

Sakramentenpastoral in der spätmodernen Gesellschaft.

Praktisch-theologische und pastoralpsychologische Aspekte
einer herausfordernden Situation*

Von Heribert Wahl

0. Plädoyer für eine »regionale« Sakramentenpastoral — kairologische Ortsbestimmung

Wenn ich die sakramentale Praxis der Kirche als Handlungsfeld der Seelsorge in unserer spätmodernen Gesellschaft ansiedle und dabei von einer herausfordernden Situation spreche — manche reden gar von einer »Krise«¹ —, dann kann es lediglich um eine »regionale« Sakramentenpastoral gehen. Sie ist für unsere derzeitige westeuropäische Situation relevant; keineswegs aber kann sie in gleichem Maß für andere Orts- und Teilkirchen in der zweiten oder dritten Welt Gültigkeit beanspruchen.

Darin liegt zugleich ein wesentliches Kennzeichen einer *Praktischen* Theologie der Sakramente, das ihre Stärke wie auch ihre scheinbare Schwäche und Grenze markiert: Ihr Geschäft kann es nicht sein, eine übergeschichtlich-zeitlose Wesensschau zu entwerfen; sie hat vielmehr der jeweils faktisch gegebenen Praxis und den auf-gegebenen Verwirklichungsweisen nachzugehen, die den überlieferten Glauben hier und heute konkret werden lassen.

Im Aufspüren dieser Konkretisierungen, ihrer Defizite und ihrer Entfaltungschancen, zeigt sich ein entschieden »kairologisches«² Moment: *kairós* biblisch verstanden als jene heilsgeschichtliche Zeit und jener Raum, in dem christliches Leben und Handeln hier und jetzt vom dreifaltigen Gott angegangen und belebt wird — auch und gerade unser sakramentales Leben und Handeln.

Um diesen *kairós* nicht zu verpassen, sondern ihn mit all unseren Möglichkeiten des Verstandes und des Gefühls, der Wissenschaft und der Sympathie, der Erfahrung und der Einfühlung zu erfassen, müssen wir also den gegenwärtigen Lebensort und -raum der Menschen *kairologisch* und *kairopraktisch* erforschen, indem wir die »Zeichen der Zeit« wahrzunehmen, zu lesen und zu entziffern versuchen. Ich möchte hierzu einige Gedanken im Sinne von Prolegomena vorlegen.

* Erweiterte Fassung einer Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg am 28.4.1995.

¹ Vgl. Dieter *Emeis*: Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral, Freiburg 1991.

² Im Sinne von Paul Michael *Zulehner*: Pastoraltheologie (Bd 1: Fundamentalpastoral), Düsseldorf 1989.

Methodisch soll das Handlungsfeld einer »Sakramentenpastoral« nicht begriffslogisch und deduktiv angegangen werden, beginnend mit einer fertigen Definition, etwa nach dem Muster: »Sakramentenpastoral« ist ein zusammengesetzter Begriff, ein Kompositum aus den Bestandteilen 1) »Sakrament« und 2) »Pastoral«. Also bestimmt man beide Einzelbegriffe ihrem Wesensgehalt nach — was ist ein Sakrament? Was heißt Pastoral? —, fügt beide Definitionen zusammen und kann damit festlegen, was unter Sakramentenpastoral zu verstehen ist. Einem solchen, in meinen Augen wenig zielführenden Vorgehen stehen beträchtliche Einwände entgegen:

a. Woher nehmen wir »die« Definition von »Sakrament«? Wenn wir uns an die systematische Theologie wenden, so stoßen wir heute — erfreulicherweise — auf einen pluralen Ansatz in der Sakramententheologie, die sich nicht auf einige Konzils- oder Katechismusformeln reduzieren läßt.³ Ja, die Beachtung exegetischer und historischer Befunde läßt es manchen Autoren fraglich erscheinen, ob der traditionelle Traktat »de sacramentis in genere« heute sinnvoll einen einheitlichen generischen Begriff von »Sakrament« erarbeiten kann. Statt dessen wird hier zu Recht gefragt: Auf welche anthropologisch-theologischen Grundkonzepte kann man sich stützen, um die unterschiedlichen liturgisch-pastoralen Handlungskomplexe zu erfassen, die traditionell als Sakramente bezeichnet werden?

b. Dasselbe gilt m.m. für den Sachverhalt und Begriff »Pastoral«, der — noch weit weniger reguliert — in der Pastoral- bzw. Praktischen Theologie verhandelt wird. Auch in dieser theologischen Disziplin mit ihren unterschiedlichen Ansätzen und Grundkonzeptionen ist heute nicht einfach und ohne gewaltige Verkürzungen ein fertig definierter, überzeitlich gültiger Begriff von »Seelsorge« bzw. »Pastoral« abzurufen.

Hier kündigt sich im übrigen bereits an, daß das Feld sakramentaler Praxis ein Thema ist, das von keiner theologischen Einzeldisziplin monopolartig beansprucht werden kann, sondern von (letztlich) allen Fächern behandelt wird: unter ihrer jeweiligen spezifischen Hinsicht und mit Hilfe ihrer eigenen Methodik und Hermeneutik.

