

Lluís Duch

Gelebte und symbolisierte Zeit

I. Der zermalmende Zahn der Zeit

Roger Bastide sagt in einer unveröffentlichten, 1974 von Henri Desroche herausgegebenen Untersuchung: «Die Möglichkeit eines Sonntags gibt es für Prometheus nicht.»¹ Der Sonntag, das Fest in seinem weitesten und fruchtbarsten Sinn, scheint in einer modernen Zeit, deren Motto das *time is money* ist, keinen Platz zu haben. Diese Situation hat ihren unmittelbaren Ursprung nicht erst in unseren Tagen, vielmehr schenkte bereits das klassische Griechenland dem Abendland seinen kulturellen Heroen in der Gestalt des Prometheus, der die Zivilisation hervorbringt nicht aufgrund eines Geschenks der Götter, wie es zum Beispiel in Afrika oder Asien der Fall ist, sondern aufgrund der Arbeit der Menschen. Daher konnte Roger Dadoun behaupten, daß «der westliche Voluntarismus sich mit Vorliebe im Räderwerk der Uhren niederschlägt»².

Man muß sich jedoch vor Augen halten, daß diese Einstellung in der Geschichte des Abendlandes zum Entstehen «der andern» geführt hat, das heißt, jener, gegen und in bezug auf die sich das korrekte, ordnungsgemäße Verhalten des westlichen Menschen definiert. Ketzer, Hexen, Frauen, Wilde, Homosexuelle, Drogenabhängige usw. sind «die andern» gewesen, die jeweils zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte in einem Prozeß fortgesetzter Demaskierung die Festlegung der «abendländischen Vernunft» erlaubten³. Die Zeit «der andern» war nicht die *wirkliche Zeit*, das heißt, die Zeit des Agierens, der Handhabung, des «Sich-selbst-Denkens» als Bedürfnissubjekt (Hegel). Durch den Sieg der Zeit der Gesellschaft aufgrund der überwältigenden Wirkung der technisch-wirtschaftlichen Sprache sah sich die Zeit der Gemeinde in immer engere Grenzen verwiesen. Auch die Kirchen wurden von diesem Schicksal betroffen: im Zuge einer unablässigen Bürokratisierung sowohl auf dem Gebiet der Lehre als auch auf dem Gebiet der Moral haben sie oft ihren Auftrag zur Antizipation des *Raumes* und der *Zeit* des *status patriae* vergessen. So findet das Ende der Geschichte, die

Versöhnung des Menschen mit sich selbst, mit den andern, mit der Natur und mit Gott, nicht mehr länger im Rahmen der kirchlichen Institutionen statt, und folglich haben oft andere «soziologische Orte» – die darum nicht weniger religiös sind – die Kirchen ersetzt. Aus all diesen Gründen kann man sagen, daß weder die «öffentliche Religion» noch die Wissenschaft ihre Versprechungen eingelöst haben, denn «die Religion hat ihren Sprengstoff und ihre illusionäre Kraft verloren. Und statt von der Angst zu befreien, erweist sich die Wissenschaft als ein gewaltiges Element der Destruktion»⁴.

Aber nicht nur die Zeit hat unter dem Zugriff des *homo faber* zu leiden gehabt, auch der Raum sah sich dementsprechend einem zunehmenden «Verschleiß» ausgesetzt, so daß man die mannigfachen Bearbeitungen, die der öffentliche Raum (Städte, Natur) erfahren hat, ebenfalls als eine Schöpfung *sui generis* der prometheischen Anstrengung des Menschen betrachten kann. Die Größe Raum-Zeit, die den geeigneten Rahmen für die *Antizipation* der Sehnsucht des Menschen nach Versöhnung mit sich selbst, mit den andern, mit der Natur und mit Gott bilden müßte, hat sich in Wirklichkeit in ein offenes Feld für jene *experimenta* verwandelt, die über kurz oder lang zur «symbolischen Destrukturierung» (Willaime) des Menschen, zu den «kunstlosen Verhaltensweisen» (Sennet) des Ich führten. Wie Eugen Biser hervorhebt, stellt die *Entbildung* unter diesem Gesichtspunkt den typischen Zustand des modernen Menschen dar⁵. Dem ist hinzuzufügen, daß diese Situation in einer ziemlich weit zurückliegenden Vergangenheit ihren Ursprung hat, als man im Westen das *Bild*, das Symbol als genuine Möglichkeit, religiöses Erleben auszudrücken, aufzugeben begann und fast ausschließlich den *Begriff* übernahm, um der raum-zeitlichen Erfahrung des Menschen eine «wissenschaftliche» Form zu verleihen. Oder etwas nuancierter ausgedrückt: man behauptete, das «logische Wort» sei imstande, das «mythische Wort» völlig zu ersetzen, was unweigerlich zu einer Verarmung der Ausdrucksfähigkeiten des Menschen führte⁶.

