

Die Vollziehbarkeit des Kults

Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen

Die liturgische Erneuerung befindet sich momentan im Zustand der Stagnation. Darüber kann auch nicht hinwegtäuschen das redliche, aber zunehmend müder werdende Bemühen vieler Seelsorger. Die Ewiggestrigen, die es ja „immer schon wußten“, daß mit der Liturgieerneuerung die Kirchen nicht voller würden, Frömmigkeit und kirchliches Leben keinerlei Aufschwung nähmen, bekommen offenbar recht. Das leidlich funktionierende System der gewohnten Riten ist zertrümmert. Dafür versucht man subjektiv ganz neue Wege, was das allgemeine Unbehagen nicht verringert und von offiziellen Stellen wie von manchen Mitbrüdern abgelehnt wird. Die verdeutschten Texte sind längst selber wieder „Ritus“ geworden, der Reiz des Neuen ist bereits vorbei. So hantiert man mit den liturgischen Elementarteilen. Und weil die Kenntnis der liturgischen Strukturgesetze den Vierzigjährigen von heute im Studium noch nicht ausreichend vermittelt worden ist, sind die Ergebnisse vielfach kärglich. Angesichts dieser Lage ist es sicher angebracht, das Problem der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen einmal grundsätzlich anzugehen. Im *I. Teil* sei die gegenwärtige konkrete Situation kurz vorgestellt: sie ist auf den ersten Blick keineswegs ermutigend, die Entfremdung von Kult und Industriekultur scheint vollendet und kaum mehr heilbar zu sein. Der *II. Teil* soll verdeutlichen, daß diese Symbolunfähigkeit nicht grundsätzlich und notwendig ist, da das Symbol – und mit ihm das Prinzip der „Sakramentalität“ – geradezu eine Grundvoraussetzung, ja die spezifisch menschliche Weise des Erkennens, der Weltzuwendung und -erfahrung ist. Der *III. Teil* zieht daraus Folgerungen. Es wird nicht genügen, Überliefertes einfachhin wieder zu übernehmen, sondern man wird vieles kritischer sichten, vermutlich manchen geschichtlichen Ballast abstoßen und einige „Fantasie für Gott“¹ entwickeln müssen.

I.

Die Liturgieerneuerung hat heute mit zwei *Widerstandskräften* zu rechnen: 1. mit einem *grundsätzlichen Zweifel* an der Notwendigkeit des Kults, da der Kirche in der Gesellschaft heute wichtigere Aufgaben erwachsen seien als die Pflege einer erbaulichen Idylle in den zusehends kleiner werdenden Konventikeln der Noch-Kirchenbesucher; 2. mit dem vorwiegend *methodischen Zweifel*, ob es noch gelingen könne, den Gegenwartsmenschen für die Welt der Liturgie zu öffnen; mit einem Zweifel also, der leicht zu lähmender Verzweiflung führen und jeden Mut zu Versuchen lähmen könnte.

1. Um es gleich zu sagen: Mir scheint die erste Position auf die Dauer die ungefährlichere, so hartnäckig und unversöhnlich sie sich auch gibt. Die krasse Reduktion allen „Vertikalismus“ zugunsten des reinen „Horizontalismus“ im Gottbezug (wenn man einmal dieses freilich „mythische“ Bild von „oben“ und „unten“ anwenden will), die einseitige Betonung der Mitmenschlichkeit als Gottbegegnung unter Verschweigen des transzendentalen Bezugs zu Gott dem Schöpfer und Erlöser, wie sie in der „Gott-ist-tot“- und „Gott-ist-anders“-Theologie konsequent vertreten wird, in abgeschwächter und gelegentlich stark vulgarisierter Form aber auch von progressiv sich gebenden katholischen Christen, ist in letzter Konsequenz natürlich dem Christen nicht vollziehbar. Das wäre das Ende jeder Religion, wie wir sie meinen! Auch der nach Art einer „politischen Theologie“ engagierte Christ fragt sich vielfach, was das hergebrachte fromme Getue von gelegentlichen „Randgemeinden“ überhaupt noch soll, ob man sich in einer nichtsnutzigen Erbaulichkeit ghettotoartig abkapseln darf gegenüber der Not und Ungerechtigkeit in der Welt. So berechtigt manche dieser Überlegungen sind, so ist doch nicht zu verkennen, daß von solchen Kreisen her geradezu ein „Vermiesen“ von Gottesdienst, Kirchlichkeit und Kirchenbesuch ausgeht. Irgendwo taucht da wieder die Abwertung der bürgerlichen Welt – die natürlich

¹ Titel einer von G. Schnath herausgegebenen Sammlung protestantischer Gottesdienstgestaltungen: *Fantasie für Gott. Gottesdienste in neuer Gestalt*. Stuttgart-Berlin o. J.

nicht vollkommen ist und es nie in dieser Weltzeit sein wird! — auf, wie wir sie schon vor 30 oder 40 Jahren in der „unbürgerlich-heroischen“ Überforderung des Menschen ähnlich erlebten, dieses Mal stärker von sozialutopischen Impulsen angetrieben. Es mag genügen, diese Position nur zu nennen; eine Auseinandersetzung damit würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen. Liturgie ist wesentlich mit dem Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes und der menschlichen Antwort auf Gottes Anruf gegeben, ja sie ist damit identisch². Ein Aufgeben der Liturgie in diesem Sinne wäre Aufgeben der Kirche selbst. Man nehme es mir nicht übel: Bis zum theologisch exakten Beweis des Gegenteils möchte ich an der alten „orthodoxen“ Lehre festhalten, den Vertikalbezug zum Schöpfer und Erlöser nicht missen und auch nicht glauben, daß es primäre Funktion der Kirche in dieser Zeit sei, sich in die Gesellschaft so zu integrieren, daß sie in ihr aufgeht. Ich möchte damit zugleich die negative Grenze meiner Überlegungen angeben.

2. Weniger radikal, aber fast noch lähmender nicht in der Leugnung, sondern eher in der Resignation, daß der heutige Mensch eben kaum oder gar nicht mehr kult- und liturgiefähig sei, weil er in einer entchristlichten Welt kein Liturgieverständnis mehr besitze, ist der andere Angriff auf die Liturgieerneuerung. Wirklichkeit und Gestalt der Liturgie entsprechen tatsächlich vielfach nicht mehr der psychischen Situation und Befindlichkeit des heutigen Menschen. Die technisch-industrielle Zivilisation hat nämlich eine Weltzuwendung des Menschen erzeugt und gefördert, in der die Dinge nicht mehr einfach als von einem Schöpfer ihm anvertraut oder zur Verfügung gestellt empfunden werden oder von ihm her dem Menschen zuwachsen, sondern der Mensch empfindet sich selbst als „Macher“, Erzeuger und rationeller Verwender dieser Welt, in der er lebt³.

Die naive Bindung an die Natur, wie sie Hirte und Bauer — die alleinigen in Jahrtausenden sich gleich bleibenden Adressaten des Wortes Gottes in den Urkunden der Heiligen Schrift — besaßen, ist zwangsläufig durch die technische Intelligenz des Menschen gestört und schließlich zerstört worden. Und dieser Trend wird sich zweifellos verstärken, auch bei denen, die noch in alten, geradezu romantischen Bahnen und Abläufen denken. Denn kein Mensch wird eine Kehrtwendung in dieser Entwicklung wollen: daran hängt das Überleben der heutigen stetig wachsenden Menschheit! Wer heute z. B. staatliche oder kirchliche Entwicklungshilfe in Damm- oder Brunnenbau investiert, trägt mit dazu bei, daß die Bewohner solcher Landstriche in Zukunft weniger um Regen oder das Gedeihen der Feldfrüchte beten, dafür aber das gestaute oder in der Tiefe angebohrte Wasser über das Land rinnen lassen, ohne es als „Gottes Wasser“ über „Gottes Land“ anzusehen: denn Menschen haben das zuwege gebracht! Es wäre eine schlechte Methode, nun zu sagen: es bleiben Krankheit und Tod, Schmerz und Tragik. Denn damit wäre Gott in die Defensive gedrängt, man müßte ihm Stück für Stück all das abtrotzen, womit er die Welt noch in ihrer Kontingenz und in Abhängigkeit erhalten möchte, um uns zum Beten zu veranlassen. Unversehens wäre dieser Gott ein böser, auf sein Ansehen bedachter Demiurg, nicht aber „der Vater unseres Herrn Jesus Christus“! Im Zeitalter der Organtransplantation ist der Mensch zukunfts- und entwicklungsgläubig: wir überwinden solche Dinge eben *noch* nicht, aber die nächste Generation

² Ich verweise hier auf meinen Aufsatz „Vollzug liturgischer Formen heute“, diese Ztschr. 116 (1968) 131–142 (bes. 134 unten bis 136 oben), wo ich das Wesen der Liturgie nach der Liturgiekonstitution des Vaticanum II kurz herauszustellen versucht habe. Bekanntlich gehen die Konzilsväter darin noch über die Enzyklika „Mediator Dei“ Pius' XII. hinaus, in der schon die Liturgie als die anbetende Bewegung der Menschheit zu Gott hin, getragen vom Mittlertum Christi, gedeutet war. Das Vaticanum nimmt die Liturgie noch umfassender als den Vollzug des Mysteriums Christi überhaupt, nicht nur als den Weg der Menschheit zu Gott hin, sondern — schon eher und vorher — als den Vollzug unserer Erlösung überhaupt. Gerade daraus erhellt die Unabdingbarkeit aller Überlegungen zur Liturgieerneuerung.

³ Vgl. H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, wo der Verfasser besonders die Trends der Gegenwart herausarbeitet: Die Machbarkeit der Sachen; die Organisierbarkeit der Arbeit; die Zivilisierbarkeit der Menschen; die Vollendbarkeit der Geschichte. Neben R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg 1950, scheint mir das Buch eines der lesens- und bedenkenswertesten für unseren Zusammenhang zu sein.

wird es schaffen! Diese göttliche Hilfe würde dann auch so etwa wie eine Entwicklungshilfe verstanden, die man so lange nimmt, bis man's allein kann; bis der Entwicklungshelfer überflüssig und man selber mündig ist, man sich selbst helfen kann. Bekanntlich wird solche Hilfe von den Empfängern nicht ohne Selbstbewußtsein genommen, nicht im „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“, wie noch Schleiermacher die Religion definierte. Daß freilich alle Entwicklung ambivalent ist, zum Glück wie zum Unglück ausschlagen kann, daß die gleiche Atomkraft friedlich wie kriegerisch genutzt werden kann, spielt dabei für das Grundgefühl kaum eine Rolle, jedenfalls muß Gott damit nichts zu tun haben. Möglicherweise ist das ja nur eine Frage des menschlichen Organisierens, einer „Weltorganisation“, worin keineswegs das göttliche Weltregiment oder eine Vorsehung wirksam sein muß, sondern die gleiche technische Vernunft des „efficiency-engineering“.

So hat der moderne Mensch sich in einer sekundären, „nicht-natürlichen Natur“ angesiedelt, hat zwischen sich und die Schöpfung seine Intellektualität eingeschoben, so daß die Dinge nicht mehr einfach hingenommen werden, sondern zu erforschen und zu berechnen, zu kontrollieren und zu manipulieren sind. Der Mensch macht sich die Dinge zunehmend dienstbar, bewältigt sie mit Apparat und Formel. Technik leitet sich ja her von τέχνη = List: Der Mensch, der die materialen und mechanischen Gesetze der Natur kennt, vermag diese Natur zu „überlisten“, mit verschränkten Händen oder mit Händen in den Hosentaschen, ohne eigene Anstrengung, zuzusehen, wie sie für ihn arbeitet. Seine Intellektualität und sein „Wissen ist Macht!“ Vom Grundgefühl her empfindet sich der Mensch in dieser zwar künstlich geschaffenen Welt mit ihren Sicherungen, speziell auch im sozialen Rechtsstaat – der ja weit mehr ein Produkt menschlicher Intellektualität ist als Ausfluß christlicher Nächstenliebe, so ähnlich auch manches erscheinen mag – geborgener als in der ihm fremd gewordenen ehemals „natürlichen“ Umwelt. Ja sie scheint ihm viel menschlicher, humaner, weil er dem extremsten Kampf ums Dasein enthoben erscheint. Wir müssen als Christen ehrlich zugeben, daß der „Sozialingenieur“, der die moderne Sozialhilfe geschaffen hat, sich als effizienter erweist als der christliche Prediger mit seinem Appell an die Nächstenliebe, die ja günstigstenfalls ein Armenrecht zustande gebracht hat! Zusehends wird christliche Caritas in die Defensive gedrückt von der staatlichen und kommunalen Sozial- und Entwicklungshilfe. Wenn wir dagegen das Aufkommen aus kirchlichen Sammlungen solcher Art auf das Pro-Kopf-Opfer umrechnen, springt ja nicht viel mehr heraus als der Gegenwert für eine Packung Zigaretten! Angesichts solcher Realitäten macht sich ein Prediger einfach lächerlich, wenn er sich gegen die moderne industrielle Welt stellen wollte oder sie verdächtigte, nur um seinen Kult zu retten. Wer wollte denn ernsthaft Staudämme zerstören, nur um wieder die Menschen zum Gebet um Regen oder gute Ernte zu bewegen? Die industrielle Welt ist unser Schicksal, die einzige Überlebenschance der Gegenwartsmenschheit, wenn auch unter der Drohung der Atombombe oder von Todesstrahlen – oder was immer – von Weltraumsatelliten her. Man springt nicht leicht und ohne Gefahr aus einem fahrenden Zug!