Ich skizziere zunächst knapp den historischen Weg der Pastoraltheologie von einer kirchlichen Krisenwissenschaft zur heutigen Praktischen Theologie der Sakramente, die sich als Handlungswissenschaft versteht (1), entwickle dann ein Verständnis von Sakramentenpastoral, das sie erfahrungsorientiert als »symbolisches Beziehungsgeschehen« auffaßt und wichtige Grundmerkmale und -linien sakramentaler Praxis aufzeigt (2) und gehe exemplarisch auf einige relevante »Zeitzeichen« ein, die heutige Sakramentenpraxis zwischen der Vision einer »religionslosen Welt« und einer breiten Renaissance des Religiösen situieren; problematische Lösungsversuche der in der Spätmoderne sich zeigenden

³ Vgl. etwa Peter Hünermann: Sakrament — Figur des Lebens, in: R. Schäffler/P. Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen zu Kult und Sakrament, Freiburg 1977, 51–87; Alexandre Ganoczy: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt (1979) ²1984; Lothar Lies: Sakramente als Kommunikationsmittel, in: G. Koch u.a. (Hgg): Gegenwärtig in Wort und Sakrament, Würzburg 1976, 110–148; ders.: Sakramententheologie. Eine personale Sicht, Freiburg 1990; Herbert Vorgrimler: Sakramententheologie, Düsseldorf 1987; Theodor Schneider: Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979.

Aporien werden diskutiert und Anfragen an die gegenwärtige Sakramentenpastoral formuliert (3).

Wenige Andeutungen müssen genügen, um unsere gesellschaftliche und kirchliche Lage zu skizzieren und einige praktisch-theologische und pastoralpsychologische Überlegungen abzuleiten. Abschließend greife ich unter den Stichworten »Individualisierung« bzw. »Zwang zur Wahlbiographie« einige soziokulturelle Tendenzen als Herausforderung an die Sakramentenpastoral auf und stelle Anfragen an einen rein biographischen Ansatz, der die Sakramente vorwiegend an den Knoten- und Wendepunkten des Lebens ansiedelt, an die Funktion ritueller Stabilisierung durch Sakramente und schließlich an problematische tiefenpsychologische Wiederbelebungsversuche der Sakramentenpraxis (4). Vier Diskussions-Thesen zur Sakramentenpastoral beschließen die Ausführungen (5).

1. Sakramentenpastoral — mehr als »Krisenintervention«

1.1 Von der Pastoraltheologie als »Krisenwissenschaft« zur Praktischen Theologie des sakramentalen Handelns

Wenn sich die Pastoraltheologie mit den Sakramenten und deren kirchlich-pastoraler Praxis befaßt, dann sollte sie sich zweier Sachverhalte bewußt sein: Von ihren Anfängen an ist Pastoraltheologie eine »Krisenwissenschaft«⁴ gewesen, mit der Kirchenleitung und Theologie auf konkrete Engpässe und Problempunkte reagiert haben. Sicher sah diese Krisensituation damals, als das neue Fach im Jahr 1774 unter Maria Theresia eingeführt wurde, anders aus. Dennoch scheint mir dieser Grundzug zur »Krisenintervention« ein passendes, auch heute aktuelles Kennwort zu sein: Mitten in einer Situation, die für den christlichen Glauben in seiner bisherigen kirchlichen Sozialgestalt insgesamt als krisenhaft empfunden wird, spricht man heute ausdrücklich auch von einer »Krise der Sakramentenpastoral« (D. Emeis).

Über Hintergründe und Auswirkungen dieser Krise, über ihre realen und phantasierten Gefahren wie über die potentiellen Chancen und die Handlungsaufforderungen, die darin liegen, muß sich die Krisenwissenschaft Pastoraltheologie Klarheit verschaffen — und dies über eine rein *pragmatische* »Krisenintervention« hinaus. Das aber heißt: Auch die Sakramentenpastoral darf — wie *jede* fundierte und gekonnte Krisenintervention — nicht auf eine kurzatmige oder gar inkompetente Notfallhilfe verkürzt werden. Das andere Element hängt eng damit zusammen:

⁴ Vgl. Norbert Meute: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Diakonia 10 (1979) 190–203.

1.2. *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft: Sehen (Kairologie) — Urteilen (Kriteriologie) — Handeln (Praxeologie)*

Pastoraltheologie versteht sich — in der Gegenwart immer deutlicher — als *Praktische Theologie*.⁵ In der Besinnung auf die biblisch bezeugte Priorität des *Handelns*, auf das »Tun der Wahrheit«, und im engen Kontakt mit Sozial- und Humanwissenschaften hat die Praktische Theologie — neben anderen Ansätzen — eine in sich differenzierte Theorie christlichen Handelns und kirchlich-pastoraler Praxis entwickelt. *Methodisch* kann eine solche Praktische Theologie der Sakramente etwa nach dem bekannten Dreischritt »Sehen — Urteilen — Handeln« vorgehen. Sie wird demnach

1) *empirisch* möglichst genau hinschauen, um die momentane Situation und darin den *kairós* sakramentalen Handelns zu erfassen (der Schritt des Sehens); sie wird

2) *hermeneutisch* das empirisch Erhobene *kritisch* mit der maßgeblichen Botschaft des Evangeliums konfrontieren (der Schritt des Urteilens), und sie wird

3) aus dieser Begegnung von Tradition und Situation heraus *normativ* Impulse, Perspektiven und Orientierungen für eine heute notwendige und gedeihliche Sakramentenpraxis entwerfen (der Schritt des Handelns bzw. der Handlungsimpulse).