II. Zeit und Religion

«Nach Fleischwerdung hungert die Zeit»

Octavio Paz

Die Religion ist eine kommunikative Handlung inmitten der Gemeinschaft. Man braucht nicht

die modernen Kommunikationstheorien zu bemühen, um festzustellen, daß die Religion in herausragender Weise *Kommunikation* ist: immer schon ist sie dies gewesen, denn sie hat – zum Guten wie zum Bösen – immer zwischen den Menschen Kommunikationskanäle hergestellt. Dennoch muß hervorgehoben werden, daß das kommunikative Handeln der Religionen in den verschiedenen raum-zeitlichen Konstellationen entweder zur Befreiung des Menschen oder aber zu seiner Versklavung und Entfremdung Anlaß gegeben hat⁷.

Die von der Religion geleistete Kommunikation fügt sich in einen *Prozeß der Übermittlung-Erneuerung* (transmisión-recreación) dessen ein, was wir an anderer Stelle «die Ursprünge und Ziele der Gemeinschaft» nannten⁸. Man muß sich vor Augen halten, daß das, was eine bestimmte religiöse Tradition kennzeichnet, sich weder auf die bloße Wiederholung des Vergangenen noch auf die jeweils wieder bei Null beginnende Entwicklung «religiöser Lehren und Verhaltensweisen» beschränken kann. Die Reduzierung der Religion auf den dogmatischen und den ethischen Bereich – dies ist die vorherrschende Tendenz im Christentum der letzten Jahrhunderte – ist der einen oder der anderen der beiden genannten Gefahren erlegen: entweder einem Konservatismus um jeden Preis oder einem die eigene religiöse Tradition verleugnenden Progressismus. Das Dogmatische und das Ethische begrenzen die Ausdrucksfähigkeit des Menschen in der Weise, daß die unvermeidliche Wahl zwischen *Macht* und *Sinn* unweigerlich zugunsten der ersteren entschieden wird⁹. Doch die religiöse Kommunikation verfügt über einen anderen Weg, der unseres Erachtens der wahre ist: die Übermittlung (transmisión) und Erneuerung (recreación) von Sinn mit Hilfe der vielfältigen und oft in Vergessenheit geratenen Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen. Über das Dogmatische und Ethische hinaus «heiligt» die Religion als *lebendige Religion* «den Augenblick» (Octavio Paz) in der Gestalt der echten religiösen Erfahrung.

Es besteht nicht der geringste Zweifel darüber, daß «die heutigen Großgesellschaften immer weniger von ihren eigenen internen Entscheidungen abhängen»¹⁰. Der kulturelle Austausch hat den ganzen Planeten erfaßt: die Unterscheidung zwischen «Eigenem» und «Fremdem», die für die vorneuzeitlichen Gesellschaften den Hauptbezugspunkt bildete, scheint sich jeden Tag mehr

zu verwischen¹¹. Viele behaupten, wir befänden uns in eine den ganzen Planeten umfassende Kultur eingebunden, welche die Menschen aller Kontinente vor die gleiche Problematik stelle, eine Problematik, die auf ein und demselben Weg gelöst werden müsse. Dennoch bleibt das «Recht, ein anderer zu sein» (Balandiner, Sölle) auf persönlicher und kollektiver Ebene etwas Unverzichtbares, denn die Verbindung zur eigenen Tradition, die im *hic et nunc* aktualisiert und wiedererschaffen wird, ist die unabdingbare Voraussetzung, um die persönliche und kollektive *Identität* zu erlangen.

