

Antoine Vergote

Symbolische Gebärden und Handlungen in der Liturgie

Jede Gebärde, die nicht Werkzeuggebrauch ist, kann symbolisch genannt werden. Jede technische Gebärde verfolgt einen fest umrissenen Zweck: ein Auto fahren, *um* irgendwohin zu kommen; etwas zu sich nehmen, *um* der Notwendigkeit der Ernährung genüge zu tun; den Schalter drehen, *um* die Beleuchtung in Betrieb zu setzen . . . Diese Gebärden drücken nichts aus, sondern tun einfach etwas. Ein Geschenk überreichen dagegen, die Hand reichen, den Kopf neigen, umarmen . . . , das sind Gebärden, die eine Absicht ausdrücken und ihr gleichzeitig Wirklichkeit verleihen. Man nennt sie symbolische Gebärden, ganz im selben Sinne, wie man von symbolischen Worten und Gegenständen spricht, weil sie eine leibliche Haltung und einen von der inneren Absicht bestimmten Sinngehalt in sich vereinen. Es gibt symbolische Zeichen, an deren reiche Fülle von Kommunikationsmöglichkeiten die rationale Sprache nie heranreicht. In der Religion ebenso wie im intersubjektiven Leben und im Kunstwerk ist der gemeinte Sinn nie von sinnvermittelnden Zeichen zu trennen.

Deswegen kennt die Gebärde keine Scheidelinie zwischen der Ordnung menschlicher Sinne und der Ordnung menschlicher Ideen. Sie schließt vielmehr den Menschen und die räumliche Welt, in der er sich entfaltet, zu einer Einheit zusammen. Sie trennt auch nicht Ausdruck, Kommunikation und Handlung. Sie stellt eine konkrete Beziehung dar, die zum anderen aufgenommen ist, und in dieser Beziehung verleiht sie der sichtbaren Welt Sinn.

Die symbolische Bedeutung von Gebärden zu untersuchen schließt also eine Fülle von Bezügen ein. Unser Beitrag setzt sich zum Ziel, zu zeigen, daß die liturgische Gebärde ein sammelndes Geschehen ist, das Mensch, Welt und Gott vereint.

Für den Liturgiker hat dies nämlich ernste Konsequenzen: Die liturgische Gebärde kann nicht gedacht werden nach dem Begriffsschema eines

Zweckdenkens, das schon zu sehr in unsere Sakramententheologie eingedrungen ist. Das Bedenken der liturgischen Gebärde muß vielmehr die Wirklichkeit des belebten Leibes ernst nehmen, der die Quelle unserer aktiven Symbolfähigkeit ist. Schließlich kann man sie legitimerweise nicht trennen von dem raumzeitlichen Bedeutungsrahmen der umgebenden Kultur. Wir haben es vorgezogen, diese drei Gegebenheiten zu bearbeiten statt einer bloß beschreibenden Aufzählung und Klassifizierung liturgischer Gebärden, die der Leser leicht anderswo finden kann.

1. Die liturgische Gebärde ist Ausdruck und Handlung

Zunächst wollen wir nachdenken über Zielsetzung und Funktion der liturgischen Gebärde. Oft fragen die Gläubigen nach dem Sinn der Teilnahme am liturgischen Tun: Sollte es nicht genügen, den Glauben zu haben? Warum soll man ihn noch «zum Ausdruck bringen»? Man war gewohnt, die religiöse «Praxis» als eine Pflicht zu betrachten. Aber das Empfinden für die äußere Verpflichtung durch das Gesetz ist im Schwinden begriffen. Ebenso überzeugt die Idee einer Gnade, die «mittels» eines Ritus verliehen wird, nicht mehr so sehr. Dieser Mentalitätswandel ist keineswegs ein Unglück: Die neue kritische Phase öffnet den Raum für eine Neuentdeckung des Ritus als in sich selbst sinnträchtig und wirkmächtig, da es der Glaube selbst ist, der sich im Ritus Wirklichkeit verleiht.

Niemand bezweifelt, daß die Gebärde zur Ordnung des Zeichenhaften gehört: sie ist Ausdrucksmittel. Andererseits unterscheidet sie sich durch ihre Leibhaftigkeit auch von der Sprache: Sie hat nicht deren semiotische Autonomie. Die Gebärde bleibt eingebettet in unsere leibliche Subjektivität, selbst noch, wenn sie uns auf die Welt und auf den Nächsten ausrichtet. Gleichwohl begründet ihr subjektiver und leibhafter Charakter keinen geringeren Wert gegenüber der Sprache. Diese ihre Eigenart verleiht ihr vielmehr die Fähigkeit, auf eine ganz unmittelbare Weise ausdrucksmächtig zu sein. Sprache und Gebärde stehen untereinander in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung. Auch die Liturgie erlangt nicht ihre volle religiöse Funktionskraft, wenn sie die Komplementarität von religiöser Gebärde und religiöser Rede nicht ins Werk zu setzen versteht.

Aufgrund ihrer Leibhaftigkeit ist die Gebärde eng an Handlung gebunden. Man unterscheidet im allgemeinen Gebärden mit reiner Ausdrucks-

funktion und Gebärden, die, eben indem sie die Absicht einer Handlung ausdrücken, diese Absicht auch in die Wirklichkeit überführen.¹ In der Liturgie könnten wir ebenfalls in getrennten Schritten die sakramentalen Gebärden betrachten, die eine Handlung über Gegenständen vollziehen (Wasser, Brot . . .), und diejenigen, die einfach unsere Haltungen gegenüber Gott zum Ausdruck bringen (Kniebeugung, Verneigung, Gebetsgebärde . . .). Wir halten diese Unterscheidung aber für unwichtig, denn in der Liturgie ist jede Gebärde, auch die sogenannte reine Ausdrucksgebärde, in der Tat ein wirkender Vollzug. Sich vor Gott neigen ist in sich selbst ein religiöser Akt. Und genau dies ist ja die Funktion der liturgischen Gebärde: sie schließt inneren Vollzug und äußeres Tun zu einer Einheit zusammen. Sie ist Ausdruck und Verwirklichung.

