

Lebensraum Liturgie

„Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ – „Amen.“ Mit diesen Worten und Gesten eröffnet der Priester den religiösen Bedeutungs- und Feier-Raum des Gottesdienstes. Durch eine detaillierte Komposition von Bewegungen, Haltungen, Symbolhandlungen, spezieller Kleidung, Farben, Musik, Gesang, dialogischer Rede, olfaktorischen Elementen wie Weihrauch oder auch schlichtweg Momenten der Stille versucht die Liturgie die versammelte Gemeinschaft in eine umfassend neue ästhetische Ordnung hineinzunehmen und diese selbst zu feiern.

Aber genau genommen beginnt die heilige Choreographie schon früher, wenn der Zelebrant mit den Ministrant*innen, den Kantor*innen und Lektor*innen in den Kirchenraum einzieht. Und eigentlich müsste man noch weiter zurückgehen, bis zu dem Zeitpunkt, wann die Gläubigen durch das Tor den Kirchenraum betreten und dabei die Schwelle vom profanen in den sakralen Raum überschreiten. In alten Klosterbauten verdeutlicht es die Höhe der Türschwellen, die so manchen Besucher*innen beim Beschreiten wirkliche Mühe kosten, welches Augenmerk in früheren Zeiten auf solch markierte liminale Orte gelegt worden ist. Schwellen sollen den Zugang nicht behindern, sondern einen Übergang bewusstmachen, Anlass geben zur eigenen inneren wie äußeren Vorbereitung, vielleicht sogar einem nochmaligen kurzen Innehalten und Räume der Differenz schaffen. Auch wenn gerade im nationalen Bereich in letzterer Zeit wieder neu auf Grenzen gepocht wird, sind uns spürbare *Schwellen* in der westlichen Gesellschaft sowie das damit verknüpfte Bewusstsein für die grundsätzliche Andersheit von Räumen und Sphären insbesondere in Zeiten der *virtual reality* vielfach verloren gegangen.¹ Meistens waren und sind solche Schwellenorte zudem mit besonderen rituellen Handlungen verbunden. An der Schwelle zum Kirchenraum bieten sich uns drei Riten, mit denen dieser Übergang gestaltet wird: das Eintauchen der Fingerspitzen ins Weihwasser, das Bekreuzigen von Stirn, Herz und Schultern sowie die Kniebeuge vorm Tabernakel.

Ausgehend der kurzen Passage eines Textes zum Gebet (denn Liturgie ist in gewisser Weise

¹ Vgl. Illich, Ivan: Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation, in: Weizsäcker, Ernst Ulrich von: *Grenzen–los? Jedes System braucht Grenzen — aber wie durchlässig müssen diese sein?* Basel: Springer 1997, S. 202–211; weiter zu Illichs Nachdenken über den Grenzverlust: Bruckner, Isabella: Eine Ästhetik der Grenze als maßvolles Gutes und Schwelle zum Anderen - die Praxis der Freundschaft bei Ivan Illich, in: *Disputatio philosophica: international journal on philosophy and religion* (19/1) 2017, S. 3-17; sowie zum Veränderung des Grenzbegriffs als Bedingung der Moderne: Schelkshorn, Hans: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist, Deutschland: Velbrück Wissenschaft 2009.

eine Komposition verschiedener Gebete und Gebetsweisen) des französischen Jesuiten Michel de Certeau (1925-1986) aus dessen Buch *GlaubensSchwachheit*² möchte ich mich mit Hilfe der Leibphänomenologie Maurice Merleau-Pontys folgender Frage zuwenden: Welche Räume sind es, die von den Betenden bei der Feier einer Liturgie betreten, angesprochen und performativ eröffnet werden?

Das Gebet schafft sich einen sakralen Raum, den „Kreis des Gebets“ (*inclusio in circulo*) der Mönche des christlichen Altertums, die Kreise (*mandalas*), in die der indische Neophyt eingeführt wird, die Kirche, die dazu bestimmt ist, die Gläubigen um den Altar zu versammeln, die Zelle, in der der Mönch seine geistigen Fähigkeiten ins „Zentrum“ einholt. Das Gebet organisiert diese Räume mit den Gesten, die einem Ort seine Dimensionen und einem Menschen eine religiöse „Orientierung“ geben. Es möbliert diesen Raum mit ausgesonderten, gesegneten und geheiligten Gegenständen, die sein Schweigen buchstabieren und zur Sprache seiner Intentionen werden. Man könnte ferner – was uns aber hier nicht beschäftigen soll – sagen, auch die Empfindungen bildeten im Gebet eine Topographie: Das Gebet privilegiert gewisse Aspekte und gewisse Manifestationen des Seelenlebens; so schafft es, mit Hilfe der Berichte von unzähligen spirituellen Wegen, eine „Karte“ analog den „cartes du tendre“, die sich aufgrund der Abenteuer der Liebe zeichnen lassen.

