlebnishaft erfahren werden können, in welchem Sinne die Wirklichkeit unseres Lebens eine von Gott angenommene und erlöste Wirklichkeit ist. Sakramentendidaktik muß sich die psychoanalytische Einsicht zu eigen machen, daß Sinn-Bilder oft eine größere Tiefenwirkung erzeugen als gedanklich worthafte Äußerungen. Wenn auch in diesem Zusammenhang wieder exemplarisch die Eucharistie angeführt wird, dann deshalb, weil an diesem Sakrament besonders augenfällig wird, daß sakramententheologische Entwicklungen erschwerend wirken können, wenn sakramentale Vollzüge für die Erfahrung offen bleiben sollen. Verwiesen sei auf Begriffe wie Wandlung/Transsubstantiation, Meßopfer, Konsekration. Sollen Sakramente als »Figur des Lebens«, als Hilfe für gelingendes Leben verstehbar werden, dann gilt es, hinter derartige begriffliche Vorstellungen zurückzufragen zur Logik der Bilder und Zeichenhandlungen.¹⁹

Es ist nicht unwichtig darauf aufmerksam zu machen, daß im Neuen Testament Brot und Kelch oder Becher als die eigentlichen Sinn-Bilder der eucharistischen Zeichenhandlung gelten, nicht wie später allgemein üblich Brot und Wein. Diese Verschiebung in der Symbolik fördert eine auf die private Begegnung der Seele mit ihrem Herrn und Gott abzielende Eucharistiefrömmigkeit, welche die Gegenwart des erhöhten Herrn unter den sakramentalen Gestalten in die Vorstellung einer heilenden Medizin formte. Eine aus dem liturgisch-sozialen Kontext isolierte Kommunionfrömmigkeit konnte sich entwickeln.

¹⁸ Vgl. dazu E. Feifel, Von der curricularen zur kommunikativen Didaktik, in: E. Paul/A. Stock, Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik, Mainz 1987, 21–32 und P. Biehl, Evangelium und Religion als religionspädagogisches Problem. Von der Säkularisierungsthese zur Symboltheorie, in: K. Goffmann (Hrsg.), Glaube im Dialog, Gütersloh 1987, 88–107.

¹⁹ Die folgenden Hinweise orientieren sich an J. Werbick, Herrenmahl — eine Hilfe für unser Leben?, Manuskript München o. J. (1980).

Welche Logik der eucharistischen Symbolhandlungen läßt sich nun der biblischen Überlieferung entnehmen? Sowohl das Symbol Kelch oder Becher wie das Symbol Brot wird dort in verschiedenen Schichten entfaltet.

Wenn vom übervollen Becher die Rede ist, drückt dies nicht nur einfach aus, daß man genügend zu trinken hat. Becher steht vielmehr für den Anteil an den Gütern der Welt — am Leben — oder noch umfassender für das Geschick, für das Los, das einem Menschen bereitet ist. Kelch wiederum ist Bild für die Lebensaufgabe, für den Lebensweg, der dem Menschen von Gott her — bis zum Ende — zu gehen verordnet ist. Wie dieser Kelch zur todbringenden Zumutung werden kann, hat Jesus erfahren. Wenn der jüdische Hausvater den Becher des Segens weiterreichte, wollte er damit sagen: Wie ich euch den Becher reiche, so sei der Herr und die Fülle seines Lebens euer Erbteil. Und wenn Jesus seinen Jüngern vom Becher zu trinken gibt, nimmt er sie in sein eigenes Schicksal in doppelter Weise mit hinein: in die Leidensgemeinschaft wie in die Gemeinschaft göttlichen Lebens.

Die Symbolik des Brotes ist ähnlich vielfältig. Das Hauptnahrungsmittel Brot verweist auf menschliche Mühe wie auf die Erinnerung an Gott, dem der Mensch sein Brot letztlich zu danken hat. Brot läßt leben, deshalb hängt die Qualität meines Lebens davon ab, welches Brot, »wes Brot« ich esse. Spricht der jüdische Hausvater beim Paschamahl vom Brot der Tränen, das die Väter in Ägypten gegessen haben, dann kann Jesus in bewußter Antithese vom Brot des Lebens als dem Vorgeschmack des Reiches Gottes sprechen. Jesu weiterreichende Aussage: ‚Ich bin das Brot des Lebens‘ liegt der allgemein nachvollziehbare Gedanke zugrunde, daß Menschen einander nicht nur mit bereitgestellten Speisen, sondern mit sich selbst, mit eigenem Leben nähren; im unmittelbaren Sinn bei der stillenden Mutter, im weiteren Sinne überall dort, wo Menschen sich selbst — ihre Arbeits- und Lebenskraft — für andere verzehren. Diese Einsicht formuliert auch das Wort vom Weizenkorn, das — wenn es nicht in die Erde fällt und stirbt — allein bleibt. Dieses Gesetz des Weizenkorns gilt für Jesus in besonderer Weise: sein Leben hat nur einen Sinn, aufgeteilt zu werden wie ein Stück Brot.