Die liturgische Gebärde zeigt also eine starke Verwandtschaft einerseits mit der Sprache und andererseits mit der Handlung. Und es ist kein Zufall, wenn die enge Verbindung mit den beiden anderen «Registern» menschlicher Erfahrung sich an der Gebärde der Begegnung, an der Gebärde der Liebe ablesen läßt: Das berechtigt uns auch, einen äußerst bezeichnenden Ausdruck gelten zu lassen, selbst wenn der Sprachgebrauch ihn oft entwertet hat: «faire l'amour», «to make love», das heißt, durch Gebärden vollbringen, was diese ausdrücken wollen. Außerhalb der Gebärden, welche die Liebe verwirklichen, existiert diese Liebe gar nicht. Das heißt, daß das Empfinden sich in Gebärden eine Wirklichkeit schafft, um wirksames Empfinden zu werden. Aber das Wort, das der Gebärde vorausgeht und ihr nachfolgt, schafft ihr ebenso einen zusätzlichen Ausdruck, und ohne dieses Wort erreicht die Gebärde weder ihren vollen Ausdruckswert noch ihre volle Verwirklichung in der inneren Übernahme durch die sie setzende Person. In der gleichen Weise schafft der Glaube sich Ausdruck und Verwirklichung in Wort und Gebärde, eben weil er ebenfalls verwirklichte Begegnung ist mit dem Anderen, welcher Gott ist.

Die liturgische Gebärde und die religiöse Sprache der Gottesdienstfeier zeigen also eine beiden gemeinsame wesentliche Besonderheit: Zeichen zu sein, das sowohl Sinn ausdrückt wie es Wirklichkeit setzt. Diese Gleichartigkeit ermöglicht uns die aktive Beteiligung an einer Liturgie in fremder Sprache, ebenso wie sie Raum gibt für den Wechsel von stummen Gebärden, von Worten ohne Gebärden und von Augenblicken, in denen

die beiden Weisen von Ausdruckshandlungen einander begleiten. Eine richtige Wertung der liturgischen Gebärde als Glaubensausdruck und Glaubensakt läßt uns gleichzeitig einer falschen Begrifflichkeit von den Sakramenten und ihrer Wirkung entgehen, und sie befreit die schweigend teilnehmenden Gläubigen von dem Eindruck, Sakramente als willkürliche Mittel der Gnade zu «empfangen», die völlig ohne Beziehung zu ihrer persönlichen Glaubenshaltung sind. Wir bestreiten nicht die Wahrheit der Lehre vom «ex opere operato». Aber wenn man diesen Grundsatz ohne Beziehung zur Wirksamkeit der religiösen Sprache und der Symbolgebärde versteht, so wird man praktisch dahin geführt, die Sakramente im Sinne eines magischen Ritualismus mißzuverstehen. Der Glaube ist nur eine «Bedingung» für die Wirksamkeit der Sakramente; er verwirklicht sich in der Gebärde und dem Wort, die dadurch zu Wirkkräften in der Schaffung der Gottesbeziehung werden.²

Die liturgische Gebärde ist also Glaube im Vollzug. Zu sagen, daß sie Ausdruck des Glaubens sei, ist eine irreführende Redeweise. Sie legt den Gedanken nahe, der Glaube sei ein innerer Zustand der Seele, der sich in einem Akt der äußeren Selbstdarstellung projiziere, ganz wie man Gefühle wie Freude, Furcht oder Haß ausdrückt, die sich auf dem Gesicht, im Gebärdenspiel der Hände und in der gesamten Körperhaltung spiegeln. Für sich selbst genommen aber sind Gefühle keine Handlungen. Sie sind vielmehr eine Wahrnehmung der Welt und des Mitmenschen, eine innere Erschütterung, und als solche disponieren sie zum Handeln. Der Glaube dagegen ist eine Disposition gegenüber Gott, der nur in einem leibhaftigen Ausdruck zu seiner eigenen Wirklichkeit kommt. Ihm Ausdruck verleihen bedeutet also ihn ins Werk setzen. Es gibt auch keinen Glauben, der sich nicht aktualisiert in einem Ritus, der auf untrennbare Weise wirksame Gebärde und wirksames Wort ist.

Kommen wir noch einmal kurz auf die Verwechslung zurück, die darin liegt, daß man die liturgische Gebärde als eine Handlung versteht, die einen Gegenstand (Brot, Öl . . .) in ein Gnadenmittel verwandelt. Wenn man die liturgische Praxis beobachtet und die theologischen Studien liest, die ihr gewidmet sind, hat man bisweilen den Eindruck, daß die Gebärde hier zusammenschrempft zu einer Manipulation von sakramentalen «Gegenständen». Oft scheint die beherrschende Sorge darin zu liegen, auf die Gültigkeit der Sakramente

zu achten: Es gilt die gebotenen Worte exakt auszusprechen und die vorgeschriebene Materie «anzuwenden». Die theologischen Formulierungen bezüglich der sakramentalen «Materie» und «Form» sind weithin schuld an dieser Herabwürdigung der Gebärde. Das derzeitige lieblose Verhältnis zum Ritus ist die Folge davon. In einer Zeit, in der die bildenden Künste, die Filmkunst, das Theater und das Ballett den Dimensionen der menschlichen Existenz auf intensive Weise und in unverstellter Wahrheit Ausdruck und neue Wirklichkeit verleihen, kann eine Liturgie, die zu einer Technik der Gnadenvermittlung geworden ist, nur noch ein tiefes Unbehagen wecken: sie ist keine Handlung mehr, die für den Menschen Wahrheit erfahrbar macht.