Alle drei Schritte hängen natürlich untereinander zusammen; ich bewege mich hier v.a. im ersten Bereich des sorgfältigen Wahrnehmens der Situation und ziehe einige Konsequenzen aus.

2. Sakramentenpastoral als symbolisches Beziehungsgeschehen

2.1 *Exemplarisches Kooperationsfeld der theologischen Fächer*

Die Sakramente sind Thema *aller* theologischen Disziplinen; sie stellen somit ein exemplarisches Übungsfeld dar für die wünschbare Vernetzung und Kooperation der Einzel-fächer untereinander, die allerdings weithin noch *Desiderat* ist. Auf Grund ihrer spezifischen Akzentsetzung muß die Praktische Theologie neben diesem innertheologischen Kontakt auch mit den Human- und Sozialwissenschaften im Gespräch und Austausch stehen, um pastoralpsychologisch, pastoralsoziologisch und -anthropologisch arbeiten zu können.⁶

Zumindest implizit werden wir uns den Fragen danach stellen müssen, welche *personalen Kompetenzen* und welche *strukturellen Bedingungen* gegeben sein oder geschaffen werden müssen, um in der gegenwärtigen Krisensituation zu Formen und Inhalten einer Sakramentenpraxis zu finden, die sowohl auftrags- wie auch persongemäß ist, d.h. dem biblisch überlieferten Auftrag Jesu wie den heutigen Adressaten wohltuend und heilbrin-

⁵ Vgl. neben dem von Karl Rahner inspirierten »Handbuch der Pastoraltheologie« (Freiburg 1966ff.) v.a. auch Ferdinand Klostermann/Rolf Zerfaß (Hgg): *Praktische Theologie heute*. München-Mainz 1974 sowie die neueren Arbeiten von O. Fuchs, R. Zerfaß, P.M. Zulehner u.a.

⁶ Vgl. z.B. Norbert Mette/Hermann Steinkamp: *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*. Düsseldorf 1983.

gend ist, Gott und den Menschen gemäß.⁷ Auch hier ist leicht ersichtlich, daß es dazu theologischer Arbeit (z.B. Kooperation mit der Exegese, Kirchengeschichte etc.) bedarf wie auch des Kontakts mit den Human- und Gesellschaftswissenschaften.

Formal meint Sakramentenpastoral dabei das weite Feld *sakramentaler Praxis* überhaupt, also das Gefüge von interpersonalen Beziehungen und Handlungen, die im Raum des kirchlichen Glaubens als sakramentales Tun und Erleben stattfinden. Diese Praxis schlägt sich nicht nur in der offiziellen Theologie nieder, sondern auch in der Alltags-Theologie der Menschen, in ihren persönlichen Erfahrungen mit der Sakramentenpraxis.

2.2 Ernstnehmen der »Alltags-Praktischen Theologie« und Erfahrung der Menschen

Welche Erfahrungen und Vorstellungen haben sich in Form nicht nur der offiziell vermittelten Theologie, sondern auch der alltagspraktischen Theologie der Menschen (P.M. Zulehner) und ihrer konkret erlebten und gelebten Sakramentspraxis niedergeschlagen und Ausdruck verschafft? Gerade darauf hat eine Sakramentenpastoral sorgsam zu achten, die den Menschen nahe sein oder wieder nahe kommen will. Denn sakramentale Praxis soll ja auch *inhaltlich* wieder deutlicher als christlich motiviertes *Beziehungs- und Verbindungsgeschehen* erkennbar und erfahrbar werden — und dies meint das Miteinander-Verbinden und Zueinander-Fügen dessen, was uns in den überlieferten sakramentalen Zeichen des Glaubens angeboten und verheißen ist, mit den Sehnsüchten und Bedürfnissen, den Erfahrungen und Träumen, den Enttäuschungen und Leiden der Menschen von heute — ganz i.S. des bekannten Einleitungssatzes der Pastorkonstitution »Gaudium et spes«: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen, bes. der Armen und Bedrängten, sind danach immer auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi (GS 1). Dieser zentralen inhaltlichen Zielvorstellung muß sich eine Sakramentenpastoral stellen, die den Menschen helfen will, ihren Glauben leben zu lernen.

2.3 Grundmerkmale symbolisch-sakramentaler Praxis

Das weite Feld der Sakramentenpastoral sehe ich fundamental als Feld *sakramentaler Praxis*, d.h. als Gefüge von interpersonalen und sozialen Interaktionen, Beziehungen und Handlungen, die im Raum der Kirche unter dem Begriff sakramentalen Tuns und Erlebens stattfinden, also vorbereitet, initiiert, ermöglicht, durchgeführt und konkret so oder so erfahren werden und sich auswirken. Dazu gehört nun freilich grundlegend ein *Verständnis der sakramentalen Symbol-Zeichen*, das ich hier nur andeuten, nicht aber entwickeln und begründen kann.⁸ Thesenartig verknüpft läßt sich sagen:

1. Sakramentales Handeln meint immer ein *Beziehungsgeschehen*, in dem wir als *Glaubenssubjekte* den in der Kirche überlieferten und jeweils neu inszenierten *Symbol-Zeichen* unseres Glaubens begegnen.

