

Dionisio Borobio

Die «vier Sakramente» der Volksreligiosität

Eine kritische Betrachtung

Unter den vielfältigen Perspektiven und Methoden, die der Behandlung des Themas «Volksreligiosität» angemessen wären¹, entscheidet sich unsere Untersuchung für einen ganz bestimmten Gesichtspunkt: den sakramentalen Aspekt der zentralen Ereignisse im Lebenszyklus²; sie bedient sich einer ganz bestimmten Methode: der bewertenden Analyse der Wirklichkeit aufgrund anthropologisch-theologisch-pastoraler Kriterien³; und schließlich setzt sie eine bestimmte Einstellung voraus: die kritische Einstellung, die ihrerseits bereit ist, sich kritisieren zu lassen. Diese erste Konkretion bedarf allerdings noch einiger hermeneutischer Erläuterungen, da die Problemstellung des Artikels und seine thematischen Implikationen noch nicht eindeutig festgelegt sind.

Bei der Behandlung der uns interessierenden Frage verwenden die Autoren gewöhnlich verschiedene Bezeichnungen: Religiosität der «Übergangsriten» (A. Van Gennep), «Katholizismus der kritischen Momente» (M. Mauss), «Katholizismus der Feste» (R. Panet), «Katholizismus der vier Lebenszeiten» (J.-Y. Hameline), «volkstümliche Sakramentenfrömmigkeit» (R. Vidales), «Feiern des Lebens und des Todes» (F. Urbina), «Kultreligion der Lebenszyklen» (L. Maldonado)... In unserem Fall erscheint es uns am besten, von «sakramentaler Religiosität» zu sprechen, denn wenn wir mit dem Begriff «Religiosität» die Art und Weise bezeichnen, wie die große Masse des Volkes im Unterschied zur «praktizierenden» Minderheit ihre religiösen Mediationen lebt, so weisen wir mit dem Attribut «sakramental» darauf hin, daß es sich dabei um die zentralen Mediationen handelt, welche die Kirche den Getauften anbietet.

Aber warum sprechen wir von den «vier Sakramenten» der Volksreligiosität? Welches sind diese vier Sakramente? Eine Tatsache sei zu Anfang genannt: unsere Christen bitten nicht um nur vier Sakramente, sondern sie bitten im allgemeinen nur bei vier Gelegenheiten im Leben um Sakramente. Der Wunsch nach Sakramentenempfang ist gewöhnlich nicht zahlenmäßig begrenzt (gleichzeitig mit der Erstkommunion wird die Beichte verlangt, mit der Eheschließung wird der Wunsch nach der Eucharistie verbunden), sondern

chronologisch festgelegt (durch die vier entscheidenden, einmaligen Lebensabschnitte). Aus all diesen Gründen setzt die Rede von «vier Sakramenten» nicht nur eine terminologische Entscheidung voraus, sondern auch eine inhaltliche Präferenz, die von den angewandten Wertmaßstäben abhängt.

Man kann jedoch behaupten, daß es aus kirchlicher Sicht (das sakramentale «Minimum», das die Kirche von jedem erwartet, der sich als Christ bezeichnet), aus soziologischer Perspektive (die Sakramente, nach denen normalerweise verlangt wird) und unter dem Aspekt des Lebens (die Momente im Lebenszyklus, in denen man sie wünscht: Geburt, Wachstum, Heirat, Tod) ausreichende Gründe gibt, um die «vier Sakramente» der Volksreligiosität festzulegen auf die Kindertaufe, die Erstkommunion, die Eheschließung und die Begräbnisfeierlichkeiten (mit Messe). Es läßt sich de facto eine gewisse zeitliche Übereinstimmung zwischen den entscheidenden Lebensphasen, der Tendenz der Menschen, diese Abschnitte mit Hilfe der sog. Übergangsriten («rites de passage») zu sakralisieren, und der Bitte um den Empfang (von seiten der Subjekte) bzw. der Spendung (von seiten der Kirche) dieser vier Sakramente der Volksreligiosität feststellen.

Die Subjekte der «sakramentalen Religiosität» werden demzufolge die normalerweise nicht praktizierenden Getauften sein, die eine vom sozio-kulturellen Katholizismus geprägte religiöse Überzeugung haben und diese vor allem an den Höhepunkten ihres Lebens dadurch zum Ausdruck zu bringen pflegen, daß sie die von der Kirche zu diesen Anlässen angebotenen und geforderten Sakramente empfangen, und sich damit zugleich als Angehörige eines bestimmten sozio-religiösen Systems ausweisen.

I. Annäherung an die Wirklichkeit

Religion und sakramentale Religiosität des Volkes sind nicht tot; sie sind lebendig wie Mensch und Volk, weil der Mensch im Volk lebt. Aber genauso wie dieser Mensch und dieses Volk sind sie einer schweren Krise ausgesetzt. Weder romantische Überhöhung noch unbedachtes Beiseiteschieben können diese Krise bewältigen. Der erste Schritt, der sich hier aufdrängt, besteht darin, die komplexe Wirklichkeit zu erforschen, indem man die von den Subjekten vertretenen Einstellungen und die entscheidenden Ursachen der Krise im einzelnen untersucht⁴.

1. Die Hauptursachen der Krise

Wir glauben, daß die *Herausforderung der Säkularität* eine der schwerwiegendsten Ursachen für die Krise

gewesen und geblieben ist. Der moderne «Humanismus», die naturwissenschaftlich-technische Mentalität und die großen gesellschaftlichen Umwälzungen, die den Säkularisierungsprozess auslösten, haben nicht vermocht, die Religion zum Verschwinden zu bringen, wie es manche prophezeit hatten (A. Comte, K. Marx, M. Weber). Wohl aber haben sie die Krise der religiösen Kultur und Zivilisation, das allmähliche Verschwinden der gesellschaftlichen Schutzsysteme einer stabilisierenden, einigenden Religiosität und den «Tod» eines Gottes-, eines Welt- und eines Menschenbildes herbeigeführt. Obgleich die andererseits neu entstandenen Erscheinungen und Bewegungen mit religiösem Einschlag, mögen sie nun Antikultur, Esoterik oder Jesus-Bewegungen heißen, mit Recht als Beweis für die Gegenthese «Gott ist nicht tot» (H. Cox, D. Brown, R. Belloc, Roszak, A. Watts) oder als Beleg für die Feststellung verbucht worden sind, daß die Religion den voreiligen Behauptungen der Säkularisten zum Trotz weiterbesteht (A.M. Greeley, G. Baum, J. Brothers), so hat man doch keineswegs nachweisen können, daß sie echte Alternativen zur Religionskrise darstellen, auch wenn in diesem Sinn Zukunftsprognosen gewagt werden (Th. Luckmann, A.M. Greeley)⁵.