Die Faszination, die auf manche die orthodoxe Liturgie ausübt, ist zu erklären durch das sakrale Mysterium, von dem sie durch und durch geprägt ist. Und gewisse moderne Tendenzen, die darauf abzielen, die Liturgie einfach menschlicher zu machen, kommen zweifellos mehr aus einer Suche nach Wahrheit als aus einer säkularisierten Theologie. Und diejenigen, welche die Eucharistie als Feier der menschlichen Bruderschaft deuten, entdecken einfach aufs neue die Gleichung zwischen den Gebärden und Handlungen einerseits und den Absichten, denen sie leibhaftige Wirklichkeit zu geben versuchen, andererseits. Ist dies nicht ein Zeichen dafür, daß die Sakramententheologie es zugelassen hat, daß ihr der Wesensgehalt der Gebärde abhanden gekommen ist, die doch der symbolhafte menschliche Ansatzpunkt für das übernatürliche Handeln ist?

Wenn die Gebärde keine wirklich menschliche Handlung im vollen Sinne des Wortes ist, dann wird der Bezug auf die Gnade und auf das göttliche Handeln zu einer Wirklichkeit, die willkürlich von außen und von oben an einen menschlichen Akt ohne eigentliche Bedeutung herangebracht wird. Eine mangelhafte Anthropologie der Gebärde und des Wortes beraubt die Theologie der Kategorie «Zeichenhaftigkeit», sowohl im Blick auf die übernatürliche wie die menschliche Wirklichkeit.

Die liturgischen Gebärden sind also konkret verwirklichte Gottesbeziehung. Sie bilden ein symbolisches System: ein Gefüge von Ausdrucks- und Betätigungsmöglichkeiten eines persönlich übernommenen Lebens mit Gott. Das Schreiten zum Altar, der Opferritus, die Taufe sind Symbolhandlungen, weil sie als Gebärden den Bedeutungsgehalt in sich tragen und verwirklichen, den

sie augenfällig anzeigen. Wie jedes wahre Symbol verweisen sie nicht auf etwas anderes, sondern sie bewirken durch sich selbst einen Bund mit dem «Anderen», der um seiner selbst willen anerkannt wird.

2. Die Symbolkraft des Leibes

Ohne die Gebärde verliert die Sprache ihre Macht, unsere Existenz in sich aufzunehmen. Aber auch die Gebärde, die von dem gesprochenen Wort abgetrennt wird, hat keine Bedeutung mehr. Nur zusammen verwirklichen sie die symbolische Beziehung, die konstitutiv ist für die Religion und für den Glauben. Wir haben zunächst unterstrichen, daß die Gebärden ein System von Symbolen bilden, wobei wir die Verwandtschaft zwischen Gebärde und Sprache betont haben. Wir müssen nun zeigen, daß die Gebärden symbolisch sind, weil der Leib die Fähigkeit in sich trägt, alles Menschliche in seinen lebendigen Gottesbeziehungen in überdeutlichen Zeichen zu verdichten.

Eine richtige Auffassung von der Funktion der Gebärde und von ihrer Komplementarität zur religiösen Sprache wird uns helfen, verschiedene Fragen zu beantworten und gewisse offene Probleme einsichtig zu beurteilen. Warum müssen gewisse Riten in ihrer Selbigkeit – wie Taufe und Eucharistie – unbedingt beibehalten werden? Sind sie derart allgemeingültig, daß Christus deswegen gewollt hat, daß sie in ihrer Identität durch all die verschiedenen Kulturen und Zivilisationsepochen hindurch beibehalten werden? Andererseits, wenn man schon den Wert und die Funktion der allgemeingültigen Gebärde anerkennt, was ist dann von verschiedenartigen Formgebungen zu sagen?

Eine Antwort auf diese Fragen würde eine vertiefte Untersuchung über den Leib, die Bewegung, die Welt der Vorstellung und des Symbolischen erforderlich machen. Und um zu einer wirklichen Kenntnis der Sachlage zu gelangen, müßte diese Untersuchung sich stützen auf die Phänomenologie des Leibes, auf die Psychologie der menschlichen Gestalt, auf die Forschungen der Ästhetik, welche die Beziehungen zwischen Leib, Raum und Zeit in den verschiedenen Zivilisationstypen untersuchen. Zweifellos kann man hoffen, daß die Liturgiker sich in Zukunft vor allem von den Informationen der Anthropologie leiten lassen, die uns ebensoviel wenn nicht noch mehr lehren als die Patristik. Wenn man den garstigen Graben zwischen Ritus und Leben zu übersteigen sucht, so geht es nicht nur darum, die ethischen Forderungen des christlichen Glaubens wieder aufzuwerten,

sondern alles Menschliche im Ritus aufzunehmen, das sich in der Geschichte der Zivilisation entfaltet.

Man braucht aber nicht zu meinen, daß das Sinnempfinden für den Ritus völlig verschwunden sei, wie groß auch manchmal die stumme Hilflosigkeit gegenüber den Riten der Kirche sein mag. Ist es nicht bezeichnend, daß die Filme eine Hochzeit fast immer in der Form einer «religiösen» Zeremonie darstellen? Man sollte diesen Brauch nicht leichthin als ein Überbleibsel der soziologischen Christlichkeit beurteilen! In diesem entscheidenden Augenblick der leibhaftigen Existenz, die erlebt wird in der Beziehung zum anderen, will der Mensch dies symbolhaft zum Ausdruck bringen. Er erfährt hier eine geheiligte Dimension, die das Geschehen in eine Beziehung einordnet, die über jeder sozialen Funktion liegt und selbst über der sexuellen. Er spürt, daß er seine Sexualität darauf beschränken würde, um des Vergnügens oder der gesellschaftlichen Vernunftgründe willen da zu sein, wenn er sich des Ritus beraubte. Das Heimweh nach dem Ritus, das manche Ungläubige beweisen, rührt her aus der der ganzen Menschheit gemeinsamen Auffassung, daß Menschsein bedeutet, die Existenz symbolisch zu verstehen.³ Es ist im übrigen eindrucksvoll zu beobachten, wie die Hippiebewegung symbolischen Riten neues Lebensrecht gibt und wie sie damit ihr Existenzverständnis zum Ausdruck bringt, das Verständnis einer Existenz, die sich befreit von der Reduzierung des Menschen auf eine technische Funktion. Rührt nicht die quasireligiöse Glut, die moderne Tanzrevuen in sich tragen, ebenfalls aus dem gleichen Verlangen nach ritueller Symbolisierung?

Wir wollen den christlichen Ritus nicht auf die symbolische Feier der Hauptdimensionen der Existenz zurückschneiden: Geburt, Einführung in die Erwachsenenengesellschaft, geschlechtliche Liebe, menschliche Bruderschaft, Krankheit und Tod⁴. Aber wir wollen Ort und Funktion der rituellen Gebärde bezeichnen: sie ordnet sich ein in den Raum der humanisierten Welt, verbindet das Subjekt konkret mit der menschlichen Gemeinschaft und bezieht es auf den anderen, der Quell und letzter Sinn seiner Existenz ist.

Sicherlich erfüllt die Sprache dieselben Funktionen eines Bindegliedes. Aber wenn die Sprache uns auch die grundlegenden Bedeutungsinhalte vorlegt, die es gestatten, die Existenz in ihrer Symbolwirklichkeit zu erfassen und sie auf den letzten Sinn zu beziehen, also auf die «Religion»,

so kann sie doch selbst den Existenzvollzug im Symbol nur realisieren, wenn sie mittels des Ritus in unser konkretes Sein herabsteigt, in unser Verhalten, das darin besteht, daß wir lebendiger Leib sind. Außerhalb des Ritus bleibt die symbolische Sprache leer, wie es die Sprache eines Schizophrenen ist, der die Worte behandelt als wären sie wirkliche Dinge. Das gesprochene Wort muß sich füllen mit der existentiellen Dichte des Leibes.

Eben durch seine eigene Struktur ist der Leib zugleich unsere Natur, die lebendige Innerlichkeit, die Intentionalität des Subjektes, die offen ist auf die Welt und den anderen hin. Als natürliche und kulturelle, subjektive und intentionale Wirklichkeit, als Innenraum und Ort des Austauschs konstituiert er unser konkretes Sein. Weil aber der Leib der Ort der Symbolverwirklichung ist, muß der Ritus ihn so annehmen, wie er sich selbst tatsächlich zum Symbol macht, das heißt in den Ausdrucksformen seiner eigenen Kultur. Als lebendige Einheit zwischen der im Menschen vorhandenen Natur und der Kultur ist der Leib der Schauplatz der heiligsten Mysterien. Entsprechend den beiden Aspekten, die ihn konstituieren, richtet der Leib den Menschen auf das – symbolisch verstandene – Jenseits aus. Als die Naturebene im Menschen ist er die Dimension der Tiefe, wo wir auf die Quelle der Existenz treffen. Und als Spannungsvektor, der uns auf das Ferne hin öffnet, gibt er uns vom Tiefsten unserer selbst her die Richtung auf das letzte Ziel unseres Verlangens.

Aufgrund seiner eigenen Natur stellt der Leib die Öffnung dar für die Symbolgestaltung, die sich in der Kunst, in der Liebe und im religiösen Ritus verwirklicht.⁵ Diese Öffnung ist zugleich Sache der Natur und der Kultur, und aus diesem Grunde allgemeingültig und doch kulturbedingt verschieden gestaltet. Daher kommt die überzeitliche Dauer und Universalität der rituellen Gebärden und die Verschiedenheit in der Formgebung.

Verifizieren wir nun diese Analyse am Beispiel der beiden christlichen Grundriten: Taufe und Eucharistie. Das Eintauchen in Wasser und das Wiederauftauchen ist eine Gebärde, die in die tiefsten Vorstellungsschichten des Leibes eingepreßt ist. Mythen, Träume, Weltentstehungstheorien, verschiedene religiöse Riten und selbst die heutigen Freizeitedorados legen davon Zeugnis ab: In der leiblichen Symbolik stellt der Mensch die Geburt zum Leben als ein Auftauchen aus dem Wasser dar. Unglücklicherweise ist die Taufpraxis zu sehr geprägt von einer Sündentheologie, die alles andere in sich aufgesogen hat, und so kommt

