

Benedikt Kranemann

## Liturgie, Körper, kulturelles Gedächtnis

Nonverbale Erinnerungsformen im Gottesdienst

### 1. Einleitung

Das kulturelle Gedächtnis der katholischen Kirche und damit die Erinnerung an die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit den Menschen ist eng mit dem Gottesdienst verbunden. Den besonderen Charakter dieser Erinnerung macht ihre Geltung in der Gegenwart aus. Diejenigen, die Liturgie feiern, wissen sich in diese Geschichte hineingenommen und dem Heilsgeschehen gegenwärtig.<sup>1</sup> Wenn es um Liturgie und kulturelles Gedächtnis geht, wird allerdings häufig textorientiert argumentiert. Eine für Rituale sensible Liturgiewissenschaft, die sich Impulse aus den Ritual Studies geben lässt,<sup>2</sup> wird den Blick auch auf nichtverbale Medien des Gedächtnisses und insbesondere die Rolle des Körpers im kulturellen Gedächtnis der Liturgie lenken müssen.

Wer an einer christlichen Liturgie, an einer Taufe oder Messfeier, einer Trauung oder einem Begräbnis, einem Wortgottesdienst oder einer Segnung, teilnimmt und sie mitfeiert, erlebt, dass es hier nicht allein um sprachliche Kommunikation geht, sondern dass der Mensch insgesamt in das Geschehen der Liturgie einbezogen ist.<sup>3</sup> Akustik und Optik, Haptik und olfaktorischer Sinn kommen ins Spiel. Gesten, ebenso Körperhaltungen oder das Handeln im Raum spielen eine wichtige Rolle. Die Sinne, mittels derer der ganze Mensch körperlich beteiligt ist, sind für den Gottesdienst von Relevanz.<sup>4</sup> Sie sind geradezu unverzichtbar, wenn Menschen in und mit einem Ritual kommunizieren wollen<sup>5</sup> und Gemeinschaft oder Kirche mit Gott in Kommunikation treten wollen. Die körperliche Dimension der Liturgie ist, so lautet hier die These, für das kulturelle Gedächtnis der Liturgie unverzichtbar.<sup>6</sup>

Mit der Formulierung „der ganze Mensch“ ist Unterschiedliches angesprochen. Auf der einen Seite geht es um den

„ritualisierten Körper“. Der Körper ist Objekt, *am Körper* wird gehandelt, und zwar mit Blick auf das, was im Gottesdienst erinnert und gefeiert wird. In einer Priesterweihe werden den Wehekandidaten die Hände aufgelegt, sie ziehen ein Messgewand an, die Hände werden gesalbt, sie werden vom Bischof umarmt.<sup>7</sup> Zugleich gibt es, das zeigen diese Beispiele, Ausdrucksformen und Handeln *mit dem Körper* in der Liturgie, die ganz wesentlich für das kulturelle Gedächtnis sind. Menschen artikulierend sich und das, was sie bewegt, über den Körper. Für eine Liturgie als ein religiöses Ritual ist das unverzichtbar. Der Mensch wird mit seinem Körper zum Subjekt, er prägt Liturgie und das ihr immanente kulturelle Gedächtnis.<sup>8</sup> Diesen Zusammenhängen soll im Folgenden nachgegangen werden. Es soll gezeigt werden, dass Liturgie und Körper zusammengehören, wenn es um das kulturelle Gedächtnis im Gottesdienst geht.

### 2. Liturgie und kulturelles Gedächtnis

Die Theorie des kulturellen Gedächtnisses ist von Maurice *Halbwachs*,<sup>9</sup> der über das kollektive Gedächtnis gearbeitet hat, grundgelegt und von Aleida und Jan *Assmann*<sup>10</sup> ausgearbeitet worden. Kurz gefasst unterscheiden Aleida und Jan *Assmann* zwischen dem kommunikativen Gedächtnis, gleichsam dem Gedächtnis des zeitlichen Nahbereichs weniger Generationen und der Alltagskommunikation, und dem kulturellen Gedächtnis, der die Gegenwart gründenden, bleibenden Erinnerung. Das kulturelle Gedächtnis hat sein Fundament in der Vergangenheit und ist identitätsbildend in der Gegenwart. Es kann stabilisieren und Veränderung abwehren („kalte Erinnerung“) oder dadurch, dass es zur jeweiligen Gegenwart in Spannung tritt, Ver-

änderungen provozieren („heiße Erinnerung“).<sup>11</sup>

Im kulturellen Gedächtnis wird für die Identität von Menschen „fundierende Geschichte“ kommuniziert. Jan Assmann macht auf den wichtigen Unterschied aufmerksam, „ob eine fundierende Geschichte *in illo tempore* spielt, von der die fortschreitende Gegenwart sich nie weiter entfernt und die in Riten und Feste (sic!) immer wieder Gegenwart wird, oder ob sie in die historische Zeit fällt und demnach zur Gegenwart in meßbarem und wachsendem Abstand steht und in Riten und Festen nicht vergegenwärtigt, sondern nur erinnert werden kann.“<sup>12</sup> Das ist, zumal wenn es um das liturgische „Heute“ geht, eine wichtige Unterscheidung. Der Modus des kulturellen Gedächtnisses, das hier angesprochen ist, entspricht dem „in illo tempore“ und damit der liturgischen Anamnese. Diese Form des Gedächtnisses wird kanonisiert, durch Traditionsträger weitergegeben und reflektiert. Unter anderem Zeremonien und Feste dienen der Kommunikation des Gedächtnisses und halten es in Gang.

Die Liturgiewissenschaft hat diese Theorie aufgegriffen. Die Liturgie wird als Ort und als Medium des kulturellen Gedächtnisses verstanden.<sup>13</sup> Dafür wird insbesondere auf Feste als Gedächtnisrituale, auf Gedächtnisräume und auf die Wortverkündigung der Liturgie verwiesen. „Texte und sprachliches Handeln“<sup>14</sup> spielen eine besondere Rolle.<sup>15</sup> Die Bedeutung des Körpers ist bisher, wenn es um den Aspekt des „Heute“ und das kulturelle Gedächtnis in der Liturgie geht, wenig im Blick.<sup>16</sup> Dabei macht die Ritualforschung darauf aufmerksam, wie sehr gerade der Körper für rituelle Vollzüge und in ihnen eine Rolle spielt. Wie sieht näherhin das Verhältnis von Körper, Liturgie und kulturellem Gedächtnis aus?

### 3. Körperlichkeit in der Liturgie

#### 3.1 Handeln am Körper und kulturelles Gedächtnis

In der Liturgie wird der Körper zum Objekt religiöser Rituale. Der Bezug zum

kulturellen Gedächtnis ist offensichtlich. Gottesdienst ist körperbezogener Ritus und zielt auf Performanz und damit Wandlung im Sinne des Glaubens. Menschen werden im Gottesdienst gesegnet und mit Weihwasser besprengt, sie werden gesalbt, ihnen werden die Hände aufgelegt. An Aschermittwoch wird auf die Stirn ein Kreuzzeichen aus Asche aufgebracht oder vielleicht sogar Asche auf den Kopf gestreut. Bei der Krankensalbung werden still die Hände aufgelegt und wird mit Öl gesalbt, verbunden mit der Bitte und Hoffnung auf Stärkung und Heilung. Bei der Firmung wird als Zeichen der Gabe des Heiligen Geistes, man kann übersetzen: als Zeichen der Zusage von Lebenskraft von Gott her, auf der Stirn gesalbt. Es sind Gesten, die am Körper oder auf den Körper hin vollzogen werden, die mit Berührungen verbunden sein können, aber nicht müssen. Materien werden am Körper zur Anwendung gebracht, interpretiert durch Begleitworte. Ohne den Ritus, der am Körper vollzogen wird, gäbe es kein performatives Geschehen. Die Performanz erfordert die expressive Körperhandlung.<sup>17</sup>

Viele Salbungen blicken auf eine lange Geschichte zurück. Das lässt sich am Beispiel der Salbung Kranker zeigen. Sie ist bereits im 1. Jh. nach Christus im Jakobusbrief überliefert. Der Kranke soll die Ältesten der Gemeinde zu sich rufen, sie sollen über ihn beten und ihn salben. Gebet und Handlung am Körper bilden eine Einheit, es wird mit Wort und Zeichenhandlung kommuniziert. „Die Proklamation der Heilszeit, der Freudenruf an die Armen und Kranken blieben abstrakt, würden sie nicht durch konkrete Machttaten handgreiflich spürbar.“<sup>18</sup> Schon früh lässt sich im Christentum der religiöse Umgang mit dem menschlichen Körper beobachten, der mit der Erinnerung an das Heilshandeln Gottes und Jesu von Nazareth verbunden ist. Die religiös interpretierte Anwendung von Öl zur Heilung Kranker oder zur Rettung aus gefährlichen Lebenssituationen kannte man aus dem Judentum wie aus dem Alten Testament (u.a. Jes 1,6; Lev 14,15–18).<sup>19</sup> Noch heute wird der Gesalbte – jenseits von Wunderberich-

ten – durch die Salbungen am Körper und das Gebet in einen neuen Horizont der Hoffnung gestellt, den die mit dem Ritual verbundene fundierende Geschichte eröffnet. Es bleibt dabei nicht bei der Erinnerung an historisch zurückliegende Ereignisse. Vielmehr ist mit dem liturgischen Ritus die Veränderung von Wirklichkeit verbunden. Das kulturelle Gedächtnis und die performative Wirkung des Ritus kommen zusammen.

Am Beispiel der Wassertaufe lässt sich dieses performative Moment von körperbezogenem Ritual in Verbindung mit dem kulturellen Gedächtnis noch aus anderem Blickwinkel darstellen. Der Täufling kommt zur Kirche. Er wird an der Kirchentür empfangen und in die Kirche hineingeführt. Draußen und drinnen und das Hineingemensein in die Gemeinschaft Christi sind von Bedeutung. Der Mensch ist, wenn es um den Raum geht, in seiner Körperlichkeit betroffen. In der Tauf liturgie wird der Täufling, begleitet von der Formel „Ich taufe dich im Namen des Vaters usw.“, mit Wasser übergossen und mit Öl gesalbt. Er wird mit dem, was hier erinnert wird, in Berührung gebracht. Durch diese performative Handlung am Körper verändert sich Wirklichkeit.<sup>20</sup> Aus dem Ungetauften wird der Getaufte, der durch die Taufe Teil des Leibes Christi – wieder eine Körpermetapher – wird. Weitere Zeichenhandlungen vertiefen dieses Geschehen: die Überreichung des Taufkleides und der Taufkerze. Das Wasser weist u.a. hin auf die Wasser der Schöpfung, das Wasser des Exodus, das Wasser der Taufe Jesu. Es ist Zeichen für Neuschöpfung, Befreiung, Verbindung mit Jesus Christus. Der erwachsene Täufling hat sich mit diesen Deutungen vertraut gemacht. Aber es bleibt nicht bei der Information, das Performative und das Verwandelnde unter dem Vorzeichen des Erinnerten ist entscheidend. Der menschliche Körper wird mit Wasser in Berührung gebracht, das Wasser wird über ihn ausgegossen. Das Wasser am Körper ist für die Teilnehmenden sichtbar, das Benetzen für den Täufling, zumal wenn er Erwachsener ist, spürbar. Der Wasserritus wird durch ein vorangehendes Gebet

über dem Wasser und durch die Tauf formel interpretiert.<sup>21</sup> Die katholische Kirche besteht darauf, dass der Mindestritus einer Taufe aus dem Übergießen mit Wasser und der trinitarischen Formel besteht. Wenn nach dem ritualisierten Körper gefragt wird, darf man feststellen: Die körperliche Dimension des Ritus darf nicht fehlen.

Ein drittes Beispiel soll hier der Ascheritus am Aschermittwoch sein. Er reicht zurück in die Zeit der Alten Kirche und der kanonischen Kirchenbuße. Wer schwer gesündigt hatte, also so, dass seine Schuld die Gemeinschaft der Kirche berührte, konnte auf Zeit aus dem Leben der Gemeinde und insbesondere von der Eucharistie ausgeschlossen werden.<sup>22</sup> Zum Zeichen seiner Schuld und der nun fälligen Bußzeit wurde ihm Asche auf das Haupt gestreut. Im Hintergrund steht die biblische Überlieferung, die der Asche unterschiedliche, aber dann doch sehr klare Bedeutungen zuweist: Asche steht für die Gebrechlichkeit und Endlichkeit menschlichen Lebens (Gen 18,27). Ebenso ist sie Ausdruck der Buße – „in Sack und Asche Buße tun“ heißt es in Mt 11,21. Sie signalisiert Umkehr, so beim reuigen König von Ninive, der sich in die Asche setzte (Jona 3,6). Auf Ostern hin wurden die christlichen Büsser dann wieder in die Kirche aufgenommen. Der Ritus des Aschermittwoch wird heute an allen, die zum entsprechenden Gottesdienst kommen, vollzogen. Es gibt zwei unterschiedliche Begleitworte: Den Ruf Johannes des Täufers „Bekehrt euch und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15) oder den alttestamentlichen Satz „Bedenke, Mensch, daß du Staub bist und wieder zum Staub zurückkehren wirst.“ (vgl. Gen 3,19)<sup>23</sup> Dazu wird mit Asche ein Kreuz auf die Stirn gezeichnet. Es handelt sich um ein sehr eindrückliches Bezeichnen des Körpers. Der Bezeichnete trägt das Zeichen der Umkehr und Vergänglichkeit auf der Stirn. Das Erinnerte wird dem Büsser auf den Körper gezeichnet und ist sichtbar. Man könnte das natürlich allein verbal erklären. Doch durch das Aschezeichen erhält dieser Ritus eine ganz eigene Ausdruckskraft. Es wird am Körper mit eigener Dringlichkeit die Botschaft von Um-

kehr und Vergänglichkeit kommuniziert. Der Aschermittwoch ist ein Beispiel dafür, wie kulturelles Gedächtnis und körperlicher Ausdruck Hand in Hand gehen und das Handeln am Körper Bedeutung für das Glaubensleben besitzt.

### *3.2 Handeln mit dem Körper und kulturelles Gedächtnis*

In der Liturgie wird aber auch mit dem Körper gehandelt, so in der sonntäglichen Messfeier. Grundhaltungen sind das Stehen, Sitzen und Knien.<sup>24</sup> Sie sind keine Bagatellen gottesdienstlichen Handelns, denn sie sind gemeinschaftlich eingenommene, wiederholte Körperhaltungen zu bestimmten Momenten der Liturgie.<sup>25</sup> Die katholische Kirche versteht sie als Ausdruck von geistiger Haltung und Einstellung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer (vgl. z.B. AEM 20; PEM 17. 23). Dazu zählt der Glaube an die Begegnung mit Christus im Hier und Heute, der in der Körperhaltung kommuniziert wird. In der gemeinsamen Haltung des Stehens zur Eröffnung der Messe wird der gemeinschaftliche Charakter dieser Liturgie deutlich. Es gehört zum Ritual hinzu, dass dies nicht unbedingt reflektiert geschieht, sondern aus Gewohnheit „automatisch“ vollzogen wird. Die Ausdrucksformen sind in „Fleisch und Blut“ übergegangen. Durch eine lange religiöse Praxis sind sie internalisiert worden. Sie werden häufig erst dann bewusst, wenn man an einem Ort mit anderer Praxis oder in einer anderen Konfession auf einen anderen Umgang mit solchen körperlichen Ausdrucksformen stößt, wenn sie zum Gegenstand von Predigt oder Katechese werden oder schlicht in die Krise geraten.

Im Stehen als einer Grundhaltung drückt sich beispielsweise die Achtung gegenüber geistlichen Höhepunkten der Liturgie aus.<sup>26</sup> Das Stehen und insbesondere das Aufstehen zeigen, dass nun etwas geschieht, das ein besonderes Gewicht für die Mitfeiernden besitzt. So stehen die Gläubigen auf, wenn das Evangelium verlesen wird und bringen damit die Bedeutung der Wortverkündigung zum Ausdruck. Über den Körper

und seine (äußere) Haltung wird eine innere Haltung oder Überzeugung zum Ausdruck gebracht. Der Hoffnung, die das Leben des einzelnen Christen und der einzelnen Christin trägt, soll der Mensch Ausdruck geben können. Er handelt mit dem Körper. Innen und Außen des Menschen spielen zusammen. Der ganze Mensch ist involviert.

Handelnder Körper meint mit Blick auf das kulturelle Gedächtnis noch anderes und mehr. In der Liturgie des Palmsonntags und der Kar- und Ostertage erleben katholische Christen u.a. die Prozession mit den Palmzweigen in Erinnerung an den Einzug Jesu nach Jerusalem, die Fußwaschung am Gründonnerstag, das sich Niederwerfen des Klerus zu Beginn der Karfreitagliturgie als intensive Form des Gedenkens an Leiden und Tod Jesu, das körperlich vollzogene Weiterreichen von Licht in der Osternacht oder das Besprengen aller Mitfeiernden mit dem neu gesegneten Wasser.<sup>27</sup> Im Eröffnungsritus der Messfeier kommt der Bezug zum „Heute“ bereits vor allem sprachlichen Ausdruck durch Körpersprache zum Ausdruck: Man versammelt sich in der Gegenwart Christi. In der Messfeier werden eine Verneigung vor dem Altar und der Altarkuss vollzogen, durch und durch körperliche Gesten, die sprachlich nicht zu ersetzen sind. Verehrt wird der Altar als Symbol für Christus. Priester und andere Feiernde schlagen zu Beginn der Liturgie das Kreuzzeichen, bezeichnen den Körper, stellen sich so unter das Zeichen Christi und drücken durch diese Geste aus, in wessen Namen sie diese Liturgie feiern. Das ist mehr als ein „Erinnern an“, sondern hat – wiederum im Sinne des „in illo tempore“ – mit der Präsenz Christi zu tun. Das zeigt später der Umgang mit dem Evangeliar. Es wird feierlich zum Ort der Verkündigung getragen, um Präsenz des erhöhten Christus im verkündeten Wort auszudrücken.<sup>28</sup> Gleiches lässt sich für die Eucharistie sagen. Beim Sich-Versammeln um den Altar, bei den Segensgesten über Brot und Wein, der Brotbrechung und natürlich beim Kommunizieren, also beim Verzehren des eucharistischen Brotes und des eucharistischen Weines, wird körperlich gehandelt. Körperlich

ches Handeln begegnet als Teil des kulturellen Gedächtnisses.

Wenn in den Texten der Eucharistie mit Blick auf Brot und Wein von Christus gesprochen wird, geschieht dies mit Körper-Metaphorik. Die Gläubigen erhalten Anteil am Leib Christi. Sie werden, indem sie das eucharistische Brot und den Wein konsumieren, in das Christusgeschehen vom Tod zur Auferstehung hineingenommen. In dichter Form sind im Vorgang des Kommunizierens Körper, kulturelles Gedächtnis und Liturgie miteinander verwoben. Das kann man theologisch-theoretisch erklären. Die Liturgie selbst braucht diese Reflexionsebene aber nicht. Der Priester zeigt die Hostie und deutet sie, während er sie dem oder der Gläubigen reicht: „Der Leib Christi“. Die kommunizierende Person bestätigt das zum einen mit dem Wort „Amen“, zum anderen aber und vor allem, indem sie das Brotstück entgegennimmt und verzehrt. Ohne den Aspekt des Essens und des sich „Einverleibens“ – das Wort bringt die körperliche Dimension gut auf den Begriff – ist der Akt der Kommunion nicht vollständig.<sup>29</sup>

Nach Ansicht des Anthropologen Roy Rappaport wird im Ritual das Bewusstsein für das Göttliche generiert. Wenn man eine liturgische Ordnung ausführt, akzeptiert man, was in ihr beispielsweise mit Blick auf die Eucharistie codiert ist: das kulturelle Gedächtnis des Stiftungshandelns und der Mahlpraxis Jesu Christi. Eine Ordnung, hier das als gegenwärtig Geglaubte, wird ratifiziert.<sup>30</sup> In der Kommunion macht man dies öffentlich und vollzieht es zugleich körperlich, indem man in der Kirche zum Ort der Kommunionausteilung geht und dort Brot und Wein, die Leib und Blut Christi sind, empfängt und isst bzw. trinkt.<sup>31</sup> Durch das Vollziehen des Ritus kommt das rituell-realsymbolische Geschehen zustande. Dies geschieht wesentlich durch den handelnden Körper. Folgt man Rappaport, zählt dieses körperliche Handeln zu den Grundlagen der Glaubensordnung.<sup>32</sup>

#### 4. Der Körper im Prozess vergegenwärtigender Erinnerung

Das kulturelle Gedächtnis in der Liturgie bleibt ohne Zeichenhandlungen an und mit dem Körper unvollständig. Es geht um keine Marginalie. Körper und Körperlichkeit sind von großer Bedeutung für den Prozess des Erinnerns, denn über die körperliche Wahrnehmung und den körperlichen Ausdruck sind andere Formen der Beteiligung am Gedächtnisgeschehen des Gottesdienstes möglich als in sprachlich-diskursiver Form. Der Körper des Menschen ermöglicht eine eigene Form rituell-liturgischer Kommunikation, die anderen Elementen der Liturgie so nicht zu eigen ist.<sup>33</sup> Um das zu erfassen, reicht es allerdings nicht den Körper als Objekt der Liturgie zu betrachten. Ebenso muss der Mensch, der mit dem Körper handelt, wahrgenommen werden, muss der Mensch als Subjekt, d.h. als Teilnehmer wie als Träger der Liturgie ernstgenommen werden. Die Ritualforschung betont, dass der Körper zur existenziellen Grundlage kultureller Handlungen gezählt werden muss. Das gilt auch für die Liturgie und ihr Erinnerungspotenzial.

Dabei verdeutlicht die Liturgie selbst, wie dort, wo es um den Körper geht, Erleben und Deutung ineinandergreifen. Wenn beispielsweise in der Tauf liturgie bei der Überreichung des Taufkleides gesagt wird: „In der Taufe bist du eine neue Schöpfung geworden und hast – wie die Schrift sagt – Christus angezogen. Das weiße Gewand sei dir ein Zeichen für diese Würde. Bewahre sie für das ewige Leben“,<sup>34</sup> wird das theologisch performative Moment des Rituals angesprochen und im Heute die Initiation in das Schöpfungsgeschehen erinnert. Durch den Wasserritus, der am menschlichen Körper vollzogen wird, geschieht Neuschöpfung. Der Mensch ist mit Christus bekleidet worden, er erhält eine neue Würde. Körperliches und Geistliches gehen Hand in Hand. Löst man beides voneinander, bleiben ein beliebiger Wasserritus oder ein vergeistigtes Geschehen übrig.

Man kann das am Beispiel der Taufwasserweihe („Lobpreis und Anrufung

Gottes über dem Wasser<sup>40</sup>) noch weiterführen.<sup>35</sup> Über dem Wasser der Schöpfung, so heißt es in diesem Gebet, schwebte Gottes Geist und gab ihm Kraft. Aus der Sintflut konnte Neues entstehen, nachdem das verderbliche Alte untergegangen war. Das Wasser des Roten Meeres war der Ort der Befreiung Israels aus der Sklaverei Ägyptens usw. Das Wasser wird hier zum Symbol für diese Ereignisse der Geschichte Gottes mit den Menschen. Indem der Mensch mit diesem Wasser übergossen wird, wird er in diese Geschichte hineingestellt.<sup>36</sup> Sie wird ihm nicht nur im Gebet zugesprochen, sondern er kann das Wasser an sich erfahren und andere, die der Taufe beiwohnen, können im Dabeisein dieses Handelns mit Wasser erleben. Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive ist Ritualstudien zuzustimmen, die besagen, dass solche Performanzen ein „Teil des kulturellen Gedächtnisses“ sind, also des orientierenden und sinnstiftenden Gedächtnisses jenseits des Alltagsgedächtnisses. Es sind Handlungen, so die Anthropologin Karin *Polit*, „die zugleich imaginär und verkörpert sind: Sie sind verkörperte Erfahrungen, die auf sinnlichen und kognitiven Erinnerungen basieren.“<sup>37</sup> Damit das Präsentische des in der Liturgie Gefeierten zur Erfahrung kommt, muss der Körper in die Liturgie einbezogen werden.<sup>38</sup>

Rituale und damit Liturgien können „als Träger von verkörpertem Wissen verstanden werden, das sich von sprachlich vermittelbarem Wissen unterscheidet. Das verkörperte Wissen basiert stattdessen auf einer Form der sinnlichen Wahrnehmung und Erinnerung.“<sup>39</sup> Das Anamnetische in der Liturgie und das entsprechende Wissen wird häufig an Texten festgemacht. Doch „dieses Wissen ist oft ein verkörpertes Wissen, das sich nicht verbalisieren lässt, sondern in Handlungsabläufen zeigt.“<sup>40</sup> Die Beobachtung, dass über das Körperliche und Sinnliche kommuniziert wird, unterstreicht einmal mehr die Bedeutung von Ritual und Liturgie für das Glaubensleben.<sup>41</sup>

Man hat in der Liturgiegeschichte des 20. Jahrhunderts die Verbindung von Liturgie und sozialem Handeln betont.<sup>42</sup> Liturgie ist ins Leben hinein vernetzt, steht nicht für

sich allein, sondern soll zu einer dem Gefeierten entsprechenden Praxis führen. Auch hier gehen Liturgie- und Ritualforschung Hand in Hand. Wenn eine Liturgie durch die körperliche Erfahrung mit Emotionen verbunden ist, dann kann das „zur Veränderung, Verstärkung oder Entstehung von sozialen Beziehungen führen.“<sup>43</sup> Verkörperte Erinnerung und kollektive Identität sieht *Polit* in einem Zusammenhang. Das passt zur theologischen These, dass aus der gefeierten Liturgie immer neu die Identität der Kirche gestärkt wird.<sup>44</sup> Dabei spielt der ritualisierte Körper eine wesentliche Rolle.

Wenn nach dem Verhältnis von Körper, kulturellem Gedächtnis und Liturgie gefragt wird, geht es folglich nicht allein um Anthropologie, sondern ebenso um Theologie. Das Symbolgeschehen der Liturgie ermöglicht Beziehungen zwischen Menschen und zwischen Menschen und Gott. Wenn die Gottesbeziehung im jeweiligen Hier und Heute so gefeiert werden soll, dass sie Menschen betrifft, ist dies ohne körperlichen Ausdruck in der Liturgie nicht vorstellbar. Liturgie, die Gottes Gegenwart im Heute feiert, schließt den Menschen mit all seinen Sinnen und seiner Körperlichkeit, nicht zuletzt aus theologischen Gründen ein.

*Der Autor ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Erfurt.*

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. u.a. *Häußling*, Angelus A., Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hrsg. v. Martin *Klößener* [u.a.] (LQF 79), Münster 1997, 2–10 (zuerst 1991 veröffentlicht); *Gerhards*, Albert, *Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung*, in: Walter *Fürst* (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche* (QD 199), Freiburg/Br. [u. a.] 2002, 169–186; *Schilson*, Arno, *Die Vergegenwärtigung des Vergangenen in der Liturgie*, in: Peter *Rusterholz/Rupert Moser*

- (Hg.), *Wir sind Erinnerung. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Sommersemester 2001* (Berner Universitätschriften 47), Bern [u.a.] 2003, 143–164; *Wahle*, Stephan, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie* (IThS 73), Innsbruck/Wien 2006; *Deeg*, Alexander, *Zwischen Anamnese, Historie und Event. Das Triduum sacrum als Brennpunkt liturgischer Fragestellungen der Gegenwart*, in: Benjamin *Leven/Martin Stuflesser* (Hg.), *Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis* (Theologie der Liturgie 4), Regensburg 2013, 56–77.
- <sup>2</sup> Vgl. die Literatur- und Forschungsberichte von *Post*, Paul, *Ritual studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft*, in: ALW 45 (2003), 21–45; ders., *Vom religionsphänomenologischen Erbe zum e-Ritual. Trends und Themen der aktuellen Ritual Studies*, in: ALW 55 (2013), 139–181; ders., *Liturgiewissenschaft – Ritual Studies. Chronik und Perspektiven eines Zwischenraums*, in: Kim *de Wildt* [u. a.] (Hg.), *Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft* (PThE 144), Stuttgart 2016, 298–314.
- <sup>3</sup> Für *Gregur*, Josip, *Culmen et fons. Liturgie als actio der Kirche im Spannungsfeld von Symbol und Metapher* (Benediktbeurer Studien 14), München 2005, 156, ist die Liturgie die „Körpersprache“ der Kirche“.
- <sup>4</sup> Vgl. u.a. *Reifenberg*, Hermann, *Bemühungen um die Zeichen in der Liturgie. Ansatz der Liturgiekonstitution – Ergebnisse – Möglichkeiten*, in: Theodor *Maas-Ewerd* (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg/Br. [u.a.] 1988, 63–74; *Bieritz*, Karl-Heinrich, *Liturgik* (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin 2004, 205–241; *Saberschinsky*, Alexander, *Leibhaftige Liturgie*, in: Winfried *Hauerland* [u.a.] (Hg.), *Liturgie und Spiritualität*, Trier 2004, 49–62. Ebd. 61 findet sich der Hinweis, liturgische Kommunikation sei „ohne den Leib nicht möglich, der Realsymbol ist, wenn er zum Medium der Kommunikation gemacht wird.“; *Bieritz*, Karl-Heinrich, *Körperkulturen. Gottesdienste im Prozeß der (De-)Zivilisation*, in: Rostocker theologische Studien 14 (2005), 66–100 (zuerst 2002 veröffentlicht); *Franz*, Ansgar, *Leiblichkeit als Ausdrucksform des Gebetes. Liturgiewissenschaftliche Überlegungen im Angesicht des Islam*, in: Hansjörg *Schmid* [u.a.] (Hg.), „Im Namen Gottes ...“. *Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2006, 143–153; *Plüss*, David, *Die Grundgesten der Liturgie. Oder: Wie kommt der Körper in den Gottesdienst hinein?*, in: Susanne *Dungs/Heiner Ludwig* (Hg.), *profan – sinnlich – religiös. Theologische Lektüren der Postmoderne. Festschrift für Uwe Gerber, Frankfurt/M. [u.a.] 2005, 189–208. Mit Blick auf Körper und Liturgie vgl. auch die entsprechenden Begriffe in Marcel *Barnard/Paul Post* (Hg.), *Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie*, Zoetermeer 2001. Vgl. auch Ingolf U. *Dalferth/Simon Peng-Keller* (Hg.), *Beten als verleblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets* (QD 275), Freiburg/Br. [u.a.] 2016.*
- <sup>5</sup> Vgl. den hilfreichen Überblicksbeitrag von *Polit*, Karin, *Verkörperung*, in: Christiane *Brosius* [u.a.] (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (UTB 3854), Göttingen 2013, 215–221; zum Körper als rituellem Medium vgl. *Dücker*, Burckhard, *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft*, Stuttgart/Weimar 2007, 60f; u.a. „ritual as embodied culture“ vgl. *Nugteren*, Albertina, *Sensing the ‚Sacred‘? Body, Senses and Intersensoriality in the Academic Study of Ritual*, in: JLO 29 (2013), 49–65; eine besondere Beachtung der Zeichen- und Ausdruckshandlungen des Körpers findet man bei *Douglas*, Mary, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Aus dem Englischen von Eberhard Bubser* (Fischer-Taschenbücher 7365), Frankfurt/M. 1998.
- <sup>6</sup> *Plüss*, Die *Grundgesten der Liturgie* 189, weist auf die körperliche Verfasstheit des Menschen und die Inkarnation hin, um dann zu schlussfolgern, dass mit Blick auf den Gottesdienst „die Körperlichkeit nicht leichthin abgetan“ werden kann.
- <sup>7</sup> Vgl. Die *Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale I. Handausgabe mit pastoraliturgischen Hinweisen*. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich (Pastoraliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), Freiburg/Br. [u.a.] 1994, 73–95. Ebd. 72 eine Übersicht.
- <sup>8</sup> Vgl. jetzt zum Thema: *Senn*, Frank C., *Embodied liturgy. Lessons in Christian ritual*, Minneapolis, MN 2016.
- <sup>9</sup> Vgl. *Halbwachs*, Maurice, *Das kollektive Gedächtnis. Mit einem Geleitwort zur deutschen*

Ausgabe von Heinz *Maus*. Aus dem Französischen von Holde *Lhoest-Offermann*, Frankfurt/M. 1985 franz. Originalausgabe Paris 1967.

- <sup>10</sup> Vgl. u. a. *Assmann*, Jan, Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: ders. (Hg.), in Zusammenarbeit mit Theo *Sundermeier*, Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh 1991, 13–30; ders., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997; *Assmann*, Jan/*Hölscher*, Tonio, Kultur und Gedächtnis, Frankfurt/M. 1988; *Assmann*, Jan, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München <sup>3</sup>2007; *Assmann*, Aleida, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses (C. H. Beck Kulturwissenschaft), München <sup>5</sup>2010; zum Themenfeld gehört auch: dies., Formen des Vergessens (Historische Geisteswissenschaften. Frankfurter Vorträge 9), Göttingen 2016.
- <sup>11</sup> Mit *Bering*, Dietz, Kulturelles Gedächtnis, in: Nicolas *Pethes*/*Jens Ruchatz* (Hg.), Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon. Unter Mitarbeit von Martin *Korte* und Jürgen *Straub* (Rowohlt's Enzyklopädie 55636), Reinbek bei Hamburg 2001, 329–332, hier 331. Zu den Merkmalen des kulturellen Gedächtnisses vgl. *Assmann*, Jan, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Kultur und Gedächtnis 9–19.
- <sup>12</sup> *Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis 77f.
- <sup>13</sup> So programmatisch ein Aufsatz von *Brüske*, Gunda, Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft, in: LJ 51 (2001), 151–171. Vgl. auch *Wahle*, Gottes-Gedenken.
- <sup>14</sup> *Brüske*, Liturgie 162.
- <sup>15</sup> Vgl. aber etwa die Hinweise von *Thönnies*, Dietmar, Das textile Gedächtnis der Kirche. Mnemotechniken und anamnetische Aspekte liturgischer Kleidung, in: LJ 47 (1997), 78–88.
- <sup>16</sup> Vgl. *Assmann*, Erinnerungsräume 241–297. In der Einleitung zum Buch (ebd. 20) schreibt *Assmann*: „Als ein eigenes Medium kann [...] der Körper gelten, sofern die psychischen und mentalen Erinnerungsprozesse nicht nur neuronal, sondern auch somatisch verankert sind. Der Körper stabilisiert Erinnerungen durch Habitualisierung und verstärkt sie durch die Kraft der Affekte.“
- <sup>17</sup> Vgl. dazu die grundlegenden Thesen von *Winteler*, Stephan, Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichem Interesse, in: BiLi 84 (2011), 12–27.
- <sup>18</sup> *Frankemölle*, Hubert, Krankensalbung im Neuen Testament. Biblische Korrekturen zur sogenannten „Letzten Ölung“, in: Manfred *Probst*/*Klemens Richter* (Hg.), Heilsorge für die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), Freiburg/Br. [u.a.] <sup>2</sup>1980, 28–38, hier 30f.
- <sup>19</sup> Vgl. *Kranemann*, Benedikt, Krankenöl, in: RAC 21 (2004), 915–965.
- <sup>20</sup> Dies ganz im Sinne von *Austin*, John L., Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with Words). Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny (Universal-Bibliothek 9396), Stuttgart 2002.
- <sup>21</sup> Vgl. *Auf der Maur*, Hansjörg, Lobpreis und Anrufung Gottes im sakramentlichen Vollzug. Eine noch immer unterbelichtete Dimension westlicher Sakramententheologie und Praxis, in: Paul Michael *Zulehner* [u.a.] (Hg.), Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, Ostfildern 2000, 179–198.
- <sup>22</sup> Dazu ausführlich *Meßner*, Reinhard, Feiern der Umkehr und Versöhnung. Mit einem Beitrag von Robert *Oberforcher*, in: ders./Reiner *Kaczynski*, Sakramentliche Feiern I/2 (GdK 7,2), Regensburg 1992, 7–240, hier 84–134.
- <sup>23</sup> Vgl. Die Feiern der Heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres, 2. Aufl. Einsiedeln u.a. 1988, 79.
- <sup>24</sup> Zu den unterschiedlichen Körperhaltungen ist immer noch lesenswert *Guardini*, Romano, Von heiligen Zeichen, Mainz 1992 u.ö., 22–28; die Schrift erschien zuerst 1922.
- <sup>25</sup> In diesem Zusammenhang sei auf die sehr überzeugenden Ausführungen von *Meßner*, Reinhard, Einige Defizite in der Performance der Eucharistie, in: Stephan *Wahle* [u.a.] (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Br. [u.a.] 2013, 305–345, hingewiesen.
- <sup>26</sup> *Sequeira*, A. Ronald, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, in: Rupert *Berger* [u.a.], Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg 1990, 7–39, hier 32.