Die Gestalt des Brotes in Form großer Fladen, die vom Hausvater gebrochen und an die Tischgenossen verteilt wurden, konnte im alten Orient ein Zeichen der Zusammengehörigkeit aller am Mahl Beteiligten sein. So verdichtet sich im »Brotlaib« die Zusammengehörigkeit vieler zu einem Leib mit seinen vielschichtigen Gliedern. »Das Brot, das wir essen, ist das nicht Teilhabe am Leib Christi?« An die beiden darin enthaltenen Bildebenen — Gemeinschaft im Brotbrechen und Speise, die zur Gemeinschaft zusammenfügt — schließt die Formel vom neuen Bund in Jesu Blut an, mit der das Verständnis des »Herrenmahls« noch einmal entscheidend vertieft wurde.

Welche »Logik« der eucharistischen Zeichenhandlung läßt sich aus diesen Hinweisen ablesen?

»Brot und Wein machen nicht als isolierte Elemente das Wesen der Eucharistie/der Kommunion aus. Das Entscheidende ist die ‚leibhafte‘ Begegnung mit Jesus, der diese Welt in seinen Leib wandelt. Brot und Wein sind Elemente dieser Begegnung. Welche Bedeutung können sie für uns als Elemente dieser Begegnung haben? Indem wir mit ihnen umgehen — indem wir essen und trinken — begeben wir uns ausdrücklich (mit Leib und Seele) in diese Begegnung hinein:

Wir bringen vor Gott Brot und Wein —

Brot: all unserer Kräfte, unsere Werke und Erfolge, unser Voranschreiten,

Wein: unsere Mühe, unser Unterliegen und Versagen — das aus uns ‚Herausgepreßte‘,
 ‚Herausgekelterte‘,

um es von Gott ‚verwandelt‘ entgegenzunehmen —

er reicht uns Brot: unser Werk ist geborgen und aufgenommen in sein Werk, und sein
 Werk ist die ‚Leibwerdung der Welt‘;

er reicht uns den Kelch: damit wir ihn bis zur Neige trinken und das Leiden, soweit wir
 es nicht verhindern können, aus seiner Hand als die Geburtswehen der ‚Neuen
 Welt in Gott‘ entgegenzunehmen; einer neuen Welt, in die wir eben nicht so ein-
 gehen können wie wir sind, für die wir und auf die hin wir umgeprägt werden
 müssen.²⁰

Ist die Vermutung unberechtigt: ein Grund für die Fremdheit den Sakramenten gegen-
 über könnte in dem Umstand liegen, daß die blassen Symbolschemen, mit denen sich die
 Teilnehmer am Gottesdienst derzeit begnügen müssen, zu arm sind an vitalen Glaubens-
 und Handlungsimpulsen? Wie wird die angesprochene Vielschichtigkeit der Symbole Brot
 und Becher in unserer Liturgie erfahrbar? Daß dieser Mangel an Erfahrbarkeit der Logik
 der Zeichenhandlung nicht auf die Eucharistie beschränkt bleibt, soll wenigstens noch an
 der Taufe angedeutet werden. Zur Taufsymbolik gehört, daß dem soeben getauften Kind
 das Taufkleid aufgelegt wird. Es würde zu weit führen, aufzuzeigen, wie eng diese Sym-
 bolhandlung mit einer sexualpädagogischen Leitvorstellung verbunden ist, die darauf ab-
 zielt, daß der heranwachsende und erwachsen werdende Christ seine Taufschuld unbe-
 fleckt vor den Richterstuhl Jesu Christi bringe. Der biblische Ort dieses Symbols ist ein
 anderer: »Ihr habt Christus angezogen« (Gal 3, 27): auf Christus getauft, in Christus hin-
 eingetaucht, von Christus umgeben und umkleidet wie mit einem Gewand. Das Taufkleid,
 das der Täufling empfängt, ist das Symbol dafür. Nach dem altkirchlichen Taufritus ist
 es der nackt aus dem Taufwasser wieder Auftauchende, der nun mit dem weißen Gewand
 der Taufe bekleidet wird, ein Taufkleid, das er die ganze Osterwoche trug bis zum Son-
 tag der Ablegung der weißen Kleider, den wir noch heute deshalb den ‚Weißen Sonntag‘
 nennen. Von dem altchristlichen Selbstbewußtsein, Christus angezogen zu haben, vermag
 die heutige Symbolgeste kaum mehr etwas widerzuspiegeln.