⁷ Vgl. dazu Hermann Stenger: Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann, Innsbruck 1995.

⁸ Vgl. dazu Heribert Wahl: Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg 1994.

2. Diese Begegnung ereignet sich leibhaft-sinnlich-geschichtlich im schöpferisch-erlösenden »Milieu« des göttlichen Pneuma, im »Be-Reich« des Geistes Jesu Christi und somit in der kirchlichen »koinonia«, der *communio sanctorum*, als dem konkreten Lebensraum der Kinder Gottes.

3. Wir haben es beim sakramentalen Vollzug also immer mit einem lebendigen Beziehungsgeschehen zu tun. In ihm treffen sich die beteiligten *Partner*, die beiden *Pole* dieser Beziehung: wir *selbst* als Einzelne bzw. als feiernde Gemeinde und die uns vor-gegebenen *sakramentalen Symbol-Zeichen*. Wenn diese Verbindung emotional und vernunft-haft, mit Herz und Kopf, gelingt, dann machen wir eine authentisch *symbolische*, näherhin eine *sakramentale Erfahrung*.

4. In diesem Lebensraum, dieser pneumatischen »Matrix«, wird im gemeinsamen Sich-Erinnern an Jesus, den Messias Gottes, das von ihm initiierte, eschatologisch ausstehende Reich Gottes antizipiert, d.h. im Symbol-Zeichen *re-präsentiert* und so als präsent, schon gegenwärtig erfahren.

5. Alles theologische und praktische Mühen um eine Sakramentenpastoral zielt zuerst und zuletzt darauf, solche Erfahrungen zu *ermöglichen* und die Glaubenden dazu zu *befähigen*. Ich sehe darin eine heute mögliche Form, zu einer ebenso realistischen wie hilf-reichen *Mystagogie*⁹ zu finden, welche die Fallstricke einer esoterischen Mystik der Innerlichkeit vermeidet.

6. Was traditionell als »Sakrament« bezeichnet wird, ist in dieser Sicht dann nicht einfach ein »Symbol«, dessen naturale, humane und christliche »Bedeutung« man isoliert feststellen oder das man tiefenpsychologisch oder theologisch »deuten« könnte oder müßte. Sein Sinn, seine Bedeutung erschließt sich im sakramentalen Vollzug, d.h. im Gebrauch, den die Glaubenssubjekte, wir selbst, von diesem Symbol-Zeichen machen und in dem sie hoffentlich das erfahren, was es uns anbietet und schenkt — je nachdem, um welches sakramentale Symbol-Zeichen es sich handelt.

7. Zusammengeballt könnte man also »Sakramente« als kirchlich überlieferte Symbol-Zeichen verstehen, die im Rahmen einer ästhetisch ausgestalteten, symbolischen Modellszene christlichen Lebens und Handelns liturgisch-rituell gefeiert werden und im schöpferisch-pneumatischen Raum der Glaubensgemeinschaft den in den Symbol-Zeichen verheißenen und angebotenen Gehalt symbolisch-sakramental, d.h. wirklich und wirksam erfahren lassen.

Das klingt zunächst völlig zeitlos. In Wirklichkeit handelt es sich um einen zutiefst geschichtlichen, kulturell geprägten Vorgang, und zwar auf *beiden* erwähnten Polen: Weder wir selbst noch die Symbol-Zeichen, die wir empfangen und in der Liturgie szenisch feiern, stehen im luftleeren Raum; wir müssen also sehr genau hinschauen, unter welchen

⁹ Vgl. dazu aus praktisch-theologischer Sicht Herbert *Haslinger*: Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff, in: S. Knobloch/H. Haslinger (Hg): *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, 15–75.— Stefan *Knobloch*: *Mystagogie und Subjektwerdung. Eine Anforderung an die Seelsorge im Kontext der modernen Gesellschaft*, in: *Theol.-Prakt.Quartalschr.* 141 (1993) 148–157. Zur Thematik der Subjektwerdung vgl. Heribert *Wahl*: »Stell dich in die Mitte« — Subjektwerden in der Kirche. Psychoanalytische Bausteine zu einer anthropologisch fundierten Kriteriologie, in: *Theol. d. Gegenwart* 33 (1990) 153–160.

Bedingungen heute sakramentale Erfahrung möglich ist, wie und wodurch sie erschwert, behindert und gestört oder wie sie belebt, gefördert und vertieft werden kann. Wie sehen diese Bedingungen aus? Dazu nun einige kairologische Anmerkungen.

3. »Zeitzeichen«: Sakramentenpraxis zwischen »religionsloser Welt« und Renaissance des Religiösen

3.1 Kennzeichen der Spätmoderne: Zwischen schwindender Kirchlichkeit und »Neuer Religiosität«

Hier muß ich mich mit einer knappen Problemanzeige begnügen: Wir stehen heute offensichtlich in einer prekären *Zwischen*-Position, die gerade die Sakramentenpastoral vor heikle Anforderungen stellt: Weder finden wir uns in jener völlig »religionslosen Welt« vor, die der späte Bonhoeffer vor 50 Jahren heraufziehen sah, noch dürfen wir einfach auf die vielgestaltig aufbrechende, sog. »Neue Religiosität«¹⁰ schnell noch kirchlich aufspringen wollen; denn damit liefen wir Gefahr, aufs bloß Modische zu setzen und das un-abgeschlossene Projekt der Moderne (und auch des letzten Konzils) vorschnell »post-modern« zu verabschieden.

