

0. EINLEITUNG

0.1 Benediktinisches Vorbild

Im Vorwort zu seiner Regel schreibt Benedikt, seine Söhne sollen Seele und Leib für die Schule des Herrendienstes einüben. Was hier ganz allgemein vom monchischen Wandel ausgesagt wird, trifft gewiß auch auf das Gebet und das Opus Dei zu, in dem der ganze Mensch mit Herz und Leib in der Gegenwart Gottes steht. Die „reverentia orationis“, gekennzeichnet durch „letzte Demut und lautere Hingabe“ (Kap. 20), schlägt sich in der äußeren Verfassung nieder. Daher rät Benedikt den Brüdern, die nicht zur festgesetzten Stunde im Oratorium erscheinen können, sondern am Ort der Arbeit das Gotteslob verrichten, es kniend zu tun (Kap. 50)¹. Seit je galt der Brauch, daß der Mönch, selbst wenn er in Abgeschiedenheit betete, in geziemender Körperhaltung und geordneter Kleidung seine Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät bewies.

Mit großer Selbstverständlichkeit fügt sich also die Regel des heiligen Benedikt in jenen Strom christlicher Leibbejahung ein, welcher das Wissen um die Würde, die Gott dem Leib des Menschen in Schöpfung und Erlösung verliehen hat, bewahrte. Ohne viel Rhetorik anerkennt dieses Dokument – und darin geht es mit den ersten christlichen Jahrhunderten einig –, daß das wahre Wesen des Leibes, anstatt in autonome Selbstherrlichkeit auszuarten, sich im Dienen, in der Hingabe und im Ergriffenwerden erfüllt.

0.2 Moderner Zwiespalt

Wie weit sind wir jedoch heute von solcher Schau entfernt! Zwar begegnen wir in der Literatur einer Unmenge von Büchern und Traktaten über Körperpflege und Körperkultur². Aber einmal mehr erweist sich ein solches Phänomen als Indiz dafür, daß das, worüber man ausgiebig diskutiert und problematisiert, wofür Techniken und Hilfen angeboten werden, eigentlich verloren gegangen ist, nämlich das unbefangene Einstimmen in jene Grundwirklichkeit, die dem Menschen als Gabe und Aufgabe anvertraut ward: seine Leiblichkeit. Nicht nur im krassen Materialismus, wie er sich zum Teil in Sport und Massenveranstaltungen bekundet, auch im leibflüchtigen, blassen Intellektualismus und Spiritualismus, nicht nur im frenetischen Leibgenuß und im überbordenden Leibes- kult, auch in der Leibfeindlichkeit und Prüderie, nicht nur im leidenschaftlichen Ja, auch im gequälten Nein äußert sich das gebrochene Verhältnis des modernen Menschen zur Wirklichkeit des Leiblichen³.

Wie so oft im menschlichen Leben regt der Schwund eines Wertes zur Neubestimmung an. Die überaus starke Beschäftigung in der Gegenwart mit all dem, was

¹ H. U. von Balthasar, Die großen Ordensregeln (Einsiedeln 31974) 190; 215f; 237.

² Siehe etwa die französischen Werke: J. Dropsy, Vivre dans son corps. Expression corporelle et relations humaines (Paris 41973); R. Garaudy, Danser sa vie (Paris 1973); H. Bossu – Cl. Chalagui- er, L'expression corporelle (Paris 1974).

³ Siehe Vie spirituelle Nr. 605 (1974); die ganze Nummer (mit dem Titel „Corps, âme, esprit“) ist der modernen Leibproblematik gewidmet.

mit dem Leib zusammenhängt – denken wir nur an die aus dem Osten übernommenen Jogapraktiken⁴ –, das wache Interesse für Leibesübungen und -training verrät, daß uns etwas entglitten ist, dessen Ausfall unser Dasein zu einem Torso macht. Der heutige Mensch sucht krampfhaft nach einem Weg, den Verlust auszugleichen: *à la recherche du corps perdu* . . .⁵ Es mußte offenbar der Leib, diese in der westlichen Zivilisation so oft ignorierte, so wenig beachtete, so häufig vernachlässigte Realität uns gleichsam abhanden kommen, bis wir neu begreifen lernen, wie sehr sie uns nahe ist und welche Aufmerksamkeit sie verdient. Insofern liegt in unserer Not, im Leiden an unserem Zwiespalt auch eine Chance, die zu einer bewußteren Harmonie, zur Aussöhnung von Leib und Geist führen kann. Dies dürfte unter Umständen auch für die Liturgie von einigem Belang sein; denn gerade in diesem Bereich spüren wir wie kaum je zuvor, in welchem Maß das Moment leibhaftigen Betens, des ganzheitlichen Hintretens vor Gott einer ungesunden Zerebralisierung und Verbalisierung zum Opfer gefallen ist. Erstaunlicherweise besteht auf dem gottesdienstlichen Sektor noch ein gewaltiger Nachholbedarf, obwohl die Reform (theoretisch wenigstens) den Zeichencharakter des kultischen Tuns wieder ernst nimmt. Weithin erscheinen unsere Liturgien als schemenhaftes, entnervtes Geschehen, in dem der Leib, zur Untätigkeit verurteilt, eine rein passive Rolle spielt. Ob hier fragwürdige Gebetsvorstellungen nachwirken, die frühere Katechismen den Gläubigen beigebracht haben? Gebet sei Aufstieg des Geistes zu Gott, so lautet ja eine der ältesten Definitionen christlicher Überlieferung; sie kann ihre Herkunft aus griechisch-neuplatonischem Mutterboden nicht verleugnen, wonach sich der Geist aus der materiellen Welt lösen und somit auch vom Leib befreien muß⁶. Wir kranken noch und noch an derartigen Auffassungen, weshalb es sich aufdrängt, vorerst die biblisch-christliche Lehre ins Auge zu fassen.

1. DASEIN IM LEIB – ANTHROPOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

In der Geistesgeschichte des Abendlandes begegnen wir hauptsächlich zwei Auffassungen vom Leib, die das Selbstverständnis des Menschen bis heute prägen und spalten⁷. Auf der einen Seite findet sich das griechische Denken, das, auf der Linie des Platonismus sich bewegend, einem Dualismus das Wort redet. Es begreift das Verhältnis von Leib und Seele als ein akzidentelles: leibliches Sein erscheint als die in sich wesenlose, allseitig hemmende und entfremdende Durchgangsphase des reinen Aufschwungs des Geistes. Der Leib, verkannt und

⁴ Ein früher Versuch zur ‚Verchristlichung‘ des Joga: J. M. Déchanet, *Yoga für Christen*. Die Schule des Schweigens (Luzern 1957).

⁵ Dies in Anspielung auf den großen Roman von Marcel Proust: *A la recherche du temps perdu*.

⁶ Sie ist schon bei Evagrius Ponticus († 399) zu finden: PG 79,1173; dazu F. Wulf, „Gebet“, in: H. Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe I* (München 1962) 424–436 (spez. 435).

⁷ Zu den anthropologisch-biblischen Ausführungen benützten wir vor allem F. P. Fiorenza – J. B. Metz, *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*, in: J. Feiner – M. Löhrer, *Mysterium Salutis II* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967) 584–632; vgl. D. von Uslar, *Psychologie und Welt* (Stuttgart 1972); ders., *Die Wirklichkeit des Psychischen. Leiblichkeit – Zeitlichkeit* (Pfullingen 1969).

abgewertet, ist das „Gefängnis“, das „Grab“, das „Kleid“ der Seele oder auch: der Mensch besteht aus „Teilen“, so daß man nur sagen könne, er habe einen Leib; dieser ist dem „Ich“ als ein bloß äußerliches Instrument zu eigen. Auf der anderen Seite steht die der biblischen Überlieferung gemäße Schau, die wir im weiteren kurz bedenken wollen.

1.1 Leiblichkeit – eine menschliche Grundgegebenheit

Der Begriff „Leiblichkeit“ betont das Eigentümliche der menschlichen Verfassung; Leiblichkeit ist eine ursprüngliche Befindlichkeit des einen und ganzen Menschen. „Leib“ meint eine ganzmenschliche Wirklichkeit. Der Mensch ist Leib, er hat nicht bloß einen Leib, und er ist es nicht allein, um Geist zu werden. Um vollendeter menschlicher Geist zu sein, muß er immer mehr den Leib mit-einbeziehen. Wir denken, lieben und hassen nicht nur als Seele, gleichsam neben dem Körper, sondern es ist das ganzheitliche Wesen aus Fleisch und Blut, aus Geist und Materie, das liebt und haßt, das nachdenkt und sich fürchtet, Angst hat oder sich freut. Aufgrund dieses seines ganzmenschlichen Charakters ist der Leib jeweils Erscheinung des ganzen Menschen, jener Ausdruck, in dem wir aus uns selbst heraustreten: die „Anwesenheit“, die „Urhandlung“, das „Wort“, das „Symbol“, das „Wesensmedium“, die „Exkarnation“, die „offenwerdende Innerlichkeit“ des Menschen – alles Redeweisen, mit denen die neuere Philosophie den Sachverhalt zu bezeichnen sucht. Im Leib begegnet uns nie bloß ein stoffliches Aggregat im Sinne einer dumpfen „Körperlichkeit“, vielmehr die gesammelte Erscheinung des einen und ganzen Menschen. Man muß sagen, daß Leib und Geist ein einziges, von einem Formgrund her gebautes, durchwaltetes und belebtes Wesen sind. Das Leibliche kommt nicht nachträglich zum Geist-Seelenhaften hinzu; es ist ein Konstitutivum der einen und ständig ganzen Wirklichkeit des Menschen. Der erhabenste Gedanke vollzieht sich als leibhaftige Vorstellung; die Gottesliebe vollbringt und bewährt sich in der Leibhaftigkeit der Nächstenliebe, Glaube artikuliert sich sinnenhaft in Gebet und Kult. Von daher gesehen erweist sich die allzu glatte Unterscheidung von „inneren“ und „äußeren“ Akten als problematisch, weil sie der dauernden Leibhaftigkeit des menschlichen Selbstvollzuges nicht Rechnung trägt. Was immer der Mensch tut, darstellt, entfaltet, ist seine stets als ganze daseiende Wesenswirklichkeit, der er „im Werk seiner Hände“ Ort, Heimat und Stand gibt. So weiß er sich immer auch seiend im leiblichen Verhalten, in dem er sich mit allem, was er ist, einsetzen und aussetzen kann. Wenn er sich verneigt, wenn er sich zu Boden wirft, wenn er jemanden umarmt, wird er in seinem Sein selbst betroffen, bringt er notwendigerweise sich selbst in diese Gebärden ein. Was man Haltung und Gesten nennt, ist kein äußeres Erzeugnis, kein Gemächte, sondern das sind wir je selbst als daseiende Menschen⁸.

1.2 Leiblichkeit – eine menschliche Grundaufgabe

Aus dem soeben umrissenen Gedanken (Leiblichkeit = Grundbefindlichkeit des Menschen) erfließt die fundamentale Forderung: den Leib zu leben, ihn

⁸ G. Siewerth, Der Mensch und sein Leib (Einsiedeln 1953).

nicht niederzuhalten oder gar auszuschalten, sondern in Freiheit, in innerem Einverständnis das Auferlegte anzunehmen und einzuholen. Da weder das Seelische noch das Leibliche isoliert verstanden werden kann, da beides sich gegenseitig konstituiert, trägt, durchformt und durchdringt, widerspricht die Herabsetzung der Leiblichkeit zutiefst unserem Wesen.

Und dennoch stellt dies ein Kennzeichen der Gegenwart dar: Mißachtung des Leibes in mannigfachen Spielarten⁹. Nicht umsonst beginnen unsere Zeitgenossen, sich dagegen aufzulehnen; übermüdet, entordnet, strapaziert und aus dem Gleichgewicht geraten, sehen manche allmählich das Ungesunde unserer Lebensführung ein. Es klingt wie ein Gemeinplatz, von der Einsamkeit des modernen Menschen, welcher der Zerreißprobe einer technisierten Zivilisation ausgesetzt ist, zu sprechen. Doch leidet er nicht nur an Vereinsamung, sondern vor allem an einer tiefen Spaltung seines Wesens. Erziehung des Leibes, Pflege des Geistes und Kultur des Herzens fallen auseinander. Der Leib, durch die vielfachen unmenschlichen Bedingungen (verpestete Luft, wenig Bewegung, fragwürdige Ernährung, Abstumpfung der Sinne durch den ständigen Lärm und die zahlreichen Reize, anhaltender Streß, Befriedigung künstlich erzeugter Bedürfnisse, Genuß pharmazeutischer Produkte usw.), der Leib, durch dies alles arg mitgenommen, wie sollte er da nicht aufbegehren? Eine Art, sich zu rächen – dies vorab in Reaktion auf das ihm gegenüber gehegte Mißtrauen in den vergangenen Jahrhunderten – besteht darin, den Leib wild auszuleben, vorab im Bereich der Aggressivität und Sexualität, eine Antwort, die freilich dazu angetan ist, den Leib einmal mehr zu verlieren. Andere wieder treiben Leibesgymnastik in der Hoffnung, ihren psychisch-physischen Haushalt in den Griff zu bekommen. Doch bei näherem Zusehen wird man gewahr, daß die Lösung nicht einfach in ein paar technischen Kniffen bestehen kann. Die leibliche Gesundheit hängt ja engstens zusammen mit der Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt: Was bedeutet es, ein Mensch zu sein? So viele Auskünfte liefern uns die Humanwissenschaften (wie Biologie, Physiologie, Medizin, Psychologie, Soziologie usw.), und dennoch gewinnt man den Eindruck, daß in unseren Tagen die einzelnen, anstatt davon zu profitieren, weit hilfloser dastehen als unsere Vorfahren, die angeblich in einer weniger „fortschrittlichen“ Zeit lebten . . . Diesen Widerspruch entdecken wir auch auf spirituellem und theologischem Gebiet. Wozu all die schönen Worte von Fest und Festlichkeit, von der Wirkmacht der Symbole, wenn diejenigen, die das anpreisen, so wenig davon in die Tat umsetzen? Weshalb das aufdringliche Gerede von der Befreiung, die das Evangelium uns gebracht haben soll, wenn wir im Umgang mit dem Leib, in unserem Verhalten und unseren Ausdrucksformen so wenig Befreit-Befreiendes an den Tag legen?

Was folgt daraus? Wir bedürfen einer leiblichen Neugeburt. Es geht hier um unsere Menschwerdung, um die eigentliche Hominisation, die viel mehr einschließt als ein bißchen physisch-psychisches Training. Was uns abverlangt wird, ist eine Neubessinnung auf unsere leibhafte Verfassung als Menschen. Anstatt uns behindert zu fühlen im Leib, müssen wir schlicht und einfach ler-

⁹ A.-M. Besnard, „Tu m’as façonné un corps“, in: *Vie spirituelle* Nr. 605 (1974) 796–817.

nen, uns wieder als leibhafte Wesen zu bejahen, den Leib zu vermenschlichen, sein Geheimnis nach und nach zu ergründen, ihn mehr und mehr in das Gesamt unseres Lebensentwurfes zu integrieren, wobei wir uns freilich bewußt bleiben müssen, daß wir nie ans Ende dieser Aufbauarbeit gelangen. Unser Geist schuldet dem Leib also ein Existenzrecht, jenem Leib, den Gott uns zum Dasein verliehen hat. Erst aus solch demütiger Einstellung erwächst die Dankbarkeit, wie sie aus Ps 103,1 herauszuhören ist: „Preise, meine Seele, den Herrn“, das heißt, nach hebräischem Verstande, mein vom Geist durchwaltetes Fleisch, meine ganze lebendige Substanz, „und alles in mir seinen heiligen Namen!“

2. ERSCHAFFEN UND ERLÖST IM LEIB – BIBLISCHE ÜBERLEGUNGEN

In der frühen Christenheit tauchte die Vorstellung auf, die Berufung des Menschen bestehe darin, das Leben der Engel zu teilen, insofern diese das Antlitz Gottes schauen. Vorab wandte man eine solche Sicht auf die Mönche an, die ein „engelgleiches Leben“ führen sollten, welches alles Verhaftetsein an diese Welt und alle Bindungen an sie durchbricht, um ungehindert nach der Vollkommenheit zu streben. Ihr erster Dienst sei es, „auf Erden dasselbe zu tun, was die Engel im Himmel tun“: Menschen „in statu angelorum“¹⁰. Gewiß mag ein solches Ideal faszinieren, ein Ideal, das angeblich in der Schrift seinen Anhalt hat¹¹. Doch denkt man dabei unwillkürlich an das Wort Pascals: „Qui veut faire l'ange fait la bête“¹². Es scheint, daß derartige Höhenflüge doch mehr platonisierendem Gedankengut als der eigentlich christlichen Tradition entspringen. Wenden wir uns also in einem zweiten Schritt der biblischen Überlieferung zu und fragen wir uns, wie sie den Menschen begreift und das Verhältnis von Seele und Leib beschreibt.

2.1 Leib – Ort der Gottesverherrlichung

Um die Besonderheit des hebräischen Menschenbildes in den Blick zu bekommen, empfiehlt es sich, es auf dem Hintergrund des griechischen Denkens zu erhellen. In eine knappe Formel gebracht, läßt sich die unterschiedliche Auffassung so ausdrücken: Die biblische Literatur kennt vorwiegend eine optimistische Schau des Menschen, während die hellenistische Welt eine dualistische Erklärung liefert¹³.

Skizzieren wir rasch das griechische Leib-Seele-Verständnis. Einmal wird hier die Seele höher bewertet als der Leib. Die somatische Existenz empfindet man

¹⁰ L. Bouyer, *Vom Geist des Mönchtums* (Salzburg 1958) 38 ff; S. Frank, *Aggelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum ‚engelgleichen Leben‘ im frühen Mönchtum* (Münster 1964).

¹¹ Man verweist dafür gerne auf Phil 3,20: *Nostra autem conversatio in caelis est*. – Man kann hier einwenden, die Mönche hätten mit dem „engelgleichen Leben“ versucht, die ständige Anbetung Gottes durch die himmlischen Wesen nachzuahmen, doch trug dieses ihr Bestreben dazu bei, das Gebet *in und mit dem Leib* abzuwerten.

¹² *Pensée* Nr. 358: „L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.“

¹³ Dazu auch J. B. Metz, „Leiblichkeit“, in: H. Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe II* (München 1963) 30–37.

als eine fremde Fessel, die man im Tod abstreift. Weiter erscheint der Leib, gegenüber der Seele als das Niedrigere eingestuft, als Ursache des Irrtums und des Bösen. Sich dem Körperlichen mit seinen Bedürfnissen und Begierden zu entziehen und nach der geistigen Reinheit eines weltabgewandten Seelenlebens zu streben, galt daher als die beste Einstellung. Und schließlich zeichnet sich die griechische Auffassung dadurch aus, daß sie – in Kontrast zur Bibel – den Menschen als „geschlossene Vollkommenheit“ versteht, als ein in sich fertiges Ganzes, als einen Mikrokosmos, was eine geschichtslose und individualistische Anthropologie zur Folge hat.

Das hebräische Denken hingegen zerlegt den Menschen nicht in Wesensbestandteile; es begreift ihn primär als eine Einheit von lebendiger Kraft, durch die er ursprünglich und ständig im Verhältnis zu Gott und seiner Mitwelt steht. Diese einheitlich-ganzheitliche Betrachtungsweise zeigt sich vor allem in der Verwendung der drei Worte *nefesch*, *ruach* und *basar*. *Nefesch*, das im Alten Testament ca. 750 mal vorkommt, bezeichnet das an einen Körper gebundene Leben oder das lebendige Individuum selber¹⁴. Es ist daher unstatthaft zu sagen, der Mensch habe eine *nefesch*, sondern er ist *nefesch*. *Nefesch* charakterisiert den Menschen, „soweit er auf etwas aus ist“¹⁵. Das Wort *ruach* drückt nicht einen Gegensatz zwischen „Fleisch und Geist“ innerhalb des Menschen aus, sondern bezeichnet das dynamische Verhältnis zwischen Gott und Mensch¹⁶. *Ruach* ist der Mensch, „soweit er unter der charismatischen Führung Gottes im Dienste der Verheißungsgeschichte lebt“¹⁷. *Basar* mit der Erstbedeutung „Fleisch“ im Unterschied zu „Knochen“: auch dieser Begriff beinhaltet nicht etwas, was der Mensch hat, vielmehr was er ist; er meint wiederum die ganze Person, den ganzen Menschen, und zwar insofern, als „er in der Verwandtschaft und Mitmenschlichkeit des Volkes gegenüber Gott steht“¹⁸. Der biblische Mensch weiß sich als „Fleisch“, das heißt: nicht abgegrenzt von den anderen, sondern mit anderen zusammen. Mitmenschlichkeit tritt nicht nachträglich, als etwas Abgeleitetes zum Menschen hinzu, sie gehört zu dessen Grundverfassung, was erneut auf eine synthetische und ganzheitsbezogene Auffassung hinweist. Ferner wurzelt nach biblischem Verständnis die Sünde nicht im Leib als solchem, sondern im Herzen, im Innersten des Menschen; sie ist Tat des ganzen Menschen. Der Hebräer sieht im Herzen nicht nur ein körperliches Organ, vielmehr das Zentrum der Stellungnahme zu Gottes Wort, den Ort der Entscheidung für oder wider Gottes Willen. Und schließlich betont die Bibel – im Gegensatz zum griechischen Denken – die Geschöpflichkeit des Menschen, dessen Abhängigkeit von Gott. Der Mensch als geschichtlich Existierender besitzt Zukunft, weil offen bleibend für eine freie, geschichtliche Bestimmung.