3. Den dynamisch-prozeßhaften Charakter der Sakramente erschließen

Es war die Rede davon, Kriterium der Glaubwürdigkeit aller sakramentalen Zeichen-
 handlungen sei der ihnen gemeinsame Prozeß der Verwandlung. Damit verbinden sich er-
 neut elementare Ziele und Aufgaben einer Sakramentendidaktik. Wenn sakramentales
 Leben im Bewußtsein vieler heute ein belasteter Vorgang ist, dann mag dies damit zusam-
 menhängen, daß die Sakramentenpraxis unter der Leitvorstellung des ‚ex opere operato‘
 in ein Ursache-Wirken-Denken geraten konnte, das der Lebenserfahrung der Sakramen-
 tenempfänger nicht entspricht. Sakramente können sich auch so sehr vom Kontext indivi-
 duellen und sozialen Lebens lösen, daß sie zu magischen Zeichen werden. Wenn deshalb

²⁰ A. a. O., 8.

Kriterium der Glaubwürdigkeit der Sakramente der ihnen gemeinsame Prozeß der Verwandlung ist, dann muß Sakramentendidaktik darauf abheben, daß sakramentales Leben einen Prozeß beinhaltet mit einem Anfangs-, Reifungs- und Vollendungsstadium. Dabei darf dieser Prozeßcharakter nicht auf die eschatologische Perspektive verkürzt werden, die das diesseitige Leben als Anfang und das Leben nach dem Tod als Vollendung begreift. Eine nähere Erläuterung soll in diesem Fall am Sakrament der Ehe erfolgen.

Geschlechtsbestimmtheit ist etwas, das der Mensch nicht neben vielem anderen auch hat, es ist vielmehr eine grundlegende Weise, wie der Mensch eben Mensch ist und wie er sein Menschsein vollzieht. Deshalb steht auch im Verhältnis des Menschen zu seiner Geschlechtlichkeit nicht nur eine isolierte menschliche Funktion, sondern stets jeweils das Ganze seines Menschseins auf dem Spiel. Es eröffnen sich hier Möglichkeiten menschlicher Erfüllung wie auch menschlicher Gefährdung, bis hin zur Zerrüttung menschlicher Personalität. Das Ganze des Menschseins kommt in der Geschlechtlichkeit ins Spiel in der Weise des menschlichen Miteinander und Zueinander. Hier erfährt der Mensch wohl am nachdrücklichsten, daß er von Grund seiner Existenz her auf den anderen Menschen bezogen ist. Damit wird auch sofort deutlich, daß Geschlechtlichkeit nicht nur etwas dem Menschen Vorgegebenes, sondern immer etwas ihm Aufgegebenes ist. Das Geschlechtliche ist sogar in ganz besonderer Weise mit einer Wahl verbunden, mit urmenschlichen Akten des Versprechens und der Treue. Deshalb kommt in der Geschlechtlichkeit nicht nur das Menschsein als Ganzes in den Blick, hier tut sich vielmehr etwas auf, das den Menschen überschreitet, transzendiert. Solches Versprechen und solche Treue gibt es im Miteinander und im Zueinander. Es geht um einen Akt des Vertrauens, daß sich die oder der andere der Treue würdig erweist, daß sie oder er meine Treue in Gegentreue erwidert.

Auf solchem Hintergrund wird Ehe erkennbar als in der Regel erster Höhepunkt personaler Reifung, ein Akt, bei dem Partner sich als entscheidungsfähig füreinander erweisen, zugleich als weltfähig und selbstfähig im verantwortlichen Ja-Sagen zur eigenen Person als Geschlechtswesen. Das Sakrament der Ehe ist dann keine Sonderform gläubigen Lebens, es geht vielmehr als letzte Ermöglichung von Versprechen und Treue von Gott her in den personalen Lebensdialog ein. Wenn all dies stimmt, dann muß jungen Menschen das Recht zugebilligt werden, die sakramentale Glaubwürdigkeit der Kirche daraufhin zu prüfen, ob es sich hier um eine christliche Bestimmung handelt, welche die profane Lebenswirklichkeit erhellt und trägt.