Das Gebet unterbricht die Einförmigkeit des Raumes durch spezielle Orte und ganz bestimmte Haltungen.³

„Das Gebet schafft sich einen sakralen Raum...“

Certeau betont hier den performativen Charakter des Gebetsaktes. Es „schafft“, eröffnet, setzt damit nicht nur einen „inneren“ Gesprächs- und Begegnungsraum der Seele, sondern findet aufgrund der leiblichen Existenzweise des Menschen auch einen äußeren Ausdruck. Certeau betrachtet von daher den Zusammenhang von menschlicher Praxis und deren Umgebungsraum, mit der Perspektive, dass es die Praktiken selbst sind, die sich die ihnen gemäßen Räume gestalten. Räume rücken damit in ihrer geschichtlichen Fluidität in den Blick, auch wenn sie sich immer wieder in architektonischen Ausformungen verfestigen.

„Das Gebet organisiert diese Räume mit den Gesten, die einem Ort seine Dimensionen und einem Menschen eine religiöse ‚Orientierung‘ geben.“

Dieser Raum ist für Certeau „qualifizierter“ Raum, kein leerer, bedeutungsloser Raum. Die Welt des Menschen gestaltet sich nicht einfachhin als die Zusammensetzung neutraler, bedeutungsfreier

² Certeau, Michel de: *GlaubensSchwachheit*. Hrsg. von Luce Giard, Stuttgart: Kohlhammer 2009.

³ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 33.

Objekte. Das Sinnvermögen des Menschen lässt ihn sich immer schon in einer gedeuteten Welt bewegen. Es gibt für den Menschen realiter, in seinem alltäglichen Weltumgang, keine Welt „an sich“. Diese Bedeutungshorizonte sind sozial, intersubjektiv vermittelt. Sie formulieren sich in der Sprache, in Symbolen, in Gesten, in kulturellen Praktiken, eben auch in Raumgestaltungen selbst.⁴ Im Gebet vollzieht sich diese Bedeutungs-gabe in Form von Gesten, d.h. von körperlichen und stimmlichen Ausdrucksformen. Certeau betont hier den leiblichen Aspekt des religiösen Geschehens und rückt damit das Gebet als gesamt-leibliches Geschehen in den Blick (vgl. dazu die meist gängige Auffassung vom Gebet als rein werthafte „Gespräch“).⁵ In besonderer Weise wird diese Orientierungsstiftung durch die Gebetsausrichtung deutlich. In der christlichen Tradition spricht man von der sogenannten „Ostung“ des Gebets.⁶ Aus Richtung der aufgehenden Sonne wurde der wiederkehrende Christus erwartet. Deshalb sind auch die Kirchen normalerweise nach Osten hin ausgerichtet. Es wird dabei der gesamte Kosmos in den heilsgeschichtlichen Horizont miteinbezogen. Das Verständnis für eine solch kosmologische Eingebundenheit ging jedoch über die Jahrhunderte im Westen verloren. Den wenigsten Gläubigen ist diese Ausrichtung heute bewusst.⁷

„Das Gebet unterbricht die Einförmigkeit des Raumes durch spezielle Orte und ganz bestimmte

⁴ Sie sind dem Einzelnen vorgängig; der Mensch wird in sie hineingeboren und wird von ihnen nicht nur sprachlich, sondern bis in die Affektivität und Kognition hinein geprägt. Sie bilden die Strukturen seines Denkens und Empfindens, liefern das Material seines Sprechens – was nicht bedeutet, dass sie den Menschen damit durchgängig determinieren. Man ist dieser „Bedeutungsmaschinerie“ nicht passiv ausgeliefert. Die Freiheit des Subjekts liegt (in post-strukturalistischem Denken) darin, sich zu dem Vorgegebenen/Vorgängigen noch einmal verhalten zu können; das Gegebene aufzunehmen und zu variieren, zu modulieren und transformieren. Es gibt insofern kein bezugsfreies Handeln des Menschen – auch ein radikaler Bruch steht noch in einer (wenn auch negativen) Bezugnahme zu einem vorhergehenden Weltumgang. Das Gebet stellt nun eine Praxis dar, die solche Bedeutungshorizonte schafft oder jedenfalls vermittelt. Es bietet eine Ordnung in der möglichen Deutungsvielfalt der Welt an, gibt dem Menschen eine mögliche „Orientierung“ – denn in irgendeiner Weise orientiert der Mensch sich wohl immer und sei es auch nach der „eigenen Intuition“, die (glaubt man der Psychoanalyse) viel fremdbestimmter ist, als das Subjekt dies zunächst vermeint. Das Unbewusste, das sich nicht nur in unseren Träumen kundtut, sondern das auch im Wachzustand unser Wollen und Begehren lenkt, unsere Sprache durchtränkt und unsere Gesten gestaltet, ist nach Sigmund Freud und Jacques Lacan der „Ort des Anderen“. D.h. bis in seine tiefsten Wünsche hinein ist der Mensch aufgrund seiner intersubjektiven Eingebettetheit von den Wünschen und dem Begehren, von den Verboten und Urteilen der anderen (vor allem der Eltern bzw. der nächsten Bezugspersonen) durchdrungen.