Nun verlieren in einer solcherart verfremdeten Natur die Dinge zunehmend den Charakter des Geheimnisvollen und Unantastbaren. Im Gegenteil: Man muß hinter ihr Geheimnis kommen, man muß sie verformen zu dem, was man braucht. Man kann nicht geduldig erwarten, was die biologischen Abläufe wohl alles herausbringen könnten. Man manipuliert Saatgut und Zuchtvieh, man plant auch das Lebendige. Nur einen Utopisten konnte es wundern, daß nach der Enzyklika „Humanae vitae“ gerade die Menschen der in dieser Entwicklung am meisten fortgeschrittenen Gebiete äußerst sensibel und allergisch reagierten. Denn was in Planung und Durchführung noch Unsicherheitskoeffizienten aufweist, ist eben nach solchem Grundgefühl unvollkommen und muß perfektioniert werden; sich solcher Perfektion auf einem einmal eingeschlagenen Wege entgegenzustemmen, wäre gleichbedeutend mit Verrat an der menschlichen Grundbefindlichkeit der Intelligenzbegeabung, wäre Hinterwäldlertum und verdiente eigentlich gar keine Diskussion! Daß das nicht nur dort so empfunden wurde, wo Empfängnis und Geburt, Krankheit und Tod ihre metaphysische und

religiöse Valenz längst verloren hatten, sondern auch im breiten Kirchenvolk, müssen wir zur Kenntnis nehmen, da die „Welt“ auch dem Seelsorger eben nicht „Wille und Vorstellung“ ist, sondern Realität.

In solcher mehr oder minder großen Profanität, wo alle Erscheinungen des Materiellen wie Lebendigen zunehmend auf die Empirie zurückgeworfen sind, erscheint es auf den ersten Blick unmöglich, den Dingen über das Meß- und Wägbare hinaus noch länger eine Bedeutungsdimension zuzuschreiben, die sie „von Natur“ nicht haben. Es geht also – ganz konkret – um die Einsichtigkeit des Symbols: daß nämlich ein „Zeichen“ – Ding oder Geschehen, Sichtbarkeit oder Laut – eben etwas besage oder vergegenwärtige, was es selbst nicht ist, sondern was dieses Zeichen selbst transzendiert. Die Frage spitzt sich dann noch einmal zu, wenn eben solche im Kult tradierte „Zeichen“ der technischen Erfahrungswelt fremd geworden sind.

Für wen von uns ist ein „Opferlamm“ schon Gegenstand der Erfahrung gewesen? Seine Kenntnis ist lediglich literarisch, sie muß uns einigermaßen mühsam kultur- und religionshistorisch andemonstriert werden. Was bedeutet einem modernen Menschen eine „Quelle“, wenn er das Wasser hygienisch rein stets nur aus dem Leitungsrohr bekommt, eine Quelle ganz selten sieht und dann kaum aus ihr trinkt, weil das Wasser möglicherweise nicht einwandfrei ist? Welche Emotionen ruft die „Finsternis“ hervor? Doch wohl nur das Bedauern oder das Schimpfen über die mangelhafte Installation des Spannungswerkes oder über einen Streik, der sowieso ein soziales Unbehagen zum Ausdruck bringt. Der „Hirt“ ist kaum eine erlebte Realität, vielleicht gibt es ihn bald gar nicht mehr, wenn die Kunstfaser weiter vordringt. Und sieht man dann einmal einen solchen Schäfer, etwa in den Ferien, dann erscheint einem leicht ein solcher Mensch wie jemand, der es zu nichts Rechtem gebracht hat, der nicht gerade sehr geistreich hinter seinem Vieh hertrottet. Ich möchte den modernen Jugendlichen sehen, der angesichts eines solchen Hirten spontan wünscht, das auch zu werden oder der in ihm ein erregendes Bild der Wirksamkeit Gottes an der Menschheit sähe! – Und doch sprechen wir ungeniert weiter vom Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, von Gott als der Quelle des Lebens, daß wir in Finsternis und Todesschatten sitzen und darauf warten, bis der gute Hirte uns auf grüne Auen und an frische Wasser führt!⁴

Mir ist es erschütternd und scheint es paradigmatisch, nachzulesen, was der jüngst verstorbene Romano Guardini lebenslang zu diesem Problem sagte und schrieb⁵.

Noch 1950 konstatierte er postulatorisch in dem sehr klugen Buch „Das Ende der Neuzeit“⁶: „Verlieren die Ordnungen nicht ihre Kraft, wenn sie nur in ihrem empirischen Bestand genommen werden...? Jedes Seiende ist mehr als es selbst. Jedes Geschehnis bedeutet mehr als sein dürrer Vollzug. Alles bezieht sich auf etwas, das über oder hinter ihm liegt. Erst von dort aus wird es voll. Verschwindet das, dann entleeren sich Dinge wie Ordnungen. Sie verlieren ihre Symbolkraft, überzeugen nicht

⁴ Ich erlebte es unlängst, daß bei einem Diözesankongreß der Kirchenchöre sich ein renommierter Kantor und Komponist mit gutem Geschick darum mühte, den guten Leuten den Kehrsvers zu Ps. 83 beizubringen, nach dem sich ihre Seele verzehrte nach Sions Hallen. Es klappte sehr bald technisch vorzüglich. Ich konnte mich aber nicht enthalten, einen ganz kleinen, aber durchaus „repräsentativen“ Querschnitt zu befragen, was er sich unter Sions Hallen wohl vorstelle und in welchem Maße er sich existenziell danach verzehre und was das Ganze im Gesamt der Liturgie („im übertragenen Sinne“) denn wohl bedeuten könne. Jeder mag sich leicht das Ergebnis vorstellen, es war absolut gleich Null! Wenn das am grünen Holze geschieht, beim willigen und bemühten Teil unseres Kirchenvolkes, was mag dann am dürrer geschehen, bei den Randsiedlern des kirchlichen Lebens und bei den schon lange Emigrierten? Ob man sie so wiedergewinnt, auch bei übersetzter und „erneuerter“ Liturgie?

⁵ R. Guardini war einer der Väter der gegenwärtigen liturgischen Bewegung, ihrem romantisch-historischen Zweig um Maria Laach gleichermaßen verbunden wie dem pastoral bemühten um Rothenfels und die Oratorianer, wenn auch in merkwürdigem Abstand zu dem stärker aufklärerisch-erwachsenenbildnerisch bemühten Zweig um Pius Parsch mit seinen äußerst zahlreichen und vielseitigen Druckerzeugnissen. 1923 erschienen seine grundlegenden Werke „Vom Sinn der Kirche“ und „Liturgische Bildung“. Das schöne Bändchen „Von heiligen Zeichen“ vertiefte und exemplifizierte das Gemeinte: Liturgie ist die tägliche Bezeugung des Mysteriums Kirche.

⁶ R. Guardini, a. a. O., 103 f. S. Anm. 3.

mehr... Die bloß wirkliche Welt gibt es nicht.“ Liest man dann in seinem Brief an den Mainzer Liturgischen Kongreß 1964, den er krankheitshalber schon nicht mehr besuchen konnte, die Schlußpassagen, so wird vollends die gegenwärtige Problematik deutlich. Denn ihm wird man sicherlich nicht vorwerfen wollen, er habe sich eben nicht ausreichend bemüht, habe „schon immer gewußt, daß es doch keinen Zweck habe“! Da steht⁷: „Ist vielleicht der liturgische Akt, und mit ihm überhaupt das, was „Liturgie“ heißt, so sehr historisch gebunden – antik oder mittelalterlich oder barock – daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit zu ihnen stehen könne? – Es klingt hart, so zu sprechen. Aber es gibt nicht wenige, vielleicht, aufs Ganze gesehen, sogar viele, die so denken. Man darf sie nicht einfach als Abgestandene wegstreichen, sondern muß fragen, wie man – wenn Liturgie wesentlich ist – ihnen nahekommen könne.“

Freilich resigniert Guardini nicht vollends. Denn er bleibt überzeugt, daß Liturgie wesentlich ist. Und sie ist es! Er zeigt bedenkenswerte Ansätze in der gegenwärtigen Anthropologie, in einer erneuerten Katechetik und Kerygmantik und ganzheitlichen Bildung und besonders in einer kirchlichen Soziologie, die mehr sein muß als das bloße Zusammensitzen in erbaulichen Runden oder das Treffen zu einem „modernen“, mit neueren Mitteln gestalteten Gottesdienst, dessen „Masche“ und Opportunität bald durchschaut und als bloß formales „frommes Getue“ sehr schnell wiederum abgelehnt werden: sie „ziehen“ dann auch nicht. Wenn solche Zusammenkunft nicht Ausdruck christlicher Solidarität in der Existenz ist, ist sie umsonst, vertane Liebesmühe. Bloß einen Ritus durch einen anderen zu ersetzen, bringt an sich noch nichts ein, selbst wenn man einen unverständenen lateinischen gegen einen muttersprachlichen und mit allen Finessen modern gestalteten vertauscht. Man muß wohl tiefer ansetzen: man muß den Glauben – als „Vorverständnis“ des Kults – wecken und eine Gemeinde als lebendige Gemeinschaft erbauen, die diesen Kult zu tragen und zu vollziehen vermag. Dabei braucht freilich solcher „Kult“ nicht bloß als Endziel dazustehen, sondern die redliche Bemühung um eine gute gottesdienstliche Form ist dann selbst auch ein Mittel zum erstrebten Zweck. Denn es wäre barer Rationalismus und Verkennung aller didaktischen Erfahrungen, wollte man sich auf Überlegung und Belehrung allein stützen und das Einüben vergessen. Nur müßten die Kategorien der Bemühung sauber herausgeschält werden: das Mittel darf nicht der Zweck sein⁸.

Angesichts solcher Schwierigkeiten ist es nun notwendig, sich eindeutig klarzumachen, daß – mit Guardinis Worten – „Liturgie wesentlich sei“⁹. Wir können uns also nicht von der Notwendigkeit der Bemühung um sie dispensieren, wenn wir überhaupt Gottes Heilshandeln, Kirche und Konzil ernst nehmen wollen. Ich möchte daher im folgenden aufzeigen, daß der Versuch keineswegs aussichtslos ist, im Gegenteil durchaus praktikabel. Ich bitte um Entschuldigung, wenn ich da oft geradezu Selbst-

⁷ Ders., Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief. Liturg. Jahrbuch, Münster 14 (1964) 101–106; wieder abgedruckt und mit wichtigen Anmerkungen versehen in der 2. Auflage von „Liturgische Bildung“ (Rothenfels 1923) als „Liturgie und Liturgische Bildung“, Würzburg 1966 (hg. v. Felix Messerschmid u. Hans Waltmann) 9–17. Dort auch 193–213 der dokumentarisch wichtige Brief an den Bischof von Mainz, Albert Stohr: Ein Wort zur liturgischen Frage.

⁸ Das scheint mir überhaupt das Hauptkennzeichen des Pharisäertums zu sein, das sich stets gerne in der Nähe des Kults ansiedelt: Weil einem die Mittel zum Zweck so gut gefallen, vergißt man den Zweck langsam und hantiert einstweilen mit den Mitteln, in die man sich verliebt hat und die dazu meßbar und zählbar sind. Man hat dann schnell das beruhigende Gefühl, gedroschen zu haben – wenn's auch nur leere Spreu war.

⁹ Vgl. Anm. 2.

verständliches sage! Aber der aufmerksame Leser wird feststellen, daß wir damit die Grundlagenfrage behandeln, die Theorie aller notwendigen Praxis aufzeigen. Es geht um das „Prinzip Sakramentalität“. Daß ich die Frage — nach der Zielsetzung dieser Zeitschrift — als praktisch-theologische abhandle, wird mir sicher niemand verübeln¹⁰. Erst nach solcher grundsätzlichen Überlegung sei es mir dann gestattet, einige mögliche Ansätze neuer Bemühungen wenigstens anzudeuten, wie sie mir in dieser Zeit und überhaupt möglich zu sein scheinen.

II.