Bei einer Befragung haben 68% dem Satz zugestimmt: Wenn man kirchlich heiratet, fühlt man sich mehr aneinander gebunden. Die Befragten brachten damit zum Ausdruck, daß die kirchliche Trauung für sie mit der verbindlichen, lebenslangen Einehe korrespondiert. Nun sind Jugendliche heute vielleicht mehr als früher vom Problem ihrer eigenen und der Verlässlichkeit ihrer Partner bewegt. Ich kann als junger Mensch, der vor der Frage einer Ehe steht, erschrecken angesichts des Gedankens an einen langen gemeinsamen Weg bis ins Altwerden, bis der Tod scheidet. Aber ich kann ebenso eine Lebensperspektive derart gewinnen: mit diesem Menschen ein Leben bestehen, Höhen und Tiefen gemeinsam erleben — bis in Zeiten von Krankheit und Alter. Die Perspektive Lebensdauer kann dann auch helfen, Krisenzeiten als Chancen zu Wachstum und Reifung zu verstehen, statt die ersten Schwierigkeiten zum Anlaß zu nehmen, auseinanderzugehen.

Der Rückgang der kirchlichen Trauungen zeigt, daß die Ehe als Sakrament nicht mehr selbstverständlich ist. Soll sie neu verstehbar werden, dann sind anthropologische Einsichten wie die beispielhaft genannten unverzichtbar. Mit ihnen verbindet sich freilich die Konsequenz, daß die Sakramentalität der Ehe selbst in ihrem Prozeßcharakter erschlossen wird. Es gibt ein durchaus fragwürdiges Verständnis vom Sakrament, wenn das Reden von Gnadenmitteln den Eindruck erweckt, als handle es sich um eine Hilfe für ein anständiges christliches Leben, dessen man sich als Christ einfach bedienen könnte. Ein verantwortbares Verständnis des Ehesakramentes gründet auf der anthropologischen Vorstellung der Ehe, die eine auf Treue angelegte und unbedingte Annahme des anderen Partners in Liebe darstellt. Wenn diese Liebe ein nie abschließend zu erreichendes Ziel bleibt, dann besitzt nicht nur die Ehe Prozeßcharakter, dann ist auch ihre Sakramentalität ein Prozeß.

Die Sakramentalität beschränkt sich dann nicht auf den Ritus am Traualtar, sie bezieht sich auf das eheliche Leben und Zusammenleben in all seinen Phasen, es wird in die Heilszusage Gottes hineingenommen, seine Gefährdetheit und Brüchigkeit wird von der Treue Gottes unterfangen, und da es in die soziale Vermittlung durch die Kirche eingebettet bleibt, von der Gemeinschaft des Glaubens mitgetragen. Wir dürfen sogar noch einen Schritt weitergehen und sagen, daß die als Prozeß verstandene Sakramentalität der Ehe auch eine Vorgeschichte vor der kirchlichen Trauung hat, sofern die Ehe ein Sakrament des Glaubens ist. Zum Empfang jedes Sakramentes zählt als unabdingbare Voraussetzung aufseiten des Empfängers der Glaube. Ohne ihn wird das im Zeichen gewirkte Geschehen nicht Heilsrealität. Auch bei der Ehe gilt, daß die Sakramentalität einerseits durch die personale Liebe der Partner, andererseits durch ihren Glauben konstituiert wird. Religionsdidaktisch bedeutet dies, daß alle jugendpastoralen Bemühungen um die Beziehung der Geschlechter zueinander mit dem sakramentalen Prozeß der Ehe zu tun haben, sofern sie Hilfen dabei anbieten wollen, in der Geschlechtsrolle gläubig zu werden. Was den lebenslang andauernden Prozeß anlangt, müßte die Pastoral sich Gedanken machen, wieweit sie ihn überhaupt in Gesten und Zeichenhandlungen flankiert. So dürfte es nachdenklich stimmen, mit welcher Selbstverständlichkeit Jubiläen der Priesterweihe liturgisch gefeiert werden, während Ehejubiläen der familiären Privatsphäre überlassen bleiben.

