PASTORAL-THEOLOGISCHE INFOR-MATIONEN

Herausgeber: Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Symbol und Ritual

2/1983

PASTORAL-THEOLOGISCHE INFOR-MATIONEN

Herausgeber: Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

REDAKTION

Dr. Norbert Mette
Prof.Dr.Henning Schröer

Zuschriften
für die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN
an Dr.Norbert Mette - Liebigweg 11a -
44oo Münster - Telefon o25o1/42o4

GESCHÄFTSSTELLE

P. Dr.Stefan Knobloch - Domplatz 3 -
839o Passau - Telefon o851/393 278

Postscheckkonto Frankfurt 131 69 - 6o3
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

3. Jahrgang, Heft 2

Dezember 1983 Folge 14

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen zu diesem Heft

Alfred Lorenzer, Erweiterte Fassung meines Vortrags über "Das Konzil der Buchhalter"

Thesen zu Lorenzers Buch:

Hans Schilling

Heribert Wahl

Anneliese Lissner und Evi Meyer

Günter Stachel

Paul Michael Zulehner

Auszüge aus der Diskussion:

1. Block: Zur Pathologie der Liturgiereform
2. Block: Eine kritische Theorie der Symbole
3. Block: Zukunftsperspektiven

Protokoll einer Kleingruppendiskussion:

1. Zum Symbolbegriff
2. Unschuld der Rituale?
3. Das nonverbale Ritual und das diskursive Wort
4. Ökologie der Riten
5. Das Numinose

Gerhard Boß, Liturgiereform: Vernichtung der Symbole?

Hermann Stenger, Botschaft und Symbol. Eine vorlesungsskizze über den Umgang mit biblischen Texten und Symbolen in der kirchlichen Praxis

Paul M. Zulehner, Ritual und Symbol in volkskirchlicher Situation

Dieter Funke, Religion als Ritual? Praktisch-theologische Anmerkungen zu A. Lorenzers "Konzil der Buchhalter"

Rezensionen zu A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter

Bibliographie Alfred Lorenzer

Zum Tod von Prof. Dr. Adolf Exeler

Dieter Emeis, Predigt zum Gottesdienst im Gedenken an Adolf Exeler

Bibliographie von Adolf Exeler

Nachtrag zur Bibliographie von Ferdinand Klostermann

Hinweis

Vorbemerkungen zu diesem Heft

Auf Initiative des Beirates der deutschsprachigen Pastoraltheologen fand am 2. Juni 1983 in Ludwigshafen ein Symposion mit dem Frankfurter Psychoanalytiker und Sozialisationstheoretiker Alfred Lorenzer über dessen Buch "Das Konzil der Buchhalter" statt. Daraus ist der thematische Hauptteil dieses Heftes hervorgegangen. Dokumentiert werden das Referat von A. Lorenzer, von Teilnehmern des Symposions vorgelegte Statements sowie längere Auszüge aus der Diskussion. Ergänzt wurde dieses Material um Beiträge, die die auf dem Symposion angeschnittenen Fragen weiterführen und vertiefen. Wie unterschiedlich die Resonanz ist, die Lorenzers Thesen in der Öffentlichkeit finden, zeigen beispielhaft die Rezensionen, von denen darum eine Auswahl in diesem Heft zusammengestellt worden ist.

Am 26. Juli 1983 starb überraschend und allzu früh der Münsteraner Pastoraltheologe und Religionspädagoge Adolf Exeler. Dieter Emeis würdigt den originären Ansatz dieses bedeutenden praktischen Theologen. Welche Impulse von Exelers Wirken für Theologie und Kirche ausgegangen sind, läßt sich eindrucksvoll dem beigefügten Schriftenverzeichnis entnehmen.

Die dem Heft 1/83 beigelegte Umfrage über Lehre und Forschung im Bereich der praktischen Theologie hat ein erfreuliches Echo gefunden. Mittlerweile liegen die Rückmeldungen so gut wie vollständig vor. Geplant ist, sie im Heft 2/84 zu veröffentlichen (Erscheinungstermin: Mai 1984). Bis zum 1. März 1984 können aktuelle Ergänzungen zu der Umfrage nachgetragen werden. Heft 1/84 wird schwerpunktmäßig den letzten Pastoraltheologischen Kongreß "Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000" dokumentieren. Geplant ist für 1984 ein weiteres Heft über "Schleiermacher und die praktische Theologie". Beiträge dazu sind herzlich willkommen.

Norbert Mette

Vorbemerkungen zu diesem Heft

Auf Initiative des Seminars der deutschsprachigen Pastoraltheologen fand am 3.1.1985 im Tübingen ein Symposion mit dem Thema: Psychoanalytiker und Sozialisationstheoretiker. Alfred Lorenzer über dessen Buch "Das Konzil der Buchstaben" statt. Daraus ist der thematische Hauptteil dieses Heftes hervorgegangen. Komentiert werden das Referat von A. Lorenzer, von Teilnehmern das Symposion vorgelagte Statements sowie weitere Aufsätze aus der Diskussion. Abgerundet wurde dieses Material um Beiträge, die mit dem Symposion angeschnittenen Fragen weiterführen und vertiefen, wie unterschiedlich die Resonanz ist, die Lorenzers Thesen in der Öffentlichkeit finden, zeigen beispielhaft die Reaktionen, von denen darum eine Auswahl in diesem Heft zusammengestellt worden ist.

Am 20. Juli 1983 starb überraschend und allzu früh der Münsterarner Pastoraltheologe und Religionspädagoge Adolf Exeler. Dieter Emeis würdigt den originalen Ansatz dieses bedeutenden praktischen Theologen, welche Impulse von Exelers Wirken für Theologie und Kirche ausgegangen sind, indem sich eindrucksvoll den beigefügten Schriftenverzeichnis entnehmen.

Die dem Heft 1/85 beigefügte Umfrage über Form und Fortsetzung im Bereich der praktischen Theologie hat ein erfreuliches Echo gefunden. Mittlerweile liegen die Rückmeldungen so gut wie vollständig vor. Geplant ist, sie im Heft 2/85 zu veröffentlichen (Erscheinungstermin Mai 1985). Bis zum 1. März 1985 können aktuelle Ergänzungen zu der Umfrage nachgetragen werden. Heft 1/85 wird schwerpunktmäßig den letzten Pastoraltheologischen Kongreß "Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000" dokumentieren. Geplant ist für 1985 ein weiteres Heft über "Sozialwissenschaften und die praktische Theologie". Beiträge dazu sind herzlich willkommen.

Norbert Mette

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 tappen 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 offengestanden, 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 Communio 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" erflehen 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 zensierbar, 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 Allerweltspsychologie des letzten Jahrhunderts widerspiegelt.

Wie veraltet die "Menschenkenntnis" war und wie achtlos die Konzilsbeschlüsse über die heutzutage bekannten menschlichen Erlebnismodalitäten hinweg planten, 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 richtungsweisendes Fundament in Körperbedürfnissen. Die Psychoanalyse hat diesen Sachverhalt mit dem eher geheimnisvollen als leicht zu verstehenden Begriff der "Triebbestimmtheit des menschlichen Erlebens" belegt.

3. Zu diesen beiden fundamentalen Gesichtspunkten, dem Verständnis von Persönlichkeit als einem Gefüge einsozialisierter Verhaltensweisen und der Einsicht in die Fundierung dieser Verhaltensweisen in Körperbedürfnissen, tritt eine weitere Einsicht hinzu: eine Annahme über den Ort der Modellierung von Verhaltensweisen und Körperbedürfnissen in der Mutter-Kind-Einheit 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 unablässig ablaufenden Funktionsspiels zwischen dem mütterlichen und dem kindlichen Organismus anzusehen ist.

Nun stellt sich die Frage, wie man sich dieses Funktionsspiel und das Zusammenfügen der Niederschläge dieses Funktionsspiels zur Persönlichkeitsstruktur vorstellen muß. An einem recht instruktiven Beispiel möchte ich alle drei Gesichtspunkte zusammen vorführen. Das Beispiel 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 Zusammenspielens 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 vorsprachlichen Körpererfahrungen, weswegen die Regeln der Sprache zugleich Regeln unseres Verhaltens sind und die Wörter als Denk- und Deutungsmuster unserer Welterkenntnis 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 vorsprachlich 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 Erlebenisbedeutung 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 Grobgreifbare 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 vernommen 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 <u>alles</u> in den Griff zu bekommen, wobei es von der Naturausbeutung bis zur Beherrschung des Menschen fortzuschreiten trachtet.

Ich zitiere Marcuse: "Ich möchte den zuinnerst 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 einzufügen ... 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 niedergeschlagen 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, Mardochäus, 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 ehedem das Ritual den liturgischen Text mit dem Gesamt der sinnlich-darstellenden Symbole und evozierte es damit den <u>poetischen</u> 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 ehedem 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 Erlebnisrätsel. Was das bedeutet, möchte ich widerum 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 <u>symbolischen Fassung der Sinnlichkeit</u>, und zwar "<u>kollektiv</u> 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 anzuspielen - erscheint. Beide Deutungen verbieten, die fundamentalen Selbsterfahrungen an einen diskursiv-rationalen Verbalismus auszuliefern.

Erinnern wir uns: Vor dem Konzil entfaltete 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 entfalteten 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 Veralltäglichung des Sakramentalen. Nicht nur wird jeder Schnaufer und jedes Beigeräusch vom Mikrophon 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 selbsten 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 neugeregelte 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 umstellten 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 vorgeschoben. 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 Tlacolula 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 Fronleichnamszug als sommerliches Fest mit Weihrauch und Birkenduft, Blumenteppichen, 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).

Thesen zu Alfred Lorenzers Buch "Das Konzil der Buchhalter", die zum Symposion der deutschsprachigen Pastoraltheologen mit A. Lorenzer am 2. Juni 1983 vorgelegt worden sind.

---

von Hans Schilling

These 1

Jesus von Nazaret ist von der damaligen jüdischen "Amtskirche" (Synedrion) zum Tod verurteilt worden, weil er nach richterlicher Auffassung gotteslästerliche Reden führte (vgl. Mk 14,63f par). Sein Kerygma hat ihn zu Fall gebracht. In der Terminologie von Susanne K. Langer heißt das: Jesus scheiterte an "diskursiver", nicht an "präsentativer" Symbolik! Daraus folgt, daß sich das authentisch Christliche auf der von Lorenzer hervorgehobenen Ebene "sinnlich-symbolischer Interaktionsformen" (163 u.ö.) nicht identifizieren läßt.

These 2

Die primär "diskursiv-symbolische" Botschaft Jesu brachte in der nachösterlichen Gemeinde, besonders im paulinischen Umkreis, auch neue "präsentative" Symbolisierungen hervor, vor allem die Eucharistiefeier. Wenn Lorenzer der heutigen Kirche "Zerstörung der Sinnlichkeit" vorwirft, müßte er konsequenterweise auch jene altchristlichen Liturgen tadeln, die z.B. den damals gängigen Mithraskult christlich "bereinigten", rituell umformten und damit zwangsläufig "entsinnlichten"!

These 3

Lorenzers ästhetische Religionskritik trifft dort ins Schwarze, wo sie verbalistischen Überhang, pädagogisierende Aufdringlichkeit, katechetische Verzweckung

und ideologischen Mißbrauch in der nachkonziliaren Gottesdienstpraxis aufdeckt. In gewisser Weise sind auch die Autoren des Reformwerks an diesen Mißständen mitschuldig, weil sie in gröblicher Verkennung der faktischen Inkompetenz vieler Liturgen die liturgischen Entscheidungs- und Handlungsspielräume (man vgl. die zahllosen rubrizistischen Kann-Vorschriften!) allzu sorglos ausgeweitet haben.

These 4

Lorenzers Kritik schießt weit daneben, wo sie in ungeschichtlicher Schwarz-Weiß-Malerei die "alte Liturgie", die doch an den "Verdüsterungen unserer Jugend" (10) so unschuldig nicht gewesen sein dürfte, in den Himmel hebt und die "neue Liturgie" genauso emphatisch verdammt, obwohl nicht wenige, keineswegs unmündige Katholiken die neue Form des Gottesdienstes als befreiend erleben, besonders dort, wo die in These 3 benannten liturgischen Kardinalfehler vermieden werden.

These 5

Daß Lorenzer die "Sinnlichkeit" vorkonziliarer Liturgie grandios überschätzt, läßt sich zeigen, wenn man, Lorenzers eigener Methode folgend, auch einmal die "alte Liturgie" ästhetisch hinterfragt und dabei den schönen sinnlichen Schein entdeckt, der im Dienst "repressiver Sublimierung" (Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1970, 206) die im pastoralen Umfeld des Gottesdienstes vorherrschende Sinnesfeindlichkeit kirchlicher Praxis verklären half.

Ein Beispiel: Im vorkonziliaren lateinischen Hochamt boten die Akteure (Zelebranten, Ministranten, Chor und Orchester) den Zuschauern bzw. -hörern gewiß ein prächtiges Schauspiel, ein "theatrum sanctum" zur genußvollen Andacht im Medium eines "Gesamtkunstwerks" (182), auch ein Stück herrlich wohltuender Alltagsent-

lastung mit großem (Ver-)Tröstungseffekt! Aber diejenigen, die das Ganze wirklich ernst nahmen, mußten, wenn sie zur Beichte gingen, dafür ziemlich teuer bezahlen; denn im Beichtstuhl - und nicht nur dort - wurde ihnen bekanntlich von denselben Priestern, die in goldener Kasel, umwölkt vom Weihrauch das Hochamt zelebrierten, immer wieder eingeschärft, Sinnlichkeit sei - besonders in der sexuellen Sphäre - das schlimmste Einfallstor der Sünde. (Wie hieß es doch in den Beichtspiegeln: "Habe ich Unkeusches gedacht, geredet, getan? Wie oft? Allein, mit anderen?"). Nimmt man den jeweiligen Praxiskontext hinzu, erscheint mir die "alte Liturgie" nicht halb so gut und die "neue" nicht halb so schlecht wie Lorenzer es darstellt.

<u>These 6</u>

Lorenzer bringt zwar das Symbolische, aber nicht das Rituelle auf den Begriff. Er bedenkt nicht, daß Rituale im allgemeinen und religiöse Riten im besonderen historischer Abnützung unterliegen, semantisch verblassen können (man vgl. den "Handkuß" und den "Backenstreich" bei der Firmung!), jedenfalls nicht unbegrenzt Identität stabilisieren, Krisen bewältigen und Sinn konstituieren, sondern nur so lange als ihr Symbolgehalt der Mehrzahl derer, die sie praktizieren, einigermaßen bewußt bleibt. Warum hat Lorenzer seine in diesem Zusammenhang doch sehr wichtige Einsicht, daß Symbole zum "Klischee" werden können (vgl. A. Lorenzer, Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, in: Psyche 24/1970, 895-920, bes. 901ff), nicht auch im Hinblick auf kirchliche Ritualpraxis zur Geltung gebracht? Es wäre meines Erachtens nachzuweisen, daß das "Messelesen" von ehedem nicht selten zwangscharakterliche Züge trug (vgl. Sigmund Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, G.W. 7, 129-139), in dieser klischeehaften Vollzugsweise nicht einmal den schönen Schein wahrte und ins magische Zwielicht geriet.

These 7

Theologisch gesehen sind Rituale "gefährliche Unentbehrlichkeiten" (Werner Jetter, Symbol und Ritual, Göttingen 1978, 112): Unentbehrlich, weil ohne Rituale eine Gruppe von Menschen (etwa die Gemeinde) ihre gemeinsame (Glaubens-)Identität nicht sicherstellen kann (vgl. Manfred Josuttis, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion, München 1974, 189); gefährlich, weil z.B. eine ritualistisch "desymbolisierte" Meßfeier genau jene "memoria passionis" verdrängen hilft, der sie ihre Einsetzung verdankt. Gewiß kann man die im Sinne von Johann Baptist Metz "gefährliche Erinnerung" an Jesus von Nazaret auch mit den Mitteln der "neuen Liturgie" verdrängen - aber doch nicht mehr ganz so mühelos wie ehedem!

These 8

In Lateinamerika (und nicht nur dort) hat Religion korrespondierend mit entsprechender Ideologie als "sinnliches Symbolsystem der nicht sprach-unterworfenen Sehnsüchte und Wünsche" (11) tatsächlich jahrhundertelang gut funktioniert - vor allem als Stabilisierungsfaktor bestehender Unrechtsverhältnisse und "Opium des Volkes" (Karl Marx, Die Frühschriften, hg. von S. Landshut, Stuttgart 1968, 208). - Wie kommt es, daß nun ausgerechnet seit dem Vatikanum II die bis dahin systemtreue lateinamerikanische Kirche bis hinaus in die höchsten Ränge immer entschiedener zur Stimme des unterdrückten Volkes wird? Wie kann man sich einerseits gerechtere Verhältnisse in Lateinamerika wünschen und andererseits die Kirche wegen eines Reformwerks schelten, das ganz offensichtlich und keineswegs "phantasiezerstörend" (man denke an die konkrete Praxis der Basisgemeinden!) wichtige Anfangsschritte in Richtung auf das Gewünschte inspiriert hat? Die gerade in Mittel-

und Lateinamerika aufbrechende christliche "Phantasie von unten" widerlegt Lorenzers Kritik an einer vermeintlich "kontraemanzipatorischen Unterwerfungsgeste des Konzils unters schlechte Bestehende" (12). Mag sich hierzulande die Kirche immer noch "der bürgerlichen Gesellschaft an den Hals" werfen (vgl. 176) - in Lateinamerika tut sie dies ausdrücklich unter Berufung auf das Konzil und im Medium der "neuen Liturgie" nicht mehr. Lorenzers ästhetische Religionskritik scheint mir, wie u.a. das lateinamerikanische Beispiel zeigt, die Vitalität und Sprengkraft des Evangeliums ästhetisierend zu verharmlosen.

Anfragen von Heribert Wahl

1. Unterliegt der "Schatten" der religionskritischen Tradition (Voltaire, Marx, Freud) mit ihrer These der Exklusivität von Jenseits-Erwartung und Diesseits-Engagement nicht demselben Denkfehler, wie er im Blick auf das Verhältnis von Selbst- und Objektliebe von der neuen Narzißmusforschung aufgewiesen wurde?

2. Wenn die Kirche auch als 'präsentatives Symbolsystem' rettungslos tot und überholt ist (S. 12) - wozu diese intensive Leichenfledderei?

3. Ist das kirchlich-religiöse "Symbolspiel" wirklich "sinnlich-unmittelbar" (14), oder greift das nicht viel zu kurz und übersieht die komplexe Vermittlungsstruktur religiöser Symbolik (vgl. 18 unten!), die durch Veränderungen dann auch nicht einfach "zerstört", sondern vielleicht nur modifiziert wird - z.B. indem aus einem Klischee oder Zeichen degenerierten unverstandenen Zwangsritual (qua Symptom) wieder ein echtes Symbol wird?

4. Lorenzers Bewertung der Liturgiereform als Element kontraemanzipatorischer Bewegung, die durch Vernichtung des "sinnlichen Spiels" die Gläubigen den herrschenden Verhältnissen einsozialisiert (48), beruht auf der wahrnehmungs- und gestaltpsychologisch unhaltbaren Gleichsetzung von s i n n l i c h und u n m i t t e l b a r und von s i n n l i c h und p r ä s e n t a t i v (137 u.ö.).

5. Ist nicht auch die undifferenzierte Gleichsetzung problematisch von: menschliches Handeln = Praxis = Verhalten; Sprachsymbolik = Bewußtheit; Unbewußtes = sprachlich nicht zugänglich?

6. Die "Zentrierung des Kults auf das Wort löscht" die Freiheit der Phantasie und "persönlichkeits-, gruppen- und kulturspezifische Interpretationen des Geschehens"(82) aus zugunsten einer Pädagogisierung, Indoktrination und Bevormundung etc. und zulasten der Eigenaktivität i.S. der actuosa participatio (81) - wird hier nicht unzulässig vermengt:

   s p r a c h l i c h e r S y m b o l i s m u s
   (z.B. Sakramente, Gleichnisse)

   v e r b a l e D e u t u n g
   nichtverbaler, präsentativer Symbole (z.B. von Altar, Licht, Rauchfaß etc.)

   v e r b a l e U n t e r w e i s u n g ,
   die u.U. tatsächlich L.s Kritik unterliegen mag (Wortinflation im Gottesdienst?)

7. Liefert wirklich nur die Versprachlichung an die Einpassung ins rational-instrumental-technologische Bewußtsein aus (108 f.), oder geht das nicht ebenso oder noch wirksamer als über Sprachsymbole über unbewußte Interaktionsfiguren, die einsozialisiert werden?

8. Warum wird Sprache in symbolischen Interaktionsformen unter der Hand reduziert auf "normatives Sprachsystem" (113)- nur um der psa. Theorie vom Es-Über-Ich Genüge zu tun? Auch als Benennung spezifischer Interaktionsformen und Lebenspraxen ist Sprache mehr als normativ: expressiv, kommunikativ, performativ usw.

9. Hat der wichtige Hinweis auf die gegenwärtige Verschiebung von Konflikten zu narzißtischen Defekten (129) keine Konsequenzen für L.s Theoriebildung? Wenn nur der "Inhalt" verschieden ist, wird nicht die "absurde Trennung von Form und Inhalt" (128) gerade verschleiert?

10. Kapituliert die Kirche wirklich gerade mit der Liturgiereform des Vat II sozusagen "warenästhetisch-symptomatisch" vor dem Zeitgeist und den Mächtigen (179) - oder hat sie das nicht gerade früher getan und besinnt sich erst jetzt wieder auf ihre Tradition (Bibel, 'Urkirche' etc.)?

11. Der rein formale Ansatz, der nicht nach dem fragt, was eigentlich in den sinnlich-symbolischen Interaktionsformen (z.B. tridentinische Messe) repräsentiert und vermittelt wird, kann sich so allein auf die ästhetische Seite der religiösen Symbole schlagen und ihre Zertrümmerung beklagen. - Andererseits führt die "Vermehrung des Numinosen" (184) als Inhalt christlich-theologisch nicht weit genug.

12. Die als verloren beklagte "Freizügigkeit" in Denken und Motorik beim alten opus-operatum-Ritual und die individuelle "Verfügungsfreiheit" (189) verkennt nicht nur die soziale Dimension und zeigt nicht bloß die "Kraft der Verführung und suggestive Macht" solcher religiösen 'Spiele' deutlich genug (vgl. den Text von Capentier, 188); sondern v. a. die inhaltliche Beliebtheit einer subjektiven Projektionsleinwand - vergleichbar einem projektiven Test! - und somit einseitig nur noch den Subjekt- (oder Größen-Selbst) Pol des Symbols als opus operantis (nämlich ästhetisch sich entwerfend); der objektive Pol (Caruso) entschwindet, ja larviert sich ins Formale des alten, unverständlich bleiben sollenden Rituals! "Nicht der Inhalt, sondern das 'Ritual' ist es, worauf es hier (sc. bei Freud und Marcuse z.B. - HW) ankommt." (216)

13. Wenn z.B. die Reformation die Aufgabe richtig stellt, aber in mythischer Form, die wahre Lösung mystifizierend (131), so wird doch dogmatisch die Wahrheit reklamiert.

14. Lorenzers These einer Deformation von der "Einheit aus sakral verhülltem (! HW) Text, Gesang, ritueller Gestik, Musik, Weihrauchdämpfen, festlichem Raum als einem 'Theater'" (im antiken Sinn), von der "Kultur eines präsentativen Symbolgefüges" zur Disziplinierungsübung und ideologischer Textvermittlung, zur ad hoc erfundenen Lehrveranstaltung (190 f.) - umgeht sie nicht gerade das geschichtlich-hermeneutische Problem , ganz jungianisch-archetypisierend: wie kommt es denn, daß für den Menschen des 20. Jh.s offenbar diese alte Einheit präsentativer Symbolik gerade nicht mehr nachvollziehbar ('Symbolverlust') bzw. höchstens noch aus der ästhetischen, aber nicht lebenspraktischen und -deutenden Perspektive (z.B. eine Barockoper) - aber das ist doch kein Ritual als rezitierter und gestalteter Mythos mehr, sondern nur noch das Zitat eines Rituals. Ist diese Nostalgie nicht schon das Surogat der eigenen und eigentlich sinnlichen Erfahrung, die <u>ihre</u> Form suchen muß?

<u>These:</u>

Lorenzers 'Kampf' gegen die rationalistisch-technologische Zerstörung, Abkopplung und Deformation der Sinnlichkeit ist die psycho-logisch verständliche Konsequenz seines sprach- und bewußtseins-dominanten Ansatzes, der zwar die Wichtigkeit präsentativ-präverbaler Interaktionsformen betont, aber sie durch die Überordnung der Spracheinführung und ihres 'überlegenen' Funktionskreises über die anderen affektiven Modi doch wieder logozentrisch entwertet (auch wenn er vom 'Opfer' dieses Prozesses spricht).
Davon zeugt die Gleichsetzung von sinnlich=unmittelbar=unbewußt=vorsprachlich=präsentativ=mythisch=mystifizierend.
Das muß - in schlecht idealistischem Sinn - die Gegensätze aus sich heraustreiben von abstrakt=mittelbar=bewußt=sprachlich =diskursiv=rational=wahr.

Dann hilft der nachträgliche Versuch der Rückbindung von Sprache an Interaktionspraxis nichts mehr; gegen seine Intention findet L. trotz aller Differenzierungsversuche sich eben doch in unheiliger Allianz mit den Traditionalisten sensu Lefèvre wieder: les extrêmes se touchent: denn beide haben - wenn auch verschiedene - dogmatische Ausgangspunkte (s.o. 13): L. votiert zwar für Mythos und Ritus und Symbol als 'container' der unabweislichen Sinnlichkeit und ihrer Utopien, aber er muß sie zugleich - Erbe seines aufklärerischen Idealismus, der sich materialistisch geriet! - als falsche, weil mystifizierende Lösungen dogmatisch entwerten, zumindest relativieren.

Thesen von Anneliese Lissner und Evi Meyer

1. Wenn wir auch davon ausgehen, daß ein Teil jener Symbole und symbolischen Vollzüge, die im Vollzug des Vatikanum II verloren gingen oder abgeschafft wurden, längst nicht mehr so lebendig waren (u.a. auch nicht mehr so identitätsstiftend), wie Lorenzers Beschreibung nahelegt, so halten wir - ebenso wie Lorenzer - den Verlust religiöser und sinnlicher Symbole für äußerst gravierend.
   Christen und Atheisten könnten ein gemeinsames Interesse daran haben und gemeinsam danach fragen; unter welchen Bedingungen die Menschen des europäischen Kulturraums in einen neuen schöpferischen Prozeß der Symbolbildung eintreten können (bzw. unter welchen Bedingungen die immer wieder vom einzelnen und in Gemeinschaften in Ansätzen geleistete Symbolbildung im gesellschaftlichen Raum zum Tragen kommen könnte). Der Kirche müßte besonders viel daran liegen, daß im Wechselspiel zwischen religiös-sinnlichen Symbolen und sinnlich-symbolischen Interaktionsformen Menschen weiterhin ihre Identität finden und Widerstandskraft gegen die zunehmende Durchideologisierung entwickeln könnten.

2. "Es geht darum, die falschen Lösungsformeln, zumal jene, die sich anstelle der Lebenssymbole gesetzt haben", zu durchschauen. Wenn Lorenzer fortfährt, "weshalb erneut ... die Kritik der Religion ... die Voraussetzung aller Kritik ist", so könnten Christen auch hier noch zustimmen, insofern für sie auch die Frage nach der Kritik an aller Religion, die einer wirklichen Subjektivität und Identität des Menschen entgegensteht, eine existentielle Frage ist.

3. Wir möchten für das Gespräch auch darauf aufmerksam machen, daß Symbolbildung (wahrscheinlich schon immer) heute ganz besonders von Frauen getragen wird. Auch kirchliche Riten werden nicht mehr identitätsstiftend und lebensprägend sein, wenn die Erfahrungen von Frauen nicht eingebracht und damit einbezogen werden können.

Beobachtungen von Günter Stachel

Einsichten, die ich bei der Lektüre von Lorenzer gewonnen habe, sind bereits in meine Studie "Religiöse Erziehung und ihre Zielsetzung. Versuch einer Voraustheorie für empirische Untersuchungen und für die Curriculum-Entwicklung" eingegangen und dort belegt.

Im folgenden teile ich meine Beobachtung auf nach

1.) Anregungen, die besonders die Praktische Theologie von Lorenzer gewinnen kann;
2.) Kritische Bemerkungen, die aus der Erfahrung der Praktischen Theologie zu machen sind.

1. Anregungen

L. beobachtet (81) "die Verschiebung vom Ritual zum Wort", die durch die Liturgiereform stattgefunden hat. Die Pflicht der Homilie hat tatsächlich "den didaktischen Sinn der Aufwertung der Predigt" gebracht (77). Hinzu kommt, daß der Trend, alles und jedes in der Kirche als "Katechese" zu verstehen (vgl. Catechesi tradendae), zu einem katechetisch-indoktrinierenden Trend der Liturgie beigetragen hat.

L. sieht die reformierte katholische Kirche "umgeschwenkt in die Front der Manipulateure". Für ihn ist eine "Politisierung des Ästhetischen" erfolgt (177). Aus liturgischen Riten wurde eine "Glaubensschule" (231).

Die Liturgiereform brachte nur eine Scheindemokratisierung, führte aber in Wirklichkeit zu einer Verschärfung der "Autoritätsstruktur" (81).

Der "Jet-Papst" trägt seinen doktrinären und moralischen Anspruch überall hin. Die Sedia gestatioria war dem gegenüber unbedeutend (232).

In der Tat ist in der Liturgie zu beobachten, was auch H. Schilling in einem Aufsatz über Sailer angemerkt hat: Statt einer Predigt wird in jeder Messe häufig mehrmals gepredigt. Es gibt eine Begrüßung, die der Feier langatmig einen Sinn zu unterstellen versucht und dadurch, daß die Mitfeiernden meist "sehr herzlich zurFeier der Vorabendmesse am 12. Sonntag im Jahreskreis" begrüßt werden, keineswegs kommunikativer und ästhetisch ansprechender wird. - Manche haben die Eigenschaft, vor jeder

Lesung eine hinführende Erklärung und zum Teil exegetistischer Art vorauszuschicken. - Fürbitten, besonders freie Fürbitten, die aus der Gemeinde kommen, belegen im "Ich-Stil" Lesefrüchte, Gedanken, Erfahrungen, die der einzelne gemacht zu haben meint. Diese Ansichten münden zumeist in eine handfeste Ideologie, die durch die Formel "darum möchte ich Gott bitten" in eine Anrufung umgebogen werden, der nun die ganze Gemeinde zustimmen soll. - Gelegentlich begegnen derartig belehrende Formen auch in selbstformulierten Kanons, in Ersatzgebeten für das "Erlöse uns" und in einführenden Sätzen zur Kommunionausteilung. - In meinem Einzugsbereich, nämlich der KHG Mainz, treten nicht selten einer oder mehrere Studenten vor dem Schlußsegen vor das Mikrofon, um für eine bestimmte ideologische Aktivität zu werben.

Auch die Kritik am gegenwärtigen Pontifikat scheint mir berechtigt. Insbesondere die vom Papst genehmigte Comic-Serie belegt einen fatalen Bezug des Amtsträgers auf die für die ganze Kirche bedeutsame eigene Biographie. Das sind in der Tat, wie L. sagt, "Führergags". Aus dem "Theater", das einst auf dem Petersplatz stattfand, sind in der Tat an den Mittwochnachmittagen "Vorlesungsveranstaltungen" geworden. Die Formulierung L's ist zwar hart, aber der Sache nach nicht unrichtig: "Der alte Wolf ist in den Schafspelz der Verständigung geschlüpft, um desto unbehelligter seine Regeln über den kirchlichen Bereich hinaus allen aufzwingen zu können."

Während der Kirchenbau, die Kirchenmusik und der Vollzug der liturgischen Riten früher voller sinnlicher Wirksamkeit war, hat jetzt "die Entwöhnung von der alten Sinnlichkeit" (206) stattgefunden. Das "Spiel", das vielleicht vorher schon nicht mehr verstanden, aber ergriffen wurde, hat jetzt der Pädagogik Platz machen müssen (109).

Mit Recht bezeichnet L. auch den von der Messe verordneten "Dialog" als einen "Kollektivmonolog". Eine aktive Teilnahme an der Liturgie ist keineswegs dadurch gegeben, daß die Gläubigen im Chor sprechend bestimmte Antworten geben dürfen.

2. Kritische Bemerkungen

Es ist jedoch zu bedenken, was vor der Liturgiereform stattgefunden hat.

1.) Ein Ritual in einer fremden Sprache, die von den Mitfeiernden nicht verstanden wird, mag zwar den an der Kirche und ihrem Auftrag als solchem desinteressierten Soziologen religiös bedeutsam erscheinen, liegt aber ganz bestimmt nicht im Auftrag begründet: "Tut dies zu meinem Gedächtnis".

2.) Rituale, die nicht mehr verstanden werden, haben auch keine wahre affektive Bedeutung. Hier gilt der Satz des amerikanischen Lernpsychologen Aronfreed: "The quality of a specific affective state is determined by its cognitive housing." - In dieser Beziehung halte ich auch die 215f erfolgende positive Bewertung des Festhaltens von Freud und der Frau von Marcuse an traditionellen jüdischen Riten ohne entsprechende Glaubenseinsicht für falsch. Hier baut L. auf den Sand, den die religiöse Dünung voriger Jahrhunderte angeschwemmt hat. Schließlich intendieren weder die Riten der jüdischen Religion noch die katholische Liturgie in Richtung auf Magie.

Daß ein Priester, häufig murmelnd, der feiernden Gemeinde den Rücken zugedreht hat und gegen eine Altarwand gerichtet Worte flüsterte, daß an bestimmten Tagen vor ausgesetztem Allerheiligen zelebriert und ein vollkommen falsches Verständnis der Eucharistiefeier suggeriert wurde, waren bestimmt keine Vorteile, sondern Degenerationsprodukte.

Die Reform müßte in einer ganz andern Richtung gesucht werden: dort wo das Symbol des Mahles wirklich spricht, nämlich, wenn die Mahlhaltenden um einen Tisch versammelt sind, könnte so gefeiert werden, daß eine symbolische Wirksamkeit erwartet werden darf und die Gefahr der Indoktrination vermieden wird. Dort ist auch anstelle des kollektiven Monologs der echte Dialog möglich. L. verweist also auf ein Defizit, das noch viel grundlegender ist, als er es selber erkennt. Das Scheinmahl der Meßfeier wurde seiner Pseudosymbole entkleidet und erweist jetzt erst, daß es eine Gestalt gefunden hat, die nicht im Sinn seiner Stiftung liegen kann.

Auch scheint mir bei L. nicht berücksichtigt, zu welch eigenartigen, dem Geheimnis Gottes und seiner Zuwendung zu uns entweder unangemessenen oder sogar widersprechenden Vorstellung die alten sinnlichen Interaktionsformen geführt haben. Solche Vorstellungen müssen und mußten aufgeklärt werden. Mit der Aufklärung des verständigen Denkens mag zunächst eine bestimmte Entsinnlichung verbunden sein. Aber gilt tatsächlich, daß einmal tote Rituale nicht wieder zu erwecken sind (12)? Kann nicht nach der Aufklärung die ständige Reflexion und Metareflexion wieder verlassen und eine neue Direktheit gefunden werden?

Anregungen:

Für Religionspädagogik und Pastoral scheint mir besonders bedeutsam, daß L. "die Bildung sinnlich-symbolischer Interaktionsformen" (155) für grundlegend bedeutsam hält.

"Sinnlich-symbolische Interaktionsformen sind der Tiefenschicht . . . unmittelbar benachbart"; sie "stehen den leiblichen Prozessen entscheidend näher" (162).

Mit der amerikanischen Autorin Langer (die bei L. leider nicht belegt wird) trennt L. "Sprachsymbole als diskursive Symbole von den präsentativen Symbolen" (159). Die Religionspädagogik und Pastoral, auch der Vollzug der konkreten Liturgie, hätten sich also zu bemühen um

1. sinnlich-symbolische Interaktionsformen;
2. sprachsymbolische Interaktionsformen.

Auf diese Art könnte Führung zum Glauben eine Basisschicht der gläubigen Person grundlegen (L. spricht von "Basisschicht der Subjektivität" (163)).

Zu beachten ist auch, wie in der S. 163 - 167 gebotenen Zusammenfassung die "Bedeutungsträger" unterschieden werden:

1. gegenständliche Bedeutungsträger;
2. textuelle Bedeutungsträger (Erzählungen, Märchen, Mythen u.a.);
3. personale Bedeutungsträger (z.B. Gäste)

Den gegenständlichen und den personalen Bedeutungsträgern sollten wir besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Über den Gegenstand macht L.die schöne Aussage: "Der Gegenstand ist geronnene menschliche Praxis" (156). Auf dem Weg über Gegenstände treten "kollektiv vereinbarte Bedeutungen" an uns heran. Gegenstanderfahrungen stehen den Emotionen näher als die Sprachfiguren (157).

Die Bedeutung des Symbols ist der Theologie nicht unbekannt. Daß es für Aussagen über das Geheimnis Gottes und des Menschen unentbehrlich ist, hat die Theologie schon immer gewußt. L. sagt: " . . . das Symbol symbolisiert die ganze Situation" (159).

Die Kritik scheint überzogen, wenn das Kauen des Priesters nach dem Kommunionempfang als peinlich empfunden wird. Aber man prüfe, ob die dabei auftretende Mimik mit den Sakralbauten kompatibel ist, in denen wir Eucharistie feiern. Und man frage sich schließlich, zu welch ästhetisch ungepflegtem Beißen und Schlucken der Kommunionempfang vieler Gläubiger degeneriert ist, die dabei bereits mit lässigen Schritten vom Altar abmarschieren.

Fazit:

Da sinnliche Symbole für Religion unentbehrlich sind, ist die Liturgie in der Kirche durch das Mahl der kleinen Gruppen zu ergänzen und eventuell zu ersetzen. Dies erfordert eine Umstellung der Amtsstruktur in der Kirche und macht die Weihe von Verheirateten erforderlich. Schließlich wäre, außerhalb der verordneten Liturgie und der sieben Sakramente, die Fülle von Sakramenten, die in der Kommunikation der Menschen und dem Umgang mit der Natur gespendet werden, ins Auge zu fassen und theologisch zu thematisieren.

Fragen zu Lorenzers Ritus-Theorie von
Paul Michael Zulehner

Zu fragen ist hier "religionskritisch", ob das Ritual nicht fetischistisch umgedeutet wird. Es soll ja nicht nur "Grundambivalenzen" darstellen, sondern diese im "religiösen Kontext" der alten religiösen Rituale verarbeiten.

1. Hier ist zu fragen, ob bloß postulierte (aber im Rahmen atheistischer Philosophie geleugnete) Religion wirklich "hilft"; noch mehr, schadet es im Sinn von Feuerbach nicht geradezu, wenn der Mensch sich in selbsterschaffene Projektionen rituell hineinbegibt, weil ihm dies vermeintlich nützt?

2. Biblisch gefragt: Sollte man die Menschen nicht von den fetischistisch verwendeten Ritualen befreien?

3. Wird man demnach atheistisch den religiösen Symbolen überhaupt gerecht? Werden diese nicht auch zum Schaden der Religion von den Menschen (und ihrem fachmännischen Anwalt) mißbraucht?

4. Zugespitzt: Kann man eine Ritustheorie jenseits der Wahrheitsfrage entwickeln, nach dem Motto: Hauptsache, die Riten "helfen". Helfen sie aber, losgelöst von ihrem religiösen Grund?

Auszüge aus der Diskussion

1. Block: Zur Pathologie der Liturgiereform

Schilling: Als die Liturgiereform realisiert wurde und damals am 1. Adventssonntag die Meßfeier in der neuen Form gehalten wurde, habe ich mich fürchterlich geärgert, und zwar zum einen darüber, daß die meisten Pfarrer, die ich kannte, über diesen Termin hinwegschlitterten oder so taten, als ob gar nichts passiert wäre. Sie haben alles gemacht, was in den neuen Ritualien stand. Innerlich tangiert hat es sie überhaupt nicht. So systemhörig, wie sie vorher waren, waren sie auch nachher. Das ist m.E. eine Bestätigung des Verdachts von Herrn Lorenzer, daß hier zumindest unterschwellig systemstabilisierende Mechanismen auch nach der Liturgiereform bei den Geistlichen funktionieren. Das gilt zumindest für die vielen Pfarrer, die einfach administrativ das Neue vollzogen. Im gleichen Zeitraum kam ich selber ins Gedränge. Ich hatte die Liturgiereform eigentlich begrüßt. Sie war die Erfüllung dessen, was J.M. Sailer bereits vor über 150 Jahren gefordert hatte. Ein Traum ging in Erfüllung! Doch dann, als die erste Praxiserfahrung kam - da lagen dann fünf bis sechs Bücher auf dem Tisch. Noch nichts war stabil; alles war unerprobt. Da hatte ich begriffen, was die alte Liturgie war. Ich ertappte mich dabei, daß ich begann, der alten Liturgie nachzutrauern. Da kam ich mir ganz komisch vor, als ob ich nun wider bessere Einsichten das Alte aus Gründen, die ich gar nicht durchschaute, plötzlich wieder gut finden würde. Nach weiteren fünf Jahren ist mir allmählich klar geworden, was in der Zeit, als die neue Liturgie hier eingeführt worden ist, nicht passierte, nämlich: Trauerarbeit ist in dieser Kirche nicht geleistet worden! Und nun kommt die Wieder-

kehr des Verdrängten und nicht Betrauerten und nicht wirklich Durchgearbeiteten. Bei der Lektüre des Buches von Lorenzer habe ich diese Trauerarbeit für mich ein Stück weit nachvollziehen können; das war für mich sehr hilfreich. Ich finde, für mich gesprochen: Wir haben das, was damals geschah, nicht durchgearbeitet, seelisch nicht verkraftet. Die Tatsache, daß die neue Liturgie verordnet worden ist und von vielen so empfunden und nachvollzogen wurde, ist ein Manko; das büßen wir jetzt ab. Gestorben ist für mich damals eine Liturgie, mit der ich groß geworden bin und die sich eng mit meiner Lebensgeschichte verbunden ist. Sie war plötzlich weg, tot. Und daran haben wir nicht genug gearbeitet.

Lorenzer: Eine kleine Bemerkung dazu: Das, was ich kritisiere, ist ja kein von der Kirche ausgesonnener Prozeß. Was ich analysiere, ist, daß anläßlich eines notwendigen oder sonstwie zustandegekommenen Umstellungsprozesses dieser allgemeine Prozeß in den liturgisch-kirchlichen Bereich eingedrungen ist. Es handelt sich um den alten Prozeß des Kampfes gegen das Bildhafte, gegen den Traum, gegen die Phantasie zugunsten einer Durchsichtigkeit, die eben nicht abstreifen kann, daß sie eine enge Verbindung mit der Instrumentalisierung und Verrechnung unseres Lebens hat. Meine Behauptung ist, daß hier etwas passiert ist, was auch "draußen" der unerbittliche Zugriff des "Zeitgeistes" ist, nämlich die Beseitigung des Widerständig-Traumhaften-Phantasievollen, das hier in alten, meinetwegen verquollenen und dunklen Bildern und in Gesten, in Bewegungen enthalten war und mit der leiblichen Matrix unseres Erlebens korrespondierte.

Stenger: Ich habe mir über den Zusammenhang zwischen den Symbolsystemen (z.B. der Liturgie) und den Personen, die mit diesen Symbolsystemen umgehen, Gedanken gemacht, d.h. über die "symbolische Kompetenz". Während der Ausbildung wird nahezu ausschließlich der Umgang mit "diskursiven Symbolen" eingeübt, der bewußte Umgang mit "präsentativen Symbolen" jedoch wird völlig vernachlässigt. In meiner Dissertation über die Theologenausbildung habe ich folgende Forderung aufgestellt: "Zweierlei wäre notwendig: Einmal, daß in der Darbietung des Wissens selbst der Bildschwund behoben wird; zum anderen, daß der Zugang zu den Bildern dem künftigen Seelsorger erschlossen wird. Dies muß parallel zur wissenschaftlichen Ausbildung geschehen. Denn ein bloß passiver, hinschauender Umgang mit Bildern und Symbolen genügt nicht. Sie müssen menschlich durchlebt und aktiv aufgenommen werden. Dazu bedarf es einer Anleitung" (Wissenschaft und Zeugnis, Salzburg 1961, 218). Heute sage ich, daß dies nicht parallel zur wissenschaftlichen Ausbildung geschehen müßte, sondern im Rahmen der wissenschaftlichen Ausbildung. Es ist ein Notstand, daß während der Ausbildung der Theologen der Bereich der Sinne und der Leiblichkeit keine Beachtung findet und deshalb unkultiviert bleibt. Z.B. ist der Umgang mit der Kunst nur ein zur Not zugelassenes Hobby. Ein Qualitätsgespür gegenüber Schöpfungen der bildenden Kunst, gegenüber dem Kirchenraum, gegenüber dem Liedgut und der Musik wird nicht entwickelt, sondern dem Belieben und dem Geschmack des einzelnen überlassen. So entsteht ein Defizit an "ästhetischer" Kompetenz, das die oft geringe pastorale Kompetenz mitverursacht.