Das Sakrament ist seinem Wesen nach „Zeichen“, Zeichen in einem noch genau zu beschreibenden und bestimmenden Sinn. So sagt Thomas v. A.: sacramentum ponitur in genere signi¹¹. Das Sakrament ist also innerhalb des genus der „Zeichen“ eine spezifische Unterart. Augustinus nennt es „den sichtbaren Ausdruck der unsichtbaren Gnade“ (invisibilis gratiae forma visibilis)¹², wobei zu bemerken ist, daß es nicht etwa heißt: sichtbares Zeichen für die unsichtbare Gnade, sondern Zeichen der Gnade. Es wird also nicht etwa *anlässlich* der Gnadenspendung ein Zeichen gemacht, etwa zur Unterstreichend der jetzt eintretenden Wirkung, zu deren Verfeierlichung oder als „Aufmerke-Ritus“, sondern *im* Zeichen geschieht diese Zuwendung. Diese Ausdrucksweise Augustins macht sich auch das Tridentinum zu eigen, wenn es definiert, der heiligen Eucharistie sei mit den anderen Sakramenten gemeinsam, daß sie ein Symbol von etwas Heiligem sei und der sichtbare Ausdruck der unsichtbaren Gnade (symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem¹³). Der Catechismus Romanus sagt, das Sakrament sei etwas Sinnfälliges, der sinnlichen Wahrnehmung Unterworfenenes, das nach göttlicher Einsetzung die Kraft habe, die Rechtfertigung — sanctitas et iustitia — sowohl zu bezeichnen („signifizieren“) wie zu bewirken. Auch das Vaticanum II nennt die Sakramente signa sensibilia, sinnlich wahrnehmbare Zeichen, durch die der Hohepriester Christus die Heiligung des Menschen bezeichne und in je eigener Weise bewirke¹⁴. Zu beachten ist, daß das Tridentinum durch das konjunktive et den Begriff des „Symbolum“ mit der „forma visibilis“ gleichsetzt bzw. diese durch jenes erklärt und genauer bestimmt, das wiederum sachlich genau der Bezeichnung signum bei Thomas, dem signum sensibile des Vaticanum II und der res sensibus subjecta des Catechismus Romanus entspricht. Damit bleibt das Tridentinum in der abendländischen Tradition des „symbolon“ schon seit Aristoteles bzw. Herakleitos, die es als „Zeichen“ für ein „vorausgesetzt Bezeichnetes“ verstanden¹⁵. Es übergeht die symbolistisch-spiritualistische Verdünnung des Symbolbegriffs durch Berengar v. Tours (seit der Mitte des 11. Jahrhunderts; wogegen sich dann die Scholastik wandte) und des Nominalismus, die sich auch im allgemeinen und volkstümlichen Wortgebrauch des Abendlandes einbürgerte („nur ein Symbol“; Gleichsetzung mit Allegorie, Gleichnis etc.). In unserem Jahrhundert, besonders seit E. Cassirer¹⁶, ist aber die Bezeichnung Symbol als offenbares und vergegenwärtigendes Zeichen wieder in seinen Rang eingesetzt und heute wissenschaftlich allgemein so gebraucht.

1. Bedeutung des Symbol- und Zeichenbegriffes im allgemeinen

Im Unterschied zum Tier ist der Mensch in der Lage, zum Begriff, zur Wesenserkenntnis eines Naturphänomens vorzudringen. Die Verhaltensforschung hat gezeigt, daß ein Ding vom Tier nicht in seinem Wesen erkannt wird, sondern lediglich

¹⁰ Im gegenwärtigen Sommersemester 1969 behandle ich zusammen mit meinem Kollegen Bruno Dreher, dem Vertreter der Kerygmata an unserer Fakultät (Wien), in gemeinsamen Seminartübungen die Fragen eines jugendgemäßen Gottesdienstes. Die Ergebnisse werden noch in diesem Jahre gedruckt vorliegen. Sie mögen als ein möglicher praktischer Beitrag zu der hier (stärker theoretisch) gefaßten Überlegung genommen werden.

¹¹ S. th., III, 60, 1.

¹² Quaest. in Heptat. 3, 84; ML 34, 712.

¹³ Sessio XIII, cap 3; Denz. 876.

¹⁴ Liturgiekonstitution Art. 7.

¹⁵ Vgl. die kurz und zuverlässig informierende Übersicht: F. Hermann, Art. Symbol I (philos.) LThK ²1964 IX, 1205—1207.

¹⁶ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 4 Bde., Berlin 1923—1931 (Neudruck Darmstadt 1962). Vgl. auch G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937; ²1940. C. G. Jung, Symbolik des Geistes, Zürich 1948. M. Eliade, Images et symboles, Paris 1952; dtsh. Olten-Freiburg 1958. H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich ²1956. K. Rahner, Schriften zur Theologie IV, 275—311 (mit Literatur).

den Charakter eines Umweltreizes hat, der innerhalb seines Triebrahmens aufgearbeitet wird. Ein Specht mag tausend Bäume und ihre Rinde behacken, der Begriff „Baum“ geht ihm nicht auf; jeder Baum ist ihm lediglich je neue Reizquelle für ein spezifisches Verhalten. Das ist bis hinauf zu den Primaten genauestens belegbar. Der Grundunterschied zwischen tierischem und menschlichem Intellekt liegt hier begründet. *Der Mensch nimmt nicht bloß wahr, er erkennt.* Durch die Wesenserkenntnis ist der menschliche Intellekt in der Lage, die Dingwelt begrifflich zu ordnen, ihre Gesetze zu begreifen und für sich zu nutzen. Darauf beruht auch die technische Intelligenz, die zunehmend die menschliche Zivilisation bis zu unserem industriellen Zeitalter hinaufgeführt hat. Der Fortschritt ist quantitativ, nicht qualitativ; der qualitative Sprung liegt in der Menschwerdung, wie immer sie gewesen sein mag.

Für den Menschen ist es weiterhin typisch, daß seine empirischen Erkenntnisse — schon in einem vordergründigen Sinne — für andere, nicht primär sinnliche Zusammenhänge transparent werden, obwohl sie zweifellos darauf beruhen: sie werden, wie man sagt, „emotional umspült“. Ein Wald als eine Summe von Bäumen transzendiert bereits die reine Sinneserkenntnis, wenn er jeweils anders dem romantischen Wanderer auf der Suche nach der blauen Blume oder dem Förster und Waldbauern als wirtschaftliches Nutzobjekt, dem Arzt oder Stadtplaner als Erholungszentrum oder dem Soldaten als Gefahrenquelle ersten Ranges wegen etwaiger Baumschützen erscheint! Es mag der gleiche Wald sein, doch reicht die Erkenntnis vom Höchstbegehrtesten bis zum Höchstgefährlichen. Die reine Sinneserkenntnis ist bereits von der Bedeutungs- und Werterkenntnis transzendiert. Zwar hat auch das Tier in einer gewissen Weise eine „Bedeutungserkenntnis“, doch ist sie wesentlich anderer Art, erworben durch ausgelöste Lust- und Unlustgefühle¹⁷.

Schon hier, bei der spezifisch menschlichen Bedeutungs- und Werterkenntnis könnte man von „äußerer Erscheinung“ und „innerer Bedeutung“ sprechen, doch bleiben beide noch im Bereich der Empirie. Es könnte sie überdies auch ein einzelner ganz für sich allein haben, völlig unvergesellschaftet.

Die menschliche Intellektualität (und das Menschsein überhaupt) ist aber nicht allein dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch animal *rationale* ist, sondern auch animal *sociale*. Diese beiden Bestimmungen definieren die Befindlichkeit des Menschen. Somit erkennt er nicht nur das Wesen eines Dinges, seine „Gestalt“, sondern er vermag auch den Dingen auf Grund eines im sozialen Kontakt hergestellten „Vorverständnisses“ eine Bedeutung zu geben, die sie als reine Naturphänomene zunächst gar nicht haben. Und gerade dieses Übersteigen der reinen Empirie ist typisch human, ja bedingt das Menschsein in gewisser Weise überhaupt. Erst so wurde aus dem Laut — physisch doch nur einer Schwingung der Stimmbänder — das Wort, der Logos, die Kommunikation. Es gibt nie und nirgends das „Gespräch von Seele zu Seele“, das gibt es nur durch das Symbol des Wortes, des Gesprächs, also des Bewegens der Stimmbänder, das aber nunmehr bedeutungsträchtig, verständlich geworden ist. Es ist ein Axiom: *nil in intellectu quod non prius in sensu*. Der Mensch ist also auf die „res sensibus subjecta“, das „signum sensibile“, das „signum“, das „symbolum“ hingewiesen, um geistig, menschlich existieren zu können. Zwar kennt auch das Tier den Laut, der gelegentlich etwa als Warnruf, Lockruf, Betonung seiner Aggressivität etc. spezifische Bedeutung haben kann, doch bleibt es stets im Rahmen seiner Triebbindung. Das Tier

¹⁷ Das weiß jeder, der einen Hund besitzt: das Tier tut lebenslang, was der Mensch ihm bei der Dressur mit Lustempfindungen, Belohnungen gekoppelt hat; es unterläßt, was ihm wiederholt Unlust bereitet hat. Darauf beruht eben alle Dressur. Das Tier „denkt nicht mehr um“, weil es keinen neuen Kausalnexus erkennen kann. Pawlows Hund „lief das Wasser im Mund zusammen“, wenn er Fleisch bekam, natürlich auch, als dabei Licht aufleuchtete und eine Klingel ertönte, aber auch immer dann noch, als er längst kein Fleisch mehr bekam und kein Licht mehr aufleuchtete, sondern es nur noch klingelte! Ein Soldat, der im Krieg Baumschützen im Wald befürchtete und ihn als Bereitstellungsraum zum Angriff mied, geht in Friedenszeiten seelenruhig im Wald spazieren!

hat nicht das Wort! Das feine Instrumentarium des vielgestaltigen Vokabulars mit seiner Nuancierung des Sprechens ist spezifisch menschlich. Wäre der Mensch nicht geistbegabtes Wesen, *könnte* er nicht sprechen, sondern nur Laute von sich geben; wäre er nicht Gemeinschaftswesen *brauchte* er nicht zu sprechen. Das sinnlich wahrnehmbare, hörbare Wort ist ausdrucksmächtig für Unsinnliches. Andererseits ist — wie wir schon sahen — Unsinnliches ihm nicht anders mitteilbar als durch sinnlich Wahrnehmbares: Gehörtes, Gesehenes, Ertastetes, kurzum: durch äußere Zeichen, die ihre Bedeutung haben auf Grund menschlicher Setzung. Die Verschiedenheit der Sprachen zeigt uns, daß diese Setzungen jeweiligen Gemeinschaften zugeordnet sind. Insofern die Zeichen — nicht nur die Sprache allein, wir wollen noch davon reden — lebendiger und gemeinschaftsverbundener Ausdruck einer überindividuellen und über-sinnlichen Wert- und Sinnwelt sind, aber eben nur deren sinnlich wahrnehmbarer „Teil“, transzendieren sie notwendig stets das Wahrnehmbare und damit sich selbst. Alles menschliche Verhalten wie expressive Geste und leibliche Kundgabe, Wort und Sprache, Buchstabe und Zahl, Münze und Rechtsform, auch Anbetung und Kult, beruhen auf der Grundstruktur des Zeichens, des „Symbols“.

Das Wort Symbol (σύμβολον von συν-βαλλω, zusammenfügen) bedeutet ursprünglich ein aus zwei zusammenzufügenden Hälften bestehendes Erkennungszeichen und geht zurück auf frühmenschliche Rechtsformen auf der Stufe der Un- oder Vor-Schriftlichkeit: Zwei zusammenfügbare Teile eines Ringes, Stabes oder Täfelchens galten als Erkennungszeichen für Gastfreunde, Boten, Vertragspartner oder berechtigten zum Empfang einer Sache, eines Vorrechtes oder der Gastfreundschaft¹⁸. Im gesamteuropäischen Kulturbereich vertrat lange das sogenannte Kerbholz die privatrechtliche schriftliche Schuld- oder Anrechtsbeurkundung: In ein spaltbares Holzstück wurden nach bestimmten Konventionen Kerben eingeschnitten, das Holz dann mittendurch gespalten. Beide Vertragspartner bekamen je die Hälfte; zusammengehalten oder aneinandergefügt bewiesen sie die Unverletztheit und damit den gültigen Rechtsanspruch des Partners. Fälschungen waren ausgeschlossen und unmöglich, da Änderungen des einen Teils den andern nicht tangierten, Vertauschung des einen Teiles nie mehr das genaue Zusammenpassen mit dem anderen möglich machte. Die getrennten Teile waren faktisch ihrem Wesen nach untrennbar, der eine Teil zog den Effekt des anderen unweigerlich nach sich. So lebte jede Hälfte in ihrer Bedeutung geradezu von der anderen, doch offenbarte und repräsentierte schon der eine Teil das Ganze! Man hielt nur einen Teil in der Hand und hatte doch das Ganze, das aber wesentlich immateriell war, ein „höheres Drittes“: nämlich eine Abmachung unter Menschen. Noch heute kennt man den Ausdruck „etwas auf dem Kerbholz haben“ in der Bedeutung, bei jemandem in der Schuld, „in der Kreide“ zu stehen. Der letzte Ausdruck setzt schon den Zustand der Schriftlichkeit voraus, wo Schulden bereits mit Schreibmitteln aufgeschrieben wurden. Unlängst noch fand ich im bäuerlichen Wallis sogenannte „Tesseln“ vor, kleine Holzstöcke mit Einkerbungen, die die Rechte auf die Wasserentnahme aus gemeinsamen künstlichen Bewässerungskanälen der Bergwiesen genau regelten. Sie haben noch heute Urkundsbedeutung. Der Zusammenhang mit dem Rechtsinstitut des Kerbholzes und dem Worte tessera ist offenkundig. Man denke an Augustins Definition des Symboles¹⁹: *signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*: ein Sachverhalt, eine res, die etwas über das hinaus, was sinnlich wahrnehmbar ist, zum geistigen Verständnis bringt.