4. Sakramentendidaktik in weiten Horizonten

Es ist kein Zufall, wenn derzeit an alles kirchliche Handeln die Frage gerichtet wird, ob es bereit und dazu in der Lage sei, sich in den Dienst gelingenden Lebens zu stellen. Offenkundig scheitern viele an ihrem Leben und noch größer ist die Zahl derer, die sich schwer tun, ihre Lebensmöglichkeiten zu entfalten. Was von der Kirche erwartet wird, ist dies: Aus dem Glauben an den Leben schaffenden, Leben erhaltenden und Leben erneuernden Gott, an seine in Christus offenbar gewordene, zum Leben führende Menschenfreundlichkeit muß es zur Grunddimension kirchlichen Handelns werden, Menschen aller Altersstufen zu helfen, den christlichen Lebensentwurf und damit die im christlichen Glauben angebotenen Lebenschancen zu verstehen und zu ergreifen. Damit wird die Maxime: »Zum Leben führen« zur umfassenden Perspektive, aus der sich die

Horizonte einer Sakramentendidaktik ableiten lassen. In solche Horizonte müssen alle bisher angeführten Ziele und Aufgaben eingeordnet werden.²¹

- Dem Leben Gestalt verleihen. In den Humanwissenschaften gibt es heute einen breiten Konsens darüber, daß die Zielvorstellung gelungenen Lebens angemessen mit der Kategorie »Identität« zu beschreiben sei. Die Fähigkeit zur Lebensführung wird danach in einem ganzheitlichen Wachstums- und Lernprozeß erworben, der die biologische, die psychische und die soziale Dimension umfaßt. Gelingt solch identische Lebensführung, dann findet menschliches Leben seine »Gestalt«. Wo Sakramente als Lebensfigur verstehbar sind, darf auch Lebensgestalt als Schlüsselbegriff der Sakramentendidaktik bezeichnet werden. Solche Lebensgestalt gilt es für die verschiedenen Lebensphasen und Lebenssituationen als durchlaufende Aufgabe der Lebens- und Glaubensgeschichte aus den Symbolen und Zeichenhandlungen der Sakramente zu erschließen.
- Mit neuen Augen sehen. Gelingendes christliches Leben ist nicht einfach identisches Leben, sondern Befähigung zu authentischer Lebensführung aus christlicher Weisheit. Der Mensch darf sich mit den Augen Gottes sehen, mit der Konsequenz, daß die Weisheit Gottes zur Krisis der Weltweisheit wird. Wenn uns die Symbole und Zeichenhandlungen der Sakramente etwas lernen lassen wollen, dann dies: unsere Situation mit den Augen Gottes zu sehen. Solche Sicht befreit davon, die Perspektive gelingenden Lebens aufgrund eigener Möglichkeiten und Lebenstechniken ausrechnen zu müssen. Christlich gelingendes Leben beginnt mit der Umkehr des Sehens, weil der Versöhnungswille Gottes Ausgangspunkt von Versöhnung und Umkehr ist. Erst das Zutrauen Gottes begründet menschliches Vertrauen, erlaubt es dem Menschen, sich und seine Lebensmöglichkeiten mit anderen Augen zu sehen.
- Schatten — ein Bestandteil menschlicher Reifung. Unserem Wunsch nach gelingendem Leben sind vielfältige Grenzen gezogen: unüberwindliche, sofern der Hunger nach Leben größer ist, als Menschen füreinander Erfüllung sein können; aber auch vom Menschen selbst verschuldete Begrenzungen. Mit den Augen Gottes sehen befreit davon, diese Grenzen verdrängen zu müssen. Der Umgang mit mißlingendem Leben, mit der Brüchigkeit menschlicher Existenz ist unverzichtbarer Bestandteil menschlicher Reifung. Kontrasterfahrung mit Schuld — mit mißlingendem Leben ist für den bereits ein Weg zur Versöhnung, der nicht bei der Negativität verweilt, sondern Zugang zu neuem Engagement findet.
- Geschichte und Geschick. Gerade in unseren Tagen wird bewußt, wie sehr die Grenzen, die unserer Lebensmöglichkeit gesetzt sind, gesellschaftlich und biographisch bedingt sind. Erfahrungen mit den Sakramenten können deshalb nicht losgelöst vom gesellschaftlichen und vom biographischen Kontext bewertet werden. Dies hat nichts mit der ehemals individualistisch geprägten Sakramentenfrömmigkeit zu tun, da die Rückkoppelung an den Lebenskontext neben der individuellen immer auch die soziale und die strukturelle Dimension ins Spiel bringt. Die neue, sakramental vermittelte Lebensgestalt gewinnt stets ihre Konturen unter den konkreten Umständen von Herkunft und

²¹ Vgl. dazu H. Schuh, Zum Leben führen. Buße und Bußerziehung als Weg und Wegweisung zu einer reifen Lebensgestalt, in: E. Paul / A. Stock, Glauben ermöglichen, 286—301.