Eines allerdings ist aufs neue klar geworden: der Mensch kann nicht ohne Magie, ohne Riten und Mythen, ohne Mysterium und Religion, ohne Natur und ohne Sinne leben. Und eine Tatsache scheint unumstößlich: im Hinblick auf die Formen der kirchlichen Sakramentenvermittlung hat der Prozess der Säkularisierung die Auffassung und Einstellung des Volkes erschüttert. Wo erst einmal das Verständnis zerstört ist, droht auch die Sicherheit innerhalb des religiösen Systems in Mitleidenschaft gezogen zu werden.

Ein Großteil der Katholiken, die eine sakramentale Religiosität pflegten, bitten nicht mehr um den Empfang der Sakramente, weder um sich vor geheimen oder okkulten Kräften zu schützen, noch um sich bei Gott Lohn zu erwirken oder um göttlicher Strafe zu entgehen, noch um ihrer Resignation gegenüber den Übeln der Welt oder der Gesellschaft Ausdruck zu verleihen, noch um sich einem sozio-politischen System zu unterwerfen, das diese Verhaltensweisen verordnet hätte... Viele erklären, die Sakramente sagten ihnen nichts, man wisse nichts damit anzufangen. Ihre Welt spricht eine andere Sprache und bedient sich anderer Zeichen. Ihre Probleme und ihre Hoffnungen sind andere. Die religiösen Institutionen hören allmählich auf, der Ort schlechthin für die Verbindung zum Religiösen und für die Manifestation des Religiösen zu sein. Neue religiöse Formen, neue sakrale Vermittlungen, neue Symbole aus dem Bereich der Gesellschaft,

der Erotik, des Sports oder des Archaischen, die in all ihrer Ambivalenz die religiöse Dimension des Menschen und die von ihm erstrebten Werte auszudrücken scheinen, gehen hier und da gerade aus der säkularisierten Welt hervor oder erwachen zu neuem Leben. In nicht wenigen Fällen könnte man annehmen, das Volk habe seine Freiheitshoffnung auf andere, neue, verständlichere und wirkungsvollere «Heilssakramente» übertragen, die ihm das politische und gesellschaftliche Leben vermitteln.

Mit Ausnahme einiger Gruppen ist sich das Volk als solches offenbar über diesen religiösen Abbauprozess nicht im klaren, fühlt sich aber doch von ihm beeinflusst (insbesondere die junge Generation), mit den entsprechenden Auswirkungen auf sein Verhalten gegenüber dem religiösen System, vor allem in bezug auf die Sakramente.

Einer Minderheit, die von der sakramentalen Religiosität Abstand nimmt, steht eine große Mehrheit gegenüber, die sie halb willig, halb unwillig weiterbestehen läßt, während wieder andere sie als gültige Antwort auf die fast unverzichtbare Sakralisierung der großen Lebensabschnitte pflegt.

Die Frage lautet: Wird es einen totalen Ersatz bestimmter Formen durch andere geben?⁶ Welche Haltung muß die Kirche gegenüber der sakramentalen Religiosität einnehmen, um der Herausforderung durch die Säkularität begegnen zu können? Wie kann der sakramentalen Frömmigkeit eines Volkes, die in neuen Situationen gelebt werden muß, eine angemessene Symbolik verliehen werden?

Eine weitere Hauptursache für die Krise scheint uns in der *unzureichenden Antwort der Kirche und der Christen selbst* auf die Probleme der sakramentalen Religiosität zu liegen. Die Liturgiereform der Kirche hat viele positive Aspekte gehabt. Ihre Verwirklichung weist jedoch erhebliche Mängel auf. Die geforderte Anpassung dieser Reform an die unterschiedlichen Kulturen und Völker ist in den meisten Fällen noch nicht einmal ansatzweise geleistet worden⁷. Die Sakramentenpastoral, die zur Förderung gerade der Volksfrömmigkeit nahegelegen hätte, ist oft wegen unzulänglicher Entwürfe, Knappheit der Mittel, mangelnden Durchhaltevermögens, wenn nicht gar aufgrund der Gegensätze und Feindschaften zwischen den Trägern und Verantwortlichen der Pastoral selbst, auf halbem Wege stehengeblieben. Man wird wohl behaupten dürfen, daß bei dieser ganzen Entwicklung der große Unbeteiligte in der Tat immer noch das Volk, die die sakramentale Frömmigkeit tragende Masse ist, denn wenn einerseits ihre Mentalität und ihre «sakramentalen» Mediationen der Vergangenheit nicht ernst genug genommen worden sind, so hat man

andererseits ebensowenig ihre Sensibilität und ihre «sakramentalen» Vermittlungen der Gegenwart angemessen bewertet und anerkannt. Ein volkstümlicher Ritus kann seine Lebenskraft und seinen Sinn nur unter der Bedingung bewahren, daß er das Neue der Kreativität mit dem Alten des Archetypus zu verbinden weiß. Vielleicht darum, weil dies ausgeblieben ist, gefallen unsere sakramentalen Feiern vielen alten Menschen nicht und können auch viele Jugendliche nicht zufriedenstellen. Diese Tatsache wiegt um so schwerer, als es heute eine ausgeprägte Tendenz zur Reduzierung jeglicher Vermittlung auf das ausschließlich Sakramentale gibt. Sind die Sakramente immer der Mittelpunkt der Volksfrömmigkeit gewesen, so sind sie heute oft die letzte Bastion, wo sich die Religiosität innerhalb der kirchlichen Institution ausdrücken kann. Es ist also nicht verwunderlich, daß angesichts dieser Art von sakramentaler Fadheit und Dürftigkeit der Vermittlungen andere Auswege gesucht werden wie die Privatisierung des Religiösen im individuell-familiären Raum, die Sakramentalisierung des Säkularen im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich.

Wenn das bisher Gesagte zumindest einen Aspekt der Wirklichkeit widerspiegelt, müssen wir uns fragen: wie kann die Liturgiereform so weitergeführt werden, daß destruktive und einseitige Tendenzen überwunden und die sakramentale Religiosität des Volkes ernstgenommen und verbessert werden kann? Mit Hilfe welcher theologischen Prinzipien und Pastoral-«Strategien» soll nach der Lösung des Problems gesucht werden?⁸

2. Typische Einstellungen der Subjekte

Die Krise der sakramentalen Religiosität deutet darauf hin, daß diese über kurz oder lang tiefgreifenden Veränderungen ausgesetzt sein kann, nichts aber deutet darauf hin, daß sie verschwinden wird. Die große Masse des Volkes verlangt trotz allem weiter nach den «Sakramenten des Lebens und des Todes». Warum? Was sucht, was erhofft, was will dieses Volk in den Sakramenten ausdrücken?

