

*Helmut Piechowiak*

## Die Kontroverse um die Liturgiereform

Der Fall Lefebvre aus protestantischer Sicht

Obwohl durch zahlreiche Berichte und Kommentare die Vermutung begründet erscheint<sup>1</sup>, daß die Kritik der schismatischen Bewegung um den ehemaligen Erzbischof M. Lefebvre an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils nur als Vorwand für wesentlich umfassendere und handfestere (kirchen)politische Absichten dient, stellt sich die Frage, warum gerade das Gebiet der religiösen Praxis zum Kampffeld der Auseinandersetzung werden konnte. Hier ließ sich offenbar eine breitere Anhängerschaft gewinnen, die nun bereit zu sein scheint, allein deswegen die Person Lefebvres zu unterstützen. (Dabei scheint es, daß die nachlassende Publizität des Falls inzwischen auch die Anhängerschaft hat schrumpfen lassen.)

Erst die Antwort auf diese Frage kann darüber entscheiden, ob man von seiten der offiziellen Kirche wirklich gut daran tut, nach einem Eingeständnis einer hier und dort stattgefundenen allzu liberalen Entwicklung schnell auf die „eigentlichen“ allgemeineren kirchenpolitischen Absichten Lefebvres zu sprechen zu kommen. Vordergründiges (der Wunsch nach Wiedereinführung der tridentinischen Messe) und Hintergründiges (die endgültige Festschreibung eines ganz bestimmten geschichtlichen Traditionsbestands) stehen wahrscheinlich nicht unverbunden nebeneinander, sondern sind Ausdruck einer einheitlichen Reaktion auf die kirchliche und gesellschaftliche Situation.

Von diesem gesellschaftlichen Kontext läßt sich grundsätzlich nicht absehen. Deshalb ist es immer wieder notwendig, auch die jeweilige spezielle kirchliche Problematik aus diesem umfassenderen Blickwinkel zu betrachten. Das wirklich zur Diskussion stehende Thema ist größer als die Frage nach einem bestimmten Meßformular, aber es ist in ihr in charakteristischer Weise zum Ausdruck gebracht. Es geht nicht um die Frage, ob kirchliche und gottesdienstliche Strukturen nun verfestigt, verflüssigt oder aufgelöst werden sollen. Erst recht wird das Problem verniedlicht, wenn man glaubt, es mit dem Hinweis auf die relativ geringe Anhängerschaft Lefebvres lösen zu können. Auch ein offizielles Zugeständnis, daß die weitere liturgische Entwicklung wieder in geordneteren Bahnen vor sich gehen müsse und daß man Ausuferungen bedauere, geht dem eigentlichen Problem noch genauso aus dem Weg wie der (verständliche) Appell an Umkehr oder ein (weniger verständlicher) Verweis darauf, daß die einzige

jetzt noch verbleibende kirchenrechtliche Möglichkeit die Exkommunikation Lefebvres und seiner Anhänger sei.

### Grenzen der Anpassungsfähigkeit an die Entwicklung der modernen Gesellschaft

Es geht vielmehr um die Frage: wie konservativ und wie progressiv darf bzw. kann die Kirche sein, oder, da die Mitglieder der Großkirchen ja praktisch mit der Gesamtbevölkerung identisch sind: wie konservativ und wie progressiv darf bzw. kann die Gesamtgesellschaft sein? Dabei geht es nicht um ein Votum für sogenannte „konservative“ oder „progressive“ Parteiprogramme, sondern um die Suche nach einem Grenzwert für die Geschwindigkeit des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses. Es geht darum, wo dieser Grenzwert liegt, wie man ihn beschreiben, anhand welcher Kriterien man ihn bestimmen und wie man eine Überschreitung dieses Grenzwerts verhindern kann. Es geht nicht darum, ob diese oder jene Einzelentwicklung (Kernkraftwerke, pädagogische Experimente, medizinische Forschung u. a.) furchterregende Gefahren in sich trägt. Es geht vielmehr um das Problem, wie die Gesamtdynamik einer modernen Industriegesellschaft gesteuert werden kann, um die Sorge darum, daß die Wandlungswilligkeit und Wandlungsfähigkeit der einzelnen mit der Wandlungsgeschwindigkeit der Gesamtgesellschaft in Übereinstimmung bleibt.

Versucht man einmal, die Kritik der Reformgegner aus dieser Perspektive zu betrachten, sie also als Reaktion auf den durch säkulare Ereignisse (und nicht durch die sogenannte nachkonziliare Entwicklung der Kirche) verursachten Abbau ihrer Wirklichkeit zu verstehen, so schützt dies davor, sich in einem einseitig theologischen Argumentenknäuel zu verfangen. Man wird vielmehr in die Lage versetzt, die zunehmenden Auflösungserscheinungen in Kirche und Staat einheitlich als Anzeichen dafür zu sehen, daß sich der Abstand zwischen der jeweils geforderten Anpassungsleistung und der tatsächlich verwirklichten Anpassung immer mehr vergrößert.

Dabei besteht zusätzlich die Tendenz, Enttäuschungen und Vergeblichkeits-erfahrungen im weltlichen Bereich durch Stabilität im kirchlichen Bereich ausgleichen zu wollen. Damit würde der Kirche von der Gesellschaft die Rolle einer sanitären Einrichtung zugewiesen, die die Gefährlichkeit der anpassungsunwilligen oder anpassungsunfähigen Mitglieder der Gesellschaft zu beseitigen hätte. Sowenig sich die Kirche aus ihrem Selbstverständnis heraus mit einer derart einseitigen Rollenzuweisung abfinden darf, so sicher ist es doch auch, daß sie sich dieser Aufgabe nicht vollständig entziehen kann; denn noch so groß angelegte Bildungsbemühungen dürften nicht in der Lage sein, die weitverbreiteten Gefühle der Angst und Unsicherheit zum Positiven hin zu beeinflussen.

Man wird sich schmerzlich bewußt, daß eben nicht der vielzitierte mündige Bürger und erst recht nicht der lebenslange Lerner, das Retortenprodukt eigenwilliger Bildungsoptimisten, den Grundtypus einer Gesellschaft ausmachen, sondern eben der Mensch, wie er real existiert mit seinen Sorgen, Ängsten und Emotionen. Gerade diese emotionale Anpassungsfähigkeit hat sich aber, so Mitscherlich, „nur sehr wenig geändert, seit wir nicht mehr Hackfrüchte anbauen und uns bestenfalls zu Pferde fortbewegen“<sup>2</sup>.

Nicht die intellektuelle, sondern die emotionale Anpassungsfähigkeit ist deshalb der begrenzende Faktor für jede weitere Entwicklung, und nur wo diese Seite – in Kirche und Staat – auch ernst genommen wird, können die Verantwortlichen wirklichkeitsgerecht handeln. Eine Gesellschaft kann auf die Dauer nur dann ich-stark, wandlungsfähig und zugleich in ihren inneren Strukturen gefestigt bleiben, wenn sie in ihrer gesamten – intellektuellen und emotionalen und insgesamt nur wenig veränderbaren – Anpassungsleistung (als dem Produkt von Schwierigkeit der Aufgabe und Lösungszeit) nicht überfordert wird. Da lediglich die Zeit der variable Faktor ist, muß zur Gesunderhaltung eines sich differenzierenden gesellschaftlichen Organismus auf eine Verlangsamung seiner Entwicklungsgeschwindigkeit hingearbeitet werden. Dies ist für die Kirchen eine sozialdiakonische Aufgabe ersten Ranges. Andernfalls kommt es durch zentrifugale Trennungstendenzen weniger beweglicher Gruppen zu einer unheilvollen Parteigung in Staat und Kirche.