Auf die Frage nach seiner Einschätzung des Verhältnisses der Kirche zur Demokratie antwortet Lorenzer:

Meine These ist noch aggressiver, nämlich daß die Liturgiereform an die Stelle einer Demokratisierung der Kirche getreten ist. Die Beseitigung des Barocken und des Gepränges fürstlicher Machtentfaltung ist eine Modernisierung, die die Demokratisierung an einen Punkt bringt, der merkwürdigerweise gar nicht mehr problematisch ist. Nicht das ist der Punkt, daß das Verschwinden der fürstlichen Thronassistenten aus der Umgebung des Papstes als Zeichen der Demokratisierung zu werten wäre; sondern die Demokratisierung läge etwa in der Beseitigung des Zentralismus, in einem anderen Umgang mit dem Problem der Gewissensfreiheit oder auch in der echten Absage an das Staatskirchentum. Dieses würde das Zusammenleben christlicher und nichtchristlicher Bevölkerungsanteile im Sinne einer Demokratisierung erst ausmachen.

Ich würde auch der These nicht zustimmen, die Liturgiereform habe eine scheindemokratische Spielwiese eröffnet. Vielmehr bin ich der Meinung, daß es sich sogar darin um einen sublimen Prozeß des In-den-Griff-Nehmens handelt. In aller Schärfe: Die Einführung der Volkssprache heißt nur, daß alle Teilnehmer unmittelbar in eine Auseinandersetzung einbezogen werden, bei der im Sinne eines Kollektivmonologs jeder zu sagen und zu tun hat, was vorgeschrieben ist. Damit verschwindet das spielerische, freiheitliche Moment zugunsten eines ständigen Aufmerksam-sein-Müssens. Mit dem Stichwort der Indoktrinierung möchte ich in aller Schärfe das Problem aufwerfen, was es bedeutet, daß ein Mensch heute überall zuhören und verstehen muß, während ihm früher in der Messe vieles unverständlich war und blieb. Das halte ich eben für unsere gesamte kulturelle Situation für charakteristisch, daß wir mit den Ausläufern eines aufklärerischen Rationalismus zu kämpfen haben und daß dieses Moment des Rationalismus und diese Instrumentalisierung unseres Verstandes eine Entfernung der Individuen von ihren eigenen Bedürfnissen einschließt.

2. Block: Eine kritische Theorie der Symbole

Schröer: Ich möchte eine Doppelfrage stellen, einmal symboltheoretisch-allgemein, dann protestantisch-konfessionell. Es geht mir um das Verhältnis von Wort und Symbol, von Verbalisierung bzw. Verbalismus und Sinnenhaftigkeit. Aus der protestantischen Geschichte ist zu sehen, daß in der Tat es einen Verbalismus gibt, der eine Indoktrination darstellt, eine "Verschulung der Liturgie", und der damit das Sinnenhafte zerstört. Das wird allgemein anerkannt. Die Frage auf das Verhältnis von Wort und Sinnenhaftigkeit im Hinblick auf die Symbole bleibt jedoch in der Weise bestehen, inwiefern das Wort zur Interpretation der Symbole notwendig dazugehört und darum gar nicht entbehrt werden kann. Es wurde auf die Tradition der mystagogischen Einweisung verwiesen. Das bedeutete ja nicht, daß die theologische Reflexion ausgespart blieb. Und so meine ich durchaus, daß die Einführung der Volkssprache zur Verständlichkeit der Liturgie beigetragen hat. Man kann also sagen, daß das Sinnenhafte zwar im Symbol gegeben ist; aber das Symbol ist nicht unmittelbar. Theoretisch stellt sich mir die Frage, wie sich Ihre Symboltheorie zu der von Ricoeur verhält. Denn Ricoeur sagt ausdrücklich, daß das Symbol zu denken gibt. Jedes Symbol ist, wie er bemerkenswerterweise sagt, ikonoklastisch; jedes Symbol bricht auch alte Symbole. In dieser Hinsicht ist also ein Stück Denkarbeit, die auf Verständlichkeit abzielt, erforderlich. Man müßte also in den Symbolbegriff selbst dieses Moment des Denkens, diese ausgelöste neue Initiative des Denkens einbringen und würde dann eine solche unheilvolle Entgegensetzung von Wort und Symbol vermeiden. Damit - und das ist die zweite Frage - hätte man im Grunde das erreicht, was auch Luther mit der Betonung des Wortes wollte und unter Wort Gottes und Sa-

krament verstand. Sie haben den Protestantismus doppeldeutig gewürdigt: Einmal schreiben Sie, daß Konzept und Programm der Reformation die Chance einer Diskussion des Transzendenten-Emotionalen enthielten, und berufen sich dabei auf die Kategorie des Wortes. Andererseits haben Sie darauf hingewiesen, daß hier eine bestimmte Pastoralpädagogik entstanden ist und im Protestantismus auch weiterhin praktiziert wird. Auf diese Weise würde Protestantismus also einmal ein Unheil und zum anderen auch eine Chance ausdrücken. Für den heutigen Protestantismus wäre es ganz interessant zu erfahren, wie Sie ihn in dieser Hinsicht beurteilen. Meine Frage also: Wie halten Sie es mit der Intellektualität? Ist es so, daß Sie als Intellektueller interessanterweise gegen den Intellekt zu Felde ziehen?

Lorenzer: Bei der Antwort auf die Frage, wie ich es mit dem Intellekt halte, möchte ich mich an den alten Freud anlehnen, der in einem Briefwechsel mit Binswanger, der ihn auf die Bedeutung des Reiches des Geistigen aufmerksam gemacht hatte, etwa so geschrieben hat: Daß die Menschheit Geist hat, das wußte sie immer schon bzw. nur zu gern. Ich mußte sie darauf aufmerksam machen, daß sie auch Triebe hat! Nun ersetzen Sie das Wort Triebe durch dieses 'Reich der Mutter', also bis hin zu der kindlichen Früherfahrung der tiefen und emotionalen Verankerung im Mutterleibhaft-Sinnlichen; dann ergibt sich, daß das kein Plädoyer für den Irrationalismus ist, sondern nur das Aufmerksam-machen auf einen in unserer Kultur verlaufenden Prozeß der Abwertung des Sinnlichen. Im übrigen ist das Symbol in seiner sehr entwickelten Form tatsächlich eine Vermittlung des Sinnhaften mit dem Bewußtsein, mit den geistigen Figuren. Und Sie haben recht: Schon die Möglichkeit der Interpretation eines Symbols wäre nicht denkbar, wenn es nicht diesen Weg gäbe. Weil Sie Ricoeur zitieren, kann man sagen: Die

Provinz der tiefen Wünsche muß im idealen Fall vom Bewußtsein her erreichbar sein. Und deshalb ist die ideale Formation das, was die Verbindung von Sinnlichkeit-Emotionalität in diesen früh eingeübten tiefen Formen des Gestischen-Leiblichen mit der Sprache ist, was ich also die sprachsymbolische Interaktionsform genannt habe: das sowohl mit der Matrix der tiefen sinnlichen Erfahrung wie mit der Sprache verbundene Handlungsmuster, das wir in uns haben. Das wäre der ideale Fall, der nach zwei Seiten auseianderbrechen kann: einmal in eine bewußtlose Irrationalität, zum anderen in eine von der emotionalen Seite hin abgedrängten Zeichenhaftigkeit, also eine Kopflastigkeit, die diesen Zusammenhang aufgebrochen hat. Man muß hinzufügen, daß diese Darstellung der Sprachsymbole oder der mit Sprache verbundenen sinnlichen Symbole einen nicht vergessen lassen darf, daß es Symbole gibt, die unterhalb der sprachlichen Formulierung das ganze Reich des Ästhetischen repräsentieren - von der Musik bis zur Architektur -, Symbole, in denen etwas auf einen nicht-sprachlichen Begriff gebracht ist. Auch diese Symbole, an die wir zusätzlich dann Sprache heranführen können, wenn wir sie interpretieren. Zum Protestantismus möchte ich sagen, daß meine Bemerkung über Goethes Spott der Pastoralpädagogik nur eine kleine Fußnote war und nicht kennzeichnend für den Protestantismus ist, sondern nur für den Rat Schlocher und das 18. Jh. und der dort gängigen Umsetzung von Religion in die kleine Münze der Handlungsanweisungen. Sie haben aber ganz recht, daß meine Auseinandersetzung mit dem Protestantismus zwei Positionen hat, wobei ich hier nicht sehr originell bin, sondern mich an Weber und Marcuse orientiert habe, nämlich einmal dieses zur rechten geschichtlichen Stunde Befreien des Wortes aus Zwängen, die für die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und des

Selbstverständnisses des Subjektes eine entscheidende Bedeutung hatte, zum anderen dann aber auch für Rücknahme dieser Freiheit mit Momenten der Entsinnlichung, die dann - etwa im Puritanismus Englands - zur großen Zerstörung der elisabethanischen Kultur geführt hat. Nun, beide Seiten spielen eine bedeutende Rolle in dem Durchgang zur Aufklärung und zur Gegenwart hin. Ausdrücklich möchte ich allerdings darauf verweisen, daß es ein Unterschied ist, in welcher geschichtlichen Phase sich so etwas abspielt, daß also die Betonung des 'Wortes' damals nicht zu identifizieren ist mit der Verbalisierung in der Gegenwart. Der Verbalismus der Gegenwart sollte ja nur sagen, daß hier eine Zeichenhaftigkeit hereinkommt, die eine ganz andere Bedeutung hat als die Bedeutung des Wortes im Zuge der Reformation.

Stenger: Sie unterscheiden in Ihrem Buch im Anschluß an E. Cassirer und S.K. Langer diskursive und präsentative Symbole. Ich schlage vor, auch von diskursiv-präsentativ gemischten Symbolen zu sprechen. Damit meine ich die bildhafte Sprache, wie sie in vielen biblischen Texten zu finden ist und die - analog dazu - auch in der Predigt, im Religionsunterricht usw. gesprochen werden sollte. Denn diese Sprache ist "sinnliche" Sprache. Hugo Rahner hat das einmal so ausgedrückt: "Wie ich nicht sage, daß der entzückende Morgentau, der nach einer Sommernacht auf den Blumen liegt, H_2O sei (obwohl das durchaus richtig ist), so kann ich auch nicht die Menschenherzen mit der Tatsache hinreißen, daß die heiligmachende Gnade ein accidens physicum sei." (Vgl. "narrative Theologie").

Zerfaß: Wir waren in der Gruppe mit Ihnen einig, daß wir den Verlust der Symbolwelt betrauern. Wir begreifen den Ritus als einen Bereich, in dem sich Erfahrungen zeigen können. Aber die Frage ist, ob diese Nischen

wirklich emanzipatorische Wirkung haben oder einen subtilen Beitrag zur Apathie leisten. Mit anderen Worten: Eine Symbol-Kultgemeinschaft muß sich sehr wohl überlegen, welche Symbole sie in den Mittelpunkt und welche sie an den Rand stellt. Als die Kirche in den antiken Raum überwechselte, stand sie vor der Frage, welche Götterbilder christologisch reflektierbar sind. Es ist sehr interessant, daß Hermes als Christusfigur übernommen wird, aber Mars eben nicht. Ich frage Sie: Sie müssen doch der Gemeinschaft, die diese Symbole prägt, zubilligen, daß sie Symbole auch bewertet, und Sie können nicht einfachhin sagen, daß sie den kollektiven Gesamtschatz der Symbole unserer Gesellschaft zerstört. Zusätzlich möchte ich fragen, wie Sie zwischen guten und schlechten Symbolen unterscheiden.

Lorenzer: Ich müßte Ihre Aussage verschärfen und sagen: Man muß dazu auffordern, daß die Kirche die Auseinandersetzung, die Symbolkritik betreibt. Es geht nicht darum, ein folkloristisches Reservat fürs Sinnliche anzulegen und zu pflegen. Es geht mir durchaus um eine kritische Übernahme und Aneignung von Symbolen. Nur meine ich, daß das Achtung voraussetzt, Achtung vor dem uns Fremden, und, daß genau da die Abarbeitung dieses intellektuellen Ethnozentrismus am Platz wäre. Sie verstehen, daß das ein Eingriff ist, den man nicht per Dekret machen kann, sondern daß die Auseinandersetzung mit all dem, also auch die Auseinandersetzung mit der höchst zwiespältigen Bedeutung dieser Nischen, mit dem Unglück und der Unterdrückung (die sich hier auch durch eine gewisse "Unaufgeklärtheit" reproduziert), die eine Sache ist; die andere Sache aber ist der Respekt vor dem, was sich da äußert, und vor dem sinnlichen Bedürfnis. Damit komme ich zu meiner Lieblingsanklage: Wenn ich mir vorstelle, wie das geschichtlich Wirkliche, der Niederschlag von Geschichte als unserer Geschichte in

den Kirchenräumen in Mitteleuropa, aber auch anderswo behandelt wird, wie die Geschichte, die die Geschichte von uns allen ist, weggeräumt wird, weil das nun nicht mehr paßt - die Nebenaltäre entrümpelt werden, der Altar an einer Stelle aufgerichtet wird, wo in einer gotischen Kirche beispielsweise niemals ein Altar stehen darf. Das gilt es also festzuhalten: Auseinandersetzung ja, denn natürlich ist die Kultur nicht tabu; sie muß immer wieder vielmehr aufgesprengt werden. Symbolbildung ist immer auch Zerstörung einer alten Form; damit geht immer auch ein Moment des Ikonoklastischen einher. Nur - auch die alten Formen haben ihre geschichtliche Bedeutung, die zu berücksichtigen wir gehalten sind, weil ein entscheidender Teil unserer Identität unsere Verankerung in der Geschichte ist. Wenn diese uns geraubt wird, werden wir manipulierbar gemacht. Nicht zufällig sind wir in den letzten Jahren so sehr für die Problematik der Umwelt, der Ökologie sensibilisiert worden. Mit der Kultur gehen wir allerdings immer noch so um, als sei das lediglich eine Sache für den Fremdenverkehr oder etwa für die Brauerei, weil sie ihr Bier altdeutsch eben besser verkaufen. Unbedingt ist auch hier ein Stück Achtung von der Bedeutung des geschichtlich Gewordenen zu entwickeln. Eine Bemerkung zu den schlechten Symbolen: Selbstverständlich gibt es das. Ich habe sie ausdrücklich aus dem Reich des Symbolischen vertrieben. Denn für mich handelt es sich hierbei nicht um Symbole, sondern um Symptome, die sich dadurch auszeichnen, daß sie nicht die Verbindung von Bewußtsein oder den Symbolprovinzen mit den Bedürfnissen, sondern Ersatzbedürfnisse mit einer zeichenhaften Ersetzung des Bewußtseins sind. Ein typisches Beispiel dafür sind die Inszenierungen des Nationalsozialismus: z.B. der Reichsparteitag als eine große pseudoliturgische Veranstaltung. Eine solche Verschmelzung von Ersatzbefriedi-

gung mit Weltanschauungen darf m.E. nicht als Symbol, sondern muß als Symptom verstanden werden.

Becker: Zugegeben, daß im Kontext der Liturgiereform viel Banausentum getrieben worden ist. Aber dennoch bleibt für mich die Frage: Steht hinter Ihrem Postulat der Erhaltung unserer Geschichte nicht letztlich ein Historismus? Sind nicht die alten Epochen viel freizügiger mit ihrem überlieferten Erbe umgegangen, wenn sie etwa das romanische Gotteshaus abgerissen haben, um eine gotische Kathedrale an diese Stelle zu setzen?

Schröer: Ist Ihre Argumentation nicht auch typisch zeitgeistig? Das heißt: Ist sie nicht Ausdruck von dem und geprägt von dem, was man auch sonst begegnen kann? Wäre es vorstellbar, daß Ihre Kritik etwa vor zwanzig Jahren von Ihnen so hätte vorgetragen werden können?

Lorenzer: Schnell abtun kann man diese Charakterisierung meiner Argumentation als zeitgeistig nicht. Das Problem ist vergleichbar mit der Problematik etwa, wie sie zur Zeit des Nationalsozialismus gegeben war: Aus dem Moment der bloßen Übereinstimmung mit anderen läßt sich in der Tat nicht herauslesen, was für eine Sorte von Prozeß das ist, ob es sich um einen emanzipatorischen Vorgang handelt oder ob es ins Unglück führt. Dazu müßte man die Vokabel vom Zeitgeist auflösen. Man muß in eine Diskussion darüber eintreten, was inhaltlich eine Übereinstimmung mit anderen bedeutet. Es muß also inhaltlich präzisiert werden, inwieweit die Gedankenfiguren bzw. die Ideologie, die sich hier präsentiert, nach vorn geöffnet ist oder inwieweit sie sich rückwärts wendet. Daß wir heute anders denken als wir in 50 Jahren denken werden, und daß es dabei Positionen gibt, die wir in 50 Jahren einer Kritik unterziehen werden, das versteht sich eigentlich ganz von selbst.

Wer das bestreiten wollte, müßte behaupten, er sei im Besitz der Wahrheit, und zwar einer Wahrheit, die sich nicht irgendwo verhüllt hat, sondern die er nur greifen kann. Zeitgeist ist also nur eine vorläufige Vokabel, die dafür steht, daß es ein kennzeichnendes Merkmal der heutigen Gewalt- und Herrschaftssituation ist, daß sie nicht mehr von außen als Gewalt an die Individuen herantritt, sondern in sie selbst eindringt, indem sie sie verändert. Beispiele dafür sind Werbung und Konsumismus oder das Eindringen von Weltanschauungen wie Nationalsozialismus oder Antisemitismus. Für diese und andere Beispiele ist kennzeichnend, daß falsche soziale Lösungen und Ersatzbefriedigung eine Symbiose eingehen. Was nicht diesen Zeitgeist kennzeichnen würde, wäre, daß es um die Verbindung des Bereiches der Wünsche mit Bewußtseinsfiguren geht, die statt problemverdeckend problemöffnend - was wir etikettenhaft emanzipatorisch nennen - verlaufen und, statt Gewalt auszuüben oder die einzelnen wider besseres Wissen in den Griff zu bekommen, ein Stück Befreiung bedeuten.

Richter: Welches Minimum an Symbolerfahrung muß gewährleistet sein, damit die für Liturgie notwendigen Grundsymbole - z.B. Mahlhalten - offen bleiben? Die Meinung der Gruppe war: Wenn eine Wahl zwischen Symbol- und Kulturpflege einerseits und den Grunddaten christlicher Verkündigung andererseits zu treffen ist, kann die Entscheidung nur im Verharren eines symbolabstrakten Bekenntnisses zu Christus bestehen, auch in rudimentärster Gestalt.

Lorenzer: Das möchte ich als eine Scheinalternative bezeichnen. Nach dem, was wir diskutiert haben, läßt sich sagen, daß es die gleiche Problematik ist, von der wir gerade geredet haben. Wenn eine theologische Formel zeichenhaft, d.h. oberhalb der Schicht der Bedürfnisse,

der dunklen, sprachlosen Lebenserfahrungen steht als ein Instrument der Beeinflussung, dann hat sie ihrerseits Merkmale eines Gewaltsystems. Wenn sie in die Betreffenden eingepflanzt wird als ein Verführungsinstrument in dem Sinn, wie die Einheit von Weltanschauung und Ersatzbefriedigung funktioniert, dann ist sie eine Weltanschauung. Entscheidend ist also, daß eine theologische Figur nicht abstrakt sein darf, wobei ich hier unterstelle, daß abstrakt zweierlei heißen kann: Zum einen in dem von mir kritisierten Sinn heißt abstrakt, daß etwas abgetrennt ist von den sinnlichen Bedürfnissen. Daß eine solche Figur sehr komplex sein kann, das ist eine andere Frage; und das bedeutet ja nicht, daß eine solche Figur nicht vermittelt werden kann mit den emotionalen Bedürfnissen.

Zerfaß: Ich wäre für eine Präzisierung dessen, was Sie unter Weltanschauung verstehen, dankbar.

Lorenzer: Am Beispiel des Nationalsozialismus kann man es in einer besonders groben Form zeigen, nämlich daß die Rede von Gemeinschaft eine harmonistische Verkleisterung von sozialen Spannungen war - gewonnen um den Preis, daß das Störende, Problematische, Spannungsvolle nach außen projiziert wurde in der Form des Feindes, angefangen vom Antisemitismus bis hin zum slavischen Untermenschen. Zugleich enthielt diese Weltanschauung reichlich Motive der Befriedigung, z.B. des Angebotes an Gemeinschaft, an Nähe etc. Ähnliche Phänomene gibt es ja auch in den rassistischen Bewegungen etwa in den USA. Weltanschauung ist also - kurz gesagt - eine falsche Lösung aktueller Lebens- und Gesellschaftsprobleme, verbunden mit einer raffinierten Befriedigung, die in Wirklichkeit aber eine Ersatzbefriedigung ist. Denn diese Gemeinschaft will niemand wirklich; er wird dazu verführt, bis er schließlich bereit ist, sich selbst umzubringen.

Büsse: Handelt es sich beim Marxismus-Leninismus um eine Weltanschauung?

Lorenzer: Selbstverständlich enthält der Marxismus-Leninismus Elemente einer Weltanschauung, und zwar dort, wo er z.B. in der Frage der spontanen Möglichkeit, der Freiheit, individuelle Wünsche zur Geltung zu bringen, also von unten her etwas zu organisieren, dieses basisdemokratische Element abschneidet und eine zentralistische Sprachregelung an die Stelle einer Auseinandersetzung tritt. Man kann sagen: Jede gegenwärtige bedeutende Bewegung - vom Christentum bis zum Marxismus-Leninismus - enthält Versuchungen und Anteile einer Weltanschauung. Es wäre also verhängnisvoll, wenn wir das immer am Beispiel des Nationalsozialismus abhandeln würden, weil wir dann nämlich die Figuren erfolgreich ausklammern, die uns selber etwas bedeuten.

Heinemann: Sie werfen der Kirche vor, sie erfülle nicht mehr die gesellschaftsimmanente Funktion, die sie einmal gehabt habe. Dabei haben Sie betont, daß es Ihnen nicht um die objektive Wahrheit gehe, sondern daß Sie ausgehen von der subjektiven Erfahrungswirklichkeit. Meine Frage ist, ob die gesellschaftsimmanente Funktion der Kirche unter Ausklammerung der Wahrheitsfrage erfaßt und auch von der Kirche abgefordert werden kann.

Lorenzer: Nein, natürlich nicht; nur kommt es darauf an, daß es verschiedene Deutungen gibt. Wenn ich von subjektiv gesprochen habe, so meine ich nicht subjektivistisch. Vielleicht hätte ich das, was ich meine, präziser so ausdrücken müssen: Wir können verschiedener Meinung sein hinsichtlich der Interpretation. Nehmen Sie Theologie als großes Interpretationssystem; gerade

weil sie sie auf die letzten Fragen bezieht, ist sie zweifellos ein Interpretationssystem, deren Rang darin besteht oder bestehen müßte, daß sie das Unbegreifliche auch unbegreiflich sein läßt und nicht wegrationalisiert als ein rational Greifbares. Erinnern Sie sich an die von mir im Buch erwähnte Replik Küngs auf die Antwort eines Naturwissenschaftlers, er glaube selbstverständlich nicht an Gott, weil er Wissenschaftler sei, er (Küng) sehe die Zeit kommen, in der ein Naturwissenschaftler sagen würde: Natürlich glaube ich an Gott; denn ich bin ein Wissenschaftler. Ich halte beide Positionen für gleich verhängnisvoll falsch. Übrigens gehört das auch zum Problem der Weltanschauung: An diesem Punkt wird Religion zur Weltanschauung, weil sie da nämlich die Spannung zwischen dem Unfaßbaren und rational Kalkulierbaren erhebt, also die Spannung, die gerade für diese Art von Fragen konstitutiv ist. Ich will damit nicht auf das alte Credo quia absurdum hinaus als der kennzeichnenden Wirklichkeit. Aber wenn das gänzlich verloren geht, wenn alles in vollkommene rationale Zugänglichkeit umgedreht wird, wenn es also gewissermaßen zum Merkmal einer wissenschaftlichen Qualifikation wird, diese Frage miteinzubeziehen, dann ist das Kennzeichen einer weltanschaulichen Position.

Schilling: Mir fiel während der Diskussion spontan ein, daß Jesus die Händler aus dem Tempel vertrieben hat und daß er eher kultkritisch gedacht und gewirkt hat, sich eher in der Tradition der alttestamentlichen Propheten bewegte. Hängt das nicht damit zusammen, daß das Kultische sehr leicht ins Klischeehafte absinken kann und neurotisierend wirkt? Meine Behauptung: Vieles von dem, was in der vorkonziliaren Kirche - im Bereich der Liturgie, aber auch der gesamten Pastoral, vor allem wenn man die Beichtpraxis einbezieht - geschehen ist, ten-

dierte zum Zwanghaften. Denken wir an das pausenlose Messelesen, an diese fast magischen Abläufe. Da hatte sich m.E. eine globale ekklesiogene Neurose herausgebildet. Wenn ich nun zur Kenntnis nehme, daß zeichenhafte Eindeutigkeit, wie sie etwa im Dogmatischen sich zeigte, andererseits klischeehafte Stereotypie unmenschlich, im Grunde krank sind und daß erst im Symbol die volle menschliche, die Sinnlichkeit einbeziehende Dimension zur Geltung kommt, dann meine ich, daß in der nachkonziliaren Phase die einmalige, epochale Chance - innerkirchlich gesehen - gewonnen worden ist, wirklich etwas Vernünftiges zu machen, nämlich nicht wieder die Klischeewelt aufzubauen, sondern neue Formen aus der Praxis heraus zu entwickeln. Ich finde, daß die moderne Jugendkultur, die Eingang gefunden hat in die Ökologie- und Friedensbewegung, ganz einfache Grundsymbole sichtbar macht, die sich für Kirche und Liturgie förmlich anbieten und damit kritisch gegen Widerstände wirken können. Beispiel: Der Jesuitenpater, der vor drei Jahren in München im Jutesack mit einem aufgenähten Antiatomsymbol Eucharistie feierte, hat damit die bürgerliche Kirchenwelt in München zur Weißglut gebracht. In diese Richtung müßten m.E. unsere Überlegungen laufen, wenn wir uns die Anregungen von Herrn Lorenzer zu eigen machen wollen.

Lorenzer: Ich will gar nicht abstreiten, daß in der Liturgiereform auch eine Chance liegt und in ihrem Prozeß etwas anderes ablaufen kann. Einigen wir uns also in Güte, indem wir sagen: Nicht alles, was nachkonziliar läuft, ist zeichenhaft; nicht alles, was vorkonziliar war, war klischeehaft.

Natürlich ist es nicht damit getan, dabei zu bleiben, wozu ich sozusagen verurteilt war, nämlich um der analytischen Genauigkeit und Klarheit willen beim Kritischen zu bleiben. Ich muß allerdings hinzufügen, daß

ich mir ein paar utopische Elemente auch erlaubt habe. Beim einen handelt es sich um die Entwicklung der Spirituals und Blues aus der amerikanischen Negerkultur. Hier geschah die Entwicklung einer hochdifferenzierten Symbolik aus einer ungeheuer bedrängten, elenden Lage heraus, freilich auch dies in Anlehnung, im Rückgriff auf Traditionelles. Wir stoßen also wieder darauf, daß Kultur keine Sache ist, die man beliebig in jedem Schaltjahr neu erfinden kann, sondern daß es sehr wichtig ist, mit diesem Alten umzugehen und es sich spielerisch und ernsthaft anzueignen und in Auseinandersetzung damit etwas zu entwickeln.

Das zweite utopische Beispiel, dem Sie möglicherweise nicht mit Begeisterung folgen werden: Es ist sehr zu fragen, ob man nicht die Kirchen, bevor man sie völlig ruiniert, dem Spiel öffnet. Die Kathedrale von Cordova - das Spiel in der Vorhalle, warum nicht innen? Gäbe es nicht da eine Chance, wäre das nicht besser als manches, was zu einer Informationsveranstaltung hindrängt, hier Räume dem spielerischen Umgang zu erschließen, der Auseinandersetzung mit der in diesem Gebäude sich niederschlagenden alten Geschichte, mit den sinnlich gegenwärtigen Wurzeln der eigenen Identität?

... Wir haben es hier erneut mit dem Problem der Bedeutung des aus der Geschichte noch sinnlich Gegenwärtigen für uns zu tun. Wir alle sind einem Bildungsprozeß unterworfen, der mit einer hohen Prämierung des Logischen verlief, also dessen, was hier als logozentrisch charakterisiert worden ist. Die Bedeutung der Verankerung in der Geschichte, in dem Gewordenen, so wie es nun ist, ist uns abhanden gekommen. Es ist tragisch genug, daß der geschichtliche Bestand zerstört worden ist. Man muß sich fragen, warum das Zeitalter der Flächenbombardierungen zugleich auch eines ist, das so gleichgültig

mit dem geschichtlichen Bestand umgeht. Daß es im Zuge der Vermarktung unserer Städte passiert, ist eine Sache; daß es im kirchlichen Raum geschehen ist, ist ein anderes Problem.

Goergen: Ich teile dieses Verhältnis zur Geschichte nicht, und zwar weder als einer, der glaubt, noch als einer, der sich der Kreativität verpflichtet fühlt ... Wenn ich als Christ etwas durchsetze und etwas hindert mich daran, dann reiße ich die Altäre heraus, wenn es um die Gemeinde geht, damit das eschatologische Ereignis zum Tragen kommt. Es hat sich immer herausgestellt, nach jeder Revolution, daß diese Revolution die wahre Tradition durchgesetzt hat, weil sie die unmittelbare Tradition, die nicht mehr tragfähig war, beseitigt hat. In der liturgischen Bewegung hat man sehr wohl traditionell gedacht; man ist dort ad fontes gegangen und hat von dorther gewußt, was zu tun ist. Alle, die daran beteiligt waren, haben ein hohes Geschichtsbewußtsein gehabt. Es ist also kein unverantwortliches Handeln getrieben worden. Maßgeblich war eine Vision, die sich ableitet von Jesus von Nazraeth und die im Jetzt wirksam werden will. Und darum soll sich jetzt etwas Neues sammeln.

Bertsch: Wenn man von kunsthistorisch-ästhetischen Vorstellungen allein ausgeht, mag man zu dem Ergebnis kommen, daß manche Änderungen (z.B. Umstellung der Altäre) im Zuge der Liturgiereform an Vandalismus grenzen. Aber Gotteshäuser sind mehr als historisch bedeutsame Gebäude; sie sind Versammlungsräume von lebendigen Gemeinden, in denen Gottesdienst gefeiert wird. Von daher liegt es nahe, daß diese Gemeinden entsprechend ihrem Gemeindeempfinden, Eucharistieverständnis etc. ihren Raum gestalten; und das sind Dinge, die sich historisch wandeln.

Lorenzer: In gewisser Weise haben Sie recht. Auch im Theater geschieht so etwas ja laufend. Es wird kaum ein Stück aufgeführt, das nicht zur Hälfte zusammengestrichen ist.

Das Problem besteht darin, daß es einzelne Provinzen gibt, wo die Geschichte verloren geht. Was ich fordere, ist keine absolute Bewegungslosigkeit des Geschichtlichen, sondern es geht mir darum, daß man sich damit auseinandersetzt, daß man sich überlegt, wie man damit umgeht. Plädieren wollte ich nicht für Immobilismus, sondern für größere Achtung vor dem, was unterhalb unserer logischen Ordnungen an lebensbestimmenden sinnlichen Figuren vorhanden ist.

3. Block: Zukunftsperspektiven

Bertsch: Befinden wir uns nicht in einem Wandel menschlicher Kultur, den wir in dieser Schärfe in den letzten 2000 Jahren nicht erlebt haben? Ich denke dabei vor allem daran, daß sich im Verhältnis von Mann und Frau und in unserem Wissen über dieses Verhältnis Veränderungen vollzogen haben, von denen die Grundsymbolik der Geschlechterbeziehungen, die unser ganzes Leben bestimmt, betroffen ist, deren Ausmaß wir noch nicht übersehen können; wir spüren nur eine tiefgreifende Verunsicherung. Wir stehen am Ende eines patriarchalischen Gesellschaftssystems, ohne zu wissen, welches neue an seine Stelle treten wird.

Daraus erklärt sich vielleicht, daß der Mensch, der sich ja nur in Kultur ausdrücken kann, momentan dermaßen intensiv auf der Suche nach Symbolen ist. Muß sich daran nicht auch die Kirche beteiligen? Sind nicht ihre Symbole, mit denen bisher das Evangelium verkündet worden ist, für den heutigen Menschen leer geworden? Konkret zu

erfahren ist das bei jungen Menschen, die mittlerweile in der dritten oder vierten Generation ohne jeden echten Kontakt mit der Kirche groß geworden sind, die mit der Wahrheit ihres Lebens nicht mehr in dieser kirchlichen Wirklichkeit stehen können. Zu ihnen ist Kirche aber auch gesandt. Das Schwierige ist, daß diese neue Kultur sich noch nicht in dem Sinne zeigt, daß das Christentum darin inkulturiert werden kann. Auf Zukunft hin lautet darum die Frage: Wie entdecken wir Symbole, die das Menschliche neu miteinander in Kommunikation bringen. Dies ist eine notwendige Voraussetzung dafür, daß die Kirche die Botschaft von Heil und Erlösung asymbolisch kommunizieren kann. Dazu reicht es nicht allein, "ad fontes" zu gehen, auch deshalb, weil der Grundkontakt dahin bei vielen verlorengegangen ist. Auf diesen mühsamen Prozeß, der sich immer wieder im Christentum vollzogen hat, müssen wir uns erneut einlassen.

Missalla: Ich frage nach den Voraussetzungen dafür, daß überhaupt Symbole werden und entstehen. Mir ist sehr deutlich geworden, welche Bedeutung hierbei die Existenz von Gemeinschaft und Kommunikation hat. Symbole können nicht verordnet werden. Aber auch Gemeinschaften sind auf administrativem Wege nicht herstellbar. Auch Appelle helfen ebensowenig wie Akte guten Willens. Jeder Eheberater weiß, daß gestörte Beziehungen nicht durch Appelle wiederhergestellt werden können; ein gestörtes Verhältnis unter Partnern kann nur mühselig, durch Aufarbeitung der je eigenen und gemeinsamen Geschichte möglicherweise bereinigt werden. Gilt etwas Gleiches nicht auch für Großgruppen, z.B. Kirchen? Könnte es nicht sein, daß unsere Symbolunfähigkeit und die damit verbundenen Erscheinungen daher rühren, daß wir unsere Geschichte mitsamt ihren Schattenseiten zu wenig aufgearbeitet haben, so daß durch Appelle, guten Willen oder Dekrete nichts zu erreichen ist, bevor nicht diese Trauerarbeit geleistet worden ist?

Lorenzer: Man muß sich darüber im klaren sein, daß die Auseinandersetzung im Rahmen einer therapeutischen Analyse nicht nur im Reden besteht, sondern auch in der Anwesenheit von zwei Menschen im gleichen Raum, in einer äußerst reduzierten Gestik dort. In dieser Grenzsituation eines Redens, Analysierens, Interpretierens, Kommunizierens über das Wort zeigt sich, daß die entscheidende andere Seite des Kritisierens und der kritischen Auflösung dieses Zusammen-etwas-Machen ist. Es ist charakteristisch, daß diese Seite des Zusammen-etwas-Machens in den 100 Jahren Analyse noch kaum in unser Bewußtsein gedrungen ist. Das zeigt, daß es uns schwer fällt, dieses Moment der gemeinsam mit anderen verwirklichten Kreativität zu erkennen. Mehr kann darum der Analytiker nicht sagen, als darauf hinzuweisen, wie sehr es davon abhängt, daß Formen des ernsthaften Spiels entwickelt werden. M.E. sind Sie diejenigen, die es machen müssen.

Schröer: Wie kann es aber dabei gelingen, daß dieses ernsthafte Spielen nicht nur auf Spielwiesen abgedrängt wird, sondern wirklich Einfluß nehmen kann auf die Gestaltung einer neuen Kultur? Mir scheint uns dabei auch eine Anstrengung des Begriffs aufgenötigt zu sein. Ich kann mir aber noch gar nicht vorstellen, welche Theorieleistung uns in diesem Zusammenhang abverlangt wird. Das Sinnliche ist eine Erfahrung, an der der einzelne ganz persönlich beteiligt ist. Aber wie kann diese Erfahrung so übersetzt werden, daß sie für andere mitteilbar wird und nicht bloß eine Gruppenerfahrung bleibt? Muß nicht parallel zum Engagement für das Utopische, also für neue Impulse freisetzende Symbole, eine hermeneutische Topik entwickelt werden? Sonst setzt man Impulse und Emotionen frei, und niemand weiß, wie man damit umgehen soll.

Zerfaß: Das Wiederentdecken von Symbolen geht nicht ohne Vertrauensräume. Weil es diese Räume im Rahmen unserer verfahrenen Seelsorge nicht mehr gibt, taugen Begriffsklärungen solange nichts, wie wir solche Räume schaffen und hüten und notfalls auch dafür kämpfen.

Bertsch: Genau darin scheint mir ein gewisses Scheitern der Liturgiereform begründet zu liegen; sie setzt nämlich eine Gemeinde voraus, die auch außerhalb des Gottesdienstes zusammen eine Gemeinschaft bildet. Ohne dies kann Liturgiereform, Finden neuer Symbole etc. nicht gelingen. Das ist anders als in einer christentümlich geprägten Gesellschaft, in der die Gesellschaft das, wofür Gemeinde da ist, substituiert. Wir tun jedoch so, als gäbe es das noch. Unsere normalen Gemeinden leben von der Utopie der Großgemeinde. Ich glaube, daß hier Ehrlichkeit nottut, daß es wichtig ist, zuzugeben, daß - ohne die anderen damit auszuschließen - Gemeinde nur durch einen Teil der karteimäßig Erfaßten gebildet wird. Denn erst dann gelangen wir zu solchen Räumen des Einverständnisses und auch der Auseinandersetzung und des Suchens.

Zulehner: Doch bildet gegenüber diesem Gemeindlichen das Großkirchliche nicht auch ein wichtiges Moment zur Sicherung des Individuell-Freiheitlichen?

Missalla: Wie haben wir jene Blockierungen zu verstehen, die in unseren Gemeinden und in der Kirche Kommunikation erschweren oder unmöglich machen? Es ist viel guter Wille da. Dennoch gehen Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche in ihrer Einsamkeit schreiend und leidend zugrunde. Und trotzdem geschieht nur wenig oder zu wenig, was einem Zueinanderkommen förderlich ist. Worin mögen all die Störungen und Blockierungen ihre Ursache haben, die zu beheben ja Voraussetzung dafür wäre, daß so etwas wie Gemeinschaftsbildung etc. überhaupt erst zustande kommt? Wie kann man in diese Richtung arbeiten?

Protokoll einer Kleingruppendiskussion

1. Zum Symbolbegriff

Goergen: Jetzt muß man auch vom Symbol reden, davon, welche Funktion ein Symbol hat. Wenn der einzelne im Gottesdienst hinter der Säule steht und bloß seinen Gedanken nachgehen kann, dann ist das schon nachsymbolisch. Das Symbol ist zerstört. Dann verbindet ihn mit jenen, die in der Kirche sind, nichts mehr. Von Symbol kann man da nicht mehr reden, da kann man bloß noch davon reden, daß derjenige noch ein kleines bißchen Sinnlichkeit in sich gerettet hat, weil er mit der Nase schnuppern konnte.

Lorenzer: Ja, das ist ein wichtiges Thema.

Zulehner: Ich habe den Eindruck, Sie behandeln beide dieselbe präkonziliare liturgische Situation mit denselben wissenschaftlichen Kriterien, nur mit ganz unterschiedlichen Konsequenzen; denn Sie sagen, das hätte so bleiben müssen, und Sie, Herr Goergen, sagen, das hat sich zwingend ändern müssen, weil es genau das ist, was ich mir theoretisch wünsche.

Goergen: Ja, es ist ein Unterschied ...

Lorenzer: Ja, wir haben einen anderen Symbolbegriff, obwohl, einen so ganz anderen auch wieder nicht.

Goergen: Ich glaube, der Symbolbegriff, bei dem wir uns ziemlich annähern, ist nicht der Symbolbegriff der modernen Kunst.

Lorenzer: Symbol ist für mich z.B. der Geruch einer Bauernkapelle in Oberschwaben mit dem Weihwasserbecken und dem warmen Wasser, und dann die Tür offen und der Sommer herein: das ist auch Symbol; und gerade weil es soweit weg ist von dem, was für uns mit dem Begriff annähernd gemeint ist ...

Goergen: Nur genügt natürlich nach meinem Symbolbegriff diese Erfahrung in dieser Bauernkirche mit Musik und Duft und Sommer nicht zum Symbol, weil darüber keine Botschaft kommuniziert werden kann. Daß der Besucher der Kirche sich hier selber in seiner Sinnlichkeit realisieren kann, das bestreite ich nicht. Aber da nach meinem Gefühl Symbole gemeinschaftsgründend und gemeinschaftsbedenkend sind, reicht es nicht aus.

Zulehner: Ich habe hier die Frage, ob es grundsätzlich möglich ist, daß eine kollektive Identität durch privatistische Partizipation an diesem einen Symbolset entsteht: er geht ja ganz allein hinein, er braucht eigentlich nicht jemanden anderen als nur diesen Bau; Sie können natürlich noch einmal sagen, auch damit partizipiert er schon am Kollektiv.

Goergen: Er findet ja etwas Kollektivgebildetes vor.

Zulehner: Der Raum selber ist also schon Partizipation am Kollektiv.

Lorenzer: Diese alte Volksregel, wenn einer aus Innsbruck stammt, daß er sich in Flensburg nicht wohlfühlt, das bezieht sich ja nun nicht auf die Menschen, sondern daß es dort in der Tat die gewohnte Fülle von Symbolen nicht gibt. Und nun ist vielleicht ein Unterschied zwischen Ihrem und meinem Symbolbegriff am einfachsten so zu formulieren, daß Sie von einem Sonderfall, dem vielleicht ausgezeichnetsten und am meisten charakteristischen Fall von Symbol sprechen, nämlich dort, wo das Symbol, wo der Gegenstand oder die Geste keine andere Funktion als die der Bedeutungsvermittlung hat, und wo diese auch nicht bloß Artikulation des Gefühls ist, sondern zugleich auch eine Vermittlungsfunktion zum Bewußtsein, so daß das seine zentrale Mitte ist. Darüber

hinaus zielt meine Verwendung des Symbolbegriffs darauf, daß buchstäblich alles Symbol ist. Der Tisch, der Kassettenrekorder, das Glas usw.

Zulehner: Von uns verliehene Bedeutungen hat.

Lorenzer: Weil das alles Bedeutungen hat. Wenn wir uns auf den Stuhl setzen, statt auf den Boden, weil wir daran gewöhnt sind, dann haben wir uns etwas angeeignet, dann ist der Stuhl ein Bedeutungsträger, der uns eine bestimmte Körperhaltung vermittelt.

Goergen: Ich möchte vom liturgischen Symbol ausgehen und dann vom Kunstschönen, von artifiziellen Bedeutungsträgern, das von Menschen gemachte künstlerische Symbol; der Tisch ist ja noch kein künstlerisches Symbol; dessen Funktion ist ja noch auf einer anderen Ebene von Bedeutung. Kunst ist nicht nur ein Gegenstand, der neu wäre wie ein Tisch, sondern man hat zugleich etwas Neues geschaffen.

Lorenzer: Gut, das ist natürlich noch ein besonders erhabener Ausdruck von Symbol, daß Sie sagen, der Bach ist mit seinem "wohltemperierten Klavier" ein Symbol erster Ordnung, während seine musizierenden Zeitgenossen immer noch eine schon etwas obsolet gewordene Symbolreproduktion machen.

Goergen: Deshalb habe ich vorhin gesagt, Ihre Wissenschaft ist für mich eine Hilfswissenschaft, weil ich das, was Sie sagen, für meine Denkoperation benötige, aber nur insoweit, wie auch künstlerische Vorgänge, die ich auch benötige, wenn ich liturgische Vorgänge initiiere oder gestalte, oder gar bis zur Epiphanie bringen will. Dann bedarf ich all der Dinge, die in Nachbarwissenschaften geschehen; die befrage ich im Hinblick auf meine Aufgabe.

Lorenzer: Ein interessanter Unterschied zwischen uns ist sicher auch der, daß man sagen kann, ich blicke hier gleichsam auf meinen Katholizismus zurück und beklage die Zerstörung, wobei das ja nicht bloß die Kirche macht, sondern die Kirche ist nur ein Teil davon. Ich habe sowieso schon bedauert, daß diese Stränge, die ich hier durchziehe, das ganze Buch sehr kompliziert machen. Es hätte vielleicht einen Vorteil, das Ganze zu entflechten. So könnte man z.B. den Verfall der Sinnlichkeit beim modernen Museum und bei der modernen Form der Stadtrestaurierung getrennt abhandeln.

Zulehner: Oder bei der Gebrauchskultur unserer Bevölkerung z.B.

Lorenzer: Das wären alles Beispiele, an denen das breiter deutlicher werden könnte.

2. Unschuld der Rituale?

Zulehner: Was mich interessieren würde: Gehen Sie beide nicht von einer naiven Unschuld des Rituals aus; unterstellen Sie nicht, daß da dem Menschen nichts passieren kann, wenn er rituell seine tiefen Lebensambivalenzen präsentiert? Haben aber dagegen nicht manchmal Rituale auch eine höchst destruktive Macht über den Menschen? Mir kommt es sehr optimistisch vor, wie hier über das Ritual in einer fast Rousseau'schen Unschuld gesprochen wird. Mir ist nicht jedes Ritual geheuer!

Lorenzer: Ich mache ja in meinem Buch zwischendrin meine Seitenblicke auf Südamerika und erzähle die Geschichte von dem Indiohäuptling, der wegen der Augenkrankheit seines Sohnes nach Guadalupe wallfahrtet; zwei Jahre später macht dann der Augenarzt mit einer kleinen Operation das, wo die Madonna nicht helfen konnte.

Zulehner: Braucht es nicht um des Menschen willen eine Ritenkritik?

Lorenzer: Ja, aber man kann nicht alles zugleich tun; außerdem wird das sowieso schon in nichtchristlichen Lagern allzu breit gemacht.

3. Das nonverbale Ritual und das diskursive Wort

Zulehner: Aber damit wird jetzt eine zweite Frage verbunden: Spielt bei dieser Ritenkritik nicht ein noch viel stärker positives Verweben des Vorverbalen und des Verbalen, aber nicht nur des mythischen Erzählerischen, wo das Bild dann in Sprache übersetzt wird, sondern wohl auch des Argumentativen, des Diskursiven eine sehr bedeutsame und Menschen schützende Rolle? Ich habe beim Lesen des Buches das Gefühl bekommen, daß die Diskursivität im Grunde genommen immer schon rationalistisch begrenzt ist und daher eigentlich nicht in die Tiefen vorstoßen kann.

Lorenzer: Da haben Sie sicher eine Schwachstelle der Darstellung erwischt. So wie meine Position ja auch in der Tradition der Aufklärung steht, so auch einer kritischen Wissenschaft, die - ja Sie haben recht - ein wenig zu selbstverständlich vorausgesetzt wird. Vielleicht ist auch der instrumentalistische Verfall von Rationalität bei mir sehr stark herausgehoben worden. Das wäre jetzt schon einer zusätzlichen Auseinandersetzung wert. Wie ist es z.B. auch mit dem von Ihnen benutzten Begriff des Reflexionswissens bestellt, im Gegensatz zu meiner Vorstellung der Symbolbildung aus einer sinnlichen Unmittelbarkeit der Bilder? Wenn man diese Diskussion heute weiter anregen könnte, wäre das sehr interessant. Sie machen mich sicher zu Recht darauf aufmerksam, daß man das eigentlich nicht außer acht lassen darf, damit es mindestens noch wissenschaftlich wird. Ich teile ja gerade die Auffassung, daß das Symbol sowohl sinnlich ist wie auch in den Rahmen des Bewußten gehört, daß es also die Vermittlung herstellt,

so daß - mit Freud gesprochen - die Aufforderung enthalten ist: Wo "Es" war, soll "Ich" werden; freilich dann wiederum ein Ich, das auseinandergelegt ist in den verschiedenen Formen; daß es also nicht darauf ankommt, alles in die Hülle des Begriffs zu stecken, sondern daß der Begriff seine Formen hat, und daß Musik nicht eingeholt werden kann von der Wissenschaft und Architektur ja auch noch nicht.

Zulehner: Aber es entwickelt sich in Ihrem Buch die Tendenz, das Rationale insgesamt zu diskriminieren, das Diskursive insgesamt negativ zu besetzen. Langfristig würde mir vor einem kirchlichen Handeln grauen, wo alles wieder irrational ist, denn des Irrationalen - so Max Weber - haben sich schon sehr viele Mächte bemächtigt, und zwar vielleicht noch viel unbarmherziger als rationaler Verengung und Entgleisung. Wir stehen hier somit vor einer höchst politischen Frage. Es fällt ja auf, daß Sie genauso argumentieren wie die ganz traditionalistisch, extrem konservativen Leute in unserer Kirche, wie Erzbischof Lefèbvre, aber er kommt mit derselben Argumentation zu völlig anderen (politischen) Konsequenzen, obwohl er im Grunde genau das geschützt haben will, was Sie auch geschützt haben wollen.

Lorenzer: Ich möchte nicht verschweigen, daß ich natürlich den meisten Beifall auf den beiden Flügeln bekommen habe, bei den extrem Konservativen und auf der anderen Seite beim sozialistischen Flügel innerhalb der Kirche, weil deren Kritik am Verbalismus, so gerade in Lateinamerika, von mir ja auch aufgenommen wird. Aber es ist natürlich die Schwierigkeit überhaupt auf dem Terrain der Kultur, so ähnlich wie es auf dem Gebiet des Verhältnisses zur Natur noch vor 20 oder 30 Jahren war. Da war der Schutz der Bäume an den Chausseen eine Domäne der Konservativen, um nicht zu sagen der Reak-

tionäre; derjenige Forstbeamte, der alle Alleebäume abgeschnitten hat, wurde als besonders mutig gerühmt. Freie Bahn dem Autofahrer! Keiner fährt mehr mit dem Wagen gegen einen Baum! Heute hat sich das vollkommen verändert; heute erweisen sich Positionen, die - da wir ja das Unglück hatten, noch den Nationalsozialismus zu erleben - die also dort mit der Ideologie von "Blut und Boden" völlig im Zugriff der Reaktionäre waren als eine Frage, die man nicht nach rechts verschieben kann. Und so wie diese ökologische Problematik hier plötzlich aus dem rechten Lager herübergeholt und dabei entdeckt wurde, daß das nicht eine Frage des alten Wotanskultes sein muß und der "Blut- und Boden"-Verbundenheit, so meine ich, ist es bei der Kultur, daß es natürlich zweifellos Momente gibt, die von der Nostalgie kommen.

4. Ökologie der Riten

Zulehner: Herr Lorenzer, ein schöner Titel für Ihr Buch wäre gewesen: "Ökologie der religiösen Riten". Die alten Symbolressourcen sind ja auch erschöpfbar. Sie sind ja nicht biologisches Erbgut; die Ausstattung mit Kreativität kann vergeudet werden. Es gibt vielleicht eine Erschöpfbarkeit der religiösen Symbolproduktion. Das wäre ein wesentliches Thema: Vielleicht hat dann die Kirche zu wenig getan, um die Kreativität zu vermehren, und Sie sagen, es ist noch schlimmer, die Kirche hat sie sogar noch reduziert.

Lorenzer: Ich würde überhaupt sagen, dieses Problem der Massenkultur ist eine von rechts bis links in den Wissenschaften weggeblendete Wirklichkeit; es gibt keine ernsthafte marxistische Kulturkritik oder eine Ästhetik. Und so gibt es in der Psychoanalyse eigentlich nichts, was über das Individuum hinausgeht. Aber ich kann mich

erinnern, daß vor 20 Jahren in Frankfurt mit ein paar bekannten, engagierten Architekten diskutiert wurde; sie sagten, dieses West-End muß weg; kein Mensch wohnt mehr in diesen altbürgerlichen Villen, das müssen moderne Sozialwohnungen werden.

Zulehner: Das waren Bürgerschließfächer.

Lorenzer: Zehn Jahre später wurde deutlich: das Experiment des Wohnens hat sich nicht in Sozialwohnungen abgespielt, wo alles völlig durchreglementiert ist bis hin zur Naßzelle, sondern es hat sich abgespielt unter dem Stuck des 19. Jh. in den alten weitläufigen Räumen. So kommt mir auch das kirchliche Ritual vor, wie ein altes Barockpalais, in dem man räumlich umhergehen könnte, auch die Türen aufmachen könnte, vielleicht auch Türen aushängen; die Reglementierungen aber sind mir vorgekommen wie ein ordentlicher Bungalow, wo alles schon am rechten Platz ist, nicht zu weiträumig, eben Sozialwohnung.

Zulehner: Man kann den Vergleich weiterführen und sagen, nicht die Stadtverwaltung in Frankfurt bringt die Entwicklung; genauso ist es bei der Liturgie. Römische Verordnungen produzieren ja nicht die Liturgie.

Aber noch einmal zu Ihrem Buch. Ich habe es gerade deshalb auch mit Vergnügen gelesen, weil ich kurz zuvor eine Untersuchung über die Religion der Leute in Österreich gemacht habe, tituliert mit "Leutereligion", wo viel von dem Material, das Sie präsentieren über die Sensibilität der Leute für die Riten, jenseits jeglicher Zustimmung zu Glaubenssätzen, Lehren usw. bestätigt wird. Das Volk gehört zur Kirche nicht wegen der - wie Sie sagen - Weltanschauung, also wegen der ausdrücklichen dogmatischen Lehren, sondern eben wegen dieser religiösen Energien, die offenbar lebensmäßig da

sind. Nur was Sie dann über die konkrete Liturgie schreiben, das hat also mich sehr gestört. Ich bin selbst oft Liturge in Gemeinden, und was ich dabei erlebe, das sieht anders aus. Das ist nur so mein Eindruck, den ich Ihnen persönlich erzähle; vieles trifft mich nicht, wo es konkret wird.

Lorenzer: Also meinen Sie jetzt die neuere Liturgie?

Zulehner: Ja, gerade diese. Und ich finde, daß im Rahmen der postvatikanischen Liturgie soviel an Wiedergewinnung genau dessen möglich geworden ist, was Sie in Ihrem Buch wünschen.

Goergen: Ich habe das gesehen bei unserer Tanzliturgie, die wir vor 25 Jahren geschaffen haben und die von der Kritik aller kirchlichen Autoritäten verworfen wurde. Heute aber, in dem Dorf, wo ich auch tätig bin, da hat der Pfarrer in diesem Jahr an Ostern bei der Erstkommunion die Kinder einen Tanz um den Altar machen lassen!

Zulehner: Da bricht Elementares auf.

Lorenzer: Das hätte man auch vor 20 Jahren machen können, wenn man den Leuten etwas Mut gemacht hätte.

Goergen: Nein, eben nicht. Vor 20 Jahren war ich an jede Kniebeuge gebunden, da durfte ich kein Amen auslassen, und das Kollektivbewußtsein der Gemeinde hat mich korrigiert.

Lorenzer: Also, Sie haben es doch gemacht, zerschlagen Sie jetzt nicht Ihre revolutionäre Autorität.

Goergen: Aber ich habe es außerhalb der Kirche gemacht.

Lorenzer: Ja, das ist die Tragik.

Zulehner: Ich persönlich habe also die Reformen des Konzils als Freigeben von Spielraum erlebt. Natürlich sind einige hergegangen und haben die Rituale zerredet, solche Pfarrer kenne ich auch. Aber ich kenne sehr viele Gemeinden, in denen durchaus voll auf dem gültigen

Boden der liturgischen Ordnung unglaublich viel im Aufbruch ist. In der Musik, in der Raumgestaltung, vor allem in jenen Räumen, die man wirklich neu gestalten kann, weil sie neu gebaut werden, in denen sich ein etwas anderes Selbstverständnis von Kirche ausdrückt, nämlich eine Volkswerdung - Sie nennen es immer nur negativ Demokratisierung -, eine Volkswerdung also, die durchaus in Ihrem Sinn ist, wo dieses Ursprüngliche des Lebens der Menschen nun viel stärker durchkommt als in einer klerusverordneten Liturgie, um dies einmal absichtlich ein bißchen gegen Sie zu formulieren.

Goergen: Ich mache in diesem Semester ein Seminar über Metaliturgien, also die Wallfahrten und alle diese vielen Dinge; sie sind wieder Mode geworden und werden zerredet. Aber was geschieht dabei wirklich? Wir haben in diesem Seminar neun Aktionen im Sinne der modernen Aktionskunst durchgeführt und haben diese Dinge dann probiert, was da passiert bei religiösen Wanderbewegungen, wenn man gegen und durch den Sturm angeht, und zwar nicht auf Spaziergängen. Da merkt man, was gemeint ist. Wir untersuchen, was da verloren gegangen ist und welche Elemente in diesen religiösen Vorgängen aufbrechen in Dorfprozessionen, über die Felder gehend nach Altötting zwischen Pfingsten und Himmelfahrt; die ersten brechen morgens um drei Uhr auf, ziehen durch die Dörfer, und solange sie durchziehen, werden die Dorfglocken geläutet. Alles ist unterwegs, Jugend noch und noch. Elementare Dinge sind das. Jetzt in der Zeit der Baumblüte. Und wir kennen doch das Wallfahrten der Gläubigen nicht nur einmal nach Jerusalem.

Zulehner: Auch unsere Wallfahrten sind nicht so bedeutungslos für Bildung von Gemeinden und Gemeinschaften; sie haben einen hohen sozialen Wert, wenn man es soziologisch anschauen will.

Goergen: Aber das schwierige an dieser Sache ist, das wissen wir aus der Kunstgeschichte, und das verdrängen die Theologen: Die große Zerstörung kam nicht von der Französischen Revolution, das machten die vorausgehenden aufgeklärten Prälaten, die haben alles kaputt gemacht. Die Revolutionäre haben später die Köpfe runtergeschlagen, aber innen drin, die Labyrinthe, die großen Zeichen, das waren die deistischen Prälaten der Aufklärung, die alles herausgerissen haben.

Lorenzer: Mich fasziniert natürlich dabei der heidnische Anteil an den Rändern; das geht in die Richtung, die Sie benannt haben, die Möglichkeit, etwas aus ganz konkreten Bedürfnissen heraus, aber in einer kollektiven Form zu erleben. Ich würde unterstreichen: Ohne gemeinsame Geschichte gibt es keine Symbole, diese müssen sich bilden, sie müssen eine Möglichkeit haben zu kommen, und wenn man das reglementiert und dann noch einkanalisiert, dann zerstört man die Symbole.

Zulehner: Das könnte ja eine zusätzliche These sein zum Zerfall mancher religiöser Symbole in der Kirche, daß sie aufgehört hat, eine gemeinsame Geschichte zu haben; das wäre eine sehr subtile Zusatzhypothese. Vielleicht ist deswegen der Zugriff zur Liturgie so leicht geworden, weil eben in obrigkeitlichen Systemen die Kirche zur Verwaltung eines Volkes geworden ist, und die Verwalter eigentlich keine Geschichte mehr haben. Vielleicht wird deshalb so fühllos mit Symbolen umgegangen, die ja eigentlich dem Volk gehören, wie Sie das ja auch sagen, und nicht den Verwaltern.

Lorenzer: Ja.

Goergen: Nehmen wir eine Gemeinde. Da sind mehrere Prozesse: Einmal sind die Gemeindemitglieder Mitglieder der Gesellschaft und stehen unter deren gesamten Bewußtseinshorizont; dann wiederum, wenn sie zur Gemeinde kommen, tritt etwas Neues hinzu, die Botschaft, das Evangelium. Da aber beginnt die entscheidende Auseinandersetzung. Wenn nämlich im gesellschaftlichen Bereich die Symbolfähigkeit zerstört wurde, und die Leute kommen dann in die Gemeinde, dann geschehen ja keine Wunder, dann kommen sie mit diesem zerstörten Bewußtsein. Was mache ich denn da? Ich habe als Religionslehrer 18 Jahre am Gymnasium unterrichtet; ich habe die ersten vier unteren Jahrgänge eingeübt, wie's mit dem Staunen ist.

Zulehner: Jetzt wird massiv Kulturkritik geübt.

Goergen: Was will man denn machen; ohne Staunen gibt es keine Möglichkeit; und es geht um Sensibilität!

Lorenzer: Genau, aber da geht meine Kritik nicht nur in die Richtung des Abgewöhnens. Ich habe Pasolini etwas überzogen, das muß ich zugestehen; außerdem ist er mir natürlich viel zu christozentrisch und erwartet natürlich auch irgendwo viel von einer Freilegung des alten Urchristentums; gut, da folge ich ihm nicht. Zudem hätte er sich fragen müssen, ob nicht dieses Veraltete, auf der einen Seite gewiß versteinerte, auf der anderen Seite eben doch einen Widerstand geleistet hätte gegen eine Vereinnahmung in den Zeitgeist und eine Modernität, die mit dem Menschen etwas macht, wogegen er sich noch gewehrt hat. Mir scheint eine Tragik eben darin zu liegen, daß die Kirche sich gegen die Entwicklungstendenzen der bürgerlichen Gesellschaft solange gesträubt hat, bis die bürgerliche Gesellschaft selbst bereits zu reaktionärem Element geworden ist, und jetzt, 450 Jahre nach Wittenberg, springen sie alle auf den Zug auf, der schon wieder in die falsche Richtung fährt.

Zulehner: Wo die Wissenden abgesprungen sind.

Lorenzer: Wo man also sich sagen muß, in dem Moment wird alles grau und öd und langweilig, in dem Moment, in dem die Flohmärkte die Jugendlichen mit den verrücktesten Kleidern versorgen.

5. Das Numinose

Zulehner: Was für mich noch eine prinzipielle Frage wäre, weil Sie ja auch Ihre beiden Ansätze darin sehr unterscheiden, ist ja wohl die Relation des jeweils anders definierten Numinosen zu den Riten. Dieses Numinose wird ja in den Riten zur Epiphanie gebracht, wobei Sie, Herr Goergen, mit Numinos, das zur Epiphanie kommt, sicherlich im biblischen Sinn denken, daß Gott als die letzte, aber eben dem ganzen Menschen, und nicht nur dem menschlichen Unbewußten transzendente Wirklichkeit zur Epiphanie kommt. Die Riten haben ja immer etwas mit den uralten religiösen Heilslehren zu tun gehabt. Reicht dann aber therapeutische Theorie des Rituals aus, wo der Mensch im Grunde genommen sich in seiner eigenen inneren Welt, inklusiv eines "inneren Jenseits", seines Bewußtseins und Unbewußten verbleibt, kann er sich also im eigenen Kreis heilen und retten? Ist das nicht im Grunde eine theologische Münchhausentheorie, die der Mensch eines Tages mit seinem rationalen Bewußtsein durchschaut und dann eben nicht mehr mitmacht. Nach Feuerbach und Nietzsche ist für mich eine bloß psychoanalytische Religionstheorie im Grunde genommen nicht mehr fähig, sondern verfällt eben, und wird auch nicht mehr wirksam. In dem Augenblick, in dem der Mensch sich selbst und seinen religiösen Trick durchschaut, sich selbst zu heilen und durch sich selbst, durch die Präsentation der Ambivalenzen in seiner Seele, verliert es seine Kraft; von daher ist es für mich eine wichtige

Frage zur Theorie der Riten, inwieweit die Wirksamkeit der Rituale wesentlich mehr mit religiösen Inhalten, also mit der Wahrheitsfrage zu tun hat. Anders: Kann man die Wahrheitsfrage so sehr von der Theorie der Riten abkoppeln?

Lorenzer: Inhaltlich habe ich ja die Ausführungen der Susanne Langer zu Sakramenten und zum Mythos und Ritual voll akzeptiert. Ich meine, daß es in der theistischen Formulierung des Numinosen einen ungeheuren Fortschritt gegenüber der atheistischen Einfallslosigkeit gibt, die ständig auf Ideologiekritik insistiert und die alles sozusagen ganz normal, alltäglich greifbar, begrifflich herunterkürzt im Stil jenes Astronauten, der gesagt hat, er habe keine Engel gesehen. Also gegen diese Einfallslosigkeit ist zu sagen, wenn ich es einmal ganz untheologisch formulieren darf, daß Gott ein Symbol ist von einer solchen Tiefe und Bedeutung, in dem eben die ersten und letzten Fragen des Lebens tiefer aufgehoben sind als im Feuerbach'schen Materialismus. Die Psychoanalyse ist als therapeutisches Instrument erfunden worden; deshalb ist ihre Theorie die Theorie eines therapeutischen Prozesses. Also muß sie auf einem anderen Gebiet zu einer anderen Theorie werden. Das ist die eine Schwierigkeit. Die andere liegt in ihrer individualisierenden Betrachtung, die zwar ihr Recht darin hat, daß der konkret einzelne in seinem Erleben betrachtet wird. Bei einer Wirkungsanalyse etwa der Symbole geht es nicht nur um den einzelnen, sondern auch um die tiefe Verbundenheit des einzelnen mit anderen. Lassen wir einmal die auch unter Theologen ja doch nicht mehr so furchtbar konsensuelle Frage des Fortlebens nach dem Tode beiseite; dann ist es doch so, daß es einen Grund unserer Existenz gibt, der in der religiösen Fassung eher ins Konkretistische zu laufen scheint, einfach ausgedrückt: in Richtung auf den Gott-

vater mit dem weißen Bart, in der atheistischen Formulierung aber sehr viel früher versandet in einer rationalistischen Greifbarkeit, die in dieser Problematik gegenüber dann hilflos ist und sich ja auch konkret in der Unfähigkeit zeigt, einen Menschen auf würdige Weise unter die Erde zu bringen. Was natürlich auch wieder damit zu tun hat, daß die Kirche eine lange Kulturgeschichte hat, während die atheistischen Gruppen allenfalls ihre Vereinsvorstellungen haben.

Goergen: Aber der Zugang zu diesem Terrain ist in der Schultheologie verdorrt. Wer bei uns theologisch ausgebildet wird und nicht in der Analyse oder in der Psychoanalayse zu Hause ist, der entdeckt das alles nicht. Das ist die Schwierigkeit. Diese Welt ist für unsere Schultheologie, unsere Rationaltheologie nicht zugänglich.

Zulehner: Müßte man nicht einfach zuversichtlich sagen, irgendwo müsse jeder, der Mensch geworden ist, rudimentär wenigstens die Chance haben, solches zu erleben. Das Alltagsleben kann nicht so miserabel sein, daß überhaupt nichts mehr von diesen unausrottbaren Urwünschen des Menschen gegenwärtig ist. Auch die konsumistische Gesellschaft schafft die totale Zerstörung der Vitalität und damit auch seiner Kreativität nicht. Total ausrottbar ist also dieses menschliche Potential überhaupt nicht; selbst bei Theologen nicht.

Goergen: Wer z.B. mit jungen Menschen zu tun hat, die mit zehn Jahren auf das Gymnasium kommen: Sie kommen aus den merkwürdigsten gesellschaftlichen Umständen. Da ist ein Mädchen, da kann es zu Hause drunter und drüber gehen; oft staunt man, wieso es geschieht, daß doch mit 14 Jahren der ganze Mensch noch da ist. Es gibt offenbar eine Grundanlage im Menschen, die nicht zerstört werden kann. Sie kann aber korrupt machen, verdeckt werden, kann ein ganzes Leben lang unentfaltet bleiben.

Gerhard Boß

Liturgiereform: Vernichtung der Symbole?*

Vielleicht gehören Sie zu jenen, die über die Liturgiereform des letzten Konzils klagen. Diese Reformen hätten, so meint man, eine viel zu weitgehende Purifizierung des Gottesdienstes gebracht. Eine Folge dieser Reinigung seien viel zu kahle, ja geradezu leere Kirchen, die eher Scheunen und Fabrikhallen glichen, als Häusern für die Feier des Gottesdienstes. In der Liturgie seien die Zeichen und Symbole zurückgedrängt worden, für eine Wortflut aber habe man die Schleusen geöffnet. Das Ergebnis: Verwortung, Rationalisierung, Intellektualisierung des Gottesdienstes. Zum Verbalismus trage die Sermonitus, die Ansprachensucht bei. Es werde am Sonntag in jeder Messe gepredigt; aber nicht nur dies: Zu Beginn und zum Schluß des Gottesdienstes müsse man sich noch einmal eine Ansprache anhören. Auch die vielfach stark moralisierenden Fürbitten verstärkten diese Entwicklung, und das, was doch ein Gottesdienst sein sollte, sei eine Stunde der Belehrungen und Aufforderungen geworden. Die Stille fehle, und es gebe nichts mehr, was zur Meditation, zum inneren Verweilen einlade. Was eine Reform sein sollte, habe einen sehr bedauerlichen Verlust an Reichtum und Schönheit gebracht. Das sind harte Vorwürfe!

Papst Johannes Paul II. kam am 28. Januar 1983 vor den bayerischen Bischöfen auf diese Vorwürfe zu sprechen. Er sagte: "Man wirft dem letzten Konzil vor, es habe eine 'Zerstörung der Sinnlichkeit' gebracht, die Liturgie einer 'banalen Verstehbarkeit' unterworfen, in einer 'Veralltäglichung des Sakraments' habe es zu einer Zer-

---

* Vortrag beim Aschermittwoch der Künstler in Bamberg am 16.2.1983

störung der Kultur beigetragen." (Osservatore Romano, 4.2.1983 über den AD LIMINA-Besuch der bayerischen Bischöfe)

Der Bischof von Graz, Egon Kapellari, hat kürzlich in einem Interview beklagt, die Kirche leide heute mit an der verbreiteten Sprachnot, am Verderb der Sprache, an der Krise des Symbolverständnisses, an einer allgemein geringen Fähigkeit, qualitätvoll zu bauen. Die Kirche habe dieses Leiden ungewollt verstärkt, weil sie akkurat in einer solchen epochalen Situation das Jahrhundertwerk einer großen Liturgiereform auf sich genommen habe. Man habe bei der Reform zu wenig auf die Dichter, die Künstler überhaupt gehört. Der Bischof meinte ferner, der Kirchenbau der Zukunft werde nur gelingen, wenn der Auftraggeber nicht nur aus einem historischen, sondern aus einem breiter angelegten anthropologischen Wissen dem Architekten sagen kann, was er unter Kirche versteht (vgl. HK 1/83, 13ff).

Viel schärfer noch urteilt der Atheist Alfred Lorenzer, der ein Buch geschrieben hat mit dem Titel: "Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit" (Frankfurt 1981). Er sieht in der Entwicklung seit dem Konzil einen kirchlichen Vandalismus am Werk, der nicht nur christliche, katholische Essentials verrate, sondern in einer Aufklärungshybris dem menschlichen Bewußtsein, der menschlichen Kultur jenen wesentlichen Dienst aufgekündigt habe, dem die Kirche durch die Jahrhunderte ... zum Wohle der Menschheit treu geblieben war. Der Verfasser spricht von der Vernichtung der Symbole, die für ihn identisch ist mit Kulturzerstörung. Das Mysterienspiel der Liturgie sei durch das Konzil zuerst abgeschafft worden, und in der Folge sei der ganze Symbolkosmos zum Einsturz gebracht worden. Das aber sei Kul-

turzerstörung, Vandalismus, der die Atheisten genauso tangiere, wie bislang gläubige Christen.

In solchen Klagen steckt Richtiges und Falsches. Es stellt sich die Frage: Was hat die Liturgiereform wirklich gewollt? Welche Überlegungen haben zu jenen Gottesdiensten und Kirchen geführt, die zu Kritik Anlaß geben? Waren diese Überlegungen falsch? Was hat man vielleicht zu wenig bedacht? Liegt der Grund für das Ärgernis im Unterschied zwischen dem Gewollten und dem Erreichten? Die Antwort soll zur Klärung beitragen; allerdings muß ich mich auf einige wenige Anmerkungen beschränken.

Erinnern wir uns an die Zeit vor der Liturgiereform! Damals sahen viele in der Messe einen in sich geschlossenen Block von geheimnisvollen Riten und Worten, die dem regelmäßigen Besucher der Messe zugleich vertraut und fremd waren. Der Priester stand am Altar mit dem Rücken zu den Anwesenden, mitunter bewegte er sich nach rechts oder nach links, er machte Kniebeugen, verneigte sich, schlug das Kreuzzeichen; er wendete sich zum Volk, sprach einmal leise, dann wieder laute lateinische Worte, die Ministranten antworteten ihm. Die im heiligen Bezirk des Altarraumes brennenden Kerzen, das rote Ewige Licht, das Spiel der Orgel, der Gesang einer lateinischen Messe durch den unsichtbaren Kirchenchor, das Klirren der Ketten am Rauchfaß, der Weihrauch, das Läuten der Ministranten bei bestimmten Stationen des Gottesdienstes - das war eine, dem Profanen, Alltäglichen entrückte Welt, eine Welt mit uralten, festen Riten und Regeln, die den "Hörer der Messe" ergriff. Er gewann Abstand vom Alltag, tauchte in eine weihevolle Atmosphäre ein und kam innerlich zur Ruhe. Draußen vor der

Kirche: Unruhe und Hektik, eine immer schneller sich verändernde, von der Technik bestimmte Welt, die den Verstand und den Willen herausfordert, das Gefühl aber verkümmern läßt; draußen immer schneller wechselnde Leitbilder, immer weniger Zuverlässigkeit, immer weniger Herzlichkeit und Geborgenheit. Hier im Gottesdienst aber Festigkeit, Zuverlässigkeit und Geborgenheit, zugleich auch Platz für das im Alltag zumeist verdrängte Gefühl.

Wenn man den in sich geschlossenen Block von Riten und Worten jedoch nicht nur aus ehrfürchtiger Distanz ablaufen sah, wenn man ihn vielmehr näher betrachtete, und das taten vor allem die Liturgiewissenschaftler, dann erkannte man, daß in dieser scheinbaren Einheit viele durchaus verschiedene, oft sehr schöne und reiche Elemente verkürzt, miteinander verschmolzen, ja eingeebnet waren. Die Liturgiehistoriker entdeckten dies: In über zweitausend Jahren hatten Juden und Christen, vielfach verschiedene Völker und Kulturen, zur Ausgestaltung dieses kunstvollen Gebildes - genannt "die Heilige Messe" - beigetragen. Jetzt versuchten die Wissenschaftler und die Freunde der liturgischen Bewegung voll Freude über die neu entdeckten Reichtümer die einzelnen Elemente freizulegen und ihre ursprüngliche Schönheit wieder herzustellen. Was man gefunden hatte, versuchte man im Gottesdienst neu zu beleben.

Es ergab sich aber eine sehr große Schwierigkeit. Die restituierten und entfalteten Elemente in ihrer Summe hätten die zu einer Meßfeier gekommenen Gläubigen einfach überfordert. Bei den Christen einer Pfarrgemeinde, die Sonntag für Sonntag zur Heiligen Messe gehen, kann man nicht jene Bereitschaft zur Liturgie voraussetzen, wie beispielsweise bei den Söhnen des hl. Benedikt. Mit Recht legte man aber auf das Mitgehen der Gläubigen

großen Wert. Mit der Neuentdeckung des Reichtums der Liturgie war eine Neuentdeckung der Kirche verbunden: Wir alle sind Kirche, so entdeckte man, und jeder hat in der Kirche eine Aufgabe. Gerade dies aber sollte auch im Gottesdienst deutlich werden. Der Gottesdienst ist nicht nur Sache des Priesters, nicht nur ein heiliges Geschehen im Sonderbezirk des Altarraumes. Der Gottesdienst ist Sache der ganzen Kirche, in der jeder eine Aufgabe hat. Damit die Gemeinde aber ihre Aufgabe übernehmen kann, darf die Struktur der Messe nicht zu kompliziert sein. Man überlegte: Was in der Liturgie oft bis zur Unkenntlichkeit verkümmert ist, früher einmal aber in seiner Vollgestalt von der Gemeinde unmittelbar wahrgenommen worden ist, das darf den Menschen unserer Zeit nicht einfach übergestülpt werden. Der uns vom Herrn her vorgegebene Gottesdienst soll ja immer mehr unser Gottesdienst werden, in dem wir, die Menschen unserer Zeit, den Auftrag Christi "tut dies" erfüllen.

Von solchen Absichten bewegt, entdeckte man eine ganze Reihe von Ungereimtheiten. Ein einziges einfaches Beispiel: Der Christ hat in der Mitte des Kanons vor der Erhebung der konsekrierten Hostie das große Kreuzzeichen gemacht, dann hat er sich dreimal an die Brust geschlagen und wiederum ein Kreuzzeichen gemacht. Das wiederholte sich bei der Erhebung des Kelches. Fast könnte man sagen, daß diese Bewegungen eine Reaktion auf das Klingeln der Ministranten bei den Kniebeugen des Priesters vor und nach der Erhebung der Hostie und des Kelches waren. Das war ganz gewiß eine Häufung, die nur schwer verstehbar war und zu flüchtigen Gesten verführte.

Nach dem Beispiel aus dem Bereich der Gesten eines aus dem Bereich der Worte: Die lateinisch gesprochenen Gebete und Lesungen hatten nicht immer etwas zu tun mit

jenen deutschen Meßandachten, die im Gebetbuch für die Gläubigen standen. Zur Verkümmerung einzelner Elemente kam also auch der fehlende Zusammenhang zwischen einzelnen Elementen des Gottesdienstes. Es war zu einer Anhäufung, ja zu einem Sammelsurium gekommen - eine Entwicklung, die man auch am Kirchenraum ablesen konnte, mit einer Anhäufung von Figuren und Bildern, deren Bezug zum Gottesdienst und zur mitfeiernden Gemeinde nicht immer leicht auszumachen war.

Man suchte in der liturgischen Bewegung nach der ursprünglichen Form, man wollte den Kern freilegen. Das Wort des letzten Konzils von der Hierarchie der Wahrheiten könnte man abwandeln und sagen: Es ging auch in der Liturgiereform um die rechte Hierarchie der einzelnen Elemente des Gottesdienstes. Man fragte: Was ist wichtig? Was ist weniger wichtig? Was ist die Mitte? Wie ist der Aufbau der ganzen Feier?

Man fragte sich weiter: Wie ist der Mensch, der sich Sonntag für Sonntag zur Liturgie einfindet? Wie ist er von Gott gemeint? Romano Guardini hat auf diese Fragen eine Antwort gesucht und ist dabei von psychologischen und theologischen Wahrheiten ausgegangen, wie seine Veröffentlichungen "Vom Geist der Liturgie" (1918), "Liturgische Bildung" (1923) und "Von heiligen Zeichen" (1927) zeigen. Seine Ausführungen sind nicht nur für das Verständnis der liturgischen Bestrebungen von damals wichtig, sie gelten heute noch - auch wenn wir auf dem damals eingeschlagenen Weg weitergegangen sind.

Im Anschluß an diese Veröffentlichungen sei gesagt: Unsere neuzeitliche Anschauung vom Menschen stimmt nicht, sie ist spiritualistisch und sensualistisch zugleich. Auf der einen Seite ein abstrakt arbeitender Verstand, der Begriffe handhabt und in Beziehung bringt, auf der anderen Seite der Sinnesapparat, der Reize aufnimmt;

dazwischen - seltsam ortlos - das Fühlen. Der Mensch ist aber eine lebendige Einheit, und in dieser Einheit begegnet er in Wahrheit erst den Dingen, den anderen Menschen, dem Geheimnis des ewigen Gottes. Dies aber ist eine Folge der Einheit des Menschen: Die Sinne können nicht nur äußere Gegebenheiten auffassen, sondern auch den lebendigen Geist, der sich verleiblicht, sich ausdrückt. Der ganze Menschenleib offenbart, was im Menschen ist, er drückt etwas aus in Miene, Wort, Gebärde. Wenn die Sinne wach sind, können sie das, was der andere ausdrückt, erfassen.

Leider haben wir verlernt, in dieser Ganzheit zu leben. Nicht nur im profanen Bereich, sondern auch in der Kirche ist das lebendige Anschauen weithin vom begrifflichen Denken zurückgedrängt worden. In der liturgischen Bewegung hat sich ausgewirkt, was vorher in der Jugendbewegung lebendig geworden war. Es ging ihr um die Wahrhaftigkeit, um Ehrlichkeit und Echtheit des Tuns; das Äußere sollte dem Inneren entsprechen, es sollte Ausdruck des Inneren sein. Umgekehrt wußte man, daß die rechte äußere Haltung auch auf das Innere des Menschen zurückwirkt. Von solchen Einsichten herkommend, betrachtete man die Liturgie und die Kirchen und stellte eine Häufung der Zeichen und Gesten fest, die zur Oberflächlichkeit, zur Entwertung der einzelnen Zeichen geführt hatte. Ich will bei dem Beispiel vom Kreuzzeichen bleiben. Es dürfte nicht nur eine flüchtige äußere Geste sein, es ist zugleich Gebet und Bekenntnis. Es ist ein Gebet, das man in die Worte fassen könnte: Ich stelle mich unter das Kreuz. Wie das Kreuzzeichen, so sind auch die anderen Zeichen, z.B. die Kniebeuge oder die Verneigung, Gebete ohne Worte, Gebete des Leibes. Durch sie kann ausgedrückt werden, wozu die Worte nicht mehr ausreichen. Ganz selbstverständlich folgerte man: Vier

Kreuzzeichen müssen nicht mehr sein als eines, so wie auch vier Vaterunser nicht besseres Gebet sein müssen wie ein einziges. Es kommt auf die Ehrlichkeit, auf die Wahrhaftigkeit, auf das innere Mitgehen an, und nicht auf eine Addition von Oberflächlichkeiten. Was ich an einem Beispiel zu zeigen versuchte, ließe sich abwandeln auf die Altäre und ihre Zahl, auf die Bilder, Plastiken, auf die Konzeption einer Kirche überhaupt. Man wollte das Wichtige vom Zweit- und Drittrangigen, das Zentrale vom Nebensächlichen unterscheiden. Dieses Wichtige war vor der Reform oft überwuchert, verstellt, überdeckt.

Von der Intention der liturgischen Erneuerung her müssen wir sagen: Man wollte nicht in einer rationalistischen Buchhaltergesinnung die Symbole vernichten, alles Sinnliche zerstören und einer banalen Verstehbarkeit den Primat einräumen. Der Intention nach ging es genau um das Gegenteil. Die Menschen sollten die Liturgie in jener Ganzheit mitfeiern, in der sie vom Schöpfer gemeint sind; in der Sprache Guardinis: mit dem beseelten Leib, mit der im Leib sich ausdrückenden Seele.

Mit dem Leib-Seele-Geheimnis verbindet sich freilich für den Gläubigen noch ein viel tieferes Geheimnis, von dem wir durch die Offenbarung Kunde erhalten haben: Der jenseitige, ganz andere, ferne Gott, der all unser Begreifen übersteigt, ist zugleich ein Gott, der in unserer materiellen, leibhaftigen Welt in einer ganz unerwarteten Weise anwesend sein kann. Dieses Geheimnis sucht die Heilige Schrift mit dem Wort "Epiphanie" zu fassen. Gottes Herrlichkeit leuchtet im Irdischen, im Sichtbaren, im Leiblichen auf. In der Präfation von Weihnachten beten wir: "Denn Fleisch geworden ist das Wort, und in diesem Geheimnis erstrahlt dem Auge unseres

Geistes das neue Licht deiner Herrlichkeit. In der sichtbaren Gestalt des Erlösers läßt du uns den unsichtbaren Gott erkennen, um in uns die Liebe zu entflammen, zu dem, was kein Auge geschaut hat."

Halten wir fest: Die Liturgie wurde vereinfacht, damit sie der Mensch in seiner Ganzheit wirklich mitfeiern kann. Demgemäß hat man in neugebauten Kirchen viel von dem, was sich im Lauf der Zeit an Altären, Bildern, Plastiken, an Schmuck und Zierrat angesammelt hatte, weggelassen, nicht, weil man grundsätzlich gegen all das war, sondern weil man eine Anhäufung vermeiden wollte, die den einzelnen Teilnehmer am Gottesdienst nur verwirren und überfordern muß. Wir müssen freilich unterscheiden zwischen dem, was die Reform gewollt hat, und dem, was man leider nicht selten im Land aus ihr gemacht hat. Was als eine Reduzierung auf jenes Maß gemeint war, das Mitfeiernden und dem Zeitumfang eines Sonntagsgottesdienstes gemäß ist, hat nicht selten zu einer Verarmung geführt.

Der Dualismus hat sich in den letzten Jahrzehnten womöglich noch verstärkt. Die Überfütterung des Intellekts ist noch größer geworden. Es sei nur an die Stofflut in den Lehrplänen unserer Schulen erinnert, an die große Zahl von Sachbüchern, die erscheinen und gelesen werden, an die vielen Vortragsveranstaltungen, an die immer umfangreicher werdenden Zeitungen mit Informationen, die keiner mehr verarbeiten kann, und die große Zahl von Meldungen aus aller Welt, die uns stündlich die Tagesschau bringt. Wir haben uns daran gewöhnt, nur oberflächlich zu registrieren, aber wir nehmen die Ereignisse nicht mehr als lebendige Menschen mit wachem Herzen wahr. Der Überfütterung des Verstandes mit Informa-

tionen geht parallel eine Überfülle an Sinnesreizen. Die Überfülle hat uns abgestumpft, und es braucht immer stärkere Reize, damit wir reagieren. Die Zerrissenheit wird größer, und viele halten sie für ganz selbstverständlich: hier die Ratio, dort der Bereich der Sinne und des Leibes. Ganz offensichtlich heißt die pädagogische und pastorale Aufgabe: Integration, Hinführung zur Ganzheit. Der Mensch ist in seiner Ganzheit auf den ewigen Gott hingeordnet. Als ganzer Mensch soll er Gott loben und preisen. Leibverachtung, Verachtung der Sinne, Verachtung der Gestalt, Verachtung der äußeren Form sind nicht christlich, stehen doch im Zentrum unseres Glaubens die Geheimnisse der Menschwerdung und die Auferstehung des Leibes.

Trotz aller Bemühungen bei der Einführung der erneuerten Liturgie wurde diese zuweilen von Menschen vorangetrieben, denen die beschriebene Spaltung und die notwendige Aufgabe ihrer Überwindung nicht bewußt war. So hat man lediglich gefragt: Was war bisher vorgeschrieben? Wie lauten die neuen Regeln für den Gottesdienst? Aber man hat die tieferliegenden Intentionen der Erneuerung überhaupt nicht oder zu wenig beachtet.

In den letzten Jahren sind vielen die beklagten Defizite bewußt geworden, und wir versuchen nachzuholen, was man bisher zu wenig beachtet hat. Das Wort "Erneuerung der Liturgie" meint ja nicht nur äußere Veränderungen oder gar leichtfertiges Experimentieren, es meint eine nie abgeschlossene Aufgabe: die Hinführung zu jenem Gotteslob, das wir unserem Schöpfer und Herrn, dem Schöpfer und Herrn der ganzen Welt schulden. Bei der Erfüllung dieser Aufgabe sind die Liturgen auch heute und in Zukunft auf die Architekten, auf die Bildhauer, auf die Maler und Dichter und auf die Komponisten angewiesen. Viele von ihnen leben und arbeiten ja

auch an der Grenze des Vordergründigen zum Hintergründigen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Sagbaren zum Unsagbaren. Wir sind uns einig in dem Urteil, daß der Mensch nicht in der Welt der Begriffe, der Formen, der Apparate, der Mechanismen aufgeht, daß der Mensch mehr ist.

Papst Johannes Paul II. hat in der bereits erwähnten Ansprache an ein Wort des hl. Irenäus erinnert: "Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch", und er hat hinzugefügt: "Gott ist um so mehr geehrt, je mehr der Mensch zu seiner Ganzheit und Fülle findet."

Ich schließe mit der Bitte: Helfen Sie uns, damit unsere Kirchen und unsere Gottesdienste die Menschen aus der Zerrissenheit, unter der sie leiden, zu jener Ganzheit führen, auf die wir angelegt sind, zu jener Ganzheit, in der uns der Schöpfer haben will!

Hermann Stenger

BOTSCHAFT UND SYMBOL
EINE VORLESUNGSSKIZZE ÜBER DEN UMGANG MIT BIBLISCHEN TEXTEN UND SYMBOLEN IN DER KIRCHLICHEN PRAXIS

Anlaß und Richtung

Im Rahmen meiner Vorlesung über "Symbolische Kommunikation in ihrer Bedeutung für die Verkündigung" im vergangenen Sommersemester wurde u.a. das Thema "Botschaft und Symbol" behandelt. Die vorliegende Aufzeichnung faßt zusammen, was in mehreren Stunden, angereichert mit zahlreichen Beispielen, vorgetragen wurde. Meine weit zurückreichende Auseinandersetzung erhielt durch die diesjährige Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie über "Narrative Theologie - Religiöse Symbole - Spiritualität" und durch das Symposion in Ludwigshafen mit A.LORENZER neuen Antrieb. An beiden Veranstaltungen nahm auch A.GOERGEN teil, mit dessen Symbolverständnis die hier niedergeschriebenen Gedanken weihin übereinstimmen. A.GOERGEN ist emer.Professor für Philososphie der Ästhetik und der symbolischen Formen und für christliche Ikonologie und Sakralbau an der Akademie für Bildende Künste in München. Seine Lehrtätigkeit - in den letzten Jahren auch als Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Bamberg - und seine Praxis galten von jeher der Entwicklung und Gestaltung einer "Glaubensästhetik", die dem Inhalt des Glaubens gerecht wird.

Im Blick auf das gesamte kerygmatische und liturgische Geschehen in der Kirche unserer Tage möchte ich in diesem Beitrag, der zugleich in der Zeitschrift "Theologie der Gegenwart" erscheint, einige Überlegungen zum Verhältnis von Botschaft u.Symbol anstellen. Ich beschränke mich auf das Symbolsystem "biblische Texte". Eine ausführlichere Abhandlung über "Symbole und Diabole in der kirchlichen Praxis"ist geplant. Das erkenntnisleitende Interesse ist die Besorgnis darum, daß Symbole als "vermittelnde Sphäre"[1] der christlichen Botschaft für diese Botschaft durchlässig (trans-

parent) sein müssen. In der Realität kirchlicher Praxis sind die Symbole häufig undurchlässig, zum beträchtlichen Schaden für das Kerygma. Symbole sind Gebilde unzulänglichen menschlichen und kirchlichen Handelns und tragen deshalb die Ambivalenz erhellender und verdunkelnder Wirkung in sich. Eine kritische Betrachtung enthält die Verpflichtung, nicht nur kritisch zu analysieren, sondern auch positive Hinweise zu geben, wie eine Läuterung der Symbole in der Praxis vor sich gehen kann. Der Gedankengang ist so aufgebaut, daß auf eine theoretische Klärung jeweils eine Anregung für den praktischen Umgang mit biblischen Texten folgt.

1. Die Unterscheidung von "Signal" und Symbol"

Das deutsche Wort "Zeichen" ist eine Übersetzung sowohl für das griechische "Symbolon", das lateinische "Signum" und für das aus dem Französischen stammende Lehnwort "Signal". Es muß also zunächst erklärt werden, welcher Sinn in unserem Zusammenhang den verwendeten Begriffen zugeschrieben wird.

1.1 Theoretische Klärung

Wenn die theologische Tradition von einem "Zeichen" spricht, meint sie damit ein Symbol und verwendet dafür im Lateinischen das Wort "Signum". So schuf die Dogmatik für das, was sie Sakrament nennt, den prägnanten Ausdruck "Signum gratiae efficax" (ein Zeichen das Gnade bewirkt) und Romano GUARDINI meint die christlichen Symbole, wenn er versucht, die "Heiligen Zeichen" wieder zu beleben[2]. Auch die Bildende Kunst versteht sich als "Zeichensystem", d.h. als "Symbolsystem"[3]. Eine andere Sprachregelung geht von Ernst CASSIERER und Susanne K.LANGER aus und wird u.a. von Joachim SCHARFENBERG/Horst KÄMPFER und von Alfred LORENZER[4] übernomen. "Zeichen" ist bei diesen Autoren nicht mehr gleichbedeutend mit "Symbol" und "Signum", sondern mit "Signal". "Signal" und Symbol" stehen sich jedoch in kontradiktorischer Schärfe gegenüber. Die Verkehrsampel z.B. ist ein Signalsystem, ein Computer ist ein Signalsystem und alles, was in Biologie und Technik auf das Funktionieren von Reiz und Reaktion angewiesen ist, sind Signalsysteme[5]. Signale verlangen unbedinge Eindeutigkeit. Sie gehören dem vorpersonalen Be-

reich an und sind für die Regelung pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens unerläßlich. Symbole (signa) dagegen gehören zur menschlich-personalen Eigentümlichkeit. Deshalb spricht E.CASSIERER vom Menschen als einem "animal symbolicum", vom Menschen als dem symbolfähigen Wesen[6]. Charakteristisch für Symbole ist ihre grundsätzliche Mehrdeutigkeit, da sie immer "analog" sind. Als eine erste allgemeine "Definition" dessen, was ein Symbol ist, scheint mir die Bestimmung von A.LORENZER gut geeignet zu sein: "Symbole sind uns alle, in Laut, Schrift, Bild oder anderen Formen zugänglichen Objektivationen menschlicher Praxis, die als Bedeutungsträger fungieren, also 'sinn'-voll sind"[7]. Was läßt sich nun bereits jetzt, ohne schon die Merkmale und Arten der Symbolbereiche näher zu kennen, aus der Unterscheidung zwischen Signal und Symbol folgern?

1.2 Praktische Anregung

SCHARFENBERG und KÄMPFER haben, ausgehend von dieser Unterscheidung, auf einige problematische Vorgänge in der kirchlichen Praxis aufmerksam gemacht[8].

(1) Es kommt vor, daß das Interesse an der Technik mit ihren Signalsystemen bei Jugendlichen so groß ist, daß sie im Religionsunterricht biblische Geschichten, die nicht Signal- sondern Symbolsysteme sind, rundweg ablehnen. Als Durchgangsstadium ist das verständlich. Viele Menschen bleiben jedoch auf dieser Stufe der Symbolunfähigkeit stehen und bekommen in ihrem Leben nie einen Zugang zur Welt der Symbole. Würde nun jemand einen Schüler dadurch zu trösten versuchen, daß er ihm sagt: "Biblische Geschichten sind eben Geschichten, die man sich erzählt hat, weil man es noch nicht besser wußte", so hätte er die Botschaft verraten und den Schrifttext als Signalsystem mißdeutet. Die allgemeinpädagogische und religionspädagogische Aufgabe besteht darin, mit den jungen Menschen das "Leben mit Symbolen" einzuüben. Dort,wo dies vorübergehend nicht möglich ist, sollte auf keinen Fall der Versuchung nachgegeben werden, biblischen Aussagen eine naturwissenschaftlich-historisierende Eindeutigkeit zu unterschieben, die den kerygmatischen Sinn des Textes verdirbt. Viele Menschen der älteren Generation leiden heute noch darunter, wie in ihrem Religionsunterricht z.B. mit

der Schöpfungsgeschichte oder mit der Kindheitsgeschichte Jesu umgegangen wurde. Unbeantwortete Fragen und schwelende Zweifel nehmen in ihrem Leben den Platz ein, der eigentlich der befreienden Erfahrung, die aus der Begegnung mit der biblischen Botschaft hervorgehen könnte, gebührt.

(2) Im kirchlichen Alltag wird systematisch-theologisches Denken nicht selten durch unachtsame didaktische Vereinfachung oder auch durch ein ängstliches Sicherungsbedürfnis in gefährliche Nähe zu signalartigen Eindeutigkeitsvorstellungen gerückt. So leidet z.B. die Predigt über die Gottessohnschaft Jesu und über das Mysterium der Eucharistie auch heute noch oft unter einer Tendenz zu unerlaubter begrifflicher Eindeutigkeit. Durch begriffliche Desymbolisierung kann die eigentliche Frage nach dem, was Glaube im Ernst bedeutet, überwuchert werden[9]. Die Dogmatik hätte nicht in den schlechten Ruf eines Indoktrinationsinstrumentes kommen müssen, hätte sich das "Dogma" seinen ursprünglichen Charakter als "Symbolon", als hymnisch-liturgisches Bekenntnis allzeit gewahrt. Während der Zeit der Ausbildung sollte der Studierende genügend Gelegenheit haben, sich nicht nur in systematische, sondern auch in symbolisch-erzählende Theologie[10] einzuüben. Dies geschieht am besten in Gruppenprozessen, in denen die Schrift "korrelativ"[11] erschlossen wird. Solche Gruppenvorgänge sollten auch die Berufspraxis begleiten, damit die Fähigkeit zu lebens- und glaubensgesättigter, an den Dokumenten beider Testamente orientierter Verkündigung ständig wächst.

2. Drei Merkmale ekklesialer Symbole

Da unsere Sorge der kirchlichen Praxis gilt, ist an dieser Stelle nur von "ekklesialen" Symbolen und ihren Merkmalen die Rede. Das heißt nicht, daß nicht auch andere Symbole die gleichen Eigenschaften hätten. Aber das heißt, Symbole sind für die christliche Botschaft nur dann transparent, wenn sie bestimmte Bedingungen erfüllen.

2.1 Theoretische Klärung

Es wird gefordert, daß ekklesiale Symbole grundsätzlich "sinnlich" sind, daß sie ferner "sinnvoll" sind und daß sie "gemein-

schaftsstiftend" wirken.

(1) Ekklesiale Symbole sind grundsätzlich "sinnlich". Je mehr sie den Menschen in seiner Ganzheit ansprechen, d.h. "mit Leib und Seele", mit seinem Bewußtsein und seinen unbewußten Dimensionen, mit seiner Erkenntniskraft, seinen Affekten und seinem Triebpotential, umso wirkungsvoller sind sie. In kritischer Abwägung gebe ich LORENZER recht, der von der Zerstörung der Sinnlichkeit durch die Kirche in der Kirche spricht. Positiv plädiere ich für die Entwicklung und Gestaltung einer "Glaubensästhetik"[12], welche den ekklesialen Symbolen ihre sinnliche Leuchtkraft zurückgibt.

(2) Ekklesiale Symbole sind wie alle anderen Symbole "sinnvoll". Das heißt, sie sind Bedeutungsträger.Als ekklesiale Symbole sind sie per definitionem Träger der christlichen Botschaft. Ihr Ausdruckswert wird an ihrem Verhältnis zur Botschaft gemessen. Wegen ihres analogen Charakters können sie, wie alle Symbole, zugleich Träger mehrerer Bedeutungen sein, z.B. einer allgemein humanen Bedeutung im Dienst von Sozialisation und Selbstwerdung[13], oder einer naturhaft-religiösen Bedeutung im Dienst numinoser Erfahrungen[14]. Deshalb ist beim Umgang mit ekklesialen Symbolen die "Unterscheidung des Christlichen" im Auge zu behalten. Wenn dies nicht geschieht, kann die Transparenz der Symbole für die Botschaft verloren gehen. Dann kommt es, oft unbemerkt, zu einer Veruntreuung der ursprünglich intendierten Bedeutung. Es muß die Gefahr gesehen werden, daß sich der Form nach zwar ekklesiale Symbole soweit von der Botschaft entfernen, daß sie nur mehr ihren humanen, eventuell auch ihren "religiösen" Sinn behalten, ihre Glaubensbedeutsamkeit aber einbüßen.

(3) Ekklesiale Symbole sind gemeinschafts- und gemeindestiftend. Ihre eigentliche christlich-ekklesiale Bedeutung erschließt sich nicht "wie von selbst" allen, die mit ihnen in Berührung kommen. Recht verstanden sind sie "esoterisch". Es bedarf einer Einweihung in ihre Bedeutung, es braucht eine "hermeneutische Anstrengung"[15], ein "Katechumenat" zu ihrer Entschlüsselung. Die Botschaft, deren Träger sie sind, ist Gehorsam heischend, und führt, wenn sie gehört und ihr gehorcht

wird zu einem existentiellen Konsens. Ekklesiale Symbole intendieren eine Erfahrungs- und Handlungsgemeinschaft. Sie haben für die PAROIKIA und KOINONIA konstituierende Funktion. Wenn gesagt wird, sie seien für die zur Gemeinde Gehörenden handlungsbestimmend, dann natürlich nicht wie Signale, die bedingte Reflexe auslösen, sondern wie Appelle zur freien Entscheidung. LORENZER wird vermutlich diese Appelle auch unter den Herrschaftsanspruch der Kirche und damit unter die Kategorie "Indoktrination" subsumieren[16]. Aber es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem authentischen Anspruch der Botschaft und einer Machtausübung durch pädagogisierende und indoktrinierende Belehrung: "Keiner wird mehr den anderen belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennet den Herrn!, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erfahren - Spruch des Herrn" (Jer 31,34).

2.2 Praktische Anregung

Die genannten drei Merkmale sind zugleich Kriterien für den Umgang mit biblischen Texten und Symbolen in der Praxis.

(1) Die meisten Texte des Alten und des Neuen Testaments sind literarisch so gestaltet, daß auf sie im hohen Maße das Merkmal "sinnlich" zutrifft. Alle Kräfte des Menschen werden durch sie aufgerufen, alle Dimensionen, bis weit hinein ins Unbewußte. Es kommt in der Praxis nun sehr darauf an, daß möglichst wenig von dieser sinnlich-ganzheitlichen Qualität auf dem Weg zum Empfänger des Wortes verloren geht. So begrüßenswert die Erarbeitung einer Einheitsübersetzung ist, so bedauerlich ist der enorme Sinnlichkeitsverlust mit dem sie bezahlt werden mußte. Vergleicht man die Einheitsübersetzung mit derjenigen von Martin LUTHER oder von Martin BUBER, weiß jeder, wie groß dieser Verlust ist. Die nächste Klippe ist die Verlautbarung der Botschaft durch einen menschlichen Boten[17]. Der mit der Verkündigung Beauftragte hat ein Dreifaches zu tun, um seiner Aufgabe einigermaßen gerecht zu werden. Das erste ist die hermeneutische Anstrengung. Ohne genügend verstanden zu haben, was da geschrieben steht, darf er den Mund nicht aufmachen. Das zweite ist die persönliche Aneignung, das "Machen der Wahrheit im eigenen Herzen" (AUGUSTINUS), das "apprendre par coeure", zu dem auch die meditative Durchdringung des Textes gehört. Und

das dritte ist die Proklamation mit nüchternem Pathos. Der Glaube nimmt seinen Weg nicht nur über das Hören, sondern über alle Sinne. Die ganze nicht-sprachliche Aura des Verkünders kommt ins Spiel, der sprechende Mensch mit seiner Reife und Unreife, mit seiner Beziehung zu Gott, zu sich selbst und zu den Hörenden. Die Praxisanregung heißt hier: Entwicklung eines Proklamationsgewissens, Entwicklung handfester Schuldgefühle im Falle des fahrlässigen Umgangs mit dem Text, Entwicklung einer Kultur des Wortes, damit Sprechende und Hörende gleicherweise von sich sagen können: "Kamen Worte von dir, so verschlang ich sie; dein Wort war mir Glück und Herzensfreude" (Jer 15,16).

(2) Mit Hilfe psychologischer Erkenntnisse wurde in den letzten Jahrzehnten entdeckt, wie außerordentlich "therapeutisch" sinnvoll und bedeutungsvoll biblische Texte sein können. Viele Bilder und Szenen der Bibel sind verlockende Symbole für die persönliche Selbstwerdung und für die Bearbeitung persönlicher seelischer Konflikte[18], z.B. der Kampf Jakobs am Jabbok, der Auszug aus Ägypten, die Überschreitung des Jordan, die Heilung des Mannes am Teich Bethesda. Ich befürchte jedoch, daß, wenn diese Deutungsmöglichkeiten zu sehr in den Mittelpunkt des Interesses gerückt werden, dies auf Kosten der eigentlich christlich-ekklesialen Botschaft geschieht. Bisher wurde die Lebensbedeutung biblischer Szenen und Bilder zu wenig erkannt. Jetzt scheint da und dort eher die eigentliche Bundesbotschaft in den Hintergrund gedrängt oder gar aus dem Bewußtsein verdrängt zu werden[19]. Es gibt eine legitime Mehrdeutigkeit der biblischen Symbole, es gibt aber auch eine Rangordnung der Deutungsmöglichkeiten. Für eine gedeihliche kirchliche Praxis halte ich es für notwendig, prinzipiell der Bundes- und Erlösungsbotschaft den ersten Platz einzuräumen. Daß in der jeweiligen Situation die Akzente verschieden gesetzt werden können, versteht sich von selbst. Aber nur Symbole die für die Botschaft transparent sind, sind gemeindebildend.

(3) Ekklesiale Symbole sind gemeindestiftend.
Welches Desiderat für die Praxis enthält dieses Kriterium? Wie der Schuß auf das Ziffernblatt am Bahnhof von Saint Germain - ein zugkräftiges präsentatives Symbol! - 1869/70 die Massen der Arbeiter und zahlreiche Intellektuelle zu revolutionärem Handeln geeint hat und wie ein Wappen mit der Spiel-

hahnfeder noch 40 Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg landauf, landab Kameradschaftsgruppen verbindet, so sollte es auch mit den ekklesialen Symbolen biblischer Herkunft sein. M.LUTHER nannte die Messe "eine öffentliche Reizung zum Glauben". Können wir das heute noch guten Gewissens sagen? Ist nicht die Messe für viele nur noch ein Anreiz zu individueller Frömmigkeit? Warum das so ist, dafür gibt es viele Gründe. Einen Grund sehe ich darin, daß die gemeinschaftsstiftenden, biblisch fundierten Symbole zu unsinnlich geworden sind: Brot und Wein werden nur dürftig angedeutet und der Tisch, den Jesus in die Mitte der Welt gerückt hat, ist oft kaum als solcher erkennbar. Was würde sich ereignen, wenn die Sinnlichkeit im liturgischen Geschehen wieder zunähme und wenn die Symbole botschaftsträchtiger gestaltet würden? Könnte das zu einem neuen öffentlichen Anreiz für einen verbindlichen Glaubenskonsens werden? Die blassen Symbolschemen, mit denen sich die Teilnehmer an den Gottesdiensten derzeit begnügen müssen, sind zu arm an vitalen Glaubens- und Handlungsimpulsen.

3. Drei Arten der Symbolik

A.LORENZER orientiert sich in seiner Einteilung an den philosophischen Erörterungen von E.CASSIERER undS.K.LANGER. Seine Gliederung in drei Bereiche ist auch für die ekklesialen Symbole zutreffend[20].

3.1 Theoretische Klärung

Ich übernehme die Gliederung von A.LORENZER, modifiziere jedoch die Bezeichnungen der Symbolbereiche.

(1) Sprachlich diskursive Symbolik

Bei dieser Art von Symbolik handelt es sich um den sprachlich diskursiven Umgang mit der Wirklcihkeit. S.LANGER erläutert: Die Form aller Sprachen ist so, "daß wir unsere Ideen nacheinander aufreihen müssen, obgleich Gegenstände ineinanderliegen; so wie Kleidungsstücke, die übereinander getragen werden, auf der Wäschelein nebeneinander hängen. Diese Eigenschaft des verbalen Symbolismus heißt Diskursivität; ihretwegen können überhaupt nur solche Gedanken zur Sprache gebracht werden, die sich dieser besonderen Ordnung fügen; jede Idee, die sich zu

dieser 'Projektion' nicht eignet, ist unaussprechbar, mit Hilfe von Worten nicht mitteilbar"[21].

(2) Wortlos präsentative Symbolik

Die zweite Art von Symbolik wird "präsentativ" genannt, weil durch sie eine Bedeutung ganzheitlich vergegenwärtigt wird. S. LANGER veranschaulicht dieses Phänomen, das uns, ähnlich wie die Sprachsymbolik im Alltag tausendfältig umgibt, am Beispiel eines Bildes. Ein Bild, z.B. ein Porträt, setzt sich, wie die Sprache zwar auch aus Elementen zusammen. Diese werden aber nicht fortlaufend aneinander gereiht, gemäß den Gesetzen einer Syntax, sondern sie sind von vornherein ganzheitlich ineinander verwoben. "Die durch die Sprache übertragenen Bedeutungen werden nacheinander verstanden und dann durch den als Diskurs bezeichneten Vorgang zu einem Ganzen zusammengefaßt; die Bedeutungen aller anderen symbolischen Elemente, die zusammen ein größeres, artikuliertes Symbol bilden, werden nur durch die Bedeutung des Ganzen verstanden, durch ihre Beziehung innerhalb der ganzheitlichen Struktur. Daß sie überhaupt als Symbole fungieren, liegt daran, daß sie alle zu einer simultanen, integralen Präsentation gehören"[22].

(3) Diskursiv-präsentativ gemischte Symbolik

Präsentative Symbolik steht dem gesprochenen Wort keineswegs unvereinbar gegenüber. Denn die Sprache ist glücklicherweise nicht rettungslos begrifflich-diskursiv. Wenn dies der Fall wäre, müßte sich das Sprachereignis mit den symbolischen Gestalten von Belehrungen, Unterweisungen, Informationen und Argumentationsvorgängen begnügen. So wertvoll diese Möglichkeiten für den Menschen sind, seine sprachliche Ausdrucksweise wäre dürftig und brächte nichts von den existentiellen Erfahrungen des Menschen zum Erscheinen. Erst die präsentative Symbolik, die sich der Sprache bedient, bewirkt die poetisch-performative Wirkung der Dramen und Märchen, der Gedichte und Erzählungen und damit auch der biblischen Texte.

3.2 Praktische Anregung

Wenn wir bei dem Beispiel "Umgang mit biblischen Texten und Symbolen" bleiben, so gehört die Exegese als wissenschaftliche

Disziplin zum ersten, zum "diskursiven" Symbolbereich. Zum zweiten gehören alle präsentativen Symbole biblischen Ursprungs: Gegenstände wie Brot und Wein und Tisch, szenische Darstellungen wie die Fußwaschung am Gründonnerstag und alle Gestaltungen von biblischen Themen in der Kunst. Zum dritten Bereich gehören auf Grund ihres literarischen Genus die meisten Schriften beider Testamente. Überall, wo lebendig erzählt und anschaulich berichtet wird; überall, wo es sich um Psalmen, Hymnen und Lieder handelt, haben wir es mit diskursiv-präsentativen Symbolen zu tun. Die Anregung besteht diesesmal in der Mitteilung einer Erfahrung und in der Einladung an einem Unbehagen teilzunehmen. Die Erfahrung und das Unbehagen betrifft die Zeremonie der Fußwaschung am Gründonnerstag. Oft und oft habe ich diese Zeremonie miterlebt, in der Kindheit unbefangen und neugierig, später eher peinlich berührt als innerlich bewegt. Als ich dann eines Tages zum ersten Mal - die Zeremonie wurde weggelassen - die Perikope von der Fußwaschung auswendig, mit nüchternem Pathos, als testamentarische Willenskundgebung Jesu verkündet hörte, da war die Betroffenheit groß und den Nachhall dieser Handlungsaufforderung höre ich heute noch. Aus dieser und aus ähnlichen Erfahrungen leite ich folgende Hypothese ab: Die ursprüngliche Dramatik und bewegende Kraft steckt im Wort der Schrift selbst. Da die Texte als solche vielfach zu diskursiv (1. Symbolgruppe) und zu wenig diskursiv-präsentativ (3. Symbolgruppe) aufgefaßt wurde, nahm man mehr und mehr Zuflucht zu szenischen Darstellungen und zu "Spielen" (2. und 3. Symbolgruppe). Beispiele dafür sind die Herbergsuche oder ein Krippenspiel im Sinne alten Brauchtums oder auch ein modernes biblisches Balett oder ein Bibliodrama im Stil einer Selbsterfahrungsgruppe. Gewiß hat das, was diesbezüglich heute auf den kirchlichen Markt kommt, sehr verschiedene Qualität. Ich denke nicht daran, ein Pauschalurteil zu fällen. Es gibt Tänze zu biblischen Texten, die hervorragend sind und es gibt meditative Übungen von Gebärden, z.B. des ehrfürchtigen "Niederfallens", die durchaus dem tieferen Erfassen einer biblischen Aussage zugute kommen. Aber das Unbehagen bleibt dort bestehen, wo das "Spiel" zu einem schlechten Ersatz für das Eigentliche wird, für das in der Kraft des Geistes verkündete authentische Wort, das gehört werden will und dem gehorcht werden soll.

So endet diese Studie zum Thema "Botschaft und Symbol" mit offenen Fragen, die nur im reflektierten Umgang mit den biblischen Texten und ihrer Symbolwelt beantwortet werden können.

A N M E R K U N G E N

1) Vgl. dazu die sehr bedeutsame kleine Schrift von B.WELTE, Vom Wesen und Unwesen der Religion, Frankfurt/M. 1952, bes. S. 8 - 10.

2) Vgl. R.GUARDINI, Von heiligen Zeichen, Mainz 1927.

3) Vgl. E.KAEMMERLING (Hg.), Bildende Kunst als Zeichensystem, Bd.1: Ikonographie und Ikonologie. Theorien - Entwicklung - Probleme, Köln 1979.

4) Vgl. E.CASSIRER, Wesen des Symbolbegriffs, Darmstadt 1965;
S.K.LANGER, Philosophie auf neuem Wege, Frankfurt/M. 1965;
J.SCHARFENBERG,H.KÄMPFER, Mit Symbolen leben, Soziologische, psychologische u.religiöse Konfliktbearbeitung, Olten/Freiburg/Br. 1980;
A.LORENZER, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981.

5) Vgl. J.SCHARFENBERG, a.a.O., bes. S. 13 - 45, S. 70 - 80.

6) zitiert bei A.LORENZER, a.a.O., S. 23.

7) A.LORENZER, a.a.O., S. 23.

8) Vgl. J.SCHARFENBERG, a.a.O., S. 36 - 41.

9) Vgl. B.WELTE, a.a.O., S 35.

10) Dieser Thematik gilt das Buch von G.BAUDLER, Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole, Paderborn u.a. 1982.

11) Vgl. hierzu G.BAUDLER, a.a.O., Abschnitt "Korrelation von Lebens- und Glaubenssymbolen", S. 49 - 68.

12) Der hier verwendete Ästhetikbegriff darf nicht im Sinne des gewöhnlichen (bürgerlichen) Sprachgebrauchs verwendet werden im Sinn von "unverbindliche Geschmackssache". Hier handelt es sich um eine sinnlich geistige Wahrnehmung, durch welche Erfahrung ermöglicht wird.

13) Diese Bedeutung wird den Symbolen von LORENZER und SCHARFENBERG/KÄMPFER in erster Linie zugeschrieben.

14) LORENZER kennt auch die "numinose" Bedeutung der Symbole. Vgl. zur naturhaft-religiösen Symbolik: R.GUARDINI, Religiöse Erfahrung und Glaube, Mainz 1974 (Topos Taschenbuch); R.OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 15.Aufl., Gotha 1926; J.SPLETT, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg/Br. 1971.

15) A.LORENZER, a.a.O., S. 24.

16) Vgl. A.LORENZER, a.a.O., bes. Kap.VI und Kap.VII.

17) In Jesus ist die Botschaft und der Bote identisch. Deshalb gibt es keinen Sinnlichkeitsverlust und keinen Sinnverlust durch seine Vermittlung.

18) Vgl. den Untertitel von J.SCHARFENBERG/H.KÄMPFER: "Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung".

19) Diese Befürchtung habe ich gegenüber SCHARFENBERG und KÄMPFER und gegenüber manchen Tendenzen in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP).

20) zitiert bei A.LORENZER, a.a.O., S. 28 f. - Der in diesem Heft besprochene Bild-und Textband von F.LEBOYER ist ein interessantes Beispiel für den Umgang mit den verschiedenen Symbolarten. LEBOYER hat eine panische Angst vor diskursiver Symbolik und nimmt seine Zuflucht zu einer nicht immer geglückten, diskursiv-präsentativ gemischten Symbolik. Dazu kommt eine große Zahl präsentativer Symbole.

21) zitiert bei A.LORENZER, a.a.O., S. 29.

22) zitiert bei A.LORENZER, a.a.O., S. 30.

23) Vgl. A.LORENZER, a.a.O., die nicht näher ausgeführten Andeutungen S. 32 (Ende der Seite!).

Paul M. Zulehner

Ritual und Symbol in volkskirchlicher Situation [0]

Dem Christentum ist es im Lauf seiner Geschichte gelungen, eine enge Verbindung mit verschiedenen Völkern und Kulturen einzugehen. Insbesondere unsere europäisch-abendländische Geschichte ist ohne diese enge Verflechtung von Christentum und Kultur unvorstellbar. Gewiß, diese Verflechtung war zu einem guten Teil auch Ergebnis politischer Interessen; dies trifft gerade so auf die Konstantinische Wende und auf die Germanenmissionierung, als auch auf die Zeit der protestantischen und der katholischen Reform zu. Christentum wurde nicht selten "verordnet" und aus gesellschaftlichem Interesse geschützt. Doch entwickelte sich im Lauf der Zeit zwischen heidnischen Kulturen und dem "eingeführten" Christentum ein intensiver innerer Austausch und damit eine gegenseitige Durchdringung. Uralte religiöse Sitten und christliche Tradition vermengten sich und bildeten allmählich eine neuartige kulturelle Selbstverständlichkeit. "Man" war eben Christ, Alternativen waren nicht möglich und wegen der geringen Mobilität der Leute auch nicht denkbar. Christliche Lebensdeutung und Lebenspraxis wurden so kulturelles Gemeingut "christentümlicher Völker".

Die als "Säkularisierung" begrifflich gefaßte vielschichtige (geistige, ökonomische, soziale, politische) "Revolution" der Neuzeit führte zu einer wachsenden Problematisierung dieser engen Verflechtung von Christentum-Staat-Gesellschaft. Die neuzeitlichen geistigen und politischen Bewegungen verstanden sich als durchaus eigenständig gegenüber der herkömmlichen christlich-kirchlichen Tradition; die von ihnen verantworteten Gesellschaften hoben das ererbte kulturelle Monopol der Kirchen und damit allmählich auch des Christentums auf (wenngleich heute zunehmend klar wird, daß die im Widerspruch zu der ererbten kirchlich-christlichen Tradition entstandenen neueren

geistigen und politischen Bewegungen sehr viele christliche Momente in sich tragen). Christentum hörte auf, staatlich verordnet zu werden. Religionsfreiheit wurde gesetzlich verbrieft. Was damit aber keineswegs zuende war, war die enge Verflechtung von Christentum und dem Volk und seiner Alltagskultur. Christliche "Bräuche" erwiesen sich als derart stabil, daß zum Beispiel die erklärtermaßen atheistisch sozialistische Arbeiterbewegung in Deutschland auf dem Parteitag in Gotha im Jahre 1875 den Beschluß fassen mußte, bei allem Kampf gegen die politisch im gegnerischen Lager vorfindbaren Kirchen den Kampf gegen die Religion auszusetzen, weil diese ("immer noch") im Volk feste Wurzeln habe und ein Kampf gegen sie die erforderliche Solidarisierung der arbeitenden Klasse verhindere.[1] Einmal kulturelles Allgemeingut geworden, erwies sich somit christliche Lebensauffassung und in Verbindung damit auch religiös-kirchliche Praxis als erstaunlich stabil.

I Das Phänomen

1.1 ererbte Selbstverständlichkeit

Diese knappe historische Skizze erklärt bereits viel von der heute vorfindbaren Situation. Untersuchungsergebnisse[2] für Protestanten wie für Katholiken zeigen:

1. Es gibt auch heute eine ausgeprägte Nachfrage der Kirchenmitglieder nach Ritualen. Noch mehr, ein Vergleich mit der Nachfrage in anderen Erwartungsfeldern der Kirchen an ihre Mitglieder zeigt, daß der Wunsch nach Ritualen unübersehbar dominiert (vgl. Tabelle 1). Bevorzugt erwünscht sind Riten an den Übergängen des Lebens, also das kirchliche Beerdigungsritual, die Kindertaufe sowie die kirchliche Trauung. Schon erheblich weniger gefragt sind Messe/Abendmahl, Predigt und andere kirchliche Handlungen (wie Weihen und Segnungen, Beichte

Tabelle 1 : Erwartungen an die Kirche (Österreich 1980)[3]

	Katholiken	Protestanten	Ausgetretene
(1) Wenn es keine Kirche gäbe, würde bald niemand mehr...			
...sich Gedanken über Gott machen	64%	49%	29%
...sich um Traurige und Verzweifelte kümmern	48%	39%	25%
...für eine sexualle Ordnung eintreten	42%	22%	17%
...die Frage nach dem Sinn des Lebens stellen	49%	26%	26%
...sich um alte Leute kümmern	37%	27%	11%
...sich um die Armen kümmern	37%	26%	13%
...Kranke pflegen	29%	20%	10%
(2) Welche der folgenden Aufgaben der Kirche sind Ihrer Ansicht nach wichtig?			
...Kinder taufen	86%	76%	54% !
...Trauungen durchführen	80%	42%	40%
...Begräbnisse abhalten	85%	81%	52%
...Religionsunterricht erteilen	84%	76%	54%
...Messen lesen	77%	55%	34%
...schöne Kirchen bauen und erhalten	56%	40%	29%
...Weihen und Segnungen vornehmen	66%	39%	24%
...Predigten halten	67%	54%	29%
...Beichte hören	51%	35%	15%

2. Für diese Nachfrage nach Ritualen gibt es sehr verschiedenartige Motivationen. Eine genauere Analyse läßt uns drei Motivationsbündel unterscheiden: "religiöse Motive" (bei der Kindertaufe z.B. der Segen Gottes, einfach zu einer Kirche dazuzugehören, weil die Lehre der Kirche für richtig gehalten wird), soziale, die mit den religiösen vereinbar sind (wie kirchliches Begräbnis, Namensgebung) sowie andere soziale, die dann stark sind, wenn die religiösen Motive schwach geworden sind (Nachteile für das Kind in der Schule, berufliche Schwierigkeiten) (vgl. Tabelle 2).

TABELLE 2: RELIGIÖSE UND SOZIALE TAUFMOTIVE
(Österreich 1980)

stark.....schwach
1 2 3 4

	stark 1	2	3	schwach 4
religiöse Taufmotive	63	19	11	6
soziale Taufmotive	35	33	22	10

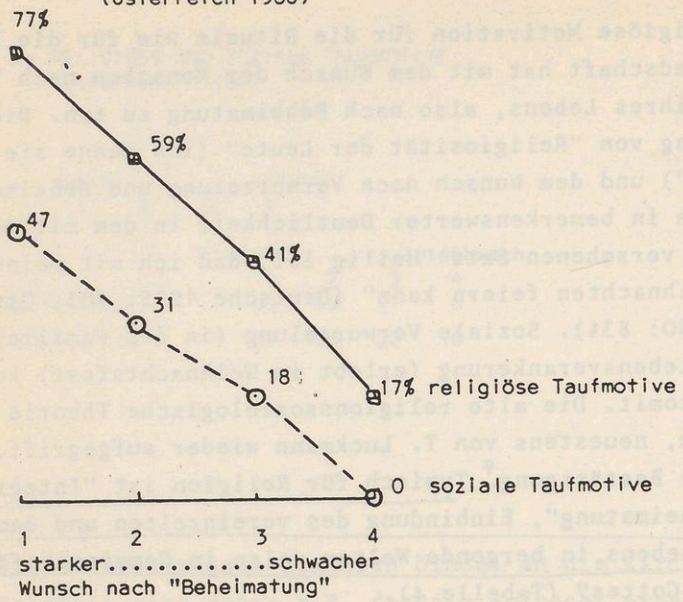
3. Die Nachfrage nach Ritualen bindet an die Kirche. Kirchenzugehörigkeit wird daher z.B. deshalb aufrecht erhalten, weil man auf das kirchliche Begräbnis nicht verzichten will (52% der Österreicher). Kirchenbindung ist so verständlicherweise ähnlich "religiös" und "sozial" motiviert wie die Nachfrage nach religiösen Ritualen in der Kirche (vgl. Tabelle 3). So besehen kann die Kirchenzugehörigkeit als eine Art "Dauerritual" gelten.

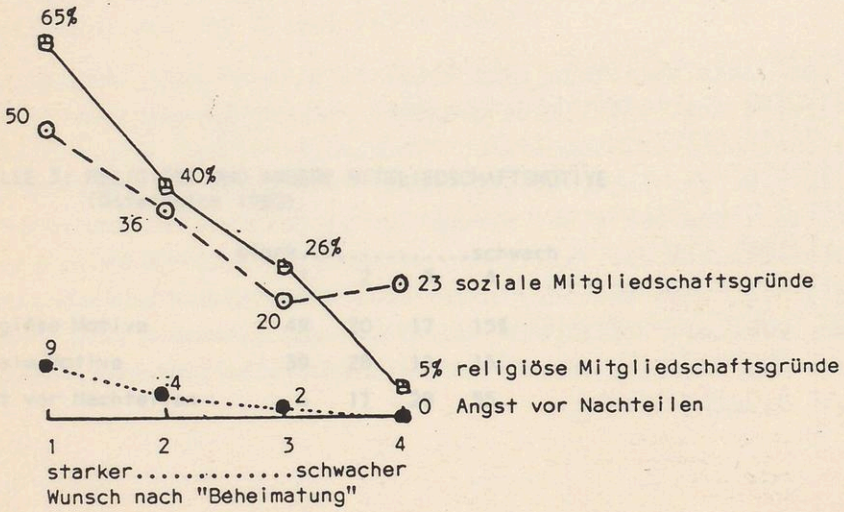
TABELLE 3: RELIGIÖSE UND ANDERE MITGLIEDSCHAFTSMOTIVE
(Österreich 1980)

	stark 1	2	3	schwach 4
religiöse Motive	49	20	17	15%
soziale Motive	39	28	18	15
Angst vor Nachteilen	6	11	28	55

4. Die religiöse Motivation für die Rituale wie für die Kirchenmitgliedschaft hat mit dem Wunsch der Menschen nach Verwurzelung ihres Lebens, also nach Beheimatung zu tun. Dieser Zusammenhang von "Religiosität der Leute" (ich nenne sie "Leutereligion") und dem Wunsch nach Verwurzelung und Beheimatung findet sich in bemerkenswerter Deutlichkeit in dem mit hoher Zustimmung versehenen Satz "Heilig ist, daß ich mit meiner Familie Weihnachten feiern kann" (Deutsche 1975: 70%, Österreicher 1980: 83%). Soziale Verwurzelung (in der Familie) und religiöse Lebensverankerung (erlebt im Weihnachtsfest) konvergieren somit. Die alte religionssoziologische Theorie von E. Durkheim, neuestens von T. Luckmann wieder aufgegriffen, findet eine Bestätigung.[4] Typisch für Religion ist "Integration", "Beheimatung", Einbindung des vereinzelten und damit bedrohten Lebens in bergende Welten, also in Gemeinschaft, in eine "Welt Gottes" (Tabelle 4).

TABELLE 4: Wunsch nach Beheimatung und Tauf-bzw.Mitgliedschaftsmotive (Österreich 1980)





5. In der Nachfrage nach den Grundritualen gibt es zwischen den Konfessionen nur leichte Unterschiede. Katholiken haben eine etwas ausgeprägtere Erwartung an kirchliche Rituale als Protestanten. Beachtlich ist, daß selbst viele Personen, die aus ihrer Kirche ausgetreten sind, die Riten als gut und wünschenswert einschätzen (vgl. Tabelle 1).

1.2 Verdunstung des Erbes

Kirche, damit die Zugehörigkeit zu ihr, scheint in hohem Maße stabil zu sein. Der Grund dafür liegt in einer-in unverbrauchbaren Grunderfahrungen menschlichen Lebens verankerten-Nachfrage nach Ritualen (und dahinter in einer ziemlich schwer faßbaren "Leutereligion"). Neueste Statistiken und Studien zeigen allerdings, daß dieses für höchst stabil gehaltene volkskirchliche Erbe abbröckelt. Zumal in Großstädten, in denen "moderner Lebensstil" mit all seinen Vor- und Nachteilen am stärksten ausgeprägt ist, werden vielfach Kinder nicht mehr getauft, wird keine Trauung mehr gewünscht (und zwar auch vom Staat nicht mehr); am ehesten halten sich noch die Begräbnisse, was noch ein letzter Hinweis darauf ist, daß die Menschen "Religion" und "Tod" noch in Verbindung sehen, beides freilich in ihrem Alltagsbewußtsein kaum gegenwärtig ist (Tabelle 5):

TABELLE 5: Veränderung in der Nachfrage nach Ritualen[5]

	1970		1980		
	Mittelwert	(1+2)	Mittelwert	(1+2)	CC
I WELCHE DER FOLGENDEN KIRCHLICHEN AUFGABENBEREICHE SIND IHRER ANSICHT NACH WICHTIG					
Kinder taufen	1.34	92%	1.42	90%	–.24
Trauungen durchführen	1.38	91%	1.50	87%	–.22
Begräbnisse abhalten	1.38	91%	1.40	90%	–.20
Religionsunterricht erteilen	1.29	93%	1.46	88%	–.22
Messen lesen	1.44	89%	1.69	81%	–.25
schöne Kirchen bauen	2.33	62%	2.30	60%	+.15
Weihe und Segnungen vornehmen	1.91	75%	1.97	73%	–.23
Predigten halten	1.71	80%	1.96	71%	–.23
Beichte hören	2.27	64%	2.57	55%	–.21

Diese kaum merkliche Verschiebung in der Nachfrage nach Ritualen hat eine Entsprechung in der Verschiebung bei den Motiven: In den letzten Jahren sind religiöse Motive schwächer geworden, während soziale Motive zugenommen haben. Die aufrechterhaltene Nachfrage nach religiösen Riten der Kirche bleibt zwar immer noch vorwiegend religiös motiviert, soziale Motive werden aber wichtiger: Das heißt aber, daß die Rücksicht auf Nachbarn oder auf schulische Schwierigkeiten wichtiger werden. Es ist abzusehen, daß solche sozialen Motive in dem Ausmaß schwächer werden, als die Rücksichtnahme nicht mehr erforderlich ist, was der Fall sein wird, wenn viele in der eigenen Umgebung ihre Nachfrage nach Riten verringern sollten.

Dahinter steht die Vermutung, daß die ererbte Religiosität ihren Status als kulturelle Selbstverständlichkeit allmählich einbüßt. Für eine längere Übergangszeit können dann soziale Motive die Verdunstung des Erbes noch aufhalten; dabei wächst die Zahl jener Bürger, die dem sozialen Angsttyp zuzurechnen sind, und die für sich und ihre Kinder (nur noch oder überwiegend) aus Angst vor sozialen Nachteilen die Riten der Kirche wünschen. Religiöse Motive hingegen scheinen verschüttet und vertrocknet zu sein.

Nicht übersehen werden soll eine andere Form der Umstrukturierung in der Landschaft der Riten, vor allem der Kindertaufe. Die alte Praxis der Christen, "quamprimum", also möglichst bald die Kinder zu taufen, löst sich auf. Eltern warten länger zu, manchmal Wochen, ja selbst Jahre. Auch dies ist in der Mehrzahl der Fälle nachweislich Ausdruck eines gelockerten Verhältnisses zu Religion und Kirche.
Doch steht ein kleiner Anteil unter den Verschiebern in einem regen Austausch mit der Kirche und wünscht aus theologischen wie anthropologischen Gründen eine spätere Taufe: Die Leute sollen von ihrer Taufe etwas erleben können und darüber hinaus diese auch persönlich mitverantworten. Ähnlich ist es mit dem kirchlichen Eheschließungsritual: Viele leben längst verbindlich zusammen, bevor sie sich in der Kirche trauen lassen.

1.3 unbehauste Religiosität

Man würde sich aber täuschen, wollte man annehmen, daß dann, wenn die Nachfrage nach kirchlichem Ritual verdunstet ist, angestrengte Gottlosigkeit übrig bliebe. Vielmehr findet sich an den sozialen Rändern der Kirchen und außerhalb von ihnen eine noch wenig erforschte "unbehauste Religiosität". Sie drückt sich auch nicht selten in überlieferten Riten aus, manchmal fernöstlichen religiösen Traditionen entnommen, dann aber auch aus magischen (wie viele mit der Astrologie umgehen) oder auch (pseudo-)wissenschaftlichen Quellen stammend. Die Möglichkeit, religiösen Wunsch auch in privatisierte Lebensrituale zu übersetzen, ist gegeben, wenngleich auch noch kaum untersucht.

Freilich, es gibt auch Kritiker der gegenwärtigen Gesellschaft und ihres "kollektiven Alltagsbewußtseins", die der Meinung sind, daß die Menschen in einer immer engeren Welt leben, hineingelockt in die bürokratisch gesteuerte Konsumwelt des Habens und Leistenmüssens, um sich etwas leisten zu können.[6] Dabei würden aber bedeutsame Themen, die menschliches Leben bislang bewegt und reich gemacht haben, ausgeblendet oder umgedeutet: Die Solidarität, die Zukunft und die Vergangenheit, mit ihnen die Toten, damit aber auch das Altwerden, Kranksein und Sterben, Freiheit, Verantwortung und Schuld. Was übrig bleibt, sei ein gelangweilter Ausschnitt möglichen Bewußtseins, der um das Haben und Leisten kreise und sich mit anderen Themen nur insoweit befasse, als sie diesem Haben und Leisten dienlich seien. Auf diese Weise werde aber auch jene transzendenzreiche Welt verschlossen, zu der Menschen seit jeher rituell in Beziehung zu treten versuchten: Es sei denn, daß diese Riten wiederum in raffinierter Weise eingebunden sind in das rasende Karussell des Habens und Leistens.

II Theorieelemente

Die vielfältigen Phänomene rituellen Tuns sind nicht einfach in eine gerundete Theorie zu integrieren. Immerhin sind einige Theorieelemente unumstritten.[7]

2.1 Identität der religiösen Gemeinschaft

Zunächst wird nicht bezweifelt, daß religiöse Riten eine zentrale Bedeutung für die Selbstdarstellung und den Zusammenhalt einer religiösen Gemeinschaft haben. In dem Ausmaß, als soziale Stützen der Volkskirche abgetragen werden, gewinnt die Beteiligung der Kirchenmitglieder vor allem an Abendmahl/ Messe wachsende Bedeutung; in diesem Ritual wird auch in der Gemeinschaft eindeutig in Erinnerung gehalten, wer sie ist.

2.2 Fahrzeuge

Eine wissenssoziologische Reflexion bringt weitere Erkenntnisse. Geht man davon aus, daß die "Leutereligion" zu tun hat mit der Erfahrung tiefer Ambivalenz zwischen Lebenshoffnung und deren Bedrohung, und bedenkt gleichzeitig, daß diese Ambivalenz vornehmlich in den Knotenpunkten, den Übergängen des Lebens erlebbar wird, dann wird verständlich, daß religiöses Tun stets etwas mit der "Zähmung" dieser Ambivalenz zu tun hatte, damit dem Versuch entspringt, das Leben auf die Seite der Hoffnung zu bringen und es vor tödlichen Bedrohungen zu schützen: vor und nach dem Tod. Suchen Menschen solche "Erlösung" auf religiösem Weg, dann versuchen sie, ihr begrenztes, unheiles, bedrohtes Leben in Berührung zu bringen mit der heilen, bergenden, unbegrenzten, also "heiligen" Welt Gottes. Wird das Leben in eine solche Welt "einge-ordnet", kommt es (in einem tiefen Sinn) gleichsam "in Ordnung".[8]

Nun ist aber eben diese Welt Gottes eine "andere", ist "transzendent", überschreitet die Begrenzungen von Raum und Zeit (weil si

anders ja nicht Endlichkeit und Tod überwinden könnte). Um daher mit dieser "anderen Welt" "er-fahrbar" in Berührung kommen zu können, bedarf es ritueller Erfahrungsweisen. Die Riten machen anschaulich, in Raum und Zeit "erfahrbar", was sinnenhaft sonst nicht zugänglich ist. Riten haben somit in erster Linie eine "expressive Funktion". Der religiösen Gemeinschaft kommt in diesem Zusammenhang eine gewichtige Rolle zu. Sie garantiert (als "Plausibilitätsstruktur") das Wissen um diese "heilige Welt Gottes" und die Verläßlichkeit der Fahrzeuge; sie macht diese "unfehlbar", versichert, daß sie kein "Priesterbetrug sind", sondern daß geschieht, was dargestellt wird (was der harte Kern der katholischen "opus-operatum-Lehre" ist). Auch die einzelnen Elemente des Rituals sind daran beteiligt, daß die Berührung des Menschen und seines Lebens in entscheidenden Situationen (wie Geburt, Eheschließung, Tod...) anschaulich gemacht und erlebt wird: die rituelle Sprache, die einzelnen Symbole (wie Ring, Wasser, Licht) oder Handlungen (Prozession hinter dem Kreuz und dem Sarg zum offenen Grab, das für jedermann sichtbar zugeschüttet wird), die Kleider, selbst die Lebensform des Leiters des Rituals (des Pfarrers, des Priesters).

2.3 psychologische Theorieelemente

Verwandt mit dem wissenssoziologischen Versuch, die Riten und Symbole im Rahmen der "Konstruktion und Legitimation menschlich-gesellschaftlicher Wirklichkeit" zu sehen, ist der mehr an psychologischen und psychoanalytischen Einsichten orientierte Ansatz. Auch hier sind Symbole auf Ambivalenzen bezogen, die in jedem menschlichen Leben, individuell oder kollektiv, gegenwärtig sind: Regression und Progression, Partizipation und Autonomie, Phantasie und Realität. Symbole heben als "signifikante Gesten" diese Ambivalenzen in einem mehrdeutigen Sinn auf, drücken sie aus und bearbeiten sie

zugleich. Symbolische Kommunikation verhelfe dem Menschen, seine inneren Konflikte vor sich hinzulassen und verhindere damit, daß der Mensch krank, "unheil" wird.

2.3 rituelle Vertröstung

Funktionalen Theorien, wie die soeben vorgetragene wissenssoziologische, wirft man vor, sie umgingen häufig die "kritische" Frage, wie sich Riten aufs Ganze des menschlichen Lebens auswirken. Es werde übersehen, daß Riten (bzw. ein bestimmter Gebrauch bzw. gewollter "Einsatz" von Riten) nicht unbesehen einwand-frei seien. Im Rahmen soziologischer Religionskritik sind die Riten ein wichtiger Bestandteil der Ablenkung des Menschen von der "vernünftigen" Auseinandersetzung mit lebensfeindlicher Wirklichkeit: schlechten Arbeitsverhältnissen ebenso wie faulen Beziehungsgestalten. Der dem Ritual eigene Trost werde so zur Vertröstung über eine bösartige Wirklichkeit hinweg, damit aber zu deren insgeheimen Verfestigung. Soziale Widerständigkeit werde ebenso unterbunden wie bedachtsame Veränderung destruktiver Lebensverhältnisse. Eine "wilde Ehe" werde dadurch noch kaum verändert, daß sie "in Ordnung gebracht wird" (womit man die heiligen Ordnungen der Religion meint). Der Sklave, der auf ein jenseitiges Paradies hoffe und nach nichts anderem verlange, als mit diesem rituell in Berührung zu kommen, sei ein unbrauchbares Mitglied einer sozialrevolutionären Bewegung. Die Leute, die den Sonntag als Wochenende begreifen, an dem man sich von mühsamer Arbeit die Woche hindurch erholt, um eben wieder "leistungsfähig" zu sein, sind im Grund Opfer der Deformation religiösen Rituals. Es braucht dazu gar keinen anderen Arbeitgeber als den in uns selbsttätigen, den inneren Antreiber zur Arbeit (der freilich noch einmal das Alltagsbewußtsein dieser konsumistischen Gesellschaft widerspiegelt).

2.4 Spiel als Unterbrechung[9]

Auf diesem Hintergrund gewinnt - paradoxerweise - das Ritual erst recht an Bedeutung und Kraft. Voraussetzung ist freilich, daß der falsche Umgang mit dem Ritual einem "wahren" weicht. Das Ritual dient dann (dem Bürger und denen, die sein Leben insgeheim steuern) nicht mehr zur "Kompensation" durch ein erträumtes Leben. Vielmehr ist es Teil jener störenden Unterbrechung des verarmten alltäglichen Bewußtseins, welche lebensnotwendiges Hoffnungspotential für den Menschen in moderner Gesellschaft ist. Die religiösen Gemeinschaften (die Kirchen) halten für die Bürger in dieser Gesellschaft "Freizeiten" und "Freiräume" offen, in denen sich das verarmte Alltagsleben nicht mehr geradlinig und ungebrochen fortsetzt, sondern eben unterbrochen wird. Dort sammeln sich Menschen, um sich die alten gläubigen Hoffnungsgeschichten in Erinnerung zu halten. Teil dieser Erinnerung an das, was menschliches Leben in seiner Breite und Tiefe ist, sind die symbolischen Spielhandlungen der Liturgie. Für Juden und Christen steht dabei im Mittelpunkt die Erinnerung an die Befreiung des Menschen durch Gott vor allem, was das Leben erstickt und den Tod ausbreitet: die Befreiung des Volkes Israel durch seinen Gott aus der tödlichen Sklaverei elenden Ausland Ägypten und die Befreiung des "Menschensohnes" Jesus Christus aus der Sklaverei des Todes. Diese Spielhandlungen stellen dramaturgisch dar, welches die uralten Hoffnungen des Menschen sind: Daß er unter dem Anspruch eines Gottes steht, der die vielen Menschen untereinander gleichwertig macht und daher jede Unterdrückung und Spaltung der Menschen nach Rasse, Geschlecht, Reichtum etc. verbietet. Menschen, die in diesen symbolischen Handlungen schauen ("kontemplieren"), welches die "wahren Hoffnungen" des menschlichen Lebens sind, kehren verändert in die verarmende Alltagswelt zurück und werden - rituell widerständig gemacht - mit anderen zusammen neue Stile des persönlichen Lebens und des gesellschaftlichen Zusammenlebens entwickeln.

III Praktisch-theologische Perspektive

3.1 missionarische Chance

Die Kasualien der Kirchen (vor allem Taufe, Beerdigung, Trauung) haben in den letzten Jahren in der Praxisdiskussion eine wichtige Rolle gespielt. Gegen eine eilfertige religionskritische Diskriminierung dieser Erwartungen der Leute an ihre Kirchen wurde betont, die Kasualien und ihre Symbolhandlungen seien eine bedeutsame missionarische Chance der Kirchen. Hier komme man mit den Menschen eben noch in Berührung. Also seien diese Begegnungen für den umfassenden Verkündigungsauftrag der Kirchen zu nützen. Die Folge davon war, daß die Kasualien umgarnt wurden mit einer Reihe (meist verpflichtender) katechetischer Vorgänge: Taufgespräch, Ehevorbereitung, Trauerseelsorge wurden entfaltet. Selbst in den liturgischen Bereich hinein drang das missionarische Anliegen vor. Dies hatte nicht selten zur Folge, daß die von sich aus "zweckfreien" Symbole der Liturgie in einen ihnen teilweise fremden Zweck eingebunden wurden. Die Riten wurden der Belastung der "Pädagogisierung" ausgesetzt, damit dem aus der Sicht der kirchlich Verantwortlichen und der von ihnen repräsentierten Gemeinschaft durchaus verständlichen Anliegen, daß ihre Mitglieder auch tatsächlich Christen, und nicht nur Protestanten oder Katholiken seien. Übersehen wurde dabei vielfach, daß eben eine solche Pädagogisierung der Riten diese selbst aufweicht. Was nämlich durch den missionarischen Eifer eingeengt wird, ist die Offenheit und damit kreative Freiheitlichkeit und Wirkkraft der Rituale, die ihre Wirksamkeit eben in sich tragen und nicht erst dadurch bekommen, daß man denen, die sich in ein Ritual einlassen, eine bestimmte Wirksamkeit vorzeichnet.

3.2 Ritenkritik

Dennoch, daß eine Pädagogisierung der Riten bedenklich ist, verbietete keinesweg eine behutsame Kritik am Umgang auch

vieler Kirchenmitglieder mit den Riten der Kirche. Riten können ja nicht nur dadurch verzweckt und damit ausgehöhlt-werden, daß man sie dem (nach wie vor gültigen) Auftrag der Kirche unterordnet, Menschen für das Evangelium zu gewinnen (und damit ihren Auftrag "durchzusetzen": was immer auch mit der Versuchung zur heiligen Herrschaft verknüpft sein kann); Riten können auch durch den zerstört werden, der sich in sie mit "falschen Erwartungen" einläßt. Dabei kann hier noch offen bleiben, was "falsche" Erwartungen sind und wer dies bestimmt. Rituale müssen keineswegs Grundambivalenzen des Menschen "aufheben", ausdrücken und bearbeiten; sie müssen auch gar nicht von vornherein dadurch eine heilend-befreiende Wirkung haben, daß sie mit einer bergend-heilenden Welt Gottes in Berührung bringen und damit zu einem Hoffnungspotential für den Menschen angesichts verschlingender Erfahrungen zu werden; es kann auch durchaus sein, daß sich Menschen rituell mit illusionären Welten verbinden lassen, die bestenfalls vertrösten, aber nicht befreien. Das Bußsakrament kann zum Beispiel zu einem gefährlichen (weil "zudeckenden") Bußumgehungssakrament werden, indem die dem Leiden an der Destruktivität der Schuld entspringenden Schuldgefühle rituell amputiert werden, die Schuld selbst aber unbearbeitet bleibt. Kirchliche Praxis wird somit bemüht sein, jenen Umgang mit den überlieferten Symbolen der christlichen Kirchen offenzuhalten, in dem diese Symbole ihre volle heilende Kraft entfalten können.

Solch "christlich verantwortlicher Umgang mit dem überlieferten kirchlichen Ritual" wird keinesfalls eindimensional sein. Sowohl die kirchliche Gemeinschaft wie der einzelne sind in heilsamer Weise am Ritual beteiligt. Kirche hält feiernd in Erinnerung, daß sie nur insoweit ist, als sie von Gott her in Jesus Christus beschenkt ist. Der einzelne erhält die institutionell geschützte Chance, in eine religiöse Wirklichkeitsdeutung (im Sinn einer prägenden Erfahrung) einzutreten, die erkannte und erahnte, oft vieldeutige Erfahrungen seines Lebens ausdrückt ("expressiver Anteil") und die hoffnungsvollen

Momente im Leben schützt und auf eine entsprechende Lebenspraxis im individuellen und sozialen Leben begünstigt ("instrumentaler Anteil" des Rituals).

3.3 Traditionsbruch

Damit ist eine der wichtigen Probleme rund um Ritual und Symbol angesprochen. Symbole sind ja keineswegs von sich aus zugänglich. Es bedarf der Teilnahme an jener "kulturellen" Tradition, in der die Symbole gewachsen sind und die ihrerseits die Grundlage ist, daß die einmal in den Symbolen aufgehobene religiöse Erfahrung auch für spätere Generationen zugänglich bleibt. Nun sieht es aber danach aus, daß eben der Zugang zu dieser Symboltradition für eine wachsende Zahl von Bürgern unserer modernen Gesellschaften verschlossen ist/wird. Dies kann natürlich an den Kirchen liegen, die sich allzu lange auf die selbstverständliche Zugänglichkeit der Symbole verlassen haben und daher keine "Didaktik der Symbole" entwickelt haben. Doch muß hier auch mitbedacht werden, daß die gegenwärtige Art und Weise, Güter herzustellen und zu verbrauchen, das Alltagsbewußtsein der Bürger auch die oberflächlichen Vorgänge des Leistens, um sich etwas leisten zu können, einengt, und diesen Vorgängen auch Religion (im Sinn verbürgerlichter Religion) umdeutend zugeordnet wird, wenn nicht der Zugang zur Religion allmählich überhaupt unterbrochen wird. Mit überlieferten Symbolen wird im Rahmen eines solchen "falschen" Alltagsbewußtseins der Menschen entweder "konsumistisch" und damit sinnlos oder eben überhaupt nicht mehr umgegangen. Eine künftige Didaktik der Symbole wird daher ohne eine gründliche theologische Kritik des gegenwärtigen Alltagsbewußtseins nicht mehr auskommen. Eine vordergründige Katechetisierung der Symbole und Riten im herkömmlichen Sinn wird dazu nicht ausreichen.

Anmerkungen

0 Vorabdruck aus: Handbuch der Praktischen Theologie, Bd. 3, Gütersloh 1983.

1 Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der sozialdemokratischen Partei Deutschlands, abgehalten in Halle a.S. vom 12.-18.10.1880, Berlin 1880.

2 G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972. - Ders., Gottesdienst in einer rationalen Welt, Freiburg-Stuttgart 1973. - Wie stabil ist die Kirche? hg. von H. Hild, Gelnhausen 1974. Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen über Religion des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über "Religion und Kirche in Österreich" und "Priester Österreich". Bearbeitet und interpretiert von Paul M. Zulehner, Wien 1974. P.M. Zulehner, Religion im Leben der Österreicher, Wien 1982.

3 P.M. Zulehner, Religion im Leben der Österreicher, 74.

4 E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris ^{4}1960. T. Luckmann, The Invisible Religion, New York 1967.

5 P.M. Zulehner, Religion, a.a.O. 74.

6 J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion, München-Mainz 1980. D. Sölle, Wählt das Leben, Stuttgart 1980. Unsere Hoffnung. Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1975.

7 W. Jetter, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978. H. Cox, Fest der Narren, Stuttgart ^{4}1972. F. Schupp, Glaube - Kultur - Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974. Erinnern - Wiederholen - Durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes, hg. von Y. Spiegel, Stuttgart 1972. A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt 1981. P.M. Zulehner, Heirat - Geburt - Tod, Wien ^{3}1981. J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, München ^{5}1976. G.M. Martin, Fest und Alltag, Stuttgart 1973. J. Scharfenberg/H. Kämpfer, Mit Symbolen leben, Olten 1980.

8 P.L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt 1973.

9 J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz ^{2}1978. J. Moltmann, Neuer Lebensstil, München 1977. J. Brandner/P.M. Zulehner, Lebe! Das Anliegen Gottes als Schwerpunkt der Pastoral seiner Kirche, Freising ^{2}1982.

Dieter Funke

Religion als Ritual?
Praktisch-theologische Anmerkungen zu A. Lorenzers "Konzil der Buchhalter"[1]

Einleitung

In jedem Jahrzehnt gibt es außerhalb der Theologie Autoren, die über den aktuellen Tagesbezug hinaus die Praxis christlichen Glaubens im Kern betreffen: So haben etwa Erich Fromms "Haben oder Sein" oder Alexander Mitscherlichs "Die Unfähigkeit zu trauern" die praktische Theologie auf vernachlässigte Dimensionen aufmerksam gemacht und Kategorien zur Erinnerung und Aufarbeitung von Verdrängtem bereitgestellt. Mit Alfred Lorenzers "Konzil der Buchhalter" ist nun ein weiteres Jahrzehntebuch auf den Plan getreten, welches im Blick auf die psychische Struktur des Menschen Entscheidendes zur Tradierung jüdisch-christlichen Glaubens unter den gegenwärtigen kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen zu sagen hat und deshalb das Interesse des praktischen Theologen hervorlockt. Lorenzers These, die uns im folgenden beschäftigen soll, heißt verkürzt so: Nur eine Religion, die sich als Ritual darstellt und darin den unbewußt-sinnlichen Strebungen des Menschen einen Gestaltungsraum gibt, eine Religion also, die darauf verzichtet, erklärende Weltanschauung zu sein, hat heute eine Chance, Menschen vor der "subjektvernichtenden Tendenz des 'Zeitgeistes'"[2] zu bewahren und so ihren emanzipatorischen Anspruch einzulösen im Widerstand gegen die Herrschaft gesellschaftlichen Bewußtseins. Diese

---

1 A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981

2 Ebd. 11.

Chance hat die katholische Kirche als letzte Bastion gegen die Sinnenfeindlichkeit einer modernen Industrie- bzw. Computergesellschaft durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanum verspielt.

Lorenzers Arbeit ruft das Interesse der praktischen Theologie nicht nur deshalb hervor, weil er das liturgische Feld kirchlicher Praxis zum Gegenstand psychoanalytischer Untersuchung macht und der Liturgiereform die gegenteilige Wirkung dessen bescheinigt, was sie beabsichtigte, sondern weil er die psychoanalytische Theorie selbst um ein entscheidendes Stück erweitert entlang der Frage der menschlichen Identitätsbildung und Persönlichkeitsstruktur im Wechselspiel mit gegenständlichen Symbolen, wobei er in besonderer Weise die religiöse Symbolik berücksichtigt. Sein Werk fordert zu interdisziplinärer Auseinandersetzung heraus jenseits pragmatischer Apologie, denn die praktische Theologie weiß sich dort angesprochen, wo es darum geht, wie Menschen heute zu einem gelungenen und wahren Leben finden. Von ihrer eigenen Überlieferung her und unter Berufung auf den Gott der jüdisch-christlichen Tradition sucht sie in Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften - in diesem Fall mit Aspekten einer psychoanalytischen Sozialisationstheorie - den Prozeß religiöser Symbolbildung als integrierten Bestandteil menschlicher Identitätsbildung auszuweisen gerade im Angesicht identitätsvernichtender Lebensbedingungen.

Die in diesem Rahmen mögliche Auseinandersetzung mit Lorenzer soll deshalb nicht aus der Perspektive des Liturgikers geführt werden, wenngleich sich Lorenzer selbst auf das liturgische Feld bezieht, sondern aus der Perspektive einer Theorie der Tradierung von Christentum, also mit Blick auf die persönlichkeitsbildenden Faktoren dessen, was man theologisch Verkündigung nennt.

Ich werde dabei in drei Schritten vorgehen:
Zunächst ist ein kurzer Blick auf Lorenzers Kultur- und Geschichtsbetrachtung und die darin enthaltene Religionskritik notwendig, um in einem zweiten Schritt seinen neuen psychoanalytischen Theoriebeitrag zur religiösen Symbolbildung zu verstehen. In einem dritten Punkt soll in Form kurzer Anmerkungen die Relevanz seines Beitrags für die praktisch-theologische Theoriebildung aufgezeigt und Kritisches zu seinem Religionsbegriff gesagt werden.

I. Lorenzers Religionskritik und Geschichtsbetrachtung

Der Untertitel seines Buches zeigt die Richtung der von ihm entworfenen Religionskritik an: "Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik." Hier begibt sich ein nichtchristlicher atheistischer Autor mitten ins Zentrum christlicher Religion katholischer Prägung, nämlich in die Liturgie und die Folgen ihrer Reform durch das Zweite Vatikanum. Was Lorenzer hier anmerkt, zielt nicht ab auf eine traditionelle Ideologiekritik, welche Religion und deren Inhalte als falsches Bewußtsein zu entlarven sucht, sondern sie geschieht - wie er bekennt - aus politischer Betroffenheit darüber, daß mit der Zerstörung des gewachsenen tridentinischen Meßrituals durch das Konzil den sinnlich-unbewußten Strebungen des Menschen in ihrer Widerständigkeit gegen das rationalgeplante jede Ausdrucksmöglichkeit genommen wurde. Nicht die Inhalte der Religion stehen zur Kritik, sondern die Weise, wie Religion den unbewußten Strebungen Ausdruck zu geben vermochte und sie im Ritual organisierte gegen die Herrschaft des Bewußtseins. Diese in die gewachsene tridentinische Meßliturgie eingebundene organisierte Sinnlichkeit wird durch die Reform des Konzils zerstört

und verkommt "unter dem Zugriff der neuen sinnlichkeitsfeindlichen Katecheten"[3]. Lorenzers Religionskritik richtet sich auf diese Zerstörung nicht nur aus Gründen kulturhistorischer Ästhetik, sondern weil die dadurch bewirkte Veränderung der Persönlichkeitsstruktur politisch noch nicht absehbare Folgen habe. Die von der Liturgiereform eingeleitete Zerstörung von Subjektivität betreffe vor allem jene Millionen Menschen in der Dritten Welt, "die ihr Bewußtsein noch innerhalb der kirchlichen Lebensform organisieren"[4].

Also: Nicht daß Religion sich als Ritual entfaltet und den unbewußten Tiefenstrebungen des Menschen sinnlich-symbolischen Ausdruck verleiht macht sie ideologieverdächtig - darin bestand die klassische marxistische Religionskritik -, sondern vielmehr die Tatsache, daß sich Religion als Ritual selbst zerstört und damit in bedenkliche Nähe zu jenen Mächten der Moderne rückt, welche den Menschen zu reduzieren suchen auf ein reibungslos funktionierendes Wesen, welches den Systemnotwendigkeiten mühelos angepaßt werden kann. Nur einer Religion, welche den sinnlich-unbewußten Strebungen des Menschen in ihrer Widerständigkeit gegen zweckrationales Funktionieren Raum gibt und so ihre Subjektivität schützt, kann emanzipatorischer Charakter zugesprochen werden. Die katholische Kirche - so Lorenzers Diagnose - war die letzte Institution, welche in der Mitte des 20. Jahrhunderts eine Chance gehabt hätte, eine unverkürzte, weil nicht um die Dimension des Unbewußten beschnittene, Lebensform zu retten gegen zweckrationale Verfügbarkeit. Indem jedoch das Konzil das gewachsene Meßritual als

---

3 Ebd. 212.

4 Ebd. 10.

Ausdrucksmöglichkeit unverkürzter Subjektivität abgeschafft hat, erwies es sich in fataler Weise als modern: Was als ein Konzil der Demokratisierung und der Öffnung zur Welt gefeiert wurde, entpuppt sich in Lorenzers Einschätzung als ein Konzil kulturschänderischer Buchhalter, welche die sinnliche Symbolwelt der Liturgie zerstören und durch eine pädagogisierende und indoktrinierende Glaubensschule ersetzen. Indem Religion als Ritual zerstört und die Liturgie in aufklärerischer Manier von scheinbar heidnischen Resten befreit wurde, gerann sie unter der Hand zu einer platten Weltanschauung, welche die Gläubigen unter den Zwang ideologischer Belehrung stellt. Konnte in der tridentinischen Messe jeder tun, was er wollte, sehen, hören, still sein, den Rosenkranz beten und eigenen Phantasien nachgehen - kurz, den unbewußt-inneren Kräften Raum geben -, so wird in der landessprachlich gefeierten Liturgie jeder zum Zuhören gezwungen, keiner kann jetzt mehr daran vorbeiträumen. Aus der Phantasie von unten wird Belehrung von oben! Feiern wird reduziert auf rationale Zustimmung zu weltanschaulichen Informationen. Aus dem zweckfreien Ritual eines liturgischen Spiels, in der Weise des Theaters inszeniert, wird rationale Welterklärung in religiösem Gewand nach Art einer Vorlesung.

Mit der Auflösung des Rituals holt das Zweite Vatikanum nach Lorenzers Geschichtsdeutung keineswegs den emanzipatorischen Impuls der reformatorischen Hinwendung zum Wort nach. Während dort unter dem Leitmotiv der sola-fide-Lehre eine Umorientierung von der Sinnenfreude katholischer Sakramentalität zur Vorherrschaft des Wortes und der Sprache stattfindet im Sinne eines Freiheitszugewinns, wird durch die Reform des Konzils nicht ein Mehr an Freiheit erreicht, sondern ein Beschränkung

von Subjektivität durch Exkommunikation des Sinnlich-Symbolischen. Die reformatorische Umdefinition von einer Religion als Ritual zu einer Religion des Wortes hatte persönlichkeitsstrukturell - und das ist die entscheidende Perspektive Lorenzers - gravierende Bedeutung: Im Calvinismus wurde am deutlichsten sichtbar, wie eine sprachmächtig gewordene Religion in die rationale Planung von Denken und Handeln eingreift. Aus dem Ritual wird ein durchorganisiertes System von Weltdeutung. Religiös sein heißt nicht mehr: Teilhabe an einem großartig inszenierten Spiel mit Symbolen, sondern religiös sein heißt, die alltäglichen Lebensvollzüge von weltanschaulichen Grundsätzen her planvoll gestalten. Diesen Schritt der Reformation vom Ritual zur Weltanschauung scheint das Zweite Vatikanum nachgeholt zu haben: Die Umorientierung des Gottesdienstes von einem sinnenfreudigen Spiel zur "mensa verbi" eröffnet nun auch dem katholischen Gläubigen den Zugang zum Wort und beteiligt ihn am Glaubensdiskurs. Was jedoch am Ende des Mittelalters ein emanzipatorischer Schritt war, erweist sich 450 Jahre nach Wittenberg als das gerade Gegenteil. Während die Reformation zur Entfaltung einer selbständigen Subjektivität beitrug und die Gläubigen zu freier Verfügbarkeit über Sprachformeln ermutigte und - wie Max Weber es formulierte - "die rationale christliche Askese und Lebensmethode aus den Klöstern hinaus in das weltliche Berufsleben trug"[5], so zeitigt die Reform des Zweiten Vatikanums - obgleich in der Hinwendung zum Wort der Reformation formal ähnlich - eine ganz andere Wirkung: Sie zerstört Freiheit, indem sie durch die Beendigung der Religion als Ritual die

---

5 M. Weber, Die protestantische Ethik I, Gütersloh 6 1981, 215

Ausgrenzung der unbewußt-sinnlichen Strebungen des Menschen betreibt und deren Widerstand gegen strategisch-instrumentelles Verfügen bricht. Unter Rückgriff auf Marcuses Geschichtsaufriß kann Lorenzer feststellen: "Die Reformation steht am 'antiautoritären' Beginn der bürgerlichen Gesellschaft. Fügen wir hinzu: Das Konzil gehört in die Endphase ihrer Herrschaft."[6] Damit wird die Ambivalenz der Hinwendung zum Wort und der damit verbundenen Sprachbefähigung deutlich: Unter dem Aspekt der Persönlichkeitsbildung ist Sprache nicht nur Freiheitsgewinn, sondern kann auch deren Beschränkung bedeuten, nämlich Einpassung in vorhandenes Bewußtsein.

Fassen wir die Geschichtsbetrachtung Lorenzers unter diesem Gesichtspunkt zusammen, so läßt sich sagen: Die Wendung der Reformation von einer Religion als Ritual zu einer Religion der Sprache bedeutete einen befreienden Schritt in Richtung auf mehr Subjektivität und leitete einen gesellschaftlichen Umformungsprozeß in Richtung auf mehr Freiheit ein. Die am Ende der bürgerlichen Gesellschaft durch das Zweite Vatikanum verordnete Ersetzung des Rituals durch Sprache zerstört die Subjektivität, weil dadurch die sich im Ritual ausdrückenden unbewußt-sinnlichen Strebungen mit ihrer Ahnung unreduzierten Lebens als Widerstand gegen totale Verfügbarkeit der zweckrational durchorganisierten Gesellschaft ausgelöscht bzw. anderen Institutionen überlassen und so in den Dienst subjektzerstörerischen Planungsinteressen gestellt werden.

Die einzigartige Chance, die die katholische Kirche am Ende der bürgerlichen Gesellschaft gehabt hätte, nämlich die freie Phantasie und die widerständige Sinnlich-

---

6 A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, 109.

keit gegen die Verwertungsstrategien einer durchrationalisierten Gesellschaft zu retten, hat sie verspielt. Durch ihre Hinwendung zur Sprache paßt sie sich den gängigen Bewußtseinsformen und dem Zeitgeist an. Nur eine als Ritual erhaltene Religion - so Lorenzers Deutung - hätte eine Chance gehabt, Subjektivität zu retten angesichts ihrer gesellschaftlichen Zerstörung.

II. Lorenzers neuer psychoanalytischer Beitrag für eine Theorie religiöser Symbolbildung

Um zu verstehen, warum Lorenzer Religion ausschließlich als Ritual definiert, ist es nötig, seinen erweiterten psychoanalytischen Ansatz kennenzulernen, in dem er zugleich einen in dieser Form neuen Beitrag zur religiösen Symbolbildung bzw. religiösen Sozialisation leistet. Deshalb ist hier ein Blick auf die psychoanalytische Entwicklungspsychologie notwendig.[7]

Die Psychoanalyse fragt nach der psychischen Struktur des Menschen, als Therapie sucht sie deren Beschädigung zu heilen und als Theorie eine Vorstellung davon zu entwickeln, wie sich diese psychische Struktur bildet. Basis der Strukturbildung ist das Wechselspiel zwischen Mutter und Kind. Bereits mit der Vereinigung der Keimzellen beginnt die Differenzierung des neuen Wesens vom Mutterorganismus. Damit beginnt ein Wechselspiel zwischen zwei sich Schritt für Schritt abgrenzenden Organismen. Der so ermöglichten körperlichen Geburt erfolgt die

---

7 Dies geschieht hier - wie eingangs erwähnt - aus einem bestimmten Verständnis praktischer Theologie heraus, wonach diese zu interdisziplinärer Arbeit aufgefordert ist, wenn es um die Bestimmung dessen geht, was ein gelungenes, richtiges und wahres Leben ausmacht, kurz: um die Bestimmung von menschlicher Identität.

psychische Geburt des Menschen, die erst viel später abgeschlossen ist. Auch nach der Geburt, wenn auch körperlich getrennt, erlebt sich das Kind in einer Symbiose mit der Mutter. Es hat noch keine Vorstellung von sich als einem Individuum. Zunächst braucht das Kind diese Einheit mit der Mutter, um sich dann Schritt für Schritt daraus zu lösen und zu einem eigenen Selbst zu werden. Bei diesem Prozeß der Individuation ist entscheidend, daß jede Interaktion mit der Mutter im Kind Spuren hinterläßt, so wie ein Knick im Papierblatt als Spur zurückbleibt. Diese psychischen Spuren formen dann die weiteren Interaktionen. In diesem frühen, weitgehend ohne Sprache ablaufendem Wechselspiel zwischen Mutter und Kind bildet dieses eine primäre Identität aus, etwa um die Mitte des zweiten Lebensjahres. Ein entscheidender Schritt in diesem Prozeß ist nun die Einführung von Sprache. Die Mutter interagiert mit dem Kind und gibt dieser Erlebnissituation einen Namen, z.B. "Aua". Der Lautkomplex "Aua" wird in dem Moment zu einem Sprachsymbol für eine erlebte Situation, nämlich für körperlichen Schmerz. Durch dieses Zusammentreten von Sprache und Erlebnissituation bildet sich Bewußtsein, oder wie Lorenzer es nennt, sprach-symbolische Interaktionsformen. Da jedoch nicht alle Triebimpulse und Erlebnissituationen sprachlich benannt werden können und an die Grenze sozialer Normen stoßen, die die Mutter verinnerlicht hat, werden sie der sozialen Zumutbarkeit geopfert, d.h. sie unterliegen der Verdrängung. Dadurch bildet sich das, was Freud das Unbewußte genannt hat.

Von dieser Ebene der Persönlichkeitsbildung, bei der die Interaktion des Kindes mit anderen Personen die entscheidende Basis ist, unterscheidet Lorenzer einen zweiten Prozeßtyp, und das ist das eigentlich Neue an seiner Theorie. Für die Persönlichkeitsbildung des Kindes ist nämlich nicht nur das Wechselspiel von Mutter und Kind wichtig, sondern ebenso das bisher vernachlässigte Wechselspiel des Kindes mit Gegenständen. Indem das Kind aktiv einen Gegenstand handhabt, z.B. ein Holzklötzchen, entwickelt es Eigenaktivität. Dadurch überschreitet es die Enge der Mutter-Kind-Dyade. Der Dominanz der Mutter wird das eigenaktive Handeln des Kindes entgegengesetzt. Darüber hinaus bedeuten diese Gegenstände etwas. Sie sind nicht nur totes Material, sondern ihnen kommt symbolische Bedeutung zu, weil sie - wie Lorenzer sagt - "geronnene menschliche Praxis"[8] sind. Über den Gebrauchswert hinaus transportieren sie die Erinnerung an kollektiv vereinbarte Bedeutungen. Durch den spielenden Umgang mit diesen gegenständlichen Bedeutungsträgern kommt das Kind mit einer menschlichen Praxis in Berührung, die das bisher erlebte Beziehungsgeflecht in der Familie überschreitet. Durch den Umgang mit Kleidung, Möbel, Spielzeug erlangt das Kind eine unbewußt-sinnliche Teilhabe an einem die Eltern-Kind-Beziehung übersteigenden Kollektiv. Diesen sinnlich-symbolischen Beziehungen zu Gegenständen kommt deshalb so große persönlichkeitsbildende Bedeutung zu, weil sie vorsprachlich gebildet sind. "Sie sind die Basisschicht der Subjektivität, die Grundlage von Identität und Autonomie und insofern die S c h a l t s t e l l e der Persönlichkeitsbildung überhaupt."[9]

---

8 A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, 156.

9 Ebd. 163.

Welche Bedeutung hat dieses Wechselspiel zwischen dem Kind und gegenständlichen Bedeutungsträgern für die religiöse Symbolbildung? Religion gehört nach Lorenzer zu jenem Symbolsystem, welches nicht zu den Sprachsymbolen zählt, sondern zu den gegenständlichen Bedeutungsträgern. Diese bezeichnet er im Anschluß an Langer, einer Schülerin Cassirers, als präsentative Symbole. Diese sind zu unterscheiden von den diskursiven Sprachsymbolen. Lorenzer bezeichnet sie als präsentativ, weil sie einen bestimmten Lebensentwurf präsentieren. Diese präsentativen Symbole umfassen Gegenstände, nicht-diskursive Texte und Personen. Religion ist ein solches zweckfreies präsentatives Symbolsystem. Es enthält einen Lebensentwurf und macht es möglich, den unbewußt-sinnlichen Strebungen Ausdruck zu verschaffen. Religion gehört entwicklungsgeschichtlich nicht in die Kind-Personen-Beziehung, sondern in die Kind-Gegenstand-Interaktion. Durch Religion wird das Kind nicht erzogen, sondern emanzipiert sich von seinen Erziehern.
An dieser Stelle nun trifft Lorenzer eine weitreichende Entscheidung. Er ordnet die Religion ausschließlich den präsentativen Symbolen zu. Als solche sind sie nur den sinnlich-unbewußten Strebungen des Menschen zugänglich. Eine Religion haben bedeutet - eben weil sie kein Sprachsymbol ist - keinen Bewußtseinszuwachs. Sie kann demzufolge niemals Weltanschauung im diskursiven Sinn sein. Folgerichtig ist für Lorenzer das Ritual und der Mythos die Mitte der Religion. Das vorkonziliare Meßritual war ein solches System präsentativer Symbole: Gegenstände, lateinische Texte und personelle Bedeutungsträger in Gestalt der Zelebranten werden im Ritual zusammengefaßt und zu einem kollektiven Kulturwerk. So war die Liturgie - entsprechend psychoanalytischer

Entwicklungspsychologie Lorenzerscher Prägung - in der unbewußt-sinnlichen Persönlichkeitsschicht verankert und dem disziplinierenden Zugriff diskursiver Sprache entzogen. Dadurch hätte sie eine Chance gehabt, zu einem "Ort der Widerständigkeit kollektiv organisierter Sinnlichkeit"[10] zu werden, zum "Protest gegen bloße sozialtechnische Vernunft"[11].

Jetzt wird verständlich, warum Lorenzer dem Konzil bescheinigt, eine nicht mehr gutzumachende Persönlichkeitszerstörung eingeleitet zu haben. Die Vertextung der Liturgie durch Einführung der Landessprache hat von persönlichkeitsanalytischer Seite betrachtet die Zerstörung der sinnlich-symbolischen Ausdrucksweise im Ritual zur Folge. Die spielerische Zweckfreiheit des Rituals schlägt um in einen welterklärenden Anspruch von Religion. Welterklärung aber, so Lorenzer, kann Religion nicht leisten. Auf diesem Hintergrund wird seine Einschätzung von Religion als einem präsentativen Symbolsystem deutlich: Nur als im Ritual organisierte Sinnlichkeit kann sie ihre kritische, Subjektivität schützende Funktion gegenüber der Faszination der Warenästhetik der bürgerlichen Gesellschaft bewahren.

---

10 Ebd. 187

11 Ebd.

III. Praktisch-theologische Anmerkungen

Die hier beabsichtigten praktisch-theologischen Anmerkungen suchen den Beitrag Lorenzers zu einer religiösen Sozialisationstheorie aufzugreifen und die Dimensionen aufzuzeigen, in denen sich praktische Theologie als Theorie religiöser Symbolbildung im Interesse einer Tradierung von Christentum weiterentwickeln könnte. Dabei wird von der erweiterten psychoanalytischen Theorie Lorenzers vieles ebenso positiv aufgegriffen werden müssen wie Kritisches zu seinem Religionsbegriff und dessen Verkürzungen zu sagen ist.
Ich möchte meine Anmerkungen in fünf Punkten zusammenfassen:

1. Die Lorenzersche Theorie ist der vorläufig letzte Schritt in der Entwicklung des psychoanalytischen Symbolbegriffs.[12] Während für Freud das religiöse Symbol Symptom einer kollektiven Menschheitsneurose war, so hat es sich bei Lorenzer geradezu umgedreht: Nicht das Symbol macht neurotisch, sondern der Verzicht darauf führt in die Neurose. Religiöse Symbolbildung ist dabei als integrierter Bestandteil allgemein menschlicher Symbolbildung zu begreifen, sie ist ein beschreibbares Phänomen im Prozeß menschlicher Entwicklung und Reifung, sie ist damit Gegenstand theologischen und sozialwissenschaftlichen Interesses.

2. In der Wahrnehmung und Einschätzung des Unbewußten und dessen Bedeutung für die Weitergabe christlichen Glaubens hat die praktische Theologie einiges nachzuholen. Das Unbewußte - von Lorenzer als "Basisschicht der Subjektivität"[13] gekennzeichnet - konnte die Theologie so lange übergehen, wie es in der vorkonziliaren

---

12 Vgl. J. Scharfenberg/H. Kämpfer, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten 1980, 58-70.
13 A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, 163.

Liturgie so etwas wie ein unbewußtes Wissen um das Unbewußte und seine sinnlich-symbolischen Ausdrucksformen gab. In dem Maße aber, in dem christliche Glaubensgehalte auf Bewußtsein reduziert werden und so das Irrational-Unbewußte ausgeklammert wird, führt das nicht zu Aufklärung, sondern letztlich zur Verdrängung und damit zur Verteuflung des Rationalen selbst. Eine gut funktionierende und nach den Ansprüchen modernen Managements organisierte Kirche droht letztlich irrational zu werden, weil es in ihr keine Räume und Nischen mehr gibt, in denen sich das Unbewußt-Sinnliche, die Träume und Phantasien von unten einnisten können. Hier käme es darauf an, daß es beispielsweise in einer Gemeinde Freiräume gibt, in denen sich neue Symbole und neue Ausdrucksformen entwickeln können. Je zweckrationaler die Gemeinden selbst organisiert sind, um so mehr bilden sich diese neuen Symbole außerhalb der Kirche.[14]

3. Von Lorenzer kann gelernt werden, das Unbewußte selbst in einer historisch-gesellschaftlichen Perspektive zu sehen. Damit unbewußt-sinnliche Strebungen nicht zur Ersatzreligion werden und ihnen nicht ein naturhaft-gegebener Status jenseits der Geschichte zukommt nach dem Muster des kollektiven Unbewußten der Psychologie C.G. Jungs, ist es wichtig, das Unbewußte selbst als gesellschaftlich hergestellt zu erkennen. Hier vermitteln sich Subjektivität und Sozietät.

4. Die von Lorenzer entdeckte persönlichkeitsbildende Bedeutung gegenständlicher Symbole ist von nicht abzusehender Bedeutung für eine Theorie religiöser Symbolbildung. Die religiöse Sozialisationstheorie ging in

---

14 Man betrachte etwa die neue Symbolbildung in der Friedensbewegung.

ihrer religionspädagogischen und katechetischen Praxis weitgehend davon aus, daß die Erfahrung des Kindes mit anderen Menschen - vor allem den Eltern - Grundlage einer sich später zu entfaltenden positiven Religiosität sei. Vor allem unter Berufung auf Erikson[15] wurde das vom Kind erfahrene "Urvertrauen" Grundlage zu einer vertrauensvollen Hinwendung zu Gott. Diese verhängnisvolle Analogie etwa zwischen einem guten menschlichen Vater und der Fähigkeit, an Gott als guten Vater zu glauben, wird aufgebrochen. Denn die Lorenzersche Theorie erlaubt es, nicht nur gelungene menschliche Erfahrungen zur Basis religiöser Symbolbildung zu machen, sondern vielmehr den Kontakt mit jenen überindividuellen gegenständlichen Bedeutungsträgern, durch welche das Kind gerade über eine mißlungene frühere Erfahrung hinaus mit anderen Menschen am Kollektiv teilnehmen und eine Identität ausbilden läßt. Nicht mehr das Eriksonsche "Urvertrauen" ist Matrix der sich ausbildenden Religion des Kindes, sondern eher der von einem notwendigen "Urmißtrauen" gegen verschlingende menschliche Beziehungen geprägte Umgang mit religiösen Symbolen. Mit ihrer Hilfe kann sich das Kind aus schlechten Verhältnissen befreien, sie ermöglichen über die Familie hinaus die Teilhabe an einem gemeinschaftlichen religiösen Symbolgeflecht, wodurch eine überfamiliale Lebensordnung präsentiert wird, die den Menschen aus Knechtschaft und Abhängigkeit herausruft und zum aufrechten Gang ermutigt. Die Verlagerung der psychischen Basis religiöser Symbolbildung von der Mutter-Kind-Interaktion auf die Kind-Gegenstand-Interaktion wird den befreienden Inhalten jüdisch-christlicher Religion

---

15 E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1961

besser gerecht in einer Zeitsituation, die durch eine immer häufiger auftretende defekte Familiensituation gekennzeichnet ist und unter dem Stichwort "beschädigte Subjektivität"[16] zum Symptom einer kranken Gesellschaft geworden ist. Gerade hier vermag die Interaktion mit religiösen Symbolen die sinnlich-greifbare Erinnerung an ein "anderes Leben" wachzuhalten. Lorenzers Beitrag zu einer religiösen Symbolbildung ermöglicht es der praktischen Theologie, die Tradierung christlichen Glaubens nicht mehr ausschließlich an gelungene menschliche Beziehungen und Erfahrungen anzubinden. Sie erlaubt es, das zu verstehen, was in unserer Gesellschaft und in der Kirche zunehmend häufiger zu beobachten ist: daß einzelne und Gruppen unter Berufung auf die christliche Religion und ihr Symbolsystem sich aus schlechten Verhältnissen erheben und den Schritt in eine neue Freiheit wagen.

V. Aus der Zuordnung der religiösen Symbole zu den sinnlich-unbewußten Strebungen des Menschen ergibt sich Lorenzers Definition von christlicher Religion: Als Ausdruck des Unbewußten kann sie sich nur als Ritual und Mythos entfalten. Sobald sie jedoch den Anspruch erhebt, erklärende Weltdeutung mit Handlungsanweisung zu sein, hat sie ihr eigenes Metier unzulässig überschritten. Genau das hat sie in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums nach Lorenzers Einschätzung getan. Bei aller notwendigen Betonung, daß Religion Ausdruck unbewußt-sinnlicher und deshalb mitunter subversiver Strebungen des Menschen ist, muß doch von theologischer Seite kritisch auf die Ausklammerung der diskursiv-sprachbezogenen Gehalte jüdisch-christlicher Religion aufmerksam gemacht werden.

---

16 Vgl. etwa H.-G. Trescher, Sozialisation und beschädigte Subjektivität? Frankfurt/M. 1979.

Gegen die von Lorenzer vorgenommene ausschließliche Zuweisung von christlicher Religion in den Bereich von Ritual und Mythos, also den Ausdrucksformen des Unbewußten, ist zunächst pragmatisch einzuwenden, welchen gesellschaftlichen Wert eine Religion hat, die zwar im Ritual den Wunsch nach einem ganzheitlichen, nichtreduzierten Leben und die Ahnung wahren Lebens in sich bindet, jedoch den realen zerstörten Lebensverhältnissen gegenüber bewußtlos bleibt? Bestand nicht gerade darin das Dilemma der vorkonziliaren Liturgie, daß sie zwar - wie Lorenzer richtig diagnostiziert - einen "Protest gegen bloße sozialtechnische Vernunft"[17] darstellt, jedoch einen wirkungslosen Protest, der folgenlos blieb für die Gestaltung des Lebens in dem Sinne, daß er nicht zu einer neuen Praxis des Christlichen geführt hat und die Gehalte des Glaubens nicht öffentlich zu thematisieren imstande war. Es ist zu fragen, ob diese Folgenlosigkeit nicht auch zu tun hat mit dem, was Lorenzer so vehement fordert: die ausschließliche Zuweisung von Religion in den Bereich präsentativer Symbole und ihres sinnlich-unbewußten Ausdrucks im Ritual. Gegenüber dieser Zuweisung ist theologischerseits etwa mit Metz auf die "mystisch-politische Doppelverfassung"[18] christlichen Glaubens aufmerksam zu machen. In der mystischen Verfassung christlicher Religion und ihrer narrativen Tiefenstruktur artikulieren sich von persönlichkeitsanalytischer Seite her die unbewußtsinnlichen Gehalte, deren Identität im Ritual jenseits argumentativer Diskurse garantiert ist. Jedoch lebt die mystische Dimension christlichen Glaubens gerade von

---

17 A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, 187.

18 J.B. Metz, Zeit der Orden, Freiburg 1977, 46.

der nicht aufzuhebenden Spannung zur praktisch-politischen, d.h. diskursiven und sich im Medium der Sprache entfaltenden Kraft dieses Glaubens. Nur in der spannungsreichen Zuordnung von Mystik und Politik, von Ritual und Ethik, von Sinnlichkeit und Bewußtsein kann christliche Religion sich entfalten und ihre Identität in der Geschichte bewahren.

Auch wenn Lorenzers Religionsbegriff diese Spannung aufzulösen scheint, so findet sich doch bei ihm ein Hinweis auf die Dynamik dieses Wechselverhältnisses: Wenn Sinnlichkeit nicht mehr mit Bewußtsein und Sprache vermittelbar sind, verfallen Symbole zum Klischee und Zeichen oder werden durch Schablone ersetzt.[19] Ist das Wechselspiel von sprachlich-bewußter und sinnlich-unbewußter Symbolbildung aufgelöst, dann können Präsentative, also religiöse Symbole, nicht mehr zur Handlungsorientierung beitragen und keine Alltagskonflikte mehr lösen helfen. Genau darin bestand ja der Defekt der vorkonziliaren, zum Klischee erstarrten Liturgie. Religiöse Symbolik, die nicht nur formal von persönlichkeitsanalytischer Seite her bestimmt wird, sondern sich inhaltlich der jüdisch-christlichen Tradition verpflichtet weiß, enthält einen rationalen Kern, sie transportiert einen Entwurf gelungenen und wahren Lebens, einen Entwurf, der gerade auf Bewußtwerdung drängt. Ist diese Möglichkeit des diskursiven Zugangs nicht mehr gegeben, verfallen die Symbole der Privatisierung, d.h. sie gerinnen zum Klischee ohne erinnerbaren Bedeutungsgehalt. Genau darin besteht ja das Schicksal von Religion und Kirche in hochdifferenzierten Industriegesellschaften.

---

19 Vgl. A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, 109-117

Religion, welche im Sinne jüdisch-christlicher Überlieferung Mystik und Politik, Trost und Protest sein will, darf nicht nur Ritual sein. Wenn sie ihre tröstende Wirkung gerade darin erweisen soll, daß sie zur Umwandlung von bestehenden Bewußtseins- und Handlungsstrukturen beiträgt - biblisch als Umkehr bezeichnet -, dann bedarf es der Vermittlung von Sinnlichkeit und Bewußtsein, von Ritual und Politik.

Die Analyse Lorenzers könnte die Theologie vor einer rein sprachlich-diskursiven Verkürzung von Religion auf Bewußtseinsinhalte bewahren. Sie wird aber kritisch Einspruch erheben müssen gegenüber dem Versuch, die Identität des Christentums durch Rückzug ins Ritual zu retten und die Inhalte auszublenden. Die praktische Theologie nimmt die von Lorenzer aufgezeigten Niederschläge von religiöser Symbolbildung in der Persönlichkeitsstruktur neugierig zur Kenntnis. Sie könnte darin nach meiner Einschätzung einen wesentlichen Beitrag zu einer noch zu entwickelnden Theorie religiöser Symbolbildung entdecken.

Aus Rezensionen zu A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter

An die Adresse des Verfassers darf gesagt werden, daß das Verständnis für Glaubenssicht und Theologie leider auch bei ihm erheblich unter seinem sonstigen Niveau liegt, auch erheblich unter dem der Freud- und Marxkenntnis nicht weniger Theologen: Beleg etwa seine Kritik an linkskatholischen Kritikern des Januaris-Blutwunders mit der Frage, "ob der Glaube an jenes Wunder unsinniger ist als der Glaube an die Auferstehung Christi nach dem Kreuzestod" (266). Überhaupt wäre nicht bloß der Gebrauch der Begriffe "rational" und "irrational" zu untersuchen; man vermißt auch zumindest Ansätze einer Reflexion darauf, inwieweit sich die Dinge nicht für den anders darstellen m ü s s e n , dem das "Numinose" eben nicht bloß "Indikator seiner subjektiven Perspektive", sondern "das objektiv Transzendente" (184) ist. Offenbar kann L. nur in der Perspektive von Machtmanipulation und Emanzipation denken.

Der katholische Leser indes sollte sich betroffen fühlen, und erst recht der geistliche Leser, der vielleicht auch, das Dialogspiel "lautstark regelnd, die Gemeinde fest im Blick (hat) wie ein Fußballtrainer seine Mannschaft" (191), oder der Messe und Predigt zu politischer Aktion mißbraucht, als "Mitgliederversammlung". Was gesagt wird (vom Priester, der allein frei sprechen darf), hat religiös-jenseitige Bedeutung und ist zugleich innerweltlich-unbegrenzt weitreichend. Der Sprecher nimmt eine religiöse 'Sendung' und zugleich eine politische Führungsrolle wahr, die vom kirchlichen Sendungscharisma her begründet wird" (273). (Wobei freilich L. wieder ausläßt, daß eben dies wohl am stärksten - bisher - bei evangelischen, marxistischen Pfarrern der Fall ist.) Der katholische, insbesondere geist-

liche Leser ist zur Gewissenserforschung herausgefordert, in manchem wohl auch zur "Umsinnung" und Umkehr. Doch scheint beides vielerorts schon im Gange.

(Jörg Splett, in: Theologischer Literaturdienst 2/82)

Längst vor Lorenzer wurde der Liturgie-Reform vorgeworfen, sie habe Kulturwerte zerstört, sei rationalistisch und modernistisch, führe zur Protestantisierung, ja zum Atheismus und damit zum Zerfall der Kirche. Kein Wunder, daß mancher Traditionalist zu Lorenzer greift: die Extreme berühren sich! Lorenzer ist freilich nur an den gesellschaftlich schädlichen Folgen der Reformen interessiert.

Der Verfasser fordert, ja überfordert gelegentlich seine Leser. Um zu zeigen, "worauf die sozialisatorische Bedeutung dieser Zerstörung" beruhe, führt er über weitverzweigte Umwege und Gedankenkombinationen zur Kritik an der Liturgie-Reform. Man muß sich durch wahre Berge zusammengetragener Materialien aus den verschiedensten Wissensgebieten und Kulturbereichen beißen. Die einzelnen Kapitel verlangen außerdem ein rasches Umsteigen auf sehr unterschiedliche Argumentations-Ebenen; die Bandbreite erstreckt sich von strenger Wissenschaftlichkeit und aufschlußreichen Einzelstudien bis zu affektgeladener Polemik, Unterstellungen und undifferenzierten Urteilen.

Pauschal wird von der Verweltanschaulichung der Theologie, von der Politisierung des päpstlichen Amtes, von kirchlichem Machtstreben, von bischöflicher Diskriminierungs-Strategie gegenüber Andersdenkenden, von der Nähe der Kirche zum Faschismus, von Klerikalisierung der Politik und Theologisierung des Politischen gesprochen. Über die Funktion des Priesters, über die Bedeutung der Messe und über die Christologie herrschen bisweilen abstruse Anschauungen vor. Lorenzer konstruiert sich erst sein "Feindbild", auf das seine Argumente dann natürlich auch passen.

Wäre der Verfasser seiner Zusage treu geblieben, er wolle ohne hämische Schadenfreude und Rachsucht (wegen der Verdüsterungen seiner Jugend) untersuchen, ob und wie die Sozialisations-Institution Kirche durch die

Liturgie-Reform ihre Struktur geändert hat, kämen ernstzunehmende und berechtigte Einwände gegenüber der Liturgie-Reform besser und glaubwürdiger zur Geltung. So aber verdichtet sich der Eindruck, daß Liturgie-Reform und Konzil nur als willkommener Anlaß dienen für eine von Anfang an schon feststehende allgemeine, manchmal fast gehässige Religions- und besonders Kirchenkritik.

Der Grundfehler Lorenzers liegt darin, daß er den biblischen Glauben mit "Mythos" gleichsetzt und den Rang des - selbst wieder vielfältig gegebenen - Wortes in der Mitte des christlichen Gottesdienstes verkennt. Die Voraussetzungen in der Deutung von Glaube, Kirche und Theologie stimmen somit weithin nicht. Insofern verpuffen auch die an sich recht aufschlußreichen sozialisations-theoretischen Untersuchungen. Es ist darum schade, daß einige Beobachtungen, die angesichts mancher mißglückter Folgen (nicht schon der amtlichen Leitlinien!) der Liturgie-Reform - wie etwa Verbalismus und Aktivismus - durchaus treffend wären, durch eine überzogene Generalschelte unwirksam werden.

So ist in diesem streitbaren Buch zwar vieles - wenn auch aus anderer Perspektive - der ernsthaften Diskussion wert; ebenso vieles aber bleibt schlechterdings indiskutabel. Eine verpaßte Gelegenheit zum Gespräch über die Zäune - sollte es nicht dennoch zustande kommen?

(Esther Betz, in: Rheinische Post vom 16.10.1982)

- - - - -

Als Theologe - wie Lorenzer wohl sagen würde - in der katholischen Kirche Sozialisierter hat man nicht selten den Eindruck, Lorenzers Kenntnisse binnenkirchlicher Entwicklungen und Vorgänge seien nicht ausreichend, um derart weitgehende Schlußfolgerungen zu ziehen. Zum einen setzt er an zu vielen und auch zu unterschiedlichen Punkten mit seiner Religionskritik an, als daß man als Leser den Eindruck einer konsistenten und in sich geschlossenen Argumentationskette gewinnen könnte. Zum anderen muß der Eindruck aufkommen, Lorenzer habe das Material, das seine Kritik stützen soll, allzu oberflächlich beschafft und gesichtet. Genügen zu einer derart weitgehenden Kritik die Lektüre der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und eine (oder einige?) Reisen nach Mexiko, wo Lorenzer die Zerstörung der dortigen Volksreligion als Folge der Reformen des II. Vatikanischen Konzils in besonderer Weise aufgefallen sein will?

Und dennoch - es wurde ja bereits eingangs angedeutet: Lorenzers Buch sorgfältig zu studieren, müßte Aufgabe eines jeden sein, dem das Schicksal der Kirche(n), ja der Religion in unserer Gesellschaft nicht gleichgültig ist! Wohl fällt es - wie gesagt - schwer, als Theologe Lorenzers Kritik am Konzil angemessen zu kritisieren. Für nicht wenige seiner Behauptungen fehlt dem Theologen die Kompetenz der Kritik. Wenn auch vieles in Lorenzers Kritik voreilig, kurzschlüssig und eben zu wenig fundiert erscheinen will, kann man sich dennoch als Theologe des Eindrucks nicht entziehen, Lorenzer habe in wichtigen Punkten recht oder rühre an sensible Themen. So ist es sicher zutreffend, daß die alten Symbole der christlichen, der katholischen Kirche weitgehend ihre Kraft verloren haben. Ob man jedoch das "Konzil der Buchhalter" für deren Zerstörung verantwortlich machen kann, erscheint äußerst fragwürdig. Viel-

leicht wird man allenfalls behaupten dürfen, das Konzil habe für eine bereits seinerzeit abgelaufene Entwicklung Signale gesetzt, habe sie manifest werden lassen.

Wenn auch die vom Konzil beschlossene Liturgiereform jene Neuerung sein mag, die einem Außenstehenden am ehesten auffällt, so müßte doch ein Wissenschaftler wie Lorenzer seine Analyse auf eine breitere, allgemeingültige Grundlage stellen. So wird man gerade die Liturgiereform auch für eine durchaus positive Entwicklung verantwortlich machen können: Abkehr vom puren Ritualismus, Auffinden alter Symbole und wohl auch Erfinden neuer Zeichen. Auch wird Lorenzer sich fragen lassen müssen, ob die Reformen nun lediglich Entleerung und Zerstörung der Sinnlichkeit und Verbalismus zur Folge hatten. Schließlich hat die Einführung der Volkssprache in der Liturgie zum besseren Verstehen der Glaubensinhalte geführt und sicher auch das Unterscheidungsvermögen der Kirchenangehörigen gefördert. Verstehen und bessere Unterscheidung müssen jedoch nicht zur Folge haben, daß die Bindung an den Glauben gestärkt wird. Sie können genauso zu Abkehr vom Glauben und Auszug aus der Kirche veranlassen.

Die ekklesiologisch bedeutenden Beschlüsse des Konzils scheint Lorenzer überhaupt nicht zu kennen, jedenfalls läßt er dies nicht erkennen. Dementsprechend ist seine Argumentation auf diesem Gebiet schlicht simplifizierend, so etwa seine Schlußfolgerung, die Verweltlichung des päpstlichen Amtes sei in den konziliaren Veränderungen grundgelegt (267). Ihm ist offensichtlich nicht bekannt, daß hinter der Kulisse dieses von ihm "Verweltlichung des päpstlichen Amtes" genannten Phänomens seitens der römischen Kurie seit den Zeiten des Konzils und des Pontifikats Paul VI. konsequent eine geradezu unglaubliche Sakralisierung des Papstamtes gefördert wird. Lorenzer ist nicht bekannt, daß

sich etwa in dem Entwurf der inzwischen ad acta gelegten Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF) eine rechtliche Umschreibung des päpstlichen Amtes befand, die alle Wunschträume der schlimmsten Papalisten des 19. Jahrhunderts erfüllt hätte.

Trotzdem, fortwährend bei der Lektüre des Buches und dem Schreiben dieser Kritik schwankend zwischen Zustimmung und Ablehnung muß ich sagen: Dieses Buch von Lorenzer leistet eine Kritik, auf die die Kirchenleitungen und die Theologie zu hören haben, auf die sie auch Antworten finden müssen, nicht so sehr auf Lorenzer, sondern auf die in diesem Buch beschriebene Situation. Trotz der analytischen Schwachpunkte des Buches im Bereich von Theologie und Kirche muß man zu dem bestimmten Eindruck gelangen, daß die Schlußfolgerungen Lorenzers zum großen Teil zutreffend sind.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß - wie Lorenzer behauptet - die Spannung zwischen Rationalem und Irrationalem in der Lehre und der Verkündigung der Kirche preisgegeben wurde, daß "der Widerspruch der Religion gegen die Welt so sehr eingeebnet ist, daß die Rationalisierung des Irrationalen zur unmerklichen Irrationalisierung der Rationalität wird" (283f). Vermutlich signalisiert Lorenzer hier ein Problem, dem sich die wissenschaftliche Theologie in allernächster Zukunft zu stellen hat, das auch manche sensiblen Theologiestudenten bereits spüren und zum Ausdruck bringen. Die Theologie kann und darf die Verluste der Kirche(n) im sinnlich-emotionalen und sinnlich-symbolischen Bereich nicht außer acht lassen. Zugleich die Resultate einer kritisch-rationalen Theologie zu retten sowie deren weitere Ausübung auch zu gewährleisten u n d die Verluste im Sinnlich-Symbolischen zu überwinden, ist das Gebot der Stunde. Es kündigt sich ein fundamentaler Paradigmenwechsel der Theologie an. Lorenzers Buch ist dafür ein Signal. Ein Signal von draußen. Doch auch die Symptome in Kirche und Theologie weisen in die gleiche Richtung.

(Knut Walf, in: Orientierung 46 (1982) Nr. 20)

Was hat mich gereizt, dieses Buch von fast 300 Seiten, in dem das II. Vatikanische Konzil aus der Sicht eines Psychoanalytikers seziert wird, zu lesen? Es sind biographische und davon untrennbar politische Interessen. Meine familiäre und nach-familiäre Sozialisation fiel noch in die letzten Phasen der 'bunten Periode' (Lorenzer) des Katholizismus. In Südoldenburg, jenem tiefschwarzen Winkel mitten im protestantisch-aufgeklärten Norddeutschland war es selbstverständlich, daß jeder Junge auch Meßdiener wurde. In farbenprächtigen Ornaten, mal in Rot, mal in Lila, mal in Schwarz, mal in Grün, mußten wir dem Pfarrer während des Gottesdienstes zur Seite stehen. Großartig waren die Fronleichnams- und Erntedankprozessionen. Unter dem Geläute aller lokalen Kirchen sind wir durch die Stadt geschritten, vorbei an Altären, zu denen schillernde und phantasievolle Blumenteppiche führten. Die Monstranz, ein wertvolles, glitzerndes Kreuz, in dessen Mitte sich der 'Leib Christi' befand, wurde von Pfarrern getragen, die eine faszinierende bunte, kostbare Brokatstola umgehangen hatten. Ebenso farbenüberquellend, aber für mich schon als Kind irgendwie merkwürdig, waren auch die Umzüge aus Anlaß des alljährlichen 'Katholischen Sportfestes' durch die Stadt. Zu Weihnachten, zu Ostern und zu Pfingsten dauerte das Hochamt immer fast zwei Stunden. Der Kirchenchor sang eine Messe von Mozart oder einen Teil des Bach-Oratoriums, wir Meßdiener schwenkten fast ununterbrochen den Weihrauchtopf, der Altarraum war mit Blumengestecken übersät. Die Meßtexte wurden in einer Sprache gesprochen, die außer vom Zelebranten von keinem verstanden wurde. Es war eine fremde, alte, aber doch sehr feierliche Sprache. Nicht nur für jeden Tag, auch für fast jedes Malheur gab es einen Heiligen, der in Wechselgesängen um Beistand gebeten wurde. Gegen das schmerzvolle Verschlucken einer Fischgräte half etwa der sogenannte

Blasiussegen. Meine Mutter betete immer zum hl. Antonius, wenn ich mal meine Eintrittskarte zum Freibad verloren hatte. Es hat entsprechend lange gedauert, bis die Versicherungen in solch traditionell religiösen Gegenden sich breit machten.

Als Ende der sechziger Jahre ganz sacht ein Hauch des reformerischen Windes in unserer Kleinstadt spürbar wurde, begannen wir, die linken Meßdiener, mit dem großen Aufräumen. Wir wollten alles abschaffen, wir lehnten uns gegen die Farben im Gottesdienst auf, die Blumen fanden wir zuwider, der Weihrauchschwenker wurde in die Ecke geknallt. Für all das hatten wir nur noch Hohn und Spott übrig. Es war für uns Zirkus, ein totes Ritual, Klimbim, religiöser Firlefanz. Im Mittelpunkt stand nur noch eines: das Wort. Brecht, Camilo Torres, Helder Camara, Bonhoeffer, Martin Luther King galt es zu zitieren. Für die Kirchenhierarchie und unsere Eltern waren diese 'Wortgottesdienste' eine Provokation. Wir glaubten, nur so könnten wir den von uns als hoffnungslos rückständig und konservativ angesehenen Gemeindemitgliedern ein Stück Aufklärung, ein Stück Emanzipation in die Köpfe hämmern.

Ich hatte allmählich Kontakt zu den Jungsozialisten gefunden, dem örtlichen Bürgerschreck. Sie verlängerten unseren kirchlichen Aufbruch in das gesamte kleinstädtische Milieu hinein. Aber auch hier herrschte nur das Wort, die Ratio. Für alles andere gab es nur Tiraden des Spotts. Wer sich auf das Wort, die permanente Diskussion nicht einließ, war der Gegner, konservativ, reaktionär. Als ich dann nach dem Abitur diese schwarze Hochburg verließ und in Hamburg, später in Hannover sofort wieder Anschluß an Juso-Gruppen suchte, traf ich auf die gleichen Phänomene. Nur fand ich das Gesprächs- und Lebensklima unter den Großstadtjusos noch etwas bedrückender, kälter als bei uns 'zu Hause'. Hatten wir die Sinnlich-

keit - und natürlich auch die schreckliche Orthodoxie eines anderen, des katholischen Kulturkreises noch miterlebt, konnten die studentischen Jusos nur noch die Existenz einer klassenkämpferischen Arbeiterkultur beschwören. Ich habe in diesen Gruppen meinen Kopf gebrauchen gelernt; das politische Taktieren, das Schreiben von Flugblättern, aber eines hat mir immer gefehlt. Es blieb eine 'hohle Stelle', die mir in meiner Kindheit und Jugend die Sinnlichkeit der Rituale und Symbole, die Festtage und die Legenden des Katholizismus ausgefüllt haben. Der 1. Mai war da kein Ersatz.

In seinem Essay über 'Produktive Ungleichzeitigkeit' hat Johann Baptist Metz anhand seiner eigenen Biographie in Worte gefaßt, was ich selbst ebenso empfunden habe und was ich den Genossen nie richtig vermitteln konnte. 'Ich mußte mich langsam an vieles erst heranarbeiten, mußte vieles mühsam entdecken, was andere, was die Gesellschaft, so scheint es, längst entdeckt hatte und seit langem als selbstverständlich praktiziert: Demokratie im politischen Alltag, z.B. Umgang mit einer diffusen Öffentlichkeit, Spielregeln des Konfliktes, auch im familiären Leben. Vieles wirkte fremd und blieb eigentlich immer befremdend. Nur langsam fand ich mich ins großstädtische Leben hinein.' (Ffm. 1979) Es hat lange gedauert, bis ich dieser Ungleichzeitigkeit auch ihre produktiven Momente abgewinnen konnte. Das Buch von Lorenzer faßt hier für mich zum ersten Mal die zum herrschenden Konsumkapitalismus querliegenden Verhaltensmuster und Lebensentwürfe einer traditionellen religiösen Sozialisation zusammen ...

Das II. Vatikanum war ja nur der kirchliche Ausdruck eines Prozesses, der unter den Flaggen Reform und Progressivität auf breiter Front traditionelle Kulturen zerstörte. Nicht von ungefähr bezieht sich Lorenzer dabei sehr oft auf Pasolini, der in seinen 'Freibeuter-

schriften' leidenschaftlich diesen Zerstörungsprozeß beklagte. Mit Pasolini sieht Lorenzer in der religiösen Sozialisation noch Formen und Inhalte, 'die sich gegen die technische Verwertung sperren', 'die Organisation menschlicher Bedürfnisse in sinnlichen Symbolen unterhalb der Rationalität der herrschenden Normen,

- geschichtlich gewordene Gesten und Bilder, die nicht mehr in die 'zeitgemäße Durchrationalisierung des menschlichen Denkens und Fühlens passen,
- Freiräume der Phantasie zwischen den Zeilen verbalisierter Lebensanweisungen'.

'Die Linke', soweit man von ihr verallgemeinernd überhaupt noch sprechen kann, und soweit ich sie kennengelernt habe, hat sich diese Interpretation religiöser Sozialisation nie zu eigen gemacht. Entsprechend fassungs- und verständnislos stand und steht sie gegenüber solchen Phänomenen wie dem Volkskatholizismus in Polen oder Lateinamerika. Sie kann alle Formen nichtverbaler Artikulation von Sehnsüchten und Wünschen z.B. in religiösen Ritualen nur als Relikt der Vergangenheit, als 'Mystizismus, Obskurantismus' interpretieren, dem sie nur die rationale Aufklärung über das Wort als einem wirklichen Akt der Emanzipation entgegenstellen kann. Offenkundig sind hier auch Parallelen in der Distanz zwischen einer stark 'expressiven' Alternativbewegung und der intellektuell geprägten 'traditionellen' Linken.

Die Fragwürdigkeit eines solchen Verständnisses von Emanzipation zu betonen, heißt nun aber nicht, sich von der rationalen Analyse zu entfernen. Nicht von ungefähr kommt Lorenzer zum Schluß noch einmal auf den alten Marx zurück, von dem er zu Beginn der Untersuchung auch ausgegangen ist. "Die Überwindung der schlechten Verhältnisse setzt voraus, daß man sie mit Bewußtsein durchschaut. Die Intention eines 'wissenschaftlichen Sozialismus' darf sich nicht in einer Analyse der objektiven

gesellschaftlichen Struktur erschöpfen, sondern muß sich auch gegenüber den 'inneren Verhältnissen' in den Individuen bewähren. Die Struktur der 'Subjektivität' ist aufzuklären in kritischer Durchdringung der Deformationen, die den Individuen von den 'Sozialisationsagenturen' hier und heute aufgezwungen werden."
Also doch wieder über den Kopf? Ja, aber dieses Mal mit einem guten Tropfen im Glas und mehr Gemütlichkeit. Der Mensch lebt nicht vom Brot und Wort allein. Amen.

(Carl-Wilhelm Macke, in: Tagebuch, Wien, Februar 1982)

- - - - -

Einem erklärten Atheisten, dem Frankfurter Soziologen und Psychoanalytiker Alfred Lorenzer, blieb es vorbehalten, endlich einmal mit der gebotenen Deutlichkeit auf die Kulturrevolution hinzuweisen, die durch das Konzil in der katholischen Kirche ausgelöst wurde und als Angriff auf Sinnlichkeit und Phantasie zugleich eine der Grundlagen des Katholizismus wie der Humanität in Frage stellt. Sein Buch über "Das Konzil der Buchhalter", das in der Europäischen Verlagsanstalt erschien, ist auch für die Vielen, die sonst mit der Kirche nichts im Sinn haben, von erregender Bedeutung, weil es den Kulturzerfall sichtbar macht, den die technisch-instrumentelle Vernunft ausgelöst hat und gegen den die Kirche aufgrund ihrer Eigenart und Tradition bisher gefeit erschien. "Daß sich", so Lorenzer, der "Wirbelsturm der Zerstörung der sinnlichen Symbolsysteme einer alten Kultur inmitten einer gänzlichen Windstille (einer lautlosen Indolenz aller anderen 'Kulturinstanzen' gegenüber dem konziliaren Vandalismus) abspielte, verrät den hohen Grad der Übereinstimmung mit dem 'Zeitgeist', d.h. mit den herrschenden Verhältnissen."

Bei seiner Diagnose des konziliaren Bildersturmes stützt sich der Verfasser nicht nur auf die Tiefenpsychologie, sondern ebenso auf die bahnbrechenden Einsichten, die wir Ernst Cassirers berühmten Werk über die "Philosophie der symbolischen Formen" verdanken. Sie haben in der Tat die klassische Anthropologie, die den Menschen allzu sehr als denkendes und sprechendes Wesen begriff, um eine neue Dimension bereichert. Der Mensch vermag sich in Symbolen nicht nur weit tiefer, sondern in gewissem Sinn auch vollkommener auszudrücken, als dies in vorbedachten, diskursiv geordneten Begriffen der Sprache der Fall ist. Denn "präsentative Symbole" wie Bilder, Musik, Tanz, Gesten, alle Formen der Kunst haben ihren einzigartigen Wert gerade darin, daß sie nicht in Begriffen einzufangende und deshalb eigentlich unaussprechliche Erfahrungen dennoch zum Ausdruck bringen und damit auch unsere tiefsten Hoffnungen und Sehnsüchte artikulieren. Auch darauf beruht die Unentbehrlichkeit der Bilder, daß nur sie die Gestalten, in denen uns die Dinge begegnen, in ihrer unteilbaren Ganzheit wiederzugeben vermögen. Wenn es sich um Sinnbilder handelt, ist mit der Gestalt immer schon ihre Bedeutung verschmolzen! Deshalb sind auch praktische Gegenstände wie der Stuhl oder Tisch echte Symbole, weil sie auf unmittelbar anschauliche Weise Bedeutungen - in diesem Fall Handlungsanweisungen - enthalten: Kunstwerke hingegen diejenigen von Menschen hergestellten Dinge, "die keinen anderen Zweck haben als den, als Bedeutungsträger zu wirken".

Schon hier wird deutlich, daß die Anthropologie der Sinnlichkeit, die Lorenzer den professoralen Religionsplanern in der Konzilsaula entgegenhält, nichts zu tun hat mit dem, was wir in unserem vulgärmaterialistischen Zeitalter allzu rasch mit diesem Begriff verbinden. Sie meint ganz einfach, daß der Mensch als konkretes Wesen und leib-seelische Ganzheit verkümmern würde, wenn er nur in

der Lage wäre, in abstracto über den Sinn seines Daseins zu reflektieren. Vielmehr ist er auch auf unmittelbare Anschauung und Erfahrung dieses Sinnes angewiesen und zu ihr fähig. Die Nostalgiewelle ist wohl der beste Beweis dafür, daß er nur in einer Welt von Sinnbildern aufzublühen vermag: Schwingt doch in ihr neben allem dubiosen Heimweh nach der guten alten Zeit auch die Empörung gegen die Zumutung einer aller Bildhaftigkeit entkleideten, nur noch funktional ausgerichteten Beton- und Apparatekultur mit.

Es mag für unser stocknüchternes und rationalistisches Zeitalter zunächst verblüffend klingen, aber nach den Erkenntnissen der Symbolforschung konzentriert sich die Bedeutung der Sinnbilder vor allem im R i t u a l , so daß man geradezu sagen kann: Das Ritual, wie wir es beispielsweise im religiösen Kult vorfinden, ist konstitutiv für die Weltorientierung, ja für die Entfaltung des Menschseins überhaupt. Denn es ist ja nicht nur irgendeine Folge von Bildern und Szenen, sondern Inbegriff d e r Symbole, die um das Geheimnis unseres Daseins und die Welträtsel kreisen. Während die Philosophie diese auflösen und das Dogma sie in Begriffe fixieren will, stellt sie das Ritual in einem ergreifenden Schauspiel dar, in dem der Mensch selbst zum Mittel der Darstellung wird und seine Gesten zur Beschwörung des Geheimnisses.

Diese Aussagen über den Stellenwert des Rituals sind völlig unabhängig von der jeweiligen Weltanschauung. Natürlich ist das Ritual für den Gläubigen eine einzigartige, weil unmittelbar greifbare, sinnlich-anschauliche Darstellung des Göttlichen, des Numinosen, das sich nach seiner Überzeugung ohnehin nicht gänzlich oder überhaupt nicht rational fassen läßt.

Der Atheist oder Agnostiker hingegen wird mit Lorenzer sagen, daß in "Ritual und Mythos" Grundsituationen des Daseins veranschaulicht werden, um als "kollektiv gültige

Lösungsformeln zu dienen" ...
Im Lichte dieser Feststellungen können wir erst das Ausmaß der oft und mit Recht gerühmten psychologischen Genialität ermessen, mit der die katholische Kirche ihre Anhänger als lebendige Menschen und nicht als fromme Seelen zu fesseln verstand. Gleiches gilt übrigens für die Orthodoxie, die ohne die feierlich erhabene Darbringung der "göttlichen Liturgie", wie sie Gogol preist, ganz sicher nicht die Türkenstürme und die Wellen der Islamisierungsversuche überstanden hätte. Es ist in der Tat faszinierend und unverständlich für Aufklärer mit allzu kopflastiger Anthropologie, daß im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens - sozusagen als seine Regelgestalt - weder Verkündigung noch Predigt noch Glaubensschule standen, sondern die Liturgie der Meßfeier und damit ein sakramentales Schauspiel vor dem Angesichte Gottes, das von Lorenzer durchaus zutreffend als Einheit von Spiel und Kunstwerk beschrieben wird.
Der Ausdruck "Kunstwerk" trifft deshalb so genau, weil in diesem einzigartigen Schauspiel alles nach dem Gesetz harmonischer Ausgewogenheit, das die großen klassischen Kreationen der schöpferischen Phantasie kennzeichnet, seinen selbstverständlichen und damit zugleich notwendigen Platz hatte: Raumgestalt, Malerei, die musikalische Formensprache der Gregorianik, die Gebärde und - vor allem! - kein überflüssiges Wort. "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 Sinn, der bis in die Antike zurückreicht."

Nicht zufällig hat deshalb gerade die Gegenreformation jene strahlende Heiterkeit und ungemessene Prachtentfaltung des Barock hervorgebracht, mit der der Katholizismus ganz sicher weit wirksamer als durch langatmige scholastische Kompendien auf den Bildersturm der Reformierten und die negative Stellung des Puritanismus zu den sinnlich gefühlsmäßigen Elementen der Religion reagierte.

Aber wie es auch immer mit der sinnlichen Phantasie und der immanenten Schönheit des Barock bestellt sein mag: spätestens an dieser Stelle wird man sich nicht ohne Verwunderung fragen, wieso ausgerechnet ein Mann wie Alfred Lorenzer, dessen Weltanschauung durch die Namen Sigmund Freud, Marcuse und die Begründung einer "materialistischen Sozialisationstheorie" umschrieben ist, sich zu einem derartigen Lobpreis der alten Liturgie emporschwingen kann? Muß er nicht von seinem Standpunkt aus zu dem Ergebnis kommen, daß "die alte religiöse Symbolik durchaus im Dienst einer Ideologie" stand, "um die Zaubermacht der Religion sinnlich zu verankern", wie er selbst einmal formuliert? Muß er nicht, wie uns das die theologischen Progressisten nun schon seit 15 Jahren versichern, in der Liturgiereform des Konzils eine "antifeudale Geste" sehen: die "Chance, innerhalb der Kirche das Jahr 1789 nachzuholen" und endlich die alten Formen "absolutistisch-barocker Herrschaftskultur" zu überwinden?

In seiner Antwort auf diesen Einwand ist Lorenzer zunächst der Meinung, daß es nicht nur die Herrscher waren, die die Symbole entwarfen, sondern mehr noch die Beherrschten, so daß die Phantasie immer auch zugleich Widerstand gegen die Unterwerfung unter die Normen der Herrschaft ist, indem sie das "Streben nach Frieden und Glück artikuliert, sei es in kritisch-kämpferischer Wendung ... sei es als Utopie".

Darüber hinaus aber führt er den sensationellen und vollkommen gelungenen Nachweis, daß die Reform des Gottesdienstes genau das Gegenteil der angeblichen Demokratisierung des kirchlichen Lebens und der Emanzipation der Gläubigen bewirkt hat, die die passionierten konziliaren Reformer als ihre Ziele vorgaben. Denn Liturgie wird nun nicht mehr in erster Linie als feierliche Darbringung des Opfers, sondern als permanente Glaubensschulung verstanden. An die Stelle der "sakramentalen Verehrung des Numinosen" tritt die katechetische Belehrung: jene wird zwar nicht aufgegeben, aber zugunsten der "Indoktrinierung", "Pädagogisierung" und "Intellektualisierung" der Gläubigen in massivster Weise beschnitten.

Auf der Suche nach Gründen für diese seltsame Akzentverschiebung, die die Kirchenräume in Vortragssäle verwandelt, stößt Lorenzer auf höchst irdische Motive. Das Konzil habe sich angesichts schwindenden Einflusses der Kirche und ihrer Bedrohung durch den Kommunismus exakt so verhalten "wie eine beliebige - z.B. atheistische Partei angesichts der Gefahr ihrer Illegalisierung und der Beschränkung ihres Wirkungsfeldes: Absicherung der Parteiarbeit mittels der Intensivierung der Parteimitglieder". Statt wie in früheren Notzeiten das Heil der Kirche in der übernatürlichen Wirkkraft der Sakramente und demgemäß der Verdoppelung der kultischen Hingabe zu versuchen, wird nunmehr auf Immunisierung der Gläubigen durch unentwegte Indoktrinierung vertraut. So ist "der Umbau der Liturgie zur 'Glaubensschule' eine Vorsorgestrategie, die in ihrer gottlosen Skepsis sogar über das Ziel hinausschießt".

Daß diese vernichtende Diagnose eher noch eine Untertreibung ist, zeigt heute jeder Besuch einer Sonntagsmesse. In striktem Gegensatz zum klassischen "Hochamt"

wird nunmehr pausenlos auf die Gläubigen eingeredet. Kein Zufall, daß seit der konziliaren Trendwende eine Unzahl von Mikrophonen den Altarraum, ja die ganze Kirche beherrschen und daß anstelle der feierlichen Gebärden, des Sich-bekreuzigens und Verneigens, die alle empfindlich reduziert sind, ennervierendes Hantieren mit den widerspenstigen Mikrophondrähten und Schrauben getreten ist. Redseligkeit bestimmt schon den Beginn der Messe, an dem man in aller Regel zunächst einmal wortreich in das sogenannte Grundanliegen des betreffenden Sonntags eingeführt wird, wobei der bemühte, soziologisch getönte Brückenschlag von den religiösen Geheimnissen zu ganz aktuellen Tagesfragen wie etwa der Vollbeschäftigung auffällt. In zahlreichen Pfarreien werden sodann zwei Episteln verlesen, von denen die erste dem Alten und die zweite dem Neuen Testament entnommen ist: Ist es doch bezeichnenderweise der Ehrgeiz der Konzilspädagogen gewesen, in zwei oder drei "Lesejahren" möglichst die ganze Bibel den Kirchenbesuchern zur Kenntnis zu bringen. Anstelle der vertrauten Perikopen und Gleichnisse, die einst im Turnus des Kirchenjahres die Gläubigen ihr ganzes Leben lang begleiteten, wird so eine immense Fülle von Bibelmaterial geboten, wobei auch Bizarres, etwa aus dem Alten Testament - dem pädagogischen Impuls der Konzilsväter zufolge, die Lorenzer besser als Schulräte denn als Buchhalter tituliert hätte -, nicht ausgespart werden darf. Daher kann es bei dem einfachen Vortrag der beiden Episteln nicht sein Bewenden haben, sondern es muß zunächst eine Einführung in sie geboten werden. Und weil man schon einmal am Kommentieren ist, wird auch der Verlesung des Evangeliums eine Einführung vorangestellt, wobei gerade die Gleichnisse Jesu ex definitione solches Kommentieren erübrigen.

Nimmt man die Predigt hinzu, dann hat das unglückselige Gemeindemitglied, dessen kritische Mündigkeit die nachkonziliaren Theologen so hymnisch preisen, eine achtfache Belehrung über sich ergehen lassen. Dann folgen allerdings noch die ebenso wortreichen Fürbitten, in denen Gott - auch dies ganz im Sinne des konziliaren aggiornamento - meist um recht handfeste i r d i s c h e Dinge wie Einsicht für die Regierenden und die Gabe, doch recht nett zueinander zu sein, gebeten wird.

Wer sich nach diesem Sturzbach der Worte einen weiteren stillen Verlauf der dann folgenden eigentlichen Meßfeier erhofft und ein wenig von jener Sammlung, die man einmal in der Woche und dazu noch im Kirchenraum auch in unserer umtriebigen Zeit doch eigentlich erwarten sollte, sieht man sich im allgemeinen grimmig enttäuscht. Wieder hallt die mächtige Mikrophonstimme des Geistlichen, der nicht zufällig vom Konzil als "Vorsteher" des Gottesdienstes bezeichnet wird, durch den Kirchenraum: nicht selten, um das Geschehen, das den Gläubigen ohnehin seit ihrer Kindheit vertraut ist, in gänzlich überflüssiger Weise zu kommentieren und ihm damit den letzten Rest jenes szenisch-symbolischen Darstellungscharakters zu nehmen, der dem Gottesdienst früherer Zeiten seine sublime Anziehungskraft verlieh.

...

Freilich hätte Lorenzer noch deutlicher herausstellen können, daß die neue Disziplinierung der Gottesdienstbesucher auch auf einer ganz besonderen Variante des pädagogischen Impulses beruht, den das Konzil ausgelöst hat. Weil es heute kaum mehr gewachsene Gemeinschaften oder Nachbarschaft gibt, sondern wir in den Fängen der Industriegesellschaft immer mehr zu beziehungslosen Monaden werden, fühlten sich die Konstrukteure der neuen Liturgie berufen, diese nicht nur als Glaubens-, sondern auch als Gemeinschaftsschulung einzurichten und

und wenigstens noch hier - wenn schon nicht in der Realität -, so doch die Erfahrung sogenannter "echter" Gemeinschaft zurückzugeben.
Demgemäß werden möglichst viele Gemeindemitglieder im Gottesdienst zu kleinen Dienstleistungen und Handreichungen angehalten, um so coram publico öffentlich 'Mitmenschlichkeit' zu demonstrieren, die auch der Vokabel nach die frühere unaufdringliche 'Nächstenliebe' abgelöst hat.

Beim Friedensgruß schüttelt uns der ansonsten unbekannte Banknachbar kräftig die Hand, um auch noch damit zu demonstrieren, daß wir "Gemeinschaft" seien. Die Penetranz, mit der von Anfang an bis Ende "Gemeinschaft" sozusagen extra veranstaltet und der einzelne immer wieder in seine Pflicht zurückgerufen wird, ist fast noch störender als der Redestrom selbst, der aus den Mikrophonen quillt. Sie erreicht ihren Höhepunkt in Aufforderungen wie der, daß wir nun z u s a m m e n recht froh sein sollten, die in peinlicher Weise an die Munterkeit erinnern, mit der uns die Oberschwester am Morgen begrüßt. Wenn schon Gemeinschaft organisiert werden soll, dann müssen auch die entsprechenden Gefühle vorgeschrieben werden, zumal nicht mehr damit gerechnet werden kann, daß das kläglich reduzierte Schauspiel der heiligen Handlung wie von selbst die Herzen der Gläubigen ergreift. Daß am Ende einer solchen Gottesdienstveranstaltung gerade der vom Streß und Lärm des Werktages geplagte Zeitgenosse ermattet ins Freie tritt, ist zu vermuten. Es wäre dies zumindest die naheliegende Erklärung für den rapiden Rückgang der Zahl der Gottesdienstbesucher seit dem Konzil.

Im Widerspruch zu anderen Beobachtern ist Lorenzer nicht der Meinung, daß das Konzil und die Instanzen, die mit seiner Durchführung beauftragt waren, eine

Liberalisierung der Glaubenslehre, d.h. eine Lockerung ihres Anspruches auf Verbindlichkeit im Sinne hatten. Aus seiner These von der Umfunktionierung der Liturgie zur Glaubensschule ergibt sich ja auch genau die gegenteilige Absicht, nämlich die Aussagen des Glaubens nunmehr im Gottesdienst unverhüllter und direkter zu präsentieren. Um des Glaubens willen wurden also die "geschichtlich angehäuften liturgischen Gestalten zugunsten platter Durchsichtigkeit der Information" verdrängt.

Um die gewünschte Durchsichtigkeit zu erreichen, mußte zunächst einmal das Latein als Sakralsprache abgeschafft werden, und es ist in der Tat erstaunlich, mit welch quicker Behendigkeit sich die in gewisser Weise letzten noch lebenden Erben des alten Rom, Vergils und des lateinischen Abendlandes dieses lästigen Erbes entledigt haben. Mit der Sakralsprache wurde auch der alten und überflüssig gewordenen Kirchenmusik der Garaus gemacht. Selbst in den meisten Benediktinerklöstern sind der gregorianische Choral und die lateinischen Psalmen verstimmt. Nur die ersatzlose Streichung all dieser nunmehr für überflüssig gehaltenen Zutaten hat es möglich gemacht, daß "nichts vom Tun und Lassen der Zelebranten dem Zuschauer verborgen bleibt. Ausdrücklich im Gegensatz zur ostkirchlichen Diskretion, die das sakrale Handeln verbirgt, überrundet die neue Liturgie selbst die reformatorische Nüchternheit durch Veralltäglichung des Sakramentalen. ...

Um dieses distanzlose Sehen wirklich zu ermöglichen, mußte vor allem der Innenraum der Kirchen umfunktioniert und damit z e r s t ö r t werden. Denn der Hochaltar, an dem der Priester einst Gott zugewandt zelebrierte, wurde nunmehr, da alles auf die informative Nähe der Gläubigen ankam, als überflüssig, ja störend empfunden.

Naturgemäß ist aber gerade der Altar der Mittelpunkt des Sinngefüges "Kirche" und damit auch ihr räumlicher Mittelpunkt. Deshalb mußte die Verdrängung dieses Mittelpunktes zugunsten eines neuen Altartisches, der nun woanders zum Volk hin aufgestellt wurde, zur Zerstörung der Raumstruktur der Kirche und noch schlimmer, zu ihrer Karikierung führen ...

Was wir im Zeichen dieser Baureform seit dem Konzil erlebt haben, spottet in der Tat jeder Beschreibung und läßt die scharfen Verdikte Lorenzers immer noch als milde erscheinen: die Zerstörung herrlichster Hochaltäre, die brutale Überpinselung und Vernichtung des unvergleichlichen Interieurs von Barockkirchen, die Ausräumung und Schließung von Seitenkapellen von künstlerischen Kostbarkeiten. Man könnte mit den Listen dieses Vandalismus auch in der Bundesrepublik Bände füllen! ...

(Walter Hoeres, Kulturrevolution als Erneuerung? Ein Blick von außen auf die katholische Kirche, März 1982)

- - - - -

Alfred Lorenzer rennt offene Türen ein, wenn er gegen das Lob des Zweiten Vatikanums als einer fortschrittlichen Veranstaltung polemisiert; es ist alles andere als "einhellig", gerade auch was die für Lorenzer zentrale Liturgiereform angeht. - Die Kritik wird undialektisch, ja berührt sich mit einem neuen Irrationalismus, wenn Lorenzer der "Theologie der Befreiung" vorhält, daß die Basis, die sie sucht, durch die konziliare "Zerstörung der Sinnlichkeit" zerschlagen worden sei: "Sofern es nicht lediglich darum geht, 'christliche Intellektuelle' in die 'Klassenorganisationen' einzuschleusen, sondern vor allem darum, die Armen, die Elenden, die Ausgebeuteten ... als Christen, die sie

sind, in diesen Kampf einzubeziehen, kann dies nicht über die ideologisch-logozentrische Seite der Religion geschehen ... Der Dialog und die Solidargemeinschaft mit den armen und entrechteten Christen müßte vielmehr auf der Ebene der gemeinsamen 'Sinnlichkeit', des Wechselspiels zwischen religiösen Symbolen und sinnlich-symbolischen Interaktionsformen sowie auf der Ebene des heidnisch Widerständigen, das den rationalen Normen opponiert, gestiftet werden." Auf der Ebene der alten und jetzt "zerstörten" Liturgie also.

Ich frage Lorenzer, der von der Vordringlichkeit einer Veränderung der politischen Lage der lateinamerikanisch-katholischen Völker ausgeht: Wann hat es vor dem vom Konzil mit verursachten Prozeß in Lateinamerika auch nur christliche Intellektuelle gegeben, die ein positives Interesse an den "proletarischen" Klassenorganisationen hatten? Wann gar Bischöfe, die die Menschenrechte verteidigten, sich für soziale Reformen praktisch einsetzten und dafür schikaniert, wenn nicht verfolgt wurden?

Der praktische Ansatz für die Gesellschafts-Reform, wenn nicht -Revolution, geschieht vor allem in den Basisgemeinden, deren Bedeutung Lorenzer entgeht. In ihnen werden "die Armen, die Elenden, die Ausgebeuteten ... als Christen in diesen Kampf" einbezogen und durchaus über die "logozentrische" Seite der Religion. Die Bibel ist in Lateinamerika, wo sie bis Anfang der sechziger Jahre nur ein Buch der protestantischen Sekten war, im spezifischen Sinn zu einer Armen-Bibel geworden: einem, wenn nicht d e m subversiven Buch, nach dem das Militär regelrecht fahndet. Selbstverständlich setzt das eine im weitesten Sinn materialistische Exegese voraus oder eine eben subversive Hermeneutik.

Kein Wort davon bei Lorenzer, schon gar nicht über die größere Freiheit für eine historisch-kritische Methode und deren Bedeutung, sondern nur Polemik gegen den "Verbalismus" der nachkonziliaren Liturgie, der so nicht besteht und vor allem nicht auf den als Indoktrination beabsichtigten reduziert werden kann: Lorenzer bringt das Beispiel einer kircheninteressenpolitischen Meßfeier aus dem hessischen Eppertshausen, aber kein einziges für einen kritisch-politischen, die Gemeindemitglieder praktisch solidarisierenden Gottesdienst Lateinamerikas.

Statt dessen schwärmt Lorenzer von einer "Solidargemeinschaft ... auf der Ebene des heidnisch Widerständigen, das den rationalen Normen opponiert", ohne die faschistisch verstrickte Liturgische Bewegung (der dreißiger Jahre) mit ihren gegenaufklärerischen, organizistischen und repaganisierenden Tendenzen auch nur zu erwähnen oder wenigstens einen Augenblick lang die mögliche positive Dialektik eines bürgerlichen Rationalismus zu bedenken - in Anbetracht der (re-)feudalisierenden Tendenzen des lateinamerikanischen Katholizismus ...

Lorenzer betreibt einen Kult des "Gewachsenen", als ob er Anhänger der naivsten Entwicklungstheorie wäre: Was im Keim schon immer beschlossen war, hat sich in den Jahrtausenden der Kirchengeschichte zu einem mächtigen Baum mit goldenen Früchten entfaltet, die jetzt abgerissen und zerstört werden: von eben der Kirche, der er ihre einsinnige und völlig konfliktfreie Traditionshypostase begeistert abnimmt - als ob die Kirchengeschichte nicht schon vor dem Zweiten Vatikanum voller Brüche wäre.

Umgekehrt hat sich das Zweite Vatikanische Konzil alles andere als "gegen <u>die</u> Tradition" gewendet, wie Lorenzer

gleichfalls behauptet. An einem, dem entscheidenden, Punkt muß er selbst einräumen, daß "die zentralistische Reglementierung eine neue Zuspitzung erhalten hat" - was Kontinuität voraussetzt und damit der Reform von oben das prinzipiell Neue nimmt. - Der kritische Punkt in Gegenwart u n d Vergangenheit ist das nicht aufgegebene und zweifellos verschärfte hierarchische Prinzip, das jedoch für Gegenwart wie Vergangenheit vor organizistischen Illusionen warnt: Auch "früher" waren (kirchliche) Riten und Mythen nicht spontan "kollektiv verbindlich" und schon gar nicht bei einem emphatischen Begriff des Kollektiven, der nur in Abhebung von einem "Natürlich"-Gemeinschaftlichen gewonnen werden kann. Doch eben diese Differenz fehlt bei Lorenzer, der zum (positiven) Universalbegriff des Kollektivs nur den (negativen) Kontrastbegriff der Massen kennt ...
Was wieder fehlt, ist der Hinweis auf die Umfunktionierung der "Umfunktionierung" in den lateinamerikanischen Basisgemeinden, so wie Lorenzer überhaupt keinen Sinn hat für die Chancen, die das Konzil eröffnet, wenn auch gegen seine Intentionen ...
Lorenzer, der sich durchaus gegen den "theistischen Mythenkonkretismus" ausspricht, wendet sich - aktuell - mindestens ebenso gegen die "atheistische Phantasielosigkeit"; sein Problem ist die bloß "instrumentelle Vernunft", die in der nördlichen Hemisphäre ohne Zweifel herrscht und für Lorenzer bereits mit dem Protestantismus zu triumphieren begonnen hat: "Zweifellos rächt sich ..., daß die Irritation über die 'Dialektik' der Aufklärung niemals bis zu der Frage vorgedrungen ist, welchen Preis die Vernichtung der Sinnlichkeit in der Wendung gegen die Sakramentalität schon in der Reformation gekostet hat und wohin die Verschiebung der religiösen Erfahrungen weg vom Sinnlich-Präsentativen des alten Kults hin zur Intellektualität des Worts führte".

Eine schwerwiegende Behauptung (in Form einer Frage), die kaum zweifelsfreier wird, wenn Lorenzer als Ergebnis der Aufklärung angibt, "daß die ausgegrenzte Welt der Phantasie und die Verdrängung des Triebhaften mit den Resten der mythischen Weltdeutung zu einem irrationalen Bodensatz im Alltagsbewußtsein verschmolzen" sind, "abgesunken unter die durchsichtigen 'Lösungen' eines immer formalistischer und instrumentalistisch-nüchterner werdenden Rationalismus".

Ich bezweifle, wie gesagt, weder Herrschaft noch Charakteristik dieses Rationalismus, doch entschieden, daß die Formen der verdrängten Phantasie an sich einen Wert besitzen, daß also die - auch meiner Ansicht nach - neu zu ermächtigende Phantasie von den Formen ausgehen müsse, "in denen b i s h e r die Bildung von Identität und Kollektivität der Volksmassen sinnlich-unmittelbar festgemacht waren".

Lorenzer hat recht, "daß Phantasie nicht einfach befreit werden, sondern g e b i l d e t werden muß in einem Spiel, dessen Figuren und Spielsteine den kollektiven Reichtum einer Kultur ausmachen", und daß dieser Reichtum nicht nur zerstörbar, sondern auch weithin zerstört (worden) ist - nicht bloß im katholischen Kirchenraum. - Aber, vom unkritischen Begriff des Kollektiven hier abgesehen, die Frage ist, wie die positive Seite der Aufhebung dieses Reichtums mit der n o t w e n d i g e n negativen verbunden werden könnte; wie und durch w e n eine r a t i o n a l e Phantasie oder phantastische Ratio entwickelt werden könnte, die Bloch eine "ritterliche" genannt hat.

Noch Oskar Negt und Alexander Kluge haben für "eine kooperative Beziehung zwischen Intelligenz und materiellem Bedürfnis der Massen" plädiert. Lateinamerikanische Intellektuelle, gerade auch Priester, haben sie hergestellt: "eine revolutionäre Haltung in einer konter-

revolutionären Organisation" (G. Girardi). Lorenzer jedoch perhorresziert die Intellektuellen nur, setzt allein auf die "Spontaneität der Massen" und deswegen dann auch auf "die" Tradition. - Er zitiert gleich zu Beginn Herbert Marcuse: "Wo die Religion weiterhin das kompromißlose Streben nach Frieden und Glück bewahrt, haben ihre 'Illusionen' doch einen höheren Wahrheitsgehalt als die Wissenschaft, die an der Ausschaltung dieser Ziele arbeitet." Doch Marcuse beginnt eben mit einem bedingenden "Wo"; nur deswegen kann er fortfahren: "Der verdrängte und umgeformte Inhalt der Religion kann nicht dadurch befreit werden, daß man ihn der wissenschaftlichen Haltung ausliefert."

Nur deshalb konnte sich Marcuse auch zeitlebens als Jude verstehen, "und zwar in einem ganz bestimmten Sinn", wie seine Witwe und sein Sohn nach der Beisetzung an Rudi Dutschke schrieben: "Herberts Verhältnis zu dieser Tradition wäre nicht treffender auszudrücken als durch die Worte Max Horkheimers, die er 1939 niederschrieb: 'Die Weigerung, ein Endliches zum Unendlichen zu machen, die Respektlosigkeit vor einem Seienden, das sich zum Gott aufspreizt, und der ständige Versuch, das Leben an die Vorbereitung zum Besseren zu wenden.'"

Nicht einmal die jüdische Tradition ist einfach diese, geschweige denn "die" religiöse und schon gar nicht "die" katholische. Das wäre zu beherzigen gewesen; Lorenzer ist jedoch kein guter Schüler seiner Lehrer gewesen - so scheint mir. Er hat sich bedenklicherweise denen genähert, bei denen die "Dialektik der Aufklärung" in Gegen-Aufklärung umgeschlagen ist.

(Richard Faber, in: Frankfurter Hefte 38 (1983) Heft 10)

- - - - -

Was Alfred Lorenzer mit diesem Buch unternimmt, ist - wenn man so will -, ein Kapitel der "Dialektik der Aufklärung" zu schreiben. Gleich zu Anfang bezeichnet er sich als Atheisten; sein Interesse gilt nicht innerkirchlichen Perspektiven, sondern der gesellschaftlichen Selbstzerstörung von Kultur und Sinnlichkeit und der Verödung von Lebensräumen. In verschiedenen Exkursen entwickelt er, teils in Anlehnung an frühere Darstellungen, teils diese weiterführend, eine Theorie vorsprachlicher symbolischer Erlebensform und ihren Zusammenhang mit der späteren sprachsymbolischen Interaktionsform. Während sich die klassisch-psychoanalytischen Verfahren zumeist auf die Familie als primäre Sozialisationsinstanz beschränkten, betont Lorenzer auch die Rolle sekundärer Instanzen und in diesem Zusammenhang auch Religion und Kirche. Sie sind besonders wichtig, weil sie so bedeutenden menschlichen Vorstellungen und Sehnsüchten wie denen nach einem "ganz anderen", nach einem erfüllteren anderen Leben kulturell einzigartig prägende Bilder und Formen gegeben hat.

Diesen Mythos als eine Art von gesellschaftlichem Unbewußten will Lorenzer nun aber nicht in aufklärerischer Manier "entlarven" oder aufdecken, sondern eher als einen ungehobenen Schatz verteidigen; seine nichtrationale vorsprachliche Form befähige ihn vielmehr, einen reichen Vorrat an kollektiven Hoffnungsbildern und Sehnsüchten zu sammeln.

Eine solche Religionskritik scheint unverhofft dem konservativen kirchlichen Flügel Wasser auf die Mühlen zu leiten; darüber hinaus fällt sie jenen anscheinend in den Rücken, die sich unter Berufung auf das Konzil Freiräume und unorthodoxe politische Engagements (etwa in Lateinamerika) erkämpft haben. Und in der Tat finden sich bei Lorenzer neben subtilen Analysen auch pamphle-

tistische Vereinfachungen und polemische Überspitzungen (so etwa die vermeintliche "Arbeitsgemeinschaft Woytila-Küng"). Liest man freilich genau, so hat das mit kirchlichem Traditionalismus oder nostalgischem Konservatismus wenig zu tun; denn weder solcher "Mythenkonkretismus" noch auch die Phantasiearmut der kritischen Linken allerorts hat etwas von jener sinnlichen Heiterkeit, wie sie etwa Barockkirchen auszeichnet.

Fragt man sich, wie es denn nun die Theologen und Kirchen eigentlich recht machen könnten, so gibt Lorenzer darauf keine Antwort. Eine Religion aber, die sich auf Erhaltung und Verwaltung ihres mythischen Bildervorrats beschränkt, wäre Folklore. In der Geschichte der Theologie hat es unendliche Debatten über die Spannung von natürlicher (sinnlicher, heidnischer) und übernatürlicher ("Wort" Gottes, Vernunft und Glaube) Welt gegeben, mit durchaus wechselnden Akzenten. Lorenzers Forderung, die er zwar nicht direkt so erhebt, aber doch insinuiert, die sinnlichen Erlebnisweisen von theologischer Interpretation und Indoktrination zu befreien, setzt diese theologische Debatte in gewisser Weise fort.

Rationalistische Einschnürung, dogmatische Gängelung und auch neunmalkluge Entmythologisierung religiöser Bilder sind nun auch gewiß von Übel. Aber freigelassene Phantasien aus dem kollektiven Mythen-Vorrat sind nicht per se schon besser; chaotische, barbarische Beispiele von (pseudo-)religiösem Irrationalsmus haben ja nicht umsonst einer Aufklärung bedurft, in der die Vernunft eine überaus heilsame Rolle gespielt hat, ja erneut spielen muß.

Doch mit einer solchen Kritik tut man Lorenzers Absichten möglicherweise schon Unrecht. Sein Buch will als Zeitkritik gelesen sein, und da genügt oft ein

Blick aus dem Fenster, auf Straßen und Häuser, auf Spielplätze oder Schulen oder auch auf neu erbaute Kirchen, um zu sehen, daß "Zerstörung der Sinnlichkeit" keine scholastische Spitzfindigkeit ist. So gesehen haben wir es mit einem ebenso aktuellen wie - bei dem großen Materialreichtum und der Sorgfalt der Quellen-Auswahl - profunden Buch zu tun, das nicht nur für die Religionskritik, sondern auch für die Sozialisationstheorie gleichermaßen neue Perspektiven zeigt.

(Werner Post, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung. Vgl. ausführlicher: W. Post, Wandlungen der Religionskritik, in: K. Walf (Hg.), Stille Fluchten. Zur Veränderung des modernen Bewußtseins, München 1983, 92-118)

- - - - -

... Damit überschreitet die Lorenzersche-Kritik zugleich den Rahmen einer ausschließlichen Religionskritik. Es geht nämlich nicht allein um die Kirche; es geht um die Zerstörung kultureller und geschichtlicher Überlieferung im sinnlich Gegebenen, um die Zerstörung der Erlebniswelt und die daraus resultierende Veränderung der Persönlichkeitsstruktur des einzelnen. Im weiteren Sinne handelt es sich um die Auseinandersetzung mit der "subjektivitäts- und kollektivitätsstiftenden Funktion des Ästhetischen" am Beispiel religiöser Symbole.

Lorenzer ist Psychoanalytiker und Sozialisationstheoretiker. Sein Konzept der Interaktionsformen, die Grundlegung einer materialistischen Sozialisationstheorie, hat er in den letzten Jahren zunehmend modifiziert und ausgebaut. Für Kenner seiner Schriften stellt das vorliegende Buch einen weiteren bedeutenden Schritt in der Entwicklung seiner Theorie dar. Darüber hinaus unterscheidet es sich von den früheren Arbeiten noch in einem anderen Punkt: charakteristisch für Lorenzers

bisherige Schriften war ihre begrifflich-theoretische Dichte, die eine stetige Herausforderung an die Abstraktionsfähigkeit und -willigkeit des Lesers bedeutete. Der Leser, der sich derart voreingenommen an die Lektüre macht, wird diesmal überrascht. Lorenzer hat mit dem neuen Gegenstand auch eine neue Darstellungsweise gewählt, er schreibt anschaulicher, konkreter, erzählerischer und - davon wird noch die Rede sein - sinnlicher. Er trägt hier ein neues Theoriestück vor, das sein Konzept der Persönlichkeitsbildung in der primären Sozialisation vervollständigt und es so anwendbar macht für die Untersuchung unterschiedlicher Formen nachfamilialer Sozialisation. Auch verbindet er hier erstmals die Darstellung seiner Theorie mit ihrer Anwendung: parallel zu seiner Kritik der Liturgiereform als Kern der Auseinandersetzung mit der Kirche stellt er in Exkursen das jeweils zum Verständnis notwendige Stück seines Konzepts dar.

Bisher hatte Lorenzer den Schwerpunkt seiner Theorie auf die Bedeutung der Sprache und deren Vermittlung mit der vorsprachlichen, sinnlich-unbewußten Erlebnisstruktur gelegt. Es ging um die enge lebenspraktische Beziehung zwischen Mutter und Kind. Auf dieser vorsprachlichen Ebene setzt er nun mit seinem neuen Theoriestück an: er erweitert das Wechselspiel zwischen Mutter und Kind um die gesamte Welt der G e g e n s t ä n d e , um die raum-zeitliche Situationserfahrung, die dieses Wechselspiel aufbrechen. Noch vor der Verfügung über Sprache werden kollektive Handlungsentwürfe und -anleitungen an das Kind herangetragen. Über den Umgang mit den Gegenständen, gegenständlichen Bedeutungsträgern, wird kollektive Praxis, werden Tradition und Geschichte in das Individuum hineinvermittelt. Über die sinnlich erfahrbare Welt vermitteln sich zwar auch schon unterhalb der Sprache Normen, wird der einzelne ins Kollektiv

eingepaßt. Es wird aber auch Sinnlichkeit im weitesten Sinne, Phantasie, konstituiert, die in einem widerständigen Verhältnis zur Sprache und deren Normierungen steht - widerständig, weil aus unerfüllten Wünschen und Sehnsüchten entstanden, dem Blochschen "Tagtraum" gleich, der Utopien hervorbringt. Und das ist das zentrale Thema des Buches: die dialektische Spannung von Sinnlichkeit und Bewußtsein, die Subjektivität bedeutet. Eine einseitige Auflösung dieser Dialektik führt zur Zerstörung der Subjektivität.

Der aufklärerische Impuls des Aggiornamento, der furiose Erneuerungswille, der die Kirchen von schmückendem Beiwerk reinigte, die Heiligenbilder verbannte, die Sprache in den Mittelpunkt des Rituals stellte und jegliche Mystik entmystifizierte, hat eben diese Spannung aufgehoben. Symbole zugunsten einer Versachlichung und Versprachlichung hat das Konzil für eine halbe Milliarde Menschen die Möglichkeit der sinnlich-unmittelbaren Erfahrung und damit der Bildung von Sinnlichkeit von widerständiger Phantasie zerstört...

Eine Kritik dieses "Zeitgeistes" hatten vor 40 Jahren Horkheimer und Adorno mit ihrer "Dialektik der Aufklärung" formuliert. Die Tradition der Lorenzerschen Kritik ist unverkennbar. Hatten Horkheimer und Adorno ihre Analyse der Subjektzerstörung in der Perspektive der objektiv-gesellschaftlichen Verhältnisse vorangetrieben, so zeigt Lorenzer, wie die Zerstörung durch eben diese Verhältnisse sich <u>inner-subjektiv</u> vollzieht. Diese Analyse stand bisher aus. Sie liegt nun vor in einer Schrift, die auf bestechende Weise Gegenstand und Methode verbindet. Das Thema Sinnlichkeit wird hier durch viele Beispiele und durch die Bildlichkeit der Sprache sinnlich greifbar gemacht. Phantasie und Vorstellungskraft des Lesers werden ebenso herausgefordert

wie seine Denkbemühung: Die Anstrengung des Begriffs ist aufgehoben in der Spannung von Sinnlichkeit und Bewußtsein.

(Mechthild Bansemer, in: Süddeutsche Zeitung vom 20./21. Februar 1982)

- - - - -

Lorenzers Kritik der Religion findet ihren Platz im Rahmen einer umfassenden Kulturkritik, die sich dagegen wehrt, daß aufgrund der fortschreitenden Rationalisierung aller Lebensbereiche die Kultur ihrer Wurzeln in Sinnlichkeit und Phantasie beraubt wird. Die Chance, dieser Entsinnlichung Widerstand zu leisten, hat die Kirche verspielt, obwohl sie so lange der Ort der kollektiven Organisation der Phantasie war. Dadurch, daß sie aber angefangen hat, die kunstvolle Architektur ihrer Sakralbauten zu zerstören, hat sie auch ihren Anspruch darauf verloren, Sachverwalter dieses so wichtigen Teils des kulturellen Erbes zu sein. Lorenzer fordert aus diesem Grund mit gutem Recht "die Rekollektivierung des privatistisch beiseite geschafften Kulturbesitzes" und die "Wiederherstellung der allgemeinen Verfügung über das kulturell Gewordene einer Geschichte, die allen gehört" (210). Mit ihrer Säkularisierung könne man die Kirchen beispielsweise den Jugendlichen zur Verfügung stellen, die in unserer Gesellschaft keinen Raum für die Entwicklung ihrer eigenen Wünsche haben und so die Gelegenheit hätten, eine neue Sensibilität im spielerischen Umgang mit der sinnlich-heidnischen Symbolwelt der alten Sakralbauten zu entwickeln, die der Vandalismus der katholischen Kirchenväter bloß zerstört. Auf diese Weise nimmt Lorenzer Partei für eine "Affekt-Kultur", die das Unbewußte nicht weiter verdrängt, sondern ihm die Chance eröffnet, Phantasie

in der Interaktion mit den kulturellen Symbolträgern zu entwickeln, wie sie Kunst und Architektur, Theater und Literatur darstellen. Das Gegenbild zur Massenbildung wäre so "das Kollektivbewußtsein einer Solidargemeinschaft", die "nicht am fatal schlechten Kompromiß der Symptome" ansetzt, "sondern an der Vermittlung individueller Wünsche und kollektiver Normen in den symbolischen Interaktionsformen", über die "die erkenntnisträchtige Synthese von Sinnlichkeit und Bewußtsein" möglich wird, um "die Schicht punktueller Ersatzbefriedigung zu durchstoßen" (129f).

Psychoanalytisch sind die Überlegungen dieses Buches auch deshalb interessant, weil es Lorenzer vor dem Hintergrund seiner Religionspolitik gelingt, "aus dem bloß negativen Begreifen des Unbewußten als Unbewußtem, als dem 'Jenseits von Bewußtsein' herauszukommen" (11), um zu beschreiben, "wie die Elemente des Unbewußten schon unterhalb der Sprache kollektiv organisiert werden" (ebd.). Stand im Vordergrund der Arbeiten Lorenzers zur kategorialen Klärung der Psychoanalyse als Sozialisationstheorie der Gedanke, daß sich das neurotische Elend des einzelnen nur in dem Maße beseitigen läßt, wie der Zugang zu den ins Unbewußte verbannten Interaktionsformen erschlossen wird und sie wieder in Sprache eingeholt werden, so zentriert sich der Gegenstand dieser materialen Analyse der Kirche als Sozialisationsagentur um das Elend des eindimensionalen Menschen, der durch die Sprache einer verwalteten Welt so vollständig kontrolliert wird, daß dem Unbewußten kein Raum mehr bleibt, um Sinnlichkeit und Phantasie im Wechselspiel mit den objektiven Symbolträgern der Kultur zu organisieren. Pointiert formuliert heißt das: Nicht nur muß da, wo Es war, Ich werden; vielmehr muß auch da, wo Ich war, Es werden. Denn so richtig es ist, daß die Aufgabe

der Psychoanalyse die Resymbolisierung, die Wiedereinfügung exkommunizierter Interaktionsformen in Sprache ist, so notwendig ist es zugleich, daß der einzelne den "Verbalismus" einer "entsinnlichten Sprache" überwindet (247), die ihm den Zugang zum Umbewußten versperrt, jenem Spielfeld für die sinnlich-symbolischen Interaktionsformen, denen es vorbehalten ist, die "subversive Phantasie" zu organisieren (238), die die Hoffnung darauf nährt, daß die Utopie einer glücklicheren Welt noch nicht ausgespielt hat.

(Hans-Dieter König, in: Psyche 37 (1983) 278ff)

- - - - -

Aus der Analyse der Religion als präsentativem Symbolsystem, als Sozialisationsagentur, als Phantasie von unten, als kollektives Unbewußtes fällt freilich eine ihrer fundamentalen Dimensionen heraus: die Idee der Erlösung, die ein noch so verfeinertes sozialpsychologisches Konzept der Religion transzendiert, weil der Tod, die Sterblichkeit als Natursubstrate des Menschen von keiner Vergesellschaftungsform versöhnbar sind. Daß diese Dimension für Lorenzer keine große Rolle in seiner Religionskritik spielt, liegt an einem modifizierten Natur-Begriff. Gegen Marcuse und Freud wendet Lorenzer ein, daß die Annahme einer vorgesellschaftlichen "Triebnatur" nicht haltbar sei, daß der Trieb gesellschaftliches "Produkt" sei, "Resultat einer Dialektik von Natur und Gesellschaft", in der Natur nur noch als vergesellschaftete vorstellbar ist. Die Auflösung des vorgesellschaftlichen und außer-gesellschaftlichen Potentials, das als Nicht-Identisches gegen Vergesellschaftung sich sperrt, in eine Theorie der universellen Vergesellschaftung prägt auch Lorenzers Vorstellung von

"Kunstobjekten", "die keine andere Funktion haben als die, 'soziale Entwürfe' zu repräsentieren".

Obwohl Lorenzer ganz offensichtlich ein wichtiges Kapital der Kritischen Theorie in seiner Religionskritik weitergeschrieben hat, trennt er sich vom messianisch-eschatologischen Erbe seiner Vor-Denker vor allem durch die Modifizierungen seines Religions-, Natur- und Kunstbegriffs. Dabei gelingen Lorenzer eindrucksvolle Analysen der religiösen Gehalte und ihrer präsentativen Symbole als Entwürfe aus dem "inneren Jenseits", dem "Unbewußten", der verdrängten Phantasien heraus.

(Gertrud Koch, in: Frankfurter Rundschau vom 10.4.1982)

Weitere Rezensionen:

Heribert W. Gärtner, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, in: Gottesdienst 17 (1983) 106-108

Angelus A. Häußling, A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, in: ALw 25 (1983) 80f

Hans Bernhard Meyer, Ein Konzil der Buchhalter? Für Balthasar Fischer zum 70 Geburtstag am 3.9.1982, in: ZKTh 104 (1982) 427-434

Bibliographie Alfred Lorenzer (in Auswahl)

Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, in: Psyche 24 (1970) 895-920

Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs, Frankfurt 1970

Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankfurt 1970

Symbol, Interaktion und Praxis, in: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Mit Beiträgen von A. Lorenzer, H. Dahmer, K. Horn, K. Brede, E. Schwanenberg, Frankfurt 1971

Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion, Frankfurt 1972

Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie, Frankfurt 1973

Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis, Frankfurt 1974

Sprachspiel und Interaktionsformen, Frankfurt 1976

Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt 1981

Sprache, Lebenspraxis und szenisches Verstehen in der psychoanalytischen Therapie, in: Psyche 37 (1983) 97-115

Intimität und soziales Leid. Archäologie der Psychoanalyse, Frankfurt 1984

ER RETTET MICH UND HÜLLT MICH IN JUBEL

Ps. 32

Im Vertrauen auf die
Erfüllung dieses Wortes
lebte und starb

ADOLF EXELER

* 15. 2. 1926 † 26. 7. 1983

Sei bei uns Herr, auf unserem Weg.
Geh mit uns Schritt für Schritt.
Mach unsere blinden Augen sehen.
Gib den verzagten Herzen Mut.
Laß uns in Angst nicht untergehn.

Gib uns von deinem Heiligen Geist:
den Geist der Eintracht und der Weisheit,
den Geist der Wahrheit und der Liebe,
damit nicht einer gegen den anderen kämpft.
Laß uns in deinem Geist Gemeinde werden
und weitersagen, was uns im Glauben stärkt.
Laß uns dich finden in der Tischgemeinschaft,
die um dein Brot versammelt ist.

Damit im Zeichen des gebrochenen Brotes
wir dich erkennen als den einen Herrn,
der uns in Liebe auf dem Weg begleitet
und uns als Boten ausschickt in die Welt.
Wir bitten, bleibe bei uns, Herr,
jetzt und an jedem Tag. Amen.

Adolf Exeler 1926-1983

Dieter Emeis

Predigt zum Gottesdienst im Gedenken an Adolf Exeler

Monate sind vergangen, seit uns die Nachricht vom Tode Adolf Exelers erschütterte. Diejenigen, die bei seiner Beerdigung dabei sein konnten, werden sich erinnern, wie die Versammlung derer, für die er wichtig geworden war, geprägt war von Trauer und zugleich von Dankbarkeit. Der Schmerz, daß er uns fehlen wird, verband sich mit dem Vertrauen, daß das, was er uns gab, weiter mit uns gehen wird, und mit der Hoffnung, daß der Tod ihn nicht von uns trennt, weil wir im Herrn Gemeinschaft behalten mit ihm. Vor wenigen Wochen folgte die Nachricht vom plötzlichen Tode Wilhelm Webers. Wieder unterbrach die Trauer den gewohnten Gang unseres Lebens. Wieder erinnerte uns der Tod eines, der mit uns lebte, auch an unseren Tod. Inzwischen ist - wie man so sagt - das Leben weitergegangen. Mit diesem Gottesdienst wollen wir aber - durch das begonnene Semester neu versammelt - noch einmal innehalten und uns erinnern, damit es nicht weitergehe, als sei nichts gewesen. In dieser unserer Erinnerung an Adolf Exeler möchte ich Sie bitten, daß wir ihn uns etwas sagen lassen. Ich habe in Vorträgen und Predigten der letzten Jahre gelesen und möchte einige Züge des darin uns übergebenen Glaubenszeugnisses vergegenwärtigen.

Adolf Exeler bezeugte uns den <u>Glauben</u> an den Gott und Vater Jesu Christi <u>als einzigartige Chance</u> zum Leben. Beim Schlußvortrag des deutschen katechetischen Kongresses in Freiburg noch sagte er zur Weitergabe des Glaubens: "Es geht gewiß nicht nur um die Sorge, daß der Glaube am Leben bleibt; viel intensiver geht es darum, daß durch den Glauben die Menschen in ihrer Lebendigkeit gefördert werden, in ihrer Lebendigkeit in jenem vollen

Sinn, der in dem Wort 'ewiges Leben' zum Ausdruck kommt." Der innerste Sinn der Werbungen Gottes bis zur Hingabe des Sohnes war für ihn der Anruf an den Menschen: Du sollst leben! Zuspruch an Leben liegt darin, aufrichtender, aus allen Toden herausrufender, Kraft und Mut zur Zukunft schenkender Zuspruch. Für den, den dieser Lebenszuspruch erreicht, wird er auch zum Anspruch. Du sollst leben, das heißt, du sollst die Möglichkeiten des Menschseins ergreifen, die ich dir eröffne. Diesen Anruf zum Leben verkündete Adolf Exeler nicht ungezielt einfach so in den Raum hinein. In unserer Gesellschaft sah er, daß sich viele - wie er sagte - in existentieller Trägheit hängen lassen. Und es bekümmerte ihn, wenn er die Lebenskräfte des Glaubens von uns als Kirche eher verdeckt als bezeugt sah. Nicht Rechthaberei oder Lust am Mäkeln ließ ihn uns als Kirche kritisieren, sondern der bei vielen nicht ohne Grund verbreitete Verdacht, im Glauben gehe es eher um Lebensbegrenzung als um Befreiung zum Leben, eher um Lebensverzicht als um Anstiftung wahren und vollen Lebens. Glauben, das war für Adolf Exeler, lebendig leben; Sünde, das war für ihn Verweigerung gegenüber den von Gott geschenkten Lebensmöglichkeiten; Umkehr, das war für ihn das Eingehen auf den Gott, der zum Leben ruft; die Sendung der Kirche war für ihn, Anwalt des Lebens zu sein - und zwar für alle die, die - oft ohne eigene Schuld - noch nicht zu ihrem Leben gekommen sind, die sich noch nicht zu leben trauen, die von anderen daran gehindert werden zu leben.

Mit dem Zeugnis Adolf Exelers für den zum Leben rufenden Glauben hängt ein Motiv zusammen, das seine Verkündigung prägte, das des Aufbruchs. Bis zuletzt hat er Kinder begleitet, die in ihr Leben aufbrachen. Bis zuletzt lag es ihm am Herzen, für die Jugend und mit ihr dem Glauben und damit dem Leben neue Bahnen zu brechen. Aber nicht

nur jungen Menschen bezeugte er Gott als den, der den Weg in die Zukunft öffnet. Für ihn selbst blieb das Glauben etwas Abenteuerliches. Daß Erwachsene noch lernen sollten, hatte im Grunde damit zu tun, daß auch sie sich nicht festsetzen dürfen, sondern auf dem Wege bleiben müssen. Das Altwerden und das Sterben, das sah er nicht als Zusammenschrumpfen von Zukunft bis zum "Aus", sondern als Hineingehen in die unausschöpfbare Zukunft des Gottes der Lebenden. "Gott, der uns entgegenkommt", so überschrieb er seine Adventspredigten. Glaubensgehorsam im pastoralen Handeln, das ist dann: in den Freuden und Nöten, in den Ängsten und Sehnsüchten dieser unserer Zeit heraushören, auf welchen Weg unser Gott uns ruft. Nicht das Eingraben in vermeintlich sicheren Positionen kann Leitbild einer biblisch zu verantwortenden Pastoral sein, sondern der Auszug in die immer vor uns bleibende Wirklichkeit, die von nichts anderem bestimmt wird als von dem Willen Gottes, daß seine Menschen leben. Adolf Exeler sah auf diesem Weg sicher Probleme, Bedrohungen, Gefahren. Er litt darunter. In seiner Verkündigung finden sich aber keine resignierenden Klagelieder. Er bezeugte vielmehr, daß in allem Gott es ist, der uns entgegenkommt, und daß es keine Wegstrecke gibt, die ohne sein Geleit und ohne seine Führung gegangen werden muß. Ich möchte es mit seinen Worten sagen: "Wer sich ernstlich auf das Entgegenkommen Gottes einlassen will, muß sich darauf gefaßt machen, daß dies Leiden mit sich bringt. Aber er darf auch damit rechnen, daß er an seinem eigenen Leib erfährt, was Führung durch Gott meint. Es gibt Menschen, an denen sich buchstäblich bewahrheitet, was Paulus im Römerbrief sagt: 'Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum besten' (Röm 8,28). Aus den Knüppeln, die man ihnen zwischen die Beine wirft, bauen sie Wege durch den Sumpf; die Wunden, die sie davontragen, werden bei ihnen

zu Einfallstoren der Gnade, und im Rückblick auf ihr Leben können sie sogar Gott für seine Heimsuchungen danken."

In seiner Offenheit für die Zukunft bzw. für unseren Gott, der uns in ihr entgegenkommt, sah Adolf Exeler uns als die pilgernde Kirche auf eine doppelte Weise herausgerufen, dem Auftrag der Communio, des Miteinanders treuer zu gehorchen, in der Gemeinde und in der Weltkirche: Die erste Ebene, der Gemeinde, bestimmte den deutschen katechetischen Kongreß in der Pfingstwoche dieses Jahres: Glaubensgemeinschaft als Austausch des Glaubens miteinander. Schon sehr früh litt Adolf Exeler unter der Beobachtung, daß viele Menschen in der Kirche stumm sind in ihrem Glauben, also keine Sprache und damit kein Mitteilungs- und Austauschvermögen für ihren Glauben haben. Er war der festen Überzeugung, daß die Kirche - nicht nur das Amt in ihr - um ihrer Lebendigkeit und Überzeugungskraft willen neu sprechen lernen muß, daß der Glaube der Kirche also nicht nur ein vom Amt gehütetes und von den theologischen Fachleuten bearbeitetes Lehrgebäude bleiben darf, sondern im Plural der vielen christlichen Charismen als Lebenschance und Lebenskraft bezeugt werden muß. Vom Miteinander des Gespräches in den Gemeinden erwartete er, daß wir neu zur Sprache finden, zu einer wahrhaftigen Sprache, die - wie er sagte - nicht deklamiert, sondern nüchtern von einem Glauben spricht, der, mit allen Unzulänglichkeiten, auch tatsächlich gelebt wird. Von einer Gemeinde, die so den Glauben miteinander teilt, erwartete er, daß sie ihn auch mitteilen kann; daß sie weitergeben kann, was ihr übergeben ist. Darum war der katechetische Kongreß in Freiburg nicht von den Referaten bestimmt, die Fachleute an ihren einsamen Schreibtischen ersonnen und dorthin mitgebracht hatten, sondern vom Miteinander

in den Gruppen. Davon, daß man sich erzählte, welche Glaubensgeschichte man selber hat und wie es einem ergeht, wenn man diesen Anruf zum Leben weitergeben will. Und Adolf Exeler baute in der Nacht vor der Schlußveranstaltung sein Referat aus dem zusammen, was er abends aus den Gruppen gehört hatte.

Die Herausforderung zum Miteinander sah Adolf Exeler nicht allein auf den geteilten Glauben in der Gemeinde beschränkt. In den Zeichen unserer Zeit erkannte er, daß uns wohl erst in unserer geschichtlichen Situation einer einander immer näher rückenden und zugleich so zerrissenen Menschheit aufdämmert, was es heißt, daß die Kirche als Sakrament der Einheit unter den Menschen berufen ist. Seine weltbürgerliche Spiritualität verstand er nicht als eine persönliche Eigenart, auf die andere Christen getrost verzichten könnten. Die Erweiterung unseres Bewußtseins zu einem Glauben nicht nur in den kleinen Lebenswelten, sondern zu einem Glauben, der auch dem Zusammenwachsen der Menschen auf unserer Erde dient, sah er als den Ruf Gottes aus der Zukunft an seine Kirche, an uns. Es drängte ihn, diese Überzeugung, die sich bei ihm nicht nur auf seinen Reisen, sondern auch durch die Erfahrungsgemeinschaft beim Internationalen katechetischen Rat immer klarer herausbildete, weiterzugeben, damit uns aufgehe, in welcher Welt wir leben und was wir als Kirche in ihr leidvolles Verlangen nach wachsender Einheit einzubringen haben. Wir schulden der Welt in ihrem Suchen nach Einheit unseren gelebten Glauben an den einen Gott und Vater aller Menschen, der den Sohn gab und in ihm den Geist der Versöhnung und Brüderlichkeit. Nicht zuletzt dafür wollte er Zeuge sein. Zeuge einer Berufung, die auch Last ist, vor allem aber Motiv zum Leben und zum Einsatz des Lebens.

Wir wollen, indem wir den Tod und die Auferstehung Jesu Christi feiern, unsere Hoffnung begehen, daß Adolf Exeler endgültig hören darf "Du sollst leben!" und daß seine Communio mit uns nicht zerrissen ist. Adolf Exeler schloß seine Predigten gerne mit einem Gebet. Für eine seine Predigten wählte er folgendes Gebet Isaaks von Antiochien aus dem 5. Jahrhundert:

Tod, schleudere mich nicht in dein Feld, bevor ich ein guter Weizensame geworden bin! ...
Von einem Augenblick zum anderen werde ich von hundert Winden umhergetrieben;
Bald bin ich in der Höhe, bald in der Tiefe des Abgrunds, bald bin ich ein König mit dem Diadem, bald ein elender Bettler.
Ich ändere mich tausendmal, wie ein Rad sich wendet.
Unkraut ist mit meinem Weizen vermischt und Spreu, und dein guter Same ist mitten unter den Dornen auf dem Acker deines Knechtes.
Niemand außer dir allein o Gott, erzähle ich diese meine Not.
Mein Verlangen zielt ja allein auf dich und deine große Barmherzigkeit!
Herr, verwandle erst meine Ähre in Brot, dann mag der Schnitter an mich herantreten.
Fülle erst meine Traube mit Wein, dann mag der Winzer sich nahen! Amen.

Bibliographie von Adolf Exeler

Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788-1865), Freiburg 1959

Um das Erwachsenenkatechumenat in Frankreich, in: KatBl 84 (1959) 292-300; 355-361

Personaler und sachhafter "Einstieg" in die Eucharistiekatechese? in: KatBl 84 (1959) 390-398

Notwendigkeit und Formen der außerschulischen Katechese, in: KatBl 85 (1960) 337-340; 395-398; 452-456

Bemerkungen zu einem Entwurf für den neuen österreichischen Katechismus, in: KatBl 85 (1960) 487-492

Eucharistischer Kult und Arbeit, in: Lebendige Seelsorge 1960, 34-40

Über die rechtzeitige Erstkommunion, in: KatBl 86 (1961) 49-56

Die Kinder und Eltern bei der rechtzeitigen Erstkommunion, in: KatBl 86 (1961) 114-118

Der Seelsorger und die rechtzeitige Erstkommunion, in: KatBl 86 (1961) 175-178

Über die Praxis der rechtzeitigen Erstkommunion in einzelnen Gemeinden, in: KatBl 86 (1961) 201-205

Erwachsenenkatechese und religiöse Erwachsenenbildung. Unterscheidung und Zusammenhang, in: Erwachsenenbildung 1962, 9-17

Religiöse Erwachsenenbildung, in: KatBl 87 (1962) 55-66; abgedruckt in: Klerusblatt (München) 1962, 458ff; 484ff; bearbeitet von M. Koenen in: African Ecclesiastical Review 1963, 154ff

Französische Katechese - Katechetisches Spiel in Holland. Alltag einer Montessorischule, in: Josef Goldbrunner (Hg.), Katechetische Methoden heute, München 1962, 95-127

Katechese und Mission, in: Johannes Bettray (Hg.), Mission und Heimatseelsorge, Münster 1962, 58-75

Rechtzeitige Erstkommunion und Pfarrseelsorge, Düsseldorf 1963

Das Kirchenlied in der Katechese, in: Religionspädagogische Werkbriefe (Düsseldorf) 1963, 19-26

Mündig in Christus. Über die Erwachsenenkatechese als Hilfe zur christlichen Mündigkeit, in: Lebendige Seelsorge 1963, 165-176

Unser Bibelunterricht und die Juden, in: Theodor Filthaut (Hg.), Israel in der christlichen Unterweisung, München 1963, 82-122; amerikanische Übersetzung 1964

Africa's Way to Life. Bemerkungen zu einem Handbuch für den Katechumenat in Südafrika, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1964, 249-270

Katechetische Erneuerung in Afrika, in: KatBl 89 (1964) 503-515

Weltmission und Bibelunterricht, in: G. Stachel/ A. Zenner (Hg.), Einübung des Glaubens. FS für Klemens Tilmann, Würzburg 1965, 214-220; überarbeitet und übersetzt in: Teaching all Nations, Hongkong 1965, 281-289

Die Aufgabe der Katechese für das Leben der Kirche, in: KatBl 90 (1965) 301-313; überarbeitet in: B. Dreher/A. Exeler/K. Tilmann, Katechese und Gesamtseelsorge, Würzburg 1966, 38-62

Zur Katechese über die Kirche, in: KatBl 90 (1965) 569-580

Hirschers Bedeutung für Moralverkündigung und Moralpädagogik, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 1965, 225-237

Beschränkung auf die Unmündigen? in: KatBl 91 (1966) 2-9

Johann Baptist Hirscher (1788-1865) und die kirchliche Erneuerung im 19. Jahrhundert, in: Freiburger Universitätsblätter 1966, 49-57 (Freiburger Antrittsvorlesung aus Anlaß des 100. Todestages Hirschers)

Weltmission und Gemeindeseelsorge, in: Lebendige Seelsorge 1966, 18-27

Glaubensunterweisung für Erwachsene, in: KatBl 91 (1966) 289-295

Zur Katechese über die Erlösung, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 1966, 33-37

Laienapostolat und Glaubensverkündigung, Freiburg [2]1966

Christus entgegen. Ein Bilderbuch für die häusliche Vorbereitung auf die rechtzeitige Erstkommunion, Düsseldorf [3]1966; schwedische Übersetzung 1965

Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung, Freiburg 1966 (Habilitationsschrift); spanische Übersetzung: Barcelona 1968

Das Verhältnis der Kirche zu den Juden, in: Theodor Filthaut, Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mainz 1966

B. Dreher/A. Exeler/K. Tilmann (Hg.), Katechese und Gesamtseelsorge, Würzburg 1966

Katechese im Blick auf die Kirche, in: ebd. 38-62

Die neue Gemeinde. FS für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag, Mainz 1967 ([2]1968)

Umkehr und Versöhnung, in: ebd. 80-109

Die heilige Messe. Eucharistiekatechese mit Hilfe der Flanelltafel, Freiburg [3]1967

Seelsorge und Erwachsenenbildung. Zuordnung und Abgrenzung, in: Der Seelsorger 1967, 23-34

Die Einheit der Welt als Thema des Bibelunterrichts, in: KatBl 92 (1967) 14-26

Die Mission der Kirche, in: KatBl 92 (1967) 65-89

Die Vorwürfe gegen den neuen holländischen Katechismus, in: KatBl 92 (1967) 218-226

Glaube an Jesus den Christus. Unser Dienst am Christusglauben der heutigen Jugend, Freiburg 1968

Der Fragehorizont des heutigen Christen und der Bibelunterricht, in: Erich Feifel (Hg.), Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit, Donauwörth 1968, 42-78

Die Aktivierung der Schüler im Unterricht, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 1968, 42-54; 65-67

Der Beitrag der Katechisten zur kirchlichen Erneuerung, in: Priester und Mission 1968, 81-91

Die angemessene Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse in der Erwachsenenbildung, in: KatBl 1968, 449-464

Manifestation sozialer Unruhe. Bemerkungen zur internationalen katechetischen Studienwoche in Medellín, in: KatBl 1968, 683-698

Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule, in: KatBl 94 (1969) 540-555

Die kirchlichen Strukturen rücksichtslos aushungern? Zum Fall Illich, in: Die katholischen Missionen 1969, 198

A. Exeler/D. Zimmermann, Zur Praxis der Kindertaufe, in: Walter Kasper (Hg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen? Mainz 1970, 160-187

Die Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung für Kirche und Gesellschaft, in: Josef Schreiner (Hg.), Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Würzburg 1970, 156-170

Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule, in: Wolfgang Esser (Hg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München-Wuppertal 1970, 325-345

Die Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung für Kirche und Gesellschaft, in: Erwachsenenbildung 1970, 69-82

Katechese, Ankündigung einer Botschaft - Interpretation von Erfahrungen, in: Christlich-pädagogische Blätter 1970, 241-250

Katechese und Pädagogik: Das Problem der Einheit von Glaubenserfahrung und Menschsein, in: Concilium 1970, 162-166

Die Vermittlung der Befreiungsbotschaft durch die Katechese. Zur katechetischen Arbeit in Lateinamerika, in: KatBl 95 (1970) 179-187

Religionsunterricht als Deutung des Daseins, in: KatBl 95 (1970) 705-715

Johann Baptist Hirscher, in: Theologische Quartalschrift 1970, 35-39

Prioritäten oder - Worauf es ankommt, in: Lebendiges Zeugnis 1970, H. 3/4, 60-67

Predigt am Welttag der geistlichen Berufe, in: Zur Pastoral der geistlichen Berufe 8 (1970) 49-51

Lateinamerika - Herausforderung an uns, in: forum 23 (1970) 1-4

D. Emeis/A. Exeler (Hg.), Lernprozesse im Glauben, Freiburg 1970

D. Emeis/A. Exeler (Hg.), Reflektierter Glaube. Perspektiven, Methoden und Modell der theologischen Erwachsenenbildung, Freiburg 1970 (^{3}1972)

Fragen der Kirche heute, Würzburg 1971

A. Exeler u.a., Zum Thema Buße und Bußfeier, Stuttgart 1971

A. Exeler/M. Enkrich, Kirche, Kader, Konsumenten. Zur Neuorientierung der Gemeinde, Mainz 1971

A. Exeler/G. Scherer, Glaubensinformation. Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung, Freiburg 1971 (^{2}1972, ^{3}1974)

A. Exeler/J.B. Metz/K. Rahner, Hilfe zum Glauben. Adventsmeditationen, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971

Taufe als Lebensthema, in: Diakonia/Der Seelsorger 1971, 3-15

Die Verwirklichung der Freiheit als pastorale und religionspädagogische Aufgabe, in: J.B. Metz (Hg.), Freiheit in Gesellschaft, Freiburg 1971, 81-103

Kirchenreform, Religionsunterricht, Katechese. Eine Auseinandersetzung mit dem Buch von H. Halbfas "Aufklärung und Widerstand", in: KatBl 96 (1971) 714-727

Kirchliche Katechese. Ihr Eigenwert und ihr Verhältnis zum schulischen Religionsunterricht, in: D. Zilleßen (Hg.), Werkbuch Religionspädagogik, Frankfurt 1972, 28-34

zus. mit Norbert Mette: Handbuch der Pastoraltheologie. Band V: Lexikon, in: ThRev 69 (1973) 402-406

Bewußtseinswandel und Kirchenreform, in: Concilium 1972, 191-195

Kurzformel - Konzentration - Leitidee? Bemerkungen zu R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens - Prinzip einer modernen Religionspädagogik, in: KatBl 97 (1972) 442-447

Frage und Antwort. Zum Verhältnis von schulischem RU und kirchlicher Katechese. Kritische Bemerkungen zu Georg Baudlers Vorschlägen, in: KatB. 97 (1972) 751f

Erwachsenenfirmung - Stunde der Wahrheit, in: Diakonia 4 (1973) 38-40

Jesus von Nazareth in der Katechese, in: Christlich-pädagogische Blätter 86 (1973) 2-13

De kerk von het ambt en de moderne theologie, in: Verbum (nur holländisch) 1973, 130-144

Fehlformen religiöser Erziehung, in: Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 1, hg. von Erich Feifel u.a., Gütersloh 1973, 135-144

Religiöse Erziehung in einer säkularisierten Gesellschaft, in: KatBl 98 (1973) 717-732

Die neuen Bestimmungen über die Erstbeichte - ein Anlaß für weiterführende Überlegungen, in: KatBl 98 (1973) 286-290

Christlicher Glaube und sittliche Erziehung, in: O. Knoch/F. Messerschmid/A. Zenner (Hg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. FS für Heinrich Kahlefeld zum 70. Geburtstag, Frankfurt 1973, 245-254

Neuordnung der Bistumsgrenzen, in: KNA 20 (1973) 1-4

Glauben - mit Zukunft, Donauwörth 1974

Exodus. Ein Leitmotiv für Pastoral und Religionspädagogik, München (Masch.Dr.) o.J. (1974)

Bildet der Glaube die Grenze? in: Lebendiges Zeugnis 1974, 134-142

zus. mit P. Hünermann, B. Langemeyer, N. Mette, H. Neuser: Teilcurriculum: Grundprobleme der Christologie, in: E. Feifel (Hg.), Beiträge zur Hochschuldidaktik (SKT 2), Zürich-Köln 1974, 127-131

Inhalte des Religionsunterrichtes, in: Erich Feifel u.a. (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 2, Gütersloh 1974, 90-118

Umkehr - das Sprengen selbstgemachter Ketten, in: KNA 5 (12.11.1974) 1-4 (Sonderdienst)

Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts, in: Praktische Theologie heute, hg. von F. Klostermann und R. Zerfaß, München-Mainz 1974, 65-80 (zus. mit N. Mette)

Pastoraltheologie, in: Studium Katholische Theologie 3, hg. von der Kommission "Curricula in Theologie" des Westdeutschen Fakultätentages durch Erich Feifel, Einsiedeln 1975, 89-94

A. Exeler/N. Mette/H. Steinkamp, Tätigkeitsfeld "Gemeindeorganisation Gemeindeaufbau", in: SKT 4, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 111-123

Exodus-Leitmotiv, nicht nur Thema des Religionsunterrichtes, in: Unsere Seelsorge 1975, H. 12, 1-6

The Evolution of Catechesis and Religious Pedagogy in Federal Germany 1965-1975, in: Lumen Vitae 30 (1975) 323-340

Exodus als menschliche und christliche Existenzweise, in: Dienender Glaube 52 (1976) 182-190

A. Exeler (Hg.), Umstrittenes Lehrfach Religion, Düsseldorf 1976

Religionslehrer und Gemeinden, in: Lebendige Seelsorge 1976, 210-214

Das katechetische Wirken der Kirche, in: D. Emeis/B. Sauermost (Hg.), Synode - Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976, 108-116

Unterwegs zu einem Glaubensbuch für junge Erwachsene, in: KatBl 101 (1976) 697-704

Glaube - Erziehung - Mission, in: KatBl 101 (1976) 780-790

Eucharistiefeier - Fest des Aufbruchs, in: Th. Maas-Ewerd/K. Richter (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl, Einsiedeln-Zürich-Köln-Freiburg-Wien 1976, 43-50

zus. mit N. Mette u. H. Steinkamp: Ausgangspunkt Fachrichtungen: Münsteraner Modell, in: SKT 4, 40-51

Zur Pastoral und Liturgie der Eingliederung in die Kirche. Pastorale und pastoraltheologische Perspektiven, in: M. Probst/H. Plock/K. Richter (Hg.), Katechumenat heute, Einsiedeln-Zürich-Freiburg-Wien 1976, 9-28

A. Exeler/G. Miller/G. Stachel, Treffen der Europäischen Arbeitsgemeinschaft für Katechese in der Pfingstwoche in Rom (7.-12.6.1976), in: KatBl 101 (1976) 587-592

Einführung in: F. Lobinger, Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika, Düsseldorf 1976, 9-28

Vorwort in: G. Bitter/G. Miller (Hg.), Konturen der Theologie, München 1976, 7-20

Deutsches Pastoralinstitut, in: D. Emeis/B. Sauermost (Hg.), Synode - Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976, 381-387

Unterricht über Jesus von Nazareth, in: Lebendige Seelsorge 28 (1977) 101-108

Gestaltetes Leben - Grundlinien einer Moralpädagogik, in: KatBl 102 (1977) 6-23

Neue Ansätze in der Glaubensbildung in der Jugendarbeit, in: KatBl 102 (1977) 111-119

Hilfe zur Selbsthilfe. Überlegungen zu einem umfassenden Stilwandel in der Gesellschaft und Kirche, in: KatBl 102 (1977) 804-808

Gottesdienst und Politik. Predigt in einem Studentengottesdienst, in: KatBl 102 (1977) 809-812

A. Exeler/N. Mette (Hg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978

Materialien zur katholischen Soziallehre und zur Evangelisation, zusammengestellt und eingeleitet, München (Deutscher Katecheten-Verein) 1978

Die junge Generation in der Sicht der Bischofssynode, in: KatBl 103 (1978) 14-16

Spiritualität, soziales Engagement und Katechese, in: KatBl 103 (1978) 306-321

Katechese und Mission im Lichte der Bischofssynode 1977, in: Christlich-pädagogische Blätter 91 (1978) 97-104

Katechese und Mission, in: MISSIO-pastoral 2/1978, 4-12

Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft? Provozierende Anfrage eines Nichtfachmanns, in: H. Waldenfels (Hg.), Theologie und Pastoral im Vergleich (FS für Glazik/Willeke), Einsiedeln 1978, 199-211

Vom sprachmächtigen Glauben zur "Theologie des Volkes", in: Diakonia 9 (1978) 384-393

Wie ich mir Gott vorstelle, in: KatBl 103 (1978) 626

Religiöse Erziehung und Sozialisation im Spiegel zeitgenössischer Autobiographien. Bemerkungen zum ersten Teil der Autobiographie von Simone de Beauvoir, Memoiren einer Tochter aus gutem Hause, Reinbek 1960, in: KatBl 103 (1978) 867-873

Entfremdet der Religionsunterricht von der Kirche? in: KatBl 103 (1978) 411-425; ebenso in: Informationen für den Religionslehrer 1 u. 2 (1978) 6-28

Interview zur Bischofssynode 1977, in: Christ in der Gegenwart 1978: 5.3.1978, S. 77f; 12.3.1978, S. 93f; 19.3.1978, S. 100

Trendbericht Religionspädagogik, in: KatBl 103 (1978) 636-640

Ekklesiologie en katechese, in: Verbum 45 (1978) 221-232 (hg. vom Katechetischen Institut Nijmegen)

Katechese in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode, München 1979

Religionsunterricht - Anwalt des Menschen? in: KatBl 104 (1979) 21-35

Fehlformen religiöser Erziehung und Sozialisation - Anfragen an Pastoral und Religionspädagogik, in: Christlich-pädagogische Blätter 92 (1979) 76-88

Bekehrung: Orientierung an Jesus - und am Kind. Theologische Bemerkungen zum Jahr des Kindes, in: KatBl 104 (1979) 690-698

Wie Lämmer unter die Wölfe. Eine Diameditation zum Isenheimer Altar, München (Dt. Katecheten-Verein) 1980

Leben in Gemeinschaft mit den Toten - Zu Allerseelen, in: Der Himmel geht über allen auf, hg. von K. Richter, Freiburg 1980, 121-124

Möglichkeiten der Glaubensverkündigung in der außerschulischen Jugendarbeit, in: W. Dinger/R. Volk (Hg.), Heimatlos in der Kirche? Probleme heutiger Jugendpastoral, München 1980, 54-78

Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben über die Katechese heute Papst Johannes Pauls II., mit einem Kommentar von A. Exeler, Freiburg 1980

Gott, der uns entgegenkommt. Worte zum Advent, Freiburg 1980 (^{2}1981)

Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Theologie der Gegenwart 23 (1980) 12-20 (übers. ins Holländische)

Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung, in: Johannes Thiele/Rudolf Becker (Hg.), Chancen und Grenzen religiöser Erziehung, Düsseldorf 1980, 30-51

'Catechesi Tradendae' - für uns wichtig? in: KatBl 105 (1980) 634-642

Christliche Moral: gebremstes und angepaßtes - oder inspiriertes und veränderndes Verhalten? in: Das schwarze Brett. BDKJ Bistum Münster, 3/1980, 25-79

Ein Glaube, der den Menschen gut tut. Rundfunksendung im SWF Baden-Baden, 1. Januar 1980

Von der versorgten zur engagierten Gemeinde, in: Lebendige Seelsorge 31 (1980) 342-355

drei Predigten zum Thema "Frieden und Gemeinde", in: Den Frieden bezeugen. Predigt- und Meditationshilfen, zusammengestellt von Klemens Richter, Nr. 23, 1/1980, hg. vom Deutschen Pax-Christi-Sekretariat, Windmühlstr. 2, 6000 Frankfurt, S. 4-8; 33-36; 50-54

Zu diesem Leben ermutigen. Betrachtungen zu den Festen im Kirchenjahr, Freiburg 1981

Muß die Kirche die Jugend verlieren? Freiburg 1981

In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote, Freiburg 1981 (spanische Übers.: Los Diez Mandamientos. Vivir en la libertad de Dios, Santander (Sal Terrae) 1983)

Unterschiedliche Erwartungen an den Religionslehrer. Neuere Erklärungen zur Situation des Religionsunterrichtes, in: KNA Nr. 4, 27.1.1981, 2-4

Der Religionslehrer als Zeuge, in: KatBl 106 (1981) 3-14

Engagement aus der Mitte des Glaubens, in: KatBl 106 (1981) 83-87

Weisen geistlichen Lebens. Teil I: Grundlegung, in: KatBl 106 (1981) 503-513; Teil II: Beten: eine Weise geistlichen Lebens, in: ebd. 839-848

Weisen geistlichen Lebens, in: Religionspädagogische Arbeitshilfen, hg. von der Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat, Nr. 26, Münster, März 1981 (zu beziehen: Breul 23, 4400 Münster)

Vertreibt die Kirche ihre Jugend? in: Kontraste 3/1981, 4-10

Die Sorge um einen dialogfähigen Glauben, in: Gemeindekatechese. Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde. Österreichische Pastoraltagung vom 29.-31.12.1980, im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts hg. von Josef Wiener und Helmut Erharter, Wien-Freiburg-Basel 1981, 19-38

Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa, Bd. 2, hg. von L. Bertsch/F. Schlösser, Freiburg-Basel-Wien 1981, 92-121

Wie können wir uns von Gemeinden der Dritten Welt beschenken lassen? in: kdf Kontakte (Zeitschrift der Frauengemeinschaft Deutschlands, Diözesanverband Münster) 3/1981, 2 Bl. 1-10; ebenso in: Dienender Glaube 59 (1983) 139-147; 151-159

Religionsunterricht in der Schule. Interview zu aktuellen Problemen, in: Christ und Bildung. Zeitschrift der Kath. Erziehergemeinschaft Deutschlands (1981) 225f

Maria in der deutschen Katechese seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: KatBl 106 (1981) 637-645; ebenso in: Marianum 126 (1981) I-II, 75-94 (ital. Zeitschrift)

Rezension zu W. Fürst, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie z.B. Hirschers (1788-1865), in: ThRev 77 (1981) 89-96

Katechese en godsdienstonderricht in de BRD. Veranderingen gedurende de laatste 50 Jaar, in: verbum 48 (1981) 323-328

De sociale dimensie van centrale geloofsuitspraken, in: verbum 48 (1981) 335-352

La dimensión social de los enunciados centrales de la fe, in: Actualidad Catequetica 105 (1981) 23-42, hg.v. Secretariado Nacional de Catequesis, Alfonso XI,4, Madrid 14

Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung, München 1982

Dem Glauben neue Bahnen brechen. Anstöße für die Praxis, Freiburg-Basel-Wien 1982

Umkehr - Schritte zur Verwirklichung, in: KatBl 107 (1982) 147-161

Kooperation im Bereich der Glaubensvermittlung. Zusammenarbeit von Schule, Familie und Gemeinde, in: Lebendige Katechese 4 (1982) 19-24

Wertvermittlung als religionspädagogische Aufgabe, in: rhs 25 (1982) 374-388

Religiöse Erziehung - aber wie? Elternbild und Gottesbild, in: Miteinander glauben lernen. Impulse für Eltern und Erzieher, hg. von Jürgen Hoeren und Marianne Müssle, Mainz 1982, 9-24

Priesterliche Lebensformen und ihre Bedeutung für die Seelsorge, in: Lebendige Seelsorge 33 (1982) 223-226

Situation und Aufgabe der Gemeinde und des Pfarrgemeinderates heute, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 34 (1982) 329-338

Geleitwort in: Unser tägliches Brot. Fürbitten und Predigtanregungen zur Ökologiefrage, Freiburg 1982, 4-7

Leben in der Nähe Gottes. Erfahrungen mit Psalm 34, in: Leben mit Psalmen. Entdeckungen und Vermittlungen, hg. von G. Bitter u. N. Mette, München 1983, 167-172

Erziehen aus dem Glauben in unserer Zeit, in: Paul Schmidle/Hubertus Junge, Erziehung in unserer Zeit, Freiburg 1983, 36-62

Ein katechetisches "Puebla"? Bericht über die "erste lateinamerikanische Woche" in Quito/Ecuador, 3.-10. Oktober 1982, in: KatBl 108 (1983) 434-441

Der Willkür preisgegeben. Kirchenverfolgung mit System, in: Publik-Forum Nr. 2, 21.1.1983, S. 23

The Social Dimension of the Fundamental Truths of the Faith, in: East Asian Pastoral Review 20 (1983) 124-138

Einheit in der Vielfalt, in: KatBl 108 (1983) 150-156

Chancen des Miteinander - Ausblick in die Zukunft, in: KatBl 108 (1983) 781-791

Umkehr und Bekehrung. Lernen von Lateinamerika, in: KatBl 108 (1983) 936-938

Wege christlicher Verkündigung, in: ZMR 68 (1984) 57-68

Jungen Menschen leben helfen. Werte und Normen, Freiburg 1984 (im Druck)

Nachtrag zur Bibliographie von Ferdinand Klostermann

(erstellt von Alfred Kirchmayr)

Dieser Nachtrag ergänzt die Bibliographie, die in den Pastoraltheologischen Informationen 2/1982, 312-318 erschienen ist.

Die vorliegende Bibliographie von mehr als 200 Veröffentlichungen umfaßt weithin alle Monographien, Buchbeiträge, Zeitschriftenartikel wie auch die F. Klostermann mitherausgegebenen Bücher und Reihen in chronologischer Anordnung. Bezüglich der Artikel in Kirchenzeitungen, der katholischen Wochenpresse sowie fremdsprachlicher Veröffentlichungen und Übersetzungen wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben.

Strukturwandel der katholischen Organisationsformen? Wien 1949

Masse und Elite, in: Seelsorge und Katholische Aktion. Grundbesinnung und Orientierung. Doppelheft von "Der Seelsorger" 21 (1951) 40-79

Versuchungen der Katholischen Aktion? Zu Henri Dumerys Buch: Die drei Versuchungen des modernen Apostolates, in: ThprQ 99 (1951) 193-210

Laienapostolat und Katholische Aktion. Eine Besinnung nach dem Weltkongreß des Laienapostolates (7.-14.10. 1951) in Rom, in: ThprQ 100 (1952) 249-270, 340-357

Die Katholische Aktion an die Pfarrseelsorge, in: Die Pfarre. Gestaltung und Sendung. Wiener Seelsorgetagung 1953, Wien 1953, 38-47

Sacerdos, quis es tu? Zu Michael Pflieglers Buch "Priesterliche Existenz", in: ThprQ 101 (1953) 135-139

Apostolat, in: LThK Bd. 1 (Freiburg 1957) 755-757

Die Problematik des Laienapostolates nach dem zweiten Weltkongreß in Rom. Sonderdruck aus ThprQ 106 (1958) 89-104 bzw. im Sonderdruck 1/32 ergänzt um das Kapitel IV. Versuch einer Ortung des Laienapostolates und der laienapostlischen Vereinigungen

Zu einem Grundanliegen der katholischen Bewegung und der Kirche von heute, in: Der Seelsorger 29 (1958/59) 116-126

Der Laie in der Kirche, in: Der Seelsorger 29 (1959) 259-265. 300-312. 363-366

Kirche und Politik. Grundsätzliche Erwägungen, in: Der Seelsorger 30 (1959/60) 525-537

Vom Vereinskatholizismus zum Katholizismus der Katholischen Aktion, in: 90 Jahre Linzer Volksblatt. Beilage zum Linzer Volksblatt 21,2 (3.1.59) 31-33

Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962 (Habil.Schrift)

Schwerpunkte der Seelsorge heute. Überlegungen nach dem Österreichischen Katholikentag 1962, in: Der Seelsorger 32 (1962) 356-373

Klappentext zu: M. Pfliegler, Pastoraltheologie, Wien 1962

Das Wohnviertelapostolat - eine neue Aufgabe der Katholischen Aktion, in: Der Seelsorger 33 (1963) 267-270

Mitarbeit: Documentazione Olandese del Concilio, Roma 1963ff

Sind unsere Pfarren noch echte Gemeinschaften? in: ThprQ 112 (1964) 37-46

Überlegungen zur Reform der theologischen Studien. Anregungen zu einem Gespräch, in: ThprQ 112 (1964) 273-313

Kirche als Gemeinschaft, in: Christliche Kunstblätter (1964) 81-85

Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens. Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XI, Wien 1965, 124

Pastoraltheologie heute, in: Dienst an der Lehre. Festschrift f. Kardinal F. König. Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. X, Wien 1965, 49-108

Priesterbild und Priesterbildung - Überlegungen für übermorgen, in: Der Seelsorger 35 (1965) 299-316

Die Studienpläne der katholisch-theologischen Fakultäten und Lehranstalten Österreichs, in: ThprQ 113 (1965) 266-275

Gegenwartsaufgaben der Wiener Pastoraltheologie, in: Österr. Hochschulzeitung Nr. 9 (1.5.1965) 30-38; ebenso in: Aufgaben der Universität Wien in Gegenwart und Zukunft. Aufsätze zur 600-Jahrfeier, hg. von der Universität Wien, 1965, 30-38

Das Apostolat der Laien, in: Österr. Klerusblatt 98 (1965) 17f

Kommentar zum IV. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: LThK 2. Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 260-283

Mitherausgeber: F. Klostermann, H. Kriegel, O. Mauer, E. Weinzierl (Hg.), Kirche in Österreich 1918-1965, Bd. 1, Wien 1966; Bd. 2, Wien 1967

Das Amt und der Dienst, in: K.v. Bismarck (Hg.), Neue Grenzen, Stuttgart 1966, Bd. 1, 94-100

Mitarbeit: L. Waltermann (Hg.), Konzil als Prozeß. Berichte im Westdeutschen Rundfunk über das Zweite Vatikanum. Eine Dokumentation, Köln 1966, 261ff

Entmythologisierung des Priesterberufes und der Priesterberufung, in: Der Seelsorger 36 (1966) 10-21

Katholische Aktion nach dem II. Vatikanum, in: Der Seelsorger 36 (1966) 309-319

Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem Zweiten Vatikanum, in: ThprQ 114 (1966) 201-223

Doch noch Universitätsreform? in: Wort und Wahrheit 21 (1966) 494f

Priesterbildung in der Krise, in: Wort und Wahrheit 21 (1966) 560f (Rezension)

La formation pastorale du clerge selon Vatican II, in: Seminarium 6 (1966) 626-674

Einleitung und Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien, in: LThK 2. Das Zweite Vatikanische Konzil II (Freiburg 1967) 585-701

Das organisierte Apostolat der Laien und die Katholische Aktion, in: F. Klostermann u.a. (Hg.), Kirche in Österreich II, Wien 1967, 68-137

Mitautor: F. Klostermann, J. Klemen, J. Leb, Das katholische Organisationsleben der Gegenwart, ebd. 138-186

Hat uns das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien Neues gebracht? in: J.C. Hampe (Hg.), Die Autorität der Freiheit, München 1967, 72-87

Mitarbeit und Mitherausgeber: Österr. Seelsorgeinstitut (Hg.), Kirche in der Stadt. Grundlagen und Analysen, 2 Bde, Wien 1967

Theologie der christlichen Gemeinde, in: Kirche in der Stadt, hg.v. Österr. Seelsorgeinstitut, Bd. 1, Wien 1967, 34-60

Apostle, Apostolate, Apostolic, in: The new Catholic Enzyklopedia, Washington 1967, Bd. 1, 681f. 688f

Die Bewegung der geistlichen Berufe in Westeuropa, in: Der Seelsorger 37 (1967) 114-122

Gibt es noch Pfarrer? in: Der Seelsorger 37 (1967) 249-257

Desiderate zur Reform des Laienrechts, in: ThprQ 115 (1967) 334-348

Prinzipien einer Strukturreform der Kirche, in: IDO-C. Information documentation on the Conciliar church, Doss. 67-23. v. 16.7., 1-10, Rome 1967

Strukturen der Kirche von morgen, in: IDO-C (Rome) 67-28 v. 10.9.1967, 1-12; Doss. 67-29 v. 1.10.1967, 1-13

Eine andere Kirche? in: Die Furche 19 (1967) 1f

Die katholische Aktion nach dem Konzil, in: Der nächste Schritt 14 (1967) 3-6

Wieder politischer Katholizismus? in: Neues Form 14 (1967) 442-446

Neue diözesane Strukturen, in: Diaconia 2 (1967) 257-269

Was ist ein Priester? in: RU an höheren Schulen 10 (1967) 180-188

Nieve strukturen in het bisdom, in: Theologia en pastoraat (1967) 348-360

Pap es laikus a holnap egyhazaban, in: theologia 1 (Budapest 1967) 107-117

Tese o laicima, Zagreb 1967

Mitherausgeber: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. III, hg.v. F.X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, Freiburg 1968, Bd. IV, 1969, Bd. I^2, 1970, Bd. $II/1^2$ und $II/2^2$, 1971

Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde, in: F.X. Arnold u.a., in: HPTh III, Freiburg 1968, 17-58

Bildung und Erziehung des Christen zur Mündigkeit in Kirche und Gesellschaft, in: HPTh III, Freiburg 1968, 446-474

Das Apostolat der Laien in der Kirche, in: HPTh III, Freiburg 1968, 586-635

Einleitung und Kommentar zu: S. Paulus VI. Papa: Consilium de laicis et pontificia commissio studiosorum "Justitia et pace" (lat. u. deutsch). Die Einrichtung des Laienrates und der Apostolischen Studienkommission "Justitia et pax". Nachkonziliare Dokumentation Bd. 13, Trier 1968

Die Verkündigung der christlichen Botschaft. Überlegungen zum Subjekt der christlichen Verkündigung, in: K. Rahner, B. Höring (Hg.), Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim 1968, 218-251

Katholische Aktion, in: SM II, Freiburg 1968, 1070-1078

Mitherausgeber: Pastoraltheologische Informationen, hg. von der Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Mainz 1968ff

Die überstaatlichen Bischofskonferenzen, in: Concilium 4 (1968) 609-612

Die überstaatlichen Bischofskonferenzen, in: IDO-C v. 18.8.1968 n. 68-31/32/33

Pastoraltheologische Perspektiven, in: Informationsblatt des Instituts für europäische Priesterhilfe 2 (1968) 1/2, 88-106 (Maastricht)

Mitarbeit: Commentary on the Documents of Vatican II, Vol. 1, Freiburg 1968

Die Position und die Funktion des Laien in der Kirche, in: Wort und Wahrheit 23 (1968) 355f

Sind alle Priester? Reihe X, Graz 1969, 64

Priester für morgen - pastoraltheologische Aspekte, in: F. Henrich (Hg.), Weltpriester nach dem Konzil, München 1969, 145-175

F. Klostermann, N. Greinacher (Hg.), Reihe "Theologie konkret" (Herder), Wien 1969f

Die Katholische Aktion in einer neustrukturierten Kirche, hg. von der Katholischen Aktion Österreichs, Wien 1969

Was ist Gemeinde? Eine praktisch-theologische Überlegung, in: Sein und Sendung 1 (1969) 194-201. 242-249

Principi per una reforma di struttura della chiesa, in: La fine della chiesa come societa perfetta, Verona 1969, 253-298

Knez pro zitrek, in: Via 2 (1969) 86-89 (Prag)

Vorwort zu: G. Hierzenberger, Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums, Düsseldorf 1969

Vorwort zu: P. Gerbe, Zulassung zur Taufe, Wien 1969

Priester für morgen, Innsbruck 1970

B. Dreher, N. Greinacher, F. Klostermann (Hg.), Handbuch der Verkündigung, 2 Bde, Freiburg 1970

Der Träger der Verkündigung, in: ebd. Bd. I, 363-409

H. Fischer, N. Greinacher, F. Klostermann (Hg.), Die Gemeinde. Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst, Mainz 1970

Mitherausgeber und Mitarbeiter der Reihe: Pastorale Handreichungen für den pastoralen Dienst, Mainz 1970ff

Priester für morgen. 10 Thesen über den gemeindlichen Vorsteherdienst, in: Unsere Brücke, Juni 1970, 2-6

Vision einer Gemeinde von morgen, in: Publik 4.9.1970, 23

El principio communitario en la iglesia, Barcelona 1970

Gemeinde im Hochschulbereich - Modell für künftige christliche Gemeinden, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 98-109

Vision einer Gemeinde von morgen, in: Publik (Hg.), Die Chancen der brüderlichen Gemeinde, Mainz 1970, 53-62

Principes d'une reforme de structures dans l'Eglise - Pour une nouvelle image de l'Eglise, Gembloux, Ducolot 1970, 135-174

Mitherausgeber: F. Klostermann, N. Greinacher, A. Müller, R. Völkl, La chiesa locale. Brescia 1970 (= HPTh III: Der Selbstvollzug der Kirche in der Gemeinde)

Mitherausgeber: W. Pesch, P. Hünermann, F. Klostermann, Priestertum. Kirchliches Amt zwischen gestern und morgen, Aschaffenburg 1971

Den Laien die Pastoral, dem Klerus das Geld? in: Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971) 54-57

Eine indiskutable Synodenvorlage? Worüber die Wiener Synode kaum diskutieren wollte, in: Diakonia/ Der Seelsorger 2 (1971) 273-277

Die pastoralen Gremien. Zu einem Entwurf der Klerikerkongregation und zu seiner Theologie, in: Diakonia/ Der Seelsorger 2 (1971) 346-353

Das Vorsteheramt in der Gemeinde von morgen, in: N. Hepp (Hg.), Neue Gemeindemodelle, Wien 1971

Die Kontestation der Antikontestatoren, in: actio catholica 16 (1971) 4f

Institut für Pastoraltheologie, in: Österr. Hochschulzeitung 23 (1971) 5,2

A Holny papja, in: theologia 4 (1971) 3-7 (Budapest)

Die Gemeinde Christi. Prinzipien, Dienste, Formen, Augsburg 1972

Ökumenische Begegnung in Wien, in: M. Seckler, O.H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg (Hg.), Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, Graz 1972, 491-503

F. Klostermann, K. Rahner, H. Schild (Hg.), HPTh V, Freiburg 1972

Mitarbeit: Herders Theologisches Taschenlexikon, 8 Bde, Freiburg 1972/73

Roma locuta causa finita? Thesen zum kirchlichen Vorsteheramt und seiner zeitgemäßen Auffächerung, in: Diakonia 3 (1972) 145f. 175-179

Naturwissenschaftliches Ergänzungsstudium für Theologen, in: Diakonia 3 (1972) 291-298

Demokratie und Hierarchie in der Kirche, in: Wort und Wahrheit 27 (1972) 323-336

Das Vorsteheramt in der Gemeinde von morgen, in: ThprQ 120 (1972) 23-33

Apostolat, in: Herders theologisches Taschenlexikon, Bd. 1, Freiburg 1972, 171-173

Katholische Aktion, in: ebd. Bd. 4, 99-104

Der Zustand der römisch-katholischen Kirche, in: Wort und Wahrheit 27 (1972) 146-150

Zu Holl's Jesus-Buch, in: Diakonia 3 (1972) 134-137

12 Thesen zum priesterlichen Dienst, in: Österr. Klerusblatt 105 (1972) 97

In memoriam Michael Pfliegler, in: Wiener Kirchenzeitung 124 (1972) 4

Bilanz des Konzils, in: Wiener Kirchenzeitung 124 (1972) 1f (15.10.)

Hol tartunk a zsinati megujulasban, in: Uj Embre 28, 6.8.1972 (Budapest)

Vorwort zu: F.M. Kapfhammer (Hg.), Michael Pfliegler. Seiner Zeit voraus. Aktuelle Texte, Graz 1973

Auseinandersetzung mit der Welt - aber wie? in: Diakonia 4 (1973) 201-205

Mitautor: H. Erharter, F. Klostermann, Otto Mauer in dankbarem Gedenken, in: Diakonia 4 (1973) 361f

Die Pastoralräte in römischer Sicht, in: Diakonia 4 (1973) 421-423

Der Presbyter des Vatikanum II, in: ThprQ 121 (1973) 159-162

Erinnerung an Otto Mauer, in: actio catholica 18 (1973) 4, 1f

"Ein Jesuit erregt Anstoß". Leserbrief in Sachen "Fall Kripp", in: Die Presse, 15./16.12.1973

Demokracja i hierarchia w Kosciele, in: Collectanea Theologica 43 (1973) II, 5-20 (Warschau)

Gemeinde - Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle, 2 Bde, Freiburg 1974

F. Klostermann, R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München 1974

Veränderung in der Kirche als theologisches und praktisches Problem, in: ebd. 638-650

Überlegungen eines praktischen Theologen über den einfachen Menschen, in: K. Krenn (Hg.), "Der einfache Mensch" in Kirche und Theologie, Linz 1974, 67-89

Die fernstehende Kirche. Überlegungen eines bekümmerten praktischen Theologen zum Problem der "Fernstehenden", in: Diakonia 5 (1974) 84-95

Der Fall "Kripp" - Modell christlicher Konfliktbewältigung? in: Diakonia 5 (1974) 135-138

Christentum als Programm der Veränderung, in: A.Th. Khoury, M. Wiegels (Hg.), Weg in die Zukunft, Leiden 1975, 45-80

Dienst an der Einheit im Glauben, in: G. Denzler (Hg.), Papsttum heute und morgen. 57 Antworten auf eine Umfrage, Regensburg 1975, 87-91

Mitarbeit: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, hg.v. H. Gastager, K. Gastgeber u.a., Wien 1975

Nachruf auf einen "Synodalen Vorgang", in: Diakonia 6 (1975) 68-71

Für oder gegen Fristenlösung - Unterscheidungszeichen der Christlichkeit? in: Diakonia 6 (1975) 211-213

Müssen die Priester aussterben? in: ThprQ 123 (1975) 356-367

Vor einer neuen Priesterkrise? in: Imprimatur 8 (1975) 1/9-11

Laien als Vorsteher von Pfarren, in: Entschluß. Zeitschrift für Praxis und Theologie 1 (1975) 504-506

Der Raum der Freiheit in Antomie und Theologie, in: Österr. Hochschulzeitung 27 (1975) 1/2, 8-10

Christentum - ein Programm der Veränderung, in: Jugend und Kirche (1975/76) 2-5

La persona del predicatore, in: Manuale della predicazione, Bologna 1975, 297-351

Mitherausgeber: Manuale della predicazione, Bologna 1975

Kirche - Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche, Wien 1976

Müssen die Priester aussterben? Überlegungen zur Überwindung der derzeitigen Amtskrise der katholischen Kirche, Linz 1976

Theologie und Kirche. Fundamental- und pastoraltheologische Grundlagen, in: G. Gorschenek (Hg.), Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, München 1976, 11-24

Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen, in: Diakonia 7 (1976) 44-49

Kirche und Politik, in: Diakonia 7 (1976) 73-76

Neuer "politischer Katholizismus"? in: Diakonia 7 (1976) 133-136

Die Laien in der Weltkirche oder: Der Welt"laienrat" in der Sackgasse? in: Diakonia 7 (1976) 212-216

Krisen in der Kirche - Krise der Kirche, in: Concilium 12 (1976) 232-237

Schlicht und einfach - wie in der Frühkirche? Den Priester nicht zum Magier machen. Sieben Vorschläge für die Gemeinden, in: Publik-Forum 5 (1976) 18f

Biblisch-liturgische Erneuerung heute, in: 50 Jahre Bibel und Liturgie 1926-1976, Klosterneuburg 1976, 319f

Einzige Hilfe: Strukturänderung, in: Interessen 1976, 2f

Wir brauchen Priester. Jüngste Fakten zum Buch "Müssen die Priester aussterben?" Linz 1977

Herausgeber: Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste, Düsseldorf 1977

Priester und priesterliche Dienste in der Gemeinde von morgen, in: ders. (Hg.), Der Priestermangel ..., 1977, 129-172

N. Greinach, F. Klostermann (Hg.), Freie Kirche in freier Gesellschaft. Südamerika - eine Herausforderung für die Kirchen Europas, Einsideln/Zürich 1977

Basisgruppen und -gemeinden - eine Zielgruppe? in: L. Bertsch, K.H. Rentmeister (Hg.), Zielgruppen. Brennpunkte kirchlichen Lebens, Frankfurt 1977, 123-131

Für eine Pluralität von politischen Katholizismen, in: Gesellschaft und Politik. Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform, Wien 1977, 5-24

Priester in der Gemeinde von morgen, in: Österr. Klerusblatt 110 (1977) 160f

Vorwort zu: I. Adam, E.R. Schmidt, Gemeindeberatung. Ein Arbeitsbuch zu Methodik, Begründung und Beschreibung der Entwicklung von Gemeinden. BCS-Buchreihe "Fachbücher für soziale Arbeit", Gelnhausen-Freiburg-Stein 1977

Kirche als Dienst. Interview mit Univ.-Prof. Dr. F. Klostermann, in: Burgenländisches Jahrbuch 1977, Eisenstadt 1977, 7-9

Neue Pastoral aus Lateinamerika, in: actio catholica 1 (1977) 14-18

Basisgemeinden auch in Wien? in: Wiener Kirchenzeitung 129 (1977) Nr. 6 v. 13.2.1977, 5; Nr. 7 v. 20.2., 10

Der Priester - ein Sozialarbeiter, in: Jugend und Kirche (1977/78) 14-17, H. 3

Vorwort zu: L. Wallner, Gedanken zum Nachdenken, Innsbruck 1977

N. Greinacher, F. Klostermann (Hg.), Vor einem neuen politischen Katholizismus? Frankfurt 1978

Für eine Pluralität der Katholizismen in der einen Kirche. Aufgezeigt am Beispiel der Politik, in: N. Greinacher, F. Klostermann, ebd. 29-107

N. Greinacher, F. Klostermann (Hg.), Reihe: Erfahrung und Theologie. Schriften zur praktischen Theologie, Frankfurt-Bern-Las Vegas 1978f

Zur neuen "Ordnung der pastoralen Dienste" in der BRD, in: Diakonia 9 (1978) 12-18

Was heißt Identifikation mit der Kirche, in: Imprimatur. Nachrichten und kritische Meinungen aus der katholischen Kirche 11 (1978) 183-189. 219-223. 255-261

Was heißt Identifikation mit der Kirche? in: SOG 8 (1978) 3/3-17

Chiesa evento e istituzione, Assisi, Citadella 1978, 248

Gemeinde - Kirche der Zukunft, in: Bischöfliches Ordinariat Limburg (Hg.), 150 Jahre Bistum Limburg. Berichte und Dokumentation, Frankfurt 1978, 7-26

Vom Vereinskatholizismus zur Katholischen Aktion, in: Katholische Männerbewegung der Diözese Linz (Hg.), 30 Jahre Katholische Männerbewegung, Linz 1978, 10-21

Die Zukunft der Pfarrgemeinde, in: Linzer Kirchenzeitung 34 (1978) H. 4, 6

Zur neuen Ordnung der pastoralen Dienste in der BRD, in: Pastoraltheologische Informationen 6, Januar 1978, 31-34

Wie heidnisch sind die Wiener wirklich? in: Österr. Klerusblatt 111 (1978) 81f

Unfestliche Gedanken eines praktischen Theologen zu einem Stadtfest der Kirche, in: Was (Graz) 1978, 20, 14-16

Lateinamerika und wir, in: stud. theol. 1978, 5, 14f

Wie wird unsere Pfarre eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde, Wien 1979

Leiden an der Kirche, in: P. Pawlowsky, E. Schuster, Woran wir leiden. Beiträge - Texte - Methoden, Wien 1979, 68-105

Katholische Jugend im Untergrund, in: R. Zinnhobler (Hg.), Das Bistum Linz im Dritten Reich, Linz 1979, 138-229

F. Klostermann, J. Müller (Hg.), Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform 1777-1977, Wien 1979

Pius Parsch in der Sicht seiner Zeitgenossen, in: N. Höslinger, Th. Maas-Ewerd (Hg.), Mit sanfter Zähigkeit, Klosterneuburg 1979, 294-296

Kirche, Katholische Aktion und Politik, in: Die Furche 29.8.1979, 4

Die Kirche darf kein Parteivorfeld werden, in: Die Furche 14.11.1979, 4

Gemeindeforum Schwechat, in: Wiener Kirchenzeitung 3.6.1979, 7

Modelle und Thesen zu einer christlichen Gemeinde, in: Maulzirkel (Wien 1979) 17, 101-104

Die Ungereimtheiten und Mißverständnisse um Puebla - ein kirchliches Kommunikationsproblem? in: Diakonia 10 (1979) 186-189

Der Papstbrief, die Bischöfe und der Gemeindenotstand, in: Orientierung 43 (1979) 111f

Akademikerpastoral und Katholische Aktion der Akademiker, in: actio catholica (Zeitschrift für Akademiker, Wien) H. 1 (1979) 19-25

Johannes Paul II., in: stud. theol. (Wien) 9 (1979) 14-18

Der "Horror laici docentis". Oder: Laien in Verkündigung und pastoralen Ämtern, in: stud. theol. 6 (1979) 14-16

Theologie der Gemeinde, in: Ordensnachrichten 1979, H. 121/122, 451-493

Die pastoralen Dienste heute. Priester und Laien im pastoralen Dienst. Situation und Bewältigung, Linz 1980

Der Papst aus dem Osten, Wien 1980

Der Papstbrief und seine Folgen, in: G. Denzler (Hg.), Priester für heute. Antwort auf das Schreiben Papst Johannes Paul II. an die Priester, München 1980, 130-144

Versuchungen zur Resignation in der heutigen Kirche, in: Theologie der Gegenwart. Beiträge zur Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie. Hermann Stenger zum 60. Geburtstag. 23 (1980) Nr. 3, 101-106

Bischofsbestellung und Ortskirche, in: SOG. Mitteilungen der Solidaritätsgruppe engagierter Christen in Österreich 10 (1980) Nr. 6, 6-8

Priester aus den Gemeinden - kontra "abstruse Alternativen", in: präsent 27.11.1980, 7

Gemeinde ohne Priester. Ist der Zölibat eine Ursache? Mainz 1981, 104

"Messung" pastoralen Erfolges - pastoraltheologisch, in: J. Horstmann (Hg.), Erfolgreiche - nicht erfolgreiche Gemeinde. Zur "Erfolgskontrolle" pastoraler Tätigkeit, Paderborn 1981, 49-83

Leiden an der Kirche, in: W. Pöldinger, J. Lange, A. Kirchemayr (Hg.), Psychosoziales Elend. Herausfordernde Einsichten. Ermutigende Initiativen, Wien 1981, 75-87

Gemeindemodelle und ihr legitimer Ort, in: Diakonia 12 (1981) 5-21

Die Basiskirche - ein neuer Weg und seine Probleme, in: Diakonia 12 (1981) 183-190

Eine neue Form der Bischofsbestellung? in: Orientierung 45 (1981) 55-58

Zukunft und Ziel der Ökumenischen Bewegung. Skeptische Überlegungen eines katholischen Theologen, in: EvTh 41 (1981) 309-325

Affektivität und Zölibat, in: ThprQ 129 (1981) 168-170

Die kirchlich distanzierten Christen, in: Vikariat Wien (Hg.), Symposium. Christsein in Wien, Wien 1981, 56-60

Es gibt ein Recht auf Eucharistie, in: Die Furche 21.1.1981, 8

Führt der Katholikentag von 1983 zu einem neuen österreichischen Katholizismus? in: Die Furche 6.5.1981, 8

Hinweis

Das Institut für Klinische Seelsorgeausbildung (KSA) in Heidelberg bietet auch im Jahr 1984 eine Reihe von Kursen und Seminaren an. Programm und nähere Einzelheiten sind erhältlich beim Institut, Gaisbergstr, 58, 6900 Heidelberg, Tel. 06221 - 10135.
Übrigens feiert das Institut im kommenden Jahr sein zehnjähriges Jubiläum.

Moe