

Adrien Nocent

Gesten, Symbole und Wort in der heutigen westlichen Liturgie

Es ist offensichtlich, daß die heutige europäische und amerikanische Kultur sich seit einigen Jahren entschieden dem Audio-Visuellen zugewandt hat. Im Verlangen nach dem Gestus wie nach dem Symbol trifft sie sich mit den Zivilisationen von einst und mit den noch jetzt in Asien und Afrika bestehenden. Kino und Fernsehen haben uns immer mehr an die bildliche Aussage gewöhnt, und bebilderte Abenteuer- oder Science-fiction-Bücher sind immer weiter verbreitet. Eine Übertreibung dieser Tendenz wäre ein Anzeichen und ein Alarmsignal, das einen beunruhigenden Niedergang unserer Kultur anzeigen würde. Man kann sich jedoch andererseits fragen, wie weit ein abstrakter Intellektualismus, der sich nicht irgendwie in Gesten zu äußern sucht, von höchstem Kulturniveau zeugt.

Auch die religiösen Strebungen von heute haben die Tendenz, nach Gesten zu verlangen. Die charismatischen Zusammenkünfte zeugen davon. Sie machen instinktiv weiten Gebrauch von der Gestik und setzen sich damit von der regungslosen Gelassenheit der offiziellen liturgischen Versammlungen ab.

Karlheinz Stockhausen, ein deutscher Komponist, 1928 in Köln geboren, hat 1974 unter dem Titel «Inori» (= Anbetung) ein Stück für Solist und Orchester komponiert. Das Werk besteht in einer Reihe von dreizehn Teilen in je verschiedenen Tonlagen, Tempi und Tonstärken, denen dreizehn Gebetsgesten («Mudras» genannt) entsprechen. Diese sind verschiedenen Traditionen entnommen und werden von einem Tänzer ausgeführt, der sich inmitten eines Symphonieorchesters mit neunzig Musikern befindet. Die Rolle des Tänzers trägt den Titel «Der Beter». Die Gesten und die Musik sind zeitlich ganz aufeinander abgestimmt, so daß der Ausdruckstanz in Form einer Partitur schriftlich niedergelegt ist. Ich war selbst Zeuge davon, wie bei jeder Aufführung des Werks in den großen Städten die Zuschauer mit innerer Andacht an diesem getanzten Gebet teilnahmen. In welchem Kontrast steht diese Haltung zum distanzierten, müden

Verhalten, das die Teilnehmer an unseren Gottesdiensten noch mancherorts an den Tag legen!

Dies gibt – fünfzehn Jahre nach der Erneuerung der Liturgie – zu denken. Es wäre ungerecht, wollte man einzig der kürzlich vorgenommenen Reform die Schuld daran zuschieben, ohne manche Arten ihrer Verwirklichung in der Praxis mitanzuklagen. Es ist doch seltsam, daß man in unserer audio-visuell eingestellten Zeit, in der alle davon reden, daß man sich anpassen müsse, bei den Kultfeiern von heute selbst diskrete Symbole und gemäßigtste Gesten geflissentlich abschafft. Es scheint, man habe den entschlossenen Willen, sich auf die Sphäre des Hörens zu beschränken und das Sehen auszuschalten. Eine gewisse Unbeweglichkeit ist Mode; man läßt die Arme einfach hängen, schafft jede Einzugsprozession ab, die doch gleich auf den ersten Blick als ein Gebet beim Gang zum Altar, zur Begegnung mit Gott in einem Dialog verstanden werden könnte; man tut sie aber als pompösen Formalismus ab. Es darf keine Prozession mit dem Evangelienbuch mehr stattfinden, das nun irgendein Buch ist, aus Angst, man könnte gewissermaßen an einer Reliquie des Mittelalters festhalten. Der Altar ist vor allem ein Tisch; der Weihrauch wird verabscheut, da er anderen Zivilisationen angehöre und für uns keinen Symbolgehalt mehr habe; die Leuchter werden gerade noch geduldet, während sie doch in unserer jetzigen Gastlichkeit als Schmuck eines Bankettisches wieder rehabilitiert sind.

