

Louis-Marie Chauvet
Leib und Liturgie

Thomas von Aquin hatte die Sakramente von vornherein als Wirklichkeiten «in genere signi» verstanden. Damit war ein Grundsatz aufgestellt, der den konkreten Zeichen, wie sie die Kirche in ihren Zelebrationen des Mysteriums Christi vollzieht, theoretisch eine weitgreifende Beachtung hätte verschaffen müssen. Leider muß man zugeben, daß es dazu eigentlich nicht kam. Erst in der letzten *quaestio* seines Eucharistietraktats interessierte sich der große Dominikaner für den Ritus dieses Sakramentes (vgl. Sth III q 83). Man kümmerte sich in diesem Zusammenhang um die Riten der Kirche nur als mögliche Ursache von *defectus*, die die Sakramente ungültig machen würden, oder als Anlaß zu allegorischen Interpretationen. Gewiß, der Leib und das Sinnhafte überhaupt wurden nicht ignoriert; doch galt das Interesse an ihnen mehr ihrer Notwendigkeit im Vollzug der Liturgie und folglich ihrem Wert als unvermeidliches methodologisches Durchgangsstadium für das Sakramentale und weniger ihrer Eigenschaft als eines theologisch wesentlichen Bestandteils der Sakramente. Dieser Mangel führte in der Neuscholastik zu noch schlimmeren Folgen. Der große Artikel «sacraments» von A. Michel im *Dictionnaire de Théologie Catholique* vom Jahre 1938 schwieg sich über die Beziehung der Sakramente zur liturgischen Handlung völlig aus (immerhin finden sich doch in Spalte 619

ganze fünf Zeilen von insgesamt mehr als 11 000). Die *lex orandi* der Kirche wurde nicht als wahrer *locus theologicus* erkannt.

Wie aber soll man in einem Fach wie der Sakramententheologie, die sich doch vor allem mit Konkretem befaßt, irgend etwas theologisch Zutreffendes sagen, ohne zugleich von der Art und Weise auszugehen, wie die Kirche zelebriert? Zweifellos wären viele falsche Probleme und Sackgassen vermieden worden, zum Beispiel über die Gegenwart Christi in der Eucharistie (der Einsetzungsbericht wird isoliert genommen oder sogar auf die Wandlungsworte selbst eingeschränkt) oder über die Theologie des Amtes (vgl. das «Wir» im liturgischen Gebet¹), wenn sich die Reflexion über die Sakramente immer ernsthaft an die Zelebrationspraxis der Kirche gehalten hätte. Die monastische Theologie hatte sich zwar sicher allzu eng an der Liturgie orientiert, so daß die Anfragen der kritischen Vernunft nicht genügend beachtet wurden; die scholastische Sakramententheologie ihrerseits aber trennte sich doch allzu sehr von dieser Liturgie (wie auch von der Heiligen Schrift), die doch immerhin ihre lebendige Quelle bildet. Ist das Wegtriften in den Juridismus und in die Kasuistik vor allem seit dem 14. und 15. Jahrhundert nicht vielleicht der Preis, den sie für diesen Mangel an Aufmerksamkeit hat zahlen müssen?

Der Vorrang der *actio liturgica* vor der Reflexion über die Sakramente wurde seit einigen Jahrzehnten weitgehend freigelegt. Die Sache kann von nun an als festgeschrieben erachtet werden, wie immer es auch mit der theologischen Strömung bestellt sein mag, in der sie sich entwickelt. Doch gehen noch nicht alle Theologen so weit, wie es M.-D. Chenu schon vor zwanzig Jahren in einem Beitrag unter dem provozierenden Titel «Für eine sakramentale Anthropologie» gefordert hatte: «Sakramentale Anthropologie», ein Ausdruck, der seine ganze Dichte nicht als Illustration einer im voraus bekannten sakramentalen Wirklichkeit gewinnt, sondern als einen wesentlichen Aspekt des Sakramentes. Wir können das Sakrament nur konsubstantiell mit dem Menschen erfassen. Die beiden Begriffe «Anthropologie» und «sakramental» sind nicht voneinander trennbar, und das nicht nur auf der

Ebene der Methoden – dies allein schon wäre wertvoll –, sondern konstitutiv. Und später stellte der Verfasser des Beitrags das «Prinzip» des Sakramentalen auf, wie er es nennt, nämlich «die radikale Konnaturalität des Sinnhaften im sakramentalen Geschehen», da die Materie «der erste Wesensbestandteil des Sakramentes» sei (La Maison-Dieu 119, 1974).

