

Louis-Marie Chauvet

Die Liturgie in ihrem symbolischen Raum

Die konsequente Betrachtung des *sacramentum* als eines körperlichen Ausdrucks symbolischer Art ist gewiß von Interesse für die Theologie im allgemeinen und für die Sakramententheologie im besonderen. Das soll im vorliegenden Beitrag gezeigt werden. Zu diesem Zweck konzentriere ich meine Reflexion auf den Begriff «symbolischer Raum». Darunter ist jener Raumtyp oder jener Handlungsrahmen zu verstehen, der durch die Architektur des Gebäudes, die Musik, die Anordnung der Gegenstände sowie auch durch die Aktion der Liturgen zustande kommt.

1. Der liturgische Raum

Raum ist etwas anderes als bloße Ausdehnung. Raum ist ein kulturell durchstrukturierter und psychisch aufgeladener Ort. Als liturgischer Raum ist er ein «informierter» Ort (*locus informatus*) im aristotelischen und scholastischen Sinn des Wortes, informiert durch die Tradition und das Gemeinschaftsgedächtnis der Christen. Gerade diese «Form» macht aus der materiellen Ausdehnung einen liturgischen Raum. Natürlich ist eine solche Form an die Architektur des Ortes gebunden. Sie verdankt sich aber auch den verschiedenen, durch das Zelebrieren oder in Verbindung damit entstandenen Gestaltungen. Und das interessiert uns hier in erster Linie. Hier finden sich Dauerelemente wie materielle «Steine», deren Gefüge die Struktur der Kirche als eines Baus aus «lebendigen Steinen» darstellt: Taufraum im Hintergrund der Kirche als Ort, an dem sich der Eintritt in die christliche Gemeinschaft vollzieht; Ambo und Altar an hervorragender Stelle des Gebäudes, sichtbare Zeichen für den zentralen Platz des Wortes

und der Eucharistie; Stuhl des Vorstehers, was die Amtsstruktur der Kirche in Erinnerung ruft, usw. Andere Elemente können wechseln entweder aufgrund der verschiedenen liturgischen Zeiten (Osterkerze, Blumenschmuck, Musik und Gesang) oder der jeweiligen Momente im Ablauf der Zelebration (Gesten, Haltungen und Vorgänge) oder aber auch aufgrund von Stellung und Funktion der unterschiedlichen Amtsträger und/oder der anwesenden Gemeinde. Dieses gesamte komplexe Gefüge wirkt konkret an der Ausgestaltung des liturgischen Raumes mit.

Freilich gewinnen diese vielfältigen festen und beweglichen Elemente ihre Bedeutung erst durch das Aufeinander-Bezogenheit. Das ist übrigens ein Grundgesetz des Symbols: «Ein Symbol kann man nicht isolieren, ohne es zu zerstören und es ins unaussagbare Imaginäre abgleiten zu lassen»¹. Wenn zum Beispiel der Altar nicht in Beziehung gebracht wird mit der Gesamtheit des Raums und der Objekte, darin er seinen Platz hat – im Zentrum des Chorraums, der Gemeinde zugekehrt, mit dem Ambo verbunden, an dem das Wort Gottes verkündet wird, mit dem Sitz des amtierenden Priesters, dem Kreuz –, dann kann er alles mögliche bedeuten je nach der Vorstellung des Augenblicks. So korrespondiert also jedes Element mit den anderen und bildet mit ihnen zusammen verschiedene, die Teilnehmenden symbolisch ansprechende Gestalten. Diese *Interaktion* schafft den liturgischen Raum. Jede Zelebration ist Gelegenheit zu einer neuen «Konfiguration» dieses Raums. Die stummen Gegenstände fangen dann als Metapher oder Metonymie zu «sprechen» an: Metaphorisch rufen sie zum Eintritt in das Geheimnis Christi auf; metonymisch verbinden sie die versammelte Gemeinde mit den früheren Geschlechtern, die ihr die lebendige Tradition der Kirche übermitteln haben, und mit der Gesamtheit aller Christengemeinden, die in und durch *communio* die einzige Kirche Christi bilden.

Der liturgische Raum wird somit zu einer Art quasi-sakramentaler *Kristallisation* des gesamten christlichen Wertesystems. Hier kommt die ganze kirchliche Tradition zustande, das heißt, sie läßt sich als «überlieferte» Tradition (*traditio tradita*) sehen und als

«überliefernde» Tradition (*traditio sese tradens*) leben. Denn der «Text» der «überlieferten» Tradition, den die Liturgie «zitiert» – eine Liturgie, die ja nichts anderes ist als ein Geflecht von Zitaten, wie I. Renaud-Chamska betont² –, dieser Text besteht nicht nur aus gesprochenen oder geschriebenen Worten mit ihrem Bezug zum Bedeutungsbereich, sondern auch und ebensosehr aus «Weisen» (das liturgische Ethos mit seinen eigenen stilistischen Wendungen, der besondere Ton der Stimme, die Singweise, das Verhalten, die Gesten, die Körperhaltung); er besteht auch aus den unterschiedlichen Rängen, Ämtern und Rollen, die zur Kirche gehören. So ist der liturgische Raum einer der wesentlichen Orte zur «Herstellung» von Tradition, und daher zur Eingliederung in die Glaubensgemeinschaft der Kirche hervorragend geeignet.