⁵ Certeau zeigt sich hier von dem französischen Leibphänomenologen Maurice Merleau-Ponty beeinflusst, der in seinem Werk *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Berlin: De Gruyter 1966) die Leibgebundenheit des Descart'schen *cogito* stark macht; den Leib als unser Existenzmedium zur Welt analysiert und auf das Originäre der leiblichen Situiertheit des gesamten menschlichen Weltbezugs (d.h. konkret in der Wahrnehmung, Motorik, Empfindung, geschlechtlichen Motiviertheit) aufmerksam macht.

⁶ Eine andere Form der Gebetsausrichtung findet man z.B. im Islam. Hier wenden sich die Betenden in Richtung eines immanenten Ortes nach Mekka zur Kaaba.

⁷ Vor der großen Liturgiereform in Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) feierte auch der Priester die Messe mit Blick Richtung Osten. Gemeinsam mit dem gläubigen Volk ging er sozusagen dem wiederkehrenden Christus entgegen. Im 20. Jahrhundert wurde dies jedoch nur mehr als eine „Zeilebration mit Rücken zum Volk“ verstanden. Deshalb wurde in Folge die Form des Volksaltars („Tisch“ in der Mitte des Presbyteriums) eingeführt, sodass der Priester nun mit Blick in Richtung des gläubigen Volkes feiert.

Haltungen.“

Certeau setzt sich hier von einem physikalisch-naturwissenschaftlichen Raumverständnis ab. Das euklidische Raumverständnis, das einem gleichförmigen, homogenen, leeren Raum, in dem genau definierbare und lokalisierbare Objekte verortet werden können, entspricht, hat sich zwar im Denken des modernen Menschen stark verankert, stellt aber eigentlich nicht das originäre Raumerleben der „naiven“ lebensweltlichen Einstellung dar.⁸ Der Mensch vernimmt den Raum nie als unabhängig von den Dingen, unterscheidet viel eher unterschiedliche *soziale* Räume und erlebt diese in einer jeweils eigenen Atmosphäre. Das Gebet charakterisiert Certeau hier als eine Praxis, die noch einmal ganz besonders herausragende Räume schafft – sei es durch die tatsächliche Gestaltung religiöser architektonischer Räumlichkeiten, sei es aber auch nur durch die Unterbrechung der sonst in einem profanen Raum stattfindenden Tätigkeiten durch die Praxis des Gebets mit seinen spezifischen Gesten und Verweisen auf ein Anderswo, einen transzendenten (Nicht-)Raum, der den immanenten Raum noch einmal aufsprengt.

„Man könnte ferner [...] sagen, auch die Empfindungen bildeten im Gebet eine Topographie: Das Gebet privilegiert gewisse Aspekte und gewisse Manifestationen des Seelenlebens; so schafft es, mit Hilfe der Berichte von unzähligen spirituellen Wegen, eine ‚Karte‘ [...]“.

Die Affekte spielen in der Gebetspraxis eine wesentliche Rolle. Gerade die Psalmen können auch als eine Schule der Affekte betrachtet werden. Ist es am Ende des Psalters der Jubel, der die Texte dominiert (siehe die Halleluja-Psalmen 146-150), so drückt sich in vielen wiederum die Klage des Einzelnen und des Volkes aus, von Reue und Zerknirschung ist die Rede und nicht zuletzt finden sich sogenannte Fluchpsalmen (z.B. Pss 58, 83 und 109), in denen sogar Gefühle von Rachsucht und Vergeltung Raum bekommen. In ihrer von körperlichem Ausdruck durchtränkten Sprache bieten diese Gebete der Gefühlswelt der Betenden Worte zur Klärung, zur leiblichen Verortung (gleich einer Topographie, einer Karte), zur Katharsis – aber sie *regen* ebenso bestimmte Affekte *an*, laden zur Identifikation mit der Gefühlswelt des Psalters ein und *formen* von daher in gleicher Weise die Emotionalität der Betenden.

⁸ Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 284-346.