Diesem Prinzip kann man heute nun aber nicht beipflichten, ohne auf die Fragestellungen und die Analysemittel zurückzugreifen, die uns derzeit von der Sprachphilosophie sowie von den Human- und Gesellschaftswissenschaften angeboten werden. Denn die «Materie» oder das «Sinnhafte», das in die Konstitution des liturgischen *sacramentum* eingeht, besteht aus Sprechakten, deren verschiedene Wirkungen genau zu betrachten sind. Die Sakramente werden in-formiert durch Worte, Materialien, Gebärden oder Haltungen gemäß den spezifischen Ritualvorschriften, durch eine symbolische leibliche Gegenwärtigkeit des einzelnen Gläubigen inmitten des Leibes der Kirche, durch eine sinnliche Wahrnehmung, die sowohl auf dem Niveau des Geschmacks, des Geruchs und des Tastgefühls, als auch des Gesichtssinnes, des Gehörs usw. geweckt wird. Die Liturgie ist keine Angelegenheit von «Ideen», sondern sehr wohl des «Leibes» oder besser der «Leibhaftigkeit».

Unter «Leibhaftigkeit» verstehen wir das menschliche Subjekt in seiner Integralität. Der Ausdruck bezeichnet den Menschen als individuellen, symbolisch (von *symbolé* = Gefüge) aus uranfänglicher Tradition, sozial geprägter Kultur und kosmischer Natur gefügten Körper, ein bei jedem Menschen einzigartiges Gefüge, wie die Geschichte seines Verlangens. Seit der frühesten Kindheit, ja sogar seit der Ausformung im bekanntlich ebenso kulturellen wie biologischen Mutterleib ist so der Mensch durch dieses dreifache geschichtliche, gesellschaftliche und kosmische Körpersein auf völlig eigengültige Weise zu seiner vollen «spirituellen» Höhe angelegt. «Leibhaftigkeit» bezeichnet demnach das menschliche Subjekt als signifikanten Körper oder als Wortleib: Er ist sprechender Körper, weil er schon immer, seit dem Mutterschoß, gesprochen ist. Das «Spirituelle» kommt daher nur mittels des «Körperlichsten» zustande.

Ist denn dann die Liturgie etwas anderes als die «Epiphanie» dieses Körperseins des glaubenden Menschen in seiner zugleich ganz persönlichen und ganz institutionellen, sozialen und kosmischen Beziehung zum lebendigen Gott? Sie ist das symbolische In-Szene-Setzen des Glaubenden mit allen Dimensionen seiner individuellen «Leibhaftigkeit»: Individuell in den vielfältigen Möglichkeiten der Stimme, der Gebärden, der Haltungen und der Schritte; kollektiv im ständigen Bezug auf die *ecclesia* der Vergangenheit (vgl. den ständigen Hinweis der Liturgie auf die Tradition) und der Gegenwart (vgl. das gemeinschaftliche «Wir» als das aktive Subjekt der Liturgie); und schließlich auch kosmisch mittels der Verwendung von materiellen Dingen als symbolischen Repräsentanten des Alls und der Geschichte der Menschen, als Schöpfung Gottes.

«Geheimnis des Glaubens!» – Tatsächlich sagen uns Liturgie und Sakramente, daß die «geistlichste» (pneumatische) Gemeinschaft mit dem in Jesus Christus Mensch gewordenen Gott sich nicht in einer Unmittelbarkeit verwirklicht, die die Widerständigkeit des Körpers und des Sinnhaften verneint, sondern im Gegenteil in der Vermittlung des «Allerkörperlichsten»; folglich in der Vermittlung dessen, was durch und durch institutionell, geschichtlich und sinnhaft ist, belastet mit der ganzen Zweideutigkeit menschlicher (allzu menschlicher!) Existenz. So etwas aber erfordert vom Christen eine tiefgreifende Bekehrung. Er ist ja so oft versucht, prompt einen imaginären unmittelbaren Kontakt mit Gott herbeizuwünschen – den individualistischen und intimistischen Kontakt im Stil der «schönen Seele» oder der «bürgerlichen» Religion. Die Liturgie erinnert ihn daran, daß sich die Gemeinschaft mit dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Gott nirgendwo anders als in der materiellen Dichte eines Körpers der Geschichte, der Kultur, der Welt und des Verlangens verwirklicht.