Wir leben unentwegt mit solchen Symbolen, Sachverhalten oder Dingen, die durch ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit (und dann eben über sich hinaus) geistige Mitteilungen machen. Sie halten jetzt z. B. im Augenblick dieses Heft in der Hand. An sich ist es nur Papier mit Buchstaben. Oder genauer: ein sehr dünn gewalzter Filz aus Holzzellulose, den man sorgfältig präpariert, geleimt und gebleicht hat, um ihn dann mit Hilfe von Druckerschwärze, also einem Gemisch aus Ruß und Petroleum — oder irgendwelchen neueren synthetischen Materialien — mit kleinen Flecken nach Art von Fliegenbeinchen wieder zu beschmutzen! Das wäre die *res sensibus subjecta*, die den Charakter eines *signum*, eines Zeichens bekommt, das nun etwas zugleich „signifiziert“, offenbart und dazu „effiziert“, bewirkt, nämlich die Erkenntnis eines geistigen Sachverhaltes. Die geistige Kommunikation zwischen Ihnen und mir gelingt also mit einem solchen äußeren, hier: sichtbaren Zeichen, dem gedruckten Artikel also, nahezu ebenso gut, als wenn wir miteinander mit dem äußeren Zeichen des hörbaren Wortes uns austauschten. Es ist also bei dieser Mitteilung der Raum überwunden, was freilich auch geschehen könnte mit anderen technischen Mitteln, etwa dem Rundfunk,

¹⁸ Vgl. die tessera hospitalitatis bei Platon, Symposium 191 d. Nachweise bei W. Pape, Griech.-dtsh. Handwörterbuch, Braunschweig ³1914, Nachdruck Graz 1954. II, 979 f.

¹⁹ De doctrina christiana II, 1, 1. ML 34, 35.

dem Fernsehen, dem Tonband oder was immer. Wir können das, weil wir ein gemeinsames Vorverständnis von Zeitschrift und gedrucktem Wort haben. Wer außerhalb dieser Konvention stünde, etwa: wer nicht lesen gelernt hätte oder unsere gemeinsame Sprache nicht verstünde, bliebe außerhalb dieser geistigen Kommunikation. Nehmen wir gar an, ein Primitiver, ohne alle Kenntnis von Büchern und Gedrucktem, fände dieses Heft. Er würde den Zeichencharakter nicht begreifen, sondern vielleicht irgend etwas diesem Zeichencharakter Unsachgemäßes damit tun. Denn die Materialität des Zeichens bleibt vieldeutig; einsichtig ist es nur dem Wissenden, der das entsprechende Vorverständnis hat²⁰.

Nun gibt es unzählige solche Symbole in einem engeren Sinne; wir rechnen ja meist Wort, Buch, Münze etc. wegen der gewohnten Selbstverständlichkeit kaum mehr dazu, obwohl sie es ihrem Wesen nach sind. Jede in einem Zeichen verkörperte Sinnbedeutung ist symbolisch. So finden wir die Symbole in der Völkerkunde in verschiedensten Ausprägungen, z. B. als Initiations- und Fruchtbarkeitskult etc., in der Volkssitte z. B. im Brautschleier und in Standestrachten etc., im Rechtsleben als Investituren und Formvorschriften, früher auch in symbolischen Handlungen des Schuldspruchs wie Stabzerbrechen oder Gewandzerreißen, im nationalen Leben in bestimmten Formen etwa des monarchischen Zeremoniells, im Gebrauch von Fahnen und Hoheitszeichen, vom kirchlichen Leben gar nicht zu reden. Auch der moderne Naturwissenschaftler braucht die mathematische und chemische Formel, der Psychoanalytiker verwendet den Traum als Symbol tieferer Einsichten. Die moderne Kunst (besonders die gegenstandlose und die surrealistische, der Psychoanalyse weitgehend verbundene Kunst) verwendet weitestgehend das Symbol als bedeutungsträchtige Chiffre, oft nur dem Eingeweihten und Kenner verständlich. Ja man wird grundsätzlich sagen müssen, daß sie das einfache Naturvorbild und seine exakte Nachbildung nach der Räumlichkeit der Szene (durch Linear-, Farb- und Luftperspektive) und der Körper, überhaupt die Naturrichtigkeit des Abgebildeten fast vollkommen verschmäh, nicht etwa aus Haß gegen eine geordnete Welt oder wegen des „Verlustes der Mitte“, wie man es hat erklären wollen, sondern um einer neuen geistigen Aussagemöglichkeit willen. Was ich schlicht abbilde (und so auch fotografieren könnte), erregt nicht leicht einen Denkprozeß. Als schon oft Gesehenes berührt es mich eigentlich gar nicht. Vielleicht erweckt es Erinnerungen an früher oder ähnlich Gesehenes und reproduziert eine spezifische Gefühlswelt. So bewahre ich Fotos in Rahmen oder Alben, um Angenehmes der Vergangenheit öfter wieder heraufführen zu können. Religiöse Bilder – etwa der Nazarener – vermögen mir eine harmonisch geordnete Welt des Heilen und Heiligen vorzustellen oder vorzugaukeln, doch mißtrauen wir heute solchem Gefühl, das in der Realität meist keine Entsprechung hat. Erst die Verfremdung oder gar Deformierung des Naturbildes beunruhigt und weckt auf – wenigstens im gegenwärtigen Stil –, weist auf eine Aussage oder mindestens Aussagemöglichkeit hin: Das Ding des Naturvorbildes ist im Abbild auf seine geistige Aussagekraft, also seine Symbolträchtigkeit hin geradezu „verbogen“, aber verbogen in eine ganz bestimmte Richtung; oder es ist ganz aufgegeben, ungegenständlich, d. h. ohne eigentliches Naturvorbild geworden. Freilich sei zugegeben, daß manche Äußerungen, etwa der Pop-Kunst, die Aussage aufgegeben haben und in einem vorrationalen Sensualismus beheimatet sind. Hier ließen sich vielfältige Bemerkungen zur modernen Kunst machen; es sei nur darauf verwiesen. Doch wird jeder zugestehen, daß es unsinnig wäre, von der Symbolunfähigkeit des modernen Menschen zu reden. Ich

²⁰ Ein – etwas makabres – Beispiel: In den Jahren der Gefangenschaft erlebte ein sehr bemühter Lagerpfarrer die Freude, daß seine Gebetbüchlein, von einer menschenfreundlichen Organisation ihm zur Verfügung gestellt, reißenden Absatz fanden. Natürlich nahm er als „Schriftgelehrter“ an, daß damit eine Welle religiöser Besinnung einhergehe. Der Gute ahnte nicht, daß er – für viele wenigstens – mit dem Dünndruckpapier seiner Büchlein das im Augenblick beste erreichbare Zigarettenpapier lieferte! Das Vorverständnis für dünnes Papier war eben völlig verschieden! Das Signum garantiert also in sich noch nicht, daß es jederzeit über seine Materialität hinaus auch stets „signifiziert“ und „effiziert“, als Symbol „offenbart“ und „vergegenwärtigt“! Es kann verkannt werden.

meine — ganz im Gegenteil —, daß ohne Symbole unsere heutige Welt gar nicht existieren könnte. Freilich sind es Symbole, die gerade unserer Zeit eingängig sind und keineswegs nur einfach gedankenlos tradierte aus der Welt des Bauern und Hirten! Davon sei später in den Folgerungen aus unseren Überlegungen noch die Rede.

In einer ersten *Zusammenfassung* wird man sagen können, daß das Symbol als sinnlich wahrnehmbarer Träger von übersinnlichen, geistigen Sachverhalten und Werten nur existieren kann in einer rechtlichen, kulturellen oder kultischen Gruppe und dort einsichtig und ohne große Mühe verständlich sein muß. Ohne das stets lebendige Vorverständnis einer solchen Gruppe ist es nichts, lediglich Fossil oder Relikt, zu nichts mehr nütze, sein Gehalt ist vertan. Zu spitzfindig oder willkürlich gesetzt, verblaßt es zur Metapher oder ist nur in der Esoterik einer Clique brauchbar. Aus der Spannung von Bedeutungsträger und Bedeutung, Zeichen und geistiger Wirkung entlassen und nur auf die reine Setzung solcher Zeichen reduziert, wird es zur Magie oder zum Idol. Die Reaktionen gegen solchen ausgehöhlten und verdinglichten „Symbolismus“ sind aus der Geschichte bekannt: Die Bilderfeindlichkeit des Judentums und des Islam auf Grund der Eindrücke aus ihrer paganen Umwelt, der Ikonoklasmus am Ende des kirchlichen Altertums und der Calvinismus am Anfang der Neuzeit. Sie waren notwendige Signale und trugen zur Besinnung auch der Angegriffenen bei, wenn diese es recht begriffen. Der Vorwurf der Magie des katholischen Kults ist ungerecht gegenüber der Lehre, nicht aber unbedingt gegenüber mancher gängigen Praxis! Wie oft sind die Zeichen leer, „sacramentum tantum“. Das bloße Setzen des Zeichens ohne die auch subjektiv dauernd realisierte geistige „Füllung“ ist der Tod des Symbols, es wird verschlissen, geradezu vernascht.

Es seien noch einige Überlegungen angestellt zur *Wirksamkeit des Zeichens*. Es kann sie natürlich nicht haben vom materiellen Zeichen selbst her. Brot bleibt sonst Brot, Wein Wein, Fahne Tuch, Stabbrechen oder Gewandzerreißen willkürliche Zerstörung, Brautschleier Tüll oder was immer, Buch verschiedentlichst verwendbares Papier. Es muß dem materiellen Zeichen eine neue Bedeutung eingestiftet sein, die auf Grund der Einsicht und des Sozialcharakters des Menschen in eben diesem Zeichen mitteilbar wird und anwesend ist. Bleiben wir bei unserem Beispiel des Buches oder Zeitschriftenartikels. Nachdem eine Konvention und ein Vorverständnis über Druckerzeugnisse einmal vorhanden ist, vermag ein Autor seine Gedanken und Auffassungen diesem Medium einzustiften. Auch ungesagt oder ungedruckt wären sie vorhanden, aber eben nicht im Medium einer den Sinnen eingängigen Sache. Ein unbeachtetes oder ungelesenes Buch verbreitet keinen Effekt, kommt nicht in Diskussion und weitere Auseinandersetzung. Aber es wäre vorhanden. Vielleicht liegt sein Mißerfolg an der Ungeschicklichkeit oder Unangemessenheit von Sprache oder Aufmachung: Solche Strukturfehler im Zeichen selbst blockieren dann oft schon seine Wirkung. Im Kaufmännischen weiß der Werbeberater schon lange, daß sich schlecht oder unkenntlich verpackte Ware schlecht verkauft; „Leute des Geistes“, die sich auf ihre Geistigkeit viel zugute tun, übersehen das gern, sollten es aber nicht, auch wenn es nicht um vordergründige „Effektivität“ geht! Symbole jeglicher Art, die abgegriffen und fade erscheinen, dem Bedürfnis und überhaupt der Situation des Angesprochenen nichts sagen, sind unnütz vertane Liebesmüh'. Gebraucht man sie dennoch seelenlos und mechanisch weiter, werden sie schnell als lästig und störend oder gar als Zumutung empfunden, „man fühlt sich als dumm verschlissen“. Der Überdruß stellt sich ein.

Der Inhalt eines Buches vermittelt sich dem Leser selbst. Es könnte aber sein, daß ein solches Medium, ein „Zeichen“, eines Mittlers bedarf, in unserem Fall z. B. eines Vorlesers bei einem Blinden. Von diesem Mittler würde lediglich verlangt, daß er die „Intention“ des Vorlesens hat und die „Attention“ eines hinlänglichen Gesammeltseins, um seine Aufgabe einigermaßen angemessen zu erfüllen. Man müßte nicht

unbedingt verlangen, daß er den Stoff selbst ganz begreift oder notfalls gar interpretieren könnte. Das wäre freilich ideal, ist aber nicht notwendig. So könnte ohne weiteres z. B. ein netter und hilfsbereiter Junge einem blinden Rechtsstudenten Bücher vorlesen, die er selbst noch nicht begreift, die noch über sein Denkvermögen und seine Einsicht gehen. Aber er würde den Inhalt, die dem Buch „eingestiftete Bedeutung“ ausreichend vermitteln. Er ist ja nicht der Autor, sondern lediglich Mittler. So übersteigt er also in diesem Zusammenhang den sonst gültigen Satz: Niemand kann geben, was er nicht hat. Er kann es dennoch; denn im Buch ist, unabhängig von ihm, ein schon fertig Vorgegebenes vorhanden, ein — man gestatte mir die Metabasis in die Sakramententheologie, von der wir in Analogie ja längst reden! — „opus operatum“. Paulus würde verlangen: Ein solcher Vorleser müßte redlicher Helfer und nach besten Kräften Vermittler der geistigen Aussagen sein, so wie er sich selbst begreift als „Diener Christi und Ausspender seiner Mysterien“ (1 Kor 4, 1).

Was nun unseren blinden Jusstudenten betrifft, befindet er sich in der Rolle vorwiegender Passivität, eben des Empfängers dieser Vorlesebemühungen. Natürlich darf er sich nicht innerlich abriegeln gegen das Vorlesen, er muß den Willen zum Zuhören haben und geistig bei der Sache bleiben. Hört er gar nicht zu oder hat er Widerwillen gegen den ganzen Stoff, geschieht eben nichts, es ist alles umsonst. Das schadet zwar dem Buch nicht, aber der ganze Aufwand hat keinen Erfolg. Erfolg hat das alles nur nach Maßgabe seiner Aufmerksamkeit, aber auch sonstiger Vorkenntnisse und in seinem Wesen begründeter Voraussetzungen: Intelligenzgrad, Hörfähigkeit, Konzentrationskraft etc. Nicht jedem kann man ein juristisches Buch mit Erfolg vorlesen, Prämissen genannter Art sind einfachhin gefordert. Die Schultheologie spräche vom opus operantis, nicht des (aktiven) Vorlesers, sondern des (passiven, aber geeigneten) Hörers (non legentis sed intelligentis). Die Rolle des handelnden Mittlers, des Vorlesers, könnte unter Umständen und ungünstigstenfalls — sollte es aber besser nicht! — mehr oder weniger mechanisch sein, obwohl auch dann noch niemand von „Magie“ spräche. Denn es ist auch dann kein Zauber, sondern immer noch mehr oder weniger treues Bemühen. Aber er sollte doch möglichst nicht stammeln und buchstabieren, sondern eben flüssig lesen. Und wäre er von Berufs wegen Vorleser, sollte er auch das Ethos und die Qualifikation eines guten Vorlesers haben. Sonst griffe man eben nur im Notfall auf ihn zurück, wenn man niemanden sonst hätte. Denn er brächte die Qualität des Buches nur schlecht zur Geltung. Und das wäre schade!

Bekanntlich kann man sich über den Lebenswert mancher scholastischen Distinktionen streiten. Aber in diesem Fall ist der Streit zwischen Thomisten und Scotisten um die physische oder moralische Wirkweise der (sakramentalen) Zeichen höchst aufschlußreich. Kurz gesagt beinhaltet der Streit das Problem, ob Gott *durch* das Zeichen (physisch-instrumental) oder *bloß bei Gelegenheit* der Setzung solcher Zeichen (moralisch-instrumental) wirkt. Thomas benutzt als Beispiel den Schreiner, der mittels einer Säge einen Kasten herstellt: dort, wo das Werkzeug ansetzt, ist der Handwerker selbst unmittelbar und physisch wirksam. Dieser Mensch erreicht mit seinem Werkzeug *den Effekt*, der durch das spezielle Instrument angezeigt, „bedeutet“ wird: er sägt oder bohrt oder schlägt etc. Er bohrt also nicht mit der Säge, schlägt nicht mit dem Bohrer etc. Die jedem einleuchtende Signifikanz eines spezialisierten Handwerkszeugs weist auf den Effekt hin, beide sind einander genau zugeordnet. In unserem Beispiel des Buches könnte man ja auch mit gutem Recht sagen, daß der Autor die Kommunikation direkt und unmittelbar erreicht, ohne ihm den Vorwurf einer zu mechanizistischen Auffassung zu machen: „Rein-Geistiges“ wird eben immer auf dem Weg des „Sinnenfälligen“ erreicht. Die Stellungnahme der Scotisten ist demgegenüber keineswegs eine Verdünnung. Von einer moralischen Wirkungsweise spricht man bekanntlich dann, wenn die Ursache die Wirkung nicht unmittelbar selbst hervorbringt, sondern nur mittelbar, insofern sie nämlich auf eine vernünftige Kausalitätsreihe derart einwirkt, daß diese erst zur intendierten Wirkung führt. Es geht den Scotisten also nur darum, den Verdacht einer gewissen allzu handfesten Mechanik abzuweisen oder der Schwierigkeit zu entgehen, daß Mittel und Zweck doch wohl zu inadäquat seien. In unserem Beispiel würde also das Buch nicht direkt und unmittelbar die Erkenntnis hervorbringen, sondern es würde auf die Sinne eines Menschen einwirken und dann bei ihm die Kausalitätskette physisch-psychischer Erkennensvorgänge auslösen. Die

außerordentlich enge Beziehung von Mittel und Zweck, sinnenfälligem Zeichen und ausgelöstem Erfolg, aber auch ihre sinnvolle Zuordnung zueinander ist bei beiden Auffassungen höchst bemerkenswert. Das Zeichen behält in jedem Fall seine Würde und ist vor spiritualistischer Verflüchtigung bewahrt. Mir will scheinen, daß diese Zuordnung absolut sinnvoll ist und auch dem modernen Menschen unschwer einleuchtet. Für unsere Betrachtungen und Folgerungen scheint sie mir außerordentlich bedeutsam.

2. Symbol und Sakrament

Das bisher über die Zeichen oder Symbole Gesagte trifft nun auf das, was die Kirche Sakramente nennt und womit wir es in der Liturgie nach der Bestimmung des II. Vaticanums zu tun haben, genau zu: Das Sakrament gehört ja zu dem „genus“, dem Oberbegriff der Zeichen, „ponitur in genere signi“²¹.

Es würde zu weit führen, hier im einzelnen nachzuweisen, wie der auch hier zugrunde gelegte Begriff des Sakraments sich an diesem (nicht nur antiken) „Denkmodell“ des Symbols theologisch abgeklärt hat. Aber nicht so, als wäre das Sakrament in seiner Zeichenhaftigkeit lediglich Ergebnis einer theologischen und dogmatischen Entwicklung, sondern der Sache nach ist es von der apostolischen Gemeinde an vorhanden! Gerade die jüngste Forschung hat gezeigt, daß alle sakramentalen Zeichen schon im Vorverständnis des Judentums nicht nur möglich, sondern auch vorhanden waren, also auch in der Welt Christi und der Apostel, angefangen vom Paschaverständnis der Eucharistie²² über sämtliche Zeichen hinweg bis zur Handauflegung²³ der Amtsübertragung. Sie sind also keineswegs die Akkommodation oder Übernahme hellenistischen Mysterienwesens. Sie scheinen mir, wie dargelegt, eben mit menschlicher Geistigkeit ganz generell mitgegeben zu sein. Die Aufgabe der frühchristlichen Theologen bestand lediglich darin, das von Anfang an faktisch Vorhandene und Überlieferte begrifflich genauer zu fassen und zu interpretieren, was ja überhaupt die Aufgabe der Theologie zu aller Zeit ist.

Der lateinische Ausdruck sacramentum ist im griechischen Vokabular des NT natürlich nicht zu finden. Sowohl offenbarendes Wort wie heilswirkendes Zeichen, beide begegnen im NT als μυστήριον. Beide gründen ja gleicherweise im Glauben, wie sie ihn andererseits bewirken. Hieronymus übersetzt in der Vulgata μυστήριον meist mit dem Lehnwort mysterium, 16mal jedoch auch mit sacramentum. Jedoch differenziert er nicht so, daß er der Ordnung des Erkennens Zugeordnetes mit „Mysterium“, der Ordnung der spezifischen Heilswendung durch Zeichen mit „Sakrament“ übersetzte. So nennt er z. B. Eph 1, 9 und Kol 3, 26 f. die von Ewigkeit her in Gott verborgene und in Christus geschehene Offenbarung sacramentum, das gleiche Faktum aber Röm 16, 25 mysterium. Die Worte sind ihm also Synonyme. Ähnlich verhält es sich bei den Vätern, Tertullian, Cyprian Ambrosius etc.

So undifferenziert der Wortgebrauch von mysterium und sacramentum nun auch erscheint, er hat doch den Vorzug, der uns heute erst wieder aufgeht: die enge Zuordnung von Kerygma und sakramentalem Geschehen, die ja auch beide heilswirksam sind. Denn ganz offenbar ist einseitiger „Sakramentalismus“ — speziell in der lateinischen Westkirche —

²¹ Thomas S. th. III, 60, 1.

²² Es ist schon lange erkannt, daß das jüdische Pascha nicht bloß commemoratives Gedenken eines historischen Faktums war, sondern Anamnese, echtes Realgedächtnis, Feier der gnädigen Gegenwart des Bundesgottes bei seinem Volk, an der man im Essen des Pascha Anteil gewann, so daß Thomas (S. th. III, 60, 3) völlig zu Recht das Pascha ein „Sakrament des Alten Bundes“ nennt, insofern das Zeichen aus Element und Deutewort und die Heilswirkung einander „sakramental“ zugeordnet sind. Vgl. meine Arbeit: Grundgestalt und Wandel der Meßfeier, Essen 1966, 18. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die jüngste Arbeit von A. M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhina in der frühen rabbinischen Literatur (= Studia Judaica V), Berlin 1969, worin er darlegt, daß diese Schekhina nicht eine Umschreibung des Gottesnamens oder ein beliebiges Appellativum, sondern mit Gott subjektidentisch ist. Sie ist jene Benennung Gottes, die dazu diene, ihn als in der Mitte Israels — sei es im Heiligtum oder der Gemeinde oder auch im einzelnen — als gegenwärtig zu bezeichnen, so wie er deren Lebensvollzug durchdringt. Alles religiöse Tun erlangt von daher seinen — „sakramentalen“ — Sinn, ist nicht bloß „müßiges“, rein positivistisch-kultisches Tun.

²³ Z. B. E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im NT, Göttingen 1951.

der Grund der faktischen Minderbewertung des Gotteswortes gegenüber dem Sakrament gewesen. Man denke nur an die Abwertung des Wort- und Verkündigungsgottesdienstes zur bloßen „Vormesse“, die noch bis heute vielfach gebräuchliche Art der Verwendung der Schrift durch den Dogmatiker geradezu als Repertoire von Belegstellen, u. v. a.

Erst Augustin gibt – speziell in der Auseinandersetzung mit den Donatisten – eine vorläufige Bestimmung des Sakramentes. Er nennt nun „sacramentum“ jenes äußere Zeichen, das aus einer sinnlich wahrnehmbaren Sache besteht, die durch die nähere Bezeichnung durch Worte eindeutig für eine Gnadenwirkung zweckbestimmt wird. Bekannt ist seine Definition²⁴: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*. Wort und Element durchdringen sich in einem solchen signifizierenden Zeichen, werden „sichtbares Wort“: Das sakramentale Element (seine „materia“) „spricht“, das gesprochene Wort (die „forma“) erhält seine „Ausdruckskraft“ im dinglichen Zeichen bzw. dessen dynamischer Wendung auf den Menschen hin (als „materia remota“ und „proxima“ in der Redeweise der Scholastik). Mit diesem „sichtbaren (d. h. ganz allgemein: den Sinnen eingehenden) Wort“ ist genau das bezeichnet, was alle Liturgieerneuerung will: der Ritus soll wieder sprechen, den „Glauben als Vorverständnis“ wecken und weiter nähren²⁵.

An Augustins Terminus vom „sichtbaren Wort“ könnte man die ganze gegenwärtige Sakramentenpastoral und alle Ritus-Erneuerung anschließen! Dabei ist aber immer festzuhalten, daß *sacramentum* bei Augustin noch nicht das ganze Sakrament im heutigen Sinn bedeutet, das ja Zeichen *und* Wirkung zugleich meint, sondern allein das Zeichen aus *elementum* und *verbum*, eben das „visibile verbum“. Es ist also sein „sacramentum“ Zeichen für eine Wirkung, genau wie wir im heutigen Sprachgebrauch noch das Wort „Symbol“ gebrauchen: Diese oder jene Sache ist Symbol für das oder das, von dem und dem. Wir geben also das Symbolisierte zum Symbol noch ausdrücklich an. Etwa: die Fahne ist Symbol für staatliche Souveränität; o. ä. So bedeutsam ist Augustin das Zeichen, daß er es primär meint, es also nicht sofort spiritualisiert oder nur als Konzession an menschliche Schwäche betrachtet oder es am liebsten gar nicht hätte – eine Auffassung, die im 19. Jahrhundert und noch bis in die Gegenwart hinein gar nicht so selten begegnet. Das Dingliche behält seine eigene, fast möchte man sagen: humane Würde. Denn so erkennt der Mensch: *durch* Dinge. Und Dinge, die der Erkenntnis dienen sollen, müssen so beschaffen sein, daß das Ausdrückende in ihnen manifest wird. Umso mehr, wenn Geste und vom Menschen benutzte Dinge Ausdruck göttlicher Wirksamkeit sein sollen. Darin ist Augustin noch ganz der Antike verpflichtet. Nicht ein eilig, schnell und lieblos dahingemachtes Zeichen *deutet an*, daß in diesem Augenblick das allein Wichtige, nämlich Gottes Gnadenwirken geschieht, sondern in diesem *sacramentum*-Zeichen ist Gott tätig. Das ist für die liturgische Praxis nicht unbedeutsam.

Dieses *sacramentum*, d. h. dieses dingliche und zum Menschen hin gewendete, auf ihn „angewendete“ Zeichen, das im Wort des Spenders wie im Glauben – dem „Vorverständnis“ – des Empfängers eindeutig als heilswirksam interpretiert und begriffen wird, hat nun seine spezifische Wirkung – seine „virtus“ – in der undinglichen, unsichtbaren Gnade²⁶. Das *sacramentum* ist das Mittel, die *virtus* der Zweck und Effekt der göttlichen Gnadenwirksamkeit, beide gehören aufs engste zusammen wie Ursache und Wirkung.

²⁴ In Jo. tr. 80, 3. ML 35, 1840.

²⁵ Das meinte auch Luther, und, so genommen, völlig zu Recht, wenn er den Glauben als die „Voraussetzung“ des Sakraments forderte und wiederum das Sakrament als „den Glauben treibendes“ Zeichen betrachtete. Die Einseitigkeit erst macht die Häresie! Ähnlich wie beim Streit um den Primat von Glaube und Liebe, wo ja auch der Glaube die Liebe „formiert“ und umgekehrt, und ein Früher oder Später eigentlich keine Kategorien des Heilshandelns Gottes sind.

²⁶ In Jo. tr. 26, 11: *aliud est sacramentum, aliud est virtus sacramenti*; Enarr. in pss. 77, 2: *gratia quae est sacramentorum virtus*; u. öfter. Quaest. in Heptat. 3, 84: *invisibilis gratiae forma visibilis*; diese Wendung wurde vom Tridentinum (Denz. 876) übernommen.

Für Augustin erhob sich nun, speziell in der Auseinandersetzung mit den Donatisten, das Problem: Woher hat das sacramentum — das symbolum rei sacrae, die forma visibilis invisibilis gratiae oder wie immer es synonym umschrieben sein mag — seine virtus, seine Wirkmächtigkeit? Bekanntlich lehnten die Donatisten — ganz in der Konsequenz der alten afrikanischen Theologie seit dem Ketzertaufstreit — die von Unwürdigen gespendeten Sakramente ab. Nun zeigt Augustin auf — und zwar ganz deutlich und offenbar am Modell des Symbols, daß — so wenig der Mittler oder Überbringer eines σύμβολον dieses selbst geschaffen hat, denn dann bedeutete es ja nichts! — nicht die Rechtgläubigkeit oder der Glaube oder der rechtschaffene Lebenswandel des Sakramentenspenders das Sakrament setzt, sondern daß die Setzung und Einsetzung eines solchen Zeichens zu dessen Verbindlichkeit eine übergeordnete, vorgegebene, „objektive“ Größe sein muß, der Überbringer wie Empfänger des σύμβολον oder sacramentum gleichmäßig unterworfen sind. Das kann in natürlichen Bereichen — „autoritär“ — ein Einzelner sein oder auch — „demokratisch“ — eine Gemeinschaft, die — evtl. erst im Laufe der Zeit — diesem Zeichen eben diese Bedeutung mitteilte; im Bereich der Übernatur kann die Stiftung nur von Gott selbst ausgehen. Er ist dann auch der Wirkende, der sich menschlicher Spender wie sinnenfälliger Zeichen bedient, um selbst die Wirkung hervorzurufen und zu garantieren²⁷. Die ganze Spekulation der folgenden Zeit bis zur Hochscholastik hin etwa über „die Einsetzung der Sakramente durch Christus“ (wofür es der Scholastik genügte, daß sie in der Schrift, also eigentlich in der Urgemeinde bezeugt waren) und die dabei herausgefundene „Siebenzahl der Sakramente“ sind nur logische Fortsetzung dieser augustinischen These von der objektiven Wirksamkeit der Zeichen, die sich dann zur Lehre des opus operatum²⁸ verdichtet. Es leuchtet ein, daß damit also nicht etwas Mechanistisches gemeint sein will, ein Automatismus, sondern daß nur am Wesen des Zeichens und Symbols (als Gattungsbegriff) das Wesen des Sakraments herausgearbeitet ist, das — wie gesagt — nicht theologische Deduktion, selbst lediglich Theologoumenon und damit aufgebbar, sondern theologische Interpretation des von Anfang an im Verständnis der Kirche Vorhandenen ist. Nicht der Spender mit seiner Qualifikation schafft es (wie die Donatisten meinten), sondern der Stifter; nicht der Glaube ist das Primäre und Stiftende, sondern er ist lediglich „Vorverständnis“, conditio, notwendige Bedingung für ein solches Zeichen und seine Bedeutung, so sehr wir diesen

²⁷ In Jo. 6, 7 (zu Jo 1, 33): Wenn Petrus tauft, tauft Christus; wenn Paulus tauft, tauft Christus; aber auch wenn (im donatistischen Sinn: der traditor) Judas tauft, tauft Christus. Vgl. Pius XII. (1943) *Mystici Corporis*, Art. 53: Wenn die Sakramente der Kirche gespendet werden, dann bringt Er selber (Christus) die Wirkung in den Seelen hervor; und Art. 57: Infolge der rechtlichen Sendung, womit der göttliche Erlöser die Apostel in die Welt sandte, wie er selbst vom Vater gesandt war, ist Er es, der durch die Kirche tauft, lehrt, regiert, löst, bindet, darbringt und opfert. Diesen Gedanken nimmt das Vaticanum II in der Liturgiekonstitution in den Artikeln 5–13 auf, die ausdrücklich als theologischer Schlüssel zum ganzen liturgischen Reformwerk bestimmt sind („Das Wesen der hl. Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche“). S. bes. Art. 7 c: Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr sowohl die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt als auch vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern der gesamte öffentliche Kult vollzogen.

²⁸ Der Terminus stammt aus der Frühscholastik: Hugo von St. Victor († 1141) unterstrich — noch ganz augustinisch — die efficacia, Petrus Lombardus († 1161) die causa des Sakramentes, Wilhelm von Auxerre († um 1230) unterschied erstmalig mit dieser Terminologie die „alttestamentlichen Sakramente“ von den „neutestamentlichen“: erstere haben eine efficacia ex opere operantis (der Fähigkeit des Empfängers), letztere ex opere operato (dem objektiven Vollzug des Sakramentes). Schon vorher taucht der Ausdruck auf bei Petrus von Poitiers († 1161), der damit aber die Tätigkeit des Spenders bezeichnete. Seit Wilhelm von Auxerre ist die Wendung in der Scholastik gebräuchlich, vom Tridentinum übernommen. Die — irenische — Deutung Möhlers (Symbolik § 28) als ex opere a Christo operato ist zwar sachlich richtig, dogmenhistorisch aber so nicht haltbar.

Glauben allerdings auch betonen müssen, um nicht über der Einseitigkeit des opus operatum einem mechanischen „magischen“ Sakramentalismus zu verfallen.

III.

Aus den bisherigen Darlegungen und Überlegungen ergeben sich für unsere Zeit und die liturgischen Reformen zwangsläufig *Folgerungen*. Angesichts der im I. Teil vorgetragenen offenbaren und vielfachen Diskrepanz zwischen dem heutigen Lebens- und Weltgefühl und manchen kirchlichen Gottesdienstformen gingen wir im II. Teil Guardinis Frage nach, ob denn überhaupt „Liturgie wesentlich sei“ und stellten dabei fest, daß sie es tatsächlich ist. Wir können sie nicht aufgeben, wenn wir nicht mit dem überkommenen Prinzip der Sakramentalität überhaupt brechen wollen. Wenn nun aber erkannt wurde, daß das Prinzip richtig, die Methode mangelhaft und verbesserungsbedürftig ist²⁹, sollte man daraus die notwendigen Konsequenzen bald und entschieden ziehen. Natürlich bin ich nicht imstande, fertige Lösungen anzubieten. Es scheint, daß die Entwicklung, nachdem sie nun prinzipiell als erforderlich erkannt und anerkannt ist, nicht in ruhigem Fluß dahingehen will. Vielmehr gleicht sie dem Bruch eines Staudammes, hinter dem bisher die Wasser ruhig standen, die aber nun, nach der Öffnung, mit elementarer Gewalt durchbrechen. Das so lange Versäumte, die Adaption der Riten an ein sich dauernd wandelndes und schon lange gewandeltes Lebensgefühl, wird wohl gründlicher geschehen müssen als mit bloßen Übersetzungen in die Muttersprache oder durch Reduktion der Riten auf eine einmal in der Geschichte – aber eben vor langer Zeit und nicht ohne weiteres auch heute – gültige Form³⁰. Ich vermute, daß die bisherigen offiziellen Reformen und Vorschläge keine lange Lebensdauer haben werden; sie haben nur den Wert von Übergangslösungen, brechen das harte Erdreich für neue Saat und schärfen den Blick für Notwendigkeiten und gültigere Lösungen. Vermutlich werden wir die Zuversicht, auch für kommende Generationen dauernd annehmbare Formularien und Agenden schaffen zu können, ganz aufgeben müssen. Was eigentlich, im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Menschen und seine Existenzverwirklichung, nicht wundernehmen sollte! Der Raum der Anpassung an die jeweilige Situation, aber auch der Spontaneität und Variation wird sicher viel größer werden müssen. Was bleiben wird, ist vermutlich nur ein „Directorium“, ein nicht zu eng gezogener Rahmen, der von der lebendigen Gemeinde gefüllt werden kann und muß. Wir müssen uns auch wohl klarmachen, daß die gültigen, wirklich und wesentlich sakramentalen Riten gar nicht einmal so zahlreich sind: Es sind Urphänomene des Menschlichen überhaupt, wie Waschung und Salbung, Brot und Wein, preisendes und dankendes Wort, Gesten der Auflegung der Hand auf Kopf (oder evtl. Schulter; so als Zeichen der Übertragung und Versöhnung) oder Handreichung (als Zeichen des Einverständnisses und Vertrags wie in der Ehe; evtl. auch der Versöhnung und des Friedens). Im Grunde wären das aber auch schon alle *wesentlichen* Riten! Alle anderen sind samt und sonders nur symbolischer Ausdruck

²⁹ Vgl. auch Liturgiedekret des Vatic. II, Art. 21: „Dem Wandel unterworfenen Teile der Liturgie“, die „der Wesensart der Liturgie weniger entsprechend“ sind oder „sich als weniger geeignet herausgestellt haben“, sollen so „geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen“.

³⁰ Mir kommt die Schnelligkeit der Entwicklung zum Bewußtsein, wenn ich nachsehe, was ich noch vor zwei Jahren als Einleitung zu A. Schilling, *Orationen der Messe in Auswahl*, Essen 1967, 9–36 geschrieben habe: Ich könnte es heute nicht mehr so sagen! Der hochverdiente und verehrte Jos. Pascher merkte in seiner Rezension (*Theol. Revue* 64 [1968] 445) dazu an: „Man möchte ferner gerne bei dem Wort von der Sinnstreue (sc. der Übersetzung) das ‚möglichst‘ vermissen. Wenn die Sinnstreue fehlt, ist die Wiedergabe keine Übersetzung.“ Ich bin von Konstitution und Neigung gar kein Radikalist, bin von Haus aus Archäologe und Kunsthistoriker und liebe sehr die gültigen Aussagen der Vergangenheit in Monument und Dokument, aber ich würde nun nicht einmal mehr bloß auf dem „möglichst“ bestehen, sondern vielfach auch das Prinzip „Übersetzung“ anzweifeln! Oftmals ist für uns Übersetzung eben doch bloß „de la littérature“, noch nicht das Lebendige.

von späteren theologischen Interpretationen oder Formen der Verehrung und Verehrlichung, aber sie gehören nicht zum Wesen und müssen dann auch nicht um jeden Preis in die Gegenwart und Zukunft hinübergerettet werden³¹. Es scheint mir providentiell zu sein, daß diese Symbole so sparsam sind! Keines von ihnen ist überdies heute für uns unvollziehbar; wir können sie alle noch leicht verwenden und brauchen, wenn sie recht vollzogen werden, keine langen mystagogischen Katechesen vorzuschicken. Solche sind nur bei den sekundären Riten notwendig. Fast könnte man sagen, daß die Notwendigkeit einer ausführlichen und langen Interpretation einiger Zeichen ein Kriterium dafür ist, sie besser aufzugeben. Doch muß man da wohl pastorale Klugheit walten lassen. Mancher Sekundärritus wäre zu retten, wenn man ihn von der ritualistischen und rubrizistischen Verkrustung befreite, ihn wirklich „menschlich“ und redlich und als Ausdruck der inneren Verfaßtheit vollzöge.

Ein anderer Gesichtspunkt kommt hinzu. Solange die Liturgie ihrem Wesen nach nur als von der Kirche geordneter gemeinsamer Kult gesehen wurde, also nur in der Dimension der vom Menschen oder der Kirche ausgehenden Anbetung Gottes³², mochte es genügen, daß die Liturgie „theologisch stimmte“, die *lex orandi* und die *lex credendi* sich deckten³³. Die neue Sicht der Sakramentalität der Liturgie seit dem Vaticanum II (s. o.) muß aber nun konsequenterweise anstreben, daß die Liturgie auch „anthropologisch stimmt“. Beide Dimensionen sind Korrelationen, der von Gott ausgehende Anruf mit seinem Heilsangebot und die vom Menschen ausgehende Antwort der Danksagung und Heilsannahme. Auch hier gilt es wieder, wie in der Christologie, das rechte Zueinander zu finden und gleicherweise den Monophysitismus, der das Menschliche, wie den Nestorianismus, der das Göttliche verkürzt, zu vermeiden. Das Katholische liegt im unverkürzten Miteinander, in der *via media* Newmans. In diesem Sinne stehe ich nicht an, manche Überbetonungen des *opus operatum* im Liturgischen und manche Verkürzungen im Hinblick auf den Heilsempfänger, eben den lebendigen und konkreten Menschen, als liturgischen Monophysitismus zu bezeichnen.

Ich möchte nun – ganz kurz und in Stichworten – einige Hinweise geben, wie die Entwicklung weitergehen könnte und sollte.

1. *Jedes liturgische Symbol oder Zeichen sollte aus sich evident sein.* Das ergibt sich aus der Zuordnung von Zeichen und Wirkung, wie wir sie beschrieben haben. Dazu wäre freilich immer die Unterscheidung zwischen wesentlichen sakramentalen Riten und sekundären Zutaten zu bedenken. Den *Schwerpunkt* sollte man zeitlich wie

³¹ Man sollte diese Forderung nicht radikal schelten, denn sie ist streng tridentinisch! In der 21. Sitzung am 16. Juli 1562 erklärte die Kirchenversammlung: Stets hatte die Kirche die Vollmacht, in der Spendung der Sakramente unter Beibehaltung ihres Wesens (*salva illorum substantia*) Bestimmungen oder Abänderungen zu treffen, die, entsprechend den Umständen von Verhältnissen, Zeit und Ort, „das Seelenheil der Empfänger oder die Ehrfurcht vor den Sakramenten fördern“. (Denz. 931, hier nach Neuner-Roos 426.) Es ist da schon unterschieden zwischen wesentlichen und unveränderlichen Riten und sekundären, die lediglich nützlich (*utilitati suscipientium*) oder Ausdruck der Ehrfurcht sind und dem Wandel unterliegen. Aber nirgendwo sagen die Konzilsväter, dieser Wandel sei mit dem Tridentinum abgeschlossen! Und dennoch scheint diese Annahme noch heute stillschweigendes Einverständnis weiter Kreise zu sein.

³² Vgl. etwa C. Callewart, *De sacra liturgia universum* (Brügge 1919, noch 1944) 6: Die Liturgie als *cultus publicus* ab *Ecclesia* quoad exercitium ordinatus, seu *ordinatio ecclesiastica exercitii cultus publici*. Dagegen ausdrücklich Pius XII. in *Mediator Dei* (1947): Daher irren vom wahren Begriff und Sinn der hl. Liturgie jene entschieden ab, die unter ihr nur den äußeren und sinnenfälligen Teil des Gottesdienstes oder etwa eine würdige Aufmachung von Zeremonien verstehen; ebenso gehen jene fehl, die sie nur für eine Sammlung von Gesetzen und Vorschriften halten, von der kirchlichen Hierarchie erlassen für die Handhabung der heiligen Riten.

³³ Sogen. *Indiculus Coelestins* I. (422–432) Cap. 8 (Denz. 139): . . . sacramenta . . . in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut *legem credendi lex statuat supplicandi*.

didaktisch auf die substanziellen Zeichen legen. In Katechese und Predigt und Verwendung sollte man sie auch besonders hervorkehren. Andererseits sollte man gerade sie vor Subjektivismen und falschen Emotionalismen schützen. Jedoch muß objektiver Vollzug nicht steif sein, er muß die Nähe zu „menschlichem“ Ausdruck behalten, in der Welt der Menschen beheimatet bleiben. Denn das sinnenhafte Zeichen selbst ist nur Ausdruck der transzendierenden Bedeutung, nicht schon diese selbst. Eine Tabuisierung des Zeichens als Zeichen widerspräche seinem Sinn; denn es ist wesentlich auf die menschliche Weise des Erfassens und Begreifens hingeordnet, darf also nicht in seiner Sinnhaftigkeit irritiert werden. Das Tabu verbreitet magische Angst vor der Berührung oder dem Gebrauch; mit humaner und christlicher Ehrfurcht hat es gar nichts zu tun!

Die Riten sollten von allen nicht mehr nachvollziehbaren historischen und symbolistischen Überlagerungen befreit werden, damit sie ihre reine und aus sich selbst sprechende Gestalt zurückerhalten. Brot sollte Brot sein, Abwaschen bei der Taufe kein bloßes vorsichtiges Besprengen, das Salben kein verschämtes Reiben des Daumen (der vorher mehr die Watte als das Öl im meist viel zu kleinen und unansehnlichen Salbengefäß berührt hat!) auf der Stirn des Kranken, etc. Die die Versöhnung mit Gott ausdrückende Auflegung der Hand auf den Kopf des Büßenden ist bei ihrer Reduktion auf die — mehr einem Aufmerkegestus zugeordnete — Erhebung der Hand hinter einem Beichtgitter nicht mehr verständlich. Die Beispiele ließen sich beliebig mehren, doch deuten sie an, was gemeint ist. Werden bei solchen Riten *sekundäre Zeichen* verwendet, müssen sie in ihrer Bedeutung erkennbar sein. So ist z. B. eine Krankenstola nach Art eines breiteren Schnürsenkels eine ritualistische Albernheit. Die Stola stammt, ebenso wie das Pallium des Erzbischofs, aus dem kaiserlich-höfischen Zeremoniell, war stets ein handbreites Band, das je nach Art der Anlegung oder Zuordnung zum Gewand den betreffenden amtlichen Rang anzeigte. So tragen Subdiakon, Diakon und Priester die Stola je anders, heute unter dem Obergewand, früher darüber, wie es noch beim Pallium geschieht. Die Stola ist also Zeichen des Amtes in der Kirche. Ob aber eine „Krankenstola“, mehrfach zusammengefaltet und in einem kleinen Täschchen entsprechend zerdrückt, im Krankenzimmer schluderig um den Hals gelegt, angemessener Ausdruck des kirchlichen Amtes ist, könnte mit Fug zweifelhaft sein.

Die Zeichen sollten ferner *nicht miteinander vermischt* werden, sondern je ihre eigene deutliche Gestalt haben. Ein typisches Beispiel des Unbrauchbaren ist der noch gebräuchliche Firmritus: Er verbindet in höchst erstaunlicher Weise Handauflegung, Salbung und Kreuzesbezeichnung (die alte Sphragis oder Besiegelung) miteinander und ist in dieser Weise Ausdruck eines Kompromisses der Theologen in ihrem Streit über die Materie der Firmung, ob sie nun die Handauflegung oder das Öl sei. So wird alles miteinander vermengt und — sicher ist sicher! — zugleich angewendet. Jeder einzelne Ritus, auch nacheinander angewendet, hätte seine Würde; jetzt ist er in dieser Form viel zu „theologisch“. Ähnliches ist von der Beimischung des Öls zum Taufwasser in der Osternacht zu sagen. Wasser ist zum Abwaschen, Öl zum Salben; schüttet man aber Öl ins Wasser, erreicht man ganz schlicht eine „Ölverschmutzung“.

Ähnliches gilt von den in das Zeichen selbst *ingedrungenen Ehrfurchtsriten*. Natürlich muß ich ein heiliges Zeichen ehrfürchtig machen, aber ich darf es nicht selbst „verehrfürchtigen“. Daß der Priester nach der Kommunion die Finger in Wein abspült, ist vom Zeichen her unsinnig: kein Mensch wäscht sich mit Wein! Der skrupulöse Manierismus, nach der Berührung der konsekrierten Brotsgestalt Daumen und Zeigefinger beim Orantengestus aufeinander zu pressen, ist ja schon aufgehoben. Es ist zudem nicht einzusehen, warum die Kommunionsspendung auf die Hand weniger ehrfürchtig sei als auf die Zunge, wobei sich ja meist Komplikationen ergeben mit deren Herausstrecken und dem — durchaus sinnvollen — gleichzeitigen Sprechen des „Amen“ — wobei man freilich auch ein verständlicheres Affirmationswort des Glau-

bens, das es ja sein soll, einführen könnte. Die Beispiele wären beliebig zu vermehren. Ob es unbedingt zur Ehrfurcht dazugehört, den Altarraum mit Cancelli vom Volk abzuschirmen? Ob man nicht besser, zur Kommunion hinzutretend, steht als kniet? Ob man noch weiterhin den Laien (und speziell den Mesnern oder Meßdienern) nahelegen kann, nur mittels eines Tüchleins die heiligen Gefäße zu berühren⁸⁴?

Ein wichtiges Kapitel wäre auch der Zusammenhang von Liturgie und *Folklore*. Das volksfromme Brauchtum ist nicht in allen seinen Formen zu begrüßen und beizubehalten. Manche Weisen der Primizfeier oder der „Nachfeier“ bei der Firmung sind einfachhin Mißbrauch. Was sollen Trommelwirbel der Feldgottesdienste und gezückte Säbel der eucharistischen Ehrengarden bei der „Wandlung als dem heiligsten Augenblick der Messe“?

Ein eigenes Problem ist die *sakrale Sprache*. Darüber wurde viel gesagt, ich möchte es nur eben erwähnen. Ganz sicher ist die theologische Befrachtung des Verkündigungswortes viel zu groß; Betulichkeit und Pathos erwärmen nicht für das Gesagte. Von allen Formen des Fachjargons ist der theologische heute der unverständlichste, mehr noch als jedes „Fachchinesisch“ anderer Disziplinen; denn während man diesen leicht glaubt, schwierige Zusammenhänge und Tatbestände ihres Spezialfachs schlecht anders und eben nur so aussagen zu können, ist die unübersetzte Theologie sofort als überholt und nicht mehr zutreffend suspekt. Ausdrucksweisen etwa des Arztes oder Soziologen oder Psychologen gehen leichter in den Wortschatz des heutigen Menschen ein als die des Pfarrers. Er scheint zu den Spezialisten nicht mehr dazuzugehören. Wahrscheinlich hat das Wort der Verkündigung nur eine Chance, wenn es schlicht, einfach, offen, allgemeinverständlich und unmittelbar ist. Dem *interpretierenden Wort* bei der Verwendung sakramentaler Zeichen wird man mit Vorsicht gegenüber treten müssen: Man kann ein Symbol auch zerreden! Die vielfach herangezogenen „Kommentatoren“ — etwa unter der Messe, bei der Kindertaufe, bei Priesterweißen etc. — sind vielfach notwendiges (?) Übel: Ein Zeichen, das ich lange erklären muß, ist ein schlechtes oder schlecht gemachtes! Es müßte aus sich selbst reden, „visibile verbum“ im Sinne Augustins sein. Bei allem, was ich lange erklären muß, muß ich mir sogleich überlegen, ob ich es erhalten muß und dann, ob ich es kann und soll.