Dazu darf sich der christliche Glaube und das seelsorgliche Handeln nicht verführen lassen. Wir stehen — gerade auch mit den Sakramenten — wirklich *zwischen* der wissenschaftlich-rationalen Entzauberung des Heiligen¹¹ und der mythisch-neureligiösen Wiederverzauberung der Welt, *zwischen* dem beklagten Verlust symbolischer Erfahrung und einem geradezu explosiven Boom sog. religiöser ›Symbole‹.

3.2 Problematische Lösungswege zwischen »Dualismus« und »Ganzheitlichkeit«: Rigorismus oder Integralismus?

Wir müssen diese schwierige Position aushalten, ohne *zwei problematischen Lösungswegen* zu erliegen:

a. Der eine Weg *spaltet* die unerträgliche Wirklichkeit — erneut — *auf* in unver-söhnbare, radikal dualistische Gegensätze von ja/nein, gut/böse, Gott/Welt, ich/andere usw.

Diese schizophrene Lösung der absoluten Spaltung führt in der Sakramentenpastoral heute zu so fatalen Alternativen wie der Warnung vor »Ausverkauf«, vor dem vermeintlichen Verschleudern der Sakramente, einerseits und der Forderung nach »Rigorismus«, nach strengeren Zulassungsbedingungen für Sakramentsbewerber andererseits!

b. Den anderen Ausweg legt uns das neu-gnostische »Ganzheits-« und »Ganzheitlichkeits-Denken« nahe.

¹⁰ Vgl. etwa Klaus Podak: Renaissance der Religiosität? In: K.H. Bohrer (Hg.): Zerstören und bewahren, Sonderheft Merkur H. 9/10 (Sept./Okt. 1985) 829–831.

¹¹ Vgl. die Beiträge in D. Kamper/C. Wulf (Hgg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt 1987.

Das universale Einswerden und kosmische Verschmelzen, das hier als neue Mystik propagiert wird, ist freilich letztlich nur das Gegenstück, die totalitäre Rückseite der totalen Aufspaltung. Psychologisch kennen wir das Paradigma, nach dem die Fusion, das Verschmelzen von Selbst und Welt in der archaischen Tiefenseele des Menschen funktioniert: Es ist das Modell der totalen Verinnerlichung, das alles, was nicht aus unserer archetypischen Innenwelt stammt bzw. in sie »integrierbar« ist, zu Quasi-Realitäten werden läßt: Das einzig und wirklich Wirkliche ist innen, so lautet die tiefenreligiöse Botschaft von Jung bis Drewermann und Teilen der Humanistischen Psychologie. Als gesellschaftliche Bewußtseinsform schlägt sich diese neo-religiöse Sichtweise im »Holismus«-Gedanken des New Age und anderer Strömungen nieder, wonach alles im Streben nach der großen Harmonie und psychokosmischen Ganzheit aufgehen soll.

3.3 Anfragen an die Sakramentenpastoral

So abstrakt das vielleicht klingt, so massiv wird es heute doch gelebt und praktiziert; die Religionssoziologen sprechen von »unsichtbaren Kulturen«, sogar von einem magisch-»kultischen Milieu«, das sich rasant ausbreitet.¹² Wie kann, wie soll heutige Sakramentenpastoral dem begegnen?

1) Sie sollte zum einen nicht auf eine »Trendwende« zugunsten der Religion setzen, die automatisch auch den Kirchen und dem christlichen Glauben zugute käme. Ziel des kirchlichen Handelns kann demnach nicht eine konsumistische Anpassung sein, um auf diesem Markt sozusagen sakramental mitbieten zu können. Zum ändern kann es aber auch nicht darum gehen, nun jede Kommunikation mit solchen religiös interessierten Menschen und Gruppen zu verweigern oder sie in ihrer oft intensiven Motivation und Suche abzuwerten.

2) Als positive Antwort wäre eine kommunikativ ausgerichtete »Alltagsseelsorge« (H. Luther) zu entwickeln und zu fördern — eine Seelsorge, die neben den großen Transzendenzbedürfnissen der Menschen auch die kleinen und mittleren¹³ verständnisvoll und empathisch aufnimmt, einschließlich der uns vielleicht magisch oder okkult oder gnostisch anmutenden Praktiken. Eine solche Pastoral bietet Sakramente nicht *feil*, aber sie bietet sie — durchaus auch als Kasualhandlungen — *an*, indem sie den alternativen Lebenshorizont des Glaubens zwanglos und ohne unterschwellige Missionierungs- oder Rekrutierungsabsicht erfahrbar macht, z.B. anlässlich des ja nicht seltenen Taufwunsches von Bewerbern, die sich nicht zur Kerngemeinde zählen, sondern kirchlich distanziert sind.¹⁴

3) Wenn in den neuen spirituellen Bewegungen aller Schattierungen die persönliche, *subjektive Erfahrung* so entscheidend ist, dann sollten wir gerade dieses Element, das in

¹² Vgl. Hubert *Knoblauch*: Das unsichtbare neue Zeitalter. »New Age«, privatisierte Religion und kultisches Milieu, in: Kölner Zs.f. Soziol. u. Sozialpsychol. 41 (1989) 504–525.