2. Ein Initiationsraum

Wie jede Initiation kann auch die christliche nur wirken, wenn sie zu einem umfassenden Vorgang wird, der sich auf personaler Ebene ebensosehr, ja noch mehr an das Herz, an das Gedächtnis und an den Leib wendet als an den Verstand, und der sich auf Gemeinschaftsebene ständig von der Wirklichkeit der Großkirche, der Kirche von gestern und von heute, durchdringen läßt, da sie ja «übermittelt», was sie «empfangen» hat. Selbstverständlich kann man in einer «kritischen» und «pluralistischen» Gesellschaft wie der unsrigen nicht auf das intellektuelle Verstehen und die kritische Prüfung in diesen Dingen verzichten. Trotzdem würde man sich irren, wollte man selbst heute die christliche Initiation als Ergebnis eines «intellektuellen» Vorgangs verstehen, bei dem man endlich alles begriffen hätte. Auf diesem Gebiet hat man erst dann «begriffen», wenn man selbst von innen her ergriffen und betroffen ist. Es gibt keine andere Weise, in das «Geheimnis Christi» einzudringen, als sich von ihm ergreifen zu lassen. Eingeführt sein heißt nicht, «Glaubenswahrheiten» gelernt, sondern gleichsam durch alle Poren seiner Haut die Tradition «aufgenommen» zu haben. Die Initiation geschieht durch eine dicht am Leben liegende

Pädagogik. Sie steht nicht am Ende einer bloß intellektuellen Wegstrecke (so unverzichtbar sie heute auch sein mag), sondern am ursprünglichen Anfang einer Identität.

Der liturgische Raum im oben dargelegten Verständnis hat nun sozusagen die Aufgabe einer *Gebärmutter*, darin der Mensch als Christ gezeugt wird. Der liturgische Raum macht Wortschatz und Grammatik der christlichen Identität sichtbar, so wie sie durch die Tradition überliefert wurden. Er ist auf diese Weise ein *quasi visibile verbum* des christlichen Mystereiums, ein *sacramentum* im augustinischen Sinn. Insbesondere für die jungen Generationen bildet er einen Initiationsraum, in den einzutreten jeder eingeladen ist, um Platz zu nehmen – diesen «ausgezeichneten» Platz, der ihn als Getauften erwartet – und sich «erfassen» zu lassen, indem er Dingen traut, die durch ihre «Zusammensetzung» die christliche Sprache sprechen und so etwas vom «Wort Gottes» vermitteln. Übrigens vollzog sich die Initiation während der Jahrhunderte der «Christenheit» mit Vorzug auf dem Weg über die langsame Herausbildung der Identitätsmerkmale im Leib, im Gedächtnis und im Herzen aller und jedes einzelnen durch die Liturgie und ihren Raum im Rhythmus der Sonn- und Festtage. Auch heute noch hätte man unrecht, würde man diese Dimension zugunsten einer bloßen Beachtung der kritischen Vernunft vernachlässigen.

3. Ein «ansprechender» Rahmen

Wir haben weiter oben festgestellt: Der liturgische Raum redet zu den Teilnehmern (oder Besuchern) zunächst symbolisch in Metapher und Metonymie. In den Sprechakten kommt aber die symbolische Dimension in erster Linie durch das «Illokutorische» zum Zuge, wie J.L. Austin sich ausdrückt. Austin zeigt, daß jeder Sprechakt drei Dimensionen besitzt³: Die «lokutorische» Dimension betrifft den Inhalt oder die Bedeutungen des Ausgesagten; denn sprechen heißt immer, etwas über etwas sagen. Sprechen bedeutet aber auch, sich an jemanden wenden, an den anderen oder an sich selbst als einen anderen. Als Anrede eines anderen wirkt das «Lokutorische» auf ihn ein

und weckt Gefühle, Gedanken, Schritte zur Tat. Diese Wirkungen gehören zur «*perlokutorischen*» Dimension des Sprachgeschehens, die demnach eine zwar durch die Sprache gezeugte, aber doch außer ihr wesende Wirklichkeit anzielt.

Nun gibt es aber noch eine dritte Dimension. Auch sie ist mit der Tatsache verbunden, daß man sich an jemanden wendet; sie gehört aber einer anderen Ordnung an als die erwähnten perlokutorischen Wirkungen. Das «*Illokutorische*» meint nämlich eine durch die Aussage selbst geschaffene *intra-linguistische* Wirklichkeit. Eine Aussage wie: «Machen Sie bitte die Tür zu!» enthält eine lokutorische Dimension (hier ist eine Tür, die zugemacht werden soll), eine perlokutorische Dimension (der Angesprochene empfindet Freude, diesen Dienst leisten zu können, oder im Gegenteil, er ärgert sich, weil ein anderer aus Nachlässigkeit die Tür offen gelassen hat; er geht hin und macht sie zu, oder auch nicht), und eine illokutorische Dimension: Der Sprecher wird durch die einfache Tatsache, daß er diese Aussage gemacht hat, im Verhältnis zum Angeredeten hierarchisch höhergestellt. Hier entsteht oder verstärkt sich eine *Verhältnisbestimmung* zwischen den beiden Personen, asymmetrisch im vorliegenden Fall. Es ist hier nicht wichtig, ob das ethisch gesehen gerechtfertigt ist oder nicht; zutreffend ist allein das durch den Sprechakt selbst (zu Recht oder zu Unrecht) geschaffene Verhältnis zwischen Oberem und Untergebenem. Die «*performativen*» Verben (immer in der ersten Person Singular Präsens) spielen vorrangig auf diesem illokutorischen Register: «Ich verspreche dir, morgen zu dir zu kommen», «ich verzeihe dir» – das sind Sprechakte im vollen Sinn des Wortes Akt, da sie wirken (*agere*), was sie besagen; sie schaffen eine neue Lage zwischen den Gesprächspartnern, die sich nach diesen Worten nicht mehr in derselben Lage befinden wie zuvor. Gewiß, es kann ein glückliches oder unglückliches Wort sein (wenn ich z.B. mein Wort nicht halte oder fortfahre, mich am anderen zu rächen). Trotzdem hat der Sprechakt seine Leistung vollbracht; er hat mich in bezug auf meinen Ansprechpartner in eine andere Lage versetzt. Die Auswirkung ist offensichtlich sprachintern.

Jeder Sprechakt besitzt diese drei Dimensionen, jedoch in je verschiedenem Grad. Im Gegensatz zu einem «Ich verzeihe dir», wo das Illokutorische deutlich dominiert, ist eine Aussage wie «Diese Tinte ist schwarz» fast ausschließlich lokutorisch. Ich sage fast, denn irgend etwas Illokutorisches ist doch da. Denn in einem Satz wie: «Dieser Federhalter ist sehr wohl schwarz und nicht rot!» setzt sich der Aussagende implizit als ein vernünftiges Subjekt in Beziehung zu dem angesprochenen Partner. Dieses sehr einfache Beispiel deutet darauf hin, daß sich das Illokutorische viel häufiger in den Aussageweisen zeigt als im Ausgesagten selbst. Die «*Art und Weise*», das heißt der Ton der Stimme, der Blick, die Mimik, die Gebärden, aber auch das Zögern, die Wiederholungen oder die «*Kunstpausen*» im Diskurs – alles das ist hier bedeutsam. In dieser «*Art und Weise*» gibt sich sehr oft noch vor dem eigentlichen Sprechen das «*Wort*» zu vernehmen, das heißt das «*Bitten*» um den anderen. Dieses Bitten aber ist schließlich immer Bitten um Dankbarkeit und Liebe. In ihm kann der Mensch als Subjekt vorkommen und sich unterhalten. Darum ist in der Kommunikation mit dem Mitmenschen ständig das Illokutorische am Werk.

Der liturgische Raum spricht. Und er spricht in erster Linie auf symbolische Weise. Er ist ein «*illokutorischer Rahmen*». Wenn Leute in der bäuerlichen Welt meiner Heimat, der Vendée, auf den Bauernhof zu Besuch kommen, lädt man sie (wenigstens die Männer) ein, im Keller ein Gläschen zu trinken. Es waltet im Halbdunkel dieses kühlen Ortes ein regelrechtes Ritual von Verhaltensregeln, das einen sofort als Einheimischen oder Fremden erkenntlich macht: die Weise, wie man die Anwesenden grüßt, wie man sie mustert, wie man ihnen die Hand drückt, wie man sich an die Fässer lehnt, wie man das angebotene Glas in die Hand nimmt (ein einziges Glas, das die Runde macht), wie man daraus trinkt und die letzten Tropfen daraus auf den Boden schüttet, wie man sich der Unterhaltung anschließt, wie man seine Stimme dem herrschenden Ton, ja sogar dem Tonfall der Gegend anzupassen versteht. Dieses gesamte Geschehen, bei dem sich die einzelnen Elemente wie in einer Kirche ineinanderfügen, schafft einen illoku-

torischen Raum oder Rahmen, wo jeder durch den anderen in seine Identität versetzt wird: Man weiß jetzt, es ist ein Nachbarbauer oder ein «Pariser»; er stammt aus der Gegend oder sogar aus der Gemeinde selbst, oder auch nicht; er spielt den «Herrn» oder er ist im Gegenteil einer «wie wir» usw. Im «lokutorischen» Inhalt der Unterhaltung ist von alledem überhaupt nicht die Rede; und doch ist es gerade dies, was in einem weiten Maße den Typ der laufenden Unterhaltung *bestimmt* und das, was bei dieser Unterhaltung von dem einen oder dem anderen «verstanden» wird. Genauso verhält es sich auch mit einem Symbol. Denn nach P. Ricoeur⁴ ist das Symbol weniger ein auszulegendes «Objekt»; vielmehr ist es ein «der Interpretation immanenter Operator». Die stummen Elemente (Halbdunkel, Weingeruch, Kühle, Lage der Fässer) und die fast stummen Elemente (Ton der Stimme, Ortsakzent, «Manieren»), aus all denen zusammen der geschilderte Ort zu einem Bauernkeller in der Vendée wird, sind tatsächlich der der Interpretation immanente Operator dessen, was hier mit Worten, Mienenspiel oder Gebärden gesagt wird. Der Inhalt wie auch die Aufnahme des Gesagten sind weithin durch den Kontext, den «illokutorischen Rahmen», «informiert» (im oben genannten Sinn). «Es» redet sozusagen an einem solchen Ort, noch bevor man zu plaudern beginnt. Und will man das, was ausdrücklich gesagt wird, in der Tiefe erfassen, dann muß man hören können, was da *diesseits* der Unterhaltung redet. «Der Mensch spricht also, aber er spricht, weil das Symbol ihn zum Menschen gemacht hat»⁵.

Alles das kann *mutatis mutandis* auch vom liturgischen Raum gesagt werden. Natürlich gehören zu diesem Raum sichtbare, hörbare, fühlbare usw. Elemente, die im allgemeinen eine eigentlich christliche Bedeutung besitzen. Doch redet dieser Raum in erster Linie auf der Stufe der Gesamtsymbolik. Auch hier gilt: «Es» redet bereits, noch bevor einer den Mund aufgemacht hat. Dieser illokutorische Rahmen bestimmt als «immanenter Interpretator» weithin das, was ausgedrückt und dann auch wirklich «gehört» wird. Noch vor dem theologischen Gehalt, den der architektonische Stil der einen oder anderen Kirche stumm vermittelt, ist es die *Form* der übermittelten Botschaft

selbst, um die es geht: Der Liturge, der das Wort ergreift, wählt einen dem sakralen Raum (der Tradition entsprechend) angemessenen Ton; die Gläubigen selbst nehmen eine ernste, würdige Haltung ein, die gewissermaßen die selige Last des Geheimnisses körperlich sichtbar macht, mit der Gott den Glaubenden beschenkt; der Jubel des *Halleluja* oder das Flehen des *Kyrie eleison* sind anderer Art als das zweifelhafte expressionistisch-pathetische «Himmelhoch-Jauchzen» bzw. «Zu-Tode-be-trübt-Sein». Denn der Raum, in dem der Gläubige steht, verlangt aufgrund der ihn erfüllenden Tradition jene *moderatio* (Augustinus), die der Gegenwart Gottes entspricht. In alledem geht es um Form. Aber in der Liturgie ist eben die Form eine *Grundfrage*⁶, weil das rituelle «Sprachspiel» – das *sacramentum* – zur «urgischen» Ordnung gehört (nach der griechischen Wurzel «*ergon*» ein Sprachgeschehen) und nicht zur Ordnung des «Logischen» (wie der wissenschaftliche Diskurs). Das rituelle Sprachspiel ist eher *pragmatisch* als einfach semantisch.

Dieser Reichtum des liturgischen Raumes ist natürlich auch seine Schwäche. Das ästhetische Vergnügen, das er vermittelt, und die rituelle Routine, die er unterhält, drohen ständig die Schärfe der evangelischen Botschaft abzustumpfen, seine Neuheit zu ersticken und seinen ethischen Anspruch zu verschleiern. Er muß also immer wieder verchristlicht werden. Die Ausgewogenheit zwischen dieser Evangelisierung und dem Respekt, den die Symbolik des liturgischen Raums erfordert, ist keine leichte Sache. Sie hängt von den vielfältigen Traditionen der christlichen Kirchen, vom Typ der feiernden Versammlung und vom «Charisma» der verschiedenen Liturgen ab. Jedenfalls kann weder auf das eine noch auf das andere verzichtet werden.

4. Ein transitioneller Raum

Eine letzte Eigentümlichkeit des liturgischen Raums verdient Beachtung, und zwar im Licht der Arbeiten des englischen Psychoanalytikers D.W. Winnicott⁷. Er ging aus vom Begriff «Übergangsobjekt». Das kann ein Stoffbar sein, ein Deckenzipfel, ein Wort, ein Lied

