

Ritualität und Selbstwahrnehmung

Liturgie als Ritual und die liturgische Praxis

Christian Rentsch

„[D]ramas have audiences, rituals have congregations. An audience watches a drama, a congregation participates in a ritual.“¹ Diese vom amerikanischen Anthropologen Roy A. Rappaport vorgenommene Unterscheidung von Ritual und Drama mag nicht völlig trennscharf sein,² sie verweist aber auf einen Aspekt ritueller Akte, der für eine Wirkungsästhetik der Liturgie nicht ohne belang ist: Wenn die Anwesenden bei einer liturgischen Feier in besonderer Weise an ihrem Vollzug beteiligt sind, bedeutet Wahrnehmung der Liturgie durch ihre Teilnehmer wesentlich Selbstwahrnehmung. Im Folgenden soll daher dieser Aspekt der Wahrnehmung von Liturgie im Rückgriff auf die Ritualtheorie Rappaports anhand einiger Elemente der römisch-katholischen Messfeier erhellert werden. In einem zweiten Schritt soll dann freilich auch deutlich werden, dass diese durch die rituelle Form der Liturgie bewirkten Wahrnehmungsaspekte von einigen Tendenzen gegenwärtiger Liturgiepraxis nicht unbeeinflusst bleiben.

Die spezifische Kommunikationssituation rituellen Handelns

Nach der Liturgiereform im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil³ ist eine Gleichsetzung von Liturgie und ritueller Kommunikation nicht mehr in

¹ R. A. RAPPAPORT, Obvious Aspects of Ritual, in: Cambridge Anthropology 2 (1974) 1, 3–69, hier 8.

² Vgl. DERS., Ritual and Religion in the Making of Humanity (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110), Cambridge 1999, 40 f.

³ Vgl. für viele W. HAUNERLAND, Das Zweite Vatikanische Konzil und die Liturgiereform, in: J. BÄRSCH / B. KRANEMANN (Hg.), in Verbindung mit W. HAUNERLAND / M. KLÖCKENER, Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, II, Münster 2018, 207–246.

demselben Maße möglich wie zuvor. Das gilt schon deshalb, weil nun die Predigt nicht nur weitgehend selbstverständlicher Bestandteil der sonntäglichen Messfeier ist, sondern auch theologisch als Teil der Liturgie und nicht mehr als Unterbrechung derselben verstanden wird.⁴ Dennoch erscheint der Rückgriff auf die ritualtheoretischen Überlegungen Rappaports angemessen, insbesondere da der von ihm zugrunde gelegte Ritualbegriff – „the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers“⁵ – verschiedene Grade von Varianz und Präcodierung ebenso berücksichtigt wie unterschiedliche Grade von äußerer Partizipation.⁶ Während in der Predigt und verwandten Elementen der Liturgie einfach adressierte Sprechakte vorliegen, die sich von gewöhnlicher Alltagskommunikation nicht grundlegend unterscheiden, zeigt sich die Besonderheit ritueller Kommunikation nach Rappaport in jenen Elementen, bei denen die Teilnehmer nicht auf eine Rolle als bloße Zuhörer reduziert sind, sondern eine mehr aktive Rolle einnehmen wie im Gebet, im Gesang, im Bekenntnis, aber auch in nicht-sprachlichen Akten. Denn hier, so Rappaport, sei die Kommunikationsform wesentlich autokommunikativ: „[I]n ritual the transmitter and receiver are often one and the same. At least the transmitter is often among the most important receivers.“⁷ Am Beispiel der gemeinsam vollzogenen Gebetsakte der Liturgie – etwa des Vaterunsers oder des Gloria – tritt dieser Aspekt besonders deutlich hervor: In einer empirisch-humanwissenschaftlichen Perspektive, die die immanente Funktion von Ritualen zu verstehen sucht, die Frage nach der Existenz des in den Gebetsakten angesprochenen Adressaten Gott und nach der transzendenten Wirkung der Liturgie aber methodisch ausklammern muss,⁸ laufen gängige Kommunikationsschemata von *transmitter* und *receiver* ins Leere: Alle empirisch wahrnehmbaren Teilnehmer am Ritual sind *transmitter*. Als immanent sinnvoll erweisen sich diese Elemente des Rituals nur dann, wenn die Rückwirkung dieser kommunikativen Akte auf die Teilnehmer selbst mitbedacht wird. Für Rappaport liegt darin ein wesentlicher Schlüssel für die soziale Bedeutung von Ritualen: Was in der Liturgie gefeiert wird, wird nicht – wie bei Gesetzestexten etc. – von außen an die Teilnehmer herangetragen, sondern von ihnen selbst zum Ausdruck gebracht. Dies schafft einen höheren Grad