sie oft dahin, den Wasserritus auf eine Reinigung durch Abwaschung einzuengen.⁶

Die Eucharistie ist ein komplexerer Ritus. In der elementaren Gebärde des Mahles vereint sie die Nahrungsaufnahme, die Genüsse des Erdenlebens und das Beieinandersein. Schon in der menschlichen Ebene sind die drei Gegebenheiten, die das Mahl ausmachen, von höchster Symbolkraft: Sie sind Ausdruck und Verwirklichung des fortdauernden Lebens, das sich von der anvertrauten Erde nährt, für das Fest, das gefeiert wird, und für die versammelte Familie, die daran teilnimmt. In der Darbietung des Opfers, in dem Christus handelnd gegenwärtig ist, vereint die Gebärde der Elevation das Göttliche und das Menschliche, indem sie der horizontalen und der vertikalen Dimension symbolisch Gestalt verleiht. Alle diese Symbolbezüge für unsere leibliche Anwesenheit in der Welt und beim Mitmenschen tragen also dazu bei, aus der Eucharistie die Einsenkung Christi in unser konkretes Sein zu machen.

Die wesentlichen rituellen Gebärden können von verschiedenen Riten umrahmt werden. Wie wir sehen werden, hängt ihre Gestaltung davon ab, wie gewisse kulturelle Milieus leben und die raum-zeitliche Welt interpretieren. Immer aber müssen die Riten, welche die Kerngebärden umrahmen, deren Bedeutungsgehalt entfalten. Das heißt, daß der Liturgiker sich sowohl von ihrem existentiellen wie ihrem christlichen Sinngehalt prägen lassen muß. Andernfalls würde er den christlichen Ritus unnützerweise mit aller Art von sekundären Riten überfrachten, die für die Zeitgenossen ohne Bedeutung sind. Die Liturgiegeschichte wie die Geschichte aller Religionen zeigt uns, daß das Eindringen sekundärer Riten, welche die Kernriten überdecken und verdunkeln, in Zeiten geschieht, in denen die Theologie sich sowohl von einer lebensnahen Anthropologie wie von den christlichen Quellen hat abschneiden lassen. Unsicher geworden bezüglich der Wirksamkeit ihres Handelns und ohne Empfinden für den menschlichen Sinn der Gebärden, neigt die Liturgie dann dazu, ihren Riten auf falsche Weise neuen Nachdruck zu verschaffen durch Hinzufügung bedeutungsloser Gesten, die sich nur als quasi-magischer Ritualismus verstehen lassen, auch wenn sie nicht so erlebt werden. Denken wir nur an die zahlreichen Verdoppelungen, die früher den lateinischen Ritus der Eucharistiefeier so überladen gemacht haben: mehrere Riten der Eröffnung, der Gabenbereitung und der Weihe der

Gaben . . . Ist es nicht bezeichnend, daß dieselben Gläubigen, die mit Recht eine Vereinfachung unseres Eucharistieritus verlangten, zu gleicher Zeit den so überreichen orthodoxen Ritus bewunderten? Der Grund liegt darin, daß dieser letztere sich als eine organische Entfaltung sowohl des christlichen Mysteriums wie der menschlichen Kultur erweist.

Es muß noch vermerkt werden, daß der orthodoxe Ritus nach Symbolnormen entworfen ist, die zu einem anderen kulturellen und religiösen Milieu gehören als dem unseren. Die kulturelle Andersartigkeit der Völker und Epochen läßt nicht zu, daß wir ohne weiteres einen liturgischen Stil übernehmen, der nicht unser eigener ist.

3. Kulturelle Verschiedenheit in der Verwirklichung der allgemeinen Anlage zu symbolischem Ausdruck

Wenn man sich die Verschiedenartigkeit der Kulturformen bewußt macht, ist man verblüfft über die unglaubliche rationalistische Naivität derer, die über die Zeiten und kulturellen Großräume hinweg die gleichen rituellen Formen aufrechterhalten oder auferlegen wollten. Alles hatte vortreten zu gehen, als wenn die Gebärden, Gesänge und Gebete unser subjektives Empfinden nichts angingen und als ob der gläubige Mensch durch eine Art absoluten Höhenfluges zu allen Zeiten auf die gleiche Weise mit theologischen reinen Begriffen koexistierte!

Wir glauben, daß die Liturgie sich auf der Schnittlinie dreier Denkebenen ansiedeln muß. Wie wir schon weiter oben dargelegt haben, ist die leibliche Existenz von allgemeingültigen Strukturen einer Dimension des Symbolischen bestimmt, die es ermöglichen, daß alle Menschen einander in denselben Grundgebärden (Gehen, Darbieten, Eintauchen in Wasser und Wiederauftauchen, Verneigung . . .) treffen. Zweitens verleiht der christliche Glaube der erlebten raumzeitlichen Wirklichkeit immer aufs neue Gestalt und erschließt sie auf eine eigentümliche Weise dem Verständnis.⁷ Schließlich verändert auch die Entwicklung der Zivilisation unsere Raum- und Gegenstandserfahrung beträchtlich.⁸

Weil die rituelle Gebärde gelebter Leib in Aktion ist, muß sie sich einfügen in den Raum-Zeit-Rahmen eines bestimmten kulturellen Milieus – auf die Gefahr hin, andernfalls den Vorwurf eines magischen und altmodischen Ritualismus heraufzubeschwören. Der orthodoxe Taufritus mag uns beeindruckt durch die immer wiederkehrenden

Gebärden der Salbung und des Eintauchens. Die Beobachtung jedoch, die uns ein katholischer Soziologe mitgeteilt hat, ist lehrreich: Er hatte einen marxistischen Freund, Mitglied der Akademie der Wissenschaften von Moskau und bei seinem Unglauben doch dem Christentum nicht feindselig gesonnen, eingeladen, einer Taufe in einer russischen Kirche beizuwohnen. Dieser sei aus der Fassung geraten ob einer so großen Fülle von Riten, deren Häufung und Verwickeltheit bei ihm den Eindruck einer unglaublichen Magie hinterließen. Wir unsererseits haben öfter als einmal dieselben Geständnisse von Ungläubigen gehört, die an unseren Totenmessen teilgenommen hatten. Würden diese Riten nicht aussagekräftiger sein, wenn sie zu einer größeren Einfachheit des Ausdrucks zurückgeschnitten und so durch einen ursprünglichen und unmittelbaren Symbolismus wirken würden? Viele Erfahrungen bestätigen dies. Dennoch haben eben dieselben orthodoxen Riten in einem bestimmten kulturellen Milieu die Fähigkeit gehabt – und haben sie noch – mit ihren Symbolen Wirklichkeit zu erschließen.

Der griechische Tempel und die dunkle Höhle der orientalischen Religionen stellen beide auf eine völlig verschiedene Weise den Symbolwert des Lichtes dar, und dennoch beschwört beide Male das Licht die Beziehung zum Göttlichen. Aber in den beiden Typen von Religion bezieht der Mensch sich auf eine je andere Weise auf die Welt und das Göttliche.⁹

Aufgabe einer byzantinischen Kirche ist es, Raum zu sein für die Feier des Lichtes der aufgehenden Sonne, das Symbol der Geburt und der Auferstehung. In diesem Lichtbehältnis, in dem die Ikonen das Eingehen des ewigen Geistes in die Zeit darstellen, empfangen die rituellen Gebärden der wiederholten Prozessionen, der Verhüllung und Enthüllung des Heiligtums ihren echten christlichen Sinn und verleiblichen den Glauben in einer dieser Kultur eigentümlichen Vision von Raum und Licht.¹⁰

Es wäre gegen die Natur, diese Riten in eine ausgeräumte moderne Kapelle mit schmucklosen Sichtbetonwänden verpflanzen zu wollen, wo das Licht nicht «einfällt», sondern allgegenwärtig ist wie in der hüllenlosen Welt der technischen Gegenstände. Ebenso kann man sich einen orientalischen Gottesdienst nicht in der Kirche vorstellen, die der marxistische Architekt Candela in der Nähe von Mexiko gebaut hat: Eine gewaltige offene Muschel, hinter dem Altar abgeschlossen durch eine verglaste Ausbuchtung, welche die Fabriken und

Wohnhäuser einer Arbeiterstadt überragt. So können und müssen ein und dieselben wesentlichen Gebärden unserer Liturgie szenische Gestaltungen inspirieren, die organisch die vielfältigen Formen menschlicher Existenz in sich aufnehmen.

Es scheint uns, daß die derzeitige Liturgie sich in verschiedenen Gestaltungsweisen vollziehen müßte und daß sie so durch ihre Stilanpassungen den verschiedenen Ansprüchen des zeitgenössischen Menschen entsprechen müßte. Wir sehen vor allem drei Arten solcher Ansprüche.

Die Existenz des Menschen vollzieht sich in der Zugehörigkeit zu mehreren Teilbereichen. Die beiden wesentlichsten davon sind die Familie und die größere soziale und politische Gemeinschaft. Der heutige Mensch will seinen familiären Intimbereich bewahren, und dies umsomehr, als die urbane Gesellschaft vielgestaltig und anonym ist. Ebenso aber will er die Familie für die Gesellschaft, in der er als soziales Wesen und als Christ aktiv gegenwärtig sein möchte, öffnen. Es ist daher nur normal, wenn unsere Zeitgenossen die Bedeutung einer Liturgie in enger begrenzten Gruppen entdecken, in Familien- und Freundeskreisen, und daß sie doch gleichzeitig die Liturgie in ihrem realen gesellschaftlichen Milieu (z. B. in der Berufswelt) ansiedeln möchten. Es ist selbstverständlich, daß der liturgische Stil sich diesen beiden unterschiedlichen Funktionen anpassen müßte. Man braucht eine andere Weise der Gottesdienstfeier, wenn man sich im kleinen Kreis um einen Tisch zusammensetzt (wie zur Zeit der Apostel) oder wenn man eine Versammlung in einer Fabrik veranstaltet oder aber in einer Pfarrkirche. Wenn die Zivilkleidung des Zelebranten einer Familienwohnung angemessen ist, so wirkt sie in einer gotischen oder barocken Kirche als störender Mißklang. Man kann sich einen sakralen Tanz sehr wohl in einer Kathedrale oder in einem Stadion vorstellen, nicht aber in einer romanischen Kapelle. Und nimmt das Sitzen während der ganzen eucharistischen Feier in einer Familiengruppe nicht einen ganz anderen Sinn an als in einem weitläufigen Gebäude? Gewisse Liturgiker, die von Nähe und familiärer Intimität träumen, scheinen nicht zu bemerken, daß der Mensch ebenso danach verlangt, zu gewissen Zeiten das sakrale Mysterium in weltumspannenden Dimensionen zu erleben. Und andere sind derart empfänglich für die byzantinische Sakralität, daß sie kein Verständnis aufbringen für eine im einfachen Alltagsleben der Familie eingewurzelte Liturgie. Man müßte sich dann daran erinnern, daß die liturgi-

sche Feier ein Teil des großen Festes ist, das die vielfältigen Dimensionen der Existenz symbolisiert.

