

Jean-Pierre Manigne

Die Sprache des Gottesdienstes

Die Poetik des Glaubens in der Liturgie

In diesem Beitrag soll es um das Thema Liturgie gehen, insofern diese einer «Poetik des Glaubens» Ausdruck verleiht. Das heißt zunächst, daß wir das Thema Gottesdienst in einen weiter geöffneten Horizont der Frage nach den vielen Ausdrucksmöglichkeiten des Glaubens, von denen die Liturgie nur *eine* bestimmte Erscheinungsweise ist, hineinstellen. Zugleich bedeutet es aber auch dies: wir werden andererseits nicht umhinkommen, einige Bruchlinien zu markieren hinsichtlich der verschiedenen angrenzenden Sprachebenen, die sicherlich jeder Weise des Feierns Kolorit und Nahrung geben, ohne daß aber irgendeine vom Glauben inspirierte Liturgiefeier sich einfach mit ihnen verquicken lassen könnte.

Wir können hier nicht mehr tun als diesen doppelten Ansatz andeuten. Aber zweifellos sollte diese Aufgabe zum Gegenstand vermehrter und gezielter Bemühungen gemacht werden. Wir glauben in der Tat, daß eine Menge der heutigen Schwierigkeiten und selbst offenkundiger Sackgassen dem Umstand zuzuschreiben sind, daß sowohl die offene Grenze der Liturgie (in Richtung dessen, was außerhalb ihrer Zuständigkeit liegt) wie auch ihre Sonderstellung im geschlossenen Innenraum einer bestimmten Sprachatmosphäre in Vergessenheit geraten sind.

Wir wollen daher hier versuchen, der Liturgie einen Platz anzuweisen, indem wir ausgehen von solchen theologischen und kulturellen Beziehungen, die ihre Stelle im Gesamtzusammenhang bestimmen und ihre Grenze zu den jeweils benachbarten Bereichen anzeigen.

In der Liturgie spielt sich ein Sinnvollzug ab. Wenn wir das Vokabular der Semiotik aufgreifen, könnte man jede Art von Kult sogar definieren als das zusammenhängende Ganze von *Zeichen*, durch die eine bestimmte Anzahl von *bezeichneten Inhalten*, die aus einem gemeinsamen Glauben hervorgehen, mit Hilfe einer bestimmten Anzahl von *bezeich-*

nenden Ausdrucksmitteln einer bestimmten religiösen oder kulturellen Gemeinschaft mitgeteilt oder doch wenigstens vor ihr dargestellt werden.

Es ist leicht zu vermuten, daß die Annahme einer solchen Definition uns vor einer allzu approximativen und anpassungsfreudigen Sicht vom Wesen der liturgischen Feier bewahren kann. Sie ermächtigt und ermutigt uns aber, Kriterien dafür zu suchen und zu finden. Freilich ist unser Erbe in dieser Sache eine schwere Belastung. Wir sind hier von einer Geschichte geprägt, in der jene fast ausnahmslose Neigung gewütet hat, die Formen, Gebärden und Regeln gottesdienstlichen Feierns nach den Normen zu gestalten, die von einer Kaste von Eingeweihten dekretiert wurden, welche die Weisheit der ganzen Gruppe in ihre Verwaltung genommen hatte. Es gibt tatsächlich eine solche verwünschte Paarung von Ritus und klerikalem Imperialismus. Wenn das Wort (verstanden als Verkündigung, Kommunikation, Dialog) seiner Art nach progressiv ist, so ist der Ritus seinem tiefsten Wesen nach konservativ.

Da der christliche Gottesdienst gleicherweise Ritus wie Wort ist, darf man sich nicht wundern, wenn wir gerade hier den Ort der stärksten Spannung zwischen Bewahrung und Fortschritt entdecken. Der Gottesdienst bildet tatsächlich heute einen bevorzugten Ort heftigster Konfrontation, eines der letzten Foren, wo sich Christen entgegengesetzter politischer Überzeugungen treffen und im übrigen einander völlig ignorieren können.

Überdies ist der Ritus in der Ebene des Individuellen der Ort größter Doppeldeutigkeit: Der Mensch kann nie den Gegenstand seiner Gläubigkeit feiern, ohne sich selbst ins Spiel zu bringen. Er legt hier seine Maske ab. Und dennoch kann diese Enthüllung gerade vor dem Anspruch der Transzendenz, die zu feiern man hier vorgibt, unzulänglich bleiben und daher verworfen werden müssen. Der Ritus ist jener paradoxe Akt, durch den das «Offenbarte» immer Gefahr läuft, wieder «abgeblendet» zu werden.

Dabei wollen wir noch außer acht lassen, daß in der christlichen Liturgie (und zwar entsprechend den Fragen, die sich heute diesbezüglich aufdrängen) die Widersprüche sowohl innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen als ganzer wie für jeden einzelnen von ihnen ebenso wie jene fundamentale Doppelbödigkeit (die dazu führt, daß dem Konto des Absoluten im Glaubensbekenntnis ständig die Vorurteile und Ideologien angelastet werden, welche sich durch den Stil der Feier als tatsächlich vorhanden verraten) sich natürlich in verschärfter

Weise zeigen, und zwar aufgrund der Schwächung der kanonischen Normativität, die es bisher gestattete, die Krise dadurch zu überspielen, daß man eine doppelte Reihe von Kriterien zum Maßstab machte: zunächst Kriterien der *Orthodoxie*, welche die Bedingungen für die Zugehörigkeit zur Gruppe festlegten (was etwa mit Hilfe der Exkommunikation samt allen ihren nuancierten Spielarten durchgesetzt wurde); sodann Kriterien der *Orthopraxie*, welche festlegten, nach welchen Regeln die Feier ablaufen mußte.

Der künstliche, ja willkürliche Charakter dieser doppelten Kriteriologie steht heute unter dem Verdacht, sein Irrtum bestehe darin, daß hier in ein und derselben Aussage Tatsache und Recht miteinander vermengt wurden. Sicherlich können die Kriterien (sowohl der Orthodoxie wie der Orthopraxie) nicht mehr so abstrakt dekretiert werden, aber keine gläubige Gemeinschaft kann sich – wenn sie nicht auf ihren eigenen Zusammenhalt verzichten will – ein Minimum an ausdrücklichen Normen ersparen.

Die Kriterien der Orthodoxie, welche die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bestimmen, hängen nicht – wenigstens nicht unmittelbar – von unseren Beschlüssen ab. So wollen wir hier versuchen, die Bedingungen einer Orthopraxie zu klären.

Wenn wir einmal voraussetzen, daß über die Bedingungen der Zugehörigkeit Übereinstimmung besteht, so bleibt noch die Notwendigkeit, diese Zugehörigkeit in der rechten Weise zu bekunden. Anders gesagt: Wir müssen uns der Frage stellen, welche Liturgie der Gemeinschaft der Gläubigen *angemessen* ist.

In einem ersten Ansatz wollen wir versuchen zu erhellen, was der Bedeutungsgehalt dessen ist, was bei einer solchen Fragestellung zur Debatte steht: nichts weniger nämlich als die Gemeinschaft der Gläubigen selbst, insofern sie aufgerufen ist, sich in aller Offenheit ihren Gliedern zu erschließen (pastoraler Aspekt) und insofern sie für die draußen zur sichtbaren Frage wird. In einem zweiten Schritt wollen wir von der Liturgie als ritueller Darstellung, welche dem bezeichneten Inhalt zeichenhaften Ausdruck verleiht, sprechen.

I. Die Kirche als Wohnung der Gläubigen und Zeichen unter den Völkern

Die Kirche als «Wohnung» und «Zeichen» zu definieren bedeutet, von ihrer Sichtbarkeit zu reden

und außerdem diese Sichtbarkeit von den Verfälschungen des ursprünglichen Wesensbildes zu unterscheiden, in welche die Kirche unablässig durch Unglaube und naturhafte Neigung zurückfällt. Eine Wohnung und ein Zeichen lassen sich aber weder mit einem Staat noch mit einer Gesellschaft noch mit einer Hierarchie noch mit einem Gesetzssystem verwechseln.

«*Wohnung*» ist der Ort, wo diejenigen, welche sich dort zuhause wissen, miteinander leben können. «*Zeichen*» ist das, was sich anbietet als mögliches Verständigungsmittel, wenn Menschen, denen diese Wohnung noch fremd ist, sich nach dem letzten Sinn dessen fragen, wozu sie bestimmt sind. Wenn diese Frage auch de iure eine allen Menschen gemeinsame sein mag, so ist sie dies deswegen nicht auch schon de facto. Ebenso gilt: Wenn das von der Kirche gebotene Zeichen de iure offen ist für die Gesamtheit der Menschen, so kann und muß es damit hier und jetzt noch nicht eine tatsächliche Allgemeingültigkeit erreichen. Der Unterschied zwischen Anspruch und Tatsächlichkeit zeigt an, daß wir es hier mit einer geschichtlichen Wirklichkeit zu tun haben. Die Kirche ist keineswegs im Besitz einer übergeordneten Aussicht auf diese Geschichte, sie ist vielmehr selbst mitten in ihr engagiert, bloß – aber auch ganz und gar! – verantwortlich gegenüber den Menschen, die aus dem Glauben zu leben suchen und gegenüber jenen, die einen Glauben suchen, um damit leben zu können. Sie kann keinen Anspruch darauf erheben, der tatsächliche Sachwalter für die anderen zu sein. Diese Präzisierung drängt sich auf in unserer Frage. Indem die Kirche sich bemüht, sich in einer angestrebten Universalität darzubieten, verliert sie tatsächlich die Möglichkeit, hier und jetzt denen eine Wohnung zu geben, die aus dem Glauben zu leben versuchen; und überdies richtet sie so auch kein Zeichen mehr auf für diejenigen, welche einen Glauben suchen, um daraus zu leben.

Diese Wohnung und dieses Zeichen werden konstituiert durch die Poetik des Glaubens, und zwar nach den Regeln der Lyrik, welche der irreduktibel-historisch-einmaligen Erscheinung des Reiches Gottes zu eigen ist.

Wir wollen uns auf vier verschiedenen Wegen dieser Erscheinung zuwenden, indem wir das Geheimnis der Menschwerdung, den Sinn des Wortes und des Sakramentes und schließlich den offenen Raum der Gemeinschaft der Gläubigen betrachten.

a) Die Menschwerdung als Grundlage
des Wohnung- und Zeichenseins der Kirche

Wenn die Menschwerdung jenes Geheimnis ist, welches besagt, daß «Der, der von Anbeginn war», «Wohnung unter uns genommen» hat, so kann man es als eines der Hauptkennzeichen dieses Geheimnisses bezeichnen, daß es eine Vermittlerfunktion erfüllt zwischen der höchsten Transzendenz und der allernächsten Vertrautheit. Diese Vermittlung geschieht aber nicht im Sinne der Wahrnehmung einer dritten Position, die im gleichen Abstand zu den Extremen läge, sondern als der ursprüngliche Ort einer *Koexistenz* der Extreme selbst. Diese Koexistenz ist sichtbar und berührbar. Man erinnere sich an den Prolog zum Johannesevangelium. Was unsere Verkündigung, unser Zeugnis begründet, ist nicht eine bloße Intuition, eine Erleuchtung, ein allgemeiner Geist, eine Gottesvorstellung oder eine weltliche Ideologie, sondern ein Leben, das sich berühren, hören und sehen läßt, gesichtgewordenes ewiges Leben, der sterbliche und auferstandene Leib Jesu von Nazareth.

Diese Aussage enthält die Behauptung in sich, daß derjenige, welcher der Kirche die Möglichkeit gab, zu sein und Zeugnis zu geben, eine geschichtliche, persönliche Gestalt ist. Demzufolge kann der «Stil», in welchem die Kirche ihre Gläubigen sammelt, genausowenig gleichgültig sein wie der Stil, in dem sie ihre Sendung «ad extra» wahrnimmt. Die Menschwerdung bestimmt nicht bloß den Gehalt oder die wesentliche Grundlage dieser Sammlung und Sendung, sondern auch ihre *Weise*.

So hat also die Reflexion über eine Ästhetik ihren Platz unter den theologischen Disziplinen, über eine Ästhetik, die erhellen soll, welchen Status die «Gestalt» der Inkarnation dem Auftreten, den Gebärden und Worten der Gemeinschaft der Glaubenden verleiht. Welche Wohnung gestattet sie ihnen zu beziehen, welches Zeichen empfiehlt sie ihnen aufzurichten? Wir betrachten die Sprache des Gleichnisses und die Einrichtung des Sakramentes als zwei wichtige Züge des Glaubensausdrucks, durch welche der Sinn und der Stil der Inkarnation sich als weiterhin wirksam erweisen, und wir werden von der Gemeinde als dem besonderen Ort dieser Wirksamkeit sprechen.

b) Das Gleichnis als Ausdrucksmittel

Im Gleichnis wird eine bestimmte Wirklichkeit in einer bestimmten Weise dargeboten... Die

Wirklichkeit ist das Reich Gottes, also die Wirklichkeit eines «ganz anderen» Gottes («Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, meine Wege sind nicht eure Wege»), der sich zum nahen Gott macht. Die Darstellungsweise ist die Erzählung im herkömmlichen Stil (wodurch diese Nähe zum Ausdruck gebracht wird), aber in paradoxer Form (wodurch jene Andersartigkeit zum Ausdruck kommt). Es handelt sich wohl um den Besitzer eines Weinbergs, *aber* er zahlt den zuletzt gekommenen Arbeitern ihren Lohn wie den ersten und entsendet seinen Sohn dorthin, wo alle seine Leute ums Leben gekommen sind; es geht wohl um einen Hirten, *aber* dieser läßt seine Herde in der Wüste um des einen Schafes willen; es geht um einen reichen Mann, der zu einem Festmahl einlädt, *aber* er holt alle Vagabunden von den Hecken und Zäunen.

Die Atmosphäre des Gleichnisses eröffnet allen Bewohnern des Hauses den Horizont der Gnade und läßt sie im Bewußtsein einer absoluten Freiheit leben nach dem Wort «Alles, was mein ist, ist auch dein...» Für die anderen richtet das Gleichnis «Zeichen» dieser Gnadenhaftigkeit auf, es bietet ihnen die reale Möglichkeit an, auch ihrerseits in eine Gemeinschaft einzutreten, in welcher dieses seltsame Verfahren mit seinen Initiativen und seiner Außerkraftsetzung der gewohnten Umgangsregeln gerade *das Übliche* ist.

c) Das Sakrament als Ausdrucksmittel

Im Sakrament kommt eine bestimmte Wirklichkeit in einer bestimmten Weise zur Darstellung. Die hier gemeinte Wirklichkeit ist der Bund, das soll heißen: eine Versöhnung, zu welcher die Initiative von oben kommt. Die Darstellungsweise besteht in der Übernahme von Elementen (Brot, Wein, Wasser, Öl), von Gebärden und Handlungen (Begegnung von Mann und Frau, Mahl, Bekenntnis und Vergebung) aus dem gewöhnlichen Leben. Die Kirche als «Urbs sacramentum» versetzt die Bewohner des Hauses in die Wirklichkeit und das Bewußtsein dieser Versöhnung.

Indem sie dies tut, eröffnet sie ihnen die Möglichkeit eines neuen Umgangs mit der Welt, der Nahrung, der Geschlechtlichkeit, mit dem Heranwachsen, der Krankheit und dem Tod. Und für die anderen errichtet sie so das Zeichen dieser Versöhnung.

d) Die Gemeinschaft als Lebensraum

Die Gemeinschaft, um die es hier geht, ist nicht autonom. Sie hat ihre Wirklichkeit nicht in sich

selbst, sondern in dem, der sie versammelt. Sie ist die Gemeinschaft derer, welche sich auf den vom Gleichnis gewiesenen Weg des Paradoxes locken lassen. Sie ist sakramentale Gemeinschaft. Dennoch hat sie ihre eigentümliche Weise, sich zu sammeln und zu wirken. Die Weise oder der Stil des Sakramentes sowohl wie des Gleichnisses entwickeln und behaupten sich, indem sie Eingang finden in den Prozeß der Gemeindebildung, welcher ihren natürlichen Nährboden bildet und dessen Sinn es ist, der Verkündigung und der Verheißung unaufhörlich zu ihrer konkreten Verwirklichung zu verhelfen.

Die Weise dieser Darstellung durch die Gemeinde ist also spezifisch und kann daher nicht mit anderen Gesellungsformen verwechselt werden, die alle eine andere Zielsetzung haben als die soeben hier besprochene. Die gläubige Gemeinde erbaut die Mauern ihrer eigenen Wohnung aus lebendigen Steinen. Und in dem Maße, wie sie diesen Bau zu errichten versteht, ist sie missionarisch, das heißt: hat sie Zeichenfunktion für den Fremden, der eine Wohnung sucht.

Aber sicherlich würde man uns falsch verstehen, wenn man meinte, wir wollten das «Zeichen» und die «Wohnung» in Gegensatz zueinander stellen, denn derjenige, der wohnt, wohnt immer im Zeichen, und das Zeichen bezeichnet nie etwas anderes als eine Wohnung.

II. Die Liturgie als Verwirklichung durch das Symbol

Menschwerdung, Verkündigung des Lebens nach den Leitlinien des Gleichnisses, sakramentale Institution, Gemeinschaft...: lauter Instanzen der Manifestation des Glaubens, die weitere Vertiefung ihrer konstitutiven Wirklichkeit verlangen würden. Aber wir haben sie hier nur erwähnt, insofern uns scheint, daß mit ihnen die Grundlinien einer Poetik des Glaubens gegeben sind, das heißt die Grundlinien des Glaubens unter dem Gesichtspunkt, wie er aus seinem eigenen Ursprung die Gestalten, Worte, Gebärden und Orte seines lebhaftigen Ausdrucks ableitet. In diesem Zusammenhang ist auch die Liturgie zu sehen. Sie ist Gestalt, Wort und Gebärde, sie eröffnet einen Raum und erfüllt ihn mit Leben. Mit anderen Worten: sie setzt das Sein der Kirche symbolisch ins Werk, insofern dieses seine Wurzeln im Glauben hat und sich verleblicht in seinem Verhältnis zum Menschen.

Wenn man von der Liturgie sagt, sie sei wesentlich symbolischer Natur, so sind mit diesem einen Wort sowohl ihre Vorrangstellung wie ihre Grenzen ausgesagt. Das besondere Vorrecht des Symbols: Es erfüllt die Aufgabe einer Initiation, es eröffnet denjenigen, die sich auf es einlassen, eine Möglichkeit, deren bildhafte Verwirklichung *schon* in ihnen selbst enthalten ist, das heißt in diesem Falle die Wirklichkeit der Versöhnung der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander... Die Grenzen des Symbols: Die Erfüllung, die es darbietet, kommt in ihrer ganzen *Wirklichkeit* nicht im symbolischen Geschehen zum Abschluß, nicht weil es von sich selbst her nicht realistisch und wirkmächtig wäre, sondern weil seine eigene Wirkweise nach der Totalität des Lebens – einschließlich seiner prosaischesten Bereiche – verlangt, um seine ganze Wirkkraft darin entfalten zu können. Die Liturgie vollbringt auf symbolische Weise, was uns noch zu *tun* bleibt. Wenn dies nicht verstanden wird, so wird damit das Wesen der liturgischen Feier selbst verfälscht.

Wenn man von der Liturgie sagt, sie sei ein «Ins-Werk-Setzen», so ist damit aber genauso angedeutet, daß das Bezeichnete, das in ihr zum Ausdruck kommen muß, sich nie verleiblichen kann ohne die uns aufgegebenen Anstrengung der Intelligenz und der Vorstellungskraft. Wir wollen hier drei Beispiele für dieses Ins-Werk-Setzen anführen: die Sprache, das Schauspiel und das Fest. Diese drei Zugänge verdeutlichen zugleich auf dreifache Weise, worin unseres Erachtens die (gleichzeitig durch Andersartigkeit und Konvergenz bestimmte) Originalität der Liturgie des Glaubens gegenüber Sprache, Schauspiel und Fest – im «weltlichen» Verständnis – liegt.

a) Die liturgische Sprache

Drei Sprachen oder besser drei Funktionen der Sprache stehen hier zur Debatte: Mitteilung, Ausdruck und Stiftung von Gemeinschaft.

Wenn man eine strikte Unterscheidung zwischen Ausdruck und Kommunikation aufstellen wollte, würde man einem reichlich leeren Formalismus zum Opfer fallen. Es handelt sich hier nicht darum, Bereiche gegeneinander abzugrenzen, sondern auf Polaritäten hinzuweisen, an denen Sprache sich tatsächlich orientiert, wenn es ihr vor allem darum geht, eine Information weiterzugeben und des weiteren, dies mit Genauigkeit zu tun, oder auch eine bestimmte Beziehung zur Welt auf den neuesten Stand zu bringen, eine Beziehung zur Welt,

die sich in unserem Inneren in einer Tiefe abspielt, die nicht leicht zu erreichen ist, und wenn es erst in zweiter Linie um die Mitteilung dieser wahrgenommenen Wirklichkeit geht... Die erste Funktion nimmt den ersten Platz ein in der Sprache des täglichen Umgangs, in der geschriebenen, gesprochenen und durch Fernsehen vermittelten Information. Im zweiten, selteneren Falle haben wir die Sprache des vertrauensvollen Sichöffnens am Rande des Monologs und die Sprache im Sinne der zeitgenössischen Dichtung.

Allzu häufig schwankt die heutige Gottesdienstsprache zwischen diesen beiden Aussageweisen hin und her, die beide gleich unfähig sind, ihr wirklich gültigen Ausdruck zu verleihen. Es müßte gelingen, das «Heimweh», das jede dieser beiden Sprachen auf je ihre eigene Weise an sich trägt, erkennbar zu machen und dann zu sehen, wie dieses Heimweh uns hinführt zu einer dritten Art von Sprache, die ihre eigene Aufgabe und ihren eigenen Stil hat und die man die gemeinschaftsstiftende Sprache (*langage de communion*) nennen könnte.

