

Kontemplative Liturgie

Liturgische Spiritualität aus ritueller und monastischer Sicht

Thomas Quartier

1. Einleitung

Oftmals scheint in der religiösen Praxis ein Gegensatz zwischen Liturgie und Kontemplation zu bestehen. Einerseits scheint Liturgie keinen Raum für Kontemplation zu lassen, andererseits erlaubt die Kontemplation als individueller Weg scheinbar keine liturgische Einbettung. Dieser Gegensatz besteht in ganz unterschiedlichen liturgischen und spirituellen Kontexten. Er hat aber vor allem im Zuge der Erneuerung der katholischen Liturgie Anlass zu vielen Diskussionen gegeben. Wenn wir uns auf den katholischen Bereich richten, so besteht ein erstes Problem darin, dass aus vielen heutigen Gemeindegottesdiensten jegliche kontemplative Note entwichen zu sein scheint. ‚Aktionismus‘ und ‚Trivialisierung‘ haben – manchen zufolge – dazu geführt, dass kaum mehr Raum für beschauliche Momente sei. Man merke dies am Beispiel der Stille im Gottesdienst: auch wenn oftmals Stille als kontemplatives Element gesucht werde, so bleibe doch ein Unbehagen mit der Stille im katholischen Gemeindegottesdienst bestehen, insbesondere wenn man versuche, bestimmte Zielgruppen mit Themen, Musik und anderen Inszenierungen anzusprechen. Ein zweites Problem bezieht sich auf individuelle Praxis, die Devotion des Einzelnen, die ebenfalls Momente der Stille ermöglichen könnte. Der einzelne strebe zwar nach kontemplativen Momenten, aber seine Kontemplation habe kaum eine Verbindung mit der gefeierten Liturgie, dem Gottesdienst. Die besinnlichen Momente seien nicht in der Liturgie anzutreffen, sondern im persönlichen Gebet. Der Kontemplation fehlt dann jedoch der Rahmen. Der Gemeindegottesdienst habe sich in seiner Bedeutungsfülle von der individuellen Erfahrung entfremdet. Und die individuelle kontemplative Erfahrung habe sich vom Gottesdienst losgelöst. Für die liturgische Spiritualität stellt dieser scheinbare Gegensatz eine Herausforderung dar, da es in ihr gerade um die Verbindung von spiritueller Erfahrung und Gottesdienst geht.¹ Eine spirituelle Rückbesinnung auf die Liturgie in ihrer rituellen Ausprägung scheint vonnöten, da die ‚mystische Dimension des Gottesdienstes‘ verlorengegangen ist, ebenso wie die ‚liturgische Dimension der Mystik‘, so die Schwestern von Bonheiden.² Die Tatsache, dass es einer gründlichen Rückbesinnung bedarf, zeigt sich darin, dass die Thematik

¹ Th. QUARTIER: *Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen* (Berne 2013) 14ff.

² BENEDICTINESSEN VAN BONHEIDEN: *Christus ontmoeten in het getijdengebied. Spiritualiteit van de liturgie der Getijden* (= Schrift en Liturgie 18) (Bonheiden 1992) 19ff.

der liturgisch spirituellen Erfahrung nur selten thematisiert wird, ‚das Thema der Liturgie und ihre Wechselwirkung mit dem kontemplativen Weg in der Literatur nicht häufig aufscheint‘, wie in der Einleitung eines unlängst erschienenen Buches des Trappisten Thomas Keating zu lesen ist.³

Die offensichtlich entstandene Kluft ist keineswegs selbstverständlich. Historisch gesehen standen sich liturgisches Gebet und kontemplatives Beten ursprünglich nicht im Wege, im Gegenteil. Das Chorgebet war ein Weg zum kontemplativen Gebet, es bot den Rahmen für den einzelnen, sich zur Kontemplation führen zu lassen, und es ermöglichte kontemplative Momente, die liturgisch verankert waren.⁴ Man kann dies so interpretieren, dass einerseits nur durch Kontemplation Gottesdienst möglich war, der ansonsten kein Ziel hatte; andererseits bedurfte die Kontemplation des Gottesdienstes, da man sich ihrer sonst schwerlich nähern konnte und es keinen Rahmen, keine Grundvoraussetzung gab. Liturgie und Kontemplation waren sich somit gegenseitig Voraussetzung und Ziel. Wie konnten sie sich dann jedoch voneinander lösen? Wie konnte man den Weg ohne Ziel gehen, und wie das Ziel ohne Weg erreichen? Die Ursache liegt, Anselm Grün zufolge, am Ende des ersten Millenniums:⁵

Um die Jahrtausendwende entstand ein Bruch zwischen der objektiven Liturgie und der subjektiven Privatfrömmigkeit (...) Die Liturgie wurde zu sehr objektiviert. (...) So wurde die Mystik von der Bibel und der Liturgie losgelöst und suchte sich einen Weg in private Kreise, die eigene Formen von Gebet und Meditation entwickelten.

In dieser Diagnose wurzeln die beiden Probleme des Gemeindegottesdienstes und der kontemplativen Praxis, die wir soeben gesehen haben: die Liturgie ist zu einem Rahmen geworden, der keinen Raum mehr lässt, und die Kontemplation ist zu einem Raum geworden, der keinen Rahmen mehr hat. Allerdings lädt die ursprünglichere Situation der Verwobenheit von Liturgie und Kontemplation dazu ein, die Begriffe erneut zu korrelieren. Aus Sicht der individuellen kontemplativen Praxis geschah dies bereits in den sechziger Jahren, z.B. bei André Louf: ‚Irgendwo zwischen der himmlischen und der irdischen Liturgie und mit beiden verbunden befindet sich die Kirche des Herzens, in der jeder Gläubige, immer und auf unsichtbare Weise, seine stille Liturgie zelebrieren kann.‘⁶ Die subjektive Seite (Kontemplation), die sich historisch von der objektiven (Gottesdienst) gelöst hat, wird also wieder als ‚Liturgie‘ aufgefasst – als implizite Liturgie. Die umgekehrte Bewegung ist viel seltener anzutreffen, dass man näm-

³ Th. KEATING: *Kontemplation und Gottesdienst. Liturgie als spirituelle Erfahrung* (Münsterschwarzach 2012) 10.

⁴ A. GRÜN: *Chorgebet und Kontemplation* (Münsterschwarzach 2002³) 11. Vgl. auch: R. TAFT: *The liturgy of the Hours in East and West. The origin of the Divine Office and its meaning for today* (Collegeville 1986).

⁵ GRÜN: *Chorgebet und Kontemplation* 13.

⁶ A. LOUF: *Heer, leer ons bidden. Iets gewaar worden van God* (Tielt 1973) 13.

lich die objektive Seite, die explizite Liturgie, als ‚Kontemplation‘ auffasst. Konkret ist dies wenig einleuchtend, wie z.B. Ad de Keyzer in seiner Analyse der eucharistischen Liturgie als ‚Gebet‘ zeigt: man nähert sich in der liturgischen Ordnung Gott, man erkennt ihn, bewegt sich in ihm und eignet sich Gott quasi an – ein kontemplativer Umformungsprozess des Einzelnen, der in der Liturgie konkret Gestalt an nimmt.⁷

In diesem Beitrag möchte ich auf reflexiver Ebene nach der spirituellen Grundlage für solche kontemplativen Momente der Liturgie auf die Suche gehen, wie auch nach liturgischen Momenten persönlicher Kontemplation. Es geht mir dabei nicht um praktische Handreichungen, auch nicht um empirische Diagnosen, sondern um Konzepte, die eine spirituell liturgische Reflexion ermöglichen. Welche Gründe könnte es für ein solches Unterfangen geben? Ein erster Grund ist die genannte ursprüngliche Einheit der Formen des Betens. Wichtiger ist jedoch die Vermutung, dass die Begriffe Liturgie und Kontemplation konzeptuell angereichert werden, wenn man sie aus ihrer konkreten Gestalt heraus korreliert, und zwar im Lichte einer gelebten liturgischen Praxis.⁸ Diese konkrete Gestalt verstehe ich rituell, die gelebte Praxis spirituell.⁹ Wenn man verstehen möchte, was kontemplative Liturgie ist, so muss man also erstens rituelle Eigenschaften der Liturgie unter die Lupe nehmen, und zwar – zweitens – im Dialog mit einem spirituellen Horizont. Natürlich bedarf es dabei einer Zuspitzung. Für die rituellen Eigenschaften möchte ich daher auf Grundmerkmale der Liturgie eingehen, nämlich ihre Struktur und Bedeutung. Als spiritueller Horizont bietet sich die monastische Spiritualität an, da in ihr, gerade durch die intensive Pflege der Tagzeitenliturgie, eine Öffnung der beiden Begriffe zu erwarten ist. Freilich hat es gerade in der byzantinischen Liturgie immer wieder auch Konflikte und Reibungen gegeben, wenn monastische Liturgie und Gemeindegottesdienst sich gegenseitig beeinflussten,¹⁰ aber der ‚gelebte‘ Charakter der monastischen Liturgie wird heute dennoch zu einer wichtigen Grundlage der liturgischen Spiritualität. Die Korrelation verspricht eine gemeinsame spirituelle Basis für die kontemplative Liturgie. Die Frage, die ich in diesem Beitrag thematisieren möchte, lautet folglich: Wie lassen sich rituelle Eigenschaften der Liturgie im Dialog mit monastischer Spiritualität kontemplativ deuten?

Um mich dieser komplexen Frage nähern zu können, werde ich im zweiten Abschnitt die Eigenschaften Struktur und Bedeutung der Liturgie in rituellem Sinne auf Basis Roy Rappaports näher erläutern (2). Im dritten Abschnitt gehe ich auf den spirituellen Begriff der monastischen Kontemplation (Horizont) mit Hilfe der Explorationen Thomas Mertons ein (3). Im vierten Abschnitt wende ich mich dann der Struktur als erster Eigenschaft im Sinne der Gestalt der Li-

⁷ A. DE KEYZER: *Om voor Gods gelaat te staan. Een expositio missae* (Baarn 1999) 254-269.

⁸ W. HAUNERLAND, A. SABERSCHINSKY & H.-G. WIRTZ (Hrsg.): *Liturgie und Spiritualität* (Trier 2004).

⁹ Th. QUARTIER: ‚Liturgische Spiritualität nach der Regel des heiligen Benedikt. Rituelle Konzepte und monastisches Leben‘, in *Studies in spirituality* 20 (2011) 123-147.

¹⁰ R. TAFT: *The Byzantine rite. A short history* (Collegeville 1992).

turgie zu (4), um im fünften Abschnitt die Struktur, die durch die Liturgie entsteht zu besprechen (5). Im sechsten Abschnitt wird die Bedeutung der Liturgie behandelt, die ihr von den Teilnehmern gegeben wird (6), und im siebten Abschnitt jene Bedeutung, die im transzendenten Sinne empfangen wird (7). In diesen Schritten wird jeweils zunächst die jeweilige Eigenschaft aus rituologischer Sicht besprochen (A), um dann im monastischen Horizont betrachtet zu werden (B). Die verwendeten Autoren Rappaport und Merton werden miteinander ins Gespräch gebracht. Abschließend wird jeweils ein Gedanke bezüglich der Tagzeitenliturgie in ihrer spirituellen und liturgischen Bedeutung hinzugefügt, da diese in der monastischen Tradition besonders stark mit Kontemplation verbunden ist und auch für den Gemeindegottesdienst eine Bereicherung sein kann (C). Im achten Abschnitt erfolgt schließlich eine kurze Schlussbemerkung bezüglich der Ausgangsproblematik (8).

2. Rituelle Struktur und Bedeutung

Der Trappist Thomas Keating weist in seinem bereits erwähnten Buch ausdrücklich auf die wesentliche Rolle des Rituals hin, wenn es um die Feier der Liturgie geht:¹¹

Im klugen, diskreten Vollzug des Rituals liegt seine Kraft. Heilige Riten haben nämlich ebenso wenig Kraft aus sich selbst heraus wie die Kleider, die Jesus trug. Sie umhüllen lediglich die Wirklichkeit. Um Jesus zu berühren, brauchen wir die Rituale nicht zu vermeiden oder zu umgehen, sondern müssen durch sie hindurch zu seiner Gegenwart vorstoßen. Das Ritual als Übung hat den Sinn, unsere Wahrnehmung für die Heiligkeit aller Wirklichkeit zu schärfen.

Ein rituelles Verständnis für eine kontemplative Liturgie muss sowohl die Struktur bieten, die den Weg zur Kontemplation ebnet, als auch die Räume, die es zulassen, dass das Unerwartete geschieht. Das Ritual ist in diesem Sinne also kein Selbstzweck, aber es ist eben auch nicht einfach nur Umhüllung. Es lässt zu, dass man zur ‚Heiligkeit der Wirklichkeit‘ durchdringt, in den Worten Keatings.

Daher bedarf es eines Ritualbegriffs, der Struktur und Rahmen bietet, und der zugleich die Bedeutungsdimension menschlichen Handelns öffnet.¹² Das ist keineswegs selbstverständlich. Allzu oft werden die Einseitigkeiten, die in der scheinbar nicht mehr kontemplativen Liturgie heutiger Gemeinden eine Rolle spielen, oder jene im nicht mehr liturgischen Erleben kontemplativer Übungen erneut betont. Einerseits kann der Begriff des Rituals dann die Perspektive erweitern. Die Liturgie wird dann im Zuge der rituellen Kreativität und der aufkommenden Rituale (*emerging rituals*) gesehen. Dann droht man jedoch den

¹¹ KEATING: *Kontemplation und Gottesdienst* 24.

¹² QUARTIER: *Liturgische spiritualiteit*.

Weg hin zum Ziel des liturgischen Moments aus dem Auge zu verlieren, nämlich die Struktur, derer das Ritual in dieser Auffassung bedarf. Andererseits ist es aber auch möglich, dass ein statischer Ritualbegriff eher zu einem festen und eben nicht flexiblen Verständnis der Liturgie führt (*prevailing consensus*).¹³ Dann ist kein Raum mehr für das Ziel, die kontemplativen Momente, vorhanden. Jede Eigenschaft des Rituals kann im Zuge dieser unterschiedlichen Interpretationen sowohl dynamisch als auch statisch aufgefasst werden,¹⁴ und allzu oft stehen in der Praxis Interessen im Mittelpunkt, die eher strategisch als inhaltlich motiviert sind.¹⁵

Ich möchte im Folgenden versuchen, die Eigenschaften des Rituals (Struktur und Bedeutung) auf die Liturgie anzuwenden und diese sowohl dynamisch als auch stabil auffassen. Dadurch kann vielleicht eine rituelle Sicht auf die Liturgie entstehen, die es erlaubt, tatsächlich die kontemplative Dimension freizulegen.¹⁶ Dazu empfiehlt es sich, einen Ritualbegriff zu wählen, der die Eigenschaften Struktur und Bedeutung umfasst, und zwar sowohl ihren verliehenen als auch ihren empfangenen Charakter. Der Ansatz Roy Rappaports, den er in seinem Spätwerk *Ritual and religion and the making of humanity* herausgearbeitet hat, eignet sich hierfür. Entscheidend ist dabei die Tatsache, dass der Autor jede strikte Trennung zwischen Individuum und Gemeinschaft (Struktur) und zwischen dem Profanen und dem Sakralen (Bedeutung) zu übersteigen versucht. Er sucht nach Universalien, die sowohl dem Individuum als auch der Gemeinschaft, dem Profanen wie auch dem Sakralen Raum bieten.¹⁷ Er hat dabei sowohl die liturgische Ordnung im Auge, als auch die transzendente Öffnung zum Heiligen.

Liturgische Handlungen haben in diesem Sinne also eine verliehene Struktur, die fest oder weniger fest, manchmal auch bewusst durchbrochen sein kann. Die empfangene Struktur beinhaltet, dass Menschen, die in der Liturgie rituell handeln, sich in diese Struktur aufgenommen fühlen, die sich sozial auswirkt. Es entsteht eine Ordnung in der Gemeinschaft, die unterschiedlichen Ausprägungen kennen kann. Neben der Struktur gibt es die Dimension der Bedeutung. Man verleiht dem Handeln eine Bedeutung, die über die rein funktionale Bedeutung hinausgeht. Und man empfängt eine Bedeutung, die unerwartet aufleuchtet. Auch bei der verliehenen und empfangenen Bedeutung kann es sich um feste Bedeutungsgrundsätze handeln, zugleich aber auch um eher intuitiven.

¹³ N. MITCHELL: *Liturgy and the social sciences* (= American essays in liturgy) (Collegeville 1999).

¹⁴ G. LUKKEN: *Rituals in abundance. Critical reflections on the place, form and identity of Christian ritual in our culture* (= Liturgia condenda 17) (Leuven / Paris / Walpole, MA 2005) 333ff.

¹⁵ G. LUKKEN: *Met de rug naar het volk. Liturgie in het spanningsveld van restauratie en vernieuwing*. (= Meander 13) (Heeswijk 2010) 9ff.

¹⁶ Th. QUARTIER: 'Ritual studies. Een antropologische bezinning op de liturgie', in *Tijdschrift voor liturgie* 91 (2007) 218-229.