2. *Jedes liturgische Symbol sollte der Fassungskraft des Empfängers zugeordnet sein.* Andernfalls verfehlt es seine Funktion als Zeichen. Wenn wir oben schon sagten, daß die wesentlichen sakramentalen Zeichen außerordentlich sparsam seien, so können wir nun auch wiederum feststellen, daß sie noch heute leicht für jeden verständlich sind, der zum Vernunftgebrauch gelangt ist. Ein siebenjähriges Kind begreift, was Wasser und Öl, Brot und Danksagung ist. Es begreift das allein umso leichter, je klarer das als Zeichen herausgestellt und je weniger es durch Sekundärriten verstellt ist. Das gleiche gilt vom geistig einfach strukturierten Teil des Kirchenvolkes. Man wird nicht generell sagen können, die Riten seien dann zu arm. Das Taufwasser etwa wird stets aus sich sprechen, wenn es als sakramentales Zeichen recht gesetzt wird.

Doch zeigt die liturgische Erfahrung zweier Jahrtausende, daß man bei dem zum Zeichen selbst hinführenden Tun oder Belehren stets gerne wiederum Symbole verwandte, was ja nach allem bisher Gesagten natürlich und begrüßenswert ist. Das Katechumenat vor der Taufe — um bei diesem Sakrament zu bleiben — war daher nicht nur rationale Belehrung, sondern durch Zeichen wirklich und tatsächlich bereichert. Daß man den Taufbewerber und seine Bürgen in ein Buch eintrug, war zunächst reine Funktionalität. Daß aber nun dieses Buch zum Ausdruck des Buches des Lebens (vgl. Apk 3, 5; 17, 8; 17, 15 u. a.) wurde, ist liturgisch völlig legitim. Ein Rest davon ist ja geblieben bei den einleitenden „Tauffragen“, doch sind sie kaum mehr in der Ursprungsbedeutung verständlich, da die Eintragungen in der Pfarrkanzlei erfolgen. Auch die Fundamentalbelehrung, was die Taufe bewirkt, ist dort nur mehr relikthaft vorhanden. — Daß dem Katechumenen das Kreuzeszeichen auf die Stirn gemacht wurde, begriff er solange direkt, als man die „Sphragis“, d. h. ein Eigentums-

⁸⁴ Ich fand es irgendwie rührend und habe — ganz sicher! — nicht gelächelt, als mir neulich eine brave ältere Ordensfrau sogar den Tabernakelschlüssel per Tüchlein reichte.

merkmal auch einem Menschen, etwa einem Sklaven, aufdrückte; in einem übertragenen Sinne auch dann noch, wenn er sie bei den Tieren einer Herde, etwa bei Schafen o. ä. noch kannte oder als Gestütszeichen im Schenkelbrand von Pferden. Das fällt aber kaum mehr in den Erfahrungsbereich des Gegenwartsmenschen. Er mag aber immerhin das Kreuzzeichen als eine Segnung auffassen — was es aber genetisch nicht ist. — Noch schwieriger wird es nun bei den Exorzismen. Daß man „das Gute fördern und das Böse bändigen muß“, mag in einem ganz allgemeinen Sinn jedem einleuchten. Die Dämonologie der bisherigen Katechumenatsriten ist so aber unverständlich. Daß man den Teufel in einer exsufflatio fortbläst, begreift niemand mehr; ebenso wenig die Formeln der Beschwörung, besonders bei der Kindertaufe. Bezeichnend genug: bei den ersten Übersetzungen der Riten zur Kindertaufe nach dem letzten Kriege wurden die Exorzismen — schamhaft! — nicht übersetzt, weil man mit Recht voraussetzte, Eltern und Paten wären davon mehr entsetzt als erbaut gewesen. Der Exorzismus in dieser Form entspricht weder dem heutigen Lebensgefühl noch dem Stand unserer Theologie. Wofür ist er dann aber „Zeichen“?

So sehen wir, daß die Sekundärriten Ausdruck von theologischer Interpretation wie zeitbedingtem Lebensgefühl sind. Wir haben also die Freiheit, „alles zu prüfen und das Gute zu behalten“ (1 Thess 5, 21). Das geschah in der Kirchen- und Ritusgeschichte immer wieder, mehr als ein Jahrtausend lang. So gehörte es (in altsyrischen Taufriten) auch zum Ritus der sogenannten Apo- und Syntage, der Absage an den Teufel und der Zusage an Christus, daß jene mit der körperlichen Wendung gegen Westen und sogar einem Ausspeien gegen den real anwesend gedachten Teufel, diese mit der Wendung gegen Osten als dem Aufgangsort des sol salutis im Zeichen gedeutet wurde. Die Riten sind ersatzlos aufgegeben. Doch auch dort sehen wir verschiedene kulturelle Schichten durchscheinen: die Hinwendung zum Ort der aufgehenden und sinkenden Sonne wäre heute eventuell noch leichter und eher vollziehbar als das Ausspeien als Zeichen der Verachtung, das man heute nach unserem Verhaltenskodex als sozial deklassierend und schlechthin rüde empfindet. Doch hat auch das Sonnenlicht im Zeitalter des künstlichen Lichtes nicht mehr die alte Symbolkraft wie in Zeiten, wo der Sonnenaufgang den Beginn des Tages und ihr Untergang dessen Ende bedeutete. Unsere Stätten der Arbeit wie der Muße sind unabhängig vom Sonnenlicht. Der gesamte Ritus ist daher ohne großes Bedauern zu missen. Jedenfalls lehrt uns aber die Geschichte, daß Sekundärriten nicht schlechthin sakrosankt sind, daß man sie abändern oder gar völlig verschwinden lassen kann. Aber auch, daß jeweils neue und zeitgerechte gefunden werden können oder müssen.

Daraus folgt, daß das Zeichen *situationsgerecht* sein, d. h. der sozialen, geistigen, religiösen gesamt menschlichen Situation entsprechen muß, wenn es seinen Zweck erfüllen soll. Es muß wirklichkeitsnahe und wirklichkeitsgemäß sein. Es ist nicht einzusehen, warum nicht Spontaneität und Variabilität einen angemessenen Raum bekommen sollen, die ja nicht mit Willkür identisch sind. Wenn schon prinzipiell die geographisch-horizontale Anpassung der Riten an die Eigenart und Überlieferung der Völker, speziell in den Missionsländern, von der Liturgiekonstitution gefordert ist³⁵, so ist nicht einzusehen, warum diese nicht auch „vertikal“, d. h. je nach der Fassungskraft und dem Bildungsstand der Betreffenden unterschiedlich sein könnte. So könnten leicht bei vielen Sakramenten Sekundärriten ad libitum möglich sein. Man wird sie aber nicht finden können, solange man Experimente praktisch verhindert. Zwar fordert die Liturgiekonstitution sie; doch ist kein Teil der Konstitution schon von ihr selbst und dann von den folgenden Instruktionen so sehr rubrizistisch eingeengt worden wie dieser. Das scheint mir ein folgenschwerer Fehler.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Forderung, daß das Zeichen *altersgemäß* sein muß. Ein Jugendgottesdienst³⁶ wird anders aussehen müssen als ein Akademikergottesdienst, aber auch anders als ein Kindergottesdienst. Natürlich wird es einen Gemeindegottesdienst schlechthin geben müssen, der alle Naturstände und Menschen jedes Bildungsniveaus zusammenfaßt. Aber er könnte auf die Dauer nur lebendig sein, wenn es außer ihm speziellere Formen der gottesdienstlichen Feier gibt, die dann auf ihn zurückwirken. Nach allem scheint naturgemäß die Möglichkeit des Experiments am geringsten in der Eucharistiefeier selbst zu sein. Sehr viel größer könnte sie sein in „Wortgottesdiensten“, deren Förderung ja die Liturgiekonstitution (Art. 35, 4) empfiehlt. Offenbar ist damit nicht nur der „offizielle“ Meß-Wortgottesdienst gemeint,

³⁵ Const. S. Lit. Art. 37—40.

³⁶ Vgl. Anm. 10.

da ja an der gleichen Stelle auch von priesterlosen die Rede ist. Dort, in solchen Wortgottesdiensten, könnte sich ein weites Feld verantwortlicher Experimente auftun. Mir scheint, daß die Schulgottesdienste, die doch meist „Kindermessen“ sind, lockerer gestaltet sein könnten. Wird man je ein „kindertümlisches Hochgebet“ schaffen können? Damit stoßen aber viele solche Kindermessen einfach ins Leere! Könnte man nicht mehr Ernst mit der Lehre (Art. 7) machen, daß Christus eben nicht nur in den eucharistischen Gestalten, wenn dort auch besonders (Art. 47), gegenwärtig ist, sondern auch im Sakrament, im Wort und in der feiernden Gemeinde selbst? Vielleicht müßte man doch manche „paraliturgischen“ Formen der gottesdienstlichen Feier aufwerten und stärker – wenn auch nicht gleichwertig – neben die Eucharistie stellen. Als Ausweg böte sich bei solchen Feiern eine Art der Praesantificaten-Liturgie an, falls ein Priester vorhanden und anwesend ist, was man ja zur Zeit in unseren Breiten meist voraussetzen kann. Ich denke da besonders an manche Jugendgottesdienste, die damit aus ihrem paraliturgischen Status erlöst und als mögliche Alternativangebote zur Erfüllung der „Sonntagspflicht“ angeboten werden könnten.

Ähnliches wäre bei allen Sakramenten zu überlegen. Die Situationsgemäßheit scheint ein generelles Erfordernis. Welche pastoralen und missionarischen Möglichkeiten liegen da noch brach, wenn man nur an Trauungen, Beerdigungen etc. denkt. Hat der Priester doch gerade dort vielfach Menschen vor sich, die er sonst nur schwer erreicht, die aber nicht schlechthin ansprechbar sind. Ein gültiges Zeichen, situationsgerecht interpretiert und gedeutet, vermag ungeahnte Kontakte der Erlösungsrealitäten zu schaffen.

3. *Das Zeichen bedarf des Vorverständnisses, das nicht nur von seiner Natur her gegeben ist, sondern auch in der Erziehung grundgelegt werden muß.* Diese These und Forderung ist nicht eigentlich liturgisch, sondern mehr kerygmatisch-pädagogisch, berührt also mein Fachgebiet als Liturgiker mehr am Rande. Aber sie ist von so außerordentlicher Wichtigkeit, daß ich wenigstens darauf hinweisen möchte.

a) Diese Erziehung sollte dem *Liturgen* selbst zuteil werden, im Seminar und weiterhin in Kursen pastoral-liturgischer Art. Es kann kein Zweifel sein, daß unsere Priester in diesem Punkte heute weithin überfordert sind, weil ihre Ausbildung zumeist in einem Stadium erfolgte, als die Liturgie längst noch nicht in ihrer Bedeutung voll erfaßt war. Dieses Dilemma sehen wir aber nicht nur bei unseren Priestern, es stellt sich in völlig vergleichbarer Weise dem heutigen Arzt oder Ingenieur oder wem immer. Nur ist dort der logische Zwang zur Weiterbildung bis zu einem Kontaktstudium hin deutlicher erkannt. Das Angebot sollte nicht nur von den Ordinariaten oder theologischen Fakultäten erwartet werden. Eigeninitiative in Priesterkreisen wäre ein sinnvoller Weg, besonders wenn man „Fachleute“ einlode. Zeitschriften bieten vielfach Anregung, viele Verlage helfen redlich und nach besten Kräften. Die praxisbezogene Spiritualität des Priesters, der ja nicht verhinderter Mönch ist, könnte dadurch erheblich gewinnen. Die vielbesprochene Status-Unsicherheit des Priesters würde von einem Angelpunkt seiner Existenz her sicher leichter behoben.

b) Die Erziehung des *Kirchenvolkes* sollte damit Hand in Hand gehen, nicht sprunghaft, sondern schrittweise. Es müßten Schwerpunkte gesetzt werden, die erreichbar sind. Wahrscheinlich müßte man die Gemeinde nach konzentrischen Kreisen entsprechend ihrer Liturgiefähigkeit differenzieren und in je homogenen Kreisen weiterbilden, sowohl in der Belehrung wie im liturgischen Tun selbst, da eins das andere bedingt und belebt. Das Hauptaugenmerk wäre sicher nicht nur auf die technische Bewältigung des Gottesdienstlichen zu legen; es käme dann nur ein Liturgizismus heraus. Die liturgischen Gestaltungsmöglichkeiten können nur wachsen mit der Fähigkeit und Lebendigkeit des Glaubens der Gemeinde. Meditation und Stille – im Gottesdienst und sonst – werden mehr erreichen als Geschäftigkeit und zu direkte Prätentation. Mir scheint der moderne Mensch keineswegs liturgieunfähig, aber doch wie von Mangelkrankheiten befallen, die heilbar sind, aber eben nur im Gesamtmenschlichen, das allezeit der Erlösung und des Heils bedurfte und bedarf.