«Kommunizieren» ist mehr als Austausch von Kommunikationen, von Mitteilungen, aber es ist auch mehr als sich bloß ausdrücken. Miteinander in Gemeinschaft leben bedeutet nicht bloß, dafür zu sorgen, daß man über die gleichen Informationen verfügt, sondern daß man sich in der gleichen Erfahrung und Existenz trifft; daß man nichts von dem verlorengelassen läßt, wohin man mittels der dichterischen Sprache auf einzigartige Weise gelangt (nämlich zu dem dreifachen Wirklichkeitsbezug – zur Welt, zu den Menschen und zum Sinn des Daseins –, welcher in einer Sprache von schöpferischem Ausdruck aufscheint). Dies bedeutet aber gleichzeitig, daß man diesen dreifachen Wirklichkeitsbezug und die hierin angedeutete Bindung in Beziehung bringt zu der Bindung, welche unsere Glaubensbrüder in gleicher Weise leben. Was wir über die Widersprüche und Doppeldeutigkeiten heutiger Liturgiefeier gesagt haben, wie wir sie heute erfahren, genügt, um begreiflich zu machen, daß ein solches Vorhaben heute nur schwer zu verwirklichen ist. Aber man hat schon einen großen Schritt in diese Richtung getan, wenn man erkennt, daß es hier um ein Vorhaben von eigenständiger Bedeutung geht; daß zwischen der Sprache der Kommunikation, der Sprache des an die Subjektivität gebundenen Ausdrucks und der Sprache, die Gemeinschaft begründet, ein wirklicher Kontinuitätsbruch wirksam ist. Nun wird aber dieser Kontinuitätsbruch heute nicht erkannt und nicht zugegeben. Man will nicht ein-

sehen, daß diese drei Sprachen nicht auf der jeweiligen Verlängerung einer gleichgerichteten Linie liegen. Tatsächlich aber muß man, wenn man jede dieser drei Sprachen verwenden will und wenn man dabei der einen oder anderen dieser drei Sprachfunktionen den Vorzug geben will, jedesmal von einem anderen Quellort ausgehen. Bei einer Sprache, die vor allem auf Kommunikation gerichtet ist, ist dieser Ort die Sprachgemeinschaft, in welcher der Informationsfluß stattfindet. Die genaue Bestimmung dieses Ortes ist dann Sache der Soziologie. In einer Sprache, die vor allem dem Ausdruck dient, ist dieser Ort die einsame Existenz des Urhebers, in der sich andere einsame Existenzen widerspiegeln. Die genaue Bestimmung dieses Ortes ist Sache der Literaturkritik. Bei einer gemeinschaftsstiftenden Sprache ist dieser Ort die betreffende Gemeinschaft. Und wenn es sich dabei um eine *gläubige* Gemeinschaft handelt, ist die genaue Bestimmung dieses Ortes eine Aufgabe der Theologie. Wir stoßen hier auf eine untrennbare Verknüpfung zwischen der Frage der Orthodoxie, welche den Ort für die Gemeinschaft zu erkennen sucht, und andererseits der Frage der Orthopraxie, welche Sprache dem so erkannten Ort zuzuordnen sei.

Die Unterscheidung zwischen den drei genannten Funktionen zielt aber gewiß in keiner Weise auf irgendeine Ausschließlichkeit (da ja die gläubige Gemeinschaft sich zwangsläufig auch einen Ausdruck verschaffen und auf Mitteilung bedacht sein muß). Es geht also darum, der Welt des Glaubens zu einer zwar eigenen, aber doch nicht von allem anderen getrennten Wirklichkeit zu verhelfen.

b) Die Liturgie als Schauspiel

Wenn wir von dem Gedanken ausgehen, Liturgie könnte vielleicht als Schauspiel verstanden werden, so konnte dies insofern Überraschung auslösen, als die Wiederentdeckung der aktiven Rolle aller Beteiligten bei der liturgischen Feier eigentlich die Kategorie von Zuschauern ausschließt. Aber wenn wir Liturgie hier als Schauspiel bezeichnen, so wollen wir damit nichts anderes sagen als dies: *In der Liturgie gibt es etwas zu sehen*. Nachdem wir schon zu sagen versucht haben, wie sich der ursprüngliche Ort des liturgischen Wortes darstellt, müssen wir jetzt zu zeigen versuchen, worum es ursprünglich geht bei dem, was die Liturgie zu sehen gibt.

Wenn wir den Bedeutungsgehalt dessen, was in der Liturgie symbolisch «ins Werk gesetzt» wird,

noch im Gedächtnis haben, so werden wir verstehen, daß das Schauspiel, von dem hier die Rede ist, die Nähe eines Ereignisses sichtbar machen soll, das im übrigen nicht vergleichbar ist mit unserer Alltagserfahrung. Die Vertrautheit des liturgischen Schauspiels, welches die einfachsten Grundzüge des Mahles, der Waschung oder von Versöhnungsgesten aufnimmt, steht ganz und gar im Dienst einer Botschaft, welche diese Vertrautheit wieder zunichte macht. Diese beiden Wesenszüge der liturgischen Feier, die man für gewöhnlich als Gegensätze versteht, nämlich Feierlichkeit und Alltäglichkeit, müssen tatsächlich als zusammengehörige Grundelemente der liturgischen Darstellung gesehen werden. Die richtige Feier ist diejenige, welche die Feierlichkeit des Ereignisses gerade in der Vertrautheit der Verhaltensweisen und der Dinge sichtbar macht. Sicherlich ist es leichter, diese Spannung zwischen dem Feierlichen und dem Alltäglichen zu zerstören als sie zum Ausdruck zu bringen, aber nur im Respekt gegenüber dieser Spannung läßt sich verhüten, daß die liturgischen Zeichen den Bezug zu ihrem Bedeutungsgehalt verlieren.

Die beste Analogie für eine solche Darstellungsweise ist das Gesicht als ein «Schauspiel», das keinen indifferenten Zuschauer duldet, weil *es sich weniger betrachten läßt als vielmehr selbst aktiv betrachtet*. So wird in einer wirklichen Liturgie der Charakter des Schauspiels zerstört, sobald man ein solches Schauspiel arrangieren wollte. Die Liturgie entzieht sich dem Raum des Beliebigen, indem sie die Aufmerksamkeit auf das Ereignis richtet, dessen Gedächtnis sie begehrt. In diesem geistlichen Vorgang läßt sie selbst die materiellen Dinge hinter sich, von welchen sie getragen wird und in denen sie ihren Ausdruck findet, wenigstens wird sie nicht völlig von ihnen eingefangen. Und schließlich wird man eben in dem Augenblick, in welchem man betrachtet, selbst zum Gegenstand der Betrachtung, das Zuschauen kehrt sich um in eine Begegnung und in eine an uns gerichtete Frage. Wir müssen uns ständig aufs neue fragen, ob die Feier, wie wir sie gestalten, auch wirklich diese dreifache Darstellung leistet. Nimmt sie wirklich die Aufmerksamkeit und den Blick des Betrachters gefangen? Vermag sie sich von einer bloßen Selbstdarstellung zu befreien, indem sie uns in einen Raum geistlicher Freiheit eintreten läßt, der nicht identisch ist mit dem geschlossenen Raum, in welchem sich der Ritus abwickelt? Und schließlich: Gelingt es ihr, das Schauspiel umzuwandeln in Begegnung?

c) Die Liturgie als Fest

Schließlich und endlich ist die Liturgie ein Fest. Das bedeutet, daß sie uns nicht nur etwas hören und etwas sehen, sondern auch etwas erleben läßt.

Ein Fest ist immer das Aufwallen von etwas, das der Mensch schon in sich trägt, das die Gesellschaft in sich trägt. Darin liegt die Kraft und die Doppelbödigkeit des Festes. Die Kraft des Festes: indem es nicht nur *etwas*, das wir zu sein glauben, sondern *alles*, was wir sind, in einen höheren Hitze-grad versetzt, bringt es Beziehungen wieder ins Spiel, die den geheimsten Teil unseres Herzens ausmachen, welcher sogar dem betroffenen Menschen selbst unbekannt ist. Die Doppelbödigkeit des Festes: Diese verhält sich immer proportional zu jener Kraft und Mächtigkeit des Festes. Wenn das, was im Fest zum Aufwallen gebracht wird, *schon da* ist vor dem Fest, so muß man gut darauf achten, zu sehen, wie in jeder Festfeier das Schlechtere zusammen mit dem Besseren zutage tritt. Nun genügt es nicht, daß eine persönliche oder kollektive Entfremdung nur sichtbar gemacht wird, um damit schon geheilt zu sein, sie muß vielmehr in einen Raum eingebracht werden, der Befreiung bewirkt. Das christliche Fest kann also seine Wirkung nur unter der Bedingung entfalten, daß es aus dem Geist der Buße entspringt und in eine Bekehrung einmündet. Dies sind zwei Forderungen, die soweit wie nur denkbar entfernt sind von einem Moralismus, der gerade ablehnt, die dunklen Tiefen des Herzens und die geheimen Wünsche ans Tageslicht und zur Freiheit gelangen zu lassen; zugleich aber auch zwei Forderungen, die ebenso wenig die weltlichen Abirrungen verkennen, in denen die gläubigen Gemeinden nur allzuoft ein Modell für ihre eigenen Feste zu finden meinen.

Ein Fest des Glaubens wird auch Platz haben für die Sünde der Gläubigen. Da es sich an den *ganzen* Menschen wendet, wird es vor allem solche Weisen der Feier bevorzugen, die den Menschen derart als ganzen in den Blick bringen. Das Thema Sünde wird es aber nur insoweit aufnehmen können wie es dem Menschen seine Befreiung von der Sünde und den Preis für diese Befreiung anzeigt.

Schlußbemerkung

Wir haben hier nur den allerersten Einstieg in eine Überlegung markiert, die noch weitergehen müßte in diese beiden einander ergänzenden Blickrichtungen: in die Richtung des Glaubens, in welchem der liturgische Bedeutungsgehalt wurzelt, einer-

seits; und andererseits in die Richtung der Gemeinschaft, die diesen Glauben feiert, indem sie zu ihrem eigenen Nutzen aus den Zeichen, die Träger dieses Bedeutungsgehaltes sind, diesen Glauben wiedererkennt. Die Übereinstimmung zwischen dem bezeichneten Bedeutungsgehalt und den Zeichen, die ihm Ausdruck verleihen sollen, gehört zu dem, was jede Gemeinschaft anstrebt; sie stellt sozusagen das erkennbare Gesicht einer solchen Gemeinschaft dar. Ohne sie zu verwechseln mit der gottgewirkten und vollkommen transparenten Gemeinschaft jedes Gläubigen mit Gott und der Gläubigen untereinander, darf man wohl annehmen, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß eine solche Übereinstimmung jemals zu verwirklichen wäre ohne ein außergewöhnliches Gelingen der gottgewirkten Gemeinschaft. Unter den üblichen Bedingungen ist immer nur eine Annäherung an dieses Ziel möglich.

Jean Ladrière

Die Sprache des Gottesdienstes

Die Performativität der
Liturgiesprache

Der Ausdruck des Glaubens im Kult bedient sich verschiedener Register. Es handelt sich dabei im wesentlichen um drei Ausdrucksgestalten: um den Ausdruck durch die Stimme, um den Ausdruck im Gestus, um den Ausdruck im Symbol. Der stimmhafte Ausdruck besteht in einer bestimmten, eventuell von Gesang begleiteten Verwendung der Sprache. Der gebärdenhafte Ausdruck besteht darin, daß der Leib auf eine bestimmte Weise zeichenmächtig anwesend ist. Der sinnbildliche Ausdruck besteht in einer bestimmten Verwendung der Dinge (Orte, Gewänder, Leuchten usw.), die diese mit einer Hinweiskraft auflädt, die zu ihrer unmittelbaren Bedeutung hinzukommt. Diese drei Ausdrucksformen stützen einander, und eine vollständige Analyse des kultischen Ausdrucks müßte

Andererseits kann eine authentische Gemeinschaft zusammenbestehen mit einer liturgischen Darstellung, die in schwerwiegender Weise unangemessen ist. Das hat man immer wieder sehen können und kann es auch heute noch feststellen. Aber diese Situation ist an sich ein Skandal... Die Vertiefung dessen, was in unseren Liturgien zum Ausdruck kommen sollte und die Anpassung der Ausdrucksmittel an diese Bedeutungsgehalte bilden also miteinander eine grundlegende pastorale und missionarische Aufgabe.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JEAN-PIERRE MANIGNE

geboren am 28. November 1935 in Paris, OP, 1966 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie, Redaktor an den «Informations Catholiques Internationales». Seine Lektoratsarbeit erschien unter dem Titel «Pour une Poétique de la foi».

selbstverständlich über die komplexen Modalitäten ihrer Einwirkungen aufeinander Aufschluß geben. Wir werden uns hier auf das beschränken, was die Sprache im strengen Sinn des Wortes betrifft. Genauer gesprochen werden wir uns fragen, was die Sprachanalyse zum Verständnis des Glaubensausdrucks in der Liturgie beizutragen vermag.

I. EINIGE SPRACHANALYTIISCHE ELEMENTE

Das grundlegende Problem, das sich stellt, ist die Frage, wie die Liturgiesprache wirkt. Selbstverständlich läßt sich diese Sprache nicht als Information analysieren. Sie will nicht von Ereignissen berichten, Gegenstände beschreiben, Hypothesen und Theorien formulieren, von Forschungsergebnissen Kunde geben, Informationsinhalte übermitteln. Sie ist dadurch charakterisiert, daß sie eine bestimmte Tätigkeitsform ist, daß sie etwas verwirklicht, kurz, daß sie Wirkkraft besitzt. Sie ist nicht bloß ein verbaler Kommentar zu einem außer ihr liegenden Tun, sondern schon in sich selbst und durch sich selbst ein Tun.

1. Konstatierende Sätze und performative Sätze

Zur Charakterisierung der Liturgiesprache kann man sich somit Austins berühmter Unterschei-