⁴ Vgl. DERS., Ritus und Diskurs. Die Predigt als *pars ipsius liturgiae* (SC 52), in: G. AUGUSTIN / M. SCHULZE (Hg.), Glauben feiern. Liturgie im Leben der Christen (Festschrift für Andreas Redtenbacher), Ostfildern 2018, 281–298. Zum Spannungsfeld von ritueller Kommunikation und der auch diskursiven Rede der Predigt vgl. ebd., 293–298.

⁵ RAPPAPORT, Ritual and Religion (wie Anm. 2), 24, im Orig. kursiv.

⁶ Vgl. ebd., 40.

⁷ Ebd., 119.

⁸ Vgl. H. KNOBLAUCH, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn u. a. 2003, 41.

an Verbindlichkeit und bringt die Teilnehmer in eine engere Verbindung mit dem von der Liturgie präsentierten Weltbild, als dies bei Aussagen der Fall ist, die von außen an sie herangetragen werden:

„for a performer to reject the canonical information encoded in a liturgical order that is being realised by his performance as he is participating in it seems to me to be a contradiction in terms, and thus impossible. This is to say that *by performing a liturgical order the performer accepts, and indicates to himself and to others that he accepts, whatever is encoded in the canons of the liturgical order in which he is participating.*“⁹

Diese der rituellen Form implizite *acceptance* hat bei gemeinschaftlich vollzogenen Ritualen einerseits eine soziale Komponente, die sich aus der Verbindlichkeit öffentlich gesetzter Akte ergibt, andererseits eine individuelle, die aus der Selbstwahrnehmung des Teilnehmers resultiert: Er nimmt sich selbst als Teil der Ordnung wahr, die von ihm selbst qua seiner Teilnahme am Ritual dargestellt wird:

„In ritual the transmitter-receiver becomes fused with the message [...] he is transmitting and receiving. In conforming to that which his performance brings into being, and which comes alive in its performance, he becomes indistinguishable from it, a part of it, for the time being.“¹⁰

Offenkundig wird dieser autokommunikative Aspekt besonders bei Ritualen, die in einer empirisch-immanenten Perspektive alleine vollzogen werden: Auch das allein – in der Perspektive des Beters freilich vor Gott – vollzogene Gebet erweist sich erst so als humanwissenschaftlich sinnvoll rekonstruierbares Tun. Evident wird zum anderen die Bedeutung des liturgischen Vollzugs, der *performance*. Die Verbindlichkeit der Weltordnung, die sich in der Liturgie zeigt, und ihre Anerkennung durch den Teilnehmer müssen nicht explizit in den Texten der Liturgie zum Ausdruck kommen, wie das z. B. beim Credo der Fall ist, sie ergeben sich vielmehr aus dem Vollzug des Rituals selbst.¹¹

⁹ RAPPAPORT, *Obvious Aspects of Ritual* (wie Anm. 1), 31, Hervorh. im Orig. unterstrichen. Vgl. DERS., *Ritual and Religion* (wie Anm. 2), 119.

¹⁰ RAPPAPORT, *Obvious Aspects of Ritual* (wie Anm. 1), 31.

¹¹ Vgl. ebd., 30 f. Aus ritualtheoretischer Perspektive ist es daher plausibel, dass das Zweite Vatikanum nicht die Liturgie als solche, sondern die tätige Teilnahme daran als „die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen“ (SC 14 = Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 4. Dezember 1963, hier zitiert nach: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, I [LThK.E 1], Freiburg u. a. 1966, 14–109, hier 29), bezeichnet und dass liturgische Vollzüge nicht nur Ausdruck des Glaubens, der Zusammengehörigkeit o. Ä. sein, sondern diese auch fördern sollen (vgl. *Missale Romanum. Editio typica tertia. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch*, 12. Juni 2007

Nun darf dieses spezielle Verhältnis von Teilnehmer und der von der Liturgie inszenierten Ordnung nicht nur auf die ethische Komponente der Liturgie, ihre moralischen Implikationen reduziert werden; es betrifft vielmehr das gesamte Weltbild des in der Liturgie gefeierten Glaubens. Wer das Vaterunser betet und darin um das tägliche Brot bittet, setzt nicht nur den konkreten Akt einer Bitte, er konstruiert vielmehr eine Welt und erlebt sich selbst als Teil einer Welt, in der die Lebensgrundlagen des Menschen von Gott abhängig sind und in der es möglich und ratsam ist, mit Gott in einen Dialog zu treten. Rituale sind daher nicht nur performativ, sondern metaperformativ: Sie etablieren eine Weltordnung – und die Teilnehmer als Teil derselben –, innerhalb derer es dann möglich und sinnvoll ist, einzelne performative Akte zu setzen.¹² Auch an dieser Stelle wird nochmals die Bedeutung sichtbar, die dem Vollzug von Ritualen zukommt und die sie etwa von Mythen unterscheidet.¹³ Liturgie etwa macht die Gegenwart Gottes nicht in erster Linie dadurch erfahrbar, dass in ihr die Aussage getroffen wird, Gott sei gegenwärtig, sondern dadurch, dass sie die Teilnehmer so handeln lässt, *als ob* er gegenwärtig wäre, und so eine entsprechende Erfahrung ermöglicht. Sie lässt ihre Teilnehmer zu ihm sprechen und die darin implizierte Gegenwart Gottes so am persuasiven Plus von Vollzügen gegenüber bloßen Aussagen partizipieren.¹⁴ Aussagen wie „Christus lebt“ können wahr oder unwahr sein, Handlungen aber sind evident.¹⁵ Man kann daran zweifeln, ob Christus lebt, die Tatsache, dass man zu ihm gesprochen und vor ihm gekniet hat, ist nicht zu leugnen. Der Vollzug wird in seiner unmittelbaren Erlebbarkeit zum Erfahrungs-„Argument“ des Glaubens. Dies gilt insbesondere dann, wenn der Vollzug eine körperliche Dimension aufweist, denn durch die Verschränkung der verschiedenen Codes im Ritual partizipieren die kanonischen Aussagen der Liturgie, die oft keinen materiellen Referenten haben, an der Unabweisbarkeit körperlicher Erfahrungen.¹⁶

Im Fall der Liturgie ist der angesprochene metaperformative Aspekt insofern von besonderer Relevanz, als der von den Teilnehmern der Liturgie dargestellte und erlebte Erfahrungsraum scharfe Differenzen zur alltäglichen Lebenswelt aufweist. Verbale Kommunikation etwa findet normalerweise unter Menschen statt, im liturgischen Gebet aber wird Gott angesprochen. Insofern die vom Ritual zu etablierende Weltordnung im Fall der christlichen Liturgie

[Arbeitshilfen 215], Bonn 32007, 20, 47 passim). Vgl. dazu auch den Beitrag von Melanie Wald-Fuhrmann in diesem Band.

¹² Vgl. RAPPAPORT, *Obvious Aspects of Ritual* (wie Anm. 1), 32 f.

¹³ Vgl. RAPPAPORT, *Ritual and Religion* (wie Anm. 2), 37 f.

¹⁴ Vgl. RAPPAPORT, *Obvious Aspects of Ritual* (wie Anm. 1), 41.

¹⁵ Vgl. G. GRAHAM, *Liturgy as Drama*, in: *Theology Today* 64 (2007) 71–79, hier 71.

¹⁶ Vgl. RAPPAPORT, *Ritual and Religion* (wie Anm. 2), 141–144; Ch. RENTSCH, *Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier* (Studien zur Pastoralliturgie 35), Regensburg 2013, 350–358.

nicht einfachhin mit der außerliturgisch erfahrbaren Wirklichkeit in eins fällt, hat christliche Liturgie eine Eigenschaft, für die sich der Begriff der Fiktionalität nahelegt. Diese zeigt sich etwa an den Verhaltensänderungen der Teilnehmer beim Eintritt in den Kirchenraum bzw. beim Beginn der Liturgie: Liturgie setzt einen stillschweigenden „fictional contract“¹⁷ der Teilnehmer voraus, in eine Welt einzutreten, die die Grenzen der Immanenz überschreitet, und das eigene Handeln für die Dauer der Liturgie danach auszurichten. Freilich bedeutet Fiktionalität hier – anders als beim Drama, anders auch, als ein landläufiger Begriff von Fiktion nahelegt, der das Fiktive in die Nähe des Imaginären rückt – in der Perspektive der Teilnehmer wie in der theologischen Reflexion keine Minderung des Realitätsanspruchs, sondern eine spezifische Art der Darstellung. So verstanden, ist der Begriff der Fiktion dann einerseits an die theologische Reflexion anschlussfähig, die Liturgie begreift als „Darstellung einer Wirklichkeit, die die normale Kommunikation übersteigt“¹⁸, andererseits aber auch an eine humanwissenschaftlich orientierte Befassung mit Liturgie, die das sich an dieser Wirklichkeit ausrichtende Handeln der Teilnehmer wahrnehmen und verstehen muss, ohne über diese Wirklichkeit selbst eine Aussage zu treffen.¹⁹

Für eine Wirkungsästhetik der Liturgie ergibt sich daraus die Frage, inwiefern und unter welchen Bedingungen die angesprochenen, aus ritualtheoretischen Konzepten deduzierten und auf die christliche Liturgie übertragenen Überlegungen zur Selbstwahrnehmung der Teilnehmer sich empirisch bestätigen lassen. Begreifen sich die bei der Liturgie Anwesenden tatsächlich als Teilnehmer im Rappaportschen Sinn oder nehmen sie Liturgie in Analogie zu anderen, in unserer Gesellschaft weiter verbreiteten Kommunikationsformen als eine Veranstaltung wahr, die eher für sie veranstaltet als von ihnen getragen wird? ‚Gelingt‘ es der Liturgie, die Teilnehmer in eine Realität zu führen, die die Grenzen der Immanenz überschreitet, oder werden die transzendenzbezogenen (Sprech-)Akte wie das Gebet in der Liturgie als uneigentliche Kommunikationsformen wahrgenommen, als religiös codierte Chiffre immanenter Sachverhalte? Werden etwa Gesänge wie das Gloria, die sich nach der Binnenlogik der Liturgie an Gott richten, als die Immanenz transzendierende Kommu-

¹⁷ Vgl. O. WIKSTRÖM, *Liturgy as Experience – The Psychology of Worship. A Theoretical and Empirical Lacuna*, in: T. AHLBÄCK (Hg.), *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th–16th of August 1991* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 15), Stockholm 1993, 83–100, hier 95; RENTSCH, *Ritual und Realität* (wie Anm. 16), 61–65.

¹⁸ HAUNERLAND, *Ritus und Diskurs* (wie Anm. 4), 284.

¹⁹ Zum Verhältnis von Liturgietheologie und humanwissenschaftlichen Erkenntnissen über die Liturgie vgl. Ch. RENTSCH, *Wahrnehmen – Verstehen – Deuten. Überlegungen zu Leistung und Grenzen empirischer Liturgiewissenschaft*, in: *Theologie und Glaube* 107 (2017) 261–275, hier 268–271.

nikationsakte wahrgenommen oder eher als Momente der Reflexion bzw. als Elemente, deren Funktion sich darin erschöpft, in den Teilnehmern selbst erwünschte Stimmungen hervorzurufen?

Die Ritualität der Liturgie und die gegenwärtige Praxis

Hier zu methodisch verantworteten, validen Ergebnissen zu kommen, stellt freilich vor große Herausforderungen. Dies betrifft zum einen die Operationalisierung der grundlegenden Konzepte. Denn Liturgie als nichtdiskursive Glaubenspraxis verlangt zunächst und vor allem eine Handlungskompetenz sämtlicher Teilnehmenden, die nicht von einer entsprechenden Reflexion und einer daraus resultierenden aktiven oder auch nur passiven Sprachkompetenz begleitet sein muss. Die Grenzen des Sag- oder Erfragbaren im Diskurs über Liturgie sind daher nicht mit den Grenzen der (Selbst-)Wahrnehmung der Befragten in der Liturgie identisch. Die Überlegungen, die Mary Douglas zum Verhältnis von Ritual und Sozialisation vorgenommen hat, legen vielmehr nahe, dass eine Erziehung, die die elaborierte Verbalisierung individueller Erfahrung erschwert, mit einer besonderen Empfänglichkeit für die präsentative Symbolik der Liturgie und ihre nonverbalen Aspekte einhergeht.²⁰

Das Erleben der Liturgie dürfte also auch von einer Vielzahl von außerliturgischen Faktoren abhängig sein, etwa den Einstellungen zum und den Erwartungen an den Gottesdienst.²¹ Naheliegend ist wohl auch, dass eine außerliturgische Gebets- und Ritenpraxis – etwa privates Gebet mit seiner ausgeprägten autokommunikativen Funktion – auch das Verständnis und dementsprechend die Wahrnehmung gemeinschaftlich gefeierter Liturgie beeinflusst. Auch wäre zu eruieren, ob und welche Persönlichkeits- oder soziodemographischen Merkmale die Wahrnehmung von Liturgie beeinflussen.

Hier soll der Fokus allerdings auf einen anderen Aspekt gelegt werden: Der Gegenstand, dessen Wahrnehmung untersucht werden soll, hat sich in den letzten Jahrzehnten selbst weitgehend diversifiziert, und das betrifft insbesondere jene Aspekte, die hier in den Fokus des Interesses gestellt worden sind. An einigen Beispielen soll das verdeutlicht werden.

Gemäß der liturgischen Fiktion sind die Teilnehmer der Liturgie nicht nur bei jenen Elementen der Liturgie *transmitter*, die unmittelbar von ihnen vollzogen werden wie etwa bei den gemeinsam gesprochenen Gebeten oder den Gesängen. Auch die sogenannten Vorstehergebete, die vom Priester alleine ge-

²⁰ Vgl. M. DOUGLAS, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Aus dem Englischen von Eberhard Bubser, Frankfurt am Main 42004, bes. 58–78.

²¹ Vgl. dazu den Beitrag von Hanns Kerner in diesem Band.

sprochen werden, stellen die Teilnehmer als (mittelbare) *transmitter* dar. Zwar sind die Teilnehmer hier in einer empirisch-immanenten Perspektive Rezipienten eines von einem Dritten gesprochenen Textes. Dadurch aber, dass diese Gebetstexte im Plural formuliert sind und in ihnen Gott angesprochen wird („Gott, wir bitten dich ...“), zielt die Liturgie darauf ab, dass sich die Teilnehmer als Subjekt des Gebetes wahrnehmen, das der Priester in ihrem Namen zu Gott spricht. Da die Teilnehmer so vom Priester als Betende inszeniert werden, ist die potenzielle Selbstwahrnehmung der Gemeinde hier also abhängig vom Handeln des liturgisch Hauptverantwortlichen.²²

Nun zeigt ein Blick in die Praxis, dass die hier skizzierte Komplexität des Vorstehergebetes mit der ihm eigenen Differenz zwischen der von der Liturgie dargestellten transzendenten Kommunikation und der empirischen Kommunikationssituation den Hauptverantwortlichen einige performative Schwierigkeiten bereitet. Sobald etwa Gebetstexte frei formuliert oder adaptiert werden, wird in ihnen häufig nicht mehr Kommunikation mit Gott inszeniert, sondern mehr oder minder direkte Kommunikation mit der Gemeinde, sei es, dass das Gebet sich sprechaktlogisch nicht mehr als sinnvoller Sprechakt gegenüber Gott rekonstruieren lässt, sei es, dass mitunter die Sprechrichtung direkt gebrochen wird. Je eindeutiger an die Stelle der Mehrfachadressierung, die das Vorstehergebet kennzeichnet, eine direkte Adressierung an die Teilnehmer tritt, desto weniger wird es allerdings den Teilnehmern möglich, sich als Subjekt dieses Gebetes zu erfahren.²³

Was für die verbale Ebene gilt, spiegelt sich auch in der räumlich-körperlichen Inszenierung der Liturgie. Zwar erhebt der Priester die Hände, seine Position im Kirchenraum aber kann oft nicht mehr als ‚Stehen vor Gott‘ rekonstruiert werden. Vielmehr sind viele Liturgiefeiern auch im Hinblick auf die körperliche Dimension von Brüchen und performativen Widersprüchen gekennzeichnet. In der Einzugsprozession etwa wird der Altar als ‚heiliger Ort‘ markiert und durch Verneigung oder Kniebeuge verehrt, das folgende Gebet aber wird dann nicht selten mit dem Rücken zum Altar direkt zur Gemeinde gesprochen. Teils ist so der Körper des Priesters Medium ritueller Kommunikation und an der Darstellung der liturgischen Fiktion beteiligt, teils orientiert sich die körperliche Dimension an der immanent-empirischen Kommunikationssituation. Auch hier ist anzunehmen, dass die Selbstwahrnehmung der Teilnehmer vom Agieren des Priesters beeinflusst ist. So dürfte es den Teilnehmern deutlich erschwert werden, sich selbst als leibhaftig-körperlich vor Gott

²² Vgl. Ch. RENTSCH, Adaptationen liturgischen Gebets. Ein Beitrag zur empirischen Liturgiewissenschaft, in: Liturgisches Jahrbuch 65 (2015) 27–44, hier 36–38.

²³ Vgl. ebd., 38–40. Für parallele Entwicklungen in den Fürbitten für viele R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u. a. ²2009, 197. Zur Mehrfachadressierung des Vorstehergebetes vgl. I. WERLEN, Linguistische Analyse von Gottesdiensten, in: Liturgisches Jahrbuch 38 (1988) 79–93.

stehend wahrzunehmen. Die Körper verlieren der Tendenz nach ihre Funktion als Medium der Kommunikation mit Gott.²⁴ Wenn die oben skizzierten Überlegungen von Rappaport zur besonderen persuasiven Bedeutung der Körpersymbolik im Ritual zutreffen, ist es naheliegend, dass dies Folgen für die Wahrnehmung der Liturgie als ganzer, insbesondere aber für ihren metaperformativen Charakter hat.

Diese Beobachtungen aus der liturgischen Praxis legen nahe, dass die Selbstwahrnehmung der Teilnehmer in der Liturgie nicht nur von individuellen Merkmalen und dem eigenen gottesdienstlichen Tun abhängig sind, sondern auch von der Gestaltung der Liturgie als ganzer, insbesondere vom Handeln der liturgisch Hauptverantwortlichen, das potenzielle Aspekte der Selbstwahrnehmung eröffnet oder verschließt. Neben individuellen Merkmalen der Teilnehmer ist daher beim Versuch, eine Wirkungsästhetik der Liturgie zu erheben, auch die Vielfalt tatsächlich gefeierter Liturgie zu berücksichtigen, die nur selten als ‚reines‘ Ritual im Sinne einer konsequent inszenierten fiktionalen *performance* mit den dadurch ermöglichten Aspekten der Selbstwahrnehmung begriffen werden kann.

²⁴ Vgl. Ch. RENTSCH, Ritual und Realität (wie Anm. 16), 322–335; J. HOFF, Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der „Wut des Verstehens“ in der Liturgie, in: Herder Korrespondenz 54 (2000) 149–155.