¹³ Zu dieser religionssoziologischen Auffächerung des Transzendenzbegriffs vgl. Thomas *Luckmann*: Die unsichtbare Religion. Frankfurt 1991 (Nachtrag, S. 164ff.).

¹⁴ Vgl. Karl-Heinz *Schmitt*: Sakramentenpastoral als Pastoral für Kirchendistanzierte? In: LS 35 (1984) 140–151.

der Kirche aus Sorge um das *opus operatum* lange ängstlich gemieden wurde, in unserer Sakramentenpastoral wieder entschieden fördern und als genuin christliche Zielsetzung ausweisen.

Wo dieser Rang der persönlichen Erfahrung in Sachen Religion, Glaube und Lebenssinn nicht gegen kleingläubigen Widerstand erkämpft werden muß, dort führt das auch bei den Sakramenten nicht in einen »Subjektivismus« der Beliebigkeit; stattdessen kann neu eine Glaubensform erwachen, die sakramental zum einen in der Lebenswelt und in der persönlichen Erfahrung der Subjekte verankert ist und die zum anderen Gemeinschaft und Solidarität mit anderen einschließt.¹⁵

Dem steht freilich die Tatsache gegenüber, daß wir es vielfach mit einer »*vagabundierenden Religiosität*« zu tun haben, die auf der Suche nach immer neuem Sinn ist. Also: Sinnsuche ohne Bindung und Verbindlichkeit? Ist das nicht, wenn man das pastorale und sakramentale Aufgabenfeld sieht, die Quadratur des Kreises? Statt jedoch diese Menschen abzuschreiben, gilt es, im Blick auf die existierenden Gemeinden eine doppelte Aufgabe zu sehen:

Zum einen müssen wir das *Suchen*, die Suchbewegungen ernstnehmen, etwa bei der Jugend — Stichwort wäre etwa die »Firmung« — statt sie jedesmal zurückzupfeifen, wenn unangenehme Fragen oder provokante Ideen geäußert werden. *Zum andern* gilt es, gleichzeitig eine Gestalt von Gemeinschaft, von *communio* also, zu finden, die als so tragend und so wenig einschnürend erlebt wird, daß sie eben nicht zur Flucht in die Fluktuation zwingt, sondern ein *Verbundensein* wirklich erfahren läßt; ein *Verbundensein*, das sich — auch sakramental — nicht *gebunden* anfühlt, das vielmehr aus dieser guten, verbindenden Erfahrung heraus die Teilnehmer auch *verbindlich* werden läßt — personal verbindlich denen gegenüber, denen sie sich verbunden wissen, und der gemeinsam vertretenen, glaubwürdig erfahrenen Sache Gottes und Jesu gegenüber.

4. Gesellschaftliche Tendenzen als Herausforderung für die Sakramentenpastoral

4.1 Stichwort »Individualisierung«: Zwang zur Wahlbiographie

Ein erster zentraler Befund der gegenwärtigen Soziologie, der hier zu nennen wäre, lautet »*Individualisierung*«. ¹⁶ Dieser Begriff meint zunächst einen *gesellschaftlichen* Vorgang, dem die Mitglieder einer Gesellschaft mehr oder weniger alle ausgesetzt sind und dem sie sich nicht ohne weiteres entziehen können. Für die Sakramentenpastoral ist

¹⁵ Albrecht Grözinger: Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft (Wechsel-Wirkungen. Traktate zur Praktischen Theologie und ihren Grundlagen, Nr. 11), Waltrop 1994.

¹⁶ Vgl. neben den einschlägigen Arbeiten von U. Beck, K. Gabriel und F.X. Kaufmann neuerdings auch: Elisabeth Beck-Gernsheim: Individualisierungstheorie: Veränderungen des Lebenslaufs in der Moderne, in: H. Keupp (Hg.), Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Frankfurt 1994, 125–146; Maureen Junker-Kenny: The Struggle to State the Grounds of Authority in the Church: A Task for Practical Theology, in: PThI 15 (1995) 29–51.

darán u.a. bedeutsam, daß es immer weniger so etwas gibt wie eine »Normalbiographie«, also eine Lebensgeschichte, die von einer intakten Überlieferung und ihren Werten her mit vorgestanzten, für den Einzelnen absehbaren Identitäts- und Lebensmustern ausgestattet war.

Auch für den *religiösen* Bereich wird diese traditionell vorgesehene Normalbiographie heute zunehmend zur *Wahlbiographie* — eine zweiseitige Erfahrung insofern, als diese Wahl ja getroffen werden *muß*: Der Einzelne findet sich zur Selbst-Konstruktion seiner Biographie gezwungen, will er nicht ins soziale und gesellschaftliche Abseits abgleiten.