In erster Linie äußert das Volk sein *unumgängliches Bedürfnis nach Riten*. Nicht nach profanen oder säkularen, sondern nach sakralen Riten, nach jenen Riten, die ihre Existenz einerseits aus der religiösen Tradition und Kultur des Volkes herleiten, andererseits über eine religiöse «Versicherungs»-Instanz auf eine transzendente Wirklichkeit zurückführen, die jeder menschlichen oder technischen Manipulation enthoben ist. Weder der Dorfbewohner noch der Großstadtmensch können ohne Riten leben. Der religiöse Grund oder – mit einem Wort von H. Assmann – der «ideologische

Mehrwert des Christentums»⁹ ist in der Stadt nicht tot; er drängt an den Höhepunkten des Lebens geradezu unwiderstehlich danach, zum Ausdruck gebracht zu werden. Etwas fehlt, ist nicht in Ordnung, wenn im Zusammenhang mit der Geburt, der Heirat oder dem Tod die Riten außer acht gelassen werden. Gleichgültig, ob sie nun sakramental richtig eingeordnet und in ihrem Inhalt verstanden werden, niemand kann daran zweifeln, daß in ihnen, wie R. Pannet feststellt, viele Wertstrebungen zum Ausdruck kommen, die nach der Gegenwart des höchsten Archetypus verlangen¹⁰, eine Öffnung zum Mysterium hin, eine Hingabe- und Opferbereitschaft und ein Wunsch nach göttlich-menschlicher Kommunikation, die sich in den großen Augenblicken des Lebens schwerlich unterdrücken lassen.

Der Ritus ist so etwas wie ein unentbehrlicher Bestandteil des Festprogramms, er ist der grundlegende Anlaß zum Feiern, der religiöse Beweggrund, der die Einladung von Familienangehörigen und Freunden rechtfertigt. Auch wenn die Zelebration des Ritus selbst «traurig» und langweilig ist und individualistisch oder passiv geschieht, auch wenn in Wirklichkeit das eigentliche Fest vorher oder nachher stattfindet, so wird sie von diesen Christen doch immer als dessen integrierender Bestandteil und sogar als potenzierendes Element angesehen. Die sakramentalen Riten machen zwar nicht das Fest aus, aber sie sind Teil des Festes, insofern sie dem Menschen ermöglichen, aus sich herauszugehen und sich auszudrücken, sich zu freuen und sich loszulassen, sich selbst zu bejahen und in die Fülle seines Lebens, in dessen Tiefendimensionen, jenseits des Alltäglichen, einzudringen, mit Hilfe eines Ritus, den er vielleicht bloß schweigend zu betrachten oder mehr oder weniger gerührt zu bestaunen weiß. Dies mag einer der Gründe sein, weshalb unsere Christen die sakramentalen Riten zwar nicht als Fest verstehen, aber doch als notwendige Bedingung dafür, daß das Fest vollständig ist.

In zweiter Linie möchte das Volk seiner *religiösen Überzeugung und seiner Hoffnung* Ausdruck verleihen. Der Ritus ist Wort und Handlung, er ist tätiges Wort oder beredete Tat. Er deutet eher an, als daß er aussagt, er gibt eher zum Denken Anlaß, als daß er einen Gedanken ausdrückt. Er bezeichnet eher den Gegenstand der Hoffnung als den des Besitzes. Seine Sprachebene ist nicht rational oder intellektuell, logisch oder gebildet, sondern transrational, emotional, auf Erfahrung bezogen und empfindsam. Daher liebt der die sakramentale Frömmigkeit übende Christ die Riten. Mit ihrer Hilfe möchte er «seinen Glauben» ausdrücken und auf diese Weise mehr sagen, als er allein zu sagen vermag. Seine Anwesenheit ist seine größte Beredsamkeit. Sie deutet auf eine Haltung des

Offenseins für das Göttliche, das Transzendente, Unbedingte, Geheimnisvolle. Daß diese Wirklichkeit auf den Gott unseres Herrn Jesus Christus hin personalisiert würde, kann man nicht immer behaupten. Für viele bedeutet glauben ganz einfach sich katholisch fühlen. Ihr Glaube ist Glaube nur «in fide ecclesiae», nicht als «personaler» Glaube. Aufgrund eben dieses Glaubens *erhofft* sich der Mensch etwas vom Ritus. Seine grundlegende Hoffnung richtet sich darauf, Gott diesen Augenblick zu weihen, den Segen und den Schutz Gottes zu erlangen, die Gefahren der Veränderungen im Leben zu beschwören und eine Zukunft gegen drohende Zerstörungen und Fehlschläge abzusichern. Wenn man sich mit diesen Riten an Gott wendet, so geschieht dies nicht aus geistigem Luxus oder aus bloßer Frömmigkeit, sondern darum, weil man Gott braucht, um nicht zu sterben, weil man das Leben über den Tod hinaus bejahen will. Gewiß ist diese Hoffnung in vielen Fällen von «magischen», fatalistischen oder entfremdenden Einstellungen nicht frei. Andererseits aber zeugt sie von Opferbereitschaft und Hinnehmen-Können, von der Haltung des Rufenden, des Hilfesuchenden und vom Wunsch, unsere jeweilige Wirklichkeit und unsere je eigenen Hoffnungen in die Nähe Gottes zu bringen, die niemand geringschätzen darf. So ist die Glaubenshoffnung, die in der sakramentalen Religiosität zum Ausdruck kommt, eine «Transrationalität, die im Zeitlichen Sinn stiftet, die Geschichte gestaltet und ihr die Richtung weist. Was den einkalkulierbaren Kräften, was wissenschaftlichen Prognosen zufolge unmöglich ist, das ist mit der Kraft Gottes möglich»¹¹.

An dritter Stelle möchte das Volk seine *christliche Identität und seine Zugehörigkeit zu einem sozio-religiösen System* sichtbar machen. Die sakramentalen Riten sind nicht nur eine Art, das Leben zu feiern oder einem Glauben und einer Hoffnung Ausdruck zu verleihen, sondern auch eine Weise, das Leben in einen religiösen Sozialisationsprozeß einzubeziehen, eine Weise zu zeigen, wie man religiös in der Welt dastehen will, eine qualifizierte Form der Aussage, daß jemand Katholik oder Christ und nicht irgend etwas anderes ist. Diese Identität näher begutachten zu wollen, bedeutet oft eine empfindliche Kränkung dieser Christen. Für sie heißt Christ sein vor allem, es sein zu wollen. Weder dogmatische Fragen noch moralische Forderungen noch der Widerspruch zwischen «ihrem Glauben» und ihrem Leben bereiten ihnen Sorge. Auch die Konfessionsunterschiede oder innerkirchlichen Differenzen bekümmern sie nicht. Sie sind getauft: schlicht und einfach deswegen sind sie Christen. Und ihr Recht auf Sakramentenempfang erscheint ihnen unbestreitbar, unabhängig davon, welches Motiv

sie dabei leitet. Die Sakramentalisierung ist der institutionelle Weg, der ihre Zugehörigkeit zu einem sozio-religiösen System am besten darstellt und definiert. Auch wenn sie die theologischen Begründungen für diese Zugehörigkeit nicht kennen, wird diese von ihnen meist weniger bezweifelt als von anderen Christen. Dennoch sind sie sich durchaus bewußt, daß sie weder so sind wie diejenigen, die nicht glauben, noch wie jene, die «immer in die Messe gehen» oder «mit der Kirche zu tun haben»¹².