¹⁷ R. RAPPAPORT: *Ritual and religion and the making of humanity* (= Cambridge studies in social and cultural anthropology) (Cambridge 1999) XIV.

tive Einsichten, die sich der rationalen Analyse entziehen.¹⁸ Durch meine Interpretation des Ritualbegriffs Rappaports für die kontemplative Liturgie ist es vielleicht möglich, auf die Trennung und die mögliche Verbindung von Liturgie und Kontemplation zu reflektieren. Im Folgenden werde ich dies näher beleuchten, zunächst aber die Frage nach dem Begriff der Kontemplation stellen.

3. Christliche Kontemplation

Ein spiritueller Horizont, in dem die kontemplative Liturgie anzuordnen ist, sollte ebenso wie der Ritualbegriff eine holistische Ausrichtung kennen: er sollte einerseits die explizite Liturgie verorten, andererseits aber auch ihre Grenzen überschreiten.¹⁹ Dies tut, Stamps zufolge, die monastische Spiritualität in der benediktinischen Tradition, die darin besteht,²⁰ dass

das ganze Leben zum Gebet wird. Die Haltung des Betens beschränkt sich nicht auf bestimmte Zeiten und Orte, an denen man mit Gott spricht, sondern sie geht von einer kontinuierlichen Perspektive aus, mit Gottes Augen zu sehen und seinen Zeichen immer und überall zu folgen.

Kontemplation wird dann zu einer Lebenshaltung, die der Übung bedarf, der Kultivierung, der Inszenierung.²¹ Der Gottesdienst ist für das kontemplative Leben dann in der Tat Rahmen und Voraussetzung, die auch außerhalb monastischer Kreise von Bedeutung sein können.

Der Philosoph Giorgio Agamben weist auf die ‚Liturgisierung des Lebens‘ in der monastischen Spiritualität hin, die vor allem in der Tagzeitenliturgie dazu geführt hat, dass ‚Leben und Zeit erstmals im klösterlichen *horologium vitae* konsequent aufeinander bezogen, wenn nicht gar zur Deckung gebracht wurden‘.²² Die Liturgie wird dann zur höchsten Inszenierung der Kontemplation. Die Spannung zwischen der impliziten, immer vorhandenen Lebenshaltung und den expliziten Momenten der liturgischen Übung macht den wesentlichen Akzent für unsere Fragestellung aus. Im monastischen Leben wird sie nach Agamben zu einer liturgischen Synthese. Die Übungen des *horologium* werden zu

¹⁸ Th. QUARTIER: ‚Gelebte Liturgie. Rituell-liturgische Explorationen benediktinischer Tradition‘, in *Jaarboek voor Liturgieonderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 27 (2011) 113-137.

¹⁹ KEATING: *Kontemplation und Gottesdienst* 190.

²⁰ M.E. STAMPS: ‚Lives of living prayer‘, in E.B. ANDERSON & B.T. MORRILL (eds.): *Liturgy and the moral self. Humanity at full stretch before God* (Collegeville 1998) 139-151, S. 150.

²¹ Th. QUARTIER: ‚Gebet als levenshouding. Rituele perspectieven op Benedictus‘ leer en leven‘, in *Benedictijns tijdschrift* 72/3 (2011) 131-141.

²² G. AGAMBEN: *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*. (= Homo sacer 4/1) (Frankfurt a.M. 2012) 42-43.

einer ‚geistlichen Architektur‘,²³ innerhalb derer sich die Kontemplation entfaltet. Das liturgische Leben kann man in seiner rituellen Gestalt, wie z.B. in der Tagzeitenliturgie, als diese Architektur aufzufassen.²⁴

Doch was beinhaltet die Architektur, und wie kann man in ihr wohnen? Es empfiehlt sich für eine genauere Horizontbestimmung der Kontemplation bei einem Bewohner der Architektur zu Rate zu gehen, und zwar bei einem ‚Virtuosen‘ im Sinne Martin Riesebrodts, der die religiösen Virtuosen als Visionäre spiritueller Bedeutung sieht. Virtuosen geben der Kontemplation einen solchen Raum in ihrem Leben, dass die verliehene und empfangene Struktur und Bedeutung zur Architektur ihres Lebenswegs werden.²⁵ Wir suchen also eine Beschreibung dieses Weges, die im Hinblick auf den Begriff Kontemplation artikuliert wurde. Hierfür gibt es unzählige Beispiele. Ich werde mich im Folgenden auf das programmatische Buch *Christliche Kontemplation* des Trappisten Thomas Merton beziehen. Dieser Autor war wie kein anderer zeitlebens auf der Suche nach einer Kontemplation, die gesellschaftliche Bedeutung hat.²⁶ Er ‚öffnet eine alte Tradition für eine neue Zeit und Mentalität und erschließt ihre kostbare Substanz‘.²⁷ Merton steht für ein monastisches Revival in den zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, wobei neue Wege der Kontemplation gesucht wurden und man gesellschaftliche Verantwortung und Innerlichkeit, Diesseits und Jenseits miteinander verband. In der Kontemplation wollte man ‚die Wahrheit finden‘, die einen allumfassenden Charakter hat.²⁸ Ein solcher Begriff der Kontemplation entspricht durch seinen umfassenden Charakter dem Ritualbegriff Rappaports aus dem vorigen Abschnitt, der ebenfalls Gegensätze zu überbrücken versucht. Er widerspricht einer reinen Vergeistlichung ebenso wie einem strikten Individualismus.²⁹

Was versteht Merton jedoch allgemein unter Kontemplation? In erster Linie dasjenige, was einerseits die Vollendung aller menschlichen Erfahrung ist, andererseits aber auch niemals ganz erfasst werden kann:

Kontemplation ist der höchste Ausdruck des intellektuellen und spirituellen Lebens des Menschen. (...) Man kann sie mit Worten und Symbolen umschreiben, aber im gleichen Augenblick, in dem der Geist des Kontemplativen auszudrücken versucht, was er weiß, nimmt er zurück, was er gesagt hat.

²³ K. WAAIJMAN: *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* (Kampen 2000) 338.

²⁴ C. BAMBERG: *Askese. Faszination und Zumutung* (St. Ottilien 2008) 52-68.

²⁵ M. RIESEBRODT: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen* (München 2007) 209ff.

²⁶ Vgl. den autobiographischen Roman, Th. MERTON: *Der Berg der sieben Stufen. Die Autobiographie eines engagierten Christen* (Düsseldorf 2004).

²⁷ Th. MERTON: *Christliche Kontemplation. Ein radikaler Weg der Gottessuche* (München 2010) 13.

²⁸ J.H. GRIFFIN: *Die Revolution der Stille. Thomas Mertons Einsiedlerjahre* (Münsterschwarzach 2011) 278-279.

²⁹ Th. MERTON: *Keiner ist eine Insel. Betrachtungen über die Liebe* (Düsseldorf 2005) 17.

Die Erfahrung der Kontemplation ist also nie direkt zugänglich. Wer sie gemacht hat, verfügt nur über unzulängliche Hilfsmittel. Aber dennoch sind diese Hilfsmittel notwendig. Dabei vergleicht Merton den Kontemplativen mit dem Künstler: ‚Poesie, Musik und Kunst haben etwas mit der kontemplativen Erfahrung Gemeinsames. Aber die Kontemplation ist jenseits der ästhetischen Intuition, jenseits der Kunst, jenseits der Poesie‘. Wenn man die Liturgie als kontemplative Kunst auffasst, als Architektur, als rituelle Inszenierung, so ist sie im Sinne Mertons in der Tat die Voraussetzung für Kontemplation, und die Kontemplation bildet das Ziel der Liturgie, wie ich eingangs vermutet habe. Es geht um einen ‚radikalen Weg‘ und ein ‚letztendliches Ziel‘, wie Merton sagt: ‚Um in den Bereich der Kontemplation einzutreten, muss man in einem bestimmten Sinne sterben; aber dieses Sterben bedeutet in Wirklichkeit das Eingehen in ein höheres Leben‘.³⁰

Die Vermutung liegt nahe, dass der Horizont einer so aufgefassten christlichen Kontemplation eine Radikalisierung der Liturgie bedeutet, und zwar im Sinne des lateinischen Wortes *radix* (Wurzel): Kontemplative Liturgie ist eine verwurzelte Liturgie, die mit dem Leben verschmolzen ist.³¹ Daher kann sie nie von kontemplativen Übungen losgelöst sein (zweites Problem aus der Einleitung). Aber diese Übungen können auch nicht ohne liturgische Inszenierung zum Leben erwachen (erstes Problem). Die Wurzel wird also einerseits kultiviert, andererseits aber auch relativiert: die letztliche Erfüllung entzieht sich jeder liturgischen Form. In den nächsten Abschnitten möchte ich anhand der Eigenschaften des Rituals (Struktur und Bedeutung) im Sinne Rappaports, vor dem Horizont der christlichen Kontemplation, wie Merton sie anreicht, auf kontemplative Liturgie anhand des Beispiels der Tagzeitenliturgie reflektieren. Ord nende Prinzipien werden dabei der individuelle Teilnehmer (1), die feiernde Gemeinschaft (2) und der Transzendenzbezug (3) sein.

4. Struktur verleihen: Liturgische Ordnung

Jede liturgische Praxis folgt einer bestimmten Ordnung. Man verleiht dem Handeln eine Struktur, und dadurch entsteht ein liturgischer Kontext, ein Rahmen. Freilich kann das Maß, in dem diese Ordnung festgelegt ist, stark variieren. Der eine Gottesdienst hat eine feste Struktur, der andere durchbricht diese. Aber was ist nun das Fundament der verliehenen Struktur in der Liturgie aus ritueller und spiritueller Sicht, und was bedeutet dies für die Tagzeitenliturgie?

A) Rituologisch ist nach Rappaport die liturgische Ordnung nicht nur ein reines Organisationsprinzip der Liturgie. Vielmehr kann die Liturgie erst durch ihre

³⁰ MERTON: *Christliche Kontemplation* 23-25.

³¹ Th. MERTON: *Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit* (Düsseldorf 2013) 25ff.

Ordnung ihrer Funktion nachkommen, nämlich die menschliche Erfahrung zu inszenieren: ‚Die liturgischen Ordnungen sorgen in der Regel dafür, die Emotionen, die in ihnen auftreten, fortzusetzen oder gar zu sublimieren‘. Was Rappaport hier Emotionen nennt, ist ein Bestandteil der kontemplativen Erfahrung. Diese kann durch die Fortsetzung und Sublimierung der liturgischen Ordnung inszeniert werden. Aber zugleich öffnet Rappaport den doppelten Charakter der Ordnung, die auch durch ihren Gegensatz stimuliert werden kann: ‚Die Ordnung kann auch durch die Konfrontation mit ihrer Antiordnung belebt und intensiviert werden‘. Im liturgischen System muss also Raum für das Unerwartete sein, das Gegenteil der durchorganisierten Ordnung. Erst dann kommt es zur vollen Sublimierung. Das Paradox, das daraus erwächst, hat aber nicht nur mit der persönlichen Erfahrung zu tun, sondern auch mit der allgemeinen Form der Liturgie: ‚Sie kann begrenzt, korrigiert und verändert werden. Aber sie wird nicht abgeschafft, da liturgische Ordnungen normalerweise mehr als die sichtbare Welt des Hier und Jetzt betreffen‘.³²

Letztlich haben wir es also mit einer Spannung zwischen Ordnung und Antiordnung zu tun, die an Turners Gedanken zur Liminalität erinnert – die Dialektik zwischen Struktur und Antistruktur.³³ Die Struktur besteht dann für eine Gruppe von Menschen, die gemeinsam in sie eintreten. Struktur ist ein sozialer Code, der für den formalen Charakter der Liturgie sorgt, den Rappaport wiederholt beschreibt. Freilich fügt er der Intuition Turners den Primat der Struktur hinzu, die einen nicht-menschlichen Ursprung hat. Wenn Menschen also Struktur im Sinne eines sozialen Codes verleihen, so entsteht eine Ordnung, die sie selber übersteigt und die sie auch nicht ganz in der Hand haben. Die Kodierung erfolgt für Rappaport nie ‚durch die Teilnehmer selber‘. Er verdeutlicht dies anhand der Zeit: neben der weltlichen Zeit hat auch ‚die Ewigkeit ihren Platz in der liturgischen Ordnung‘.³⁴ Zusammenfassend können wir festhalten, dass die liturgische Ordnung im Sinne der verliehenen Struktur

- Persönliche Erfahrung ermöglicht, verstärkt aber auch aufbricht (1);
- Soziale Kodierungen anreicht, die den Teilnehmern einen Rahmen bieten (2);
- Nie ganz der Kontrolle durch die Teilnehmer untersteht (3).

B) Im Sinne der Kontemplation liegen Anknüpfungspunkte für diese Gedanken auf der Hand. So schreibt Bamberg im Hinblick auf kontemplative Übungen: ‚Nur weil sich der Mensch in eine unabhängig von ihm bestehende Ordnung der Dinge gestellt weiß, kann er sich bemühen, sich selbst und sein Leben zu ordnen‘.³⁵ Die Vermutung liegt nahe, dass es gerade die liturgische Ordnung ist, die den Weg zur Kontemplation bahnt. Treten wir nun ins Gespräch mit Thomas Merton.

³² RAPPAPORT: *Ritual and religion* 382.

³³ V.W. TURNER: *The ritual proces. Structure and anti-structure* (Chicago 1967).

³⁴ RAPPAPORT: *Ritual and religion* 175.

³⁵ BAMBERG: *Askese* 22.

Merton scheint unserer ersten Vermutung (Rahmen für die Erfahrung) auf den ersten Blick zu widersprechen, wenn er gerade nicht auf die Ordnung weist: ‚Dann muss ich erst lernen, das Gewohnte und Übliche loszulassen und zu dem Ja zu sagen, was für mich unbekannt und neu ist. Ich muss lernen, mich selbst zu verlassen, um mich selbst wirklich zu finden‘.³⁶ Auf den zweiten Blick ist es jedoch genau dieses Unbekannte, das die liturgische Ordnung im Sinne der zugehörigen Antiordeung ausmacht. In einer kontemplativen Liturgie vermischt das Vertraute sich immer mit dem Neuen. Wieder drängt sich der Begriff der Liminalität nach Turner auf: ‚liminal‘ bedeutet nun gerade die Position außerhalb der bekannten Ordnung. Der Einzelne erfährt die Struktur in einer Kodierung mit anderen, die nicht zu geschlossen ist und außerhalb der sozialen Konvention steht. Aber diese Position ‚außerhalb‘ entzieht sich der Kontrolle. Man kann sie nur aufsuchen, indem man sich dem gewohnten Gang der Dinge entzieht, und dabei hilft nun gerade die liturgische Ordnung, die in diesem Sinne eben nicht alltäglich ist. Wird sie zu alltäglich, so ist man ‚in Wirklichkeit der Knecht eines tyrannischen Rituals‘, so Merton.³⁷ Die Ordnung des Lebens muss eine gewisse Langsamkeit kennen, nur dann betritt man das Spannungsfeld zwischen Struktur und Antistruktur, das Raum für Kontemplation schafft. Es ist für Merton gerade die Liturgie, die diese Struktur der Langsamkeit schafft: ‚Wir müssen in die Liturgie der Kirche eintauchen und den liturgischen Zyklus des Kirchenjahrs zum Bestandteil unseres Lebens machen. Es kommt darauf an, uns von dessen Rhythmus mit Leib und Seele tief erfassen zu lassen‘.³⁸ In den Zyklen, die die Liturgie anreicht, entsteht Kontemplation. Die verliehene Struktur bietet der Erfahrung Raum mit der Möglichkeit, aufgebrochen zu werden (1); sie entzieht die soziale Kodierung dem rein konventionellen Bereich (2) und sie entzieht die Ordnung der Kontrolle, die keine Möglichkeit für Einfluss von außen lassen würde (3).

C) Wenn man nun nach der Bedeutung dieser Überlegung für die liturgische Praxis der Tagzeitenliturgie fragt, so ist zunächst zu sagen, dass diese Form vielleicht am deutlichsten der kontemplativen Liturgie entspricht, da sie evidente Zyklen anreicht, die den Menschen befreien, wie Grün betont: ‚Ich bin also erlöst von dem Zwang, noch im Gebet etwas machen, etwas leisten zu müssen. Ich darf mich in der Psalmodie dem überantworten, der mir im geistgezeugten Wort und im geistgewirkten Schweigen gegenwärtig sein will‘.³⁹ Alle Elemente, die wir Rappaport entlehnt haben, können eine Rolle spielen: die Gegenwart des Göttlichen wird durch den vorhandenen Rahmen vielleicht persönlich erfahrbar, wobei die Psalmodie immer wieder Momente enthält, die die Gewohnheit durchbrechen (1); die Kodierung bietet den gemeinsam geschaffenen

³⁶ MERTON: *Christliche Kontemplation* 45.

³⁷ MERTON: *Christliche Kontemplation* 132.

³⁸ MERTON: *Christliche Kontemplation* 300.

³⁹ GRÜN: *Kontemplation und Chorgebet* 67.

Raum, der zum Rahmen der Erfahrung wird (2); man kontrolliert den Ablauf nicht selber, da der Zyklus das Prinzip bleibt, mit dem man der Zeit Struktur verleiht (3).⁴⁰

5. Struktur empfangen: Einheit erfahren

Neben der Ordnung, die verliehen wird, wird in der liturgischen Praxis auch eine Ordnung empfangen. Der Teilnehmer empfängt eine Struktur, die ihn aufnimmt und Teil des liturgischen Ganzen werden lässt. Der soziale Charakter dieser Struktur bezieht sich auf den Einzelnen und die Gruppe, die eine Struktur transzendenten Ursprungs empfangen. Was beinhaltet diese empfangene Ordnung jedoch für die kontemplative Liturgie?

A) Der Ritualbegriff beinhaltet im Sinne der performativen Inszenierung des Lebens immer eine Struktur, die die Dauer und den Ort der Performance übersteigt. Es geht um ein Strukturelement, das man aus der Handlung mitnehmen kann, dass aber dort ‚im performativen Mikrokosmos‘ konstituiert wird.⁴¹ Dies kann, nach Rappaport, aus einer Einheitserfahrung bestehen, die zum Leitfaden wird: ‚Die Offenbarung der verborgenen Einheit aller Dinge und der eigenen Teilnahme an dieser großen Einheit kann die Kernbedeutung von *communitas* sein‘. Hiermit verweist Rappaport auf die Einheit stiftende Wirkung des Rituals im Sinne Turners. Der Begriff *communitas* bedeutet eine zeitlich eingegrenzte Gemeinschaft von Individuen, deren soziale Unterschiede im Rahmen der rituellen Ordnung irrelevant werden. Diese Gemeinschaft bleibt für Rappaport allerdings nicht im luftleeren Raum, sondern sie wird durch die rituelle Inszenierung allumfassend. Freilich bleibt es die Frage, woraus die Struktur, die man empfängt, genau besteht. Durch den liturgischen Charakter dieser Ordnung ist sie ‚offenbarend‘. Es geht um eine Einheit, die sich ohne die rituelle Inszenierung eben wohl im luftleeren Raum bewegen würde, für den Einzelnen wie auch für die Gemeinschaft.

Rappaport sieht die Teilnahme an der Liturgie als Grund dieser empfangenen Struktur: ‚Es ist eine Bedeutung von höchstem Rang, die nicht aus der Unterscheidung heraus entsteht, sondern aus der Gleichheit, aus der gemeinsamen Teilnahme‘.⁴² Im liminalen Stand des liturgischen Subjekts kann auch ein momentanes Einheitserlebnis bindend werden. Es führt in eine heilige Ordnung, die man empfängt und der man angehören darf und die Benzing ‚sakramental‘

⁴⁰ Th. QUARTIER: ‚Liturgische tijd. Monastieke contrapunten bij hedendaagse tijdsbeleving‘, in *De Kovel. Monastieke tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland* Nr. 26 (2013) 54-63, 57-59.

⁴¹ C. BELL: *Ritual. Perspectives and dimensions* (Cambridge 1997) 160.

⁴² RAPPAPORT: *Ritual and religion* 381.

nennt.⁴³ Die empfangene Struktur bildet somit die Grunderfahrung der kontemplativen Liturgie aus ritueller Sicht, wie Thomas Keating trefflich formuliert:⁴⁴

Die Rückkehr zur Einheit ist die frohe Botschaft, die uns die Liturgie verkündet. Sie erreicht uns, wo immer wir sind. Sie verbindet sich mit unserem Dasein, mit all seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten, mit all unserer Hingabe an unsere persönliche Entwicklung und die gemeinsame Entwicklung der Menschheit auf dem Weg zu höheren Stufen des Bewusstseins.

Zusammenfassend beinhaltet die empfangene Struktur als Einheitserfahrung, dass

- Teilnehmer an der Liturgie sich darin aufgenommen fühlen (1);
- die Teilnehmer keine losen Individuen mehr bilden, sondern eine Gemeinschaft (2);
- diese Erfahrungen offenbart werden, d.h. nicht menschlich herbeizuführen sind (3).

B) Die Kontemplation scheint der Ganzheit und der Gemeinschaft als Erfahrung von außen – wiederum auf den ersten Blick – zu widersprechen, geht es für viele doch eher um eine Bewegung nach innen, eine Absonderung. Thomas Merton widerspricht dem energisch: ‚Das kontemplative Leben ist in seiner letzten Vollkommenheit nicht ein Himmel voller separater Individuen, von denen jedes seine ganz private Gottesschau genießt, sondern es ist ein Meer der Liebe‘. Die Liebe des Kontemplativen, die ihn als Einzelnen im Himmel lokalisiert, ist also keine Vereinzelung, sondern immer mit der Erfahrung der Einheit verbunden. Ohne die Einbettung des Einzelnen in dieses Ganze gibt es nach Merton auch keine Kontemplation, keinen ‚Himmel‘. Die liturgische Ordnung aus dem vorigen Abschnitt ist der Raum für diese Erfahrung. Merton fügt aus seiner kontemplativen Sicht dieser Erfahrung jedoch einen entscheidenden Schritt hinzu, nämlich den Gottesbezug: ‚Je mehr wir mit Gott eins sind, desto mehr sind wir miteinander eins‘.⁴⁵ Der kontemplative Horizont ist im Sinne Mertons also gefüllt. Er gewährt nicht nur eine allgemeine Einheitserfahrung, sondern wird durch den Gottesbezug gewährleistet. Indem man eine kontemplative Haltung in der Liturgie annimmt, wird automatisch die Ebene der empfangenen Struktur verstärkt, die soziale Einheit mit den anderen.

Das Empfangen, dies ist ebenfalls ein Impuls der kontemplativen Sicht Mertons, ist zugleich ein Appell. Dieser gilt für das Verhältnis zu den Mitmenschen: ‚Denn genau im Wiederherstellen unseres Einsseins mit unseren Brüdern und Schwestern in Christus entdecken wir Gott und erkennen ihn‘. Es gilt also, das

⁴³ T. BENZING: *Ritual und Sakrament. Liminalität bei Victor Turner*. (= Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie) (Frankfurt a.M. 2007).

⁴⁴ KEATING: *Kontemplation und Gottesdienst* 19.

⁴⁵ MERTON: *Christliche Kontemplation* 107-108.

ordnende Prinzip, das wir mit Rappaport gesehen haben, auch ethisch aufzufassen. Die kontemplative Liturgie ist in der empfungenen Struktur ein Auftrag. Man darf nicht aus der Welt fliehen, sondern muss sie besser machen, wie Merton sagt: ‚Es gibt nur eine einzige Flucht aus der Welt: Das ist nicht das Drücken um Konflikt, Angst und Leiden, sondern die Flucht aus dem Uneinssein und der Trennung hin zum Einssein und Frieden in der Liebe anderer Menschen‘.⁴⁶ Und dazu muss jeder Einzelne (1) in der Liturgie mit anderen (2) und mit Gott verbunden sein (3). Das geschieht wiederum nicht von selbst, im Sinne Mertons: ‚Man hat die Pflicht an sich selbst zu arbeiten‘,⁴⁷ aber wenn man liturgisch ‚arbeitet‘, kann man auf die Erfahrung der Einheit und der Verbundenheit vertrauen, die geschenkt wird, gerade weil man sie nicht vollständig in der Hand hat.

C) In der Tagzeitenliturgie konkretisieren sich diese Überlegungen buchstäblich täglich. Sie ist der Raum, in dem die feiernde Gemeinschaft von Individuen Struktur von außen empfängt, und zwar in der konkreten Performance.⁴⁸ Natürlich ist in der liturgischen Praxis längst nicht jeder Einzelne stets von der Einheitserfahrung ergriffen, und freilich kann es Spannungen in jeder feiernden Gemeinschaft geben, ganz zu schweigen von Gemeinschaften, die sich nicht oder kaum kennen, außerhalb des kontemplativen Kontexts eines Klosters. Dennoch ist es die Liturgie, die die Möglichkeit der kontemplativen Struktur, die man empfängt, offen hält. Für Anselm Grün ist die Art des Singens eine Grundvoraussetzung dafür:⁴⁹

Der wechselhörige Gesang der Psalmen hält das kontemplative Gebet in uns wach. Es erzeugt in uns eine Spannung des Betens, die durch das gegenseitige Abwechseln lange gehalten werden kann. Während die andere Chorthälfte singt, hören wir zu. Wir können uns in unserem Herzen, in unserem Seelengrund sammeln. Die Glut, die durch das Singen angefacht wird, kann im Hören und Schweigen aufflammen und den ganzen Leib durchdringen.

Auch dieser Wechselgesang garantiert aber keineswegs die empfangene Struktur Erfahrung. Er ist aber ein Nährboden für diese Erfahrung, jene nämlich, dass man sich ‚ganz durchdrungen‘ in ein Ganzes aufgenommen fühlt (1), die Verbindung mit den anderen lebt (2) und schließlich aus einem Gottesbezug heraus Liturgie feiert (3). Damit erreichen wir bereits den Bereich der Bedeutung, die eng mit diesem Gottesbezug zusammenhängt und der wir uns im nächsten Abschnitt widmen.

⁴⁶ MERTON: *Christliche Kontemplation* 123.

⁴⁷ MERTON: *Christliche Kontemplation* 349.

⁴⁸ R.D. MCCALL: *Do this. Liturgy as performance* (Notre Dame 2007).

⁴⁹ GRÜN: *Kontemplation und Chorgebet* 57.

6. Bedeutung verleihen: Heilige Grundsätze

Muss man die Liturgie verstehen? Das Verständnis der Liturgie ist ein komplexer Prozess.⁵⁰ Ist sie explizit bewusst, oder ist das wichtigste unausgesprochen, unbewusst? Die Struktur Erfahrung, so haben wir gesehen, übersteigt das Menschenmögliche und steht in einem ausdrücklich transzendenten Bezug. Was ist aber in der kontemplativen Liturgie die Bedeutung, die Menschen damit verbinden und die sie ihrem Feiern und Leben verleihen?

A) Im Ritual bleibt, ob bewusst oder unbewusst, eine Bedeutungsbasis vorhanden, die Rappaport im Sinne heiliger Grundsätze auffasst: ‚Die höchste Bedeutung der Erfahrung wird mit endgültigen heiligen Grundsätzen (*Ultimate Sacred Postulates*) verbunden. Bedeutung kommt aus ihnen hervor. Die Grundsätze weisen uns den Weg, hinein in ihre Tiefen, wo die Bedeutung liegt‘. Es ist ein wesentlicher rituologischer Ausgangspunkt, dass man nicht ohne diese Art Grundsätze auskommt. Jede menschliche Interaktion geht nach Rappaport von solchen Prämissen aus. Rappaport hält ein klares Plädoyer für die Bedeutung, die der Mensch der Welt im Ritual verleiht, und zwar in performativen Sprachakten, wie er im Sinne John Austins formuliert.⁵¹ Die Funktion des Rituals ist dabei die Artikulation, wodurch die Stabilität dieser Grundsätze gewährleistet wird: ‚Die Postulate werden durch die Unveränderlichkeit ihres Ausdruck im Ritual als absolut wahr repräsentiert. Ihrerseits heiligen sie andere Sätze und Gesten, die in der Gesellschaft verwendet werden‘.⁵²

Die stabilisierende Wirkung des Rituals führt zu einer Eindeutigkeit, die vom Menschen sein ganzes Engagement fordert. Rappaport legt einen starken Akzent auf die Alternativlosigkeit des Rituals, da es Bedeutungsträger der Fundamente der eigenen Existenz ist: ‚Heilige Grundsätze stehen gerade durch den Prozess der rituellen Heiligung der zersetzenden Kraft der Lüge und der Alternative gegenüber‘.⁵³ Sie sind alternativlos, da sie Bedeutung verleihen, die den Menschen bis ins Mark berührt und seine Existenz heiligt. Natürlich ist es immer vom jeweiligen Kontext abhängig, welchen Weg man hin zu dieser Bedeutung, die der Mensch verleihen muss, einschlägt. Aber *dass* er ihn einschlagen muss, gehört wesentlich zu seinem Auftrag als Mensch. Es sind die rituellen Handlungen, die den Menschen dazu bringen, seine heiligen Grundsätze als Bedeutung dem eigenen Dasein zu verleihen, und zwar gemeinsam mit den Mitmenschen, die sie ebenfalls teilen und performativ kontinuierieren und stabilisieren. Es entsteht ein Netzwerk von Bedeutungen.⁵⁴ Dies geschieht wie schon

⁵⁰ P. DE CLERCK: *De liturgie begrijpen* (Leuven 2010) 17.

⁵¹ J.C. AUSTIN: *How to do things with words* (Oxford 1962).

⁵² RAPPAPORT: *Ritual and religion* 391.

⁵³ RAPPAPORT: *Ritual and religion* 391ff.

⁵⁴ H. DRIESSEN & H. DE JONGE (red.): *In de ban van betekenis. Proeven van symbolische antropologie* (Nijmegen 1994) 15ff.

bei der Struktur auf eine Art und Weise, die sich dem einzelnen und der Gruppe letztlich entzieht und eher eine bestätigende Antwort voraussetzt. Heilige Grundsätze kennzeichnen sich folglich, was Rappaport betrifft, dadurch dass sie

- die individuelle Existenz heiligen (1);
- die Stabilität der Gemeinschaft gewährleisten (2);
- nicht zur Diskussion stehen, da sie nicht verändert werden können (3).

B) Wenn wir uns von diesen allgemeinen rituologischen Überlegungen aus wiederum der Kontemplation zuwenden, so wird in der Literatur zur monastischen Spiritualität immer wieder der kontemplative Weg als Königsweg zu den heiligen Grundsätzen hervorgehoben, wie z.B. bei André Louf:

Es gibt einen Schatz, der im Acker unseres Herzens verborgen ist. Wir werden alles verkaufen müssen, um den Acker in Besitz nehmen und den Schatz bergen zu können. (...) Wer so frei geworden ist, kann auf sein Herz hören: das Herz betete bereits, ohne dass wir davon wussten.⁵⁵

Alle drei soeben genannten Punkte sind in diesem Zitat bereits enthalten. Die Verbindung mit der eigenen Existenz ist darin zu erkennen, dass man die Grundsätze in sich selber entdeckt. Die gewonnene Freiheit bietet Raum für menschliche Gemeinschaft, und das betende Herz ist die rituelle Sicherheit, die Antwort auf die unveränderlichen Grundsätze.

Vertiefen wir diese Ebenen nun wiederum im Gespräch mit Thomas Merton. Bei ihm findet sich ebenfalls ein klares Bekenntnis zur Heiligkeit des Lebens im Hier und Jetzt: ‚Wir lösen uns nicht von den Dingen, um uns stattdessen an Gott zu hängen, sondern wir lösen uns von uns selbst, um alle Dinge in und auf Gott hin zu sehen und zu gebrauchen‘.⁵⁶ Die eigene Existenz wird somit geheiligt. Die Grundsätze unseres Lebens, die – wie wir schon aus dem vorigen Abschnitt wissen – für Merton im Gottesbezug wurzeln, kommen ‚in den Dingen‘ zum Ausdruck, die wir mit anderen Menschen teilen. Nur durch die Akzeptanz der Dinglichkeit kann der Mensch sich selbst entdecken, und damit auch der eigenen Existenz Bedeutung verleihen: ‚Mein wahres inneres Selbst muss wie eine Perle vom Meeresboden geborgen werden, muss gerettet werden aus der Verwirrung, dem Nichtunterschiedensein, der Versenkung ins Gewöhnliche; aus dem Ungeklärten, Trivialen, Banalen, Vergänglichem‘.⁵⁷ Der heilige Grundsatz, den es hier zu entdecken gilt, ist also keineswegs beliebig oder veränderlich. Er besteht in meiner eigenen, in Gott verwurzelten Existenz, die ich mit anderen teile. Die kontemplative Erkenntnis Mertons fügt der rituellen Partizipation des Einzelnen an der Gemeinschaft also erneut den Gottesbezug hinzu. Der Horizont der Bedeutung, die man selber verleiht (1), ist nicht belie-

⁵⁵ LOUF: *Heer, leer ons bidden* 31.

⁵⁶ MERTON: *Christliche Kontemplation* 51.

⁵⁷ MERTON: *Christliche Kontemplation* 72.

big, er begründet sich einerseits in der menschlichen Gemeinschaft (2) und andererseits im göttlichen Auftrag (3), Bedeutung zu verleihen, so können wir Merton interpretieren. In der Liturgie geht es schließlich darum, diese in Stand zu halten und stets neu zu konstituieren.

C) Die Tagzeitenliturgie bietet einen hervorragenden Rahmen für eine solche Bedeutung verleihende kontemplative Liturgie. Zunächst muss man bedenken, dass sie durch die interne und externe Struktur mit dem Leben des Einzelnen verbunden ist, und zwar ganz basal im Zyklus des Tages, der Woche und des Jahres. Diese Zyklen kann man die Bedeutung verleihen, die die heiligen Grundsätze des Lebens im kontemplativen Horizont instand hält. Zugleich werden durch die Tagzeitenliturgie auch der Tag, die Woche und das Jahr geheiligt, d.h. die Bedeutung, die der Liturgie zugrunde liegt und in ihr artikuliert wird, durchdringt das Leben. Damit ist die verliehene Bedeutung der Tagzeitenliturgie kontemplativ liturgisch, wie man mit Lumma sagen kann: ‚Bei der Tagzeitenliturgie haben wir es mit einer Gebetsform zu tun, die am Zyklus des Tageslaufes orientiert ist. Sie weist den unterschiedlichen Naturerfahrungen eine theologische, geistliche Bedeutung zu‘.⁵⁸ Die Zyklen der Woche und des Jahres folgen freilich hieraus. Der Einzelne verleiht der eigenen Existenz im Verlauf von Tag, Woche und Jahr Bedeutung (1), er teilt die Grundlage dessen mit anderen Menschen, mit denen er auch seine Zeit teilt (2). Und schließlich wird artikuliert, dass sich die Grundsätze der eigenen Verfügung entziehen, man sie nicht beliebig ändern kann (3). Jegliche Bedeutung wird einerseits verliehen, muss andererseits aber eben auch empfangen werden. Dieser empfangenen Bedeutung werden wir uns als letzte Eigenschaft der kontemplativen Liturgie im nächsten Abschnitt zuwenden.

7. Bedeutung empfangen: Erfahrung von Heiligkeit

Jeder, der regelmäßig Liturgie feiert, weiß, dass die liturgische Erfahrung intrinsischer Sinnvollheit längst nicht immer selbstverständlich gemacht wird. Dies hat damit zu tun, dass man sie empfängt, und nicht immer selber verleihen kann. Man begegnet dem Geheimnis nicht aus eigener Kraft, wohl aber aus eigenem Antrieb, nämlich an der Liturgie teilzunehmen.⁵⁹ Die verliehene Bedeutung ist eine Voraussetzung für die empfangene, so könnte man sagen. Ohne die Voraussetzung empfängt man nichts, aber man empfängt eben auch nichts automatisch, da es um ‚göttlichen Geheimnisse‘ geht, so Collins. Es geht

⁵⁸ L.O. LUMMA: *Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebetes* (Regensburg 2011) 20.

⁵⁹ G. COLLINS: *Meeting Christ in his mysteries. An Benedictine vision of the spiritual life* (Collegeville 2010) 25ff.

letztlich um die Erfahrung von Heiligkeit. Was ist nun die Erfahrung intrinsischer Sinnvollheit in der Liturgie?

A) Heiligkeit ist bei Rappaport das Salz in der Suppe des rituellen Lebens. Ohne die Erfahrung von Heiligkeit gäbe es keinen Motor für die drei bis jetzt behandelten Ebenen. Diese hat einerseits mit Inhalt zu tun, mit artikulierbaren Grundsätzen, eben jenen aus dem vorigen Abschnitt; aber das ist nur die eine Hälfte. Die andere Hälfte besteht aus nicht-kognitiver Erfahrung, die den Menschen ergreift: ‚Die Heiligkeit, die das Fundament des Wahren und Richtigen ist, wird vom Numinosen unterstützt‘.⁶⁰ Ohne eben dieses Numinose, das Rappaport mit Rudolph Otto unterscheidet,⁶¹ kann die Heiligkeit nicht wirklich erfahren werden. Das Numinose entzieht sich der Ratio des Menschen, es wird empfangen. Der Einzelne muss sich öffnen, um diese Erfahrung von Bedeutung machen zu können.

Zugleich muss man jedoch bedenken, dass hier die Stärke, aber auch die Schwäche der rituellen Praxis liegen kann. Wenn man dem Numinosen nicht gänzlich den Weg versperrt, öffnet sich in der Tat ein Weg zur empfangenen Bedeutung. Ist das Ritual aber nicht offen genug, empfängt man nichts und das Ritual wird bedeutungslos: ‚Es wird falsch, wenn es durch Machtmechanismen überschattet wird, da sie das Bewusstsein verschließen. Der Preis dafür ist hoch, das Ritual wird leer‘.⁶²

Die Machtmechanismen, die Rappaport hier beschreibt, bringen uns schon jetzt zurück zum Anfang dieses Beitrags: wie oft wird die Liturgie starr, wie oft die kontemplative Praxis für den Einzelnen exklusiv in Anspruch genommen? Wie oft bietet sie keinen Raum für echte Gemeinsamkeit? Meines Erachtens sind genau das die Machtmechanismen, die die Liturgie leer werden lassen und die liturgische Gemeinschaft im Keim ersticken. Für Rappaport ist das ein uneigentlicher Ritualvollzug. Nur wenn eben die numinose empfangene Bedeutung als Erfahrung von Heiligkeit möglich ist, hat die Liturgie ihren Sinn – nur dann sind die Ebenen der verliehenen und empfangenen Struktur sowie der verliehenen Bedeutung lebendig. Betrachten wir nun noch einmal die monastische Spiritualität im Hinblick auf die kontemplative Dimension der Liturgie, und zwar vor allem im Hinblick darauf, dass die Bedeutung

- von der Erfahrung des Numinosen durch den Einzelnen abhängt (1);
- nicht durch Machtmechanismen verstellt werden darf und Gemeinschaft voraussetzt (2);
- intrinsische Sinnvollheit ermöglicht, die den Gottesbezug zum Mittelpunkt macht (3).

⁶⁰ RAPPAPORT: *Ritual and religion* 447.

⁶¹ R. OTTO: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München 2004).

⁶² RAPPAPORT: *Ritual and religion* 447ff.

B) Kontemplation ist in ihrer liturgischen Form genau wie Rappaports Ritual immer von der Erfahrung von außen abhängig, wie die Schwestern von Bonheiden sagen: ‚Zwei Bewegungen prägen jede liturgische Feier: die aufsteigende Bewegung des Lobpreises Gottes (*Gloria Deo*) und die herabsteigende Bewegung der Heiligung der Menschen (*pax hominibus*)‘.⁶³ Der heilige Grundsatz, den der Mensch immer wieder liturgisch inszeniert, lässt sich in dieser kontemplativen Sicht also konkretisieren: es geht um die Ehre Gottes. Diese immer wieder darzubringen, ihr Bedeutung zu verleihen (siehe voriger Abschnitt), führt dazu, dass man (manchmal) ‚Frieden‘ empfängt. Es geht dann um einen zwischenmenschlichen Frieden, der das inhaltliche Gegenstück zur empfangenen Struktur der Einheit bildet, eben die empfangene Bedeutung.

Ein letztes Mal der Dialog mit Thomas Merton: Für ihn ist die Kontemplation vollständig von der empfangenen Bedeutung abhängig: ‚Keine natürliche Übung bringt mit Gott in Kontakt (...) Wir entdecken Gott gewissermaßen erst dann, wenn er uns entdeckt‘.⁶⁴ Der Gottesbezug wird der Ausgangspunkt, allerdings schließt sich bei diesem Thema in der Tat der kontemplative Kreis – für dieses Empfangen, von Gott entdeckt zu werden, braucht es erneut die Inszenierung. Merton bezieht dies z.B. auf Kirchen:⁶⁵

Hoffentlich gibt es immer diese stillen, dunklen Kirchen, in denen Menschen Zuflucht finden, Stätten, in denen sie schweigend knien können, Häuser Gottes erfüllt von seiner schweisamen Gegenwart. (...) Wo es keine Verborgenheit mehr gibt, kann es auch keine Kontemplation mehr geben.

Dabei fügt er jedoch wieder einen entscheidenden Schritt hinzu: man muss – wenn man wirklich empfangen will – auch ‚Verborgenheit‘ kultivieren. Der Einzelne in der Kirche erlebt eine Einheit, die von der Verborgenheit Gottes lebt.

Dies ist ein wertvoller Kontrapunkt zu heutigen Praktiken liturgischer Inszenierung. Diese sind eher enthüllend als verbergend. Nach der kontemplativen Erkenntnis Mertons ist dies ein ‚Machtmechanismus‘, der die empfangene Bedeutung verstellt. Eine Aussage über den Dichter macht dies deutlich: ‚Der Dichter geht in sich selbst, um schöpferisch zu werden. Der Kontemplative geht in Gott, um geschaffen zu werden‘.⁶⁶ Der Liturge ist der Kontemplative, der empfangen kann. Natürlich bedarf es auch der liturgischen Dichter, aber in erster Linie vollendet die kontemplative Liturgie sich in der Haltung des Empfangens, die das Resultat der Inszenierung ist. Sie ist die Vollendung der empfangenen Struktur:⁶⁷

⁶³ BONHEIDEN: *Christus ontmoeten* 67.

⁶⁴ MERTON: *Christliche Kontemplation* 73.

⁶⁵ MERTON: *Christliche Kontemplation* 128.

⁶⁶ MERTON: *Christliche Kontemplation* 164.

⁶⁷ MERTON: *Christliche Kontemplation* 318-319.

Mit dem heiteren Glück schweisamen Empfangens – das alles ist es jetzt, was ihn preist. Das bewirkt, dass die Liebe zu Gott und das Staunen über ihn und seine Anbetung in uns wie eine Gezeitenwelle aus den Tiefen dieses Friedens aufwallen und sich an den Ufern unseres Bewusstseins in einer riesigen, gedämpften Brandung voller unausgesprochenem Lobpreisen, Danken und Verherrlichen brechen.

Der Einzelne ist also Ausgangspunkt der empfangenen Bedeutung (1), allerdings in Bezug auf das Ganze um ihn herum, das eine ursprüngliche Gemeinschaft ohne Machtmechanismen braucht (2), in der verborgenen Gegenwart Gottes (3).

C) Das Numinose kann in der Tagzeitenliturgie immer dann empfangen werden, wenn Menschen sich darin üben, die Gleichmäßigkeit zu ertragen und zu pflegen. Das heißt nicht, dass es keine Überraschungen gäbe, im Gegenteil. Wenn man das Numinose zulässt, setzt dies einen Rahmen voraus, der im Rhythmus des Tages, der Woche und des Jahres angesiedelt sein kann. Der Rhythmus des eigenen Körpers gliedert sich, Nonn und Gahr zufolge, darin ein.⁶⁸

Das Stundengebet ist die Meditation des Lebensodems, der dem Menschen von Gott eingehaucht und geschenkt ist: Jeder Mensch atmet, wobei dies kein rein aktives oder passives, sondern ein ‚mediales‘ Tun ist: Atemluft fällt in jeden Menschen ein, und der Psalmbeter schenkt diese Luft in Form von Psalmworten an Gott zurück.

Bedeutungsvolle Zeit entsteht also dadurch, dass der Mensch in erster Linie Mensch ist und sich die Luft zum Atmen nicht durch Machtmechanismen nehmen lässt. Die intrinsische Sinnvollheit kann dann aus dem Lebenshumus des Einzelnen vermittelt werden (medial) (1), der gemeinsam mit anderen (2) die Tagzeitenliturgie feiert, die Bedeutung empfangen lässt (3). Die Psalmen sind dabei das Repertoire, das man benötigt, um tatsächlich Bedeutung verleihen zu können.⁶⁹ Das Empfangen hat man dann nicht in der Hand. Es entsteht in bedeutungsvollen Momenten des einzelnen, gemeinsam mit anderen, nicht unbedingt täglich, aber vielleicht im *kairos* des Tages, der Woche und des Jahres.⁷⁰

⁶⁸ N. NONN & M.E. GAHR: *Sieben Mal am Tag singe ich dein Lob. Eine Einführung in das Stundengebet der Mönche* (Münsterschwarzach 2012) 21.

⁶⁹ Th. MERTON: *Brot in der Wüste. Die Psalmen als Weg zur Kontemplation* (München 2013).

⁷⁰ QUARTIER: *Liturgische tijd* 59-60.

8. Schlussbemerkung

Am Anfang dieses Beitrags stand ein scheinbarer Gegensatz in der liturgischen Spiritualität zwischen Liturgie und Kontemplation: Gottesdienste, die keine kontemplative Dimension mehr haben, und kontemplative Übungen, die sich vom erstarrten liturgischen Rahmen losgelöst haben. Dabei drängte sich bereits die Vermutung auf, dass idealiter Liturgie und Kontemplation sich gegenseitig Voraussetzung und Ziel sind. Die Ausgangsfrage lautete: Wie lassen sich rituelle Eigenschaften der Liturgie im Dialog mit monastischer Spiritualität kontemplativ deuten? Eine vollständige Antwort auf diese Frage kann ich anhand der an zwei Autoren orientierten Exploration im Bereich der rituellen und spirituellen Studien nicht geben. Wohl haben die unterschiedlichen Dimensionen auf reflexivem Niveau Anknüpfungspunkte gezeigt, wie Liturgie und Kontemplation zusammengehören. Im folgenden Schema fasse ich die Reflexionen mit den jeweils unterschiedenen Bedeutungen auf Basis von Rappaport und Merton noch einmal zusammen.

	<i>Rituell</i>	<i>Spirituell</i>	<i>Kontemplativ-liturgisch</i>
Struktur – verliehen	Liturgische Ordnung	Offenheit	Offene Einbettung in die Liturgie
Struktur – empfangen	Erfahrung von Einheit	Gemeinsamkeit	Als Einzelner in der Gemeinschaft
Bedeutung – verliehen	Heilige Grundsätze	Stabilität	Die Bedeutung im Göttlichen suchen
Bedeutung – empfangen	Erfahrung von Heiligkeit	Aufmerksamkeit	Raum lassen für das Göttliche

Man kann kurz gesagt schlussfolgern, dass die kontemplative Liturgie durchaus Struktur kennen muss, aber auch Offenheit bieten. Sie muss Gemeinschaft stiften, aber auch Raum für den Einzelnen lassen. Sie geschieht aus dem klaren Gottesbezug, in dem der Feiernde Bedeutung verleiht. Zugleich lässt sie jedoch auch Raum für die Bedeutung Gottes, die verdeckt ist und sich nur in empfangener Form öffnet. Jeweils spielen der Einzelne, die Gemeinschaft und Gott eine Rolle, die Voraussetzung und Ziel der ritualisierten Struktur und Bedeutung sind. Jede kontemplative Liturgie lebt vom Einzelnen, der Gemeinschaft und Gott, und dient diesen.

Es handelt sich hier um Grundsätze der Liturgie in all ihren Formen: jede Liturgie sollte eine kontemplative Liturgie sein, denn dann wird auch jede Kontemplation liturgisch. Das Gebet, das wir bei der Tagzeitenliturgie erwähnt haben (Stundengebet), ist jedoch eine prädestinierte Form. Ich möchte dies anhand von zwei Modellen andeuten, die Grün unterscheidet:⁷¹

⁷¹ GRÜN: *Chorgebet und Kontemplation* 15.

Das erste Modell geht vom mündlichen Gebet aus. Wir sollen unser mündliches Gebet immer andächtiger, reiner und einfacher werden lassen, bis es langsam zum kontemplativen Gebet aufsteigt. (...) Es gibt allerdings ein zweites Schema, das das erste auf den Kopf stellt. Dabei ist die Grundlage und Voraussetzung allen Betens das innere Gebet. Ein Mensch beginnt im Innern zu beten, weil die Sehnsucht in ihm aufgebrochen ist. Das äußere Beten ist dann Ausdruck dieser inneren Sehnsucht.

Beide Richtungen sind in unserem Modell der kontemplativen Liturgie möglich, ja notwendig.

Das bedeutet auch, dass die vier Eigenschaften nicht unbedingt von unten nach oben durchlaufen werden müssen. Grün macht deutlich, dass man bei der kontemplativen Übung ebenso beginnen kann wie bei der expliziten Liturgie, bei der Bedeutung ebenso wie bei der Struktur. Das Plädoyer für einen engen Bezug, ja eine Identifikation von Kontemplation und Liturgie wird hoffentlich zum Nachdenken für die Praxis anregen, wie unsere allgemeinen Kommentare auf Aspekte der Tagzeitenliturgie suggerieren, und vielleicht auch interessante Anknüpfungspunkte für andere Formen der Liturgie bieten. Ein Beispiel dafür ist die Muße in der Liturgie.⁷² Sie konkretisiert sich z.B. in der eingangs vermissten Stille im Gottesdienst, aber auch in der ruhigen Struktur der liturgischen Gemeinschaft. Dadurch bietet sie dem Göttlichen, der Transzendenz Raum.⁷³ Die Eigenschaften mögen zu Konkretisierungen anregen, und vielleicht auch zu weiterer spiritueller und liturgischer Forschung. Denn die kontemplative Liturgie, so viel mag deutlich geworden sein, betrifft den Menschen in seiner ganzen Existenz und erlaubt keine Verengung, ebenso wenig wie eine Trivialisierung.⁷⁴

Dr. Thomas Quartier (1972) doziert Liturgie- und Ritualwissenschaft an der Radboud Universität Nijmegen (NL) und ist Gastprofessor für Liturgische Spiritualität an der Katholischen Universität Leuven (BE) und für Monastische und rituelle Studien an der Hochschule der Benediktiner Sant Anselmo in Rom (IT). In diesem Jahr erschien: *Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen* (Heeswijk, Bernemedia 2013). Quartier ist Oblate der Benediktinerabtei St. Willibrord in Doetinchem.

E-mail: T.Quartier@ftr.ru.nl.

⁷² KEATING: *Kontemplation und Gottesdienst* 190-191.

⁷³ M. CASEY: *Fremd in der Stadt. Glaube und Werte in der Regel des heiligen Benedikt* (St. Ottilien 2009) 37ff.

⁷⁴ Th. QUARTIER: ‚Das liturgische Selbst. Ich, Wir und Gott in benediktinischer Perspektive‘, in *Erbe und Auftrag. Benediktinische Zeitschrift* 88/2 (2012), 146-156.