4.2 *Unbehagen gegenüber einem rein biographischen Ansatz: Sakramente vorwiegend an den Knoten- und Wendepunkten des Lebens?*

Wenn dem so ist, dann erscheint es mir nicht unproblematisch, wenn wir heute die Sakramentenpastoral ausgerechnet und vorrangig an den sog. »*Lebensknoten-* und *Wendepunkten*« wie Geburt, Heirat, Tod festmachen.¹⁷ Legen wir die Sakramente mit diesem anthropologischen Rahmen nicht geradezu auf eine *fiktive Normalbiographie* fest: mit festgesetzten Stationen, sozusagen »von der Wiege bis zur Bahre«, wie es in einem geschlossenen katholischen Milieu vielleicht noch möglich war?

Dagegen könnte man einwenden: Wenn die Kirche die sakramentalen Ereignisse als »*curricula vitae*« (I. Baumgartner), als Stationen des Lebenslaufs anbietet, hilft sie dann mit dieser biographischen Auffassung nicht gerade den Menschen, ihre schwierige Wahlbiographie spezifisch christlich zu konstruieren und zu deuten? Also die *Taufe* als sakramental beschützten Eintritt des Kindes in eine gefährliche Welt; die *Firmung* als gestärkten Eintritt des Jugendlichen in die Welt der Erwachsenen, der Gesellschaft; die *Ehe* als Eintritt in eine von Gott gesegnete, dauerhafte Lebensgemeinschaft?

4.3 *Statt ritueller Stabilisierung existentielle Dynamisierung!*

Was geschieht aber, wenn wir die religiösen Bedürfnisse heutiger Menschen allein in dieser biographischen Perspektive sehen und »deuten«? Dann drohen auch die sakramentalen Zeichen-Handlungen eindimensional festgelegt zu werden auf diese sozial erwartete Funktion, den menschlichen Lebenslauf *rituell zu stabilisieren!* Etwa die *Krankensalbung* — wird sie nicht doch wieder zum Sterbesakrament? Allgemeiner gefragt: Entspricht diese rituelle Stabilisierung der genuinen Stoßrichtung des christlichen Glaubens, oder gibt sie damit den Grundimpuls der Reich-Gottes-Hoffnung preis: den Impuls, *quer* zu aller Normalbiographie und ihren Plausibilitäten jedes Leben *existentiell zu dynamisieren?* Der paradoxe Effekt dieser gesellschaftsfunktionalen Entlastung ist, daß sie automatisch jenes kirchliche »Auswahl-Christentum« (P.M. Zulehner) hervortreibt bzw. verstärkt, das genau diese stabilisierenden Faktoren der kirchlichen Riten auswählt, um

¹⁷ Vgl. neben vielen anderen z.B. Kurt Koch: Sakramentale Begleitung an den Knotenpunkten des Lebens. Menschliche Zugänge zu den Sakramenten, in: Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft, Zürich 1992, 278ff; ders.: Verkündigung und Seelsorge an den Knotenpunkten des Lebens, in: L. Karrer (Hg), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Freiburg-Basel-Wien 1990, 71–87.

das gefährdete Leben in seiner Kontingenz religiös zu bewältigen und ihm einen letzten Sinn zu sichern.

Daraus ergibt sich folgende *Anfrage* an eine Sakramentenpastoral, die heute wie auch morgen trägt: Soll sie ihr eigenes, theologisches und anthropologisches Verständnis von Sakrament und sakramentaler Praxis nach dieser gesellschaftlichen Funktions-Zuschreibung theoretisch modellieren und praktisch ausrichten? Oder soll sie diese Aufgabenzuweisung zwar akzeptieren und sie als gesellschaftsdiakonischen Dienst aufnehmen, *ohne* jedoch darauf zu verzichten, ihre ureigene Reich-Gottes-Perspektive auf gelingendes Leben hier und heute ins Spiel zu bringen und im Gespräch zu halten — gerade auch in der unverkürzten sakramentalen Praxis?

Andernfalls liefe die Sakramentenpastoral Gefahr, die Menschen gerade an ihren schwächsten Stellen und an ihren Grenzen zu packen. Auf diese Gefahr hat ebenfalls Dietrich Bonhoeffer hingewiesen und vor einer Seelsorge gewarnt, die auf die »Ausnutzung menschlicher Schwäche« setzt. Der von den Nazis inhaftierte Theologe schreibt 1944/45, vor 50 Jahren, aus seiner Gefängniszelle in Tegel:

»Das Reden von den menschlichen Grenzen ist mir überhaupt fragwürdig geworden..., es scheint mir immer, wir wollten dadurch nur ängstlich Raum aussparen für Gott; — und ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen« (»Widerstand und Ergebung« 134f.; vgl. ferner 155f., 159f., 169f., 172–174).

Bonhoeffers Warnung vor diesem »Jagdgebiet der modernen Seelsorger« (172) sollten wir gerade in der Sakramentenpastoral beherzigen, wenn diese — anthropologisch gutgemeint — allzu stark auf die Krisen- und Grenzerfahrungen der Menschen setzt. »Erlösungsmythen«, sagt derselbe Bonhoeffer, »entstehen aus den menschlichen Grenzerfahrungen. Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens« (167).

