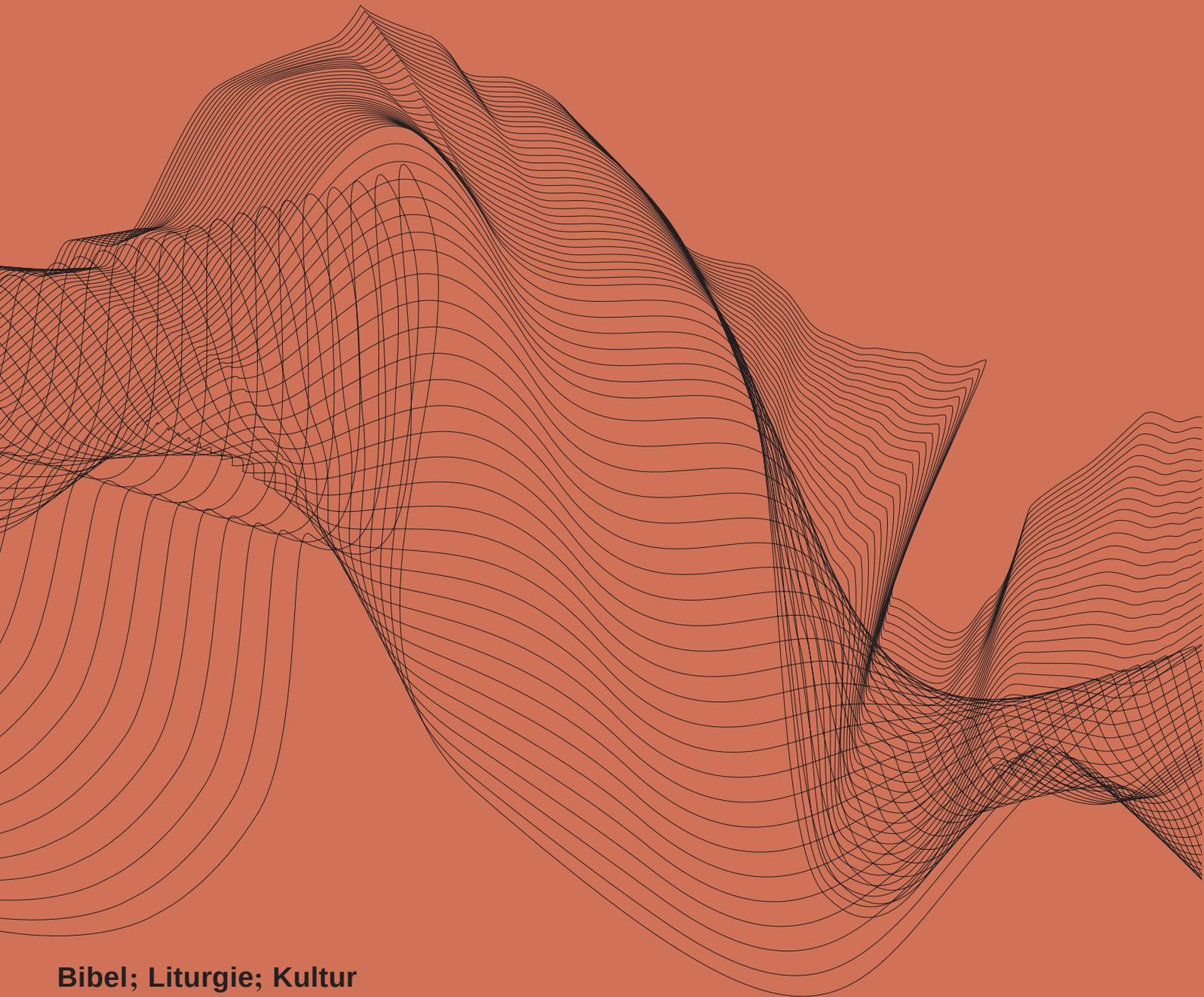


2022—Heft 1

---

# **transformatio; Liturgie und Körper**



**Bibel; Liturgie; Kultur**

---

## Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

**Dr. Dr. Andreas Bell;** Kath. Bildungswerk Bonn, Kasernenstr. 60, D 53111 Bonn;  
bell@bildungswerk-bonn.de

**Dir. Joachim Hake;** Katholische Akademie in Berlin, Hannoversche Str. 5, D-10115 Berlin;  
hake@katholische-akademie-berlin.de

**Prof. Dr.-Ing Fabian Hemmert;** Gaußstr. 20, D-42119 Wuppertal, hemmert@uni-wuppertal.de

**Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz;** Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur,  
birgit.jeggle@thchur.ch

**Pfr. Markus Krauth;** Marienstr. 13, D-63743 Aschaffenburg, markus.krauth@maria.geburt.de

**PD Dr. Dr. Dipl. mus. Isgard Ohls Dipl.;** Universitätsklinikum Hamburg Eppendorf, Martinistr. 52, D-20246  
Hamburg, i.ohls@uke.de

### Impressum

Die Zeitschrift erscheint zweimal im Jahr.

**Herausgeber:innen:** Dr. Michael Hartlieb (Zürich) |  
Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz (Chur/Luzern) | Prof.  
Dr. Hildegard Scherer (Chur/Essen) | Prof. Dr.  
Georg Steins (Osnabrück)

**Hauptschriftleitung:** Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz  
(Chur/Luzern | Prof. Dr. Hildegard Scherer  
(Chur/Essen)  
Theologische Hochschule Chur – Alte  
Schanfiggerstr. 7 – CH 7000 Chur

**Gestaltung Template:** [www.studiosued.de](http://www.studiosued.de)

**Technische Umsetzung:** Tübingen Open Journals  
Universitätsbibliothek Tübingen

**Gefördert** durch die Stiftung Freunde der  
Theologischen Hochschule Chur

Beiträge, die namentlich gekennzeichnet sind,  
geben die Meinung des Verfassers wieder,  
nicht immer auch die der Schriftleitung  
oder der Herausgeber. Die in der Zeitschrift  
veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich  
geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der  
Übersetzung, vorbehalten.

**Prof. Dr. Dr. Claude Ozankom;** Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn;  
fundamentaltheologie@uni-bonn.de

**Dr. Bernd Ruhe;** Riedererstr. 7, CH-9402 Mörschwil, b.ruhe@bluwin.ch

**Pfr. Dr. Tatjana K. Schnütgen;** Lindenweg 6, D-86825 Bad Wörishofen, tatjana.schuetgen@elkb.de

**Prof. Dr. Georg Steins;** Schloßstr. 4, D-49069 Osnabrück, georg.steins@t-online.de

# transformatio; Liturgie und Körper

- 
- 4 Semikolon;
- 
- 6 Über dieses Heft
- 
- 8 Markus Krauth; Wie Geist Körper befreit ...
- 16 Birgit Jeggle-Merz; Liturgie und Körper. Auf den Spuren der Leiblichkeit in der Begegnung mit Gott \*
- 32 Tatjana K. Schnütgen; Tanz bildet Liturgiekörper. Oder: Wie Liturgie zur Choreographin wird \*
- 48 Isgard Ohls; Musik und Körper \*
- 66 Claude Ozankom; Inkulturation, kreative Integration und die Würde der Körper. Über eine immerwährende Aufgabe gegenwärtiger Theologie und Kirche in Afrika
- 78 Georg Steins; "trennen wollen sich all meine Knochen". Klage und Lob als "eingefleischte" Theologie \*
- 98 Bernd Ruhe; Berührungsgängste. Menschliche Körper-Erfahrungen zwischen Corona und Auferstehung
- 104 Andreas Bell / Fabian Hemmert; Mensch – Gott – Schnittstellen
- 
- \* Peer-reviewed

**Semikolon;**

**—**

**„Der Traum des  
Semikolons“<sup>1</sup>**

**Wie anmutig ist ein  
Semikolon. Nur ein  
wenig stärker als ein  
Komma und erheblich  
zurückhaltender als ein  
Doppelpunkt. Er bläht  
sich auf...**

... wie ein allzu stolzer und selbstbewusster Herold, der etwas ankündigen und ausposaunen möchte: Der Lesefluss wird abrupt gestoppt, und der Leser fällt auf die Nase. Wie anders das vornehme Semikolon, in seiner schüchternen Kunst der Unterbrechung, vorgesehen für eine kurze Fermate, ein beiläufiges Zögern, dem keine inhaltsplatzende Ankündigung folgt, sondern beispielsweise eine still nachgeschobene Präzisierung, eine erläuternde Nachbemerkung, ein verdeutlichender Hinweis, von der man sagen könnte, mit ihr habe man nicht gerechnet, aber es ist gut, dass sie noch nachgetragen wird, obwohl mit ihr die Irritation sich erhöht.

„...; woraus eine ängstliche Unwissenheit für den Leser entsprang.“ Das ist ein derart wunderbarer Gebrauch des Semikolons, der sich intuitiv auch dem erschließt, der den Satz von 1839, den die drei Punkte hier hilfreich vertreten, nicht kennt. Es ist ein Satz von Wilhelm Grimm über die Werke von Achim von Arnim. In den Werken von Achim von Arnim waren – so schreibt Wilhelm Grimm 1839 (sic – das ist lange her) – „in den letzten Umrissen Himmel und Erde nicht mehr zu unterscheiden; woraus eine ängstliche Unwissenheit für den Leser entsprang.“ Wie beruhigend wäre hier ein Punkt gewesen und wie langweilig. Das Semikolon aber irritiert, legt ein Zögern nahe, vor einem pointierten und gleichzeitig beiläufigen Nachsatz. Das Semikolon erlaubt eine kleine Atempause, bevor es dem Leser das irritierende und irritierte Weiterlesen auferlegt und ihn an die Unsicherheit des Wissens erinnert. Ein Punkt, balanciert auf einem Komma, soll nicht gesetzt werden; vorerst nicht. Punktum kommt später oder gar nicht.

Das Semikolon hat es gegenwärtig schwer. Das mag an seiner asymmetrischen Gestalt liegen. Die Symmetriesucht hat auch Satzzeichen erfasst. Etwas hilflos und ungelenkt, aber irgendwie tapfer steht das Semikolon in der Folge der Zeichen und mahnt zum Zögern in dem immer schnelleren Lesetempo. Dabei macht es einen wackeligen Eindruck, gleichzeitig standhaft und unsicher, tapfer und den Lesefluss zurückhaltend; etwas anzeigend, was eher unerwartet, denn bekannt ist. Den anderen Zeichen scheint es heute besser zu gehen. Der Doppelpunkt wirkt kraftvoll in seiner robusten Selbstsicherheit des Ankündigens einer wahrscheinlich für wahr gehaltenen Meinung. Das Komma scheint merkwürdig vergnügt und lebendig in seiner faden Pflicht, alles unterschiedslos hintereinander aufzureihen und aufzuzählen. Und der Gedankenstrich erfreut sich zunehmender Beliebtheit, wird er doch vor allem von jenen genutzt, die einen unermüdlich daran erinnern wollen, dass nicht nur sie, sondern bitte schön auch die Leser hier jetzt gedankenvoll zu sein haben.

Und das Semikolon. Es scheint zu träumen. Mit somnambuler Sicherheit wird es von den Nachdenklichen geschätzt, als jenes Zeichen, das der Unsicherheit und Irritation Raum gibt. Unter den Satzzeichen balanciert das Semikolon den Punkt, bis er ihm vor die Füße rollt und sich von seinen öffnenden Seiten zeigt ...



**Joachim Hake**

# Über dieses Heft

---

## Liebe Leserin, lieber Leser

Schön haben Sie hierher gefunden – zum ersten Heft von **transformatio**; **transformatio**; stellt sich der Premiere. In Zeiten, in denen selbst langjährige und wissenschaftlich einflussreiche Zeitschriften eingestellt werden, überrascht die Neugründung einer Zeitschrift vielleicht. Doch wir meinen, Fragen zu Leben und Kultur, zur christlichen Botschaft in alledem, stellen sich immer noch drängend. Diese Fragen brauchen einen Ort der wissenschaftlichen Debatte und theologischen Auseinandersetzung. **transformatio**; schafft diesen Ort: von überall her frei zugänglich im digitalen Open Access, und ohne Bezahlschranke, um theologische Grundsatzartikel (im Peer Review) und Impulse schrankenlos für alle Interessierten bereit zu halten.

**transformatio;** – (Ver-)Wandlung verstehen wir als Kern der christlichen Botschaft, Grundzug des Lebens und Schlüsselaufgabe von Gesellschaft. **transformatio;** beobachtet die gegenwärtigen spirituellen Suchbewegungen, den Gestaltwandel kirchlichen Lebens, die Chancen interreligiöser Kontakte. **transformatio;** begreift dabei Bibel und Liturgie als Sinnressourcen und Orientierungshilfen für neue Formen religiösen Lebens, für ein friedliches Zusammenwirken und für globale Entwicklung.

Heft 1 von **transformatio;** betritt nun das digitale Forum mit dem Thema „Liturgie und Körper“. Fitness, Ernährung, Kosmetik, Schönheits-OPs spielen in unserer Umgebungsgesellschaft eine große Rolle. Der eigene Körper ist für manche zum Kunstwerk geworden. Parallel zu solchen Formen eines Körperkults hat auch die Wissenschaft den Körper entdeckt. Theologie beschäftigt sich mit Neurowissenschaft, Psychologie mit Körperwahrnehmungen, Musikwissenschaft mit den körperlichen Prozessen von Musik usw. Auch die Bedeutung des Körpers – theologisch als Leib, also als beseelter Körper gefasst – für das Feiern von Gottesdienst tritt mehr und mehr ins Bewusstsein. Der Mensch ist für sein Denken, Fühlen und Handeln auf Körperlichkeit angewiesen. Was bedeutet dies konkret für gottesdienstliches Feiern? Wie ernst wird der körperliche Ausdruck auch durch Tanz oder Musik in der Liturgie genommen? **transformatio;** versucht eine interdisziplinäre Sicht auf das Thema. Zur Sprache kommen neben der Liturgiewissenschaft auch biblische Perspektiven auf Körperwahrnehmung, Verkörperung „Mensch-Gott-Schnittstellen“ aus Produktentwickler-Perspektive und kulturverbindende Reflexionen.

Wir danken allen, die uns bei der Produktion dieses Heftes unterstützt und ermutigt haben: Den Autorinnen und Autoren für ihre beherzten Zusagen und ihre engagierten Beiträge, den Kolleg:innen, welche die Peer Reviews gewissenhaft und konstruktiv übernommen haben, Joachim Hake für den Einblick in unser „Markenzeichen“, das Semikolon; wir danken dem Freundeskreis der Theologischen Hochschule, dem Studio Süd, Ravensburg, und der Universitätsbibliothek Tübingen, allen voran Herrn Dr. Axel Braun, die uns den digitalen Auftritt ermöglicht haben.

Nun ist das erste Heft von **transformatio;** in der weiten Welt des Internet – allen Interessierten zugänglich, zur Auseinandersetzung einladend, auf breite Rezeption hoffend ... Wir wünschen frohe Lektüre und bereichernde Stunden mit Heft 1 von **transformatio;**

**Michael Hartlieb, Birgit Jeggle-Merz, Hildegard Scherer, Georg Steins**

# Wie Geist Körper befreit ...

---

**„...nach der geistvollen Pfingstpredigt hätte ich vor Freude tanzen können!“**

Mitfeiernde des Pfingstgottesdienstes

**„Ihm seien oft Seminaristen begegnet, die ‚gut, aber starr‘ gewirkt hätten. Und Starrheit sei ‚nicht von gutem Geist‘.“**

Papst Franziskus

Beispiele aus liturgischen Feiern der Gemeinde Maria Geburt in Aschaffenburg (D) führen ein in das Zusammenspiel von Körper und Geist und zeigen auf, dass der Mensch sich ganz erleben kann, wenn Körper und Geist eins werden (Red.).

## Markus Krauth

Pfarrer der Gemeinde Maria Geburt in Aschaffenburg.

Beide Zitate führen mitten in das Thema: Körper und Geist, speziell in der Liturgie. Das erste Zitat zeigt, wie Geist sich in einer Empfängerin gleich körperlich ausdrücken möchte. Das zweite verweist auf den Widerspruch von gut und starr, wobei letzteres sich oft auch körperlich ausdrückt. Geist und Körper sind alles andere als Gegensätze. Beide verweisen aufeinander und durchdringen sich gegenseitig. Körperlos und/oder geistlos kann keine Liturgie entstehen. Geistvoll kann Liturgie nur sein, wenn auch der Körper voll dabei ist.

Damit tun sich Kirche und Liturgie schwer. Das zeigt sich in meiner liturgischen Biografie: In der Vorbereitung zur Erstkommunion wurden wir regelrecht körperlich dressiert. Die Pfarrschwester ging an den Bankreihen entlang. „Psstt – Psstt...“ zischend kontrollierte sie unser Körperverhalten. Was erlaubt war und was nicht, wurde über den Beichtspiegel geregelt. Der ganze Körper, nicht nur die Sexualität, wurde zum Ort der Sünde. Das Wichtigste war: den Körper stillhalten, den Kopf nicht drehen, um nicht beichten zu müssen: „Ich war unandächtig.“ Beim Erzielen dieser Form von Andacht war der eigene Körper und der des anderen der größte Störfaktor.

Sich bewegen war nur kurz zum notwendigen Haltungsverwechsel und Kommuniongang erlaubt. Uns allen wurde liturgisch körperliche Steifheit antrainiert. Diese Steifheit ist fast 60 Jahre später immer noch nicht verschwunden. Denn sonst müsste Papst Franziskus nicht die geistlose körperliche Starrheit von Seminaristen beklagen. Aus heutiger Sicht war das damals körperlicher und spiritueller Missbrauch von Kindern. Das Öffentlichwerden des sexuellen, spirituellen und liturgischen Machtmissbrauchs von Priester-Tätern und die Vertuschung der Verantwortlichen des höheren Klerus seit über 12 Jahren gibt einen extrem tiefen Einblick in die körperlich-spirituelle Zerstörung von Kindern und legt das katastrophale Verhältnis der Kirche zu Körper und Geist in unüberbietbarer Deutlichkeit offen.

Nun praktiziere ich seit über 40 Jahren an unterschiedlichen Orten „liturgische Gymnastik“, die sowohl körperlich als auch geistig die Freude

**Für unser Thema heißt das, dass Liturgie entschieden die Körper der Feiernden frei geben muss.**

der Botschaft erfahren lässt. Für unser Thema heißt das, dass Liturgie entschieden die Körper der Feiernden frei geben muss. „Da wo Geist, da ist Freiheit!“ (vgl. 2 Kor 3,17). Die liturgische Kontrolle der Körper muss als wider den Geist, wider das Evangelium und wider das, was Liturgie eigentlich ist, erkannt werden und enden.

An unserer diesjährigen Liturgie des Karfreitags – sie heißt bei uns „Liturgie der Würde“ im Sinne der Johannes-Passion – und der Pfingstliturgie, wie wir sie in Maria Geburt feiern, werde ich einige befreiende Akzente aufzeigen, die den Menschen ihre liturgisch enteigneten Körper immer weiter zurückgeben.

## Karfreitag transformativ

Die fast klassische Karfreitagsliturgie hatte bei uns noch ziemlich gut „funktioniert“. Gleichzeitig hatte ich immer noch wegen der sogenannten Kreuz-Verehrung ein ungutes Gefühl. Zwei Impulse brachten mich auf eine neue Schiene.

Zum einen hat der Künstler Leo Zogmayer, der unseren Kirchenraum 1999 sehr bewegungsfreundlich völlig neugestaltet hatte, auch Caseln entworfen. Der Schnitt ist die gewohnte Form. Was die Casel allerdings leistet, ist beachtlich. Sie dekonstruiert das Kreuz in seine zwei Teile: Der vertikalen Balken (schwarze Dupionseide auf weißer aufgenäht) fällt beim Tragen an der Frontseite des Körpers herunter, der Querbalken läuft über den Schultergürtel an der Rückseite. D. h.: Der Träger des Gewandes lässt das Quere, Horizontale, Belastende,

Schwere hinter sich und hat zugleich das Senkrechte, Aufrichtende, Erhöhende, Transzendierende vor sich. Dazwischen befindet sich der Körper des Gewandträgers. Eine existentiell-spirituelle Neuentdeckung des uralten Zeichens des Kreuzes.

Zum anderen wurde eine Rauminstallation zu Karfreitag im Coronajahr 2021 gestaltet, als Gottesdienste untersagt waren.



Nun zur österlichen Karfreitagsliturgie 2021: Vor dem Beginn der Feier liegt der Querbalken schon am Boden. Die ankommenden Festteilnehmer:innen konnten sich beim Eintreten einen Stein auswählen und mit auf den Platz nehmen. Nach einer mystagogischen,

in das neue Ritual einführenden Predigt wurde der Längsbalken aus der Apsis in den Kirchenraum getragen und aufgerichtet. Davor wurde die neue Osterkerze gestellt. Nach der Inzens des vertikalen Balkens wurde das Weihrauchfass und Schiffchen zum Nachlegen neuen Weihrauches vor der Osterkerze abgestellt, so dass eine bleibend senkrechte Rauchwolke emporstieg. Nach dem „Hagios“- und „Im Kreuz ist Heil“-Gesang zog der liturgische Dienst Schuhe und Strümpfe aus. Einzelne mit dem Stein in der Hand gingen wir vor den Querbalken.

Dort entfaltete sich das neue Ritual:

1. Ablegen dessen, was mich zurzeit am meisten belastet – Stein ablegen auf dem Querbalken.
2. Entlastet das überwinden, was mich hindert, mir in die Quere kommt oder einfach zuwider ist – den Balken übersteigen.

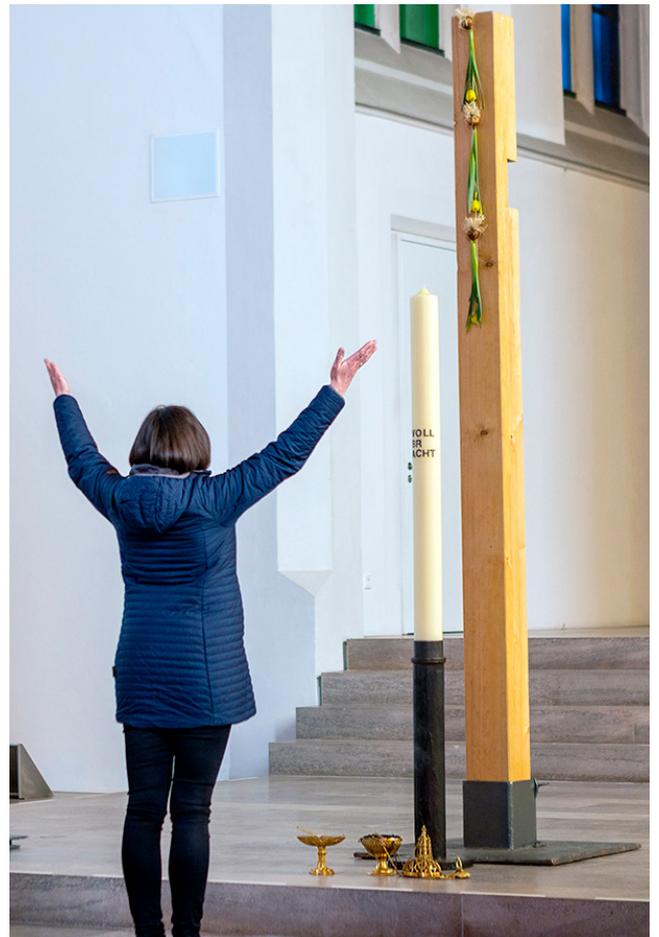
3. Den rituellen Zwischenraum zwischen Horizontale und Vertikale betreten, ausgerichtet auf den Längsbalken.
4. Stehen bleiben vor dem Längsbalken – Innehalten – Den innerlich empfundenen Moment auch körperlich ausdrücken. Z. B. Die Hände erheben zur kleinen oder großen Orante, Verneigen, Hände falten ...
5. Zur Seite treten und zurück zum Platz gehen.

Sehr spannend war, ob sich die Mitfeiernden uns anschließen? Wer hat den Mut als Einzelne:r vorzutreten und alleine erstmals dieses rituelle Feld zu betreten? Und siehe da: Das Ritual ergriff die Teilnehmer:innen. Sehr bewusst durchschritten sie diesen Kreuzweg oder besser Kreuzdurchgang – jede:r auf ihre/seine Weise im spontanen, körperlichen Ausdruck. Die Atmosphäre im Raum der Anwesenden verdichtete sich spürbar. Obwohl fast alle ca. 60 Personen sich auf dieses Experiment einließen, gab es kein Drängen. Der Prozess verlangsamte sich, dehnte sich zeitlich und räumlich aus. Das Zeitgefühl verschwand zunehmend.

Eine Liturgin beschrieb ihr Empfinden im Gemeinde-Newsletter UNIKUM so: „Besonders die Karfreitagsliturgie ist mir sehr nah- und nachgegangen. Das Kreuz selbst gehen war für mich eine bewegende, emotionale und körperliche Erfahrung. [...] Befreit gehe ich auf die Vertikale zu, hebe die Arme nach oben, öffne mich, lass mich ein – innerlich tief berührt, beschenkt.“

Wichtig dabei war, dass kein Verhalten vorgegeben war. Kein: „So musst du das machen!“

Jede:r konnte aus dem erlebten Moment heraus frei sein Tempo, seine Weise des Ablegens, Gehens, Stehens und Gebärdens selbst finden. Ein gelungenes Beispiel, wie der Einzelne ernst genommen und frei gelassen wird. Entscheidend ist, dass jede:r eingeladen ist, eine eher passive Rolle zu verlassen und mit Körper und Geist in Raum und Zeit in Anwesenheit der Anderen



**Jede:r konnte aus dem erlebten Moment heraus frei sein Tempo, seine Weise des Ablegens, Gehens, Stehens und Gebärdens selbst finden.**

zur/m Liturgen:in zu werden. Zugleich gerät so jede:r Einzelne in die Mitte des liturgischen Raumes und Geschehens. Das würdigt jeden ganz besonders als einzelne Person und Christ:in. Getragen und gestützt wurde dieses Tun von der gesamten Gemeinde durch ihre andauernde innere und äußere Präsenz.

Wie unterschiedlich jeweils das Empfinden war, kann man erahnen in der Foto-Collage, die die unterschiedlichen körperlichen Gebärden sichtbar macht.

Wir haben die kultische Verehrungslinie verlassen und einen für den Alltag relevanteren und damit existentielleren Ritus gefunden. Es gab interessanterweise keine Kritik an dieser ziemlich einschneidenden Änderung. Der Liturgiekreis war sich bei der Reflexion sehr schnell einig, dieses Ritual zu wiederholen. So hat sich die im Bild fixierte Kreuzbewegung auf der Kreuzcasel wieder in ein begeh- und erlebbares Ritual aufgelöst. Körper und Geist brauchen einander.

Das eine geht nicht ohne das Andere, wobei gerade in der rituellen Erfahrung beides ein ist.



### **Pfingstfest performativ**

Interessanterweise ist die liturgische Dramaturgie auch an Pfingsten aus einem Messgewand entstanden: Eine rechteckige Casel aus hell-beiger Dupion-Seide mit signalroten, angenähten Streifen. Was hier ikonisch eingefroren ist, löst sich in ein rituelles Bewegen auf. Den roten Seidenstreifen entsprechend werden eine gehörige Zahl von Papierstreifen, gleich in Farbe und Größe vorbereitet. Diese werden aus möglichst hoher Fallhöhe durch eine Öffnung im Kirchengewölbe in den Raum fallen gelassen. Das Gewicht des Papiers ist so gewählt, dass es zu einem möglichst leichten und weiten Tanz über den Köpfen der Gemeinde kommt.

Komplementär zu den herabtanzen den Zungen entwickelt sich von unten ein Tanz der liturgischen Körper. Dieses Tanzen hat sich aus einer Geste entfaltet. Sie ergab sich im Liturgiekreis aus einer wichtigen Erkenntnis. Die rituelle Einladung: „Lasst uns beten!“ wird von der Gemeinde gehört als: „Lasst ihn beten!“ Dazu kam die Idee, die Körperhaltung zu wechseln. Aus Platzgründen ergab sich die Möglichkeit, zum Gebet die Arme ungefähr auf Nabelhöhe auszubreiten – als kleine Orante. Beten beginnt jetzt gemeinsam mit dem Öffnen der Arme. Jede:r sieht und wer mitmacht spürt es: Jetzt sind wir im Modus des Betens. Aus der kleinen erwuchs die große Orante, aus der die Figur zum Tanzen entstand.



In der Pfingstliturgie spielt nun der Organist nach der Präfation das „Hagios“, die Stimmen der Sänger:innen erklingen, die Liturg:innen beginnen sich in der Orantenhaltung um die eigene Körperachse und zugleich in den Raum hinein zu drehen. Das zufällige Tanzen der Papierzungen geht fließend ein in den

freien Tanz der Feiernden. Dabei kommt es unwillkürlich zu Berührungen zwischen den fallenden Papierstreifen und den Tänzer:innen oder auch mit den Textilstreifen auf der Pfingstcasel. Die bewegende Kraft (dynamis) des Geistes wird mit allen Sinnen spürbar. Wer selbst nicht tanzt, tanzt in seinem Gehirn mit.

Im spielerischen Fallen der Papiere geschieht unsichtbar eine energetische Aufladung, die auch darin sichtbar wird, wenn viele sich solch einen Streifen aus der Luft fangen oder vom Boden aufheben, mit nach Hause nehmen und ihm einen würdigen Platz



geben. Die Mitfeiernden sind nicht nur vom rituellen Tanzen begeistert, sie geben schon deutlich Zeichen, dass sie mittanzen wollen. Nächstes Jahr könnte das Wirklichkeit werden

– die tanzenden Engel wie im Himmel so auf Erden.

**Die Mitfeiernden sind nicht nur vom rituellen Tanzen begeistert, sie geben schon deutlich Zeichen, dass sie mittanzen wollen.**

Hinzu kam an Pfingsten ein coronabedingt reduziertes Tischdeckritual mit einem roten Tuch von ca. 6 x 4 m. Es wird zu Beginn der Wortfeier von mehreren Minis-



trant:innen gefaltet in die freie Mitte getragen, über dem Altartisch entfaltet und aufgespannt. Dann kommt die rote Fläche vor den Augen der Anwesenden in Bewegung und kreist über dem Tisch bis das Tuch von allen gleichzeitig losgelassen wird und im freien Fall auf Tisch und Boden landet.

Neu war dieses Jahr als Anspielung auf die biblische Taube ein Luftgerät: Eine Schaukel, ein ebenfalls signalrot gestrichenes Holzbrett, angebracht an vier Seilen hoch oben am Kirchengewölbe. Ein von selbst sprechendes Zeichen auf das verweisend, was Geist letztlich ist: Dynamis, Bewegung, Schwingung, die lebendig macht, in Schwung bringt und Leben erleichtert. Viele Anknüpfungspunkte ergaben sich in Predigt und Predigtgespräch am Pfingstmontag bis hin zur biblischen Assoziation: „Und Maria ‚schaukelte‘ es in ihrem Herzen...“ (vgl. Lk 2,19). Die Schaukel führte uns ein in die Feier des pfingstlichen Geistes.

Als sie zu Beginn des Pfingstgottesdienstes nach einem äußerst imposanten Präludium vom Organisten im langen Atem Gottes durch das Mittelschiff von der Empore bis zur Apsis schwang, begleiteten sie unsere Blicke durch den Raum in luftiger Höhe. Auch wenn niemand selbst auf dieser Schaukel schaukeln kann, löst es in uns körperliche Impulse und Erinnerungen an unsere Kindheit aus, als wir uns voller Freude hoch in den Himmel schaukelten.

Bei all diesen Beispielen geht es um ein Zusammenspiel von Körper und Geist, Innen und Außen. Wenn beides Menschen berührt und bewegt, beginnt Liturgie zu atmen, wird das Sich-Versammeln zu einer bewegenden, einladenden Feier. Dieses „ES atmet“ braucht es, damit Menschen sich geistig und körperlich in einer performativ transformativen Liturgie wie im Leben rühren und bewegen können. Das kann vieles sein: Eine gemeinsame Geste, eine mimische Wandlung, ein Platzwechsel, spontanes Klatschen, das Gehen ans Mikrofon nach der Predigt, die summende statt singende Gemeinde in Coronazeiten oder ein Tanz einzelner oder aller, die möchten.

Jede:r getaufte, gottgeweihte Mensch ist dazu ge- und berufen, aus sich heraus und über sich hinauszugehen, wie der Geist es ihm eingibt. Der Körper allein schafft das nie.

Denn alles Körperliche ist vergänglich, kann nicht ganz werden.

**Jede:r getaufte, gottgeweihte Mensch ist dazu ge- und berufen, aus sich heraus und über sich hinauszugehen, wie der Geist es ihm eingibt.**

Sind Körper und Geist eins, lebt und erlebt sich ein Mensch ganz. Denn Geist kennt weder Anfang noch Ende. Um dieses belebende, den „toten Tod“ (vgl. GL 324,2) überschreitende, zeitlose und raumlose Ganz-Sein geht es in der Kunst körperlich und geistig, eben ganz ein GOTT zu feiern.

---

### Zum Weiterlesen

Arbes, Edeltraud u. a. (Hg.), Laetitia vacui – nichts als freude, Lindenberg 2009.  
Krauth, Markus (Hg.), RaumLichtung. Die Neugestaltung der Kirche Maria Geburt, Münster 2000.

Krauth, Markus (Hg.), Voll Gott, Regensburg 2019.

Krauth, Markus, dingkult kultding, paramenta vasa figura, Aschaffenburg 2011.

Krauth, Markus, ohne Warum, Regensburg 2022.

[www.instagram.com/maria\\_geburt/](https://www.instagram.com/maria_geburt/)

[www.youtube.com/user/kemkrauth](https://www.youtube.com/user/kemkrauth)

[www.maria-geburt.de](http://www.maria-geburt.de)

# Liturgie und Körper

---

## Auf den Spuren der Leiblichkeit in der Begegnung mit Gott

Der Beitrag analysiert die grundlegende Bedeutung der Leibverfasstheit des Menschen in liturgischen Feiern und fragt nach der Relevanz des Leibgedächtnisses. Dazu wird die Dynamik, die liturgisch-rituellem Handeln zugrunde liegt, zu entschlüsseln versucht (Red.).

**Birgit Jeggle-Merz**

Dr. theol., Professorin für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule Chur und an der Universität Luzern.

## Die Gegenwart im Erbe eines dualistischen Paradigmas

In der Geschichte der abendländischen Philosophie und Theologie hat die Faktizität der körperlichen Verfasstheit des Menschen stets eine untergeordnete Rolle gespielt. Auch wenn beispielsweise die scholastische Reflexion über die Sakramente diese als Wirklichkeiten „in genere signi“ verstand, und sich die scholastischen Theologen darüber bewusst waren, dass Erkenntnis ihren Ausgang bei den leiblichen Sinnen nimmt – „omnis cognitio in sensibus“ oder „Nihil est in intellectu non prius fuerit in sensibus“ –, so war doch der Körper resp. der Leib stets nur Mittel zum Zweck. Dass aber Leib und Seele immer zugleich sind, war in dem vorherrschenden dualistischen Paradigma nicht denkbar.<sup>1</sup> Diese Distinktion zwischen Leib und Seele mit einer klaren Bevorzugung alles Kognitiven blieb nicht ohne weitreichende Konsequenzen auch für die Feier der Liturgie. So schien es in der gottesdienstlichen Praxis in der Westkirche spätestens seit der ersten Jahrtausendwende als ausreichend, die Zeichengestalten der Liturgie auf das für die Gültigkeit des Sakramentes notwendige Minimum zu beschränken: Ein paar Tropfen Wasser aus einem Kännchen über den Kopf des Kindes gegossen zusammen mit dem Aussprechen der Taufformel ggf. scheinbar beiläufig vollzogen in einem Winkel der Kirche, galt für die Taufe als ausreichend. Dieser „liturgische Minimalismus“<sup>2</sup> führte jedoch dazu, dass der Mensch das, was sich in der Taufe ereignet, nicht im feiernden Vollzug, sondern nur über den Umweg der Reflexion erfahren konnte. Demgegenüber ist in den letzten Jahrzehnten ein Bewusstseinswandel eingetreten: Die Liturgie wird in der wissenschaftlichen Reflexion wieder neu wahrgenommen als ein expressives Ganzes aus Gesten, Haltungen, rhythmischen Bewegungen, aus „etwas tun“ mit Gegenständen wie Wasser, Salbe, Weihrauch und zu dem

auch ein Ambiente aus Musik, Gesängen, Momenten der Stille, aus Licht und Raum gehören.<sup>3</sup> In die-

**Die Liturgie wird in der wissenschaftlichen Reflexion wieder neu wahrgenommen als ein expressives Ganzes aus Gesten, Haltungen, rhythmischen Bewegungen, aus „etwas tun“ mit Gegenständen wie Wasser, Salbe, Weihrauch und zu dem auch ein Ambiente aus Musik, Gesängen, Momenten der Stille, aus Licht und Raum gehören.**

ses „Gewebe“ (lat. „textura“) sind die Wortgestalten der Liturgie eingebettet und entfalten nur in ihm ihre performative Kraft.

## „Per signa sensibilia“ (SC 7)

Zu dieser Veränderung des Blickwinkels trug entscheidend schon die Liturgische Bewegung bei, allen voran Romano Guardini.<sup>4</sup> Aufgrund dieser Vorarbeiten konnte für die römisch-katholische Kirche das Zweite Vatikanische Konzil dann formulieren, dass sich die Liturgie „per signa sensibilia“ (SC 7) vollziehe und dafür schöpfungstheologische, christologische und ekklesiologische Begründungen heranziehen. Der Leib des Menschen kann nicht nachrangig sein, wenn er als Leib-Seele-Wesen erschaffen ist, wenn Christus, das Fleisch gewordene Wort, der Ersthandelnde in allem liturgischen Geschehen ist, und wenn die von Christus

1 Vgl. Fuchs, Persönlichkeitsstruktur, 110.

2 Meßner, Liturgiewissenschaft, 63.

3 Vgl. Schillebeeckx, Wiederentdeckung, 309.

4 Vgl. Guardini, Zeichen; ders., Geist; ders., Bildung.

gestifteten Zeichenhandlungen in der von Christus, dem Ursakrament, gestifteten Kirche verwurzelt sind. Liturgie ohne „signa sensibilia“ wäre „unmenschlich, unchristlich und unkirchlich“.<sup>5</sup> Der Sinnlichkeit des Menschen wird damit grundlegende theologische Bedeutung zugesprochen.<sup>6</sup> Man darf hier wohl einen Ansatz für die wiedergewonnene Erkenntnis sehen, dass sich die Heilsgeheimnisse durch rein kognitives Zugehen nicht voll erschließen lassen. Der ganze Mensch muss sich dem Heil Gottes feiernd nähern, um zu erfahren, dass und wie Gott gewirkt hat und weiterhin Heil wirkt. „Die Liturgie erinnert [den Christen und die Christin; B.J.] daran, daß sich die Gemeinschaft mit dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Gott nirgendwo anders als in der materiellen Dichte eines Körpers der Geschichte, der Kultur, der Welt und des Verlangens verwirklicht.“<sup>7</sup>

Der Mensch als Leib-Seele-Wesen ist für sein Denken, Fühlen und Handeln, sowie für jede Kommunikation mit der Umwelt, auf Körperlichkeit angewiesen.

**Der Mensch als Leib-Seele-Wesen ist für sein Denken, Fühlen und Handeln, sowie für jede Kommunikation mit der Umwelt, auf Körperlichkeit angewiesen.**

Leib und Seele sind nicht gegengeschaltet, nicht über- oder untergeordnet, sondern sie durchdringen sich „im fundamentalen Schöpfungs- und Lebenselixier Ganzheit.“<sup>8</sup> Dies deckt sich mit den Annahmen anderer Wissenschaften: So sieht zum Beispiel die moderne Neuro-

wissenschaft „Sinneswahrnehmung und Erkenntnis, Leiblichkeit und Denken so ineinander verschmolzen, dass die Intelligenz sich in den Sinnen und ihren neurologischen Vernetzungen im Gehirn ereignet und umgekehrt.“<sup>9</sup> Gleichwohl sind bis heute der zivilisierte Europäer und auch die zivilisierte Europäerin – so Manfred Josuttis – „korporale Analphabeten“.<sup>10</sup> Um zu einem oder einer „korporal Kundigen“ zu werden, lohnt es sich, sich auf Spurensuche „zur wirklichkeitserschließenden Kraft von leiblichem Verhalten im Gottesdienst“<sup>11</sup> zu begeben.

## Spurensuche 1: Die Feier der Taufe als leibhaftes Geschehen

In allen christlichen Denominationen besteht die Feier der Taufe aus einem dichten Zu- und Miteinander von Wort und Zeichen. Im Zentrum steht die eigentliche Taufhandlung, bei der der Täufling im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes dreimal mit Wasser übergossen oder in das Wasser eingetaucht wird. Leibhaft erfährt der Mensch hier, dass er in der Taufe mit Christus stirbt, mit ihm begraben wird, um mit ihm aufzuerstehen – so die Ausformung des Taufverständnisses von Paulus in Röm 6 in die Feiargestalt der Liturgie hinein. In vielen christlichen Kirchen ist die Praxis der Kleinkindertaufe die Regel und man mag einwenden, dass der Täufling das sich an ihm ereignende Geschehen gar nicht bewusst wahrnehmen kann, da mit ihm etwas geschieht, ohne dass er sich dazu oder dagegen entscheiden könne. Im Fortgang dieses Beitrags sollen die Erkenntnisse der Neurowissenschaften für das Verständnis der liturgischen Prozesse fruchtbar gemacht werden, wonach sich Erfahrungen, die mit dem Körper gemacht werden, tief in das sog. Leibgedächtnis einpflanzen. Die scheinbar banale Redewendung „Ich habe das am eigenen Leib erfahren“, macht geradezu

5 Kaczynski, Kommentar, 71.

6 Vgl. Jeggle-Merz, Engel.

7 Chauvet, Leib, 176.

8 Haustein, Leibhaftigkeit, 72.

9 Fuchs, Liturgie, 102.

10 Josuttis, Leiblichkeit, 92.

11 Josuttis, Leiblichkeit, 93; Sequiera, Gottesdienst.

einen Wesenszug des Menschen deutlich: Wesentliche Dinge muss der Mensch leibhaft erfahren. So auch bei der Feier der Taufe, die nach dem Verständnis der meisten christlichen Kirchen mehr als ein Geburtsritus ist. Der Täufling wird in seinem Sein der Existenz Christi angeglichen, er ist nun ein „Christusähnlicher“. Bei der Feier der Taufe kann jedoch nicht nur der Täufling diese Veränderung seines Seins „erleben“, sondern im Idealfall auch die Mitfeiernden. Im Mitfeiern und auch im bloßen Dabeisein kann sich bei ihnen mittels des Leibgedächtnisses aktualisieren, was sich seinerzeit an ihnen selbst ereignet hat. All dies geschieht vor jeder kognitiven Erinnerungsleistung.

Bei der Feier der Taufe ist das Übergießen mit oder das Eintauchen in das Wasser allerdings nicht die einzige Zeichenhandlung. In der römisch-katholischen Liturgie deuten verschiedene Riten aus, was in der Taufhandlung im engeren Sinn geschehen ist. Am wichtigsten ist dabei die Salbung mit Chrisam, diesem besonderen Öl, das immer dann zur Anwendung kommt, wenn zum Ausdruck gebracht wird, dass der Heilige Geist im Geschehen der Liturgie eine Veränderung, eine Transformation bewirkt. Hier werden die „Christusähnlichen“ gesalbt zur Teilhabe an Christi Königtum, seinem Priestertum und Prophetenamt. Als Abbild Gottes ist der oder die Christusähnliche nun Repräsentant:in Gottes auf Erden, ihm und ihr ist die Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung übertragen, er und sie sind als Priester

bzw. als Prie-  
sterin die Wort-

**Der Körper ist sozusagen ein „liturgisches Gerät.“**

fürer der zum Lob Gottes aufgerufenen Schöpfung und als Prophet bzw. als Prophetin zum Zeugen für das Evangelium berufen.<sup>12</sup> All dies wird dem Leibgedächtnis des Täuflings durch Berührung eingewoben.

Diese erste Spurensuche verdeutlicht, wie stark gottesdienstliches Feiern mit der Körperlichkeit des Menschen verbunden ist. Der Körper ist sozusagen ein „liturgisches Gerät.“<sup>13</sup>

### „Körper“ oder „Leib“: Wer agiert in der Liturgie?

In der Alltagssprache ist der Begriff „Körper“ weitaus geläufiger als der Begriff „Leib“. Beide Begriffe fokussieren verschiedene Dimensionen des Menschen. Der Terminus „Körper“, abgeleitet vom lateinischen „corpus“ – bezieht sich dabei primär auf die physikalischen, funktionalen und materiellen Aspekte, auch wenn die Rede vom „Körpergefühl“, vom „Bodystyling“ oder von der „Konjunktur des Körpers“ auch weitere Assoziationen zulässt. „Leib“ hingegen steht schon etymologisch in Verbindung zum Wort „Leben“ – das mittelhochdeutsche „lip“ bedeutete noch „Leib“ und „Leben“ – und beschreibt das Lebendige, Gelebte und Gespürte sowie die lebendige Erscheinung, die leibhafte Gegenwart des Menschen. Im heutigen Sprachschatz sind Worte wie Leibscherz, Leibesübungen, Leibchen oder Leibarzt kaum noch in Gebrauch. Interessanterweise hat sich jedoch die Rede vom „Unterleib“ im Unterschied zum „Oberkörper“ erhalten und

<sup>12</sup> Vgl. Meßner, Liturgiewissenschaft, 125f; Jeggler-Merz, persona, 379-384.

<sup>13</sup> Blankesteijn, Leib, 152.

bewahrt damit noch eine Ahnung des Zueinanders von Leib und Leben. Auffällig bleibt jedoch, dass der Körper als Gegenstand bzw. als Instrument, mit dem der Mensch umgeht, in den letzten Jahrzehnten gegenüber dem subjektiv gelebten Leib in den Vordergrund getreten ist.<sup>14</sup>

Die philosophische Anthropologie unterscheidet zwischen Körper haben und Leib sein.<sup>15</sup> Anders als der Körper ist der Leib kein stoffliches Gebilde, denn er verfügt über keine fest umschriebene Materialität: „So wie die Haut die Grenze des Körpers ist, ist das Spüren die Grenze des Leibes. Dieses Spüren ist ein Vorgang, der den Menschen insgesamt umfasst, oft urplötzlich, noch bevor die Sinne ins Spiel kommen und die Wahrnehmung beginnt.“<sup>16</sup> Bedeutsam ist, dass der gelebte, gespürte und begehrende Leib, der wir sind, allem Wahrnehmen und Handeln am und mit dem Körper vorausliegt.<sup>17</sup> Insofern ist die begriffliche Unterscheidung zwischen Körper und Leib bzw. Körperlichkeit und Leiblichkeit sinnvoll, auch wenn diese Unterscheidung in dem vorliegenden Beitrag nicht konsequent durchgehalten werden kann. Alle lebendigen Prozesse und Tätigkeiten können nur gelebt und erlebt werden: Das Einschlafen und Aufwachen, das Gehen und Stehen, das Sprechen und Tanzen, das Lachen und Weinen, das Lieben und Hassen. Dies alles kann man nicht „haben“ oder „machen“.<sup>18</sup> Erst im Blick der Anderen wird der gelebte Leib zum gegenständlichen Körper. Leib ist also „die Bewegung des Lebens selbst“, wohingegen Körper der „bewusst gewordene, ‚festgestellte‘, für einen Moment angehaltene und damit immer schon vergangene Leib [ist]. Leib sein ist Werden, Körper haben, ist Gewordensein.“<sup>19</sup>

Leib-Sein und Körper-Haben eignet somit etwas Prozesshaftes, was bereits darin seinen Hinweis findet, dass sich der Mensch, sobald und solange er lebt, stets bewegt. Selbst schlafend hören Bewegungen nicht auf. „Bewegung ist die natürliche Gegebenheit des lebendigen Körpers [...]. Wenn man von Leiblichkeit spricht, muß man deshalb auch über Bewegung und Bewegtheit sprechen.“<sup>20</sup>

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, liturgische Feiern phänomenologisch-idealtypisch auf die benannten Aspekte hin zu befragen.<sup>21</sup> Nicht eine empirische Verifizierung ist Grundlage und auch nicht Ziel der Überlegungen, sondern es soll der Versuch unternommen werden, die „Sprache“ des rituellen Geschehens zu entschlüsseln,<sup>22</sup> oder – um mit Angelus A. Häußling zu sprechen – „einfach die Grundstrukturen [der Liturgie; B.J.] auf[z]u-spüren und heraus[z]ustellen, ihre elementaren Aussagen [zu] suchen,“<sup>23</sup> um so den Gehalt des Gefeierten zu heben. Im Vordergrund der Spurensuche steht folglich eine Auseinandersetzung mit der Dynamik, die liturgisch-rituelles Feiern entfaltet. Dabei muss Außen vor bleiben, dass die Praxis durchaus hinter dem zurückbleibt, „wie die Liturgie aus sich heraus sein will.“<sup>24</sup>

14 Vgl. Fuchs, Leib, 82.

15 So formuliert beispielsweise Helmuth Plessner: „Ein Mensch ist immer zugleich Leib [...] und hat diesen Leib als diesen Körper“ (Lachen, 43).

16 Uzarewicz, Körper, 187.

17 Vgl. Rieger, Leiblichkeit, 10.

18 Vgl. Fuchs, Leib, 83.

19 Fuchs, Leib, 86.

20 Petzold/Orth, Bewegung, 178.

21 Vgl. Negel, Fleisch.

22 Zum Konzept der „Sprachen“ im Gottesdienst“ vgl. Bieritz, Liturgik, 42-55.

23 Häußling, Liturgie, 138.

24 Häußling, Liturgie, 138.

---

## Spurensuche 2: Liturgie als Bewegung

Zu den charakteristischen Merkmalen der Tauffeier gehört nach römisch-katholischem Verständnis in besonderer Weise ihr Wegcharakter: Die Taufe wird nach den Vorgaben der liturgischen Bücher nicht einfach an einem einzigen Ort gefeiert, sondern beginnt bei der Kirchentüre, wo die Gemeinschaft der Glaubenden den Täufling empfängt und ihn mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet. So willkommen geheißen nehmen die Versammelten den Täufling in ihrer Mitte mit auf den Weg und ziehen gemeinsam zum Ort der Wortverkündigung, wo sie alle das Wort Gottes hören und so mit den Heilstaten Gottes aufs Neue in Berührung kommen. Gestärkt mit dem Wort Gottes begeben sie sich wieder auf den Weg. Ihr Ziel ist diesmal der Taufbrunnen. Gerade der Wegcharakter der Taufliturgie lässt die Mitfeiernden erleben, das Christsein ein ständiges „Auf-dem-Weg-Sein“ ist. Das Beispiel der Taufe als einer prozessionalen Liturgie zeigt, dass der Glaube nicht etwas Statisches, sondern etwas zutiefst Dynamisches ist und verleiblicht werden will. Bemerkenswert ist, dass die Begräbnisliturgie dieser Taufliturgie spiegelbildlich gestaltet ist. Die Gemeinde begleitet den verstorbenen Christen und die verstorbene Christin auf ihrem letzten Weg, den er oder sie in der Taufe begonnen hat und der in der Grablegung seinen Abschluss findet. Beerdigungen schließen also in der Regel Bewegungsabläufe, also Prozessionen ein. Auch die Eucharistiefeier der römisch-katholischen Kirche ist bis heute durch Prozessionsabläufe gegliedert: Einzugs- und Auszugsprozession, Prozession zum Evangelium, Gaben- und Kommunionprozession. Liturgie ist in ihrer grundlegenden Struktur Bewegung – schon deshalb weil sie auf Wandlung, auf Transformation der Feiernden in das Gefeierte ausgerichtet ist.

---

## Körperlicher Erfahrungsraum als Weg zur Verleiblichung des Glaubens

Biblischer Prototyp aller bewegter Liturgie ist im jüdisch-christlichen Verständnis das Exodusgeschehen, also der Auszug Israels aus der ägyptischen Knechtschaft in das Land der Verheißung. Alle Elemente eines gestalteten Weges sind hier enthalten: der Auszug und der Einzug sowie dazwischen der geordnete, von Stationen unterbrochene Weg. Dieser Auszug aus Ägypten wird verstanden als Rettungstat Gottes an seinem Volk, das im ritualisierten Nachtun wieder Gegenwart wird. Das Volk Israel bleibt fortan auf dem Weg mit seinem Gott. Es ist das gleiche biblische Gottesbild, das die christlichen Glaubensgemeinschaften prägt. Die Gestaltung ihrer Zusammenkünfte, d. h. ihrer liturgischen Feiern, ist Spiegelbild dieses Selbstverständnisses. Insofern sind prozessionale Elemente in den liturgischen Feiern der christlichen Gemeinschaften keine beliebige Äußerlichkeit. Das Christentum versteht sich als Gemeinschaft der Glaubenden, die mit Christus an ihrer Seite unterwegs ist in das Reich Gottes, das am Ende der Zeiten endgültig errichtet sein wird. Das Unterwegs-Sein ist Kennzeichen von Kirche. Auf diesem Weg sind alle gottesdienstlichen Feiern als Kristallisationsmomente zu verstehen,

an denen die pilgernde Kirche innehält, um sich über den Grund ihrer Pilgerschaft zu vergewissern und sich mit dem in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi gewirkten Heil wieder neu zu verbinden.

Der Glaube braucht körperlichen Erfahrungsraum, um gelebt und damit verleiblicht werden zu können. Diese Dimension kommt nicht einfach zum Glauben hinzu, sondern hat seine tiefe Bewandnis in diesem selbst.<sup>25</sup>

**Der Glaube braucht körperlichen Erfahrungsraum, um gelebt und damit verleiblicht werden zu können.**

Die durch den Heiligen Geist vermittelte Gemeinschaft mit dem in Jesus Christus Mensch gewordenen Gott verwirklicht sich nicht „in einer Unmittelbarkeit [...], die die

Widerständigkeit des Körpers und des Sinnhaften verneint, sondern im Gegenteil in der Vermittlung des ‚Allerkörperlichsten‘.“<sup>26</sup> Der Mensch kann erst das Mysterium fidei durchdringen, wenn er sich von ihm ergreifen lässt und davon betroffen ist. In den Glauben eingeführt werden, heißt nicht, zuerst die Glaubenswahrheiten zu lernen, sondern „gleichsam durch alle Poren seiner Haut die Tradition“<sup>27</sup> aufzunehmen. Selbst jedes Wort, das sich Gehör verschaffen will, muss sich verleiblichen, es muss sich einen Klangleib schaffen und die Leiblichkeit aller Beteiligten für sich in Anspruch nehmen. In dem kleinen epochalen Büchlein „Vom Geist der Liturgie“ formulierte Romano Guardini bereits diesen Zusammenhang: „Wer die Liturgie mit wirklicher Hingabe miterlebt, der wird erfahren, dass der körperlichen Bewegung, Handlung, dem Dinglichen tatsächlich eine große Bedeutung innewohnt. Einmal enthält es große Möglichkeiten des Eindrucks, der Erkenntnis, der geistlichen Erfahrung und vermag eine Wahrheit viel stärker und überzeugender zu machen, als das bloße Wort es kann. Dann hat es auch noch eine befreiende Wirkung, indem es das Innenleben voller zum Ausdruck bringt, als es wiederum das bloße Wort vermag.“<sup>28</sup> Guardini sprach deshalb von der Liturgie als „Verleiblichung des Seelenlebens“<sup>29</sup>. Hier verkörpert sich der Glaube und kann zur leiblichen Identität des Menschen werden. Die Liturgie bietet einen Raum, in dem durch gestaltete Leiblichkeit in Wirklichkeiten eingeführt werden kann, die durchaus jenseits von Rationalität und auch Emotionalität sein können. Mit dem Überschreiten der Schwelle in den liturgischen Raum wird jede Bewegung, jede Gebärde, jede Geste, das ganze Körperhaben und Leibsein auf das Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch hin bedeutsam. Alles steht in der Spannung zwischen dem Hier und dem Dort, zwischen irdischer und himmlischer Liturgie (vgl. SC 9). Daraus erfährt das Sein in der Liturgie seine Tiefe und seine Würde. „Our body is capable of moving the air of our environment, of making the prayer and praise audible, and of traveling over the earth and working in Gods garden.“<sup>30</sup>

### Spurensuche 3: Die Feier der Osternacht

Die Dreitagefeier von Ostern, also die Feier des Gedächtnisses am Hohen Donnerstag, der Passion am Karfreitag und der Auferstehung in der Osternacht gehörte schon im ausgehenden Altertum zu den bewegendsten und sinnentrichtigsten Feiern, die ein Christ und eine Christin erleben konnte. Noch heute ist die

25 Vgl. Wendel, *Leiturgia*.

26 Chauvet, *Leib*, 176.

27 Chauvet, *Liturgie*, 199.

28 Guardini, *Geist*, 56f. Vgl. auch Lerch, *Entdeckung*.

29 Guardini, *Bildung*, 23.

30 Speelman, *Celebration*, 205.

Feier des Triduums eine überaus sprechende Liturgie, die ihre Ausdruckskraft vor allem aus den Zeichenhandlungen und nonverbalen Riten erfährt: aus der Fußwaschung am Gründonnerstag, aus dem stillen Einzug, der Prostratio und der Kreuzverehrung am Karfreitag sowie der reichen Symbolik der Osternacht. Aus der Fülle der symbolischen Vollzüge soll an dieser Stelle die Lichtfeier der Osternacht herausgegriffen werden. Sie entfaltet in sinnenhafter Weise, was in dieser Nacht geschieht: In der Dunkelheit wird das Licht der Osterkerze an einem neu entfachten, gesegneten Feuer entzündet, um in einer Prozession von der ganzen Gemeinde in die dunkle Kirche hineingetragen und als das Licht Christi mit dem dreimaligen Ruf „Lumen Christi – Deo gratias“ begrüßt zu werden. Mit diesem „Lumen Christi“ begibt sich das Volk Gottes auf den Weg, um das Dunkel der Nacht durch das wahre Licht zu erleuchten. Während der Prozession wird das Licht der einen Osterkerze an alle Mitfeiernden weitergegeben, die so zeichenhaft Anteil erhalten an diesem Licht. Schlusspunkt der Lichtfeier ist die Lichtdanksagung, das Exsultet, in dem, wie mit einem Paukenschlag, in jubelnder Freude die endgültige Lichtwerdung des ganzen Kosmos besungen wird.<sup>31</sup>

Nonverbal also geschieht die Vergegenwärtigung des Heilswerkes Gottes im Symbol des Lichtes, in der ausgestalteten Osterkerze, in dem prozessionalen Element, in der Weitergabe des Lichtes Christi und im Darbringen des Osterlobes. Ja, man kann sagen: Das Anzünden, das Hineintragen, das Verteilen, das Inthronisieren und das Lobpreisen des Lichtes bilden eine Einheit von nonverbaler Symbolik und verbaler Ausdeutung, die sich nur im Ganzen des Geschehens voll erschließt.<sup>32</sup>

### Inkarnation Gottes als Herausforderung des Christentums

Der und die in eine solche Liturgie wie der Osternacht eintauchende Christ:in lernt hier nicht auf kognitive Weise, was Tod und Auferstehung bedeuten, sondern die Liturgie bietet ihm und ihr an, dies zu erleben. Liturgie „ist das symbolische In-Szene-Setzen des Glaubenden in allen Dimensionen seiner individuellen ‚Leibhaftigkeit‘: Individuell in den vielfältigen Möglichkeiten der Stimme, der Gebärden, der Haltungen und der Schritte; kollektiv im ständigen Bezug auf die ecclesia der Vergangenheit (vgl. den ständigen Hinweis der Liturgie auf die Tradition) und der Gegenwart (vgl. das gemeinschaftliche ‚Wir‘ als das aktive Subjekt der Liturgie); und schließlich auch kosmisch mittels der Verwendung von materiellen Dingen als symbolische Repräsentanten des Alls und der Geschichte des Menschen, als Schöpfung Gottes.“<sup>33</sup> All dies ist möglich aufgrund der Mensch- und damit Leibwerdung Gottes. Entgegen allen Idealisierungen leibloser Göttlichkeit

**Durch das Leib- und Körperwerden Gottes in Jesus Christus hat auch die Körperlichkeit des Menschen eine andere Dignität erhalten.**

ist die Inkarnation Gottes das eigentliche Unterscheidungsmerkmal gegenüber allen anderen religiösen Traditionen. „[C]aro cardo – das Fleisch ist der Angel-

31 Vgl. Meßner, Liturgiewissenschaft, 358.

32 Vgl. Jeggle-Merz, Vigilia.

33 Chauvet, Leib und Liturgie 176.

punkt; oder: carne carnem liberans – Fleisch ist durch Fleisch befreit.“<sup>34</sup> Durch das Leib- und Körperwerden Gottes in Jesus Christus hat auch die Körperlichkeit des Menschen eine andere Dignität erhalten. „Die Inkarnation Gottes setzt das gesamte Leibphänomen in ein neues, unerschöpfliches Licht – nicht minder die leibliche Auferstehung zu todlosem Leben.“<sup>35</sup> Die Liturgie der Kirche bietet sich als Übungsort an, sich immer wieder aufs Neue mit diesem Gott zu verbinden, der befreit und erlöst hat, und immer wieder befreien und erlösen wird. So kann die Liturgie zu dem Ort werden, wo verleblichter Glaube aktualisiert, neu be-griffen und so immer mehr und immer wieder die Identität des „Christusähnlichen“ bestimmen kann.

---

### Das Gedächtnis des Leibes

Sind das alles nur fromme Worte, jenseits der tatsächlichen Gegebenheiten des Menschen? Würde man einen oder eine Mitfeiernde der Osternacht nach seinen bzw. ihren Erlebnissen befragen, könnte er und sie dies vermutlich nur ansatzhaft verbalisieren. Auch würde ein:e Mitfeiernde:r einer Tauf liturgie kaum sprachlich ausdrücken können, dass er selbst mittels dieser Feier erneut mit Christus gestorben, mit ihm begraben und mit ihm auferstanden ist. Und doch geschieht etwas mit ihm – und auch mit ihr. Befragt man Menschen nach ihrer liturgischen Biografie, werden nur selten Erinnerungen an gute Predigten wach, aber Gerüche, Stimmungen, Gefühle steigen auf, die sogar oft nicht sogleich mit konkreten liturgischen Situationen verbunden werden können. Es scheint also im Menschen verschiedene Gedächtnisstrukturen zu geben, in denen Erfahrungen abgelegt sind.

---

### Gedächtnissysteme: Explizites/deklaratives Gedächtnis und implizites/leibliches Gedächtnis

Gewöhnlich versteht man unter „Gedächtnis“ die kognitive Fähigkeit, sich an bestimmte Erlebnisse zu erinnern (autobiographisches Gedächtnis) bzw. sich etwas zu merken und dies wieder abrufen zu können (semantisches Gedächtnis). Doch damit sind die Phänomene des Gedächtnisses noch keineswegs erschöpft, denn das meiste, was der Mensch lernt bzw. erfährt, „wird gar nicht im Rückblick, sondern vielmehr im praktischen Lebensvollzug zugänglich“.<sup>36</sup> Von klein auf lernt ein Kind, seine Glieder zu gebrauchen, es lernt, wie man sitzt und steht, wie man geht oder spricht. Vom ersten Augenblick übt es ein, was es bedeutet zu lächeln oder das Gesicht zu verziehen. All dies formt den Körper. Die Neigung zu lächeln, gräbt Linien ins Gesicht, einen sorgenvollen Menschen erkennt man an den Falten seiner Stirn, die Krümmung seiner Wirbelsäule erzählt seine Geschichte. Der menschliche Körper verfügt über eine hohe und lebenslang erhaltene „Plastizität für Lernprozesse. Seine Antriebsstruktur, sein Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen bilden sich erst in der Auseinandersetzung mit der Welt, mit ihren Bildern, Tönen, Gerüchen und Berührungen heraus.“<sup>37</sup> Durch Wiederholung und Übung sind sie in „Fleisch und Blut“ übergegangen. Offensichtlich gibt es neben

34 Gerl-Falkowitz, Spiel, 115.

35 Gerl-Falkowitz, Spiel, 115.

36 Fuchs, Gedächtnis (b), 103.

37 Fuchs, Gedächtnis, 71.

dem Erinnerungsgedächtnis auch ein Leibgedächtnis. Jeder und jede kennt beispielsweise das Phänomen, dass eine vergessene Absicht wieder einfällt, wenn man an den Ort zurückkehrt, an dem sie gefasst wurde. „Aufgrund der Einheit von Leib und Raum in der gelebten Situation ist das Leibgedächtnis ebenso ein Raumgedächtnis: Vertraute Orte sind gleichsam aufgeladen mit Erinnerungen.“<sup>38</sup>

**Offensichtlich gibt es neben dem Erinnerungsgedächtnis auch ein Leibgedächtnis.**

Am Ausgang des 19. Jahrhunderts war es der französische Philosoph Henri Bergson, der dieses „*mémoire habitude*“ als eine eigene Gedächtnisstruktur des Menschen erkannte.<sup>39</sup> In Auseinandersetzung mit den Schriften Bergsons stellte Maurice Merleau-Ponty in seiner „Phänomenologie der Wahrnehmung“ diesen „habituelle[n] Leib“<sup>40</sup> als die Basis des menschlichen Zur-Welt-Seins dar.<sup>41</sup> Seit frühester Kindheit beginnt sich dieser habituelle Leib auszubilden und aktualisiert sich und bestimmt sich in jeder Situation neu. Es gibt keine kognitive Gedächtnisleistung, die nicht auch leiblich wäre.<sup>42</sup>

## Formen des Leibgedächtnisses

Dieses „Gedächtnis des Leibes“ wird in der Gedächtnisforschung als implizites Gedächtnis bezeichnet. Es ist ein komplexes Phänomen mit verschiedenen Ausprägungen, was in der Forschung zu unterschiedlichen begrifflichen Beschreibungen geführt hat. Die Forschungsergebnisse des Psychiaters und Philosophen Thomas Fuchs haben sich hierbei als wegweisend erwiesen.<sup>43</sup> Fuchs unterscheidet die Erscheinungsformen des impliziten Gedächtnisses in prozedurales (bzw. sensomotorisches), situatives, zwischenleibliches, inkorporatives und traumatisches Gedächtnis.<sup>44</sup> Kennzeichen dieses impliziten Gedächtnisses ist, dass erlebte Situationen und Handlungen hier gleichsam eingeschmolzen sind, ohne dass sie im Einzelnen abrufbar wären: „Aus der Wiederholung und Überlagerung von Erlebnissen hat sich eine Gewohnheitsstruktur gebildet: Eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungsgestalten und vertraute Physiognomien sind zu einem impliziten leiblichen Wissen geworden. Es vergegenwärtigt nicht die Vergangenheit, sondern enthält sie als gegenwärtig wirksame in sich. Es führt nicht zurück zum Vergangenen, sondern bedeutet im Gegenteil die Möglichkeit, sich einer neuen Gegenwart zuzuwenden. Das explizite Erinnern hat somit die Richtung: Gegenwart → Vergangenheit, das implizite Erinnern dagegen die Richtung: (Vergangenheit →) Gegenwart → Zukunft.“<sup>45</sup> Wer gelernt hat, mit zehn Fingern die Tastatur zu bedienen, dessen Finger fliegen blind über die Tasten, ohne dass er oder sie bewusst sagen könnte, auf welcher Taste welcher Buchstabe platziert wäre: Die Worte verwandeln sich unmittelbar in Bewegungsgestalten, die inkorporiert sind und nicht vergessen gehen. Auch wer viele Jahre nicht mehr Fahrrad gefahren ist, der findet sogleich das Gleichgewicht wieder, das dafür notwendig ist. Zu Beginn des Lernens verhält es sich gerade umgekehrt: Wer Ma-

38 Fuchs, Gedächtnis, 86.

39 Vgl. zur Entdeckungsgeschichte des impliziten Gedächtnisses Schacter, Memory.

40 Merleau-Ponty, Phänomenologie, 107.

41 Vgl. Merleau-Ponty, Phänomenologie, 10.

42 Waldenfels, Nähe, 31.

43 Vgl. Meer, Erinnerung, 217.

44 Vgl. das Grundlagenwerk: Fuchs, Leib.

45 Fuchs, Gedächtnis, 72.

schineschreiben lernt, muss zunächst jeder Taste einen Buchstaben zuordnen, um die Finger nach und nach an die Verknüpfung zu gewöhnen. Wer Fahrradfahren lernt, muss Schritt für Schritt lernen, Balance zu halten und dabei gleichzeitig die Pedale zu treten. Mit der Zeit wird aus dem Lernprozess ein unreflektierter leiblicher Vollzug. Durch Übung und Wiederholung geht ein explizites Lernen in ein implizites Können über. „Solches Wissen ist weitgehend unausgesprochen: im wahrsten Sinne des Wortes verkörpert, unergründlich, geheimnisvoll wirksam. [...] so hängt die Kraft körperlicher Praktiken, ‚Gedächtnis‘ vergangener Erfahrungen zu konstituieren, paradoxerweise davon ab, daß sie unreflektiert und offensichtlich ‚natürlich‘ bleiben.“<sup>46</sup> Implizites und explizites Gedächtnis sind jedoch nicht einfach scharf voneinander getrennt, vielmehr kann das Leibgedächtnis „gleichsam den Weg zum Tor des expliziten Gedächtnisses bahnen,<sup>47</sup> insofern die persönlichen Erinnerungen an leibliche Empfindungen und Erfahrungen geknüpft sind.

---

#### Spurensuche 4: Berührungen im liturgischen Geschehen

Kann die Annahme ein solches „natürlichen“, „unreflektierten“, „unbewussten“ Lernens – oder besser solche Verleiblichungsprozesse – nicht auch auf gottesdienstliches Feiern übertragen werden? Wird das Leibgedächtnis eines jeden Mitfeiernden und damit die biografisch prägenden Erfahrungen nicht auch hier aktiviert?

Was passiert zum Beispiel, wenn im Rahmen einer liturgischen Feier von der vorstehenden Person einzelnen Mitfeiernden die Hände aufgelegt werden? Dieser Segensgestus der Handauflegung, von dem in der Praxis nur spärlich Gebrauch gemacht wird, hat in der Regel eine sehr tiefgreifende Wirkung. Der Körper reagiert auf diese Geste: Er erinnert sich bestenfalls daran, dass ihm als Säugling von ihm zugetanen Menschen der Kopf gehalten wurde, was ihm Sicherheit und Stabilität vermittelt hatte. Er nimmt unbewusst den leichten Druck der Hände wahr, reagiert auf die Temperatur der aufgelegten Hände und auf die Energie, die diese abgeben, fühlt sich geborgen, beschützt, wahrgenommen, sicher. Vermutlich wird ein tiefer Atemzug die Reaktion auf diese Geste sein und – theologisch gesprochen – kann der Mensch sich als von Gott Angeschauter wahrnehmen und erfahren, was Gott an Abraham verheißen hat: „Ein Segen sollst du sein. Ich werde segnen, die dich segnen“ (Gen 12,2).

---

#### „Embodiment“ und rituelles Handeln

In der Ritualforschung kam der Körper erst langsam in den Blick. Thomas Csordas, ein amerikanischer Anthropologe, forderte erst in den 1990er Jahren diesbezüglich zu einem Paradigmenwechsel auf. Er wies darauf hin, dass der Körper „not an object to be studied in relation to culture, but is to be considered as the subject of culture, or in other words as the existential ground of culture.“<sup>48</sup> Das Konzept des

46 Buckland, Ritual 217.

47 Fuchs, Gedächtnis, 77.

48 Csordas, Embodiment, 5; vgl. ders., Self.

„Embodiment“, basierend auf der Habitus­theorie Pierre Bourdieus<sup>49</sup> und auf der Phänomenologie nach Maurice Merleau-Ponty<sup>50</sup>, postuliert den Körper als Subjekt und existentielle Grundlage von kulturellem Handeln überhaupt. „Erst die Konzentration auf Verkörperung ermöglicht es, gelebte Erfahrungen zu verstehen, die weit über die diskursive Ebene hinausgehen können. Im Konzept der Verkörperung nach Csor-

das lösen sich  
die Dichotomie  
zwischen Sub-

**Verkörperung ist nicht ausschließlich auf den einzelnen Menschen bezogen, sondern stets auch auf die Anderen.**

jektivität und Objektivität, Kognition und Emotion oder Körper und Geist auf und ermöglichen dadurch einen neuen Blick auf rituelle Handlungen.“<sup>51</sup> Ein Mensch, der mit bestimmten rituellen Praktiken aufgewachsen ist, übt solche Handlungen aus, ohne darüber nachzudenken. Ein Katholik, eine Katholikin wird in einem bestimmten Setting die Knie beugen oder sich bekreuzigen, auch wenn er oder sie kein gläubiger Christ mehr ist. Pierre Bourdieu bezeichnet diese Art des „practical belief“ als einen Körperzustand.<sup>52</sup> Wenn – in diesem Fall: religiöse – Rituale auf- bzw. durchgeführt werden, werden gemeinschaftliche Erfahrungen ermöglicht, die machtvoll sind und sich in das kollektive Gedächtnis einer Glaubensgemeinschaft einprägen.<sup>53</sup> Das bedeutet, Verkörperung ist nicht ausschließlich auf den einzelnen Menschen bezogen, sondern stets auch auf die Anderen. Sobald zwei Menschen miteinander in Kontakt treten, interagieren ihre Körper, tasten sich ab, lösen subtile Empfindungen aus. „Das leibliche Gedächtnis bildet damit, ähnlich wie das Körperschema, nicht nur ein innerliches, auf den Leibkörper beschränktes System. Es konstituiert vielmehr ein sensomotorisches, libidinös besetztes und interaktives Feld, in dem wir uns als leibliche Wesen fortwährend bewegen und verhalten.“<sup>54</sup> Die leibliche Struktur ist immer auch „implizit intersubjektiv, so dass wir auch von einer ‚zwischenleiblichen Struktur‘ sprechen könnten.“<sup>55</sup> Die Erfahrungen, die der Mensch mit seinem Leib macht, verkörpern sich in diesem Leib und legen sich über die Umgebung wie ein Netz, das uns zu den Dingen und Menschen in Beziehung bringt. „In den leiblichen Erfahrungsstrukturen ist der Andere immer schon enthalten [...]. Bevor ich darauf reflektiere, was ich sage oder gestisch mitteile, stiftet mein Leib immer schon einen Sinn des spontanen Miteinanders; er gibt Ausdruck in Haltung und Gestik und empfängt zugleich den Eindruck des Anderen. Diese ‚Zwischenleiblichkeit‘ [...] ist die dritte Dimension zwischen Subjekt und Objekt, Seele und Körper. Sie bildet ein übergreifendes, intersubjektives System, in dem sich von Kindheit an leibliche Interaktionsstrukturen bilden, und in dem sie sich immer neu aktualisieren.“<sup>56</sup>

## **Spurensuche 5: Der mimetische Resonanzraum des Gebets im reformierten Gottesdienst**

Bislang wurde immer wieder auf die römisch-katholische Liturgie verwiesen. Gleichwohl gilt der dargelegte Zusammenhang von Körper und Liturgie auch für gottesdienstliche Feiern anderer christlicher Kirchen. Auch wenn beispielsweise in den Kirchen der Reformation das kognitive Verstehen des Wortes Gottes stär-

49 Vgl. Bourdieu, Logic.

50 Vgl. Merleau-Ponty, Phänomenologie.

51 Polit, Verkörperung, 217.

52 Bourdieu, Logic, 68.

53 Vgl. Polit, Verkörperung, 218.

54 Fuchs, Leibgedächtnis, 38.

55 Fuchs, Persönlichkeitsstruktur, 111.

56 Fuchs, Persönlichkeitsstruktur, 111.

ker im Vordergrund steht als im römisch-katholischen oder orthodoxen Gottesdienst, so ist doch Gottesdienstfeiern auch dort ein rituelles Geschehen, in das der Mensch mit seinem Körper involviert ist.

„Wie kommt der Körper in den Gottesdienst?“, ist eine Frage, der sich der Praktische Theologe David Plüss für den insbesondere auf Inhalte konzentrierten, reformierten Gottesdienst angenommen hat. Dort gibt es nicht den Wechsel von Stehen, Sitzen und Knien, rar sind Bewegungselemente oder sinnlich ausgerichtete Zeichenhandlungen. Er kommt zum Schluss: „Dennoch vollziehen und rezipieren wir liturgische Vollzüge zuerst und vor allem körperlich-performativ und affektiv. Die Inhalte geben sich in, mit und unter den körperlichen Darstellungsakten. Wie die Liturgin etwas tut, wie sie betet, ihre Gestik und Mimik, die Bewegungen ihres Kopfes oder ihre Stimmführung: All dies ‚inspiriert‘ zum Beten oder verhindert es. Wenn die Liturgin nicht mit ihrem Körper betet, sondern nur der Inhalt ihrer Worte als Gebet identifizierbar sind und sich ihr Körper der Geste des Gebets verweigert, dann ist es für alle Beteiligten, selbst wenn sie guten Willens sind, schwierig mitzubeten. Der mimetische Resonanzraum des Gebets ist dann versperrt.“<sup>57</sup>

Wahrnehmen ist stets implizites Erinnern und zutiefst geprägt von der leiblichen Geschichte eines Einzelnen. „Bewegte Dinge wahrnehmen heißt demnach Bewegungsanmutungen in sich spüren, die Weite des Meeres sehen, heißt innerlich weit werden, eine Stimme hören heißt das Gehörte innerlich mitsprechen. Leibliche Mimesis ermöglicht die Transposition von Gestalten: Wenn man im Crescendo einer Musik, im aufziehenden Gewitter oder in der gespannten Erwartung ohne weiteres eine ähnliche Qualität erfahren kann, so deshalb, weil die Leiblichkeit dabei jeweils in eine übereinstimmende ‚Resonanz‘, nämlich in eine Befindlichkeit anschwellende Erweiterung versetzt wird, wie sie etwa im Brustraum spürbar ist.“<sup>58</sup>

---

### Conclusio: Liturgie und Leib – Liturgie und Körper

Deshalb ist auch die Anregung, den Leib als Tempel Gottes zu sehen, ebenfalls keine Metapher, sondern „eine schöne Wirklichkeit und potentiell ein starkes Zeugnis für Gott, der Fleisch geworden ist.“<sup>59</sup>

**Es gilt, dem Sehen, dem Berühren, dem Tasten, dem Empfinden zu trauen, denn „der Leib trägt uns von selbst.“**

Was bedeutet dies? Thomas Fuchs, der die Leiblichkeit zum Zentrum seines Forschens gemacht hat, rät gerade in der Gegenwart, die den Körper mehr und mehr zu instru-

mentalalisieren sucht, dazu, mit dem Bewusstsein wieder in den Leib hinabzusteigen, und an die Stelle der öffentlichen Sichtbarkeit des Körpers den Vollzug des Lebens zu stellen. „Leiblich gegenwärtig zu sein hieße, sich den einfachen, alltäglichen Verrichtungen mit Achtsamkeit zuzuwenden: dem Atmen, dem Liegen, dem Essen und Trinken, dem Baden, dem Wandern, dem Warten, dem Schweigen.“<sup>60</sup> Die Parallelen zum gottesdienstlichen Feiern sind offensichtlich: Es gilt,

57 Plüss, Körper, 206; vgl. auch Plüss, Körper.

58 Fuchs, Gedächtnis, 81f.

59 Swinton, Gebet, 201.

60 Fuchs, Leib, 92.

dem Sehen, dem Berühren, dem Tasten, dem Empfinden zu trauen, denn „der Leib trägt uns von selbst.“<sup>61</sup> „Per signa sensibilia“ (SC 7) ist damit nicht einfach ein ästhetisches Programm, ein „nice to have“, sondern eine – oder vielleicht sogar die – jeder menschlichen Gotteswahrnehmung vorausgehende Weise, wie göttliches Heilshandeln wahrnehmbar wird.

---

## Literatur

- Bergson, Henri, *Materie und Gedächtnis. Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist, aus dem Französischen neu übersetzt u. hg. v. Margarethe Drewsen, mit einer Einleitung von Rémi Brague*, Hamburg 2015 (Erstübersetzung Jena 1910; Original *Matière et mémoire*, Paris 1896).
- Blankesteyn, Hans R., *Der Leib in der Liturgie*, in: *Kunst und Kirche* 44 (1981), 151-154.
- Bieritz, Karl-Heinrich, *Liturgik*, Berlin/New York 2004.
- Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, Stanford 1990.
- Buckland, Stephan, *Ritual, Körper und „kulturelles Gedächtnis“*, in: *Concilium (D)* 31 (1995), 215-220.
- Chauvet, Louis-Marie, *Die Liturgie in ihrem symbolischen Raum*, in: *Concilium (D)* 31 (1995), 198-205.
- Chauvet, Louis-Marie, *Leib und Liturgie*, in: *Concilium (D)* 31 (1995), 175-177.
- Csordas, Thomas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in: *Ethos* 18 (1990), 5-47.
- Csordas, Thomas, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley 1997.
- Fuchs, Thomas, *Das Gedächtnis des Leibes*, in: *Phänomenologische Forschungen* 5 (2000), 71-89.
- Fuchs, Thomas, *Das Gedächtnis des Leibes (b)*, in: *Loccumer Pelikan* 3/2012, 103-106.
- Fuchs, Thomas, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, 2. Aufl. 2000.
- Fuchs, Thomas, *Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur. Ein phänomenologisch-psychodynamischer Ansatz*, in: *Psychodynamische Psychotherapie* 5 (2006), 109-117.
- Fuchs, Thomas, *Leibgedächtnis und Unbewusstes – Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts*, in: *Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* 3 (2008), 33-50.
- Fuchs, Thomas, *Zwischen Leib und Körper*, in: Martin Hähnel/Marcus Knaup (Hg.), *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*, Darmstadt 2013, 82-93.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Leibhaftes Spiel. Zur Anthropologie der Liturgie*, in: *Journal für Religionsphilosophie* 5 (2016), 106-117.
- Guardini, Romano, *Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans 1)*, Freiburg i. Br., 4./5. Aufl. 1920.
- Guardini, Romano, *Liturgische Bildung. Versuche*, Burg Rothenfels 1923 (Erstausgabe).
- Guardini, Romano, *Von heiligen Zeichen*, Würzburg 1922 (Erstausgabe).
- Häußling, Angelus A., *Liturgie und Leben*, in: Ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hg. v. Martin Klöckener, Benedikt Kranemann u. Michael B. Merz (LQF 79), Münster 1997, 131-139.

61 Fuchs, Leib, 92.

- Haustein, Manfred, Leiblichkeit und Identität, in: Michael Klessmann/Irmhild Liebau (Hg.), *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes. Körper – Leib – Praktische Theologie*, FS Dietrich Stollberg, Göttingen 1997, 69-79.
- Jeggle-Merz, Birgit, „Selbst Engel können nicht ohne Sinnlichkeit sein“– Oder: „Per signa sensibilia“ (SC 7) – ästhetischer Anspruch und Programm, in: *Bibel und Liturgie* 78 (2005), 227-233.
- Jeggle-Merz, Birgit, *Vigilia paschalis: Die Nacht der Nächte. Die Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums*, in: *BiLi* 76 (2003) 111-120.
- Jeggle-Merz, Birgit, *In persona Christi agere. Identitätsmerkmal allein des Amtspriestertums oder auch des gemeinsamen Priestertums?*, in: Margit Eckholt/Johanna Rahner (Hg.), *Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt (QD 319)*, Freiburg i. Br. 2021, 371-385.
- Josuttis, Manfred, *Leiblichkeit in der Liturgie. Anstiftungen zur Spurensuche*, in: Michael Klessmann/Irmhild Liebau (Hg.), *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes. Körper – Leib – Praktische Theologie*, FS Dietrich Stollberg, Göttingen 1997, 92-100.
- Kaczynski, Reiner, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2*. Freiburg i. Br. u. a. 2004, 1-227.
- Lerch, Lea, *Entdeckung des Leibes, Erneuerung der Liturgie. Körperdiskurse in der Liturgischen Bewegung*, in: *Theologie der Gegenwart* 63 (2020), 19-32.
- Meer, Julia, *Die Erinnerung des Leibes. Zur Relevanz und Funktion von Leibzeit bei Alzheimer-Demenz*, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5 (2018), 207-230.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965.
- Meßner, Reinhard, *Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173)*, Paderborn 2. überarb. Auf. 2009.
- Negel, Joachim, *Und das Wort ist Fleisch geworden... Liturgie und Leiblichkeit in phänomenologischer Perspektive*, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), *Beten als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets (QD 275)*, Freiburg i. Br. 2016, 138-170.
- Petzold, Hilarion/Orth, Ilse, *Heilende Bewegung – Überlegungen aus der Sicht der Integrativen Leib- und Bewegungstherapie*, in: Michael Klessmann/Irmhild Liebau (Hg.), *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes. Körper – Leib – Praktische Theologie*, FS Dietrich Stollberg, Göttingen 1997, 178-189.
- Plessner, Helmuth, *Lachen und Weinen*, in: Ders., *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1970, 11-171.
- Plüss, David, *Die Grundgesten der Liturgie, oder: Wie kommt der Körper in den Gottesdienst hinein?*, in: Dungs, Susanne u. a. (Hg.), *Profan – sinnlich – religiös. Theologische Lektüren der Postmoderne*, Frankfurt u. a. 2005, 189-208.
- Plüss, David, *Körper und Kult. Gestisch-mimetische Kommunikation im ganz gewöhnlichen reformierten Gottesdienst*, in: Christina Aus der Au/David Plüss, *Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften (Christentum und Kultur 6)*, Zürich 2007, 197-217.
- Polit, Karin, *Verkörperung*, in: Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik (UTB 3854)*, Göttingen 2013, 213-21.
- Rieger, Hans-Martin, *Leiblichkeit in theologischer Perspektive*, Stuttgart 2019.

- Schacter, Daniel L., Implizit Memory: History and Current Status, in: *Journal of Experimental Psychology* 13 (1987), 501-518.
- Schillebeeckx, Edward, Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben, in: Adrian Holderegger/Jean-Pierre Wils (Hg.), *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, Festgabe für Dietmar Mieth, Freiburg i. Br. u.a. 2001, 309-339.
- Sequeira, Ronald A., Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, in: Berger, Rupert u. a. *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3)*, Regensburg, 2. Aufl. 1990, 7-39.
- Speelman, Willem Marie, The Celebration of the Body, in: *Questions liturgiques* 87 (2006), 196-206.
- Swinton, John, „Das ist mein Leib“. Gebet, Demenz und unsere verleiblichten Erinnerungen, in: Simon Peng-Keller (Hg.), *Gebet als Resonanzereignis. Annäherungen im Horizont von Spiritual Care (Theologische Anstöße 7)*, Göttingen 2017, 193-205.
- Uzarewicz, Charlotte, Körper/Leib, in: Eckhard Frick/Konrad Hilpert (Hg.), *Spiritual Care von A bis Z*, Berlin/Boston 2021, 184-189.
- Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt, 5. Aufl. 2013.
- Wendel, Saskia, *Leiturgia. Grundvollzug verkörperter Glaubenspraxis*, in: *Theologie der Gegenwart* 63 (2020), 33-44.

# Tanz bildet Liturgiekörper

---

## Oder: wie Liturgie zur Choreographin wird

Gestützt auf die Ergebnisse einer qualitativen Studie postuliert der Beitrag eine strukturelle Verwandtschaft von Tanz und Liturgie und führt aus, dass Körper, die durch die performative Erfahrung des Tanzes formiert werden, Spuren in sich tragen, die sie in einer Liturgie anders da sein lassen. (Red.)

## Tatjana K. Schnütgen

Dr. theol., leitende Pfarrerin und Kurseelsorgerin an der ev. Erlöserkirche Bad Wörishofen, arbeitet tanzpädagogisch im Feld christlicher Spiritualität.

Was bedeutet der Körper in der Liturgie, wenn das Phänomen Tanz ins Spiel kommt? Un-  
abhängig da- **Durch performative Erfahrung gebildete Körper sind**  
von, ob Tanz **energetisch präsent und resonanzfähig.**  
im Gottesdienst

vorkommt oder nicht, kann Tanz das Handeln von Liturg:innen und das Erleben der Mitfeiernden verändern, nämlich als Medium von Bildung. Körper, die durch die performative Erfahrung des Tanzes formiert und informiert wurden, tragen Spuren in sich, die sie in einer Liturgie anders da sein lassen.<sup>1</sup> Durch performative Erfahrung gebildete Körper sind energetisch präsent und resonanzfähig. Daraus ergibt sich die Bedeutung des Tanzes für den Prozess der Liturgie. Da Liturgie selbst als Choreografin aufgefasst werden kann, eröffnet sie besonders für tanzerfahrene Menschen potenziell einen intensiv erfahrbaren Raum, in dem Eindrücke empfangen und Selbstausdruck erlebbar wird. Der Weg dazu führt über Liturgiebildung im Medium des Tanzes.

Diese These möchte ich auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Bedeutung des Tanzes in christlichen Liturgien im deutschsprachigen Raum ausführen. Die folgenden Gedankengänge basieren auf der Vorstellung, dass Tanz ein Medium ästhetischer Bildung ist und Liturgie ein fundamentales ästhetisches Geschehen mit einer bedeutsamen körperlichen Dimension.<sup>2</sup> Tänzerische Praxis transformiert Menschen, die sich darauf einlassen. Wenn dies Personen sind, die liturgische Verantwortung für Gottesdienste tragen und solche, die Liturgien durch ihre aktive Partizipation in Form von leiblicher Ko-Präsenz (Fischer-Lichte) mitgestalten, liegt darin das Versprechen, dass Liturgie anders gestaltet und anders erlebt wird – intensiver, bewusster, präsenter. Anhand der Ergebnisse einer qualitativen Studie in den Szenen von Kirchentänzern sowie aus der Literatur lassen sich Anhaltspunkte dafür finden.

Christliche Liturgien sind Teil des gelebten Lebens und darum stellen sie ein Geschehen dar, das mit unseren Körpern zu tun hat. Menschen leben den Gottesdienst, ebenso wie ihr übriges Leben, mit und durch ihre Körperlichkeit. Der Tanz arbeitet, als die dem Körper auf den Leib geschriebene Kunstform, mit dem Instrument Körper. Sobald Gottesdienstgestaltung sich öffnet für die Künste und deren Potenzial, im unverfügbaren Begegnungsraum zwischen Gott und Mensch Liturgie zu gestalten, ist es folgerichtig, Tanz ebenfalls in den Blick zu nehmen. Künste wie Architektur, Musik, Poesie und Rhetorik, Gemälde, Skulpturen und Dramaturgie tragen traditionell zu dem bei, was den Gottesdienst laut Schleiermacher ausmacht: Er ist darstellendes Handeln.<sup>3</sup> Tanz gehört zu den Künsten, die durch ihr formatives Handeln den Gottesdienst in dieser Intention unterstützen können. Tanz hat darüber hinaus im Lauf des 20. Jahrhunderts immer wieder unmittelbar in Liturgien Eingang gefunden, auf ganz unterschiedliche Weise, was die verschiedenen Funktionen, Motivationen, Formen und Stile angeht. Dieser Artikel postuliert eine strukturelle Verwandtschaft von Tanz und Liturgie. Einerseits ist Tanz rituell und expressiv und dem darstellenden Handeln im Sinne Schleiermachers darin ähnlich, dass nichts hergestellt wird, andererseits kann der Gottesdienst selbst als Choreographie und die Liturgie als Choreografin gese-

1 Vgl. Enzner-Probst, *Frauenliturgien*, 22.

2 Vgl. die Auffassung von Liturgie als Verhalten bei Josuttis, *Weg*.

3 Vgl. Schleiermacher, *Einleitung*; vgl. Jonas, *Sitte*; vgl. Schroeter, *Lehre*, 21-30.

hen werden. Da in diesem Artikel der Tanz in seinem bildenden Potenzial für das Körpergeschehen in der Liturgie erforscht wird, sollen Fragen der biblischen oder systematisch-theologischen Begründung des Tanzes in der Kirche beiseitegelassen werden.

## Tanz als spirituelle Praxis im 20. Jahrhundert

Angesichts einer westeuropäischen Kirchengeschichte, in der Tanz kaum Bedeutung für den Gottesdienst zugestanden wurde, stellt sich die Frage nach der Verankerung des Tanzes als spirituelle Praxis in unserem Kulturraum.<sup>4</sup> Die Entdeckung der Spiritualität des Tanzes verdankt sich der Bewegung des Modern Dance in den USA Anfang des 20. Jahrhunderts. Durch die revolutionäre Praxis und die Schriften von Isadora Duncan setzte sich bis in den zeitgenössischen Tanz der Gegenwart hinein eine Auffassung des Körpers als Körper der Erfahrung und Tanz als Möglichkeit aller Menschen durch.<sup>5</sup> Duncans Ansatz ging von natürlichen Bewegungen aus, die aus einem seelischen Impuls heraus entstehen. Durch Körperarbeit geschulte Körper setzen das, was sie innerlich bewegt, in Tanz um, ohne vordergründig Gefühle dramatisch darzustellen oder Handlungen pantomimisch anzudeuten. Der Tanz als Kunst *sui generis* kam bei Duncan und der daraus entstehenden Strömung zu seinem vollen Recht. Anders als in den damals vorhandenen Tanzpraktiken Ballett, Gesellschaftstanz, höfischen Tänzen oder Volkstänzen, sah Duncan im modernen Tanz ein Medium, das die Tanzenden mit der Transzendenz verbindet. Sie betrachtete den weiblichen Körper, damals noch in Korsette gezwängt und belastet mit einer

**Die Welterfahrung durch Tanz geht über das, was die Sinnesorgane der Person mitteilen, hinaus.**

langen Geschichte der Abwertung, als heilig. Duncan orientierte sich am Ideal des antiken griechischen Dramas, speziell an der Funktion des Chores, der nicht Protagonist des Theaters ist, sondern die Handlung wie

in einem Prisma durch Empathie intensiviert. Geschult an Nietzsches Philosophie der Lebensbejahung ging es ihr um mehr als um Tanz. „To dance is to live“.<sup>6</sup> Daraus entwickelte sie die Rolle des Tanzes als Teil einer umfassenden Lebenskunst mit zwei Brennpunkten: Tanz und Liebe. Die evangelische Tänzerin Ruth St. Denis begann in den USA Tanzchöre in Gottesdiensten auftreten zu lassen. Das Wirken von Ruth St. Denis mit ihrem Partner Ted Shawn in protestantischen Gottesdiensten führte 1958 zur Gründung eines Vereins, der sich der Praxis des Tanzes in Rahmen von Spiritualität widmet, die Sacred Dance Guild.<sup>7</sup> Martha Graham, eine der führenden Gestalten des modernen Tanzes, distanzierte sich von ihrer puritanischen Vergangenheit und setzte die differenzierte Schulung des Körperinstruments dagegen, um Tanz als Sprache der Seele auszuarbeiten.

Tanz ist die Kunst, deren Medium die Körperbewegung ist. In der Schulung dieses Körpers geht es darum, mit dem Körper Erfahrungen zu machen. Der sich bewegende Körper wird also zum Instrument der Wahrnehmung, der Aisthesis.

4 Vgl. zu Tänzen im Mittelalter Knäble, *Tanzende Kirche*.

5 Vgl. Klein, *Erfahrung*; Huschka, *Tanz*, 25.

6 Duncan, *Art*, 141. Zur Lebenskunst siehe ebd. 127f.

7 Vgl. Schnütgen, *Tanz*, 210-212; vgl. Roseman, *Religion*, 89.

Die Welterfahrung durch Tanz geht über das, was die Sinnesorgane der Person mitteilen, hinaus. Diese Form des intensiven Präsent-Seins im Moment und bewussten Aufnehmens dessen was ist, kann perception while performing genannt werden. Performancetheorien im Zuge des performative turn der 1990er und 2000er Jahre in den Kulturwissenschaften stellen Begriffe und Denkmodelle zur Verfügung, die die transformative Erfahrung von Tanz ansatzweise erschließen.<sup>8</sup> Erika Fischer-Lichte bietet mit ihrer Theatertheorie mit Blick auf Aufführung und Ritual Grundlagen, die auch die verändernde Kraft von Tanz plausibel machen. In der Philosophie tragen phänomenologische Ansätze zum besseren Verstehen von Tanz bei, bis hin zu aktuellen Tanzphilosophien.<sup>9</sup> Tanz basiert auf einem grundlegenden Zugang zur

Welt, bei dem unsere Körper so etwas wie eine Um-

**Tanz entsteht im Augenblick, er ist ephemeral und nicht denkbar ohne dieses immer wieder neue leibliche Zur-Welt-Kommen in der Gegenwart.**

schlagstelle von Selbst und Welt darstellen (Husserl). In allen phänomenologischen philosophischen Entwürfen begegnet der Doppelcharakter des Körpers. Menschen sind Leib und haben einen Körper. Körper empfinden etwas und der Leib empfindet sich selbst. „Die Empfindungen des gespürten Leibes, der darin mehr ist, als der vorfindliche Körper, verschafft die Gewissheit, da zu sein.“<sup>10</sup> Das Reich des Tanzes ist die Gegenwart. Tanz entsteht im Augenblick, er ist ephemeral und nicht denkbar ohne dieses immer wieder neue leibliche Zur-Welt-Kommen in der Gegenwart.

In der Kulturtheorie von Hans Ulrich Gumbrecht, die die abendländische Geistesgeschichte einer kritischen relecture unterzieht, wird dem präsentischen Dasein in einem Schema von Repräsentationskultur und Präsenzkultur ein Platz zugeordnet, der zur Liturgie in engem Bezug steht. Liturgie und Abendmahl befinden sich im Feld der sogenannten Präsenzkultur, das folgendermaßen zu charakterisieren ist. Die Präsenzkultur steht für die Sehnsucht nach einem in unserer Zeit verloren gegangenen Erfahrungszusammenhang, der sich durch die Vorherrschaft von ästhetischer Erfahrung, die eine Präsenzerfahrung im Körper ist, auszeichnet. Sie eröffnet die Möglich-

keit von Momenten intensiver Präsenz.

**Tanz führt Menschen in die Sphäre der Präsenz in der Gegenwart.**

In ihr konstii-

tuert der Körper und seine Bewegungen die Welt, Erkenntnis wird durch Offenbarung generiert, der Raum ist die dominante Dimension, und das Paradigma dieser Welt, deren typische Institution die Eucharistie ist, sind Balance und Harmonie. Bedeutung wird durch Verkörperung hervorgebracht.<sup>11</sup> Die idealtypische Trennung von Repräsentationskultur und Präsenzkultur plausibilisiert, dass Liturgie einer eigenen Welt angehört, die nicht nach den Gesetzen der Wissensgesellschaft, d. h. des unbeteiligten Beobachtens der Dinge funktioniert. Nicht das unpersönliche Wissen ist in dieser Art des in-der-Welt-Seins die Basis der Transformation, sondern die Partizipation am Kosmos im Medium des Körperlichen

8 Vgl. Klepacki/Liebau, Tanzwelten; vgl. Schnütgen, Tanz, 72-77.

9 Vgl. Denana, Ästhetik; vgl. Fischer, Denken. Kritisch: Luibl, Spiritualität, 59.

10 Schnütgen, Tanz, 68.

11 Zum Schema von Gumbrecht vgl. Schnütgen, Tanz, 46-48. Vgl. Gumbrecht, Diesseits.

und Räumlichen in der Perspektive der ersten Person.<sup>12</sup> Tanz führt Menschen in die Sphäre der Präsenz in der Gegenwart. Mit Liturgie hat er gemeinsam, dass er Atmosphären und Präsenzen erzeugen kann und eine Verbindung herstellt mit dem tragenden Grund der Welt. Sowohl Tanz als auch Liturgie sind performative Geschehen, Prozesse, aus denen Menschen verändert hervorgehen können.

Mitte des 20. Jahrhunderts zeigten sich in Deutschland Anfänge eines ökumenisch geprägten Phänomens, das Kirchentanz genannt werden kann, aufgrund seines Bezugs zu kirchlich überlieferten Praktiken christlicher Spiritualität, ein Begriff, der erstmals von Anke Kolster in die Diskussion eingebracht wurde.<sup>13</sup> Die Kirchentanz-Bewegung verdankt sich einer Fülle von geistesgeschichtlichen, tanzgeschichtlichen und liturgischen Entwicklungen, die an dieser Stelle nicht ausführlich expliziert werden können. Lediglich die oben angedeuteten Strömungen im Tanz sowie in der Philosophie zeigen bereits bestimmte grundlegende Voraussetzungen:

- der Körper wird als Körper der (ästhetischen) Erfahrung begriffen,
- der Körper ist sowohl Instrument des eigenen Lebens, als auch der Kunst;
- Tanz ist ein Medium zur Auseinandersetzung mit existenziellen Themen;
- der Tanz ist allen Menschen aufgrund ihrer *conditio humana* zugänglich;
- Tanz verbindet Menschen intensiv mit ihrer Gegenwart und durch diese hindurch mit der Transzendenz im Sinne einer unverfügbaren Gotteserfahrung.

### Der Körper wird als Körper der (ästhetischen) Erfahrung begriffen.

Nachdem bereits der katholische Theologe Aloys Goergen (1911-2005), inspiriert durch die Schriften Romano Guardinis, Meditation und Schauspiel in Liturgien integrierte und ab ca. 1958 Tanz in der Liturgie praktizierte, entfaltete der evangelische Pfarrerssohn und Balletttänzer Bernhard Wosien (1908-1986) breitere Wirkung. Wosien widmete sich den spirituellen Möglichkeiten des südosteuropäischen Volkstanzes. An sich waren in Deutschland durch den Missbrauch volkstümlicher Tänze im Nationalsozialismus Türen für den Tanz verschlossen worden. Doch Wosien gelang es mit den nichtdeutschen Tänzen, wieder Interesse zu wecken für Kreistänze, die eine einfache, durch Bejahung der Schöpfung geprägte Spiritualität mit einer sozialen Dimension verbinden. Er entwickelte die sogenannte Meditation des Tanzes mit Ketten- oder Kreistänzen und Gebetsgebärden. Wosien beschrieb diesen Tanz als „Schreiten in die Stille“ und ein „Gebet ohne Worte“.<sup>14</sup> Wosiens Schülerinnen wie u. a. Friedel Kloke-Eibl und seine Tochter Maria Gabriele Wosien führten sein Erbe auf eigene Art weiter, womit sie ihrerseits weitreichende Wirkung erzielten. Unter dem Begriff Sacred Dance bzw. Sakraler Tanz, der auch von Kloke-Eibl und G. Wosien verwendet wird, finden sich derzeit weltweit unterschiedliche Spielarten spiritueller, meist nicht auf christliche Glaubenspraxis bezogener Formen. Die Weite religiöser Erfahrung passt zu B. Wosiens Auffassung vom unverfügbaren Wirken Gottes: „Kommt es

12 Der Begriff „Kosmos“ ist hier gemeint als Teil einer Weltsicht, die auf eine grundlegende Balance in allem vertraut, auf die Möglichkeit der Anwesenheit des Transzendenten, auf Zyklen und Ordnungen.

13 Kolster bevorzugt den Begriff vor allem wegen der Parallellität zu Kirchenmusik. Vgl. Schnütgen, Tanz, 18, Anm. 5.

14 Vgl. Wosien, Weg, 96.

zu einem Tiefererlebnis, dann bleibt es dem einzelnen überlassen, sich eine Anschauung der Welt herzustellen, die er braucht. Im Suchen der Menschen nach Gott sucht Gott sich selbst. Wo religiöses Leben beginnt, geht es nicht vom Menschen aus, sondern da ist tatsächlich Gott schon am Werk.“<sup>15</sup> Weitere Namen, die im Zeitraum der 1960er und 1970er Tanz und Spiritualität, teils konfessionell



geprägt, aber im Allgemeinen in ökumenischer Offenheit, zusammenbringen sind u. a. Hilda-Maria Lander<sup>16</sup> und Nadia Kevan<sup>17</sup>. Die katholische Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger schrieb in den 1980er Jahren gegen die zwanghafte Bewegungsarmut in den Gottesdiensten an, mit wissenschaftlichen und praktischen Beiträgen.<sup>18</sup> Die Tänzerin Gisela von Naso<sup>19</sup> arbeitete in Frankfurt am Main mit Laien und tanzte mit ihnen in Gottesdiensten der Alten Nikolaikirche. Auch die Theologin und Tanzpädagogin Gertrud Prem und der Theologe Gereon Vogler trieben die Etablierung von Tanz im Gottesdienst in den 1980er und 1990er Jahren voran. Die Veröffentlichungen des katholischen Theologen Ronald Sequeira<sup>20</sup> regten, aus dem Hintergrund der engen Verbindung von Tanz und Spiritualität auf dem indischen Subkontinent, Tanz auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen (DEKT) an. Auch Hans-Jürgen Hufeisen tanzte auf dem DEKT. Er präsentierte teils heftig umstrittene Performances. Während noch in den 1980er Jahren Tanz auf dem Kirchentag auch auf offene Ablehnung stieß, zeigt die weitere Entwicklung, dass Tanz ein fester Bestandteil spiritueller und gottesdienstlicher Angebote auf dem DEKT und inzwischen auch auf den Katholikentagen geworden ist. Im Evangelischen Gottesdienstbuch von 1999 für die Kirchen der EKD plädiert das sechste Kriterium für Ganzheitlichkeit, Sinnlichkeit und Körpererfahrung.<sup>21</sup> Während sich in der Aufbruchzeit der 1990er viele Kirchentänzer:innen noch mehr Bewegung in den Gottesdiensten erhofften und an eine Reform der traditionellen Gottesdienstformen glaubten, hat sich inzwischen eine gewisse realistische Bescheidenheit breitgemacht.<sup>22</sup> Der Tanz ist in der kirchlich-institutionellen Praxis eine Nische, eine sehr wertvolle zwar, aber doch ein Bereich, der immer noch nicht in der Breite rezipiert wird, wie ursprünglich erwartet. Daher liegen auch weiterhin relativ wenig Erfahrungen mit Tanz im Gottesdienst vor. Von diesen Erfahrungen wird nun zu reden sein.

15 Wosien, Weg, 102.

16 Vgl. Lander, Tanzen; Lander/Zohner, Tanzen.

17 Vgl. Kevan, Gott; siehe auch: vgl. Kevan, Bewahre uns Gott; [https://de.wikipedia.org/wiki/Nadia\\_Kevan](https://de.wikipedia.org/wiki/Nadia_Kevan) (Zugriff: 1. Februar 2022) und <http://www.andrea-woellenstein.de/was-ist-dance-life/nadia-kevan/> (Zugriff: 1. Februar 2022).

18 Vgl. Berger, Ausdruck; Liturgie u. a.

19 Vgl. von Naso, Kirchentanz, sowie <http://www.kirchentanz.de/personen/naso.htm> (Zugriff: 28. Januar 2022).

20 Vgl. Sequeira, Tanzkunst; Spielende Liturgie; Bewegungsdimension.

21 Evangelisches Gottesdienstbuch 1999, 16.

22 Vgl. zur Bewegung der 1990er Jahre Kreuz, Mut.

## Tanz im Gottesdienst

### Die Widerstände für eine Reform von Gottesdienst im Sinne einer tanzbewegten Spiritualität sind vielfältig.

Tanz im Gottesdienst der Gegenwart ist nichts Neues. Seit Jahrzehnten werden immer wieder Gottesdienste mit Tanz gefeiert. An manchen Orten haben sich sogar regelmäßige Tanzgottesdienste etabliert. Im Gegenüber zur Vielzahl der bewegungsarmen Gottesdienste muss jedoch angenommen werden, dass eine durchschnittliche Gottesdienstgemeinde nur selten Erfahrungen mit Tanz und Liturgie machen kann. Selbst die Teilnehmenden in den ökumenischen Tanzszenen gehen davon aus, dass der Normalfall des Gottesdienstes der traditionskontinuierliche, konfessionelle Gottesdienst bleiben wird. Die Widerstände für eine Reform von Gottesdienst im Sinne einer tanzbewegten Spiritualität sind vielfältig. Da sind ungeeignete Kirchenräume zu nennen, die mit Gestühl verbaut sind, aber auch die inneren Barrieren von Gottesdienstfeiernden, deren Platz in der Kirche bislang in der Weise codiert war, dass sie dort stehen, sitzen, singen oder beten, nicht aber tanzen.<sup>23</sup> Daher ist es von Bedeutung, dass einerseits Kirchentänzer Tanzprojekte konzipieren, die sich zu den konfessionellen Gestalten der Gottesdienste konstruktiv verhalten, andererseits auch Gottesdienste im zweiten Programm anbieten, die reichlich Tanz, Bewegung und Gebärden bzw. Körpergebet beinhalten. Drittens ist über eine Rolle von Tanz nachzudenken, in der zweiten Reihe, nicht im Gottesdienst, sondern als Praxis mit liturgiedidaktischem Effekt. Diese bleibt allerdings ohne gelegentliche Erfahrungen mit Tanz im Gottesdienst defizitär.

### Daher sind Tänze im Gottesdienst ästhetische Texte.

Denen, die Tanz im Gottesdienst bisher nicht erlebt haben, bietet eine empirische Arbeit ausschnitthaft Einblick. Die Texte in dichter Beschreibung sind aufgrund von teilnehmender Beobachtung an Tanzgottesdiensten entstanden.<sup>24</sup> Einige daraus hervorgegangene Erkenntnisse zum Zusammenhang von Liturgie und Tanz beziehen sich auf die Frage spezifischer ästhetischer Erfahrung im Duett von Wort und Tanz. Es ist zu beobachten, dass unterschiedliche Funktionen des Tanzes aus seinem Verhältnis zum biblischen Wort, zur Predigt oder dem Gebet resultieren. Dabei ergeben sich Aspekte, die sowohl für eine semiotische als auch für eine performativitätstheoretische Betrachtung von Tanz bedeutsam sein können.

In semiotischer Hinsicht frage ich nach Konstellationen in einem System von Bedeutung. Tanz löst Zeichenprozesse aus, die Deutungen herausfordern. Zur Beschreibung solcher Bedeutungen halte ich einen dreistelligen Zeichenbegriff für sinnvoll, der aus der syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimension zusammengesetzt ist.<sup>25</sup> Im Unterschied zum autonomen Kunstwerk, das sich in selbstreferentieller Weise mitteilt, tritt Tanz im Zusammenhang einer Liturgie in Interaktion mit dem Wort und empfängt von dort her ein Feld von Deutungsmöglichkeiten. Daher sind Tänze im Gottesdienst ästhetische Texte, denen zwar an sich eine eigenständige semantische Dimension fehlt<sup>26</sup>, aber durch die Kontextualisierung innerhalb eines liturgischen Teils (Kyrie, Gloria, Sanctus, Gebete, Predigt, Segen) und mit dem Wort kombiniert, ein Bedeutungsfeld empfangen, das sich zu-

23 Vgl. Fopp, Zwischenbemerkungen, 351.

24 Vgl. Schnütgen, Tanz, 240-274.

25 Vgl. Morris, Zeichentheorie.

26 Vgl. Fischer-Lichte, Ästhetische Erfahrung, 44f und öfter.

mindest geübten Gottesdienstbesuchern ansatzweise erschließen dürfte. Tanz löst Reflexion und Emotion aus in der Rezeption der Teilnehmenden oder Zuschauenden, die von deren Bereitschaft zu ästhetischer Wahrnehmung abhängt. Diese Bereitschaft liegt entweder bereits vor, besonders im Fall von Tanzgottesdiensten, bei denen ein Erlebnis mit Tanz explizit gesucht wird, oder diese wird durch entsprechende Moderationen zum Beispiel in einer Sonntagsliturgie angeregt. Die teilnehmende Beobachtung hat ergeben, dass allzu konkrete Deutungen der einzelnen Bewegungen, die von Tanzleitern eingebracht werden, als unangenehm empfunden werden können, da sie die Rezipienten in ihrer aktiven Rezeption, die sich in einem größeren Bedeutungsfeld abspielt, unnötig einschränken. Die performative Funktion von Tanz, der zu einer liminalen, transformativen Erfahrung werden kann, wird durch eine engführende Verbindung von Wort und Tanz eher behindert. Dies ist der Fall im Beispiel einer Tanzanleitung, bei der das Heben der Hände eine Bewegung „zu Gott“ darstellte und die Drehung ein Abgeben von psychologischen Zuständen bedeutete.<sup>27</sup> Ein anderer Tanzleiter kommentierte eine Körperübung mit Verkündigung: auf die Spannung in den Armen wurde mit dem Satz reagiert, dass Jesus alle Spannungen überwunden habe.<sup>28</sup> Dies empfand die Forscherin

als zu einengend für das eigene, ganz in der Gegenwart des Erlebens

**Die Performativität von Tanz lebt von seinen vorsprachlichen, körperlich-emotionalen Anteilen, die sich durch das Erleben, durch Empathie und die durch den Tanz erzeugten Atmosphären transportieren.**

verweilende Nachvollziehen der Bewegung.

Die Performativität von Tanz lebt von seinen vorsprachlichen, körperlich-emotionalen Anteilen, die sich durch das Erleben, durch Empathie und die durch den Tanz erzeugten Atmosphären transportieren. Tanz kann kommunizieren, jedoch nicht mit Äquivalenten zu Worten, sondern ganz anders. Tanz spricht durch die Bewegung zum Körper und löst innere Bewegung aus. Nach Fischer-Lichtes Konzept einer performativen Ästhetik entsteht ein raum-zeitliches Kräftefeld zwischen den Anwesenden. Sie werden affiziert. Unter bestimmten Bedingungen kann das Affiziert-Sein in Transformation übergehen.<sup>29</sup> Das Wesentliche spielt sich also im „Zwischen“<sup>30</sup> der Beteiligten ab, die Aussagen der liturgischen Texte des Gottesdienstes werden zu einem Bestandteil des Geschehens neben den performativen Anteilen. Beispielsweise wird ein Zwischenraum innerhalb der Tanzenden bewusst inszeniert in einem Gemeinschaftstanz, bei dem die Beteiligten sich mit einer Geste gegenseitig begrüßen, und in einer Predigt, bei der nach freier tänzerischer Beschäftigung der Einzelnen mit einem Bibeltext, ihre aus der Improvisation heraus entstandenen Sequenzen als Kommentar zur Bibelstelle im Kreis gezeigt werden.<sup>31</sup> Diese Hinweise auf unterschiedliche Aspekte des Zusammenwirkens von Liturgie und Tanz sind zu ergänzen durch die Ergebnisse einer qualitativ-empirischen Studie unter Kirchentänzer:innen zur Erfahrung mit dem Tanz.

27 Vgl. Schnütgen, Tanz, 257.

28 Vgl. Schnütgen, Tanz, 260.

29 Vgl. Fischer-Lichte, Ästhetische Erfahrung, 150.

30 Vgl. Fischer-Lichte, Ästhetische Erfahrung, 150 und Eberlein, Zwischenleiblichkeit.

31 Vgl. Schnütgen, Tanz, 258.

## Erfahrungen von Kirchtänzer:innen mit Tanz und Transformation

Über 50 Angehörige kirchlicher Tanzszenen waren im Zeitraum von 2012 bis 2015 befragt worden, um deren Relevanzsysteme in Bezug auf Tanz und Spiritualität einschließlich von Liturgie zu ermitteln. Auffällig war dabei ein immer wiederkehrendes Motiv: die Überzeugung, Tanz verändere Menschen. Eindrucksvoll schildert eine Probandin ihre Veränderung:

[...] da ist auch unwahrscheinlich viel Sinnlichkeit, sehr viel Ja zu mir und meinem Körper. Also ich habe, das würde ich sagen, ist eigentlich der größte Schatz, ich habe dadurch gelernt, meinen Körper anzunehmen und zu lieben, weil ich brauche ihn ja zum Tanzen, und ich habe ein großes Thema gehabt mit meinem Körper, mit meiner Weiblichkeit, mit meiner Sexualität, sehr viel Schmerz, sehr viel Verletzung [...].<sup>32</sup>

Auf genauere Nachfrage wurden vielfältige Lernerfahrungen geschildert, die für die Ausgangsthese des formativen Charakters von Tanz für das Erleben von Li-

turgie eine Rolle spielen. Die Lernerfahrungen Tanzender lassen sich unter folgenden Begriffen zusammenfassen: Resilienz, Kohärenzgefühl, Sozialkompetenz, Körperbezug, Horizonterweiterung in geistiger und künstlerischer Hinsicht, veränderte Einstellung zu Kirche und Glauben.<sup>33</sup> Viele Tanzende schätzen ihre Tanzpraxis als einen Bestandteil ihres Lebens ein, der sowohl ihr In-der-Welt-Sein positiv beeinflusst als auch ihr Da-Sein im Gottesdienst.

Was die Tanzanhänger im Gottesdienst erleben können, hängt nicht davon ab, ob in dem Gottesdienst Tanz aktuell vorkommt. Sie erleben

die Liturgie grundsätzlich körperlicher, intensiver und bedeutsamer, da die in der Liturgie enthaltenen Verhaltensangebote und Rituale sie stärker – durch ihr Körperinstrument hindurch – in ihren inneren Haltungen berühren. Die Liturgie erzeugt Resonanz im ganzen Menschen. Dass diese Wirkung noch viel stärker ist, wenn tatsächlich Tanz im Gottesdienst vorkommt, braucht nicht diskutiert werden.<sup>34</sup> Doch ist diese Beobachtung des intensiveren Präsentsein-Könnens von Menschen, die tänzerisch geschult sind, sei es laienhaft oder als Profi, für die Wirkung von Liturgie von einiger Bedeutung. Wenn es so sein sollte, dass die körperlich-leibliche Präsenz der Liturg:innen sowie der Feiernden durch positive Körpererfahrungen mit Hilfe von Tanzbildung erhöht wird, verspricht die Etablierung dieser mehr Intensität und Lebendigkeit für die Liturgie, unabhängig



© privat

32 Schnütgen, Tanz, 397.

33 Vgl. Schnütgen, Tanz, 305-311.

34 Ein Proband: „Man kann im Tanz Segen mitteilen, man kann Gott mitteilen“, Schnütgen, Tanz, 383.

von textlichen oder sonstigen Reformen. Damit ist keine Positionierung für oder gegen Reformen verbunden, sondern lediglich ein Hinweis auf die bildenden, die ästhetische Wahrnehmung sensibilisierenden Potenziale von Tanzpraktiken. Es wäre interessant, diese These mit einer eigenen empirischen Untersuchung zu verifizieren oder zu falsifizieren. An dieser Stelle soll ein kleiner Einblick in Äußerungen Befragter genügen.<sup>35</sup>

Eine katholische Frau ist sich der Möglichkeiten der körperlichen Beteiligung in der römischen Liturgie bewusst geworden und weiß um die ganzheitliche Wirkung des Rituals des Sich-Bekreuzigens: „Ja, ich mache ein Kreuzzeichen mit dem Weihwasser, und dann bin ich da. Ich versuche zu verstehen, ich will es weitervermitteln, ich will es in meinem Herzen haben.“<sup>36</sup> Ein katholischer Liturg integriert eine Bewegung von den Plätzen in den Kreis hinein, wenn er Gottesdienst feiert. Der Altar wird in die Mitte genommen und die Feiernden nehmen durch die Handfassung körperlich spürbar Verbindung miteinander auf. Mehrere evangelische Befragte gehen auf Berührung und Segen im Gottesdienst ein. Manche sehen Liturg:innen beim Segen als Medium für einen Energiefluss, ähnlich wie beim Reiki.<sup>37</sup> Die Aufgabe des Segnens setzt demnach einen erfahrenen Umgang mit dem eigenen Körper voraus.<sup>38</sup> Von der Körperhaltung der Liturgen gehe eine Kraft aus. Pfarrer:innen, die mit ihrem Körper nichts anfangen können, haben eine eher negative Ausstrahlung: „Diese Angsthaltung [des Pfarrers beim Segen] brauche ich nicht, sondern ich brauche ja eigentlich die Vergrößerung einer Kugel und sage, ich umarme das Volk.“<sup>39</sup> Ein Tänzer sagt, er nehme die Bewegungen und Haltungen der Liturgen mit dem „Tänzer-auge“ wahr, wobei er auch die Präsenz oder eben Nicht-Präsenz des Liturgen spüren kann.<sup>40</sup>

**Die am Ort der Liturgie anwesenden Körper, die sich im Prozess füreinander öffnen, ermöglichen Präsenz und communitas.**

## Liturgie als Choreographin

Jede Liturgie kann als Prozess mit performativen Qualitäten gesehen werden. Die am Ort der Liturgie anwesenden Körper, die sich im Prozess füreinander öffnen, ermöglichen Präsenz und communitas. Dieser Vorstellung liegt das von Erika Fischer-Lichte eingeführte Konzept des energetischen Körpers zugrunde, „der Körper, der durch seine Handlungen Kräfte entbindet und Wirkungen hervorruft“<sup>41</sup>. Mit einem Begriff aus der Welt des Tanzes möchte ich die Liturgie als Choreographin bezeichnen, denn sie ist das Subjekt der Performance, während der Inhalt das Entstehen eines unverfügbaren Begegnungsraums von Gott und Mensch ist. Die Liturgen stellen sich ebenso in den Dienst der Liturgie wie die Mitfeiernden. Sie vollziehen mimetisch mit, was die Choreographin ihnen an Bewegungen und Bewegungsräumen bzw. scores anbietet.

**Körperliche Handlungen sind das Medium der Liturgie.**

35 Vgl. Schnütgen, Tanz, 377-381.

36 Schnütgen, Tanz, 379.

37 Vgl. Schnütgen, Tanz, 380.

38 Vgl. Schnütgen, Tanz, 381.

39 Schnütgen, Tanz, 381.

40 Vgl. Schnütgen, Tanz, 381.

41 Fischer-Lichte, Verwandlung, 46.

Körperliche Handlungen sind das Medium der Liturgie. Singen und Sprechen nehmen Menschen körperlich in Anspruch. Atmung und Durchblutung verändern sich beim Singen oder Sprechen. Mit Sprechakten sind bestimmte Orte im Raum und bewusst einzunehmende Haltungen der Sprechenden verbunden. Konkrete Bewegungen in der römisch-katholischen Liturgie sind das Sitzen, Stehen, Knien, Sich-Bekreuzigen, ggf. Sich-an-die-Brust-schlagen, das Gehen auf dem Weg zur Austeilung der Eucharistie und auf dem Rückweg das Austrecken der Hand für den Empfang der Hostie, das Knicksen, Verbeugen, das Küssen eines Gegenstands oder Körperteils. Die etwas bewegungsärmere evangelische Liturgie kennt vor allem das stille Sitzen im Gestühl,

**Das Werk der Choreographin erreicht die in leiblicher Ko-Präsenz versammelten Menschen, wenn diese berührt und verändert aus der Performance hervorgehen.**

das Aufstehen zum Gebet und den Gang zum Altar, häufig mit der Formation eines Halbkreises und dem Verneigen nach dem Abendmahlsempfang. Der wohl intensivste Moment des Gottesdienstes ist das Essen und Trinken, wenn die Elemente Brot und Wein genossen werden. Nicht umsonst beschäftigt sich die Liturgiewissenschaft immer wieder intensiv mit dem Abendmahl oder der Eucharistie. Anstöße der Liturgischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts führten u. a. zu den Entwürfen von Romano Guardini<sup>42</sup> und Wilhelm Stählin<sup>43</sup>, die beide die Körperlichkeit der Liturgie in besonderer Weise entdeckten. Später beschäftigte sich auch Manfred Josuttis mit dem Essen und Trinken in der Liturgie als anthropologisch und verhaltenstheoretisch interessantem Thema.<sup>44</sup> Auch seinem Ansatz ist eine gewachsene Aufmerksamkeit für die Körperlichkeit von Liturgie zu verdanken. Schließlich sind unter gendertheoretischem Aspekt die Überlegungen von Andrea Bieler<sup>45</sup> und David Plüss<sup>46</sup> wichtig geworden für die Erweiterung der theoretischen Wahrnehmung der Körperlichkeit des Phänomens Liturgie.

Meine These, dass die Liturgie als Choreographin betrachtet werden kann, möchte ich erläutern unter Verweis auf die modernen choreographischen Praktiken<sup>47</sup>, bei denen oft nicht die Details einer Bewegung vorgegeben werden, sondern durch die Vorgabe eines scores ein Feld geboten wird für die eigene tänzerische Interpretation. Ein score ist eine Art Bewegungsaufgabe, die Möglichkeiten eröffnet und ein Feld begrenzt.<sup>48</sup> Dies tut auch eine Liturgie, da diese nicht einfach nur Bewegungen vorgibt, sondern den Ausführenden einen Zeitrahmen und eine Intention für eine innere oder äußere Bewegung bietet. Eine Predigt bietet ein Feld für die inneren, gedanklichen oder emotionalen Bewegungen der Hörer an. Doch dieses Feld ist nicht unendlich groß. Die Intentionen der Predigerin zeigen mehr oder weniger breite Wege auf für Interaktionen zwischen Bibeltext und Leben, zwischen Gottes Mitteilungen im Medium menschlicher Worte und den möglichen Wirkungen dieser Worte im persönlichen oder gesellschaftlichen Bereich. Eine gute Predigt stellt nicht nur Gedanken vor, sondern berührt die Hörerinnen. Das Werk der Choreographin erreicht die in leiblicher Ko-Präsenz versammelten Menschen, wenn diese berührt und verändert aus der Performance hervorgehen.

42 Vgl. Guardini, Geist.

43 Vgl. Stählin, Mysterium.

44 Vgl. Josuttis/Martin, Essen; Josuttis, Weg; Josuttis, Leiblichkeit.

45 Vgl. Bieler, Liturgiewissenschaft; Bieler, Gift Exchange; Bieler, Bodies; Bieler, Mimesis.

46 Vgl. Plüss, Authentizität, und Plüss, Geschlecht.

47 Z. B. bei Anna Halprin, Steve Paxton, Yvonne Meier u. a.

48 Vgl. Millard, Score; vgl. Goodman, Languages.

## Tanzbildung als Chance für Liturgie

In der Ausbildung von Liturginnen und Liturgen ist das Einüben von Präsenz beim liturgischen Handeln in den letzten Jahrzehnten zum festen Bestandteil geworden. Nicht nur die aus dem Schauspiel kommende Methode von Thomas Kabel, die Liturgische Präsenz<sup>49</sup>, hat dazu beigetragen, sondern auch die Angebote von Tänzerinnen und Tänzern, mit Vikar:innen oder Pfarrer:innen tanzpädagogisch zu arbeiten. Dabei kommt es darauf an, durch bodywork in den Kontakt mit dem eigenen Körper zu kommen und in Übungen zu spüren, wie sich die Kräfteverhältnisse des Körpers in Haltungen und Bewegungen verändern. Die Teilnehmenden können der eigenen Fähigkeit zur stimmigen Ausstrahlung auf die Spur kommen. Im Gehen, Schreiten und Stehen erarbeiten sie sich zunehmende Sicherheit in der Einnahme des Raumes. Das eigenleibliche Spüren wird trainiert und das Körpergefühl beim Bewegen im liturgischen Zusammenhang wächst.

**Tanz bildet, da er im Körpergedächtnis Spuren hinterlässt, die zu einem veränderten Selbst- und Weltzugang beitragen.**

Doch auch für die Angehörigen der Gottesdienstgemeinde halten tanzpädagogische Angebote Chancen bereit. Tanz im Gemeindehaus ist in vielen Gemeinden ein regelmäßiges Angebot. Häufig werden dort im Kreistanz mit Folkloretänzen Tanzmeditation und Texte kombiniert. Diese meditativen Tänze erreichen jedoch nur eine kleine Minderheit von Interessierten. Wirksamer sind gezielt organisierte Tanzworkshops mit den Ehrenamtlichen der Gemeinde, den Kirchengemeinderäten und Kirchenvorständen. Gemeindepädagogische Tanzkonzepte liegen vielfach vor und können in der Frauenarbeit, bei Konfirmanden und anderen Zielgruppen eingesetzt werden. Gelegentliche Tanzgottesdienste sensibilisieren für die Intentionen der Choreographin Liturgie. Die Erfahrungen können in die Art und Weise, wie die Feiernden in einem normalen Gottesdienst partizipieren einfließen.

Tanz bildet, da er im Körpergedächtnis Spuren hinterlässt, die zu einem veränderten Selbst- und Weltzugang beitragen. Davon kann auch die Lebendigkeit der Liturgie unserer Kirchen profitieren. Wer beim Tanzen Momente intensiver Präsenz erlebt, betritt eine Sphäre, die Platz hat für Religion und Ritual, für Liturgie und Abendmahl. Die oben vorgestellte idealtypische Einteilung der Kulturen von Gumbrecht sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Menschen sich, ob in der Liturgie oder in ihrem Leben, mit dem gleichen, beweglichen, tanzfähigen Körper bewegen und beide Welten – die Kultur der Repräsentation und der Deutungen und die Kultur der Performativität und der Präsenzerfahrungen – zusammengehören. Liturgie will kein Sonderbereich für besonders Eingeweihte sein, sondern die Choreographin des Lebenstanzes aller Menschen. Denn – in den Worten von Rudolf von Laban: „Jeder Mensch ist ein Tänzer!“<sup>50</sup>

49 Thomas Kabel sieht die Liturgie als dramatische Inszenierung. Vgl. Kabel, Handbuch.

50 Laban zitiert nach Schmidt, Tanzgeschichte, 72.

---

## Literatur

- Berger, Teresa, Tanz als Ausdruck des Glaubens. Der Gottesdienst in Bewegung: Möglichkeiten, in: Geist und Leben 55 (1982), 339-352.
- Berger, Teresa, Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven (Pietas Liturgica Studia 1), St. Ottilien 1985.
- Bieler, Andrea, "You never look into another person's eyes when passing the peace". Hybridität und Ritualisation als Kategorien einer kritischen Liturgiewissenschaft im multikulturellen Kontext, in: Hauschildt, Eberhard/Schwab, Ulrich (Hgg.), Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, Stuttgart 2002, 9-21.
- Bieler, Andrea, Eucharist as Gift Exchange. Liturgical Theology and Ritual Studies in Dialogue, in: Crüsemann, Frank (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, FS Luise Schrottroff, Gütersloh 2004, 127-140.
- Bieler, Andrea, Real Bodies at the Meal, in: Ebach, Jürgen (Hg.), „Dies ist mein Leib“. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 6), Gütersloh 2006, 81-90.
- Bieler, Andrea/Schottroff, Luise, Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007.
- Bieler, Andrea, Mimesis und Irritation in der Darstellung von Geschlecht im Ritual, in: Walz, Heike/Plüss, David (Hg.), Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1), Zürich/Berlin 2008, 203-207.
- Denana, Malda, Ästhetik des Tanzes. Zur Anthropologie des tanzenden Körpers (TanzScripte 33), Bielefeld 2014.
- Duncan, Isadora, The Art of the Dance, ed. with an Introduction by Sheldon Cheney, New York 1969.
- Eberlein, Undine (Hg.), Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen. Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge, Bielefeld 2016.
- Enzner-Probst, Brigitte, Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Fischer, Miriam, Denken in Körpern. Grundlegung einer Philosophie des Tanzes (Alber Reihe Theesen 39), Freiburg i. Br./München 2010.
- Fischer-Lichte, Erika, Verwandlung als ästhetische Kategorie, in: Fischer-Lichte, Erika/Kreuder, Friedemann/Pflug, Isabell (Hg.), Theater seit den sechziger Jahren. Grenzgänge der Neo-Avantgarde, Tübingen/Basel 1998, 21-91.

- Fischer-Lichte, Erika, *Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative*, Tübingen/Basel 2001.
- Fischer-Lichte, Erika, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 2014.
- Fopp, Simone, Ein Tanz ist ein Tanz. Zwischenbemerkungen über die Gefahr der Instrumentalisierung des Tanzes in der Kirche und Ideen zu neuen Entdeckungsmöglichkeiten, in: *Wege zum Menschen* 55 (2003), 343-352.
- Goodman, Nelson, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis 1976.
- Guardini, Romano, *Vom Geist der Liturgie*, Mainz/Paderborn, 20. Aufl. 1997.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004.
- Huschka, Sabine, *Moderner Tanz. Konzepte. Stile. Utopien*, Reinbek bei Hamburg, 2. Aufl. 2012.
- Ludwig Jonas (Hg.), *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen*, Berlin 1843.
- Josuttis, Manfred/Martin, Gerhard Marcel (Hgg.), *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart/Berlin 1980.
- Josuttis, Manfred, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München, 3. Aufl. 2000.
- Josuttis, Manfred, *Leiblichkeit in der Liturgie. Anstiftung zur Spurensuche*, in: Klessmann, Michael/Liebau, Irmhild (Hgg.), „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes“. *Körper – Leib – Praktische Theologie*, Göttingen 1997, 92-100.
- Kabel, Thomas, *Handbuch Liturgische Präsenz, Bd. 1. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes*, Gütersloh 2009.
- Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.): *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union*, Berlin, 5. Aufl. 2012.
- Kevan, Nadia, *Bewahre uns Gott, EG 171*, in: Kreutz, Monika (Hg.), *Mut zu Bewegung und Tanz in Gemeinde und Gottesdienst. Materialhefte der Beratungsstelle für Gestaltung von Gottesdiensten und anderen Gemeindeveranstaltungen*, Frankfurt a. M. 2000, 182-184.
- Klepacki, Leopold/Liebau, Eckart, *Tanzwelten. Zur Anthropologie des Tanzes (Erlanger Beiträge zur Pädagogik 6)*, Münster/New York/München/Berlin 2008.

- Klein, Gabriele, Körper der Erfahrung – Körper der Bezeichnung. Leibliche Wirklichkeiten im Tanz, in: *Tanzdrama* 48 (1999), 4, 27-31.
- Knäble, Philip, Eine tanzende Kirche. Initiation, Ritual und Liturgie im spätmittelalterlichen Frankreich, Köln/Weimar/Wien 2016.
- Kreutz, Monika (Hg.), Mut zu Bewegung und Tanz in Gemeinde und Gottesdienst. Materialhefte der Beratungsstelle für Gestaltung von Gottesdiensten und anderen Gemeindeveranstaltungen, Frankfurt a. M. 2000.
- Lander, Hilda-Maria, Tanzen will ich. Bewegung und Tanz in Gruppe und Gottesdienst, München 1983.
- Lander, Hilda-Maria/Zohner, Maria-Regina, Meditatives Tanzen, Stuttgart 1987.
- Luibl, Hans-Jürgen, Spiritualität – auf der Suche nach einer etwas anderen Frömmigkeit, in: *Praktische Theologie* 86 (1997), 42-65.
- Millard, Olivia, What's the score? Using scores in dance improvisation, <https://ausdance.org.au/articles/details/whats-the-score-using-scores-in-dance-improvisation> (Zugriff: 28. Januar 2022).
- Morris, Charles William, Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik der Zeichentheorie, Frankfurt a. M. 1988.
- Plüss, David, Geschlechtliche Authentizität im Gottesdienst, in: Walz, Heike/Plüss, David (Hgg.), *Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1)*, Zürich/Berlin 2008, 211-215.
- Plüss, David, Liturgische Präsenz und Geschlecht. Überlegungen zu einer performativen Geschlechtertheorie des Gottesdienstes, in: Walz, Heike/Plüss, David (Hgg.): *Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1)*, Zürich/Berlin 2008, 192-203.
- Roseman, Janet Lynn, *Dance was her Religion. The Spiritual Choreography of Isadora Duncan, Ruth St. Denis and Martha Graham*, Prescott 2004.
- Schmidt, Jochen, *Tanzgeschichte des 20. Jahrhunderts in einem Band*, Berlin 2002.
- Schnütgen, Tatjana K., *Tanz zwischen Ästhetik und Spiritualität. Theoretische und empirische Annäherungen (Research in Contemporary Religion 26)*, Göttingen 2019.
- Sequeira, Ronald, *Klassische indische Tanzkunst und christliche Verkündigung. Eine vergleichende religionsgeschichtlich-religionsphilosophische Studie*, Freiburg/Basel/Wien 1977.
- Sequeira, Ronald, *Spielende Liturgie. Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica)*, Freiburg/Basel/Wien 1977.

Sequeira, Ronald, Die Wiederentdeckung der Bewegungsdimension in der Liturgie, in: *Concilium* (D) 16 (1980), 149-152.

Schleiermacher, Friedrich, *Christliche Sittenlehre*. Einleitung, Kohlhammer, Stuttgart 1983.

Schroeter-Wittke, Harald, „Denn die Lehre feiert auch, und die Feier lehret.“ Prospekt einer liturgischen Didaktik, Waltrip 2000.

Stählin, Wilhelm, *Mysterium. Vom Geheimnis Gottes*, Johannes Stauda, Kassel 1970.

Von Naso, Gisela, Wie ich zum Kirchentanz kam, in: Kreutz, Monika (Hg.), *Mut zu Bewegung und Tanz in Gemeinde und Gottesdienst*. Materialhefte der Beratungsstelle für Gestaltung von Gottesdiensten und anderen Gemeindeveranstaltungen, Frankfurt a. M. 2000, 35-43.

Wosien, Bernhard, *Der Weg des Tänzers. Selbsterfahrung durch Bewegung*, hg. von Maria-Gabriele Wosien, Weilersbach 1995.

# Musik und Körper

---

Musik setzt nicht nur schützenswerte körperliche Fertigkeiten voraus, sie beeinflusst auch den Körper, was sich in der Hirnforschung nachweisen lässt. Kulturgeschichtlich zeigt sich die affektive, therapeutische und soziale Kraft v. a. des Singens, aber auch der instrumentalischen Musik. Von biblischen Reflexionen, wie dem Lied der Mirjam beim Exodus und der depressionslindernden Harfenmusik Davids, spannt sich ein Bogen ins Heute, nicht zuletzt über liturgische Rezeptionen. (Red.)

**Isgard Ohls**

Priv. Doz. Dr. med., Dr. theol., Dipl. mus., Fachärztin für Psychiatrie und Psychotherapie (VT + TP) am Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf

## 1 Einleitung

Musik ist ohne Körperlichkeit nicht existent. Zwar kann sie geistig in der Welt, im inneren Erleben von Musiker:innen und auf Notenpapier ewig bestehen und Jahrhunderte überdauern, wirklich zum Leben erweckt wird sie allerdings nur durch unsere Körper und durch den performativen Akt des Musizierens selber. Der Körper wird selber zu einem Instrument für die Singstimme und das Musizieren an sich. Die notierte Musik wird erst im Akt des Körpers zu einem Erlebnis. Musiker:innen hängen daher besonders an dem Thema Gesunderhaltung des Körpers, wissen um die therapeutischen Qualitäten und Gefahren, welche Musizieren an sich besitzt, was in den Bereichen der Musikermedizin, Musizierendengesundheit und Musiktherapie seinen Niederschlag gefunden hat. Engagiertes Musizieren kann nicht nur die Gehirnentwicklung positiv beeinflussen, sie fördert zugleich einen hohen Leistungs- und Perfektionismusanspruch. Nicht zuletzt die Coronapandemie hat die Zerbrechlichkeit, welche dem menschlichen Körper an sich zu eigen ist, und insbesondere auch die existentielle Bedrohung, in welche Musiker:innen rasch gelangen können, vor Augen geführt.

Das Thema Musik und Körper ist komplex und in der wissenschaftlichen Forschung unter verschiedenen Gesichtspunkten vereinzelt in den letzten Jahrzehnten betrachtet worden.<sup>1</sup> Die Zugangswege sind dabei neben grundsätzlich theoretischen Reflexionen aus psychologischer, anthropologischer, ethnologischer und tanz- und musikwissenschaftlicher Perspektive, aus den Erfahrungen der künstlerischen Praxis heraus gewonnen sowie unter didaktisch-pädagogischer und therapeutischer Perspektive gewählt. Aktuell erleben wir mit dem zunehmenden „Körperkult“ der Gesellschaften auch ein neues Gewahrwerden der Körperlichkeit an sich, eine „Renaissance des Körpers“ bzw. eine Fokussierung auf philosophische Fragen der Ver-

körperung, des Embodiments.<sup>2</sup> Geistige Prozesse können

**Geistige Prozesse können ohne Berücksichtigung ihrer physischen Realisierung im Körper nicht grundlegend und umfassend erklärt und dargestellt werden.**

ohne Berücksichtigung ihrer physischen Realisierung im Körper nicht grundlegend und umfassend erklärt und dargestellt werden. „Während die Bewegung den Menschen als ein physisches Wesen bestimmt, veranschaulicht die Bewegtheit sein subjektives Ausdrucksvermögen.“<sup>3</sup> Der vorliegende Aufsatz möchte einen kleinen Einblick in die Vielfalt des Themas ermöglichen und durchschreitet das Gebiet in fünf Kapiteln. Zunächst wird allgemein nach dem Zusammenhang von Musik und Körperlichkeit gefragt (2); dem Singen kommt dabei eine zentrale Rolle zu, wie anhand eigener Studien belegt wird (3); bevor die drei verschiedenen, für den Zusammenhang von Musik und Medizin als Wissenschaft des menschlichen Körpers relevanten Bereiche der Musikermedizin, Musizierendengesundheit und Musiktherapie dargelegt werden (4), auf spezielle Aspekte der Coronapandemie eingegangen wird (5) und in einem abschließenden Kapitel einige Gedanken zum Heftthema „Liturgie und Körper“ entfaltet werden (6).

1 Vgl. Pütz, Musik; Oberhaus/Stange, Musik, mit interdisziplinärem Schwerpunkt.

2 Vgl. Henningsen/Fuchs/Sattel, Self.

3 Oberhaus/Stange, Musik, 13.

## 2 Musik und Körperlichkeit

Musik kann den Körper zu Höchstleistungen anspornen (z. B. im OP oder beim Sport), sie kann uns beruhigen, glücklich oder ängstlich machen (Einfluss auf Emotionen, Einsatz in der psychosomatischen Medizin), prägt uns von Geburt an und hat Einfluss auf unsere neurokognitive Entwicklung. Zugleich ist sie beim Akt des Musizierens nicht ohne den Körper denkbar und will sinnlich erfahren werden. Jeder Mensch erlebt seinen Körper von Geburt an mit verschiedenen, ihm eigenen Rhythmen (Herzschlag und Atmung), der Tanz zeigt eine enge Verflechtung von Körper und Musik, wobei alle Arten des Tanzes, vom Volkstanz über das klassische Ballett bis zu künstlerischen Ausdrucksformen des Tanztheaters gemeint sind. Musik und Bewegung finden ihren Ausdruck in Pädagogik und Therapie.

### Musik bewegt und ruft Emotionen hervor.

Doch zunächst sei allgemeiner gefragt: Welchen Einfluss hat das Musizieren im Einzelnen auf den Körper, den Geist und die Seele?

Musik kann die Herz- und Atemfrequenz, den Hautwiderstand, den Blutdruck sowie den Hormonhaushalt beeinflussen. Die schmerzlindernde Fähigkeit passiver Musikrezeption<sup>4</sup> und das Gänsehautphänomen<sup>5</sup> sind wissenschaftlich untersucht worden. Aufgrund des Arbeitens an der Leistungsgrenze mit dem Ausschütten einer Fülle von neuroaktiven Transmittern (Adrenalin, Endorphin, Oxytocin, Cortison, Dopamin, etc.) wird die kortikale Vernetzung (Plastizität) durch aktives Musizieren, aber auch passive Rezeption gefördert. Zeitungsschlagzeilen wie „Musizieren macht schlau“<sup>6</sup> oder „Musiker haben mehr im Hirn“<sup>7</sup> deuten in diese Richtung. Die „neurocognition of music“<sup>8</sup> hat in den Musiker:innen beliebte Forschungsobjekte erkannt und die Förderung kognitiver Denkprozesse durch Musik herausgestellt. Zugleich kann sie Emotionen erfahrbar und bewältigbar machen, was sich auch auf die Kommunikationsfähigkeit auswirkt und im psychotherapeutischen Bereich beispielsweise in der Behandlung affektiver Störung genutzt wird. Musik bewegt und ruft Emotionen hervor, z. B. bei gruseligen Horrorfilmszenen, in romantischen Liebesszenen oder als Signal- und Alarmwirkung. Die enge Verknüpfung unseres Hörsinns, des phylogenetisch ältesten Sinnesorgans, welches uns im Mutterleib bereits begleitet und beim sterbenden Menschen zuletzt erlischt, mit dem limbischen System, dem alten Emotionskern unseres Gehirns, zeigt die emotionale Kraft und elementare Wirkweise von Musik in unserem Körper auf. Neben positiven Effekten von Musik auf den menschlichen Körper (Ausschüttung von Glückshormonen, Beruhigung, Förderung von Konzentration und Synapsenbildung), vermag sie aber auch negative Emotionen zu verstärken (Förderung von depressivem Erleben, Aggressionssteigerung und Manipulation).

4 Vgl. Schmidt/Stegemann/Spitzer, Musiktherapie.

5 Vgl. Altenmüller, Gänsehaut-Faktor.

6 Kardos, Power-Fitness.

7 Studie. Musiker.

8 Max Plank Research Group Neurocognition of Music.

Die Musik begleitet unser gesamtes Leben, beginnend im Mutterleib. Viele Jugendliche in Deutschland können sich ein Leben ohne Musik nicht vorstellen. So

gibt eine große Mehrzahl (Jungen 92%; Mädchen 93%) an, einmal oder mehrmals pro Woche Musik zu hören. Ein Drittel berichtet sogar, zwischen zwei und drei Stunden Musik pro Tag zu hören, bei manchen sind es real sogar noch mehr.<sup>9</sup> Besonders in der Phase der Adoleszenz trägt sie zur Identitätsfindung bei und hat auch am Lebensende einen wesentlichen Einfluss (z. B. Bericht über den Sterbeprozess Albert Schweitzers mit dem Andante aus der 5. Symphonie Ludwig van Beethovens, welches er in der vierhändigen Klavierfassung immer mit seiner Frau gespielt hatte)<sup>10</sup>. Wir können Musik aktiv nutzen, um bestimmte Emotionen zu generieren, wir werden aber auch indirekt passiv beeinflusst, etwa bei Filmen, der Werbung und beim Einkaufen durch die Hintergrundklänge.

Im Folgenden wollen wir auch aus theologischer Perspektive überlegen, warum es für musikalische Erfahrungen Weltlichkeit und Körperlichkeit braucht und inwiefern musikalische Resonanzen Menschen guttun.

Nihil est sine sono – Nichts ist ohne Klang in dieser Welt. Diese Überzeugung vertrat schon der Apostel Paulus (vgl. 1 Kor 14,10): das Rauschen der Bäume, die Wogen des Meeres, der Gesang der Vögel, die Lieder einer inspirierten Gemeinde ... Die Natur gibt es nicht ohne Töne und Klänge. Schon in Psalm 19 heißt es dazu treffend: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt seiner Hände Werk.

Da ist keine Sprache noch

Rede, da man nicht ihre Stimme hörte“ (Lutherbibel). Die hebräische Poesie inspirierte Dichter, Komponisten und Denker folgender Jahrhunderte: Treffend sprach der Philosoph Boethius deshalb von der *musica mundana*, der klingenden Welt.<sup>11</sup>

Auch noch in der Neuzeit hat man von Klängen der Planetenbahnen (Johannes Keppler) oder der Musik der Sphären gesprochen. „Glockentöne“ vermutete der französische Mathematiker Pierre-Simon Laplace vor 200 Jahren als Ausdruck der glockenartigen Schwingungen der Erdatmosphäre.<sup>12</sup> Viele Klänge von Tieren haben Komponist:innen beeinflusst (z.B. Messiaens Orgelwerke durch den Gesang der Vögel oder der Gesang von Buckelwalen in den Tiefen der Weltmeere). Drückt Musik das aus, was als Gesetz in der Natur angelegt ist oder ist sie eine spezifisch menschliche Erfindung? In beiden Perspektiven scheint Wahres zu liegen: Neben Geräuschen erscheinen einige akustische Emissionen als Töne und Klänge, die uns und unser Erleben beeinflussen.

Das Prinzip der Obertonreihe bzw. die entstehenden Schallwellen ist auch das Geheimnis des Klangs der Instrumente. Sie gehören zur Menschheitsgeschichte wie der Ackerbau und die Viehzucht. Schon auf den ersten Seiten des Alten Testaments finden wir drei Brüder, die für den Beginn menschlicher Kultur stehen. Neben einem Hirten (Jabal) und Schmied (Tubalkain) ist von einem Musiker die Rede, dem Barden Jubal (Gen 4,21), von dem es heißt: „Von Jubal sind hergekommen alle Leier- und Flötenspieler“ (Lutherbibel).<sup>13</sup>

9 Vgl. dazu die aktuelle JIM Studien (Medienverband Südwest).

10 Vgl. Mühlstein/Schweitzer Bresslau, *Leben*, 270.

11 Vgl. Arnold, *Gottesdienst*, 183.

12 Vgl. zum Folgenden: Lossau, *Erde*.

13 Vgl. Arnold, *Gottesdienst*, 184.

Dass ein Schallkörper Klänge hervorbringt, ist eine frohe kulturgeschichtliche Entdeckung. So konnte aufgrund von Grabungen unter der Leitung von Nicholas Conard an Höhlen aus der frühen Steinzeit (40 000 Jahre) in der Nähe von Blaubeuren bei Ulm in filigraner Kleinarbeit eine winzige Flöte zusammengesetzt werden (u. a. aus Schwänenflügelknochen). Aufgrund der Löcher können auf diesem Instrument verschiedene Tonhöhen für eine Melodie erzeugt werden.<sup>14</sup> Auf den Sängerkanzeln im Dom von Florenz ist Jubal mit einem becherförmigen Blasinstrument zu sehen. Johann Walter, der Torgauer Kantor und Freund Martin Luthers, widmete ihm sogar ein kleines Gedicht, in welchem er reflektierte, dass Musik nicht nur ein Kommunikationsgeschehen, sondern auch ein Gottesgeschenk darstelle. Jubal kennzeichnet er als „ersten Musiker“, als Pädagogen und künstlerischen Multiplikator.<sup>15</sup>

„So hat Gott bald, bei Adams Zeit  
die Musica, zur Lust und Freud  
dem Jubal künstlich offenbart,  
der hat der Geiger, Pfeifer Art  
erfunden und sein Söhn' gelehrt,  
dadurch die Kunst sich weit gemehrt.“<sup>16</sup>

**Dem Gesang kommt also auch kulturgeschichtlich eine große Bedeutung zu. Er ist der elementarste Ausdruck von Musik und Körperlichkeit.**

Der Alttestamentler Hans Seidel schreibt zu umherziehenden Barden einer sesshaft werdenden Bevölkerung, zu denen auch Jubal zählte: „Diese Berufsgruppe gehört nicht, wie vielfach zu lesen ist, in die Wüste und ist auch kein wenig geachtetes fahrendes Volk, hier geht es um den Ursprung der Kultur an sich. Als Berufsgruppe ohne Landbesitz nehmen die Barden in einer Bauerngesellschaft eine Sonderstellung ein. Sie ziehen von Dorf zu Dorf und erzählen politische Neuigkeiten ebenso wie sie Helden- und Gottes-taten singend verbreiten. Sie genießen – wie der orientalische Märchenerzähler bis heute – eine hohe Achtung und sind wichtige Träger des kulturellen Gedächtnisses.“<sup>17</sup> Dem Gesang kommt also auch kulturgeschichtlich eine große Bedeutung zu. Er ist der elementarste Ausdruck von Musik und Körperlichkeit, wie im folgenden Kapitel gezeigt werden soll.

## 3 Stimme und Gesang

### 3.1 Gesang als Resonanzgeschehen

Hartmut Rosa hat in seinem Bestseller „Resonanz“ auf die elementare Bezogenheit der menschlichen Stimme mit der Umwelt hingewiesen, wenn er schreibt: „Das erste und grundlegende Organ, mittels dessen wir die Welt zum Antworten bringen und über das wir in eine Antwortbeziehung eintreten, ist jedoch die Stimme.“ Unter der Geburt komme es zu einer massiven Verlusterfahrung, die dann aber wieder kompensiert werde: „Festzustellen, dass es über ein Organ, nämlich

14 Vgl. Conard/Malina/Münzel, Flutes, 737f.

15 Vgl. Arnold, Gottesdienst, 184.

16 Walter, Werke, 154.

17 Seidel, Musik, 936.

die Stimme, verfügt, dessen Einsatz eine Wirkung in der Welt hervorruft, muss für das Neugeborene dann in der Tat eine elementare Entdeckung sein, und diese Wirkung wird es als eine Antwort verstehen lernen, die eben nicht mechanisch nach dem Ursache-Wirkung-Prinzip erfolgt, sondern in aller Regel entgegenkommenden Charakter trägt“. Es entstehe eine Art von Urvertrauen: „Die herbeigerufene Welt erweist sich als gütig, atmend, bergend und nährend.“<sup>18</sup>

Das Singen, welches möglicherweise evolutionsbiologisch noch älter als das Sprechen ist, gehört wie die Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse (Essen, Trinken, Lachen, Spielen, Lieben, Feiern) zum menschlichen Leben. Das Singen lässt uns nicht nur unseren eigenen Körper spüren, mit der Atmung in Kontakt kommen, es schafft auch Gemeinschaftserfahrungen, denkt man

**Das Singen lässt uns nicht nur unseren eigenen Körper spüren, mit der Atmung in Kontakt kommen, es schafft auch Gemeinschaftserfahrungen.**

etwa an die Chor-communio. Yehudi Menuhin (1916-1999), einer der größten Geiger des 20. Jahrhunderts, schreibt auf der Website von „canto del mondo“, einer von ihm angeregten weltweiten Initiative zur Förderung des Singens: „Das Singen ist die eigentliche Muttersprache aller Menschen: Denn sie ist die natürlichste und einfachste Weise, in der wir ungeteilt da sind und uns ganz mitteilen können – mit all unseren Erfahrungen, Empfindungen und Hoffnungen.“<sup>19</sup>

Das elementare Singen unterscheidet sich kulturgeschichtlich sowohl vom Lallen des Säuglings<sup>20</sup> als auch vom bloßen Sprechen dadurch, dass nicht nur Geist und Körper bei der Entstehung ganzheitlich zusammenwirken, sondern phänomenologisch so etwas wie ein „Klanggebilde“, z. B. eine Melodie, entsteht, der in der Regel auch eine Idee, ein „Konzept“ zugrunde liegt, das in der sinnlichen Rezeption des Klanges auch „verstanden“ werden kann. Luther spricht pointiert beim Singen davon, dass hier Klang und Sprache miteinander innig verbunden, wobei Klang ohne Sprache weniger deutlich und Sprache ohne Klang weniger schön wäre. Die mit der Stimme vereinigte Rede (*sermo voci copulatus*) ist dem Menschen gegeben, „[...] das er sollt können und wissen, Gott mit Gesengen und worten [verbo et Musica] zugleich zu loben, nemlich mit dem hellen klingenden predigen und rhümen von Gottes güte und gnade, darinnen schöne wort und lieblicher klang zugleich würde gehöret.“<sup>21</sup>

Wer Musik liebt weiß, dass das Proprium von Musik nicht ihre kognitive, sondern ihre affektive Seite und Wirkung auf den Menschen ist. Gesang kann beispielsweise sowohl Gefühle ausdrücken – körperliche wie seelische –, als auch Gefühle wecken. Sie ist als Expression zugleich auch wieder Impression; sie kann als lebendige Affektkunst Freude und Trauer ausdrücken, Hoffnung und Begeisterung wecken, aber auch Ängste oder Gefahren lebendig werden lassen. Martin Luther kommt in seiner 2. Psaltervorrede (1528) auf vier Grundaffekte zu sprechen: „Denn ein menschlich Herz ist wie ein Schiff auf einem wilden Meer, welches die Sturmwinde von den vier Orten der Welt treiben. Hier stößt Furcht und Sorge vor zukünftigem Unfall; dort fährt Grämen her und Traurigkeit von

18 Rosa, Resonanz, 109f.

19 [www.il-canto-del-mondo.de](http://www.il-canto-del-mondo.de).

20 Die Soziologen Friedrich Klaus Meier (Die Lust sich musikalisch auszudrücken) und Ernst Klusen (Singen. Materialien zu einer Theorie) sind der Ansicht, dass das Singen im Menschen phylogenetisch angelegt sei.

21 Luther, WA 50, 372.

gegenwärtigem Übel. Hier weht Hoffnung und Vermessenheit von zukünftigem Glück; dort bläset her Sicherheit und Freude in gegenwärtigen Gütern. Denn wer in Furcht und Not steckt, redet ganz anders von Unfall, als der in Freuden schwebt. Und wer in Freuden schwebt, redet und singet ganz anders, als der in Furcht steckt.“<sup>22</sup>

Was ist das Besondere an Musik als Kunstform? Die Abfolge von Tönen, die sich zu einem Klang bzw. zu einer Melodie vereinen, geschieht in der Begrenzung von Zeit und Raum. Aufgrund kultureller Konventionen werden bestimmte Tonhöhen nicht nur mit einzelnen Tonnamen bezeichnet; musikalisches Erleben wird in den Kompositionen an sich bereits strukturiert und damit nicht nur dem sinnlichen, sondern auch dem körperlichen wie geistigen Erleben zugänglich gemacht (z. B.

**Wer Musik liebt weiß, dass das Proprium von Musik nicht ihre kognitive, sondern ihre affektive Seite und Wirkung auf den Menschen ist.**

durch den bewussten Einsatz von Motiven, Themen, Sätzen). Hinzu kommen weitere Parameter, die eine Musik wiedererkennbar und wiederholbar werden lassen: Über bestimmte Tonhöhen und melodische Verläufe hinaus sind rhythmische und dynamische Charakteristika prägend, ebenso wie die Besetzung oder Instrumentierung. All dies bedeutet: Musik ist ein Ereignis, das sich in kognitiv fassbaren Größen bis hin zu konkreten physikalischen Werten (Frequenzen, Obertonreihen usw.) beschreiben lässt. Aufgrund dieser „rationalen Seite“ wurde sie im Mittelalter in das Quadrivium der artes liberales eingeordnet, als Schwester der Astronomie, der Geometrie und der Arithmetik. Dennoch kann das große Mysterium ihrer individuellen Wirkweise nicht abschließend ergründet und beschrieben werden. Musik will erlebt und erfahren werden.

### 3.2. Biblische Spuren – die Geburtsstunde des Hymnus

Über die beiden meistzitierten Stellen zum gottesdienstlichen Gesang (Kol 3,16f, Eph 5,18-20) mit der Aufforderung „geisterfüllte“ Lieder zu singen, welche im praktischen Tun nicht ohne Körperlichkeit zu verstehen sind, hinausgehend, soll es in diesem Abschnitt v. a. um den Gesang der Miriam gehen.

Im biblischen Bericht des Exodus (Ex 15,21) wird eindrücklich erzählt, wie das Volk Israel durch eine musikalische Prophetin zum Singen und Trommeln und Tanzen inspiriert wird. Mit ihrer portablen Handpauke (hebr. *toph*) animiert sie eine ganze Schar von anderen Frauen, es ihr gleichzutun. Im biblischen Urtext wird berichtet: Danach nahm Miriam, die Prophetin, eine Pauke in die Hand und alle Frauen folgten ihr nach mit Pauken im Reigen. Und Miriam sang ihnen vor: „Lasset uns dem Herrn singen, denn er ist hoch erhaben; Ross und Reiter hat er ins Meer gestürzt“ (Lutherbibel).

Damit ist eine Form geschaffen, die den Inhalt zahlreicher Kirchenlieder darstellt: Lasst uns singen, denn Gott hat gehandelt... Der hebräische Hymnus ist geboren. Bis heute prägt er die abendländische Kirchenmusik: „Singet dem Herrn

<sup>22</sup> Martin Luther, WA DB 10/1, 100.102 (modernisiert).

ein neues Lied, denn er tut Wunder“ (vgl. Psalm 96,1; 98,1). Der Transzendenzbezug, genauer: der explizite Hinweis auf das (rettende) Handeln Gottes, ist dabei zentral.

Und noch etwas fällt am biblischen Bericht auf: Das hier geschilderte Singen geschieht nicht isoliert, sondern in Gemeinschaft (unter freiem Himmel) und unter Einbezug des ganzen Körpers mit Trommeln und Tanzen. Vielleicht stellt es sogar die Geburtsstunde der Populärmusik dar, denn ein ganzes Volk singt ohne dafür ausgebildetes oder bezahltes Personal!<sup>23</sup>

Diese Geschichte hat nicht nur „vergangene“ Komponisten wie Georg Friedrich Händel (Israel in Egypt, Teil III) zu großen oratorischen Chören inspiriert; Mitsch-Eibl schrieb ein biblisches Erzähl lied als Wechselgesang von Frauen und Männern im Einklang mit der Schöpfung. Es heißt dort:

„Miriam, Miriam schlug auf die Pauke  
Und Miriam tanzte vor ihnen her.  
Alle, alle fingen zu tanzen an:  
Groß war Gottes Tat am Meer.  
Frauen tanzten, tanzten die Männer  
und Wellen, Wolken alles, alles tanzt mit.  
Miriam, Miriam hob ihre Stimme,  
sie sang für Gott, sie sang ihr Lied.“<sup>24</sup>

Rezeptionsgeschichtlich interessant ist, dass sogar schon Johann Crüger in seinem vielfältig aufgelegten Berliner Gesangbuch „Praxis pietatis melica“ Miriam und ihre Gefährtinnen auf dem Deckblatt präsentierte, wie sie Trommeln vor dem Bauch trugen, um gleichzeitig singen und tanzen zu können – zur Ehre Gottes und Rekreation des Gemütes, – so wie es auch Johann Sebastian Bach forderte. Die Szene wurde auch zum Vorbild für den Tempelkult. In Psalm 68,25-27 klingt an, dass auch die Frauen im Tempel eine aktive musikalische Rolle gespielt haben:

Man sieht, Gott,  
wie du einherziehst, wie du, mein Gott und König,  
einherziehst im Heiligtum.  
Die Sänger gehen voran, danach die Spielleute  
inmitten der Mädchen, die da Pauken schlagen.  
„Lobet Gott in den Versammlungen, den Herrn,  
ihr vom Brunnen Israels.“

### 3.3 Singen ist gesund, macht glücklich und klug

Das Singen birgt enorme Potenziale im Blick auf unsere Gesundheit, namentlich für unser Gehirn. Es fördert nicht nur die notwendige Integration der Funktionen von rechter und linker Gehirnhälfte. Für Glücksgefühle, die beim Singen entstehen, ist u. a. das Hormon Oxytocin verantwortlich, das menschliche Bindungs-

<sup>23</sup> Vgl. Arnold, Polyphonie, 14f.  
<sup>24</sup> Liederbuch freiTöne 106.

### Das Singen birgt enorme Potenziale im Blick auf unsere Gesundheit, namentlich für unser Gehirn.

hormon, welches auch beim Stillen ausgeschüttet wird. Bereits nach einer einzigen Gesangsstunde konnten schwedische Wissenschaftler einen signifikanten Zuwachs dieses Hormons im Vergleich zu anderen Testpersonen nachweisen.

„Langzeitstudien mit Kindern in der Adoleszenz belegen, dass an musikbetonten Schulen die Ausgrenzung einzelner Schüler zu 50% weniger stattfindet. Ein erweiterter Musikunterricht fördert die Teamfähigkeit, die emotionale Stabilität. Besonders sozial benachteiligte Kinder profitieren eindeutig von einem erweiterten Musikunterricht.“<sup>25</sup> Besonders die Sprachentwicklung wird so wesentlich gefördert, nicht durch militärischen „Drill“, sondern durch ein musikantisch-spielerisches Singen mit Bewegungen.

### 3.4 Vierfaches Beziehungsereignis

Musik und Gesang sind in vielfältiger Weise beziehungs-reich und -stiftend: Sie öffnen nicht nur unsere Sinne für die Natur, setzen uns in Beziehung zu musizierenden Gefährten, stärken das innere Erleben als Persönlichkeit, sondern lenken zugleich den Blick aus der Immanenz in die Transzendenz. Die Musik erscheint damit als prominentes Medium einer geistlichen Aisthesis als Wahrnehmungskunst. Hartmut Rosa beschreibt das in seiner „Summa zu Resonanz und Stimme/Singen“ ähnlich:

„Die von der Stimme gestifteten Resonanzbeziehungen erweisen sich wiederum doppelseitig zwischen Leib und Seele einerseits und zwischen Subjekt und Welt andererseits aufgespannt, und beide Male treten auch hier physische und symbolische Resonanzen miteinander in Wechselwirkung. ‚Nimmt man an, dass die ganze Welt beseelt ist, so kann die Seele auf gewisse Weise in alles einstimmen, so wie in der grauen Vorzeit laut Platon Menschen mit Tieren redeten und sogar philosophierten.‘ Nirgendwo lässt sich so unmittelbar erfahren wie beim gemeinsamen Singen, und vermutlich liegt eben hierin die anhaltende Attraktivität des Chorsingens. Wer sich daran beteiligt, erfährt in den gelingenden Momenten eine ‚Tiefenresonanz‘ zwischen seinem Körper und seiner mentalen Befindlichkeit zum Ersten, zwischen sich und den Mitsingenden zum Zweiten sowie die Ausbildung eines kollektiv geteilten Resonanzraumes (in der Kirche oder im Konzertsaal etc.) zum Dritten. Dieser ganz wesentlich leiblich-physische Resonanzzusammenhang wird es ihm schwermachen, sich wenigstens vorübergehend *nicht* im ‚Einklang‘ mit sich und der Welt zu fühlen [Hvh. des Vf.].“<sup>26</sup>

### 3.5 Das therapeutische und lebensbegleitende Potenzial von Musik

„Musik hat nicht nur integrative, sondern auch therapeutische Kraft, sei es, dass sie z. B. durch Trommeln oder Singen aktive Partizipation ermöglicht und Aggressionen oder Stress abbauen hilft, sei es, dass sie z. B. durch das Hören einer Pop-Ballade oder eines langsamen klassischen Satzes tröstet und zur Ruhe kommen lässt. Musiktherapeuten unterscheiden zwischen sog. trophotroper (z. B.

<sup>25</sup> Arnold, Gottesdienst, 186.

<sup>26</sup> Rosa, Resonanz, 111f.

Air von Bach) und ergotroper Musik (vgl. ein schnelles Latin- oder Rockarrangement)<sup>27</sup>.

Aber auch Instrumentalmusik hat hier eine wichtige Bedeutung. Biblisches Paradigma der Behandlung affektiver Störungen ist beispielsweise die Erzählung von Saul, der von einem „bösen“ Geist (als Ausdruck einer Depression) heimgesucht und von Davids Spiel geheilt wurde: „Und Saul sandte zu Isai und ließ ihm sagen: Lass David mir dienen, denn er hat Gnade gefunden vor meinen Augen. Wenn nun der Geist Gottes über Saul kam, nahm David die Harfe und spielte darauf mit seiner Hand. So erquickte sich Saul, und es ward besser mit ihm, und der böse Geist wich von ihm“ (1 Sam 16,22-23).

Luther hat in der mittelalterlichen Rezeptionstradition der Geschichte vom Lautenspiel Davids für König Saul das seelsorgliche wie therapeutische Potential erkannt. Es heißt bei ihm: „Widerumb zeuget die Schrifft, das durch die Musica der Sathan, welcher die Leute zu untugend und laster treibet, vertrieben werde, Wie denn im Könige Saul angezeigt wird, uber welchen, wenn der Geist Gottes kam, so nam David die Harf-

fen und spie-  
let mit seiner  
Hand, so erqui-  
cket sich Saul,

**Diese seelsorglich-therapeutische Dimension erweist sich im medizinischen Kontext besonders tragfähig am Kranken- oder Sterbebett.**

und ward besser mit jm, und der böse Geist wich von jm. Darumb haben die heiligen Veter und Propheten nicht vergebens das wort Gottes in mancherley gesenge, Seitenspiel gebracht, davon wir denn so mancherley köstliche Gesenge und Psalm haben, welche beide mit worten und auch mit dem gesang und klang die hertzen der Menschen bewegen.“<sup>28</sup>

Diese seelsorglich-therapeutische Dimension erweist sich im medizinischen Kontext besonders tragfähig am Kranken- oder Sterbebett. Brahms' Requiem zeigt sehr schön die Verwobenheit eines Raums der Präsenz und Nähe gegenüber einem Menschen in Trauer und Not verbunden mit musikalischem Trost und Zuspruch, wenn es am Anfang des Stückes heißt: „Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden“. Das Leid wird gesehen und künstlerisch verarbeitet und in dieser doppelten Funktion dem Hörenden als Trost wieder zugesprochen.

Diese doppelte Dimension der Musik erweist sich bei Trauersituationen auch liturgisch als tragfähig, wie exemplarisch an einem Lied Eugen Eckerts für ein jung verstorbene Gemeindeglied gezeigt werden kann. Die Dichtung, die auf die Melodie von „Befehl du deine Wege“ (EG 361) gesungen werden kann, geht den Weg von der Klage zu neuem Vertrauen.<sup>29</sup>

27 Arnold, Gottesdienst, 191.

28 Luther, WA 50,371.

29 Liederbuch LebensWeisen 20; vgl. Arnold, Gottesdienst, 192.

1. Wie sollen wir es fassen,  
was nicht zu fassen ist?  
Es fällt schwer, loszulassen –  
Und doch bleibt keine Frist.

Wir hätten so viel Fragen,  
wir brauchten doch noch Zeit.  
Wohin mit unserm Klagen  
und unsrer Traurigkeit? [...]

4. Lass uns, Gott, nicht versinken,  
der Schmerz ist übergroß.  
Dort, wo wir stolpern, hinken,  
halt uns und lass nicht los.  
Lass uns darauf vertrauen,  
dass du das Leben birgst.  
Hilf uns, auf dich zu bauen,  
auf Segen, den du wirkst.

Ähnliche Erfahrungen haben sich im bewussten Einsatz des Dialogs aus Psychotherapie, Seelsorge und der Musik bzw. den Künsten an sich in der Behandlung der anhaltenden Trauerstörung im spezialisierten Therapiesetting machen lassen.<sup>30</sup> Diese nach ICD 11 ab Januar 2022 gültige neue psychiatrische Diagnose kennzeichnet prolongierte Trauerverläufe, welche so gravierend sind, dass sie zu einem Zusammenbruch des Leistungsvermögens mit Ausgrenzung aus bestehenden sozialen Bezügen führen und ein erhebliches Leiden für eine Person

nach Verlust eines geliebten Menschen bedeuten können. Durch den bewussten Einbezug seelsorglicher, aber auch künstlerischer Therapietechniken kann ein neues Behandlungskonzept erarbeitet werden. Zugleich konnte in ähnlichen universitären Bezügen durch die Einführung der aktiven Musiktherapie in Form einer therapeutischen, offen zugänglichen Singgruppe gezeigt werden, inwieweit ein

hochspezialisiertes Behandlungssetting für affektive Störungen an einer psychiatrischen Universitätsklinik von diesem erweiterten Therapiespektrum profitieren kann. Das Musizieren und besonders das niederschwellige Singen ermöglicht einen neuen Zugang zu verschütteten Emotionen und lässt schwer depressiv Erkrankte wieder im Takt der Musik in Bewegung kommen und damit „schwingungsfähiger“ werden.<sup>31</sup>

**Das Musizieren und besonders das niederschwellige Singen ermöglicht einen neuen Zugang zu verschütteten Emotionen und lässt schwer depressiv Erkrankte wieder im Takt der Musik in Bewegung kommen und damit „schwingungsfähiger“ werden.**

---

#### **4 Drei Funktionen: Musikermedizin – Musizierendengesundheit – Musiktherapie**

Neben dem Einsatz von aktiver und passiver Musiktherapie in der Behandlung somatischer und psychischer Erkrankungen wird vielfach die generelle Wirkung des Einsatzes von Musik auf die menschliche Gesundheit an sich und im Kontext medizinischer Handlungen untersucht. Wie bereits erwähnt, wird eine beruhigende, den Parasympathikus („rest and digest“-Mechanismus des Vagusnervs) ansprechende Musik von einer aktivierenden sympathikogenen Komponente

30 Z. B. Ohls, Komplizierte Trauer; Ohls, Wenn die Trauer.

31 Z. B. Hoog-Antink/Weimann/Ohls, Stimme; Ohls, Rhythm is it.

(„flight, fright or fight“-Mechanismus der Stressachse) der Musik unterschiedenen und gezielt eingesetzt. So wurde in einer im Dt. Ärzteblatt veröffentlichten Studie genau untersucht, welche Musikstücke welche Wirkung beim Zuhörenden auslösen.<sup>32</sup> Musik wird daher auch als Medizin an sich eingesetzt<sup>33</sup>: Das Koordinationsvermögen wird nach einem Schlaganfall oder Hirntrauma mittels gezielter Bewegungen am Klavier wieder erlernt; Tinnitus-Patient:innen verlernen durch speziell entwickelte Hörprogramme, die als störend erlebten Innerohrtöne zu überhören und zu verlernen; Demenzpatient:innen können durch Singen und Tanzen an verschüttete Emotionen herangeführt werden, um nur einige Beispiele zu nennen. Das Hören von Lieblingsmusik wirkt auch protektiv gegenüber Altersdepressionen. Musik wird hierin zum Gegenüber und mindert das Erleben von Einsamkeitserfahrungen.

Seit langem ist bekannt, dass der Körper jegliches Musizieren erst ermöglicht und zugleich hörend und fühlend rezipiert. Neu ist in der Forschung das Gebiet der Musizierendengesundheit, welches im interdisziplinären Kontext von Musik und Medizin Künstler:innen mit präventivem Schwerpunkt über die Lebensspanne gesund er-

halten möchte. Das unter Begriffen wie „Körper-Geist-

**Vom frühen Üben bis zum vollendeten Konzertieren wird die künstlerische Gestaltung von Klängen nur aus den Bewegungen des eigenen Körpers ermöglicht.**

Interaktion“ oder „Leib-Seele-Dualismus“ bekannte Phänomen der Bezogenheit von theoretisch-abstrakter Reflexion und praktisch-künstlerischer Darstellung wird hier in besonderer Weise frühzeitig und umfassend in den Blick genommen. Die Direktor:innen dieser in Deutschland relativ jungen Institute haben einen interdisziplinären Werdegang zwischen Medizin und professioneller Musikszene hinter sich und möchten die Musizierenden langfristig im Hochleistungssetting aus Perfektionsanspruch und Konkurrenzdruck gesund erhalten.<sup>34</sup> Vom frühen Üben bis zum vollendeten Konzertieren wird die künstlerische Gestaltung von Klängen nur aus den Bewegungen des eigenen Körpers ermöglicht. Gesundes Musizieren ist nur in einem gesunden Körper möglich. Dieses kostbare Gut gilt es frühzeitig zu schützen und zu unterstützen. Prävention versucht nicht nur den Körper, sondern auch die Seele und den Geist ganzheitlich zu heilen und damit auch ein Stück weit zu „heiligen“, indem er gestärkt und gesund erhalten wird.

Daher gewinnt eine an ganzheitlichen, körperbezogenen Techniken orientierte Gesangs- und Instrumentalpädagogik zunehmend Gewicht in der Unterrichtspraxis von Musikhochschulen. Die zumeist zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandenen Körpermethoden (z. B. Alexandertechnik, Feldenkreis-Methode, Eutonnie, Dispokinesis, Atemtechnik nach Schläffhorst-Anderssen, etc.) bilden neben Sport und Entspannungsverfahren eine wichtige Säule in der Ausbildung von Musiker:innen. Musizieren bleibt auch eine hochspezialisierte Bewegungskunst des menschlichen Körpers und verlangt ein hohes Maß an Körperbeherrschung. Daher nehmen diese ganzheitlichen, am körperlichen Lernen orientierten Verfahren eine wichtige Position im bewussten Umgang mit dem musizierenden Körper

32 Klinkhammer, Heilkraft, 2493.

33 Herden, Macht, Zeit online.

34 Vgl. die einzelnen Webseiten der entsprechenden Institute u. a. in Freiburg, Hannover, Köln, Dresden, Berlin.

ein. Zunehmend wird das Potential körperlich-musikalischer Bildung von einzelnen Fachdidaktiken erkannt und aufgegriffen sowie in konkrete Unterrichtsmodelle umgesetzt.<sup>35</sup> Der Körper erfährt damit eine neue Integration in musikalische Lernprozesse und wird nicht länger als Werkzeug verstanden, das allein zur technischen und virtuosen Ausführung des Musizierens dient, sondern ein Medium musikalischen Ausdrucks an sich darstellt.

## 5 Corona, Musik und Kunst

Die während der Coronapandemie erfahrene Vereinzelung hat besonders Künstler:innen vor existentielle Herausforderungen gestellt. Die Sozialisation des Menschen zeigt diesen als ein Gemeinschaftswesen, als „homo sociale“, nicht als einen Vereinzelten, nicht als „homo incurvatus in se ipsum“. Daher verwundert es nicht, dass die Coronapandemie zu einer Zunahme von Angststörungen und Depressionen bei Musiker:innen geführt hat.<sup>36</sup> Die erfahrene Existenznot, die finanziellen Einbußen aus abgesagten Konzerten, das dem Lockdown geschuldete offizielle Verbot gemeinsamen Musizierens haben die Zerbrechlichkeit künstlerischer Lebensentwürfe vor Augen geführt. Dennoch hat es Gegenbewegungen gegeben,

**Musik wirkte damit wieder motivierend, spendete Trost, half, den Alltag hinter sich zu lassen und sich zugleich künstlerisch mit dem ganzen inneren Erleben auszudrücken.**

etwa die Initiative junger Studierender der Musikhochschule Weimar unter dem Motto. „Gegen den Lockdown-Blues – wie Musik und Angst sich ausschließen in Coronazeiten“.<sup>37</sup> Musik wirkte damit wieder motivierend, spendete Trost, half, den Alltag hinter sich zu lassen und sich zugleich künstlerisch mit dem ganzen inneren Er-

leben auszudrücken. Zudem sind die zahlreichen digitalen Zusammenkünfte von Musiker:innen im „Kachelformat“ zu erwähnen, welche das gemeinsame Musizieren in die Vereinzelung und Isolierung stiller Studierstuben getragen haben. In Italien begann man bereits im März 2020 mit landesweiten Verabredungen zum Singen auf dem Balkon. Es erschallen Lieder wie „Abbracciamme – umarme mich“ oder „Volare“, um mit Hilfe von Musik die Krise zu bewältigen.<sup>38</sup> Musik hat also auch hier Menschen verbunden, zum Erleben und Ausdruck von Dankbarkeit geführt und fand auch in Deutschland Folgeaktionen (z. B. sommerliche Balkonkonzerte in Großstädten oder die allabendliche „Beifall-Klatsch-Aktion“ für die Helfer:innen der Pandemie)<sup>39</sup> sowie die lebensnotwendige Kraft aktiver künstlerischer Praxis und Ausdrucks vor Augen geführt. Das weite Potential, welches der Musik an sich zuzuschreiben ist, wurde in der Pandemiezeit gezielt genutzt, z. B. Instrumentalmusik bei Tätigkeiten wie Lernen, Schreiben, Nachdenken; Naturgeräusche zum Entspannen; schnelle-härtere Klänge für Sport und körperliche Arbeit sowie Chill Step und Epic Music zur Unterstützung von Kreativität und Leistungsfähigkeit.<sup>40</sup>

35 Spahn, Ansätze.

36 Morin, Depressionen.

37 MDR Thüringen Journal, Angst.

38 Stamm im Interview mit Alexander Schmidt, Mit Musik gegen den Corona-Blues.

39 Bedürftig, Moment.

40 Wirkung von Musik auf Körper und Psyche.

## 6 Transformatio

Musik lässt den Menschen nicht kalt: Sie vermag Wandlungsprozesse in Körper, Geist und Seele anzustoßen, sie verhilft zu Lernprozessen und kann eine Gesellschaft aktiv verwandeln. Man denke nur an die Begleitung von historisch-revolutionären Handlungen durch Hymnen und Lieder (vgl. Marseillaise), Wandlungsprozessen wie der friedlichen Revolution um Martin Luther-King in den USA oder den Fall der Mauer in Deutschland. Am Ende der Friedensgebete in der Nikolaikirche Leipzig trugen Menschen geistliche Lieder und Chorusse mit hinaus in die Montagsdemonstrationen („We shall overcome“ u. a.), sie bekamen Mut, Widerstand zu leisten bzw.

in den gewaltlosen Widerstand zu gehen. Gesang begleitet auch

**Musik lässt den Menschen nicht kalt: Sie vermag Wandlungsprozesse in Körper, Geist und Seele anzustoßen, sie verhilft zu Lernprozessen und kann eine Gesellschaft aktiv verwandeln.**

alltägliche, gesellschaftliche Großereignisse, wie Festivals und Sportevents (s. die Hymne „We are the champions“). Die Beispiele zeigen, Wandlung setzt ein Bewusstwerden voraus. Diese kann freiwillig und bisweilen auch von äußeren Umständen erzwungen erfolgen. Die Corona-Pandemie hat die internationale Gemeinschaft auf eine neue Weise zu vielfältigen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen angeregt und den Stellenwert künstlerischen Lebens und Handelns auf besondere Weise ins Bewusstsein gerufen. Daher erscheinen altbekannte Forschungsbereiche wie Musikermedizin, Musizierendenmedizin und Musiktherapie als individuelle Aufrufe zum Beschreiten neuer Wege, auch in Zeiten einer Pandemie mit ihrem besonderen Blick auf Gesundheit, Krankheit, Vulnerabilität und Körperlichkeit. Aus dem bisher Beschriebenen können darüber hinausgehend auch Impulse für liturgische Wandlungsprozesse abgeleitet werden, etwas die Bedeutung von aktivem Singen und Musizieren neben passiver Musikrezeption für den Bereich der Gesunderhaltung des Körpers und Erfahrungen von Körperlichkeit, Gemeinschaft und Aufgehobensein im Allgemeinen. Dieses gilt auch für den Bereich gottesdienstlichen und liturgischen Handelns. Das heilende Potential, welches liturgischen Handlungen, Ritualen und Elementen zukommt, kann für zukünftige kirchliche Handlungsfelder im Zuge der Pandemie nicht unberücksichtigt bleiben.

Auf der Basis altbewährter kultureller Traditionen sind neue Wandlungsprozesse denkbar und teilweise bereits praktisch beschritten. Auch dieses hat die Corona-Pandemie beispielsweise mit digitalen Gottesdiensten (sogar mit Abendmahlsfeiern) gezeigt. Dabei sind im virtuellen Raum neue Glaubensgemeinschaften entstanden (vgl. Brot und Liebe, Berlin/Zürich, vgl. [brot-liebe.net](http://brot-liebe.net)). Wichtig waren dabei oft nonverbale Zeichen, wie das Anzünden von Kerzen (auch in leeren Kirchen oder auf Plätzen), ein ausgestrecktes Band bzw. eine Schnur über den Bildschirm, die das Zeichen der Verbundenheit symbolisierte u. a. Besondere Wirkung hatten in der Pandemie auch stellvertretende Gebete der Klage (vgl.

leipzig-klagezeit.de) oder Aktionen, in denen persönlich ein Segenswort weitergegeben wird, wie in der ökumenischen Initiative „ich brauche Segen“ bzw. seggen-jetzt.de im Rheinland.

Dem liturgischen Element des Singens kommt dabei neben den therapeutischen Effekten von aktivem wie passivem Musizieren eine besondere Bedeutung zu. Selbst wenn Menschen nicht mehr selbst singen können oder dürfen, werden sie vom Lied anderer getragen, das sie innerlich mitsingen können. Der Gedanke der musikalischen „*participatio actuosa*“ (SC 21) hat sich damit noch einmal ausdifferenziert und ebenfalls transformiert. Zugleich wurden in diesem Aufsatz aber auch die Grenzen des Musizierens aufgezeigt und die Notwendigkeit, Künstler:innen langfristig im Hochleistungs-Setting, ähnlich wie im Sport, gesund zu erhalten. Diese Transformationsprozesse gelingen nur in der Leiblichkeit. Liturgie, Leben, Leistung erfordern Körperlichkeit – das kann aus den Bereichen Musikermedizin, Musizierendengesundheit und Musiktherapie in kirchliche Handlungsfelder übertragen werden.

Musizieren als Ausdruck von Körperlichkeit bedarf des menschlichen wie dinglichen Körpers (Instrument), um geistige Ideen ins Leben zu transformieren, um ein Erleben im Gegenüber zu ermöglichen und um Gemeinschaft zu stiften. Dem Singen kommt dabei eine zentrale Rolle zu. Es verwandelt ein Individuum in ein soziales Wesen und vermag Resonanzen hervorzurufen. Weil Musik an sich Resonanzen hervorruft, kann sie zu individuellen Transformationsprozessen herangezogen werden.

---

## 7 Ausblick

Das weite Feld des Zusammenhangs von Körper und Musik, welches in diesen Ausführungen ansatzweise durchschritten wurde, zeigt die wechselseitige Bezogenheit von Musizierpraxis und körperlicher Resonanz unter verschiedenen Blickwinkeln und Facetten auf. Zugleich wird deutlich, dass es ein ausgeprägtes Forschungsdesiderat zu dem Themenfeld gibt, welches auf zukünftige wissenschaftliche Studien und Forschungsarbeiten hoffen lässt.

---

## Literatur

Altenmüller, Eckart, Emotionen. Der Gänsehaut-Faktor, in: [http://musicweb.hmtm-hannover.de/kopiez/Gehirn&Geist01\\_2007-Chills.pdf](http://musicweb.hmtm-hannover.de/kopiez/Gehirn&Geist01_2007-Chills.pdf) [Zugriff: 15. Januar 2022].

Arnold, Jochen, Von der Polyphonie des dreieinigen Gottes. Ein theologisches Plädoyer für musikalische Vielfalt, in: Arnold, Jochen/Kabus, Wolfgang (Hg.), *Polyphon statt monoton*, Frankfurt 2012, 9-24.

- Arnold, Jochen, Was geschieht im Gottesdienst. Zur theologischen Bedeutung des Gottesdienstes und seiner Formen, Göttingen 32021.
- Baltruweit, Fritz/Brandy, Hans Christian/Rolf, Hans-Joachim (Hg.) i. A. der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, Liederbuch LebensWeisen. Beiheft 05 zum Evangelischen Gesangbuch (Ausgabe Niedersachsen-Bremen), Hannover 32006.
- Bedürftig, David, Seltener Moment des Miteinanders. Abends klatscht Deutschland Helfern Beifall, in: <https://www.n-tv.de/panorama/Abends-klatscht-Deutschland-Helfern-Beifall-article21655056.html> [Zugriff: 15. Januar 2022].
- Conard, Nicholas/Malina, Maria/Münzel, Susanne C., New Flutes Document the Earliest Musical Tradition in Southwestern Germany, in: *Nature* (2009), Vol. 460, 737f.
- Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers/Michaeliskloster Hildesheim (Hg.), Liederbuch freiTöne. Beiheft zum Evangelischen Gesangbuch der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, Kassel 2017.
- Henningsen, Peter/Fuchs, Thomas/Sattel, Heribert (Hg.), *The Embodied Self – Dimensions, Coherence and Disorders*, Stuttgart 2010.
- Herden, Birgit, ZEIT ONLINE Wissen, Nr. 1/2012, Psychologie: Die Macht der Musik, in: <https://www.zeit.de/zustimmung?url=https%3A%2F%2Fwww.zeit.de%2Fzeit-wissen%2F2012%2F01%2FPsychologie-Musik%2Fkomplettansicht> [Zugriff: 15. Januar 2022].
- Hoog-Antink, Christoph/Weimann, Eckhard/Ohls, Isgard, Die Stimme als Selbstrepräsentanz. Der Einfluß vokaler Gruppenmusiktherapie auf das Selbstwertgefühl in der Depressionsbehandlung, in: *Musiktherapeutische Umschau* 40/2 (2019), 113-127.
- Il canto del mondo. Internationales Netzwerk zur Förderung der Alltagskulturen des Singens e.V., in: [www.il-canto-del-mondo.de](http://www.il-canto-del-mondo.de) [Zugriff: 15. Januar 2022].
- JIM Studien (Medienverband Südwest), in: <http://www.hifi-forum.de/viewthread-7-2070.html> [Zugriff: 15. Januar 2022].
- Kardos, Anna, Power-Fitness fürs Gehirn. Warum Musizieren schlau macht, in: <https://www.tagblatt.ch/kultur/power-fitness-furs-gehirn-warum-musizieren-schlau-macht-ld.1477094> [Zugriff: 15. Januar 2022].
- Klinkhammer, Gisela, Heilkraft der klassischen Musik: Bach und Mozart gegen Bluthochdruck, in: *Dt. Ärzteblatt* 110 (2013), H 51-52, A-2493/B-2197/C-2115.
- Klusen, Ernst, *Singen. Materialien zu einer Theorie*, Regensburg 1989.

- Lossau, Norbert, Unsere Erde schwingt wie eine Kugel, in: <https://www.welt.de/wissenschaft/article212837688/Sphaerenklaenge-Erdatmosphaere-ist-kosmisches-Instrument.html> [Zugriff: 15. Januar 2022].
- Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Weimarer Ausgabe (WA), Bd. 50, Weimar 1914.
- Max Plank Research Group Neurocognition of Music, in: <https://www.cbs.mpg.de/former-groups/neurocognition-of-music> [Zugriff: 15. Januar 2022].
- MDR Thüringen Journal, „Angst ist das Gegenteil von Musik“. Gegen den Lockdown-Blues, in: <https://www.etwasverpasst.de/mdr-thuringen-journal/-angst-ist-das-gegenteil-von-musik-gegen-den-lockdown-blues-972526> [Zugriff: 15. Januar 2022].
- Medizinische Institute u. a., in: <https://www.dov.org/projekte-kampagnen/musikergesundheit/musikmedizinische-institute-weitere-einrichtungen> [Zugriff: 15. Januar 2022].
- Meier, Friedrich Klaus, Die Lust sich musikalisch auszudrücken, Reinbek 1978.
- Morin, Antonia, Depressionen und Angststörungen nehmen zu, in: <https://www.br-klassik.de/aktuell/news-kritik/musiker-psychisch-erkrankung-depression-angst-stoerung-corona-psychotherapeut-100.html> [Zugriff: 15. Januar 2022].
- Mühlstein, Verena/Schweitzer Bresslau, Helene, Ein Leben für Lambarene, München 1998.
- Oberhaus, Lars/Stange, Christoph (Hg.), Musik und Körper. Interdisziplinäre Dialoge zum körperlichen Erleben und Verstehen von Musik, Bielefeld 2017.
- Ohls, Isgard, Rhythm is it. Aus der musikalischen Praxis der Depressionsbehandlung einer Universitätsklinik, in: Psychotherapie und Seelsorge 1/1 (2018), 32-34.
- Ohls, Isgard, Therapeutische Annäherungen an die Komplizierte Trauer. Dialog zwischen Psychotherapie, Seelsorge und den Künsten, in: Spiritual Care 6 (2017), 81-88.
- Ohls, Isgard, Wenn die Trauer nicht mehr nachlässt. Zu Formen anhaltender Trauerverläufe, in: Das Jahresmagazin 2018. Verwaiste Eltern und Geschwister Hamburg e. V., Hamburg 2019, 8-9.
- Pütz, Werner (Hg.), Musik und Körper, Essen 1990.
- Rosa, Hartmut, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 6. Aufl. 2017.
- Schmidt, Hans Ulrich/Stegemann, Thomas/Spitzer, Carsten (Hg), Musiktherapie bei psychischen und psychosomatischen Störungen, München 2019.
- Seidel, Hans, Musik und Musikinstrumente in: Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2009, 936.

Spahn, Claudia (Hg), Körperorientierte Ansätze für Musiker. Methoden zur Leistungs- und Gesundheitsförderung, Bern 2017.

Stamm, Ursula im Interview mit Alexander Schmidt, Mit Musik gegen den Corona-Blues, in: [https://www.rbb-online.de/rbbpraxis/rbb\\_praxis\\_service/gehirn-nerven-psyche/musik-psyche-corona-psychologie-gesundheit-stress.htm](https://www.rbb-online.de/rbbpraxis/rbb_praxis_service/gehirn-nerven-psyche/musik-psyche-corona-psychologie-gesundheit-stress.htm) [Zugriff: 15. Januar 2022].

Studie. Musiker haben mehr im Hirn, in: <https://www.faz.net/aktuell/wissen/leben-gene/studie-musiker-haben-mehr-im-hirn-1130961/was-verbindet-gehirn-und-1141276.html> [Zugriff: 15. Januar 2022].

Walter, Johann, Sämtliche Werke, Bd. 6: Das Christlich Kinderlied D. Martini Lutheri. Erhalt uns Herr etc. (1566); Anonyma aus den Torgauer Walter-Handschriften; Die Gedichte ohne Musik, Kassel 1970.

Wirkung von Musik auf Körper und Psyche, in: <https://www.musicload.de/wirkung-von-musik-auf-koerper-und-psyche/> [Zugriff: 15. Januar 2022].

# Inkulturation, kreative Integration und die Würde der Körper

---

## Über eine immerwährende Aufgabe gegenwärtiger Theologie und Kirche in Afrika

Die Wirksamkeit des Evangeliums in der Welt hängt in entscheidendem Maße davon ab, wie sehr die Kirchen bereit sind, Formen zu entwickeln, in denen der christliche Glaube auch in außereuropäischen Kontexten sprachfähig werden kann. Der zairische (kongolesische) Messritus ist dabei ein Meilenstein in einem solchen Prozess der Inkulturation – doch das Ziel ist damit bei Weitem nicht erreicht. (Red.)

### Claude Ozankom

Dr. theol. Dr. phil., Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn

Gegenwärtig ist das Bild des christlichen Afrikas durch zwei Brennpunkte gekennzeichnet. Der eine markiert die zahlreichen Probleme, mit denen Afrika konfrontiert ist: Armut, Krieg, Hunger, politische Marginalität... Der andere Brennpunkt ist geprägt von Transformationsprozessen durch verschiedene Projekte der Inkulturation. Hierher gehört der zairische Ritus der Messe, den Rom 1988 für die Diözesen des Zaires (heute Demokratische Republik Kongo) veröffentlicht hat. Ist dies schon der letzte Schritt hin zur angestrebten Inkulturation?

In den nachstehenden Überlegungen geht es vor allem um den Versuch, den Begriff Inkulturation zu klären, bevor der Blick auf den „kongolesischen Ritus“ als kreative Integration gelenkt werden kann. Abschließend soll die Frage geklärt werden, ob damit allen Bemühungen Genüge getan worden ist – oder ob nicht gerade im Blick auf die Würde der christlichen Glaubensgeschwister, die sich nicht zuletzt körperlich manifestiert, weiterer Transformationsbedarf besteht.

## 1 Inkulturation

Die Wirksamkeit des Evangeliums in der Welt hängt in entscheidendem Maße davon ab, wie sehr die Kirchen bereit sind, Formen zu entwickeln, in denen der christliche Glaube auch in außereuropäischen Kontexten sprachfähig werden kann. Die damit verbundene Aufgabe kann, mit Blick auf Afrika, wie folgt auf den Punkt gebracht werden: Sind Theologien und Kirchen bereit, bei aller Treue zum Ursprung, auf eine kontextsensible Vermittlung des Evangeliums hinzuwirken? <sup>1</sup>

**„Die Kirche muss im Amazonasgebiet mit der fortwährenden Verkündigung des Kerygmas wachsen. Dazu setzt sie sich stets von Neuem mit ihrer eigenen Identität auseinander, indem sie auf die Menschen, die Wirklichkeiten und die Geschichten des jeweiligen Gebietes hört und mit ihnen in einen Dialog tritt. [...] Dies ist die authentische Tradition der Kirche, die keine statische Verlagerung oder ein Museumsstück ist, sondern die Wurzeln eines wachsenden Baumes. Die Jahrtausende alte Tradition bezeugt das Wirken Gottes in seinem Volk und hat die Aufgabe, ‚das Feuer zu erhalten, statt lediglich die Asche zu bewahren‘“ (Papst Franziskus, Querida Amazonia 66).**

Auf diese Weise wird es möglich, zum Entstehen und Reifen einer genuin afrikanischen Glaubenspraxis und Glaubensreflexion beizutragen. Aus dieser Fragestellung

entstehen viele Wege, wie das afrikanische Erbe konkret in das christliche Denken und Feiern Eingang finden kann. Obschon diese Suche für das gesamte christliche Afrika relevant ist, kann mit Blick auf den römisch-katholischen Raum Folgendes herausgehoben werden:

1. Es gibt keinen grundsätzlichen Widerspruch zwischen christlicher Botschaft und afrikanischem sozio-religiösem Erbe.
2. Damit aufs Engste verbunden ist: Afrikaner:in-Sein und Christ:in-Sein bilden keine unversöhnlichen Gegensätze.

1 Zum Begriff Inkulturation vgl. u. a. Rzepkowski, Lexikon der Mission, 208f; Sievenich, Akkomodation; Müller, Inkulturation; Missio Aachen (Hg.), Annotated Bibliography on Inculturation; Pankoke-Schenk/Evers (Hg.), Inkulturation.

3. Die Begegnung zwischen Afrika und Christentum muss in einem Prozess der Integration erfolgen, damit das Missverständnis nicht entstehen kann, dass etwas Kulturloses in eine Kultur hineingebracht wird. Im Prozess dieser Integration kann, wie noch zu zeigen sein wird, ein neues Verständnis entstehen. Damit soll der Nachweis erbracht werden, dass das Konzept der Anpassung wenig hilfreich ist.

Zugleich ist festzuhalten: Der sozio-religiöse Kontext erfordert besondere Denk- und Suchwege, welche die Entstehung und das Wachstum einer genuin schwarzafrikanischen Glaubenspraxis und Glaubensreflexion prägen können. Infolgedessen erfordert das Heimischwerden der christlichen Botschaft in Afrika kein bloßes Übertragen in eine neue Umgebung von etwas, was in allem anderswo schon feststeht, sondern vielmehr einen Prozess, bei dem das Neue auf die besondere Situation Afrikas hin kreativ ausgelegt wird.

Dabei wird vom Bewusstsein ausgegangen, dass das Evangelium keine bestimmte Kultur als Denk- und Ausdrucksform voraussetzt,<sup>2</sup> sondern für alle kulturellen Zusammenhänge artikuliert werden kann. Konkret: So wie das Evangelium durch Hellenisierung, Romanisierung, Germanisierung usw. Eingang in die abendländischen Kulturräume gefunden hat, so kann sich dieser Vorgang anderswo ereignen und als Salz und Sauerteig auch die afrikanischen Kontexte durchwirken.

Auch wenn nicht alle afrikanischen Theolog:innen eine positive Einschätzung der eigenen Überlieferung teilen, gilt aufs Ganze gesehen: Die christliche Glaubenspraxis kann in Afrika am ehesten dann Anspruch auf gesellschaftliche Relevanz erheben, wenn diejenigen, denen der Dienst der theologischen Reflexion und der Verkündigung anvertraut ist, sowohl das Eigene der christlichen Botschaft als auch die existentielle Befindlichkeit der

Menschen dieses Erdteils in ihrem Denken und Handeln in angemessener Weise berücksichtigen.<sup>3</sup>

„Um eine erneuerte Inkulturation des Evangeliums in Amazonien zu erreichen, muss die Kirche auf die dort überlieferte Weisheit hören, den Ältesten wieder eine Stimme geben, die dem Lebensstil der ursprünglichen Gemeinschaften innewohnenden Werte anerkennen und die wertvollen Erzählungen der Völker vor dem Vergessen bewahren. Aus dem Amazonasgebiet haben wir bereits Reichtümer erhalten, die aus den präkolumbianischen Kulturen stammen, wie die Öffnung für das Handeln Gottes, das Gefühl der Dankbarkeit für die Früchte der Erde, die von Gott verliehene Würde des menschlichen Lebens, die Wertschätzung der Familie, der Sinn für Solidarität und Pflichtbewusstsein bei der gemeinsamen Arbeit, die Bedeutung der Kultur, der Glaube an ein Leben nach dem Tode und viele andere Werte“ (Papst Franziskus, Querida Amazonia 70).

## 2 Der zairische (kongolesische) Messritus

Ein Meilenstein im Prozess der Inkulturation ist der „kongolesische Messritus“. Ein Nachzeichnen der Entstehung und des gesamten Aufbaus dieses Messritus ist hier nicht notwendig. Vielmehr sollen einige wesentliche Merkmale vorgestellt werden, die für diese Gestalt der Eucharistiefeyer kennzeichnend sind und das Ringen um Inkulturation dokumentieren.

<sup>2</sup> Papst Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, Nr. 20.

<sup>3</sup> Vgl. Ozankom, *Christliche Botschaft*.

## 2.1 Der Kongolesische „Ritus“: Tanz, Ausschmückung und sprachliche Gestaltung

Wer sich einer Messfeier „à la congolaise“ nähert, dem fallen als Erstes auf: Tanz, Ausschmückung und liturgische Sprache.

### (1) Tanz

Aus der Einsicht in den Stellenwert des Rhythmus im Zusammenhang mit dem göttlichen Schöpfungsakt erwächst die Aufgabe, das Leben im Einklang mit diesem Rhythmus zu gestalten. Dies geschieht vornehmlich durch Tanz, der aus vielfältigem Anlass zum Tragen kommt. „So tanzt man aus Freude [...] und aus Kummer [...]; man tanzt die Liebe wie auch den Zorn und den Hass [...], man tanzt die Ruhe [...] und man tanzt die Arbeit [...]; denn immer und überall waltet der Rhythmus, mit dem man in Einklang kommen muss.“<sup>4</sup> Mit F. Kabasélé kann man resümieren: „Da der Rhythmus ein grundlegendes Bezugselement in der Verständlichkeit und in der Erfahrung des Universums ist, wird der Tanz zu einer Notwendigkeit für das Gebet, und zwar ganz besonders für die Liturgie.“ Im Tanz der liturgischen Handlung sucht der Afrikaner, die Afrikanerin, eine Übereinstimmung „zwischen Körper und Geist“<sup>5</sup> auszudrücken, er und sie findet dadurch „die Übereinstimmung mit dem Geist Gottes“, der sie beten lässt. „Das veranlasst uns, die Eucharistie zu tanzen.“<sup>6</sup>

### (2) Ausschmückung

Die Ausschmückung ist, wie u. a. F. Kabasélé aufgewiesen hat, kein beliebiges Element der Gestaltung einer Feier. Gemeint ist: Dort wo Symbole zum Einsatz gebracht werden, ist man auf den Schmuck angewiesen, damit er hilft, den im Symbol dargestellten Aspekt der Botschaft transparent zu machen.<sup>7</sup> Vor diesem Hintergrund fällt der Ausschmückung im kongolesischen Messritus die Aufgabe zu, den tiefen Sinn der Feier der Eucharistie mittels symbolträchtiger Elemente aus der afrikanischen Lebenswelt zum Ausdruck zu bringen. In diesem Sinne werden die Kirchenräume mit afrikanischen Symbolen ausgestattet, die in der Regel Macht, Geborgenheit und Schutz bedeuten, so wie dies beispielsweise bei Dreizacken und Lanzen, die mancherorts den Tabernakel umgeben, der Fall ist.<sup>8</sup>

Der Geist der afrikanischen Symbolik kann aber auch durch die Architektur zum Tragen kommen. In diesem Bereich ist der Nachholbedarf insofern groß, als der Kirchenbau in Afrika vielfach bereits existierende Bauten in Europa reproduziert hat. Hier wird man an jene Vorgehensweise mancher reicher Amerikaner erinnert, die mittelalterliche Schlösser etwa in Frankreich käuflich erwarben, sie Stein um Stein nach Amerika verfrachten und dort originalgetreu wieder errichten ließen.<sup>9</sup> In der Tat: Der Beobachter reibt sich die Augen, weil er mitten in Schwarzafrika vor einem bayerischen Kirchlein steht, so, als befände er sich im bayerischen Oberland, etwa zwischen Tegernsee und Staffelsee. Ebenso trifft man auch auf die eine oder andere Kirche, die den Besucher an das flämische Flachland erinnert.

4 Kabasélé, Eucharistiefeier, 127.

5 Ebd.

6 Zitate nach ebd. 128.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. ebd. 129.

9 Vgl. dazu Eboussi Boulaga, Métamorphoses africaines, 38.

Gleichwohl muss eingeräumt werden, dass die Einsicht in die Notwendigkeit afrikanischer Kirchenbaukunst inzwischen erste Ergebnisse vorweisen kann. Ein Beispiel hierfür ist die Kirche der Pfarrei Boni aus Burkina Faso: Ihre Fassade stellt eine Initiationsmaske der Bwa (ein Volksstamm aus der Burkina Faso) dar. Viele Besucher dieser Kirche berichten, dass sie sich beim Betreten der Kirche in einen Ort hineingenommen fühlen, in dem das Leben geschenkt, gefeiert, gefördert, geschützt und erneuert wird.

Als der Papst den zairischen Ritus für die Diözesen des Zaires veröffentlichte, wollte er die Kontinuität mit dem römischen Ritus betonen. Dies kommt bei näherem Betrachten der Elemente zum Tragen. Gleichwohl gibt es Elemente, die genuin vom afrikanischen Geist inspiriert sind.

Da ist zum einen eine Sicht des Lebens, die spirituell ist, die das Leben der Verstorbenen und der noch auf der Erde Weilenden verbindet. Dieses Verbinden manifestiert sich durch die Riten der Integration, wo das Opfern das Symbol par excellence ist.

Im kongolesischen Ritus findet sich z. B. im Eröffnungsteil ein Rituselement, das mit „Anrufung der Heiligen und der rechtschaffenden Ahnen“<sup>10</sup> überschrieben ist. Nach „einem Augenblick der Stille zur vertieften inneren Sammlung spricht die Versammlung“ verschiedene Anrufungen: „Heilige Maria, Mutter Gottes, sei mit uns. Du, die du Mutter der Kirche bist, sei mit uns. Komm, wir wollen gemeinsam den Herrn preisen, mit allen, die zu diese Stunde die Messe feiern. [...] Ihr, unsere rechtschaffenden Ahnen, seid mit uns. Ihr, die ihr mit Gottes Hilfe ihm treu gedient habt, seid mit uns. Kommt, laßt uns gemeinsam den Herrn preisen mit allen, die zu dieser Stunde die Messe feiern [...]“. Anschließend stimmen alle in einen Akklamationsgesang ein, zu dem der Priester, „begleitet von den übrigen Mitfeiernden (Choreographen), den Altar mit rhythmischen Bewegungen“ umschreitet. „Stehend und auf ihrem Platz verweilend können die Gläubigen ebenfalls rhythmische Bewegungen machen.“

### (3) Liturgische Sprache

Zum anderen schlägt sich der afrikanische Geist auch in der liturgischen Sprache nieder. Nie erscheint der Priester als einer, der sich allein an Gott wenden kann, sondern immer ist die Gemeinschaft die Trägerin der Gebete. In der Gestaltung der Gebete schlägt sich somit eine Art Palaverstyle nieder, der alle Mitfeiernden – Kinder, Jugendliche, Erwachsene und Alte – integrieren kann. Die Schlussdogologie des Eucharistischen Hochgebets kann z. B. lauten:

**P.: „Herr, laß uns deinen Namen verherrlichen**

**A.: Amen**

**deinen Namen**

**A.: Amen**

**den verehrungswürdigen**

<sup>10</sup> Alle weiteren Zitate aus Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires, Nr. 7.

**A.: Amen**  
**Vater**  
**A.: Amen**  
**Sohn**  
**A.: Amen**  
**Heiliger Geist**  
**A.: Amen**  
**laß uns verherrlichen deinen Namen**  
**A.: Amen**  
**heute**  
**A.: Amen**  
**morgen**  
**A.: Amen**  
**in alle Ewigkeit**  
**A.: Amen.**<sup>11</sup>

## 2.2 Zwischenbilanz

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Der kongolesische Messritus stellt einen Schritt in die richtige Richtung dar. Er macht deutlich, dass die Feier des zentralen Mysteriums christlichen Glaubens kontextgerecht geschehen kann und muss, wie die insgesamt lebendige Feier der Eucharistie im Kongo eindrucksvoll belegt. Zugleich muss dennoch festgehalten werden: Das Erreichte ist kein Ruhekitzen, sondern verpflichtet vielmehr zur Fortführung der Liturgieerneuerung. Dass dies keine leichte Aufgabe ist, zeigt die Tatsache, dass entgegen der ursprünglichen Absicht der kongolesischen Bischöfe das römische Dekret vom 30. April 1988 nicht vom „Zairischen Ritus“, sondern vom „Römischen Messbuch für die Diözesen Zaires“ spricht. Ist dies so auszulegen, dass die Entstehung neuer, kontextgebundener Riten seitens der kirchlichen Leitungsinstanz nicht erwünscht ist? In diese Richtung weist wohl der Duktus des besagten Dekrets. Dass dies jedoch nicht die allein mögliche Lesart der einschlägigen Konzilstexte sein kann, zeigt beispielsweise B. Fischer, in dem er darauf hinweist, dass die Formulierung der einschlägigen Passage der Liturgiekonstitution futurisch gemeint ist: Der Vorgang sei deshalb „wichtig, weil hier die Tür zur Bildung etwa einer selbständigen afrikanischen oder einer selbständigen indischen Liturgie aufgetan worden ist.“<sup>12</sup> Tatsächlich zeigen die Erfahrungen aus vielen außereuropäischen Ortskirchen, dass diese Kirchen, „gerade auch im Bereich des Gottesdienstes, ‚sich eigener Überlieferungen erfreuen, ja auch hier dabei sind, ihre eigenen Gaben‘ in die übrigen Teile der Kirche und so in die ganze Kirche einzubringen. Immer mehr wird eine eigenkulturell geprägte *lex orandi* zur *lex credendi*“<sup>13</sup>.

## 2.3 „Verweigerte“ Inkulturation?

Obschon das Beispiel des Römischen Messbuchs für die Diözesen des Kongo deutlich macht, dass Inkulturation eine komplexe und diffizile Materie bezeich-

11 Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires, Nr. 50.

12 Fischer, *Liturgie oder Liturgien*, 272.

13 Bertsch, *Entstehung und Entwicklung*, 223f.

net, so kann es doch als insgesamt positive Wegmarke eines kontextgerechten und ursprungstreuen Denkens und Lebens des Evangeliums in Afrika angesehen werden. Dennoch verlaufen nicht alle Bemühungen um Inkulturierung in die von den Initiatoren erhoffte Richtung.

Ein Beispiel aus Ostäthiopien ist hierzu aufschlussreich: Infolge des durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Reformprozesses versuchten die dort wirkenden Missionare, dem Desiderat einer genuin afrikanischen Kirche nachzukommen und das Latein in der Liturgie durch eine einheimische Sprache abzulösen. Zur Verwunderung der Missionare wurde dies von den Gläubigen als Schritt in die falsche Richtung empfunden, denn viele Angehörige der christlichen Minderheit verbinden ihre Identität und ihr Selbstwertgefühl mit der Liturgie. Deren Sprache ist Kristallisationspunkt nach innen sowie Abgrenzung nach außen und zudem auch Terminus comparationis mit den anderen religiösen Gemeinschaften und ihren „heiligen Sprachen“, dem Arabisch der Muslime und dem Gué'zé der äthiopisch-orthodoxen Christen. Ein Wegfall der lateinischen Sprache bedeutete daher den Verlust einer Identifikationsmöglichkeit und eines Merkmals, das die Christen in die Lage versetzte, mit den Nichtchristen ein Stück weit auf Augenhöhe, ja von Gleich zu Gleich, zu kommunizieren.<sup>14</sup>

Obwohl das letzte Wort in diesem Fall noch nicht gesprochen ist, macht dies vor allem deutlich, dass Inkulturation ohne die Gemeinden nahezu unmöglich ist. Genauer: Die Gemeinschaft der Gläubigen ist die primäre Initiatorin von Inkulturation. Damit wird auf die Glaubenserfahrung der Christ:innen hingewiesen, die im Nachdenken über die Heilige Schrift Wegweisung für das Reden über

**Die Gemeinschaft der Gläubigen ist die primäre Initiatorin von Inkulturation.**

ihren Glauben sowie für ein vom christlichen Liebesgebot getragenes Leben suchen und finden. Daraus entspringen Erfahrungen des Glaubens, auf die Theologie und Lehramt nicht verzichten können, sondern die sie vielmehr aufnehmen und begrifflich artikulieren müssen. Die Rede von der Gemeinde als Initiatorin der Inkulturation im schwarzafrikanischen Kontext wirft zudem die Frage auf, für wen die Inkulturation überhaupt vollzogen wird. M.E. dient sie der Gemeinschaft der Gläubigen, die gemeinsam unterwegs ist zu einem besseren Verständnis des Evangeliums und ihrer selbst. Die Erfahrungen aus einem solchen Prozess machen es möglich, dass die konkrete Situation der Menschen und ihre Glaubensformen in den Blick kommen. Die Rolle, die der theologischen Reflexion hier zufällt, muss zwei Extreme vermeiden. Zum einen darf nicht auf die Kompetenz der Theologie verzichtet werden, weil ansonsten Unwissenheit und Dilettantismus Tür und Tor geöffnet wären. Zum anderen darf die Theologie nicht zum alleinigen „Macher“ der Inkulturation avancieren, weil das zu einer Hegemonie führen könnte, die den Blick für die Erfahrungen der Gemeinschaft versperren würde. Die Rolle der Theologie besteht näherhin darin, die denkerische Klärung der Erfahrungen der Gemeinde sowohl hinsichtlich des Kontextes als auch des christlichen Glaubens zu gewährleisten. Auf diese Weise trägt die Theologie dazu bei, dass die jeweiligen Mitglieder der Glaubensgemeinschaft zu Subjekten der Inkulturation, genauer: zu Subjekten der eigenen Glaubensrefle-

<sup>14</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt Neckebrouck, *Paradoxes*, 127–138.

xion und -praxis werden und sich dadurch letztlich als Ortskirche in Solidarität mit der Gesamtkirche erfahren.

### 3 Kreative Integration

Beschäftigt man sich mit dem missionarischen Auftrag der Kirche auf afrikanischem Boden, so wird man gewahr, dass das Engagement der Pioniere der Evangelisierung insgesamt auf „fruchtbaren Boden gefallen ist.“ Dies darf aber nicht dazu verleiten, über eine Missionierung, die im Horizont von Europäisierung und Kolonialismus durchgeführt wurde, den Mantel des Schweigens zu breiten. Die Verquickung von christlicher Botschaft und europäischer Denkwelt hat viel Unheil bewirkt. Dies kann die Kirche am ehesten aufarbeiten, indem sie sich der Geschichte stellt, ihre Schuld bekennt und die notwendigen Lehren daraus zieht. Zugleich muss sie imstande sein, die Identität der afrikanischen Kulturen aufzugreifen, um in deren Verstehenshorizont hinein das Evangelium zu verkünden. In diese Richtung weisen die vielfältigen Ansätze kontextgebundener Vermittlung eines afrikanischen Verständnisses der christlichen Botschaft, die in Theologie und Kirche unter dem Begriff „Inkulturation“ subsumiert werden.

M.E. können die mit der Inkulturation verbundenen Ansätze einer Afrikanisierung des Christentums an Konturen und Gesellschaftsrelevanz gewinnen, wenn

**Wir sind aufgefordert, „begrenzte Perspektiven und pragmatische Lösungen, die bei Teilaspekten der großen Herausforderungen stehen bleiben, zu überwinden, um nach breiter angelegten und kühneren Wegen der Inkulturation zu suchen“ (Papst Franziskus, Querida Amazonia 105).**

es den Kirchen in Afrika gelingt, bei der Wahrnehmung dieser Aufgabe, die lange Zeit fast ausschließlich am eigenen sozio-religiösen

Erbe ausgerichtet war, den Blickwinkel zu weiten und das Phänomen der Globalisierung als „locus theologicus“ zu thematisieren. Das nennt man kreative Integration, bei der Neues, von anderswoher Stammendes mit dem Eigenen, genuin afrikanischem Erbe ins Gespräch kommt.

Dabei muss u. a. die Tatsache in den Blick kommen, dass die Spielregeln des Welthandels in fast exklusiver Weise von den USA, Westeuropa und Japan festgelegt werden. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass diese Nationen die Preise sowohl der Fertigprodukte als auch der Rohstoffe bestimmen. Hinzu kommt die Erfahrung, dass multinationale Konzerne aus manchen Konflikten, die auf afrikanischem Boden ausgetragen werden, Kapital schlagen, etwa durch Waffenhandel oder Abbau von Bodenschätzen. Überhaupt drängt sich bei vielen Afrikaner:innen die Frage auf, wie es zu erklären ist, dass bei Konflikten in anderen Erdteilen die „Großmächte“ (und die Weltgemeinschaft) in der Regel zügig und meistens mit

Erfolg tätig werden, während im Falle Afrikas vielfach nur der sprichwörtliche „Tropfen auf den heißen Stein“ möglich zu sein scheint. Kurz: Die Afrikaner:innen, die durch Sklavenhandel, Kolonialismus und Neokolonialismus schmerzhaft Erfahrungen gezielter Benachteiligung gemacht haben, erleben im Prozess der Globalisierung eine Fortführung und Potenzierung dessen.

Ob die Länder Afrikas mit der durch den Globalisierungsprozess entstandenen Situation angemessen umgehen können, hängt einerseits von den jeweiligen Ländern selbst ab. Nichtsdestoweniger scheint mir das Gelingen eines solchen Vorhabens andererseits in hohem Maße auch davon abzuhängen, ob und wie die Weltgemeinschaft willens ist, u. a. bessere Handelsbedingungen für die ärmeren Länder zuzulassen.

Für das Anliegen der Inkulturation erwächst in diesem Zusammenhang die Aufgabe, unter besonderer Berücksichtigung des Schicksals jener, die an den Rand der Weltgesellschaft gedrängt werden, Antworten auf diese Situation zu formulieren. Damit hat die theologische Reflexion den Auftrag, das Nachdenken über die Gerechtigkeit zu intensivieren und eine „politische“ Theologie der Gerechtigkeit zu entwickeln.

Die Erfahrung der Marginalisierung ist für die (jüdisch-)christliche Tradition zuinnerst konstitutiv. Hierauf verweist beispielsweise die biblische Rede vom „kleinen oder heiligen Rest“ (oder die Zeichenhandlungen Hoseas). Dazu gehört auch das Vorbild Jesu, der einen besonderen Umgang mit den Marginalisierten verschiedenster Art gepflegt und diese Marginalisierung bis hin zum Tod am Kreuz erfahren hat.

**Demnach gibt es beim Vollzug christlicher Mission keine fertigen Lösungen. Vielmehr müssen immer wieder neue Wege ausprobiert werden. Erkenntnisleitend war und bleibt hierbei die Einsicht: Das Evangelium kann – bei aller Verwurzelung in der jüdischen Tradition – nicht auf eine bestimmte Kultur reduziert werden.**

Vor diesem Hintergrund gewinnen die Menschen, die am Rande stehen und dies am eigenen Leib durch Einschränkung des Lebensnotwendigen, der Gesundheitsfürsorge etc. schmerzhaft erfahren, so wie es bei den vielen Verlierer:innen der Globalisierung in Afrika der Fall ist, eine Bedeutung als besonderer „Ort der Gotteserfahrung und der Gottesverkündigung“<sup>15</sup>, wie Jesus es vorgelebt

hat. Und wenn an diesem Ort nicht anders als schwierig und spannungsreich von Gott geredet werden kann, so bedeutet dies, dass Mission von Anfang an konstitutiv an ein ungesichertes Sprechen von Gott gebunden ist. Dieses Sprechen wird niemals (auch nicht in Afrika) zu einem garantierten Erfolg führen. Demnach gibt es beim Vollzug christlicher Mission keine fertigen Lösungen. Vielmehr müssen immer wieder neue Wege ausprobiert werden. Erkenntnisleitend war und bleibt hierbei die Einsicht: Das Evangelium kann – bei aller Verwurzelung in der jüdischen Tradition – nicht auf eine bestimmte Kultur reduziert werden. Denn, so wie das Evangelium durch Hellenisierung, Romanisierung, Germanisierung, Slawisierung usw. Eingang in die europäischen Kulturräume gefunden hat, so ist auch die Chance gegeben, dass ein ähnliches Geschehen in den afrikanischen Lebenswelten Wirklichkeit wird und sie als Salz und Sauerteig durchwirkt. So

15 Hoff, Identität am Rande, 596.

wünschenswert eine kreative Integration typisch afrikanischer Ausdrucksgestalten in Liturgien wie dem kongolesischen Ritus und deren Inspirationskraft für die Weltkirche auch sind – darin erschöpft sich die Inkulturation des Evangeliums nicht. Es braucht ebenso die globale Transformation durch den am Evangelium geschärften Blick auf diejenigen, die in ihren geopolitischen Bedingungen die Marginalisierung tagtäglich am eigenen Leib zu spüren bekommen.

---

## Literatur

- Bimwenyi-Kweshi, Oskar, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris 1981.
- Bujo, Bénédet, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (TIK 1)*, Düsseldorf 1985.
- Eboussi Boulaga, Fabien, *Métamorphoses africaines*, in: *Christus* 20 (1973), 29–39.
- Ela, Jean-Marc, *Ma foi d'Africain*, Paris 1985.
- Fischer, Balthasar, *Liturgie oder Liturgien?*, in: *TThZ* 90 (1981), 265–275.
- Hoff, Gregor Maria, *Identität am Rande. Marginalisierungsprozess im Christentum*, in: *StZ* 222 (2004), 589–598.
- Jaouen, René, *Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expression de la foi*, Paris 1995.
- Kabasélé, François, *Eucharistiefeier in Schwarzafrika*, in: *Der neue Meßritus im Zaïre. Ein Beispiel kontextueller Liturgie*, hg. v. Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch (TDW 18), Freiburg i. Br. 1993, 123–183.
- Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V., *Annotated Bibliography on Inculturation (TIC.S 9)*, Aachen 1994.
- Müller, K., *Art. Inkulturation*, in: *LMG* (1987), 176–180.
- Neckebrouck, Valeer, *Paradoxes de l'inculturation. Les nouveaux habits des Yanomami (ANL 36)*, Leuven 1994.
- Ozankom, Claude, *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo (BFRP 4)*, Neuried 1999.
- Rzepakowski, Horst, *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Graz 1992.

Sievenich, Michael, Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, in: ZMR 86 (2002), 260-276.

Papst Paul VI, Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi, Rom 1975.

Pankoke-Schenk, Monika/Evers, Georg (Hg.), Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch (FS L. Bertsch), Frankfurt a. M. 1994.

Uzukwu, Elochukwu, Food and Drink in Africa and the Christian Eucharist. An Inquiry into the Use of African Symbols in the Eucharistic Celebration, in: BThA 2 (1980), 171–187.



# "trennen wollen sich all meine Knochen"

---

## Klage und Lob als "eingefleischte" Theologie

Ps 22 beschreibt in eindrucksvollen Körperbildern die Klage des betenden Menschen vor Gott. Er ist eingekreist, sein Körper scheint sich aufzulösen – Vorboten des sozialen und physischen Todes. Doch die Bitte, die er aus dieser Lage an Gott richtet, gilt ihm als erhört. Im Lob feiert er das Leben. (Red.)

## Georg Steins

Dr. theol., Professor für Biblische Theologie – Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück

## Bis auf die Knochen: „eingefleischte“ Theologie

Die Bibel des Alten und des Neuen Testaments lässt kaum ein Menschheitsthema aus; darin besteht ihre Faszination: Alles existenziell Wichtige zwischen Geburt und Tod kommt vor; der Tod wird zwar ernst genommen, aber nicht als Grenze der Suche nach Verstehen und Orientierung akzeptiert, er hat auch nicht das letzte Wort über das Leben. Die Bibel wagt es, in aller Unsicherheit über ihn „hinauszuschauen“ und eine Welt zu imaginieren, in der er entmacht ist.<sup>1</sup>

Ebenso vielfältig, so breit und „bunt“ wie die Themen ist in der Bibel das Angebot an Sprachformen. Die Grundlage bildet eine große Erzählung, die im Buch Genesis mit der Vorstellung einer Welt „am Anfang“ einsetzt, in der es die Räume und Zeiten für ein Leben im vollen Sinne noch nicht gibt. Die vier Evangelien des Neuen Testaments nehmen dieses starke Anfangssignal in den ersten Zeilen auf und geben sich als Erzählungen von grundlegenden Neuanfängen zu erkennen. Am Ende der beiden Testamente rundet sich die große Erzählung des Bibelkanons nicht, wie zu erwarten wäre; sie endet offen, indem sie von neuen Anfängen spricht, einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ (2 Petr 3,13; Offb 21,1). Mit Recht könnte die Bibel den Titel „Buch der Anfänge“ tragen.

In den narrativ weit aufgespannten Rahmen fügen sich zahlreiche Sprachformen ein: weisheitliche Sprüche und Reflexionen, Prophetien, Briefe, vor allem auch Lieder und viele andere Gattungen. Das Buch der Psalmen kennt zwei Hauptgruppen von Liedern, die Klage- und die Lob- und Dankgesänge,

**Ganz anders die Senkrechttex-  
te: Sie führen eine Art Rol-  
lenspiel auf und setzen ein Geflecht von Beziehungen in  
Szene.**

die man auch in einer Gruppe als Lobdanklieder zusammenfassen könnte. Diese beiden Sprachformen heben sich von den anderen biblischen Formen in vielerlei Hinsicht ab. Ihre Besonderheit lässt sich in der Bezeichnung „Senkrechttex-  
te“<sup>2</sup> fassen. Der bildhafte Ausdruck beschreibt die Gestalt und die Leistungen dieser Texte in den literarischen Kontexten. Was macht die Psalmen zu Senkrechttex-  
ten? Erzählungen sind vor allem – um in der Bildwelt der Geometrie zu bleiben – linear ausgerichtet; bewegen sich immer am Zeitstrahl entlang wie an einer Reling und entwickeln Geschehensabläufe in Etappen. Weisheitliche Reflexionstexte oder Briefe dagegen umkreisen ein Problem, entfalten nebeneinander Aspekte eines Themas, oder sie führen Argumentationsgänge und Schlüsse vor. Ganz anders die Senkrechttex-  
te: Sie führen eine Art Rollenspiel auf und setzen ein Geflecht von Beziehungen in Szene. Dazu werden von der Sprecherposition aus andere Akteure in den Blick genommen und Beziehungen besprochen. Das einzelne Sprecher-Ich oder auch ein kollektives Sprecher-Wir richtet sich an Gott, thematisiert also die „vertikale“ Beziehung, um die auch in der Bibel übliche Topografie anzulegen (vgl. Ps 121). Die vertikale Ausrichtung ist dominant; daher werden die Psalmen oft auch als „Gebete“ titulierte, obgleich das ihre kleinteilige

1 Übersetzung des Psalmzitats im Titel: Buber, Preisungen.

2 Fuchs, Rituale, 100.

Vielgestaltigkeit nicht hinreichend einholt. Denn der Blick geht auch „zur Seite“, zu den anderen. Die Mitmenschen können freundlich oder feindlich gesinnt sein, es kann sich um einzelne handeln oder um eine Gruppe unterschiedlicher Größe bis hin zum Volk oder den Völkern; das ist die „horizontale“ Beziehungsrichtung. Im Konstruktionspunkt steht das Sprecher-Ich oder Sprecher-Wir, das sich nicht zuletzt auch selbst thematisiert. Diese „mehrdimensionale“ Anlage wird zusätzlich verstärkt, wenn innerhalb der Lieder nicht nur über Gott oder über die Anderen oder zu diesen gesprochen wird, sondern Gott und die Anderen auch zu Wort kommen, also mit direkten Zitaten vertreten sind. Die Form der Psalmen bewegt sich damit in Richtung kleiner Dramen, allerdings mit einem Schwerpunkt auf der Selbstthematisierung der Sprecher. Diese Sprachform ist komplexer als ein streng „nach oben“ ausgerichtetes und monologisch gestaltetes Gebet.

**Eine besondere Bedeutung haben die Körper der Sprechenden. Sie sind der reale räumliche Haftpunkt dieser Weltimagination.**

Das Sprecher-Ich oder Sprecher-Wir entwirft ein Beziehungsfeld, begreift sich selbst in diesem Beziehungsfeld und nimmt die Mit-Welt durch dieses Raster wahr. Vor allem aber wird auch das Innere der Sprechenden mittels dieser Perspektivierungen in gesteigerter Intensität mitteilbar und zugänglich. Die Rede von Gott und die Weltwahrnehmung sind bereits durch die Matrix „disponiert“, bevor der individuelle Sprecher, die Sprecherin den Mund öffnet.

Eine besondere Bedeutung haben die Körper der Sprechenden. Sie sind der reale räumliche Haftpunkt dieser Weltimagination. Ihnen kommt erhöhte Aufmerksamkeit zu. Als Position in diesem Beziehungsgeflecht ist der Sprecher-Körper immer Körper in Beziehung, er ist mit anderen Worten immer schon überschritten, geweitet. Und ebenso sind die transzendente Gottheit wie auch das gesellschaftliche Äußere immer schon bezogen auf den Körper der Sprechenden.

**Theologie ereignet sich hier in einem personalen Beziehungsgeflecht; sie nimmt die Beteiligten „ganzheitlich“ wahr, als Körper in Beziehung. Die Theologie der Senkrechttexte ist „inkarniert“, „eingefleischt“, somatisch und sozial verortet.**

Theologie, Gott-Rede wie Welt- und Selbstwahrnehmung coram Deo („angesichts Gottes“), geschehen in den Senkrechttexten nicht von einem entrückten Beobachterposten aus, der oberhalb der Bühne des Geschehens vorzustellen wäre. Hier sprechen Beteiligte, Akteurinnen und Akteure des „Dramas“, nicht die Zuschauenden. Theologie ereignet sich hier in einem personalen Beziehungsgeflecht; sie nimmt die Beteiligten „ganzheitlich“ wahr, als Körper in Beziehung. Die Theologie der Senkrechttexte ist „inkarniert“, „eingefleischt“, somatisch und sozial verortet.

---

## **Leidwahrnehmung: ein erster Blick auf Psalm 22**

Wie wird der menschliche Körper in der Klage wahrgenommen? Wie wird die Not der Leidenden in dem zuvor skizzierten Beziehungsfeld zur Sprache gebracht? Als Basistext für die Untersuchung bietet sich einer der bekanntesten Psalmen an,

Ps 22, der auch in der Ausformulierung der neutestamentlichen Theologien eine wichtige Rolle spielt.<sup>3</sup>

Die Eröffnungsworte des 22. Psalms werden vom Evangelisten Markus dem am Kreuz sterbenden Jesus von Nazaret in den Mund gelegt. Die Szene in Mk 15,34 ist besonders eindrücklich, weil der Auftakt des Psalms in der aramäischen Muttersprache Jesu zitiert wird: „Eloï, Eloï, lema sabachtani?“ „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich im Stich gelassen!“ – so übersetzt Fridolin Stier<sup>4</sup> diesen Schrei „mit gewaltiger Stimme“ und stellt mit dem Ausrufe- statt des erwartbaren Fragezeichens bereits klar, dass es sich nicht um eine Auskunft suchende Frage, sondern um einen vorwurfsvollen Klageschrei handelt. Die ebenso mögliche Übersetzung mit dem nach Sinn suchenden Fragewort „wozu?“ anstelle von „warum?“ unterstreicht diesen nachdrücklichen Sinnlosigkeitsverdacht.

### Psalm 22 (eine strukturierte Arbeitsübersetzung)

1 Für den Chorleiter.  
Nach der Weise „Hindin der Morgenröte“.  
Ein Psalm Davids.

#### Teil I a: Klage und Gottvertrauen

2 **Mein Gott, mein Gott**, wozu hast du mich verlassen,  
bist **fern meiner Rettung**, den Worten meines Schreiens?!  
3 **„Mein Gott“** rufe ich bei Tag, ***doch du antwortest nicht***,  
und bei Nacht, doch ich finde keine Ruhe!

4 *Du indes – als Heiliger thronend  
auf den Lobgesängen Israels.*

5 *Auf dich vertrauten unsere Väter,  
sie vertrauten, und du hast sie errettet.*

6 *Zu dir riefen sie, und sie wurden gerettet,  
auf dich vertrauten sie, und sie wurden nicht zuschanden.*

7 Ich indes – ein Wurm und kein Mann/Mensch,  
der Menschheit Spott und verachtet vom Volk.

8 Alle, die mich sehen, verlachen mich,  
verziehen die Lippe und schütteln den Kopf:

9 „Wälze es auf JHWH. Der rette ihn.  
Der reiße ihn heraus, er hat ja Gefallen an ihm.“

10 Ja, du bist es, der mich aus dem Mutterschoß zog,  
der mich Vertrauen gewinnen ließ an der Brust meiner Mutter.

11 Auf dich bin ich geworfen vom Mutterleib an,  
von meiner Mutter Schoß an bist du **mein Gott**.

3 Vgl. u. a. Janowski, Leben, 200.

4 Stier, Testament, z. St.

#### Teil I b: Bitte

12 **Bleib nicht fern** von mir,

ja, Bedrängnis ist gegenwärtig;  
ja, es ist kein **Helfer**.

- 13 Umgeben haben mich viele Stiere,  
Baschanbüffel haben mich umringt.
- 14 Aufgesperrt haben sie gegen mich ihr Maul,  
ein reißender, brüllender Löwe.
- 15 Wie Wasser bin ich hingeschüttet,  
und alle meine Knochen haben sich voneinander getrennt.  
Wie Wachs ist mein Herz geworden,  
zerflossen inmitten meiner Eingeweide.
- 16 Trocken wie eine Scherbe ist meine Kraft/Kehle (?),  
und meine Zunge klebt an meinem Gaumen,  
in den Staub des Todes setzt du mich.
- 17 Ja, mich haben Hunde umgeben,  
eine Rotte von Übeltätern hat mich umzingelt.  
Durchbohrt (?) haben sie meine Hände und meine Füße,
- 18 zählen kann ich alle meine Knochen.  
Sie schauen zu, sehen auf mich.
- 19 Sie teilen meine Kleider unter sich  
und werfen das Los um mein Gewand.
- 20 Du indes – JHWH, **bleib nicht fern**,  
meine Stärke, eile mir **zu Hilfe**.
- 21 Entreiß dem Schwert mein Leben,  
aus der Gewalt des Hundes mein Einziges.
- 22 **Rette mich** vor dem Rachen des Löwen,  
und vor den Hörnern der Wildstiere ...  
(?) **du hast mir geantwortet**.

#### Teil II a: Lobdank

- 23 Ich will deinen Namen meinen Brüdern erzählen,  
inmitten der Versammlung will ich dich loben:
- 24 **„Die ihr JHWH fürchtet, lobt ihn,**  
aller Same Jakobs, verherrlicht ihn,  
erschauert vor ihm, aller Same Israels.
- 25 Ja, er hat nicht verachtet  
und nicht verabscheut  
des Elenden Elend,  
und hat sein Gesicht nicht verborgen vor ihm,  
und auf sein Schreien zu ihm hat er gehört.
- 26 Von dir geht aus mein Lobdank in großer Versammlung,  
meine Gelübde erfülle ich vor denen, **die ihn fürchten**.
- 27 Essen sollen die Elenden und satt werden,  
**loben sollen JHWH, die ihn suchen**.  
Aufleben soll euer Herz – für immer.“

**Teil II b: Proklamation**

- 28 *Es werden gedenken und umkehren zu JHWH  
alle Enden der Erde,  
und sich niederwerfen vor dir alle Sippen der Nationen.*
- 29 *Ja, JHWHs ist das Königtum,  
und er herrscht über die Nationen.*
- 30 *Es aßen und warfen sich nieder  
alle Fetten der Erde,  
vor ihm sollen sich beugen alle, die in den Staub hinabsteigen  
und wer sein Leben nicht am Leben erhalten hat (?).*
- 31 *Nachkommen werden ihm dienen.  
Erzählen wird man von Adonaj einer Generation, die kommt,  
und verkünden seine rettende Gerechtigkeit dem Volk, das noch geboren wird:  
Ja, er hat gehandelt.*

Um die eindrucksvollen Körperbilder in den Klagepartien des Psalms angemessen wahrnehmen zu können, empfiehlt sich zunächst ein Blick auf den gesamten Psalm und seine komplexe Struktur.<sup>5</sup>

Dominant ist die Klage; der Beter artikuliert seine Situation „im Machtbereich des Todes“ (vgl. Vers 16). Die Situation schlägt allerdings an zwei Stellen zum Lob um. Gut vorbereitet ist der Übergang von Vers 22 zu Vers 24: Bereits am Ende von Vers 22 zeigt sich die große Wende: Von dem Gott, der nach Vers 3 „nicht antwortet“, muss der Beter bekennen: „du hast geantwortet“<sup>6</sup>. Auf einen umfangreichen Klage- und Bittabschnitt in den Versen 2-22 folgt ein kürzerer Teil, in dem der Beter verspricht, Gott zu loben, und in dem der Inhalt des Lobgesangs bereits mitgeteilt wird (ab

Vers 24). Drei **Aufs Ganze gesehen durchmisst der Psalm den weiten existenziellen Weg von der Klage zum Lobdank.** wichtige Stichworte aus den

Versen 2 und 3 werden am Ende des Klage- und Bittteils in den Versen 20-22 wiederholt: das Fernsein Gottes, die Rettung und Gottes Antwort auf die Not des Beters. Kleine Bedeutungsverschiebungen signalisieren den Fortschritt in der Sinnentwicklung vor dem Übergang zum Lobteil: Der Beter stellt in Vers 20 nicht wie in Vers 2 die Ferne Gottes fest, sondern bittet Gott, nicht länger fern zu bleiben; ebenso fleht er um Rettung. Auch kann der Beter konstatieren, dass der am Anfang noch „stumme“ Gott (Vers 3) nun geantwortet hat. Aufs Ganze gesehen durchmisst der Psalm den weiten existenziellen Weg von der Klage zum Lobdank.<sup>7</sup>

Unerwartet plötzlich geschieht demgegenüber der erste Umschlag von der Klage zum Lob: Bereits nach der Anrufung Gottes in den Versen 2 und 3 erfolgt mit Vers 4 ein Umschwung, der bis Vers 6 reicht. Kaum artikuliert, wird die Haltung der Klage nach wenigen Sätzen bereits wieder aufgegeben, um einer ungewöhnlichen Proklamation der ewigen Königsherrschaft Gottes Platz zu machen: „Du jedoch, Heiliger, thronend auf den Lobgesängen Israels“. Verbunden damit ist ein

5 Zur Abgrenzung von 22,4-6 und 28-32 vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalm 1-50, 144f. In der Arbeitsübersetzung von Ps 22 sind die betreffenden Abschnitte der Übersichtlichkeit wegen in Petit gedruckt, ebenso die wahrscheinlich später hinzugesetzte Überschrift Vers 1.

6 So die Lesart der Hebräischen Bibel in Vers 22, in der griechischen Version wird die Rettungsbitte fortgesetzt („rette meine Niedrigkeit“), der Umschlag erfolgt dann mit Vers 23; s. u.

7 Zum Ausdruck „Lobdank“ vgl. Weber, Werkbuch, 61.

Statement, dass das Vertrauen der Vorfahren („Väter“) nicht vergeblich war, da Gott sie gerettet hat. Vers 7 setzt nach dem kurzen Zwischenspiel dann die Klage des Beters fort.

Noch an einer weiteren Stelle ist ein Themenwechsel zu beobachten: Während der Psalm die Situation des Beters vor Gott thematisiert und der Beter seine Erfahrungen im Lobdank ab Vers 24 „in die Versammlung“ trägt, wird die Anerkennung Gottes im Schlusstück der Verse 28-32 räumlich und zeitlich entgrenzt: Alle Nationen bekehren sich zum Gott Israels, alle Herrscher erkennen Gott als ihren König an, und die Rettung durch diesen Gott wird auch noch den zukünftigen Generationen verkündet. Durch diese größtmögliche Weitung der Perspektive in Raum und Zeit erhält der Psalm einen wirkungsvollen universal ausgerichteten Abschluss. In Verbindung mit der Beobachtung des abrupten Perspektivenwechsels in den Versen 4-6 ergibt sich ein stimmiges Gesamtbild von der Anlage des Psalms: Durch die beiden Abschnitte Verse 4-6 und 28-32, die wie eine große Klammer den Psalm umspannen, wird das Schicksal des klagenden und schließlich erhörten Beters zum Anlass einer Proklamation des weltumfassenden Königtums des Gottes JHWH: Er ist der König über Israel und über alle Völker der Erde. Zwei große Bewegungen oder Sinnebenen überlagern sich: Der Klagepsalm geht über in den Lobdank Gottes – und dieser in sich geschlossene Psalm wird in eine zweite, möglicherweise erst später hinzugefügte Aussageebene integriert, die nun alles aus dem Blickwinkel des universalen göttlichen Königtums beleuchtet.

Die Beobachtungen zu den zwei thematischen Ebenen lassen es ratsam erscheinen, die Aufmerksamkeit zunächst auf die untere Ebene des individuellen Klage- und Lobdankliedes zu richten.<sup>8</sup>

### Der verstörte Beter

Der erste Hauptteil des Psalms in den Versen 2-22 (jetzt ohne die Verse 4-6 betrachtet) entfaltet die „vertikale“ Beziehung (s.o.), und zwar in zwei parallel aufgebauten Durchgängen.<sup>9</sup> Der erste Durchgang in den Versen 2-11 ist markant gerahmt durch die Wiederholung der Anrede „mein Gott“<sup>10</sup>, die gleich drei Mal am Anfang in den Versen 2 und 3 steht und am Ende von Vers 11.

V. 2+3	Beter und Gott „mein Gott“	<i>Verlassenheit</i>
V. 7-9	Beter und Feinde	
V. 10+11	Beter und Gott „mein Gott“	<i>ursprüngliche Gottverbundenheit</i>

#### Sandwich-Struktur (1) – die Klage in Psalm 22,2-11

Tritt die Spannung schon durch den Widerspruch zwischen der Bindung des Beters an Gott („mein Gott“) und der Tatenlosigkeit und dem Schweigen Gottes hervor,

8 Die Abschnitte 22,4-6 und 28-32 werden am Schluss wieder in die Untersuchung einbezogen.

9 Zu dieser Gliederung vgl. Zenger/Ballhorn, Psalmen, 1261; Rechberger, Klage, 217f.

10 Die Rahmungselemente sind in der Arbeitsübersetzung hervorgehoben.

so erscheint die Störung der Beziehung vor dem Hintergrund der Verse 10 und 11 noch größer, denn der Beter ist in und mit seinem ganzen Leben („vom Mutterleib an“) mit Gott verbunden, die Friktion hätte folglich gar nicht eintreten dürfen.<sup>11</sup> Zugleich liegt in diesem Rückgang auf die allem vorausliegende Beziehung zu Gott „von Anfang an“ eine über die aktuelle Notsituation hinausweisende Entdeckung: In den Nominalsätzen und Partizipialkonstruktionen wird deutlich, „dass es sich nicht um eine einmalige Tätigkeit rund um die Geburt handelt, sondern dass die Bewahrung weitergeht“<sup>12</sup> oder zumindest die Fortsetzung vom Beter als eigentlich selbst-

verständlich vorausgesetzt und dringend ersehnt wird. „Die Erinnerung an die

**Wie das Geborensein jedes Menschen eine neue Initiative bzw. einen neuen Anfang in die Welt setzt, können Menschen im Laufe des Lebens zu jeder Zeit Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.**

Geburt hält sich als Wiederholbares im Lebensvollzug durch. Wie das Geborensein jedes Menschen eine neue Initiative bzw. einen neuen Anfang in die Welt setzt, können Menschen im Laufe des Lebens zu jeder Zeit Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen. Dieser Neuanfang entzieht sich aber der Absehbarkeit und der Berechenbarkeit, dementsprechend wohnt ihm ein Vulnerabilitätspotential inne.<sup>13</sup> Der Sprecher bringt über das Existenzial der „Natalität“ oder „Gebürtlichkeit“<sup>14</sup> einen „sicheren inneren Ort“<sup>15</sup> ins Spiel, der vom gegenwärtigen Schrecken nicht erreicht werden kann. Zugleich wird mit der Natalität die Aufmerksamkeit auf den Körper als verletzliche, aber auch mit Fähigkeiten begabte Grundausstattung des Menschen gelenkt.<sup>16</sup>

Diese in sich bereits zwischen Klage und Vertrauensschimmer<sup>17</sup> aufgespannte vertikale „Gott-Klammer“ schließt mit den Versen 7-9 einen Abschnitt ein, in dem der Beter den Verlust seines Menschseins beklagt. Es bleibt unklar, ob die soziale Isolierung in der Verachtung durch „die Leute/das Volk“ Ursache oder Folge der Notlage des sprechenden Ichs ist oder sogar beides zugleich. Denn oft ist eine solche Unterscheidung gar nicht mehr möglich, wird die soziale Ausgrenzung einfach zum Brennpunkt erfahrener Not. Die Zerstörer der sozialen Beziehungen verschlimmern die Lage des Beters, reißen die letzten Stützen ein, indem sie auch seine Gottesbeziehung mit Sarkasmus torpedieren: Sie bezeichnen die Befreiung aus der Not in schärfstem Zynismus als Aufgabe Gottes („Gott möge ihn herausreißen, er hat ja

Gefallen an ihm“). Die Not des Beters ist total, weil er auf beiden Beziehungsebenen, vertikal wie horizontal, isoliert erscheint: Der Beter hängt an seinem Gott, von dem er sich verlassen fühlt; „die Leute“ empfehlen dem Beter in zynischer Weise, sich an diesen Gott zu wenden. So fällt der Beter aus allen menschlichen Leben tragenden Bindungen heraus, kann sich nicht länger als Mensch verstehen: „Ich – ein Wurm und kein Mann/Mensch“. Diese Selbstbeschreibung, die einer Selbstaufgabe gleichkommt, wirkt in Korrespondenz mit

**Diese Selbstbeschreibung, die einer Selbstaufgabe gleichkommt, wirkt in Korrespondenz mit der Betonung der „Gebürtlichkeit“ in Vers 10 und 11 umso erschütternder.**

11 Vgl. Janowski, *Leben*, 157.

12 M. Grohmann, zit. nach Mórica, *Verwundeten*, 292; vgl. Rechberger, *Klage*, 215.

13 Mórica, *Verwundeten*, 292.

14 Arendt, *Vita*, 167.

15 Reddemann, zit. nach Mórica, *Verwundeten*, 292.

16 Vgl. Mórica, *Verwundeten*, 292.

17 Vgl. Zenger, *Gott*, 410.

der Betonung der „Gebürtlichkeit“ in Vers 10 und 11 umso erschütternder. Der von Gott ins Leben gezogene Mensch hat aufgehört, sich als Mensch zu verstehen.

So radikal spricht die Klage aus, „was Sache ist“. Sie ist Gebet, jedoch im Anschrei Gottes; für fromme Unterwerfung taugt sie nicht. Ihr Ziel ist die schonungslose Aufdeckung des Un-Heils – und die Benennung von Verantwortlichkeiten.

### Der umzingelte Beter

Die beschriebene Textstruktur und die ihr eingeschriebene Sinndynamik wiederholen sich im folgenden Abschnitt in den Versen 12-22, der in den äußeren Teilen von der Klage zur Bitte wechselt. Allerdings fallen die Klagen im Mittelteil, in den Versen 13-19, umfangreicher und differenzierter aus:

V. 12	Beter und Gott „sei nicht fern“	Verlassenheit
		V. 13+14 Umzingelung „Wildtiere“
	V. 13-19 Beter und Feinde	<b>Zentrum V. 15+16: Körper des Beters</b>
		V. 17-19 Umzingelung „Übeltäter“
V. 20-22	Beter und Gott „sei nicht fern“	Gott als Widerstandskraft („meine Stärke“)

### Sandwich-Struktur (2) – Klagebitte in Psalm 22,12-22 (mit doppeltem Rahmen)

Der Beter erlebt sich als eingekreist: Er ist „umringt“, „umstellt“ und „umgeben“, also vollkommen eingeschlossen. Noch eindrucksvoller ist die Darstellung der Übermächte, für die vier oder fünf ausgesprochen gefährliche Tiere stehen: Stiere, Wildtiere, imposante Büffel, Löwen und Hunde. Die Wiederholung der Vorgänge und Akteure (diese nun in umgekehrter Reihenfolge) aus den Versen 13f in 17-21 bildet den Einschluss des Beters auch in der sprachlichen Struktur ab und veranschaulicht damit die Ausweglosigkeit des Beters zusätzlich.

In der Wiederholung werden die Tier- und Umzingelungsmetaphern sozial dekodiert: Hinter den traumatisierenden Erfahrungen steht eine „Versammlung von Übeltätern“, die sich bereits über die Kleidung des Beters hermachen. Der Beter ist entblößt, schutzlos, ganz den Gewalttätern ausgeliefert. War in Vers 7 noch unspezifisch von „Menschen“ und „Volk“ die Rede, werden die Feinde nun als Verbrecher identifiziert. Es scheint, dass die Wirkung ihres Tuns mit „menschlichen“ Kategorien nicht mehr zu fassen ist, daher die Raubtiermetaphorik. Auch sind es keine benennbaren Einzelaktionen, die dem Beter zusetzen, die Befindung ist total. Der Beter sieht sich in eine Gegenwelt versetzt, in ein Reich tödlicher Bestien. In der Abfolge einer konsequent metaphorisch beschriebenen Gegenwelt in Vers 12-14 und der folgenden partiellen „Entschlüsselung“ als Aggression eines Kollektivs wird das Bedrohungspotential des Angriffs nochmals gesteigert: Es gibt

kein Entrinnen aus dieser Umklammerung. Aber auch hier wird gleichsam mit letzter Kraft ein sicherer „innerer Zufluchtsort“ eingespielt: Zum ersten Mal wird in Vers 20 im Mund des Beters der Exodusname Gottes, Jahwe, laut, der vorher nur von den Gegnern in ihrem destruktiven Zynismus gebraucht wurde (Vers 9).

---

### Der zerstörte Beter

In der bestialischen Gegenwelt zu überleben, ist unmöglich. Das ist das Thema der Verse 15 und 16, die die Folgen der Versetzung in diese Welt für das Sprecher-Ich in einer Reihe von drastischen Körperbildern inszenieren.<sup>18</sup> Alle Bilder stimmen darin überein, dass sie Phänomene des Vergehens und endgültige Auflösungsprozesse bezeichnen. Sie stehen damit im Gegensatz zur Perspektive der Gebürtlichkeit und des von Gott ermöglichten Anfangs aus dem ersten Teil des Psalms.

#### *wie Wasser hingeschüttet*

**Knochen** auseinandergefallen

**Herz** wie Wachs zerfließen

**Kraft (Kehle?)** trocken wie Scherbe

**Zunge** klebt am Gaumen

#### *in den Staub des Todes gesetzt*

#### Sandwich-Struktur (3) – der Zerfall des Körpers im Psalm 22,15f

Dank der Einbettung der Selbstbeschreibung des Beters in die beiden umliegenden Rahmungen (im inneren Rahmen die Feinde, im äußeren Gott) entsteht in den Versen 12-22 ein Zoomeffekt, der alle Aufmerksamkeit auf die Lage des Beters fokussiert: Es geht mit ihm wirklich „abwärts“ – wie beim Ausgießen von Wasser oder beim Hin-

legen in den  
Staub des  
Erdbodens.

**Nach der Beschreibung der Destruktion aller sozialen Beziehungen in den Versen 7-9 kommen nun die somatischen Zersetzungen in den Blick.**

In diesen

Bildern herrscht der Aspekt des Vertrocknens und der Trockenheit als Ausdruck der Leblosigkeit und des Verschwindens vor. In der Erzählung von der Erschaffung des Menschen (Gen 2,5) steht Trockenheit für das Gegenbild zur Erschaffung des Menschen und der bewohnbaren Lebenswelt.

Nach der Beschreibung der Destruktion aller sozialen Beziehungen in den Versen 7-9 kommen nun die somatischen Zersetzungen in den Blick: Das Knochengestütze, die stabile Tragstruktur des Körpers, verliert seinen Zusammenhang und büßt seine Stützfunktion ein. Für die inneren Organe steht das Herz als wichtigstes: Es

<sup>18</sup> Insofern tritt das Thema des traumatisierten Körpers keineswegs abrupt auf, wie Móricz, *Verwundeten*, 138, meint.

ist zerflossen. Das Herz ist nicht nur Sitz von Empfindungen, Regungen und Gefühlen, sondern als Zentrum der Wahrnehmung, des Verstandes und Wissens, des Willens und der Entschlossenheit die Verkörperung der Personalität und die Basis der Sozialität.<sup>19</sup> Nach Vers 15 ist also der Körper zerfallen – in jeder Hinsicht.

Das folgende Bild nimmt diese Linie entweder auf („die Lebenskraft ist vertrocknet“) oder bereitet je nach Übersetzung die Aussage zur am Gaumen (wörtlich: „an den Kiefern“) klebenden Zunge vor. Wie bei den anderen Bildern überlagern sich auch hier Beschreibungen realer Zustände des körperlichen Verfalls, wie sie in Todesnähe zu beobachten sind, mit Metaphorisationen des Verlustes der Identität, des Selbstwertgefühls und der Handlungsfähigkeit. Die am Gaumen haftende Zunge ist unfähig zur Artikulation; mit der Sprache verstummt das zentrale Medium der Kommunikation, die hörbare Lebendigkeit.

Die Aussage in Vers 16 über den Tod erstaunt daher nicht mehr, sie fasst – mit dem Bild des Staubs verstärkt – zusammen, was jede Einzelaussage zuvor bereits benannt hatte. Überraschend ist im Kontext der Feindklage ab Vers 13 die Schuldzuweisung an Gott: „Du setzt mich jetzt/hast mich gesetzt in den Todesstaub!“ Im größeren Kontext des Psalms ist damit der Gegenpol zu Vers 10 benannt: Es ist ein und derselbe Gott („mein Gott“!), der den Beter einst „aus dem Mutterschoß gezogen“ hat und ihn nun in den Todesstaub legt. Was im Bild des „Wurms“ in Vers 7 schon anklang, wird fortgeschrieben: Der Wurm bewegt sich unten, „im Staub“. Die seit der Anrufung Gottes in Vers 2 sich entfaltende Klage wird auf diesen „Tiefpunkt“ hingeführt, auf die Todeserfahrung des Beters.

## Tod, Macht und Beziehung

Wie kann der Beter von einer Todeserfahrung sprechen? Welche Konzeption von Tod steht im Hintergrund? „Nur die Nähe des Todes, nicht den Tod selbst scheint der Bedrängte erfahren zu haben“<sup>20</sup>, denn später demonstriert er im Lob seine Lebendigkeit. Dieser unmittelbare Eindruck scheint die Unterscheidung zwischen „‚bildlich‘ und ‚real‘ oder ‚uneigentlich‘ und ‚eigentlich‘“<sup>21</sup> zu erzwingen.

Im biblischen Denken wird jedoch der Tod anders konzipiert als in unserem von der Medizin geprägten Verständnis, das ihn als punktuell, zeitlich genau protokollierbares und vor allem irreversibles Ereignis des Exitus begreift. Für die Bibel dagegen gilt: „Der Unterschied zwischen Leben und Tod ergab sich keineswegs aus einer einfachen naturwissenschaftlichen Diagnose.“<sup>22</sup>

Vielmehr gilt schon die Nähe zum Tod „als reale Todeserfahrung. Nur in beschränktem Umfang, vielleicht nur punktuell kommt der Bedrängte mit der Wirklichkeit des Todes in Berührung, aber gerade das genügt, um ihn die ganze Wirklichkeit des Todes erfahren zu lassen [...] Der Bedrängte ist weder ein Toter noch ein im vollen Sinne Lebendiger; irgendwo in der Mitte hält

**Die erfahrene Not ist in dieser Konzeption wesentlich identisch mit dem Todeszustand oder – biblisch gesprochen – mit dem Aufenthalt im Totenreich.**

19 Vgl. Wolff, Anthropologie, 75ff.

20 Barth, Errettung, 116.

21 Barth, Errettung, 114.

22 Von Rad, Theologie I, 400.

er sich auf. Das Entscheidende für ihn ist aber nicht, daß er noch lebt, sondern daß er nahe dem Totenreich ist.<sup>23</sup> Die erfahrene Not ist in dieser Konzeption wesentlich identisch mit dem Todeszustand oder – biblisch gesprochen – mit dem Aufenthalt im Totenreich.

Worauf beruht diese andere Konzeption des Todes? In dieser Weltsicht wird die Realität vor allem unter dem Machtaspekt wahrgenommen; „Totenreich“ ist kein geografischer Ausdruck, sondern der Doppeldeutigkeit von „Reich“ entsprechend als Machtbegriff zu lesen. Zum Totenreich als Macht „gehört ein ständiges über-die-Ufer-treten(!), ein Bedrohen, Angreifen und Erobern von Räumen, die eigentlich der Lebenswelt angehören. Was immer schwach, d. h. an Lebenskraft im weitesten Sinne arm ist, fällt seiner Macht anheim. Solche Dynamik wird meist von den Mächten des Todes, den lebensfeindlichen Dämonen und Göttern ausgesagt, aber diese Mächte sind ihrerseits im Totenreich als in einer Person zusammengefaßt. ‚Tod‘ und ‚Totenreich‘ als persönliche Macht werden promiscue gebraucht, der eine Ausdruck redet von einer räumlichen Macht, der andere von einem mächtigen Raum.“<sup>24</sup>

Mit dem Machtaspekt ist ein zweites Merkmal untrennbar verbunden; erst dadurch wird das Bild des Todes vervollständigt: Tod und Leben haben in biblischer Sicht mit Beziehung zu tun. Tod ist gleichbedeutend mit Isolierung auf der sozialen Ebene, der auf der somatischen Ebene Desintegrationsvorgänge wie die Auflösung des Zusammenhangs der Organe und deren Zerfall entsprechen. Leben steht für das Gegenteil, also Verbindung, Verknüpfung, Beziehung sowohl auf der somatischen wie auf der sozialen Ebene. „Leben ist Zusammenhang, Tod ist Zerfall und Isolierung.“<sup>25</sup>

Die Verschiebung der Grenzen zwischen Leben und Tod beruht auf einem „ganz bestimmte[n] Körperbild“<sup>26</sup>, das Jan Assmann für die altägyptische Kultur beschrieben hat

und das in seinen wesentlichen Zügen auch für das

**Im „Zerschmelzen“ des Herzens drückt sich folglich metaphorisch die Auflösung des Menschen in allen seinen Aspekten aus.**

Alte Testament zutrifft. Die Sicht auf den Körper ist nicht von organischen oder kollektivistischen Vorstellungen geprägt, sondern vom „konnektiven Denken“, das nach den verbindenden Elementen fragt“. „Ganz besonders klar tritt dieses konnektive Denken im Zusammenhang mit dem Thema Tod hervor.“<sup>27</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Erkenntnis zur ägyptischen Kultur gewinnt die Erwähnung des aufgelösten Herzens in Ps 22,15b an Prägnanz. Das Herz ist „Inbegriff und Garant oder Generator von Konnektivität in der körperlichen Sphäre“<sup>28</sup>. Über die Versorgung der Körperglieder mit Blut, für die das Herz mit seiner Pumpfunktion wesentlich ist, werden die Körperteile zu einer Einheit verbunden. Aber neben dieser konkreten Seite steht das Herz für „Wille, Bewußtsein und Gedächtnis“, also für die „geistige[n] Medien der Konnektivität“. Das Herz ist

23 Barth, Errettung, 116f.

24 Barth, Errettung, 89.

25 Assmann, Jenseits, 38.

26 Assmann, Jenseits, 39.

27 Assmann, Jenseits, 36.

28 Assmann, Jenseits, 36.

„personale Mitte und Führungsinstanz“<sup>29</sup>. Das Herz garantiert einerseits „die biologische Kontinuität“ und andererseits die „geistige und personale Identität“<sup>30</sup>. Im „Zerschmelzen“ des Herzens drückt sich folglich metaphorisch die Auflösung des Menschen in allen seinen Aspekten aus.

Die somatische und die soziale Ebene lassen sich in dieser Perspektive der Konnektivität nicht trennen. „Körperbild und Sozialstruktur“<sup>31</sup> verweisen aufeinander. Dass „allem Isolierenden etwas Todbringendes und Todesnahes“<sup>32</sup> innewohnt, gilt ebenso für die soziale Seite des Menschen: „Auch der einzelne Mensch wird [...] als Glied eines Ganzen konzipiert, das nur insoweit lebendig ist, als es mit anderen verknüpft ist.“<sup>33</sup> In Psalm 22 wird dieser soziale Zusammenhang doppelt thematisiert. Zum einen in der bereits besprochenen totalen gesellschaftlichen Isolierung, zum anderen in der Erfahrung des göttlichen Fernbleibens. Dadurch verschärft sich die Lage dramatisch, Hilfe scheint nicht in Sicht zu sein (Vers 12). Nicht schon die soziale Ausgrenzung führt den Beter in das Totenreich, sondern die göttliche Inaktivität. Gerhard von Rad hat die Tödlichkeit dieser Lage beschrieben: „Der Tod beginnt da wirklich zu werden, wo Jahwe einen Menschen verläßt, wo er schweigt, also da, wo immer sich die Lebensbeziehung zu Jahwe lockerte. Von da ist dann nur ein Schritt zum endgültigen Aufhören des Lebens.“<sup>34</sup>

Bisher fiel in Psalm 22 der Blick nur auf den inneren Rahmen im Abschnitt der Verse 12-22. Durch den äußeren Rahmen der Verse 12 und 20-22 wird das Machtensemble mit seinen destruktiven Konsequenzen für den Beter in einen größeren Zusammenhang gestellt, in den vertikalen Raum der Gottesbeziehung. Mit Gott kommt ein, besser der „game changer“ ins Spiel. Für das Sprecher-Ich stehen Gott und die Feinde nicht auf der gleichen Stufe. Die beiden Beziehungsachsen, die horizontale und die vertikale sind für den Beter unterschiedlich bedeutsam. Die Haltung der Übeltäter wird vom Sprecher-Ich lediglich konstatiert. Es wendet sich nicht etwa an sie mit der Aufforderung, von ihrem todbringenden Tun abzulassen. Offenkundig erwartet der Beter von ihnen nichts mehr. Gott gegenüber verhält sich der Beter anders: Er beklagt nicht länger die Gottferne wie in Vers 2, sondern fordert Gott nun auf, diese Haltung aufzugeben, denn Gott ist sein einziger Helfer in der Not (Vers 12). Allein vier Mal wird er in den Versen 20-24 aufgefordert: „bleib nicht fern – eile zu Hilfe – reiß heraus – rette mich!“

**Der Schritt von der Klage zur Bitte leitet eine Wende in der Beziehung ein; er hängt nicht in der Luft, sondern wird getragen von der Erinnerung an die „vom Mutterleib an“ bestehende Gottesbeziehung.**

Der Schritt von der Klage zur Bitte leitet eine Wende in der Beziehung ein; er hängt nicht in der Luft, sondern wird getragen von der Erinnerung an die „vom Mutterleib an“ bestehende Gottesbeziehung (Vers 10f). Schon mit der Klage, entschiedener jedoch mit der Bitte stellt das Sprecher-Ich sich dem Machtspiel, den Kräften, die das Leben des Beters bestimmen; es überlässt sich ihnen nicht schicksalsergeben. Klage wie Bitte wollen den Kontakt zum Gegenpol des Lebens aufrechterhalten oder wieder aufbauen. In dieser „dynamischen“, das heißt: sowohl macht- wie auch beziehungsbewussten Konzeption von Tod und Leben wird mitten im Leben über den Tod und seine Rolle entschieden.

29 Assmann, *Jenseits*, 37.

30 Assmann, *Jenseits*, 38.

31 Assmann, *Jenseits*, 36.

32 Assmann, *Jenseits*, 39.

33 Assmann, *Jenseits*, 39.

34 Von Rad, *Theologie I*, 401.

Die starken Bilder von der Zersetzung des Körpers spiegeln die erfahrene Gewalt des Todes, sie wären als Beschreibungen der Resultate eines nach dem Exitus einsetzenden Zersetzungsprozesses nicht hinreichend verstanden. Mit dieser Todeskonzeption geht eine Erweiterung des Raums der Sprache einher, indem dieses Todesverständnis die Möglichkeit eröffnet, neben den somatischen Beeinträchtigungen und Verfallserscheinungen auch die destruktive Kraft der sozialen Isolation, der Verfolgung und der Verachtung, als real erlebten Tod zu erfassen. Die Gegenwart der Gegenwelt in allen Bereichen der Welt des Alltags zu sehen, vertieft die Sicht der Wirklichkeit. In der an Gott gerichteten Klagebitte<sup>35</sup> wird dieser gesteigerte Realismus, der die Wirklichkeit als Macht- und Beziehungsspiel konzipiert, zugelassen und damit erfahr- und kommunizierbar. Das Gebet bietet mit anderen Worten eine besondere Form der Analyse: Die die Gesellschaft und den Einzelnen bestimmenden Kräfte werden benannt und auf ihre Wirkungen hin betrachtet. Die äußerste Sensibilität für die destruktiven Dynamiken und ihre präzise Erfassung schärft auch die Wahrnehmung der positiven Gegenkräfte.

Während die negativen Kräfte präsent und manifest sind, werden die „anderen“ Dynamiken, die „Möglichkeiten des Besseren“ (Theodor W. Adorno) über die Erinnerung einerseits und über den Ausgriff auf die Zukunft festgehalten. Welches „Gegenbild“ entwirft Ps 22?

### Ein Gegenbild: Das Zusammenrücken der Körperteile

Die Gleichung von Tod und Verlust des Zusammenhangs wird in Ps 22,15 und 17 durch die sich voneinander lösenden „Gebeine“ veranschaulicht. Das Bild ist drastischer als die Metaphorik des Staubs, denn im zerfallenden Skelett ist der Körper in seiner räumlichen Struktur noch präsent. Wie in einem Zerrspiegel scheint das Eigentliche noch auf – und umso schmerzlicher wird beim Betrachten des nackten Knochengerüsts der Verlust von Leben bewusst.

Das Alte Testament kennt auch das Gegenbild zum Zerfall des Körpers und der Knochen, eine – so wörtlich – „Wiederannäherung der Gebeine, jeder Knochen an den zugehörigen“ (Ez 37). Um diese Gegenwelt darstellen zu können, nutzt Ez 37<sup>36</sup> das literarische Mittel der Visionsschilderung: Der Prophet Ezechiel wird „versetzt“ in eine

Ebene voller vertrockneter Menschenkno-

**Das Alte Testament kennt auch das Gegenbild zum Zerfall des Körpers und der Knochen.**

chen. In einem zweiphasigen Akt einer Neuschöpfung durch das prophetisch vermittelte Gotteswort werden die Knochen zu leibhaftigen, lebendigen Menschen ausgestaltet. Der Vorgang erinnert an die Erschaffung der Frau in Gen 2,21f, die um die „Rippe“, also einen Knochen des ersten Menschen, herum „gebaut“ wird.<sup>37</sup> In Ez 37,6 und 8 wird die Ausgestaltung zu einem menschlichen Körper in Teilvorgängen geschildert; nacheinander wird das Skelett überspannt mit Sehnen,

35 Zum Ausdruck „Klagebitte“ vgl. Weber, Werkbuch, 58.

36 Dazu ausführlich Schnocks, Rettung, 162ff.  
37 Vgl. Janowski, Anthropologie, 645f.

Fleisch und Haut. Der Zerfall wird Schritt um Schritt rückgängig gemacht. Das ist der erste Akt der Wiederherstellung. Ihm folgt als zweiter Akt die Begabung mit Lebensatem, analog zur Erschaffung des ersten Menschen in Gen 2,7. In der detailfreudigen Ezechielvision sind die Knochen nicht irgendein Teil des Körpers. Sie stehen für den „harten“ Kern des Menschen: Geht der Blick in Richtung Tod, sind sie voneinander gelöst und vollkommen vertrocknet, das letzte noch mit einem Menschen in Verbindung zu Bringende – vor dem Zerfall zu unidentifizierbarem Staub. Geht der Blick in die andere Richtung, dann sind die Knochen das erste, der „Kern“ des Körpers, um den herum sich alles andere anlagert.

Vor diesem so anatomisch realistisch entfalten Hintergrund fällt umso mehr der andere Weg auf, den Psalm 22 wählt, um die Überwindung des Todes zu thematisieren.

---

### Leben in Beziehungen: Gott loben und gemeinsam essen

Im dritten Teil von Ps 22 ist eine Wende eingetreten: Das Lob löst die Klage ab. Konnte der Beter am Anfang nur feststellen, dass Gott „seinem Schreien“ (Vers 2) nicht antwortet, so verkündet er nun einen Gott, der das Schreien des Elenden gehört hat (Vers 25). Die Wende von der Klage zum Lob ist in Psalm 22 geradezu

**Konnte der Beter an seinem Tiefpunkt in Vers 16 nur feststellen, dass seine Zunge am Gaumen klebt und er damit sprechunfähig ist, so „erzählt“ er nun in der Öffentlichkeit und „lobt“ Gott.**

subtil gestaltet. Denn im Zitat des beispielhaften Lobliedes der Verse 24-27 sieht der Beter von sich ab und spricht von der Rettung „des Elenden“ in der 3. Person, was singularisch und generisch gemeint sein kann. In der Hebräischen Bibel ist der Wendepunkt ausdrücklich markiert, aber nicht entfaltet: In Vers 22 bricht die Bitte im Satz ab und es folgt die Feststellung „du hast mir geantwortet“. Die griechische Tradition der Septuaginta liest an dieser Stelle „Rette ... meine Niedrigkeit“ (LXX 21,22).<sup>38</sup> Was in der Übersetzung und Bedeutung einen großen Unterschied ausmacht, ist vom anzunehmenden hebräischen Ursprung her nur eine kleine sprachliche Variation, ein Wortspiel mit den Ausdrücken für „antworten“ und dem lautlich verwandten „Elend/Niedrigkeit“. Wie auch immer Vers 22 zu verstehen ist, mit Vers 23 ist die Wende eingetreten, das Sprecher-Ich hat den Klagemodus verlassen. Konnte der Beter an seinem Tiefpunkt in Vers 16 nur feststellen, dass seine Zunge am Gaumen klebt und er damit sprechunfähig ist, so „erzählt“ er nun in der Öffentlichkeit und „lobt“ Gott. Er hat seine Sprache wiedergewonnen und weist sich „in der Versammlung“ als Mensch aus.

Der dritte Hauptteil von Psalm 22 in den Versen 23-27 zeigt im Aufbau Parallelen zur Sandwich-Struktur der Verse 2-11 und 12-22. Nach der Einleitung in Vers 23 mit seinem Lobversprechen wird dieses Lob ab Vers 24 als Zitat dargeboten. So kann es gewissermaßen unmittelbar „gehört“ werden:

V. 23

Lobgelübde

V. 24-27	<u>Durchführung/Zitat</u>	
V. 24	die Gottesfürchtigen/Gemeinde	Lob Gottes
V. 25	Restitution des Elenden	Achtung und Erhörung durch Gott
V. 26+27	die Gottesfürchtigen/Gemeinde u. Integration der Elenden	Lob Gottes

#### Sandwich-Struktur (4) – der Lobdank in Psalm 22,(23)24-27

Die Lobdurchführung unterscheidet sich in zahlreichen Aspekten vom vorangehenden Klage- und vom Bittteil. Stärker noch als in den Sandwich-Strukturen der ersten beiden Teile des Psalms wird die vertikale Achse betont. Auch die anderen, die als Nachkommen Jakobs/Israels, also als Verwandte und Zugehörige zur selben Gemeinde angesprochen werden, sind als Jahwe-Suchende und Jahwe-Fürchtende identifiziert;

sie werden aus der Perspektive der vertikalen Beziehung wahrgenommen

**Aufs Ganze gesehen steht am Ende des Psalms nicht mehr der Körper des Beters in seiner Materialität und Vulnerabilität im Zentrum, sondern der Mensch in seiner Sozialität.**

und zum Lob Gottes aufgefordert. Das Sprecher-Ich wird in die Gemeinde reintegriert und trägt zugleich mit der Lobaufforderung zur Intensivierung der Gottesbeziehung der Gemeinde bei. Mit dem Wechsel zur Rede in der 3. Person beginnt der Beter, seine Erfahrung von Rettung als Möglichkeit auch der anderen zu proklamieren.

Dreifach wird in Vers 25 die Rettung auf der vertikalen Achse beschrieben: Gott verachtet nicht (ergänze: länger) „das Elend des Elenden“; Gott verbirgt sein Gesicht nicht vor ihm (vgl. Vers 7-9), und er erhört den Elenden (vgl. Vers 2f). Der Beter lobt Gott, weil er die lebensnotwendige Anerkennung gefunden hat und seine „soziale Person“<sup>39</sup> wiederhergestellt ist. Einen ebenso konkreten wie symbolträchtigen Ausdruck findet der neu gewonnene Status im Essen und Sattwerden (Vers 27), einem der stärksten Medien zum Aufbau sozialer Konnektivität.<sup>40</sup> Auch auf der horizontalen Ebene ist er nun wieder vollständig integriert. Aufs Ganze gesehen steht am Ende des Psalms nicht mehr der Körper des Beters in seiner Materialität und Vulnerabilität im Zentrum, sondern der Mensch in seiner Sozialität. Das ist eine auffällige thematische Verschiebung.

---

### Klage und Lob als ekstatische Sprachformen

Der Körper als Schnittpunkt der „Weltachsen“ wird in Klage und Lob unterschiedlich wahrgenommen:<sup>41</sup> Klagend reagiert der Beter auf die Erfahrungen von Statusverlust, Verachtung und Isolation, die auf vielfältige Weise mit der Störung der körperlichen Integrität verbunden sind. Der Verlust der sozialen Konnekti-

39 Assmann, Jenseits, 45.

40 Vgl. Assmann, Jenseits, 83.

41 Zum Folgenden vgl. Bester, Körperbilder, 263ff.

vität drückt sich in der körperlichen Dissoziation aus. Der Abbruch der Gottesbeziehung verschärft die Situation, „verendgültigt“ gewissermaßen die Todeserfahrung (Ps 22,16b). Die Klage ist die Artikulationsform der Diskonnektivität, das letzte Mittel des Widerstands; sie muss in besonderen Situationen sogar den Verlust auch dieses Mittels feststellen (Vers 16a). Der Beter sieht sich, nimmt sich genau wahr, aber als Nicht-Mehr-Mensch. Die Klage reagiert auf die Erfahrung einer Grenzüberschreitung, biblisch gesprochen: auf die Versetzung in das Reich des Todes.

**Das Lob kann als Feier der Konnektivität bezeichnet werden, weil Leben und Verbunden-Sein Wechselbegriffe sind und das Lob Ausdruck gesteigerten Lebens ist.**

Im Lob wird ebenfalls eine Grenzüberschreitung artikuliert: Jetzt sieht der Beter von seiner somatischen Situation ab. Im Lob geht der Blick „nach oben“, auch die andern werden in diese Bewegung einbezogen und zum Mit-Loben aufgefordert. Das Lob kann als Feier der Konnektivität bezeichnet werden, weil Leben und Verbunden-Sein Wechselbegriffe sind und das Lob Ausdruck gesteigerten Lebens ist. Im Lob wird eine Zusammenhörigkeit und Integration vor dem Angesicht Gottes entdeckt und öffentlich dargestellt. Dass diese Bewegung nicht zur Ideologie der Verschmelzung oder zu einer Verharmlosung der Todesdynamiken gerät, wird durch die Erinnerung an das „Elend des Elenden“ verhindert und an die nicht selbstverständliche Rettung, die nur eingeklagt, erbeten und schließlich dankbar gefeiert werden kann. Beide, Klage wie Lob, sind ekstatische Sprachformen, die die äußersten Möglichkeiten des Menschseins einholen.

Im Lob geht der Blick „nach oben“, auch die andern werden in diese Bewegung einbezogen und zum Mit-Loben aufgefordert. Das Lob kann als Feier der Konnektivität bezeichnet werden, weil Leben und Verbunden-Sein Wechselbegriffe sind und das Lob Ausdruck gesteigerten Lebens ist. Im Lob wird eine Zusammenhörigkeit und Integration vor dem Angesicht Gottes entdeckt und öffentlich dargestellt. Dass diese Bewegung nicht zur Ideologie der Verschmelzung oder zu einer Verharmlosung der Todesdynamiken gerät, wird durch die Erinnerung an das „Elend des Elenden“ verhindert und an die nicht selbstverständliche Rettung, die nur eingeklagt, erbeten und schließlich dankbar gefeiert werden kann. Beide, Klage wie Lob, sind ekstatische Sprachformen, die die äußersten Möglichkeiten des Menschseins einholen.

---

## Statt eines Nachwortes

Der individuelle Erfahrungsweg des Beters von Ps 22 erhält mit der Einfügung in den Versen 4-6 und der Hinzufügung des Finales in den Versen 28-32 einen Rahmen, der die Akzente deutlich verschiebt. Die neuen Teile nehmen jedoch bereits im Psalm angelegte Spuren auf und ziehen sie breiter aus. Das auf den Beter und seine soziale und religiöse Einbindung bezogene Wahrnehmungsfeld wird zeitlich und räumlich geweitet.

In den Versen 4-6 geht der Blick über die „große Versammlung“ (Vers 26) der Jahwe-Lobenden hinaus zu „unseren Vätern“, das heißt bis zu den Anfängen des „Samens Jakobs“. Mit der Anrede „mein Gott“ ist dieser Gott „biblisch“ unterbestimmt, denn er ist ebenso der Gott der Vorfahren. Allein drei Mal wird herausgestellt, dass sie Gott vertraut haben, und drei Mal, dass sie gerettet wurden. Das Schicksal des Beters ist in diesem Horizont eine Vergegenwärtigung der Erfahrung des Volkes Israel „in seinem Anfang“. Es

**Das Schicksal des Beters ist in diesem Horizont eine Vergegenwärtigung der Erfahrung des Volkes Israel „in seinem Anfang“**

handelt sich um ein Urgeschehen: Was einmal war, ist immer, es geschieht stets neu, weil der Gott gesetzte Anfang unerschöpflich ist. Israels Gott war immer auf der Seite seines Volkes und bleibt ihm zugewandt. Die singuläre Verbindung

zwischen dem Thron Gottes und den Lobgesängen Israels in Psalm 22,<sup>42</sup> hat darin ihr Fundament: Israel feiert den Gott einer „allzeitlich-unerschütterlichen“ Zuwendung, dieser Gottesthron steht fest. Das ist der eine Fall der zeitlichen und räumlichen Ausweitung.

Der andere Fall wird im neuen Psalmenschluss angesprochen, der sich geradezu in der Proklamation dieses Gottes „überschlägt“: Der Gott Israels ist der König „aller Sippen der Nationen“, aller Herrscher, auch der künftigen Generationen – und aller Toten.<sup>43</sup> Die Erfahrungen der „rettenden Gerechtigkeit“ (Vers 32), die die Gemeinde Israel gemacht hat und macht, schreiben sich ein in das Gedächtnis der Völker und bewegen sie zur Umkehr; ein Vorgang, der sich immer wiederholen wird, wenn der textlich schwierige Schluss in den Versen 31 und 32 so zu verstehen ist. Vielleicht deutet sich in Vers 30 eine Hoffnung auf das Fortbestehen der Gottesbeziehung jenseits der harten Todesgrenze an.<sup>44</sup>

Das Bekenntnis zur rettenden Gerechtigkeit des Gottes Israels akzeptiert – so legt dieser theologisch produktive Psalm nahe – keine zeitliche und räumliche Begrenzung. Der Psalm nennt dies das „Königtum Jahwes“, in vertrauerer Diktion ist es das „Reich Gottes“.

---

## Literatur

Arendt, Hannah, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 1992.

Assmann, Jan, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.

Barth, Christoph, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich Neuausgabe 1987.

Bester, Dörte, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT 2. Reihe 24)*, Tübingen 2007.

Buber, Martin, *Das Buch der Preisungen*, Gerlingen 10. Aufl. 1992.

Fuchs, Ottmar, *Rituale in der Bibel*, in: *Bibel und Kirche* 75 (2020), 99-105.

Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, *Die Psalmen. Psalm 1-50 (NEB)*, Würzburg 1993.

Janowski, Bernd, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.

Janowski, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontext – Themenfelder*, Tübingen 2019.

42 Vgl. Janowski, *Leben*, 155f.

43 Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche*, 353f.

44 Vgl. Zenger/Ballhorn, *Psalmen*, 1261.1263.

Janowski, Bernd, *Leben in Gottes Gegenwart* (Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 7), Göttingen 2021.

Móricz, Nikolett, *Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137* (FRLANT 282), Göttingen 2021.

Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, 8. Aufl. 1982.

Rechberger, Uwe, *Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung“ in den Psalmen* (WMANT 133), Neukirchen-Vluyn 2012.

Schnocks, Johannes, *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen 2009.

*Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare II*, Stuttgart 2011.

Stier, Fridolin, *Das Neue Testament*, München 1989.

Weber, Beat, *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*, Stuttgart 2010.

Wolff, Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh Neuausgabe 2010.

Zenger, Erich/Ballhorn, Egbert, *Die Psalmen, Stuttgarter Altes Testament 2. Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe*, Stuttgart 2017.

Zenger, Erich, *Mit Gott ums Leben kämpfen. Das Erste Testament als Lern- und Lebensbuch*, Freiburg i. Br. 2020.



# Berührungsgänge

---

## Menschliche Körper-Erfahrungen zwischen Corona und Auferstehung

Sich nahe sein und sich doch nicht berühren können: Diese Spannung prägt die biblischen Erzählungen, die Begegnungen mit dem auferweckten Lazarus und dem auferstandenen Jesus zum Thema haben. Sie sprechen nicht von Rückkehr in den irdischen Körper, sondern von transformierten Erfahrungen von Nähe und Präsenz in Gemeinschaft. (Red.)

### Bernd Ruhe

Dr. theol., Pfarreileiter in Mörschwil SG und Vizepräsident des Bibelwerks im Bistum St. Gallen.

Das Coronavirus bescherte uns eine ungewöhnliche und unangenehme Körpererfahrung, und zwar flächendeckend. Berührungen, menschliche Nähe gerieten auf einmal zu einem elementaren Gesundheitsrisiko. Körperliche Kontakte waren tabu oder sind es noch. *Noli me tangere* – Berühre mich nicht! Unweigerlich erinnert das an diverse Erzählungen vom leeren Grab und Begegnungen mit dem auferstandenen Jesus. Was aber unterscheidet die Massnahmen rund um das Corona-Tabu von der Aufforderung des auferstandenen Jesus, etwa an Maria Magdalena, ihn nicht zu berühren?

Die Schutzmassnahmen in Coronazeiten waren geprägt von Regelungen und einigen Verboten, um die Ausbreitung des Virus und Ansteckungen zu verhindern. Dem stehen die Erfahrungen mit dem Körper des Auferstandenen gegenüber, die weniger von Verboten geprägt sind als von Respekt gegenüber einer Wirklichkeit, die nicht ohne Weiteres in unseren Alltag passt bzw. sich ihm entzieht.

---

### Auferweckung des Lazarus

Einen interessanten Zugang zu dieser neuen Wirklichkeit erlaubt uns die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus. Sie wird gemeinhin so verstanden, als ob Jesus hier einen Toten wiederbelebt und einfach in seine ursprüngliche Umgebung und Umwelt zurückgeführt hätte. Mitnichten! Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1 – 12,11) zielt darauf, Auferstehungserfahrungen nicht erst am Ende der Zeiten anzusiedeln. Die Frage nach Leben und Tod, der Glaube an Auferstehung, entscheidet sich besonders bei Johannes jedoch im Hier und Jetzt. Aber die Auferweckung des toten Körpers ist keine Rückkehr ins alte Leben.

Jesus ruft den verstorbenen Lazarus aus dem Grab heraus, mit lauter Stimme: Lazarus, komm heraus!» Die Einheitsübersetzung übersetzt nun etwas irritierend: „Löst ihm die Binden und lasst ihn weggehen.“ Korrekt aber müsste es lauten:

„Macht frei ihn  
und lasst ihn  
weggehen.“ Wer  
sich die Mühe  
macht die ganze

**Die Frage nach Leben und Tod, der Glaube an Auferstehung, entscheidet sich besonders bei Johannes jedoch im Hier und Jetzt.**

Lazaruserzählung zu lesen, wird bemerken, wie sehr die Protagonistinnen, insbesondere Marta und Maria in ihrer Trauer um Lazarus befangen sind. Auch wenn Maria ihren Glauben an die Auferstehung bekennt, spart sie zusammen mit den Umstehenden nicht an Vorwürfen, Jesus hätte diesen Tod verhindern können. Auferstehung im Falle des Lazarus aber bedeutet, den auferstandenen Lazarus in Freiheit gehen zu lassen, eine Problematik, die viele schon erlebt haben, die von einem lieben Menschen Abschied nehmen mussten. Gleichwohl endet die Geschichte damit nicht, denn die Lebenden erleben das Wunder einer neuen Gemeinschaft mit Lazarus. Bei dem später folgenden Mahl in Betanien taucht La-

zarus in der Gruppe der zu Tisch Liegenden wieder auf. Allerdings fällt auf, dass der auferstandene Lazarus, nachdem ihn Jesus aus dem Grab herausgerufen hat, nicht in die irdischen Kommunikationsmuster – unser Körper gehört dazu – zurückfällt. Es gibt keine Berührungen oder auch Wortwechsel; aber die Präsenz des Auferstandenen, an dessen Identität keine Zweifel geäußert werden, ist gewährleistet und auch seine Nähe.

---

## Keine Berührungen mit dem Leib des auferstandenen Jesus

Einige Erzählungen um die Auferstehung Jesu in den Evangelien bestätigen diesen Befund: Berührungen mit dem Leib des auferstandenen Jesus werden zwar angebahnt, finden aber letztlich nicht explizit statt. Auf der anderen Seite erfahren die Jüngerinnen und Jünger, die ihn auf seinem Weg nach Jerusalem begleitet haben, in einer ganz überraschenden Weise neu seine Nähe. Am bekanntesten ist wohl die Geschichte vom „ungläubigen Thomas“ (Joh 20,24-29), der gar nicht so ungläubig ist wie ihn die Perikopenüberschriften mancher Bibelausgaben bisweilen machen. Thomas ist auch kein Querdenker, der alles anders und besser weiss, sondern eher ein Skeptiker, der zum richtigen Zeitpunkt die richtigen

**Die neue Gegenwart Jesu kommt für die Lebenden zur Erfüllung, sobald sie der Botschaft von der Auferstehung vertrauen können.**

Fragen stellt, nämlich, wie man sich denn so einen auferstandenen Menschen vorstellen soll und wie gewährleistet ist, dass es sich nicht um ein Phantom handelt. Er will die Identität des gekreuzigten Jesus wiedererkennen, seine Wundmale, verbunden mit der provozierenden For-

derung, die Hand in seine Seite zu legen. Doch als der auferstandene Jesus ihm begegnet und ihn dazu auffordert, berichtet der Text nichts von dieser intensiven Berührung! Stattdessen folgt ein bis dahin im Johannesevangelium nicht erreichtes Glaubensbekenntnis: „Mein Herr und mein Gott.“

Ähnlich begegnet Maria Magdalena, die Erstzeugin der Auferstehung, dem auferstandenen Jesus. Sie erkennt ihn nicht, verwechselt ihn mit dem Gärtner. Erst in dem Moment, als sie von Jesus persönlich angesprochen wird, mit Namen, wendet sie ihren Blick weg vom Grab. Und auch hier kommt der Auferstehungskörper ins Spiel: „Nicht mich fasse an!“ (Joh 20,17, wörtlich). Die neue Gegenwart Jesu kommt für die Lebenden zur Erfüllung, sobald sie der Botschaft von der Auferstehung vertrauen können. Die Mitteilung des Heiligen Geistes schafft dann eine neue, andersartige Nähe Jesu zu seinen Jüngerinnen und Jüngern.

Die Emmausgeschichte im Lukasevangelium (Lk 24,13-35) bringt weitere Akzente in die Erfahrungsbreite, die Menschen mit dem Auferstehungsleib Jesu machen. Unerkannt begleitet er sie und erschliesst ihnen durch die Schrift die Bedeutung seines Lebens und Sterbens sowie der Auferstehung. Sie sehen Jesus, aber erkennen ihn nicht, und zum Schluss, beim Brotbrechen, erkennen sie ihn als Auferstandenen, aber er entzieht sich sogleich ihren Blicken.

In dem darauffolgenden Abschnitt begegnet Jesus dann den elf Aposteln und weiteren Jüngerinnen und Jüngern (Lk 24,33). Obwohl sie von den beiden Emmausjüngern genau informiert wurden, erkennen sie den auferstandenen Jesus nicht. Provokativ wirkt dann die Aufforderung Jesu, sich doch seiner Identität mit dem Gekreuzigten zu vergewissern: Er zeigt ihnen die Spuren des Leidens, die offensichtlich auch den

Auferstehungs-  
leib prägen,  
Hände und  
Füsse, fordert

**Der Text will vor allem die Identität betonen, die zwischen dem gekreuzigten und dem auferstandenen Jesus besteht.**

auf diese zu berühren, und um dieses nahezu materialistische Szenario um seinen Körper auf die Spitze zu treiben, steht am Ende die Verspeisung eines gebratenen Fisches. Trotzdem sollte die Leserin/der Leser hier nicht gleich einen verwegenen elementaristischen Beweis der Auferstehung sehen. Der Text will vor allem die Identität betonen, die zwischen dem gekreuzigten und dem auferstandenen Jesus besteht. Der Text liefert dann selbst einen diskreten Hinweis darauf, dass der Auferstehungsleib eben doch nicht die Wiederherstellung des irdischen Körpers meint. Denn abschließend erklärt der auferstandene Jesus: „Das sind meine Worte, die ich zu euch gesprochen habe, als ich noch mit euch zusammen war ...“ (Lk 24,44a). Der Auferstandene blickt also im Modus der Vergangenheit auf sein Leben zurück, und die sinnlich anmutenden Veranschaulichungen seiner Auferstehung mögen zwar an die Lebenserfahrungen der Jüngerinnen und Jünger anschließen, weil wir uns Auferstehung vielleicht nicht anders oder besser als unter unseren Anschauungsformen in Raum und Zeit vorstellen können. Aber der Auferstandene ist eben doch nicht in das irdische Leben nahtlos zurückgekehrt. Gleichwohl machen alle Evangelien am Ende eines deutlich: Trotz aller Schwierigkeiten, dem Auferstandenen körperlich nahe zu kommen, bietet er seinen Jüngerinnen und Jüngern eine neue Erfahrung seiner Nähe an. Dazu gehört die Symptomatik des Brotbrechens und der Mahlgemeinschaft, das Nachdenken über die heiligen Schriften, um ihn besser zu verstehen, vor allem sein absurdes Ende. Und nicht zuletzt kreiert das Kommen des Heiligen Geistes eine neue Erfahrung seiner bleibenden Nähe: „Ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20).

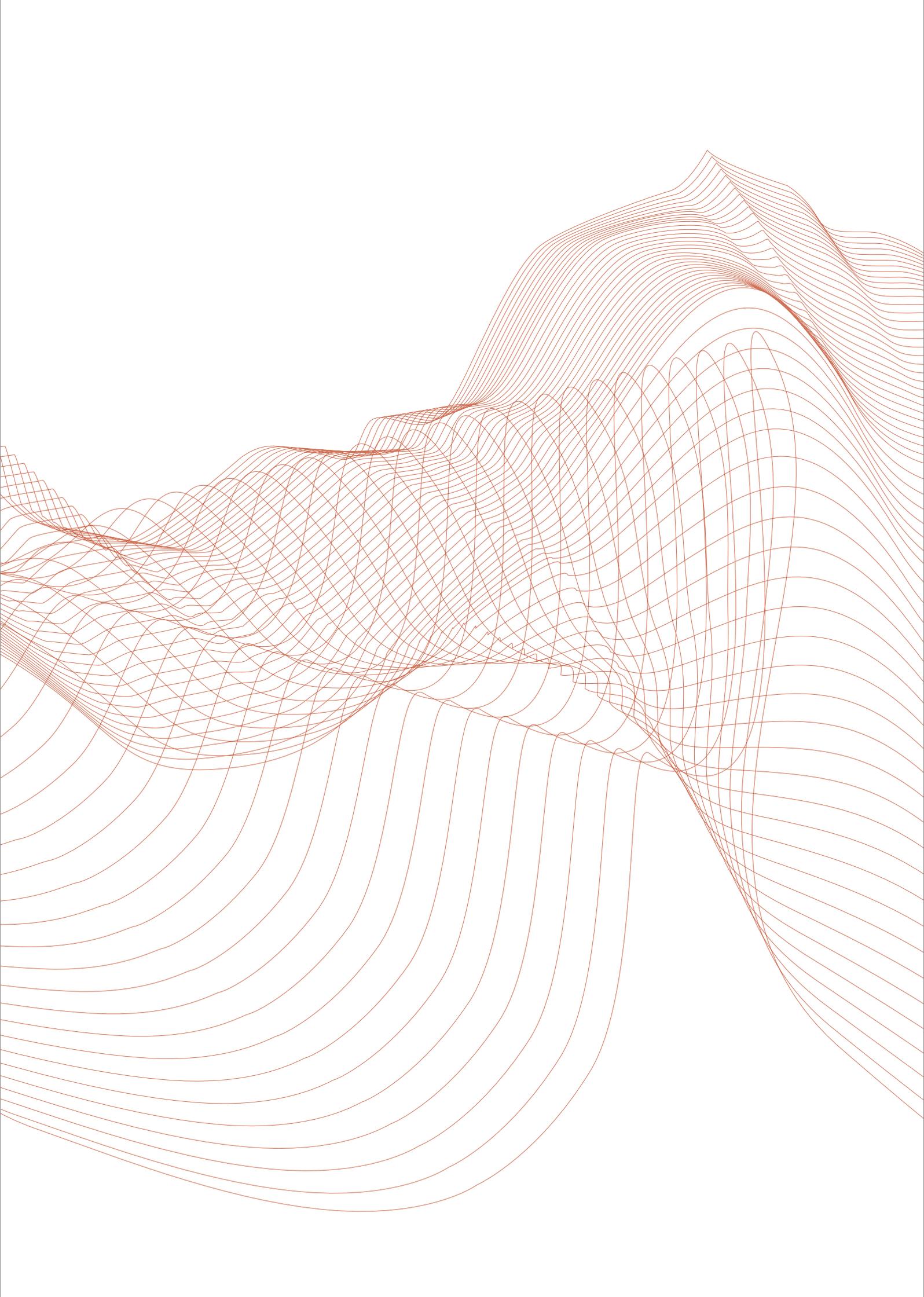
---

### Neue Zugänge zueinander

Berührungängste in Coronazeiten sind berechtigt. Sie haben leider Distanzen nötig gemacht, mit denen wir nur schwer umgehen können, je länger desto schwieriger. Sie führen dazu, dass wir uns nach Normalität zurücksehnen, wieder so miteinander zusammen sein zu können, wie wir es uns wünschen. Allerdings haben uns die erzwungenen Schwierigkeiten um Distanznahmen vielfach angestiftet, neue Zugänge zueinander zu finden. Menschen haben darum gekämpft, Kontakte aufrechtzuerhalten, auch wenn Berührungen nicht möglich waren. Natürlich können digitale Kommunikationsformen Umarmungen nicht ersetzen. Aber es ist

ermutigend zu sehen, auf wie viele Arten und Weisen Menschen bemüht waren, Beziehungen aufrechtzuerhalten oder sogar neue zu stiften. Vielleicht gelangen so Auferstehungserfahrungen, die wir uns unter normalen Umständen nicht zutraut hätten, nämlich Menschen nicht einfach ihrem Schicksal oder der Vereinsamung zu überlassen. Auferstehung fängt dort an, wo wir die Toten nicht einfach ruhen lassen, sondern ihnen weiterhin einen Platz in der Gemeinschaft und im Gedenken einräumen, so wie sich Lazarus beim Mahl einfindet oder der auferstandene Jesus unter seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern in der Jüngergemeinschaft.

Auferstehung zeigt uns jedoch im Unterschied zu Corona: Rückkehr in die Normalität ist nun nicht mehr möglich. Berührungen sind schwierig, eigentlich unmöglich. Aber sie fordern keine Distanznahme. Im Gegenteil: Der Auferstandene bleibt inmitten der Gemeinschaft, die ihn aufnimmt und ihm nachfolgt. Nähe ist anders als unter Coronabedingungen eben kein Tabu, sondern erwünscht. Und über die Zulassungsbedingungen kann jede und jeder mit seinem Leben selbst entscheiden.



# Mensch-Gott- Schnittstellen

---

## Katholische Rituale – neu erfunden

Im durch das Katholische Bildungswerk Bonn geförderte Projekt „Mensch-Gott-Schnittstellen“ wurden sieben in der katholischen Kirche beheimatete Rituale aus Sicht des Industrial Design neu interpretiert.  
(Red.)

**Andreas Bell / Fabian Hemmert**

Dr. theol., Dr. rer. nat., Pädagogischer Mitarbeiter Katholisches Bildungswerk Bonn  
Dr.-Ing., Professor für Interface- und User Experience-Design an der Bergischen Universität Wuppertal

Der Titel des Projekts lässt befürchten, dass sich kirchliche Akteure eines zeitgenössischen Begriffs bedienen, um alten Wein in neuen Schläuchen zu verkaufen. Genau das Gegenteil ist der Fall. Das Projekt fußt auf dem theoretischen Wissen und der praktischen Erfahrung, dass traditionelle Bilder, Symbole und Riten von einer Mehrheit der Gläubigen nicht mehr verstanden werden. Der Abbruch langer Traditionslinien ist nicht bloß für Nostalgiker in der Kirche schmerzhaft, er bedroht auch die Glaubensweitergabe und kann daher nicht schulterzuckend hingenommen werden.

Die beiden Autoren haben sich im Jahre 2015 auf einer Konferenz zur Online-Abhängigkeit kennengelernt. Einer von ihnen (Hemmert) präsentierte seine Forschungsergebnisse, nach denen Smartphones Eigenschaften von autonomen Lebewesen verliehen werden, insbesondere Wahrnehmung, Reaktionsfähigkeit und Beweglichkeit. Der andere (Bell) stellte das Konferenzthema aus philosophischer bzw. religionsphilosophischer Sicht dar. Für den Theologen drängte sich anschließend die Frage auf: Wenn ein Experte für das Design der Mensch-Maschine-Schnittstelle so unvereinbare Gegensätze wie Siliziumhalbleiter und homo sapiens zusammen und in Kommunikation bringen kann, müsste es ihm nicht auch gelingen, gleiches zwischen Mensch und Gott zu tun? Läge darin nicht eine Chance, neue Weisen der Glaubensverkündigung zu finden? Müsste sich nicht auch die Liturgie als Handeln zwischen Mensch und Gott verheutigen lassen? Natürlich ist dieses Vorhaben prinzipiell zum Scheitern verurteilt. Denn die Aussage des IV. Laterankonzils „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“<sup>1</sup> ist ja ein prominentes Gegenargument zu einer Haltung, die Kommunikation zwischen Gott und Mensch als unproblematisch erachtet. Trotzdem erschien das Experiment lohnend — angestrebt wurde ein Scheitern auf höchstmöglichem Niveau.

Das Erzbistum Köln, vertreten durch das Katholische Bildungswerk Bonn, erteilte daher 2018 dem inzwischen im Studiengang Industrial Design der Bergischen Universität Wuppertal zum Professor für Interface-Design berufenen Fabian Hemmert den Auftrag, ein Semester lang mit seinen Studierenden Prototypen für Mensch-Gott-Schnittstellen zu entwerfen. Dabei sollten die üblichen Regeln für den Entwurfsprozess im Produktdesign angewendet werden. Die meisten Studierenden bezeichneten sich wie ihr Professor als Agnostiker, was eher als Vorzug gewertet wurde, weil es Betriebsblindheit ausschloss. Darum umfasste das Briefing auch eine kurze Einführung in die Religionswissenschaft und die Fundamentalthologie, um zumindest offenkundig sinnlosen Ergebnissen vorzubeugen.

Der Prozess, dem die Studierenden in diesem Projekt folgten, ist der im Industrial Design übliche: Über einen Zeitraum von insgesamt einem Semester wurden Kernaspekte der zu entwickelnden Objekte recherchiert, Gestaltungspotenziale entwickelt und mögliche Konzepte erarbeitet und miteinander kombiniert.

1 Viertes Laterankonzil: 11.-30. November 1215 (DH 806).

Ein eingangs formuliertes Ziel der Interaktionsgestaltung war hierbei die Möglichkeit des haptischen Erlebens von Glaubensinhalten.

Gegen alle Klischees über die hedonistische Orientierung junger Menschen fokussierten sich viele Studierende auf die Themenbereiche Sterben/Abschied und Schuld/Vergebung. Die Entwürfe standen immer in der Gefahr, lediglich wohlüberlegte Lebenshilfe zu werden. Um der Aufgabenstellung gerecht zu werden, wurden drei Kriterien festgelegt:

1. Es soll sich bei dem Objekt um ein grundsätzlich bekanntes Alltagsobjekt handeln (z. B. Kiste oder Kerze).
2. Das Objekt ermöglicht es Nutzerinnen und Nutzern, einen Aspekt des christlichen Glaubens haptisch zu erleben (z. B. Fasten oder Vergebung der Sünden).
3. Die gestaltete Interaktion hat mindestens ein Element, das für die Nutzerinnen und Nutzer unvorhersehbar ist (Beispiele: Wann legt ein anderer etwas in seine Kiste? Wie wird die Kerze, die aus den Wachspelletts der Gemeinde gegossen wird, aussehen?)

Anhand dieser Kriterien wurden die Entwürfe immer weiterentwickelt, bis sie als Prototypen einem Nutzertest unterzogen wurden. Hierzu wurden die entwickelten Konzepte Probanden gegenüber simuliert und erläutert. Im Anschluss wurden durch semi-strukturierte Video-Interviews Reaktionen und Erwartungen hinsichtlich des Nutzungserlebnisses erhoben.

Schließlich arbeiteten die Teams Objekte bzw. Rituale aus, die dann als Semesterarbeit gefertigt und in Videos vorgestellt wurden: [www.humangodinterfaces.com](http://www.humangodinterfaces.com)



Flame of Prayers – LUMEN CHRISTI. Eine Feuerstelle, die Gebete in Farbe beantwortet © Katharina Kurm und Miriam Glöß

### Flame of Prayers

Beten wird häufig als Einbahnstraße empfunden. Menschen sprechen zu Gott, bitten ihn vielleicht um etwas, erhalten aber keine Antwort. In postmodernen Milieus mutiert das Beten daher zu einem Selbstgespräch, bei dem Gott, wenn es ihn denn gibt, zuhört. In diesem Selbstgespräch betrachten und analysieren die Beter den Fokus des Gebets, sei es Klage, Sorge, Angst oder Dankbarkeit. Nur Christen, die bewusst praktizieren, pflegen die direkte Ansprache an Gott und finden die Antwort mal im äußeren, mal im inneren Bereich.

Das Team der „Flame of Prayers“ von Miriam Glöß und Katharina Kurm versuchte einerseits, diese Haltungen zu vereinbaren, und andererseits, das innere Geschehen haptisch

erlebbar zu machen. Das Gebet soll niedergeschrieben werden und sich darin auf eine Bitte oder Frage konzentrieren. Der Zettel mit dem Gebet wird dann auf das Feuer im Kamin gelegt und verbrannt, wobei sich die Farbe der Flamme in einer unerwarteten Weise verändert. Nach vielen Versuchen, die Flamme durch Zugabe von Metallsalzen so zu färben, wie man es aus der Pyrotechnik kennt, wurde schließlich entsprechend imprägniertes Papier verwendet. Die Farben, so wird dem Nutzer zuvor mitgeteilt, besitzen in der abendländischen Tradition eine Bedeutung: Blau für Reinheit, Grün für Treue, Gold für die Göttlichkeit, Rot für die Liebe oder das Martyrium. Die Flamme wird damit zu einem Anstoß, den zuvor formulierten Gebetsinhalt unter einer besonderen Hinsicht zu sehen.

Aus Sicht der Fundamentaltheologie erscheint das Vorgehen zunächst fragwürdig. Gott bekommt ein Refugium im Zufall eingeräumt; allerdings wird der Zufall lediglich vorgetäuscht, und in Wahrheit herrscht pure Kausalität. Zudem ist das Verständnis des Betens generell zu hinterfragen:

„Gegenüber der verbreiteten Definition des Gebets als ‚Sprechen mit Gott‘ ist christliches Beten präziser als ‚Antworten auf das Wort Gottes‘ zu bezeichnen. Damit wird dem Missverständnis gewehrt, als seien wir Menschen die zuerst Sprechenden und müssten dann erst einer Antwort Gottes entgegenharren. In Wirklichkeit hat Gott in seiner Selbstmitteilung in Jesus alles gesagt. Als Antwort auf das ‚Wort Gottes‘, in dem uns alles gesagt ist, was Gott uns zu sagen hat, ist das christliche Gebet letztlich die Bitte um die Gemeinschaft mit Gott, die bereits in dieser Bitte selbst geschenkt ist.“<sup>2</sup> Auf diesem Hintergrund gewinnt die „Flame of Prayers“ einen theologisch durchaus verantwortbaren Sinn: Wenn nur der Glaubende beten kann, weil er Hörer des Wortes Gottes ist, trägt er die Antwort auf sein Gebet bereits in sich. Das Gebet setzt diese Antwort frei, wenn es gleichermaßen aus Nachdenken, Analyse, kreativer Problemlösung und vor allem dem tröstenden und selbstwertsteigernden Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott besteht. Die Flammenfärbung kann somit als Geburtshelfer für die Erfüllung des Gebets dienen.

---

### Box of Wishes

Neben dem auf die eigene Person gerichteten Gebet haben zwei weitere Studierende, Gürkan Orak und Michael Zalesak, das Gebet für andere Menschen bearbeitet. Der Beter schreibt sein Anliegen auf einen Zettel, gefolgt von seiner Mobilnummer. Das Papier wird in die Box gegeben, wo ein Lesegerät die Nummer scannt und diesen Abschnitt entfernt. Wenn der nächste Beter diese Prozedur wiederholt, wird ihm im Austausch die Bitte seines Vorgängers herausgegeben, worauf die erste Person die Nachricht auf ihr Handy erhält, dass die Bitte jetzt in guten Händen ist.

<sup>2</sup> Knauer, Glaube, 195.

Box of Wishes. ROGAMUS. Ein Automat, der Beter mit Gebeten verbindet. © Gürkan Orak und Michael Zalesak



Dem Konzept liegt der Gedanke zugrunde, dass das Gebet den Beter verändert und ihn darüber nachdenken lässt, wofür er Verantwortung trägt und was er tun kann. Dieser Gedanke findet sich schon in dem berühmten Gebet von Thomas More: „The things, good Lord, that I pray for, give me Thy grace to labour for.“<sup>43</sup> Aus dem Glauben an die Geborgenheit in Gottes unbedingter Liebe zieht der Beter nicht nur die Kraft, seiner Verantwortung gegenüber seinen Mitgeschöpfen gerecht zu werden, sondern auch die Bereitschaft, sich zu öffnen und anderen anzuvertrauen.

### Light of Connectedness

Die frei übersetzt als „Lichter der Verbundenheit“ bezeichneten Objekte von Katlin Sommer bearbeiten das gleiche Thema in völlig anderer Weise. Sie gehen auf eine Führung durch den Kölner Dom zum Semesterbeginn zurück, in der die Studierenden die klassischen Mensch-Gott-Schnittstellen identifizieren sollten. Neben Altar und Ambo wurden die Beichtstühle, das Meer der Opferkerzen und die Kirchenfenster als Schnittstellen erklärt, allerdings waren diese Gegenstände nicht einmal ansatzweise selbsterklärend. Gleichwohl wurden die Kerzen von allen als emotional berührend empfunden und oft fotografiert. Es blieb nur die Frage offen, was denn der Mensch, für den eine Kerze entzündet wird, davon hat. Zumindest, so der Tenor, müsste er davon erfahren.

Das Set von Objekten löst diesen Bedarf ein. Im Kern handelt es sich um Petroleum-Lampen, von denen die eine über einen Lichtsensor und die andere über einen Zündmechanismus verfügt. Beide sind drahtlos miteinander verbunden. Egal wo sich die Empfänger-Kerze befindet, wenn sie Handy-Empfang hat, entzündet sie sich im gleichen Augenblick, in dem die Sender-Lampe angezündet wird. Dies könnte auf einer Reise sein, in einem Krankenzimmer oder am beruflich bedingten Wohnort. Denkbar ist sowohl, dass die Sender-Kerze zuhause steht, als auch in einer Kirche.

Emotional gesehen funktioniert eine Kerze offenbar auch in der jüngeren Generation. Das Medium ist nicht mit einer SMS oder einem per App geschickten Foto zu vergleichen. Die Magie der Flamme ist zwar inhaltlich unbestimmt aber affek-

3 Chambers, Thomas More, 344.

tiv wirksam. Daher drücken die beiden Lampen den Grundsatz der ignatianischen Spiritualität aus: „Dies sei die erste Regel für das Handeln: Vertraue so auf Gott, als hinge der ganze Erfolg der Dinge von dir und nichts von Gott ab; wende aber so alle Mühe an, als würdest du selbst nichts und Gott allein alles tun.“<sup>4</sup>

Light of Connectedness. FIAT LUX!  
Eine Kerze, die zeigt, wenn jemand  
für mich betet. © Katlin Sommer



Der Themenkomplex *Schuld und Vergebung* wurde in mehreren Objekten bearbeitet:

---

### Wall of Confessions

Wie fühlt sich Sündenvergebung an? Diese Frage wirft ein neues Licht auf den Niedergang des Beichtsakraments. Die Lossprechung ist (nur) ein Sprechakt ohne Erlebnischarakter. Dabei geht der Absolution im Idealfall ein Gespräch voraus, das sich den Fragen widmet: Liegt echte Schuld vor oder nur ein neurotisches Schuldgefühl? Welcher Schaden ist eingetreten und wird noch eintreten? Wo liegt die persönliche Verantwortung für den Schaden? Wie können die Folgen gemindert werden? Wo ist Wiedergutmachung möglich? Was kann bei nächster Gelegenheit getan werden, um ein erneutes Sündigen zu vermeiden? Diese Fragen drücken aus, dass die Sünde nicht nur eine vertikale Dimension besitzt – die Folge eines Lebens aus der Angst um sich selbst, statt aus der Liebe Gottes heraus –, sondern auch eine horizontale, soziale Dimension. Obwohl die Sünde in der Lossprechung als vergeben erkannt wird, kann sie noch über eine geraume Zeit hinweg Folgen entfalten.<sup>5</sup>

4 Thesaurus Spiritualis Societatis Jesu, Vatikan 1948, 480.

5 Vgl. dazu Sievernich, Sünde.

Dies drückt die Beichtwand von Kathrin Neumann und Ina van der Linde aus. Gedacht ist ihr Einsatz idealerweise nach der Beichte oder nach der persönli-

Wall of Confessions. QUI TOLLIS PECCATA MUNDI. Eine öffentliche Wand zur Beichte, die durch den Regen rein gewaschen wird.  
© Ina van der Linde und Kathrin Neumann



chen Besinnung und Reue über ein Fehlverhalten. Dieses wird als Stichwort mit Kreide auf ein Täfelchen geschrieben und wird irgendwann vom Regen abgewaschen. Zunächst lässt sich damit die Schuld präzisieren; sie wird von einem bloßen Gedanken zum Faktum und tritt dem Pönitenten als externes Objekt entgegen. Damit erfährt der „Beichtende“, dass die Folgen der Sünde nicht mehr in seiner Hand liegen, sondern letztlich von einer höheren Instanz beseitigt werden müssen, symbolisiert durch den Regen vom Himmel. Das kann kürzer oder länger dauern und ist nicht zu beeinflussen. Es ist (der Wetter-)Gott, der den Sünder von der Sünde trennt.

### Chests of Mindfulness

Chests of Mindfulness. SICUT ET NOS DIMITTIMUS DEBITORIBUS NOSTRIS. Ein Netzwerk aus Kisten, die Vergebung anzeigen. © Rebecca Lake



Die soziale Dimension der Schuld wird in den „Kisten der Achtsamkeit“ bearbeitet. Zur Buße legt man einen Gegenstand in eins der Kästchen, das sich daraufhin verschließt und nicht von außen zu öffnen ist. Das Kästchen ist wiederum über Funk mit einer ganzen Gruppe gleichartiger Objekte verbunden. Immer wenn sich eines schließt, öffnet sich irgendwo in diesem Netzwerk ein anderes und gibt den zur Buße eingelegten Gegenstand wieder frei. Idealerweise hat dieser Gegenstand etwas mit der Sünde zu tun, etwa das Handy, mit dem sein Besitzer zu viel gespielt hat.

Aus Sicht der Theologie drängt sich eine ganze Reihe kritischer Nachfragen auf: Wo bleibt Gott in der Geschichte? Warum erteilen andere Menschen, vielleicht sogar Unbekannte, die Vergebung? Und was ist das überhaupt für ein Verständnis von Buße, wenn sie aus einem schmerzhaften Verzicht besteht, der wiederum Voraussetzung für die Vergebung eigener bzw. letztlich fremder Schuld ist?

Die Testfrage „wo bleibt Gott in dieser Angelegenheit?“ wurde im Designprozess gebetsmühlenhaft gestellt. Sie konnte natürlich nicht immer von den Studierenden selber beantwortet werden. In einer theologischen Deutung klärt sich die Frage leicht: Das Netzwerk der Kästchen-Benutzer stellt eine Gemeinde dar. Ihre Mitglieder sehen sich in einer gegenseitigen Verantwortung. Sie ermuntern einander durch ihr eigenes Beispiel zum tugendhaften Verhalten. Gleichzeitig wissen sie sich in einer handfesten Abhängigkeit voneinander, die Solidarität erfordert. Christlicherseits lassen sie sich vom Wort Gottes, also von Christus, leiten. Sie verleiblichen das Wort, werden also zum Leib Christi. Dann ist das aus dem Glauben gespeiste Handeln letztlich nicht mehr Menschenwerk, sondern Handeln Gottes.

---

### Candle of Sins

Noch ein drittes Projekt widmete sich der Frage „wie fühlt sich Sündenvergebung an?“ Dieses Team, bestehend aus Maximilian Klaiß und Thanh Ta Dui, wählte die Assoziation des Abwerfens von Ballast. Das könnte mit Steinen erfolgen, aber interessantere Möglichkeiten bieten Wachspellets, die es in unterschiedlichen Farben zu kaufen gibt. Damit kann man nach der Beichte (oder einem säkularen Gegenstück) für jede Sünde ein passendes Wachsstück wählen und in einen Sammelbehälter ablegen. Als besonderer Clou werden die vergebenen Sünden in einem anschließenden Schritt verwandelt. Der Sammelbehälter wird nach entsprechender Vorbereitung zu einer Kerzengießform, in der dann die Osterkerze entsteht.

Dieses Objekt besticht durch seinen theologischen Tiefgang. Es bildet präzise das Verständnis des Beichtsakraments ab: Die Lossprechung im Namen Gottes macht die Sünden keinesfalls ungeschehen, sondern sie löst den Sünder von der Sünde. Sie schenkt dem Beichtenden dadurch Frieden, dass sie ihm ausdrücklich und auf seine Person hin versichert, niemals aus der Liebe Gottes herauszufallen. Der eigentlich Handelnde ist dabei Gott, dem der Priester Mund und Hand – und idealerweise auch Herz und Hirn – leiht. Dadurch soll dem Beichtenden bewusst werden, dass er aus dem Vertrauen auf die Gemeinschaft mit Gott heraus gar nicht zu sündigen braucht. Gleichwohl bleiben die äußeren Folgen der Sünde erhalten, und Geschehenes kann nicht ungeschehen gemacht werden. Christen vertrauen aber darauf, dass Gottes Liebe stärker ist als alle Schuld und das Leid, das durch diese Schuld erzeugt wird, einmal aufheben wird.<sup>6</sup>

6 vgl. Offb 7,17; 21,4.

Der Gläubige gewinnt also eine neue Sicht auf die Schuld. Dies verdeutlicht der Schmelzprozess, der die Wachspellets zusammenbacken (nicht schmelzen!) lässt und sie damit zu Kerze umwandelt. Die vergebenen Sünden erstrahlen in einem neuen Licht.

Candle of Sins. O FELIX CULPA!  
Eine Kerze, die aus vergebenen  
Sünden gegossen wird. © Thanh Ta  
Duy und Maximilian Klaiß



Der liturgische Einsatz in der Gemeinde drängt sich geradezu auf. Es bietet sich an, in der Fastenzeit das Bußsakrament um dieses performative Element zu erweitern und damit der Gemeinde das Erleben oder die Selbsterfahrung als Gemeinschaft von – gerechtfertigten – Sündern zu ermöglichen. In der Karwoche wird dann der Herstellungsprozess gestartet, so dass dann am Karsamstag die neue Osterkerze aus ihrer Form genommen werden kann. Dann heißt es zu Recht im Exsultet vor der brennenden Osterkerze: „O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden!“

Abseits pastoraler Überlegungen empfiehlt es sich unbedingt, einen Fachmann für die Technik des Kerzengießens hinzuzuziehen. Das Ergebnis könnte sonst optisch sehr unbefriedigend werden.

Ein letztes Objekt macht sich zur Aufgabe, die von Gott geschenkte, allen gleichermaßen und unterschiedslos geschenkte Würde erlebbar zu machen.

Ein letztes Objekt macht sich zur Aufgabe, die von Gott geschenkte, allen gleichermaßen und unterschiedslos geschenkte Würde erlebbar zu machen.

---

## Balance of Equality

Wenn vor Gott alle Menschen gleich (geliebt) sind, muss auch das haptisch erlebbar gemacht werden. Das ermöglicht diese Wippe von Paulina Wagner, auf der ein Kind das gleiche Gewicht wie ein Erwachsener hat. Dazu fährt in der Unterkonstruktion ein Gewicht so auf die leichtere Seite, dass sich ein Gleichgewicht einstellt. Der Überraschungseffekt muss natürlich gedeutet werden.

Diese Wippe existiert nicht in einer funktionsfähigen Form, denn es würde einen erheblichen Aufwand bedeuten, ein Gewicht von rund 60 – 80 kg auf den Zentimeter genau zu verschieben. Trotzdem ist die Realisierung prinzipiell nicht unmöglich. Der Eindruck für die beiden Benutzer dürfte unvergesslich bleiben.

Balance of Equality. EXALTAVIT  
HUMILES. Eine Wippe, auf der  
alle Menschen gleich sind.

© Paulina Wagner




---

## Fazit

Was wurde nun aus dem Vorhaben des Scheiterns auf höchstmöglichem Niveau? Der Lernprozess, den Studierende und Lehrende absolviert haben, bestätigt wieder einmal, dass Glaubensvermittlung durch das Wort erfolgt. Der Glaube kommt vom Hören.<sup>7</sup> Die eigentliche Gott-Mensch-Schnittstelle ist Christus, das menschengewordene Wort Gottes, das selber Gott ist. Aufgrund dieses Wortes kommen wir zum Glauben, und erst dann sind die dargestellten Objekte umfassend verständlich, auch wenn die meisten Gegenstände durch ihre Nutzung ein intuitives Verständnis ermöglichen.

Der eigentliche Lernprozess aber lässt sich in der Erfahrung zusammenfassen, dass die Kirche unbedingt Fachleute von außen braucht, um ihre Botschaft erfolgreich zu vermitteln.

---

## Literatur

Knauer, Peter, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt 7. Aufl. 2015, 195.

Chambers, Raymond W., Thomas More, Michigan 1958, 344.

Thesaurus Spiritualis Societatis Jesu, Vatikan 1948, 480.

Sievernich, Michael, Die „soziale Sünde“ und ihr Bekenntnis, in: Conc(D) 23 (1987), 124–131.

<sup>7</sup> Röm 10,17.