II. Anthropologische Interpretation

Die anthropologische Interpretation der sakramentalen Frömmigkeit versucht die Frage zu beantworten, ob diese Religiosität die wahre Verwirklichung des menschlichen Ideals vorantreibt oder behindert. Ist die sakramentale Frömmigkeit das Ergebnis einer bloßen Anpassung oder Übernahme eines kulturellen religiös-symbolischen Systems der Zugehörigkeit? Welche Aspekte kann man aufgreifen oder fallenlassen, ohne in eine Verstümmelung oder Verleugnung einer menschlichen Grunddimension zu verfallen? Trägt die gegenwärtige sakramentale Struktur der Kirche zur Selbstverwirklichung des Menschen bei?

Zu allererst möchten wir feststellen, daß die sakramentale Frömmigkeit eine Form der *Verwirklichung der Symboldimension der menschlichen Natur* ist. «Aufgrund unserer Auffassung vom Menschen als Wesen, das sich selbst unendlich überlegen ist und darum den eigentlichen Ursprung jeglicher Symbolisierung darstellt, muß die Volksfrömmigkeit, die diese Symbolfähigkeit hervorruft, anregt und neu belebt, eines der geeignetsten Mittel sein, um den Menschen an die Erhabenheit seines Ideals heranzuführen», sofern zwei Gefahren vermieden werden: daß von ihrer Symbolfähigkeit auf unterdrückende, einengende Weise Gebrauch gemacht wird und daß man sich mit Hilfe dieser Fähigkeit in eine Ersatzrealität hineinflüchtet¹³. Der Mensch ist ein symbolisches Wesen, und er führt sein Leben in symbolhafter Weise. Die sakramentalen Symbole stellen nicht in erster Linie etwas dem Menschen von außen Auferlegtes dar, sie entsprechen vielmehr einem Bedürfnis, das er als Möglichkeit der Beziehung zur Welt, zu den Mitmenschen und zu Gott bereits in sich trägt¹⁴. Einen der sakramentalen Religiosität verbundenen Menschen dieser Symbole zu berauben hieße, seine religiöse Dimension schlechthin, von deren symbolischem Ausdruck auch seine Selbstverwirklichung abhängt, tödlich zu treffen.

Mehr noch, die Sakramente der Volksreligiosität entsprechen dem gleichsam lebensnotwendigen Be-

dürfnis des Menschen, *den entscheidenden Augenblicken seines Lebenszyklus sakralen Charakter zu verleihen*. Sosehr man auch dagegen einwenden mag, diese Entsprechung sei vorchristlich (charakteristisch für die heidnischen Religionen) und deswegen a-theologisch, auch wenn sich nachweisen läßt, daß Christus die Sakramente nicht gestiftet hat, um diese Momente zu sakralisieren, so manifestiert sich in dieser Entsprechung doch unzweifelhaft ein anthropologisches Datum, das wir nicht aus dem Blick verlieren dürfen. Ist nun aber zu rechtfertigen und zu wünschen, daß die Kirche die Sakramente in diese Lebensabschnitte hineinverlegt? Wir meinen: ja.

Nach unserer Auffassung von den Sakramenten beantworten diese auf ihre Weise die Grundsituationen des menschlichen Lebens, die zugleich Orte der anthropologischen Verwurzelung und «Chiffren für die Transzendenz» Gottes darstellen. Diese Situationen können, müssen jedoch nicht mit den biologischen Übergangsmomenten zusammenfallen, immer aber müssen sie mit den anthropologischen Momenten des «Anrufs» übereinstimmen. Das Biologische ist in gleicher Weise ein Aspekt des Anthropologischen, wie das Anthropologische wiederum eine Dimension des Sakralen darstellt. Es handelt sich um aufeinander bezogene und aufeinander verweisende Realitäten, nicht um gegensätzliche, einander ausschließende Wirklichkeiten. In dem Maße, wie ein Sakrament sich in diese Situationen einreihet und alle ihre Aspekte miteinbezieht, offenbart es seine Sinnfülle und seinen «gottmenschlichen» Reichtum¹⁵. Alle Sakramente sind in gewisser Weise Sakramente des Übergangs. Aber nur diejenigen, welche mit einem biologischen Übergang zusammenfallen, werden strenggenommen auch zu «rites de passage»¹⁶. In einigen Sakramenten haben sich biologische Übergangsphasen rudimentär erhalten (Geburt = Taufe; Wachstum = Erstkommunion / Firmung; Zeugung = Eheschließung; Krankheit / Tod = Krankensalbung / Begräbnis); andere setzen deutlicher die Veränderung einer äußeren oder inneren Verfassung voraus (von ledig zu verheiratet = Eheschließung; von schuldig zu unschuldig / entschuldigt = Buße; von Laie zu Kleriker = Priesterweihe); schließlich aber beinhalten alle eine anthropologische Situation und ein österliches «Hinübergehen» in das Mysterium Christi (die Eucharistie als Unterpfand des endgültigen eschatologischen Übergangs ist während des ganzen Lebens der ständige Ort eines Übergangs in die verschiedenen Lebenssituationen). Daher ist es anthropologisch richtig und wünschenswert, aber nicht unbedingt erforderlich, daß einige Sakramente an die Momente eines biologischen Übergangs anknüpfen¹⁷. Was der Mensch aufgrund seiner bio-anthropologi-

schen Autonomie und Spontaneität sucht, wird durch die sakramentale Vermittlung der Kirche zur Grundlage einer gnadenhaften, auf dem freien Willen Gottes beruhenden Antwort.

In einem weiteren Schritt können wir uns jetzt fragen: *Warum* strebt der Mensch gerade in diesen Situationen danach, sein Leben auf eine heilige Wirklichkeit zu beziehen? Welcher tiefere Grund, welche besondere Kraft bewegt ihn dazu? Das ganze Leben des Menschen wird von einer sakramentalen Struktur oder «Komplexität», von einer religiösen Dimension, von einer Berufung zum Transzendenten geprägt. Diese Struktur, diese Dimension und diese Berufung tauchen mit all ihrer zwingenden Kraft, mit all ihrer geheimnisvollen Macht vor allem in den großen Augenblicken des Lebenszyklus auf. In diesen Momenten erfährt sich der Mensch gleichsam genötigt und gedrängt, seiner innersten Wirklichkeit, seiner tiefsten Sakramentalität Ausdruck zu verleihen. Durch sie wird er mit der «Schwelle» konfrontiert, die ihn zur Begegnung mit dem Heiligen, mit dem Mysterium ruft, das er in sich selbst entdeckt und das ihn übersteigt. Es ist der gegebene Zeitpunkt für die religiöse Erfahrung, für die Begegnung mit der ganz anderen, unbedingten, endgültigen, letzten Wahrheit. In den Grenzsituationen seines Lebens, die zum Teil mit seinen vitalen Veränderungen identisch sind, wird der Mensch hellhöriger für die Nähe und Gegenwart Gottes. Wenn die Vertiefung in dessen Immanenz ihm sein eigenes Geheimnis transparent macht, so ruft ihn diese Transparenz zur Transzendenz im Mysterium Gottes¹⁸.