1. Distanzierung vom Visuellen

Dieser recht primitive und simple Abscheu vor dem Gestus und dem Symbol scheint eine Reaktion darzustellen auf die ungeordnete Anhäufung von Reichtümern, die einfach übereinandergestapelt wurden, deren Sinn man verkannte und deren Gestus deshalb formalistisch und geistlos ausgeführt wurde. Widerwille gegen eine «höfische» Liturgie und Mangel an Lust zu einer romantischen Reform, zu einer kluniazensischen bloßen Nachahmung der Vergangenheit sind entschuldbar. Und doch genügen diese oft vorhandenen Motive und ein gewisses Armutsideal nicht, um gewisse saloppe Haltungen, die das Vulgäre streifen, zu erklären. Man ersetzt z. B. den Segenswunsch «Der Herr sei mit euch!» gern mit «Guten Tag!» – paternalistische Anbiederungsversuche von Klerikern, ewig Kinder reicher Leute, die nach «Volkstümlichkeit» haschen –, und man darf sich von einer Tendenz, die jüngst als «Miserabilismus» bezeichnet wurde, mit Recht unbefriedigt zeigen. Dies ist sicherlich nicht das, was das Zweite Vatikanum gewollt hat,

dem seine «Anwendungen» (?) in der Praxis nicht zur Last gelegt werden dürfen.

Ist aber unsere römische Liturgie nicht schon von jeher gekennzeichnet durch eine gewisse Distanz vom Visuellen und ein gewisses erhabenes aristokratisches Gepräge? Es erscheint wichtig, wenn nicht unerlässlich, eine Analyse der Haltungen anzustellen, welche die römische Liturgie im Lauf der Jahrhunderte dem Symbol gegenüber einnahm. Eine solche Untersuchung ist heikel; absolute und simplifizierende Behauptungen sind dabei zu vermeiden. Die diesem Aufsatz gesetzten Grenzen lassen nur Anregungen zur Weiterarbeit zu.

Wenn man die liturgischen Dokumente der drei ersten Jahrhunderte prüft, stellt man fest, daß sie uns nur diskrete Hinweise darauf geben, wie die Liturgie zu Rom verlief. Die Andeutungen, die der hl. Justin um 150 macht, sprechen nirgends von irgendeiner Gestik und Symbolik; sie zielen auf das Wesentliche und Funktionale; er schreibt ja auch für Nichteingeweihte¹. Erst beim hl. Cyprian ist die bei Justin erwähnte Vermischung des Weins mit Wasser durch eine Symbolik bereichert². Diese ist jedoch theologisch inspiriert und wird auf Wasser und Wein konventionell übertragen, während die östliche Interpretation auf das Blut und das Wasser Bezug nimmt, die der Seite Christi entquollen. Die «Apostolische Tradition» Hippolyts von Rom befließt sich der gleichen Zurückhaltung. Zwar findet sich darin eine Lampensegnung, deren Sinn offensichtlich auf die Lichtsymbolik Bezug nimmt³. Bei der Kommunion werden dem Neugetauften außer dem Brot und Wein der Eucharistie Wasser, Milch und Honig gereicht als Sinnbilder des Verheißenen Landes; sie waren aber damals auch gebräuchlich als gesundheitsfördernde Mittel für Neugeborene⁴. Außer dem Ritus des Untertauchens, der Verwendung von Katechumenenöl und Chrisma, der Handauflegung zur Firmung⁵, der Handauflegung der Konzelebranten während des Eucharistiegebets⁶ und bei der Bischofs- und Priesterweihe⁷, der Auflegung der Hände des Bischofs bei der Diakonsweihe⁸ finden sich keine Hinweise auf Gesten oder Symbole.

Nach dem Konstantinischen Frieden entwickeln sich die Liturgien auseinander. Die westliche Liturgie zeichnet sich durch beträchtliche Kreativität aus, doch diese beschränkt sich vor allem, ja fast ausschließlich auf die Euchologie; ihre Gestik und Symbolik bleiben sehr nüchtern. Selbst wenn Feste geschaffen werden wie das Weihnachtsfest, das mit dem Sieg der Sonne über das Dunkel in Zusammenhang gebracht wird, ergeht sich die Liturgie nicht in Ausfaltungen der Symbolik. Wenn sich auch in der Euchologie und im

römischen Hochgebet Konstantinische und imperialistische Ausdrücke finden wie *honor, secundus meritus*, und wenn auch der römische Kanon vom Zentralgedanken des heidnischen Kults, der Opferdarbringung, beeinflusst scheint, so hält mit der Terminologie und den literarischen Formen kaum auch die entsprechende Symbolik in die Liturgie von Rom Einzug.