Die zeitgenössische westliche Zivilisation befindet sich in einem überfordernden Spannungszustand einer unbegrenzten Fülle der verschiedensten kulturellen Stile, die sie in ihren Museen, in den Werken der Geschichtsschreibung und der Ästhetik, in ihren Theatern und Wanderrevuen vereint. Die Vielfalt der Erfindungen, die nach der Zerstörung aller Tradition einen neuen Stil zu prägen suchen, bezeugt, daß der zeitgenössische Mensch keinen einheitlichen Raum mehr vor Augen hat, wo seine Beziehungen zu den Dingen Gestalt annehmen könnten. Zweifellos ist dies einer der Gründe, warum gerade die gebildeteren Menschen durch eine Rückkehr zu kargen Formen, die nahe bei den Ursprüngen liegen, zu einer Einheit zu kommen suchen. Der liturgische Stil könnte sich von diesen vielfältigen Versuchen inspirieren lassen. Und um sich die verschiedenen Stilformen, die heute zu einer Bewußtseinserweiterung führen, zu eigen zu machen, könnte er sich von den Erfahrungen leiten lassen, die verschiedene Gruppen schon erarbeitet haben.

Ein drittes liturgisches Stilprinzip scheint auf den ersten Blick dem oben ausgesprochenen zu widersprechen. Damit der Ritus verstehbare Sprache werde, fordert er in der Tat eine gewisse Beständigkeit der Formen. Um dem Leben leibhaftige Gestalt zu gehen, übernimmt er das Gesetz der Wiederkehr der Gebärden. Alles, was nahe mit dem Leben zu tun hat (das Mahl, die Liebe), weist einen zyklischen Charakter auf und vollzieht sich in immer aufs neue wiederholten Formen.

Wir halten es auch für inopportun, bei jeder Gelegenheit neu experimentierte Bräuche in die Liturgie einzuführen. Die konkurrierenden Erfordernisse der Wiederkehr und der schöpferischen Erfindung, der Einförmigkeit und der Verschiedenheit verlangen, daß die Liturgie verschiedene Formen anbiete entsprechend dem rhythmischen Wechsel, der das bewegte Leben und die bewegte Kultur unserer Zeitgenossen im Westen prägt. Damit man das richtige Maß findet und die Liturgie vor tötender Wiederholung ebenso bewahre wie vor unorganischer Sprunghaftigkeit, brauchen die Liturgiker ein gehöriges psychologisches Einfühlungsvermögen und eine gute Information über den Lebensstil der verschiedenen kulturellen Gruppen.

Man kann nur in jeder Beziehung bedauern, daß die Ritusvereinfachung derzeit oft eine Unter-

drückung elementarer Gebärden auf seiten der Gläubigen mit sich gebracht hat. In dem Bestreben, sie am Gesang zu beteiligen, hat man es zu sehr vernachlässigt, sie auch durch gewisse körperliche Vollzüge teilnehmen zu lassen, die auf die natürlichste Weise die verschiedenen Aspekte der Gottesbeziehung zum Ausdruck bringen: die tiefe Verneigung, aufrechtes Stehen und Sitzen und Opfergang (und sei es auch nur durch einige Vertreter).

Schlussfolgerung

Liturgische Gebärden sind Bewegungen, welche die verschiedenen Beziehungen des konkreten Menschen zu seinem Gott zum Ausdruck bringen und verwirklichen. Die Fähigkeit dazu wohnt ihnen inne, weil der lebendige Leib stets Träger der Sinnbestimmung des Menschen ist. Diese Sinnbestimmung vor Gott zu verwirklichen bedeutet, unser Menschsein in einem Akt des Glaubens zu übernehmen. Gegenstände, die man opfert, empor zu tragen bedeutet, die gesamte horizontale Dimension, die das Auf-der-Welt-sein bestimmt, zu ergreifen und sie dem Anderen zu verbinden, der ihre Quelle und ihr letzter Sinn ist.

Weil der lebendige Leib stets intentionsbestimmt und daher symbolfähig ist, konstituieren seine Gebärden ein symbolisches Gefüge, ähnlich der Sprache. Das Auftauchen aus dem Wasser als Eintritt in das neue Leben geschieht nur ein einziges Mal. Das gemeinschaftliche Opfermahl aber stellt einen so regelmäßig wiederkehrenden Akt dar wie das Leben, das sich nährt von den Reichtümern der Erde und sich ihrer freut.

Zu sagen, daß die liturgischen Gebärden ein Symbolgefüge bilden, schließt ein, daß sie in sich selbst das Leben mit Gott verwirklichen. Sie sind das Leben mit Gott, der Glaubensakt, der so zu seiner Erfüllung kommt. Sie haben keine Finalität außerhalb dessen, was sie verwirklichen. Ihnen eine solche Zwecksetzung vorzuschreiben hieße, ihre Symbolwirksamkeit zu zerstören.

Mit Rücksicht auf ihre symbolische Einordnung in ein Raum-Zeit-Gefüge umgeben die grundlegenden und symbolisch allgemeingültigen Gebärden sich mit Ausdrucksgebärden, die sie in dem realen Raum-Zeit-Gefüge des konkreten menschlichen Milieus inkarnieren müssen. Die Liturgie muß also Freiheit lassen für kulturell und sozial angepaßte Formgebungen. Andernfalls könnten die Kerngebärden des Ritus nicht die konkrete Wirklichkeit des Menschen in den Glaubensvollzug aufnehmen.

¹ Siehe F. J. J. Buytendijk, *Attitudes et mouvements. Etude fonctionnelle du mouvement humain* (Paris-Brugge 1957) 285ff. Und: *Algemeene theorie der menselijke houding en beweging*, Universitaire bibliotheek voor Psychologie (Antwerpen 1948).