Wenn ein Christ also um ein Sakrament bittet, so unternimmt er keine banale Handlung, sondern kommt einem zutiefst anthropologischen Bedürfnis nach: dem Bedürfnis, die sakrale Dimension seiner Existenz, seiner Grundsituation auszudrücken, indem er sie in einem religiösen Akt bekennt, feiert, öffentlich werden läßt und weiht. Natürlich ist dies ein Bestandteil des christlichen Sakraments, insofern es in der menschlich-religiösen Wirklichkeit verankert ist, nicht aber das christliche Spezifikum des Sakraments, da ein expliziter Bezug auf das Mysterium des Erlösers Jesus Christus fehlt. Die sakramentale Frömmigkeit genießt die Wertschätzung der religiösen Anthropologie, nicht immer jedoch die der christlichen Anthropologie, obgleich in unserem Kulturkreis beide eng miteinander verbunden sind. Daher kann die Kirche sie weder als schlechthin deformierend ablehnen, noch sie ohne weiteres vollkommen akzeptieren. Nicht von dieser anthropologisch-religiösen Dimension jedenfalls muß die Kirche die sakramentale Frömmigkeit befreien (alles wirklich Anthropologische muß theologisch sein und umgekehrt), sondern von ihren entfremdenden –

und daher unmenschlichen und untheologischen – magisch-mythischen Rückständen.

III. Theologische Bewertung

Eine theologische Bewertung der sakramentalen Frömmigkeit muß die Frage in den Blick nehmen, in welchem Maß diese Religiosität den wahren Inhalt und Sinn des göttlichen Mysteriums, das in Christus geöffnet worden und in Erfüllung gegangen ist und in der Kirche durch die Sakramente erlebt und gefeiert wird, versteht, annimmt und ausdrückt.

Es handelt sich darum, in aller Bescheidenheit hinsichtlich einiger zentraler Punkte das Maß der Übereinstimmung oder Abweichung zwischen dem aufzuzeigen, was von den Subjekten in den Sakramenten gewünscht, geglaubt und zum Ausdruck gebracht wird, und dem, was die Sakramente bedeuten, ausdrücken und dem Menschen anbieten. Damit steigen wir voll in die Debatte um das umstrittene Problem «Glaube – Sakramente» ein.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei von vornherein festgestellt, daß wir weder den Glauben der Subjekte «messen» noch ihn nach seiner Ausdrucksfähigkeit bewerten, noch ihn nach Maßgabe der ihm bekannten Wahrheiten oder der erfüllten religiösen Praktiken beurteilen wollen. Wir sind uns bewußt, daß ihr sakramentaler Glaube ein einfacher, selbstverständlicher und kein «aufgeklärter», «reifer» oder «engagierter» Glaube ist. Er liegt nicht auf der Ebene des evangelischen Ideals, sondern auf dem Niveau des Kulturchristentums. Mit welchen theologischen Kriterien ist er zu bewerten?

Zunächst kann man sagen, daß den meisten Glauben jener hat, der am ehesten dazu bereit ist, das in den Sakramenten der Kirche von Gott angebotene Geschenk offen, dankbar und aufrichtig anzunehmen. Diese Annahmefähigkeit läßt zumindest indirekt und grundsätzlich auf seinen Wunsch und seinen Glauben schließen, daß das Erlösungsgeheimnis Gottes in Christus durch die Kirche in einer bestimmten Situation seines Lebens wirklich wird, das von diesem Ereignis aus neu gestaltet und in Pflicht genommen wird. Wir wollen dies im einzelnen näher betrachten¹⁹.

Das Sakrament bedeutet eine Aktualisierung und Realisierung des Mysteriums Christi. Eine sakramentale Glaubenshaltung, welche den Bezug zu Christus nicht beinhaltet oder ihm widerspricht, ist theologisch nicht akzeptabel. Wer Gott (höchstes Wesen) anerkennt, aber nicht an Christus glaubt (z.B. seine Göttlichkeit) oder umgekehrt, hat nicht den Glauben an den Gott des Jesus Christus, ihm fehlt der zentrale und

spezifische Bezugspunkt des sakramentalen Glaubens. Oft ist der Gott der sakramentalen Religiosität ein «geschichtsloser und namenloser», kein geschichtlicher, sondern ein kosmischer, kein evangelischer, sondern ein mythischer, kein christlicher, sondern ein heidnischer Gott. Bei der jüngeren Generation ist nicht selten eine «entgöttlichte» oder einfach als «offene Frage» formulierte Gottesvorstellung anzutreffen.

Das Sakrament ist in gleicher Weise auch der bevorzugte Ort des Eingreifens Gottes «hier und heute» in der Kirche und durch die Kirche als dem sichtbaren Leib Christi und dem Volk Gottes, zu dem wir gehören. Wer sagt «an Gott glauben», aber «nicht die Kirche akzeptieren» und nicht die Zugehörigkeit zu ihr, hat nicht den Glauben, den Gott zur Feier der kirchlichen Sakramente erwartet. Für viele unserer Christen ist die Kirche entweder «nichts», weil sie sie ablehnen, oder «alles», weil sie ihre Vermittlerrolle absolut setzen, oder aber sie ist lediglich die offizielle Instanz, die zu den religiösen Riten verpflichtet ist, weil sie sie auf eine Art «Ritenagentur» für die Momente des Übergangs reduzieren.

Zum sakramentalen Glauben gehört es auch, den eigentlichen Sinn des Sakraments gelten zu lassen, nämlich das Sakrament als sichtbares Zeichen zu verstehen, welches das Eingreifen Gottes in der Kirche in der sakramentalen Situation konkretisiert. Alle Sakramente feiern das gleiche und einzige Mysterium, aber jedes Sakrament hat seine theologische Besonderheit. Wer an Gott und an die Kirche glaubt, nicht jedoch an die Sakramente oder das bestimmte Sakrament, das er feiert, hat weder einen wahren christlichen noch einen echten kirchlichen Glauben. Wenn die Menschen, heißt es, nach den Sakramenten verlangen, dann deshalb, weil sie an sie «glauben». Aber was wird nun geglaubt? Häufig glaubt man an den Ritus und nicht an das Sakrament, an die sakrale Realität und nicht an das Erlösungsgeheimnis Jesu Christi, an die «Sakramente» des Lebenszyklus und nicht an die Sakramente der Kirche.