Wie ist diese – anscheinend gewollte – Zurückhaltung gegenüber der Symbolik und Gestik zu erklären? Äußert sich darin eine absichtliche Opposition gegen das, was man in den zeitgenössischen heidnischen Religionen praktizierte? Bestand man auf dem geistigen Kult, der eine Eigenart des christlichen Kults ist? Geschah es aus Vorsicht und dem Bestreben, jede Verwechslung zu vermeiden?

Der hl. Ambrosius scheint der wichtigste Zeuge für diese seltsame Abwehrhaltung Roms gegenüber der Welt der Symbole zu sein. Dies zeigt sich in seiner Einstellung zur Fußwaschung, die in Mailand vorgenommen wurde, wenn der Täufling dem Taufwasser entstieg. Der Neugetaufte wurde von der Gemeinde auf diese Weise aufgenommen. Aber Ambrosius glaubt, sich dafür entschuldigen zu sollen. Er schreibt: «Ich möchte mich in allem an die römische Kirche halten, aber auch wir sind schließlich mit menschlicher Vernunft begabt. Darum behalten wir das, was man andernorts aus besseren Gründen übt, ebenfalls aus besseren Gründen bei.» In dieser ganzen Stelle seines Traktats sucht Ambrosius zu erklären, weshalb die römische Kirche diesen Ritus nicht beibehalten hat, und er rechtfertigt sich, indem er schreibt: «Wir folgen dabei dem Apostel Petrus selbst, wir halten uns an seinen Eifer. Was entgegnet hierauf die römische Kirche? Ja, es ist der Apostel Petrus selbst, der doch dann der Bischof der Kirche Roms war, der uns diese Behauptung eingibt. Petrus selbst sagt: «Herr, nicht nur die Füße, sondern auch die Hände und das Haupt» (Joh 13,9).» Ambrosius stellt somit fest, daß der römischen Kirche die Begeisterung für sinnbildliche Gesten abgeht, sogar für diejenigen, die der Herr selbst vollzogen und denen er eine Bedeutung beigelegt hat. Rom scheint sich auf die wesentlichen Riten und die sakramentalen Zeichen zu beschränken.

Ätheria schreibt in ihrem Bericht über ihre Reise nach Palästina von den eindrucklichen Riten, die während der Karwoche zu Jerusalem vollzogen wurden⁹, namentlich vom Lichtritus, dem Sinnbild der Auferstehung. Erst später kopierte die Kirche Roms diese symbolischen Gesten – indem sie z. B. die Anbetung des Kreuzes übernahm – und bereicherte so ihre Feiern. Später wird sie Bräuche der fränkischen Kirche übernehmen¹⁰. Doch diese neu eingeführten Bräuche, worin man andere Liturgien kopiert, werden nicht

immer gut aufgenommen, und der hl. Hieronymus wird einen ungemein harten Brief schreiben, worin er das «Exultet» der Frivolität bezichtigt¹¹. Die päpstliche Liturgie wird denn auch diesen Gesang erst spät übernehmen.

Als mit dem Katechumenatsritual die Quadragesima sich zu entwickeln beginnt, läßt die Kirche Roms die wesentlichen Riten zu, z.B. die Handauflegung, das Epheta, die Übergabe des Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers und sodann der Evangelien¹². Aber zu Rom ist beispielsweise nichts vom eindrucklichen Abschwörungsritus vorhanden, der im Orient besteht: Barfuß, gegen Westen, das Sinnbild der Finsternis, gewandt, spuckt der Taufbewerber in diese Richtung; dann wendet er sich nach Osten, woher das Licht Christi kommt. Übrigens hat man sich diesbezüglich daran zu erinnern, daß die alten römischen Basiliken noch nicht geostet waren und daß Rom erst später für die Ausrichtung der Kirchen nach Osten gewonnen wurde.

II. Einflüsse anderer Liturgien

Merken wir uns jedoch schon jetzt, daß Rom, das wenig zum Symbolischen neigte, sich den Einflüssen anderer Liturgien nicht verschloß, selbst nicht – und dies mag uns überraschen – heidnischen Sinnbildern, die es so weit übernahm, als keine Verwechslung möglich war. Obschon es für die Trauung eine Eucharistiefeyer vorsah, womit es eine Segnung der Braut verband¹³, begnügte es sich mit dem Ritus, der in den Familien zur Hochzeit üblich war, und zwar bis zum Ende des elften Jahrhunderts¹⁴.

Der römische Meßordo hätte Gelegenheit gehabt, in die Feier der Amtseinsetzung des Papstes Gesten hineinzubringen, z.B. dem afrikanischen Brauch entsprechend, der heute in die Messe Eingang gefunden hat, den Gestus, die Gaben durch die Gläubigen an den Altar bringen zu lassen; statt dessen wurde der Ritus im Gegenteil darauf verkürzt, daß der Papst und seine Assistenten die Gaben entgegennahmen¹⁵, ohne daß eine Prozession vorgesehen war; nur das Gebet *super oblata* gab der Gabendarbringung ihren theologischen Sinn. Mehrere andere Riten dieses Ordo lassen eine triumphalistische Einstellung des Bischofs von Rom vermuten, so z.B. die Prozession, die vom Lateran durch die Via Merulana sich zur Basilika Santa Maria Maggiore hinbewegte¹⁶. Man muß jedoch gerecht sein und hier einen Ritus von rein römischem Ursprung anführen, der einen tiefen theologischen Sinn hat, den Brauch des *fermentum*. Wenn einzelne

Priester vom Papst beauftragt waren, für Gläubige, die vom Ort der Zelebration des Papstes zu weit entfernt waren, die Eucharistie zu feiern, wurde ihnen ein Stück des konsekrierten Brotes übersandt, das sie im Augenblick der Brotbrechung zum Zeichen ihrer Einheit mit dem Bischof in ihren Kelch senkten. Damit wurde die Eucharistietheologie betont, die einem Ignatius von Antiochien am Herzen lag: der Gedanke, daß die Eucharistie in Gemeinschaft mit dem Ortsbischof zu feiern ist¹⁷.

Mit dieser Armut an Riten findet man sich nicht überall ab. Im neunten Jahrhundert kommen in Frankreich abwegige symbolische Deutungen der Eucharistie auf wie die des Amalrich von Metz¹⁸. Dies hängt übrigens mit einer theologischen Mißdeutung der Messe zusammen: Man will in dieser eine unmittelbare Darstellung des Geschehens auf Kalvaria erblicken und sucht in der belanglosesten Geste des Zelebranten einen symbolischen Hinweis darauf. Bekanntlich bekämpft Florus von Lyon dieses übertriebene symbolische Denken, das an Häresie grenzte¹⁹.

Im zehnten Jahrhundert gehen in Deutschland die Mönche von St. Alban in Mainz, die übrigens das römische Euchologium benutzen, darauf aus, die Liturgiefeiern bildhafter zu gestalten²⁰. Das römisch-germanische Pontifikale bedeutet so eine für die Geschichte der Entwicklung der römischen Liturgie sehr wichtige Etappe, denn die römische Liturgie wird in ihr Pontifikale des zwölften Jahrhunderts manche Bräuche des germanischen Pontifikale aufnehmen. Darin kommt ihr Verlangen zum Ausdruck, gewisse Symbole, die selbst zu schaffen sie nicht den entsprechenden Genius hatte, von andern zu übernehmen²¹. Gregor VII. wird jedoch dagegen protestieren, da er die Abfassung des römisch-germanischen Pontifikale als eine Zerstörung der römischen Liturgie ansah²².

Doch die römische Liturgie übernahm weiterhin Symbole, auf die sie anderswo stieß. Am Ende des 13. Jahrhunderts ließ sie sich vom Pontifikale des Wilhelm Durandus von Mende beeinflussen, das sie eigentlich zu ihrem eigenen machte bis zur jüngsten Reform des Zweiten Vatikanums. Insbesondere ist darin der Versöhnungsritus, eine Dramatisierung des Bußritus vom Gründonnerstagmorgen zu beachten, in den der Bischof von Mende Bräuche und Antiphonen eingeführt hat, die einen reichen theologischen Sinngehalt haben²³.

Man braucht bloß die Handschriftensammlungen aufzuschlagen, die Edmond Martène in seinem Werk «*De antiquis Ecclesiae ritibus*»²⁴ veröffentlicht hat, um festzustellen, wie man außerhalb Roms das Verlangen nach Symbolen verspürte, die man in der römischen Liturgie oft vermisse.

III. Intellektuelle aristokratische Haltung?

Dieser an und für sich sehr summarische, aber für diesen Aufsatz schon zu lang geratene Überblick erschien nützlich, um über die Haltung Roms zur Symbolik sehr bestimmt Aufschluß geben zu können. Man darf sie nicht als gewissen Widerwillen bezeichnen, der übrigens Lügen gestraft würde durch die oft bestehende Bereitschaft, Symbole zu übernehmen. Aber man muß feststellen, daß zu Rom eine Zurückhaltung, ja bemerkenswerte Gleichgültigkeit gegenüber den Symbolen bestand, oder, genauer gesagt, ein merkwürdiger Mangel an Kreativität in dieser Richtung. Die römische Liturgie ist unstreitig sehr kopflastig, sehr wenig volkstümlich. Kein Wunder, daß in dem, was wir heute «Volksfrömmigkeit» nennen, das christliche Volk instinktiv reagierte, denn es fand an vorwiegend euchologischen Liturgiefeiern kein Genüge.

Aber, und hier treffen wir den Kernpunkt unseres Themas: Ist die jüngste Liturgiereform, die sich oft vom Gedanken einer Rückkehr zu den nüchternen Linien der Vergangenheit und des Altertums leiten ließ, in ihrer Umkehr zu der intellektuellen aristokratischen Haltung, die das römische Empfinden in der Antike charakterisiert, nicht zu weit gegangen? Wenn man die verschiedenen Sakramentenrituale, die Eucharistiefeyer, das Kirchenjahr durchgeht, erhält man unschwer den Eindruck, daß man offensichtlich Nüchternheit anstrebte und alles, was nicht funktional war, manchmal sehr radikal ausmerzen wollte.

Nehmen wir nur die Heilige Woche und vergleichen wir sie mit dem, was die Karwoche vorher war. Die Erneuerung hat die Echtheit beispielsweise des Licht- und Vigilritus angestrebt und sie in Übereinstimmung mit den geschichtlichen Angaben des Evangeliums für die Osternacht wiederhergestellt. Doch alles, was die verschiedenen Offizien der heiligen Tage an Besonderheiten aufwies, wurde auf das auch sonst Übliche eingeebnet, so z.B. wurden die besonderen Offizien der Mette, der Laudes usw. und gewisse Unterlassungen in der Messe wie die des Offertoriums und des Agnus Dei am Karsamstag usw. aufgegeben.

Diese Rückkehr zu der sehr intellektualistischen Haltung von einst könnte sehr wohl der Grund dafür sein, daß unsere Liturgie an visuellen Eindrücken so dürftig ist, was den Erfordernissen von heute sehr wenig entspricht.

Wir haben festgestellt, wie betont intellektualistisch die alte Liturgie von Rom war. Dies ist im geschichtlichen Umraum nicht leicht zu analysieren. Zu der Zeit, da die Liturgie Roms vor allem einen euchologischen, sehr wenig visuellen Charakter hatte, scheint sie sich

von der Umweltkultur schon etwas entfernt zu haben, und es muß schon damals das Verlangen nach augenfälligeren Liturgiefeiern verspürt worden sein, ob schon man den Römern von damals nicht das gleiche Streben nach Sinnfälligkeit beilegen darf, wie es heute herrscht. Doch gewisse Liturgiefeiern verraten in ihren Texten, daß sich einzelne Christen und selbst einzelne Mitglieder des Klerus zu farbenprächtigeren und selbst aufwendigen heidnischen Feiern, wie die Luperkalien es waren, hingezogen fühlten²⁵.

Die römische Liturgie befriedigte die instinktiven Bedürfnisse vieler Christen offensichtlich nicht, und sehr bald flüchteten sich manche in ergänzende Andachten. Dieser Zug kam im Lauf der Jahrhunderte immer stärker auf, vor allem von dem Zeitpunkt an, da die biblische Bildung fast auf den Nullpunkt sank. So kam es zu einem schwerwiegenden Bruch zwischen dem offiziellen Kult und den mehr oder weniger spontanen Feiern, die von den Autoritäten zugelassen oder sogar gefördert wurden, aber der Liturgie parallel liefen, ja sich manchmal an ihre Stelle setzten, so daß Andachten gegenüber dem Wesentlichen übernahmen. Es steht zu befürchten, daß eine allzu «auditive» Restauration, die dem Visuellen oft wenig Raum läßt, wiederum zu parallel laufenden Neuschöpfungen führt. Die von der Reform des Zweiten Vatikanums gemachte Anstrengung, dem Gotteswort in der Liturgiefeier wieder viel Platz einzuräumen, wird sicherlich Früchte tragen, aber genügt diese Restauration, um das gegenwärtige Verlangen nach visuellen Eindrücken zu stillen?

IV. Die Möglichkeit des Visuellen

Hier sind heikle, aber unumgängliche Fragen zu stellen. Die liturgische Erneuerung ist meistens auf das Altertum zurückgegangen, um durch die übereinandergelagerten Schichten von Symbolhinzufügungen, die ein wenig von überall her kamen, das Urgestein der Kultfeier neu aufzudecken. Damit hat sie eine nützliche Leistung vollbracht; es wäre sehr ungerecht, wollte man dies leugnen. Läßt sich aber nicht denken, daß die Erneuerung dadurch, daß sie uns einen von allem Beiwerk blankgeputzten und gereinigten Rahmen lieferte, uns die Möglichkeit bietet, den örtlichen und zeitgenössischen Bedürfnissen entsprechend die lebendige Erfahrung hineinzubringen? Sie zeigt uns dies übrigens, wenn auch sehr zaghaft, so doch ganz klar in mehreren Partien der neuen Ritualien, wo es den Bischofskonferenzen anheimgestellt wird, zu beschließen, daß dieser oder jener Gestus oder das eine und andere Sinnbild hinzugefügt werde. Dies ist z.B. im Rituale der christlichen Erwachseneninitiation und

der Kindertaufe der Fall. Freilich bleibt der für diese Anpassung gelassene Spielraum sehr bemessen. Andererseits wäre es gefährlich, in diesem Bereich ohne weiteres sämtliche Türen zu öffnen. Man kann nämlich nicht an eine Wiedereinführung des Visuellen in unsere vor allem auditive Liturgie denken, ohne objektive Vorstudien vorzunehmen. Dies kann nur etappenweise geschehen.

Die erste Etappe muß die Symbolik und Gestik, die die jetzige Liturgie uns bietet, objektiv studieren. Wir haben bereits zu Beginn dieses Aufsatzes gesagt: Gewisse Leute haben alles, was ihnen formalistisch und unpassend vorkam, aber gegenüber dem die Gläubigen nicht immer das gleiche Widerstreben empfinden, voreilig weggeworfen. In diesem Bereich herrscht oft noch ein allmächtiger Klerikalismus, der den Gläubigen das eigene Empfinden auferlegt.

Die zweite Etappe müßte der Frage nachgehen, in welchem Moment der Liturgiefeier Symbole und Gesten am Platze sind. Selbstverständlich bedarf dies neuer Forschungsarbeiten, denn man kann eine Symbolik und Gestik nicht künstlich und mit Gewalt einführen. Man muß sie fachtechnisch studieren und darf sie nicht künstlich aufzwingen. Man muß somit auf die Geschichte zurückgreifen, und diese Geschichtsforschung muß von anthropologischen Forschungsarbeiten begleitet sein, die schwierig zu unternehmen sind.

Die dritte Etappe ist die entscheidende: Was einst war, darf nicht das, was heute zu verwirklichen ist,

gebieterisch und ohne die Möglichkeit eines Einspruchs bestimmen. Somit ist zu prüfen, wie weit die Symbole und Gesten von einst in ihren verschiedenen Anpassungen an die örtlichen Verhältnisse noch den Bedürfnissen von heute entsprechen. Doch die Antworten auf diese Frage, ob nun ein Ja oder ein Nein, dürfen nicht ausschlaggebend sein. Denn ob ein Symbol oder ein Gestus esoterisch wirkt, ist an und für sich nicht absolut entscheidend. Wenn die Inkarnation der Liturgie aufgrund der Menschwerdung Christi erfordert ist, so wird diese Adaptation auch dadurch bestimmt, daß Christus sich in einer gegebenen Kultur inkarniert hat, und wir müssen auch die Sichtbarkeit dieser Inkarnation Christi respektieren.

Somit gibt es Symbole und Gesten, die nicht ohne weiteres verständlich sind, sondern einer Katechese bedürfen. Dies gilt übrigens auch für das inspirierte Wort, das in eine Kultur eingebettet ist, die wir zu respektieren haben. Man muß jedoch die Möglichkeit studieren, neue Gesten und Symbole einzuführen. Hierbei handelt es sich um eine heikle Arbeit; sie ist notwendig, setzt aber kluge Vorsicht voraus und das sehr klare Bewußtsein, daß die Ergebnisse einer anthropologischen Umfrage allein genommen hier nicht ausschlaggebend sein dürfen.

Wenn die Liturgie Leben ist, braucht man sich nicht darüber zu verwundern, daß sie stets im Bau begriffen ist.

¹ Vgl. namentlich die Schilderung der Messe: Erste Apologie, Kap. 65–67.

² Cyprianus, Epistola 63 ad Caecilium, 13, Ausg. Bayard, Coll. Budé, Bd. 2 (1925) 208 = PL 4, 384.

³ Hippolyt von Rom, La Tradition Apostolique, Ausg. B. Botte, Slg. Quellen und Forschungen (Münster Westf.) S. 64, Nr. 25.

⁴ Ebd. 56, Nr. 21.

⁵ Ebd. 48, 50, 52, Nr. 21.

⁶ Ebd. 10, Nr. 4.

⁷ Ebd. 4–6, Nr. 2; 20, Nr. 7.

⁸ Ebd. 22, Nr. 8.

⁹ Ethérie, Journal de Voyage, Ed. H. Pétré, Coll. Sources chrétiennes Nr. 21, 218–244.

¹⁰ Vgl. z.B. für den Palmsonntag H. Graf, Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie (Steyler Missionsdruckerei 1959).

¹¹ Hieronymus, Brief an Praesidius, Ausg. G. Morin, Bulletin de l'ancienne Litt. et Arch. Chrét. Bd. 3 (1913) 52–60.

¹² Sacramentarium Gelasianum, Ausg. L.C. Mohlberg, Coll. Rerum Eccl. Documenta (Rom 1968) 283–328.

¹³ Sacramentarium Veronese, Ausg. L.C. Mohlberg, Coll. Rerum Eccl. Documenta (Rom 1966) 1105–1110; Sacramentarium Gelasianum, aaO. 1443–1455.

¹⁴ K. Ritzer, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung (Münster 1962).

¹⁵ Ordo romanus I, Ausg. M. Andrieu, Les Ordines romani du haut moyen âge = Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense Bd. 2 (Löwen 1960) 91, Nr. 69–78.

¹⁶ Ebd. 69–76, Nr. 7–28.

¹⁷ Ebd. Le fermentum, S. 61; Ordo II, Nr. 6; Ordo IV, 169 und Nr. 106.

¹⁸ Amalar von Metz, Liber Officialis, PL 105, 985–1242; J.M. Hanssens, Amalarii episcopi opera liturgica omnia = Coll. Studi e Testi 138–140 (Vatikanstadt 1948–1950).

¹⁹ A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg i.Br. 1902) 359. 394.

²⁰ Le Pontifical romano-germanique du X^{ème} siècle, Ausg. C. Vogel/R. Elze = Coll. Studi e Testi 226, 227, 269 Bd. I und II (Vatikanstadt 1963); Bd. III (1973).

²¹ Le Pontifical romain du XII^{ème} siècle, Ausg. M. Andrieu; Le Pontifical romain au moyen âge = Coll. Studi e Testi 86 (Vatikanstadt 1938).

²² M. Andrieu, Les Ordines romani du haut moyen âge, aaO. Bd. I, 519, I.

²³ Le Pontifical de Guillaume Durand, Ausg. M. Andrieu; Le Pontifical romain au moyen âge, Bd. = Coll. Studi e Testi 88 (Vatikanstadt 1940).

²⁴ Man kann jetzt dieses Werk mit großer Sicherheit konsultieren nach der Veröffentlichung von A.-G. Martimort, La documentation liturgique de Dom Edmond Martène = Coll. Studi e Testi 279 (Vatikanstadt 1978).

²⁵ Den Beweis dafür liefern die Proteste, die Papst Gelasius sogar in die Formulare gewisser Messen einfügte. Vgl. Gélase I^{er}, Lutte contre les Lupercales et 18 Messes du sacramentaire Léonin, Ausg. G. Pomares = Coll. Sources chrétiennes 65 (1959).

ADRIEN NOCENT

1913 geboren, Spezialausbildung am Institut de Liturgie von Paris und Hochschulstudium an der Sorbonne. Benediktinermönch der Abtei Maredsous (Belgien). Während zehn Jahren Professor am katechetischen Institut Lumen Vitae von Brüssel; Lehrbeauftragter an der Universität Löwen; Professor am Päpstlichen Liturgischen Institut Sant'Anselmo in Rom seit dessen Gründung 1961. Veröffentlichungen in zahlreichen Zeitschriften, z. B. «Nouvelle Revue Théologique»; «La Maison-Dieu»; «Rivista Liturgica». Mitarbeit an Sammelbänden

wie z. B. «L'Eglise en Prière (Hg. A.-G. Martimort); «Dans vos assemblées» (Hg. J. Gelimont) usw. In Zusammenarbeit mit F. Dell'Oro demnächst Herausgabe des «Sacramentaire de Angoulême». Neuere Bücher: «Célébrer Jésus Christ (Année Liturgique), 7 Bände (Ed. Univ. J.-P. Delarge, Paris) (Übersetzungen ins Italienische und Englische); «La célébration eucharistique avant et après Pie V» (Ed. Beauchesne, Paris) in der Sammlung «Pont théologique». Anschrift: Pontificio Istituto Liturgico, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma, Italien.

Aidan J. Kavanagh

Symbol und Kunst in der
Liturgie unter «politischem»
Gesichtspunkt

Wenn die künstlerische und die symbolische Seite der Gestaltung des Gottesdienstes diskutiert werden, verißt man oft einen Gesichtspunkt, der doch wichtig ist und das Thema in all seinen Aspekten berührt: den «politischen».

I. Der hier verwandte Begriff «politisch» – «Politik»

Wenn wir hier von «politisch» reden, dann hat dieser Begriff nicht die unmittelbare Bedeutung, die wir ihm in unserer gewohnten Sprache beimessen. Er hat ja unmittelbar wenig zu tun mit dem Staat, mit der Praxis der Verwaltung oder mit Befreiung aus Unterdrückung. Wir meinen mit «politisch» und «Politik» die Struktur und die Eigenart der Beziehungen zwischen den Angehörigen einer sozialen Gruppe oder allgemein in der Gesellschaft, auch die schwer erfaßbaren Formen solcher Beziehungen, wie sie nicht nur auf ausdrückliche Reglementierung von seiten des Staates, sondern auch wie sie auf stillschweigende Übereinkünfte und ungeschriebenes Gesetz zurückgehen. In dieser Bedeutung gehört die «Politik» zu dem, was man traditionell die «freien Künste» nannte, und sie ist Nährboden für das Symbol und die anderen Künste.

Es ist schon schwierig genug, vernünftig über die Symbole und die Kunst zu reden, es ist aber noch schwieriger, deren politische Wurzeln zu zeigen. Vielleicht ist dies der Grund, weshalb die meisten sozialen Gruppen und Gesellschaften eher ihre Symbole, ihre Kunst und Politik haben und mit ihnen leben, als daß sie diese analysieren. Niemand würde mehr staunen über eine gelehrte Untersuchung der Kunst und der Symbole der Zulus als diese Zulus selbst. Wer mitten in einer Gesellschaft auf der Ebene der in dieser Gesellschaft funktionierenden Kunst und Symbole nach den dort vorgegebenen Mustern lebt, hat dadurch Schwierigkeiten, die Funktion und das Ziel solcher Symbole und einer solchen Kunst analytisch klar und abgegrenzt in den Griff zu bekommen. Die Anthropologen sind daher gern bereit, jede andere Kultur zu studieren, welche es auch sei, solange es nicht die eigene ist.

Die Methode der kritischen Analyse setzt eine bestimmte Objektivität voraus, und diese ist nur durch einen bestimmten Abstand zum studierten Objekt möglich. Einen solchen Abstand hat an sich nur ein «Outsider». Ein Insider hat sie nur, wenn er betroffen ist durch eine Krise innerhalb der Gesellschaft oder durch eine persönliche Krise, die ihn dem gegebenen Status quo entfremdet und es zuläßt, diesem gegenüber kritisch zu sein. Dies gibt Gesellschaftsreformen und Revolutionären wenigstens in diesem Punkt einen Vorteil gegenüber den Verteidigern eines gefährdeten Status quo, auch wenn diese noch die politische oder kulturelle Macht besitzen. Denn die Neuerer, die schon durch das, was sie sind und anstreben, der gegebenen Ordnung gegenüber ablehnend und distanziert eingestellt sind, verlegen sich besonders auf eine analytische Kritik an dieser Ordnung, die es ihnen gestattet, schärfer zu urteilen als die Verteidiger solch