Die Verkündigung Jesu, wie sie sich in den Synoptikern niederschlägt, knüpft nun an das alttestamentliche Menschenverständnis an¹⁹. Sie folgt nicht der dua-

¹⁴ Die Septuaginta übersetzte das Wort mißverständlicherweise mit ‚psyche‘, was zur Annahme verführte, es bezeichne dasselbe wie das deutsche Wort ‚Seele‘.

¹⁵ Fiorenza – Metz, a. a. O. (Anm. 7) 591.

¹⁶ Seine Grundbedeutung: hauchen, wehen; im übertragenen Sinn: Atem, Wind; Geist, Sinn.

¹⁷ Fiorenza – Metz, a. a. O. 592.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd. 596–598.

listischen Leib-Seele-Anschauung des Spätjudentums oder hellenistischen Vorstellungen. Nehmen wir als Beispiel die zwei Sprüche Jesu: Mk 8,35: Wer seine ‚psyche‘ retten will, wird sie verlieren . . .; Mk 8,36: Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber seine ‚psyche‘ verliert? Nach manchen Übersetzungen lautet Mk 8,36: Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber seine *Seele* verliert? Aufgrund dieses Wortes behauptete Harnack, Jesus, gleichsam ein Nachfahre von Sokrates und Plato, habe den unendlichen Wert der *Menschenseele* gelehrt. Die heutige Exegese zeigt jedoch, daß hier nicht hellenistische Seelenlehre, sondern alttestamentliches Denken vorliegt. Hinter ‚psyche‘ scheint nefesch auf; die eine konkrete Existenz des lebenden Menschen wird als grundsätzlich einheitlich und unteilbar hingestellt. Darum lesen wir denn auch in der neuen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Wer sein *Leben* retten will . . . Der ganze Mensch muß sich in der Nachfolge Jesu entäußern, so er Rettung finden will.

Paulus bewegt sich auf derselben Linie²⁰; wenn er das Gegensatzpaar „Geist“ (pneuma) und „Fleisch“ (sarx) verwendet, dann meinen diese Begriffe nie einen Teil des Menschen, sondern immer den *ganzen* Menschen in bestimmten Hinsichten und Möglichkeiten; Sarx und Pneuma dienen als Umschreibungen von Ich, Wir, Ihn usw. Zwar stellt der Apostel Pneuma und Sarx einander gegenüber, doch beabsichtigt er damit nicht, einen Gegensatz im Menschen selbst, etwa zwischen Materie und Geist, zwischen körperlich und seelisch, zu konstruieren, vielmehr visiert er damit den Gegensatz zwischen der Schwachheit und Begrenztheit des Menschen und der Macht des Gottesgeistes an (z. B. Röm 1,3), oder aber er bezeichnet damit zwei Grundbefindlichkeiten, zwei Seinsweisen des Menschen: die irdische, selbstbezogene Existenz, das gottwidrige Wesen, die Selbstherrlichkeit, und die vom Geist Gottes ermöglichte Existenz, das Leben im Geiste Christi. Auch der paulinische Begriff „soma“ umfaßt mehr als den bloßen Leib; er beinhaltet den Menschen in seiner Leiblichkeit, die ganze Person, und zwar als Ort der Kommunikation, in ihrer Ausrichtung auf die anderen, in der Möglichkeit der Selbsthingabe²¹. Als Ergebnis dürfen wir festhalten: die biblische Anthropologie ist alles andere als dualistisch. Gott trifft mich nicht allein in meiner Seele, sondern in meiner ganzen leibhaften Existenz. In ihr und durch sie habe ich meinen Gottesdienst zu leisten (Röm 12,1); in ihr habe ich Gott zu verherrlichen (1 Kor 6,20). Was von Christus galt, gilt auch von uns: „Einen Leib hast du mir bereitet . . . So sprach ich: siehe, ich komme, deinen Willen, Gott, zu erfüllen“ (Hebr 10,5–7).

2.2 Leib – Ort der Heilszuwendung

Die biblische Schau konnte sich im Verlauf der Geschichte des Christentums nicht immer voll behaupten²². Wir kennen den Kampf der Kirche gegen die Gnosis mit ihrer Verachtung der Leiblichkeit. Bei dieser Auseinandersetzung färbte die dualistische Lehre auf das christliche Menschenverständnis ab. Des-

²⁰ Ebd. 598–602.

²¹ Vgl. H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 198–202.

²² Dazu Fiorenza – Metz, a. a. O. 602 ff; vgl. Metz, „Leiblichkeit“ (Anm. 13). Wir wissen um die Auffassung vom „Contemptus mundi“ in der geistlichen Tradition des Westens. Cf. dazu Revue d'ascétique et de mystique Nr. 163 (1965).

halb finden wir fortab – neben einer primär die Einheit und Ganzheit des Menschen betonenden Linie – auch eine mehr dualistisch geprägte Richtung: die Alexandriner im Osten, Laktanz und Augustinus im Westen. Augustinus, der mit dem Manichäismus zu ringen hatte, blieb dieser Schau, die er grundsätzlich gewiß ablehnte, zeitlebens verhaftet und übte einen nachhaltigen Einfluß auf die abendländische Geistesgeschichte aus. Der eigentliche Ausbruch aus der neuplatonisch-augustinischen Auffassung vom Menschen erfolgte erst mit Thomas von Aquin, der mit seiner Lehre von der „*anima unica forma corporis*“ sich der biblischen Sicht wieder annähert²³. · Darnach besteht der Mensch nicht aus einer Zusammensetzung zweier disparater, fremd nebeneinander stehender Größen, als ob Leib und Seele zwei Dinge oder Seiende oder zwei Teile beziehungsweise zwei Stücke des Menschen wären. Wirklich ist vielmehr nur der eine und ganze Mensch, ganz Seele und ganz Leib zumal. Thomas wertet den Leib keineswegs zugunsten der Seele ab. Die Seele, dem Leib engstens zugeordnet, könnte ohne ihn überhaupt nicht ins Sein treten, sie wäre ohne den Leib wie eine vom Körper getrennte Hand. Die innige Einheit gereicht der Seele zum Heil; die Leiblichkeit stellt eine Quelle des Guten dar. Nur auf dem Weg über seinen Leib gelangt der Mensch zur Wahrheit, dank seiner Leiblichkeit liebt und vollbringt er das Gute. Das leibliche Sein, stets auf das Miteinander- und Zusammensein angewiesen, vermittelt uns Gemeinschaft mit den Mitmenschen²⁴.

Nimmt man diese Einheit wirklich ernst, kann man nicht mehr behaupten, die Seele oder das „geistige“ Element des Menschen sei mehr gottverwandt oder gottähnlich als die „leibliche“ Komponente; denn Gott steht als schaffender, transzendenter Grund sowohl hinter der Leiblichkeit wie hinter der Geistigkeit des Menschen. Dieser widerspiegelt in seiner Ganzheit die Gottebenbildlichkeit. Nach Tertullian ist auch der Leib von Gottes Händen „zu seinem Bilde“ aufgebaut²⁵. Er prägte das berühmte Wort: *caro cardo salutis*, das Fleisch die Türangel des Heils. In Entsprechung zur Heilsordnung wird „das Fleisch gesalbt, damit die Seele geweiht werde; das Fleisch wird besiegelt, damit die Seele geschützt sei; das Fleisch wird durch die Auflegung der Hand beschattet, damit auch die Seele durch das Pneuma hell werde; das Fleisch wird gespeist mit dem Leib und Blut Christi, damit auch die Seele von Gott genährt werde“²⁶. Der Leib erscheint hier als vermittelndes Werkzeug göttlichen Lebens. Der Mensch in seiner Ganzheit wird des Pneumas teilhaftig und dadurch erlöst. Der Sohn Gottes kam ins Fleisch, um uns durch die totale Übernahme der *conditio humana* zu befreien. Das Ende der Wege Gottes: die Leiblichkeit. Das „Fleisch“ selbst ist Heilsträger; „im Fleische“ vollbringt der Sohn seine Erlösungstat; in der Hingabe seines Leibes verwirklicht sich sein rettender Gehorsam gegenüber dem Vater. Christliches Heil als leibhaftiges Heil geschieht nicht hinter oder über unserem leiblichen Dasein, sondern in ihm, mit ihm und auf es hin. Darum zielt auch die christliche Gnade nicht auf reine Innerlichkeit ab; sie ist ausgedos-

²³ S. th. I, 76, 1 und 3.

²⁴ Zu den Lehraussagen der Kirche cf. Fiorenza – Metz, a. a. O. 614–617.

²⁵ *De carnis resurrectione* 9; zu den verschiedenen Ansichten der Väter betreffend Ebenbildlichkeit auch des Leibes siehe C. Bamberg, Der Leib des Menschen nach dem Zeugnis der Väter, in: *Anima* 9 (1954) 117–130; vgl. die Schilderung des menschlichen Leibes bei der Auslegung der Psalmstelle „*Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me*“ durch Ambrosius, *Enn. in ps.* 118, 73.

²⁶ Tertullian, *De carnis resurrectione*, besonders 8–11.

sen in unsere Herzen (vgl. Röm 5,5). Von dieser Mitte aus dringt sie bis in die letzten Fibern unseres leibhaften Lebens vor: Neuschöpfung des ganzen Menschen²⁷. In der Natur des Menschen und der ihr entsprechenden Leibhaftigkeit gründet auch das gottesdienstliche Tun der Kirche.

In ein paar Sätzen hält das Zweite Vatikanum diese Sicht vom Menschen fest, und zwar in „Gaudium et Spes“, dessen Artikel 14 eine knappe Theologie des Leibes entwirft²⁸. Das Hauptmotiv klingt gleich zu Beginn an: „corpore et anima unus“, der Mensch sei in Leib und Seele einer: Einheit des Menschen als Geist in Leib und Leib in Geist. Von dieser Urgegebenheit her bekommen dann die Einzelaussagen ihren Sinn, die in dem kleinen Enkomion auf den Leib zusammengetragen sind: Der Mensch vereine „durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich; durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers“. Der Mensch versammelt demnach die ganze materielle Welt in den Geist hinein und gibt ihr an der Verherrlichung Gottes Anteil; er zieht das All in die Bewegung des Lobpreises ein. In ihm als dem Berührungs- und Durchdringungspunkt von Materie und Geist betet die Schöpfung ihren Schöpfer an. Darauf folgt eine kleine Heilsgeschichte des Leibes; dieser, „von Gott geschaffen und zur Auferweckung am Jüngsten Tage bestimmt“, verdient Ehrfurcht und Achtung. Wir erkennen des Leibes Herkunft: aus der schöpferischen Macht Gottes; wir wissen um seine Zukunft: die Auferstehung kraft der erlösenden Liebe des Herrn. In der Mitte zwischen Herkunft und Zukunft ergeht der Ruf zur Entscheidung; in der jetzigen Situation kann der Leib ebenso Medium der Anbetung wie Werkzeug der Rebellion sein. Und schließlich taucht ein Begriff auf, welcher die Einheit des menschlichen Wesens in die Personmitte verlegt: in seiner Innerlichkeit übersteige der Mensch die Gesamtheit der Dinge. „In diese Tiefe geht er zurück, wenn er in sein Herz einkehrt, wo Gott ihn erwartet.“ Im biblischen Begriff des Herzens, der bei Augustinus die Einheit von Innerlichkeit und Leiblichkeit ausdrückt, findet die kurze Leiblehre ihren Abschluß.

3. GOTTESDIENST IM LEIB – LITURGIETHEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Erst nachdem wir uns in einem etwas breiten Vorbau die anthropologisch-biblischen Grundlagen verschafft haben, finden wir nun in diesem dritten Teil den Zugang zu einem richtigen Verständnis des Gottesdienstes. Denn die Liturgie, getragen vom Menschen, der in der Gemeinschaft der Brüder handelt, setzt all das voraus. Der homo liturgicus, der ja kein anderer ist als der homo biblicus, ist nicht ein abstraktes Gebilde, sondern das Wesen aus Fleisch und Blut mit seiner ganzen Leiblichkeit²⁹. Deshalb gehört zum christlichen Kult das Sinnenfällige, wie es Thomas programmatisch festhält: „Ad sacramenta requi-

²⁷ Metz, „Leiblichkeit“ (Anm. 13) 31.

²⁸ Dazu LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 322–325.

²⁹ Athanasius, die Ordnung und Harmonie unserer Leibesorgane beschreibend, sagt, wir hätten die Hände nicht nur, „um die notwendige Arbeit zu leisten“, sondern auch um sie „beim Gebet zu Gott zu erheben“ (Gegen die Heiden 4); 1 Tim 2,8: „Ich will, daß die Männer an allen Orten beim Gebet die Hände in Reinheit erheben, ohne Zorn und Streit.“ – Vgl. M.-D. Chenu, Anthropologie de la liturgie, in: Vatican II. La liturgie après Vatican II (Paris 1967) 159–177.

runtur res sensibiles – die Sakramente beziehungsweise die Liturgie verlangen nach Verleiblichung³⁰. In der Tat läßt sich kein christlicher Gottesdienst ohne Einbezug des Leibhaften denken. „Sacramenta sunt in genere signi“, liturgisches Tun vollzieht sich in Zeichen, sagen die Theologen³¹.

3.1 Zeichencharakter der Liturgie

Eine der bedeutsamsten Aussagen der Liturgiekonstitution lautet: im Gottesdienst werde durch sichtbare Zeichen die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und von der Kirche der gesamte öffentliche Kult ausgeübt³². Die Heiligung des Menschen (absteigende Linie) wie die Verherrlichung Gottes (aufsteigende Linie) geschieht demnach über das Sinnenfällig-Materielle. Wir müssen das Mysterium des „Gott-mit-uns“ nicht mit verbundenen Augen und Ohren einfach hinnehmen; vielmehr tritt das Heil, das Gott in Christus schenkt, uns in leibhafter Gestalt entgegen, so daß es für die Gläubigen sichtbar, hörbar und berührbar wird. Überall auf unserem Weg durch die Welt leuchtet es in Zeichen auf, die es gleich einem Schleier verhüllen und doch zugleich seine Wirklichkeit offenbaren. Durch diese Zeichen kommen wir mit dem Heil in Berührung; wir können es ergreifen und uns aneignen. Für die Beziehungen zwischen Gott und Mensch gilt nun das allgemeine Prinzip, das Origenes in bezug auf die Geschichte Abrahams aufgestellt hat: „Alles was geschieht, vollzieht sich ‚in mysteriis‘, in geheimnisvollen Zeichen“³³.

Wie erklärt sich dieses Gesetz göttlichen Handelns? Aus der inkarnatorischen Struktur des Heils. Die Theologie nennt Christus das Ursakrament. Ihm, dem Sohn, ist es vom Vater zubestimmt, in seiner Menschheit uns den Zugang zur Wirklichkeit des Heils zu erschließen. Er, Christus, ist der personhafte irdische Ausdruck der Erlösungsgnade und somit das Sakrament schlechthin, in dem das Göttliche sich im Menschlichen versichtbart und das Menschliche dem Göttlichen begegnet. „Gott sandte seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat“, erklärt Artikel 5 der Liturgiekonstitution, das heißt doch als das menschgewordene Wort, das man leiblich anrühren und anschauen konnte. Christus tritt als Zeichen Gottes vor uns hin, um uns das göttliche Leben zu schenken. Das Heil fällt uns nicht gleichsam von oben in den Schoß, es wird uns vielmehr über irdische Dinge vermittelt und vergegenwärtigt³⁴.

Nachdem aber der Herr in seiner Sichtbarkeit von uns gegangen ist, lebt, leibt und wirkt er in der Kirche weiter, die ganz nach dem Gesetz der Inkarnation, nach dem Urbild Christi, geschaffen ist: göttlich und menschlich, unsichtbar und menschlich ein einem. Durch sie und in ihr teilt Christus den Menschen in der Zeit zwischen Pfingsten und Parusie das neue Leben mit, und zwar in jenen Erscheinungsformen, die die Liturgie uns darbietet, vorab in ihren Sakramenten. Darum kann Leo der Große erklären: „Was an Christus sichtbar war, ist

³⁰ S. th. III, 60, 3.

³¹ A. Verheul, Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes (Wien 1964) 134–156: Der Zeichencharakter der Liturgie.

³² Sacrosanctum Concilium Art. 7c: per signa sensibilia.

³³ In Gen. Hom. 9,1; H. U. von Balthasar, Origenes, Geist und Feuer (Salzburg 1938) 127.

³⁴ H. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie (Freiburg i. Br. 1965) 168–178; E. H. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottesbegegnung (Mainz 1965); C. Vagaggini, Theologie der Liturgie (Einsiedeln 1959) 28–76.

jetzt auf die Sakramente der Kirche übergegangen“³⁵. In Zeichen, in verhüllend-enthüllenden Symbolhandlungen treten wir mit dem menschengewordenen Herrn in Kontakt. „Von Angesicht zu Angesicht hast du dich mir gezeigt, Christus“, so drückt Ambrosius sein Erstaunen aus, „ich begegne dir in deinen Sakramenten“³⁶.

Wenn in der Liturgie, dem Willen Christi gemäß, die Dinge dieser Welt als Werkzeuge der Gnade dienen, dann nimmt Gott darin den Menschen als Menschen ernst, dann berücksichtigt er dessen Verfassung als Geist in Welt. Die Taufe im Blick, sagt Chrysostomus: „Christus hat uns nichts Sinnhaftes übergeben, sondern lauter Geistiges, aber in sinnenfälliger Hülle. So ist es ja auch bei der Taufe; in der sinnenfälligen Handlung empfangen wir äußerlich das Wasser. Die Wirkungen jedoch, Wiedergeburt und Erneuerung, sind geistig. Wenn du ein körperloses Wesen wärest, hätte er dir die unkörperlichen Gaben unmittelbar gegeben; nachdem aber die Seele an einen Leib gebunden ist, reicht er dir das Geistige in sinnenfälliger Gestalt“³⁷.

Einzelne Förderer der Liturgischen Bewegung suchten diesen Sachverhalt durch phänomenologische Analysen für den christlichen Kult fruchtbar zu machen. In Deutschland war es insbesondere Romano Guardini, der dem Aspekt der Zeichenhaftigkeit der Liturgie viel Aufmerksamkeit schenkte³⁸. Wir haben seine Erkenntnisse noch längst nicht in die gottesdienstliche Praxis voll eingebracht: in der Liturgie handle es sich nicht zuerst um Gedanken, sondern um Wirklichkeit, und zwar um gegenwärtige, die immer aufs neue geschieht, an uns und durch uns geschieht, um Menschenwirklichkeit in Gestalt und Handlung. Solches aber begreift man nicht durch Theoretisieren allein, vielmehr erst voll und ganz, indem man im Glauben an der leibhaften Gestalt das Innere abliest, am Leib die Seele, am irdischen Vorgang das Geistlich-Verborgene. Die Liturgie, weil gestaltgewordenes, sakramentales Geschehen, verlangt vom Menschen, daß er jenen Akt lerne, mit dem er die sichtbaren Zeichen als Gefäße unsichtbarer Gnade auffaßt, empfängt und vollzieht. Lebendiges Schauen, Erfahren und Tun sind die Grundkräfte, von denen jede christliche Liturgie zehrt³⁹.

Was Guardini für den deutschen Sprachraum bewußt zu machen versuchte, leistete Hélène Lubienska de Lenval für Frankreich – auch sie eine Stimme, die sozusagen ungehört blieb⁴⁰. Es gebe drei Arten der Gotteserkenntnis, sagt die große Liturgieerzieherin: über den Verstand (das sei die Methode der Theologie), durch die Liebe (das sei der Weg der Heiligkeit) und schließlich aufgrund des Tuns – so verfare die Liturgie. Sie engagierte den Menschen in seiner Ganz-

³⁵ Quod conspicuum erat in Christo, transivit in Ecclesiae sacramenta (Sermo 74,2; PL 54,398).

³⁶ Apol. proph. David (PL 14,875): Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti; in tuis te invenio sacramentis.

³⁷ Hom. 82,4 in Matth.

³⁸ Siehe F. Wechsler, Romano Guardini als Kerygmater (Paderborn 1973); mit einem Gesamtverzeichnis der Werke Guardinis.

³⁹ Z. B. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Freiburg 1918, 251962); Liturgische Bildung; in: Liturgie und liturgische Bildung (Würzburg 1966) 9–17.

⁴⁰ Kurzes Lebensbild über diese Pädagogin: P. Faure, Hélène Lubienska de Lenval, in: Recherche et animation pédagogiques (1972) 1–9. – Ihre Hauptwerke: L'éducation du sens religieux (Paris 1946); L'éducation du sens liturgique (Paris 1952); La liturgie du Geste (Tournai 1956); Pédagogie sacrée (Paris 1966).

heit, sie trage seiner fundamentalen Einheit Rechnung, sie bediene sich des Leibes als Instrumentes des Gebetes: *la liturgie prière gesticulée*⁴¹. „Die Körperhaltungen“, schreibt sie, „spielen eine hervorragende Rolle in der religiösen Erziehung. Nicht bloß, daß sie das Innere nach außen übersetzen, sie weisen auf das Mysterium hin, führen in es hinein, lassen es uns in der Dunkelheit des Glaubens erfassen. Wenn die Leibeshaltung vernachlässigt wird, schwindet der Sinn für das Geheimnis; der Glaube leidet darunter“⁴². „Ein Wort, das uns nachdenklich machen müßte. Zu ähnlichen Feststellungen gelangt übrigens auch der (leider fast vergessene) reformierte Liturgiker R. Will“⁴³. Jeder Kult erfordere Ausdrucksformen, Bilder, Töne, Worte, Gesten, Riten und Personen, die, gleichsam als Umschalter dienend, den subjektiven mit dem objektiven Pol verbinden und umgekehrt. Die Natur des Menschen und das Wesen der Offenbarung rufen nach dem Sinnhaften, nach der Verbildlichung, ansonst die Gefahr bestehe, sich in mystischen Seelenzuständen, kalten Ideologien oder ethischen Anweisungen zu verlieren. Daß der Schwund an Zeichen und die Dürftigkeit leibhaften Geschehens tatsächlich zu Verbalismus und Moralisierung führen, veranschaulicht aufs beste der gegenwärtige Zustand katholischer Gottesdienste.

3.2 Epiphaniecharakter der Liturgie

In dem für eine Kulttheologie hochbedeutsamen Werk „Die Sinne und die religiöse Erkenntnis“ berichtet Guardini von einem Erlebnis, das ihm an einem Karfreitag im Dom von Monreale bei Palermo widerfahren sei. „Die Liturgie entwickelte sich in ihrer ganzen Feierlichkeit. Kinder wurden getauft und Ordinationen vollzogen. Nach mehreren Stunden war ich am Ende meiner Aufnahmefähigkeit – ich muß es bekennen. Das Volk war es nicht. Keiner hatte ein Buch; keiner einen Rosenkranz; alle waren aber lebendig da. Einmal drehte ich mich um und sah in all die Augen, die auf die heilige Feier gerichtet waren. Der Anblick dieser schauenden Augen ist mir unvergeßlich geblieben; ich habe mich gleich wieder abgewandt, als sei es nicht erlaubt, da hineinzublicken. Hier war noch die antike Fähigkeit, im Schauen zu leben. Natürlich haben diese Menschen auch gedacht und gebetet, aber sie haben schauend gedacht, und ihr Gebet war Gebet im Schauen, „Kontemplation“⁴⁴.“

Diese Geschichte mag uns eine Ahnung von dem zu geben, was wir in diesem Abschnitt zur Sprache bringen wollen: den Epiphaniecharakter der Liturgie, das Aufscheinen des Göttlichen in sinnenhafter Gestalt. Im Umgang mit dem Alten Testament wird uns bewußt, was der Gläubige erfährt: Gott ist da, handelnd, führend, lehrend, richtend, sprechend, helfend. Die Wirklichkeit Gottes tut sich allen Organen des Menschen kund, durch lichtbezogene Formen dem

⁴¹ L'éducation du sens liturgique, S. 11; 32.

⁴² Ebd. 27.

⁴³ R. Will, *Le culte*, 3 Bde.; Bd. II (Paris 1929) enthält eine Phänomenologie des Kultes. – Zur Wiedergewinnung des Leibes in der Liturgie bei den Evangelischen cf. W. Stählin, *Vom Sinn des Leibes* (Konstanz 1968).

⁴⁴ R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Vergegenwärtigung* (Zürich 1950) 61. Dieses Werk wurde auch im folgenden beigezogen.

Auge, durch das Wort dem Ohr, durch die Macht seiner Präsenz allen Sinnen. Gott vergewissert den Menschen seiner Gegenwärtigkeit nicht nur durch Lehre, sondern durch ein beständiges Sichbezeugen, indem er an die Augen, die Ohren, die Hände, an die ganze fühlende Menschlichkeit appelliert. Die Erfüllung der altbundlichen Epiphanien ereignete sich in Christus. „Wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater“ (Joh 1,14). Was die Apostel mit ihren Augen gesehen, was sie geschaut und mit ihren Händen betastet haben, das verkünden sie vom Wort des Lebens (1 Joh 1,1–3). Nach dem Heimgang Jesu tritt jene Wirklichkeit, die in Offenbarung und Erlösung zu uns gekommen und deren Gegenwart uns bis ans Ende der Tage zugesagt ist, im Kult in „Erscheinung“. Im Gottesdienst geschieht Aufleuchten, Auftönen, Greifbarwerden seiner Herrlichkeit. Als verleiblichter Geist und durchgeistigter Leib wird der Mensch im liturgischen Handeln dieser Wirklichkeit inne. Ihm, der bewußt oder unbewußt die Epiphanie sucht, tönt im Sprechen und Singen das ewige Wort entgegen, in der Leibhaftigkeit des Greifbaren erfährt er das Wirken des Heiligen Geistes. Auch hier gilt, was die alte Philosophie lehrte: Nichts ist im Verstande, was nicht vorher durch die Sinne gegangen ist. Eine der Grundweisen, wie die Gnade wirkt – eben die der Epiphanie –, vollzog sich, als der Herr auf Erden weilte und man seine Herrlichkeit „schauen“ konnte; sie vollzieht sich immer neu: in den Ereignissen des Alltags, in der Verkündigung der Botschaft, im Antlitz der Gotteskinder und nicht zuletzt in der Verrichtung des Opus Dei. Wenn die Liturgiekonstitution im (wohl zentralsten) Artikel 7 erklärt: Christus sei seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen; zugegen sei er im Opfer der Messe (sowohl in der Person des Vorstehers wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten), zugegen sei er mit seiner Kraft in den Sakramenten, in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die Heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden; zugegen sei er schließlich, wenn die Gemeinde betet und singt, gemäß dem Versprechen: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen, wenn also die Liturgiekonstitution dies alles aussagt, dann meint sie nicht bloß eine rein intellektuelle Angelegenheit, sondern gläubige Erkenntnis, Erleben heiliger Wirklichkeiten in Ausdruck, Erfahrung Gottes durch Sinngestalten⁴⁵. In Zeichenhandlungen tritt der verborgene Christus ans Licht. Anzeigend und offenbarend erschließen uns Gesten den auferstandenen Herrn; auf dem Weg über unsere Leiblichkeit gibt er sich zu erkennen und teilt sich uns mit.

Nehmen wir das eine oder andere Beispiel. Bei der Erwachsenentaufe, die jetzt wieder in Stufen vor sich geht, findet (beim Eintritt ins Katechumenat) die Feier der Annahme statt. Den rituellen Höhepunkt bildet dabei die Signation. Nacheinander bezeichnen die Bürgen die Stirn, die Ohren, die Augen, den Mund, die Brust, die Schultern und zuletzt den ganzen Leib des Kandidaten mit dem Kreuzzeichen.

⁴⁵ Zur Liturgie als Ort der Theognosis siehe C. Andronikoff, *Le sens des fêtes*, tome I *Le cycle fixe* (Paris 1970) 24; 31f; 54.

Dazu spricht der Zelebrant:

„Empfange das Kreuz auf deiner Stirn,
damit du Christus noch besser erkennest und ihm in Treue folgest,
auf die Ohren, damit du das Wort des Herrn bereitwillig hörst,
auf die Augen, damit du die Herrlichkeit Gottes erkennest,
auf den Mund, damit du auf das Wort Gottes Antwort gebest,
auf die Brust, damit Christus durch den Glauben in deinem Herzen wohne,
auf die Schultern, damit du die Herrschaft Christi gern tragest,
auf den ganzen Leib, damit du das Leben findest in Ewigkeit“⁴⁶.

Durch diesen Vorgang, so heißt es im Rituale, bringe die Kirche die erste Weihe der Taufbewerber zum Ausdruck⁴⁷. Der Herr selber, der anweist und handelt, ergreift Besitz vom Katechumenen und läßt ihn bereits anfangshaft am Heil partizipieren. In dieses mysterienhafte Geschehen soll sich der Mensch mit seiner ganzen Leiblichkeit hineinbegeben, soll sich der heiligen Handlung zur Verfügung stellen, soll sich vom bildhaften Tun ergreifen lassen, damit Christus in ihm Raum gewinne.

Als zweites Beispiel erwähnen wir das Sakrament der Krankensalbung. Der Priester legt dem Patienten schweigend die Hände auf, dann salbt er ihn mit dem geweihten Öl auf Stirn und Hände, indem er spricht:

„Durch diese heilige Salbung
helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen,
er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes.
Der Herr, der dich von Sünden befreit, rette dich,
in seiner Gnade richte er dich auf.“

Was will dieser Gestus seiner ganzen Anlage nach bedeuten? Doch offenkundig die Präsenz des Heilandes, der da ist als Arzt und Helfer, der dem Menschen in Krankheit und Leiden sinnenfällig beistehen möchte, damit ihm die Kräfte zur Bewältigung seiner Krisensituation zufließen. Gerade hier zeigt sich, daß das Leben, welches die Sakramente schenken, nicht bloß auf die Seele einwirkt, sondern den ganzen Menschen ergreift und auch dem Leib Anteil an der künftigen Auferstehungsherrlichkeit gibt. Besonders deutlich tritt dies beim Empfang der Eucharistie zutage. Wer dieses Brot ißt, hat bereits ewiges Leben – bis in seine Leiblichkeit hinein. „Was wir mit dem Munde empfangen haben, Herr“, so betet der Priester bei der Reinigung der Gefäße, „das laß uns mit reinem Herzen aufnehmen, und diese zeitliche Speise wurde uns zur Arznei der Unsterblichkeit“⁴⁸.

In all dem betreibt die Liturgie nicht theologische Phantasien oder gefühlsvolle Spielereien, sondern sie zielt ab auf Erfahrung des Heils in sinnenfälligen Vollzügen. Leider ging die Fähigkeit zu solcher Gotteserkenntnis im Verlauf der

⁴⁶ Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Studiaausgabe hrsg. von den liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich (Einsiedeln-Köln-Freiburg-Wien 1975) 62 f.

⁴⁷ Ebd. Vorbemerkungen Nr. 14.

⁴⁸ Die Übersetzer des neuen Missale schwächten den biblischen Realismus beim Gebet des Priesters vor der Kommunion (*Perceptio Corporis et Sanguinis tui*) ab; das „sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis“ wird zu: Der Empfang deines Leibes . . . bringe mir Segen und Heil. – Vgl. Verheul, Einführung (Anm. 31) 157-177: Liturgie und Leiblichkeit.