- <sup>27</sup> Vgl. *Kranemann*, Benedikt, Heilige Woche, in: *BiLi* 87 (2014), 306–311.
- <sup>28</sup> Vgl. zur Interpretation wie zu den Schwierigkeiten des Ritus *Zerfaß*, Alexander, Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe (*PiLi.S* 24), Tübingen 2016, 197–199.
- <sup>29</sup> Für die spätmittelalterliche Liturgie hat *Lenz*, Thomas, Dem Entsinnlichten Sinne verleihen. Vom produktiven Paradox der Eucharistie im späten Mittelalter, in: *Ulrike Surmann/Johannes Schröer* (Hg.), *Trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht*, Köln 2013, 267–276, unter der Überschrift „Das Sichtbare unsichtbar verzehren: Essen und Schauen – Kommunion und Inkorporation“ (274) formuliert: „Der Akt des Essens selbst wurde zu einem Akt der Einverleibung in den Körper Christi.“ *Durandus* habe dies auf die paradoxale Formel gebracht, „dass im alltäglichen Leben derjenige, der etwas isst, sich das einverleibt, was er isst. ‚Hier aber – bei der Eucharistie – werden wir dem einverleibt, den wir essen.‘“ (ebd. 275).
- <sup>30</sup> Vgl. *Rappaport*, Roy A., Ritual and performative Sprache, in: *Andréa Belliger/David J. Krieger*, *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2006, 191–210, hier 198. Vgl. ders., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, U.K. – New York 1999.
- <sup>31</sup> Karl-Heinrich *Bieritz* hat unter der Überschrift „Teilhabe im Leib“ gerade auf den Zusammenhang von „Mahl und Leib“ hingewiesen: „In beiden Verdichtungen kommt zum Ausdruck, daß Gott die Menschen *in ihrem Leibe* sucht und liebt. Und daß das Reich, in das er sie beruft, sie *leiblich* aneinander bindet. In beidem drückt sich eine Vorstellung, wenn man so will: eine Vision von menschlicher Gemeinschaft aus, die auf *leiblicher Teilhabe* aneinander – und das heißt auch: auf der Verantwortung für das *leibliche Sein* des jeweils anderen – beruht.“ (*Bieritz*, *Körperkulturen* 90).
- <sup>32</sup> *Rappaport*, Ritual 198: „Der Akteur nimmt teil an und wird Teil der Ordnung, die seinen eigenen Körper und Atem belebt.“
- <sup>33</sup> „Jedes *Wort*, das sich Gehör verschaffen will, muss sich verleblichen. Und es schafft sich nicht nur ganz selbstverständlich einen ‚Klangleib‘, sondern nimmt die Leiblichkeit der Beteiligten in jeder Weise in Anspruch, seien sie redend, betend, singend, handelnd, hörend oder schauend am Geschehen beteiligt.“ (*Bieritz*, *Liturgik* 205).
- <sup>34</sup> Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der *Editio typica altera 1973* (Rituale Romanum auf Beschluß des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht), Freiburg/Br. [u.a.] 2007, 64 u.ö.
- <sup>35</sup> Vgl. *Feier der Kindertaufe* 54f.
- <sup>36</sup> Auf das Ineinander von verbaler und nonverbaler Symbolik in den sakramentlichen Feiern hat hingewiesen *Auf der Maur*, Lobpreis und Anrufung Gottes 196.
- <sup>37</sup> *Polit*, Verkörperung 218.
- <sup>38</sup> *Plüss*, *Die Grundgesten der Liturgie 190–193*, unterstreicht den Zusammenhang von Körper, Geste und Identität. Er formuliert ebd. 192 sogar: „Unsere Identität ist körperlich-gestisch konstituiert.“ Er benennt „liturgische Grundgesten“, die „zusammen den kultischen Gestenraum“ bilden (ebd. 193). Zu diesen Grundgesten vgl. ebd. 194–206. Kürzer zur Körperlichkeit auch ders., *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes* (Christentum und Kultur 7), Zürich 2007, 171–176, wonach Körper und Geist unauflösbar miteinander verschränkt sind.
- <sup>39</sup> *Polit*, Verkörperung 219.
- <sup>40</sup> Ebd. 219.
- <sup>41</sup> Vgl. *Meßner*, Defizite; *Kranemann*, Benedikt, *Theologie nach dem Ritual Turn. Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, in: *Judith Gruber* (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*. Unter Mitarbeit von *Verena Bull* (Salzburger interdisziplinäre Diskurse 4), Frankfurt/M. [u.a.] 2013, 151–173.
- <sup>42</sup> Vgl. aus der Vielzahl der Beiträge den folgenden Sammelband: *Martin Stuflesser/Stephan Winter* (Hg.), „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (*StPaLi* 22), Regensburg 2009.
- <sup>43</sup> *Polit*, Verkörperung 219.
- <sup>44</sup> Vgl. *Richter*, Klemens, *Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche*, in: ders., *Feiernde Gemeinde. Die Identität der Kirche und ihr Gottesdienst – eine Aufsatzsammlung*, hrsg. v. Benedikt *Kranemann* [u.a.], Münster 2015, 121–142 (zuerst 1991 veröffentlicht).