Geschichte, von sozialem Umfeld und Lebensschicksal, von Fähigkeiten und Grenzen. Auch Zwänge, pervertierte Ordnungen und Strukturen reichen in jedes Leben hinein und verweisen auf die Versöhnungs- und Verwandlungsbedürftigkeit der Menschheit, ja der ganzen Schöpfung.

- Angenommensein. Anthropologische Perspektiven, die durch Menschen vermittelte Liebe und Zuwendung, Zuverlässigkeit und Treue, insgesamt Erfahrungen menschlichen Angenommen- und Getragenseins liefern die Plausibilität für Heilswillen und Treue Gottes. Anthropologischer und theologischer Lebensansatz fußen auf derselben Grundlage. Deshalb sind die sozialen Erfahrungen, die ein Mensch macht, ihre symbolischen und rituellen Vermittlungsweisen von so großer Tragweite. Die Erfahrung der Realität und Wirkmächtigkeit sakramentaler Sinnbilder und Zeichenhandlungen muß auf Erfahrungen im Umgang mit Zeichen und Gesten lebendiger Kommunikation im Alltagsleben zurückgreifen können.
- Richtlinien und Maßstäbe. Es wurde darauf aufmerksam gemacht, daß ein aus dem mißverstandenen *ex opere operato* abgeleitetes statisches Sakramentenverständnis durch ein dynamisch-prozeßhaftes abgelöst werden müsse. Auf den Schlüsselbegriff Lebensgestalt übertragen heißt dies, Sakramentendidaktik muß sakramentale Frömmigkeit als Möglichkeit erschließen, neue Lebenschancen zu entdecken. Das unverzichtbar zum Sakrament gehörende *ex opere operantis* muß sich an der Grundfrage orientieren, in welcher Hinsicht soll meiner Lebensgestalt im Glauben etwas zuwachsen. An die Stelle der Vermittlung idealer Normen müssen mehr Einfälle zur gelingenden Lebensgestalt treten, die wiederum aus der Logik der Symbole und Symbolhandlungen erwachsen. Unmittelbar ablesbar freilich sind sie an Beispielen gelungenen Lebens aus dem Glauben, an Lebensgestalten, bei denen gelingendes Leben anschaulich und ansehnlich wird.
- Weggefährten und Begleiter. Alle bisher namhaft gemachten Perspektiven haben gezeigt, welcher Stellenwert einer vertrauensvollen Kommunikation zukommt, wenn Sakramentendidaktik als Führen zu Leben verstanden wird. Eine qualifizierte Nähe von Menschen ist dabei unverzichtbar. Die weiten Horizonte verlangen Weggefährten und Begleiter. Das können sein: Ehepartner füreinander, Eltern für ihre Kinder, manches Mal auch herangewachsene Kinder für ihre Eltern, Gemeindemitglieder untereinander, Freunde füreinander. Es sind Menschen angesprochen, die das Leben miteinander teilen und sich folglich auch Lebenswichtiges mitzuteilen haben. Die Bedeutung des Priesters als Wegbegleiter ist dadurch keineswegs beeinträchtigt, doch wäre es töricht anzunehmen, es komme auf ihn allein an. In die Wegbegleitung gilt es ein Doppeltes einzubringen: Beratung und Zeugnis. Wer seine Lebensgestalt vertiefen will, geht seinen Lebenslinien entlang, indem er sie vor oder mit dem Begleiter aufdeckt. Das kann im Blickfeld der sakramentalen Zeichenhandlungen Entlastung oder heilsame Konfrontation bedeuten. Sakramentenerfahrung braucht das vertrauensvolle Sprechen übereinander und zueinander, braucht eine Sakramentendidaktik, in der Glaubensgespräche möglich sind.

Die anskizzierten Aspekte müßten deutlich gemacht haben, daß die dabei intendierten umfassenden Horizonte insgesamt darauf abzielen, sakramentales Leben als Prozeß, als kontinuierlichen Lebensprozeß im Glauben zu skizzieren. Kennzeichnend ist dabei die

Nähe zum Lebenskontext: das ganze Leben vor Gott und mit Gott, mit den Menschen und der Welt ist Medium, Inhalt und Ziel, Sakramente als Schlüsselerfahrungen christlicher Existenz wahrzunehmen und didaktisch zu erschließen.