² Vgl. unsere Studie: *Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie*: A. Vergote, A. Descamps, A. Houssiau, *L'eucharistie, symbole et réalité* (Gembloux 1970) 7-56.

³ Eine Reihe zeitgenössischer Autoren hat die Dimension der Symbolisierung hervorgehoben, u. a.: Cl. Lévi-Strauß, *Anthropologie structurale* (Paris 1958); J. Lacan, *Ecrits* (Paris 1966); E. Ortigues, *Discours et Symboles* (Paris 1962).

⁴ Um jedes Mißverständnis auszuschließen, gestatten wir uns, unsere Leser auf unsere schon zitierte Arbeit über die Eucharistie hinzuweisen. Dort haben wir uns ausführlich erklärt über die institutionelle Dimension, die einen Teil des vollständigen Symbols ausmacht und die Christus aufgegriffen hat in dem kirchlichen Bezug des Glaubens.

⁵ Über den Symbolleib vgl. die Arbeiten von M. Merleau-Ponty F. J. J. Buytendijk, A. de Waelhens, L. Binswanger, E. Strauss, H. van Lier, E. de Keyser u. a.

⁶ Über die Fehlinterpretation, zu der die Beobachtung des Schauspielers einer Taufe führte, kann man lesen bei A. Vergote, *Regard du psychologue sur le Symbolisme liturgique*, in: *La Maison-Dieu*: Rev.

past. liturg. (Paris) 91 (1967) 129-151. Außerdem: G. Fournier, G. Dechambre, *Signification des gestes et des objets pour des enfants et des adolescents*: *La Maison-Dieu*. Rev. past. liturg. (Paris) 91 (1967) 163-172.

⁷ Dieser Gedanke ist hervorragend dargelegt und illustriert in E. de Keyser, *Art et Mesure de l'espace* (Psychologie et sciences humaines) (Brüssel 1970). Siehe vor allem 93ff; 151ff.

⁸ Vgl. z. B.: *Les Objets: Communications* 13 (Paris 1969).

⁹ Vgl. R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*: *Philologus* (Berlin 1948) 1-36.

¹⁰ G. Duthuit, *Le feu des signes* (Genf 1962) 80-81.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTOINE VERGOTE

geboren am 6. Dezember 1921 in Kortrijk (Belgien), Priester. Er studierte an den Universitäten Löwen und Sorbonne, ist Doktor der Philosophie und Theologie und Professor für Religionspsychologie und Theologie und Professor für Religionspsychologie an der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a.: *La relation pastorale individuelle* (Paris 1967).

Eugene Kennedy

Der Beitrag des religiösen Rituals zur seelischen Ausgeglichenheit

Der Mensch schafft Rituale. Er strebt danach, Erfahrungen, die ihm besonders viel bedeuten, in eine eigene Form zu bringen, um sie in den Brennpunkt seines Bewußtseins zu nehmen, da er sie als Quelle der Kraft und Richtungsweisung für sein Leben empfindet. Die Menschen haben von jeher versucht, das Beste ihres Lebens, vor allem das Beste ihres Lebens miteinander, in eine Art Kurzschrift aus Wort und Geste zu übertragen. Diese Symbolsprache, die er zuerst auf die Wände seiner Höhle gezeichnet und um seine Lagerfeuer herum getanzt hat, führt hinauf bis zur Dichtung und Malerei, zu Massenfesten und zu Familientreffen, zu Handschlag und Umarmung. Es gehört zur zweiten Natur für den Menschen, eigene Ausdrucksriten zu entwickeln, mit denen er die Dinge hervorhebt, die für ihn besonders bedeutsam sind: Anfang und Ende des Lebens, festliche Feier und Trauer, die tiefen, aber bisweilen flüchtigen Augenblicke, in denen er über sich selbst hinauszulangen sucht. Nimmt man dem Menschen seine

Rituale, so macht man ihn noch verwundbarer für die Schrecken einer Welt, die der Kontrolle seines Begreifens entglitten ist. Der Mensch macht die Welt vertraut und das Leben in ihr tragbar durch Zeremonien.

Das religiöse Ritual hat eine lange Geschichte, doch ist es immer sehr eng mit dem Menschen verbunden gewesen. In seiner jeweils eigenen Färbung durch die kulturellen Perioden, durch die es hindurchgegangen ist, hat das religiöse Ritual die Masken tausend namenloser Gottheiten getragen. Für den Christen soll nun die religiöse Handlung den gesamten Bereich menschlicher Erfahrung zum Ausdruck bringen, der vom Geist berührt und erleuchtet ist. Religiöse Formulierungen haben dem Menschen gute Dienste geleistet, indem sie, was er für sich selbst kaum ausdrücken kann, in einen Satz oder eine Bewegung gefaßt haben – indem sie, was er als sein eigenes Sehnen nach dem Leben des Geistes erkennen kann, in Wort und Symbol übertragen haben. Ein gesundes religiöses Ritual trägt bei zur seelischen Ausgeglichenheit, wenn es hilft, den Menschen zu erlösen, wo er darum ringt, sich im Verhältnis zu Gott und den anderen selbst zu finden. Das Ritual ist denkbar empfänglich für den menschlichen Drang zum Wachsen und die menschlichen Neigungen zur Schwäche und schafft Raum für beides in seinen Mustern. Das Ritual wird zu einer Quelle der Bestätigung für den Menschen, der sich mit ganzem Herzen dem auferstandenen Leben hingibt; es gibt ihm neue