Im Raum der katholischen Kirche haben diese Differenzierungsvorgänge inzwischen bis hart an die Grenze von Abspaltungen geführt. Die bis in die sechziger Jahre hinein als monolithischer Block imponierende römische Kirche hatte sich auf dem Konzil einen Wandlungsprozeß verordnet, der in seinen Ausmaßen einzigartig gewesen ist. Die Zielvorstellung des „Aggiornamento“ verlangte von Gläubigen und Priestern nicht nur – in einer Art Langstreckensprint – fast vier Jahrhunderte abzulaufen, sondern auch danach die Hand am Puls der Zeit zu halten. Kein Wunder, daß sich das Feld der Läufer – je länger, je mehr – auseinanderzog, daß viele aufgaben, manche über das Ziel hinausliefen und andere nicht aus den Startlöchern gekommen zu sein schienen.

Die traditionalistische innerkatholische Konzilskritik sieht die Ursache dieser außerordentlichen innerkirchlichen Differenzierung im Konzil selbst und vergißt, daß die vom Konzil noch nicht oder noch nicht genügend klar erkennbaren säkularen Entwicklungstendenzen – wie schleichende Weltwirtschaftskrise, Ressourcendebatte, Umweltproblematik, Bildungsmisere, Gesundheitskosten, Terrorismus usw. – vermutlich in einem weit größeren Ausmaß für Unsicherheit, Angst und die zu Oberflächlichkeiten und Radikalismen gleichermaßen neigende Strategiediskussion verantwortlich sind. Das Problem der emotionalen Anpassungsfähigkeit stellte sich zur Zeit des Konzils, also Mitte der sechziger Jahre, noch längst nicht in dem Maß wie heute.

Es ist aber zu fragen, ob dieses Problem bei der Suche nach den Ursachen des Erstarkens der konservativen Strömungen in den frühen siebziger Jahren ausreichend bedacht wurde. Als Lefebvre speziell im gottesdienstlichen Bereich durch seinen Angriff auf die Liturgiereform Zustimmung und breitere Publikumswirksamkeit erreichte, hätte man sich fragen können, ob nicht ein breiterer Spielraum hätte gewährt werden müssen, als er durch die liturgischen Vorschriften heute tatsächlich existiert. Denn die Verankerung des gottesdienstlichen Geschehens in den frühen Lebensjahren bringt immer ein Moment der Beharrung für den einzelnen, aber auch der Kontinuität für die Kirche mit sich und läßt in schwierigen Zeiten geradezu zur Regression ein.

Auch die sogenannten Jugendreligionen und manche neuen Formen der Spiritualität sind Anzeichen eines defensiven Rückzugs in die Stabilität eines kultischen Bereichs, der durchaus eine Kompensationsfunktion gegenüber der Instabilität der gesellschaftlichen Verhältnisse haben dürfte.

Im kultischen Bereich ist die Kontaktfläche zwischen dem einzelnen Christen und der offiziellen Kirche am größten. Hier hat das Individuum seine eigenen existentiellen Interessen, nämlich Rückhalt und Geborgenheit in einer größeren Ordnung, die sein Einzelschicksal weit umgreift. Mit der Bejahung oder Ablehnung des Kults entscheidet sich daher auch der tatsächliche Geltungsbereich kirchlicher Lehren und Normen.

### Die Gefahren der religiösen Praxis als Kampffeld

Die meisten Spaltungen haben im Gebiet der religiösen Praxis ihren Anfang genommen und sind erst dann häretisch geworden. Jede Vermittlung von religiöser Praxis und dogmatischer Reflexion ist grundsätzlich mit Schwierigkeiten verbunden, sowohl wenn man gewachsene Praxis durch theologische Reflexion legitimiert, als auch wenn man aufgrund zeitgemäßerer theologischer Erkenntnis Veränderungen dieser Praxis in Gang setzt. Im Blick auf diese Schwierigkeiten sollte man es vermeiden, im Bereich der religiösen Praxis Entscheidungen zu fällen, die andere Möglichkeiten grundsätzlich ausschließen. In diesem Punkt scheinen Kirche und Lefebvre ein ähnliches Verhalten zu zeigen. Auf der einen Seite behauptet man die ausschließliche Geltung eines einzigen Meßstyps und verwirft alle anderen. Auf der anderen Seite wird eine bestimmte Form von offiziellem Kult definitiv ausgeschlossen, die nicht nur bis in die jüngste Zeit als tauglich und ordnungsgemäß galt, sondern auch jetzt noch für Priester mit Sondergenehmigung – freilich nur in Meßfeiern ohne Gemeinde – erlaubt ist. Es ist schwer nachvollziehbar, daß das, was gestern noch ordnungsgemäß war, heute nicht einmal mehr tauglich sein soll, ganz abgesehen von der noch schwerer verständlichen unterschiedlichen Behandlung von Priestern und Laien.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils, nach der in religiösen Dingen niemand daran gehindert werden darf, nach seinem Gewissen zu handeln, hat zweifellos dazu beigetragen, auch die Forderungen nach anderen Meßriten als legitim erscheinen zu lassen. Das Verbot des tridentinischen Meßritus erscheint als Widerspruch der Kirche mit sich selbst. Es wäre in der Tat unbillig, den unierten Ostkirchen oder den Sitten und Gewohnheiten der Missionsländer weitgehende kultische Zugeständnisse zu machen, den Empfindungen und Wünschen von Gruppen in der westlichen Kirche aber nicht Rechnung zu tragen. Damit wird keiner west-östlichen Promiskuität der kultischen Formen das Wort geredet, sondern einem von Verständnis und Entgegenkommen getragenen Umgang der kirchlichen Autoritäten mit ihren Gläubigen. Nach Meinung Johannes' XXIII. wäre der Anspruch der katholischen Kirche, die Fülle der Wahrheit zu besitzen, dann kein Stein des Anstoßes mehr, wenn sie sich bemühte, auch die Liebe in Fülle zu praktizieren. Diese Mahnung ist auch innerkatholisch bedeutsam: Die Wahrheit konkretisiert sich im Umgang. Die prinzipielle Pluralität der Frömmigkeits- und Gottesdienststile sollte deshalb nicht grundlos in Frage gestellt und geopfert werden – von keiner Seite.

Sind denn die Bedenken gegen eine Koexistenz der Meßriten, die R. Kaczynski in seinem Referat vor der Katholischen Akademie in Bayern zusammenstellte<sup>3</sup>, wirklich stichhaltig? Würde das zu Reformierende für ebenso normativ ausgegeben wie das Ergebnis der Reform, wenn man beide Meßformulare – zumindest für eine längere Übergangszeit – nebeneinander bestehen ließe? Spaltet man wirklich die Ortskirchen, wenn in der einen „tridentinisch“ und in der anderen „vaticanisch“ zelebriert werden sollte? Kann nicht die sichtbar zum Ausdruck kommende Vielfalt der Meßriten auch ein Zeichen des Formenreichtums und der Fähigkeit zur Toleranz sein? Lebt die Einheit der Kirche von der Einheitlichkeit ihres Meßformulars? Stimmt das Beispiel Kaczynskis, daß die neue Verkehrsordnung die alte ablösen *muß*, oder könnte man nicht auch, um den Lernvorgang zu vereinfachen, für eine Übergangszeit doppelt beschildern? Neue und alte Münzen bleiben auch längere Zeit nebeneinander in Geltung. Hat die Kirche nicht die Zeit, den Absterbeprozess alter Formen, deren Zeit abgelaufen scheint, abzuwarten? Gerät sie selbst in die Hektik der Zeit, in die Masse der Getriebenen und Ungeduldigen?

Diese Fragen drängen sich einem protestantischen Beobachter wie von selbst auf. Er muß in seiner Kirche zwar noch – jedenfalls in den meisten Sprengeln – auf das regelmäßige Angebot von Sakramentsgottesdiensten ebenso verzichten wie Jugendliche auf speziell für sie konzipierte Gottesdienste, er mag auch die Feierlichkeit vermissen, durch die katholische Messen häufig zu beeindrucken vermögen, aber dies sind doch eher die kleinen Webfehler der protestantischen Praxis und nicht dogmatisch bzw. kirchenrechtlich ausgeschlossene Möglich-

keiten, also korrigierbar. Im ökumenischen Dialog interessiert, ob der evangelische Predigtgottesdienst eine voll anerkennbare kultische Alternativform wäre. Oder ist nun mit dem neuen, wenn auch wandlungsfähigen Meßformular automatisch auch ein Urteil über andere Gottesdienstformen gefällt?

### Wie soll das Feld der religiösen Praxis aussehen?

Die Frage nach der religiösen Praxis ist hinsichtlich der ökumenischen Zusammenarbeit von prinzipieller Bedeutung. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit dem Ausgang des innerkatholischen Streits auch eine gewisse Vorentscheidung über diese Frage gefällt wird. Deshalb kann sie – sollte sie! – nicht ohne Berücksichtigung der nichtkatholischen Christenheit getroffen werden. Diese Frage muß deshalb aber auch von den anderen und weitergehenden Vorwürfen Lefebvres getrennt und separat abgehandelt werden.

Da im ökumenischen Dialog – glücklicherweise – inzwischen keiner der Partner mehr eine Bekehrung, Vergebung, Entschuldigung oder Rückkehr des anderen in den eigenen Kirchenverband erwartet, vielmehr jeder weitere Fortschritt durch ein besseres Verstehen des je anderen und eine größere Toleranz gegenüber der jeweils anderen religiösen Praxis gekennzeichnet sein dürfte, ist anzunehmen, daß die wachsende Ökumene durch eine ungleich größere Vielfalt im kultischen Bereich ausgezeichnet ist, als dies bisher der Fall ist. Hält man die Vielgestaltigkeit für ein entscheidendes Merkmal des Protestantismus, wird man auch sagen können, daß eine wahrhaft katholische und ökumenische Kirche in wichtigen Punkten protestantische Strukturen tragen muß.

Daß eine solche „Protestantisierung“, die allerdings nicht den Gehalt der Lehre, sondern mehr die (tatsächliche) Gestalt der Kirche betrifft, zwar noch nicht im kultischen Bereich, wohl aber im Feld der theologischen Forschung und Lehre längst Wirklichkeit geworden ist, ist schlecht zu bezweifeln. Rein formal gesehen trifft also auch der diesbezügliche Vorwurf Lefebvres etwas Richtiges, und die Möglichkeit, daß die Pluralität der wissenschaftlichen Lehrmeinungen nicht nur das Feld der kultischen Praxis, sondern auch das des kirchlichen Lehramts im Sinn einer Pluralisierung beeinflussen könnte, ist nicht von der Hand zu weisen; schließlich haben es wissenschaftliche Lehrmeinungen und kirchliche Lehräußerungen mit demselben Gegenstand zu tun. Der – gesamtgesellschaftlich gesehen partikuläre – kirchliche Anspruch auf geoffenbarte und in gewisser Weise verfügbare absolute Wahrheit muß immer wieder mit dem Wahrheitsstreben der wissenschaftlichen Forschung und ihrer – in Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft und Technik nicht identischen, aber weitgehend ähnlichen – Kriterien zur Deckung gebracht werden, ohne der einen Seite den Anspruch und der anderen die Berechtigung und die Freiheit streitig zu machen.

Zwei verschiedene Modalitäten der Weltbewältigung – Glauben und Verstehen – stoßen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Kirche aufeinander, ohne daß ihr gegenseitiges Aufeinanderangewiesensein der theologischen Forschung selbst schon hinreichend bewußt geworden zu sein scheint. Solange dies nicht der Fall ist, wird wissenschaftliche Forschung, auch theologische, die Tendenz haben, die durch den Glauben gedeutete Weltsicht zurückzudrängen oder ganz abzulösen. Auch die Erosion der Glaubenswahrheiten und die abnehmende Zahl der allen Gläubigen gemeinsamen Grundüberzeugungen ist ein Prozeß, der der Entwicklung im Protestantismus vergleichbar ist, allerdings nur, wenn in der Konsequenz dieser Entwicklung nicht nur sogenannten Progressiven, sondern auch sogenannten Traditionalisten ihr Heimatrecht in der Kirche belassen wird – wobei nicht gehalten werden kann, wer gehen will.

Dennoch bleibt die Bewegung um Lefebvre ein Testfall nicht nur für den Fortgang der mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnenen Entwicklung, sondern auch für die ökumenische Weite (oder „protestantische“ Kapazität) der römischen Kirche und für die zunehmend wichtiger werdende Integrationskraft des päpstlichen Amtes und das aktuelle Verständnis seines Primatsanspruchs. Der innerkirchlichen Differenzierung standzuhalten, der weiteren Dynamik zu steuern und traditionalistische und progressive Reduktionstheologie und Vereinheitlichungsversuche als wirklichkeitsfremd zu erweisen, ist die sozialdiakonische Aufgabe kirchlicher Wissenschaft der Gegenwart.

Dieser Aufgabe wird man aber nur gerecht, wenn man auch im Dialog mit den Randgruppen die Situation der Menschen der Gegenwart mitbedenkt und ihre im Emotionalen wurzelnde, erst sekundär rationalisierte Kritik – z. B. an der Liturgiereform – nicht ebenfalls ausschließlich auf rationaler Ebene verhandelt. Andernfalls setzt man sich dem Vorwurf aus, die emotionale Seite möglicherweise aus Angst vor eigener Belastung auszuklammern oder aber diese Dimension der Kontroverse überhaupt nicht zu sehen.

Aus diesem Grund ist es bedauerlich, daß der oben genannte Vortrag von R. Kaczynski sich ausschließlich liturgiewissenschaftlich mit den Argumenten der Traditionalisten auseinandersetzt. Auf der Sachebene wird eine Einigung um so schwerer sein, je stärker die Beziehungsebene der Gesprächspartner gestört ist<sup>4</sup>. Ohne eine vorgängige Überzeugung von noch gemeinsamen Grundpositionen und ohne ein Verlassen der dogmatisch-apologetischen Attitüde, die prinzipiell das ganze Recht auf der eigenen Seite wähnt, sind Dialog und Kompromiß nicht möglich.

Mag sein, daß die Reform der Eucharistiefeier noch behutsamer war als die der anderen Texte, mag sein, daß sich die Kritik nur auf die 100 Seiten des Ordo Missae bezieht, mag sein, daß die Eucharistiefeier wirklich „wesentlich gleichgeblieben“ ist, mag sein, daß vieles von der traditionalistischen Kritik „eigentlich“ unverständlich und mit guten Argumenten angreifbar ist – aber auf dieser Ebene

liegt eben nicht das eigentliche Problem; das liegt tiefer und ist nur im gesellschaftlichen Kontext verstehbar.

Allerdings, je pluraler die Kirche faktisch wird, desto notwendiger wird die Suche nach religiösen Ausdrucksformen, mit denen sich alle Gläubigen identifizieren können. In der Pluralität wird eine Theologie des Gottesdienstes (aber nicht nur aus dogmatischer Perspektive!) eher wichtiger als unwichtiger. War sie vorher im wesentlichen theoretischer Überbau über das geschichtlich Gewordene, so hat sie jetzt neugestaltende und einigende Aufgaben. Diesem Ziel diene auch die Meßreform des Zweiten Vatikanums. Sie schuf einen durch die Betonung des Wortteils wesentlich rationaleren Gottesdiensttypus, der in seinem ausgewogenen Verhältnis von Wort und Sakrament theologisch außerordentlich durchreflektiert und von daher weitgehend unangreifbar geworden ist. Der Gottesdienst ist einfacher geworden, die Zahl der Riten wurde vermindert, um ihre Bedeutung transparenter werden zu lassen.

Da aber Riten „dramatisierte Symbole“ sind und weniger von ihrer Bewußtmachung als von ihrem Vollzug leben<sup>5</sup>, also mehr empfunden als verstanden werden, ist zu fragen, ob der Verfallsprozeß des Symbolverständnisses, der der eigentliche Grund für die Krise des Gottesdienstes sein dürfte und schon in der ersten liturgischen Bewegung dieses Jahrhunderts viel Aufmerksamkeit gefunden hat<sup>6</sup>, durch die Liturgiereform wirklich aufgehalten werden konnte. Ist die Bedeutung der Symbole noch (oder wieder) präsent, ist der rituelle Umgang noch sinnvoll? Oder ist er nur noch ein Relikt aus einer alten Welt, das bei den einen zum geistlosen Automatismus wurde, bei den anderen zum bloßen Vermittler von Regieanweisungen wie „Verehrung“, „Reue“, „Sammlung“ usw.?

Bezeichnet die Krise des Symbolverständnisses, die Krise des Gottesdienstes, nicht vielmehr die umfassendere Krise eines einseitig rationalen Umgangs mit der Wirklichkeit, der sich fast ausschließlich auf das Medium des Wortes beschränkt? Liegen hier die Gründe für die „Unfähigkeit zu Feiern“? Wotan, der Göttervater, opferte freiwillig sein linkes Auge, um die Sprache der Vögel zu erlernen. Sollten wir heute vielleicht ein Ohr opfern müssen, um für neue Dimensionen in der Wirklichkeit frei zu werden? Ein „heilig-schönes Fest“ solle die Messe sein, so schrieb Franz Hillig vor 30 Jahren in dieser Zeitschrift und zitierte die eindrucksvollen Passagen aus Paul Claudels autobiographischem Bericht<sup>7</sup>. Aber wird sie noch als dieses festliche Schauspiel empfunden? Der Verfall des Symbolverständnisses und die Intellektualisierung des Religiösen mögen in gleicher Weise für diese Entwicklung verantwortlich sein.



## Zusammenfassung

Der Artikel wollte einige Gedanken zum Thema „Lefebvre“ aus der Sicht eines Protestanten darstellen, wollte darauf hinweisen, daß dieser „Problempatient“ nur durch eine „psychosomatische Theologie“ heilbar ist, die nicht nur das Corpus der kirchenjuristischen Texte und dogmatischen Lehräußerungen in den therapeutischen Dialog einschleust, sondern die in Kirche und Gesellschaft gleichermaßen vorfindlichen Anpassungsprobleme der Menschen mitberücksichtigt und sich selbst zum Thema macht. Nur dann kann das Konfliktfeld „Messe“ richtig verstanden werden. Wenn darüber hinaus auch die Gesamtproblematik der Entwicklungsdynamik moderner Gesellschaften und die Krise der kultischen Praxis der Kirche neu ins Bewußtsein kommen, dann wird man urteilen müssen, daß auch die traditionalistische Gruppe um Lefebvre mit der von ihr entfachten Kontroverse eine wichtige Funktion hat; sie ist eine Erkenntnis-Chance trotz eigener Bewußtseinsverweigerung.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> W. Seibel, Worum geht es im Fall Lefebvre?, in dieser Zschr. 195 (1977) 577 f.

<sup>2</sup> A. Mitscherlich, Das beschädigte Leben (Grenzach 1969).

<sup>3</sup> R. Kaczynski, Kritische Einwände gegen die Liturgiereform – berechtigt oder nicht? Referat vor der Katholischen Akademie in Bayern am 17. 10. 1976.

<sup>4</sup> P. Watzlawik, J. H. Beavin und D. D. Jackson, Menschliche Kommunikation (Stuttgart 31972).

<sup>5</sup> Th. Sundermeier, Afrikanisches Bewußtsein, in: Zeitwende 48 (1977) 129–139.

<sup>6</sup> R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Freiburg 1921); Ein Wort zur liturgischen Frage (Mainz 1940).

<sup>7</sup> F. Hillig, Vom Schauspiel der Messe, in dieser Zschr. 140 (1947) 371–376.