Machen wir also — auch wenn es derzeit Mode ist — aus den Sakramenten keine modernen Erlösungsmythen, um auf die legitime Frage nach gelingendem Leben diesseits und jenseits der Todesgrenze Antwort zu finden! Christlich, d.h. von Jesus Christus her gesehen, »genügt« es völlig, wenn eine konkrete eucharistische Zusammenkunft den einzelnen so öffnet, daß er sich ein Stück befreit erfährt; wenn sie ihn ermutigt, aus sich herauszugehen und sich auf die Bewegung der Liebe einzulassen, die sich ihm hier zeigt. Damit die Fähigkeit wachsen kann, sich auf das letzte Geheimnis gottesdienstlicher Zusammenkunft, auf Gott, einzulassen, müssen wir Kindern und Jugendlichen, längst aber auch vielen Erwachsenen im liturgisch-katechetischen Vorfeld lebendiger Gruppen zunächst einen solchen *erfahrungsmäßig* gewachsenen (mystagogischen) Zugang zum Glauben ermöglichen.¹⁸

¹⁸ Vgl. Dieter Emeis: Sakramentenkatechese, Freiburg-Basel-Wien 1991.

4.4 Problematische tiefenpsychologische Wiederbelebungsversuche

Für die hier spürbare Not bieten sich heute mancherlei Auswege an, v.a. auch aus dem Bereich der *Tiefenpsychologie* (nicht der Psychoanalyse). Sie beansprucht ja häufig — im Gegenzug zur kognitiv-rationalen Blässe bloßen Erklärens —, die ursprüngliche Symbolkraft der Sakramente wiederzubeleben.¹⁹ Die Frage ist nur: Hilft ein Revitalisierungsprogramm wirklich weiter, das ganz auf die Macht des sog. »kollektiven Unbewußten« setzt und das die angeblich verlorenen »Symbole« durch mythisch-religiöses, »archetypisches Deuten« wiederbeleben will?

Wo dieser Ansatz, v.a. auf C.G. Jung fußend, zu einer *tiefenpsychologischen Re-Mythisierung* der christlichen Sakramente führt, dort könnte sich dieser Import, so ist zu befürchten, letztlich weniger als »Frischzellentherapie« entpuppen denn als unfreiwillig beschleunigende »aktive Sterbehilfe«. Ich formuliere diese Gefahr absichtlich scharf und pointiert, weil m.E. diese Versuche — von Jung selbst angefangen bis zu seinen heutigen theologischen Adepten — trotz aller wohlmeinenden Absichten keinen Beitrag zu einer wirklichen *In-Kulturation* der Sakramentenpraxis leisten: Ihr geschichts- und gesellschaftsfernes Denken führt, so ist zu fürchten, nur zur weiteren *Ex-Kulturation*, zum Herausfallen aus unserer modernen Lebenswelt. Was nützt eine Sakramentenpastoral, die zur rituellen »*Mythos-Feier*« gerät (K. Richter), statt Memorial, Gedächtnis- und *Mysterium-Feier* von Kreuz und Auferweckung Jesu zu bleiben, bei der wir alle »Gäste des Gekreuzigten« sind (E. Käsemann)?

An diesen wenigen Aspekten sollte deutlich werden, wie sehr eine Pastoraltheologie, die sich kritisch auf den Dialog mit den Sozial- und Humanwissenschaften einläßt, auf dem Feld der Sakramentenpastoral auch heute ihre Aufgabe als »Krisenwissenschaft« erfüllen kann. Als Pastoralpsychologie bietet sie ihre Hilfe in Gestalt der »Krisenintervention« an, und als Praktische Theologie der Sakramente als symbolisches Beziehungsgeschehen bindet sie das seelsorgliche Handeln der Kirche, um das es ihr zu tun ist, immer wieder zurück an den Maßstab des Evangeliums und seiner Überlieferung.

5. Vier Diskussions-Thesen zur Sakramentenpastoral

1) Auch unter den schwierigen Bedingungen unserer spätmodernen Gesellschaft sollten wir uns nicht aus kleingläubiger Identitätsangst um die Kirche und die ihr geschenkten Sakramente in die falsche Alternative von »Ausverkauf« oder »Rigorismus« jagen lassen.

2) Alles theologische und praktische Mühen um eine erneuerte Sakramentenpastoral sollte in großer Gelassenheit zuerst und zuletzt darauf zielen, symbolisch-sakramentale Erfahrung im Geist einer lebensbegleitenden Seelsorge zu *ermöglichen* und die Gläubenden dazu zu *befähigen*.

¹⁹ Vgl. als ein Beispiel unter vielen Guido Kreppold: *Sakramente — leere Tradition oder Lebenshilfe?* Würzburg 1990.

3) Wir brauchen eine Sakramentenpastoral, die zum kommunikativen Lernort wird und in einen Lernprozeß für solidarisches Handeln im Geist Jesu führt: zur nicht nur sprachlich behaupteten, sondern lebenspraktisch ermöglichten »Ent-Sprechung«, zur »Antwort« auf das Angebot und den Auftrag der Symbol-Zeichen, die wir sakramental vollziehen.

4) Daß diese Perspektive letztlich nur von einer auf unsere Gegenwart zugeschnittenen *mystagogischen Pastoral* eingeholt werden kann, welche die Menschen neu vor das Geheimnis »Gott« zu begleiten vermag, wäre in einem weiteren Reflexionsschritt ausführlicher zu entfalten.