Was die Religion anbelangt, so ist diese Feststellung von größter Wichtigkeit. *Meine* religiöse Zeit ist nicht auf einen invariablen, serienmäßigen Faktor zu reduzieren, der allen Menschen gemeinsam wäre und in allen Breiten in gleicher Weise erlebt und erfahren werden könnte. Dasselbe gilt für die Zeit *meiner* religiösen Gemeinschaft. Diese stammt in der Tat aus einer Vergangenheit, lebt in einer Gegenwart und ist unterwegs zu einer Zukunft, die besondere Wesensmerkmale besitzen, welche auf die «Zeiten» der übrigen religiösen Gemeinschaften nicht zu übertragen sind. Das Dogmatische und das Ethische können, zumindest bis zu einem gewissen Grad, Gemeingut aller Menschen und Gemeinschaften sein, vor allem in einer Zeit allgemeiner Kommunikation wie der unsrigen, denn im Denken und Handeln ist eine gewisse Übereinstimmung der zu erfüllenden Aufgaben möglich. Wie wir bereits deutlich machten, zeichnet sich die Religion jedoch nicht in erster Linie durch Denken und Handeln aus (auch wenn diese absolut unverzichtbar sind), sondern durch eine Art und Weise, die Zeit zu erfahren, die auf deren Abschaffung hinzielt, damit endlich «Gott alles in allen sei». Der *chrónos* schafft eine breite Basis für die übergemeinschaftliche und überpersönliche Begegnung, der *kairós* dagegen verlangt ein persönliches Wort der Beziehung des Menschen zum Fundament seiner Existenz. Religiös könnte man dies so ausdrücken, daß die Begegnung mit den andern, die Übernahme von Verantwortung und der Kampf für die Freiheit, die im *chrónos* der Welt stattfinden, sich in dem Maße vollziehen, wie der *homo religiosus* und die religiösen Gemeinschaften die Erfahrung ihrer eigenen, unverwechselbaren *kairoí* durchleben.

Die Weitergabe des Glaubens erfolgt mit Hilfe einer gemeinschaftlichen Sprache, die drei Ebenen umfaßt: eine theologische (begriffliche), eine

axiologische (moralische) und eine erfahrungsmäßige (persönliche und individuelle) Ebene. Man kann sagen, daß die Ausdrucksfähigkeit der Gläubigen sich fast ausschließlich auf die beiden ersten Ebenen verlagert hat. Die kirchlichen Orthodoxen haben bei ihren Konzeptionen den «modernen» naturwissenschaftlichen Schemata nachgeieft, die zumindest bis zu den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts im *Positivismus* ihren Schutzpatron hatten. Es handelt sich um den Versuch, die menschlichen Dinge ausschließlich auf die Basis der Verifikation zu stellen, so wie diese von der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts verstanden wurde. Zum andern wurden Technokratisierung und Bürokratisierung von den kirchlichen Systemen übernommen, um einen «höheren moralischen Wirkungsgrad» und eine «immer genauere Kontrolle» der Gläubigen zu erzielen. So drängte man den Erfahrungsaspekt der Religion in den Hintergrund und verfolgte ihn oft sogar mit Argwohn und Ablehnung. Die Vorliebe, die man aus theoretischer Sicht dem «wissenschaftlichen Diskurs» entgegenbrachte, und der Absolutheitsanspruch, den man mit der «praktischen kirchlichen Vernunft» verband, trugen in starkem Maße zur Demontage des Symbolischen bei, die sich im Christentum unserer Tage mit Leichtigkeit feststellen läßt. Die Vermittlung des Glaubens in seinem theologischen (begrifflichen) Aspekt, die sich auf der Ebene der Seminare mittels der «Handbücher» und auf der Ebene des Volkes mit Hilfe der «Katechismen» vollzog, verhalf weder dazu, das *gemeinschaftliche Wir* noch die *persönliche Identität* zu erneuern. Im einen wie im andern Fall handelt es sich um eine bloße Wiederholung einiger Denk- und Handlungsschemata, die allmählich bedeutungslos wurden und die Entfremdung der Gläubigen förderten. Denn wie Paul Ricœur gezeigt hat, verwandelt sich die mechanische Wiederholung von Inhalten bald in eine *Rhetorik der Herrschaft*, das heißt, in die ideologische Rechtfertigung einer bestimmten etablierten Ordnung. Bei der Vermittlung des Glaubens liegt die einzige Möglichkeit, Herrschaft – und ihre Rhetorik – auf dogmatischer wie auf moralischer Ebene zu verhindern, in der *Erfahrung*; diese ist nur ein anderer Name für die Erneuerung, die auf der Grundlage einer *lebendigen gemeinschaftlichen Sprache* erreicht wird, welche von jedem Gläubigen auf seine Weise *gesprochen* werden kann¹².

III. Gelebte und symbolisierte Zeit

1. Die Krise des Gemeinschaftslebens

Wir müssen stets vor Augen haben, was wir über die Religion als kommunikatives Handeln innerhalb der gemeinschaftlichen Tradition sagten. In diesem kommunikativen Handeln *spricht* der Mensch. Und er tut dies in einem Sinne, der voller Möglichkeiten steckt, weil der Mensch immer ein möglicher *Polyglotter* ist, der mit Hilfe der mannigfachen Ausdrucksmöglichkeiten, über die er verfügt, die Wirklichkeit *aussagt* und *sich selbst aussagt*. «Der Mensch, auch der vom Neokapitalismus und vom Pseudosozialismus unserer Tage verdorbene, ist ein wunderbares Wesen, weil er manchmal *spricht*.»¹³ Die offizielle westliche Tradition hat jedoch zu einem zunehmenden Verstummen des Menschen¹⁴ oder, wenn man so will, zu einer beinahe absoluten Vorherrschaft eines Sprachtyps (des technisch-wirtschaftlichen) zum Nachteil aller anderen geführt. Die ikonischen, narrativen, ästhetischen Sprachen sind irrelevant geworden, man hat ihre Fähigkeit vergessen, die *Zeit* zum Ausdruck zu bringen, die nicht einfach mit der nützlichen, kommerzialisierten «Zeit» des *time is money* gleichzusetzen ist.

In diesem Sinne ist das Unverständnis so vieler Anthropologen des vergangenen Jahrhunderts und sogar des unsrigen symptomatisch, die (oft lediglich auf dem Wege über das Buch) mit den verächtlich als «wild» oder «primitiv» bezeichneten Völkern in Berührung kamen. Spencer, Morgan, Lubbock, Frazer usw. waren nicht nur Grundpfeiler der «kolonialistischen Ideologie», sondern sie lieferten auch eindrucksvolle Beweise ihrer eigenen Unfähigkeit zur Kommunikation, ihrer Stummheit angesichts der symbolischen und religiösen Welten. Damit beschnitten sie entscheidend das Menschliche, denn für den Menschen existiert nur, was ausdrucksfähig ist. Aus diesem Grund war das Unheil, das die «kolonialistische Ideologie» anrichtete, nicht nur verheerend, weil diese zur Aneignung und Ausbeutung der menschlichen und natürlichen Reichtümer der nichtwestlichen Völker beitrug, sondern auch deshalb, weil sie den *Ausdrucksreichtum* dieser Kulturen verkommen ließ und ihre wertvollen linguistischen Mittel, die ihnen in ihrem eigenen *hic et nunc* ihre persönliche und gemeinschaftliche Identität zu finden erlaubten, mit Mißtrauen aufnahm.

Man hat gesagt: «...damit eine Gesellschaft dem Leben und Handeln des einzelnen als allgemeiner Kontext dienen kann, muß es einen universalen Bezugsrahmen geben (...), und dieser Bezugsrahmen muß zumindest von der Mehrheit der Glieder der Gesellschaft geteilt werden.»¹⁵ Ohne diesen gemeinsamen Integrationsrahmen hört die Welt auf, ein *Zuhause* zu sein, in dem es möglich ist, den allgemeinen Sinn der Existenz zu finden. In der vorneuzeitlichen Welt war der Integrationsrahmen im wesentlichen *religiös*. «Für den einzelnen bedeutete dies einfach, daß *dieselben* integrierenden Symbole die verschiedenen Bereiche des Alltagslebens prägten. In der Familie, bei der Arbeit, bei politischer Betätigung oder bei der Teilnahme an Feiern und Festen befand sich der einzelne immer in der gleichen «Welt»¹⁶. Die moderne Gesellschaft zeichnet sich dagegen durch die Vielfalt von Lebenswelten aus, die bestenfalls auf eine «multi-relationale Synchronisierung» hinzielen¹⁷. Um seine Identität zu bewahren, versucht jedes Individuum, sich «seine häusliche Welt» zu schaffen, in der «die Familie als Werkstatt der Lebensplanung fungiert»¹⁸.

In dieser Situation erscheint es so, als geriete das Recht auf den Fortschritt, der sich in der Vielfalt der die moderne Gesellschaft bildenden Systeme ausdrückt, in Konkurrenz oder sogar in einen offenen Gegensatz zu dem Recht der Tradition¹⁹. Angesichts dieser neuen Lage der Dinge ist das Problematischste nicht die durch den gesellschaftlichen Wandel bedingte Aufgabe einiger traditioneller Formen und Institutionen, sondern die Hervorbringung neuer Traditionen, die in einer sich schnell ändernden Welt der Existenz der Individuen und der Gemeinschaften eine Orientierung bieten könnten²⁰. Die Bedeutungslosigkeit der traditionellen religiösen Formen hat zur «Privatisierung der Religion» geführt; dies ist freilich ein Begriff, der, wie Antonio Marzál bemerkt, «bei uns im negativsten Sinne des Wortes – im paläoliberalen Sinne nämlich – Verwendung findet und einen infantilen Minderwertigkeitskomplex gegenüber dem in unkritischer Weise als überlegen angenommenen politischen Wort ausdrückt»²¹. Aber die Privatisierung der Religion und – aus einem weiteren Blickwinkel betrachtet – «der Niedergang des politischen Menschen» (Sennet) befriedigt nicht das unabweisbare Bedürfnis des Menschen, seiner persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrung der Wirklichkeit als eines Vielgestaltigen

und Harmonischen Ausdruck zu verleihen. Das Verständnis des Menschen als «chacun» und «aucun» (M. de Certeau) zwingt die menschliche Existenz zum Rückzug ins «Privatleben», um dort eine gewisse «Personalisierung» zu erreichen, obgleich gesagt werden muß, daß der Wunsch des Menschen, «die Ewigkeit in der Zeit zu leben» (M. Eliade), so nicht in Erfüllung geht²².

2. Die dringend erforderliche Symbolisierung

Die Krise des Gemeinschaftslebens schlägt sich insbesondere im Verlust der Symbolfähigkeit des Menschen nieder. Raum und Zeit sind die beiden Dimensionen, die das menschliche Leben einrahmen. Beide haben die negative Wirkung einer Rationalität erfahren, die vergessen hat, daß Raum und Zeit des Menschen auch sehr differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten bieten. Hier müssen wir besonders auf die Zeit zu sprechen kommen, auch wenn hinzuzufügen ist, daß die *menschliche Geschichte* ohne die *menschliche Geographie* unverständlich ist.

a) Das Fest

Hie und da gibt es Grund zur Hoffnung, daß der *homo ludens* innerhalb der westlichen Kultur in irgendeiner Weise wieder Beachtung findet. Vom theoretischen Standpunkt, weil die modernen Anthropologien der Lust (zum Beispiel die von Castaneda, Bataille, Bastide, Desroche) gezeigt haben, daß eine Untersuchung über den Menschen, deren ausschließlichen Horizont der des *homo faber* bildete, unvollständig wäre und oft den größten Irrtümern erliegen müßte. Aus praktischer Sicht gibt es eine Rückkehr zum Feierlichen, zum Mimischen, zum «Wechsel der Ebene» (Eliade): hier handelt es sich um eine «Romantisierung der Existenz»²³.

Aus Platzgründen ist es uns nicht möglich, ausführlich zu erörtern, was das echte Fest ist. Es gilt jedoch deutlich zu machen, daß das Fest weder «Zerstreuung» noch «Langeweile» noch die «Pause» innerhalb der fieberhaften Aktivität des Menschen meint, der nur darauf aus ist, mehr zu schaffen. «Zum Wesen des Festes gehört die Ruhe als Gegenstück zu der geschäftigen Unruhe des Alltags: eine Ruhe, die vitale Intensität und Kontemplation in sich vereinigt und diese sogar zu verbinden vermag, wenn die vitale Intensität sich zur Ausgelassenheit entwickelt.»²⁴ Was das Fest ausmacht, ist also die menschliche Begeg-

nung, nicht mit dem Ziel, intensiver zu arbeiten, sondern um die Einheit, Fülle und Schönheit der Wirklichkeit jenseits des augenscheinlichen «Chaos» und der Verzerrung des Alltäglichen zu erfahren, intuitiv wahrzunehmen. Daher ist der Ort des echten Festes jenseits des Dogmatischen und Ethischen, das heißt, inmitten der *Geschekhaftigkeit* und der *Sinnfülle*. Jenseits der anordnenden Worte vollzieht das Unsagbare seine Epiphanie (R.M. Rilke), die auf diese Weise für jene, die wirklich feiern, *in statu viae* den *status patriae* vorwegnimmt.

Für die Religion des 19. Jahrhunderts «heißt arbeiten beten» (Th. Carlyle). Das *ora et labora*, das eine schöpferische Spannung zwischen dem *homo ludens* und dem *homo faber* voraussetzt, ist durch die «bürgerliche Ideologie» und später durch die «technisch-ökonomische Rationalität» auf ein Verständnis des Menschen reduziert worden, das dessen angeborene Fähigkeit, die Zeit als *chrónos* und als *kairós* zu symbolisieren und zu erfahren, vergißt. Tellenbach hat sehr treffend die Ursachen aufgezeigt, die in der Folge der in der Aufklärung entstehenden Fortschrittstheorien zum Verlust des Sinnes für das Fest führten: 1. die Verarmung der menschlichen Tätigkeit, 2. die Bagatellisierung des Rhythmus, der für das echte Fest unverzichtbar ist, 3. die Verkümmern der Fähigkeit, das Numinose wahrzunehmen, 4. der Verlust der Überzeugung, daß das Leben, der Alltag mit dem Geheimnis, dem Göttlichen in Berührung zu kommen vermögen²⁵. So vollzieht sich eine «Krise der Unterschiede» (R. Girard), die den Menschen, das Beziehungswesen schlechthin, sowohl der «Welt der Geschichte» als auch dem *prius* und *supra* entrückt, die seine Gesamtexistenz bestimmen. Die «Heiligung des Augenblicks» im Fest besteht genau in der Vorwegnahme und der Erfahrung dessen, was der Mensch *ist* und *sein wird*²⁶.

b) Gelebte und symbolisierte Zeit

Das Fest gehört zur wirklichen Existenz des Menschen, der in ihm seine Zeitlichkeit in anderer und komplementärer Weise erfährt, als er sie beispielsweise in der «Welt der Arbeitsbeziehungen» erlebt. Die Erfahrung ist der bereichernde Schritt durch das Leben, ein in verschiedene Richtungen symbolisierter und vollzogener und darum in verschiedenen Sprachen ausgedrückter Schritt. Kein Ausdrucksmittel «besitzt einen ein für allemal festgelegten Wortschatz, der den Bedürfnissen des Geistes angepaßt wäre; ständig

macht man bei Wörtern Anleihe, die ursprünglich eine andere Sinnerfahrung oder eine andere Alltagserfahrung bedeuten»²⁷. Jeder Mensch, jede Gemeinschaft, die in einem bestimmten Raum und einer bestimmten Zeit, in einem unterschiedlichen Alltag leben, müssen die Vorstellungen der gemeinsamen Vergangenheit und der Zukunft, zu der sie unterwegs sind, dem «Schoß der Erinnerung» (Augustinus) entlocken. «Die Ursprünge und Ziele der Gemeinschaft» bedeuten nicht das *nunc stans*, sondern die gelebte Wiedererinnerung, die nicht mit bloßer Archäologie zu verwechseln ist, und die Antizipation des Endes der Geschichte, die nicht auf die fehlerfreie Programmierung der Zukunft reduziert werden darf. Hierin liegt die einzige Möglichkeit, die der Mensch in der *Gegenwart* besitzt, um die Fülle der Zeiten symbolisch vorwegzunehmen. Diese dringende und zugleich schwierige Aufgabe verlangt eine ständige *Erneuerung* (*recreación*) der Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zu den andern, zur Natur und zu Gott und einen *Abbau* (*desconstrucción*) dessen, was als normativ und endgültig institutionalisiert gilt. Auf dem Wege – in der *experientia*, deren bester persönlicher und gemeinschaftlicher Ausdruck das Fest ist – ereignet sich die Epiphanie der Menschlichkeit des Menschen, die immer Anwesenheit in der Gestalt von Abwesenheit bedeutet, da der Wunsch immer Wunsch bleibt. Um in jedem neuen Alltag die Zeit, die nicht bloß *chrónos* ist, zu erleben und zu symbolisieren, haben der Mensch und die Gemeinschaft das unabweisbare Bedürfnis, ihre *Grammatik* auf den neuesten Stand zu bringen. Letzten Endes ist die *Reform der Sprache* als ständiger Prozeß die unerläßliche Bedingung dafür, daß die Eigentümlichkeiten des raum-zeitlichen Erlebens der menschlichen Existenz nicht auf eine Gesamtheit von richtigen Worten (Orthodoxie) oder auf einen Katalog von Normen (Orthopraxie) reduziert werden, die von der nötigen Gegenwart der Macht garantiert werden. Denn die Wirklichkeit – und der Mensch in ihr – ist mehr als nur das Dogmatische und Ethische; in jedem Augenblick der persönlichen und gemeinschaftlichen Existenz gilt es *meine* konkrete Zeit, *meine* besondere Sicht der Welt und Gottes zum Ausdruck zu bringen²⁸.

Der *Deus semper maior*, der keineswegs ein *Deus alienus* ist, verlangt mitten im Brodeln des Lebens die immer wieder neue Symbolisierung des *Eindrucks* seiner Anwesenheit-Abwesenheit

im Bewußtsein des einzelnen, der in *statu viae* einen Vorgeschmack des *status patriae* erhält.

IV. Schlußbemerkung

Das individuelle und das kollektive Bewußtsein sind immer in eine konkrete Geschichte und Tradition eingebunden, die symbolisch, narrativ zum Ausdruck gebracht werden. Auf diese Weise ist es möglich, die affektiven und effektiven Verbindungen zu aktualisieren, die zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft bestehen. Daher konnte Theodor Adorno schreiben, daß die «Tradition jederzeit jeglicher Erkenntnis inneohnt, insofern sie Vermittlungsmoment ihrer Gegenstände ist. Man kann keine Frage stellen, die nicht die Vermittlung des Wissens der Vergangenheit und die Bewahrung des Wissens für die Zukunft in sich birgt». Dies für die Gemeinschaft wesentliche Tun wird nicht von einem Netz ökonomischer oder politischer Interessen bestimmt, sondern von dem, was der Dichter José María Valverde den «großen Zauber der Sprache» nennt. Die tiefe Krise des Wortes, in der die moderne Welt sich befindet und deren Konsequenzen Isolation und Gewalt sind, wird

man nicht durch eine größere Rationalisierung und Technokratisierung der menschlichen Beziehungen überwinden können, denn jede geschichtliche *ratio* hat als wesentliche Vorbedingung die *conservatio sui*. Allein die Wiederentdeckung der «vergessenen Sprachen», welche die Gesellschaft der Gewinnmaximierung in den Bereich des menschlich Bedeutungslosen verwiesen hatte, wird die Erfahrung möglich machen, daß «keine Gottesidee den Gottesmythos ersetzen kann»²⁹. Dieser mit Hilfe des Gedächtnisses, der Gegenwart und der Vorwegnahme im Alltäglichen gestaltete Gottesmythos ist nicht bloß die nostalgische, sentimentale Erinnerung an das verlorene Paradies, sondern vor allem der entschiedene Wille, Gott in der Geschichte zu erfahren und die menschlichen Beziehungen brüderlich zu machen. Der gemeinsame Ursprung der Menschen markiert im *hic et nunc* den Weg zur gemeinsamen Heimat. Auf diesem Weg wird der Fremde zum Bruder, einem Bruder dem Menschsein und der Bestimmung nach. Die Symbolisierung der Zeit verlangt die geistliche Scheidung zwischen dem «Eigenen» und dem «Fremden», eine Unterscheidung, die unerbittlich fordert, daß das «Fremde» sich dem allen Menschen «Gemeinsamen» öffnet.

¹ R. Bastide, *Prométhée et son vautour. Essai sur la modernité et l'anti-modernité*: Arch. Intern. Sociol. Coopération 36 (1974) 7. Vgl. diesen interessanten Artikel insgesamt (6–21).

² R. Dadoun, *Mais quel Occident? Quels autres: En marge. L'Occident et ses «autres»* (Paris 1978) 11.

³ Vgl. aaO. 18–21.

⁴ E. Volant, *El hombre. Confrontación Marcuse–Moltmann* (Sal Terrae, Santander 1978) 269 (= *Le jeu des affranchis* [Montréal 1977]).

⁵ Vgl. J.-P. Willaime, *Capitalisme et déstructuration symbolique*: Conf. Intern. Sociol. des Religions XIV (Straßburg 1977) 359–364; R. Sennet, *El declive del hombre público* (Historia–Ciencia–Sociedad 151) (Península, Barcelona 1978) (= *The Fall of Public Man* [New York 1977]); E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (München 1970).

⁶ Vgl. Ll. Duch, *Coneixement científic i coneixement mític*: *Qüestions de Vida Cristiana* 82 (1976) 29–46.

⁷ Über die beiden Funktionen der Religion vgl. Ll. Duch, *Esperança cristiana i esforç humà* (Saurí 30) (Montserrat 1976) 54–70.

⁸ Vgl. Ll. Duch, *Catequesi i llenguatge religiós*: *Qüestions de Vida Cristiana* 89 (1977) 32–48.

⁹ Vgl. G. Balandier, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales* (Paris 1971).

¹⁰ AaO. 289.

¹¹ Es bedarf kaum mehr des Hinweises, daß diese kulturelle Homogenisierung zum großen Teil von den kleinlichen

Interessen der Großmächte beherrscht wird, die ihre Ängste in die armen Länder «exportiert» und Rohstoffe und Arbeitskräfte «importiert» haben, um ihren eigenen Wohlstand zu steigern.

¹² Vgl. den in Anm. 8 zitierten Artikel *Catequesi i llenguatge religiós*, 36–38.

¹³ O. Paz, *Los signos en rotación y otros ensayos* (El libro del bolsillo, Alianza 328) (Madrid 1971) 164.

¹⁴ Vgl. W. Hartmann, *Menschen in sprachloser Zeit. Zur Orientierung zwischen den Generationen* (Maßstäbe des Menschlichen 3) (Stuttgart 1973).

¹⁵ P. Berger u. a., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia* (Punto Límite 10) (Sal Terrae, Santander 1979) 105 (= *The Homeless Mind* [New York 1973]).

¹⁶ AaO. 64.

¹⁷ AaO. 70.

¹⁸ Vgl. aaO. 67–69, 71.

¹⁹ Vgl. H. Lübke, *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart* (rombach hochschul paperback 76) (Freiburg 1976) 32.

²⁰ Vgl. aaO. 37, 55f.

²¹ A. Marzal, *Una aproximació sociopolítica al fenomen de la privatització de la fe*: *Qüestions de Vida Cristiana* 94 (1978) 41.

²² Vgl. Ll. Duch, *De la religió a la religió popular. Religió entre il·lustració i romanticisme* (Saurí 49) (Montserrat 1980) 84–104.

²³ Vgl. F. Benítez, *En la tierra mágica del peyote* (Serie popular Era 11) (Mexiko ³1976) 188–190.

²⁴ K. Kerényi, *La religión antigua: Rev. de Occidente* (Madrid 1972) 72 (= *Die antike Religion* [Düsseldorf-Köln 1952]).

²⁵ Vgl. H. Tellenbach, *Zur Krise des Kultischen. Kulturpsychopathologische Erörterungen: Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen* (Freiburg/Basel/Wien 1977) 87–93.

²⁶ Vgl. Ll. Duch, *De la religió a la religió popular*, zitiert in *Anm.* 22, 76f.

²⁷ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes: Das Denken* (R. Piper, München-Zürich 1979) 107.

²⁸ Vgl. Ll. Duch, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea* (Barcelona 1979) 67–80.

²⁹ R. Panikkar, *Le culte et l'homme séculier* (Ed. du Seuil, Paris 1976) 100 (= *Worship and Secular Man* [New York 1973]). Vgl. zu dieser Frage meine Untersuchung *Llenguatges oblidats en teologia: Qüestions de Vida Cristiana* 93 (1978) 60–83.

Aus dem Span. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

Einzelfragen

Anscar Chupungco

Liturgische Feste und Zeiten
des Jahreslaufes

Es ist eine allgemein anerkannte Tatsache, daß eine Anzahl liturgischer Feste ihren Ursprung in den Zeiten des Jahresablaufes und ihrer Feier hat oder damit verbunden ist. Als Beispiele seien genannt: Ostern und Pfingsten, Weihnachten und Epiphanie, Darstellung Jesu im Tempel, die Feste Johannes des Täufers, des Erzengels Michael, Bitt- und Quatembertage¹. Geschichte und Gehalt jedes dieser Feste läßt erkennen, wie bei der Schaffung des liturgischen Kalenders die Kirche die verschiedenen Hoch-Zeiten des Jahres berücksichtigt hat. Tatsächlich haben gewisse kosmische Elemente und Phänomene die Festdaten und ihre Festsetzung beeinflußt und eine entscheidende Rolle in der Entwicklung ihrer Thematiken und Rituale gespielt. Bei dem Vorgang der Anpassung des universalen Kalenders

In Barcelona geboren. Mönch der Benediktinerabtei Montserrat. Doktor der Theologie. Mitglied des Instituto de Antropología de Barcelona. Veröffentlichungen: *Ciencia de la Religión y mito* (Montserrat 1974); *Historia y estructuras religiosas* (Barcelona 1978); *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea* (Barcelona 1979); *De la religió a la religió popular. Religió entre il·lustració i romanticisme* (Montserrat 1980). Zeitschriftenartikel in *Qüestions de Vida Cristiana*, *Serra d'Or*, *Studia Monastica*, *Perspectiva Social*, *Sal Terrae*, *Gran Enciclopèdia Catalana*. Anschrift: Abadía de Montserrat, Montserrat, Spanien.

an bestimmte Regionen, namentlich außerhalb der nördlichen Hemisphäre, ist es wichtig, das Wesen und die Art der Beziehungen zwischen dem betreffenden Fest und der Jahreszeit zu betrachten: Ist die Jahreszeit ein konstituierendes Element für das Festdatum, oder gibt sie ihm nur entsprechende eigentümliche Merkmale und Symbole?

Ostern und Pfingsten: Frühlingszeit und Erntezeit

Im Falle des Osterfestes hat die Kirche das jüdische Fest des Passah angepaßt und ihm einen absolut christlichen Sinn beigelegt. Beim Vorgang der Inkulturation sind die Elemente des Frühlings, der Tag- und Nachtgleiche und des Vollmondes, die zusammen das Datum des Passah ausmachen, sorgfältig beibehalten worden. Tatsächlich war der Osterfeststreit, die Auseinandersetzung mit den Quartadecimanern in den beiden ersten Jahrhunderten, ein Streit über die Theologie des Osterfestes, auf der Beobachtung des jüdischen Passahdatums basierend. Zwar setzte sich die Festlegung des Osterfestes auf einen Sonntag gegenüber der Datierung auf den 14. Nisan – ungeachtet dessen, was für ein Wochentag es war – schließlich durch, doch ist