Geschichte weithin verloren. Aus dem Sehen wurde ein Beobachten, aus dem Schauen ein Konstatieren und rationales Erklären – damit aber verfehlt man das Wesen der Liturgie, die, alles andere als bloß abstrakte Lehren und Normen bietend, anschauliche Gestalt, hörbares Wort, greifbares Ding, sichtbare Handlung ist. Unser Auge muß wieder fähig werden, das im Kult in Erscheinung Tretende zu schauen, das Ohr, es zu vernehmen, die Hand, es zu begreifen. Und damit beginnen die praktischen Aufgaben der liturgischen Bildung.

4. LERNPROZESS FÜR DEN LEIB – PASTORALLITURGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Ein Bruder fragte einst einen betagten Mönch, so wird in den Sprüchen der Wüstenväter berichtet: „Wie soll man seine Seele pflegen, damit diese Früchte hervorbringe?“ Darauf der Ältere: „Die Pflege der Seele besteht in folgendem: in der inneren Ruhe (hesychia), viel körperlichem Gebet, nicht auf die Fehler der anderen, dafür aber auf die eigenen achten. Wenn jemand in all dem Ausdauer besitzt, wird seine Seele bald einmal Früchte zeitigen⁴⁹.“ Diese Sentenz verrät tiefe Menschenkenntnis. Wem aber käme es heutzutage schon in den Sinn, bei der Einweisung der Gläubigen in das Gebetsleben, geschweige denn in den gottesdienstlichen Vollzug, dem leibhaftigen Element einen solchen Vorrang zu gewähren? Obwohl manche Anstrengungen unternommen werden, den Leib in unseren Lebensstil zu integrieren – auf spirituellem Gebiet verhalten wir uns weithin noch als Puritaner. Symptomatisch in dieser Hinsicht ist die Tatsache, daß selbst neueste Hinführungen zur Messe das leibliche Engagement kaum berühren, hingegen eine Menge über das Wort zu sagen wissen⁵⁰. Zugegeben, das Wortgeschehen ist auch ein leibhafter Vollzug, der aber nicht alle Dimensionen des mitfeiernden Menschen einbegreift.

Wir wollen deshalb in einem letzten Teil einige Hinweise geben, die einerseits der ganzheitlichen Gestaltung der Liturgie und andererseits der ganzheitlichen Teilnahme der Gläubigen gelten, dies in der Hoffnung, daß allmählich auch hier wieder ein Lernprozeß in Gang kommt. „Dann wird die Feier recht vernommen“, heißt es in einem dänischen Lied über den Sinn des christlichen Gottesdienstes, „wenn Leib und Geist zusammenkommen⁵¹.“

4.1 Ganzheitliche Gestaltung

Im Stiftungsbericht des zentralen christlichen Kultaktes, der Eucharistie, lautet der Auftrag, den Jesus seinen Jüngern erteilte: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,15; 1 Kor 11,23), also nicht: erwäget, preiset, verkündet, sprecht, was geschehen ist, vielmehr: „Tut!“ Liturgie ist demnach wesentlich Poiesis, Tun, Handeln, Verrichten; gewiß auch Tun im Wort, aber eben nicht

⁴⁹ Les sentences des Pères du désert (Nouveau recueil) Solesmes 1970) 195.

⁵⁰ Zu wenig berücksichtigt bei G. Duffer in seinem sonst so ausgezeichneten Werk: Gottesdienst. Besinnung und Praxis. Ein geistliches Werkbuch (München 1975); befriedigender in dieser Hinsicht ist Th. Schnitzler, Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier (Freiburg i. Br. 1976).

⁵¹ Zit. in Evangelischer Erwachsenen Katechismus hrsg. von W. Jentsch u. a. (Gütersloh 1975) 200.

nur. Liturgie als menschengemäßes Handeln berücksichtigt alle Seiten unseres Wesens: die Weltlichkeit und Leiblichkeit, die Zeitlichkeit und Gemeinsamkeit. Sie bejaht die „Poesie“ der Dinge und des Leibes, des Raumes und der Zeit, kurz: die Poesie des Menschen in seiner Totalität⁵². Dies entspricht ganz und gar dem, was wir im vorausgehenden über die Leiblichkeit als unsere Weise des In-der-Welt- und Mit-den-anderen-Seins ausgeführt haben. Wenn wir uns aus-drücken und mitteilen, geht die Gebärde dem Wort voraus, begleitet und unterstützt es. Zwar ist die gestuelle Sprache weniger differenziert als das gesprochene Wort, doch dringt sie tiefer. Wo Worte versagen, kommt ein Gestus, und wäre es nur der Akt schweigenden Anwesendseins, immer noch an⁵³. Auch im Angesicht Gottes bleiben wir Menschen, weshalb die Anbetung in Geist und Wahrheit (Joh 4,24) über den Leib zu geschehen hat. Was tat Jesus denn anderes, er, der, in der biblischen Tradition aufgewachsen, als voller Mensch vor seinen Vater hintrat⁵⁴? Daher gibt es keine liturgische Versammlung ohne ein Minimum an Handlungen, Gesten und Körperhaltungen. „Eine einheitliche Körperhaltung aller Teilnehmer“, so lesen wir in der Allgemeinen Einführung zum Meßbuch, sei ein „Zeichen ihrer Gemeinschaft und Einheit“, sie drücke ihre geistige Einstellung aus und fördere sie⁵⁵.

Woher rühren die Schwierigkeiten, die Gebärdensprache im Kult zum Zug kommen zu lassen? Hier müssen wir uns daran erinnern, daß alle Gesten und Zeichen, wenn vorgeschrieben und angeordnet, stets Gefahr laufen – wie übrigens das Zeichenhafte insgesamt –, durch Routine und Unaufmerksamkeit oder unter dem Einfluß einer idealistischen beziehungsweise spiritualistischen Einstellung zu verwildern oder zu einer geistlosen Verrichtung abzusinken. Diese Fehlentwicklung rechtfertigt aber nicht, die Beteiligung des Leibes auszuschalten. In unserer westlichen Zivilisation stoßen wir jedoch heute auf ein ganz besonderes Hindernis, nämlich die technisch-wissenschaftliche Mentalität, oft gepaart mit einem seichten Rationalismus, in der die Leichtigkeit, sich im Leib zu äußern, fast ganz geschwunden ist. Was nicht unmittelbar etwas abwirft, was keinen direkten Nutzen einbringt, erscheint manchen modernen Menschen als verdächtig, wenn nicht gar als sinnlos. Liturgie jedoch wird unverständlich, wo man mit dem Maßstab der sachlichen Zweckmäßigkeit mißt. Sie ist ja nicht auf Efficiency; ihr Sinn liegt darin, daß der Mensch vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, daß er in der Welt heiliger Wirklichkeiten, Wahrheiten und Geheimnisse lebe. Es geht darin um die Gratuität des Heils, um das Feiern im Zeichen göttlicher Verschwendung, um die Erfahrung des Reiches der Freiheit mitten im

⁵² Centre de recherches du Sacré, La communication par le geste. Actes des sessions organisées par le Centre de recherches du Sacré, à l'Arbresle, 1965–1968 (Paris 1970). – Vgl. Cl. Tresmontant, Le corps et la liturgie, in: LMD Nr. 78 (1964) 45–51.

⁵³ J. B. Molin, Attitudes et gestes dans l'assemblée en prière, in: J. Gelineau u. a., Dans vos assemblées I (Paris 1971) 229–242.

⁵⁴ Siehe M. Jousse, L'anthropologie du geste (Paris 1974): der Autor beschäftigte sich viel mit der Pädagogik des Jesus von Nazaret.

⁵⁵ Institutio Generalis Missalis Romani Nr. 20. – Art. 30 der Liturgiekonstitution fordert, daß man den Handlungen, Gesten und Körperhaltungen seine Sorge zuwende. Selbst ein J. A. Jungmann spricht in seinem Kommentar (LThK, Zweites Vatikanisches Konzil I,37) nur von „Elementen äußerer Beteiligung.“

Reich der Notwendigkeit, um die Darstellung und Bekundung der Freude erlösten Daseins⁵⁶.

Gottlob zeichnet sich ein gewisser Wandel ab; die Reaktion gegen ein einseitiges utilitaristisches Denken erfolgt von seiten der Jugend, die ein neues Verhältnis zu Rhythmen, Gesten und körperlichen Ausdrucksformen gefunden hat. Allerdings begegnet sie vorgeordneten Gebärden und Gesten eher mit Mißtrauen; sie plädiert für kreatives Verhalten, gerade auch im rituellen Bereich. Doch wäre es falsch, zwischen Ritualisierung und Spontaneität einen Gegensatz sehen zu wollen. Denn wahre Spontaneität – als Einklang einer inneren Freiheit mit dem sichtbaren Ausdruck – ist stets schöpferisch, so daß es nicht so sehr darauf ankommt, ob die Form dieses Ausdrucks im Moment je neu erfunden oder aus dem Schatz des Vertrauten und Überlieferten genommen wird.

Man hat der Liturgiereform den Vorwurf gemacht, allzu radikal mit Zeichen und Gesten aufgeräumt zu haben. Zwar widmet zum Beispiel die Allgemeine Einführung zum Stundengebet den Körperhaltungen einige Nummern, doch erwähnt sie allein das Stehen, Sitzen und Sichbekreuzigen⁵⁷, so daß ein Kritiker bemerkt: „Gottesdienst, jede Form von Gottesdienst, muß den ganzen Menschen integrieren; ein Stundengebet, das wesentlich nur in Worten konzipiert und verfaßt ist, verdient diesen Namen wohl kaum⁵⁸.“ Auch ein P. Luykx beklagt den Verlust der Zeichensprache und die Verarmung an Gestik, was den Sinn für das Mysterium beeinträchtigen müsse. Eine wahre gottesdienstliche Feier rufe nach einer gewissen Entfaltung, nach ritueller Verleiblichung, was für die Völker der Dritten Welt, insbesondere für Afrika, von überragender Bedeutung sei⁵⁹. Speziell bedauert er den fast totalen Ausfall der Gebärden im Kanon der Messe und die beinahe manisch anmutende Unterdrückung jeder Wiederholung, wo doch die Repetition von Formeln und Gesten einem Urbedürfnis religiösen Verhaltens zutiefst entspreche.

Vielleicht hat jetzt die Stunde geschlagen, daß wir die in der erneuerten Liturgie noch verbleibenden Haltungen, Gebärden und Zeichenhandlungen aufwerten und sie bewußter und vertiefter gestalten⁶⁰. Immerhin kennt auch der post-vatikanische Gottesdienst eine ganz erhebliche Zahl körperlicher Vorgänge und Vollzüge⁶¹. Erwähnen wir vorerst das *Stehen* als die grundlegende liturgische Haltung: Ausdruck der Ehrfurcht, Bekundung der durch die Gotteskindschaft

⁵⁶ J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (München 1971).

⁵⁷ Institutio Generalis Liturgiae Horarum Nr. 261–266.

⁵⁸ W. J. Grisbrooke, zit. in: Th. A. Schnitker, Publica Oratio. Laudes matutinae und Vesper als Gemeindegottesdienste in diesem Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung (Doktor-These, vervielfältigt, Münster 1977) 82.

⁵⁹ B. Luykx, Culte chrétiens en Afrique après Vatican II (Immensee 1974) 88: „simplification à outrance“. Die afrikanische religiöse Sensibilität schätzt vor allem den élan vital, Bewegung, Gemeinschaft und Feierlichkeit (ebd. 101–106).

⁶⁰ Ältere, aber immer noch lesenswerte Werke und Beiträge sind: H. Lubienska de Lenval, Die Liturgie der Gebärde (Klosterneuburg 1959); dies., Symbolisme de l'attitude, in: LMD Nr. 22 (1950) 121–128; Th. Filthaut, Grundfragen liturgischer Bildung (Düsseldorf 1960); A. Kirchgässner, Der Mensch im Gottesdienst (München 1966).

⁶¹ Vgl. A.–G. Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft I (Freiburg i. Br. 1963) 163 ff.

erlangten Würde und Freiheit, der Anteilnahme an der österlichen Wirklichkeit, der Bereitschaft und des Aufbruchs, der Erwartung des kommenden Herrn. Unerhörte Reichtümer, durch eine lange Tradition gedeutet und erklärt⁶², liegen hier verborgen, Reichtümer, die wir den Gläubigen wieder und wieder erschließen sollten – wer aber predigt schon über einen Gestus! Dann das *Sitzen*: die Haltung des Lehrenden in der Gemeinde, aber auch der Hörenden während den Lesungen, der Homilie und den Meditationsgesängen. Maria saß zu Füßen Jesu und lauschte seinem Wort (Lk 10,39). Das *Knien*: Zeichen der Demut, der Reue, der Anbetung, des flehentlichen Rufens (z. B. bei der Allerheiligenlitanei), des Insichgehens, jedenfalls einer Haltung, die in der Bibel wurzelt und die wir den Gläubigen (durch Entfernung der Kniebänke) nicht verunmöglichen oder gar verbieten sollten. Weiter die *Verneigung* als Äußerung der Ehrfurcht, zum Empfang des Segens, bei inständigen Bittgebeten, ein Gestus, den das Volk ohne Schwierigkeiten nachvollziehen könnte (etwa beim Ehre sei dem Vater); freilich müßte es dann in der ganzen Schönheit geschehen, nicht bloß als ein rascher Knicks. Das *Sichniederwerfen*, in der Schrift oft erwähnt und auch in anderen Religionen heimisch (bei den Muslims, den Buddhisten); leider ist diese großartige Gebärde in der römischen Liturgie nur noch selten (in den Ordinationen, am Karfreitag) vorgesehen. Zu nennen ist auch das Schreiten in den verschiedenen Prozessionen (zum Altar, zum Ambo, beim Ein- und Auszug); wengleich meistens funktionalen Charakters, verlangt dieser Ritus nach würdigem Vollzug, was man nicht von jedem Kommuniongang behaupten kann. Das *Umschreiten* des Altars (bei der Beweihräucherung) reicht weit in die Menschheit zurück: Abgrenzung des heiligen Bezirks. Andere Gebärden sind die *Kniebeuge*, das *Inzensieren*, der *Kuß* (von Altar, Evangeliar, Vorsteher und Volk), der *Friedensgruß*. Dann die verschiedenen Möglichkeiten des *Betens mit den Händen*: das Klatschen, das Ausstrecken zum Empfang der Gaben⁶³, das Segnen, das Falten, das Verschränken, das Ausbreiten, das Sichbekreuzigen, das Auflegen, das Schlagen an die Brust. Das *Erheben der Augen* zum Himmel war offenbar ein Gestus, den schon Jesus liebte (Mt 14,19)⁶⁴. Zu diesen Gebärden kämen weitere Handlungen hinzu: das Salben, das Waschen, das Brotbrechen, die Inthronisation des Evangelii usw.

Wir konnten nur stichwortartig die Mannigfaltigkeit lebhaften Tuns im katholischen Gottesdienst andeuten, wobei wir die Sachsymbole überhaupt nicht in Anschlag brachten (Stufen, Pforte, Kerze, Weihwasser, Flamme, Palme, Blumen, Asche, Altar, Ambo, Kelch, Schale, heiliger Raum, heilige Zeiten, heilige Namen usw.). Es lohnt sich heute noch, das kleine Büchlein Guardinis „Von heiligen Zeichen“ zur Hand zu nehmen⁶⁵. Niemand besser als er, dieser Meister einer „pédagogie sacrée“, vermag uns den Zugang zum Mysterium auf nichtverbale Weise zu erschließen.

⁶² Siehe etwa Ph. Oppenheim, *Institutiones systematico-historicae in Sacram Liturgiam*, T. VI *Notiones Liturgiae fundamentales* (Turin 1941) 437–467.

⁶³ Mancherorts, besonders bei Gruppenmessen, bedienen sich die Versammelten selbst (self-service).

⁶⁴ Im I. Kanon lautet die Rubrik immer noch: Der Priester erhebt die Augen beim Brotwort.

⁶⁵ Mainz 1927, 162.–171. Tsd. 1968.

Es war Johann Michael Sailer, ein anderer bedeutender deutscher Liturgiepädagoge, der aufgrund seiner Überzeugung, daß das Äußere Darstellung des Inneren sein und das Äußere auf die Stärkung des Inneren wirken müsse, die Formel von der „Grund- und Muttersprache allen Gottesdienstes“ geprägt hat. Diese, weder lateinisch noch deutsch, weder hebräisch noch griechisch, sei gar keine Wortsprache, sondern der Totalausdruck der Religion im Leben, in Gebärden, in der Miene, im Blick, im Antlitz, in der Stellung. Nach Sailer macht das Wort weder das Ganze noch das Vornehmste an dieser Sprache aus, einer Sprache, die jeder religiös empfängliche Mensch verstehen könne. Die Folgerungen, welche er daraus zog, lauteten: Bilde solche Priester aus, die dem inneren Gehalt der Liturgie auch äußerlich Ausdruck zu geben vermögen; andererseits erziehe das Volk, vor aller Reform einzelner Riten, zum ganzheitlichen Vollzug der Liturgie⁶⁶!

Diese vor mehr als anderthalb Jahrhunderten ausgegebenen Weisungen – sie zeugen sowohl von großer Menschenkenntnis wie von tiefer Einsicht in das Wesen christlichen Kultes – haben nichts an Aktualität eingebüßt. Das vor einiger Zeit vielberedete Problem, ob der heutige Mensch noch liturgiefähig sei⁶⁷, scheint ebenso unangebracht wie die Frage, ob er noch atmungsfähig sei. Denn das im Gottesdienst geforderte Tun, der Einbezug der Gläubigen in ihrer leibseelischen Ganzheit, entspringt ja nicht der Willkür, sondern dem Wesen des Menschen selber. Es gilt, das von Gott in die Dinge hineingeschriebene und in die Tiefen der menschlichen Person eingesenkte Wort zu entziffern, ein Wort, das eh und je seine Gültigkeit bewahrt. Im Vertrauen auf diese unsere unverlierbare Uranlage zu kultischem Handeln konnte das letzte Konzil als Leitmotiv der ganzen Gottesdienstreform statuieren: volle, bewußte, tätige Teilnahme der Christen an den liturgischen Feiern. Dieser Grundsatz, von der Natur der Liturgie her gefordert, sei bei der Erneuerung aufs stärkste zu beachten⁶⁸. *Bewußtes* Teilnehmen: das folgt aus dem Zeichencharakter des Gottesdienstes; hörbare und sichtbare Zeichen wollen verstanden sein. *Tätiges* Teilnehmen: die Versammelten sind wirklich die Träger eines gemeinsamen Aktes und nicht bloß Zuschauer. *Volles* Teilnehmen: nicht allein im Geist, sondern ganzmenschlich⁶⁹, also sehend, hörend, sprechend, singend, stehend, sitzend, kniend usw., kurz: *tuend* sollen die Gläubigen im heiligen Geschehen drinstehen. Das schließt, sofern die Umstände es nahelegen, selbst den Tanz mit ein⁷⁰. Die Forderung des Zweiten Vatikanums auferlegt uns eine doppelte Aufgabe. Einmal müssen wir uns mit allem Ernst um die tätige Teilnahme, die innere und äußere⁷¹, beim Kirchenvolk bemühen; es handle sich hier um einer der vornehmsten seelsorglichen Pflichten⁷². Zum anderen gilt es, die Bildung des Kle-

⁶⁶ M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832) (Regensburg 1976) 185–187.

⁶⁷ Th. Bogler (Hrsg.), Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig? (Maria Laach 1966).

⁶⁸ Weit mehr als ein Dutzend Mal kehrt das Motto wieder; siehe etwa Art. 14.

⁶⁹ Institutio Generalis Missalis Romani Nr. 3: participatio corporis et animi.

⁷⁰ S. Walter – J. Baumgartner, Tanz vor dem Herrn (Zürich 1974).

⁷¹ Sacrosanctum Concilium Art. 19: participatio interna et externa.

⁷² Ebd. Art. 19; vgl. Art. 48.

rus in Hinblick auf diesen lebendigen Mitvollzug, in dem alle Grundkräfte zum Einsatz kommen, entschieden in Angriff zu nehmen. Realistisch erklärt die Liturgiekonstitution, es bestehe keine Hoffnung auf Verwirklichung des durch die Reform gesteckten Zieles, wenn nicht zuerst die Priester, vom Geist der Liturgie beseelt, als deren Lehrmeister aufträten⁷³.

Was impliziert dies konkret für die Gemeinden? Als vordringlich erweist es sich, daß die Gottesdienstbesucher ihre Leiblichkeit zur Kenntnis nehmen⁷⁴. Mehr Christen, als wir vielleicht meinen, schämen sich gleichsam, als leibhaftes Wesen vor Gott erscheinen zu müssen; sie erstreben als Ideal reine Innerlichkeit – und zahlen so ihren Tribut an puritanisch-rationalistische Strömungen, die allzu lange ihr Unwesen im christlichen Gottesdienst getrieben haben. Gerade „frommen“ Leuten muß man zuweilen den Standpunkt klarmachen, daß leibhaftes Beten keinen Einbruch in ihre persönliche Andacht bedeutet, daß das Menschenwesen unteilbar geistig und leiblich ist, daß unser geistiger Gottesdienst das kostbare Geheimnis des Leibes umschließt und durchwaltet. Liturgie, so sind die Gläubigen des weiteren zu unterweisen, fängt damit an, daß man auch wirklich da sei, mit Leib und Seele, mit all seinen Kräften und Fähigkeiten: Sammlung im Leib. „Die Anwesenden“, so klagte schon Guardini⁷⁵, „scheinen es oft so wenig zu wissen, wo sie sind und um was es geht . . . Gibt es etwas Peinlicheres als die Art, wie so manche in die Kirche eintreten und sich nach einer irgendwie angedeuteten Kniebeuge gleich hinsetzen?“ Als nächstes drängt sich das Erlernen der Grundvollzüge auf: das Schweigen und Stillewerden, nicht als Leere, als Loch, sondern als gesammelte Anwesenheit, Offenheit und Bereitschaft, ohne die alles vergeblich bleibt; das Hören und Lauschen aus der lebendigen Mitte heraus, sich dem heiligen Wort auftun, damit dieses, sich in seiner geistig-leiblichen Wirklichkeit entfaltend, aufsteigen, durch den Raum gehen und zum Hörenden gelangen kann, der es dann empfängt und in sein Herz hineinnimmt; das Blicken und Sehen, das Anschauen der Bilder und Vorgänge, das konkrete Begegnen mit dem Auge. Wie wenige verstehen es noch, wirklich zu schauen, zu kontemplieren! Man beobachtet, registriert, stellt fest. Der abstrakte Verstand und das zweckhafte Wollen überwuchern alles, darum so viel penetrante Belehrung, so viel Moralisierung und Indoktrination. Die Initiation der Gottesdienstbesucher ruft ferner nach ständiger Verlebendigung der Gebärden und Bewegungen. Die Gesten, so heißt es in der *Institutio Generalis* des *Missale*⁷⁶, sollen würdig (*decore*) ausgeführt werden; das besagt auf wahrhaft menschliche Weise, nicht geziert oder gekünstelt, sondern mit Ausdruckskraft,

⁷³ Ebd. Art. 14: Die Priester seien die „magistri Liturgiae“. – E. J. Lengeling, Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern (Regensburg 1976), besonders 109f.: „Noch viel zu selten sind die Feiern durch ein wirkliches Verstehen und Realisieren der Reform geprägt . . .“. – Die Kluft zwischen den vielen römischen Verlautbarungen und der Praxis ist mit Händen zu greifen.

⁷⁴ Siehe LMD Nr. 78 (1964): die ganze Nummer handelt über die liturgische Bildung; R. Ruppert, Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde. Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung (Frankfurt 1975). – Weitere Literatur bei Lengeling, a. a. O. 14–16.

⁷⁵ Besinnung vor der Feier der heiligen Messe (Mainz 1961) 49f.

⁷⁶ *Institutio Generalis Missalis Romani* Nr. 22.

die durch sich selbst spricht. Dann haben sie auch etwas Schönes an sich. Freilich verlangt dies Zucht und Bewußtheit. Etwas vom Sonderbarsten sei es, schreibt Lubianska de Lenval⁷⁷, daß während 20 Jahrhunderten Christentum die biblische Anschauung vom Menschen nicht in das Verhalten der Gläubigen einzudringen vermochte.

Was fordert eine Pastoral lebhaften Betens für die Liturgievorsteher und -verantwortlichen? Ihr Beitrag in diesem Lernprozeß fällt entscheidend ins Gewicht⁷⁸. Man könnte fast sagen: wie der Vorsteher betet, so beten die Versammelten. Vor allem technischen Können muß er die Überzeugung in sich tragen, daß im Gottesdienst das öffentliche Gebet der Kirche geschieht. Die Gemeinde ist versammelt als Gottes heiliges Volk, damit sie vor ihm, ihrem Herrn, stehe und seine herrliche Gnade preise (Eph 1,4–6). All ihr Tun erfließt aus der einen Grundwirklichkeit: unser Leben ist mit Christus verborgen in Gott (Kol 3,2). Von daher allein bekommt liturgische Bildung ihren Sinn. Eine weitere Forderung an die Adresse des Liturgen lautet: wahre, echte Menschlichkeit. Wer als Priester nicht selber zu hören, zu schauen, zu dienen, brüderlichen Umgang, edle Formen zu pflegen weiß – wie soll der eine Gemeinde liturgisch voranbringen können? Er muß das Sensorium für die konkrete versammelte Gemeinde, das Gespür für das im Augenblick Notwendige, für das richtige Wort, für eine fällige Ermahnung, für einen sachten Wink ständig schärfen. Wahrhafte Kommunikation setzt viel Wachheit, viel Takt und Fingerspitzengefühl voraus. Er hat sich die Fähigkeit anzueignen, das Volk in das gemeinsame Gebet einzuweisen. Das verlangt von ihm, daß er selber ein ausgeglichenes Gebetsleben führt, weder einseitig zerebral noch einseitig sentimental, geschult am großen Atem kirchlichen Betens. Das setzt auch voraus, daß er v o r anderen zu beten versteht, waltet er doch als Vor-Beter der Gemeinde. Er hat sich um eine Haltung zu bemühen, die die anderen anleitet und bewegt, die ihnen hilft, ihren Ausdruck zu finden, dies alles ohne Getue, ohne Theatralik, ohne Überschwang und ohne zu große Reserve. Dann das Beten-Können mit den anderen, handelt es sich doch um ein Tun in Gemeinsamkeit. Wir Priester stehen hier im Dienst, wir sind Mitarbeiter am Beten der Gläubigen, wir sind für sie da: praeesse im Hinblick auf das prodesse. Lebenslang hat sich der Vorsteher mit dieser anspruchsvollen Aufgabe zu befassen: mit Leib und Seele, mit Herz und Gemüt in die heilige Handlung eingehen, sie lebendig aus ihrer Sinnmitte heraus vollziehen. Ferner bedarf es bei diesem Lernprozeß einer Pfarrei der mystagogischen Katechese. Dies mag so geschehen, daß man hin und wieder allgemein über die Bedeutung der Gebetsgebärden und -haltungen predigt. Dann wieder wird man gelegentlich ein liturgisches Zeichen zum Gegenstand einer Homilie wählen: das Kreuz, das Wasser, die Handauflegung usw. oder wenigstens des öfters solche Zeichen und Gesten in der Auslegung des Wortes Gottes berücksichtigen. Der mystagogische Aspekt, obwohl der Homilie eigen^{78a}, kommt

⁷⁷ La liturgie du Geste, 93.

⁷⁸ A. Laurentin, La liturgie en chantier. Les gestes du célébrant (Brügge 1965); R. Gantoy, Le ministère du célébrant dans la nouvelle liturgie (Paris 1970).

^{78a} J. Baumgartner, Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils, in: J. Pfammatter – F. Furger (Hrsg.), Theologische Berichte VI. Liturgie als Verkündigung (Zürich – Einsiedeln – Köln 1977) 123–165 (spez. 151 f.).

leider öfters zu kurz. Zuweilen empfiehlt es sich, durch eine kurze *Monitio* oder einen passenden Hinweis eine Haltung, eine Handlung zu erklären, zu motivieren, zu deuten. Schließlich obliegt es dem Vorsteher, die Kunst des Zelebrierens zu erwerben. Nicht allzu viele Priester beherrschen sie wirklich. Es passiert zum Beispiel relativ selten, daß das Hochgebet schön durchgestaltet wird, mit gepflegten Gesten, unter Beobachtung der verschiedenen literarischen Gattungen, die eine ganze Skala verbaler und gestueller Ausdrucksweisen zulassen, ja sogar erfordern⁷⁹. Eine Schulung in diesem Bereich täte besonders not.

5. SCHLUSS

5.1 Dominikanische Weisheit

Wir haben mit einem Ordensgründer, Sankt Benedikt, begonnen, mit einem Ordensgründer wollen wir auch schließen. Dominikus hinterließ seiner Gemeinschaft eine Art Leitfaden zum spirituellen Vollzug: die neun Gebetsweisen des Heiligen, ein kurz nach seinem Tod verfaßtes Dokument⁸⁰. Darin rät er seinen Brüdern, den Leib in ihr Beten einzubeziehen. Jedesmal wenn sie an einem Kreuz vorbeigehen oder wenn sie das Gloria Patri verrichten, sollen sie sich tief verneigen; des weiteren hält er sie zur Prostration und zum häufigen Kniebeugen an. Der Heilige selber betete des öfters auf den Fußspitzen stehend, die Hände emporgehoben, „wie ein Pfeil, den ein straffer Bogen geradewegs zum Himmel hinaufsendet“. Dann wieder streckte er seine Arme aus, die Handflächen über dem Kopf nach oben geöffnet, als ob er eine Gabe empfangen wollte. Wenn er von solch geistgetragenen Gebet zurückkehrte, handelte er in Wort und Tat „more prophetico“. Dieser Mann zehrte von einem reichen christlichen Erbe, in welchem der Leib den ihm gebührenden Platz einnahm, von einer Weisheit, die wir heute wieder mühsam zu entdecken haben.

5.2 Rückgewinnung des Leibes

In unserem westlichen Lebensstil dominieren eindeutig Leistung, zielstrebiges Wirken, Denken und Wollen, Ratio und Kalkül, wohingegen andere Schichten unseres Wesens unterentwickelt bleiben. Daraus das Gefühl der Frustration, des Unbehagens und der Enttäuschung. Auch die Liturgiereform, vorwiegend von Intellektuellen bewerkstelligt, trägt die Spuren solcher Verarmung. Damit der Gottesdienst erneut seine Ausdrucksgewalt erhalte, muß er seinen Charakter als Geschehen, als Handlung in Gesten und Symbolen, kurz: als vollmenschlicher Akt zurückgewinnen. Ekstase des Glaubens – trauen wir das unseren Liturgien noch zu⁸¹?

⁷⁹ J. Baumgartner, *Meßreform in die Tiefe*. Zu den neuesten französischen Liturgieerlassen, in: *Heiliger Dienst* 31 (1977) 41–55.

⁸⁰ „Die neun Gebetsweisen des heiligen Dominikus“, französische Übersetzung in: *Saint Dominique, La vie apostolique* (Paris 1965) 93–102; dazu S. Tugwell, *Le corps dans la prière*, in: *Vie spirituelle* Nr. 605 (1974) 879–887.

⁸¹ Nach Fertigstellung dieser Arbeit sind zwei Werke erschienen, welche unsere Thematik aufgreifen: A. R. Sequeira, *Spielende Liturgie. Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers* (Freiburg i. Br. 1977); I. Jorissen – H. B. Meyer, *Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Sichtbare Zeichen unsichtbarer Wirklichkeiten* (Innsbruck 1977).