usw., dessen sich das Kleinkind etwa zum Einschlafen bedient. Ein solches Übergangsobjekt dient dazu, die abwesende Mutter zu vertreten und «sich gegen die Angst zu verteidigen» (S. 11), die durch die Abwesenheit der Mutter hervorgerufen wird. Winnicott betont jedoch, daß nicht nur die Beziehung zur abwesenden Mutter verkräftet werden soll, sondern daß darüber hinaus auch die Beziehung zu sich selbst und zur Wirklichkeit auf dem Spiele steht. Das transitionelle Objekt erlaubt dem Kleinkind, den «Übergang (...) vom Zustand der Einheit mit der Mutter in jenen Zustand (zu verwirklichen), wo es in Beziehung zu ihr steht als zu einer äußerlichen und von ihm getrennten Wirklichkeit» (S. 26): Übergang vom Phantasma (an das sich der Säugling während der ersten Monate klammert, da er sich noch nicht als Selbstsein von der mütterlichen Brust unterscheiden kann⁸) zur Wirklichkeit. Für diesen Übergang müssen «innere und äußere Wirklichkeit zugleich getrennt und geeint» (S. 9) sein – eine dem Menschen auferlegte «endlose Aufgabe» (S. 24). Winnicott bemüht sich daher zu zeigen, wie das Übergangsobjekt des Kleinkinds den Ausgangspunkt bildet für einen Vorgang, der «das ganze Leben hindurch (*andauert*) in der Weise innerer Erfahrung, wie sie die Künste, die Religion, die Welt der Phantasie und die schöpferische wissenschaftliche Arbeit kennzeichnet» (S. 25): Die Gesamtheit der Kulturercheinungen ist als ein Vorgang von «transitionellen Phänomenen» zu verstehen. Es liegt also zwischen dem psychischen Feld des Innen und dem Feld der Wirklichkeit draußen ein «drittes Feld (...), auf dem sich die kulturelle Erfahrung oder das schöpferische Spiel ansiedelt» und das der Autor «potentieller Raum» nennt; hier geht es mit Hilfe von Spiel, künstlerischem Schaffen oder religiösen Riten um den Bezug zur Wirklichkeit (S. 148f.).

J.Y. Hameline spricht vom potentiellen Raum. Er besitze, vor allem aufgrund seiner Beziehung zum Gedächtnis, «mittels Formen, Objekten und ritueller Dispositionen die Macht (...), das tief in uns vergrabene Gedächtnis von Urereignissen zu wecken, die mit grundlegenden Übergängen in Verbindung stehen»⁹. Hat der liturgische Raum nicht auch etwas mit diesem «potentiellen

Raum» zu tun? Bedrohen ihn nicht zwei Fehlhaltungen? Die eine ist ästhetisch: liturgischer Raum als «schöner» Dekor, Aufreiz für die Vorstellungskraft. Die andere ist funktionell: liturgischer Raum als nützlich oder bequem für den Gottesdienst, Pseudo-Realismus, Tod der Vorstellungskraft. Die Wahrheit des liturgischen Raumes liegt anderswo. Er ist «unmittelbar mit einer Transitionalität verbunden, die auf den Ursprung und auf das Ziel ausgreift, das heißt auf alles, was im Leben mit dem Trennenden verknüpft ist; und das geschieht dreifach: vom Subjekt zu sich selbst, vom Subjekt zu Seinesgleichen und vom Subjekt zum verborgenen Gott»¹⁰. Zwischen den beiden Abweichungen, die das «Aufrechterhalten» («holding») in «Manipulieren» («handling») verwandeln, bleibt der liturgische Raum genauso wie der potentielle Raum und in seinem Sinn wesentlich *ungesichert*. Der potentielle Raum zwischen dem Kleinkind und der Mutter, die für das Kind «affektive Verfügbarkeit» und «bedingungslose Liebe» bedeutet, dieser Raum ist ja auch tatsächlich ständig in Gefahr, voreilig ausgefüllt zu werden, da das Leere dem Menschen schon immer Schrecken eingejagt hat. Die verschiedenen Formen von Trauer aufgrund der Trennung und von dieser Trennung hervorgerufene Angst erzeugen im Menschen jene Niedergeschlagenheit, die ihn unwiderstehlich drängt, die Abwesenheit auf tausenderlei Weisen aufzufüllen, sei es durch beruhigende Diskurse über die «Gegenwart Gottes» oder durch verbissene Treue zum Ritual mit ihrem Beiklang von «Ehrfurcht gegenüber der Tradition» oder «Sinn für das Sakrale». «Der Raum des Gotteshauses ist daher wie jeder transitionelle Raum stets von dieser Form von Trauerabwehr durch schrullenhafte, geradezu manische Maßnahmen bedroht»; darum ist er auch «ganz besonders empfindlich für die Rückkehr von Verfolgungswahngebilden»¹².

Und übrigens, ist dieses Prekäre des liturgischen Raums nicht mit seinem Bezug zum betenden Menschen verbunden? Das wird ja auch durch die Etymologie des Wortes prekär angedeutet (*precarius* – *precare*). Denn was ist das Gebet anderes als ein «Spiel»? Das kommt im gesamten liturgischen Gebet der Kirche zum Ausdruck. Es reicht von der offen ausge-

sprochenen Bitte (*postulatio*) bis zum allgemeinen Gebet um Gottes Hilfe (*supplicatio*) oder zur subtilen *insinuatio*, von der *gratiarum actio* bis zur rüden *obsecratio* oder *contestatio per sacra*¹³. Es ist ein Spiel um die richtige Distanz zwischen dem Menschen und Gott, zwischen Anwesenheit und Abwesenheit; ein Spiel, das dem Gläubigen hilft, die Beziehung zu Gott unter Beibehaltung der Trennung von ihm aufrechtzuerhalten. Wirklich keine leichte Sache! Denn dazu gehört eine tiefgehende Loslösung von sich selbst und von dem «Gott», an den sich das Ich klammert. Man geht aus diesem Kampf nicht unverletzt hervor. Jakob hatte das bei seinem Ringen mit Gott am Fluß Jabbok (Gen 32,23–32) gründlich erfahren. Aber die Wunde, die dem Narzißmus geschlagen wird, ist ein Segen aus dieser Kraftprobe mit einem Gott, der «widersteht». Daher erscheint der liturgische Raum wegen seiner Verletzbarkeit als transitioneller Raum auch so passend für das Verletzliche des Gebetes selbst, hier, wo sich die Prüfung der Gottesbeziehung «abspielt». Er ist ja ein Gott, der seine Kinder ermuntert, zu ihm zu kommen mit der ganzen Menschlichkeit ihrer irdischen Existenz, der aber damit auch das Risiko eingeht, als unmittelbar Gegenwärtiger manipuliert zu werden. Er nimmt dieses Wagnis freilich nur in dem Maße auf sich, wie es die Chance in sich birgt, diesen seinen Kindern auf ihre eigenen Kosten die tapfere Annahme seiner «Abwesenheit» beizubringen und so ihr Verlangen zu bekehren.

5. Die Sakramententheologie in dieser Sicht

Die oben eröffneten Perspektiven haben Auswirkungen nicht nur auf die Art und Weise, wie wir die Liturgie verstehen und leben sollen, sondern auch auf die Sakramententheologie selbst. Wenn nämlich, wie vor allem Thomas von Aquin betonte, die Sakramente «*in genere signi*» sind, das heißt, wenn die Weise ihrer Wirksamkeit an ihre Funktion des Bezeichnens gebunden ist, wie soll man dann über die Sakramente irgend etwas aussagen können, ohne zuvor die liturgische Handlung selbst in Betracht gezogen zu haben? Die in diesem Beitrag dargelegten Gedanken müßten

eigentlich die Dogmatiker dazu reizen, einen theologischen Diskurs auszuarbeiten, der das *sacramentum* in allen seinen Dimensionen hernimmt, auch und vor allem mit seinen vorbewußten und vorbegrifflichen symbolischen Bestandteilen, also weniger «anästhetisch», wie das immer noch geschieht¹⁴.

Wir haben gesehen: Der liturgische Raum spricht. Er spricht als christlicher Raum durch seine aufeinanderwirkenden Gegenstände und Akteure. Er bekundet metaphorisch das Geheimnis Christi und metonymisch die kirchliche Gemeinschaft in Raum und Zeit. Er spricht als Initiationsrahmen, in dem jeder seine volle Identität als Christ erreicht. Er spricht als Anredefeld, das durch seine Symbolkraft die Sendung und Aufnahme der hier dargebotenen christlichen Botschaft in Form bringt, «informiert». Er spricht als transitioneller Raum, der die richtige Distanz zum verborgenen Gott herstellen hilft.

Dieser Raum nun gehört aber in hervorragendem Sinne zum *sacramentum*. Es ist gewiß berechtigt und auch notwendig, die Aufmerksamkeit zu einem gegebenen Zeitpunkt auf die *substantia sacramenti* – scholastisch gesprochen auf «Materie» und «Form» – zu lenken und mit der notwendigen begrifflichen Schärfe die theologischen, ja sogar kirchenrechtlichen Ansatzpunkte anzugeben, jenseits derer die Identität des Sakramentes selbst bedroht wäre. Aber das Bedenken des Sakramentalen kann dabei nicht stehen bleiben, es würde sonst in engstirnigen Juridismus und abstrakte Spekulation abgleiten. Es muß wie jedes theologische Fach ständig das rechte Verhältnis suchen zwischen dem begrifflichen Wissen (ohne das es keine Theologie mehr, also kein klar aufgebaute Diskurs, keine *scientia* mehr wäre, wie die Scholastiker sagten) und dem symbolischen Nicht-Wissen (ohne welches es nicht mehr das unsagbare Geheimnis, das wir Gott nennen, respektieren würde). Ausgehend von der Praxis der zelebrierenden Kirche, hat es die Sakramententheologie mit den vielfältigen Symbolen zu tun, die die Liturgie den fünf Sinnen bietet. Sie hat die Aufgabe, die Intentionalität dieser Symbole aufzuzeigen, sie der theologischen, die liturgische Feier tragenden Logik entsprechend zu ordnen und auf den Begriff zu bringen. Sie

darf aber nicht vergessen, diesen Begriff an seine lebendige Quelle zurückzuleiten, an die Symbole, die das liturgische Handeln entfaltet. Andernfalls gerät diese Theologie in den Bannkreis von der Lehre der sieben Riten, die «bewirken, was sie bedeuten», und läßt sich in die zwar nützliche, aber zu enge Fragestellung über den «spezifischen Unterschied» der sieben Sakramente von den anderen Kultakten einschließen.

Die Symbole sprechen zu den Gottesdienstteilnehmern «hautnah», so könnte man sagen. Sicher müssen sie in einen im eigentlichen Sinn christlichen Diskurs aufgenommen werden, einen Diskurs, den sie mit dem Gewicht der Lebenserfahrung ausstatten. Aber innerhalb des Diskurses sind sie nicht so sehr zu erklärende Elemente, sondern eher «immanente Wirkkräfte» der Interpretation. Der Raum, den die Symbole zum «ansprechenden Rahmen» ausgestalten, spricht die Teilnehmer an und weist ihnen ihren Platz in der Kirche und auf Christus hin zu, lange bevor der Inhalt der vorgetragenen Diskurse (Gebete, Lesungen, Lieder usw.) in Ohr und Herzen dringt. Wenn nun die objektive Wirksamkeit der Sakramente – das, was die theologische Tradition mit dem schönen Wort «Gnade» bezeichnet – auch nicht von der Verfassung des Spenders und auch nicht des Empfängers abhängt, so ist dagegen ihre subjektive Fruchtbarkeit an die Disposition beider gebunden: «*accipit quisque secundum fidem suam*», so Augustinus bezüglich der Taufe. Mit anderen Worten: Gottes Gabe in den Sakramenten hängt zwar von der Freigebigkeit Gottes allein ab; die Annahme dieser Gabe *als* Gabe hingegen, das heißt als Gnade (und nicht als etwas anderes, der Berechnung anheimfallendes), von der Gegengabe des Subjekts. Das ist ungefähr so wie beim Empfang eines Geschenks *als* Geschenk oder ungeschuldete Gabe und nicht als Wertgegenstand; auch ein solcher Empfang hängt ab von dem Gegengeschenk des Empfängers, mindestens einem «Danke!», einem Lächeln oder einem anderen Ausdruck der Dankbarkeit. Will man, um die Sakramente theologisch zu bedenken, die Grenzfälle verlassen – sie sind gewiß nützlich, ja sogar wertvoll, um die Theorie zu verfeinern, so wie es etwa in der Psychoanalyse die pathologischen Fälle sind – und sich, wie

es sich gehört, in die «Normalfälle» des christlichen Alltags begeben, dann zeigt es sich, daß eine Sakramententheologie, die nicht die Verfassung des Subjekts einbezieht, sondern bloß die Gnadenhaftigkeit der Gabe Gottes betont, ihren Gegenstand verfehlt. Denn dieser ist das eine und das andere *zugleich*: Zugleich die Ungeschuldetheit einer Gabe, die von seiten Gottes nicht durch die Verdienste oder mangelnden Verdienste des Menschen bemessen ist, *und* die geistliche Fruchtbarkeit dieser Gabe, die freilich von der subjektiven Disposition abhängt.

Glaube und Liebe des Subjekts sind zwar dem Stimmungsklima der Zelebration nicht proportional, werden aber durch es gefördert oder gehemmt. Der liturgische «Rahmen» läßt sich nicht als ein der Sakramententheologie äußerlich umgehängtes Geschehen betrachten. Er gehört ihr zuinnerst an, genauso wie zum Beispiel die «Farbe» der jeweiligen liturgischen Zeit zur Theologie der Eucharistie gehört. Das gibt die berühmte Formulierung des Bischofs von Hippo zu verstehen: «*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*»: Das hier angesprochene «*verbum*» mit dem Ergebnis des «*fit sacramentum*» kann nicht einseitig auf das sakramentale Wort im strengen Sinn beschränkt werden; es bezeichnet vom Ursprung her nicht nur den göttlichen Logos (Christus) selbst, sondern auch die konkrete Weise, in der sich dieses Verbum vernehmen läßt, vor allem durch die Wortliturgie und andere Elemente, die einem Adventsonntag eine andere Farbe verleihen als einem Sonntag in der Osterzeit oder einem gewöhnlichen Sonntag im liturgischen Jahreskreis. Das «*Verbum*», das sich im sakramentalen Wort (dritte Ebene) kristallisiert, ist immer noch dasselbe, aber nun zum «*sacramentum*» der liturgischen Zeit (zweite Ebene) gewordene Verbum Christus (erste Ebene). Würde man die zweite Ebene kurzschlüssig übergehen unter dem Vorwand, die Eucharistie sei ja doch immer die gleiche, so würde man die Funktion der liturgischen Vermittlung selbst verkennen. Dann könnte man sich ja schließlich mit der bloßen «Konsekration» als «Zelebration» begnügen!