Schließlich wollen wir daran erinnern, daß das Sakrament gleichzeitig Veränderung, Befreiung und Auftrag ist. Durch das gnadenhafte Handeln Gottes im Geist gestaltet es das Leben neu, in der erlösenden Befreiung Christi befreit es das Leben von seinen versklavenden Bindungen, und seinem eigentlichen Sinn entsprechend nimmt es das Leben in seinem ganzen Sein und Handeln in Pflicht. Oft glauben unsere Christen nur an eine mehr oder weniger «magische» Wirksamkeit des Ritus, nicht aber an den freiwilligen Charakter des Geschenks... Man ist weit davon entfernt, das Sakrament als evangelisches Zeichen der Gerechtigkeit und Freiheit, als Herausforderung und Verpflichtung,

als veränderndes, neu machendes Geschenk zu erleben und zu verstehen.

Gewiß, diese einfache Gegenüberstellung wirkt verallgemeinernd, vielleicht auch idealistisch (welcher Christ lebt all diese Aspekte richtig?). Man muß zugeben, daß die sakramentale Frömmigkeit viele gute Elemente hat: einen christlichen Kern, die Schlichtheit, das Offensein, den Sinn für das Rituelle und Symbolische, das Vertrauen in Gott, eine tiefe Opferbereitschaft, das Staunen-Können angesichts des Geheimnisses, eine nicht-rationalistische Weise des Glaubens und eine unerschütterliche Hoffnung... Nichts davon ist geringzuschätzen. Ihr Glaube ist bisweilen nicht unzulänglicher als der von einigen «aufgeklärten» Christen, für die der Ritus immer unter dem Verdacht der Magie und des Aberglaubens steht, während ihre Feste elitär sind und von Verbalismus und Moralismus beherrscht und für die Zwecke ihrer Politik und ihres Engagements instrumentalisiert werden... Aber diese Erkenntnis darf die Kritik nicht neutralisieren.

Die Christen, die eine sakramentale Religiosität haben, sind eher «fromme» Christen als «gläubige» Katholiken. Ihrer Frömmigkeit mangelt es nicht an Menschlichkeit, wohl aber an christlichem Gehalt; ihr fehlen nicht Gefühl und Subjektivität, dafür aber eine geschichtliche Dimension und ein Engagement im Leben. Ihre Religiosität besitzt eine gewisse christliche Grundprägung, die der Läuterung, Fortentwicklung, Erneuerung und der Lebensbezüge bedarf; ihre Sakramente haben einen stark kosmisch-vitalen und religiösen Akzent, der nach Christianisierung, kirchlicher Einbindung und existenzieller Verbindlichkeit verlangt. Es handelt sich kurz um «Intermediärchristen» (Halbchristen)²⁰; weder um Atheisten noch um Gläubige, weder um Ungetaufte noch um konsequente Getaufte. Die Sakramentenfrömmigkeit ist also eine Realität, mit der man rechnen muß, nicht aber ein Ideal, das beizubehalten ist.

IV. Pastorale Kritik

Wenn das Gesagte eine Wirklichkeit widerspiegelt, die von dem «Ideal» weit entfernt ist, so wie es die Kirche ihrem geschichtlichen Selbstverständnis entsprechend als ein den Forderungen des Evangeliums so weit wie möglich nachkommendes Sein-Sollen vorbringt und vertritt, dann ist es nur folgerichtig, einen Ausweg aus dieser Lage zu suchen.

Zunächst einmal wollen wir feststellen, daß uns keine pastorale Option annehmbar erscheint, die von der Marginalisierung bestimmter Bereiche oder von

radikalen Gegensätzen (Elite – Masse; «alles oder nichts»; Evangelisierung oder Sakramente) ausgeht, denn diese Voraussetzungen verkennen nicht nur die Realität, sondern bergen auch gewisse Gefahren in sich (Spaltung, elitäre Tendenzen, Aggressivität, Verlust des Glaubens, Pharisäertum...), die – abgesehen von ihrem anti-evangelischen und anti-kirchlichen Einschlag – die Mittel unwirksam machen und die Situation, die überwunden werden soll, nur weiter verschärfen.

Im Hinblick auf den von der Kirche in der Sakramentenreform abgesteckten Rahmen scheint uns eine der «sakramentalen Religiosität» angemessene Pastoral in erster Linie eine *realistische Pastoral* sein zu müssen, die also die Wirklichkeit der Volksfrömmigkeit mit all ihren Werten, mit all ihrem Reichtum begreift, achtet und annimmt und sich ernsthaft darum bemüht, sie besser zu machen, ohne die Möglichkeiten, das Tempo und den pädagogischen Prozeß außer acht zu lassen, nach denen das Volk verlangt. Sie wird daher eine Pastoral sein müssen, die von einer klaren Erkenntnis der Ziele ausgeht, die zu ihrer Erreichung erforderlichen Mittel beharrlich einsetzt und ständig bereit ist, sie zu überprüfen, damit eine angemessene und lückenlose Interaktion gelingt und die destruktiven Gegensätze überwunden werden.

In zweiter Linie soll sie eine *dialektische Pastoral* sein, in der man, weit davon entfernt, Elite und Masse, Kultreligion und prophetische Religion, subjektive Dimension und Geschichtsdimension einander entgegenzusetzen, auf eine Synthese, auf eine Ausgewogenheit dieser Aspekte hinarbeitet, weil sie alle für ein vollständiges Christsein und für das Leben der Kirche gleichermaßen nötig sind. Es liegt auf der Hand, daß die Volksfrömmigkeit und die Religiosität von Minderheiten sich gegenseitig ergänzen und daher einander bedürfen und sich nicht gegenseitig ausschließen. Weder die Masse noch die Elite nehmen den Einsatz für das Evangelium oder die Kirchenzugehörigkeit allein für sich in Anspruch. Dies bedeutet jedoch keinesfalls einen «Synkretismus», der alles in einer angeblichen Synthese der Gegensätze, wenn nicht gar der Widersprüche miteinander zu verbinden sucht, sondern setzt vielmehr voraus, daß man an das wirklich Positive der beiden dialektischen Gegensätze (Masse – Elite) denkt und nicht an das Negative.