Der «Leib», von dem der Titel des vorliegenden CONCILIUM-Heftes («Leib und Sinnlichkeit in der Liturgie») spricht, ist in dem hier dargelegten grundsätzlichen Sinn zu verstehen. Darum untersuchen die Beiträge des ersten Teils einige fundamentale Aspekte des Ritualen als In-Szene-Setzen des menschlichen

Körpers: Ritus als einzigartiges «Textspiel» (J. Jacques); Sinnhafte Wahrnehmung als Zugangsvermittlung zum Sinn oder zur Bedeutung (F. Marty); liturgischer Raum als symbolischer, die übermittelte Botschaft und deren Aufnahme in-formierender Raum (L.M. Chauvet); christliches Liturgie-Ethos als Weg zwischen einseitiger Intimität und Expressivität (J.Y. Hameline); Beziehung der Liturgie zum Kosmos und seinem jahreszeitlichen Zyklus (M. Metzger).

Der zweite Teil betrachtet den Leib als durch ein kulturelles Gedächtnis gestaltete Wirklichkeit (S. Buckland), was M. Puga und E. Uzuoku konkret in den lateinamerikanischen und afrikanischen Liturgien nachprüfen; F. Kabasele hingegen zeigt uns, wie das den afrikanischen Christen und Muslimen gemeinsame Kulturgedächtnis hilft, wirklich und wirksam ins Gespräch zu kommen. I. Renaud-Chamska ihrerseits erinnert uns daran, daß die christliche Liturgie in ihrer langen Kette von Zitaten der biblischen und kirchlichen Tradition ein wahres Konservatorium des Gedächtnisses der Kirche darstellt.

Die dritte Abteilung ist einigen aktuellen Problemen gewidmet. Hier hatte man natürlich nur die Qual der Wahl. Schließlich wählten wir Beiträge in zwei Richtungen: Einerseits in Richtung eines liturgischen Ethos unterschiedlicher Art in der Kirche, entsprechend den verschiedenen kulturellen Traditio-

nen (Indien: J. Sahi; China: J. Tong; hispanische feministische Gemeinschaften in den USA: A.M. Isasi-Diaz); andererseits in Richtung der zeitgenössischen (manchmal postmodern genannten) abendländischen Gesellschaftsformen mit ihren Sonderproblemen: Rolle der Frau in der Liturgie (T. Berger), Aufkommen neuer Rituale in der Gesellschaft (N. Mitchell), tatsächliche oder mögliche Rückwirkung des heutigen Verlangens nach dem «Emotionalen» im religiösen Bereich auf die Liturgie (J. Lamberts).

Der vorgeschlagene Denkweg bringt den ganzen Umfang der körperlichen Vermittlung im christlichen Gottesbezug ans Licht. Die Liturgie im allgemeinen und die Sakramente im besonderen bilden so die stärkste Stütze für das Bemühen, jedem illusionären Anspruch auf eine unmittelbare und transparente Beziehung zu Gott entgegenzutreten. Der Sakramententheologie und der pastoralen Praxis bleibt die Aufgabe, daraus die entsprechenden Folgerungen zu ziehen.

¹ Petrus Lombardus hatte allerdings feinsinnig bemerkt, daß ein von der Kirche getrennter Priester die Eucharistie nicht konsekrieren könne, weil er nicht das «offerimus» der Anamnese zu sprechen vermag, das «quasi ex persona ecclesiae» geschieht (Sent. IV, d. 13). Leider hat Thomas von Aquin diesen Standpunkt angefochten (Sth III q 82 a 7 ad 3).

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach