

Mensch und Liturgie

Romano Guardinis Impulse – heutige Herausforderungen

Vor genau 100 Jahren – also gegen Ende des ersten Weltkrieges – unternahm Guardini mit seiner Programmschrift *Vom Geist der Liturgie* den Versuch, dem von politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen bedrohten Menschen neue Orientierung zu stiften. Vor diesem Hintergrund sah sich die Katholische Akademie Bayern am Freitag, den 2. März 2018, veranlasst, die Problemstellungen

unserer Gegenwart in das Koordinatensystem der Guardinischen Denkens einzuzeichnen: „Mensch“ und „Liturgie“. So war es den geladenen Experten nicht nur ein Anliegen, ein zeitgemäßes Verständnis dieser beiden Pole herauszuarbeiten, sondern davon ausgehend auch die Frage zu stellen, ob der moderne Mensch überhaupt noch liturgiefähig sei.

Entstehung und Wandel des Buches „Vom Geist der Liturgie“ (1917 – 1934)

Stefan K. Langenbahn

I. Ein bekannter Text ist neu zu lesen

Guardini hat in seinem Mooshausener „Exil“ (1943 – 1945) – etwa 27 Jahre nach den Ereignissen – die Bedingungen, unter denen „Vom Geist der Liturgie“ entstanden war, in „Berichte über mein Leben“ festgehalten. Erinnerungen haben nur bedingt historischen Wert. Genretypisch wird manches eingeebnet und so erzählt, dass es sich harmonisch in die Selbstwahrnehmung fügt. Das ließe sich mühelos demonstrieren, wenn man die autobiographischen Aussagen Abt Herwegens und Cunibert Mohlbergs zur gleichen Sache beziehen wollte.

Doch Guardinis Erinnerungen sind anders gelagert. Sein Bericht gibt, wie sich jetzt zeigt, die Vorgänge historisch verlässlich wieder. Allerdings wählte er – wie es jeder Historiker tut und tun muss – aus, und zwar so, dass man ihm bei aller Zuverlässigkeit eine Art Rücksichtnahme oder sogar verhüllende Rede nachsagen darf.

Es wäre spannend zu hören, wie er selbst den Text gelesen hätte, aber vermutlich existiert kein Tondokument dieser Art. Eine Relecture mit allen bedenkenswerten Akzenten und den nötigen Pausen bricht das in sechs Sätzen Verdichtete auf und verleiht ihm einen fremden Klang, der sich im Druckbild kaum einfangen lässt:

„Als ich dann wieder in Mainz war, // versuchte ich, für jemand, der mich darum gebeten hatte, in einigen Kapiteln zu sagen, was Liturgie sei. //

Diese Kapitel waren der Grundstock des späteren Buches ‚Vom Geist der Liturgie‘. //

Ich zeigte sie dem Maria Laacher Benediktiner Cunibert Mohlberg, der vor einiger Zeit promoviert hatte //

und große liturgiegeschichtliche Pläne hegte. //



Stefan K. Langenbahn, Schriftleiter der Zeitschrift *Archiv für Liturgiewissenschaft*, Maria Laach

Er war davon sehr angetan // und gab sie dem Hochwürdigsten Herrn Abt von Maria Laach, P. Ildefons Herwegen, //

bei dem sie ebenfalls warmes Interesse fanden. Damals wurde in Laach die Frage einer Reihe allgemein verständlicher Veröffentlichungen über liturgische Dinge erörtert, und es kam zur Gründung der Sammlung ‚Ecclesia orans‘. Meine Kapitel aber wurden, als sie die nötige Zahl erreicht und sich zu einem Ganzen abgerundet hatten, als erstes Stück der Reihe genommen und erhielten den oben genannten Titel ‚Vom Geist der Liturgie‘.“

Schon beim ersten Lesen fällt auf, dass Guardini keine Jahreszahlen nennt. Die Zeitebenen und zeitlichen Zusammenhänge bleiben vage. Er lässt die Leserin oder den Leser selbst herausfinden, dass er ab 1915 wieder in Mainz war, und Cunibert Mohlberg 1911 promoviert hatte, dessen große liturgiegeschichtliche Pläne aber erst 1918 richtig in Schwung kamen.

Außerdem hebt sich ein Abschnitt, in dem die Handelnden mit Namen vorgestellt werden, ab von Vorgängen, die nicht auf eine bestimmte Person bezogen werden. Damit bleibt offen, wer die Frage einer Reihe allgemein verständlicher Veröffentlichungen über liturgische Dinge erörterte und wer die „Ecclesia orans“ gründete. Sogar wer letztlich für den Buchtitel verantwortlich war, bleibt am Ende offen.

Der bisherige Kronzeuge zur Entstehungsgeschichte von Guardinis erster Schrift bot also einigen Spielraum zur Interpretation. Mittlerweile sind ihm jedoch weit über hundert zeitgenössische Dokumente zur Seite getreten, in der Mehrzahl dem Dunkel der Archive entlockt. Zu den bislang unbekanntem Quellen gehört vor allem die Sammlung der Briefe Guardinis an den Laacher Mönch und Gelehrten Cunibert Mohlberg. Die Schreiben aus dem Jahr 1917, ergänzt um die Korrespondenz der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg mit Abt Herwegen, erlauben es nun, die Phasen der Buchwerdung jenseits von Erinnerungen quellennah zu rekapitulieren.

II. Entstehung des Grundstocks (3.06. – 25.07.1917)

Damit kann sicher gesagt werden, dass es weder einen „frühen Entwurf“ noch eine „Teil-Entstehung des Buches“ gegeben hat. „Vom Geist der Liturgie“ war eine Gelegenheitsschrift, was Guardini so definierte: „Fast alle meine Schriften waren Gelegenheitsschriften – das Wort so verstanden: ... als etwas, das aus dem Zusammenhang des Lebens heraus zur Sprache drängte.“

Inzwischen kennen wir sowohl den konkreten Lebenszusammenhang, aus dem heraus Guardinis schon länger gespeichertes Gedankengut über das Wesen der Liturgie zur Sprache drängte, als auch die Person, die ihn zu sagen bat, was Liturgie ist. Es war Franz Prankraz Fürstweyer, ein damals 47-jähriger, wohlhabender Mainzer Bürger, Besitzer einer Billardfabrik und zweiter Vorsitzender des dortigen Schachvereins. Sein Name taucht in der Guardini-Mohlberg-Herwegen-Korrespondenz erstmals am 10. Mai 1917 auf und wird zum letzten Mal am 25. Juli 1917 erwähnt – präzise in dem Brief, mit dem Mohlberg die Zusage eines umfangreichen liturgischen Skripts angekündigt wurde.

Guardini war zu diesem Zeitpunkt Militärkrankenwärter im Mainzer Festungslazarett und Fürstweyer als Lazarettinspektor sein Dienstvorgesetzter. Beide unternahmen am 31. Mai 1917 einen Ausflug in die Benediktinerinnenabtei St. Hildegard bei Eibingen. Der Grund: Fürstweyer war ein an gregorianischem Choral sehr interessierter Mann. Cunibert Mohlberg, der sich zu Studienzwecken in der Abtei aufhielt, sorgte durch die Terminwahl zum einen dafür, dass dem Städter ein seltenes Liturgieerlebnis ermöglicht wurde, zum anderen, dass Abt Ildefons Herwegen und Guardini sich erstmals persönlich begegnen konnten, denn der Laacher Abt kam als für Eibingen zuständiger Ordinarus zur Jungfrauenweihe von Thecla Brand in den Rheingau. Dieses mehraktige Drama einer Personenweihe löste die Frage Fürstwegers aus: Was eigentlich ist Liturgie? Schon drei Tage später saß Guardini am Schreibtisch und

begann, das berühmteste Kapitel niederzuschreiben. Er meldete Mohlberg:

„Dieser Tage kriegen Sie ein Nachnahme-Paket von 20.- Mk. Erschrecken Sie aber nicht. S'ist nämlich Schwindel. Ich will Ihnen einige comestibilia schicken. [...] Es ist drin ein Stück Speck für Ihre Frau Mutter, kostet 1,50 (ca 1 Pfd) Mk. Ebenso ein Fläschchen reines Olivenöl, kostet 0,50 Pf. Dann ist drin für das Kloster Eibingen ein wenig Reis und eine Dose Krankmehl. Letztere beide Objekte bitte ich Frau Äbtissin als kleine remuneratio für gütig gewährte Gastfreundschaft annehmen zu wollen.“

Bin an meiner kleinen Studie über die Liturgie als „Spiel“, als zwecklose Lebenshandlung. Sie sollen sie kriegen, sobald es etwas damit geworden ist.“ Ende Juli war etwas daraus geworden und noch mehr: Guardini kündigte am 25. Juli „ein größeres Skriptum“ an, von „50–60 Seiten“. Doch irgendetwas verzögerte den Versand um fast 14 Tage, so dass es am 5. August heißt:

„Hier ist also das Opus. Es kommt in zwei eingeschriebenen Briefen, weil es eingeschriebene Pakete nicht mehr gibt. Vorweg bitte ich Sie, wenn Sie es zurücksenden, es auch eingeschrieben zu schicken. [...] Diese liturgischen elucidationes bitte ich also, mit kritischer Feder bewaffnet zu lesen; falls Rmus Zeit hat, wäre mir auch sein Urteil, und vor allem, wertvoll.“

Eine Karte vom 7. August bestätigte den endgültigen Versand. Damit war der „Grundstock“ des späteren Buches fertig.

III. Überarbeitung und Herausgabe als Broschüre (20.06. – 30.11.1917)

Was im Einzelnen dazu gehörte, wird nicht genau gesagt, doch lässt sich dem Brief vom 20. August entnehmen, dass es sich um eine Aufsatzfolge handelte, von denen „Liturgie als Spiel“ einen Teil bildete: „Mit Ihrer Kritik haben Sie sicher das Richtige getroffen. Die philosophischen Deduktionen sind zu lang – besonders für jeden, den folgende Begriffsarbeit nicht interessiert. Will sehen, daß ich sie kürze. Das andere ist schon schwerer, die Definitionen an bewährte Autoritäten anzuschließen. Wo finde ich gerade für diese Sachen solche Leute? Wissen Sie welche? Ich bitte auch den Hochwürdigsten Herrn Abt um offene Kritik, damit ich nicht später am Zeug geflickt kriege. Was die Anordnung angeht, so haben Sie, glaube ich, recht. Das Kapitel über „Spiel ...“ gehört erst an den Schluß, es ist der Höhepunkt des ganzen.“

Demnach fanden Mohlbergs kritische Anmerkungen bei Guardini Gehör. Ende August oder im September überarbeitete er die Erfassung und dürfte die neu geordnete Aufsatzfolge am 12. Oktober 1917 oder kurz danach nach Mooshausen geschickt haben, denn am 30. November fragte er beim dortigen Pfarrer, seinem Freund Josef Weiger, an: „Hast du meine litg. Arbeit bekommen?“ und meldete am gleichen Tag Cunibert Mohlberg: „Die große litg. Arbeit (vermehrt um ein Kapitel ‚Der Primat des Logos über das Ethos‘) möchte ich allerdings gern als Broschüre erscheinen lassen.“

Guardinis Entscheidung, seine Liturgieaufsätze nicht aufzuspalten und einer oder mehreren Zeitschriften zur Publikation anzubieten, stellt einen Wendepunkt in der Entstehungsgeschichte des Buches dar. Drei Gründe lassen sich ausmachen, warum Guardini darauf bestand, dass seine Aufsätze monographisch zusammengebunden erscheinen sollten. Erstens: Er betrachtete diese Aufsätze als einen Wurf und als eine gebundene, gedanklich in sich geschlossene Einheit.

Zweitens: Guardini steckte in einer großen Krise. Er produzierte im Sommer

1917 zwar pausenlos liturgische Aufsätze, aber damit war weder auf liturgischem Feld noch für seine berufliche Zukunft viel erreicht. Am 12. Oktober – also kurz nach Abschluss der Überarbeitung des „Grundstocks“ – schrieb er deprimiert an seinen Freund in Mooshausen: „Karl wird Dir erzählt haben, daß ich versetzt wurde, an den Posten in die Militärseelsorge zu [Textlücke]. Das hat sich nun aber zerschlagen, und ich bin auf eine andere Stellung im Lazarett gekommen, die mir kaum Zeit zu eigener Tätigkeit läßt. Der Dienst ist dort sehr anspruchsvoll. Die letzten Zeiten sind schlimme und unerfreuliche. [...] Ich bin in den letzten Wochen innerlich und äußerlich über[dreht?] Vor allem drückt mich, daß ich mit meiner wissenschaftlichen Arbeit gar nicht vorankomme. Alles muß liegenbleiben, und dabei werde ich nun schon bald 33 Jahre alt. Ich habe ja einige Hoffnung, daß ich Frühjahr herauskomme, aber bis dahin ist es doch lang, und wer weiß, was alles passiert in der Zwischenzeit.“

Drittens: Das Vorhaben einer Broschürenfolge geisterte schon seit August 1916 in Guardinis Kopf. Damals schrieb er, wiederum an Josef Weiger: „Was sagst Du zu folgendem Plan: Karl und ich möchten einmal eine Broschürenfolge herausgeben, die sich mit der Deutung der konkreten Kulturerscheinungen, besonders in ihrem Verhältnis zur Religion befaßt. Hefte nicht zu groß; etwa 30–40 Seiten. (1.- Mk.) Nicht reine Fachschriften, sondern an ein weiteres Publikum gewendet; aber doch so solid, daß sie wissenschaftlich zitierbar sind, also im Niveau höher als die Mönchen-Gladbacher. Weiter nicht bloß der Analyse der Kulturerscheinungen gewidmet, sondern auch ihrer Deutung, Beurteilung; also schaffend, nicht nur darstellend; andererseits der konkreten Kultur, nicht reinen Prinzipienfragen gewidmet. So hätte ich gern beigesteuert: die religiöse Geisteshaltung der Liturgie. Karl: Geist und Sinn des kanonischen Rechts.“

IV. Abrundung zu einem Ganzen (Januar 1918)

Bis Weihnachten 1917 tat sich nichts mit Guardinis Manuskript – und dann konnte es plötzlich nicht schnell genug gehen. Was war vorgefallen? Eigentlich nichts Besonderes. Beda Kleinschmidt hatte jüngst in der „Theologischen Revue“ einen Beitrag publiziert. Der Titel: „Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland“. Darin forderte der Vorsteher der sächsischen Franziskanerprovinz zur Mitarbeit an einem dreigliedrigen liturgischen Forschungs- und Publikationsunternehmen unter franziskanischer Leitung auf. In diesem Aufruf stieß Guardini auf den Satz: „Es droht eine Zersplitterung der auf dem Gebiete der liturgischen Forschung tätigen und heranwachsenden Kräfte und eine Verzettlung der mühsam in Einzelstudien gewonnenen Resultate und der edierten Handschriften.“

Das war Wasser auf Guardinis Mühlen: Sofort, noch am heiligen Weihnachtsfest, griff er zur Feder und bestürmte Mohlberg: „Carissime“ – so setzt der Brief unvermittelt ein – „Nur kurz zwei Zeilen. Ein Plan, ein schöner Plan! Machen Sie bitte kein entsetztes Gesicht. Es geht sicher. Reden Sie einmal mit dem hochwürdigsten Herrn darüber. Etwas derart muß sein, sonst zersplittern sich die Kräfte und die Arbeiten gehen im Wust der Literatur verloren. Ich glaube, Leute sind zu finden.“

Dann folgt ein ausgefeiltes Programm, wie eine solche Publikationsreihe zu liturgischen Fragen aussehen sollte – recht ähnlich der Broschürenfolge, wie er sie schon 1916 zusammen mit Karl Neundörfer erdacht hatte. Die Sache ei-

ner „Reihe allgemein verständlicher Veröffentlichungen über liturgische Dinge“ wurde also – wie Guardini in seinen Lebenserinnerungen schrieb – in Maria Laach erörtert, aber er selbst hatte den Anstoß dazu gegeben und als erster den Plan der „Ecclesia orans“ entfaltet.

Dort – in Maria Laach – studierte man natürlich auch den Leitartikel der „Theologischen Revue“ und war alarmiert: Ein Franziskaner machte sich auf einem unbenediktinischen Feld breit. Das schien unerhört. Doch was hatte man dem franziskanischen Plan entgegenzustellen? Cunibert Mohlbergs Edition des fränkischen „Sacramentarium Gelasianum“ in alamannischer Überlieferung, das in der Reihe „Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums“ publiziert werden sollte, war noch nicht druckreif. Herwegen und Mohlberg entschieden nun kurzerhand, gleich zwei liturgiegeschichtliche Reihen zu begründen, nämlich die „Liturgiegeschichtlichen Quellen“ und die „Liturgiegeschichtlichen Forschungen“.

Doch das half für den Augenblick nicht viel. Bis der erste Band erscheinen konnte, würden noch ein paar Monate ins Land gehen. Man musste möglichst bald etwas vorzeigen können, um den Vorrang der Benediktiner und das Vordenken der Laacher auf liturgischem Gebiet zu dokumentieren. In dieser prekären Situation kamen Guardinis Aufsätze und seine Vorschläge zu einer Broschürenfolge wie gerufen. Erst jetzt erwärmte sich Herwegen so richtig für Guardinis Aufsätze. Am 7. Januar 1918 schrieb der Abt an Hermann Platz, einen der Pioniere der Liturgischen Bewegung in Deutschland: „Sehr verehrter Herr Doktor! Leider müssen Sie schon wieder so bald ins Feld. [...] Es wird Sie aber sicher interessieren, dass ich mich mit Herrn Dr. Guardini dahin geeinigt habe, eine Sammlung von liturgischen Schriften herauszugeben, in die sowohl rein wissenschaftliche wie auch dem Leben dienende liturgische Arbeiten Aufnahme finden sollen. Sobald das Nähere feststeht und ein Verleger gefunden ist, werde ich Ihnen eingehender schreiben.“

In Windeseile überarbeitete Guardini ab den ersten Januartagen 1918 seine Aufsatzserie. Zweifellos auf Wunsch Herwegens baute er zusätzlich einen bereits im April 1917 unter dem Titel „Die Liturgie und die psychologischen Gesetze des gemeinsamen Betens“ publizierten Zeitschriftenbeitrag ein. Außerdem verfasste er noch das fehlende Schlusskapitel „Der Primat des Logos über das Ethos“. Damit war die nötige Zahl an Kapiteln erreicht und die Schrift um den 20. Januar 1918 herum zu einem Ganzen abgerundet. An Mohlberg meldete er: „Mein Manuskript wird gerade abgeschlossen. Ist 4mal durchgenommen worden, dann kriegen Sie es. Ich mag's bald nicht mehr riechen.“

V. Der Wandel (1918–1934)

Diese Phase war gleichsam das Unbehagen des Autors angesichts seiner ersten Schrift. Für die Gründung der Reihe und die Aufnahme seiner Aufsätze „als erstes Stück“ – von ihm erdacht und so sehr gewünscht – hatte Guardini einen doppelten Preis zu zahlen. Unter dem Druck Herwegens war es zu einem überstürzten Abschluss des Manuskripts gekommen, sodass Guardini von Anfang an der Gedanke plagte, für die Marke „Ecclesia orans“ nicht das ausgereifte Produkt geliefert zu haben. Bereits am 6. Januar 1918 schrieb er an Mohlberg: „Mit der Arbeit von Herrn Dr. Tippmann sind nun schon zwei. Wissen Sie noch andere? Vielleicht lassen Sie die Tippmannsche zuerst drucken. Dann fängt die Sache solider an.“

Offensichtlich hatte Cunibert Mohl-

berg binnen weniger Tage schon einen zweiten potenziellen Mitarbeiter an der neuen Reihe angeworben. Mit welchem Thema Guardini dem Essener Pastoraltheologen Tippmann den Vortritt lassen wollte, ist unbekannt.

Am deutlichsten formulierte Guardini die Zweifel an seinem Opus am 24. April 1918, als er gerade die Druckfahnen aus der Hand gelegt hatte: „Also die 1. Korrektur ist fertig. Ich habe ein sehr schlechtes Gewissen, und wäre froh, wenn ich das Ding noch einmal haben konnte. Aber nun ist's am Laufen und ich kann nichts mehr ändern. – Hoffentlich hat Rmus gesagt im Vorwort, daß es Kriegsaufsätze ohne besonderen Anspruch sind? Es ist kein guter Anfang für die Sammlung!“ Zwei Worte sind unterstrichen: „sehr“ bei „sehr schlechtes Gewissen“ und „kein“ bei „kein guter Anfang“. Doch schneller als gedacht sollte sich Gelegenheit bieten, „das Ding“ wenigstens etwas aufzubessern.

VI. Überarbeitungen und Erweiterungen (1919–1923)

Bereits im September 1918 war das Kontingent der Erstausgabe so gut wie aufgebraucht. Herder schrieb am 5. des Monats: „Wir freuen uns, Euer Gnaden mitteilen zu können, dass die Samm-

„Mein Manuskript wird gerade abgeschlossen. Ist 4mal durchgenommen worden, dann kriegen Sie es. Ich mag's bald nicht mehr riechen.“

lung ‚Ecclesia orans‘ allerorts eine sehr günstige Aufnahme gefunden hat, so dass der Vorrat des ersten Bändchens: Guardini, Vom Geist der Liturgie, schon vollständig aufgebraucht ist. [...] so möchten wir vorschlagen, alsbald einen möglichst unveränderten Neudruck des ersten Bändchens wieder in dreitausend Exemplaren (dazu die Freixemplare) als zweite u. dritte Auflage vorzunehmen, um so das erste Bändchen, das der Einführung der ganzen Sammlung dient, möglichst bald wieder liefern zu können.“

Mit der zweiten, noch 1918 erschienenen Ausgabe begann die kurze Etappe von Überarbeitungen. Wie energisch Guardini zunächst wünschte, bei jeder Neuausgabe Feinarbeiten sprachlicher Art vorzunehmen, ist seinem Brief vom 22. September 1919 zu entnehmen. Damals war vom Verlag die „4. u. 5. Auflage in Aussicht genommen“ worden: „Von Herder erhielt ich den beifolgenden Brief. Daß das Büchlein neu aufgelegt werden soll, ist sehr erfreulich. Ich bin bereits mit einer genauen Revision beschäftigt. Sie ist vorwiegend auf das Sprachliche gerichtet. Ich möchte die Fremdwörter möglichst beseitigen und auch Abstrakta zu Gunsten von Konkreta, Substantiva zu Gunsten von Verben zurückdrängen. Man verdirbt sich durch das wissenschaftliche Reden die ganze Sprache! Was Herder ferner anregt, gefällt mir gar nicht. Durch eine Stereotypierung verliere ich die Möglichkeit, beständig an dem Werkchen feilen zu können. Was meinen Ew. Gnaden dazu? [...] Auch bin ich zur Zeit damit beschäftigt, ein Kapitel ‚Liturgischer Ernst‘ zu schreiben. Es soll hinter ‚Die Litg. als Spiel‘, und ist bestimmt, einer ästhetizistischen Auffassung der Liturgie zu bezeugen.“

Ob man die sprachlich-stilistischen Änderungen Guardinis in jedem Fall als Verbesserungen betrachten will, sei dahingestellt. Denn mit dem Abschleifen gingen – aus heutiger Sicht – auch

Konturen und eine gewisse Ursprünglichkeit und Frische verloren. Andere Varianten belegen ein Umdenken, wenn er zum Beispiel an dem überindividuell-objektiven Charakter der Liturgie festhält: „Hier scheidet sich der katholische Begriff des gemeinsamen Gottesdienstes von der einseitig individualistischen protestantischen Auffassung“ (Erstausgabe S. 4) und 1920 (4. und 5. Auflage) abschwächte: „Hier scheidet sich der katholische Begriff des gemeinsamen Gottesdienstes von der vorwiegend individualistischen protestantischen Auffassung“ Wie sehr sich im Laufe der Zeit der Sprachduktus verändert und sich teilweise sogar Aussageabsichten verschoben haben, wird erst eine Synopse der Ausgaben von 1918 bis 1934 ans Licht bringen. Die Jahrhundert-schrift „Vom Geist der Liturgie“ hat nach 100 Jahren eine solche wissenschaftliche Ausgabe verdient.

Die Unzufriedenheit des Autors mit seinem Büchlein hatte aber noch einen anderen Grund. Der Zeitdruck, unter dem es publiziert wurde, hatte in den Hintergrund treten lassen, was viel schwerer wog als mögliche sprachliche Mängel und die Frage, ob damit die Reihe auf die bestmögliche Weise eröffnet wurde.

Wenn Herwegen „Liturgie“ sagte, meinte er etwas anderes als wenn Guardini „Liturgie“ sagte, und wenn Guardini es unternahm, dem modernen konkreten Menschen etwas vom Geist der Liturgie zu erschließen, war das etwas grundlegend anderes als den „alten, verborgenen Geist, aus dem die Erstkirche, ihre Märtyrerliebe zu Christus geschöpft hat, wieder zu beleben“, so Herwegen im letzten Satz seiner Einführung in die „Ecclesia orans“. Guardini lieferte also bald eine – nennen wir es – Klarstellung. Spätestens seit Ende 1918 plante er, „Vom Geist der Liturgie“ durch den „Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus“ fortzuführen. Das neue Büchlein erschien im Dezember 1919 und löste vor allem durch den nahezu polemisch anmutenden Vorspann einen nach außen nur mühsam verborgenen Dissens mit dem Gönner und Fürsprecher Herwegen aus. Als „zweiten Teil zum Geist der Liturgie“ verstand Guardini dann seine „Liturgische Bildung“ von 1923. Schon seit 1921 im Entstehen, sollte das Buch ursprünglich auch innerhalb der „Ecclesia orans“ publiziert werden.

Damit sind die beiden wichtigsten externen Fortschreibungen von „Vom Geist der Liturgie“ genannt. Die interne Erweiterung durch das Kapitel „Der Ernst der Liturgie“ wurde oben schon am Rande erwähnt. Bislang fehlt ein Hinweis darauf, Guardini habe dieses Kapitel auf den Einspruch von Bischöfen hin vorgenommen.

VII. Ausdruck einer überholten Phase der Liturgischen Bewegung

1922 erschien die 8.–12. Auflage. Damit war ein Vorrat angelegt, der zehn Jahre hinreichen sollte. Es handelte sich nur noch um eine „durchgesehene“ Ausgabe, denn inzwischen war Guardinis Eifer, die Schrift immer neu zu überarbeiten, aus drei Gründen erlahmt: Zum einen wollte und brauchte er, was er auf liturgischem Gebiet zu sagen hatte, nicht länger in sein erstes Büchlein hineinzuwängen. Zum andern hatte er eine entscheidende Lebenswende vollzogen. Im August 1920 hatte er auf Burg Rothenfels in der Begegnung mit den Quickbornern – wie er gegenüber Mohlberg bekannte – „seinen innersten Beruf gefunden“. Fast gleichzeitig gab er den Plan auf, sich mit einem liturgietheologischen Thema zu habilitieren. Guardinis liturgiewissenschaftliche Schaffensphase kam damit ein für alle

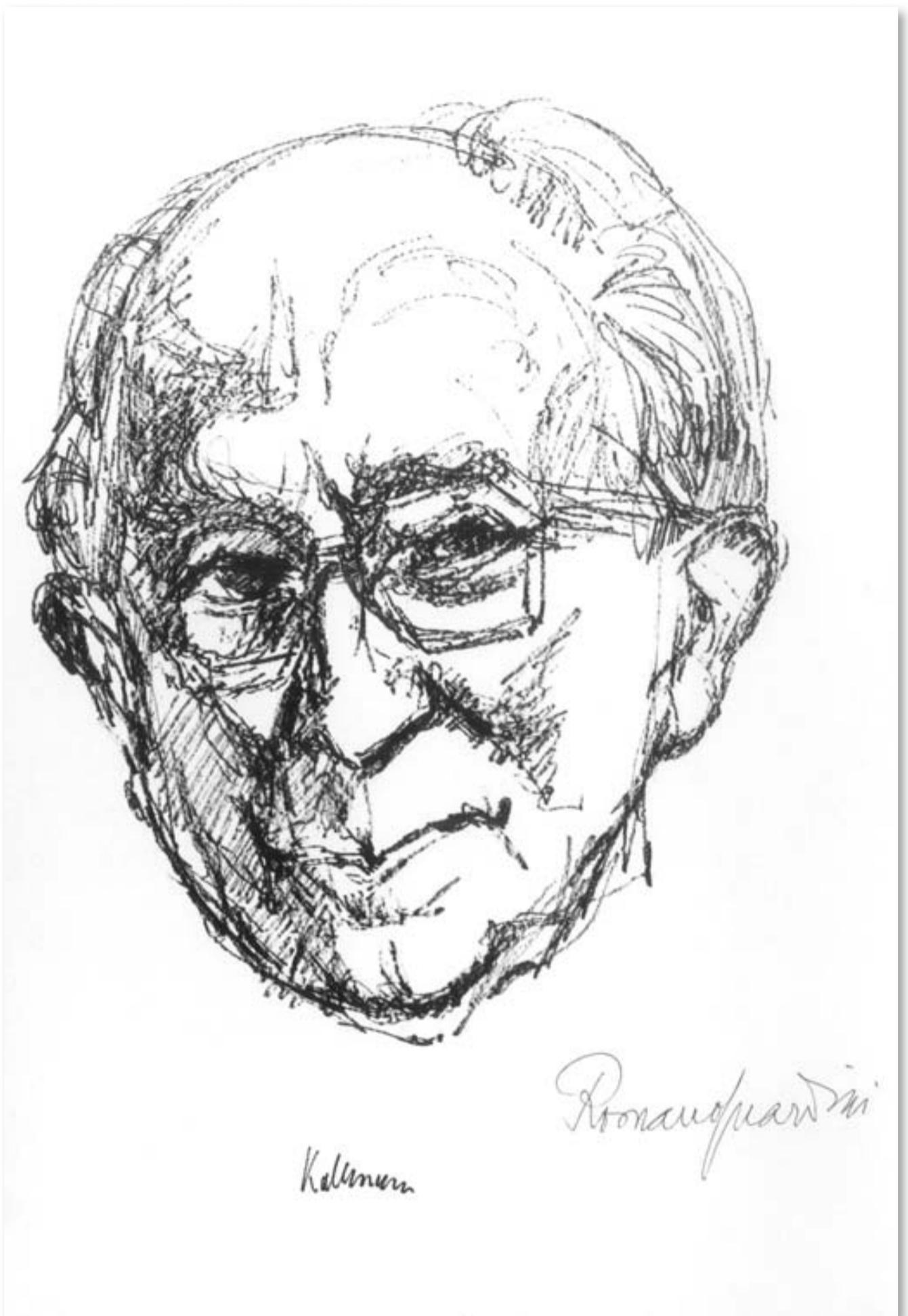
Mal ans Ende. Fortan verstand er sich in liturgischen Dingen als Mystagoge.

Zum Dritten war die Zeit schlicht weitergegangen, und die Situation, in die das Buch hineingeschrieben war, gab es so nicht mehr. 1922 leitete er im „Literarischen Handweiser“ seinen Beitrag über „Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum“ mit den Sätzen ein: „Die liturgische Bewegung ist an einem Abschnitt angelangt. Die Zeit, da es galt der liturgischen Frömmigkeit überhaupt die Anerkennung zu erringen, ist vorüber.“ Da Guardini seine erste Schrift in die Anfänge der Liturgischen Bewegung in Deutschland hineingesprochen wusste, fiel es ihm mit wachsendem zeitlichen Abstand immer schwerer, seine Aufsätze für zeitgemäß zu halten.

Am 14. März 1930 schrieb er von Berlin aus an Herwegen: „Ew. Gnaden, hochwürdigster Vater Abt, dass der ‚Geist der Liturgie‘ nun auch ins Holländische übersetzt wird, freut mich sehr. In Deutschland hat das Buch seine Zeit hinter sich. Umso schöner, dass es nun im Ausland seinen Dienst tun kann.“ Doch drei Jahre später drängte Herder zu einer Neuausgabe, und Guardini schrieb wieder an den Laacher Oberen: „Mit herzlichem Danke bestätige ich den Eingang von Ew. Gnaden Ansicht über das Büchlein vom Geist der Liturgie. Ich bin gern damit einverstanden und möchte es Ihnen, hochwürdigster Vater Abt noch anheimgen, ob der alte Text unverändert gedruckt werden, oder ob ich eine Überarbeitung vornehmen soll. An sich wäre eine solche nötig, da eine ganze Reihe von sprachlichen und gedanklichen Einzelheiten im Buche sind, die ich nicht mehr recht verantworten kann.“

Doch mit der 13. – 14. Auflage kam es 1934 weder zu einem unveränderten Nachdruck noch zu einer gründlichen Überarbeitung. Guardini beschränkte sich vielmehr darauf, Hinweise auf eigene neuere Publikationen einzustreuen, die sein Weiterdenken in der Sache nachvollziehbar machten. Gleichzeitig wurden fast alle Bezüge zur Entstehungszeit getilgt. Solchermaßen „entkonkretisiert“ ist „Vom Geist der Liturgie“ zu dem scheinbar zeitlosen Denkmal geworden, wie man es heute kennt. Die 13. – 14. Auflage wurde zur Mutter aller späteren Nachdrucke. Das ist eine nicht geringe Hypothek im Umgang mit der Jahrhundertschrift, denn Guardini hatte das Ergebnis der letzten Revision nicht überzeugt, wie wiederum einem Schreiben an den Laacher Abt vom April 1934 zu entnehmen ist: „In der Osterwoche ist die Durcharbeitung vom ‚Geist der Liturgie‘ an den Verlag abgegangen, und ich vermute, daß die Korrektur mich bei meiner Rückkehr nach Berlin dort erwarten wird. Ich habe das Manuskript mit einigem Widerstreben aus der Hand gegeben. Eigentlich geht es heute nicht mehr an, diese Dinge in dieser Weise zu behandeln. Ich habe mich selbst mit der Überlegung bewogen, daß es auch heute Solche gibt, die aus den Voraussetzungen heraus lesen, aus denen das Büchlein geschrieben ist.“

Guardinis Erstling hatte als Fanal der Liturgischen Bewegung gewirkt. Wer nach 100 Jahren von der Aktualität dieses Werkes spricht, hat es im Sinne Guardinis mit größerem Bedacht und unter dem Vorzeichen zu tun, dass die Schrift in eine bestimmte historische Situation hineingesprochen war. Damit wird nicht bezweifelt, dass „Vom Geist der Liturgie“ Fundamentales und die Kontexte von 1917/18 weit Überrasingendes herausgehoben hat und bleibend anregt. Das Buch und sein Autor wollen uns aber nicht von der Aufgabe entbinden, den Menschen von heute „aus der Tiefe des religiösen Lebens [zu] sagen, was Liturgie ist“ (Guardini 1966). □



Romano Guardini, gezeichnet von Hans Jürgen Kallmann.

Presse

Homepage der Serbisch-Orthodoxen Kirche

4. März 2018 – Am Ende des ersten Weltkriegs, in einer Zeit also, in der die großen politischen und sozialen Veränderungen im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses standen, erinnerte Romano Guardini wieder an den ‚Geist der

Liturgie‘ und schuf so die Möglichkeit zu neuer Orientierung und spiritueller Erneuerung. Diese Bewegung markiert darüber hinaus den Aufbruch hin zu einer zeitgenössischen Anthropologie, in deren Zentrum erstmals der Begriff der ‚Person‘ steht; eine Person lässt sich nach Guardini nämlich nur als differenzierte Einheit der beiden Pole „Mensch“ und „Liturgie“ in seiner vollen Bedeutung fassen. Zoran Andric

Person und Spiel. Mensch und Liturgie bei Romano Guardini

Gunda Brüske

„Montag, 3.8.53 ... Dieser Tage aber kam mir nahe, daß ich wohl darüber denke und spreche, daß die Person nur in seinem Anruf existiert – aber ich vollziehe es nicht. Es kam mir nahe, was es bedeuten müsse, den Blick zu erfahren – leise, fern, wie sonst? –, der auf mir liegt, und selbst hineinschauen zu dürfen. Wäre das nicht der Mittelpunkt von Allem? Schlechthin Allem?“ In dieser Notiz aus dem nachgelassenen Werk *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns* nimmt Romano Guardini Bezug auf die Mitte seiner Anthropologie, das Existieren der Person aus dem göttlichen Anruf, und richtet es als Frage an sich selbst. Das Innerwerden der Frage führt ihn in die Ich-Du-Beziehung, hier nicht als Sprachereignis, sondern als wechselseitiges Erblicken und Erblicktwerden. Ein dichter Moment, durch ein Datum biografisch eingebunden.

Doch was heißt das näherhin, Person existiert nur in Gottes Anruf? Und abgesehen von jenem besonderen Augenblick, den er hier ins Wort fasst, wie kann dieses Existieren im Anruf „vollzogen“ werden? Denn wenn es nicht einfach gesetzt ist, sondern vollzogen werden muss, ist dieses Existieren im Anruf auf Realisierung, ja auch ein Wachsen in die Tiefe angelegt. Das kann auf vielfältige Weise geschehen.

Dem gestellten Thema entsprechend suche ich nach einer Realisierung durch das liturgische Handeln. Das Thema verbindet also zwei Schwerpunkte seines Werkes, Anthropologie und Liturgie, jedoch nicht so, dass die anthropologische Dimension der Liturgie herausgearbeitet wird, was sich durch Schriften wie „Vom Geist der Liturgie“ und „Liturgische Bildung“ durchaus nahelegen könnte. Vielmehr führt die Frage nach einem liturgischen Vollzugsort der Existenz aus dem Anruf Gottes ins Zentrum einer Theologie der Liturgie. Guardini selbst erklärte, dass er von seiner ursprünglich einmal geplanten großen Theologie der Liturgie nur einzelnes wie die beiden eben genannten Schriften verwirklicht habe.

Die fokussierte Frage und die gebotene „intensive und ehrliche Relecture“ seiner Schriften vermag bislang nicht beachtete Aspekte seiner Theologie der Liturgie ans Licht zu bringen. Ich beziehe mich dafür auf „Welt und Person“, das anthropologische Hauptwerk aus dem Jahr 1939 und die im selben Jahr erschienene Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, sowie auf das klassische Kapitel über Liturgie als Spiel aus dem nach hundert Jahren besonders gewürdigten Klassiker „Vom Geist der Liturgie“. Dazu lautet meine These: Ein Ort, an dem das Existieren der Person aus dem Anruf Gottes vollzogen werden kann, ist die Liturgie – insbesondere die Eucharistie als „Mittelpunkt und Quelle des christlichen Lebens“ (Besinnung vor der Feier der heiligen Messe). In der Handlungsform des Spiels vollzogen, befreit die Liturgie die Feiernden zum wahren, eigentlichen, wirklichen Leben. Dazu werde ich zuerst Guardinis Personbegriff skizzieren, bevor ich mich dem Vollziehen von Personalität als Ich-Du-Beziehung zu Gott in der Feier der Messe zuwende und das Hinübergehen in die Freiheit der Person theologisch fundiert finde im gott-menschlichen Spiel der Liturgie.



Dr. Gunda Brüske, Wiss. Mitarbeiterin im Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz in Fribourg

I. Guardinis Personbegriff – eine Skizze

Guardini führt die personale Wirklichkeit in seinem anthropologischen Hauptwerk „Welt und Person“ über eine phänomenologische Annäherung ein: Der Mensch erscheint zunächst als Gestalt, also als eine Einheit, die ihn von anderem Seienden unterscheidet, dann als Individuum, also als ein Lebewesen, das eine Mitte hat, durch die es sich von anderen Lebewesen abgrenzt, und schließlich als geistige Persönlichkeit. Das geistige Vermögen des Menschen zeigt sich darin, dass er sich anders als die tierischen Lebewesen nicht nur auf eine dem Organismus entsprechende Umwelt bezieht, sondern auf Welt. Dieses Vermögen des Geistes besteht in einer inneren Distanz zum eigenen Selbst, die es ermöglicht, das Wahrgenommene nicht nur funktional zu betrachten, sondern es als selbst zu erfassen, das heißt im Horizont des Ganzen, im Horizont von Welt. Die geistige Persönlichkeit ist so imstande zu erkennen, zu handeln und zu schaffen. Diese zur menschlichen Natur gehörenden Vermögen befähigen und fordern den Menschen, aus einer natürlichen Umwelt eine kulturelle Welt zu bilden, die zum Beispiel in Gestalt der Technik inklusive dem darauf beruhenden Bedrohungspotential etwa durch Waffen.

Mit den Seinsbereichen Gestalt, Individuum und Persönlichkeit ist ein Lebewesen als Mensch bezeichnet, aber noch nicht als Person. Person ist Guardini zufolge nun aber gerade kein weiterer Seinsbereich oder gar eine Eigenschaft, die dem Menschen zukommen oder auch fehlen kann, sondern die formale Weise des Menschseins – und damit jedes Menschen: Als Person gehört der Mensch sich selbst als Gestalt, Individuum und Persönlichkeit. Insofern jeder Mensch sich selbst gehört, steht jeder zu sich in einem Verhältnis, aus dem er nicht verdrängt werden kann und das er auch nicht abgeben kann. Weil Personalität Selbstgehörigkeit ist, die jeden Menschen auszeichnet, ist Person einerseits eine formale Bestimmung, und anderer-

seits das konkreteste Moment menschlicher Existenz überhaupt, denn jede Person weiß, dass sie sie selber ist und nicht eine Andere.

Das Vermögen, von sich selbst Abstand zu nehmen und sich positiv auf das eigene Sein zu beziehen, gründet in ihrer Freiheit. Weil die Person frei ist, ist sie Selbstzweck, das heißt ein Wesen unbedingter Würde. Guardini denkt hier nicht anders als lange vor ihm so unterschiedliche Denker wie Bonaventura und Kant. Insofern Person die formale Tatsache des Stehens in sich selber bezeichnet, die jeder einzelnen Person zukommt, ist Person nicht nur einmalig wie jedes biologische Individuum, sondern einzigartig. Das Verhältnis von Einzigartigkeit der Person und Allgemeinheit des menschlichen Wesens erläutert Guardini mit der auf Johannes Damaskenus zurückgehenden Unterscheidung: Was ist das da? Und: Wer ist Dieser da? Die Was-Frage richtet sich auf die allgemeinen Bestimmungen: Das ist ein lebendiges Individuum, welches geistige Persönlichkeit ist, heißt also, das ist ein Mensch. Die Wer-Frage richtet sich auf genau „Diesen“, der ein Ich ist. Er ist aber „Dieser“ als Mensch und nicht losgelöst davon, sodass Guardini sagen kann: Der Mensch ist Person. Wem die allgemeinen Merkmale des Menschseins zugesprochen werden müssen, dem kann das Personsein nicht abgesprochen werden, denn Personalität ist die formale Weise, wie der Mensch Mensch ist.

Was Person schon ist, muss doch immer aktualisiert werden, denn was Person ist, wirkt sich nicht unwillkürlich-natural aus, sondern wird grundsätzlich frei vollzogen. Diese Aktualisierung geschieht vor allem im Dialog von Ich und Du, in personaler Begegnung. Sie ereignet sich, wenn Menschen nicht nur wie Dinge aufeinanderprallen, wenn sie nicht nur wie Lebewesen in den organisch bedingten Funktionen zueinander stehen, sondern wenn eine Person aus der Subjekt-Objekt-Beziehung heraustritt, die den Anderen immer auf die eigenen Wünsche, Vorstellungen und dergleichen hin funktionalisiert, indem sie – wie Guardini im Bild sehr prägnant sagt – „die Hände wegnimmt“ und so den Anderen als Du freigibt. Sobald eine Person darauf verzichtet, den Anderen zum Objekt im eigenen Dasein zu machen, tritt sie selber als personales Ich hervor. Beantwortet der Andere diese Selbsteröffnung, indem er sich selber als Ich eines Du zu erkennen gibt, so kommt eine Beziehung von Ich und Du als Begegnung zweier personaler Freiheiten zustande, deshalb kann er sagen: „Wer liebt, geht immerfort in die Freiheit hinüber; in die Freiheit von seiner eigentlichen Fessel, nämlich seiner selbst.“

Wenn Personalität schon vor ihrer Aktualisierung besteht, stellt sich die Frage nach der Erstkonstitution einer jeden Person. Guardini verweist darauf, dass die Person eine Sinnbedeutung hat, welches ihr Seinsgewicht übersteigt, oder – mit anderen Worten – dass die endliche Person absolute Würde hat. Etwas Endliches, das nicht notwendig ist, sondern nur rein faktisch existiert und ebenso gut nicht existieren könnte, hat ein geringeres Seinsgewicht als etwas Unbedingtes, das notwendig existiert und deshalb absoluten Sinn birgt. Dennoch erkennen Menschen einander als Personen mit absoluter Würde an, wenn sie in der Ich-Du-Beziehung den jeweils Anderen als Mitte von Welt achten und bejahen.

Hier kommt nun die religionsphilosophische Kategorie des Anrufs ins Spiel. Die Erstkonstitution von Person besteht im Anruf der Person durch Gott, der die Würde der Person begründend vorwegnimmt, indem er sich selbst der Person

gegenüber zum Du bestimmt. Dieser Akt des Anrufs fundiert das Sein der Person als sie selbst in unhintergebar Freiheit. Es ist ein Anruf der göttlichen Freiheit („genitivus subjectivus“), der die menschliche Freiheit hervorruft („genitivus objectivus“). Die Antwort auf diesen metaphysischen Anruf ist die Existenz der Person. Die menschliche Person ist damit schon immer in eine Beziehung gestellt, sie existiert von Gott her und auf Gott hin. Der Mensch „ist Mensch in dem Maße, als er ... das Du-Verhältnis zu Gott verwirklicht.“

In einem weiteren Schritt fragt Guardini nach dem christlichen Ich. Paulus ist für ihn der Denker der christlichen Personalität, weil er das Neue der christlichen Person in der so genannten Damaskuserfahrung erlebt und als Sein in Christus in seinen Schriften immer wieder und besonders in dem von Guardini häufig zitierten Wort des Galaterbriefs – „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20) – zum Ausdruck gebracht hat. Dabei handelt es sich um eine reale Inexistenz Christi im erlösten Menschen, die pneumatisch ermöglicht ist: „Der Geist allein wirkt echtes Neuwerden, und so, daß er die Würde und Verantwortung der Person nicht antastet. Ein Neuwerden aus Gott ...; zugleich aus der personalen Verantwortung des Menschen“ („Welt und Person“). Die Inexistenz Christi ist keine Entfremdung des Menschen von sich selbst. Vielmehr gilt für das christliche Ich: „Der Geist fügt ihn (den Menschen) in Christus ein und ruft ihn so zu seinem eigentlichen Ich-Sein. Er stellt ihn dem Vater gegenüber und befähigt ihn so, das eigentliche ‚Du‘ zu sprechen.“ („Welt und Person“)

Nach dieser skizzenhaften Darstellung von Guardinis Personbegriff mit der zentralen Kategorie des Anrufs nehme ich die Frage nach dem Vollzug der personalen Existenz im Anruf, wie Guardini sie im eingangs zitierten Tagebucheintrag formulierte, auf und richte den Fokus auf die Liturgie, die wie gesagt nur ein Ort des Vollzugs unter anderen ist. Wie also kann dieses Existieren im Anruf als Realisierung des Ich-Du-Verhältnisses zu Gott „vollzogen“ werden?

II. Die Ich-Du-Beziehung zu Gott in der Eucharistiefeier

Die erste Antwort auf diese Frage möchte ich durch den Blick in jene Bücher geben, die den Titel *Besinnung vor der „Feier der heiligen Messe“* tragen, da es sich ursprünglich um kurze, mystagogische Ansprachen vor der Messe handelt. Geht es im ersten Band um die persönliche Haltung, die den Vollzug der Messe ermöglicht und trägt, so im zweiten um das eucharistische Tun zu seinem Gedächtnis, und zwar als Erkenntnis, die sich aus dem liturgischen Handeln ergibt. Guardini fragt in seinen Ansprachen unter anderem nach tragenden „Grundgestalten“ der Eucharistie. Grundgestalten geben seinem Verständnis nach „dem betreffenden Vorgang seinen besonderen Sinn, unterscheiden ihn von anderen und machen, daß Auge und Gefühl auf ihn ansprechen.“ Sie sind konkrete Handlungsformen. Als Grundgestalten der Eucharistie als Gedächtnis identifiziert er Mahl und Begegnung – und mit dem Stichwort Begegnung deutet sich das Ich-Du-Verhältnis bereits an. Doch schauen wir genauer die beiden Grundgestalten an, wobei der Akzent zunächst auf der zweiten, der Begegnung liegt.

Ausdruck für die Grundgestalt des (eucharistischen) Mahls ist der Leib und das Blut Christi als Nahrung für das tägliche Leben. Der Ausdruck für die Grundgestalt Begegnung besteht darin, dass Christus in der Messe kommt, unter

die Menschen tritt, bei ihnen ist, sich den Menschen in Liebe zuneigt, sich ihnen schenkt, in ihnen wohnt und sich mit ihnen vereinigt. Es geht bei der Eucharistie nicht um ein Habhaftwerden, vielmehr um sein Kommen und das lebendige Ich-Du-Verhältnis. An dieser Stelle bringt Guardini nun den liturgietheologischen Topos des Gedenkens ins Spiel. Gedenken, so sagt er, ist immer bezogen auf eine Person, während Ereignis erinnert werden. Das Gedenken einer Person setzt eine lebendige Beziehung voraus, Person wird also nicht zum „Gegenstand“. So kann er sagen: „Das echte Gedenken ist eine Fortsetzung des Ich-Du-Verhältnisses.“ Für das liturgische Gedenken gilt dementsprechend, dass es nicht nur die Erinnerung an ein Ereignis ist, sondern der Vollzug einer Beziehung und zwar die Beziehung jedes einzelnen Glaubenden zu Christus, was das Kommen Christi, heute, in die Zeit im Modus liturgischen Feiern voraussetzt.

Wie stehen nun die beiden Grundgestalten Mahl und Begegnung zueinander? Sie tragen sich gegenseitig und sorgen dafür, dass keine von ihnen einseitig wird. Sie bilden also einen Gegen-

Handlungen werden einerseits vollzogen um eines bestimmten Zweckes willen, das Gewicht liegt also beim Endzustand oder Produkt.

satz im Sinne seiner Gegensatzphilosophie. Die Bedeutung der Grundgestalt Begegnung für die Grundgestalt des Mahls liegt im personalen Charakter der Begegnung: „Das Bild des Kommens mahnt an die Würde der Person und bewahrt die Vorstellung des Mahles vor allem Unehrenerbietigen und Unziemlichen. Es erinnert daran, dass Gemeinschaft nicht wie das Haben eines Dinges ist, sondern wie das Aug' in Auge von Ich und Du.“ Komplementär dazu versichert die Grundgestalt des Mahles darin, dass hier geschieht, was in keiner zwischenmenschlichen Begegnung möglich ist, das restlose Ankommen und Dasein einer Person bei der anderen, eine Nähe, die zu wirklicher Einheit wird. Für das Leben aus diesem Geheimnis verweist Guardini wieder mit Gal 2,20 auf die Inexistenz Christi im Glaubenden.

Das liturgische Gedächtnis, die Anamnese, denkt Guardini zutiefst dialogisch-personal: „Im Gedächtnis des Herrn geht es um die Gemeinschaft schlecht hin. ... Das Verhältnis zum Herrn ist das reine Ich-Du des durch den Erlöser zur Freiheit der Kinder Gottes gerufenen Menschen. Dieser Erlöser kommt in einer besonderen, ausdrücklichen Weise, und alles wird möglich, was im Aufeinander-Zugehen und Ineinander-Aufgehen von Person zu Person möglich ist.“ Dieser dialogisch-personale Ansatz erscheint mir innerhalb des liturgischen Diskurses über Anamnese singulär – und man mag bedauern, dass Guardini seine Theologie der Liturgie nur in einigen wenigen Schriften niedergeschrieben hat.

Doch kommen wir auf die im Anschluss an den Tagebucheintrag von 1953 formulierte Frage zurück: Wie kann das Existieren im Anruf als Realisierung des Ich-Du-Verhältnisses zu Gott „vollzogen“ werden? Eine Antwort von den eucharistischen Grundgestalten Begegnung und Mahl her könnte lauten: In der Offenheit für den in jeder Messe im Mysterium kommenden Christus empfängt sich jede Person durch die eucharistische Communio in Christus neu als sie selbst. Dass die Kategorie

des Anrufs der Person tatsächlich hinter diesem Verständnis steht, wird im Zusammenhang von Messe und Bundeschluss deutlich. Wenn man den Bundesgedanken stärker beachten würde, so Guardini, wäre sie als Gedächtnis des neuen Bundes „die immer neue Vergegenwärtigung der Tatsache, daß jeder von uns in jenem Raum, den Christi Opfertod geöffnet hat, von Gott angerufen worden ist. Daß zwischen uns und ihm ein Einverständnis besteht, ... aus Gnade und Freiheit, durch Anruf und Antwort, von Person zu Person, als Treue zu Treue. Die heilige Messe ist der Augenblick, in welchem wir uns diese Tatsache immer wieder vergegenwärtigen, sie bejahen und uns in sie stellen.“

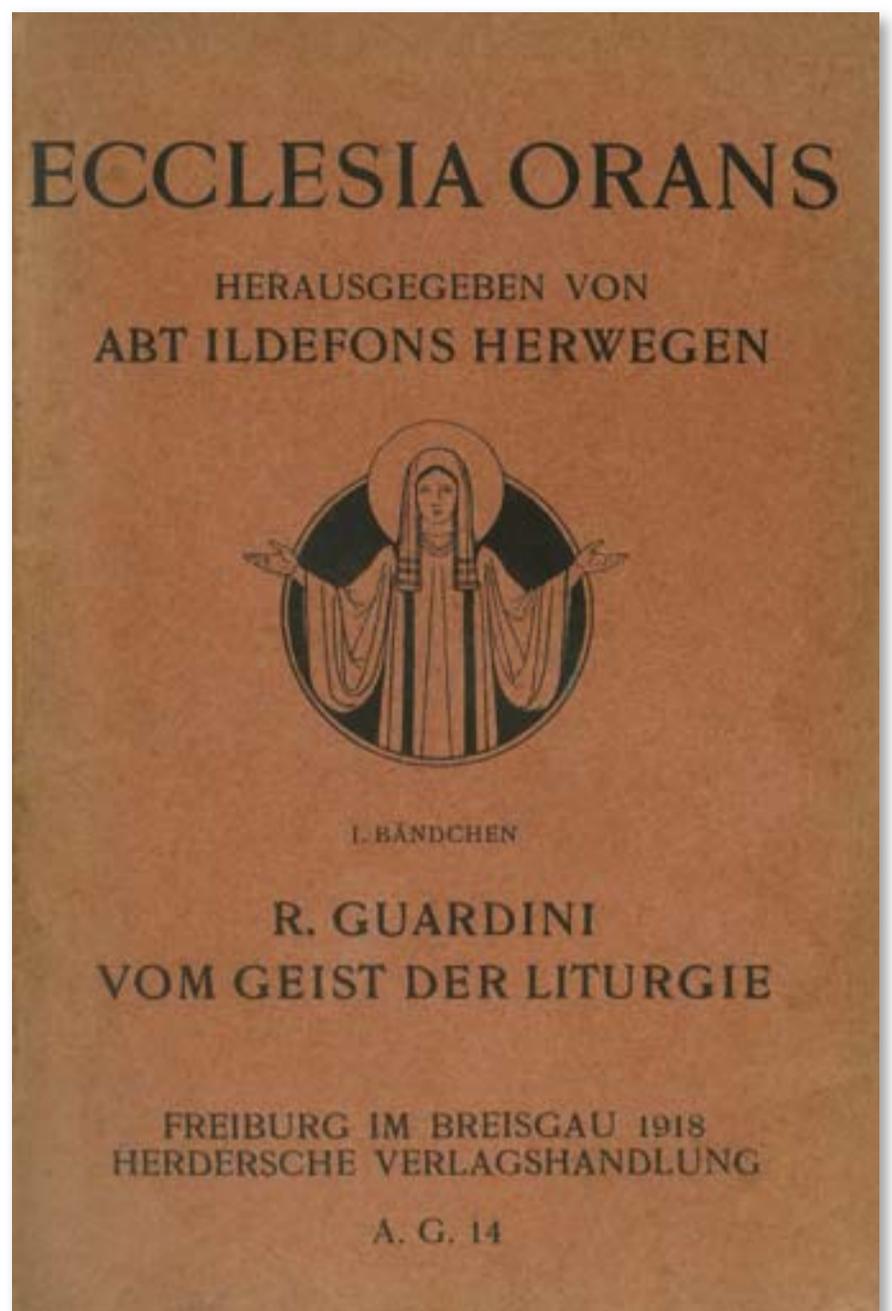
Man wird daraus auch eine Folgerung für das Verhältnis von Mensch und Liturgie ziehen dürfen: Wenn der Mensch in dem Maße Mensch ist, als er das Du-Verhältnis zu Gott verwirklicht, dann ist die Eucharistiefeier in den Grundgestalten von Mahl und Begegnung, vollzogen als Gedenken des personalen Bundes Christi mit den Menschen, ein Beitrag zur Menschwerdung des Menschen.

III. Das Hinübergehen in die Freiheit im Modus des liturgischen Spiels

Für die zweite Antwort auf die Frage, wie das Existieren im Anruf als Realisierung des Ich-Du-Verhältnisses zu Gott „vollzogen“ werden kann, greife ich zurück auf das Spielkapitel aus „Vom Geist der Liturgie“, wähle als Ansatzpunkt jetzt aber die Kategorie der Freiheit und erinnere an das oben bereits angeführte Zitat aus Welt und Person: „Wer liebt, geht immerfort in die Freiheit hinüber; in die Freiheit von seiner eigentlichen Fessel, nämlich seiner selbst.“ Auf die Liturgie übertragen heißt das als Arbeitsthese: Wer sich im Spiel der Liturgie verliert, wird von dem befreit, was ihn von sich selbst entfremdet, und verwandelt in den Menschen, der er wahrhaftig ist. Welche Bedeutung hat also das liturgische Spiel bei Guardini und wie trägt die Liturgie damit zur Freiheit des Menschen bei?

Im Spielkapitel geht es zunächst ganz allgemein um Grundformen menschlichen Handelns. Handlungen werden einerseits vollzogen um eines bestimmten Zweckes willen, das Gewicht liegt also beim Endzustand oder Produkt. Das charakterisiert insbesondere das ökonomische Denken. Aber es gibt auch Handlungen, die um ihrer selbst willen vollzogen werden, in sich Bestand haben und sinnvoll sind. Beide haben ihre Berechtigung und beide finden sich auch im kirchlichen Handeln. Das liturgische Handeln erfolgt nur am Rande um bestimmter Zwecke willen. Es ist sinnvoll, aber zweckfrei. „Der Sinn der Liturgie ist der, daß die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, daß sie in seinem Leben, in der heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen lebe, und zwar ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe.“ Das Sein vor Gott als Vollzug wahren, eigentlichen und wirklichen Lebens, also nicht entfremdet von sich selbst – ist das schon Liturgie als Spiel?

Tatsächlich hat Guardini an diesem Punkt des Kapitels den Spielbegriff noch nicht eingeführt. Das erfolgt unmittelbar danach durch zwei biblische Stellen, von denen er sagt, dass sie in der Frage des Sinns der Liturgie, „das befreiende Wort sprechen“. Es handelt sich um die Schilderung der Cherubim in Ez 1, wo vom Spiel freilich nicht die Rede ist, und um Spr 8,30-31a: „Ich war bei ihm, alles ordnend, und zwar in Entzücken Tag um Tag, spielend vor ihm allzeit, spielend auf dem Erdkreis ...“ Das ist das entscheidende Wort!“ Der Hinweis auf



Das Titelblatt der ersten Ausgabe Vom Geist der Liturgie. Das Buch erschien 1918 in der von Abt Ildefons Herwegen herausgegebenen Reihe Ecclesia Orans.

dieses Wort aus dem Buch der Sprüche ist geradezu emphatisch, doch Guardini zitiert zunächst nur den ersten Teil von Vers 31, ich werde darauf noch zurückkommen. Mit einer bis in die Patristik zurückreichenden Tradition bezieht er die Weisheit auf den Sohn, der „ohne allen ‚Zweck‘ ... aber voll endgültigen Sinnes ... ‚spielt‘ vor ihm“, also dem Vater.

Mit der spielenden Weisheit beziehungsweise dem spielenden Logos sind wir jedoch noch nicht bei der Liturgie als Spiel. Über Zweckfreiheit und Sinn bereitet er das in mehreren Schritten weiter vor: vom zwecklosen Spiel der Engel vor Gott, über das zweckfreie und sinnvolle Spiel des Kindes und das zweckfreie Schaffen des Künstlers im Versuch, eine Einheit zu schaffen zwischen Sein und Sollen, seiner inneren Wahrheit und der im Kunstwerk sichtbaren äußeren Gestalt. Den Aspekt der Kunst nimmt er nächsten Schritt auf und bestimmt die Liturgie als von der Gnade ermöglichte Verwirklichung des der göttlichen Bestimmung gemäßen eigenen Wesenssinns. Schließlich greift er den Spielbegriff wieder auf: „Vor Gott ein Spiel zu treiben, ein Werk der Kunst – nicht zu schaffen, sondern zu sein, das ist das innerste Wesen der Liturgie.“

Dann folgt die Fortsetzung des Zitats aus dem Buch der Sprüche, als Zitat gekennzeichnet, jedoch ohne Angabe der Bibelstelle, und zwar am Ende einer als

bedeutsam eingeführten Aussage: „Ja, wenn wir an den letzten Grund dieses Geheimnisses [das heilige Spiel der Liturgie, das die Seele vor Gott treibt] rühren wollen: der Heilige Geist, der Geist der Glut und der heiligen Zucht, ‚der da Macht hat über das Wort‘ [Zitat nicht ausgewiesen], ist es, welcher das Spiel geordnet hat, das die ewige Weisheit in der Kirche, ihrem Reich auf Erden, vor dem himmlischen Vater vollbringt. ‚Und ihre Wonne ist es‘, solchermaßen ‚unter den Menschenkindern zu sein‘ (Spr 8,31b).“ Wenn die Weisheit bei der Einführung des Spielbegriffs mit dem Sohn identifiziert wird, der vor dem Vater spielt, hier nun von der ewigen Weisheit die Rede ist, die das Spiel vor dem Vater vollbringt, wird man wieder an den Sohn denken müssen. Das Spiel der Liturgie wird somit im letzten Grund des Geheimnisses trinitarisch situiert: Der Heilige Geist ordnet das Spiel, das der Sohn (in der Kirche) vor dem Vater vollbringt. Die Freude des Sohnes ist es im heiligen Spiel der Liturgie unter den Menschenkindern zu sein, zugleich aber vor dem Vater. Zieht man diese Linie über Guardinis Spielkapitel hinaus weiter, dann erscheint die Liturgie als Spiel als Teilgabe und Teilhabe: Der Sohn als Mittler zwischen Gott und den Menschen führt die Feiernden in ihr wahres, eigentliches und wirkliches Leben vor Gott, er führt sie in die Freiheit.

Damit kann nun eine zweite Antwort auf die Frage gegeben werden, wie das Existieren im Anruf als Realisierung des Ich-Du-Verhältnisses zu Gott vollzogen werden kann: Wer sich im heiligen Spiel der Liturgie verliert, wird – in Christus existierend (vgl. Gal 2,20) – von dem befreit, was ihn von sich selbst entfremdet und verwandelt in den Menschen, der er wahrhaftig ist. In der späteren Begrifflichkeit von „Welt und Person“ könnte man auch sagen: Sie wird immer mehr verwandelt in diese Person, die sie selber und nur sie selber ist, ein einzigartiges Ich, und geht so liebend-spielend vor dem Du Gottes in die Freiheit hinüber.

Beide Antworten auf die Frage nach dem Vollzug der Person aus dem göttlichen Anruf stellen also einen Zusammenhang her: Gott feiern und Mensch werden. Ist das möglich und passiert das tatsächlich in unseren liturgischen Feiern? Auf der Basis der hier versuchten Interpretation einiger Aussagen Romano Guardinis würde ich die Frage nach der Möglichkeit in theologischer Hinsicht bejahen. Da Spiel ein kulturübergreifendes Phänomen ist, wäre das auch unter einem anthropologischen Gesichtspunkt möglich. Konkret stellen sich jedoch erste Fragen an den Vollzug von Liturgie: Kennen und teilen die heute feiernden Menschen mehrheitlich ein solches theologisches Verständnis der Liturgie? Erwarten sie überhaupt, dass sie im Spiel der Liturgie so verwandelt werden, dass ihr eigenes Personsein im eucharistischen Gedächtnismahl aktuiert wird? Wie steht es um ihre Fähigkeit und Bereitschaft zur spielenden (Selbst-)Hingabe? Braucht es dafür nicht auch eine entsprechende Feierkultur?

Hier tut sich ein Feld auf, das auch hundert Jahre nach Guardinis Klassiker „Vom Geist der Liturgie“, einem für die Liturgie höchst bedeutsamen Konzil und vielen Bemühungen um eine Erneuerung der Liturgie herausfordert. Diese Herausforderung anzunehmen kann ein Beitrag sein zur Stärkung persönlicher Existenz, als ein Schritt in die Freiheit in Freude, Gelöstheit und göttlicher Heiterkeit. □

Liturgie als Schule des Leibes. Ein Versuch über leibhaft gedachte Anthropologie

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Leib ist der Lieblingsweg der Gnade. Anders: Leib ist Vorschule der Liturgie. So lautet einer der grundlegenden Gedanken des Klassikers „Vom Geist der Liturgie“, vor allem im vierten Kapitel über „Liturgische Symbolik“. Mit diesem Kapitel greift Guardini vor die Liturgie zurück, denn: Aus der Symbolik des Leibes entfaltet sich zunächst eine großgedachte Anthropologie. Aber sie läßt sich weiterdenken: Anthropologie führt auf eine erhellende Weise zur Liturgie.

Das schmale Kapitel 4 kann diese Anthropologie nur andeuten, daher werden noch weitere, spätere Aussagen Guardinis hinzugezogen, bevor der Überschnitt in die Liturgie wieder zurückführt zu seinem Erstling.

I. Leiblichkeit als Leitfaden zur Anthropologie

„Der ganze Körper ist Werkzeug und Ausdruck der Seele. Die ist nicht bloß im Leibe drinnen, wie einer in seinem Hause sitzt, sondern wohnt und wirkt in jedem Glied und jeder Faser. Sie spricht aus jeder Linie und Form und Bewegung des Leibes. In besonderer Weise aber sind Antlitz und Hand Werkzeug und Spiegel der Seele.“ So beginnt, 1920 erstveröffentlicht in der Zeitschrift „Quickborn“, der Aufsatz über die Hand, selbst ein kleines Meisterwerk. Im Unterschied zu anderen „heiligen Zeichen“ geht es dabei nicht um die Freilegung der Dinge wie Kerze, Schwelle, Glocke, sondern um die Selbstaussage des eigenen Leibes. Es ist entscheidend, in dem, was „auf der Hand liegt“, bereits das Ganze des menschlichen Daseins umrisshaft abnehmen zu können. Walter Dirks formulierte rückblickend: „Er hat unseren Sinn für den Leib und für das Spiel in eine theologisch-anthropologische Vorstellung des ganzen Daseins eingeordnet.“



Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Professorin em. für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der Technischen Universität Dresden

Worauf deutet diese Anthropologie? Keineswegs ist menschlicher Leib aus einem flachen Materialismus zu verstehen. Der Leib „äußert“ vielmehr grundsätzlich eine Relation. Er ist stoffliche Ausprägung eines Innen, ist die sinnliche Seite von Sinn. Mit dem Leib ist kein naiver Naturbegriff verbunden, sondern an ihm zeigt sich die schöpferische Überführung von Natur in seelisch kultivierte, angenommene und aufgeschlossene, gestaltete Natur.

Wie gelingt diese schöpferische Umsetzung von innen nach außen, wie misslingt sie? Im 4. Kapitel „Vom Geist der Liturgie“ unterscheidet Guardini

zwei Leibverständnisse, die je typisch beschränkt und noch nicht gelungen sind. Beide fragen zunächst dasselbe: „Wie vom Ich innerhalb der eigenen körperlich-geistigen Persönlichkeit das Verhältnis zwischen Geist und Körper erlebt wird.“ Das erste Verhältnis grenzt das Körperliche jedoch scharf vom Geistigen ab. Beide werden als „zwei Ordnungen empfunden, die nebeneinander liegen, zwischen denen wohl ein Verkehr besteht, aber ein solcher, der eher wie ein Übersetzen aus der einen in die andere denn als ein unmittelbares Zusammenwirken erscheint“. So wird der Körper Werkzeug, „Hilfsmittel“, „Beimengsel“ und „Unvollkommenheit“, aber kein einleuchtender Ausdruck des Seelischen.

Im zweiten Verhältnis wird umgekehrt das Körperlich-Sinnliche „führend“ und lässt das Geistige unmittelbar ins Leibhafte überströmen. „Dieses Eins-Gefühl des Körpers und Geistes vermag sich über den Bereich der eigenen Persönlichkeit auszudehnen und die Außendinge in sich hineinanzuziehen.“ Guardini könnte hier auf das magische, auch auf das kindliche Weltverhältnis anspielen, in welchem die dinghaften Elemente Herrschaft über das Empfinden und Urteilen ausüben. „Das Innenleben ist in beständigem Fluß begriffen, verändert sich fortwährend.“ Selbstand des Geistes ist damit unmöglich, auch eine Stetigkeit der Verhältnisse im eigenen polar gebauten Dasein. Es fehlt die „Fähigkeit, bestimmte geistige Gehalte an bestimmte äußere Formen zu binden“. Das Hin und Her zwischen Leib und Seele, Außen und Innen, ist ungestalt, unscharf, noch nicht selbstmächtig.

Deutlich wird bereits, dass Guardini die beiden Leibverständnisse nicht einfach verwirft, sondern sie aneinander misst. Vom ersten behält er die Prägnanz des Geistigen gegenüber dem Körper, vom zweiten die stärkere Verbindung beider, die allerdings der klärenden Unterscheidung bedarf. Unausgesprochen ist der Gegensatzgedanke darin mächtig, der Würdigung, Kritik und letztlich Balance des Gegensätzlichen miteinander verbindet.

Bei diesen Ausführungen wird noch nicht deutlich zwischen den Ausdrücken Leib und Körper – oder auch zwischen Geist und Seele – geschieden, wie es Guardini an anderen Stellen später macht, zum Beispiel in der großen Passage: „Von beiden Seiten her muß die Wahrung aufgebaut werden: vom Geist und vom Körper. Der Trieb muß vom Geiste her Scheu und Zucht; Intellekt und Wille müssen vom Körper her Demut und Bindung annehmen. Die Aufgabe ist aber durch ihre Kraft allein nicht zu lösen, sondern bedarf des Herzens. Im Herzen begegnet der Geist dem Körper und macht ihn zum ‚Leibe‘; im Herzen begegnet das Blut dem Geiste, und er wird zur ‚Seele‘.“

Diese Wandlung des (eher mechanisch gedachten) Körpers zum lebendigen Leib kraft des Herzens wird aber in der Frühschrift 1918 noch nicht eingehalten. Festzuhalten ist für den weiteren Gedankengang nur die unbedingte Wechselwirkung zwischen Leib/Körper/Außen und Seele/Innen.

Schließlich fasst Guardini in „Welt und Person“ 1939 – trotz des schmalen Umfangs von 160 Seiten eine seiner wichtigsten Schriften – den menschlichen Leib unter der Qualität des Gespannt- und Gerichtetseins. Der Mensch ist keine Sache, sondern eine Richtung, ein Aufgetansein, eine Zuwendung. Das zeigt sich schon in der leiblich-phänomenalen Hinwendung im Sprechen, im Ansehen, im Begegnen, immer in Wendung zu einem Gegenüber, zu einem Du oder Wir oder auch Es. Leib selbst ist angelegt auf Beziehung

100 Jahre Geist der Liturgie

Eine vom Abt-Herwegen-Institut in Maria Laach unter der Federführung von Stefan Langenbahn konzipierte Ausstellung mit dem Titel „100 Jahre Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie. Das Werk, seine Visionen und seine Aktualität“ wurde während der Tagung in der Akademie gezeigt. Sie geht den Entstehungszusammenhängen nach und gibt Einblicke in die Wirkungsgeschichte dieses „Kultbuchs“. Vom 1. Oktober bis zum 26. Oktober 2018 wird die Ausstellung noch einmal im Kardinal-Wendel-Haus zu sehen sein.



Die Vitrinen zogen interessierte Besucher an. Ab dem 1. Oktober ist die Ausstellung wieder in der Akademie zu sehen.

oder verweigert sie in der Abwendung.

Der Hauptgedanke von „Welt und Person“ lautet, „daß der Mensch nicht als geschlossener Wirklichkeitsblock oder selbstgenügsame, sich aus sich selbst heraus entwickelnde Gestalt, sondern zum Entgegenkommenden hinüber existiert“. Anders: Dieses Entgegenkommende setzt eine Dynamik frei, ein „Hinüber“; es lässt die Lehre vom Menschen als Monade ebenso wie eine aufklärerische Autonomie des Subjekts als unzureichend erscheinen; sie sind nur als Momente in einem aufsprengenden Gesamtvorgang einzusetzen. Schon in seiner Räumlichkeit ist Leib ein Spannungsgefüge zwischen innen – außen – oben, er verleiht der Wendung des Ich zu einem Gegenüber Ausdruck. Dorthin, in eine personale Beziehung, transzendieren die anschaulichen „Äußerungen“ des Leibes.

II. Zwischenruf: Gebrochenheit des Leibes

In „Geist der Liturgie“ ist angedeutet, daß der Geist selbst unlebendig bleibt, wenn er nicht inkarniert (80); dass seine „Sprüdigkeit“ sich „gegen den Ausdruck des Seelischen im Körperlichen wehrt“. Umgekehrt: Der Leib kann zu harmonisch, als Ankunft in sich selbst verstanden werden. Was hier nur gestreift wird, wird durch einen Blick auf spätere Gedankenkreise klar, die nach Gesundheit und Krankheit des Leibes und Geistes fragen.

Ein Vorlesungsfragment von 1931 (in der Bayerischen Staatsbibliothek München) unterstreicht ausdrücklich Nietzsches Forderung im Zarathustra nach

Damit wurden Leib, Rasse, Aristokratie des Blutes ein tödliches Instrument. Lebenssteigerung, die aus Wirklichkeitsverlust in Tod umschlug.

dem aufrechten Wuchs. Werden die Welt und mit ihr der Mensch nicht ernst genommen, so verliert alles, fern und dünn geworden, sein Gewicht, ein unwahres Ressentiment bleibt als Bodensatz. Hier setzen im Nietzsche-Zitat und Guardini-Kommentar große Passagen ein über das Bruchstückhafte, Fruchtlöse, Kümmerliche des modernen Menschen, entsprungen einer Leibverachtung, die zugleich Geistverachtung hervortreibt – ist doch der Geist selbst gehaltlos, dem Leben fremd, im Begriff dürr geworden. Und Leib wäre Sinn, Geist, Seele – alles in einem, wäre die „große Vernunft“, tiefer wissend, von „älterem Adel“ als Urteil und Abstraktion. Erhöhung des Leibes ist Erhöhung des Geistes. Seine Blüte liegt in Gesundheit, Schönheit, Tanz, Lust – oder er blüht eben nicht.

Guardini teilt diese Deutung und denkt von der Sache her, aus Übereinstimmung weiter. Und zwar stellt sich als nächste Frage: Ist die selbstsichere Natur ein Letztes? Baut sich der Mensch aus der Tiefe allein in seine eigene Höhe? Was sichert ihm Würde ohne den wohlgeratenen Leib? Wird dieses Problem wirklich ausgetragen, dann kommt ein Geist-Verständnis ins Spiel, worin der Geist nicht mehr allein Trieb und Blut in Vollendung ist. Geist muß auch Eigenstand gegenüber dem Bios aufweisen, wesentlich Leben sein, „das sich selber ins Leben schneidet“. Wo Geist in dieser zweiten „lebensgefährlichen“ Form erscheint, ist er Widerspruch, unfasslicher Einbruch, Aussetzung – das, was die christliche Erfahrung

mit dem Transzendenten bezeichnet. Sprengung des Lebenskreises aus einem höheren Anspruch („Anruf“): und der Angesprochene, die Person, erfährt diese Sprengung ebenso wirklich wie das Vertraute, Selbstsichere, aus sich selbst Aufblühende.

So kann der Geist äußerste Folgerung des schönen Leibes sein – er kann aber ebenso den Leib überwinden, verlassen... Guardini deckt hier einen Ansatz bei Nietzsche auf, der nicht immer gesehen, ja wohl auch Nietzsche selber unheimlich ist: dass der Geist das Leben über sich selbst hinausdrängt. Hier erscheint für Guardini – weit klarer als bei Nietzsche – die Qualität des Personalen: die Würde des Hinauf, Hinaus, Hinüber – von einem anderen gezogen als ich selbst bin. Selbst in mir und Selbst über mir – das Erste aus eigener Fülle, das Zweite aus der Fülle eines anderen (und noch ist ja nicht ausgemacht, ob nicht sogar meine selbstherrliche Fülle von einer anderen gewollt, getragen ist). Ohne das Wort Christentum auch nur zu nennen, tastet sich Guardini in eine von Nietzsche geahnte, zögernd ausgesprochene Wahrheit vor: daß Größe sich aus der Wirklichkeit eines Größeren nährt.

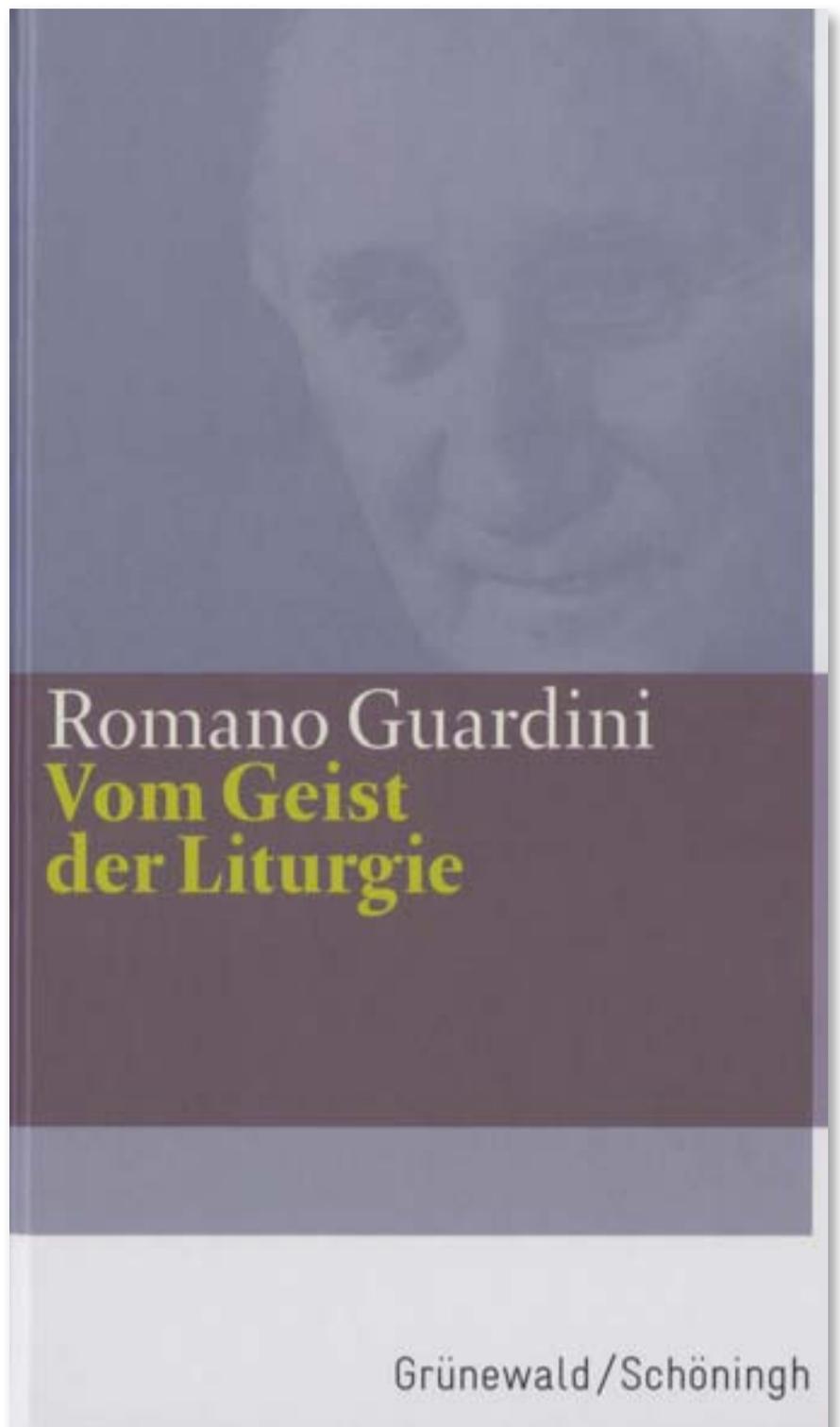
Damit ist der Anfangsgedanke vom Leib und seiner Kraft noch einmal berührt, vom Hiersein in seiner Eigenschönheit. So sehr das Dasein, oft unterschätzt, in sich selbst wurzelt, mit sich selbst in höchster Fruchtbarkeit eins ist, so sehr ist es – durch Anruf – noch einmal mehr, größer, gewaltiger. Versagt man sich diesem Mehr, darf der Leib letztlich doch nichts anderes sein als Biologie, Körper, Blut, Animal. Und dies dann nicht neutral, sondern jetzt dämonisch (in der weitest getriebenen Form sogar dumm).

Guardini wird 1945 das Buch „Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik“ herausbringen, den Versuch, die vergangenen zwölf Jahre zu orten. Eine Quelle der zwölf Jahre war die Biologisierung des Menschen, der Kultur, des Staates, der Religion: Geist aus Blut und Boden abgeleitet. Hier fällt – mitverantwortlich – mehrfach der Name Nietzsche. Seine Rückgewinnung des Leibes blieb ortlos: nicht auf das bezogen, was über den Leib hinausdrängt; so suchte sich dieser Gedanke den dämonisch-exklusiven Ort in einer bestimmten Rasse. Damit wurden Leib, Rasse, Aristokratie des Blutes ein tödliches Instrument. Lebenssteigerung, die aus Wirklichkeitsverlust in Tod umschlug.

III. Liturgie als Schule des Leibes

Ist aber der Leib ein richtig gestaltetes „Gefüge“ von Innen und Außen, dann gehören beide so zusammen, dass „wirklich das äußere Erscheinen in jedem Stück reine und volle Aussprache des Inwendigen“ ist. Elementare Haltungen des Leibes bringen den Un-Fug einer zerfallenen Wirklichkeit in die rechte Ordnung. Sie wehren einem bloß spirituellen Absturz nach innen ebenso, wie sie einen leeren Aktionismus nach außen unterbinden.

Guardini beschrieb solche Haltungen und, mehr noch, übte sie mit der ihm anvertrauten Jugend: Sitzen, Stehen, Schreiten, Knien... So entfaltete er in einem ganz ihm eigenen Ton, was Stehen heißt: nicht ein hölzernes Angeschraubtsein, vielmehr: „Stehen ist schwingende Ruhe.“ Knien ist nicht Ausdruck von Unterwürfigkeit, sondern von Demut und Wahrheit bereits in der Gestalt: „schon ist die Hälfte ihrer Höhe geopfert“. Schreiten als eine langsame, gefasste Bewegung ist Ausdruck des Aufrechten: „Frei aufgerichtet, nicht gebückt. Nicht unsicher, sondern im festen Gleichmaß. (...) Leicht und stark,



Die neueste Ausgabe des Bandes weist dieses moderne Erscheinungsbild aus. Sie ist Bestandteil der Romano Guardini Werkreihe, die von Akademiedirektor

Dr. Florian Schuller durch die Verlagsgemeinschaft Grunewald/Schöningh herausgegeben wird.

aufrecht und tragfähig, ruhig und von vorandrängender Kraft. (...) Die aufrechte Gestalt, ihrer selbst Herrin, sich selber tragend, ruhig und sicher, die bleibt des Menschen alleinigen Vorrecht. Aufrecht Schreiten heißt Mensch sein.“

Und immer wirkt die Haltung auf die Seele zurück: Sich aufrichten meint schon sich vorbereiten zum Aufrichtigwerden. Ein mündlich überlieferter Satz Guardinis auf Burg Rothenfels lautete: „Man muß einen Saal mit den Schultern betreten“ – nämlich mit erhobenem Kopf dem Saal gewachsen sein, sich von ihm in Weite und Höhe mitnehmen lassen. Anders: in die Gegensatzspannung des Wirklichen eintreten, sich davon aufspannen lassen.

So wird der Leib Zugang zur Wirklichkeit. Unabhängig von den viel später einströmenden asiatischen Übungsmethoden entwickelte Guardini aus europäischer, auch monastischer Erfahrung (immer wieder schöpfend aus dem Benediktinerorden) Übungen des Atmens,

des Stillwerdens, der leibhaften Hingabe an das Übernatürliche im Natürlichen.

Programmatische Ausblicke Guardinis lauten: „Der ganze Mensch trägt das liturgische Tun. Wohl die Seele, aber sofern sie sich im Körper offenbart.“ Ziel einer solchen Bildung ist „durchgeistigte Leiblichkeit“, nicht „rein geistige Frömmigkeit“. Hier fällt bereits das viel später zur zögernden Frage umgeformte Wort, der Mensch müsse wieder „symbolfähig“ werden, was auch heißt, die Symbolik des eigenen Leibes wieder wahrzunehmen. Erneut arbeitet Guardinis Denken an der grundsätzlichen Überwindung eines theoretischen Irrwegs: „Wir müssen weg von der verlogenen ‚Geistigkeit‘ des 19. Jahrhunderts. Verleibter Geist sind wir.“ „Und welches ist der Sinn des Lebendigen? Daß es lebe, sein inneres Leben herausbringe und blühe als natürliche Offenbarung des lebendigen Gottes.“

Wie gelingt solches „Offenbaren“? Schon in frühen Jahren begleitete



Die Podiumsgespräche mit den Referenten moderierte Prof. Dr. Alfons Knoll, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Regensburg (li.). Hier ist er zusammen mit Professor Thomas Buchheim zu sehen.

Guardini der Aufsatz von Kleist über das Marionettentheater, worin die Frage nach dem Grund der Anmut der Marionette gestellt wird. Die gefundene Antwort lautete, ihre Anmut springe daraus auf, dass die Marionette ihren Schwerpunkt über sich habe. Das leitet zu dem Hinweis über, auch der menschliche Leib könne seinen Schwerpunkt über sich suchen, sich nicht von unten her, von der Schwerkraft weg hochstemmen: Haltung aus Gehaltensein.

Zugleich tritt es aus einem einmaligen Erleben heraus und ins Allgemein-Gültige ein – jeder Kultur in gleicher Weise verstehbar.

Lebendiger Leib offenbart sich, wenn er sich von oben her lebt. Haltungen üben meint, den Schwerpunkt über sich verlegen, sich halten lassen und dadurch Haltung gewinnen.

IV. Liturgische Symbolik des Leibes

Das Durchscheinen der seelischen Haltung im Leib, die Transparenz von Innen und Außen, von Unsichtbarem und Sichtbarem ist die denkbar einfache Grundlage liturgischen Vollzugs.

Guardini erweckt im 4. Kapitel seines Klassikers den Sinn für das Symbol, für das Ganze aus zwei Hälften. Wenn die eine Hälfte, der vollziehende körperliche Ausdruck, fehlt, so ist das Innere nicht nach außen gedrungen, nicht wahrnehmbar, nicht wirklich. Deswegen ist Guardinis Grundbesinnung auf die Liturgie nicht von der Ästhetik – wie ihm unterstellt wurde –, sondern von der Symbolik geleitet. Daraus bezieht sie ihre Stärke, die eben nicht auf einem innerlich gefühlten Erlebnis, sondern auf dem durchdachten, durchreflektierten Wahrnehmen eines Ganzen beruht.

Guardini kennzeichnet unterscheidend die Allegorie als eine nur kulturelle „Übereinkunft“, die einem Ding einen Inhalt zuweist; diese Zuweisung ist aber nicht zwingend, sondern kulturabhängig, auch deutungsbedürftig. Im Unterschied dazu entsteht das Symbol zwingend, als „natürlicher Ausdruck

eines wirklichen, besonderen Seelenzustandes.“ Zugleich tritt es aus einem einmaligen Erleben heraus und ins Allgemein-Gültige ein – jeder Kultur in gleicher Weise verstehbar. Im Aufgreifen der beiden dargestellten Schräglagen des Geist-Körper-Bezugs übernimmt das Symbol nun richtig, geraderichtend, „in glücklicher Stunde“ das enge und vertraute Ineinanderspiel der beiden Seiten des menschlichen Daseins, zugleich aber das Eindeutige des geistigen Sehens, die abgegrenzte Form, die durchgestaltete Bedeutung. Symbolisch erwachsende Gebärden werden anschaulich und reich, bleiben dabei aber einfach und lesbar; sie beziehen nicht nur den Leib, sondern auch Dinge mit ein und zeigen sie in gleicher Weise als symbolfähig: Die Gestalt ist unmittelbar durchsichtig auf Sinn.

Ein schönes Beispiel: „So etwa, wenn in einer Opferhandlung die Gabe nicht auf der bloßen Hand, sondern auf einer Schale dargebracht wird. Die Fläche der Schale betont die ausdrückende Wirkung der Handfläche; es entsteht dadurch eine große, nach oben, nach dem göttlichen Wesen hin ausgebreitete, geöffnete Ebene.“ Leibliche Haltung vereint den Trägerstoff mit dem darin wartenden und aufleuchtenden Bild, sie entbindet das Geistige von seiner Spröde, das Körperliche aber von seiner Schwere, seiner bedrängenden Unmittelbarkeit (wie sie die Naturkulte noch pflegen), das Natürlich-Seelische von seiner Unbestimmtheit, strömenden Ungewißheit, Beliebigkeit. „Es wäre der Gegenstand einer sehr fesselnden Untersuchung, zu erforschen, wie die Naturlaute, Naturformen, Naturdinge in der Hand der Liturgie zu Kulturdingen werden.“ Liturgie wird „Schule des Maßes und der seelischen Haltung“. Der Vorgang definiert geradezu Liturgie: Sie formt Natur um zur Kultur.

So ist der Körper selbst, überhaupt das Dingliche, Träger einer Bedeutung, die sich im Tun erst öffnet. Liturgie führt nicht nur zu Gott, sie führt in Welt, die sich für Gott auftut. Das Wort allein ohne das „Fleisch“ der Wirklichkeit wäre nicht stark genug, dieses Freiwerden des Innen zu leisten, wie es der Liturgie gelingt.

Liturgie ist wirklich Schule des Leibes, aber der Leib selbst ist Vorschule der Liturgie.

V. Das heutige Missverständnis des Leibes als Körper

Das deutsche Wort Leib verbindet sich in seiner Wortwurzel lb- mit Leben und Liebe. Leibhaft ist daher lebhaft. Leib ist aber nicht nur mein Dasein für mich, subjektiv, sondern auch mein Dasein für andere: intersubjektiv. Zur Klärung muss jedoch eine Unterscheidung getroffen werden, die heute zeitgeistig ein Begreifen des Leibes behindert: die Unterscheidung des belebten Leibes vom sachhaften, mechanischen Körper.

Viele Sprachen, so die romanischen, machen keinen Unterschied zwischen Leib und Körper, welcher ein Begriff des Kausal-Naturgesetzlichen und Funktionalen ist, so dass Körper auch das Gegenständlich-Tote sein kann. So nimmt es nicht wunder, dass in der mittlerweile einflussreich gewordenen Gender-Theorie der Körper nur als Werkzeug, als leere Hülle eines abstrakten „Ich“ gesehen wird.

Gender, das nur sozial zugeschriebene Geschlecht, nimmt den Körper als unwirkliches, passives Objekt einer „Konstruktion“: Er spricht nicht mehr mit, macht selbst keine Aussage mehr über sich. Dieses Verstummen oder Sich-willenlos-überschreiben-Lassen weist auf ein entschieden dominantes Verhalten des „Ich“ zum Körper hin: Keinesfalls ist er mehr „Leib“ mit eigener „Sprachlichkeit“, zum Beispiel in seiner unterschiedlichen Generativität von Zeugen und Empfangen/Gebären oder in seiner unterschiedlichen leibhaften Erotik von Eindringen und Annehmen/Sich-Nehmen-Lassen. Zum „Ding“ reduziert, bleibt er gleichgültig gegenüber dem willentlich Verfügten. Aus Leib wird Körper, und Körper wird zur „tabula rasa“. Seine Symbolik wird nicht fruchtbar, die phänomenale Selbstaussage kastriert.

Die Dekonstruktion des Leibes gerinnt zur Geste des Imperators, der in den Körper wie in ein fremdes unkultiviertes Gebiet eindringt und es besetzt – obwohl er dies doch selbst „ist“. Widerstandslos bietet sich der Leib als „vorgeschnittener Körper“ an.

Folgerecht polarisiert die neue Körperlichkeit dabei nicht mehr weiblich gegen männlich, sondern unterläuft diesen Gegensatz. „Gender nauting“ ist angesagt: das Navigieren zwischen den Geschlechtern. Konkret ist gemeint, dass ein Ausschöpfen aller sexuellen Möglichkeiten von den bisherigen „Konstruktionen“ freisetzen könne. Die eigentliche Stütze der Geschlechter-Hierarchie sei die „Zwangsheterosexualität“, die als bloßer Machtdiskurs entlarvt werden könne. Festzustellen sind mannigfaltige, auch künstlerische Ansätze zur Auflösung und Neuinstallation des Körpers im Sinne einer fortlaufend zu inszenierenden Identität, die sowohl die bisherige angebliche Starre des Körperbegriffs als auch seine Abgrenzung von der Maschine aufhebt – zumindest fiktiv in spielerischer Virtualität (transgender), teils bereits real mit Hilfe operativer Veränderung (transsexuell).

Unsere Lebenswelt ist damit auf dem Weg zur grundsätzlichen Überholung des eigenen Körpers. Nicht mehr nur der Science-Fiction-Leser lässt sich die mögliche Kombination von Mensch und Maschine vorführen. Sie rückt vielmehr in Praxisnähe zum „Cyborg“ = Cyber Organism: einem durch Transplantate und technische Einbauten immer wieder funktionsfähig erneuerten Organismus, zum Einbau von Nanocomputern in den menschlichen Körper, zur High-Tech-Medizin.

Die Frage des alten Guardini drängt sich unabweislich auf, ob eine so konzipierte Spätmoderne überhaupt symbolfähig sei – nicht nur liturgiefähig, sondern leibfähig.

VI. Guardinis nachhallende Wirkung

Zurück zur Leiblichkeit als jenem Grund, auf dessen Ausdrucksgenauigkeit Guardini die Jugend aufmerksam machte.

Leibhaft verstandene Liturgie war für jeden gedacht und denkbar, sie war nicht eine Sache geschulter Mönche. Guardini überbrückte die Kluft zwischen der damaligen monastischen Erneuerung der Liturgie und der für die Laien vollziehbaren – wie Rothenfels überhaupt die Neugestaltung des Lebens aus dem Glauben für die Laien werden sollte und wurde.

Unsere Lebenswelt ist damit auf dem Weg zur grundsätzlichen Überholung des eigenen Körpers.

Wenn in Rothenfels Versuche in der Neugestaltung des Gottesdienstes unternommen wurden, so nicht von einem beliebigen Konzept aus, sondern immer einleuchtend von der vorgegebenen Aufgabe: als Verwirklichung von Geist in Leib. So konnten dort gefundene Formen, die heute überaus einfach, um nicht zu sagen gewöhnlich wirken, weil sie bereits wieder zur Routine geworden sind, eine geradezu unglaubliche Ergriffenheit auslösen.

Josef Pieper gibt im späten Echo einen Eindruck von einem damals fast umstürzenden Vorgang: „Dies nämlich war das uns am tiefsten Bewegende: wir sahen uns, belehrt und ermutigt durch Romano Guardini, unversehens dazu aufgefordert, jene unerhörten alten Wahrheiten in leibhaftige Realität umzusetzen. Ich bin sicher, daß meine Kinder oder gar meine Studenten es sich schlechterdings nicht mehr vorstellen können, daß und wieso uns einfach der Atem stockte, als Guardini eines Sonntagmorgens die Messfeier damit begann, laut und feierlich zu sprechen: Introibo ad altare Dei, und wir allesamt nicht minder laut und feierlich, antworteten: Ad Deum, qui laetificat juventutem meam.“

Der Vollzug gelang so überzeugend, weil er nicht an die Person, auch nicht an die Person Guardinis gebunden war, sondern weil dieser die sachliche Stimmigkeit des Außen-Innen-Verhältnisses entwickelt hatte.

„Wir lernten begreifen, was ein ‚heiliges Zeichen‘ in Wahrheit ist und daß, jenseits aller uns beengenden, geschwätzig moralischen und doktrinären Zudringlichkeit, im sakramental-kultischen Vollzug der Mysterienfeier das als Realität geschieht, wovon sonst bestenfalls geredet wird und daß dies der Kern allen geistig-geistlichen Lebens ist – nicht allein im Christentum, sondern auch in aller vor- und außerchristlichen Religion. Solches Lernen aber spielte sich ab in einer Atmosphäre heiterer, uneingeschränkter Weltoffenheit. Guardini war ein unvergleichlicher Lehrer.“

Was lehrte er, kurz gefasst? Dass der Leib der Lieblingsweg der Gnade, der Lieblingsweg der Liturgie ist. □

Was sind Personen? Reflexionen über einen Problembegriff

Thomas Buchheim

Obwohl meine Reflexionen zum Begriff der Person nicht direkt in den Spuren Romano Guardinis gehen, sondern einen ganz unabhängigen Ansatz verfolgen, und obwohl ich gerade nicht die Person im Geleis der traditionellen ‚Gotesebenbildlichkeit‘ verstehen möchte, sondern ganz neutral und ohne Bezug auf religiöse Überzeugungen, kann ich doch eine sehr pointierte Wendung Guardinis für meine Überlegungen zum Ausgangspunkt nehmen: „Die grundsätzlich einsame Person gibt es nicht“, so schreibt Guardini in *Welt und Person*. Und weiterhin: „Hier handelt es sich um eine ontologische Tatsache, daß es grundsätzlich die Person in der Einzigkeit nicht gibt.“

Es ist *diese* ontologische Tatsache, die mich interessiert und die ich mir zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen machte, um systematisch über Natur und theoretische Physiognomie dieses viele philosophische, ethische und kulturelle Lasten tragenden Begriffs der Person nachzudenken. Gerade ontologische Tatsachen sucht man sonst gerne nur im einzelnen Fall oder einzelnen Individuum einer bestimmten Sorte: Was ist der Mensch? Was ist ein Atom? Gibt es einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier? Es scheint uns, als würde eine ontologische Tatsache immer in den einzelnen Dingen zu Hause sein: Erst wenn man das *Eine* von einer Sorte ontologisch erfasst und beschrieben hat, dann lässt sich dies, was man dort gefunden hat, auch auf mehrere gleichartige Fälle und vielleicht alle Fälle dieser Sorte von Dingen übertragen.

Bei der Person scheint es sich dagegen anders zu verhalten: Wir sprechen von der ersten, zweiten, dritten Person, und es ergibt daher gar keinen Sinn zu denken, wir hätten nur eine davon. Ich möchte gar nicht anfangen zu reden von einem Gott in drei Personen; es genügt darauf hinzuweisen, dass die Person, jede Person ursprünglich und immer ein *Gegenüber* anderer Personen ist: Die ‚Amtsperson‘ ohne personales Gegenüber, vor der sie ihr Amt versieht; oder die Person als sprechende und handelnde ohne das Gegenüber, woraufhin gesprochen oder gehandelt wird, wären ein Unding. Die Person ist nur dann nicht ein Unding, wenn es *mehrere* davon in einem Gegenüber gibt. Personen, so sagte und schrieb auch mein eigener philosophischer Lehrer, Robert Spaemann, „Personen gibt es nur im Plural“.

Meine Frage ist nun die: Wie drückt sich diese ontologische Tatsache (dass es die Person nicht in Einzigkeit gibt) in jeder einzelnen Person aus? Nicht zum Beispiel ja dadurch, dass die einzelne Person spricht und so einen Adressaten oder ein Gegenüber für ihr Sprechen findet. Denn es gibt Personen, die *nicht* sprechen können (z. B. gerade geborene Kinder oder irreversible Kompatienten). Also kann sich die ontologische Tatsache, dass es mehrere Personen im Gegenüber gibt, nicht so in *jeder* Person ausdrücken. Auch nicht dadurch, dass die einzelne Person vernünftig ist und sich auf das Allgemeine versteht; denn wiederum mag es Personen geben, die nicht vernünftig sind und sich nicht auf das Allgemeine und die Allgemeinheit hin verstehen. Gerne wird gesagt, dass doch wenigstens die *Möglichkeit* und



Prof. Dr. Thomas Buchheim, Professor für Philosophie an der LMU München

das Potential in jeder Person angelegt sei, zu sprechen oder vernünftig zu sein. Doch ist es noch niemandem gelungen zu erklären, wann genau und unter welchen Bedingungen dieses Potential gegeben ist und wann nicht. Hat ein Embryo in der 6. Woche das Potential zu sprechen oder vernünftig zu sein? oder hat er es nicht – das *Potential*? Hat ein irreversibler Kompatient dieses Potential? Hat vielleicht ein uns persönlich vertrauter Hund, mit dem wir Zwiesprache halten, ein solches *Potential* oder nicht? Die Rede von dem Potential oder dem Sein *in potentia* ist nur eine Redensart, mit der wir das, was wir annehmen *möchten*, in die Sache hineinlegen, in die wir es *möchten*, aber sie kann nicht ausdrücken oder klar machen, worin eine gewisse ontologische Tatsache wirklich besteht.

I. Alle Menschen sind Personen – aber vielleicht nicht nur die Menschen

Wenn es so schwierig ist, „die ontologische Tatsache, dass es grundsätzlich die Person in der Einzigkeit nicht gibt“ als eine Realverfassung jeder einzelnen Person zu verstehen, ist es dann nicht doch besser, umgekehrt von den Eigenschaften oder der Natur einzelner Individuen auszugehen und zu sagen, dass Personen und Person-Sein eben in solchen Eigenschaften oder einer solchen Natur bestehe? Also bspw. der Mensch, jeder Mensch ist eine Person, und wir wissen ja, was ein Mensch von Natur aus ist, nämlich ein Exemplar der Spezies *homo sapiens*. Sagen wir also nicht besser einfach, Person zu sein heiße eben, Mensch zu sein und alles, was die *Natur* des Menschen besitzt, das ist auch Person?

Jedoch spricht in den Augen vieler Philosophen einiges gegen diese Lösung: Erstens können wir ja nicht ausschließen wollen, dass dann, wenn wir vielleicht irgendwann einmal auf andere intelligente, vernünftige und sprechende Wesen im Universum stoßen würden (oder auch auf der Erde, z. B. wenn wir dereinst auf biotechnischem Wege dienstbare Geister für unser Leben er-

zeugt hätten, die plötzlich auf die Idee kommen, sie seien ebenfalls Personen, und ihre Rechte einfordern) – wir können also nicht ausschließen, dass wir auf Personen stoßen, die keine Menschen sind, aber trotzdem Personen. So dass es nicht an unserem Menschsein liegen würde, dass wir Personen sind, sondern an etwas anderem. Wieso sollten sie Personen sein, ohne auch Mensch zu sein? Wer dagegen sich entschliesse zu sagen, nur Menschen sind Personen und nur wir bilden den Club, der sagt, was uns sonst noch als eine Person gilt und was nicht – basta! Der wäre so etwas wie ein Rassist: Nur die Mitglieder *meiner* Rasse oder *meiner* Ethnie oder eben *meiner* Spezies gelten als Personen und verdienen deshalb Anerkennung und Respekt als mir selbst Gleiche; alle anderen lasse ich nur von meinen oder unseren Gnaden als solche gelten, aber das überlege ich mir gut von Fall zu Fall! – Es ist wohl allen klar, dass das philosophisch und gedanklich überhaupt nicht angeht.

Das Problem ist, um es noch einmal in seinem Kern zu fassen, dass Status und Ontologie der Person einerseits nicht mit den definierenden Merkmalen einer natürlichen Art oder Klasse von Wesen identifiziert werden sollte (hier lauert die Gefahr des Rassismus oder Speziesismus), er aber andererseits auch nicht durch besondere Tüchtigkeiten (wie Vernünftigkeit, Vertragsfähigkeit oder Sprachfähigkeit) erst zugesprochen werden darf (Gefahr einer diskriminierenden oder selektiven Einschränkung des Personbegriffs). Die ‚Person‘ ist weder ein Naturbegriff (wie bspw. *homo sapiens*) noch ein bloßer Ehrentitel, den wir nach unserem Gutdünken verleihen, obwohl der Ausdruck mitunter in beiden verfehlten Weisen verwendet wird.

II. Die zweifache Wurzel des Personbegriffs

Die Grundidee, die ich hier formulieren möchte, ist, dass ein Mensch oder irgendein anderes lebendiges Wesen, das mit seiner bloßen Existenz unvermeidlich an einer *bestimmten Form* des Lebens oder Daseins teilnimmt, ebenso unvermeidlich eine Person ist und deshalb auch so angesehen werden muss. Dass es in dieser Lebensform existiert oder zu sein hat, liegt nicht an ihm und daher auch nicht an den Fähigkeiten, die es entweder mitbringt oder sich erwirbt. Es wird vielmehr *ab ovo* versetzt in diese Form. Dass es hingegen in derselben Form gedeiht und nicht tendenziell zugrunde geht oder verkümmert, das liegt dann weiterhin an ihm selbst und seinen natürlichen und erworbenen Eigenschaften.

Wesentlich für den Begriff der Person ist die Zusammenführung *zweier* begrifflicher Wurzeln in einem kombinierten oder, pejorativ ausgedrückt, Hybridbegriff: Zum einen ein die *Natur* oder *Ursprungsbeschaffenheit* der Person betreffender Sortenbegriff; zum andern (und zugleich) ein die *Lebenssituation* der Person betreffender Ordnungs-begriff. Jede Person im ursprünglichen Sinne des Worts hat erstens eine Natur in einem noch zu erläuternden Sinn und befindet sich zweitens *ab ovo* in einem Ordnungs- oder „Beziehungssystem“ (dieser Ausdruck stammt von Robert Spaemann), das von Grund auf die Lebenssituation und daher generell auch die Lebensform der Individuen jener Natur bestimmt. Das gemeinte Beziehungssystem ist nicht zu verwechseln mit einer bestimmten Art sozialer Organisation, die jedem Glied gewisse Rechte und Pflichten auferlegt, sondern besteht, ganz abstrakt gesprochen, in der eindeutigen Bestimmtheit und bleibenden Beachtlichkeit des *Platzes* in einem

Lebensverband, den jemand kraft bloßer Zugehörigkeit zu diesem Verband automatisch einnimmt. Dazu gleich mehr.

„Natur“ zu haben bedeutet, abstrakt gesprochen, Empfänger oder Spender der *Übertragung eines Lebenserbes* zu sein, das die Substanz oder das gesamte Sein der betreffenden natur-besitzenden Entität ausmacht. Etwa so, wie im Falle der menschlichen Person die Zugehörigkeit zur Spezies ‚Mensch‘ eben die *Natur* dieser Person ist und ihre Substanz oder ihr vorgegebenes Sein ausmacht. Wesentlich ist dabei auch, dass dieses Natur-Erbe durch eine *Filiation* lebendiger Wesen (d. h. ‚Vertöchterung‘ oder Bildung von Nachkommen) an den jeweiligen Einzelfall übertragen wird, so dass gesagt werden kann: Alle ursprünglichen Personen sind Mitglieder von Filiationsverbänden, die eine jeweils gemeinsame Natur als ihr Lebenserbe teilen. Die Person kann deshalb nichts für ihre Natur, und niemand kann etwas daran ändern, dass eine Entität in einem derartigen Filiationsverband eine ‚Person‘ ist, wenn ein solcher Verband *überhaupt* Beispiele für Personen enthält.

III. Doppelte Identifizierbarkeit als Basis personaler Existenz

Doch sind natürlich nicht die Mitglieder *aller* Filiationsverbände überhaupt, die auf die geschilderte Weise eine gemeinsame Natur haben, schon Personen. Die meisten Tiere oder Lebewesen sind es nicht und auch nicht die Pflanzen. Vielmehr muss die schon erwähnte *zweite* Wurzel des Personenbegriffs hinzukommen, der zufolge alle Mitglieder des betreffenden Filiationsverbands mit dieser Herkunft automatisch in ein bestimmt qualifiziertes Beziehungssystem versetzt sind, das ihre Lebenssituation ausmacht, in der die hochgradig allgemeine *Lebensform* der Mitglieder dieses Verbands gründet. Dieses Ordnungs- oder Beziehungssystem besteht darin, dass dem jeweiligen Individuum ein im Verhältnis zu allen anderen bestimmter „Platz“ in dem relevanten Ensemble derer zukommt, die ebenfalls zum Filiationsverband gehören. Ein solcher „Platz“ ist nicht hierarchisch oder im Sinne altertümlicher patriarchalischer Gesellschaftskonzepte zu verstehen, sondern ganz neutral wie die eindeutige Position innerhalb eines Koordinatensystems – nur eben innerhalb des entsprechenden Filiationsverbandes und wiederum der Vereinigung solcher Verbände. Dass jede Person einen derartigen ‚Platz‘ einnimmt, der als *Platz* nicht durch die, die ihn besetzt, definiert sein kann, sondern vielmehr durch das Verhältnis zu allen anderen Plätzen in jenem „Beziehungssystem“ – diese Tatsache kennzeichnet die Lebensweise von Personen: Das einzelne Individuum wird von allen anderen nicht allein in Beziehung auf seine Eigenschaften als ‚dieses‘, das es ist, wahrgenommen, sondern immer auch und zugleich als *Platzhalter*, der diesen und keinen anderen Platz in dem relevanten Ausschnitt der Personengemeinschaft einnimmt. Da der Platz eine von ihm selbst unabhängige Definition besitzt, könnte er im Prinzip auch von jemand anderem eingenommen werden. Wir kennen diese zweite Wurzel des Personenseins aus vielen Umgangsformen und Praktiken, die bei allen Menschen von jeher verbreitet sind, wie z. B. der Praxis, jedem einen Namen zu geben, oder der Praxis, eine Geburtsurkunde auszustellen, d. h. den ‚Platz‘ im Filiationsverband festzuhalten, an den jemand gehört. Wichtig ist, dass Name und Urkunde nicht ein Prädikat oder eine Eigenschaft der betreffenden Person sind, sondern nur äußerliche Markierungen ihres Ortes im Beziehungssystem.

Von daher ist eine Person genau die, die sie ist, in einem doppelten Sinn: Zum *einen* durch die per Filiation ererbte Kombination natürlicher und späterhin erworbener Eigenschaften. Zum *andern* durch Einnahme und Markierung des bestimmten Platzes im assoziierten Beziehungssystem. Diese doppelsinnige Identifizierbarkeit einer Person prägt ihre Lebensform grundlegend dann, wenn sie durch sämtliche oder hinreichend viele Mitglieder des Filiationsverbandes als solche – nämlich doppelsinnige – wahrgenommen wird. Insbesondere ist *nicht* erforderlich, dass die doppelsinnige Identität durch das betreffende Individuum wahrgenommen wird, das wahrheitsgemäß als eine Person zu bezeichnen ist.

Bei der doppelsinnigen Identifizierbarkeit und ihrer Wahrnehmung durch Mitglieder des betreffenden Verbands handelt es sich offenbar um eine bloße Formalität, die nicht festgelegt ist auf eine bestimmte Natur oder Spezies. Sie kann deshalb, weil formal, auf ganz unterschiedlichen Spezies oder durch Filiation verbundenen Naturen errichtet sein, bei denen es sich dann immer um ursprüngliche ‚Personen‘ im gleichen Sinn handeln würde. Alle Personen überhaupt würden dennoch – über etwaige Speziesgrenzen hinweg – stets eine einzige Personengemeinschaft als das *alle* Personen umfassende Ordnungs- oder Beziehungssystem bilden, in der jede genau einen abstrakt definierten Platz einnimmt – so wie de facto auch die verschiedenen engeren Familienkreise von Menschen, die unter sich von Haus aus gar keinen Kontakt miteinander haben mögen, gleichwohl zusammen eine einzige Personengemeinschaft bilden, in der jede Person genau einen abstrakt definierten Platz einnimmt. Sämtliche personalen Filiationsverbände verschmelzen zu einer universalen Sozietät von Personen auch dann, wenn sie sich untereinander nicht einmal kennen. Der Vorwurf des Speziesismus kann folglich an eine solche Konzeption des Begriffs der Person nicht gerichtet werden.

Wir haben damit das meiner These nach typische Charakteristikum der Personalität als eine für alle Personen unaustilgbare *Lebensform* erreicht: Nämlich zum einen als Mitglied eines Filiationsverbands zu existieren, in dem ihr eigenes Lebenserbe weitergegeben wird, so dass zum andern ein jedes davon durch zwei Identitäten identifizierbar ist: Einmal durch seine natürlichen und biographischen Eigenschaften; zum andern durch seinen für alle andern markierten Platz im Beziehungssystem der alle Personen abstrakt umfassenden Sozietät und seiner konkreten Untergliederungen in Familien oder Filiationsverbände. Lebendige Individuen sind also dadurch *Personen*, dass sie *ab ovo* in einem Beziehungssystem existieren, in dem unaustilgbar eine derartige Lebensform – nämlich die der Wahrnehmung einer doppelten Identität ihrer Mitglieder – herrscht.

IV. Die Lebensform als unaustilgbares Gepräge biographischer Existenz

Bei jedem *lebendigen* Wesen scheint das Wort „Existenz“ eine doppelte Bedeutung zu haben: ‚Existenz‘ eines Lebewesens heißt zum einen, dass es ein Wesen der und der Art und Beschaffenheit ‚gibt‘ oder, anders gesagt, dass mindestens ein konkreter Fall von solcher Beschaffenheit vorkommt. Dies nennt man in der Philosophie die exemplifizierende Existenz, die bei Lebewesen mit der biologischen Existenz zusammenfällt. Zum Beispiel ‚gibt es‘ oder ‚existiert‘ das Pferd, das das letzte Pferderennen von Ascott gewonnen hat.

Aber es existiert nicht bspw. der Zentaur, den Herakles mit einem vergifteten Pfeil getroffen hat. Hier bedeutet Existenz, dass der Begriff eines so und so zu charakterisierenden Lebewesens nicht leer ist, sondern eine Erfüllung hat. Alle Prädikate eines Individuums, die in diesem Sinn von irgendwelchen Lebewesen erfüllt werden, sind nicht ausschlaggebend dafür, dass es sich um Personen handelt.

Doch besteht die zweite Bedeutung von ‚Existenz‘ bei Lebewesen darin, dass es nur solange und nur insofern existiert, als es lebt oder lebendig ist. Wir können dies als die *biographische Existenz* speziell bei Lebewesen bezeichnen: Selbst wenn das Pferd, das das oben erwähnte Pferderennen gewonnen hat, ‚existiert‘ im ersten Sinn, ist nicht sicher, dass es heute auch im biographischen Sinn noch ‚existiert‘, d. h. lebt, wie ein Rennpferd eben lebt. Es könnte vielmehr schon tot oder verendet sein. Es könnte auch den Weg in eine Pferdemetzgerei gefunden haben. Dann gäbe es das betreffende Pferd nicht mehr und es existierte nicht länger als ein Pferd, sondern als Fleischvorrat im Kühlhaus.

Es hätte jemand mit ganz anderen Eigenschaften denselben Platz einnehmen können, den eine bestimmte Person jetzt nun einmal innehat.

Dieser zweite und *biographische* Sinn von Existenz im Sinne von ‚Am-Leben-Sein‘ darf nicht mit Fällen gleichgesetzt werden, wo wir bloß eine mit der Existenz im ersten Sinn beginnende ‚weitere Karriere‘ eines Dinges durch gewisse Veränderungen hindurch betrachten, während der ihnen gewisse Fähigkeiten oder Funktionen abhanden kommen. Zum Beispiel die Karriere eines staubsaugenden Roboters bis zu dem Punkt, wo er kaputt ist und keinen Staub mehr aufnimmt. In solchen Fällen hängt es nur vom Betrachtungsaspekt ab, ob noch von der Existenz desselben Dinges vor und nach dem besagten Karrierepunkt zu sprechen ist oder nicht. Bei Lebendigem ist dies jedoch nicht betrachtungsabhängig, sondern in der Sache selbst verankert. Denn alles Lebendige verkörpert ein seine gesamte Existenz übergreifendes Interesse an seiner zusammengesetzten Integrität, das es zugleich genau so lange verfolgt und daran festhält, solange es lebt. Der Tod oder die Zerstörung einer solchen lebendigen Struktur ist deshalb definitiv der Fortfall seiner biographischen Existenz.

Der beschriebene zweite Sinn von Existenz als ‚Am-Leben-Sein‘ eines lebendigen Individuums ist es, der bei Gegebenheit einer bestimmten Form, die diesem Leben ihr Gepräge gibt, den Grund dafür legt, dass es sich bei dem betreffenden Individuum um eine Person handelt. Die besagte Lebensform, ist sie als eine Form des Lebens vieler wirklich, steht zu niemandes Disposition. Das heißt, weder das je betreffende Individuum in seinem biographischen Einzelleben noch die anderen unter ihr existierenden lebendigen Individuen entscheiden und disponieren darüber, dass sie Personen sind. Aber dies liegt nicht daran, dass sie als Einzelindividuen bestimmte Charakteristika erfüllen, die andere Lebewesen nicht oder angeblich nicht aufweisen; sondern es liegt daran, dass sie der betreffenden und gleich noch genauer zu beschreibenden Lebensform unterliegen.

Die Form des Lebens, in die ein Wesen mit seiner Existenz eintritt, ist

zugleich hochgradig allgemein und stark umgebungsabhängig. Ob sie gegeben ist oder nicht liegt nicht an dem je einzelnen, der mit seinem Lebensbeginn in sie eintritt, sondern an den *anderen*, die sie schon vorher hatten, sowie an den Bedingungen der ‚Nische‘ und allgemeinen Lebensverhältnisse, in welche der Existenztritt eines Lebewesens erfolgt. Natürlich korrespondieren auch die naturgegebenen Merkmale des Mitglieds einer Lebensform den Lebensumständen der Form mehr oder weniger, aber sie entscheiden im individuellen Fall nicht darüber, ob etwas bspw. ein Raubtier ist oder nicht. Ein bestimmter Löwe wäre auch dann ein Raubtier zu nennen, wenn er, statt Antilopen zu jagen, immer mit Soja ernährt werden würde. Ähnlich auch im Falle der Person.

Eine Lebensform setzt deshalb immer *biographisch* oder durch ihr individuelles Verhalten differenzierte lebendige Individuen voraus, die dennoch in Bezug auf die formal zusammengehörigen Gesamtgruppierungen (also etwa die Gruppierung der ‚Raubtiere‘) im Sinne eines signifikanten Gepräges hochallgemeine Verhaltenszüge aufweisen. Signifikant ist ein derartiges Gepräge dann, wenn in ganz *unterschiedlichen* biographischen Verhaltensweisen dieser Individuen fast immer oder in hinreichend vielen Fällen formal gleichartige (= sinngleiche) Züge mit zur biographischen Ausprägung kommen.

Lebensformen, weil sie auf biographisch variablem (nicht biologisch arretiertem) Verhalten von gleichwohl hoher Allgemeinheit über Gruppierungen und Arten hinweg sind, können sich historisch oder geschichtlich in größerem Zeitmaßstab entwickeln oder verändern, wobei ihre Signifikanz im Sinne derselben Form erhalten bleibt. Die Lebensform ist wie eine Art Schwerpunkt der unterschiedlichsten Verhaltensweisen vieler lebendiger Individuen durch die Zeiten und Generationen hindurch zu verstehen, in den die einzelnen Biographien im Durchschnitt auch dann am leichtesten wieder zurückkehren, wenn sie durch an der Lebensform ansetzende Manipulationen teilweise oder ganz davon wegbewegt werden.

Weil Lebensformen prinzipiell verhaltensrealisiert sind, sind sie umso weniger biologisch festgelegt, desto weniger eben das *Verhalten* gewisser lebendiger Individuen biologisch festgelegt ist. Sie haben jedoch ein relativ stabiles Fundament in der *gleichartigen Lebenssituation* der betreffenden Individuen und in den natürlichen Anlagen, die sie besitzen. Beides zusammen: die Anlagen plus stabile Lebenssituation begründen *Verhaltenspräferenzen*, die unter gewissen Umständen eine *Lebensform* ausprägen, die für die betreffenden Filiationsverbände nicht zu beseitigen und nicht von ihnen zu trennen ist. Weil sie entsprechend tief fundiert oder gewurzelt sind, stehen sie nicht zur Disposition willkürlicher Veränderung durch ausgewählte Gruppen oder Individuen, so wie der Grundzug des Sprechens in der Lebensform des Menschen nicht zur Disposition von willkürlicher Entscheidung bestimmter jetzt lebender Menschen oder Menschengruppen steht.

V. Stellvertretung als biographisches Grundmuster der personalen Lebensform

Auch die Lebensform gemäß dem früher erklärten Doppelsinn der Identität jedes Einzelnen, die das Person-Sein aller Mitglieder eines solchen Filiationsverbands begründet, steht aus den gleichen Gründen nicht zur Disposition von Willkür oder Wahl irgendwelcher Zensoren oder der betreffenden Individuen selbst. Zwar ist es wohl möglich, einzelnen durch künstliche Maßnahmen die

individuelle Aneignung einer Lebensform *vorzuenthalten* (so wie man versucht hat, einzelne Menschen durch künstliche Maßnahmen vom Sprechen abzuhalten). Doch ist es undurchführbar, eine Lebensform insgesamt den betreffenden Individuen und Gruppierungen auszutreiben und durch eine andere Lebensform zu ersetzen. Die einzelne Katze ließe sich vielleicht vegan ernähren oder dazu abrichten, vor einer Maus Reißaus zu nehmen, aber undurchführbar wäre es, den Katzen überhaupt die Lebensform des Raubtiers gänzlich auszutreiben.

Die erläuterte *doppelte Identifizierbarkeit* individueller Lebewesen in einem familiär koordinierten Lebenskontext durch Filiation verwandter Mitglieder des Verbandes führt nun zur Lebensform von Personen dann, wenn sie von hinreichend vielen dieser Mitglieder in deren biographischem Verhalten für sämtliche Mitglieder wahrgenommen wird. Die relevante ‚Wahrnehmung‘ beinhaltet, dass ihr biographisches Verhalten zu und in Verbindung mit jedem beliebigen Mitglied durch den prinzipiell gegebenen Unterschied zwischen dem markierten ‚Platz‘, den genau es in der Gemeinschaft einnimmt, und den individuellen Eigenschaften, die es besitzt, signifikant geprägt ist. Ein Verhaltensgepräge dieser Art verlangt nicht, dass der Unterschied als solcher bewusst ist oder gar ausdrücklich über ihn reflektiert wird. Ein Kind zum Beispiel wird in seinem Verhalten signifikant dadurch geprägt werden, dass ein Geschwisterkind, das sonst immer zu Hause mit zu Abend gegessen und die Nacht verbracht hatte, heute zum ersten Mal bei einem ‚Freund‘ über Nacht bleibt oder ‚ins Krankenhaus‘ musste etc. Der *Platz* des Geschwisters bleibt heute leer, ganz egal was für Eigenschaften es besitzt und ob es adoptiert ist oder nicht, ob es schwer behindert, gar ohne Bewusstsein ist oder nicht. Auch während einer Schwangerschaft oder bei Vorbereitung einer Adoption hätte jemand, dessen besondere Eigenschaften oder Aussehen noch nicht einmal bekannt sind, bereits seinen ganz bestimmten „Platz“ in der Familie oder in der Lebensgemeinschaft, die solche Anstalten auf Erweiterung macht. Bei nahezu allen noch so unterschiedlichen Verrichtungen des Lebens, dem Spielen, Essen, Schlafen, Ausflüge machen, zur Schule gehen, Einkaufen etc. pp., werden von jedem so Wahrnehmenden in Bezug auf jedes andere Mitglied im relevanten Verbandsausschnitt gewisse Stellenwerte im eigenen Verhalten eingeräumt oder markiert, die im Prinzip auch von jemand anderem am selben Platz im Filiationsverband besetzt werden könnten: Es hätte jemand mit ganz anderen Eigenschaften denselben Platz einnehmen können, den eine *bestimmte* Person jetzt nun einmal innehat. Das biographische Gepräge individuellen Verhaltens innerhalb der personalen Lebensform ist deshalb bei allen, die es überhaupt wahrnehmen, *vielstellig* in Beziehung auf alle relevanten Plätze in der Gemeinschaft, wobei diese Vielstelligkeit per se noch überhaupt nicht nach wertpositiven oder wertnegativen Gesichtspunkten, nach richtig oder verfehlt, verquer oder angepasst usw. bestimmt ist. Diejenigen, die das Beziehungssystem ihrerseits nicht wahrnehmen, werden daher immer *mitvertreten* durch ihre Stellen im Verhalten anderer, und diese Vertretung ist aus dem Grund sinnvoll und möglich, weil die personale Lebensform in der oben erklärten doppelten Identifizierbarkeit – durch den ‚Platz‘, den jemand einnimmt, und durch seine Merkmale und Eigenschaften – wurzelt. Vertreten werden kann (wie auch seinerseits vertreten) nur Solches, dessen Platz in einem Lebenszusammenhang unabhängig von

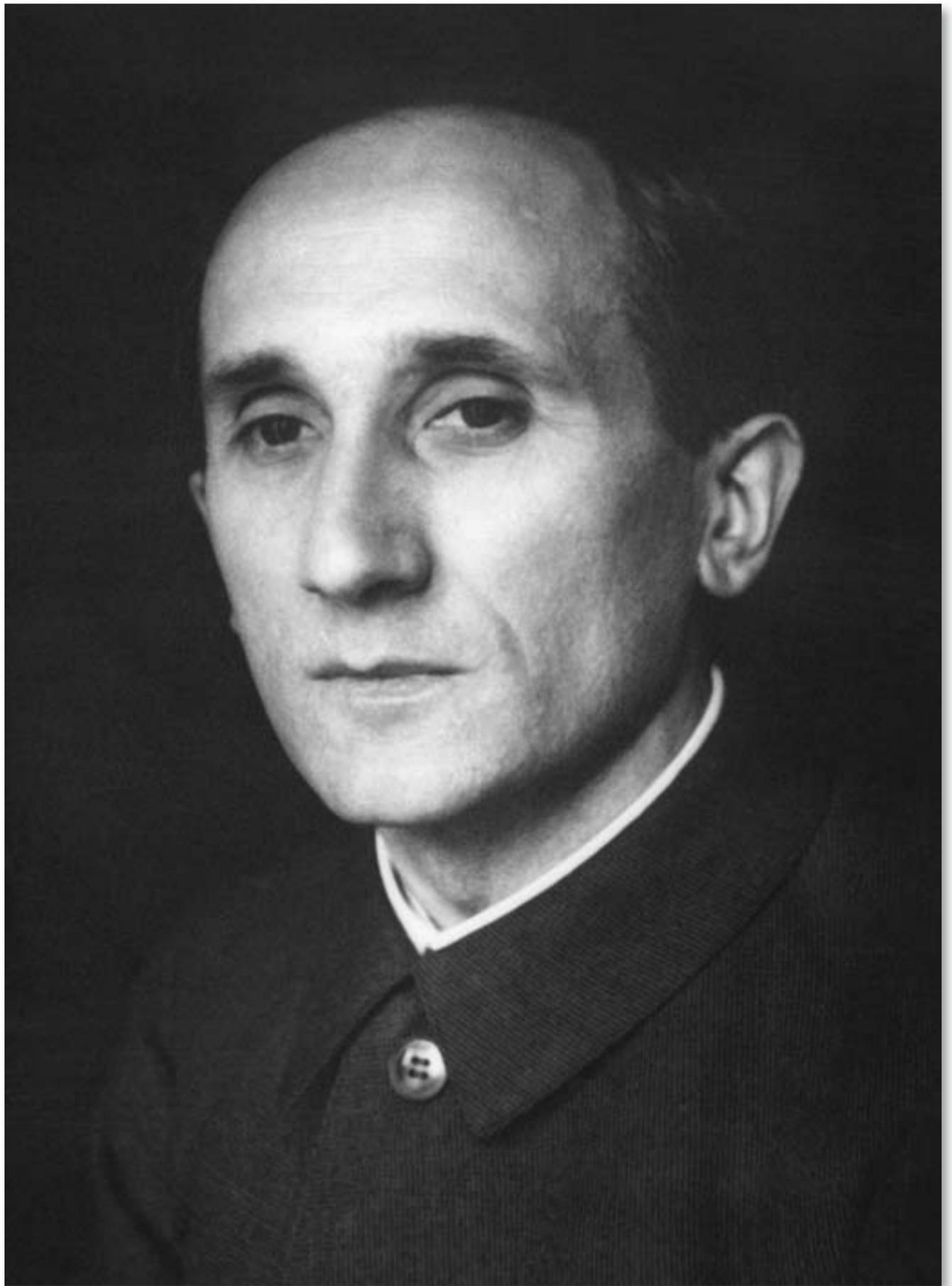
seiner individuellen Charakteristik ist.

Die geschilderte Lebensform unter dem Doppelsinn der Identität, welche den gemeinsamen ontologischen Status aller ursprünglichen Personen überhaupt begründet, bildet nach meiner Auffassung ein objektives Fundament und die Stütze normativer Grundsätze, wie sie sich seit jeher um den Personbegriff und die besondere „Würde“ von Personen ranken. Aber die personale Lebensform als Fundament und Stütze normativer Grundsätze ist noch nicht selbst eine Norm, die eine bestimmte ‚Natur‘ oder ‚Grundverfassung‘ des Menschen als unausweichlichen normativen Grundmaßstab der Menschheit überhaupt geltend machen würde. Vielmehr begünstigt die geschilderte Lebensform nur die Akzeptanz solcher Normvorschläge unter Personen, die eine normativ geregelte Mitvertretung anderer bei ihrer Selbstvertretung jeweils als ‚gerecht‘ erscheinen lassen. Grundlegend in Anbetracht der Lebensform ist jedenfalls die beschriebene Art der ‚Wahrnehmung‘ des Platzes anderer Personen im eigenen Verhalten, die *ab ovo* die Lebensform von Menschen und aller Personen überhaupt auszeichnet.

Wenn wir am Schluss versuchen, die Ausrichtung auf „Stellvertretung“ und die mit ihr einhergehende formale Vielstelligkeit unseres Verhaltens als Grundverfassung und Kernleistung personalen Daseins, die durch eine bestimmte Lebensform fundiert ist, auf eine für alle Personen gültige und handhabbare Formulierung zu bringen, so ließe sich sagen: Die Lebensform personalen Daseins ist das Zusammenleben in einem Verband durch Filiation verketteter Gleichartiger, der dadurch qualifiziert ist, dass jedes seiner Mitglieder, *das sich selbst vertreten kann, alle biographisch relevanten Mitglieder gleichförmiger Verbände mit zu vertreten hat*. Da es sich, wie erklärt, um eine Lebensform handelt, wird die Qualifikation des Lebens im Muster mannigfacher Stellvertretung nicht von den am Verband beteiligten einzelnen Mitgliedern ausgesagt, sondern kommt dem jeweiligen Lebensverband oder der Sozietät der Personen insgesamt zu: Sie ist eine Form, die primär den Plural der in ihr verbundenen Glieder, nicht das einzelne Individuum kennzeichnet – also eine ontologische Tatsache, die nur aufgerichtet werden kann auf *vielen* Fundamenten, nicht aber auf einem einzelnen Exemplar.

Sich *selbst* zu vertreten, d. h. auseinanderzuhalten zu können, was nicht nur überhaupt mein Interesse, sondern ein solches Interesse an meinem Platz und damit im Verhältnis zu anderen Plätzen ist – das involviert die, wenn auch nur angedeutete, aber im Prinzip unabgeschlossene Vielstelligkeit in meinem Verhalten bei der Wahrnehmung meiner Interessen und auch sonst bei meinem Tun und Lassen. Wir sprechen ganz gewöhnlich davon, nicht nur die Interessen anderer zu ‚vertreten‘, sondern und sogar in erster Linie unser je eigenes. Jeder vertritt früher sein eigenes Interesse als das von anderen. Dies besagt also nur: Eine solche Person äußert nicht nur ihr Interesse oder geht ihm nach, sondern sie äußert und verfolgt es als eines, das sie an ihrer Stelle eben hat. Wenn aber *an ihrer Stelle*, dann so, dass diese Stelle als nur eine im Verhältnis zu anderen Stellen wahrgenommen wird, die mit ähnlich relevanten Interessen besetzt sein könnten. Dies ist der Sachverhalt der Selbstvertretung. Ein Neugeborenes zum Beispiel äußert zwar sichtlich Interessen, aber es vertritt sie nicht selbst.

Wer sich nun in einem so strukturierten Verband *nicht* selbst vertreten kann, die wird in der beschriebenen Weise dank der Lebensform durch andere mit-



Dieses Foto des Wissenschaftlers und Buchautors entstand ziemlich genau um die Zeit, als die erste Ausgabe seines Werks „Vom Geist der Liturgie“ erschien.

vertreten; wer aber sich selbst und seine Interessen zu vertreten gelernt hat, für die ist die Zahl der Plätze, die sie mit zu vertreten hat zwar niemals geschlossen und vielmehr unabsehbar, aber doch zugleich geordnet in einem System der Relevanz dieser Plätze in Bezug auf den eigenen, den sie einnimmt. So dass insgesamt der Grundtenor der *Selbstvertretung*, d. h. der Auseinanderhaltung des Eigeninteresses und zugleich des Platzes oder der Stelle, an der mein Interesse sich artikuliert, die immer und nur im Kontext mit anderen Plätzen zu sehen

und zu bestimmen ist, eine jede wahrnehmungsfähige Person anfällig macht für Normen, die die Ansprüche anderer auf eine gerechte und gerechtfertigte Weise gegenüber den meinen wahren sollen. Aber nicht diese Normen sind und gelten ‚unbedingt‘ für mich (vielmehr kann ich immer fragen, warum denn gerade auch ich irgendeine Norm zu befolgen habe), sondern die Ausgangsverfassung einer mir unvermeidlichen Lebensform gibt meinem Verhalten ein personales Gepräge, *bevor* ich mich auch nur selbst vertreten kann.

Dieses Gepräge ist Ausdruck der personalen Lebensform (der „ontologischen Tatsache, dass es grundsätzlich die Person in der Einzigkeit nicht gibt“ – Guardini), aber niemals so, dass es dem Individuum, das sich selbst vertreten kann, nicht möglich wäre, sich den normativen Anforderungen, die darauf gestützt an es gerichtet werden, zu verschließen oder ganz zu entziehen. Der Lebensform können wir uns zwar alle nicht entziehen, aber den darauf aufgerichteten normativen Regelungen unseres Lebens doch jederzeit. □

Leben vor Gott. Romano Guardini und die Liturgie der Gegenwart

Alexander Zerfaß

Am 16. Dezember 2017 wurde mit einem Festgottesdienst im Münchner Liebfrauentempel das Seligsprechungsverfahren für Romano Guardini eröffnet. Dass der Ruf nach einer liturgischen Verehrung dieses Mannes besteht, gründet gewiss in zahlreichen Facetten seiner Persönlichkeit und seines Lebenswerkes. Doch steht außer Frage, dass Guardinis Bemühen um den Gottesdienst eine wesentliche Säule seines Nachruhms darstellt. Dieses Bemühen zielte auf die Erschließung des Wesens der Liturgie als lebendigen Selbstvollzugs der Kirche und dies nie bloß oder auch nur primär in akademischer Absicht. Vielmehr lag der Fokus stets auf der Befähigung der Menschen zur rechten, das heißt: innerlich gefüllten Feier des Gottesdienstes. Damit gelang Guardini als Autor, vor allem aber auch durch seine charismatische Präsenz auf Burg Rothenfels in einmaliger Weise der Brückenschlag zwischen liturgischer Bewegung und Jugendbewegung, zwischen liturgischer Bildung und dem Streben junger Menschen nach authentischer Kirchlichkeit.

Dieser Beitrag erörtert aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive die Frage, welche Bedeutung das Liturgieverständnis Guardinis heute noch hat. Obwohl Guardini selbst sich erklärtermaßen nicht als zünftiger Liturgiewissenschaftler verstand, ist sein liturgisches Œuvre breit. Vieles ist, wenngleich nicht selten als Gelegenheitschrift entstanden, liturgietheologisch von bleibendem Rang. Das gilt nicht nur für den Klassiker „Vom Geist der Liturgie“: Was Guardini hier zum Gemeinschaftscharakter der Liturgie, zum stilisierten Zug rituellen Handelns, zum Wesen des Symbols oder zur zwecklosen Sinnhaftigkeit liturgischen Tuns (im berühmten Kapitel „Liturgie als Spiel“) schreibt, ist unverändert gültig und kann auch im Blick auf die aktuelle liturgische Praxis mit größtem Gewinn gelesen werden. Bekannt sind darüber hinaus verschiedene weitere Bücher zur „Liturgischen Bildung“ (so auch der Titel der 1923 erschienenen Nachfolgeschrift zu „Vom Geist der Liturgie“). Zahlreiche mystagogische Passagen, etwa in der Sammlung „Von heiligen Zeichen“, sind von zeitloser Frische und haben nichts von ihrer Anziehungskraft eingebüßt. Weniger bekannt und wieder stärker liturgietheologisch akzentuiert ist der weithin unterschätzte Beitrag, den Guardini in mehreren Publikationen zur philosophischen Vertiefung der Caselschen Mysterientheologie geleistet hat, eines Konzepts, das zu den Angelpunkten des Liturgieverständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört (vgl. die Rede vom Pascha-Mysterium in *Sacrosanctum Concilium*).

Es überstiege den gesetzten Rahmen, wenn versucht würde, all dies in seiner Breite zu würdigen. Vielmehr werden die Ausführungen auf eine Grundfrage zugespitzt, die ins Zentrum des liturgiebezogenen Schaffens Guardinis hinein führt. Kurz nach der Promulgation der Liturgiekonstitution durch das Zweite Vatikanische Konzil warf Guardini in einem Brief an Johannes Wagner anlässlich des 3. Liturgischen Kongresses in Mainz (April 1964) seine berühmte Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen auf:



Prof. Dr. Alexander Zerfaß, Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Salzburg

„Ist vielleicht der liturgische Akt, und mit ihm überhaupt das, was ‚Liturgie‘ heißt, so sehr historisch gebunden – antik, oder mittelalterlich –, daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich vielleicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten psychologisch-soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?“

Die berichtigte Passage wird häufig als pessimistische Einlassung des gealterten Theologen gelesen, was ihrer Stoßrichtung sicher nicht gerecht wird. In äußerster Ernst reformuliert Guardini seine Lebensfrage nach den Möglichkeitenbedingungen des liturgischen Akts. Dieser ist wesentlich symbolisches Handeln, worunter Guardini den Ausdruck von Innerem im Äußeren versteht – dies ist weiter unten zu vertiefen. Die Liturgie erfordert daher einerseits die Fähigkeit, im Äußeren das Innere zu schauen, andererseits die authentische innere Füllung des äußeren Tuns. Nur so kann sich, wie Guardini in seinem Brief ausführt, „Epiphanie“ ereignen, kann die göttliche Wirklichkeit erfahrbar werden. Wenn Guardini nun die Liturgiefähigkeit seiner Zeitgenossen, der Menschen des industriellen Zeitalters und der Technik, in Frage gestellt sieht, steht an der Wurzel des Problems ein instrumentelles Verhältnis zur Außenwelt, das die Sensibilität für die Ausdrucksqualität des Symbolischen beeinträchtigt. 54 Jahre später würde Guardini beim Menschen des digitalen Zeitalters wahrscheinlich die immer umfassendere Medialität der Weltwahrnehmung als Hindernis der Liturgiefähigkeit beschreiben. In der Konsequenz führt die Überlegung Guardinis denkbar weit: Um das Wesen der Liturgie als symbolisches Handeln zu retten, um also zu ermöglichen, dass auch der heutige

Mensch im äußeren Tun authentisch seine innere Wirklichkeit ausdrücken kann, „mit seiner Wahrheit“ in diesem Tun stehen kann, erscheint es ihm als eine ernsthaft zu prüfende Option, die überlieferten liturgischen Formen aufzugeben und nach ganz neuen Weisen zu suchen, „die heiligen Geheimnisse zu feiern“.

Ohne die Dramatik dieses Gedankens vorschnell relativieren zu wollen, scheint es doch wesentlich zu sein, Guardinis Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen mit einer anderen, komplementären Frage aus seinen Schriften zusammenzudenken. Zwar betont Guardini in dem Brief von 1964 gewiss zu Recht, eine bloße Reform von Texten und Riten werde nicht ausreichen, wenn das tiefer liegende Problem der Symbolik unbewältigt bleibe (S. 14). Doch darf die Schwierigkeit, den liturgischen Akt als symbolisches Handeln zu realisieren, nicht einseitig aufseiten der feiernden Gläubigen situiert werden. Vielmehr erweist sich umgekehrt die liturgische Zeichengestalt auch nur mehr bedingt als menschenfähig, insofern sie im Laufe der Liturgiegeschichte massiv an sinnlicher Evidenz verloren hat. Diesen Befund thematisiert Guardini vielleicht am deutlichsten in dem 1950 publizierten Aufsatz „Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie“. Den Zusammenhang zwischen diesem Beitrag und dem Brief von 1964 stellt Guardini im Vorwort zur 1966 erschienenen Neuauflage von „Liturgische Bildung“ selbst her. Die Kernfrage des 1950er Aufsatzes lautet: „Haben die liturgischen Geschehnisse jene Evidenz von Vorgang, Wort und Haltung, welche – die entsprechende Bildung vorausgesetzt – es möglich macht, mit ruhiger Sicherheit in sie einzutreten?“ Guardinis Intention deckt sich mit der Forderung des Konzils, die Riten „mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein“. Wenn das Konzil mahnt: „Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“, plädiert es nicht für eine Banalisierung und Pädagogisierung der Liturgie, sondern möchte die tätige Teilnahme der Gläubigen durch die Beschaffenheit der Feier selbst ermöglicht sehen. Auch Guardini betont, eine „entsprechende Bildung“ sei allemal vorausgesetzt, um die Riten wirklich zu verstehen. Dennoch ist er überzeugt, die Gesamtgestalt der Liturgie müsse eine gewisse Evidenz entfalten, „als solche hervortreten und verstehbar sein“.

Die Auffassung, die liturgischen Riten sollten und könnten aus sich sprechen, hat eine lange Tradition. Die mystagogischen Katechesen des späten 4. Jahrhunderts sind ein gutes Beispiel dafür: Zwar sind die Predigten selbst diskursive Erklärungen der Initiationsliturgie; sie werden jedoch mit programmatischer Absicht nicht vor, sondern erst nach der Taufe gehalten, die zunächst *im Vollzug* auf die Neophyten wirken soll. So meint Ambrosius von Mailand, dass „das Licht der Mysterien sich selbst in Unwissende besser hineinergießt, als wenn ihnen eine Erklärung vorausgegangen wäre“. In ähnlicher Weise führt Cyrill von Jerusalem aus: „Schon lange wollte ich euch diese geistlichen, himmlischen Mysterien erläutern. Weil ich aber sehr genau wußte, daß Sehen viel überzeugender ist als Hören, habe ich den jetzigen Zeitpunkt abgewartet. Durch die Erfahrung des (Tauf-)Abends seid Ihr sehr viel empfänglicher für das, was zu sagen ist“. Beide Kirchenväter vertrauen auf die selbsterklärende Kraft der Riten – nicht im Sinne voller Durchschaubarkeit bis zum Grunde (sonst bedürfte es keiner mystagogischen

Katechesen), aber doch im Sinne einer eigenständigen, von vorherigen Erklärungen losgelösten Erfahrung, die als solche Eindruck hinterläßt.

Wie kommt es nun zu der von Guardini beklagten Krise dieser Erfahrungsdimension? Dazu werden im Folgenden vier Überlegungen angestellt – weniger mit dem Anspruch, Antworten zu geben, als mit dem Ziel, mit Hilfe von Romano Guardinis Epiphanie-Aufsatz zumindest die richtigen Fragen aufzuwerfen.

I. Ritus und kultureller Kontext

Die Riten der Liturgie sind, zeichentheoretisch betrachtet, Symbole. Spätestens seit Augustinus ist es in der Sakramententheologie üblich, verschiedene Arten von Zeichen zu unterscheiden. Das maßgebliche Kriterium zu ihrer Differenzierung ist die spezifische Beziehung zwischen Signifikant (Bezeichnendem, Zeichengestalt) und Signifikat (Bezeichnetem, Zeichengehalt). Als ersten Typus lassen sich die Anzeichen definieren, die aufgrund des natürlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung zustande kommen: Rauch verweist auf Feuer, ein Fußabdruck im Sand auf einen Fuß. Von solchen *signa nata* unterscheidet Augustinus die *signa data*, bei denen die Zeichenbeziehung aufgrund einer bewussten Entscheidung besteht: Etwas wird zum Zeichen für etwas anderes erklärt, wobei diese Bedeutungszuschreibung rein individuell codiert sein (der Knoten im Taschentuch) oder auf Konvention beruhen kann (wie es beispielsweise bei Verkehrszeichen der Fall ist). Von noch einmal ganz anderer Art sind die Symbole: In ihnen bringt eine Wirklichkeit sich selbst sinnlich zum Ausdruck. Romano Guardini erklärt das Symbolische gerne anhand der menschlichen Mimik, in der sich eine innere, seelische Wirklichkeit auf natürliche und notwendige Weise Ausdruck verschafft. Das Symbolische hat einen Mehrwert, es verweist über seine sinnliche Gestalt hinaus. Bei den religiösen Symbolen, wie sie in der Liturgie vorkommen, ist dieser Mehrwert von Gott getragen und kommt daher nur in Verbindung mit dem verkündeten und im Gebet anamnetisch durchdrungenen Wort Gottes voll zur Geltung. Zu Recht hält Guardini fest, die auf der Offenbarung beruhende „liturgische Szene ... bedürfe des bestimmenden Wortes, um verstanden zu werden“. Deshalb begegnen die sichtbaren Zeichen in der Liturgie auch nicht als statische Verweiszeichen, sondern sind in Vollzüge eingebunden, die auch verbale Elemente umfassen.

Trotz ihres symbolischen Charakters haben die Riten der Liturgie auch Anteil am kulturell vermittelten Prozess der Semiose, der Herstellung von Zeichenbeziehungen im Umfeld einer konkreten Kultur und Gesellschaft. Insofern spiegeln die Riten auch die kulturellen Kontexte, in denen sie entstanden sind. Wenn diese Kontexte sich wandeln, nimmt die Zugänglichkeit der Zeichen ab. Dies lässt sich am Beispiel der Tagzeitenliturgie verdeutlichen. Das Abendgebet der spätantiken Stadtgemeinden (Kathedralvesper) knüpft in seiner Zeichensprache unmittelbar an alltägliche Erfahrungswirklichkeiten an, die uns Heutigen in Teilen fremd geworden sind oder die in unseren Tagen zumindest nicht mehr denselben Stellenwert innehaben wie einst. Für den antiken Menschen war der Sonnenuntergang ein fundamentaler Einschnitt im Tageslauf; daher stellt der durch das Naturphänomen veranlasste Schöpfungslobpreis ein typisches Motiv des spätantiken Abendgebets dar. Heute spielt der Sonnenuntergang für die meisten Menschen keine bedeutende Rolle mehr, ermöglicht es

doch das elektrische Licht, den Tag beliebig zu verlängern. Dieses elektrische Licht steht uns buchstäblich per Knopfdruck wie selbstverständlich zur Verfügung; das Lichteinschalten ist keine nennenswerte Alltagserfahrung mehr. In der Antike hingegen war das Entzünden des künstlichen Lichts, etwa in Gestalt einer Kerze oder Öllampe, ein wesentlich bewussterer Akt, der auch spürbar mit dem Verbrauch von Ressourcen verbunden war. Dieser Akt gab Anlass, im Gebet das entzündete Licht auf Christus, das „Licht vom Licht“, den Offenbarer des Vaters, zu beziehen. Ein weiteres typisches Motiv der Kathedralvesper ist die christologische Symbolik des Weihrauchs. In vielen Traditionen war es üblich, Psalm 141(140) zu singen und dazu Weihrauch zu verbrennen. „Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf; / als Abendopfer gelte vor dir, wenn ich meine Hände erhebe“, heißt es im zweiten Vers dieses Psalms. Die Kirchenväter deuten ihn nicht zuletzt auf die Selbsthingabe Christi, dessen Hände am Kreuz erhoben, ausgestreckt sind. Wie der Weihrauch im Verbrennen Wohlgeruch freisetzt, erwirbt Christus durch seinen Tod die Erlösung. Eine solche pauschale Deutung des Abendgebets erschließt sich nur vor dem Hintergrund einer christologischen Hermeneutik der Psalmen, wie sie in patristischer Zeit selbstverständlich war, heute aber für die meisten Menschen keine vertraute Denkwelt mehr ist.

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums und die Allgemeine Einführung in das Stundengebet legen großen Wert auf die „veritas temporis“ des Tagzeitengebets. Im Unterschied zur vorkonziliaren Praxis, in der das Breviergebet im Wesentlichen als Pensum betrachtet wurde, das innerhalb eines Tages zu absolvieren war, ohne dass die einzelnen Horen zwingend mit der jeweiligen Tageszeit korrelierten, sollen die verschiedenen Zeiten wieder respektiert werden: Ein Abendgebet ist ein Abendgebet und daher zwingend am Abend zu halten. Im Anspruch der „veritas temporis“ steckt aber noch mehr: Ein wahrhaftiges Abendgebet müsste in irgendeiner Weise die realen Erfahrungen der Betenden mit dem Abend verarbeiten. Was ist aber für den heutigen Menschen in diesem Sinn die „veritas temporis“ des Abends? Welchen Ausdruck könnte sich diese innere Wirklichkeit liturgisch schaffen? Inwieweit behalten die traditionellen Formen trotz gewandelter kultureller Rahmenbedingungen eine anthropologische Evidenz?

II. Alltagspraktischer Erfahrungshintergrund und theologische Deutung

Die Salbungsriten der spätantiken Initiationsliturgie, die bis heute in der Tauf liturgie weiterwirken, beruhen auf Alltagserfahrungen der antiken Wettkampf- und Badekultur. Die präbaptismale Ganzkörpersalbung mit Exorzismus- bzw. Katechumenenöl in Verbindung mit der Absage an das Böse vor dem Wasserritus erinnerte die Menschen an einen Ringer, der sich vor dem Wettkampf einölt, damit der Angriff des Gegners an ihm abgleitet. Die Chriamsalbung nach der Taufe, zunächst ebenfalls als Ganzkörpersalbung konzipiert, entsprach den üblichen Gepflogenheiten, die Haut nach dem Bad einzuölen, um sie vor dem Austrocknen zu schützen. Was in der Liturgie durch mehr oder weniger ausdrückliche Bezugnahmen auf biblische Aussagen als Symbol transzendenter Wirklichkeiten in Anspruch genommen wurde, gründete also mit seiner sinnlichen Erscheinung in realen und relevanten Alltagserfahrungen. Fällt diese Evidenz durch Wandlungen des kulturellen Kontexts



Foto: A. Pfau/Archiv der Burg Rothenfels am Main

Romano Guardini im dicken Mantel im Oktober 1926 während einer Werkwoche im Kloster Beuron. Er arbeitete in dieser Zeit ständig am Thema „Liturgie“ und wurde zu einem der Vordenker der Liturgischen Bewegung.

dahin, bleibt nur die explizite Deutung der Vollzüge etwa durch ihre Begleitworte, die mit der alltagspraktischen Ursprungssituation Kontakt halten kann, aber nicht muss. Dies wird schon in den mystagogischen Katechesen des späten 4. und 5. Jahrhunderts deutlich, wo das Verblenden der Alltagsevidenz mit einer frei assoziierenden biblisch-allegorischen Interpretation einhergeht.

In dem Maße, wie die theologische Deutung sich vom ursprünglichen Alltagssubstrat der Riten emanzipiert, gewinnt sie ihrerseits an formativer Kraft für die Ausgestaltung der Riten. Während beispielsweise bis ins 4. Jahrhundert hinein die Taufe durch das Übergießen mit Wasser vorherrschend war, was den durchschnittlichen Badesitten der meisten Menschen vor allem im

östlichen Mittelmeerraum entsprach, kommt im 4. Jahrhundert auch die Taufe durch Untertauchen auf – genau in der Zeit, als das 6. Kapitel des Römerbriefs allgemein zur Leitstelle der Tauftheologie aufsteigt: Die Taufe bedeutet nach Paulus, mit Christus begraben zu werden, und verleiht von daher auch die Hoffnung, mit ihm aufzuerstehen. Die theologische Idee vom mit Christus



Dr. Johannes Modesto (re.) und Prof. Dr. Peter Neuner im angeregten Austausch. Dr. Modesto ist der Postulator im Seligsprechungsprozess von Romano Guardini; Peter Neuner, Professor em.

für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der LMU, ist der Doyen im Wissenschaftlichen Rat der Akademie und Vorsitzender ihres Arbeitskreises „Kirche und Wissenschaft“.

Begrabenwerden und Auferstehen erhält dann in der Taufe durch Untertauchen ihre rituelle Entsprechung. Wenn hier zu beobachten ist, wie die „*lex credendi*“ beginnt, die „*lex orandi*“ zu diktieren, führt das unmittelbar ins Zentrum der Problemanzeige Guardinis.

III. Sinnlichkeit und dogmatische Abstraktion

„Keine Rationalisierung der Welt wird erreichen, daß die Taufe nicht mehr in der Einheit von Wort und Wasser, oder daß die Selbstschenkung Christi im Genuß von Brot und Wein vollzogen wird. Aber etwas hat sie doch bewirkt: aus dem Bad der Taufe ist ein bloßes Übergießen oder Abstreifen mit wenigem Wasser, und aus dem Brot die papierähnlich dünne Hostie geworden. Die Gestalt ist nicht verschwunden, aber sie hat sich auf ein Mindestmaß zurückgezogen. Die natürlich wichtige Frage, was gewahrt werden müsse, damit die sakramentale Handlung gültig bleibe – verbunden mit der praktischen, wie sie in einer Weise vollzogen werden könne, die nicht zu viel Zeit erfordert –, hat die andere, gewiß nicht unwichtige Frage verdrängt, wie die Handlung vollzogen werden müsse, damit das Bild dem Gläubigen mit Macht entgegentreten und seinen heiligen Sinn offenbaren könne?“

Treffend beschreibt Guardini, wie die Engführung der Sakramententheologie auf die Frage der Gültigkeit in Verbindung mit einem pragmatischen Bemühen um die Reduktion des (Zeit-)Aufwands zur Verarmung der Zeichengestalt der Liturgie und damit auch zum weitreichenden Verlust ihrer sinnlichen Evidenz geführt hat. In der historischen Verortung dieser Prozesse sieht Guardini den Sündenfall gewiss zu einseitig in der Neuzeit. Tatsächlich reichen entscheidende Weichenstellungen bis weit ins Mittelalter zurück, und schon der hochscholastische Sakramentenbegriff tendiert mit seiner Konzentration auf Form, Materie und rechte Intention des befähigten Spenders dazu, das Gros des rituellen Gefüges für prinzipiell entbehrliches Beiwerk zu halten. Das Problem soll anhand eines der von Guardini selbst gewählten Beispiele, nämlich der Gestalt der Hostie, vertieft werden.

Vom Geschehen beim Letzten Abendmahl her ist klar, dass es bei der

Eucharistie um das Teilen gebrochenen Brotes geht. Sachgerecht bezieht das Messbuch den Wiederholungsauftrag Jesu – „*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*“ – auf den gesamten Vorgang des eucharistischen Mahls. Zum Brechen und Teilen des Brotes heißt es, darin werde „die Einheit der Gläubigen kundgetan“. Tatsächlich kommunizieren wir aber fast ausschließlich vorgestanzte Einzelhostien anstelle von Brotstücken, deren Bruchkanten sich zu jenen der Mitchristen fügen würden. Die Gestalt der Hostien hat sich außerdem vom alltäglich vertrauten Lebensmittel „Brot“ so weit entfernt, dass sich als einzige praktische Assoziation die zur Backplatte einstellt – die ihren Namen denn auch nicht zufällig aus der eucharistischen Darbringungsterminologie bezogen hat. In der Verwendung von Hostien spiegeln sich theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungen des Mittelalters, vor allem die Individualisierung des Kommunionempfangs als persönlicher Heilsbegegnung mit Christus. Der nicht zuletzt durch das ausgeprägte Sündenbewusstsein des frühen Mittelalters bedingte Rückgang der Kommunionfrequenz ließ, wenn dann doch einmal über die populäre „Augen-kommunion“ hinaus physisch kommuniziert wurde, die Priesterhostie zum Modell auch der Gläubigenkommunion werden. Zudem schien die Sakralität des Vollzugs geradezu Alltagsferne zu gebieten: Die Verwendung ungesäuerten Brotes nach dem Vorbild Jesu, im Westen seit karolingischer Zeit gefordert und seit dem Hochmittelalter durchgängig praktiziert, kappte phänotypisch die Verbindung zum realen Grundnahrungsmittel. Auf der rituellen Ebene verlief diese Entwicklung zulasten der Brotbrechung, deren praktische Bedeutung entfiel und die sich fortan auf die Priesterhostie beschränkte.

Die beiläufige Art, wie die Brotbrechung heute in der Regel vorstattengeht, in Ablauf und Wahrnehmung häufig durch den Friedensritus überlagert, steht dabei in auffälligem Kontrast zum hohen Gewicht, das das Messbuch diesem Element beimisst. Dieses Gewicht resultiert aus seiner ekklesiologischen Symbolik: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“, schreibt Paulus an die

Korinther (1 Kor 10,16b–17). Die Expressivität des Brotbrechens als Geste der Konstituierung einer Tischgemeinschaft, zu diesem Zweck noch heute beim jüdischen Mahl geübt, öffnet Paulus auf die Gemeinschaft des Leibes Christi, der die Kirche ist. Durch das Teilen des eucharistischen Leibes Christi bringt sich *die Kirche* als Leib Christi zum Ausdruck. Eine zweite Bedeutungsebene kommt hinzu: Vor allem im syrischen Raum wurde das Brotbrechen schon früh als Passionssymbol aufgefasst – das gebrochene Brot als Zeichen des am Kreuz zerbrochenen Leibes Christi, als Zeichen seiner Selbsthingabe für die anderen. Diese Sinndimension wird im Messritus vor allem durch das Agnus Dei als Begleitgesang zur Brotbrechung getragen, den Papst Sergius I. (687–701), der einer syrischen Emigrantenfamilie entstammte, in die römische Liturgie einführte.

De facto vollzieht sich die Brotbrechung heute nicht selten unterhalb der Aufmerksamkeitsschwelle der Mitfeiernden. Dass sie sich nicht darin erschöpft, die große Priesterhostie verzehrfähig zu machen, wird kaum ins Bewusstsein gehoben. Die stiefmütterliche Behandlung der Brotbrechung ist ein Indiz für die nach wie vor mangelnde Bereitschaft, dogmatisch sekundäre Ritualelemente (die Scholastik hätte von *sacramentalia* gesprochen) mit der nötigen Aufmerksamkeit zu versehen. Umgekehrt wird der Moment der Wandlung durch die Rezitation der Einsetzungsworte, nach scholastischer Sakramentenlehre die *forma sacramenti* der Eucharistie, unverändert mit größter Sorgfalt vom rituellen Kontext abgehoben. Dabei ist diesbezüglich inzwischen durch die Anerkennung der ostsyrischen Anaphora von Addai und Mari, die keinen Einsetzungsbericht enthält, durch die Glaubenskongregation sogar eine gewisse Relativierung eingetreten: Gemeinsam mit der Ostkirche sieht man heute wieder besser, dass sich die Konsekration nicht exklusiv auf die *Verba Testamenti* engführen lässt. Trotzdem folgt die durchschnittliche katholische Andachtshaltung ungebrochen der ein Jahrtausend lang gepflegten dogmatischen Fixierung auf diesen Augenblick. Solange die an ihm festgemachte Realpräsenz weiterhin einseitig im Zentrum des Interesses steht und nicht das Brechen und Teilen des Brotes als Zeichen der Gemeinschaft des Leibes Christi, stört die von Guardini beklagte „papierdünne Hostie“ nicht.

IV. Ritus und „pastorale Notwendigkeiten“

Im Prinzip stellt die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch die Verwendung von Einzelhostien als begründungsbedürftige Ausnahme dar: „Die kleinen Hostien sind jedoch keineswegs ausgeschlossen, falls die Zahl der Kommunizierenden oder andere seelsorgliche Überlegungen sie erforderlich machen“. Nun dürfte die Größe der Gottesdienstgemeinde wohl nur in der Minderzahl der Fälle eine allgemeine Brotbrechung unmöglich machen. Umso mehr ist zu fragen, worin die angedeuteten „anderen seelsorglichen Überlegungen“ bestehen könnten. Einen vielsagenden Hinweis gibt eine Präzisierung, die die Bestimmungen zur Brotbrechung in der dritten Auflage des lateinischen Messbuchs erfahren haben. Die neue Allgemeine Einführung wurde auf Deutsch unter dem Titel „Grundordnung des Römischen Messbuchs“ im Jahr 2007 bereits vorab publiziert, tritt jedoch erst mit dem Erscheinen einer dritten Auflage des deutschen Messbuchs in Kraft. In GORM 83 heißt es über den alten Text in AEM 56c hinaus: „Die Brechung ... wird mit der gebührenden

Ehrfurcht vollzogen. Sie ist jedoch nicht unnötig in die Länge zu ziehen und hat kein übermäßiges Gewicht zu erhalten. Dieser Ritus ist dem Priester und dem Diakon vorbehalten.“ Man fragt sich: Was heißt „unnötig in die Länge ziehen“? Und worin könnte das „übermäßige Gewicht“ einer Geste bestehen, die den frühen Christen so wichtig war, dass sie die ganze Feier danach benannten? Die unterstellten pastoralen Notwendigkeiten liegen jedenfalls klar zutage: Die Sorge richtet sich darauf, dass der Ritus möglichst kurz sei und die kirchliche Hierarchie abbilde. Was das über die allgemeine Einstellung zur Liturgie und über das Rollen- und Amtsverständnis der katholischen Kirche verrät, liegt auf der Hand.

Mit Romano Guardini wäre aber zu fragen, ob nicht vielmehr eine sinnlich evidente Liturgie das pastorale Gebot der Stunde wäre. Wächst eventuell in der post-industriellen Gesellschaft sogar die Bereitschaft vieler, zumal junger Menschen, sich auf die tausendfältige Zeichenwelt einer „Liturgie als Spiel“ im Sinne Guardinis einzulassen? In der Praxis wird diese Option freilich allzu oft desavouiert durch eine ebenso lieb- wie interesselose Ausführung der liturgischen Riten, nicht selten gepaart mit der vordergründigen Didaktisierung einer „moderierten“ Liturgie. Zwischen dem Rückzug in einen ästhetisierenden Kult mit missverstandenen Mysteriencharakter, wie er manchem traditionalistischem Votum für die alte Liturgie zugrunde liegt, und einem neoaufklärerischen Misstrauen gegenüber der rituellen Form verläuft nach wie vor der vom Konzil favorisierte Weg einer sinnlichen Gestalt in edler Einfachheit. Diese steht, wie Romano Guardini klar gesehen hat, sowohl in der Verantwortung gegenüber der Lebenswirklichkeit des Liturgie feiernden Menschen, der „mit seiner Wahrheit“ den Vorgang tragen können muss, als auch gegenüber der transzendenten Wirklichkeit Gottes. Daraus erwächst eine Herausforderung von bleibender Aktualität: Auf der einen Seite stehen die Sorge um die Evidenz der liturgischen Vollzüge und die Suche nach Wegen einer liturgischen Bildung, auf der anderen Seite die Frage nach der Notwendigkeit, manches historisch Gewachsene aufzugeben und nach neuen Formen zu suchen, die neuen Generationen gemäßer sind.

In diesem Zusammenhang ist an ein Alleinstellungsmerkmal Guardinis unter den Großen der Liturgischen Bewegung zu erinnern: Im Unterschied etwa zu Odo Casel hegte Guardini auch eine ausgeprägte Wertschätzung der sogenannten Volksandachten. Er war der Überzeugung, dass es neben dem zu objektiver Gestalt geronnenen Kosmos der Liturgie auch freierer Feierformen bedarf, in denen sich individuelle Bedürfnisse häufig unmittelbarer abbilden können. Auch das dürfte eine Anregung von bleibendem Wert sein: Wo heute nicht selten alle denkbaren Erwartungen auch pastoraler und musikalischer Art auf die Messe als einzig verbliebenen Feiertyp projiziert werden, wäre eine Unterscheidung in Erinnerung zu rufen. Es gibt die Ritualität gewachsener und vorgegebener liturgischer Formen, die ihre Wirkung nur entfalten, wenn sie als Ritual angenommen, angeeignet und durchdrungen werden. Es gibt aber auch das legitime Bedürfnis nach Kreativität und Individualität, das sich Ausdruck verschaffen möchte – einen Ausdruck, aus dem gegebenenfalls auf dem Weg der Erprobung und im Laufe der Zeit neue Rituale erwachsen können. Beides wertzuschätzen, ohne es gegeneinander auszuspielen – auch das lässt sich von Guardini lernen. □