

Aidan Kavanagh

Bürgerliches Ritual und kirchliches Ritual bei der Feier von Höhepunkten im Lebenszyklus

Das Problem

Die anthropologische und psychologische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten die gesellschaftlichen, symbolischen und religiösen Bedeutungsgehalte von Höhepunkten im menschlichen Lebenszyklus und des zivilen Rituals sehr erhellt¹. Diese Studien zeigen u. a., wie wichtig, ja wie unumgänglich es ist, die Riten der christlichen Liturgie solchen Kulturstrukturen anzugleichen, aber auch, wie verwickelt dieser Vorgang ist und wie weitreichend seine Auswirkungen auf die christliche Lehre und Praxis sind.

Was aber vielleicht noch wichtiger ist: Diese Forschungsarbeiten bestätigen die von Peter Berger getroffene Feststellung, daß «die Gesellschaft nicht nur objektiv, durch ihre institutionelle Struktur, sondern auch subjektiv, durch die Strukturierung des individuellen Gewissens, Ordnungshüterin und Sinnbewahrerin ist»². In diesem Milieu lebt die Kirche; sie durchdringt es manchmal, andere Male stemmt sie sich ihm entgegen, immer aber steht sie zu ihm irgendwie in Spannung. Die Frohbotschaft bleibt dieselbe, aber die Welt bestimmt, wie sie verkündigt und ins Leben umgesetzt wird. Ein unangenehmer Sachverhalt für christliche Sektierer, mag es sich bei diesen nun um überorthodoxe Mönche, elitäre Kurialen oder am Buchstaben haftende Bibelausleger handeln. Und was noch verwirrlicher ist: nach der Lehre der klassischen Theologie wirkt Gott auf beiden Seiten des Begriffs-paares Christentum – Kultur. Wie mein Kollege William Muehl einmal gesagt hat, «gibt es Gesellschaftswerte..., die vielleicht in einem bestimmten Zeitpunkt den Willen Gottes getreuer widerspiegeln als einschlägige religiöse Forderungen, und diese Werte müssen gegenüber kirchlichen Anmaßungen geschützt werden»³.

Zudem sind die Positionen Bergers und Muehls sozio-kulturelle Spezifizierungen der allgemeingültigen Lehre, daß Gott nicht an die Sakramente gebunden ist. Die Kirche vermittelt zwar sicherlich Zugang zu Gott, doch ist dies nicht ein ausschließliches Vorrecht der

Kirche, denn Gott ist der Schöpfer und sein menschgewordener Sohn der Erlöser aller Dinge. Der Sohn ist nicht einfach eine kirchliche Persönlichkeit oder ein Gefangener der Sakramente geworden, sondern ist und bleibt die einzige kosmische Erlösungskraft, die sämtliche menschlichen Kulturen durchdringt und hinter sich läßt. Wenn also Berger und Muehl die Integrität der außerkirchlichen Gesellschaft gewahrt haben wollen, so tun sie dies im Wissen um eine Spannung, die der Tradition der jüdisch-christlichen Theologie tief innewohnt. Sie singen nicht einfach ein Loblied auf die säkulare Stadt des Menschen und behaupten auch nicht, daß das Evangelium der Welt auf den Knien sitzen müsse, damit sie vernehmen könne, was Gottes Wille sei.

Ich sage dies gleich zu Beginn, weil es für Christen ein Leichtes ist, auf entscheidende Ereignisse im menschlichen Lebenszyklus oder im bürgerlichen Bereich so zu reagieren, daß man von ihnen gar nicht Notiz nehmen will, als ob diese Ereignisse mit dem Evangelium oder der Kirche überhaupt nichts zu tun hätten. Vielleicht können einzelne Menschen oder besondere Gruppen eine Zeitlang ein christliches Leben führen, das von den Ereignissen des menschlichen Lebenszyklus und der – wie man nun sagt – bürgerlichen Religion absieht, doch läßt sich sehr bezweifeln, daß man ein solches Leben auf die Dauer auszuhalten vermag. Die Geschichte der Liturgieentwicklung im Osten und Westen beweist das Gegenteil; sie macht auch unmißverständlich klar, daß die packendsten Ritenkomplexe aus dem Volksbewußtsein hervorgehen, das sich in einer Symbiose von Evangelium und Welt geformt hat. Wir brauchen bloß an Weihnachten zu erinnern, an diese Verschmelzung von heidnischem Kult – der Feier der Sonnwend und des bürgerlichen Jahresendes – mit der christlichen Feier des Mysteriums der Inkarnation.

Risiken eines Kompromisses

Gleichzeitig schweben die Christen ebenso leicht in Gefahr, sich von der Eindrucks-macht entscheidender Ereignisse im menschlichen Lebenszyklus oder im Bereich der bürgerlichen Religion überwältigen zu lassen und so das Evangelium zu kompromittieren. Dies ist die Versuchung, für die unsere Zeit wohl anfälliger ist als für die vorhergenannte eines Sich-davon-Zurück-ziehens. Es ist heute viel von der Notwendigkeit die Rede, die Liturgie auf die Kulturerfordernisse abzustimmen und neue Symbole zu schaffen, um die Sakramente für das moderne Empfinden wirksam zu machen. Die plumpsten Versuche in dieser Richtung sind uns allen bekannt, und wir brauchen uns hier nicht da-

bei aufzuhalten. Aber mit gewissen Bestrebungen von einst in der gleichen Richtung – Bestrebungen, die von der Zeit und der Konvention, wenn nicht der Tradition sanktioniert worden sind – wird man weniger leicht fertig. Einige von ihnen verdienen, wenigstens vorübergehend, unsere Aufmerksamkeit.

Besehen wir das Gelände der christlichen Initiation. Zweifellos schafft hier die gebräuchliche Verbindung von Taufe und Firmung mit den Lebenszyklusereignissen von Geburt und Mündigkeit eine Unmenge von Schwierigkeiten für das Verständnis dessen, was diese beiden Sakramente eigentlich sind. Die Analogie der Taufe zur leiblichen Geburt und der Firmung zur persönlichen Reife hat sich praktisch so fest eingebürgert, daß man die Taufe als besonderes Sakrament für die frühe Kindheit und die Firmung als spezielles Sakrament für die Zeit des Mündigwerdens ansieht. Verfestigt sich diese Annahme, so wird unmerklich das persönliche, öffentliche Bekenntnis des christlichen Glaubens von der Taufe auf die Firmung verlegt. Damit bleibt die Taufe wenig mehr als ein vorgängiger, wenn auch wichtiger Exorzismus von der Sünde, während man die Firmung de facto zu einem Taufersatz aufbläht, der mitten in den sozio-psychischen Individuationskrisen des Heranwachsenden gependet wird. Und da zwischen der Taufe in der Kindheit und der Firmung in der Pubertät noch die Sakramente der Buße und der Eucharistie eingeschoben werden, wird die Verständlichkeit des Initiationsprozesses noch mehr behindert: Taufe – Buße – Eucharistie werden zu bloßen Vorspielen auf das volle innere und äußere Glaubensbekenntnis und die öffentliche Aufnahme in die Kirche bei der Firmung.

Dieser Aufsatz hat nicht zur Aufgabe, die Geschichte dieser Entwicklung zu entwirren oder die Schwierigkeiten aufzuzählen, die sie für die religiöse Unterweisung, das Verständnis der Sakramente und die pastorale Praxis bereitet. Der gemachte Hinweis muß genügen als ein Hauptbeispiel dafür, was herauskommt, wenn die Glaubensgemeinde bloß die Ähnlichkeiten beachtet, welche die eine Hälfte der Analogie ausmachen, und nicht auch die Unterschiede, die die Kehrseite jeder Analogie bilden. Taufe hat es zwar mit Geburt zu tun, aber nicht mit Geburt in der natürlichen Ordnung. Und noch weniger ist sie einfach ein Ritus, der die Aufnahme in das bürgerliche Personenregister feierlicher gestaltet. Die christliche Taufe hat es an und für sich nicht mit einem Kind und die Firmung hat es an und für sich nicht mit einem Adoleszenten zu tun. Ebenso ist zu betonen, daß die Weihen nicht erteilt werden, um gewissen Personen eine bürgerliche oder völkische Führerrolle zuzuweisen, daß das Ehesakrament nicht dazu da ist, eine romantische

Liebe zu sanktionieren, und daß das Sakrament der Krankensalbung nicht zur Heilung von Krankheiten bestimmt ist, die der Arzt nicht heilen will oder kann. Auch ist die Eucharistie nicht einfach eine Feier des Lebens oder ein vornehmes christliches Euphorieritual, eine ökumenische Teezeremonie, die dem bekannten Gastfreundschaftsritus der chinesischen Kultur entspräche.

Methode der Liturgiereform

Wenn diese entscheidenden Unterschiede außer acht gelassen werden, so beginnen frühere Vorurteile mit modernen Mißverständnissen über das zu verschmelzen, was ich mangels eines besseren Ausdrucks die Methode der Liturgiereform nennen will. Vor allem ist hier wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Liturgiereform der letzten Jahre in der Kirche des Westens etwas noch nie Dagewesenes darstellt. Wie Robert Taft bemerkt hat, steht das, was mit der Liturgie des Westens in den letzten Jahren geschehen ist, in der Religionsgeschichte beispiellos da: «...Abgeordnete bildeten ein Komitee und beschlossen, das rituelle Verhaltensmuster eines ganzen Volkes in seiner Beziehung zu Gott zu ändern.»⁴ Obwohl das Komitee sehr behutsam vorgeing, ließ dieses Vorgehen beim Forschen und Suchen und Umorganisieren zwangsläufig Haltungen entstehen, die sich auf die Ergebnisse einschneidend auswirkten. Eine dieser Haltungen ist das von den Gesellschaftswissenschaften übernommene Anstreben funktionsgerechter Strukturen. Diese Haltung verleitet die Fachmänner dazu, Strukturen wie die Sakramente und ihre liturgische Gestaltung so zu manipulieren, daß ihre Funktionen zum Nutzen derer, die sich dieser Strukturen bedienen, gesteigert, geändert und umgestaltet werden. Dabei hatte man die Menschen, die sich dieser Strukturen bedienen, kaum im Auge, und man täuschte sich manchmal schwer bei der Bestimmung dessen, was für sie «gut» sei. Zudem wurde der langwierige und verwickelte Entwicklungsprozeß, den so wesentliche menschliche Verhaltensmuster wie die Sprache und die Liturgie durchlaufen müssen, in drastischer Weise auf weniger als zwei Jahrzehnte verkürzt.

Eine weitere Haltung, die sich erst seit kurzem herausgebildet hat, ist von John Grabner als «schonungslos ritueller Rationalismus» bezeichnet worden⁵. Diese Haltung analysiert zunächst rituelle Phänomene im allgemeinen, vergleicht dann die Ergebnisse mit christlichen Liturgieformen im besonderen und schließt mit einer Kritik der christlichen Formen, die von den anthropologischen Befunden, die sich aus der

Analyse ritueller Phänomene im allgemeinen ergaben, bestimmt wird. Da ich Studenten der Liturgiewissenschaft schon seit langem gedrängt habe, bei allem Festhalten an den üblichen geschichtlichen und theologischen Methoden von einst anthropologischen Befunden Rechnung zu tragen, und als jemand, der während der letzten zehn Jahre regelmäßig eine Vorlesung über «Anthropologie des liturgischen Verhaltens» gehalten hat, darf ich mir wohl gestatten, an dieser Haltung zwei kritische Bemerkungen anzubringen. Erstens läßt die «Anthropologie», die von Vertretern dieser Haltung praktiziert wird, oft viel zu wünschen übrig. Liturgiewissenschaftler und Seelsorger verfügen für gewöhnlich nur über sehr lückenhafte und einseitige Kenntnisse in Anthropologie; fast keiner von ihnen ist imstande, ihre anspruchsvolle, verwickelte und schwierige Methode, namentlich bei der Deutung der Befunde, anzuwenden. Zweitens wissen Anthropologen genauso oft nur wenig von der Liturgiegeschichte und noch weniger von der Theologie.

Um ein Beispiel anzuführen von dem, was oft passiert, wenn Amateuranthropologen einerseits und Amateurtheologen und -liturgiewissenschaftler andererseits gemeinsame Sache machen, nehmen wir wiederum das christliche Sakrament der Firmung. Dieses wird dann zu einem modernen gesellschaftlichen oder bürgerlichen Übergangsritus umfunktioniert in ganz ähnlicher Weise, wie einst scholastische Theologen, die sich in der Liturgiegeschichte nicht auskennen konnten, die Firmung zu einem mittelalterlichen Volljährigkeitsritus, und später Polemiker der Reformation sie zu einem Ritus oder Sakrament der christlichen Unterweisung, gewissermaßen zu einer Promotionsfeier beim Abschluß des katechetischen Lehrgangs gemacht hatten. In keinem dieser drei Fälle faßt man den ursprünglich baptismalen Kontext der mit einer Handauflegung verbundenen Salbung als etwas mit der Bedeutung und dem Vollzug der Firmung *innerlich* Gegebenes auf. Man kann nicht deutlich genug herausstreichen, daß dieser methodische Fehler, der vielen als belanglos erscheinen mag, gewaltige Auswirkungen hat nicht nur auf die Firmung selbst, sondern auf die gesamte sakramentale Ordnung – falls diese nicht lediglich eine Reihe selbständiger Akte darstellt, sondern eine Heilsökonomie innerlich zusammenhängender Geschehnisse, worin das fleischgewordene Wort zu Tat und Praxis wird. Keine noch so große Menge anthropologischer Befunde kann die Intention der Firmung in ihrer Verbindung mit der Taufe erklären. Diese Verbindung verdeutlicht «die Einheit des Pascha-Mysteriums, den inneren Zusammenhang zwischen der Sendung des Sohnes und der Ausgießung des Heiligen Geistes und den Zusammenhang der Sakra-

mente, durch die beide göttlichen Personen mit dem Vater in den Getauften Wohnung nehmen»⁶.

Ritual und Leben des Menschen

Damit möchte ich keineswegs die fachmännische Reflexion über anthropologische Befunde, welche die christliche Liturgie betreffen, für überflüssig erklären. Und noch weniger möchte ich Historiker und Theologen als die einzigen hinstellen, die uns über den Sinn der Liturgie Aufschluß geben können. Hingegen möchte ich darauf dringen, bei der Benutzung unterschiedlicher Befunde und Deutungsmethoden und bei ihrer Übertragung auf christliche Kultformen behutsamer und klüger vorzugehen. Ferner dürfen ungeprüfte Annahmen nicht Befunde ausschließen, die – wenigstens unbewußt – als unbequem empfunden werden. «Könnte nicht», fragt z. B. Aelred Tegels, «die Weisung der Heiligen Konstitution (sic!) über die Liturgie (Nr. 34): «Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein», grundlegenden anthropologischen Befunden über das Verhalten des Menschen zuwiderlaufen?»⁷

Diese Befunde ergänzen in der Tat die gewöhnliche Reflexion über das, was «edle Einfachheit» ist. Sie besagen, daß Klarheit stets dazugehört, Knappheit aber selten, und daß die rhythmische Wiederholung oft geradezu einen Bestandteil davon bildet. Wenn Menschen sich zusammenfinden, um Werte hochleben zu lassen, die sie für ihr Dasein für äußerst wichtig halten, dann wird das wohl in edler Einfachheit geschehen, selten aber in Kürze, sondern zumeist mit vielen Wiederholungen. Die Initiation in die gesellschaftliche Volljährigkeit nimmt in den modernen zivilisierten Gesellschaften nicht Wochen, sondern ein Jahrzehnt in Anspruch; die «Konsekration» eines Staatsoberhauptes von heute erstreckt sich über Monate, wenn nicht Jahre, und die Amtseinsetzung dauert jahrelang und nicht bloß minutenlang. Die Christen lassen ihre Sakramente verarmen, wenn sie sie zu Augenblickshandlungen verkürzen, und sie erreichen damit nicht «edle Einfachheit», sondern bloß sporadische, un-rhythmische Effekthascherei.

Jedes Ritual, ob liturgisch oder nicht, stellt nämlich mehr dar als bloß einen Kommunikationskode. Es ist auch das, was Victor Turner als «eine Synchronisation vieler Darstellungsweisen» bezeichnet; eine solche wird oft von einer dramatischen Struktur erfordert, welche den voneinander abhängigen Kommunikationskodes, die auf mancherlei Arten den Sinn des Leitmotivs ausdrücken, Kraft und emotionale Färbung verleiht»⁸. Im Ritual liegt nicht nur Geist, son-

dern liegen zugleich auch Gefühle und Empfindungen, und es moduliert all dies durch kinästhetische (Tanz und Gestik) Mittel und Tonmedien.

Da die Werte, die es heraufbeschwört und bestärkt, entscheidend wichtig sind, hebt das Ritual auf die mustergültige Ebene hinauf, indem es in Geist und Herz der Teilnehmer eine Veränderung vornimmt und zugleich Ordnung in sie hineinbringt. «Der tiefste Sinn, den man Schlüsselgestalten des persönlichen und gesellschaftlichen Erlebens zuschreiben kann», ist der, daß es dabei um die Person als ganze in der Kultur als ganzer geht⁹.

Die christliche Liturgie und das bürgerliche Ritual

Fünfminutenhomilien und halbstündige Messen zu «Themen» wie Liebe oder soziale Gerechtigkeit mögen manchmal all dies zustande bringen, in der Regel aber gelingt es ihnen nicht. Schon deshalb ist dies vielleicht ein Grund, weshalb liturgisch so unterernährte Christengemeinden überwältigt werden von der ehrfurchtgebietenden Kraft volkstümlicher ziviler Rituale, eines in den Unterhaltungsmedien intensivierten säkularisierten Schönheitskultes und der einzigartigen Bedeutung, die man in den Lebenskrisen von Geburt–Pubertät–Tod erblickt. Da sie es mit deren Eindrucksmächtigkeit nicht aufnehmen kann, sucht dann vielleicht eine solche Christengemeinde sich abzukapseln und wird so de facto religiös sektiererisch und kulturell in ein Getto abgedrängt, oder dann versucht sie vielleicht ihre eigene dünne rituelle Struktur an die kräftigen Kulturformen anzugleichen, die sie um sich herum findet, und bringt sich damit um ihr inneres Zusammenhangs- und Identitätsbewußtsein. Tut sie das Erste, so vergißt sie, daß Gott nicht verpflichtet ist, sich bloß innerhalb der Gemeinde zu offenbaren. Tut sie das Zweite, so übersieht sie, daß die Welt, so kraftvoll ihre Kulturformen zu sein scheinen, dennoch unter Gottes Gericht steht und daß, obwohl sich dieser auch außerhalb der Kirche zu erkennen geben kann, doch nur in ihr der Zugang zu Gott sicher und gewiß ist. In beiden Fällen liegt das pathologische Element nicht in der ehrfurchtgebietenden Kraft ziviler Rituale, eines säkularen Schönheitskultes und der einzigartigen Bedeutung, die Lebenskrisen für den Einzelmenschen haben, sondern in der liturgischen Unterernährung, an die sich die betreffende Christengruppe gewöhnt hat.

Um diese Situation zu berichtigen, muß man sich an zwei verwandte Prinzipien halten. Erstens muß die Christengemeinde zur Einsicht kommen, daß sie sich in bezug auf die Liturgie nicht ausschließlich aus ihren eigenen Mitteln versorgen kann. Weder die hebräische

Bibel noch die neutestamentlichen Schriften haben zu Lebenskrisen viel zu sagen; von Jesus selbst ist nichts erhalten, was die Pubertät beträfe. Die zivile Religion wird als etwas genommen, das nun einmal da und unumgänglich ist («Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist...»), und einen weltlichen Schönheitskult in unserem Sinn gab es noch nicht. Die auf der Schrift gründende Überlieferung erwartet nicht, daß die jüdisch-christliche Gemeinde von Ära zu Ära ihre richtige Identität beibehält im Widerstand gegen einen Kontext, der gänzlich außer ihr läge. Die Identitätskriterien liegen eher in Gottes Selbstoffenbarung und im getreuen Hören der Gemeinde auf sie, d. h. in einem beidseitigen Bundesverhältnis, das dem Willen des Schöpfers entspringt. Diese Quelle ist transkulturell, nicht aber die aus ihr schöpfende Gemeinde: sie vernimmt das Wort in Raum und Zeit, in einem bestimmten Ton und Idiom, und sie hält in ihrer Praxis den Bund auf die gleiche Weise. Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten kann somit nie bedeuten, ihn abstrakt zu verehren.

Um dieses Problem ging es im Ikonoklastenstreit, und die Einsicht, daß dieses ästhetische Problem sehr viel mit der Glaubenslehre von der *Inkarnation* des Wortes zu tun hat, ist den byzantinischen Theologen hoch anzurechnen. Ein rechtgläubiger Ikonodoule hätte einen abstrakten Gottesdienst als monophysitische Leugnung der Menschheit Christi angesehen, so wie er auch einen auf ein rein didaktisches oder ästhetisches Gemenge von «Kultur»-Zeremonien verkürzten Kult als arianische Leugnung der Gottheit Christi empfunden hätte. Der Rechtgläubigkeit ist nur gedient, wenn man in einer vitalen Spannung an beiden Enden festhält – in einer Spannung, die unbedingt notwendig ist, falls man die Inkarnation des Wortes nicht bloß als katechetisches Herabsteigen zu der menschlichen Schwäche betrachtet, sondern als einen Akt, der Gottes würdig ist, weil er von jeher in der Natur der Trinität selbst wurzelt¹⁰.

Mit dem unerbittlichen Theandrismus der Bundesbeziehung der Christengemeinde zu Gott ist es gegeben, daß ihr Kult, obwohl von Grund auf theozentrisch, sich in menschlichen Worten, Kulturidiomen und bestimmten Rhythmen äußert. Da diese sich ändern können, müssen sie beständig dem Urteil des Evangeliums unterstellt werden, doch kann man von ihnen in der Glaubenspraxis keinesfalls absehen. Und obwohl keine Verleiblichung – weder die Gottes noch die der Kirche – gefahrlos ist, braucht nicht jedes Risiko zu einer tödlichen Gefahr zu werden, außer die Christengemeinde läßt es zu, daß es zu einer solchen wird. Die Weigerung jedoch, ein Risiko einzugehen, indem man sich in eine Kultur einläßt, wirkt sich ver-

hängnisvoll aus, da dann die Liturgie nur noch eine kümmerliche Nahrung zu bieten vermag.

Das zweite Prinzip ist im ersten enthalten. Es besagt: Wenn sich die Christengemeinde allzu bewußt darum kümmert, was für Worte, Idiome und Rhythmen sie von der Kultur, die sie umgibt, übernehmen soll, oder wenn dieser Übernahmeprozess allzu künstlich erfolgt, so besteht die Gefahr, daß dies alles für das Leben der Gemeinde fruchtlos bleibt. Etwas, worüber wir in der Liturgie am wenigsten klar im Bilde sind, ist das, wie während und unmittelbar nach Perioden einer bedeutsamen Kulturwende, z. B. beim Übergang von einem semitischen zu einem hellenistischen Milieu oder von einer klassisch-mediterranen zu einer mittelalterlich-europäischen Umwelt, sich die Entwicklung der Riten im einzelnen abspielte. In den meisten Fällen ersehen wir nur, daß ein solcher Übergang geschah, verfügen aber über nur wenige oder überhaupt keine Zeugnisse darüber, wie sich dieser Umbruch im einzelnen vollzog.

Auch wenn da und dort Anzeichen dafür vorhanden sind, daß man sich – wie z.B. Hieronymus – gewissen Änderungen entgegenstemmte, so erhält man doch deutlich den Eindruck, daß die Übernahme von Kulturformen in das Leben und den Kult der Kirche im allgemeinen für unumgänglich, nicht der Rede wert, normal und zumeist als wohltuend empfunden wurde. Nur ein paar wenige Bischöfe scheinen besondere Anstrengungen unternommen zu haben, um diesem Vorgang eigens eine bestimmte Gestalt aufzuprägen, und der Name von einzelnen Bischöfen, die dies taten, bleibt bis heute mit den Liturgien ihrer Kirche verknüpft – denken wir etwa an Basilius und Johannes Chrysostomus im Osten und Ambrosius und Gregor d. Gr. im Westen. Doch selbst ihr Werk trägt weniger den Charakter einer schöpferischen Neuerung an sich, sondern mehr den einer Herausgeberkorrektur und einer darauf folgenden Vereinheitlichung.

Symbole sind nämlich in die Lebensimpulse und Strukturen einer Gesellschaftsgruppe eingebettet. Sie können entdeckt werden, sie können sich auch ändern. Nie und nimmer aber lassen sie sich von einem Komitee außerhalb des ganzen Kleides schneiden. Wohl lassen sie sich, wenn man sie einmal entdeckt hat, vom Lebenssystem einer Gesellschaft in das einer anderen verpflanzen, doch kommt das nicht immer vor, und es ist keine einfache, leichte Sache, so etwas zustande zu bringen. Wenn wir von einer «Anpassung der Liturgie» an moderne Kulturen sprechen, so sollte es sich doch wohl richtigerweise eher um eine Verpflanzung von Kultursymbolen *in* die Liturgie handeln als um eine abrupte Angleichung der Liturgie an die in den betreffenden Kulturen entdeckten Symbolgestalten.

Geht man auf diese Weise vor, so wird die Liturgie weniger manipuliert (weniger wie eine Maschine reguliert), sondern alles geschieht dann mehr in Form eines Hineinwachsens und einer Symbiose (so wie das Wachstum eines Organismus, der mit einer ihm nahestehenden Art gekreuzt und von ihr befruchtet worden ist). Dieser Vorgang vollzieht sich dann während der Lebensspanne eines Menschen so allmählich, daß man ihn kaum bemerkt. Er gleicht mehr einem langsamen, beständigen Wachstum als einer plötzlichen, mechanischen Regulierung.

Man hat genug Beispiele dafür, was dem dichten, zarten Gewebe menschlicher Beziehungen zustößt, wenn in die «organische» Natur ihres Ursprungs, ihres Bestehens und ihrer Entwicklung durch künstliche, mechanische Eingriffe rücksichtslos dreingefahren wird. Städteplaner, die auf wirksame, möglichst billige Art den städtischen Verkehr und Güter Austausch zu fördern suchen und das Landschaftsbild verschönern wollen, zerstören dabei oft das, was an einer Stadt am zerbrechlichsten ist: die menschliche Nachbarschaft. Was zu seiner Entwicklung Generationen brauchte, wird flugs wegradiert; es entsteht ein künstliches Häusernetz, und klaffende Lücken werden aufgerissen, die es den Menschen erschweren, menschliche Beziehungen anzuknüpfen, zu unterhalten und zu entwickeln. Wenn diese Wurzeln ausgerissen werden, stirbt ein wesentlicher Teil des Gesellschaftsgewebes ab, und was einst die *polis*, die *civitas* vielleicht zur Hauptstätte des Zusammenlebens von Menschen gemacht hatte, ist unwiederbringlich dahin.

Septische menschliche Beziehungen können in einem antiseptischen psycho-sozialen Formalinbad nicht weiterleben. Diese Beziehungen sind nicht nur in Zeit und Raum ausgeformt, sondern auch in Betätigungsformen, wozu auch die Rituale gehören. Es ist gut, wenn man in bezug auf das liturgische Leben der Christengemeinde an die Analogie zu einem Organismus denkt, namentlich in Zeiten einer so rapiden und einschneidenden Kulturwende, wie wir sie heute erleben. Wenn Alvin Toffler die psycho-sozialen Schädigungen besieht, die durch hastige Änderungen verursacht worden sind, könnte er ebenso gut von der christlichen Liturgie wie vom bürgerlichen Ritual sagen: «Die Wiederholung des gleichen Verhaltens, gleich welche Funktionen es sonst ausübt, ermöglicht es, den sich nicht wiederholenden Ereignissen einen Sinn zu geben, indem es einen Hintergrund bietet, von dem sich das Neue abhebt.» Er macht sogar den Vorschlag: «Da sich der Entwicklungsrhythmus beschleunigt und Arhythmik in ihn hineinkommt, müssen wir gewisse Regelmäßigkeiten unter Schutz stellen, so wie wir auch gewisse historische Monumente oder

Vogelreservate unter Schutz stellen.» Er geht jedoch, wie es Verhaltensforschern oft passiert, zu weit, wenn er abschließend sagt: «Wir müssen vielleicht sogar Riten neu schaffen.»¹¹

Schluß

Wenn eine Christengemeinde ihrer liturgischen Unterernährung dadurch abhelfen will, daß sie in ihre Praxis des Bundesglaubens an Gott durch Christus beachtlich Kulturelemente hineinbringt, so muß sie dabei sich bewußt sein, daß sie nicht alle Symbolgestalten ausdrücklich zu christianisieren braucht, damit sie der Gemeinde dienen. Um Symbole, die in einer bestimmten Kultur verbreitet sind, kommt man nicht herum, und deswegen wirken sie stets bis zu einem gewissen Grad. Wenn in einer bestimmten Kultur zweckdienliche Pubertätsriten oder Volljährigkeitszeremonien vorhanden sind, so liegt wohl kaum ein Grund vor, sie *innerhalb* des sakramental-liturgischen Systems der Christengemeinde nachzuvollziehen. Es wäre wohl viel richtiger, sich solche außerkirchliche Rituale zunutze zu machen, indem man einfach gläubige Christen immer wieder durch sie hindurchgehen läßt; indem diese sie regelmäßig durchmachen, läutern sie sie beständig von evangeliumsfeindlichen Beiklängen und bringen in sie ein Gespür für das hinein, was der Schöpfer mit der gesamten Schöpfung, mit der menschlichen und der gesamten Kreatur, vorhat.

Sieht man das Erfordernis, die Firmung kulturgegebenen Pubertäts- und Volljährigkeitsriten oder sogar Stärkungs- und Erneuerungsriten anzupassen, in dieser Sicht, so gibt man dem Sakrament die Freiheit, zu seiner ganz echten, eher bescheidenen Rolle zurückzufinden: die öffentliche Besiegelung im Heiligen Geist der Taufe zu sein. Und wenn man in dieser Sicht über die Forderung hinweggeht, infolge des kulturbedingten Anliegens, die Geburt eines Kindes anzuzeigen und öffentlich anzuerkennen, an der Taufe als an einem für Kleinkinder bestimmten Geburtssakrament festzuhalten, so kann das Sakrament zu seiner ganz echten, wesentlichen Rolle zurückfinden: die Evangelisation, die Katechese, die seelsorgerliche Betreuung und sogar die Eucharistiefeier in einen organischen Zusammenhang zu bringen. Die Eucharistie hebt ja mit der Taufe an, und die Taufe wird durchgehalten in der *eucharistia* einer geisterfüllten Kirche.

Taufe und Firmung zu manipulieren, um sie auf Ereignisse im Lebenszyklus zu beziehen oder zivilen Ritualen nachzugestalten, denen man eine Kraft zuschreibt, die man zu einem «geglückten» christlichen Leben für wichtiger hält als die den Sakramenten selbst innewohnende Kraft und Bedeutung, ist ein fragwür-

diges Unterfangen. Die Eindrucks-macht dieser Ereignisse und Rituale steht zwar außer Frage: man läßt sie darum am besten in ihrem eigenen Kontext wirken, dann werden sie sich auch auf das Leben von Christen auswirken, die geläutert und gestärkt sind durch den Glauben und die Glaubenspraxis, die sie in kraftvollen Rhythmen der sakramentalen Ordnung und in der Nahrung des liturgischen Lebens gefunden haben.

Um mit einer Veranschaulichung dessen zu schließen, wie bescheiden im Grunde die christliche Initiationsgestalt ist, nehmen wir einmal an, daß das, was die Tradition uns über die Firmung mitgibt, eine Art Grundgleichung darstellt, von der wir zwar nicht abweichen dürfen, die aber in jeder Generation neu hergestellt und angeeignet werden muß. Das wird zwar zu verschiedenen Ergebnissen führen, diese aber werden dann dennoch stets dem Evangelium entsprechen, wie es tatsächlich gelebt wird. Es handelt sich um vier Gegebenheiten:

Erstens wird zumindest zu Beginn des dritten, wenn nicht schon im Verlauf des zweiten Jahrhunderts, in die Gesamtgestalt der Taufhandlung eine Besiegelung im Heiligen Geist eingefügt.

Zweitens geschieht diese Besiegelung in unmittelbarem, engem und unablässbarem Zusammenhang mit dem geisterfüllten Wasserritus und stellt zusammen mit diesem Wasserritus und dem ebenfalls geisterfüllten Tischritus der eucharistischen Danksagung die Taufe in ihrer Fülle dar.

Drittens geschieht diese Besiegelung in Form einer mit epikletischem Gebet verbundenen Handauflegung und Bezeichnung mit Öl.

Und viertens haben Form, Platz und Sinn der Besiegelung absolut nichts zu tun mit dem leiblichen oder gesellschaftlichen oder emotionalen oder intellektuellen oder selbst geistlichen «Vollalter» der Gefirmten. Form, Platz und Sinn der Firmung hängen eher damit zusammen, daß der Initiierte voll in die Glaubensgemeinschaft eintritt, dank des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, der selbst zum «lebenspendenden Geist» geworden ist, kraft dessen die Gemeinde glaubt und lebt.

Hier liegt eine gewisse «edle Einfachheit» vor, die bescheiden und klar zugleich ist. Doch niemand, der zu diesem Glauben gelangt oder einem anderen behilflich gewesen ist, zu ihm zu gelangen, wird daran zweifeln, daß der Vorgang langwierig und alles andere als kurz und leicht ist. Das wissen wir alle. Was wir aber häufig vergessen, ist dies: das Gesagte gilt nicht nur (und vielleicht nicht einmal in erster Linie) vom einzelnen Initiierten, sondern auch von der initiierenden in den Vorgang hineingenommenen Kirche. Weil der Geist in der Kirche seufzt, wird der einzelne Initiierte

erfüllt mit unaussprechlichem Seufzen. Der Initiationsritus «sakramentalisiert» die einzigartige, kaum anders mitteilbare Umkehr eines Menschen zum Glauben. Der Ritus «ekkliesialisiert» diese Glaubensumkehr, indem er den Bekehrten endgültig aus der

Privatwelt herausnimmt und ihn zu einer von Grund auf öffentlichen Person der universalen und örtlichen Kirche macht, zu einem *fidelis*, zu jemandem, der nun mit dem Geist bestärkt ist, um in der Tat und Praxis am fleischgewordenen Wort festzuhalten.

¹ Vgl. z.B. A. van Gennep, *The Rites of Passage* (1908) in der Übersetzung von M.B. Vizedom und G.L. Caffee (Chicago 1960); E. Erikson, *Ontogeny of Ritualization in Man*: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B*, 251 (1966) 337–350; V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, N.Y., 1967) und *The Ritual Process: Structure and Antistructure* (Chicago 1969); Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (New York 1970). Vgl. auch James D. Shaughnessy (Hg.), *The Roots of Ritual* (Grand Rapids, Michigan 1973), eine Sammlung von Aufsätzen von Anthropologen, Theologen, Liturgiewissenschaftlern und Kulturkritikern, die die oben verzeichnete Literatur besprechen.

² *The Sacred Canopy* (New York 1967) 21.

³ *Long Live the King, Reflection* (Yale Divinity School Journal) 74 (January 1977) 2.

⁴ Interview in *Hucusque*, Bulletin of the Murphy Center for Liturgical Research, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 3 (November 1976), nicht paginiert.

⁵ *Ritual for a New Day*: *Hucusque* aaO. 4 (April 1977), nicht paginiert.

⁶ Der lateinische Text des «*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*» (Abschnitt 34) lautet noch deutlicher und bestimmter: «*Hac connexione significantur unitas mysterii paschalis, necessitudo inter missionem Filii et effusionem Spiritus Sancti coniunctioque sacramentorum quibus utraque persona divina cum Patre baptizatus advenit.*»

⁷ *Chronicle*: *Worship* 50 (1976) 539.

⁸ *Ritual, Tribal and Catholic*: aaO. 505.

⁹ aaO. 506.

¹⁰ Vgl. Otto Demus, *Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium* (1948) (New York 1976) 5–6.

¹¹ *Future Shock* (New York 1970) 394f (Anm. d. Übers.: Diese Stelle findet sich unbegreiflicherweise in der als Taschenbuchausgabe bei Knauer erschienenen deutschen Übersetzung «*Der Zukunftsschock*» nicht).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

AIDAN KAVANAGH

1929 in Mexia (USA) geboren, 1957 zum Priester geweiht; Benediktiner. Studium am St. Meinrad Seminary, an den Universitäten von Ottawa und Oxford und an der Theologischen Fakultät Trier. Lizentiat in Bibelwissenschaft, Doktorat in Theologie. Er war Liturgieprofessor an der University of Notre Dame, wo er das Murphy Center for Liturgical Research gründete. Gegenwärtig ist er Liturgieprofessor an der Divinity School der Yale University. Nebst vielen Aufsätzen veröffentlichte er das Buch «*The Concept of Eucharistic Memorial in the Liturgical Work of Thomas Cranmer*» (1964). Anschrift: Yale University, Divinity School, Prospect Street 409, New Haven, Connecticut 065510, USA.

Joachim Scharfenberg

Menschliche Reifung und christliche Symbole

Humanwissenschaften und christliche Theologie haben es bis heute schwer, wirklich zueinander zu finden. Für die Humanwissenschaftler schien das Trauma des «Falles Galilei» noch lange nachzuwirken, so daß die Religion bis hin zu Sigmund Freud immer wieder als der große Gegner im Kampf um den Fortschritt und um die menschliche Reifung empfunden wurde. Von den Theologen wurden die Humanwissenschaften als die «große Bedrohung» erlebt, die immer wieder zu «kläglichem Rückzugsgefechten» zwang, in deren Verlauf die Theologie ihre wahren Gegenstandsbereiche in einem «Jenseits» der Humanwissenschaften zu bestimmen versuchte, so daß lange Zeit eine möglichst klare Abgrenzung in voneinander völlig getrennte Bereiche durchaus im Interesse beider Kontrahenten zu liegen schien. Es läßt sich jedoch leicht zeigen, daß

überall da, wo ein Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften stattgefunden hat, er sich zum Vorteil beider Seiten ausgewirkt hat. Auf unser Thema bezogen heißt das: Ich möchte gern zu zeigen versuchen, daß der Dialog zwischen Humanwissenschaften und Theologie sich fruchtbar auszuwirken vermag, sowohl für die Weiterentwicklung des Reifungsbegriffs wie für das Verständnis der christlichen Verkündigung, die ja auch sehr stark als symbolische Kommunikation erfolgt.

I. Religionskritik im Zeichen des Unreifeverdacht

Die «klassische» Religionskritik eines Feuerbach, Nietzsche oder Marx, ob sie nun die Religion aus dem Wunsch, aus der Inferiorität des «kleinen Mannes» oder aus dem «falschen Bewußtsein» abzuleiten versuchte, schien sich doch in einem einzig zu sein: Die Religion entspricht nicht dem Reifestadium erwachsener Männer und Frauen, sondern versucht mit ihrem «Eiapopaia vom Himmel» die kindliche Vorstellungswelt künstlich aufrechtzuerhalten und zu prolongieren, weil dann der Mensch um so leichter beherrschbar und ausbeutbar gehalten werden kann.