Inwieweit diese zweite Ebene, die Ebene des konkreten *sacramentum*, also die liturgische Feier selbst, als *wesentlicher* Bestandteil des Sa-

kramentalen ernst genommen wird, wäre heute noch durchaus nachzuprüfen. Die obigen Überlegungen wollten lediglich die Wichtigkeit dieser Aufgabe hervorheben, zusammen mit allem, was an Körperlichem und Gefühlsmäßigem dazugehört. Der Begriff «liturgischer Raum» macht unserer Meinung nach in den hier dargelegten Umrissen deutlich, wie interessant und wichtig eine wahre «sakramentale Anthropologie» für die Theologie sein kann. In diesem Sinn hatte P. Chenu 1974 die Dogmatiker eindringlich aufgerufen: «Sakramentale Anthropologie: Dieser Ausdruck gewinnt seine ganze Dichte nicht als Illustration einer im voraus bekannten sakramentalen Wirklichkeit, sondern als ein wesentlicher Aspekt des Sakraments. Wir können das Sakrament nur in Konsubstantialität mit dem Menschen zum Einsatz bringen. Die beiden Worte «Anthropologie» und «sakramental» sind nicht

nur methodisch gesehen unzertrennlich – das wäre bereits wertvoll –, sondern auch von ihrem Wesen her»¹⁵.

Man hat dieser Einladung teilweise bereits Folge geleistet. Doch könnte man in dieser Richtung sicher noch weiter gehen. Die Philosophie (besonders die Sprachphilosophie) sowie die verschiedenen Fachbereiche der Humanwissenschaften (Ritenkunde, Linguistik, Psychologie, Psychoanalyse, Soziologie, Geschichtswissenschaften usw.) öffnen dem Denken Wege und liefern ihm Methoden und Hilfsmittel, die noch zu erforschen und auszuwerten sind. Das Unternehmen ist zweifellos schwierig. Aber es lohnt sich. Dann könnten auch unsere Zeitgenossen von der Liturgie der Kirche froh bekennen: «Wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden» (Apg 2,11). Sie könnten sie hören und leben.

¹ E. Ortigues, *Le discours et le symbole* (Paris 1962) 221.

² Vgl. den Beitrag von I. Renaud-Chamska in diesem Heft; dies., *Les actes de langage dans la prière*, in: *La Maison-Dieu* 196 (1993/4) 87–110.

³ J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire* (Paris 1970); vgl. ders., *Zur Theorie der Sprechakte* (Stuttgart 1972).

⁴ P. Ricoeur, *Poétique et symbolique*, in: *Initiation à la pratique de la théologie I* (Paris 1982) 43.

⁵ J. Lacan, *Ecrits* (Paris 1966) 276.

⁶ Würde also, theologisch verstanden, die sakramentale «Form» verfehlt, würde der Grund des Sakramentes verfehlt: Es wäre ungültig.

⁷ D.W. Winnicott, *Playing and reality* (o.O. 1971); französische Übersetzung: *Jeu et réalité. L'espace potentiel* (Paris 1975), vor allem Kap. 1: *Objet transitionnel et phénomènes transitionnels*; auf diese Ausgabe verweisen die Seitenzahlen im Text des Beitrags.

⁸ Winnicott schreibt (aaO. 21): «Anfangs erlaubt die Mutter (...) dem Baby sich einzubilden, ihre Brust sei ein Teil von ihm.»

⁹ J.Y. Hameline, *L'espace du sanctuaire*, in: *La Maison-Dieu* 136 (1978) 47–65; das Zitat S. 60.

¹⁰ AaO. 57.

¹¹ A. Vergote, *Religion, foi, incroyance* (Brüssel 1983) 300.

¹² Hameline, *L'espace du Sanctuaire*, aaO. 64.

¹³ Man findet hier von 1 Tim 2,1 ausgehend erneut die klassische Unterscheidung wieder zwischen den verschiedenen Gebetsweisen nach Thomas v. Aquin, *Sth II-II*, q 83, a 17. Vgl. auch Ambrosius, *De Sac.* VI,22;

Hugo v. St. Viktor, *De modo orandi*, 2; vgl. L.M. Chauvet, *Liturgie et prière. Eléments de réflexion anthropologique, théologique et pastorale*, in: *La Maison-Dieu* 195 (1993/3) 49–90.

¹⁴ L.M. Chauvet, *La théologie sacramentaire est-elle «an-esthétique?»*, in: *La Maison-Dieu* 188 (1991) 7–39.

¹⁵ M.-D. Chenu, *Pour une anthropologie sacramentelle*, in: *La Maison-Dieu* 119 (1974) 87.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

LOUIS-MARIE CHAUVET

1942 in der Vendée (Frankreich) geboren; Priester, Dominikaner; Doktorat am Institut Catholique in Paris (1986); zur Zeit ebenda Professor für Sakramententheologie. Veröffentlichungen u.a.: *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Paris 1987); *Du Symbolique au Symbole. Essai sur les sacrements* (Paris 1979); *La structure de la foi dans les célébrations sacramentelles*, in: *La Maison-Dieu* 174 (1988) 75–95; *L'Avenir du sacramentel*, in: *RSR* 75 (1987) 241–266; *Le sacrifice de la messe: représentation et expiation*, in: *Lumière et Vie* 29 (1980) 69–106; *Le sacramentologie aux prises avec l'eucharistie*, in: *La Maison-Dieu* 137 (1979) 49–72; *La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole*, in: *La Maison-Dieu* 133 (1978) 31–77. Anschrift: 24, rue Cassette, F-75006 Paris, Frankreich.