

<sup>16</sup> Bibel provokativ (Stuttgart 1969–1972) 4 Teile; W. Grössmann, Protestieren, Nachdenken, Meditieren, Beten = Werkbuch 90/91 (München 1970); C. Morris, What the papers didn't say, and other broadcast talks (London 1971); D. Porzio (Hrsg.), La provocazione (Mailand 1972); M. Tosco (Hrsg.), Alzo zero. Provocazioni quotidiane per vincere l'isolamento in questo mondo tutto da rifare (Turin 1968).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

geboren am 26. Juni 1912 in Roermond (Niederlande), Jesuit, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen und in Rom am Orientalischen Institut, am Archäologischen Institut, am Institut für Kirchenmusik und an der Paläographischen Schule des Vatikans, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, Professor für Liturgik an der Universität Gregoriana und am Liturgischen Institut Sant' Anselmo. Er gehört der Redaktion von «Archief van de Kerken» an und veröffentlichte Beiträge in vielen Zeitschriften sowie mehrere Bücher, u.a.: Die Konstitution über die heilige Liturgie (1965), Wie betet der heutige Mensch? (1972).

## Hans Bernhard Meyer Zur Frage der gesellschaftlichen Bedeutung der Liturgie

Vor einigen Jahren habe ich darauf hingewiesen, daß die Frage nach dem Einfluß politischer und gesellschaftlicher Faktoren auf den Gottesdienst eingehender untersucht worden ist als die Frage, ob und wie der Gottesdienst das gesellschaftliche Leben beeinflusst.<sup>1</sup> In einer weiteren Studie wurde versucht, die Berechtigung jener «Gottesdienste in neuer Gestalt» zu prüfen, die seit dem Beginn der sechziger Jahre gesellschaftspolitische Anliegen in den Mittelpunkt rücken.<sup>2</sup> Hier geht es nun vor allem darum, darüber nachzudenken, ob sich ein Einfluß der liturgischen Feier auf das Leben der Gesellschaft feststellen läßt.

### 1. Methodische Vorbemerkungen

Diese Problemstellung ist freilich typisch neuzeitlich, insofern sie die theoretische Anerkennung der Möglichkeit eines gesellschaftlich irrelevanten Gottesdienstes oder sogar einer Gesellschaft ohne Gottesdienst impliziert. Völlig fern und außerhalb des möglichen Fragehorizontes liegt die genannte Problemstellung dort, wo die wissenschaftlichen Voraussetzungen dafür fehlen, wie etwa in den vorwissenschaftlichen und vorkritischen archaischen Naturreligionen. Hier weiß die Gruppe wie der einzelne nur dies: sie müssen im Kult die Verantwortung für das «Heil» übernehmen, d.h.

für den rechten Gang der Welt, für die Fruchtbarkeit der Äcker, der Tiere und Menschen! Ohne Kult wären Welt und Gesellschaft dem Verderben preisgegeben.<sup>3</sup> Der Gläubige eines wissenschaftlichen Zeitalters kann zwar im Sinne methodischer Abstraktion die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz gottesdienstlichen Handelns stellen; aber auch er kann dem Gottesdienst weder den Anspruch auf noch die tatsächliche Bedeutung für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens absprechen, wenn er ihn nicht unbillig zu einem partikulären Lebensvollzug ohne echte Verbindlichkeit degradiert.<sup>4</sup> Denn «Religion» – und Gottesdienst als ihr Herzstück – ist unausweichlich. Das wird gerade heute wieder deutlicher gesehen und manifestiert sich in vielfältiger Weise – auch in mancherlei pseudoreligiösen und -kultischen Ideologien und Praktiken unseres «säkularisierten» Zeitalters.<sup>5</sup>

Wie der Einfluß des Gottesdienstes auf die Gestaltung des individuellen wie des Gemeinschaftslebens erkenntnismäßig erfaßt und wie diese Erkenntnis vermittelt werden kann, das ist allerdings eine andere Frage. Denn Gottesdienst ist ein sinnvermittelndes Geschehen, nicht aber zweckdienliches Handeln. Die Kriterien seiner Gültigkeit und Wirksamkeit liegen daher auf einer anderen Ebene als die für die Richtigkeit und den Erfolg zweckrationalen Handelns.<sup>6</sup> Hier kann man grundsätzlich den Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen in der Erfahrung, ja im wiederholbaren Experiment verifizieren. Dort aber ist man auf Stiftung und Tradition verwiesen und auf den Glauben der Gemeinde, der den Gottesdienst ermöglicht und von ihm lebt. «Heil», «Gnade», Wachstum an Glaube, Hoffnung und Liebe als die primären «Wirkungen» des Gottesdienstes sind nicht unmittelbar und als sie selber, sondern nur vermittelt in ihren Auswirkungen auf das indivi-

duelle und gesellschaftliche Leben greifbar. Der Prozeß aber, durch den sich die primären Wirkungen des Gottesdienstes in die konkrete Lebensgestaltung vermitteln, vollzieht sich wie andere geistes- und kulturgeschichtliche Vorgänge auf je verschiedene Weise z.B. im Medium der Sprache, der Kunst, der sozialen und gesellschaftlichen Strukturen einer Kultur, die deren zeittypische Gestalt ausmachen und je eigenen Gesetzen folgen. Er geht zudem im religiös-kirchlichen und im außerkirchlichen Bereich nicht im selben Rhythmus, sondern mit gewissen Phasenverschiebungen<sup>7</sup> vor sich, weil in ersterem die Beharrungstendenz wesentlich stärker ist.<sup>8</sup>

Schon diese wenigen Hinweise machen deutlich, wie heikel die Aufgabe ist, den Einfluß des Gottesdienstes auf das außergottesdienstliche Leben zu bestimmen. Außerdem zeigen sie, daß wir uns grundsätzlich mit Ergebnissen begnügen müssen, die den Prozeß der Vermittlung betreffen, weil das Vermittelte selbst zwar dem Glauben nicht aber der historischen, psychologischen oder soziologischen Wissenschaft und deren Methoden zugänglich ist.

In den Rahmen dieser methodischen Vorbemerkungen gehört auch die Frage nach dem Grund für die eingangs erwähnte Tatsache, daß man sich bisher mehr mit dem Einfluß der gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten auf den Gottesdienst als mit dessen Einfluß und Auswirkungen auf Kultur und Gesellschaft befaßt hat. Ist das ein bloßer Zufall oder verbirgt sich dahinter ein in der Natur der Sache liegendes Problem?

Ein relativ vordergründiger Sachgrund für das angeführte Phänomen liegt wohl darin, daß die Wissenschaft vom Gottesdienst mehr daran interessiert war und ist, eine «genetische Erklärung»<sup>9</sup> ihres Gegenstandes zu erarbeiten als der Frage nachzugehen, wie die Feier des Gottesdienstes sich auf andere Lebensbereiche auswirkt.<sup>10</sup> Um diese Frage haben sich andere Wissenschaften eher mehr gekümmert.<sup>11</sup>

Hinter der genannten Tendenz zahlreicher liturgiewissenschaftlicher Arbeiten liegt jedoch als tiefer Grund eine bestimmte theologische Sicht des Gottesdienstes: Liturgie als «Quelle und Gipfel»<sup>12</sup> christlich-kirchlichen Lebens ist ihrem theologischen Wesen nach durch die doppelte Bewegung der «Heiligung» (Selbstmitteilung Gottes) und des «Kultes» (Glaubensantwort des Menschen) bestimmt und beide verleblichen sich in den «sinnenfälligen Zeichen» der liturgischen Feier.<sup>13</sup> Diese Zeichen, das Ausdrucksfeld der gottesdienstli-

chen Begegnung des Menschen mit Gott, sind dem Gottesdienst vorgegeben in den Strukturen und Elementen der Schöpfung, in der Sprache, den sozialen und kulturellen Verhältnissen einer Epoche. Deshalb wird die Liturgie in einem grundsätzlich nicht umkehrbaren Prozeß zunächst durch diese ihr vorausliegenden Faktoren beeinflußt, und es ist von daher gesehen legitim und verständlich, daß die Wissenschaft vom Gottesdienst in erster Linie den Einfluß der gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten auf die Liturgie untersucht, um ihre Gestalt und deren Werden verständlich zu machen. «Denn Kultgesinnung und Kulthaltung sind Ausdruck der inneren Form eines Zeitstils.»<sup>14</sup>

Je treffsicherer die Übernahme der Ausdrucksform einer Kultur in den Gottesdienst geschieht, je besser die Sprache und Zeichenwelt der Liturgie mit den sozialen Gegebenheiten einer Epoche korrespondiert, desto eher wird allerdings die Feier des Gottesdienstes in zweiter Linie auch Wirkungen zeitigen, die über die Feier hinaus im gesellschaftlichen Leben spürbar werden. Denn sie kann dann ihre Funktion erfüllen, dem Leben Sinn und Motivationen einzustiften, die in der konkreten Lebensgestaltung nicht nur des einzelnen Gläubigen, sondern auch der Glaubensgemeinschaft als ganzer und über deren Grenzen hinaus in der Gesamtgesellschaft zum Tragen kommen. Hier tut sich ein anderes, bisher weniger bearbeitetes Feld der liturgiewissenschaftlichen Arbeit auf.

Diese Wirkungen im gesellschaftlichen Bereich werden allerdings zunächst auf der Ebene jener Lebensvollzüge liegen, die einen Nachweis vom Gottesdienst herrührender Einflüsse nur sehr bedingt zulassen, weil sie weitestgehend sachimmanente Gesetzen und Motivationen folgen, die durch die Feier des Gottesdienstes gestützt oder intensiviert aber nicht verändert werden: Familienleben, Berufsleben, politisches und kulturelles Leben. Hier kann z.B. der Soziologe zwar feststellen, ob «Kirchgänger» oder «praktizierende» Christen bestimmte Normen in signifikanter Weise besser erfüllen als andere Bevölkerungsschichten, und das läßt u.U. gewisse Rückschlüsse auf die Wirksamkeit im Gottesdienst vermittelter Wertvorstellungen zu. Aber die Möglichkeiten, über diese Wirkungen genaue Aussagen zu machen, sind auch heute noch sehr begrenzt; ganz zu schweigen von jenen Epochen der Geschichte, die noch keine soziologischen Untersuchungen kannten und für deren Erforschung uns oft nur wenige Quellen zur Verfügung stehen.

Von den eben genannten, eher schwer zu erfassen

senden Wirkungen auf das gesellschaftliche Leben sind jene Fakten zu unterscheiden, die einen deutlichen Zusammenhang mit dem Gottesdienst erkennen lassen. Mit einigen von ihnen wollen wir uns jetzt befassen.

## 2. Historische Fakten

Das gottesdienstliche Leben der ersten Christengemeinden in der apostolischen und nachapostolischen Zeit war in seiner äußeren Gestalt vor allem durch jüdische Gottesdienstformen und in zweiter Linie durch die kultische Praxis der hellenistisch-römischen Welt geprägt. In Anlehnung an jüdischen Brauch gab es (Wort-)Gottesdienste, die auch Nichtchristen zugänglich waren und in gewissem Sinn «missionarischen» Charakter hatten (vgl. Jak 2, 1–8; 1 Kor 14, 23–25).

Die Teilnahme an der Eucharistiefeier hingegen blieb den Gläubigen vorbehalten – deshalb konnten auch unter den Heiden schon früh vielerlei Gerüchte über den gott- und sittenlosen Charakter dieser Feier entstehen, gegen die sich die frühchristlichen Schriftsteller zur Wehr setzen mußten. Aber im Unterschied zu den kultischen Versammlungen der Heiden fielen bei den Christen Unterschiede der sozialen Stellung, des Alters und Geschlechts, die dort eine erhebliche Rolle spielten, weitgehend weg (vgl. Gal 3, 26–28; 1 Kor 7, 14–24, 11, 1–22; 1 Tim 2, 1–15). Frauen, Kinder und Sklaven, Angehörige verschiedenster Bevölkerungsschichten und Nationen durften gemeinsam am selben Gottesdienst teilnehmen, sofern sie nur Gläubige waren und nicht wegen schwerer öffentlicher Verfehlungen aus der Gemeinde ausgeschlossen wurden (vgl. 1 Kor 5). Selbst freigelassene Sklaven konnten, wie etwa das Beispiel des Papstes Kallistus (217–222) zeigt, zu höchsten kirchlichen Dienstämtern aufsteigen. Derselbe Papst trat auch dafür ein, daß vornehme Christinnen Sklaven heiraten durften.

Die auch für (noch) nicht der Gemeinde zugehörigen Sympathisanten zugänglichen (Wort-)Gottesdienste haben wohl kaum irgendeinen spürbaren Einfluß auf das gesellschaftliche Leben außerhalb der christlichen Gemeinden ausgeübt. Um so wichtiger waren diese und die regelmäßige Feier der Eucharistie für die Gemeinden selbst. Vor allem in ihrem Gottesdienst entwickelten sie das Selbstverständnis, das zu einer immer deutlicheren Unterscheidung und schließlich Trennung vom jüdischen Religionswesen führte. Die Sabbatfeier wurde von der Feier des Sonntags abgelöst, das Paschafest und Pfingsten erhielten einen neuen,

christlichen Inhalt, die heiligen Schriften Israels wurden immer entschiedener vom Christusereignis her verstanden, und das nationale wie ethische Schranken sprengende Volk des «neuen und ewigen Bundes» formte im Sinne seines erstarkenden Selbstbewußtseins die Gebets- und Gottesdiensttradition des alttestamentlichen Bundesvolkes um, wo es sie nicht völlig – wie etwa in der Frage des Tempelkultes am Jerusalemer Nationalheiligtum – völlig hinter sich ließ; ein Vorgang, der schon innerhalb der neutestamentlichen Schriften (vor allem in der Stephanuserzählung Apg 6, 8 ff) seinen Niederschlag fand.

In den heidenchristlichen Gemeinden der Frühzeit wurde die Entscheidung für den Glauben von allem Anfang an insofern gesellschaftlich bedeutsam, als der christliche Glaube und Gottesdienst den synkretistischen Polytheismus der griechisch-römischen Welt und damit die Teilnahme am heidnischen Kultwesen, welches das gesamte familiäre und öffentliche Leben prägte, radikal in Frage stellte. Als frühes Beispiel dafür kann man die von Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther behandelte Frage nach dem Essen von Götzenopferfleisch anführen (1 Kor 8 und 10, 14–33): Für manche Christen wurde es zur Gewissensfrage, wie sie sich verhalten sollten, wenn in der eigenen Familie, bei Mahlzeiten von Freunden oder bei öffentlichen Festmählern Fleisch vorgesetzt wurde, das von heidnischen Opfern stammte. Mußten sie als Sklaven oder Klienten heidnischer Herren, als Mitglieder einer Berufsgenossenschaft oder eines Freundeskreises die Teilnahme an solchen Mahlzeiten verweigern oder nicht? Bei allem Eintreten für die christliche Freiheit meint Paulus schließlich doch: «Ihr könnt nicht Gäste sein am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen» (1 Kor 10, 21).

Die hier schon zutage tretende Exklusivität des christlichen Glaubens und Gottesdienstes, die die Christen der ersten drei Jahrhunderte auch gesellschaftlich zu einer sich deutlich von der heidnischen Umwelt abgrenzenden Gruppe werden ließ, war es dann schließlich auch, die zu den bekannten Spannungen zwischen den an Zahl ständig wachsenden Christengemeinden und der römischen Staatsreligion führte, welche sich immer wieder in örtlichen oder das ganze Reich erfassenden Verfolgungen entluden. Trotzdem wuchsen die Gemeinden weiter und versammelten sich regelmäßig zum Gottesdienst, der augenscheinlich das Zentrum des Gemeindelebens bildete, obgleich er sich an äußerem Aufwand oder gar Prachtentfaltung nicht im entferntesten mit dem Staatskult messen konnte.

Einer der Gründe für dieses erstaunliche Phänomen dürfte darin zu erblicken sein, daß es den Christen gelungen ist, eine überzeugende Synthese zwischen dem sozialen und gesellschaftlichen Leben einerseits und dem Gottesdienst andererseits herzustellen, die dem heidnischen Religionswesen überlegen war.<sup>15</sup> Man bemühte sich um eine gründliche Vorbereitung der Taufbewerber und schuf für das Katechumenat eigene Riten. Der Kontakt mit der Gemeinde wurde durch Lehre und Gottesdienst aber auch durch aus der Gemeinde stammende sponsoren aufrechterhalten, die das religiöse und sittliche Leben der Bewerber, einschließlich sozial-caritativer Tätigkeit, zu leiten und darüber Rechenschaft abzulegen hatten. Man leistete finanzielle Hilfe, wenn ein Bewerber bisher z.B. als Schauspieler sein Brot verdient hatte und wegen der Verquickung dieser Tätigkeit mit dem Götzendienst einen anderen Beruf suchen mußte. Man verband seit den Tagen der Apostel (vgl. 1 Kor 16, 1-4; 2 Kor 8 und 9; Röm 15, 15-28; Gal 2, 10) mit der Feier der Eucharistie Sammlungen für die Bedürftigen und hielt eigene Agapen ab, die caritativen Charakter hatten. Die heidnischen Totenmähler wurden in Mahlzeiten zum Andenken an verstorbene Christen und zu Ehren der Märtyrer umgewandelt, zu denen man die Armen einlud. Man unterstützte aus den Gaben der Gemeindeglieder jene Christen oder sogar ganze Gemeinden, die durch Krankheit, Verfolgung oder Unglücksfälle in Not geraten waren, und dabei wurden oft erstaunlich hohe Summen aufgewandt. Reisende Christen konnten, vor allem wenn sie in Not waren, überall auf Gastfreundschaft und Unterstützung aus den Gemeindegliedern rechnen, die vom Klerus verwaltet wurden. Im Amt des Diakons hatte schon die Kirche der apostolischen Zeit einen Dienst geschaffen, in dem gottesdienstliche und soziale Aufgaben ineinander übergingen. Die Zeugnisse der neutestamentlichen Schriften und der nachapostolischen Zeit zeigen insgesamt, daß die kirchliche Liebestätigkeit aufs engste mit dem religiös-gottesdienstlichen Leben verbunden war. Das wird u.a. in der verwendeten Terminologie deutlich: diakonia, koinonia, leiturgia, eulogia, charis, prosphora, thysia, offerre, oblatio, operari usw. sind Begriffe, die immer wieder für soziale Belange verwendet werden und zugleich ausgesprochen religiös-kultischen Charakter haben. Darin spiegelt sich die Tatsache wider, daß im Bewußtsein der frühen Christenheit die Opfergabe der Gläubigen aufs engste verbunden war mit dem Opfer Jesu, dessen Gedächtnis in der Feier der

Eucharistie begangen wird. Es war von daher gesehen nur konsequent, wenn der Klerus, der im Dienst des Altares stand, ebenso die Sorge für die Armen und Kranken, die Witwen und Waisen, die Arbeitslosen und die Reisenden, überhaupt für alle übernahm, die in Not waren und für deren Bedürfnisse die Gläubigen je nach Vermögen spendeten, wenn sie zur täglichen oder wenigstens sonntäglichen Eucharistiefeier zusammenkamen.

Die hier beispielshalber angeführten Fakten können begreiflich machen, warum das christliche Gemeindeleben eine starke Anziehungskraft auf die Heiden ausübte: Gottesdienst und vom Evangelium geprägte Sittlichkeit, die nicht zuletzt in einem weitreichenden sozialen Engagement ihren Niederschlag fand, kamen zu einer überzeugenden Einheit, und zwar in deutlichem Unterschied zum heidnischen Kultwesen, dessen vordringlichste Sorge die Richtigkeit des rituellen Vollzugs galt, und das dem sittlichen Ernst des Christentums nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatte.

Es hatte sich freilich schon zur Zeit der Verfolgungen gezeigt, daß es bei der ständig wachsenden Zahl der Christen immer schwerer wurde, das hohe sittliche Niveau eines christlichen Lebens zu halten, auf das man sich vom Evangelium und durch das sacramentum des Taufversprechens, wenn es sein sollte bis zum Martyrium, verpflichtet wußte. Das Pathos einer auf die endzeitliche Erfüllung ausgerichteten Gemeinschaft ergriff und formte längst nicht das Leben aller Glieder in gleicher Tiefe. Es erwies sich nicht nur aus theologischen Gründen als verfehlt, sondern auch aus der pastoralen Situation heraus als immer schwieriger, ja geradezu unmöglich, die strengen Maßstäbe anzuwenden, nach denen Eiferer wie Tertullian, Hippolyt und Navatian jene Gemeindeglieder beurteilt und behandelt wissen wollten, die den Idealen christlicher Lebensführung nicht entsprachen. Die Geschichte der Bußdisziplin mit ihrer nicht unwidersprochenen und dennoch wachsenden Toleranz und mit den sich allmählich ausbildenden Sonderformen für Kranke und Sterbende, später auch für Häretiker und Angehörige des Klerus, ist dafür bezeichnend.

In dem Maße als auch schon vor Konstantin die Gemeinden wuchsen, die kirchliche Organisation innerhalb der Gemeinden und unter ihnen sich festigte, die Kirche – wenn auch noch nicht in der Form staatlicher Anerkennung – zu einem Faktor des öffentlichen Lebens wurde, der nicht mehr übersehen werden konnte, änderte sich zwangsläufig das Klima, in dem die Christen lebten. Ihr Le-

ben in der Welt erschien ihnen nicht mehr wie ein Dasein auf Abruf. Der Zwang, sich in ihr einzurichten, wurde für den einzelnen wie für die Kirche als Ganze stärker und ebenso das Gefühl für die Verantwortung, die man nicht für das bevorstehende Ende, sondern für den guten Fortgang der Geschichte trug. Schon bei Tertullian findet sich der Gedanke, daß die Christen um die Erhaltung des Römischen Reiches beten, um das Erscheinen des Antichrist und das Weltende hintanzuhalten (Apol 39 PL I, 468). Solches Beten «für alle Menschen: für die Herrscher und alle, die Macht haben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtchaffenheit ungestört und ruhig leben können» (1 Tim 2, 2), das seit der apostolischen Zeit im Gemeindegottesdienst geübt wurde, verstanden die Schriftsteller und Blutzeugen der ersten christlichen Jahrhunderte als ihren Beitrag zur Erhaltung und Förderung des Reiches und leiteten daraus die Forderung ab, daß Kaiser und Staat den Christen zumindest Duldung wenn schon nicht Förderung zuteil werden lassen sollten. Tatsächlich vollzog sich vor allem im Lauf des dritten Jahrhunderts ein Prozeß der Annäherung zwischen der frühchristlichen Großkirche und dem römischen Staat, der zwar vor allem durch die Decische und zuletzt durch die Diokletianische Verfolgung unterbrochen wurde, aber nicht ohne innere Konsequenz zum Edikt des Galerius vom Jahre 311 führte, in dem das Christentum den anderen Kulturen gleichgestellt und den Christen aufgetragen wurde, für das Wohl des Kaisers und des Staates zu ihrem Gott zu beten (Eusebius, Hist. eccl. 8, 17, 3–10).

Je mehr in der Folge unter Konstantin und dessen Nachfolgern das Christentum zu einem staatstragenden Faktor aufrückte, desto mehr konnten die christliche Lebensgestaltung und der Gottesdienst der Kirche ihren Einfluß geltend machen. Ein Beispiel dafür ist das bekannte Sonntagsgesetz von 321, durch das für diesen Tag Arbeitsruhe an den Gerichten und für die Handwerker angeordnet wurde (Cod. Theod. II 8, 1a und II 8, 1). Eine bis dahin offiziell heidnische Gesellschaft begann unter dem Einfluß der christlichen Minderheit, die massiv vom Kaiser gefördert wurde, den langen und wechselvollen Weg zu einer christlichen Gesellschaft. Bei diesem Umformungsprozeß spielte der Gottesdienst eine kaum zu unterschätzende Rolle, denn es gab ja z. B. bis ins Mittelalter keine nennenswerten christlichen Schulen. Die Kenntnis der Hl. Schrift und der christlichen Sittenlehre wurde den Katechumenen und den Gläubigen nach wie vor im wesentlichen durch Gottesdienst

und Predigt vermittelt.<sup>16</sup> Die Feier der Liturgie war es auch, die im Rhythmus der täglichen Gebets- und Gottesdienstzeiten, der sonntäglichen Eucharistie, der jahreszeitlichen Quatember, der jährlich wiederkehrenden Hochfeste mit ihrer Vorbereitungszeit und ihrer Nachfeier, mit den im Jahreskreis eingebetteten Gedächtnistagen der Heiligen, mit ihren Sakramenten und Sakramentalien, die das Leben des einzelnen Christen von der Geburt bis zum Tod begleiteten und alle für das Leben der Gesellschaft bedeutsamen Ereignisse in einen religiösen Sinnzusammenhang einordneten, das gesamte private und öffentliche Leben prägte und dafür sorgte, daß im Volk die zentralen Geheimnisse des christlichen Glaubens nicht nur gewußt, sondern mehr noch feiernd erfahren wurden.

Es läßt sich freilich zeigen,<sup>17</sup> daß eine Christenheit, die zur Volkskirche wird, deren Anhänger sich mit dem Reichsvolk deckt, die in ihren Festen und in ihrem Brauchtum vor- und außerchristliche Kultformen aufgreift, die sich mit der politischen Macht verbündet und selbst zum gesellschaftlichen Machtfaktor wird, in Gefahr gerät, mit der Übernahme weltlicher Vorbilder und heidnischer Praktiken ihr eigenes Wesen, wenn schon nicht zu verlieren, so doch zu verdunkeln. Eine Gefahr, die nicht nur im christlichen Altertum seit dem vierten Jahrhundert besonders deutlich spürbar wird, sondern viele Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens bis auf unsere Tage bestimmt.

Vor allem auf dem Gebiet der Volksfrömmigkeit setzt schon früh eine Entwicklung ein, die ausgesprochen zentrifugale Tendenzen verrät und vom Wesentlichen wegzuführen droht. Die Verehrung der Gottesmutter, der Engel, der Heiligen und ihrer Reliquien, die Gedächtnisfeiern zu Ehren der Märtyrer, die zahllosen Patronate und Wallfahrten, die im Lauf der Jahrhunderte entstanden, die Novenen, Andachten, Prozessionen, die Bruderschaften und frommen Vereinigungen, die Heiligenfeste, die bis in die jüngste Zeit den Festkalender geradezu überwucherten, die alttestamentlichen oder gar heidnisch-magischen Vorstellungen, die sich mit «heiligen» Orten, Zeiten und Gegenständen, mit den an Zahl wachsenden Sakramentalien, ja mit der Verehrung der Eucharistie verbanden,<sup>18</sup> haben gewiß viel biblisch-christliches Gedankengut in das tagtägliche Leben des Volkes einströmen lassen und es mit religiösen Vorstellungen geradezu durchtränkt. Aber seit dem christlichen Altertum hat es auch nicht an Klagen und Warnungen gefehlt, weil viel unchrist-

licher, ja heidnischer Aber- und Wunderglaube mit diesen religiösen Praktiken in das kirchliche Leben einströmte. Das war im römischen Reich so und hat sich immer von neuem wiederholt, wenn neue Stämme und Völkerschaften bekehrt wurden. Ein bedenkliches Zurücktreten der Person und des Werkes Christi hinter sekundären Glaubensinhalten oder gar unchristlichen Auffassungen sowie eine Zersplitterung des religiösen Lebens war die Folge. Wie wenig Anlaß vielfach bestand, das ungeheuer reiche und vielfältige religiöse Volksleben der christlichen Antike und des Mittelalters zu bewundern, davon zeugen die stets erneuten, ebenso häufigen wie fruchtlosen Klagen und Gegenmaßnahmen unzähliger Konzilien und Synoden und die periodisch aufbrechenden Reformbewegungen orthodoxer oder auch heterodoxer Prägung, die auf Konzentration und Reinigung des religiös-kultischen Lebens drangen.

Die offizielle Liturgie, vor allem der Eucharistie, blieb zwar durch ihre tiefere Bindung an die Schrift und an die apostolische Tradition stärker von dieser Zersplitterung verschont. Aber gerade sie geriet besonders stark in den Sog der veränderten gesellschaftlichen Stellung der Kirche, die sich schon im dritten Jahrhundert angebahnt hatte und sich nach Konstantin voll auswirkte. Eine Großkirche, die zur staatstragenden Macht aufrückte und seit Theodosius die einzig offiziell anerkannte Religion vertrat, die sich infolgedessen mit einem vorher nie gekannten Zustrom von oft nur oberflächlich «bekehrten» Anhängern konfrontiert sah, die mit zahlreichen Privilegien ausgestattet wurde und deren Amtsträger zu wichtigen und angesehenen gesellschaftlichen Positionen aufstiegen, mußte sich auch in ihrem offiziellen Gottesdienst anders darstellen als in den vorangegangenen Jahrhunderten.

Seit dem vierten Jahrhundert entstehen in wachsender Zahl immer größere Kirchen, in denen sich ein immer feierlicherer Gottesdienst entfaltet, bei dem die Distanz zwischen Klerus und Volk wächst und die Beteiligung der Gläubigen entsprechend geringer wird; eine Entwicklung, die bekanntlich zu der lateinischen Klerusliturgie des Mittelalters mit all ihren bedenklichen Folgen führte und die erst in unserem Jahrhundert wirksam unterbrochen wurde. Da man am Prinzip der monarchisch vom Bischof geleiteten Gemeinden auch für den gottesdienstlichen Bereich festhielt, war es kaum noch möglich und erschien auch nicht wünschenswert, die Liturgie in kleineren Gruppen zu feiern. Das Ideal war die zum Gottesdienst um ihren Bi-

schof versammelte Stadtgemeinde, und dieses Ideal wirkte auch dann noch weiter, als die Bistümer an Ausdehnung und Zahl der Gläubigen so groß wurden, daß Priester als Gemeindeleiter den Bischof vertreten mußten. Sowohl in den Städten mit ihren Bezirken als auch auf dem Land trat die rechtlich und wirtschaftlich selbständige Pfarrgemeinde, die oft von beträchtlicher Größe war – und es bis heute ist –, an die Stelle der bischöflichen Gemeinde, wobei analog zu der Entwicklung auf Diözesanebene die Tendenz bestand, politische Bezirke mit den kirchlichen zusammenfallen zu lassen: Gottesdienstgemeinde und politische Gemeinde deckten sich weitgehend, und in einer christlich gewordenen Gesellschaft ergab sich ganz von selbst eine intensive Durchdringung der beiden. Das Fest der Kirchweihe oder des Patrons, die verschiedenen Umgänge und Prozessionen im Lauf eines Kirchenjahres, die Märkte («Jahrmarkt») oder «Messen», die an solchen Tagen abgehalten wurden, die liturgisch gestalteten Ordnungen für den Empfang des Herrschers, die Gottesdienste und Prozessionen in Kriegs- und Notzeiten oder anlässlich eines Sieges waren zugleich religiös-gottesdienstliche und politisch-gesellschaftliche Ereignisse der Gesamtgemeinde. In säkularisierten Formen leben sie ja z.T. bis heute noch fort.

In derartigen Erscheinungen spiegelt sich eine Entwicklung, die schon vor Konstantin begonnen hat und bis heute weiterwirkt; eine Entwicklung von der «Brudergemeinde» zur bischöflichen bzw. pfarrlichen «Großgemeinde», die sich z.B. in der mittelalterlichen Stadt ebenso sehr als Glaubens- und Gottesdienstgemeinschaft wie als politische Gemeinde versteht.<sup>19</sup> In manchen, vor allem ländlichen Gegenden waren bis vor kurzem oder sind bis heute neben dem Bürgermeister die «Pfarrherren» die Repräsentanten des öffentlichen Lebens. Für den Gottesdienst solcher Großgemeinden brauchte man dem inneren Ausbau der hierarchischen Gemeindestrukturen und der Größe der Gemeinde angepaßte neue Feierformen. Man fand sie einerseits im Zeremoniell der weltlichen Würdenträger, vor allem des Kaiserhofes, das ja seinerseits von religiösen Vorstellungen getragen war, andererseits griff man auf das Alte Testament zurück, das sich einer wachsenden Hochschätzung erfreute und viele Ansatzpunkte für einen feierlichen Kult bot. Der alttestamentliche Einfluß erreichte dann mit dem beginnenden Mittelalter seine volle Stärke und machte sich außer bei der Meßliturgie vor allem auch in der Weiheliturgie sowie bei der Sal-

bung und Weihe von Kaisern und Königen bemerkbar, die der religiösen und damit auch der politischen Legitimation des Herrschers dienen. Sie stellen sozusagen das positive Gegenstück zum Kirchenbann dar, der aus der altkirchlichen Exkommunikationsbuße hervorgegangen war und über das politische Schicksal eines Machthabers entscheiden konnte.

Wie bewußt man sich dieser gesellschaftlichen Relevanz liturgischer Akte war, das zeigen viele Fakten. Nicht nur die römischen Kaiser waren seit dem vierten Jahrhundert bemüht, die *salus publica* des Reiches durch den *cultus publicus* der Kirche sicherzustellen. Auch die germanischen Herrscher, die das Erbe des römischen Reiches antraten, bemühten sich um die Reinheit und Einheit des Gottesdienstes in ihrem Herrschaftsbereich. So etwa Karl der Große mit Hilfe seines Hoftheologen Alkuin. Gottesdienstliche Fragen waren bei der Slawenmission ebenso ein bedeutendes Politikum wie Jahrhunderte später in der Zeit der Reformation, wobei in beiden Fällen die Sprachenfrage eine entscheidende Rolle spielte. In der Neuzeit versuchten absolutistische Herrscher und aufgeklärte Theologen den öffentlichen Gottesdienst zu einem Erziehungsmittel und zur Stütze der Staatsräson zu machen. Nicht nur antike und mittelalterliche Herrscher legten Wert darauf, daß in der offiziellen Liturgie ihre Namen genannt wurden, sondern noch im Jahre 1860 regelte ein vom 10. Februar datiertes Dekret der Ritenkongregation auf Bitten des Österreichischen Kaisers Franz Joseph I. die Art und Weise, wie bei der Messe, beim Exultet der Osternacht und in der Allerheiligenlitanei für den Kaiser gebetet werden solle.<sup>20</sup> In neuheidnischen Staaten marxistischer oder faschistischer Prägung wurden und werden oft bedeutende Anstrengungen unternommen, um den Gottesdienst zu erschweren oder zu unterdrücken und ihn durch pseudoreligiöse Riten zu ersetzen: Aufmärsche, Feier- und Weihestunden, säkularisierte Formen der Heiligen- und Reliquienverehrung – wer das Lenin-Mausoleum in Moskau besucht hat, weiß, was gemeint ist –, Jugendweihen, säkularisierte Eherituale und Begräbnisfeierlichkeiten legen dafür beredtes Zeugnis ab.<sup>21</sup>

### 3. Interpretation und Wertung

Über die im vorhergehenden Abschnitt genannten Fakten sind bezüglich ihrer Existenz und ihrer tatsächlichen Bedeutung für das gesellschaftliche Leben kaum tiefergehende Meinungsverschiedenhei-

ten möglich. Anders steht es freilich mit deren Interpretation und Wertung. Hier werden sowohl unter Christen wie auch von jenen, die dem Christentum indifferent oder ablehnend gegenüberstehen, sehr verschiedene Auffassungen vertreten. Daher sollen abschließend noch einige Bemerkungen zur Frage der Interpretation und Wertung gemacht werden.

Von grundlegender Wichtigkeit erscheint uns in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß die neutestamentlichen Schriften aufgrund ihrer situations- und zeitgebundenen Entstehung und ihrer Aussageabsichten keine konkreten Handlungsanweisungen für eine Christenheit enthalten, die sich – soziologisch gesprochen – von einer Sekte zu einer Großkirche entwickelt hat, und die sich im Zug dieser Entwicklung mit Aufgaben und Problemen konfrontiert sah, die nicht im Blickfeld der neutestamentlichen Schriftsteller lagen. Die junge Kirche war zwar nach ihrem eigenen Selbstverständnis Trägerin eines universalen Heilsauftrages, dem sie in Verkündigung und Gottesdienst nachzukommen suchte. Sie war deshalb auch nie nur ein Verein zur Pflege von ansonsten unerfüllten persönlichen religiösen Bedürfnissen. Aber sie besaß im römischen Reich religionspolitisch zunächst lediglich den Rang eines privaten Kultvereines und ihre Liturgie konnte keinerlei Öffentlichkeitscharakter beanspruchen. Die Christen legten zwar, wie wir gesehen haben, Wert auf Loyalität gegenüber der *salus publica* für die sie im Gebet eintraten, aber die Gestaltung des öffentlichen politischen wie kultischen Lebens lag jedenfalls in apostolischer Zeit und im Grunde bis ins vierte Jahrhundert hinein außerhalb der Reichweite möglicher christlicher Verantwortung.

Trotzdem führte gerade der universale Charakter und der Absolutheitsanspruch des Christentums – sozusagen auf dem Umweg über die Auseinandersetzungen der Verfolgungszeit, die deren Folge waren – zum Sieg über den heidnischen *cultus publicus*. Damit fiel dem christlichen Gottesdienst die Aufgabe zu, Frieden, Heil und Wohlfahrt des Reiches zu sichern und sich seinerseits als zu Recht bestehender *cultus publicus* zu bewähren. Man erwartete mit anderen Worten von der Liturgie der Kirche, daß sie ihre gesellschaftliche und politische Relevanz unter Beweis stelle. Sie gewann damit eine Öffentlichkeit, die sie vorher nicht besaß. Wenn in der Folge der Klerus von staatlichen Leistungen und Steuerlasten befreit und kirchliche Amtsträger in vielfacher Hinsicht privilegiert wurden, wenn der Staat für Gottes-

diensträume und deren Ausstattung sorgte, wenn die lehrmäßige und Kultuseinheit als politisches Anliegen erschien, für das sich der Staat einsetzte, dann sind das alles konsequente Folgeerscheinungen der neu gewonnenen Öffentlichkeit und der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirche und ihrer Liturgie, die nicht nur die Situation im römischen Reich, sondern auch der nachfolgenden Jahrhunderte kennzeichnen – man denke nur an das Kirchenregiment josefinischer Prägung oder an die protestantischen Kirchenordnungen, die zeigen, wie rasch und gründlich auch in den Kirchen der Reformation der Gottesdienst zum staatlich geregelten und sanktionierten *cultus publicus* wurde.

Die Kirche stand den Aufgaben, die ihr und ihrer Liturgie beim Übergang zur staatlich anerkannten und geförderten Religionsgemeinschaft gestellt waren, weitgehend unvorbereitet gegenüber.<sup>22</sup> Vom Neuen Testament her war, wie gesagt, eine hinreichende Orientierung nicht zu erwarten. Im Grunde blieben nur zwei Möglichkeiten: erstens der Rückgriff auf das Alte Testament, vor allem auf die Tempelliturgie der vorexilischen Zeit. Denn hier und in der Königstheologie des Alten Bundes als dessen Erfüllung der Neue Bund von Anfang an gesehen wurde, konnte die Kirche sozusagen aus ihrer eigenen Vorgeschichte Hilfen und Modelle für die Bewältigung der neuen Situation erwarten, die um so leichter aufgegriffen wurden, je mehr die Auseinandersetzungen mit dem Judentum und der Zwang, sich von ihm abzusetzen, an Bedeutung verloren. Die zweite Möglichkeit lag in der Übernahme bzw. im Versuch der Verchristlichung vorgegebener sozialer Strukturen, Sprech- und Denkformen und schließlich auch religiöser Praktiken.

Es ist nicht nur begrifflich, sondern war gar nicht zu umgehen, daß die Kirche nicht nur von der ersten, sondern auch von der zweiten der genannten Möglichkeiten Gebrauch gemacht hat. Denn woher sollte sie sonst das Ausdrucksmaterial nehmen, mit dem sie sich und ihre Botschaft den Menschen der jeweiligen Zeit und Kultur verständlich machen kann? Und ist nicht speziell der Gottesdienst von seinem Wesen her auf eine enge Verbindung mit den zeitgenössischen Feier- und Lebensformen der jeweiligen Gesellschaft angewiesen? Wie sonst könnte er die Aufgabe erfüllen, das gesamte öffentliche und private Leben in ein überzeugendes Sinnganzes zu integrieren, zumal das in der Liturgie mit den Mitteln symbolischer Darstellung geschieht – auf eine Weise also, für die eine die Sinne ansprechende Evidenz des Vollzugs,

Erfahrung und Anschaulichkeit kennzeichnend ist?

Man darf, ja muß den Kritikern des nachkonstantinischen Christentums diese Fragen entgegenhalten. Man braucht auch nicht gleich Angst vor der heute gerne in vorwurfsvollem Ton gemachten Feststellung zu haben, daß Liturgie der Kirche zu einem Machtfaktor geworden sei.<sup>23</sup> Denn Macht, gerade auch geistige und geistliche Macht, ist etwas Gutes, solange sie nicht in Zwang entartet und als der Sache selbst – d.i. im Falle der Liturgie: der gottesdienstlichen Begegnung mit Gott – eignende Mächtigkeit des Geschehens erfahren wird. Selbst die Tatsache der Stabilisierung weltlicher Herrschaft, die unmittelbar oder auch nur mittelbar durch die Liturgie geschieht, ist gewiß nicht von vornherein und in sich selbst als negativ zu bewerten, sofern nicht im konkreten Einzelfall ungerechte Herrschaftsverhältnisse gestützt und notwendige Veränderungen hintangehalten werden. Außerdem spricht viel dafür, daß die offizielle Liturgie, die zwar eine hierarchische Ordnung kennt, aber darüber hinaus keine exklusiven Unterscheidungen nach Rang, Alter, Geschlecht usw. zuläßt, die Erfahrung christlicher Brüderlichkeit durch die Jahrhunderte ermöglicht und den Boden für notwendige gesellschaftliche Veränderungen bereitet hat. Es wäre der Mühe wert, dieser Frage einmal genauer nachzugehen.

Ebenso deutlich ist freilich zu sagen, daß die Kritik am faktischen Verlauf der Gottesdienstgeschichte insofern zu Recht besteht, als in vielfacher Hinsicht und zu allen Zeiten Fehlentwicklungen zu beklagen sind, die man nicht bagatellisieren sollte. Der Versuch, alttestamentliche und heidnische Kultpraktiken zu assimilieren, hat immer wieder und zumeist im Zusammenhang mit parallel verlaufenden theologiegeschichtlichen und kirchenpolitischen Entwicklungen zu folgenreichen Überfremdungen der christlichen Liturgie geführt. Im Osten zeigt sich eine Tendenz, die offizielle Liturgie zu einem überwältigenden Mysteriendrama auszugestalten, dessen schauererregende Größe nur den geweihten Dienern Gottes voll zugänglich ist. Im Westen entwickelt sich eine durch sakralrechtliche Tendenzen bestimmte Klerusliturgie, an der das Volk ehrfürchtig schauend aber immer weniger verstehend und tätig teilnimmt. Überall aber ist die Liturgie durch magische Mißverständnisse bedroht und zwar vor allem im Bereich der Volksliturgie und des religiösen Brauchtums. Darüber hinaus kann man nicht leugnen, daß die Macht, die den «Verwaltern der göttlichen Geheimnisse» in



einer christlichen Gesellschaft zuwächst, von diesen nicht immer nur in der Form selbstlosen Dienstes gebraucht wurde. Die Gefahr, daß sich Dienst in Herrschaft verkehrt, daß sakramentale Vollmacht in politische und gesellschaftliche Machtansprüche umgemünzt wird, daß auch die weltliche Autorität versucht, sich die geistliche Macht der Kirche zunutze zu machen, hat in der Vergangenheit zu vielen Spannungen zwischen Klerus und Volk, zwischen kirchlichen und weltlichen Autoritäten geführt, und diese Gefahr besteht solange, als die Kirche in ihrer Liturgie und Verkündigung den Anspruch auf Öffentlichkeit und Verbindlichkeit erhebt – ein Anspruch, hinter den sie nicht mehr zurück kann, auch wenn er die Möglichkeit falscher Interpretationen und entsprechender Fehlentwicklungen in sich birgt.

Es ist heute gewiß kaum möglich, die Frage befriedigend zu beantworten, ob und wie derartige Fehlentwicklungen vermeidbar gewesen wären.

<sup>1</sup> H.B. Meyer (Hrsg.), *Liturgie und Gesellschaft* (Innsbruck 1970) 27.

<sup>2</sup> H.B. Meyer, *Politik im Gottesdienst?* (Innsbruck 1971); vgl. auch ders., *Politischer Gottesdienst?: Lebendiges Zeugnis* Heft 1/1970; siehe auch den Beitrag von H. Schmidt in diesem Heft.

<sup>3</sup> Vgl. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane* = rde 31 (Hamburg 1957) bes. 40–67.

<sup>4</sup> Die Tendenz, das zu tun, scheint in der heutigen Religionssoziologie ziemlich verbreitet zu sein und dürfte damit zusammenhängen, daß die sinnstiftende und integrierende Funktion von Religion und Gottesdienst – erst recht einer bestimmten Religion und ihres Gottesdienstes – in einer pluralen Gesellschaft für den Soziologen nur in Teilgruppen faßbar ist. Wenn man dieses Phänomen der partikulären Gruppe(n) von der Ebene der gesellschaftlichen Fakten auf die der Wertung überträgt (was nur als illegitimer transitus in aliud genus möglich ist), dann wird Religion zu einer partikulären Sinnregion neben anderen – sei es im Leben der einzelnen oder der Gesellschaft. Vgl. hierzu W. Fischer, *Sinnkonstruktion. Die Legitimität der Religion in der sozialen Lebenswelt*: W.-D. Marsch, *Plädoyers* (s. Anm. 5) bes. 206–210.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu den interessanten Band W.-D. Marsch (Hrsg.), *Plädoyers in Sachen Religion* (Gütersloh 1973) und hier vor allem die Beiträge von W. Marhold über die gesellschaftlichen Funktionen der Religion (77–93), vom Hrsg. über Erneuerung und Bestreitung von Religion (149–172) sowie zur theologischen Interpretation der Religion (213–230; bes. 217–219) und von W. Fischer über die Sinnkonstruktion durch Religion (192–212). Über das Problem der Religion in der kritischen Theorie am Beispiel Max Horkheimers schreibt H. Przybylski (173–191); bei ihm wie bei der umfassenderen Arbeit von H. Czuma, *Technokratie – Fortschritt – Emanzipation. Die kritische Theorie der «Frankfurter Schule»*: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 95 (1973) 132–173 zeigt sich, wie die kritische Theorie zu religionsphilosophischen Fragestellungen führt.

<sup>6</sup> Zur Unterscheidung von Arbeit = zweckrationales Handeln und kommunikativem Handeln = symbolisch vermittelte Interaktion s. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt/M. 1968).

<sup>7</sup> Vgl. H.B. Meyer, *Liturgie und Gesellschaft* (s. Anm. 1) 31; ders., *Politik im Gottesdienst?* (s. Anm. 2) 12f.

Es ist aber wohl möglich zu behaupten, daß dem Gottesdienst ein hohes Maß an gesellschaftlicher Wirksamkeit zuzuerkennen war und ist. Dafür sprechen alle genannten Fakten. Dafür zeugen auch jene, die die vergangene Entwicklung kritisch betrachten oder in der Gegenwart den Versuch machen, den Gottesdienst zu behindern oder zu unterbinden. Warnen muß man allerdings auch heute vor einer direkten Indienstnahme des Gottesdienstes für politische und gesellschaftliche Zwecke.<sup>24</sup> Denn ein unsachgemäß gebrauchtes Instrument wird stumpf und funktionsuntüchtig. Die Feier der Liturgie kann im Leben der einzelnen Gläubigen wie in der Gemeinschaft der Kirche nur dann ihre sowohl stabilisierende und sinngebende Mächtigkeit wie auch ihre dynamisierende, zur Umkehr rufende und zum Handeln bewegende Kraft entfalten, wenn sie in ihrem Wesen ernst genommen wird: durch Zeichen vermittelte Begegnung mit Gott zu sein.

<sup>8</sup> Vgl. J.A. Jungmann, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte* (Regensburg 1965) 21f.; H.B. Meyer – J. Morel, *Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform* (Innsbruck 1969) 20f.

<sup>9</sup> Vgl. den Untertitel des Standardwerkes von J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (Wien 1962) und ebenso bei A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie* (Innsbruck 1958). Der Terminus «genetische Erklärung» zeigt ein methodisches Programm an, das zahlreiche liturgiewissenschaftliche Arbeiten aus alter und neuer Zeit charakterisiert.

<sup>10</sup> Womit nicht gesagt sein soll, daß die Liturgiker diesen Aspekt völlig außer acht gelassen hätten. So finden sich z.B. gerade im Werk von J.A. Jungmann immer wieder auch Hinweise in dieser Richtung; s.u. Anm. 16.

<sup>11</sup> Ich nenne als Beispiele Arbeiten eines Historikers und eines Soziologen: L. Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Bonn 1951) und G. Le Bras, *Liturgie et sociologie: Mélanges en l'honneur de Msgr. Michel Andrieu: Revue des sciences religieuses. Volume hors série* (Strasbourg 1956) 219–304. Vor allem aus dem Bereich der Kunst- und Kulturgeschichte, der Religionswissenschaft und der Volkskunde gibt es zahlreiche Studien, die sich mit dem in Frage stehenden Thema befassen. Ähnlich gilt von manchen Sprachwissenschaftlern; man denke etwa an die Nijmegenener Schule.

<sup>12</sup> 2. Vatikanum, *Liturgiekonstitution* Art. 10.

<sup>13</sup> Ebd. Art. 7.

<sup>14</sup> A.L. Mayer, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von E.v. Severus OSB, (Darmstadt 1971) 47.

<sup>15</sup> Zu den im folgenden genannten Fakten vgl. außer den einschlägigen Handbüchern und Lexika der Kirchengeschichte, der Altertums- und der Liturgiewissenschaft z.B. A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale* (Paris 1968); D. Hernegger, *Macht ohne Auftrag* (Olten 1963); V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle* (Città del Vaticano 1969); L. Biehl, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich* (Paderborn 1937); A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vor-constantinischer Zeit* (München 1902); F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (Köln 1951); ferner die zwischen 1929–1939 von F.J. Dölger hrsg. Bände «Antike und Chri-

stentum», das Schrifttum von Al. Mayer, J. A. Jungmann und Th. Klauser. Eine vollständige Dokumentation ist hier wegen der gebotenen Beschränkung leider nicht möglich!

<sup>16</sup> S. J. A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen (Freiburg/Schw. 1967) 151–162.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. R. Harnegger, Macht ohne Auftrag (Olten 1963) bes. 287–356; J. Baumer – H. Christoffels – G. Mainberger, Das Heilige in Licht und Zwielicht (Einsiedeln 1966) und G. Hierzenberger, Der magische Rest (Düsseldorf 1969) bes. 78–217 und die in diesen Werken angegebene Literatur.

<sup>18</sup> Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg/Br. 1902) bes. 3–330; E. Dumoutet, Le Christ selon la chair et la Vie Liturgique au Moyen-Age (Paris 1932); P. Browe SJ, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (München 1933); H. B. Meyer, Luther und die Messe (Paderborn 1965) s. die im Register unter «Mißbräuche», «Mißstände» angeführten Stellen.

<sup>19</sup> Vgl. B. Möller, Reichsstadt und Reformation (Gütersloh 1962) 25.

<sup>20</sup> S. dieses Dokument bei L. Biehl (s. Anm. 15) 170–173.

<sup>21</sup> Vgl. H.-J. Gamm, Der braune Kult (Hamburg 1962); K. Vondung, Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus (Göttingen 1971).

<sup>22</sup> Vgl. zum folgenden P. Cornehl, Öffentlicher Gottesdienst. Zum Strukturwandel der Liturgie: P. Cornehl – H. E. Bahr (Hrsg.), Gottesdienst und Öffentlichkeit (Hamburg 1970) 118–196, bes. 140–148.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 147f.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu H. B. Meyer, Politik im Gottesdienst (s. Anm. 2).

#### HANS BERNHARD MEYER

geboren 1924 in Mannheim, Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg i. Br., Pullach bei München, Chantilly bei Paris, Frankfurt-St. Georgen, Innsbruck und Rom, promovierte 1959 bei J. A. Jungmann in Innsbruck, war 1966–1969 Vorstand des Instituts für Moraltheologie und Gesellschaftslehre in Innsbruck und leitete dort seit 1969 die Abteilung Liturgiewissenschaft am Pastoraltheologischen Institut. Er ist seit 1963 Hauptschriftleiter der Innsbrucker «Zeitschrift für katholische Theologie». Er veröffentlichte neben Zeitschriftenaufsätzen u. a.: Luther und die Messe (Paderborn 1965), Lebendige Liturgie (Innsbruck 1966), Aus Wasser und Geist. Das Sakrament der Taufe und Firmung (Aschaffenburg 1969), Politik im Gottesdienst (Innsbruck 1971).

## John Navone Das Böse und seine Symbole

### 1. Symbole des Bösen

Für das Volk Gottes war der Teufel das klassische Symbol, wenngleich er recht verschieden dargestellt wurde. So schilderten die frühen griechischen Christen den Teufel als einen gut aussehenden, charmanten jungen Mann. Sie erkannten, daß das Böse so attraktiv und machtvoll verführerisch ist, daß der Mensch seiner Versuchung «verfällt» oder «zustimmt». Das entsprechende Symbol des Bösen musste daher personal und anziehend sein. Es musste scheinbar gut erscheinen. Die Kunst des Mittelalters indessen porträtierte den Teufel als ein häßliches und erschreckendes Monstrum. Sein Symbol des Bösen betonte eher die Wirkungen als die Ursache des Bösen. Der mittelalterliche Teufel symbolisierte das personale Böse, das die natürliche, körperliche und geistige Integrität des Menschen verändert und entstellt. Schuld, moralische Qual, Psychosen und Neurosen berauben den Geist des Menschen seines natürlichen Gleichgewichts und seiner Integrität. Es wird daher durch

eine personale, entstellte, quasi-bestialische oder untermenschliche Figur angemessen symbolisiert. In moralischen Schauspielen wurde daher der Teufel als der Verräter des Menschen und der Gegner Christi dargestellt. Er konnte trotz Verkleidung immer an seinem Hinken, einer Folge seines Himmelssturzes, erkannt werden.

Andere symbolische Darstellungen des Bösen enthüllen seinen Charakter des Schändlichen, Befleckenden, der Unreinheit, und durch eine fortschreitende Verinnerlichung des Bösen als Vergehen, Verirrung oder Sünde, und schließlich als eine Bürde oder Belastung des Gewissens (Strafbarkeit, Schuld). Die Symbolisierung des Bösen entwickelte sich aus dem Magischen zum Ethischen. Das Böse, das zuerst als Qualität einer Handlung betrachtet wurde, qualifiziert schließlich den Handelnden selbst als böse oder strafwürdig. Die Symbole der Befleckung, des Makels und der Belastung sind Versuche, die Natur des Bösen zu beschreiben. Für den Christen sind sie mit dem «mysterium iniquitatis», das die ganze Menschheit betrifft, verbunden. Soweit moralische Übel von menschlichem Verhalten abhängig sind, werden sie oft durch den Teufel, durch die Teufel und andere personale Wesen symbolisiert.

Das gegenwärtige Auftauchen von Satanismus und die Welle des Interesses gegenüber dem Okkulten im Film und in der Literatur («The Devils», «The Exorcist», «Rosemary's Baby», «The Pos-