Drittens erscheint uns unbestreitbar und dringend eine *Pastoral der Evangelisierung* nötig zu sein, d.h. eine Pastoral, die Klärung bringt und Entfremdung überwindet, die radikale Umkehr, den ehrlichen Glauben sucht, die religiösen Symbole und die Kultur des Volkes wertschätzt und zugleich relativiert und schließlich dem Menschen dabei hilft, mehr Mensch

und mehr Christ in dieser Welt zu sein... Der günstigste Zeitpunkt (in manchen Fällen der einzige), um die sakramentale Religiosität zu evangelisieren, ist die Bitte um den Empfang bzw. die Feier der Sakramente. Die sakramentale Frömmigkeit hat nicht schon Riten genug, ihr fehlen die wahren Sakramente. Nur wenn man diese Religiosität evangelisiert, werden diese Riten auch die Sakramente Christi und der Kirche sein.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist es erforderlich, eine *Pastoral der Begegnung, der Vorbereitung und der Differenzierung* einzuführen oder zu verstärken. Das soll keineswegs heißen, wir wollten einen «Hürdenlauf» veranstalten. Vielmehr gilt es, Raum und Zeit zu schaffen für das gegenseitige Kennenlernen, die Begegnung, das Suchen, die Freiheit und die Echtheit, das Gebet... im Hinblick auf das Sakrament. Wir wissen um die Schwierigkeiten und Anstrengungen, die dies mit sich bringt (neue Strukturen, Zeit und Leute, Komplikationen, Opposition von seiten der Subjekte). Wir vergessen nicht die Fehlentwicklungen, zu denen es kommen kann (Glaubensrationalismus, theologische Polarisierung, Einseitigkeit der Kriterien, Vernachlässigung der «Arbeit am Ritus»). Doch wir sehen auch keine andere, bessere Möglichkeit, um die gesteckten Ziele erreichen zu können. Ein Ritus ohne Glaubensinformation ist ein im Kult deformierter Ritus. Und die Information über den Ritus setzt heute die Reformation des Glaubens voraus. Andererseits meinen wir, daß man, auch wenn jegliche Diskriminierung zu vermeiden ist, doch nicht sein Unterscheidungsvermögen beiseite lassen dürfe im Hinblick auf eine differenzierte Pastoral und ein unterschiedliches Feiern, je nach der realen Situation der Menschen und nach dem Grad ihrer Zugehörigkeit zur Kirche.

Und wenn wir wünschen, daß diese Pastoral tatsächlich wirksam wird und «signifikant» zutage tritt, dann müssen dringend «das sakramentale Instrumentarium verändert»²¹ und neue Wege in der Feier der Sakramente institutionalisiert werden. Zu diesem Instrumentarium sollte nach unserer Auffassung folgendes gehören: ein längerer Zeitraum zwischen dem ersten Kontakt und der sakramentalen Feier im Normalfall; die Gestaltung von Riten einer Zwischenstufe oder Formen einer «Liturgie der Schwelle» für jene «präsakramentalen» Grenzsituationen, in denen die Subjekte «weder außerhalb noch innerhalb» der Kirche zu stehen scheinen; die allgemeine Einführung des Katechumenats für die Firmung im Jugendalter, wobei

eine umfassende Neustrukturierung des Initiationsprozesses vorausgesetzt ist, in deren Rahmen die Taufe ohne weiteres zurückgestellt werden könnte und die Feier der Eucharistie in der Versammlung der Erwachsenen als Höhepunkt des Prozesses hervortreten könnte; die Veranstaltung von volkstümlichen Liturgiefeiern zur Erinnerung und Erneuerung der sakramentalen Ereignisse, z. B. Taufe an Ostern, Mutterschaft / Ehe an Weihnachten, Firmung an Pfingsten; die Einrichtung von Instituten und Schulen für Laien mit dem Ziel einer «spezialisierten» Ausbildung und Sensibilisierung für die Pastoral und Zelebration der verschiedenen Sakramente...

Schließlich möchten wir darauf hinweisen, daß diese Pastoral nur dann durchführbar sein und der Realität entsprechen wird, wenn sie *mit dem Volk und vom Volk aus* gemacht wird. Das Gesagte wirft zweifellos die Frage der neuen Verantwortungen und Dienste in der Kirche, in den Gemeinden auf. Diese Dienste wirksamer machen bedeutet, die Realisierung der Pastoral zu ermöglichen, heißt letzten Endes, Pastoral mit dem Volk zu machen. Damit das Volk andererseits diese Pastoral nicht als etwas Fremdes empfindet (vielleicht als weiteren Versuch der Kirche, sich neue Machtpositionen zu schaffen), ist es erforderlich, die Pastoral vom Volk aus zu betreiben. Das heißt: man muß seinen Lebensrhythmus und seine Gefühlswelt respektieren, eher etwas unaufdringlich vorschlagen als rücksichtslos durchsetzen, lieber hervorbringen als unterdrücken, eher ein Risiko eingehen als nach menschlichen Erwägungen Garantien suchen. Obgleich wir in den Formen der Volksreligiosität eine gewisse schöpferische Eigenständigkeit gegenüber der Liturgie anerkennen (der Versuch einer totalen Integration käme einem vergeblichen Aufpfropfen gleich)²², sind wir davon überzeugt, daß diese beim Volk ansetzende Pastoral eine zweifache Bewegung erfordert: die Popularisierung des Liturgischen (Sakramentalen) und die Liturgisierung (Sakramentalisierung) des Volkstümlichen.

Eine «Verbesserung des Angebots» auf allen Ebenen (sakramentales Instrumentarium, Glaubensinhalte, pastorale Mittel) ist eine notwendige Voraussetzung, um der schwindenden Identifikation mit der Kirche im sakramentalen Leben begegnen zu können («wenn für alle dasselbe, für wen dann wirklich?»). Notwendig ist dies nicht nur, damit jene kommen, die nicht da sind, sondern auch, damit jene, die da sind, nicht gehen.

¹ Die Volksreligiosität ist ebenso wie die Religion vor allem ein Thema des Menschen über den Menschen und damit seinem Wesen nach interdisziplinär.

² Damit der Leser unser Arbeitsgebiet besser einordnen kann, wollen wir die verschiedenen «Formen» aufzählen, die man gewöhnlich in

der «Volksreligiosität» unterscheidet: Feiern des Lebenszyklus (Geburt, Wachstum, Zeugung, Krankheit, Tod = Sakramente); jahreszeitliche Feiern oder Feiern des Naturzyklus (Winter, Frühling, Sommer, Herbst = liturgisches Jahr); Volksfeste (Gnadenorte, Wallfahrten, Patrozinien, Prozessionen = heilige Zeit und heiliger Ort);

traditionelle religiöse Vereinigungen (Bruderschaften, Laienbruderschaften, Gesellschaften = religiöse Kommunikation); private Frömmigkeitsübungen (Heiligstes Herz Jesu, hl. Antonius, hl. Nikolaus... Segnungen = individueller Schutz und persönliche Heiligung); Überreste von Formen aus vorchristlichen Religionen sowie Verfallerscheinungen (Hexen, Magier, Geister der Verstorbenen, Erscheinungen, Privatoffenbarungen, «Wunder» = oft Magie und Manipulation des Heiligen). Vgl. A. L. Orensanz, *Religiosidad popular española, 1939–1965* (Madrid 1975); F. Urbina, *Acercamiento al tema de la religiosidad popular, Phase 89* (1975) 340; ders., *Reflexión pastoral sobre la religiosidad popular, Proyección 96* (1975) 160–168.

³ Eine solche Analyse, ausgedehnt auf die verschiedenen Themenfelder der Volksreligiosität, ist Gegenstand mehrerer Veröffentlichungen der letzten Jahre, vor allem aus dem Bereich Südamerikas und der romanischen Länder Europas. Zu den bedeutendsten zählen: S. Galilea, *Análisis empírico de la religiosidad latino-americana* (IPLA, Quito 1969); Bunting, Galilea u.a., *Catolicismo popular* (IPLA, Quito 1970); S. Bonnet, *A hue et à dia* (Paris 1973); R. Pannet, *El catolicismo popular* (Marova, Madrid 1976) (= *Le catholicisme populaire, Centurion, Paris 1974*); L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Cristiandad, Madrid 1975); Equipo SELADOC, *Religiosidad popular* (Sígueme, Salamanca 1976); R. Alvarez Gaston, *La religión del pueblo. Defensa de sus valores* (BAC, Madrid 1976). Verschiedene Zeitschriften haben sich ebenfalls des Themas angenommen, so: *Revista de Catequesis Latino-americana*; *Christus*; *Yelda*; *Pastoral Misionera*; *Proyección*; *Phase*; *La Maison-Dieu*; *CONCILIUM*.

⁴ Für unseren Zweck erscheint uns eine ausführliche Beschreibung von Einstellungen und Tatsachen hinsichtlich jedes einzelnen Sakraments überflüssig. Über diesen Punkt R. Pannet, *El catolicismo popular* (Marova, Madrid 1976) 117–159.

⁵ Vgl. A. M. Greeley, *Religion in the Year 2000* (New York 1969); O. Schatz (Hg.), *Hat die Religion Zukunft?* (Graz/Wien/Köln 1971).

⁶ Vgl. Th. Luckmann, *Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?*: O. Schatz, aaO. 69–82. Zu den sozialistischen Ländern siehe K. Richter, *Riten und Symbole in der Industriekultur*: *CONCILIUM 13* (1977) 108–113.

⁷ Die beiden Dokumente, die – abgesehen von den Ritualen in ihren «Praenotanda» – diese Notwendigkeit am deutlichsten herausstreichen, sind die Apostolischen Exhortationen «*Marialis Cultus*» (vom 2. Februar 1974) und «*Evangelii Nuntiandi*» (vom 26. Oktober 1975).

⁸ Vgl. D. Borobio, *Religiosidad popular en la renovación litúrgica: Criterios para una valoración*: *Phase 89* (1975) 345–364; ders., *Posreforma litúrgica en los jóvenes frente a reforma litúrgica de la Iglesia?* *Phase 97* (1977) 33–51.

⁹ H. Assmann, *Teología desde la liberación* (Sígueme, Salamanca 1973); vgl. L. Maldonado, *Sugerencias preliminares para una valoración teológica de la religiosidad popular*: *Pastoral Misionera 1* (1975) 67–83.

¹⁰ R. Pannet, *El catolicismo popular*, 107.

¹¹ F. Boaso, *Qué es la religiosidad popular?*: Equipo SELADOC (Hg.), aaO. 116.

¹² Diese Situation wirft das schwierige theologische Problem der «Zugehörigkeit» auf, treffend dargestellt bei H. Bourgeois, *Le christi-*

anisme populaire. Un problème d'anthropologie théologique: *La Maison-Dieu 122* (1975) 116–141.

¹³ J. D. Velasco, *Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial*: *Pastoral Misionera 1* (1975) 46–66.

¹⁴ Vgl. A. Vergote, *La réalisation symbolique dans l'expression culturelle*: *La Maison-Dieu 111* (1972) 110–131; ders., *Interpretation du langage religieux* (Paris 1974); J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine* (Paris 1958).

¹⁵ Vgl. R. Panikkar, *Le culte et l'homme séculier* (Seuil, Paris 1976) (= *Worship and secular man*, London 1973).

¹⁶ Vgl. die Theorie von A. Van Gennep, *Les rites de passage* (Nachdruck) (Paris–Den Haag 1969), wo der Autor weitere Unterscheidungen innerhalb des Begriffs vornimmt: «*Rites de séparation, Rites de marge, Rites d'agrégation*», bes. 13–15.

¹⁷ Selbst unter Berücksichtigung der geschichtlichen Bedingtheit dieses Punktes scheint uns theologisch weniger fragwürdig zu sein, daß die Sakramente mit dem Zeitpunkt biologischer Übergänge zusammentreffen, als der Umstand, daß es gerade diese und nicht andere Sakramente sein sollen (z.B. Wachstum = Firmung, Krankheit = Krankensalbung). Man wird sich sogar die Frage stellen müssen, ob den Vorrang bei der Feier dieser Momente das Subjekt oder die Gemeinschaft haben soll (z.B. bei der Kindertaufe und dem Tod feiern die andern an meiner Stelle); damit hätte man die bestehende sakramentale Praxis in Frage gestellt und könnte für eine Neuordnung plädieren.

¹⁸ Zu diesen Gedanken erinnere man sich vor allem an die Untersuchungen von M. Eliade, R. Otto, C. van der Leeuw, K. Rahner, J. Ratzinger, P. Tillich, R. Panikkar.

¹⁹ Vgl. D. Borobio, *Matrimonio cristiano... Para quién?* (Desclée, Bilbao 1977) 93–121.

²⁰ Vgl. R. Vidales, *Sacramentos y religiosidad popular*: Equipo SELADOC, aaO. 171–187.

²¹ Vgl. H. Denis, *Les stratégies possibles pour la gestion de la religion populaire*: *La Maison-Dieu 122* (1975) 163–193. Wir stimmen mit den vom Verfasser skizzierten «Optionen» überein.

²² Vgl. S. Marsilli, *Liturgia e devozioni: tra storia e teologia*: *Revista Liturgica 2* (1976) 174–198, bes. 193–198.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

DIONISIO BOROBIO

1938 in Spanien geboren, 1965 in Bilbao zum Priester geweiht, studierte an der Gregoriana und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom. Lizentiat in Philosophie an der Universidad Complutense in Madrid. Doktor in Liturgiewissenschaft, Professor an der Theologischen Fakultät der Universität von Deusto und Direktor des Sekretariates für Liturgie der Diözese Bilbao sowie Mitglied der Bischöflichen Liturgiekommission. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, 1974; *Matrimonio cristiano... para quién?* 1977; *La doctrina penitencial en el Liber orationum Psalmographus*, 1977; *La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo IV–VII. Lecciones de ayer para la renovación de hoy*, 1978. Anschrift: Secretariado diocesano de Liturgia, Henao 5–2ª, Bilbao–9, Spanien.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinenendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
13. Jahrgang 1977
1. und 2. Halbjahr je 5,90 DM

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünwald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz