

Alfred Lorenzer

Erweiterte Fassung meines Vortrags über
"Das Konzil der Buchhalter"

I

Was ich Ihnen vortrage, ist keine theologische Untersuchung, sondern eine kulturwissenschaftliche Analyse der Wechselwirkung zwischen religiösen Symbolen und menschlichem Erleben. Da es eine wissenschaftliche Untersuchung ist, müssen ihre Resultate gleichermaßen den Katholiken wie den Nicht-Katholiken, Christen wie Nicht-Christen einleuchten. Natürlich hat eine solche Betrachtung vom religiösen Selbstverständnis der Betroffenen, d.h. der gläubigen Katholiken, auszugehen; sie muß die religiöse Überzeugung gelten lassen, ohne sie in Frage zu stellen, aber auch ohne sie bestätigen zu wollen. Anders formuliert: Meine Untersuchung beschäftigt sich nicht mit dem Wahrheitsgehalt der Kirchenbotschaft, sondern mit ihrer Form, genauer: mit dem Unterschied zwischen der alten Form der Vermittlung der kirchlichen Botschaft und der nachkonziliar-neuen Form.

Ich nehme an, daß einige von Ihnen eine solche wissenschaftlich-nicht-theologische Betrachtung eines Glaubensgegenstandes bedenklich finden. Freilich, den Konzilsfreunden nehme ich einen solchen Einspruch nicht ab. Das Konzil selbst stützte sich auf rein erlebnispsychologische Begründungen seines Tuns. An allen entscheidenden Stellen der Verhandlungen und Texte tauchen Hinweise auf erlebnispsychologische Begründungen auf, und zwar nicht nur beiläufig unterstützend, sondern konstitutiv als Direktiven für die geplanten Veränderungen, so z.B. in Art. 34 der Konstitution über die

Liturgie, wo es von den Riten ganz allgemein heißt:
"Die Riten mögen ... knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen." (248) (Konzil, 186)
Schon die Generaldevise des Konzils, das "aggiornamento", macht unzweideutig klar, daß die ins Zentrum gestellte Pastoralproblematik rein psychologisch-erlebnisstrategische Hintergründe hat. Wohl ist allenthalben die Rede von Offenbarung und Glaubenslehre, aber entscheidend macht sich doch der Blick auf die Psychologie der Gläubigen geltend. So heißt es in der Einleitung zum Kommentar zur Liturgiekonstitution von P. Jungmann: "Inzwischen hat die Welt sich gewandelt. Nicht nur die lateinische Sprache, auch die wesenhafte Frömmigkeitsweise der römischen Liturgie, die zur Liturgie der ganzen abendländischen Welt geworden ist, ist dem christlichen Volk fremd geworden.

Daneben hat der Aufstieg der Naturwissenschaften und der Technik das Gewicht der diesseitigen Werte und damit die Versuchung zu einem rein innerweltlichen Denken gewaltig gesteigert. Soll die christliche Botschaft noch vernommen werden, muß sie mit neuer Deutlichkeit und Klarheit verkündet werden, vor allem in der allsonntäglichen Versammlung der Gläubigen - in der Liturgie." (252)
Kurz gesagt: Es wird zwar auf die christliche Botschaft abgehoben, tatsächlich aber dreht sich alles um eine psychologische Wirkungsstrategie, zielen die Intentionen des Konzils voll und ganz auf Wirkungspsychologie.

Einer der Redner des Mainzer liturgischen Kongresses 1965 hat die Forderung nach psychologischer Untersuchung sogar auf die Spitze getrieben bis zu dem Ruf nach "religiöser Marktforschung": "Soll das christliche Volk zum echten

Mitträger der liturgischen Feier werden, dann muß die Liturgie noch viel mehr als bisher in der Seele des Volkes, in seinem Charakter, in seinen Erlebnissen und Wünschen verankert werden. Wer aber kennt diese Tiefen? Auch wir Seelsorger tapfen hier oft im dunkeln. Wir brauchen eine religionspsychologische Forschung, die den Volkscharakter in bezug auf die Botschaft und die religiöse Welt des Christentums, auch in bezug auf die Liturgie, untersucht; wir wollen nicht weiter gegen Tatsachen anrennen, die nicht zu ändern sind, sondern die Ansatzpunkte kennenlernen, an denen unsere Seelsorge, auch unsere Verkündigung von Wesen und Würde des Gottesdienstes, mit Erfolg ansetzen kann. Wir brauchen (man erschrecke nicht vor dem häßlichen Wort!) 'religiöse Marktforschung', freilich ausgerichtet auf die übernatürliche Gnade und Wahrheit Christi." (109a)

Übergehen wir das merkwürdig Drastische dieses Rufes nach einer religiösen Marktforschung. Dem Redner war es so ganz wohl offensichtlich nicht. Es war ihm wie den Konzilsvätern gewiß klar, daß es nicht um Verkaufsstrategie unabhängig vom übernatürlichen Inhalt gehen kann. Der Vortragende betont das ja ausdrücklich. Doch offen gestanden, an allen entscheidenden Stellen der Begründung der Liturgiereform lugt eine ganz und gar irdisch ausgerichtete Argumentationsbasis hervor. So wird für die Ablösung des alten Rituals folgendes vorgebracht: "Natürlich kehrte auch das Argument wieder, durch die lateinische Sprache werde die Reinheit der Lehre gewahrt. Dagegen wandten andere Väter ein, das lateinische Wort bleibe stumm und unfruchtbar und sei mitschuldig am Abfall vieler; besonders in der Gefährdung des Glaubens durch den Kommunismus und den praktischen Materialismus sei durch die Muttersprache ermöglichte tätige Teilnahme 'eine Frage auf Leben und Tod'." (250) (Konzil, 187)

Nimmt man solche Begründungen der Liturgiereform ernst - und es liegen so viele gleichlautende Aussagen vor, daß man dies tun muß, und es stimmen insgesamt die Argumente des Konzils so sehr mit der Annahme überein, die Reform habe die Liturgie zum "Bollwerk" umbauen wollen -, dann deuten sie nicht nur Angst und ein fast gespenstisch anmutendes Feindbild an, sondern auch einen Zerfall der Kirche. Man erinnere sich: Als die Türken 1453 zum Sturm auf Konstantinopel antraten, lagen der kaiserliche Hof - abgesehen von den Männern, die im Kampf standen -, die Geistlichkeit und eine große Volksmenge in der Hagia Sophia auf den Knien, um göttliche Hilfe in einer gewaltigen kultischen Anstrengung zu erflehen. Zweifellos artikulierte sich in dieser Intensivierung der kultischen Verehrung angesichts der Bedrohung ein christliches Selbstverständnis. Die Rettung wurde über die rituelle Communion mit Gott zu erreichen gesucht. Und wenn wir noch heute in Barcelona das Kreuz vom Seesieg bei Lepanto - der entscheidenden Schlacht gegen die Türken im Mittelmeer - verehrt sehen, so, als hätte dieses Kreuz und nicht die militärische Geschicklichkeit des Don Juan d'Austria und die Stärke der spanischen Flotte den Erfolg gebracht, dann drückt sich auch darin ein angemesseneres christlich-kirchliches Selbstverständnis aus als in den Vorsichtsmaßnahmen des römischen Konzils. Gleichgültig, ob die Feindvorstellung sinnvoll ist oder nicht, bemerkenswert ist, daß sich das Konzil exakt so verhielt wie eine beliebige - z.B. atheistische - Partei angesichts der Gefahr ihrer Illegalisierung und der Beschränkung ihres Wirkungsfeldes: Absicherung der Parteiarbeit mittels der Intensivierung der Schulung der Parteimitglieder.

In der Umstellung der Mysterien zur "Glaubensschule" verrät sich also eine höchst irdische Auffassung von

Vorsorge, die den Fortbestand der Kirche nicht länger vom göttlichen Beistand erhofft, der sich im sakramentalen "opus operatum" erleben ließe, sondern von einer ganz handfest-pragmatischen Kalkulation. Die Messe ist, angesichts des eingespielten Toleranzarrangements, in fast allen Staaten ein nahezu uneingreifbares kirchliches Betätigungsfeld. Die Predigt selbst ist zwar zensurierbar, liturgisch integrierte Textauslegungen und die Textrezitationen aber sind nur in einer globalen Unterdrückung der Kirche als ganze antastbar. Der Umbau der Liturgie zur "Glaubensschule" ist also eine Vorsorgestrategie, die in ihrer Gott-losen Skepsis sogar übers Ziel hinausschießt. Denn wenn schon der Umgang mit kommunistischen Staatsorganisationen der Punkt des Schreckens ist, von der Situation der russisch-orthodoxen Kirche ist er widerlegt. Deren Gottesdienst ist nahezu schulungsfrei und dennoch erfolgreich als Instrument der Selbstbehauptung der Gemeinde.

Ich will aber jetzt nicht in die Frage nach den Motiven für die Liturgiereform eintreten, sondern wollte nur vor Augen führen, wie das Konzil selbst in seiner Begründung der Liturgieänderung das Terrain von Theologie und Glauben gänzlich verlassen hat zugunsten einer rein erlebniswissenschaftlichen Abwägung. Es sind keine anderen als pastoralpsychologische Begründungen der Liturgiereform aufzufinden. Ich jedenfalls kann keine theologische Begründung erkennen - wie etwa in den alten Zeiten des Kampfes um den Laienkelch. Doch sehen wir davon ab, ob und wieviel Glaubensüberzeugung das Konzil bei seiner Wirkungsstrategie aufgegeben hat; im Moment bin ich mit dem Konzil ganz einig in dem einen Punkt: Es geht bei den Veränderungen um Psychologie, um Psychologie und nichts anderes, um eine Frage also, die man wissenschaftlich, und zwar auf dem Stand moderner Wissenschaft, aufzugreifen und zu klären hat.

Liest man die Konzilsprotokolle durch, so gewinnt man freilich den Eindruck, daß die konziliaren Überlegungen von einer recht altertümlichen Psychologie bestimmt waren. Da, wo das Gebot des aggiornamento vorab am dringlichsten hätte Geltung bekommen sollen, nämlich in der Berücksichtigung einer Persönlichkeitspsychologie auf aktuellem Stande, bleibt die kirchliche Betrachtungsweise einer starr/statischen Auffassung von der Persönlichkeit verhaftet, einer Betrachtungsweise, die bestenfalls aus der alten scholastischen Theologenpsychologie stammt, schlimmstenfalls aber die überkommene Allerweltpsychologie des letzten Jahrhunderts widerspiegelt.

Wie veraltet die "Menschenkenntnis" war und wie achtlos die Konzilsbeschlüsse über die heutzutage bekannten menschlichen Erlebnismodalitäten hinweg plantem, soll Ihnen mein Beitrag insgesamt nahebringen. Lassen Sie mich kurz beginnen mit einer - natürlich recht skizzenhaften - Kennzeichnung der psychologischen Sichtweise, unter der ich mich dem Problem genähert habe.

1. Die menschliche Persönlichkeit ist als ein Gefüge von Verhaltensweisen anzusehen, die in einer Stufenfolge von Entwicklungsschritten von der Kindheit her aufgebaut werden. Die Gedankeninhalte, die Erlebnisformen und die Denkformen durchlaufen einen systematischen Bildungsprozeß, der schon im Mutterleib beginnt.
2. Damit verbindet sich eine zweite Einsicht: Die Inhalte und Formen des Erlebens hängen mit sinnlichen Wünschen, Bedürfnissen, Erfahrungen zusammen. Das menschliche Erleben ist an die menschliche Körperlichkeit gebunden - nicht nur in dem einfachen Sinn, daß das Erleben allemal einen lebendigen Organismus voraussetzt. Es geht - sehr viel aufregender - viel-

mehr um die Leib-Seele-Einheit im Sinne der folgenden-Verknüpfung: Die Erlebnisse stehen in Spannung zu den Wünschen; die Wünsche aber haben ihr richtungsweisen- des Fundament in Körperbedürfnissen. Die Psychoanalyse hat diesen Sachverhalt mit dem eher geheimnis- vollen als leicht zu verstehenden Begriff der "Trieb- bestimmtheit des menschlichen Erlebens" belegt.

3. Zu diesen beiden fundamentalen Gesichtspunkten, dem Verständnis von Persönlichkeit als einem Gefüge ein- sozialisierter Verhaltensweisen und der Einsicht in die Fundierung dieser Verhaltensweisen in Körperbe- dürfnissen, tritt eine weitere Einsicht hinzu: eine Annahme über den Ort der Modellierung von Verhaltens- weisen und Körperbedürfnissen in der Mutter-Kind-Ein- heit als der fundamentalen Bildungsstätte, in der die frühen Lebensformen Schritt für Schritt eingeübt bzw. hergestellt werden. Um diesen Sachverhalt in einem Satz zu umreißen: Die Persönlichkeitsbildung ist der Prozeß einer leib-seelischen Formung, die schon im Mutterleib beginnt und als Niederschlag eines unab- lässig ablaufenden Funktionsspiels zwischen dem müt- terlichen und dem kindlichen Organismus anzusehen ist.

Nun stellt sich die Frage, wie man sich dieses Funktions- spiel und das Zusammenfügen der Niederschläge dieses Funktionsspiels zur Persönlichkeitsstruktur vorstellen muß. An einem recht instruktiven Beispiel möchte ich alle drei Gesichtspunkte zusammen vorführen. Das Bei- spiel verdanken wir dem englischen Kinderanalytiker Winnicott. Es ist die Schilderung einer Szene: Winnicott mit einer Mutter und deren 10 Monate altem Kind an einem Tisch. Auf dem Tisch ein Löffel. Das Kind krabbelt in Richtung des Löffels. Hören Sie nun Winnicott: "Nun liest der Knabe allmählich aus dem Blick der Mutter, daß sein Tun nicht mißbilligt wird, und so ergreift er den Löffel entschiedener und nimmt von ihm Besitz. Er

ist noch sehr gespannt, denn er ist noch nicht sicher, was geschehen wird, wenn er mit dem Ding tut, was er so sehnlichst wünscht. Er weiß noch nicht einmal bestimmt, was er gern damit tun möchte.

Wir nehmen an, daß er im Laufe einer Weile entdecken wird, was er tun will, denn sein Mund gerät in Erregung. Er ist noch recht still und nachdenklich, aber von seinem Mund beginnt Speichel herabzufließen. Seine Zunge sieht feucht aus. Sein Mund möchte den Löffel haben. Sein Zahnfleisch möchte das Beißen genießen. Es dauert nicht mehr lange, bis er ihn in den Mund gesteckt hat. Dann empfindet er in der normalen aggressiven Art von Löwen, Tigern und Säuglingen, wenn sie etwas Gutes im Mund haben. Er tut, als wolle er ihn aufessen." (Konzil, 43)

Was führt uns die Szene vor? Zunächst gibt sie uns eine Schilderung des Prozesses, wie das kindliche Verhalten sich im Zusammenspiel mit der Mutter formt. Man kann geradezu verfolgen, wie ein über die Szene hinaus wirksamer Verhaltensentwurf aus der Mutter-Kind-Einheit herauswächst.

Aber nicht nur das Verhalten formt sich hier. Recht illustrativ ist, wie sich ein zunächst etwas unbestimmter kindlicher Bedarf zusehends profiliert, wie ein immer mehr umrissenes Bedürfnis entsteht - im Zuge der Verwirklichung der befriedigenden Interaktion. Und auch hier haben wir keine Mühe, uns vorzustellen, wie dieses Bedürfnisprofil als Bedürfnisentwurf in späteren Situationen erneute Verwirklichung fordert. Winnicott beschreibt gerade den Prozeß der Bedürfnisprofilierung sehr schön. Lassen Sie es mich noch einmal sagen: "Er ist noch sehr gespannt, denn er ist noch nicht sicher, was geschehen wird, wenn er mit dem Ding tut, was er so sehnlichst wünscht. Er weiß noch nicht einmal bestimmt, was er gern damit tun möchte."

Aber noch eindrucksvoller ist, wie sich die Profilierung von Verhaltensentwurf und Bedürfnisentwurf am Körper, im Körper - nein, noch besser: als Körper abspielt: "Von seinem Mund beginnt Speichel herabzufließen, und seine Zunge sieht feucht aus. Sein Mund möchte den Löffel haben, sein Zahnfleisch möchte das Beißen genießen. Es dauert nicht mehr lange, bis er ihn in den Mund gesteckt hat." - Wir finden in dieser Szene alle drei Gesichtspunkte vereinigt. Wir können buchstäblich zusehen, wie der Bedarf in ein zielgerichtetes Bedürfnis verwandelt wird, wie das Bedürfnis sozial geformt wird und so seine verhaltensdeterminierende Position einnimmt. Wir können unmittelbar verfolgen, wie die Interaktion zwischen Mutter und Kind, das Zusammenspiel zwischen Mutter und Kind, Menschen und Gegenständen sich buchstäblich in den Körper einschreibt. Und könnten wir den weiteren Verlauf über Monate und Jahre hinweg im filmischen Zeitraffer gleichsam registrieren, so würde sich vor unseren Augen ausbreiten, wie auch die Körperform und der Charakter aus diesen Funktionsspielen hervorgeht.

Aber, so werden Sie vielleicht einwerfen, übersieht die Auffassung, daß die Grundelemente der leib-seelischen Wirklichkeit des Menschen Resultate des Zusammenspiels zwischen Mutter und Kind sind, daß die Interaktionsformen als Niederschläge dieses Zusammenspiels den Körper und die Verhaltensweisen bilden - übersieht eine solche Auffassung nicht, daß es ja auch eine Erbanlage gibt, die im Erscheinungsbild der Menschen auch ablesbar ist?

Die Lösung liegt im Begriff des 'Zusammenspiels' und der zwei Pole, zwischen denen es sich abwickelt. Der mütterlichen Aktion antwortet ja die kindliche Reaktion und der kindlichen Aktion die mütterliche Reaktion. Anders ausgedrückt: Das Zusammenspiel läuft zwischen der mütterlichen Verhaltensweise und den Dispositionen der kindlichen Natur ab. Vererbte Dispositionen und Eingriffe von außen bilden das Zusammenspiel, das das kindlich-organismische Funktionsspiel einstellt und so die leib-seelische Erlebniseinheit herstellt.

Ein zweiter Einwand kann so lauten: Wenn wir annehmen, daß der kindliche Organismus nichts anderes ist als der Niederschlag des Zusammenwirkens in der Mutter-Kind-Einheit, betrachten wir dann nicht diese Mutter-Kind-Einheit zu isoliert, zu sehr herausgelöst aus den kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhängen? Indem wir die Bedeutung des intimen Zusammenspiels für die leib-seelische Bildung betonen und unter der Devise, "die Form folgt aus der Funktion", die Leib-Seele-Einheit ausdrücklich als Resultat dieses intimen Zusammenspiels hervorgehoben haben?

Der Einwand trifft nicht, denn gerade indem wir die Persönlichkeitsbildung von einem Zusammenspiel bestimmt finden, entdecken wir den Punkt der Einwirkung, nicht nur der persönlich-intimen, familialen Eingriffe, sondern auch der sozialen und kulturellen Einflüsse auf die kindliche Entwicklung. Es markiert sich uns der Vermittlungspunkt zwischen kindlicher Natur und der sozialen Formung insgesamt. Denn natürlich sind die mütterlichen Verhaltensweisen bis hinein in die Körperbewegungen kulturell, gesellschaftlich bestimmt. Das mütterliche Verhalten ist ein Teil der gesamtgesellschaftlichen Praxis. Und weil die mütterlichen Körperbewegungen, die Mimik, die Gestik und das gesamte Verhalten kulturell geregelt sind, überträgt sich diese kulturelle Regelung aus dem

Zusammenspiel in der Mutter-Kind-Einheit. Das mütterlich-kindliche Interagieren ist ein kultureller Akt, aus dem die Persönlichkeit des Kindes in ihrer leib-seelischen Gestalt hervorgeht.

Allerdings, während in der ganzen Zeit der Schwangerschaft und in den Monaten des frühkindlichen Lebens dieser Bildungsprozeß wesentlich zentriert ist auf die Mutter-Kind-Einheit, treten danach allmählich auch andere Mitspieler ins Spiel, so z.B. der Vater - zunächst als 'Nebenmutter', bald aber auch als Gegenspieler der Mutter. Jeder Mitspieler ergänzt, relativiert das Spiel der anderen, aber er muß sich dem schon laufenden Spiel einfügen. Mit jeder Spielfigur differenziert sich das Spielrepertoire, wird das Verhaltensrepertoire des Kindes neu eingestellt. Im Kind, d.h. im kindlichen Organismus - von der Peripherie des Körpers bis zum Zentralen Nervensystem - entfaltet sich so das aktive und passive Verhaltenssystem des Kindes. Jede einzelne Spielszene, jede einzelne Interaktion bestätigt die bisherige Erfahrung oder verändert sie, und das heißt: Jeder reale Erfahrungsschritt modelliert die Bedürfnisprofile und die Verhaltensweisen (die zwischen Bedürfnissen und den Realitäten praktisch vermitteln sollen). Schritt für Schritt wird so die Persönlichkeit in ihren Bedürfnissen und ihrem Verhalten eingestellt.

Die Psychoanalyse hat verschiedene Stufen der Entwicklung im Zusammenhang mit fundamentalen Körpererfahrungen unter dem Titel der oralen, analen und phallischen Entwicklungsstufe namhaft gemacht. Ich will darauf nicht eingehen, sondern möchte mich genauer mit einer Umstellung beschäftigen, die für unsere Überlegungen von ganz entscheidender Bedeutung ist, nämlich die Einführung von Sprache in die kindliche Praxis. In der Regel wird die Sprache in der Mutter-Kind-Einheit eingeführt. Ich brauche das nicht näher zu illustrieren. Sie alle kennen die

dramatischen Momente der Spracheinführung, des beginnenden Umgangs des Kindes mit Wörtern, das Vorsprechen, Nachsprechen, und das heißt: das Hinzutreten von Sprachfiguren zum gestisch organismischen Zusammenspiel. Das Wort Mama z.B. wird in einer Situation des Zusammenspiels von Mutter und Kind eingeführt, es wird vorgesprochen, nachgesprochen, es wird so eine Einheit von Hören und Sprechen hergestellt, und diese Einheit wird mit dem aktuell ablaufenden Geschehen zwischen Mutter und Kind verknüpft. Es ist sicher einsehbar, daß alle die vielen Wörter, die dem Kind Wort für Wort nahegebracht werden, Erweiterungen dieser Szenerie sind, wobei die szenische Einheit von Mutter und Kind dadurch überschritten wird, daß das, was sich für das Kind von der Muttererfahrung greifbar unterscheidet, zunehmend eigene Namen bekommt.

Weil man die Sprache insgesamt als ein System der Namen für die Welt bezeichnen kann, ist das Einführen der Namen ein Prozeß des Vertrautmachens mit der Welt. Und vor allem ist es ein Prozeß der Einbindung der eigenen körperlichen Erfahrung in diese weltdeutenden Sprachfiguren. Es sind jeweils Szenen, in denen das Kind unmittelbar anwesend ist, unmittelbar mitspielt, die da benannt werden. Und wenn die Sprache zunehmend ins Weite und unsinnlich Abstrakte entführt wird, um so ein Bewußtsein für das Lebensganze und das Weltganze weit über die Grenzen des Greifbaren hinaus zu gewinnen.

Nun versteht es sich, daß der Sinn der Sprachfiguren nicht in jeder Kindheit, in jeder Familie und jeder Mutter-Kind-Einheit ganz und gar neu hergestellt wird. Die Sprache ist ja ein kollektives objektives System der Weltabbildung, der Lebensdeutungen und der lebenspraktischen Anweisungen. Die Sprache sagt uns allen, was wir zu tun haben, wie wir uns zu verhalten und wie wir zu

denken haben. Sie greift deshalb tief in unsere Lebenspraxis ein, leitet diese Praxis an, und das wiederum kann sie nur, weil sie verbunden wurde mit den vorschlinglichen Körpererfahrungen, weswegen die Regeln der Sprache zugleich Regeln unseres Verhaltens sind und die Wörter als Denk- und Deutungsmuster unserer Weltenkenntnis wie auch als Anweisung unseres Weltumgangs fungieren. Das gelingt nur, weil die Sprachfiguren mit dem von allem Anfang an aufgebauten Gefüge organismischer Formeln in der Spracheinführung verknüpft werden. Freilich unterwerfen wir uns diesem Befehl nicht reibungslos. Es gibt Brüche, Widersprüche, Spannungen zwischen Sprache und einsozialisierter Praxis. Spannung zwischen zwei Systemen, zwischen dem imperativen Anweisungs- und Deutungssystem der Sprache und den vorschlinglich eingeführten Praxisfiguren. Die in den Köpfen verankerten Sprachfiguren und die in Kopf und Körper verankerten Interaktionsformen bleiben unablässig in einer Spannung. Sie sind aufeinander bezogen, aber sie streiten sich doch um dasselbe Austragungsfeld, nämlich menschliches Verhalten.

Nun wird die Persönlichkeitsbildung aber noch durch ein drittes System kompliziert, das gleichfalls regulierend ins Verhalten eingreift. Es ist dies die Welt der Gegenstände in ihrer unmittelbar greifbaren, sichtbaren, hörbaren Sinnlichkeit. Nehmen Sie z.B. nur etwas so grob Auffälliges wie einen Stuhl oder einen Tisch, und Sie haben bereits komplizierte Verhaltensanordnungen vor sich. Schon die ungeformten Materialien wie Holz, Stein, Eisen, erst recht aber so komplexe Gebilde wie Räume, Häuser, Gärten, Straßen, die Geräusche und die Dinge des täglichen Lebens sind Begrenzungen unserer Erfahrung, als Gußformen unseres Erlebens unmittelbar auch Verhaltensregulatoren. Hammer, Messer, Gabel, Stuhl, Tisch, Bleistift erscheinen zwar im ersten Anblick nur

einfach als bloße Werkzeuge, die dazu dienen, die menschlichen Möglichkeiten zu vervielfachen; sie sind zugleich aber Verhaltensüberträger, genauer gesagt: Träger sozialer Formeln.

Daß die Gegenstandswelt schon in das intrauterine Leben eingreift, in Geräuschen z.B., die Reaktionen des Embryonen hervorrufen, ist nachweisbar. An solch groben Eingriffen wird deutlich, was prinzipiell in gleicher Weise für die leisen, aber nachhaltigen Zudringlichkeiten des täglichen Umgangs mit Gegenständen gilt. Über die Mutter dringt noch während der Schwangerschaft die Gegenstandswelt in ihrer harten Dinglichkeit in die Erfahrung des Kindes ein. Diese vermittelte Erfahrung wird nach der Geburt sinnlich unmittelbar; das Licht des Kreißsaals, die Kälte des Raumes, die Empfindungen der Bettücher usw. sind unvermittelte Gegenstandserfahrungen, die sich in das Interagieren der Mutter-Kind-Einheit drängen und ihrerseits einen bestimmenden Einfluß auf die Bildung von Erlebnis- und Verhaltensentwürfen gewinnen.

Nun sind bei der gegenständlichen Verhaltensbestimmung zwei Arten zu unterscheiden, instrumentelle Anweisungen: Hammer, Messer, Gabel fordern zu einem bestimmten Gebrauch auf. Aber schon am Beispiel von Messer und Gabel wird eine zweite Art von Anweisungen erkennbar: soziales Verhalten. Das reicht von der kulturellen Vereinbarung, wie gegessen wird, bis zu den Tischsitten als Teil komplizierter Verhaltensentwürfe, komplexer Handlungsmuster, deren Verästelung eine Vielzahl unserer Lebensentwürfe durchzieht. Auch Messer und Gabel imponieren mithin nicht nur als Instrumente, sondern sind Anweisungen sozialen Verhaltens. Die Verwendung von Messer und Gabel ist eine "soziale Formel". Diese Gegenstände transportieren soziale Muster, sie wirken als Verhaltensregulatoren, sie sind Bedeutungsträger, oder kurz gesagt: sie sind Symbole.

Nun gibt es Gegenstände, die von der Funktion als "technisch-instrumentelles Gerät" ganz und gar frei sind und nur diese andere, zweitgenannte Funktion von Bedeutungsträgern haben. So z.B. ein Blumenstrauß, ein Bild, eine Plastik, aber auch schon der Farbanstrich an den Häusern. Gemeinsam ist all diesen Bedeutungsträgern, daß sie keine instrumentelle Funktion erfüllen und auch zu keiner instrumentellen Handlung auffordern, sondern ausschließlich eine kulturell-soziale Wirkung entfalten.

Wir erinnern uns: Wir haben die Sprache ein Symbolsystem menschlichen Erlebens genannt. Nun entdecken wir eine zweite, nicht weniger bedeutsame gegenständliche Symbolik, die unser Empfinden ausdrücken soll, dieses bewegen, ja herstellen kann. Worin unterscheidet sich die Erlebnisbedeutung der Sprache von der Erlebnisbedeutung der sinnlichen Symbole? Wir wollen dem konkret am Fall der Eingriffe des Zweiten Vatikanischen Konzils nachgehen.

II

Im ersten Teil habe ich zwei Symbolsysteme vorgestellt, die auf das menschliche Erleben einwirken:

- Sprachsymbole und
- sinnlich-gegenständliche Symbole, die all das und mehr als das einschließen, was wir Kunstwerke nennen.

Vielleicht wird der Gegensatz am deutlichsten beim Vergleich von wissenschaftlichen Texten, die in genauer Begriffssprache abgefaßt sind, und der Musik. Am Beispiel der Musik dürfte auch unmittelbar einsichtig werden, daß die sinnlich-gegenständliche Symbolik den tiefen Schichten des Erlebens näher steht, als die diskursive Sprachsymbolik. Musik kann unmittelbar in die Glieder fahren.

Aber noch ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist zu bedenken: die vielfältige Welt der sinnlich-gegenständlichen Symbole - von der Musik bis zur Architektur, vom Spiel mit Bildern bis zum Spiel der Körper im Tanz - umfaßt weit mehr Lebensgefühl und Lebenserfahrung, als die Sprachfiguren und d.h. die "Namen" zu fassen vermögen. Die Sprache ist ein Instrument, das systematisch Ordnung in die Dinge bringt, aber in ihrem Netz nur das Grob-greifbare festhalten kann. Allerdings hat die Sprache eine Doppelnatur. Sie gehört beiden Symbolsystemen an - auch dem sinnlich-symbolischen: als Poesie. Darauf zielt jene berühmte Sentenz aus dem Schluß des Torquato Tasso, die auf die Auszeichnung vom Dichter und Dichtung verweist: Da, wo der Mensch verstummt in seiner Qual, gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide. Das Zum-Ausdruck-Bringen des Unsagbaren, das Zum-Ausdruck-Bringen dessen, was rationale Erfahrung übersteigt, darauf zielen die poetischen Bilder, darauf zielt auch die Artikulierung der religiösen Erfahrung in bildhaft-mythischen Gestalten. Poesie und Mythos suchen mit Hilfe des Sagens das Unsagbare einzuholen.

Doch was ist das Ritual? Seiner formalen Charakteristik nach gehört es in die Nähe von Tanz, Pantomime und Theater, wobei es mit diesen Künsten das auszeichnende Merkmal teilt, daß der menschliche Leib hier selbst zum "bedeutsamen Gegenstand", zum Symbol wird. Daß die Gestik, deren grundlegende Bedeutung wir schon bei den Anfängen der Persönlichkeitsbildung erkannt haben, hier Symbolhöhe gewinnt. Mit den religiös tiefen Mythen richtet sich das Ritual auf die zentralen Lebensrätsel. Die Philosophin Susanne K. Langer, der wir wichtige Einsichten in die Funktion und die Bedeutung der beiden Symbolsysteme verdanken, schrieb vom Ritual:

"In erster Linie ist es eine Artikulation von Gefühlen. Das Endergebnis solcher Artikulation ist nicht eine einfache Gemütsbewegung, sondern eine komplexe, permanente innere Haltung. Diese Haltung - die Antwort des Verehrenden auf die durch die Heiligensymbole verliehene Einsicht - durchherrscht, als seine emotionale Struktur, jedwedes individuelle Leben. Ein deutlicheres Medium, um diese innere Haltung zu erkennen, als die formalisierte Gebärde gibt es nicht; in dieser kryptischen Form wird sie erkannt und gewährt dem Stamm oder der Gemeinde ein starkes Gefühl von Zusammengehörigkeit, Rechtlichkeit und Sicherheit. Ein regelmäßig geübter Ritus bedeutet die ständige Wiederholung von Empfindungen gegenüber den 'ersten und letzten Dingen'."

Kehren wir zu unserer Konzilskritik zurück, und knüpfen wir nochmals an dem Einleitungskommentar von P. Jungmann an: "Inzwischen hat die Welt sich gewandelt. Nicht nur die lateinische Sprache, auch die wesenhafte Frömmigkeitsweise der römischen Liturgie, die zur Liturgie der ganzen abendländischen Welt geworden ist, ist dem christlichen Volk fremd geworden.

Daneben hat der Aufstieg der Naturwissenschaften und der Technik das Gewicht der diesseitigen Werte und damit die Versuchung zu einem rein innerweltlichen Denken gewaltig gesteigert. Soll die christliche Botschaft noch verstanden werden, muß sie mit neuer Deutlichkeit und Klarheit verkündet werden, vor allem in der allsonntäglichen Versammlung der Gläubigen - in der Liturgie." (252)
(Konzil, 187)

Verbinden wir diese Aussage mit der Konzilsforderung:
"Die Riten sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen."

Was wird da verlangt? An welchem Richtmaß soll die Ritenreform gemessen werden? Nun, ganz offensichtlich am Maß rationaler Durchsichtigkeit, wie sie Wissenschaft und Technik kennzeichnet. Die Devise: "Die Riten sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen" ist die Generalkapitulation vor eben jener Innerweltlichkeit, der die christliche Botschaft ja aber doch widersprechen soll. Denn eben dieses "Erklären", dieses "Alles-rational-in-den-Griff-bekommen-wollen ist der harte Kern jener Wissenschaften, die dann auch nur das gelten lassen, was ganz und gar rational durchsichtig ist.

Welch später Sieg einer Aufklärung! Errungen zu einem Zeitpunkt, da der Glanz des aufklärerischen Weltbegreifens allenthalben zu verbleichen beginnt.

Doch geht es bei diesem Sieg nicht nur - und nicht einmal in erster Linie - darum, daß mit der Durchrationalisierung der Riten implizit das Fragwürdig-geheimnisvolle der christlichen Botschaft einem glanzlosen Rationalismus ausgeliefert wird - ich komme darauf noch zurück. Entscheidender ist zunächst, daß mit der Auslieferung der Riten an das rationalistische Ideal der Durchsichtigkeit der Rationalismus zu jener Vollständigkeit des In-den-Griff-nehmens gesteigert wird, auf deren Bedenklichkeit schon vor einem halben Jahrhundert die Kritik der Frankfurter Schule aufmerksam gemacht hat. Das In-den-Griff-bekommen, das rationalistische Streben nach allseitiger, totaler Durchsichtigkeit sucht buchstäblich alles in den Griff zu bekommen, wobei es von der Naturausbeutung bis zur Beherrschung des Menschen fortzuschreiten trachtet.

Ich zitiere Marcuse: "Ich möchte den zunnerst instrumentalistischen Charakter dieser wissenschaftlichen Rationalität darlegen, kraft dessen sie a priori Technologie ist und das Apriori einer spezifischen Technologie - nämlich Technologie als Form sozialer Kontrolle und Herrschaft ... Die Prinzipien der modernen Wissenschaft waren a priori so strukturiert, daß sie als begriffliche Instrumente einem Universum sich automatisch vollziehender, produktiver Kontrolle dienen konnten; der theoretische Operationalismus entsprach schließlich dem praktischen. Die wissenschaftliche Methode, die zur stets wirksamer werdenden Naturbeherrschung führte, lieferte dann auch die reinen Begriffe, wie die Instrumente zur stets wirksamer werdenden Herrschaft des Menschen über den Menschen vermittels der Naturbeherrschung. Theoretische Vernunft trat in den Dienst praktischer Vernunft und blieb dabei stets rein und neutral. Die Verschmelzung erwies sich als vorteilhaft für beide. Heute verewigt und erweitert sich die Herrschaft nicht nur mittels der Technologie, sondern als Technologie, und diese liefert der expansiven politischen Macht, die alle Kulturbereiche in sich aufnimmt, die große Legitimation." (Konzil, 106) Und: "Die unaufhörliche Dynamik des technischen Fortschritts wurde vom politischen Inhalt durchdrungen und der Logos der Technik in den Logos fortgesetzter Herrschaft überführt. Die befreiende Kraft der Technologie - die Instrumentalisierung der Dinge - verkehrt sich in eine Fessel der Befreiung, sie wird zur Instrumentalisierung des Menschen." (ebd.)

Wie kommt es, daß die Kirche just in diesem geschichtlichen Moment, da sich das instrumentalistisch-manipulative Unheil eines totalisierten Rationalismus abzeichnet, den Kern ihres Kultes, das Ritual und seinen Inhalt, das Numinose, an das rationalistische Ideal der

Erklärbarkeit ausliefert? Die sozioökonomischen und soziokulturellen Beweggründe, die hinter diesem Verfall an den Zeitgeist stehen, habe ich, zumal im Abschlußkapitel meines Buches, ausführlich erörtert. Ich muß das hier übergehen, um in der Kürze wenigstens in Umrissen die Struktur der Veränderung und deren Folgen vorstellen zu können.

Ich möchte den Umbau des Rituals kennzeichnen durch zwei Begriffe, die als Merkmale eines zusammenhängenden Unheils ineinander übergehen:

- die Pädagogisierung des Kultes und
- die Verbalisierung des Numinosen.

Die Pädagogisierung des Kultes nimmt sich zunächst aus als ein emanzipatorischer Schritt der Unterrichtung, der Belehrung, und d.h. des Teilnehmenlassens der Gläubigen am Lehrgehalt der vermittelten Botschaft. "In der liturgischen Bewegung geht es darum, die wieder eifriger gepflegte Predigt enger mit der Messe zu verbinden und sie nach Inhalt und Form wieder ihrem Rahmen einzu-fügen ... Einige wünschten freien Raum für die in manchen Ländern übliche fortlaufende Behandlung von Katechismusabschnitten ... Es soll damit nicht eine bloße Exegese des gelesenen Abschnitts verlangt sein, sondern im freien Anschluß an den Text eine der Lesung oder auch an eine anderweitige Einzelheit in Wort oder Ritus der Liturgie selbst soll eine gewiß weniger systematische, aber darum nicht unvollständige Unterweisung für das religiöse und sittliche Leben der Gläubigen geboten werden. Sie wird in den beiden Festkreisen des Kirchenjahres mehr den Heilstatsachen und ihren Auswirkungen zugewendet, außerhalb derselben aber um so mehr für alle Fragen der sittlichen Lebensordnung offen sein." (Konzil, 77).

Es vollzieht sich eine Umgewichtung der Liturgie hin zur Wortverkündigung. "Gegenüber einem einseitigen, zum Teil gegenreformatorisch bedingten 'Sakramentalismus' stellt die Konstitution häufig und betont die Wirkkraft des Wortes ins Licht." (Konzil, 78) Und zwar zu einer Wortverkündigung, die auf eine pausenlose Christenlehre abgestellt ist, eine curriculare Lehrveranstaltung, eine zwar nicht gerade "systematische", "aber darum nicht unvollständige Unterweisung für das religiöse und sittliche Leben der Gläubigen". Ein Dauerunterricht, dessen erzieherische Absicht fatale Ähnlichkeit hat zu jener protestantischen Pastoralpädagogik des 18. Jahrhunderts, über die sich schon Goethe lustig gemacht hat. Die christliche Botschaft wird umgesetzt in die kleine Münze lebenspraktischer Verhaltensanweisungen. Brauchbar, pragmatisch. Die Wirkkraft des Wortes ist abgestellt auf Erziehung.

Welcher Unterschied zwischen derartig auf Erziehung ausgerichteten durchrationalisierten Texten und der ganz und gar anderen, nämlich kultischen Absicht der alten sakralen Texte, in denen sich die Geschichte niederschlagen hat in Bildern, deren Wirkkraft sich eben nicht in sofortige didaktische Brauchbarkeit umsetzen läßt. "Wie gelangt ... der Mittwoch nach dem zweiten Fastensonntag bei der Station der heiligen Cäcilia zu dem Evangelium von den beiden Söhnen des Zebedäus, die im Reiche Christi zur Rechten und zur Linken zu sitzen begehren und denen die Prophezeiung geschieht, daß sie den Leidenskelch Christi durch Martertod trinken werden? Den Schlüssel gibt die Geschichte der Heiligen der Kirche [der römischen Stationskirche, A.L.]. Neben Sankt Cäcilia wurde das Brüderpaar Tiburtius und Valerianus in der Stationskirche verehrt, und diese haben als Genossen des Martyriums Cäcilias den Leidenskelch

des Herrn getrunken. Auf einem Bilde des Papstes Paschalis I. krönt in dieser Kirche ein Engel die heilige Cäcilia, die von Tiburtius und Valerianus umgeben ist. Sollte ein ähnliches Gemälde oder Apsismosaik die Wahl des Evangeliums geweckt haben? In der Lection ertönt das rührende Gebet des Vaters der Esther, Mardocheus, für die Rettung seines Volkes. Durch Esthers Fürsprache beim König wurde das Gebet wirksam gemacht. Esther vertritt hier als Retterin des Volkes die Stelle der heiligen Cäcilia, die durch ihre Fürbitte die Stadt Rom beschützt."

Ich muß es mir versagen, den Unterschied der Textstruktur ausführlicher zu analysieren. Aber ich glaube, es wird schon von dem eben zitierten Hinweis her deutlich, daß wir zwei ganz verschiedene Symbolqualitäten vor uns haben. Die eben zitierte alte Textur hat bildhaft-poetische Qualität, die angestrebten Unterrichtungstexte der neuen Liturgie dagegen tendieren zu pragmatisch-zweckbestimmter Diskursivität.

Nun blieb die Reform nicht beim Verbal-Inhaltlichen der Botschaft stehen, nicht bei der Veränderung der Texte nur, sondern sie hat vor allem die rituelle Vermittlung der Botschaft angegriffen, um auch noch das Ritual in den Dienst der Erziehung zu stellen. Die Pädagogisierung des Kultes schlug also durch zur Pädagogisierung des Rituals. Das heißt vorweg: Das Ritual wird didaktisch operationalisiert, es wird instrumentalisiert, es wandelt seinen kultischen Charakter in den eines Einflußinstrumentes. Dafür einige Beispiele. Zunächst ein Eindruck aus einer Kirche in Mexico City:

"In der aus der frühen spanischen Kolonialzeit stammenden Barockkirche war ein Altartisch an der Stelle der ehemaligen Chorschranke aufgebaut worden. Davor waren starre Kirchenbänke neu errichtet. Der Priester zelebrierte die Messe - zum Volk hin selbstverständlich -, die nunmehr überwiegend aus Lesestücken, aus Predigt, Gebeten und einem kurzen Handlungsmittelstück besteht. Lesungen und rituelle Handlungen unterbrach der Zelebrant immer wieder mit Befehlen wie 'Jetzt knien wir nieder!', 'Jetzt stehen wir auf!', 'Jetzt setzen wir uns!' - mit Erfolg: die Gemeinde stand jeweils folgsam auf, kniete nieder usw. Zugleich waren die Lesungen und Texte eingebunden in einen Dialog, der die gedankliche Teilnahme unter Kontrolle nahm, einen Dialog, bei dem 'jedes Glied zu sprechen, zu singen und zu tun hat, was ihm zukommt' (255). Inhaltlich und formal handelt es sich also um einen Dialog, für den Kainz den treffenden Namen eines 'Kollektivmonologs' gefunden hat." (Konzil, 190)

An diesem Beispiel wird die Umfunktionierung des Rituals augenfällig. Verklammerte ehemals das Ritual den liturgischen Text mit dem Gesamt der sinnlich-darstellenden Symbole und evozierte es damit den poetischen Gehalt des Mythos, so erlosch inzwischen nicht nur diese Einbeziehung, verlor nicht nur der mythische Text seine präsentative Charakterisierung zugunsten einer diskursiv-ideologischen, sondern es kehrte sich das Verhältnis von Bestimmung und Bestimmtheit zwischen Text und Ritual geradezu um: Das Ritual tritt nun als Disziplinierungsübung in den Dienst der ideologischen Textvermittlung. Dieser "Funktionswandel" des Rituals, seine Indienstnahme als Träger einer ideologisierten Liturgie, bekundete sich bei einer schon disziplinierten Gemeinde in

einem Gottesdienst in einer Altstadtkirche Neapels in folgender Weise: "In der Kirche sind die alten Seitenkapellen verstellt durch Plakatwände mit Texten, plakativen Bildzeichnungen nach Art von Comics, die Gemeinschaft der Völker um Christus. Die Messe verläuft wie oben geschildert, nur daß sich hier die Befehle erübrigen - Aufstehen, Knien, Hinsetzen funktionieren von selbst. Dafür beweist der Priester reichlich motorisch-akkustische Bewegung: Bei den frei gestalteten Predigtstücken nimmt er das Mikrophon vom Ständer, um vor der Gemeinde agitierend auf und ab zu gehen.

Eine andere Nuance zeigte sich während einer Sonntagsmesse in der Kirche Santo Domingo in Oaxaca. Die Kirche aus dem 16. Jahrhundert gilt als eine der schönsten Barockkirchen Mexikos, wobei die Rosenkranzkapelle besondere Beachtung genießt. In dieser Kapelle mit lückenlos reicher Ornamentierung der Wände, in der zwischen den Seitenaltären - mit reichem Altaraufbau - die Wand überzogen ist mit Arabesken und Blattornamenten bis hin zu der zartfarbenen Medaillondecke, waren die Altarkörper samt den Altarstufen herausgerissen worden: Nacktes, grob abgeschlagenes Mauerwerk trat hervor. Geschehen war dies, um Platz zu schaffen für starre Kirchenbänke in strenger Reihung vor dem im vorderen Drittel aufgebauten Altarpodest. Die Gläubigen saßen in Reih und Glied auf den Kirchenbänken. Der zelebrierende Priester trug ein Mikrophon um den Hals. Ein zweiter Priester agierte seitlich zur Bankreihe mit beweglichem Mikrophon, die Gesänge intonierend, Tempo und Ablauf des kollektivmonologischen 'Dialogspiels' lautstark regelnd, die Gemeinde fest im Blick wie ein Fußballtrainer seine Mannschaft." (Konzil 190f)

Wohlverstanden, ich möchte hier nicht Auswüchse anprangern, sondern in diesen Grotesken das Bedenkliche des ganz durchschnittlich Üblichen sichtbar machen, nämlich die Instrumentalisierung des Kultes im Dienste der Volksbelehrung, der Volkserziehung. Stand die Belehrung ehemals als Auslegung am Rande und im Dienste des Kultes, so kehrt sich die Situation nun um, das Ritual wird nun zum Instrument der Verhaltensanweisung, und das heißt der Disziplinierung der Gläubigen. Der Umbau des Rituals zum Instrument lebenspraktischer Disziplinierung wirkt nun seinerseits aber auf die religiösen Inhalt zurück: Sie werden unmittelbar umstandslos zu autoritativ vermittelten Verhaltensanweisungen. Damit sind wir beim zweiten Punkt angelangt: der Verbalisierung des Numinosen - wobei der Begriff "Numinosum" in kulturwissenschaftlicher Perspektive nicht-theologisch definiert werden soll, also erlebnisanalytisch auf die eine auszeichnende Eigenart von Ritual und Sakrament anspielt, nämlich darauf, ausgerichtet zu sein auf die zentralen Erlebnissrätsel. Was das bedeutet, möchte ich wiederum im Anschluß an Susanne Langer kurz darstellen. Die Philosophin schreibt von den frühgeschichtlichen Wurzeln des Rituals sehr eindrucksvoll: "Das Ritual ist der primitivste Widerschein ernsthaften Denkens, ein später Niederschlag gleichsam einer imaginativen Einsicht ins Leben. Daher ist es seinem Wesen nach feierlich, wenn auch mitunter Freuden- oder Triumphriten in bloße Ausgelassenheit, Ausschweifung und Zügellosigkeit ausarten können." (27)

Und zur weiteren geschichtlichen Entwicklung sagt sie: "Sympathetische Magie, die aus dem mimetischen Ritual entspringt, gehört hauptsächlich der stammesgebundenen, primitiven Religion an. Es gibt jedoch einen Typus von Zeremoniell, der sich auf allen Stufen von der wildesten bis zur zivilisiertesten Frömmigkeit, vom blinden

Zwangsverhalten durch magische Beschwörung bis zu den Höhen bewußten Ausdrucks behauptet: das ist das Sakrament." (28) Es führt mithin ein Weg "von diesem primitiven Sakramentalismus bis zu einer wirklichen Theologie, einem Glauben an ein himmlisches Jerusalem, wo ein dreieiniger Gott thront".

Kurzum, es geht um die Formulierung der "Grundsituationen", der "Grundzustände" des menschlichen Lebens, die im Ritual und Mythos "verbildlicht" werden. Im Ritual kann sich das Individuum in seinem Verhältnis zum Leben insgesamt ausdrücken: "Ein regelmäßig geübter Ritus bedeutet die ständige Wiederholung von Empfindungen gegenüber den 'ersten und letzten Dingen'; er ist kein freier Ausdruck von Gemütsbewegungen, sondern die disziplinierte Übung 'richtiger Haltungen'".(30)

Schon aus diesen Zitaten wird ersichtlich, weshalb Langer dem Ritual und Mythos einen ausgezeichneten Platz einräumt: In beiden Symbolgruppen bündelt sich die Lebensorientierung. Der Mythos ist der Versuch, die Grundlagen der Identität in Bilder zu fassen, also über die Grenzen der rational-diskursiven Erkenntnismöglichkeit hinauszugehen. Im Ritual wird Identität in "Lebenssymbolen" dargestellt, und zwar nicht vage intellektuell, sondern sinnlich, unmittelbar leiblich. Das schließt für Ritual und Mythos eine weitere Auszeichnung ein: Als präsentative Symbole sind die Vorposten auf dem Weg der Vermittlung von Sinnlichkeit und Bewußtsein. Sie sind Marksteine der symbolischen Fassung der Sinnlichkeit, und zwar "kollektiv verbindlich". Ritual und Mythos markieren am Punkt des Individuums die Stelle, an der sich die beiden großen Bewegungen der Symbolbildung fundamental kreuzen: die Linie von unbewußter Sinnlichkeit zum Bewußtsein und die Spannung zwischen Individualität und Kollektivität, wobei diese

Bewegungen das Individuum da treffen, wo Körperlichkeit, Emotionalität und Bewußtsein noch ungetrennt zusammen sind: in den leiblichen Gesten.

Damit ist eine weitere Besonderheit verbunden. Hier ist der Mensch selbst Mittel der Darstellung. Bedeutungsträger ist die menschliche Geste, womit ja eben das Ritual in eine Reihe mit Tanz, Pantomime, Theater gestellt ist. Und auch hier hat das Ritual den Vorrang der vollen Konfrontation mit den "Lebensrätseln" und der stärkeren Verdichtung von Individualität und Kollektivität in der "Tiefe des Gemüts": "Zunächst dürften die 'Tanz'-Handlungen den Charakter des Pantomimischen gehabt haben - erinnernd an das, was die große Erregung hervorgerufen hatte. Ihre allmähliche Ritualisierung bewirkte, daß das gefeierte Ereignis in den Gemütern festgehalten wurde. Anders ausgedrückt: es muß konventionelle, bestimmten Gelegenheiten zugeordnete Tanzweisen gegeben haben, die mit dieser Art von Gelegenheit so innig assoziiert waren, daß sie alsbald deren Begriff vergegenwärtigten und verkörperten - mit anderen Worten, es müssen symbolische Gesten entstanden sein." (Konzil, 35)

Gleichgültig, ob wir die Grenzerfahrungen des Numinosen christlich interpretieren, als die nur stammelnd, und d.h. nur in poetischen Bildern, in sinnlich-bildhaften, sinnlich-gestischen Symbolen zu artikulierende Erfahrung des Transzendent-Göttlichen verstehen, oder ob uns die Transzendenz in der Tiefe unbewußter Phantasien im Reich der Mütter - um auf Goethe anzuspielden - erscheint. Beide Deutungen verbieten, die fundamentalen Selbsterfahrungen an einen diskursiv-rationalen Verbalismus auszuliefern.

Erinnern wir uns: Vor dem Konzil entfaltetete sich am Altar die historisch gewachsene Choreografie eines sakramentalen Tanzes mit bedeutsamen (aber nicht rationalistisch durchsichtigen) Gesten, entfaltet sich der Sprechgesang der lateinischen Texte, die Intonation von Hymnen und Gesängen, auf die der Chor antwortete. Mit zum Spiel gehörten die mehrstufig hohen Leuchter vor den Altarblättern, eingebettet in Blumen, durchsetzt bisweilen mit Zierstücken aus dem Kirchenschatz. Das Geschehen am Altar war eine Einheit aus sakral verhülltem Text, Gesang, ritueller Gestik, Musik, Weihrauchdämpfen, festlichem Raum als einem "Theater" in jenem vorzüglichen Sinne, der bis in die Antike zurückweist. Die Liturgiereform hat diese Einheit ins Herz getroffen. Was das Konzil hervorbrachte, war keine Veränderung, sondern ein qualitativer Umschlag. An die Stelle der alten Kultur eines sinnlich-bildhaften Symbolgefüges trat eine ad hoc erfundene Lehrveranstaltung. Die umfassende Zerstörung des Rituals als dem Kern der geschichtlich entfalteteten sakramentalen Kultur und damit die Zerstörung des Wechselspiels zwischen geschichtlich gewachsenen bildhaften Symbolen und dem Erleben können sonntäglich-alltäglich in den Messen überall in der katholischen Welt beobachtet werden. Inmitten des Sakralraums "erhebt" sich der Altarblock, leer, schmucklos, bedeckt evtl. mit ein paar Kerzenschalen (wozu eigentlich, nachdem der historische Zusammenhang mit den alten Altaraufbauten zerstört wurde und die Modernität des Arrangements im Grunde nach elektrischer Beleuchtung verlangt?), umgeben vielleicht von ein paar hohen Altarleuchtern alter Art (die freilich nicht für den Fußboden gemacht wurden) und allenfalls von Blumenvasen mit Blumengestecken (wie man sie von Podiumsdiskussionen her kennt). Hinter dem leeren Altartisch steht der Priester, der sich in diesem Kontext mit seiner

sakralen Kleidung ausnimmt, da er ja nicht mehr in symbolischer Distanz als Stellvertreter vor der Gemeinde einen mystischen Dialog mit einem transzendenten Wesen aufnimmt, sondern als Dialogpartner der Gemeinde figuriert. Die bloße Autoritätsbedeutung der sakralen Bekleidung wird noch dadurch verstärkt, daß schon in der Anordnung die ehemalige theatralisch-präsentative Funktion ausgeschaltet ist. Der Altar verdeckt die Gestalt des Priesters weitgehend und läßt nur das obere Drittel von ihm sichtbar werden. Die nachkonziliaren Kaseln tragen dieser Konstellation einigermaßen Rechnung; die alten Meßgewänder - des 19., 18., 17., 16., 15., 14., 13. Jahrhunderts - jedoch verlieren jeden ästhetischen Sinn. Statt kunstvoller Stickereien sieht der Meßteilnehmer nunmehr einen wenig gestalteten Vorderlatz, der ehemals abgestimmt war auf die großen Gesten (mit denen sich der Priester dem Volke zuwandte). Nichts vom Tun und Lassen der Zelebranten bleibt dem Zuschauer verborgen. Ausdrücklich im Gegensatz zur ostkirchlichen Diskretion, die das sakrale Handeln verbirgt, überrundet die neue Liturgie selbst die reformatorische Nüchternheit durch Veralltäglichsung des Sakramentalen. Nicht nur wird jeder Schnaufer und jedes Beigeräusch vom Mikrofon veröffentlicht. Das Schaubild rückt das Geschehen den Arrangements von Fernsehköchen näher als den liturgischen Formen der reformierten Kirchen.

Kurzum, die Reform hat das Kunstwerk "Ritual" von Grund auf zerschlagen und dadurch die Liturgie voll ideologisiert: als Lehrveranstaltung mit didaktisch eingerichteten, curricular gegliederten Texten.

Im übrigen konnte eine solche Reformoperation tatsächlich nur zur Zerstörung führen: Die Ambition, in ein kulturell gewachsenes Kunstwerk einzugreifen durch Beschlußfassung einer Versammlung von Funktionären, ist

entweder naiv oder Größenwahnsinnig, vergleichbar nur jener Kulturverachtung, die sich im Erfinden von Kunstsprachen austobt. Deshalb ist der Einwand, das Konzil habe in einer Art "Kulturrevolution" Altes aufgelöst, um Neues an dessen Stelle zu setzen, von vornherein absurd. Da, wo die Auflösung von Versteinerungen notwendig und geschichtlich angemessen wäre, müßte diese sich von unten und in kritischer Umbildung aus der Spannung von neuem Formbedürfnis und alter Formsprache entfalten, nicht aber als "Planung von oben", als intellektuelle Neugestaltung, die so kreativ ist, wie wenn der Kulturausschuß einer Stadtverordnetenversammlung sich anmaßen würde, die Dramen fürs städtische Theater selbst zu verfassen (vgl. Konzil, 190-193).

Die rationalistische Zerstörung des Zugangs zum Numinosen und die Zerstörung der Sinnlichkeit gehören zusammen, sie sind Produkte des selbstnen Appeasements an den Zeitgeist. Letzten Endes läßt sich der Kulturkampf des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kampf gegen die "Phantasie" formulieren. Als Kampf gegen die "Phantasie von unten" wird dieser Kulturkampf verhängnisvoll für die politische und soziale Zukunft. Gerade weil Sinnlichkeit nicht so hurtig in - kollektive - Symbole gefaßt werden kann, wie Meinungen zu ideologischen Figuren zusammenschließen, wiegt jede Zerstörung des Gewachsenen schwer. Die Brutalität des Eingriffs mag die Gegenüberstellung zweier Szenen veranschaulichen, die der Unterschied zwischen der "altgewachsenen" und "neureglementierten" Volksfrömmigkeit grell sichtbar macht: die Szene in einer Dorfkirche bei Oaxaca und das Szenarium in der neuerbauten Basilika von Guadalupe.

32 Kilometer von Oaxaca entfernt an der Straße nach Mitla wird in der Rosenkranzkapelle der Dorfkirche von Tlacolula (mit einer prächtigen, silberüberzogenen, altersgeschwärzten Stuckdecke) ein Wallfahrtskreuz verehrt. Am Festtag - im September -, der den Platz vor der Kirche zu einem Festplatz mit Bratstellen, Buden mit Rosenkränzen, Heiligenbildern, Kerzen, Süßigkeiten und Früchten macht, ist der Wallfahrtsaltar übersät mit Blumen. Die Wallfahrer gehen ein und aus, bringen neue Blumen zum Altar mit einer eindrucksvollen Geste: mit den Blumen wird das Kreuz berührt, dann streicht man mit ihnen den Mitgekommenen, den Frauen, Männern, Kindern, zärtlich über das Gesicht.

Vergleichen wir mit diesem sicherlich weder vom Heiligen Stuhl noch von irgendeinem Bischof kanonisierten Ritual die neugeregelter Volksfrömmigkeit an dem illustren und exemplarisch bedeutsamen Ort der neuen Basilika von Guadalupe (die die baufällige alte Basilika ersetzt).

Die neue Basilika wurde am 12. Oktober 1976 eingeweiht, in Anwesenheit eines Kardinallegaten (der eine Grußbotschaft des Papstes überbrachte) und von 150 Kardinälen, Erzbischöfen und Bischöfen. Die neue Basilika ist ein Rundbau mit einem Zeltdach - mit den Dimensionen, dem Aussehen und dem Charme einer Radrennhalle. Konziliar korrekt erhebt sich in ihrer Mitte ein Altar, hochgebaut am Rande einer dahinter aufsteigenden steinernen Rundtribüne, amphitheatralisch besetzt mit Reihen von Ledersesseln (nach Fabrikherren-Art) für die Geistlichkeit. Davor im Parterre das Halbrund der Bänke der Gläubigen. Konzilsgetreu lenkt nichts von dem - natürlich - leeren, mit Kerzenleuchtern umgestellten Altartisch ab. Die Halle ist schmucklos, mit zwei Ausnahmen: einem Gehänge von "künstlerisch gestalteten" elektrischen Lampen - wie wir das von anspruchsvollen Mehrzweckhallen

kennen - und dem, exzentrisch zur Achse der Kirche, angebrachten Gnadenbild - ein Bild auf einem Tuch - relativ hoch angebracht (es würde sonst von der Ledersessel-Tribüne verdeckt), ist es in einem vergoldeten Rahmen mit schräg nach vorn geneigten Glasscheiben (in der Art, wie in der modernen Warenhausarchitektur die Schaufenster im ersten Stock angeordnet sind) ausgestellt. Der Zugang zum Gnadenbild ist für diejenigen, die sich nicht mit Blicken aus erheblicher Distanz über den Altar und die Tribüne hinweg begnügen wollen, möglich durch einen Korridor, der sich als schmale Schlucht zwischen der Wand (mit dem Gnadenbild) und der ein paar Meter hohen Hinterfront der Marmortribüne der Geistlichkeit durchzieht. Verehrende Volksfrömmigkeit ist recht beengt, verfügt aber über einen beachtlichen technischen Komfort: Das Gnadenbild selbst hat einen elektrischen Aufzug für jene Fälle, da es zu den kirchlichen Prozessionen von seinem Platz genommen werden soll. Für die Volksverehrung ist der Korridor vorbereitet durch vier Reihen von Rollbändern (der Firma Schindler-Suwis), denselben Rollbahnen aus Aluminium und mit Gummilaufbändern, die man im Flughafen Frankfurt zum Passagiertransport installiert hat. Der Boden der Wallfahrtsrollbahn besteht also aus Aluminiumrippen. Der Versuchung, vor dem Gnadenbild zu knien, ist mithin ein Riegel vorge-schoben. So ballen sich denn die knienden Gläubigen vor dem Anfang und nach dem Ende der Laufbahn.

Ohnehin ist die Volksfrömmigkeit in ihre konziliaren Schranken verwiesen: Wallfahrtsgruppen, die mit ihren Blumenkränzen in die Basilika einziehen, nehmen ihren Weg in erbärmlicher Einsamkeit zwischen Putzfrauen, die mit übergroßen Mops den Marmorfußboden auf Hochglanz halten. Das verirrte Häuflein der Gläubigen hat Gelegenheit, den Blumenschmuck, ihre farbig wilden Kränze, abzustellen: an einer marmornen Stellwand, weitab vom

Gnadenbild - Relikte einer zum Aussterben verurteilten Kultur, obsolet in dieser technisch perfektionierten Massenversammlungshalle.

Vergleicht man die beiden Szenarien miteinander, dann wird mit einem Schlag die Tiefe des "Verrats an der Sinnlichkeit" erkennbar. Was sich in der Dorfkirche von TlacoĪula abspielte, war ein Fest der Zärtlichkeit, die in der modernen Wallfahrtsmaschinerie von Guadalupe erbarmungslos zerrieben wird.

Der Psychiater Friedrich Mauz (317) hat in den vierziger Jahren in die Schizophreniebehandlung das meditative Verfahren der "lösenden Bilder" eingeführt: das "Ansprechen von Erinnerungsbildern" aus der Vergangenheit der Patienten. Nicht von ungefähr reihte er hier religiöse Szenen ein - den Weihnachtsabend, den Fronleichnamzug als sommerliches Fest mit Weihrauch und Birkenduft, Blumentepichen, Goldgewändern, Kirchengerät, geschmückten Fenstern usw. Kaum anzunehmen, daß der technische Terror der Wallfahrtsrollbahn von Guadalupe in diese "lösenden Bilder" passen würde (vgl. 244f).

Freilich hat die Konzilskirche mit ihrem Verrat an der Sinnlichkeit leichtes Spiel gehabt. Die Intellektuellen aller Lager sind auf demselben Auge blind. Jedoch nicht nur die Intellektuellen, die insgeheim alle in der Tradition des lustfeindlichen Protestantismus und der rationalistischen Aufklärung stehen, sondern jedermann im Schatten der fatalen Antithese von Sinnlichkeit und Bewußtsein: Sinnlichkeit reduziert auf Sexualfunktionalität, und Bewußtsein geronnen zu asketischer Gedankenblässe, unter Ausklammerung der sublimierten Erotik, deren Affektkultur ein entfaltetes Spielfeld von "kollektiven" Symbolen erfordert. In der christlichen Welt hatten sich im religiösen Leben Nischen dieser Kultur erhalten. Das Konzil hat keine Mühe gescheut, um diese

"heidnischen Nischen" auszuräumen. Im Vergleich der Szenen von Tlacolula und Guadalupe zeigt sich, wie nahtlos sich das Konzil und seine Folgen in die Angestellten-Kultur der verwalteten Welt einfügen. Es ist in beiden Fällen derselbe Feind, der aufs Korn genommen wird: nicht-reglementierte, nicht-marktvermittelte Sinnlichkeit, zumal im offensichtlich verpönten Zusammenhang von Sinnlichkeit und Geschichte und zumal als Sinnlichkeit unkontrollierter Gruppen. Es ist der Kampf gegen eine Sinnlichkeit, die die Übereinstimmung zwischen objektiven Zeichensystemen und den Lebensentwürfen im Individuum stören würde. Die durchsystematisierte Sprache soll jede Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft aufheben. Die erlebnis- und handlungsregulierenden Symbole im Individuum sollen abbildgleich den objektiven Zeichensystemen entsprechen: Die sinnlich-symbolischen Erlebnisformen sollen einem entsinnlichten Zeichensystem weichen, wie es in dem "ausgesonnenen" Ritual der neuen Liturgie vorgesehen ist.

Mit der zunehmenden Ausschaltung der sinnlichen Symbole verändern sich nun allerdings auch Sprache und Bewußtsein - sie verlieren ihre sinnliche Potenz, sie verschieben sich in Richtung auf technische Verfügbarkeit, Kalkulation, Buchhaltung (vgl. Konzil, 242ff).